ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1878.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

КАЗАНЬ.
Типографія Императорскаго Университета.

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

„ТОЛКОВАЯ СЛУЖБА“

И ДРУГІЯ СОЧИНЕНІЯ, ОТНОСЯЩІЯСЯ КЪ ОБЪЯСНЕНІЮ БОГОСЛУЖЕНІЯ ВЪ ДРЕВНЕЙ РУСИ ДО XVIII ВѢКА.

(БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ).

—

Одною изъ главнѣйшихъ особенностей древняго русскаго благочестія по справедливости считается его внѣшне-обрядовое направленіе, проявившееся въ особенномъ уваженіи и привязанности ко внѣшней сторонѣ религіи и частнѣе къ богослужебной обрядности. Религіозность проявлялась въ древней Руси особенно часто въ тщательномъ только исполненіи церковныхъ обрядовъ; приверженность къ обрядамъ иногда доходила до крайности; обрядамъ придавалась догматическая важность. Книжные люди особенно охотно занимались обрядовыми вопросами, касательно наприм., соблюденія постовъ, образа совершенія тѣхъ или иныхъ обрядовыхъ дѣйствій и т. п. Вообще интересъ къ обрядности въ древней Руси былъ очень великъ. Но зато пониманіе внутренняго значенія и смысла этой обрядности повидимому стояло не на высокой степени. Сочиненія, посвященныя объясненію богослужебныхъ обрядовъ въ древне-русской литературѣ были и составляли даже довольно распространенное чтеніе, но они не отличались высокими достоинствами. Это были почти исключительно переводы, правда са-

мыхъ лучшихъ древне-греческихъ толкованій, но переводы краткіе, отрывочные, не всегда вразумительные и часто искаженные произвольными вставками, заимствованными изъ разныхъ, иногда довольно мутныхъ источниковъ. Такъ было по крайней мѣрѣ до половины XVII вѣка. когда начали у насъ являться толкованія болѣе полныя и исправныя. Но какъ ни скудна литература древне-русскаго толкованія богослуженія оно можетъ дать довольно цѣнный матеріалъ для исторіи богослуженія въ Россіи. Въ настоящее время эти толкованія и переводныя и оригинальныя находятся почти въ совершенномъ забвеніи и неизвѣстности. Онѣ раскиданы по рукописямъ разныхъ біобліотекъ и почти никѣмъ не читаются. Въ описаніяхъ рукописей ихъ обыкновенно только поименовываютъ, не предполагая въ нихъ ничего интереснаго. Поэтому болѣе подробныя свѣдѣнія объ этихъ толкованіяхъ кажется не будутъ излишни.

Самымъ древнимъ и лучшимъ источникомъ, изъ котораго предки наши могли заимствоватъ понятія о смыслѣ богослужебныхъ обрядовъ, были сочиненія древне-греческихъ отцевъ, начиная съ Кирилла Іерусалимскаго и Діонисія ареопагита, и особенно такія сочиненія, которыя спеціально писаны были для объясненія богослуженія. Сочиненія Кирилла Іерусалимскаго и между ними его тайноводственныя поученія, гдѣ заключается описаніе и объясненіе обрядовъ крещенія, муропомазанія и литургіи, были извѣстны у насъ съ самаго древняго времени. Списки славянскаго перевода поученій Кирилла сохранились отъ XII в., какова наприм., синодальная рукопись № 114. Но самый переводъ носитъ на себѣ слѣды древнѣйшаго времени и болгарскаго происхожденія. Въ позднѣйшихъ рукописяхъ переводъ этотъ тоже встрѣчается нерѣдко (¹). Что касается сочиненій Діонисія Ареопагита

(¹) См. рук. Синод. библ. № 115 XVI в., Рум. музея № 194. л. 165 и № 376, л. 81 XVII в.

и въ частности его сочиненія „о церковной іерархіи“, содержащаго въ себѣ объясненіе обрядовъ крещенія, литургіи, освященія мура, хиротоній, монашескаго постриженія и погребенія усопшихъ, то онѣ переведены были на славянскій языкъ 1341 г. сербскимъ инокомъ Исаіею по просьбѣ Ѳеодосія митрополита сѣрскаго (1). Переводъ этотъ правда очень не вразумителенъ, такъ какъ въ немъ подлинникъ и безъ того темный отъ буквальной передачи становится еще темнѣе, но онъ все-таки былъ довольно распространенъ у насъ и встрѣчается во многихъ рукописяхъ (2). Впрочемъ, какъ сочиненія Кирилла, такъ и сочиненія Діонисія, хотя и высоко у насъ цѣнились, но для объясненія смысла богослужебныхъ обрядовъ могли имѣть только второстепенное значеніе.

Въ этомъ отношеніи гораздо большее значеніе должны были имѣть сочиненія Максима исповѣдника (VII в.) и Германа патріарха константинопольскаго (VIII в.), содержащія въ себѣ объясненіе литургіи. Оба эти сочиненія были извѣстны въ древней Руси съ XI в., но къ сожалѣнію не вполнѣ, а только въ отрывкахъ, съ значительными сокращеніями и измѣненіями.

Отрывокъ изъ сочиненія Максима исповѣдника: „Тайноводство“ можно видѣть въ извѣстномъ Святославовомъ сборникѣ 1073 г. (3). Тамъ онъ входитъ въ составъ такъ называемыхъ Анастасіевыхъ отвѣтовъ и озаглавливается: „Максима чрьноризьца чии образъ дръжіть съборнаа церквы“. Въ позднѣйшихъ рукописяхъ онъ встрѣчается довольно часто и отдѣльно отъ этихъ отвѣтовъ, какъ самостоятельная статья (4). Мы

---

(1) Опис. Синод. библ. отд. II ч. 2, стр. 1.

(2) Рум. муз. № 93 XV в. Солов. библ. № 115 XV в. Хлуд. № 53. Четьи-минеи Макарія вып. IV. Син. библ. № 107 XVII в.

(3) Син. библ. № 161 л. 217.

(4) Рум. муз. № 231 XV или XVI в. л. 355, № 233 XVI в. л. 318; Синод. библ. № 323 XVI в. л. 296.

приводимъ здѣсь этотъ краткій отрывокъ по списку Соловецкой библіотеки XV или XVI в., находящемуся въ Сборникѣ № 917 л. 113 об. Онъ читается слѣд. образомъ:

„Божіа же церкви есть, (образъ) разоумнаго же мира, и чювственнаго человѣка, разоумнаго жъ мира притчя есть святительство (святилище), а чювственнаго церкви, человѣку жъ образъ есть святительство убо души, церкви жъ тѣло. творимаа же въ немъ служьба, первыи убо входъ святителевъ являетъ первый приходъ, бывающія же потомъ— божественная хотѣніа, по немъ же лѣпо есть всѣмъ каженомъ быти и жити, святое же евангеліе притчя есть скончанію вѣка сего и погоубленіе спроста первеа прелести, начальника жъ святымъ с престола слѣзъ и оглашаемыхъ изгонъ указуетъ вторыи с небесе Христовъ изгонъ приходъ и отлученіе святыхъ и грѣшныхъ и праведное противокомуждо достоиньства отданіе, заборь жъ дверемъ и святыхъ таинъ входъ и божественное цѣлованіе и слуга вѣрнаго (¹) являетъ чювственныхъ минованіе, и разумныхъ явленіе божественнаго таиньства, а еже ко всѣмъ самѣмъ же и къ Богу будоущее единомысліе единоуміе и у любовь і праздньство и благодареніе о нравѣхъ, о нихъ же спасеніе быхомъ, тресвятая жъ пѣснь непрестанно ангельско - святьственое славословіе обавляетъ, и будущи вѣкъ небеснымъ и земнымъ силамъ, равное житіе и съгласие славословія, блаженное же Бога и Отца призываніе. а еже единъ святъ и прочихъ възгласихъ святыхъ таинъ приятіе будущее, и всѣхъ и надъ всѣми достоиными сынотвореніе и своить являетъ“.

При сличеніи этого отрывка съ подлиннымъ сочиненіемъ Максима оказывается, что онъ представляетъ собою только краткую выдержку изъ послѣдней XXIV-й, заключительной главы этого довольно обширнаго сочиненія, гдѣ авторъ излагаетъ „для облегченія памяти кратко сущность сказаннаго“ въ первыхъ XXIII главахъ (²).

(¹) Возглашеніе символа вѣры. Сл. Пис. отц. Т. I. стр. 343.

(²) Русскій полный переводъ «Тайноводства» см. Писанія св. отцевъ и учит. церкви, относящ. къ истолкованію богослуженія, издан. при с. петр. дух. ак. Т. I. 1855 г. сл. стр. 342—343

Славянскій переводъ сочиненія Германа: „Послѣдовательное изложеніе церковныхъ службъ и обрядовъ и таинственное умозрѣніе о значеніи ихъ“ (¹) вѣроятно столь же древенъ, какъ и переводъ сочиненія Максима и столь же отрывоченъ. Древнѣйшимъ памятникомъ этого перевода считается статья въ Синод. сборникѣ поученій Константина № 163 л. 237, озаглавленная: „съказаніе цркъвное“ и начинающаяся словами: „цркъвь есть молитвище мѣсто свято, храмъ молитвѣ храмъ Божій“. Рукопись, въ которой находится эта статья относится къ XIII в., но переводъ носитъ на себѣ слѣды гораздо болѣе глубокой древности. Сравнительно съ подлиннымъ текстомъ сочиненія Германа указанная статья есть только сокращенная выдержка изъ него съ разными измѣненіями. Въ ней есть много опущеній, но по мѣстамъ есть и дополненія. Къ дополненіямъ относятся: объясненіе иноческихъ одеждъ, аналава, пояса, сандалій, подробное описаніе священнодѣйствія надъ агничною просфорою и чашею на проскомидіи и нѣкоторыя другія объясненія. Конецъ сказанія совершенно отличенъ отъ извѣстнаго на греческомъ языкѣ (²). Гораздо ближе къ подлиннику „толкъ божественныя литургія“, начинающійся словами: „антифоны соуты. на святѣи литургіи пророческая рѣченія проповѣдая Божіе пришествіе“—статья, встрѣчающаяся въ рукописяхъ довольно рѣдко и притомъ въ рукописяхъ сравнительно поздняго происхожденія (³). Это переводъ довольно значительной части сочиненія Германа. Здѣсь содержится объясненіе литургіи, начиная съ антифоновъ и кончая пѣснью: милость мира. Сравнительно съ извѣстнымъ нынѣ подлинникомъ (⁴) переводъ этотъ точенъ но сокращенъ многи-

(¹). Русскій переводъ полный тамъ же стр. 355 и слѣд.

(²) См. Опис. рук. Син. библ. Отд. II, ч. 2, стр. 420.

(³) Сол. библ. рук. XV в. № 858 л. 240—244; Син. библ. № 316, XV в. л. 336.

(⁴) Ср Пр. отцевъ. отд. къ литоург. богосл. Т. I. стр. 375—40.

ми очень значительными опущеніями. Есть въ немъ впрочемъ нѣсколько и такихъ мѣстъ, которыхъ въ нынѣ извѣстномъ текстѣ нѣтъ, изъ чего можно заключать, что переводъ сдѣланъ съ текста нѣсколько отличнаго отъ нынѣшняго (1). Такъ послѣ объясненія трисвятаго здѣсь говорится: „а еже на амбонѣ пѣрець възгласить, вънимая себѣ евлогисънъ, благословлять вси ангели, и человѣцѣ единочадное и триоупостасное божество, яко отъ всего лица церковнаго хвалить благословити, кланятися с страхомъ, яко человѣкомъ соущемъ, тлѣннымъ сподобитися бесплотнымъ божіимь силамъ, херувимское пѣніе троици приносяще отцоу и сыноу и святомоу духоу“ (2). Нѣсколько далѣе послѣ объясненія знаменанія архіереемъ людей говорится: „а еже и духови твоему людіе, се сказаеть вся миръ радости наполни страны крстьянскыхъ иже намъ в начало положи створи нераздѣлени есмы твоеа любве“ (3). Въ нынѣшнемъ текстѣ этихъ объясненій нѣтъ. Кромѣ того здѣсь есть разница въ объясненіи символовъ евангелистовъ: символъ льва усвоивается Іоанну, а символъ орла—Марку, который „крилатьски яко орелъ по высокоу царя нача“ (4) свое Евангеліе, тогда какъ въ нынѣшнемъ текстѣ наоборотъ.

Кромѣ указанныхъ статей въ нашихъ рукописяхъ довольно часто встрѣчается статья подъ заглавіемъ: „Толкъ апостольстѣй соборнѣй церкви“, начинающаяся словами: „церковь есть земное небо и храме божіи, славятъ бо въ ней Бога, яко на небеси“ (5). Здѣсь содержится объясненіе храма, различныхъ его принад-

(1) Что греческій текстъ имѣлъ разныя редакціи, см. Филарета Ученіе объ отцахъ церкви. Т. III. стр. 248 прим. 19 и 20.

(2) Сол. рук. № 858 л. 244.

(3) Ibid. л. 241. об.

(4) Ibid. л. 242 об. 243.

(5) Солов. библ. рук. XV или XVI в. л. 98 № 917.

лежностей и богослужебныхъ вещей, олтаря, антиминса, илитона, дискоса, лжицы, кадильницы, амвона и другихъ. По началу это тоже сочиненіе Германа, но въ дальнѣйшемъ оно едвали ему принадлежитъ. Изъ объясненій, помѣщенныхъ здѣсь, очень немногія имѣютъ сходство съ объясненіями Германа, а именно объясненіе кадильницы, амвона и отчасти илитона; другія же объясненія заимствованы изъ другихъ источниковъ, а нѣкоторыя имѣютъ апокрифическій характеръ. За начальными словами помѣщено слѣдующее:

„Верхъ церковныи есть глава Господня. олтарь есть престолъ Божій. или пакы олтарь есть гробъ Господень. Трапеза есть перси Господни. Индитія есть нѣдра лѣвыя (1). Антиминсъ есть написанныи тителъ на крестѣ. или платъ имже закрыша очи ему біюще. и рѣша прорцы намъ Христе кто есть ударяи тя. а в ветсемъ (завѣтѣ) на тѣмене иереови леженце платъ золотъ, нанемже написанъ завѣтъ Божій. являя имя азъ есмь сыи. Литонъ есть плащаница еюже обви Іосиѳъ Христа (2) или пакы литонъ есть егда посла Пилатъ мечника по Іисуса. зва на судище. съемъ ушовъ свои съ главы простре ему по земли. и рече ему господине сюду ступай и пріиди на судище. внегда вниде Іисусъ къ Пилату, оба полы его бяху скипетри, и поклонистася скипетри Іисусови недвижимы никимъже. того ради входъ и выходъ с рипидіами творятъ. Дискосъ есть и потирь очи Господни, или пакы потирь есть язва копеиная. имже да вкусити всѣмъ божества. Сѣнь есть ребра Господня, а сударя во убруса мѣсто иже бѣ на главѣ его. Аеръ есть облакъ небесный. иже надъ сѣнію перваго закона. Лжица есть святая Богородица. пріимши небесныи хлѣбъ Христа въ чревѣ (3). Адора Христосъ. Кадильница есть человѣчество, а огнь божество, а теміанъ духъ святыи (4). Свѣтиль-

(1) «Индитія знаменуетъ лоно Богоматери» см. Софронія Іерусалимскаго объясненіе въ I т. Писаній отцевъ, отн. къ богослуж. стр. 270.

(2) Ibid. Германъ, стр. 373.

(3) Ibid. Софроній: Лжица... также знаменуетъ и Дѣву, когда подъ ономъ и самый небесный хлѣбъ, стр. 270.

(4) Германъ, стр. 373.

ницы есть предтеча. или вертящее копіе оу породы. Олтарь же малыи оба полы разлученіа ради праведныхъ и грѣшныхъ. Стомицы (въ др. столпци) олтарніи суть колѣна Господня. Двери же небесныя чинъ ангельскыи. Амбонъ есть гора равна по пророку. рече бо на горѣ равнѣ възнесете знаменіе. еже есть святое евангеліе. Свѣтила оба полы суть. ангела сѣдѣвша у главы и у ногу въ гробѣ Господнѣ. или пакы амбонъ есть отваленыи камень отъ гроба. Діаконъ же на амбонѣ ангелъ есть, сѣдѣвыи на гробѣ и въскресеніе проповѣдавь. Кандила суть воини стрегущеи гроба. Прибоженокъ есть по прьвому закону. стояху бо внѣ вси до покаженіа іереова излазяху. Главу же црковную дръжитъ Христосъ. шію апостоли. а пазухи евангелисти. а поясъ праздницы. двери олтарю образъ Спасовъ" (¹).

Три послѣднія разсмотрѣнныя нами статьи ясно показываютъ, что сочиненіе Германа было извѣстно въ древней Руси, но книжные люди не довольствовались тѣми объясненіями, которыя въ немъ заключались, передѣлывали его, вводили въ него свои объясненія, заимствуя ихъ изъ различныхъ источниковъ даже апокрифическихъ, каково наприм., объясненіе илитона, составленное на основаніи актовъ Пилата. Склонность къ объясненіямъ послѣдняго рода въ древней Руси была очень велика. Вслѣдствіе этого въ то время гораздо болѣе у насъ были распространены такія толкованія богослужебныхъ обрядовъ, въ которыхъ апокрифическій элементъ игралъ наиболѣе видную роль. Въ древнихъ рукописяхъ кромѣ перечисленныхъ уже статей встрѣчаются еще двѣ положительно апокрифическаго характера, именно: а) „Святаго Григорія Богослова откровеніе о святѣй службѣ, еже есть литургія" (²) и б) „Толкъ божественныя служ-

---

(¹) Сол. рук. № 917 л. 98—101.

(²) Статья эта есть въ Солов. сборникѣ XV или XVI в. № 807, л. 395—397. Въ синод. рукописяхъ она встрѣчается довольно часто. См. № 318 XVI в. л. 203 об. Въ связи съ нею здѣсь статья, нач. «церковь есть храмъ Божій и земное небо»; № 322 конца XVI в. л. 40 № 231 XVII в. л. 98 подъ заглавіемъ: «Въ субботу третіе недѣли сва-

бы“ ([1]), начинающійся словами: „глаголющу іереови: благослови владыко, то есть къ невидимому божеству“. Обѣ эти статьи почти одинаковаго содержанія. Первая изъ нихъ есть только краткая редакція или лучше источникъ второй. Мы приведемъ здѣсь параллельно текстъ обѣихъ этихъ статей, такъ какъ они довольно кратки и до сихъ поръ не изданы, а между тѣмъ очень любопытны.

Святаго Григоріа богослова о святѣй службѣ, еже есть литургіа.

(По рук. Сол библ. № 807 XV или XVI в. л. 395—397).

Собрашася святіи отци къ великомоу Григорію богословцю глаголюще емоу отче преподобныи иже сѫть слоуженіа святаа и бескровнаа наоуче ны отче. Отвѣща святыи Григоріи глаголя послѫшаите братіе моа. Иереи надъ предположеными даръми глаголетъ Господѫ помолимся. И слышахъ глаголь глаголюща с небесе прежде положеніа сердце свое положите начатокъ церкви. егда речеть попъ благослови владыко слетить ангелъ съ небесе и станетъ предъ притворными дверми. и егда поють благо есть исповѣдатися Господеви. слышахъ ангела глаголюща. смиритеся и оутвердитеся вси

Толкъ божественныя службы.

(По руков. Сол. библ., писанной въ 1493 г. № 858 л. 244—249).

Глаголющу іерѣови. благослови владыко. то есть къ невидимомоу Божеству. А миромъ Господоу помолимся. то есть моленіе. чюднаго въсхоженіа. въ тъ часъ бывають гласи отъ небеси въпіющь. елико преже положенія сердца. створите начатокъ церкве. И ангелъ с небесѣ слѣтевъ. станеть оу двереи церковныхъ. Егда поють антифони. благо есть Господеви исповѣдатися. И ангелъ речетъ. оублажитися вси. оутвердитеся въ страхъ Божіи. и въ слоужбоу. Егда поють Господь въцарися. ангелъ глаголеть и нынѣ царствуеть Христосъ. и въ вся вѣки. и веселится крестьяньскыи родъ.

таго поста слово св. Григорія богослова о бож. службѣ». № 106 Толк. апок. XVII в. л. 489.

([1]) Солов. библ. № 858 XV в. л. 244; № 917 л. 100 об Рум. Рум. муз. № 233 XVI в. л. 200; № 231 XV или XVI в. л. 351.

въ страсѣ Божіи и въ слѹжбѣ. и егда рекѹть Господь воцарися. и речеть ангелъ веселися и радуися христіаньскыи родъ ꙗко Христосъ царствуеть во вся вѣкы оуже бо діаволъ не можетъ братися съ человѣкы оубоявся всяческыхъ владыкы. егда поютъ придѣте възрадуемъся и видѣхъ ангела предъ церковными дверьми. и егда внидетъ іереи взяти іевангеліе и свѣща да внидеть на выходъ. егда рекѹть придѣте поклонимся и припадемъ видѣхъ ангела какъ слетѣ крилома своима надъ попа. и ведетъ и въ олтарь и положи іевангеліе на святѣи трапезѣ. и ослабивъ крилѣ и поставі а и рече емѹ блюди како предстоиши страшнѣмъ престолѣ. и ꙗко внидетъ на столъ и речеть Михаилъ премудрость. Гавріилъ вонмѣмъ. и владыка миръ всѣмъ. и тако миритъ въ церкви миромъ стоите вси. да никтожъ приклонить главы своея. къ бесѣдованію человѣчьску и пріиде прокименъ и поеть Давидъ и оучить. и яко почтеться апостолъ Павелъ егоже познасте Бога того послушате

и егда пріидеть святаа алилуꙗ. и слышахъ ангела Божіа глаголюща. грядеть Сынъ Божіи раздробитися и податися вѣрнымъ.

Егда поють пріидѣте възрадуемся Господеви. ангелъ станеть при царьскыхъ дверехъ. И егда рекоуть пріидѣте поклонимся и припадемъ емоу. ангелъ слетить крилома надъ святителя и ведуть и въ олтарь. И речетъ емоу, блюди како предстоиши при страшнемъ престолѣ. А самъ блюдетъ святыя дары. Антифоны поеть Давидъ. яко воинникъ оуготовая путь Господень. се есть сердца и мысли человѣческыя. тоуду бо миноуеть слово. Выходъ есть образъ перваго прихода Христова на землю. Тресвятое пѣніе ангельское въпіють радостию. видя приходяща Бога къ человѣкомъ невидимо и речеть ангелъ премудрость вънимемъ. а владыка миръ всѣмъ. се рекъ миритъ церковь. рекше миромъ стоите. вси распеншеся не бѣсѣдоуя ничтоже ни мысля земныхъ. Сѣдить ерѣи въ олтари. по уставу сѣдящаго отца. пророкъ Давидъ въпіеть яко възвеличишася дѣла твоя Господи вся премудростію сътвори. Апостолъ яко воинъ нѣкто глаголеть. егда Христосъ животъ нашъ пріидетъ. Егда же придеть. святая аллилуія. и речеть ~~ангелъ грядеть Сынъ~~ Божіи. раздробиться и вѣрнымъ податися. аллилуія поеть Давидъ. Господь на землю съ небеси призри. услы-

и егда чтется святое евангеліе видѣхъ покровъ церковныи отверстъ. и небо бяще видѣти. и коеждо слово еуангельское аки огнь всхождааше до небесе.

и егда речеть иереи елико непричастніи изыдѣте и видѣхъ человѣка стояща въ дверехъ церковныхъ, имоуща въ зубѣхъ своихъ ꙗко стрѣлу остру. и очи его поострене лютѣ. на стоящаа люди въ церкви ꙗко да изжденетъ когождо исъ церкве.

и егда речеть попъ да никтожъ отъ оглашенныхъ изыдѣте. но елико вѣрныхъ. и видѣхъ ангела како слетѣ крилома своима. и отгнавъ злаго исъ церкви и веде и въ кромѣшніи огнь. и глагола ему како смѣлъ еси стояти здѣ не имѣя одѣніа брачна.

и яко пріиде иереи да принесетъ святыа жертвы и пришати въздыханіе окованыхъ. разрѣшити сыны оумрщвеныхъ. Егда же чтоуть евангеліе. Сынъ Божій невидимо приходить въ духъ его въ тъ часъ отверзается покровъ церковныи. и словеса евангельская. яко пламень до небеси доходять. Октенія есть моленія чинъ слоужащаго ангела, яко нѣкоихъ дроугъ приглашая глаголя, крестьяне внидѣте. Егда речеть діаконъ. елико оглашенніи изыдете. въ тъ часъ ставаеть діаволъ въ дверехъ церковныхъ. имѣя в зоубѣ стрѣлоу остру очи поощрени скрегча зѫбы на стоящаа въ церква. Оглашени соуть въ крещеніи съгрѣшающе. вѣрни соуть праведніи. молитеся оглашени. рекше въ крещеніи. вѣрніи оглашеныхъ поминають. якоже рече Господь. Егда же речеть да никто отъ оглашеныхъ. тогда ангелъ отринеть діавола и речеть ему что стоиши сдѣ неимыи одеже брачныя. А еже да никто отъ оглашеныхъ. рекше никтожъ отъ испытаныхъ недостоинъ. имѣя лихо что съ ближнимъ. се есть никтожъ за мрътвъ не причастится се трапезѣ всякого человѣка спасти хощеть Богъ. А еже глаголеть оглашеныхъ трижды. се есть треми послоухы станеть всякъ глаголъ. И егда пріидеть святитель да прекрестить свя-

крестить и перенесетъ перенось. и слышахъ ангела ркоуща. отче святый посли ангела наставляюща на службоу божественую і абіе видѣхъ два ангела грядоуща. и егда поють иже хероувимъ. видѣхъ како слетѣста ангела крилома своима и осѣниста іереа и несоста святаа къ жертвенику глаголюще емоу блюди како служиши божественнымъ силамъ.

таа. и речетъ ангелъ храняя дары. отче святыи посли ангела наставляющаго на слоужбоу божественыхъ силъ. и слетита два ангела и осѣнита святителя (¹) и несета и к жертвеникоу. и речет емоу блюди. како слоужиши божественымъ таинамъ. Егда с первымъ переносомъ с кадѣльницею. се есть Духъ святыи. А иже въслѣдоують с рипидіами оуставъ имоуть. слоужащихъ ангелъ у престола владычня. почивающоу Божествоу на верхоу. се есть пресвятое тѣло. яко и на престоли высоци. а честная кровь грядущи сзади пречистая Богородица. аки братирь носима отъ ангелъ. Иже херувимъ (²). Толкъ. Пѣніа ангельскаа и моленіе небесныхъ силъ. О таинѣ образующе. Толкъ. Сличную слоужбу повѣдають. тайну божественаго смотрѣнія.... Егда святитель принесеть дары на святую трапезу. се есть Іосиѳъ и Никодимъ. оу божественаго гроба. се вечеря оуготована. егда взложать и аеръ. се есть гробъ затворися. и знаменася камень. Егда. речеть діаконъ възлюбимъ

(¹) Въ спискѣ № 917 вм. святителя—святаа.

(²) Въ спискѣ № 914: «а се глаголемый иже херувимъ». Мы выпускаемъ здѣсь толкованіе этой пѣсни. Въ рукописяхъ оно существуетъ и отдѣльно.

дроугъ друга. се есть единомысленіи внидѣте. аще ли кто имать порокъ. и въ тъ часъ не смирится съ братомъ своимъ проклятъ есть на небеси и на земли. Егда речеть двери двери моудростію вънмѣмъ. рекше разумѣите. дверми не входяй вряду Бога не призываи. еже с вѣрою исповѣдающе пророци божественое крещеніе. еже есть вѣрою въ единаго Бога. истолковано напреди (1). Егда речеть станемъ добрѣ. рекше молимъ Бога. станѣмъ съ страхомъ. страшна бо вещь. тогда подимается аеръ. се есть уставъ сущаго камени оу двери гроба. оного бо каменіе (2) вторицею. такожъ и темница ся подвижа тако и сердца человѣча подвижатся. Егда речеть святое возношеніе. миромъ приносимъ. и въскорѣ съимоуть аеръ. се есть отвали камень отъ двери гроба. иереи радуяся предъ людми благодарствить. Благодать Господа нашего Іисуса Христа. и любы Бога Отца. причастіе святаго Духа. да боудуть всегда съ всѣми вами. Людіе. И съ духомъ твоимъ. иерѣи велить горѣ имѣтѣ сердца людіе имамъ къ Господоу. иерѣи благодаримъ Бога, лю-

и егда речеть иереи станемъ добрѣ. станемъ страхомъ. страшна бо вещь

(1) № 917 тоже. Это толкованіе часто встрѣчается особо но въ рук. № 858 его нѣтъ.

(2) № 917 камени подвиженіе вторицею.

и егда речеть іерей и побѣдноую пѣснь поюща, възопіюща. видѣхъ тогда покровъ церковныи отверстъ и небо являющеся. и огнъ пламененъ грядоущь. и по пламени множества ангелъ. и по ангелѣхъ видѣхъ лица добролѣпна. имьже нѣсть лѣпо како исповѣдати доброты. бѣ бо вѣщаніа яко пламень горящъ и огньніи ангели сташа окрестъ святыа трапезы и отроча посредѣ ихъ и огньныи пламень нападе на иерея

діе достоино и праведно иерѣи побѣдную пѣснь поюще. Людіе. святъ. святъ. святъ. тресвятое же поють вся силы небесныа. и четвероообразніи животѣ. оу подножія Божіа. Саваофъ. толкуется. воевода. осана спаси ны. въ тъ часъ покровъ церковныи отверзается. и пламенемъ олтарь будетъ. И множество ангелъ добролѣпныхъ. станеть окрестъ жрътвеника. а шестокрылатаа лица окрестъ святыя трапезы. отроча посреде ихъ. и вѣщаніе ихъ пламень огненъ и пламень нападаеть на святителя. боудетъ іерѣи огненъ отъ верхоу до ногоу. Егда речеть людемъ. пріимите ядите. се яко и Христосъ ученикомъ. отвѣщають людіе, аминь. се толкуется право. въистину буди тако. И речеть твоя отъ твоихъ къ тобѣ приносяще. людіе. благодарствять Бога. и тогда елико вѣрніи. се есть елико вѣру имоуще въ совѣстѣ не оубоитеся в часъ чюднаго въсхоженіа (1). многа бо брань невидимыхъ врагъ на ны. И прекрестить святыа дары. трижды. се есть якоже възложи Іоанъ. на крещьшагося Господа. И тогда діаконъ преклонь главу знаменаеть ангельское съ

(1) № 917 в часъ суднаго служеніа.

страхомъ поклоненіе. егда бѣ крещеніе. потомъ прославляеть предъ всѣми ангелы и человѣкы. Изрядноую чистоую дѣвоую. истинноую Богородицю отъ тоя бо плоть пріимъ сведе вся небесныя слоужити с нами. и падше покланяются. госпожи и цариці тобою намъ все добро бысть. и оуже велико дрьзновеніе. имѣя святитель яко сынъ къ отцу възведъ очи свои на небо и рече. отче пріиде година прослави сына своего. да и сынъ прославить тя. яко далъ еси емоу власть всякоя плоти. дѣло свершихъ и яви имя твое человѣкомъ. и прославихъ тя на земли. нынѣ прослави мя отче. отъ тебѣ самого славою. юже имѣхъ цреже яже не бысть. яже далъ еси мнѣ отче святый. събюді а въ имя твое. азъ о сихъ молю а не о мирѣ. разоумѣша бо въистиноу яко отъ тебѣ пріидохъ. и вѣроваша яко ты мя посла. и глаголы яже ми еси далъ. дахъ имъ и прославихся въ нихъ. тако и здѣ молится иерѣи. Въпервыхъ помяни Господи святителя. емоуж поручилъ еси церковь свою строити и прославити слово твоеа истины. И потомъ яко съедини вся съ небесными силами и съ всими святыми иерѣи рече. И даи же намъ единѣми оусты и

и се яко пріиде отче нашъ. и слышахъ ангела глаголюща. отци блазіи вѣрѣ ци кто съ женою лежавъ въ суботу. или явѣ или во снѣ. нѣсть достоинъ пречистаго тѣла Господа нашего Іисуса Христа. и егда речеть иерѣи святаа святымъ. тогда видѣхъ ангела имоуща ножь и отроча на руку. и закласта и источиста кровь его въ святоую чашоу. а тѣло его рѣжоуща кладяста горѣ на хлѣбъ и бысть хлѣбъ тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Христа. и сшедшеся достоиніи людіе ядяхоу и пояхоу пріемлюще святое тѣло и кровь воистину. на очищеніе грѣхомъ.

единѣмъ сердцѣмъ славити и въспѣвати. людіе аминь. Ерѣи обручая людемъ милость Божію речетъ. и да боудетъ милость великаго Бога и Спаса нашего Іисуса Христа всегда съ всѣми. людіе. и съ духомъ твоимъ. тогда діаконъ боле поучая люди къ благочестью. речетъ вся святыя помяноувше Господу помолимся. тогда святитель роуцѣ простеръ къ Богоу о людѣхъ взопіеть. о сподоби ны съ дерзновеніемъ. людіе отче нашъ (¹). Такожъ іерѣи яко твое царство и сила. и потомъ діяконъ главы наша Господеви преклоните. Толкъ. Поклоненіе главъ покореніе. и образъ работы знаменаеть. егда възносить иерѣи пречистое тѣло се есть оуставъ святаго въскресенія. Егда речеть святая святымъ. Толкъ. Се есть святѣ боудите вси сынове вышняго. Тогда ангели имоуще ножа держаще въ роуку (отроча). и зарѣжоуть е. и кровь его источать въ святоую чашу. тѣло же рѣжуще кладуть на хлѣбъ. і бываеть хлѣбъ в тѣло. и кровь Господа нашего Іисуса Христа. Людіе ркоуть единъ святъ единъ Господь. Тогда Давидъ аки въ гоуслѣ на брацѣ с радостію повелѣваеть впити. вкоусите и

(¹) Въ спискѣ № 917 помѣщено здѣсь и толкованіе молитвы Господней.

и егда речетъ діаконъ с миромъ изыдемъ и тогда видѣхъ божественыа силы и начятки церковныа възносящася рекше божественыя дары на небо всходяща. и нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкомъ.

видите. яко благъ Господь. а еже да исполнятся оуста наша пѣніа. благодареніе въсылаемъ яко освятися душа наша и тѣло. а иже с миромъ изидемъ с вѣрою живота вѣчнаго тогда божественыя силы начатки церковныа възносять на небо. и егда скончаеть іереи молитвоу прочнюю. и благословить люди. и съвлечетъ ризы. тогда пріидеть ангелъ хранивыи святую дору. и възнесеть святоую службу на небо. къ Богоу. егда же оумываяся ерѣи глаголеть. нынѣ отпущаеши раба своего владыко. се яко то оу гроба Господня очистибося отъ божественыя вечеря.

Изъ сличенія приведенныхъ двухъ статей ясно видно, что „толкъ божественныя службы“ есть тоже, что „откровеніе о святѣй службѣ“, дополненное главнымъ образомъ только краткимъ перечнемъ богослужебныхъ дѣйствій, опущенныхъ въ откровеніи, и очень немногими тоже краткими толкованіями. Что касается этихъ толкованій, то ихъ нѣтъ въ упомянутой выше статьѣ, озаглавленной: „толкъ божественыя литоргія“ и несомнѣнно составляющей отрывокъ изъ сочиненія Германа, но они все-таки кажется заимствованы изъ толкованія Германа, которое въ древней Руси извѣстно было въ редакціи нѣсколько отличной отъ нынѣшняго текста. Нѣкоторыя изъ упомянутыхъ толкованій находятся и въ нынѣшнемъ текстѣ сочиненія Германа, только изложены болѣе обстоятельно, а нѣкоторыя встрѣчаются въ извѣстномъ нынѣ отрывкѣ изъ сочиненія Софронія Іерусалимскаго, которое въ значительной своей части буквально сходно съ сочиненіемъ Германа и составляетъ

какбы первоначальную краткую редакцію этого последняго. Таково напримѣръ толкованіе троекратнаго возглашенія: оглашенніи изыдите (¹).

Всѣ перечисленныя нами статьи имѣютъ болѣе или менѣе отрывочный характеръ, почему въ рукописяхъ и помѣщаются часто вмѣстѣ, одна подлѣ другой, какъ статьи однородныя и одна другую дополняющія (²). Въ XV в. нѣкоторыя изъ этихъ статей соединились совершенно и образовали особую статью съ болѣе полнымъ содержаніемъ. Статья эта въ XVI в. была чрезвычайно распространена въ нашей письменности, была самымъ общеизвѣстнымъ и авторитетнымъ толкованіемъ и носила разныя названія. Въ однихъ рукописяхъ она надписывается: „слово истолкованное (или толкованіе) о святѣй и о апостольстѣи съборнѣи церкви“ (³), въ другихъ: „служба толковаа Іоанна Златоуста, толкъ сихіевъ“ (иногда: исихіевъ) (⁴), или просто: „служба толковая“. Этимъ послѣднимъ именемъ она называется въ постановленіяхъ Стоглаваго собора, который ссылается на нее, какъ на авторитетъ. „Въ божественной службѣ толковой — говорится въ 13-й главѣ Стоглава—пишетъ, олтарь есть престолъ Божіи и образъ вифлиомскаго вертепа“ и т. д. (⁵). Въ рукописяхъ эта толковая служба встрѣчается чрезвычайно часто, особенно въ кормчихъ, требникахъ и разнаго рода сборникахъ. По всему видно, что это былъ главный источникъ, откуда въ XV и XVI вв. у насъ почерпались свѣдѣнія о смыслѣ и значеніи обрядовъ литургіи. Иногда текстъ этой толковой

(¹) У Софронія такъ же, какъ въ рукописи: «трижды говорится: оглашеннїи изыдите, да при устахъ двухъ, или трехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ». Твор. отцевъ, относ. къ богосл. Т. I. стр. 286.

(²) Каковы Солов рук № 917 и 858. Рум. муз. № 233, 231.

(³) Солов. рук. № 802 и 872, Синод. N 333 и др.

(⁴) Солов. рук. № 1085, Синод. № 206, 331. Рум. № 236.

(⁵) Стоглав. изд. каз. ак. стр. 100.

службы распредѣлялся между текстомъ самыхъ служебниковъ, какъ наприм., въ рукоп. Син. библ. № 366 XVI в. (¹).

По содержанію своему толковая служба сравнительно съ разсмотрѣнными уже статьями немного представляетъ новаго. Она раздѣляется на нѣсколько главъ, изъ коихъ каждая имѣетъ особое заглавіе и каждая имѣетъ значеніе какбы самостоятельной статьи. Логически же она можетъ быть раздѣлена на три главныя части: первая заключаетъ въ себѣ объясненіе храма, его составныхъ частей и нѣкоторыхъ богослужебныхъ вещей, вторая—описаніе и объясненіе проскомидіи, третья—описаніе и объясненіе самой литургіи. Первая часть начинается заимствованнымъ изъ сочиненія Германа объясненіемъ церкви, алтаря, жертвенника и киворія надъ престоломъ:

„Церкви есть небо земное и храмъ Божій невѣста Христова. кровію его окроплена. и водою крещенія оціщающи. и порожающи вся въ сыновленіе. невѣстькы оустроена. хризмою святаго Духа. по пророческому словеси. мѵро изливающи, имже яко крижма на главу сходящи и на браду аароню. и славна паче скиньи Моисѣовѣ. въ нейже оцѣщеніе святая святымъ. патріархы проображши. апостолы основавши. мученники сверши. святители украси. и славятъ бо въ ней Бога. яко на небеси. Олтарь есть престолъ Божіи и образъ вифлиомскаго вертьпа идѣже родися Христосъ; и паки олтарь образъ есть вертьпа идѣже погребенъ бысть Христосъ. якоже евангелистъ рече, и вертепъ изсѣченъ въ камени ту положиша Іса. въ томъ бо пожреся Христосъ. и принесе Отцу Богу приношеніе тѣла своего, яко агнечь жрется. принося в таиноую жертву. иже агнець прообрази въ Египтѣ Моисѣомъ. при вечерѣ бо кровію агньчею. губителя ангела отрину. не умрети людемъ; сице же при вечерѣ заклася истиный агнечь вземляи грѣхи миру. Жертовникъ есть мѣсто креста. на немже источи кровь и воду. ибо въ нашу пасху за ны закланъ бысть Христосъ, трапеза есть перси Господни, о неиже Христосъ на тайнѣи вечерѣ образъ сътво-

(¹) Описан. рук. син. библ. от. III. ч. I, стр. 91.

ри. посредѣ своихъ оученикъ сѣдѣ. и пріимъ хлѣбъ и вино рече. пріимѣте ядите се есть тѣло мое и кровь моя. прообрази таиную сию трапезоу. Кивотъ надъ трапезою закранію гору, на неиже распятся Христосъ. близъ бѣ мѣсто подолно идѣже его погрѣбоша. есть же и поскринъи завѣта Господня. въ неи же повелѣ Богъ оба полы быти двѣма херовимома сдѣланома. Кивотъ есть скрина. Престолъ есть за трапезою святительское мѣсто на неже епископъ вѣшедъ сядетъ с прозвитеры. образъ есть втораго пришелствіа. егда придетъ и сядетъ на престолѣ царь всѣхъ Христосъ. со апостолы своими соудя израилеви и всемоу мироу. якоже пророкъ глаголетъ тоу сяду на престолѣ соудя всѣмъ въ дому Давидовѣ" (¹).

Всѣ эти объясненія находятся въ нынѣшнемъ текстѣ сочиненія Германа, откуда они очевидно и заимствованы съ значительными впрочемъ опущеніями и перестановками (²). Дальнѣйшія же объясненія индитіи, антиминса и проч. составляютъ ту самую статью, которая приведена нами выше подъ заглавіемъ: „толкъ апостольстѣй соборнѣй церкви".

Вторая часть толковой службы состоитъ изъ объясненія и описанія проскомидіи въ трехъ отдѣлахъ съ особыми заглавіями. Первый озаглавливается: „о приносѣ ветхаго закона" или „о приношеніи ветхаго завѣта" и заключаетъ въ себѣ краткое объясненіе въ въ прообразовательномъ смыслѣ „почто убо повелѣ Богъ жидовомъ приносити агньци или козоу, или горлицу, или голубь, или крупы пшеничныи съ древянымъ масломъ". Объясненіе это въ нѣкоторыхъ рукописяхъ помѣщается и отдѣльно, какъ самостоятельная статья (³). Второй отдѣлъ, надписываемый обыкновенно словами: „законніи образи о Христѣ свершишася" составляетъ продолженіе перваго и стоитъ въ прямой

(¹) Сол. библ. № 802 л. 1 и 2; № 872 л. 20 и 21.

(²) Слич. пис. отц., относ. къ истолк. богосл. Т. I. стр. 357, 358, 361—365.

(³) См. Рук. Син. библ. № 319 XVI в. л. 40 об.

связи съ нимъ. Это краткое толкованіе въ прообразовательномъ смыслѣ постановленій закона Моисеева относительно пасхальной вечери, закаланія непорочнаго агнца, помазанія пороговъ его кровію, несокрушенія костей и проч. Третій отдѣлъ озаглавливается: „а се новаго христіаньскаго закона. просфирамъ видѣніе извѣстно. како подобаетъ быти божественному приношенію. во святѣи службѣ. о просфирѣ и о винѣ". Это главнымъ образомъ описаніе совершенія проскомидіи. Только въ началѣ его прибавлено нѣсколько экзегетическихъ замѣчаній, заимствованныхъ изъ сочиненія Германа, именно: „хлѣбъ и чаша есть въ правду, и истинно по подобію таиныя оноя вечеря. на неиже Христосъ хлѣбъ пріятъ и чашу вина. и рече пріимѣте и ядите и піите вси. се есть тѣло мое и кровь моя показуя яко обѣщникы насъ сотвори смерти и славѣ и воскресенію своему: вино же и вода истекшія отъ ребра его кровь и вода. яко же пророкъ глаголетъ. хлѣбъ ему дастся и вода ему пити. и въ копія мѣсто прободшаго Христа на крестѣ. ножь есть имже закалается агнець" (¹). Объясненія эти буквально находятся въ сочиненіи Германа, но размѣщены тамъ нѣсколько въ иномъ порядкѣ. Что касается до самаго описанія проскомидіи, слѣдующаго затѣмъ, то оно отличается нѣсколько отъ описанія, заключающагося въ древнѣйшей передѣлкѣ Германова толкованія, т. е. въ упомянутомъ выше „сказаніи церковномъ" (²), но тоже довольно замѣчательно, какъ

(¹) Сол. библ. № 872 л. 25. Въ соч. Германа читаемъ: «вино и вода вмѣстѣ суть именно кровь и вода, истекшія изъ ребръ Христовыхъ, какъ говоритъ пророкъ: хлѣбъ ему дастся (ясти) и вода ему (пити) вѣрна, и это служитъ образомъ того, что Христосъ прободенъ былъ Лонгиномъ на крестѣ. Хлѣбъ и чаша суть истинное и дѣйствительное подражаніе той вечери, на которой Христосъ взявъ хлѣбъ и вино, сказалъ: пріимите ядите и пейте отъ моя вси, сіе бо есть тѣло мое и кровь моя, показывая, что этимъ онъ сдѣлалъ насъ причастниками своей смерти, своего воскресенія и славы» стр. 370 и 371.

(²) Опис. рук. Син. библ. Отд. II. ч. 1, стр. 420, 421.

одно изъ древнѣйшихъ описаній подобнаго рода. Оно состоитъ въ слѣдующемъ:

„И по облеченіи поклонится предъ святою трапезою трищи и глаголеть царю небесныи. и покадитъ олтарь весь. и пришедъ къ жертовнику прекреститъ крестообразно глаголя. воспоминаніе творимъ великаго Господа и Спаса нашего Іисуса Христа. иже на тайнѣи его вечери. таже положить просфиру на блюдо на дорпѣмъ, а не на дискосѣ. и прекрестить крестообразно ножемъ и глаголеть. яко овча на заколеніе веденъ бысть; таже вторую страну прерѣзая глаголеть. яко агнецъ прямо стригоущемоу его безгласенъ. таже третьюю страноу прерѣзая глаголеть сице. не отверзаетъ оустъ своихъ. во смиреніи его соудъ его взятся, а родъ его кто исповѣсть. тажъ обрѣзая около дору и взимая агнецъ изъ доры глаголеть. емля на руку. яко вземлется отъ земля животъ его. и приглашаютъ прочіи аминь. таже положить въ знакъ агнець на руцѣ и прерѣзая о себѣ глаголеть. закалается и жрется агнецъ Сынъ Слово Божіе. вземляи грѣхы всего мира. и приглашаютъ аминь. и полагая агнець на дискосѣ глаголетъ. се полагается агнецъ Сынъ Слово Божіе вземляй грѣхи всего мира. и приглашаютъ аминь. таже емля вино въ правую руку, а воду въ лѣвую. и воздвигъ обоя горѣ и глаголеть. соединеніе святаго Духа. и приглашаютъ аминь. и преклонивъ обое вливаетъ глаголя. единъ отъ воинъ копіемъ ребра емоу прободе. абие изыдеть кровь и вода. и видѣ свидѣтельства. яко истинно свидѣтельство его аминь. и показоуя перстомъ на потирь и на предлежащіи агнець. и глаголеть яко трие соуть свидѣтельствующе, духъ кровь и вода. и трие во едино соуть и глаголеть аминь. тажъ просфиру выимая. пріими Господи приношеніе и жертву въ честь и славу пресвятѣи владычицѣ нашеи Богородици и присподѣвѣ и Маріи. ея же молитвами спаси души наша. таже и святому тоже. а се за здравіе. пріими Господи жрътвоу сию раба своего имр. о здравіи и о спасеніи и оставленіи грѣховъ. такожъ за болящаго. а се за оупокои. помяни Господи душа оусопшихъ рабъ своихъ имр. тоже все до конца“.

Описаніе это очень сходно съ тѣми, которыя встрѣчаются въ древнихъ рукописныхъ служебни-

кахъ (¹), но имѣетъ и особенности по преимуществу въ послѣдней своей части, гдѣ говорится объ изъятіи частицъ въ честь Богоматери, святыхъ и проч. Въ служебникахъ эта часть изложена болѣе подробно и опредѣленно. Трудно впрочемъ рѣшить: служебникъ послужилъ источникомъ для составленія разбираемаго описанія, или наоборотъ. Несомнѣнно только, что прежде чѣмъ войти въ составъ толковой службы это „просфорамъ видѣніе" существовало какъ особая самостоятельная статья. Въ качествѣ такой статьи оно встрѣчается во многихъ древнихъ рукописяхъ (²).

Третья главнѣйшая часть толковой службы надписывается обыкновенно: „толкованіе (или толкъ) божественнѣи службѣ" и начинается: „глаголющу діакону. благослови владыко, то есть къ невидимому божеству Отцу и Сыну и Святому Духу. того ради іерей противу возгласитъ. благословенно царство"... Толкованіе это своимъ заглавіемъ, отчасти началомъ и значительной частью своего содержанія буквально сходно съ тѣмъ толкованіемъ, которое приведено нами выше, но не есть тоже самое: оно значительно обширнѣе и въ составъ его входятъ цѣликомъ, кромѣ выше приведеннаго толкованія, и другія однородныя статьи. Все содержаніе его логически слагается изъ слѣдующихъ трехъ составныхъ элементовъ: а) изъ описанія обрядовъ литургіи, при чемъ имѣется въ виду совершеніе литургіи архіереемъ, б) изъ толкованія этихъ обрядовъ и в) изъ подробнаго объясненія нѣкоторыхъ пѣснопѣній, входящихъ въ составъ литургіи. Описаніе обрядовъ или изложеніе порядка совершенія литургіи здѣсь значительно подробнѣе тѣхъ описаній, которыя встрѣчаются вообще въ толкованіяхъ богослуженія и замѣчательно еще тѣмъ, что въ

(¹) Син. библ. № 345.

(²) Син. библ. № 323 XVI в. л. 186. «Видѣніе извѣстно о томъ, како подобаетъ быти божест. приношенію». Рум. муз. № 236.

немъ встрѣчаются указанія на такія обряды, которыя нынѣ уже вышли изъ употребленія. Вотъ нѣкоторыя главныя изъ этихъ указаній. Во время чтенія апостола, когда епископъ сидитъ на горнемъ мѣстѣ „возстанетъ старѣйши ереи, и поклонится епископу. и положить епископъ главоу его на правомъ колѣнѣ прекрестить. трижды главоу его. потомъ съ правои сторони. востанеть старѣишии ереи. симъ же образомъ. но на лѣвомъ колѣнѣ своемь. прекрестить емоу главоу епископъ“ (¹). Затѣмъ епископъ „даетъ дьяконоу тѣмьянъ своею роукою. вземь ис ковчешчя. онъ же поклонися. благословеніе пріимъ. кадитъ... Потомъ же діаконоу взимающе святое евангеліе. внезопоу падіакъ. велегласно вопиеть. келевсаите. рекше воставаите. тогда епископъ и соущіи с нимь святителѣ воскорѣ востаноутъ... потомъ же діаконъ сядеть (²). емоу же чести святое евангеліе. и разгнеть книги. и помалоу и собѣ чтеть... егда же поють послѣднюю аллилуія тогда діаконъ воставъ со евангеліемъ. идетъ на амбонъ“ (³). Далѣе нѣкоторыя особенности встрѣчаются въ описаніи великаго входа и дальнѣйшихъ дѣйствій. Такъ послѣ „вѣрую“ „егда поетъ діаконъ станемъ добрѣ рекше молимъ Бога. тогда святителѣ. подымоутъ аеръ на главы своя. ко оустомь же ко очима и к лицоу прикладающе“ (⁴)... Послѣ возгласа: „горѣ имѣите сердца“ и „имамъ ко Господу“ епископъ возглашаетъ „хвалы воспемь. ко Господоу Богоу нашемоу. людіе обѣщеваются глаголюще, достоино и праведно есть благодатныя пѣсни въсылати. святѣй троицѣ. горѣ имѣти видъ душевныи. просяще оу Христа жилища небеснаго Іерусалима“ (⁵)... Всѣ эти особенности встрѣчаются также и въ нѣкоторыхъ древ-

---

(¹) Сол. библ. № 802 л. 6.

(²) Сол. библ. № 872 л. 36 вм. сядетъ—«станетъ».

(³) Сол. библ. № 802 л. 7—8.

(⁴) Также л. 14

нихъ рукописныхъ служебникахъ. Что касается до толкованій, то они занимаютъ здѣсь довольно значительное мѣсто и заимствованы изъ разныхъ источниковъ. Извѣстное подъ именемъ Григорія Богослова „откровеніе о божественнѣй службѣ“ и здѣсь также, какъ и въ выше помѣщенномъ толкованіи, распредѣлено по соотвѣтствующимъ мѣстамъ текста и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имѣетъ даже болѣе обширный видъ. Затѣмъ всѣ другія толкованія, связанныя съ этимъ откровеніемъ въ приведенной выше статьѣ, а также толкованія, заключающіяся въ статьѣ, начинающейся: „антифоны суть пророческія реченія“, помѣщены здѣсь почти сполна. Но кромѣ нихъ есть здѣсь довольно много и такихъ толкованій, которыхъ въ упомянутыхъ статьяхъ нѣтъ. Эти новыя толкованія частію заимствованы изъ сочиненія Германа съ нѣкоторыми сокращеніями и перестановками и могутъ быть указаны въ нынѣ извѣстномъ текстѣ его наприм., почти все толкованіе дѣйствій, начиная съ возгласа: „станемъ добрѣ“ и до возгласа: „побѣдную пѣснь поюще“ (¹), частію же взяты изъ неизвѣстныхъ источниковъ и не всегда удовлетворительны. Приведемъ нѣкоторыя изъ этихъ послѣднихъ. Такъ о предварительномъ прочтеніи діакономъ евангелія сказано: „се же образъ есть. первѣе бо Господь дасть законъ Моисѣемь жидомъ. да

(¹) Приведемъ здѣсь одно мѣсто: «пакы же святитель со дерзновеніемъ великымъ. со истинною сердца. проповѣдаетъ людемъ. правовѣрія благословесіе. бесѣдою а не облакомь. якоже Моисѣи во скиньи. свѣдительствовано откровенымъ лицемь. славоу Господню видя. наоучюся святыя троица славити. единъ ко единомоу бесѣдуя ко Богоу. и людемь не таинно повѣдаеть непостыжимую таинoу. нъ велегласно богословить божество. живовладоующая. пресоущественыя троица, Отца и Сына и Святаго Духа. Отець бо безначаленъ но не роженъ николиже. Сынъ роженъ отъ Отца. но рожество емоу безначально отъ Отца. Духъ Святый присно со Отцемъ. иже отъ Отця исходить и во Сыноу почиваеть.... Нынѣ же святитель мысленно видите со серафимскими силами въпиеть. побѣдную пѣснъ» № 802 л. 14 об. и 15 ср. Герч. стр 402, 403. см. также стр. 399—401.

тѣмъ первѣе соудъ будеть тогда“ (№ 802 л. 8). Замѣчательны также слѣдующія толкованія: „егда же придеть херувимская пѣснь. тогда епископъ и сущіе с нимъ святителѣ оумывають руцѣ свои... подобящеся Іосифу и Никодиму. пришедъ испросиша оу Пилата тѣло Христово. полоучивше желаніе. со страхомь и трепетомь. такоже оумыша руцѣ своя. со тимьяномъ многимъ. благоуханную воню сотворше. тако сняша со креста пречистое животворящее тѣло. вѣдоуще его воистину Сына Божіа соуща. а иже діяконъ кадить. по единою крестъ Христовъ образоуеть и страсть Христову юже на немь пріятъ се бо благообразныи творяше снимая со креста (кадяше тогда) бяше тогда же ангелъ множество невидимо слоужахоу. пречистому и животворящемоу тѣлоу. идеть же діаконъ. первѣе. въ переносъ съ кадильницею, якоже Іосифъ творяше провожая ко гробу пречистое животворящее тѣло... а чѣсная кровь грядоущи задѣ. пречистая богородица. аки кратырь носима отъ ангелъ... а иже нынѣ святителѣ. тѣло Христово вземше несоутъ се есть яко Осифъ. снемь со креста тѣло Христово. повитъ плащаничею. со арамафы. мѵромъ помазавъ, понесоста с Никодимомъ ко гробоу, по нихъ же идяше святая Богородица со возлюбленнымъ оученикомъ рыдающи и плачущи матерскы. и всѣхъ подвизающи на плачь. всего же мѣсто плача и рыданіа пѣснь ангельскую поють и моленіе небесныхъ силъ. иже херувими“... Послѣ перенесенія даровъ „речетъ епископъ благословите священніи. они же отвѣщаютъ. многа лѣта владыко. Духъ Святый наидетъ на тя и сила вышняго осѣнить тя. моли за ны... а иже потомъ мало помолится епископъ єдинъ. се же являетъ яко Иосифъ по погребеніи кланяшеся пречистомоу гробоу. паче же въ немъ животворящемоу тѣлоу. и тужаше и плакаше сердцемъ. и руцѣ на высотоу воздеваше, и въ перси бияшеся, и зѣло воздыхаше. но душею радовашеся. яко сицеваго дара отъ Бога сподобися. а еже отступитъ паки назадъ к дверемъ олтарю и

поклонится трижды. и купно молитву сотворше и поклоньшеся епископу. и тако разыдутся на своя мѣста стояти и молитвоу дѣютъ. се же есть шедъ бо Іосифъ отъ погребенія. і обрѣтъ пречистую Богородицу і апостолы скорбяща и плачущася. Іосифъ же поминаше имъ глаголы его. яко въ третіи день воскреснеть. они же купно молитву сотворше. и тако разыдошася" (¹). Во всѣхъ этихъ объясненіяхъ сообщаются такія подробности о дѣйствіяхъ Іосифа и Никодима, которыя ясно показываютъ, что составитель имѣлъ въ виду какое-то подробное апокрифическое сказаніе о погребеніи Христа. Кромѣ объясненія дѣйствій въ толковой службѣ есть еще объясненіе текста нѣкоторыхъ пѣснопѣній и молитвъ, а именно: херувимской пѣсни, сѵмвола вѣры и молитвы Господней. Объясненія эти вставочныя и часто встрѣчаются въ рукописяхъ отдѣльно, какъ особенныя самостоятельныя статьи (²). Первое изъ нихъ, начинающееся словами: „сличную службу повѣдаютъ" вѣроятно русскаго или вообще не греческаго происхожденія, какъ это видно изъ слѣдующаго толкованія, помѣщеннаго въ немъ: „ангельскыми невидимо дары носимъ чиньми. толкъ. не бѣ бо лѣпо видѣті сихъ страшныхъ даровъ. имже ангельстіи чини работаютъ. сними же по милосердию его дастъся. родоу человѣческомоу служити таковымъ святынямъ. се есть яко даръ въ слоужбоу приносятъ". Объясненіе „вѣрую" также неизвѣстно кому принадлежитъ. Оно очень кратко и начинается: „не якоже мнози мняхоу яко двѣ еста началѣ. едино благо. а второе лукаво, рекше зло. і яко благое обладаетъ небесными. лоукавое же земными. азъ же не тако, но вѣрую во единаго Бога всѣми владущаго. но отца всѣмъ судящаго".

(¹) № 872 л. 40. 41. 45. № 802 л. 10, 11, 12.

(²) См. Рум. муз. № 8 XIII или начала XIV в. Здѣсь всѣ три объясненія помѣщены рядомъ. № 236 л. 12 и 13. Син. библ. № 323 л. 400. № 185 л. 165 № 165 л. 357 № 64 л. 120, 147.

Толкованіе „отче нашъ“ начинающееся словами: „отца нарѣцаеши Бога добрѣ глаголеши“, въ нѣкоторыхъ рукописяхъ надписывается именемъ Іоанна Златоуста, въ другихъ именемъ Григорія Нисскаго, но не принадлежитъ ни тому ни другому. Толкованіе это очень сходно съ тѣмъ, которое находится въ сочиненіи Германа, особенно въ послѣдней своей части, какъ это можно видѣть изъ слѣдующаго сличенія.

Если сатана будетъ просить, дабы сѣялъ насъ, яко пшеницу, какъ просилъ онъ этого о твоихъ святыхъ апостолахъ, хотя безуспѣшно,— или какъ нѣкогда въ отношеніи къ Іову: не дай ему власти надъ нами. Или, если бы и лукавый человѣкъ захотѣлъ искусить насъ, не предай насъ хотѣнію его, но укрой подъ кровомъ крылъ твоихъ.	Но ізбави насъ отъ неприязни. Толков. Аще проситъ насъ сатана рассѣяти яко же древле святыя твоя оученикы. или яко праведнаго иова. не даждь ему на насъ власти. но аще и лукавъ человѣкъ хощетъ искусити или обидѣти. не предаи же насъ въ руцѣ его. но покрыи насъ обычнымъ ти человѣколюбиемъ.

Такимъ образомъ разсмотрѣнная нами толковая служба есть компиляція нѣсколькихъ отдѣльныхъ сочиненій, которыя соединены здѣсь почти механически, впрочемъ на одной основѣ Германова толкованія. Изъ всѣхъ статей, вошедшихъ съ составъ ея особенно выдается помѣщенное выше откровеніе о божественнѣй службѣ, которое всему толкованію сообщаетъ особенный мистическій и апокрифическій характеръ. Этому мистическому созерцанію литургіи составитель придавалъ очевидно довольно высокую цѣну; въ заключеніе онъ говоритъ: „прочего же не мощно глаголати паче словеси и помышленія. се оубо по мѣрѣ дара Христова отъ святыхъ писаній пріимъ вѣданіе. сказахомъ вамъ таиноу. божественныя слоужбы. небесныя моудрости. единаго Бога сия бывающія мудрості. емоу же слава. честь и держава Отцоу и Сыну и Святому

Духу нынѣ и присно во вѣки вѣковъ. аминь" (¹). По-видимому это заключительныя слова болѣе полной редакціи откровенія. Что откровеніе это введено въ толкованіе и заняло въ немъ такое значительное мѣсто, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Ученіе о невидимомъ присутствіи ангельскихъ силъ при совершеніи евхаристіи было хорошо извѣстно древнимъ греческимъ толковникамъ, только не имѣло конечно такой грубой формы. Въ сочиненіи Германа оно ясно высказывается. Такъ наприм., при толкованіи великаго входа здѣсь говорится между прочимъ: „При этомъ и разумныя силы и сонмы ангеловъ, созерцая совершенное Христомъ чрезъ крестъ и смерть Его домостроительство... вопіютъ съ нами невидимо: аллилуіа. Мысленныя силы, видя херувимскій хоръ, грядущій съ честными дарами, т. е. тѣломъ Господа Іисуса, (предносимымъ какбы) отъ краніева мѣста до гроба, невидимо вопіютъ съ нами пѣснь: аллилуія". Въ другомъ мѣстѣ: „подходитъ въ бѣлой ризѣ ангелъ и рукою отваливаетъ камень, показывая своимъ видомъ, взывая трепещущимъ голосомъ и чрезъ діакона возвѣщая тридневное востаніе,—и діаконъ, поднявъ завѣсу, возглашаетъ: станемъ добре"... Подобныя созерцанія въ главномъ очевидно довольно родственны съ „откровеніемъ" (²).

Кто былъ авторомъ, или лучше составителемъ разсмотрѣнной нами толковой службы неизвѣстно. Въ рукописяхъ она очень часто надписывается словами: „толкованіе сихіево". Описатели рукописей синод. библіотеки и румянц. музеума полагаютъ, что нужно читать: Исихіево, какъ и читается въ одной синодальной рукописи (³). Имя Исихія пресвитера іерусалим-

---

(¹) № 872 л. 62. Во всѣхъ другихъ спискахъ вмѣсто слова: «вѣданіе» стоитъ: «видѣніе».

(²) Пис. отц. и учит. церкви. Т. I. стр. 392 и 400.

(³) Син. библ. № 331 л. 207.

скаго въ древней русской письменности было очень хорошо извѣстно и потому искаженіе его имени довольно странно, хотя и должно быть въ данномъ случаѣ допущено. Но если это надписаніе дѣйствительно указываетъ на Исихія іерусалимскаго, жившаго въ V в., то трудно объяснить его происхожденіе, такъ какъ разобранное нами сочиненіе въ настоящемъ своемъ видѣ никакъ не можетъ принадлежать Исихію. Возможно однако сдѣлать нѣкоторыя предположенія. Можно предположить во первыхъ, что если не все, то нѣкоторая часть этого сочиненія дѣйствительно принадлежитъ Исихію, но какая именно опредѣлить едвали возможно. Изъ сочиненій Исихія сохранилось сравнительно очень мало, а въ тѣхъ, которыя сохранились нѣтъ ничего подобнаго толковой службѣ. Только въ его толкованіи на книгу Левитъ (¹) можно найти толкованія очень сходныя съ тѣми, которыя въ толковой службѣ озаглавлены: „о приносѣ вѣтхаго закона“ и „законніи образи о Христѣ свершишася“. Возможно кажется и такое предположеніе: сочиненіе, извѣстное нынѣ подъ именемъ Германа и лежащее въ основѣ нашей толковой службы, не было ли извѣстно въ древности подъ именемъ Исихія? Въ славянскихъ рукописяхъ оно никогда не надписывалось именемъ Германа и вообще относится къ числу сомнительныхъ сочиненій Германа (²): оно существуетъ въ разныхъ редакціяхъ и во многихъ своихъ частяхъ сходно съ другимъ подобнымъ сочиненіемъ, извѣстнымъ подъ именемъ Софронія іерусалимскаго. Не писалъ ли Исихій толкованія на литургію, которое послужило основою и для сочиненія Софронія и для сочиненія Германа? Какъ бы то ни было впрочемъ въ настоящій свой составъ толковая служба приведена уже русскимъ составителемъ.

(¹) Commentarius in Leviticum извѣстенъ только въ латинскомъ переводѣ. Migne Patrol. curs. compl. T. 93.

(²) Migne. T. 98.

Рядомъ съ толковою службою во многихъ древнихъ рукописяхъ помѣщается какъ дополненіе ея небольшая статья подъ заглавіемъ: „толкъ священническаго чину. что есть ереи и почему глаголется священникъ и что постриженіе главы его“ и начинающаяся словами: „чтець есть столпъ мученническій“ (¹). Статья эта во многихъ рукописяхъ встрѣчается также и отдѣльно (²) и вездѣ надписывается именемъ св. Василія Великаго, но на самомъ дѣлѣ не принадлежитъ ему. Въ ней заключаются краткія толкованія священныхъ лицъ и ихъ принадлежностей, но всѣ эти толкованія почти буквально, только съ сокращеніями и перестановками, взяты изъ сочиненій Германа или Софронія.

Толковая служба была въ древней Руси самымъ полнымъ объясненіемъ обрядовъ литургіи; однако она очевидно не давала вполнѣ яснаго и разумнаго пониманія литургіи, не говоря уже о другихъ службахъ, которыхъ она вовсе не касается. Между тѣмъ любознательность русскихъ относительно этого предмета была весьма велика. Поэтому въ древне-русской литературѣ, особенно XVI в., довольно часто встрѣчаются статьи, большею частію небольшихъ размѣровъ, относящіяся къ толкованію смысла разныхъ частныхъ отдѣльныхъ обрядовыхъ дѣйствій. Статьи эти русскаго происхожденія и писаны большею частію по поводу разныхъ искаженій богослужебныхъ обрядовъ вслѣдствіе не совершеннаго пониманія ихъ смысла. Такъ напр. въ томъ же сборникѣ соловецкой библіотеки (№ 872) вслѣдъ за толковою службою помѣщены два поученія неизвѣстнаго автора, изъ которыхъ въ первомъ объясняется, почему на литургіи нужно пѣть: помолитеся и воздадите Господеви Богу нашему, а не по-

(¹) Син. библ. № 158, 206, 331, 333. Сол. библ. № 872 и др.

(²) Есть въ Коричей 1282 г. См. Опис. Син. библ. от. II. ч. 2. стр. 420, 421.

молитеся и воздадите *славу* Богу нашему, какъ пѣли нѣкоторые, а также объясняется почему, въ извѣстномъ стихѣ: честна предъ Господемъ смерть *преподобныхъ* его, не слѣдуетъ измѣнять послѣдняго слова примѣнительно къ мѣсяцеслову: смерть святителя его, смерть святыхъ его, смерть крестителя его и т. п. (¹). Во второмъ поученіи подробно объясняется, почему въ извѣстной пѣсни: да исполнятся уста наша, должно пѣть: „яко сподобилъ еси *насъ* причаститися" и относить слово: *насъ* ко всѣмъ присутствовавшимъ въ богослуженіи, хотя бы они и не причащались. Разъясненіе это было вызвано тѣмъ обстоятельствомъ, что въ то время многіе „не свѣдуще силы другъ отъ друга навыкше" пѣли: „яко сподобилъ еси *его* или *мя* причаститися", смотря потому, одинъ священникъ совершалъ литургію и причащался, или нѣсколько (²). Много и другихъ объясненій подобнаго рода, вызванныхъ разными искаженіями въ области обрядовъ, существовало въ древней русской литературѣ. Много подобныхъ объясненій можно найти въ постановленіяхъ Стоглаваго собора, особенно въ гл. 7—20 (³). Всѣ эти объясненія впрочемъ не высокаго достоинства. Болѣе удовлетворительныя толкованія встрѣчаются между сочиненіями Максима Грека. Таковы его посланія объ исправленіи богослужебныхъ книгъ, его „сказаніе о иже свышнемъ мирѣ и о спасеніи душъ нашихъ Господу помолимся", „слово яко не подобаетъ внимати глаголющимъ: не быти прочее имъ божественнѣи литургіи, не поспѣвшимъ пріити къ чтенію божественнаго евангелія" и др. (⁴). Послѣднее слово заключаетъ въ себѣ краткое объясненіе смысла всей литургіи.

(¹) Сол. библ. № 872 л. 65—69.

(²) Также л. 70—72.

(³) Стоглавъ. Изд. каз. акад. стр. 83 и слѣд.

(⁴) Сочин. Максима. Т. III, стр. 60, 92, 98 и др.

Особенно живо почувствовалась нужда въ объясненіяхъ богослуженія во время исправленія нашихъ богослужебныхъ книгъ и вообще обрядовъ при патріархѣ Никонѣ. Авторитетныя объясненія подобнаго рода много могли помочь лучшему исправленію и предотвратить новыя искаженія. Никонъ вошелъ въ оживленныя сношенія по этому поводу съ восточными патріархами, которые со свой стороны приняли въ затрудненіяхъ всероссійскаго патріарха живое участіе. По умоленію Никона патріархъ Паисій въ 1653 г. прислалъ „благополезную книгу богомудрое божественныя литургіи толкованіе, скрижали духовныя, или откровеніе таинъ церковныхъ". Книга эта, извѣстная подъ именемъ Скрижали, по повелѣнію Никона вскорѣ была переведена съ греческаго языка на славянскій и, послѣ соборнаго разсмотрѣнія, издана въ 1656 году съ разными приложеніями. Толкованіе литургіи, заключающееся въ этой книгѣ, очень обширно и состоитъ изъ 122 большею частію довольно обширныхъ главъ. Изъ нихъ первые 65 главъ содержатъ въ себѣ, кромѣ предисловія, объясненіе храма, его принадлежностей, священныхъ одеждъ и вещей, главы 66—79 — объясненіе проскомидіи, а остальные—объясненіе самой литургіи вмѣстѣ съ толкованіемъ антифоновъ, сѵмвола вѣры, молитвы Господней и другихъ. Въ надписаніи первой главы указывается, довольно неопредѣленно впрочемъ, на составителя этаго толкованія Іоанна іерея Нафанаила, которому принадлежитъ здѣсь главнымъ образомъ только трудъ собранія толкованій разныхъ авторовъ. Имъ самимъ сочинена вѣроятно только первая половина первой главы, имѣющая значеніе предисловія, гдѣ говорится о нуждѣ толкованія литургіи, объ общемъ значеніи литургіи, которая „являетъ все смотрѣніе снисхожденія истиннаго Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, еже сотвори за наше спасеніе" и разрѣшается недоумѣніе, почему въ литургіи часто одно и тоже дѣйствіе имѣетъ различныя знаменованія. Все же осталь-

ное въ этомъ сочиненіи принадлежитъ другимъ толкователямъ богослуженія, Діонисію Ареопагиту, Герману, Симеону Солунскому и особенно Николаю Кавасилѣ. Такъ вторая половина первой главы, содержащая въ себѣ отвѣтъ на вопросъ что есть церковь, а затѣмъ описаніе и объясненіе чина освященія церкви, заимствована частію изъ сочиненія Германа, частію изъ сочиненія Семеона Солунскаго: „разговоръ о св. священнодѣйствіяхъ". Слѣдущія за тѣмъ главы, начиная со второй до 65-й включительно также взяты цѣликомъ частію изъ толкованія Германа, частію изъ сочиненій Симеона Салунскаго и Діонисія Ареопагита. Заимствованія произведены здѣсь довольно механически. Нѣкоторыя главы носятъ одинаковое заглавіе и имѣютъ одинаковое содержаніе, различаясь между собою только тѣмъ, что заимствованы изъ разныхъ источниковъ и поставлены въ разныхъ мѣстахъ. Такъ глава 9 озаглавливается: что знаменуетъ ѳиміатонъ, кадильница, а глава 65: что являетъ кадильница, глава 17: о предложеніи и что знаменуетъ предложеніе, а глава 52: что являетъ предложеніе и др. Остальная часть Скрижали начиная съ 66-й и до конца, т. е. до 122 главы включительно, есть не что иное какъ „изъясненіе божественной литургіи" Николая Кавасилы, архіепископа солунскаго (¹), цѣликомъ здѣсь переведенное съ очень немногими сокращеніями и дополненное нѣкоторыми довольно значительными вставками. Вставки эти занимаютъ собою главы: 98, 99, 107, 108 и 110. Главы 98 и 99 „о исповѣданіи вѣры" и „дванадесять составъ вѣры", заключающія въ себѣ обширное толкованіе символа вѣры, принадлежатъ Симеону Солунскому и составляютъ у него особое сочиненіе (²). Глава 107 „Никифора

(¹) Творенія отцевъ и учит. церкви, относ. къ истолк. бог. т. III. стр. 289—427. Migne Patr. T. CL.

(²) Тамже. Т. III. стр. 59—116.

Ксанфопула, толкованіе в честнѣйшую къ священномонаху и еклисіарху господину Неофиту о „одигитріи“ содержитъ въ себѣ историческія свѣдѣнія о пѣсни: честнѣйшую херувимъ и толкованіе ея. Глава 108 озаглавливается: „другій богородиченъ гласъ 8 его же поемъ стояще вси со многимъ благоговѣніемъ за чюдо, еже бысть въ святѣй лаврѣ аѳонстѣй, яко-же послѣди имамъ явити е“ и заключаетъ въ себѣ свѣденія о чудномъ явленіи Богоматери доместику, воспѣвшему: „о тебѣ радуется“ вмѣсто „достойно есть“. Въ главѣ 110 „о молитвѣ“ содержится толкованіе молитвы Господней, взятое главнымъ образомъ изъ сочиненія Германа. Такимъ образомъ Скрижаль или объясненіе литургіи, изданное при Никонѣ есть главнымъ образомъ сочиненіе Николая Кавасилы, дополненное толкованіями Діонисія, Германа и Семеона Солунскаго. До сихъ поръ сочиненія обоихъ солунскихъ архіепископовъ на Руси еще не были извѣстны.

Спустя нѣсколько времени по полученіи въ Москвѣ Скрижали, въ 1655 г. отъ патріарха константинопольскаго Паисія получено было новое сочиненіе, заключающее въ себѣ объясненіе разныхъ церковныхъ и особенно богослужебныхъ предметовъ. Это— посланіе или отвѣтъ Паисія на вопросы о разныхъ церковныхъ дѣлахъ, предложенные вселенскому патріарху царемъ Алексѣемъ Михаиловичемъ и патріархомъ Никономъ. Здѣсь помѣщено 27 отвѣтовъ на таковое же количество вопросовъ. Большая часть этихъ отвѣтовъ близко касаются богослуженія, но особенно первый, содержащій въ себѣ краткое, но полное, ясное и простое объясненіе литургіи. Это посланіе тогда же было переведено и напечатано въ той же книгѣ: Скрижаль (1).

---

(1) Новый переводъ перваго отвѣта Паисія помѣщенъ въ Пис. отд и учит. Т. III. стр. 429.

Кромѣ указанныхъ толкованій во второй половинѣ XVII в. у насъ сдѣлались извѣстны и многія другія толкованія, большею частію переводныя. Старшимъ по времени появленія и наиболѣе распространеннымъ изъ нихъ было сочиненіе игумена кіевскаго златоверхаго Михаилова монастыря, учителя и проповѣдника Ѳеодосія Сафоновича: „выкладъ о церкви и ея тайнахъ", напечатанное въ первый разъ въ Кіевѣ 1666 г. (1). Съ южнорусскаго нарѣчія оно переведено было на великорусское и распространилось во множествѣ списковъ. Въ спискѣ синодальной библіотеки XVII в. № 288 оно озаглавливается такимъ образомъ: „сказаніе о церкви святѣй и о церковныхъ дѣлѣхъ, о литургіи божественнѣй и о вечерни, отъ святаго Сѵмеона архіепископа солунскаго и отъ иныхъ учителей церковныхъ собранное, іереомъ и діакономъ и всѣмъ православнымъ къ чтенію полезное, съ греческаго и латинскаго на русскій языкъ преложеное ново во святѣи велицѣи чудотворнѣй лаврѣ кіевопечерской изданныи лѣта отъ рождества 1668" (2). Въ рукописяхъ Соловецкой библіотеки сочиненіе это встрѣчается очень часто (3), но подъ краткимъ заглавіемъ: „о церкви святѣй" и безъ предисловія, имѣющагося въ син. рукописи. Имя автора великорусскимъ списателямъ вѣроятно не было извѣстно, по крайней мѣрѣ въ рукописяхъ оно не встрѣчается (4). Все сочиненіе раздѣлено на пять отдѣловъ: 1) о церкви святѣй, 2) о одеждѣ священнической, 3) о проскомидіи, 4) о литургіи Божіей, 5) о вечерни всенощной. Каж-

---

(1) Филарета Обзоръ рус. дух. лит. I § 179, стр. 118.

(2) Опис. рук. Син. библ. II. 3. стр. 420.

(3) Служебникъ XVII или нач. XVIII в. № 1028 л. 124, Сборникъ XVIII в. № 883 л. 57, Сборникъ № 782 и др.

(4) Въ одной изъ солов. рукописей (№ 782) сочиненіе это въ оглавленіи помѣчается именемъ Германа потому вѣроятно, что начинается тѣми же словами, какъ и сочиненіе Германа, имя котораго и цитовано на полѣ.

дый отдѣлъ изложенъ въ формѣ краткихъ вопросовъ и отвѣтовъ на нихъ. Въ текстѣ есть ссылки на Симеона Солунскаго, Николая Кавасилу, Діонисія Ареопагита, Германа и др. Сочиненіями всѣхъ этихъ толковниковъ авторъ пользовался какъ матеріаломъ довольно самостоятельно, такъ что можетъ быть названъ авторомъ своего сочиненія безъ натяжки. Сравнительно съ прежними это новое толкованіе рѣшительно лучшее по своей краткости, вразумительности и полнотѣ, чѣмъ и объясняется его значительная распространенность, не смотря на нѣкоторыя ложныя мнѣнія, въ немъ высказанныя. Эти ложныя мнѣнія касаются ученія о времени пресуществленія св. даровъ и въ свое время возбудили въ великорусской церкви сильное волненіе и полемику. Въ объясненіи литургіи здѣсь поставленъ вопросъ: которыми словами посвящаются св. дары и пресуществляется хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, а вино кровію? Авторъ отвѣчаетъ, что „по свидѣтельству согласнаго учителей сказанія сими Христовыми словами: пріимите ядите“... и въ доказательство ссылается на Златоуста, І. Дамаскина и Амвросія. Но понявъ, что въ такомъ случаѣ молитва о пресуществленіи даровъ не имѣла бы смысла, онъ ставитъ далѣе новый вопросъ: „чесо же ради іерей по изрѣченіи словесъ Христовыхъ: пріимите, пійте.., молитъ: и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло, а еже въ чашѣ сей честную кровь. преложивъ Духомъ твоимъ святымъ. то уже не чрезъ Христовы слова, но чрезъ сіи пресуществляется хлѣбъ въ тѣло и вино въ кровь Христову“. Для объясненія этого противорѣчія авторъ находится вынужденнымъ войти въ довольно длинное объясненіе и предлагаетъ нѣсколько способовъ примирить противорѣчіе. Онъ полагаетъ, что священникъ, молясь о пресуществленіи пресуществленныхъ уже, по его мнѣнію, даровъ, или молится только о невмѣненіи своего недостоинства, или же о невмѣненіи недостоинства причащающихся, о преложеніи даровъ не въ осужденіе прича-

щающихся, а въ оставленіе грѣховъ (¹). Какъ ни много натяжекъ въ этихъ объясненіяхъ, однако они приняты были и нѣкоторыми русскими книжниками, которые защищали ихъ и письменно (²). Въ той же книгѣ есть вопросъ: „потребная ли вещь есть во время пресноу падати на колѣна и покланятися?“ и рѣшается положительно. Это тоже было не согласно съ православными преданіями. Поэтому книга „Выкладъ“ была осуждена, равно какъ и поборники заключающихся въ ней ложныхъ мнѣній, наприм., извѣстный Сильвестръ Медвѣдевъ. Въ опроверженіе этихъ мнѣній писано было не мало сочиненій, которыя встрѣчаются и въ рукописяхъ и въ печатныхъ книгахъ. Таковы: опроверженіе, составленное патріархомъ Іоакимомъ въ Остенѣ, Лихудами въ Акосѣ, обличеніе на тетрадь, глаголемую Выкладъ въ рукописи Син. библ. № 289. Тѣмъ не менѣе книга эта, какъ мы видѣли была довольно распространена.

Нѣсколько позднѣе сочиненія Ѳеодосія Сафоновича явилась у насъ подобнаго же содержанія книга Николая Булгара: священный катихизисъ—„*Κατηχητικὸς ἱερὰ* рекше божественныя и священныя литургіи толкованіе и истязаніе хиротонисуемыхъ къ ползѣ вѣрныхъ, по вопросоотвѣтамъ издавшійся истязателя и избраннаго“ (³). На греческомъ языкѣ книга эта издана была въ Венеціи въ 1681 г. по старанію брата сочинителя архипресвитера на о. Корфу, какъ это видно изъ посвященія книги Логоѳету Леонту Гликѣ. Въ книгѣ этой тоже нашлись „нѣкая недоумѣнія и необычности“; поэтому переводъ ея сдѣланъ былъ съ нѣкоторыми дополненіями и поясненіями, наприм., относительно символа римской церкви, именуемаго апо-

---

(¹) Сол. рук. № 883 л. 84, 86 и дал.

(²) Въ рук. Синод. библ. № 294 л. 150 помѣщена «книжица о божест. литургіи, пис. рукою Сильвестра Медвѣдева.

(³) Синод. библ. № 266 XVII в. Опис. II. 3. стр. 293.

стольскимъ и относительно необходимости благословенія для освященія даровъ. Самый трудъ перевода принадлежалъ неизвѣстному лицу. Монахъ Евѳимій, извѣстный множествомъ своихъ переводовъ, говоритъ въ записи о своихъ трудахъ, что переводъ этой книгѣ сдѣланъ по его (Евѳимія) найму (¹).

Катихизисъ Николая Булгара принадлежитъ къ числу самыхъ малоизвѣстныхъ толкованій и былъ очень мало распространенъ, вѣроятно вслѣдствіе того, что ему не придавалось высокаго значенія. Большее значеніе имѣютъ явившіеся у насъ въ концѣ XVII в., большею частію благодаря трудамъ упомянутаго уже монаха Евѳимія, переводы сочиненій Симеона Солунскаго и другихъ. Сочиненія Симеона Солунскаго, писанныя въ первой половинѣ XV вѣка, въ ряду толкованій богослуженія занимаютъ по своей полнотѣ и достоинствамъ первостепенное мѣсто, но до конца XVII в., по выраженію Досифея патріарха іерусалимскаго, были „яко оградъ заключенъ и источникъ запечатанъ многими невѣжествуемый“ (²). Въ Россіи они въ первый разъ сдѣлались извѣстны только по выдержкамъ въ Скрижали. На греческомъ языкѣ онѣ до этого времени тоже извѣстны были только въ рукописяхъ. Но около 1685 г. повелѣніемъ молдавскаго дука Іоанна при участіи патріарха іерусалимскаго Досифея онѣ были напечатаны въ Гіазѣ въ Молдаво-влахіи. Немедленно по отпечатаніи Досифей въ 1685 г. прислалъ ихъ въ Москву патріарху Іоакиму. Здѣсь онѣ по повелѣнію царей Петра и Іоанна Алексѣевичей и по благословенію патріарха Іоакима были переведены Евѳиміемъ, частію съ печатнаго изданія, частію съ рукописи, писанной въ 1434 г. въ Ѳессалоникѣ. Переводъ начатъ былъ въ 1686 г. и оконченъ въ 1689. Вмѣстѣ съ сочиненіями Симеона Солунскаго

(¹) Опис. Син. биб. II. 3. стр. 499.

(²) Тамъ же II. 2. стр. 490.

тѣмъ же Евѳиміемъ переведено было и помѣщено въ одной съ ними книгѣ „мудрѣйшаго и словеснѣйшаго Марка Евгеника, митрополита ефесскаго повѣствованіе церковнаго послѣдованія“ (¹). Переводъ Евѳимія, какъ и всѣ другіе его переводы, по языку своему былъ довольно невразумителенъ. Онъ повидимому предназначался къ напечатанію, но не былъ напечатанъ. Нѣсколько позднѣе тѣже сочиненія переведены были вновь митрополитомъ Сучавскимъ Досифеемъ, который извѣстенъ и другими переводами на славянскій языкъ, наприм., переводомъ посланій Игнатія Богоносца (²). Переводомъ этимъ Досифей занимался въ Россіи и вѣроятно въ Москвѣ при пособіи перевода, сдѣланнаго Евѳиміемъ. Языкъ этого новаго перевода представляется болѣе вразумительнымъ, чѣмъ у Евѳимія, но въ грамматическомъ отношеніи представляетъ тоже много неправильностей. Извѣстенъ еще болѣе невразумительный переводъ сочиненій Симеона, сдѣланный въ 1696 г. Николаемъ Спафаріемъ, переводчикомъ посольскаго приказа при Алексѣѣ Михайловичѣ (³). Изъ всѣхъ этихъ переводовъ болѣе извѣстенъ и употребителенъ былъ первый т. е. переводъ Евѳимія (⁴). Часть его впослѣдствіи была напечатана въ приложеніи къ „изъясненію на литургію“ Димитревскаго. Однимъ изъ синодальныхъ списковъ этого перевода пользовался преосвященный Веніаминъ Румовскій при составленіи своей „Новой Скрижали“ (⁵).

(¹) См. Син. библ. №№ 179, 180, 181, 182 и 183. Сол. библ. № 799.

(²) Син. библ. № 184.

(³) Пис. отцевъ и учителей II, стр. 9.

(⁴) Кромѣ того Евѳимій сдѣлалъ новый переводъ сочиненій Діонисія Ареопагита (см. Син. библ. № 108) и Кирилла Іерусалимскаго (Син. библ. № 116). Имъ же составлено было «Воумленіе отъ архіерея чиному служенію бож. литургіи» см. Син. библ. №№ 296—298. Церковно-общ. Вѣстникъ 1878 № 5 и 9.

(⁵) Въ син. спискѣ № 183 существуетъ такая приписка: «сентября 13 дня сего 1748 г. принесена отъ преосв Веніаміна епископа ниже-

Вслѣдъ за книгою Симеона Солунскаго патріархъ Іоакимъ отъ того же Досифея іерусалимскаго получилъ и нѣкоторыя другія сочиненія, и между прочимъ два тома библіотеки отцевъ, гдѣ помѣщены были толкованія на литургію Германа и Николая Кавасилы. Послѣднее изъ нихъ не было переведено потому вѣроятно, что полный переводъ его заключался уже въ Никоновской Скрижали; толкованіе же Германа было переведено „по благословенію святѣйшаго кѵръ Іоакима патріарха всероссійскаго на словенскій діалектъ въ царствующемъ градѣ Москвѣ и написася рукою многрѣшнаго нѣкоего негли монаха (того же Евѳимія) въ лѣто отъ созданія міра 7197 (1689) во обители чуда святаго архистратига Михаила“ (¹). Переводъ этотъ извѣстенъ намъ по рукописи Сол. библ. № 237, писанной въ 1700 г. по благословенію Афанасія архіепископа холмогорскаго. Въ предисловіи здѣсь замѣчено, что „писася *многократнѣ* сія книга... въ ползу служителемъ и таинникомъ церквы Христовы всея его (холмогорской) епархіи, рекше прономіи“. Другіе экземпляры этого пока еще не извѣстны (²). Так. образомъ въ XVII в. литература толкованія богослуженія у насъ была почти исключительно переводная: въ это время явились у насъ переводы всѣхъ важнѣйшихъ греческихъ толковниковъ, Германа, Діонисія, Симеона Солунскаго, Николая Кавасилы и Марка Ефесскаго. Въ послѣдующія времена начали являться опыты болѣе самостоятельные.

Н. Красносельцевъ.

городскаго и алаторскаго служителемъ ево книга, именуемая о чинѣ блаж. Симеона арх. ѳессалоникійскаго... А сія книга сѵнодальная отдавана была ему Веніамину для сочиненія о церковныхъ обрядахъ книжицы». Опис. II 1. 498.

(¹) Сол. библ. № 237 л. 9 об.

(²) Преосв Филаретъ указываетъ на существованіе такого перевода въ Син. библ. Учен. объ отц. III, стр. 248 пр. 18, но въ Описаніи его нѣтъ.

РАСКОЛЪ ВЪ УРАЛЬСКОМЪ ВОЙСКѢ

И ОТНОШЕНІЕ КЪ НЕМУ ДУХОВНОЙ И ВОЕННОГРАЖДАНСКОЙ ВЛАСТИ

ВЪ КОНЦѢ XVIII И ВЪ XX В.

—

II.

Мѣста общественной молитвы и богослуженій въ Уральскомъ войскѣ.—Замѣчательные раскольническіе скиты. — Значеніе скитовъ въ расколѣ и ихъ вліяніе на Уральское войско.

Въ настоящее время во всемъ Уральскомъ войскѣ считается 28 церквей; но большая часть ихъ, какъ увидимъ дальше, возникла уже во второй и третьей четверти текущаго столѣтія, благодаря дѣятельности наказныхъ атамановъ В. О. Покатилова и А. Д. Столыпина. До 1837 года въ Уральскомъ войскѣ было только семь храмовъ: 4 въ Уральскѣ (¹), одинъ—въ Илекѣ, въ Гурьевѣ 1 и въ Калмыковѣ 1; форпостныхъ церквей вовсе не было: первая форпостная церковь была построена лишь въ 1837 г. въ Сахарномъ форпостѣ, во имя Введенія во храмъ Божія Матери. До 1830 года атаманами Уральскаго войска были лица изъ казачьяго сословія; вполнѣ раздѣляя раскольни-

---

(¹) Михайло-Архангельскій соборъ, церкви: Петропавловская, Казанская единовѣрческая и Казанская—православная, при военныхъ казармахъ, возникшая въ 1831 г.

ческія убѣжденія казаковъ, они нисколько не заботились объ устройствѣ церквей въ войскѣ. Недостатокъ храмовъ восполнялся обиліемъ моленныхъ домовъ, часовенъ и раскольническихъ скитовъ, находившихся во множествѣ въ предѣлахъ Уральскаго войска.

Начало возникновенія скитовъ въ Уральскомъ войскѣ относится къ концу первой половины XVIII в., когда было воздвигнуто гоненіе на раскольниковъ со стороны Военной Коллегіи.—Въ 1741 г., какъ мы уже знаемъ, былъ уничтоженъ Шацкій монастырь, находившійся въ самомъ Уральскѣ. Раскольники, скрываясь отъ преслѣдованія сыскныхъ командъ, разсѣялись по склонамъ Общаго Сырта и по малоизвѣстнымъ островамъ р. Урала. Въ половинѣ XVIII в., какъ показалъ старецъ Варѳоломей, по нижнему теченію Урала считалось уже *болѣе двухъ сотъ* скитскихъ жильцевъ, въ томъ числѣ однихъ *постриженныхъ* старцевъ было *до сорока* чел. Въ какихъ именно мѣстахъ обитали эти старцы, или гдѣ были ихъ скиты, изъ показаній Варѳоломея не видно. Въ концѣ XVIII и въ XIX в. мы встрѣчаемъ въ Уральскомъ войскѣ слѣдующіе замѣчательные скиты: Гниловскій, Бородинскій, Бударинскій, Митрясовскій, Сергіевскій и Садовской. Всѣ эти скиты, кромѣ Бударинскаго и Садовскаго, были уничтожены въ шестидесятыхъ годахъ настоящаго столѣтія, благодаря настоянію А. Д. Столыпина. *Гниловскій скитъ* находился близъ *Гниловскаго умета*, отъ котораго онъ и получилъ свое названіе; это—женскій скитъ; основательницей его, по преданію, была скитница Софья, происходившая изъ иногороднаго сословія. *Бородинскій* женскій скитъ получилъ свое названіе отъ Бородинскаго форпоста, около котораго онъ былъ расположенъ; онъ также извѣстенъ былъ подъ именемъ *Кошевскаго*. Въ шестидесятыхъ годахъ, въ Гниловскомъ скиту считалось 13, а въ Бородинскомъ 14 скитницъ.

Въ предѣлахъ Илецкихъ казаковъ на *Митрясовскомъ островѣ* (¹), въ луговой сторонѣ Урала, находился *Митрясовскій скитъ*. Вначалѣ онъ былъ заселенъ *поморцами* и вообще раскольниками безпоповщинской секты, а потомъ тамъ проживалъ всякій сбродъ, всякій проходимецъ обоего пола, что̀ и подало поводъ къ его уничтоженію. Между обитателями этого скита пользовались особенной извѣстностью въ войскѣ: монахъ изъ казаковъ, по фамиліи Березовскій; бѣжавшій съ Иргиза монахъ Гавріилъ и Зосима, извѣстный въ монашествѣ подъ именемъ Герасима (²).

Когда возникли вышеозначенные три скита, положительныхъ указаній на то мы не имѣемъ; но несомнѣнно, что они появились не позже конца прошлаго вѣка.

Бударинскій мужской *скитъ*, находящійся близь *Бударинской станицы*, существуютъ и до сихъ поръ. Время основанія этого скита съ точностью также не извѣстно; но, основываясь на церковной лѣтописи Бударинской единовѣрческой церкви, можно думать, что онъ возникъ давно,—по крайней мѣрѣ, не позже первой четверти настоящаго столѣтія. Въ началѣ шестидесятыхъ годовъ, въ Бударинскомъ скиту была основана и застроена церковь, которая освящена въ 1869 году, во имя Св. и Чудотворца Николы (³), священникомъ Александромъ Паленовымъ, настоятелемъ Уральской Никольской церкви. Бударинская Николь-

(¹) Митрясовскій островъ омывается съ одной стороны р. Ураломъ, а съ прочихъ—луговыми ериками, полными воды въ весеннее время и впадающими въ Уралъ.

(²) Зосима и Гавріилъ, по уничтоженіи Митрясовскаго скита, переведены были въ Сергіевскій скитъ, гдѣ и окончили дни своей жизни; а Березовскій поселился въ Мухрановскомъ форпостѣ, откуда онъ былъ родомъ.

(³) Въ статьѣ: «Первая церковь въ Уральскомъ войскѣ», напечатанной въ Оренб. епарх. вѣд. за 1878 г., *Никольская* Бударинская церковь названа мною ошибочно — *Знаменской*, т. е. въ честь Знаменія Божія Матери.

ская церковь была открыта на особыхъ правахъ такъ называемыхъ *„благословенныхъ“*, или дозволенныхъ, церквей, какъ Ильинская — въ Илекѣ и Никольская—въ Уральскѣ, о чемъ будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ. Въ настоящее время при Бударинской церкви причта нѣтъ, а всѣмъ заправляетъ, по заявленію протоіерея Назарова, лжеепископъ Викторъ изъ уральскихъ казаковъ, рукоположенный въ Москвѣ въ 1876 году.

Но особенную извѣстность въ Уральскомъ войскѣ получили скиты: Сергіевскій—мужской и Садовскіе—женскіе скиты; первый изъ нихъ упраздненъ въ одно время съ Гниловскимъ и Бородинскимъ, а послѣдніе существуютъ и доселѣ.

Сергіевскій скитъ, служившій болѣе полвѣка главнымъ притономъ раскола и его приверженцевъ въ Уральскомъ войскѣ, возникъ въ концѣ XVIII вѣка. Основателемъ *Сергіевскаго* скита былъ иргизскій инокъ *Сергій*, происходившій, какъ и знаменитый основатель иргизскихъ монастырей, изъ купеческаго званія и родившійся въ Москвѣ, въ концѣ царствованія Анны Іоанновны, именно въ 1739 году. Сергій назывался въ міру Семеномъ; въ началѣ второй половины XVIII в. онъ удалился на Иргизъ, гдѣ принялъ монашество, подъ именемъ Сергія, и поступилъ въ число братіи Верхнеуспенскаго монастыря (1). Имѣя 54 года отъ роду, онъ удалился изъ монастыря въ холмистую мѣстность Общаго Сырта, и здѣсь, безъ всякаго спроса и разрѣшенія властей, основалъ въ 1793 году осо-

(1) Г. Савичевъ говоритъ, что Сергій былъ постриженъ въ Верхнеуспенскомъ монастырѣ священникомъ Исаакомъ *въ 1758 году* (см. Урал. В. Вѣд. 1876 г., № 42); но едвали это справедливо, такъ какъ Верхнеуспенскій скитъ-монастырь возникъ только послѣ *1762 г.* (См. Пр. Собес. 1857 г., стр. 383). Не смѣшалъ ли г. Савичевъ основателя Сергіевскаго скита съ Сергіемъ, основателемъ иргизскихъ монастырей, который былъ сынъ московскаго купца Петра Юршева, въ міру назывался Симономъ, и былъ постриженъ въ одномъ изъ скитовъ, находившихся въ лѣсахъ Московской губерніи.

бый скитъ, который отъ имени основателя и получилъ названіе *Сергіевскаго.*

Мѣстность, гдѣ построенъ былъ Сергіемъ скитъ, находится во 110 верстахъ отъ Уральска, въ 6 верстахъ отъ Соболевскаго умета и въ трехъ верстахъ отъ рѣки Чагана (¹); скитъ былъ расположенъ въ красивомъ и густомъ колкѣ (²), при одномъ родникѣ.

Объ основаніи и устройствѣ Сергіевскаго скита прежде всѣхъ узнало уральское войсковое начальство; но оно держало себя такъ, какъ будто ничего не видѣло. Основаніе старообрядческаго монастыря было въ его глазахъ едва не святымъ дѣломъ, и потому оно не мѣшало его строенію; притомъ же, на сторонѣ раскольниковъ, какъ мы знаемъ, была почти вся уральская аристократія и самъ войсковой атаманъ, Д. Донсковъ, извѣстный ревнитель и защитникъ старообрядства. Уфимскій намѣстникъ (³), а потомъ Оренбургскій военный губернаторъ баронъ Игельстромъ, въ вѣдѣніи котораго находилось Уральское войско, также

(¹) Правый притокъ р. Урала.

(²) Лѣсъ, растущій на небольшемъ пространствѣ.

(³) Въ 1780 году было образовано Уфимское намѣстничество въ составѣ двухъ областей: Уфимской и Оренбургской. Въ первую вошли уѣзды: Уфимскій, Бирскій, Мензелинскій, Бугурусланскій, Белебеевскій, Стерлитамакскій и Челябинскій, при чемъ слободы: Бугульма и Бугурусланъ, чувашское селеніе Белебей и крѣпость Челябинская возведены на степень уѣздныхъ городовъ. Оренбургскую область составили уѣзды: Оренбургскій, Верхнеуральскій, Бузулукскій и Сергіевскій; уѣздные города въ трехъ послѣднихъ образованы изъ крѣпостей: Верхнеуральской и Бузулукской и пригорода Сергіевска. *Съ образованіемъ Уфимскаго намѣстничества,* города: *Уральскъ и Гурьевъ отдѣлены къ Астраханской губерніи, въ вѣдѣніи которой и находились до 1803 г., а въ этомъ году снова были подчинены оренбургскому губернатору.* Указомъ 2 декабря 1796 г. уфимское намѣстничество снова переименовано въ Оренбургскую губернію; центръ управленія перенесенъ изъ Уфы въ Оренбургъ; города Сергіевскъ и Белебей сдѣланы заштатными. Въ 1800 г. Уфа сдѣлана губернскимъ городомъ, а Белебей изъ заштатнаго—снова уѣзднымъ городомъ Уфимской губерніи. См. Матер. по стат., геогр. и проч., издав. Ор. губ. стат. ком. 1877, вып. 1, стр. 32, 34. Ур. В. Вѣд. 1869 г., № 33. Въ Ур. в. арх., № 68.

смотрѣлъ на дѣло старообрядцевъ сквозь пальцы. Но не такъ взглянули на это Астраханское и Саратовское губернское правленіе. Заподозривъ Сергія въ пристанодержательствѣ разныхъ бѣглыхъ людей, они просили Уральскую войсковую канцелярію разслѣдовать дѣло. Вслѣдствіе этого, Уральская канцелярія командировала въ Сергіевскій скитъ есаула Логинова, который долженъ былъ произвести въ немъ обыскъ. Логиновъ нашелъ въ скиту пять человѣкъ изъ отставныхъ уральскихъ казаковъ, семь человѣкъ разнаго званія „россійскихъ людей", жившихъ по письменнымъ видамъ, и одного мальчика-уральца, обучавшагося въ скиту грамотѣ,—*всего же 13 человѣкъ*. Несомнѣнно, что число скитскихъ обитателей въ дѣйствительности было гораздо больше; но мы уже знаемъ, что Уральская канцелярія, во главѣ съ своимъ атаманомъ, состояла изъ раскольниковъ, командированный ею слѣдователь Логиновъ тоже былъ раскольникъ, а потому и самый розыскъ въ Сергіевскомъ скиту былъ, вѣроятно, произведенъ лишь для того, чтобы отклонить отъ себя подозрѣніе правительства.

Въ это время находился въ Уральскѣ генералъ-лейтенантъ Медеръ, которому Высочайше было поручено составить новый штатъ и проэктъ объ управленіи Уральскаго войска. Медеръ обратилъ серьезное вниманіе на скитъ Сергія, и крайне остался недоволенъ розыскомъ Логинова, настоявъ на томъ, чтобы Логиновъ вторично произвелъ обыскъ въ скиту. Логиновъ снова явился въ скитъ и нашелъ здѣсь *еще десять человѣкъ*, которые жили безъ письменныхъ видовъ въ разныхъ землянкахъ, устроенныхъ въ окрестностяхъ Сергіевскаго скита; всѣ пойманные Логиновымъ оказались бродягами, и были отправлены въ Уральскъ. Генералъ Медеръ самъ допрашивалъ этихъ бродягъ, дѣлая подъ ихъ показаніями свои замѣчанія, и подъ допросными пунктами написалъ собственноручно слѣдующее заключеніе: „Разсуждая о существѣ предъидущихъ вопросовъ, должно удивляться, что *Уральское началь-*

само, въ продолженіе столькихъ прошедшихъ лѣтъ, *терпѣло* таковыхъ *бродягъ и крайне подозрительныхъ людей въ ближнихъ своихъ предѣлахъ*, не зная и не освѣдомляясь, кто они таковы. Въ войсковой канцеляріи есть уже примѣры, что въ близости сихъ ложносвятыхъ отцевъ (а можетъ быть, и между ними самими) укрывались явные и судомъ обличенные *разбойники и воры*; а потому и обители сихъ пустынниковъ, не будучи ограждены полицейскимъ надзоромъ, долженствовали бы возбудить полное вниманіе и неослабное бдѣніе начальства на всякое уединенное жилище" (¹).

Вскорѣ и самъ Сергій былъ вызванъ въ Уральскъ; на допросахъ онъ показалъ, что дѣйствительный тайный совѣтникъ П. С. Руничъ (²), въ бытность свою въ Уральскѣ, вытребовалъ его (Сергія) къ себѣ и, послѣ собесѣдованія съ нимъ, далъ ему видъ на свободное проживаніе; но самаго вида, полученнаго отъ Рунича, Сергій не могъ представить, заявивъ, что онъ потерялъ его, вмѣстѣ съ очками и 5 р. денегъ, во время пребыванія на Иргизѣ. Послѣ допроса Сергій былъ обязанъ подпиской—не держать и не принимать въ свой скитъ бродягъ и вообще людей безпаспортныхъ. Однакожъ, не смотря на подписку своего строителя, Сергіевскій скитъ, попрежнему, давалъ у себя пріютъ странникамъ и богомольцамъ, не спрашивая у нихъ паспортовъ, поилъ и кормилъ ихъ; впрочемъ, здоровые странники не могли оставаться въ скиту болѣе трехъ дней. Но впослѣдствіи, когда не стало Сергія, скитъ, вопреки подпискѣ и осторожности своего основателя, сталъ безъ разбора и ограниченія принимать бѣглыхъ и безпаспортныхъ людей всякаго званія. Монахи устроили даже подземелье, въ которомъ не только

(¹) Уральск. В. Вѣд. 1876 г., № 42.

(²) П. С. Руничъ пріѣзжалъ въ Уральскъ, по волѣ императора Павла, для ознакомленія съ уральскими старообрядцами.

легко было укрыться отъ сыщиковъ и слѣдователей; но бѣглые всегда могли выйти изъ этого подземелья въ безопасное мѣсто, далеко внѣ скита.

Въ октябрѣ 1827 года, Оренбургскій военный губернаторъ Эссенъ (¹) писалъ въ Уральскую войсковую канцелярію, что изъ донесенія Саратовскаго губернатора къ управляющему Министерствомъ внутреннихъ дѣлъ видно, что „въ Сыртовскомъ Сергіевскомъ монастырѣ есть подземный ходъ, и служба въ монастырѣ производится съ колокольнымъ звономъ". Основываясь на Высочайшихъ указахъ, состоявшихся въ февралѣ 1803 г. и въ маѣ 1820 г., Эссенъ предписалъ Уральской канцеляріи: „колокола во всѣхъ скитахъ снять, а подземный ходъ въ Сергіевскомъ скиту освидѣтельствовать и узнать, для чего онъ устроенъ и существуетъ, уничтожить его и обязать, кого слѣдуетъ, подпиской, чтобы ни подземелья, ни колоколовъ впредь не заводить, а снятые колокола отдать въ пользу церкви".

Уральская канцелярія, получивъ это предписаніе, въ тотъ же день командировала въ Сергіевскій скитъ совѣтника, подполковника Мизинова, и прокурора VII класса Анадольскаго, въ сопровожденіи небольшой команды изъ казаковъ. Слѣдователи, дѣйствительно, нашли въ скиту *„ходъ-подземелье"*, которое имѣло около 20 саженъ въ длину, съ тремя внутренними его рукавами. На допросахъ скитскіе монахи заявили, что это подземелье вырото бывшимъ настоятелемъ монастыря Сергіемъ, и употребляется ими для занятія *„по званію ихъ уединенныхъ трудовъ"*. Послѣ тщательнаго осмотра подземелья, слѣдователи, не найдя особенныхъ, заслуживающихъ вниманія, признаковъ, приказали выходъ подземелья завалить, и взяли съ настоятеля подписку, чтобы впредь, ни подъ какимъ

(¹) Генералъ отъ инфантеріи Эссенъ занималъ должность Оренбургскаго военнаго губернатора съ 1817—1830 г., а затѣмъ былъ назначенъ С.-Петербургскимъ генералъ-губернаторомъ.

предлогомъ, этотъ подземный ходъ не былъ возобновляемъ; колокола, въ числѣ шести, были сняты и отправлены въ Уральскъ къ благочинному Іоасафу Корчагину. Настоятелемъ Сергіевскаго скита въ это время былъ Иринархъ, изъ отставныхъ Илецкихъ казаковъ, извѣстный въ міру подъ именемъ Ивана Иванова; монаховъ въ скиту было 35 человѣкъ, въ возрастѣ отъ 45 до 90 лѣтъ; бѣльцевъ—6 человѣкъ, отъ 15 до 40 лѣтъ включительно (¹).—Нѣкоторые увѣряютъ, что и подъ самой часовней было устроено подземелье, въ которомъ можно было скрыться, не выходя изъ часовни (²). При такихъ предосторожностяхъ скитскихъ монаховъ, конечно, нелегко было полиціи найти бѣглыхъ, скрывавшихся у Сергіевской братіи.

Существенная часть устава Сергіевскаго скита заключалась въ томъ, что время дѣлилось на трудъ и молитву, въ которыхъ игуменъ всегда принималъ личное участіе, руководя тѣмъ и другимъ. Скитская братія занималась огородничествомъ, садоводствомъ, пчеловодствомъ и хлѣбопашествомъ. Въ числѣ Сергіевской братіи были монахи (изъ иногородныхъ) (³), которые исключительно занимались разведеніемъ фруктовыхъ деревьевъ и пчелъ. Съ дѣвственной Пріобщинской почвы, которой до этого еще не касался плугъ земледѣльца, монахи получали обильное вознагражденіе за свой трудъ, въ видѣ пшеницы самаго лучшаго качества. Въ этомъ отношеніи Сергій, основатель скита, едвали не былъ первымъ начинателемъ и примѣромъ между уральскими казаками. Служилые казаки и чиновники, бывавшіе въ разныхъ мѣстахъ Россіи, стали, начиная съ конца XVIII в., покупать понемногу крестьянъ, и такъ какъ въ Уральскомъ войскѣ помѣщичьихъ и вообще земель частной собственности

(¹) Выписка изъ Ур. войск. архива.

(²) Ур. В. Вѣд. 1876, № 42.

(³) Такъ называютъ казаки всѣхъ, кто не казакъ.

не было и нѣтъ; то чиновники изъ казаковъ начали заводить хутора на плодородной землѣ, по рѣчкамъ Ташлѣ, Иртеку и другимъ, протекающимъ между Ураломъ и Чаганомъ, и селить при нихъ купленныхъ, а иногда и бѣглыхъ, крестьянъ, подъ именемъ своихъ дворовыхъ людей (¹). Нѣсколько раньше этого, на тѣхъ же мѣстахъ заведены были хуторскія поселенія, изъ которыхъ образовались потомъ значительные уметы и общественные хутора (²).

Имѣя собственныя средства, монахи Сергіевскаго скита не нуждались въ мірскомъ подаяніи; но все-таки, не смотря на это, они не отказывались принимать и добровольныя приношенія мірянъ. Примѣръ этой небольшой духовной общины, между прочимъ, можетъ служить доказательствомъ того, какъ полезна была примѣсь русскаго промышленнаго элемента къ вольнымъ и безпечнымъ казакамъ. Внѣ монастырскихъ стѣнъ мы замѣчаемъ подобные же результаты, если только иногородные ремесленники и вообще предпріимчивые люди поступали въ казаки, сливаясь съ ними въ общихъ интересахъ и служебныхъ обязанностяхъ.

Основатель Сергіевскаго скита, инокъ Сергій все время значился въ числѣ податныхъ города Вольска, куда и вносилъ положенныя государственныя подати. Въ 1817 году Сергія не стало: онъ умеръ, имѣя 78 лѣтъ отъ роду, и былъ погребенъ на мѣстѣ основаннаго имъ скита. По смерти Сергія, управлявшаго скитомъ 24 года, монахи избирали настоятелей сами изъ своей же среды, а постриженіе принимали отъ священниковъ, пріѣзжавшихъ къ нимъ изъ Москвы, Стародубья и изъ Иргизскихъ монастырей.

Считаемъ нелишнимъ замѣтить, что иногда въ Сергіевскій скитъ удалялись и храбрые защитники

(¹) Уральск. В Вѣд. 1872, № 44.

(²) Тамъ же, № 40.

отечества, чтобы здѣсь приготовить себя къ будущей жизни. Такъ, напримѣръ, въ Сергіевскомъ скиту, постригся въ монахи уральскій герой въ войнѣ 1813—1814 г., подполковникъ В. И. Буренинъ. — Поселившись въ Сергіевскомъ скиту, онъ велъ самый строгій образъ жизни, граничившій съ аскетизмомъ: истязалъ себя постомъ и крайними лишеніями, почти постоянно пребывая въ молитвѣ; тамъ онъ померъ и тамъ покоится прахъ этого храбраго воина.

Въ пятидесятыхъ годахъ текущаго столѣтія, Сергіевскій скитъ сталъ упадать; отъ нерадѣнія и несогласія иноковъ хозяйство разстроилось; нравы пошатнулись; богомольцы охладѣли къ этой обители, и, наконецъ, въ шестидесятыхъ годахъ Сергіевскій скитъ совершенно былъ уничтоженъ. Послѣ упраздненія скита, деревянная старая часовня продавалась съ аукціона; но долго никто не хотѣлъ ее купить, считая покупку ея за что-то въ родѣ святотатства. Наконецъ нашлась смѣлая вдова, старообрядка Макарова, которая купила часовню на сломъ, желая построить новый женскій скитъ-монастырь на рѣкѣ Деркулѣ (¹) и поставить въ немъ Сергіевскую часовню; но желаніе Макаровой не осуществилось, отчасти по скупости жертвователей на постройку новаго монастыря, а главнымъ образомъ по нерасположенію къ его устройству войсковаго начальства, довольнаго и Садовскими женскими скитами, о которыхъ—рѣчь впереди.

Въ настоящее время на мѣстѣ бывшаго Сергіевскаго скита замѣтны только нѣкоторые слѣды его существованія: заваленные ходы, бывшіе подъ горой, ямы на мѣстѣ бывшихъ строеній да небольшой садикъ, состоящій изъ 15—20 яблонъ, купленный казакомъ Соболевской станицы Агтѣемъ Логиновымъ, который въ лѣтнее время живетъ въ лачужкѣ, устроенной въ саду. Такъ кончилъ свое существованіе зна-

---

(¹) Притокъ р. Чагана.

менитый Сергіевскій скитъ, служившій долгое время гнѣздомъ Уральскаго раскола!

Въ первой четверти настоящаго столѣтія, вблизи самаго Уральска, возникаетъ другой замѣчательный раскольническій скитъ-монастырь, извѣстный между уральцами подъ именемъ *Садовскаго*.

Въ шести или семи верстахъ отъ города Уральска, по направленію къ сѣверу, находится такъ называемый „*Садовской полуостровъ*", одинъ изъ лучшихъ оазисовъ Пріуральской городской территоріи. Это—круглая, зеленая котловина, расположенная между степными кряжами и озеромъ, обтекающимъ ее въ видѣ подковы. Соединяясь въ весеннее половодье съ р. Чаганомъ, это озеро получаетъ запасъ воды на цѣлый годъ. Живописное мѣстоположеніе полуострова, среди безпріютныхъ степей, было издавна приманкою для богатыхъ городскихъ жителей, которые пожелали здѣсь развести сады. Еще въ концѣ XVIII вѣка, здѣсь возникли сады аристократическихъ фамилій въ Уральскомъ войскѣ: Мизиновыхъ, Бородиныхъ, Назаровыхъ, Донсковыхъ, Меркурьевыхъ и другихъ. Въ настоящее время нѣкоторые изъ иногородныхъ чиновниковъ нанимаютъ здѣсь дачи, на лѣтнее время (¹). Самый кряжъ, на окраинѣ котораго расположенъ Садовской полуостровъ, также представляетъ собою видъ большаго полуострова: съ южной стороны течетъ р. Чаганъ, съ западной—притокъ Чагана Деркулъ, а съ восточной—озеро, обтекающее Садовской полуостровъ и соединяющееся въ половодье, какъ мы замѣтили, съ р. Чаганомъ.

Садовской полуостровъ не ускользнулъ и отъ вниманія старообрядцевъ, искавшихъ уединенія; они облюбовали одно мѣсто внутри этого полуострова, отличающееся густой древесной заростью, и начали за-

---

(¹) Авторъ настоящаго очерка въ 1872 году самъ жилъ въ этихъ садахъ, а потому хорошо и знаетъ эту мѣстность, какъ очевидецъ.

селять его. Въ какомъ именно году положено основаніе этой обители, положительныхъ указаній на то мы не имѣемъ; намъ извѣстно только преданіе, которое гласитъ, что первоначальное основаніе Садовскаго скита принадлежитъ уральскимъ *„барынямъ“*, и относится къ тому времени, когда *„французъ пошелъ войною на Расею“*, и когда ихъ мужья отправились защищать отечество *„отъ Бонапарта“*. Проводивъ своихъ мужей на защиту отечества, уральскія аристократки, говоритъ преданіе, удалились въ *„Сады“* (¹) молиться Богу за спасеніе жизни своихъ мужей и за избавленіе Россіи отъ грознаго *„Бонапарта“* (²). На основаніи нѣкоторыхъ данныхъ можно предполагать, что въ это время на Садовскомъ полуостровѣ уже жило нѣсколько старушекъ-раскольницъ въ особыхъ кельяхъ; къ нимъ-то, вѣроятно, и явились вліятельныя уральскія матроны и, посвятивъ себя, на время отсутствія своихъ мужей, уединенію, тѣмъ самымъ помогли окончательному сформированію женскаго Садовскаго скита, который существуетъ и доселѣ. По всей вѣроятности, тѣ изъ нихъ, мужья которыхъ были убиты или умерли, больше уже и не возвращались въ міръ, оставшись коротать горестные дни свои въ скиту.

Первоначально Садовской женскій скитъ былъ расположенъ въ самомъ концѣ полуострова; но монахини много терпѣли убытковъ, во время весенняго половодья, а однажды полой водой едва не затопило всѣ кельи. Войсковой атаманъ Д. М. Бородинъ, узнавъ объ этомъ, отрядилъ къ сестрамъ цѣлый конвой казаковъ, которые и перевезли монахинь (³), со всѣми ихъ

(¹) Болѣе употребительное названіе Садовскаго полуострова.

(²) См. Уральск. В. Вѣд. 1868 г., № 33. Слич. Ур. В. В. 1874 г. № 35.

(³) Въ Уральскѣ и теперь существуетъ обычай перевозить небольшія постройки, напримѣръ, лавки, лабазы и т. п., не разбирая. Нельзя неудивляться въ этомъ случаѣ довкости и находчивости казаковъ, какъ они «*недвижимое превращаютъ въ движимое*».

кельями и часовнею, на настоящее болѣе безопасное мѣсто. Такая заботливость Д. М. Бородина о Садовскихъ скитницахъ тѣмъ болѣе замѣчательна, что онъ открыто не отличался покровительствомъ сторообрядцамъ, подобно Д. Д. Донскову, хотя и не притѣснялъ ихъ.

Первою настоятельницей этого скита была Ѳеофанія, называвшаяся въ міру Ѳеклой; она умерла въ 1831 году не менѣе 50 лѣтъ отъ роду. Въ двадцатыхъ годахъ настоящаго столѣтія, эта, почти сорокалѣтняя, женщина отличалась еще красивой наружностью и строгимъ выраженіемъ лица. Она была дочь уральскаго казака Дмитрія *Подгорнова*, а по-мужѣ — *Бѣляева*. Спустя годъ послѣ брака, мужъ ея заболѣлъ какой-то неизлѣчимою болѣзнью и чрезъ семь лѣтъ померъ. Многіе добивались руки молодой и красивой вдовы; но Ѳекла Бѣляева, схоронивъ мужа, рѣшилась больше не выходить замужъ; она постриглась въ Садовскомъ скиту въ инокини и сдѣлалась первою игуменьей этого скита. Между казаками объ ней сохранилось слѣдующее легендарное преданіе:

Однажды являются къ Ѳеофаніи два человѣка— чернецъ и мірянинъ, и сообщаютъ ей, что, на полпути отъ Уральска къ Садовскому скиту, въ курганѣ, на которомъ стоялъ тогда крестъ ([1]), зарытъ большой кладъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, явившіеся незнакомцы предложили Ѳеофаніи свои услуги вырыть этотъ кладъ, въ ея присутствіи и въ ея пользу. Ѳеофанія согласилась, — и ночью таинственный кладъ былъ вырытъ, при чемъ игуменьѣ досталось 40 тысячъ рублей; по разсказамъ однихъ, загадочные незнакомцы, вырывшіе кладъ, отказались отъ денегъ и отдали ихъ всѣ Ѳе-

---

([1]) Теперь на этомъ курганѣ находится два креста. Самый курганъ, или маръ, изрытъ во многихъ мѣстахъ искателями кладовъ. Лѣтомъ 1874 года около крестовъ вырыто было двѣ ямы, соединенныя внизу между собою каналомъ.

офаніи, а другіе передаютъ, что найденная сумма была раздѣлена между всѣми по-ровну. Какъ бы то ни было, только Ѳеофанія, дѣйствительно, имѣла у себя порядочныя деньги, на которыя она и построила въ скиту особую часовню, украсивъ ее множествомъ иконъ и изящнымъ иконостасомъ; строителемъ этого иконостаса былъ самарскій мѣщанинъ Семенъ Глущенковъ, приписавшійся потомъ въ Уральское войско. Особенно замѣчателенъ былъ въ часовнѣ большой осмиконечный, въ серебряной оправѣ, крестъ, находившійся на верху иконостаса; этотъ крестъ принесенъ въ даръ часовнѣ есауломъ Уральскаго войска, Осипомъ Савичевымъ. Внукъ жертвователя, Н. Ѳ. Савичевъ передаетъ (¹), что серебро, употребленное на оправу креста, досталось его дѣду въ отечественную войну. Послѣ переправы французской арміи черезъ Березину, преслѣдовавшіе ее казаки превратили свои пики въ крюки, и начали багрить со дна рѣки французскую добычу. Въ числѣ выловленныхъ вещей оказались и серебреные образные оклады, смятые въ комья. При *раздуваниваньѣ* добычи, Осипъ Савичевъ получилъ часть такого серебра и, по возращеніи на родину, подарилъ его въ скитъ Ѳеофаніи; изъ этого-то серебра и сдѣланъ былъ крестъ, украшавшій собою иконостасъ часовни Садовскаго скита (²).

По сосѣдству съ Садовскимъ скитомъ Ѳеофаніи, скоро образовалась другая женская обитель, находившаяся подъ управленіемъ особой игуменьи. Съ перенесеніемъ Ѳеофаніева скита на новое, болѣе безопасное, мѣсто Садовскаго полуострова, на прежнемъ его мѣстѣ возникъ мужской скитъ, настоятелямъ котораго былъ казакъ *Филаретъ Таликовъ*. Но этотъ скитъ просуществовалъ недолго: послѣ первой холеры, быв-

---

(¹) Уральск. В. Вѣд. 1874 г., № 35.

(²) Тамъ же.

шей въ Уральскѣ въ 1830 году, Филаретовскій скитъ уничтожился самъ собою, за смертію его престарѣлыхъ обитателей.

Въ Садовскихъ скитахъ, кромѣ монахинь, жили и бѣлицы, а вблизи Ѳеофаніева скита находилась цѣлая слободка, заселенная попреимуществу женщинами-раскольницами, которыхъ впослѣдствіи переселили на р. Деркулъ, притокъ Чагана, и назвали новую слободку „*Выселки*". Жители Выселокъ состоятъ изъ уральскихъ казаковъ и причислены къ приходу Уральской Предтеченской церкви, отстоящей отъ Выселокъ верстъ на 12 или на 10. Все населеніе Выселокъ заражено расколомъ, и до сихъ поръ болѣе тяготѣетъ къ Садовскимъ скитамъ, чѣмъ къ своей приходской церкви.

Двадцатые и тридцатые годы были временемъ цвѣтущаго состоянія Садовскихъ скитовъ. Богатыя уральскія барыни нерѣдко дѣлали значительныя пожертвованія въ эти скиты; сюда же несли свою лепту и небогатые богомольцы. Въ послѣднее время средства Садовскихъ скитовъ значительно оскудѣли. Въ 1871 году въ Ѳеофаніевой обители случился пожаръ, который нанесъ большой убытокъ ея обитательницамъ; часовня скитская сгорѣла. Теперь монахини построили новые дома, просторные и удобные, а вмѣсто часовни, которую возобновить не дозволили, устроенъ моленный домъ, такъ-что Садовской скитъ въ настоящемъ его видѣ скорѣе походитъ на слободку, чѣмъ на монастырь. Садовскіе жители, какъ лица войсковаго сословія (хотя между ними есть и иногородные), пользуются водами и лугами по рѣкѣ Чагану. Скитъ окруженъ садами, которые, впрочемъ, принадлежатъ частнымъ лицамъ. Населеніе Садовскаго полуострова значится въ посемейныхъ спискахъ у атамана 2 уральской станицы, и ежегодно повѣряется. По оффиціальнымъ источникамъ, въ настоящее время на Садовскомъ полуостровѣ значится одинъ женскій скитъ, въ которомъ считается 43 монахини, 15 бѣлицъ и 7 послуш-

ницъ, въ томъ числѣ иногородныхъ: 3 монахини и одна послушница. Въ посемейныхъ спискахъ Садовскихъ жителей значатся и малолѣтнія дѣти обоего пола. Между тѣмъ, по частнымъ свѣдѣніямъ, извѣстно, что Садовской скитъ, попрежнему, дѣлится на двѣ обители: въ одной изъ нихъ около 50 старицъ, во главѣ съ игуменьей Порфиріей, а въ другой—12 старицъ, состоящихъ подъ руководствомъ игуменьи Ифеpіи. Первая изъ обителей не принимаетъ никакихъ поповъ, а вторая имѣетъ австрійскаго попа, который, по слухамъ, скрывается въ Уральскѣ, преимущественно у казака *Тамбовцева* и иногороднаго торговца въ Уральскѣ *Симакова*.

Скиты Уральскаго войска были самыми любимыми мѣстами общественной молитвы казаковъ и хранилищами раскола со всѣми его аттрибутами. Форпостное и городское казачество стремилось сюда, какъ бы въ святое мѣсто, за требоисправленіями и за разными совѣтами въ дѣлахъ вѣры; казаки и казачки несли и везли сюда большія пожертвованія деньгами и натурой, а нѣкоторые спѣшили и сами поступить въ число скитской братіи. Люди, измученные совѣстію за содѣянныя согрѣшенія, находили въ скитахъ отраду и успокоеніе,—здѣсь имъ, какъ и на Иргизѣ, говорили: „*Безъ грѣха нѣтъ покаянія, а безъ покаянія нѣтъ спасенія*; блудъ—не грѣхъ, а паденіе; но и святые отцы падали, а Богу всетаки угодили. Много въ царствѣ небесномъ и разбойниковъ, и пьяницъ, и блудниковъ, только нѣтъ тамъ еретиковъ: *можно дѣлать всякіе грѣхи, но необходимо* каяться, а главное—*хранить* истинную *старую вѣру*“, и т. п.—все въ томъ же духѣ, на извѣстную и любимую тему раскольниковъ: „*не согрѣша, не умолишь*“.—Такія разсужденія скитскихъ старцевъ и старицъ обаятельно дѣйствовали на разнузданную волю сокрушавшихся грѣшниковъ и, убаюкивая ихъ совѣсть, не только мирили ихъ съ дурнымъ и мрачнымъ образомъ жизни, а какъ бы поощряли къ новымъ порокамъ, чтобы сильнѣе и дѣй-

ствительнѣе было покаяніе; но каждый грѣшникъ напередъ долженъ былъ знать, что покаяніе его не будетъ услышано Богомъ, если онъ измѣнитъ *„старой вѣрѣ* — вѣрѣ *истовой*, *до-Никоніанской*". — Понятно послѣ этого, какъ дороги были скиты въ глазахъ людей съ необузданной волей и, въ тоже время, приходившихъ въ ужасъ отъ одного воображенія адскихъ мукъ. Скитскіе обитатели хорошо понимали это, и не могли не дорожить своимъ положеніемъ, при которомъ, не особенно трудясь, можно было и вкусно поѣсть, и спокойно отдохнуть, и *позволить* себѣ и другимъ *непозволенное*,—и всетаки пользоваться вліяніемъ на другихъ, а главное—спасти свою душу отъ страшныхъ мукъ ада.

Скиты служили также и главными притонами бѣглыхъ поповъ и лжеепископовъ, которые безъ зазрѣнія совѣсти эксплуатировали казаковъ и ихъ семейства, въ свою пользу. Здѣсь находили пріютъ и разные святоши и юродивые, служившіе самымъ безнравственнымъ образомъ цѣлямъ раскола и нечистымъ предпріятіямъ скитской братіи, обворовывая и обманывая простодушныхъ богомольцевъ ([1]). Бѣглые попы и лжеепископы, съ любовію принимаемые въ скитахъ, обдѣлывали, при помощи скитской братіи и сестеръ,

---

([1]) Между такими юродивыми особенно былъ извѣстенъ *Семушка*, который долгое время притворялся нѣмымъ и ходилъ зимою босикомъ. До своего юродства, Семушка замѣшанъ былъ въ общество дѣлателей фальшивыхъ ассигнацій — малаканъ Саратовской губерніи, жившихъ въ сосѣдствѣ съ внутренней уральской линіей (на Узеняхъ). Оттуда Семушка былъ привезенъ слѣдователемъ по дѣлу малаканъ, чиновникомъ Акутинымъ, въ Уральскъ, гдѣ, переставъ говорить, и началъ юродствовать. Послѣ онъ бросилъ свое юродство и за что-то попалъ въ острогъ, откуда былъ выпущенъ на поруки. Въ послѣднее время, проживая въ Садовскомъ скиту, Семушка велъ жизнь разгульную, занимался старымъ ремесломъ—дѣлалъ фальшивые деньги и умеръ, послѣ сильнаго перегула, въ натопленной до страшнаго угара комнатѣ. Это видно изъ дѣла весело жившаго и угорѣвшаго (только не до смерти) съ нимъ горниста-урядника Василья Борисова,—дѣла, производившагося послѣ смерти Семушки.

разныя темныя дѣла, позволяя и даже освящая незаконное сожительство, совершая браки между кровными родственниками, посвящая простыхъ казаковъ въ діаконы, попы и даже (какъ увидимъ) въ архіереи, при чемъ иногда случалось, что ставленники лишались своего кошелька, а ставленной граматы не получали.

Въ Уральскихъ скитахъ нерѣдко происходили и диспуты, кончавшіеся нерѣдко взаимной перебранкой и дракой диспутировавшихъ сторонъ. Предметомъ диспутовъ бывали не только вопросы вѣры, а и чисто житейскіе интересы. Въ скиты собирались по временамъ поборники казачьей независимости и самоуправленія, съ цѣлію обсужденія различныхъ вопросовъ общиннаго управленія. Здѣсь, какъ и въ старинныхъ казачьихъ кругахъ, зараждались и созрѣвали тѣ религіозно-гражданскія тенденціи раскола, которыя, фанатизируя и освящая любовь казаковъ къ независимости, не разъ доводили ихъ до открытаго протеста властямъ и правительственнымъ распоряженіямъ. Всѣ военногражданскія реформы, почему-либо казавшіяся казакамъ нарушеніемъ ихъ привеллегій, почти всегда сопровождались на Уралѣ волненіями, слѣдствіемъ арестами, допросомъ, наказаніемъ и ссылкою виновныхъ въ Сибирь, или въ исправительныя роты. Расколъ и его приверженцы всегда шли объ руку съ этими протестами поборниковъ казачьей независимости, питали и лелѣяли ихъ, какъ надежный оплотъ старины, ея обычаевъ и порядковъ; а такъ какъ главными хранилищами раскола были скиты, то неудивительно, если, помимо религіозно-обрядоваго строя, они получили въ войскѣ и политическое значеніе. Главные поборники казачьяго самоуправленія были и самыми ревностными раскольниками; побывавъ на эшафотѣ у позорнаго столба и въ каторгѣ, они возвращались на родной Уралъ и поступали въ скиты, гдѣ проводили остатки своей жизни. Умирая, они говорили въ назиданіе потомкамъ: „Берегите *истинную, ста-*

рую вѣру; стойте грудью, открыто, за кормильца нашего Яикушку. *Пострадайте за вѣру, а докажите начальстсу, что вы* не ясачные татары, не пахатные солдаты, а *вольные люди*, славные Яицкіе казаки. Намъ хотѣли обрить бороды, записать въ легіонъ, хотѣли насъ сдѣлать солдатами, да не смогли: наша взяла; стойте же и вы: *всѣхъ не перестрѣляютъ, всѣхъ не переказнятъ*"! — Напутствуемые такими-то нравоученіями скитскихъ подвижниковъ и престарѣлыхъ казаковъ, вступаютъ Уральскіе казаки въ XIX вѣкъ, и, какъ увидимъ, эти традиціи, переходя изъ поколѣнія въ поколѣніе, не прошли безслѣдно въ исторіи Уральскаго войска и въ текущемъ столѣтіи.

В. Витевскій.

ТИПЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ВЪ ГЕРМАНІИ.

(Окончаніе)

—

XIII.

Философское направленіе современнаго естествознанія.

Великая истина относительности человѣческаго познанія составляетъ прочное пріобрѣтеніе для науки и философіи, но все содержаніе ея далеко еще не исчерпано. Одна сторона ея до сихъ поръ остается даже совсѣмъ незатронутой и нераскрытой. Проникнутые сознаніемъ этой истины и увлекаемые благимъ желаніемъ изгнать изъ науки всякую метафизику, философствующіе ученые тратятъ много знаній, труда и искусства на доказательства, что рядомъ съ спеціальными науками философія самостоятельной наукой быть не можетъ и что спеціально-философское познаваніе сущностей безусловно невозможно. Они какъ будто не подозрѣваютъ, что идутъ наперекоръ той самой истинѣ, на которую опираются,—не сознаютъ, что если относительно познаніе, то столько же относительно и незнаніе и что ни въ природѣ, ни въ человѣкѣ нѣтъ преградъ и предѣловъ для относительнаго познанія сущности вещей. По нѣмецкой пословицѣ, философы не видятъ въ лѣсу деревьевъ, за то ученые специа-

листы, видя деревья, не видятъ лѣса. Но самое дѣло говоритъ за себя вѣрнѣе, чѣмъ о немъ думаютъ и говорятъ ученые. Современная наука, будто бы чуждая философскихъ, метафизическихъ элементовъ и стремленій, постоянно наталкивается на метафизическіе вопросы о послѣднихъ, или первыхъ началахъ міра, о сущности матеріальныхъ вещей и явленій, о сущности сознанія, о происхожденіи міра и человѣка и т. д. Научныя теоріи или гипотезы, такъ или иначе рѣшающія такіе вопросы, по всей справедливости устанавливаются въ естественный и историческій рядъ съ теоріями и гипотезами записныхъ метафизиковъ. И чѣмъ дальше идетъ наука, тѣмъ яснѣе и настойчивѣе обнаруживается у ученыхъ спеціалистовъ стремленіе проникнуть въ такую сущность вещей, какая влекла къ себѣ умы и всѣхъ философовъ. Этотъ естественный путь человѣческаго знанія опредѣляется природными отношеніями между познающимъ человѣкомъ и познаваемымъ міромъ, сообразно съ закономъ относительности человѣческаго познанія и незнанія. Въ силу этого закона старыя и новыя философскія системы и секты, человѣческіе разсчеты, традиціи, умственныя симпатіи и антипатіи, научныя теоріи и вѣрованія также безсильны отнять у философіи ея реальное значеніе, какъ напр. идеализмъ Гегеля безсиленъ отнять реальное значеніе любой изъ спеціальныхъ наукъ.

Философія въ смыслѣ какой нибудь исключительной системы, отожествляемой съ школьной метафизикой, находится въ упадкѣ и по распространенному мнѣнію вся безъ остатка сдается въ архивъ прошедшаго, а на дѣлѣ, которое отъ мнѣнія и воли людей зависитъ мало, во всѣхъ просвѣщенныхъ странахъ и особенно въ Германіи выражается настойчивая потребность въ философіи. Если удовлетворенія этой потребности ждутъ теперь отъ естествоиспытателей, а не отъ профессоровъ философіи, это естественно: профессоры философіи и до сихъ поръ не могли сдѣлать своей науки спеціальной,

самостоятельной, и считая философію наукой всѣхъ наукъ, постоянно безъ пользы вмѣшивались съ своими собственными понятіями и идеями во всѣ спеціальности. Теперь въ свою очередь всѣ спеціалисты и даже просто образованные люди вмѣшиваются въ философію. Для нихъ философія не спеціальная наука, въ область которой безъ надлежащей подготовки вторгаться нельзя, а porto-franco, куда всякій можетъ войти съ своимъ собственнымъ товаромъ, съ своими „научными" мнѣніями, вѣрованіями, сомнѣніями и отрицаніями, и располагаться какъ ему угодно. Конечно напр. физіологъ спеціалистъ не рѣшится вмѣшиваться въ занятія и теоріи астронома спеціалиста, если не имѣетъ достаточно основательныхъ математическихъ и астрономическихъ познаній. Наоборотъ и астрономъ не вмѣшается въ физіологію, не имѣя съ нею основательнаго знакомства. Точно также образованный человѣкъ, не имѣя спеціальныхъ познаній, не осмѣлится судить и рядить изслѣдованія и теоріи астронома и физіолога. Въ философіи же всѣ чувствуютъ себя какъ дома, и каждый философствуетъ на свой образецъ, или присматриваясь и прислушиваясь къ людямъ авторитетнымъ. И авторитетные ученые спеціалисты философствуютъ тѣмъ охотнѣе и тѣмъ смѣлѣе, чѣмъ они ученѣе и чѣмъ меньше считаютъ себя философами и метафизиками. „Они, справедливо говорилъ проф. Бауманнъ (въ Гёттингенѣ), показываютъ видъ, что хотятъ удовлетворяться только изученіемъ явленій, не выступая за предѣлы ихъ сосуществованія и послѣдовательности, но въ тихомолку (stillschweigend) постоянно пускаются въ метафизику". Свои научныя теоріи и гипотезы они прямо ставятъ на мѣсто старыхъ философскихъ умозрѣній и будто не замѣчаютъ, что какъ тѣ, такъ и другія имѣютъ общій природный источникъ и одинаковое содержаніе и значеніе. Мало этого: старая метафизика, благодаря своимъ безотносительнымъ сущностямъ и абсолютамъ, постоянно то сближалась съ богословіемъ, то стремилась

сдѣлаться раціональной замѣной ученія вѣры; теперь новыя научныя умозрѣнія въ свою очередь то сближаются съ старой философіей, то стремятся замѣнить ее вмѣстѣ съ богословіемъ. Но, стремясь такимъ образомъ заразъ замѣстить философію и богословіе, научныя умозрѣнія неизбѣжно отрываются отъ научной почвы и переносятся на почву метафизики и религіознаго сознанія.

Нарожденіе новыхъ философскихъ направленій въ наукѣ представляетъ теперь характеристическую черту. Развитіе естественно-научныхъ философскихъ идей мало связывается съ именами и личностями. Это и понятно, потому что самая наука не есть исключительное произведеніе и достояніе какой нибудь одной головы, и не одинъ открываетъ законы природы и строитъ научныя обобщенія. Какой нибудь абсолютный философскій принципъ не могъ быть придуманъ или найденъ десятерыми въ разъ, и прежнія философскія системы сначала до конца создавалъ какой нибудь одинъ умъ и становился центромъ, главою, учителемъ своего оригинальнаго философскаго ученія. Напротивъ современныя научныя умозрѣнія выработываются и развиваются цѣлыми массами ученыхъ и не замыкаются въ школѣ какого нибудь именитаго философа. Самая монополія нѣмецкихъ умовъ на философію, какъ было уже сказано, отходитъ отъ нѣмцевъ, и философія снова становится природнымъ общечеловѣческимъ достояніемъ. Тѣмъ не меньше въ Германіи развитіе новой научной философіи находится въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ въ какой нибудь другой странѣ. При многочисленныхъ университетахъ и широкомъ распространеніи университетскаго образованія, при обширной философской литературѣ, подъ неизбѣжнымъ вліяніемъ философскихъ традицій недалекаго прошлаго, нѣмцы воспитываются на философскихъ элементахъ и сохраняютъ свой національный философскій характеръ. Узкій теоретическій позитивизмъ французовъ и практическій позитивизмъ англи-

чанъ не стѣсняютъ свободы ихъ философскихъ стремленій и философской мысли. Къ тому же нѣмцы не знаютъ, или плохо знаютъ Конта и англійскихъ позитивистовъ, и во всякомъ случаѣ не придаютъ позитивизму особеннаго значенія. Ни на развитіе науки, ни на развитіе философіи въ Германіи французско-англійскій позитивизмъ, который такъ плѣняетъ русскіе умы, не оказываетъ сколько нибудь замѣтнаго и опредѣленнаго вліянія. Видный представитель философіи въ Германіи Дюрингъ, какъ мы видѣли, строитъ свою философію на положительныхъ наукахъ и очень близко сходится съ позитивизмомъ, но и онъ относится къ Конту совершенно независимо, а къ Миллю и особенно Спенсеру даже презрительно (¹). Позитивизмъ въ наукѣ и философіи онъ считаетъ преступленіемъ противъ науки. У нѣмцевъ свой позитивизмъ, — тотъ позитивизмъ, который ведетъ свое начало отъ Бэкона и Локка и теперь становится нейтральной общей атмосферой научнаго развитія. Не будучи связанъ съ именемъ Конта, или какимъ нибудь другимъ авторитетомъ, такой позитивизмъ не отлагается въ какой нибудь формальной системѣ и не мѣшаетъ прогрессивному движенію философской мысли. Нѣмцы очень хорошо видятъ, что благодаря широкому и всестороннему развитію науки, все современное человѣчество переживаетъ великую умственную перемѣну, которая охватываетъ всѣ основы и всѣ стороны человѣческой мысли и жизни. Но какъ народъ мыслящій, они хорошо понимаютъ, что въ этой перемѣнѣ позитивизму почти нечего дѣлать, а потому, еще не успѣла совершенно развалиться старая школьная философія, они при своемъ трудолюбіи, о какомъ русскій человѣкъ побоится и подумать, уже строятъ новую научную. Надъ философами подъ часъ смѣются,

(¹) Ср. напр. Kritische Geschichte der Philosophie, S. 500—510; 527—533.

въ ихъ „вещи въ себѣ“ не вѣрятъ, но тѣмъ не ограничиваются, а продолжаютъ серьозное историческое дѣло развитія философіи. „Въ противоположность апріорнымъ конструкціямъ бо́льшей части философовъ со временъ Фихтэ, говорилъ въ Берлинѣ маститый знатокъ и одинъ изъ лучшихъ представителей нѣмецкой философіи Э. Целлеръ, ученикъ самого Гегеля, — въ послѣднія десятилѣтія со всѣхъ сторонъ обнаружилось стремленіе сдѣлать философію опытной наукой (dass die Philosophie Erfahrungswissenschaft werde). И кто можетъ отрицать раціональность и плодотворность такого переворота и его соотвѣтствія съ духомъ и стремленіями нашего времени? Если философъ хочетъ знать дѣйствительное бытіе, то онъ и долженъ познавать это дѣйствительное бытіе какъ оно есть, а не выдумывать его изъ своей собственной головы. Нужно воротиться къ опыту“ (¹). Въ этомъ направленіи ведутъ философію какъ мы видѣли новокантіанцы и самый даровитый изъ нихъ, къ сожалѣнію рано умершій, А. Лянгэ, затѣмъ Дюрингъ, Лотце, Вундтъ, Гёрингъ, Гэккель, Цо́лльнеръ, Гельмгольцъ, Дю-буа Реймондъ, Вирховъ и др. Самъ Гартманнъ плѣнилъ свою публику именно мнимымъ приложеніемъ къ своей философской спекуляціи „научнаго индуктивнаго“ метода.

По всѣмъ общечеловѣческимъ и общефилософскимъ вопросамъ о первоначальныхъ элементахъ міроустройства и міропорядка, о происхожденіи и развитіи міра и человѣка и человѣческаго познанія, въ Германіи является множество обширныхъ трактатовъ и небольшихъ брошюръ. Эти же вопросы, какъ было сказано, служатъ самымъ живымъ и привлекательнымъ предметомъ философскихъ чтеній въ университетахъ и въ частныхъ философскихъ обществахъ. Такія общества существуютъ едвали не при всѣхъ уни-

(¹) Ср. также Haeckel, Natürliche Schöpfungsgesch., S. 640 u ca.

верситетахъ, имѣя своей задачей спеціальное и основательное изученіе историческихъ источниковъ философіи и науки и научное рѣшеніе философскихъ проблемъ. Особеннаго вниманія заслуживаетъ философское общество въ Берлинѣ, руководимое Кирхманномъ, извѣстнымъ издателемъ „Философской Библіотеки", и въ Лейпцигѣ, основанное зимою 1866 г. Авенаріусомъ. Въ этомъ послѣднемъ въ теченіе года бываетъ до 30 собраній, на которыя стекается многочисленная публика. Здѣсь предлагаются философскія чтенія, поднимаются философскіе вопросы и разсужденія со стороны профессоровъ, студентовъ и желающихъ изъ посѣтителей. Предметы этихъ чтеній и разсужденій обнимаютъ весь кругъ научныхъ и спеціально-философскихъ вопросовъ (¹). Наконецъ въ Германіи, Англіи, Франціи, Америкѣ и даже Испаніи въ послѣднее время возникли философскіе журналы, спеціально посвященные разработкѣ новой научной философіи, независимо отъ какой нибудь замкнутой философской школы, или исключительнаго философскаго направленія (²). Такимъ образомъ, пока у насъ въ Россіи съ остроуміемъ извѣстной басни Хемницера увѣряютъ, что философія есть мечтаніе пустое, масса сильныхъ западно-европейскихъ умовъ продолжаетъ философскую работу человѣчества, и рано ли, поздно ли намъ опять придется поклониться имъ за лучшей философіей.

Проявленія новой научно-философской мысли еще слишкомъ новы, неопредѣленны и подвижны, такъ

(¹) Въ послѣднее время подобное же философское общество образовалось въ Парижѣ.

(²) Philosophische Monatshefte, нынѣ изд. Шаршмидтомъ; Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, изд. Авенаріусомъ при содѣйствіи Гёринга, Гейнце и Вундта; Cosmos, изд. Каспари и др.; Mind, изд. Робертсономъ; Journal of Mental Science; Revue philosophique. изд. Рибо; La critique philosophique; La philosophia delle Scuole Italiano. изд. Маміани; Journal of Speculative Philosophie; Revista contemporanea.

что едвали можно поставить ихъ въ общую связь. Каждый, особенно крупный ученый философствуетъ такъ, что въ одномъ пунктѣ онъ сходится съ однимъ, въ другомъ съ другимъ, въ третьемъ разсуждаетъ по своему. Однако нельзя не замѣтить, что всѣ частныя теченія современной научно-философской мысли направляются въ общее русло. Это русло можетъ быть названо механическимъ монизмомъ.

Механическій монизмъ коренится и растетъ на почвѣ современнаго естествознанія. Его краеугольнымъ камнемъ сдѣлалось съ одной стороны ученіе Дарвина и его послѣдователей о происхожденіи и развитіи растительныхъ и животныхъ видовъ, а съ другой распространеніе закона сохраненія вещества и его энергіи на физіологію и психофизіологическія изслѣдованія. Въ самомъ дѣлѣ, если теорія Дарвина объясняетъ происхожденіе и развитіе растительныхъ и животныхъ видовъ однихъ отъ другихъ извѣстными механическими причинами, то простая логическая послѣдовательность научной мысли требуетъ, чтобы тѣже механическія причины и такъ же объясняли происхожденіе и всѣхъ матеріальныхъ видовъ, напр. воды, воздуха, минераловъ, химическихъ элементовъ и т. д. до послѣднихъ предѣловъ существующаго. Такое требованіе научной послѣдовательности и въ самомъ дѣлѣ заставляетъ растягивать первоначальное біологическое ученіе Дарвина въ космическую, универсальную и всеобъясняющую гипотезу. Самые принципы борьбы за существованіе, естественнаго подбора, приспособленія и наслѣдственности, не смотря на ихъ явный антропоморфизмъ, или точнѣе зооморфизмъ, отъ животныхъ переносятся на всю вселенную. Борьбою за существованіе и т. д. объясняютъ происхожденіе и порядокъ взаимныхъ отношеній великихъ тѣлъ въ небесныхъ пространствахъ, взаимныя отношенія между малѣйшими частицами вещества, молекулями, происхожденіе и развитіе человѣческаго языка и обществъ, все содержаніе и весь строй умственныхъ, нравствен-

ныхъ и эстетическихъ идей, чувствованій и стремленій (¹). Съ другой стороны, психофизіологическія изслѣдованія и открытія показали такія подробности тѣсной связи между душевными и матеріально-механическими явленіями, что эту связь стали въ свою очередь подводить подъ общій законъ сохраненія, стали усматривать единство между явленіями сознанія и явленіями матеріальной энергіи. На этой новой почвѣ и развивается „научная“ философія, новая теорія познанія, новое ученіе о мірѣ и человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

Основныя идеи механическаго монизма, какъ видно, почерпаются изъ наукъ о веществѣ и его энергіи и только изъ этихъ наукъ. Получая начало изъ наукъ о веществѣ и его энергіи, монистическая мысль всѣ свои концы сводитъ къ тому же началу, къ „великой научной идеѣ матеріально-механической причинности, объединяющей весь неорганическій и органическій міръ“. Въ матеріальномъ механизмѣ вселенной безусловно объединяется все существующее. Основной законъ этого механизма есть законъ сохраненія вещества и энергіи или силы, на немъ и держится всеобщая и единообразная причинная механическая связь всѣхъ вещей и явленій. Внѣ этого универсальнаго закона и внѣ обусловливаемой имъ матеріально-механической связи не остается ничего. Всѣ вещи и явленія, всѣ процессы и всѣ состоянія міра въ его прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ должны быть только „естественными“, а естественныхъ вещей и явленій нѣтъ, кромѣ матеріальныхъ.

(¹) См. напр. Du-Prel. Der Kampf um's Dasein am Himmel. Berlin 1874; Poggendorf's Annal. 1874. S. 183—199: Der Kampf um's Dasein unter den Molecülen; W. Bagehot. Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle. На началахъ дарвинизма Г. Спенсеръ въ Англіи построилъ уже цѣлую философскую систему — Philosophie of Evolution, объединяющую всѣ біологическія, психическія, соціально-политическія и нравственныя явленія.

Путемъ научнаго анализа всѣ вещи и явленія сводятся къ первичнымъ физико-химическимъ элементамъ, къ частицамъ вещества, обладающимъ извѣстнымъ запасомъ энергіи. Всѣ формы, какія принимаютъ эти частицы, соединяясь въ сложныя группы и тѣла, и всѣ формы энергіи, какія мы знаемъ, отъ простаго механическаго движенія и равновѣсія до самыхъ сложныхъ явленій жизни, ограничиваются предѣлами матеріи и въ тоже время включаютъ и явленія сознанія, науку, религію, мораль, искусство. Въ порядкѣ существъ неорганическаго и органическаго міра, включая сюда и человѣка, мы видимъ, что одна и таже энергія въ одной и той же матеріи обнаруживается то въ притяженіи, то въ отталкиваніи, въ явленіяхъ свѣта, электричества, химическаго сродства и т. д. Но физіологія и новѣйшая химія показываютъ, что явленія сознанія, незамѣтно и постепенно понижаясь по степенямъ раздражимости живыхъ организмовъ и ихъ ощущеній, тѣсно связаны съ физико-химическими свойствами углерода и его видоизмѣненіями въ соединеніяхъ съ другими элементами вещества въ организмахъ. Отсюда монисты и приходятъ къ заключенію, что вмѣстѣ съ тѣмъ какъ каждая частица, каждая клѣточка живаго организованнаго вещества обнаруживаетъ притяженіе, отталкиваніе, тепло, химическое сродство и т. д., она заключаетъ въ себѣ и то, что̀ у животныхъ и у человѣка называется ощущеніемъ, волей,—однимъ словомъ душей. „Всѣ тѣла въ природѣ равномѣрно одушевлены, говоритъ Гэккель; между живымъ и неживымъ нѣтъ противоположности (1). Магнитъ, притягивающій желѣзныя опилки, взрывающій порохъ, паръ, движущій локомотивъ, суть живые неорганизмы и дѣйствуютъ тою же силою, какою чуткая мимоза чувствуетъ прикосновеніе, а человѣкъ мыслитъ“ (2). Съ такой меха-

(1) Haeckel. Natürl. Schöpfungsgesch. S. 21.

(2) Haeckel. Antropogenie, S. 708.

нико-монистической точки зрѣнія слѣдуетъ наконецъ, что сумма энергіи въ каждомъ атомѣ вещества есть его „душа", и всякая механическая и душевная дѣятельность состоитъ въ двухъ элементарныхъ функціяхъ—въ ощущеніи и движеніи. Во всей природѣ мы должны видѣть возбужденіе или раздраженіе съ одной стороны и рефлективное движеніе съ другой. Простое ощущеніе удовольствія и неудовольствія, простое частичное движеніе, напр. притяженія и отталкиванія, суть единственные элементы, объединяемые веществомъ, изъ которыхъ путемъ безконечно сложныхъ сочетаній и видоизмѣненій слагается все разнообразіе и весь порядокъ неорганической и органической и всей психической и соціальной жизни міра и человѣчества. Любовь и ненависть атомовъ, притяженіе и отталкиваніе молекюль, ощущенія и движенія клѣточекъ и клѣточныхъ организмовъ, мысль и сознаніе человѣка—все это лишь различныя формы и различныя ступени одного и тогоже матеріально-механическаго процесса. Въ неорганической природѣ монисты видятъ механическія *жизненныя* явленія, а въ органической—*механическія* явленія жизни и сознанія.

Естественно возникаетъ вопросъ, откуда же, или какимъ образомъ произошли самые первичные элементы вещества и одушевляющій ихъ законъ міровой энергіи? На этотъ простой и неизбѣжный вопросъ однотзываются незнаніемъ и не считаютъ нужнымъ искать отвѣта ([1]), но другіе, и притомъ большинство, вмѣсто отвѣта превращаютъ простой научный законъ *сохраненія* вещества и энергіи въ метафизическій законъ *вѣчнаго* сохраненія вещества и энергіи. Въ послѣднемъ случаѣ вѣчные элементы (атомы) вещества съ ихъ вѣчной энергіей становятся безусловными, безотносительными сущностями всего міроваго процесса. Въ обоихъ же случаяхъ выходитъ, что приро-

---

([1]) Haeckel. Nat. Schöpf. S. 8.

да сама себѣ Богъ, какъ Deus sive natura Спинозы; и ея аттрибуты, вещество и энергія, движеніе и сознаніе, какъ у Спинозы, такъ и у современныхъ монистовъ, развиваются въ модусы, въ формы и явленія неорганическаго и органическаго міра съ механическою необходимостью. Въ тоже самое время живые, одушевленные атомы монизма совпадаютъ съ minima или монадами Бруно и Лейбница.

Но вмѣсто логико-метафизическаго развертыванія и раскрытія понятій объ аттрибутахъ единой субстанціи и модусахъ этихъ аттрибутовъ и вмѣсто метафизической монадологіи, современные монисты объясняютъ развитіе міра по ученію Дарвина, развитому его многочисленными послѣдователями. Прежде всего по извѣстному гипотетическому проэкту Канта и Лапласа, но по неизвѣстной причинѣ, изъ первичныхъ элементовъ вещества и присущей ему энергіи стали сгущаться и формироваться міровыя тѣла. Постепенно возникали болѣе и болѣе сложныя матеріальныя сочетанія. Механически совершалось развертываніе (evolutio), развитіе всего, что крылось въ потенціи, въ возможности, въ первобытномъ разрѣженномъ газѣ. На землѣ такой процессъ дошелъ до живыхъ существъ и до человѣка. Но и далѣе одно и тоже механическое развертываніе вещества и его энергіи продолжается во всей исторіи человѣческаго развитія, и наконецъ вся будущность природы и человѣка имѣетъ быть необходимымъ механическимъ результатомъ настоящаго. Въ частности, какъ жизнь растеній и низшихъ животныхъ и даже всего неорганическаго міра, такъ и жизнь высшихъ животныхъ и человѣка развивается въ непрерывной и роковой борьбѣ за существованіе, путемъ приспособленія, подбора и наслѣдственности. Въ исторической жизни человѣчества имѣетъ силу неизбѣжнаго закона природы не только извѣстное положеніе Гоббза—война всѣхъ противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes), но и болѣе выразительное изреченіе Шопэнгауэра—человѣкъ

человѣку волкъ (homo homini lupus). Правда, въ виду очевидности и вопреки своимъ теоретическимъ началамъ, монисты признаютъ, что въ жизни человѣка и въ исторіи человѣчества происходитъ не безотрадная и безсмысленная игра слѣпыхъ силъ и механическихъ случайностей, а постоянный умственный и нравственный прогрессъ, обнаруживается стремленіе къ идеальнымъ цѣлямъ и совершенству; но за всѣмъ тѣмъ вся міровая жизнь, вся всемірная исторія съ механико-монистической точки зрѣнія должна оставаться цѣлостнымъ физико-химическимъ или вообще механическимъ процессомъ.

Такъ современные философствующіе ученые творятъ весь міръ изъ матеріала, который въ концѣ научнаго анализа представляется ихъ умственному взору, т. е. изъ первичныхъ элементовъ вещества, имѣющихъ извѣстный запасъ энергіи. Само собою, не меньше чѣмъ и творцы идеалистическихъ міровъ въ метафизикѣ, они склонны вѣрить и даже увѣрены, что міръ въ дѣйствительности таковъ и такъ произошелъ, какимъ и какъ они творятъ его въ своей собственной головѣ. Въ этомъ механическомъ мірѣ, философски построенномъ на данныхъ и выводахъ естествознанія, какъ полагаютъ, примиряются всѣ противоположности силы и матеріи, духа и тѣла, свободы и необходимости,—противоположности, надъ которыми такъ долго и такъ безъисходно мудрствовали „метафизики". Матеріалистическое положеніе, что матерія есть источникъ всякой силы и познанія также ложно, какъ ложно положеніе „спиритуалистовъ" ([1]), будто сила или сознаніе есть источникъ матеріи. Въ монизмѣ сила безъ матеріи также не мыслима, какъ и матерія безъ силы, на которую сводится и ощущеніе, со-

---

([1]) Терминъ произвольно взятый, неправильно понимаемый и употребляемый натуралистами не безъ умысла представить философовъ невѣжественными въ естествознаніи и малосмыслящими.

знаніе, духъ. Во всей природѣ дышетъ одинъ духъ, но нѣтъ ниодного духа внѣ природы. Такимъ образомъ, полагаютъ, философія или метафизика разрѣшается въ физику.

Повѣрка и критическая оцѣнка спеціальныхъ научныхъ данныхъ и выводовъ, на которыхъ зиждется механическое міровоззрѣніе или монизмъ, была бы, какъ легко себѣ представить, трудомъ въ высшей степени сложнымъ и выходящимъ за границы простыхъ философскихъ очерковъ, имѣющихъ свою опредѣленную задачу. Согласно съ этой задачей достаточно разсмотрѣть механическій монизмъ съ той точки зрѣнія, на какую ставитъ насъ философія какъ спеціальная и самостоятельная наука о явленіяхъ человѣческаго познанія. Когда утверждаютъ, что философія или метафизика разрѣшается въ физику, это въ тоже самое время значитъ, что она перестаетъ быть спеціальной и самостоятельной наукой. Въ этомъ и вопросъ, объ этомъ и тяжба между „наукой и философіей", но въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ само собою должна заключаться и оцѣнка научнаго достоинства и значенія механическаго монизма.

Какъ явленіе человѣческаго познанія, сложившееся въ условіяхъ современнаго научнаго развитія, механическій монизмъ не созданъ вновь наукой, а представляетъ, можетъ быть въ опредѣленныхъ эквивалентахъ, видоизмѣненіе древнихъ общечеловѣческихъ идей, которыя повидимому такъ же, какъ вещество и энергія, подлежатъ закону сохраненія,—„не творятся и не исчезаютъ". Человѣку, знакомому съ исторіей философіи и науки, не трудно убѣдиться, что механическій монизмъ есть новая форма матеріализма (¹). Сами монисты этого какъ будто не видятъ: вложивши въ каждую частицу вещества „душу", они думаютъ,

(¹) Съ особенною ясностью это можно видѣть у А. Ланге въ его Geschichte des Materialismus.

что они уже не матеріалисты. Они полагаютъ, что матеріалистами ихъ можно считать только въ ограниченномъ смыслѣ: они внѣ матеріи и одушевляющей ее энергіи не видятъ ничего, не признаютъ никакой причины, никакого закона—*только*. Особенно энергически протестуютъ они противъ отожествленія своихъ воззрѣній съ такъ называемымъ практическимъ матеріализмомъ, который въ свою очередь уродился на нивѣ современной науки. О названіяхъ спорить нѣтъ необходимости, и нѣтъ основаній смѣшивать механическій монизмъ съ практическимъ матеріализмомъ. Но какъ скоро философствующіе ученые теоретически ставятъ безотносительной, единственной основой всего существующаго только матеріальныя, одаренныя энергіей частицы, изъ которыхъ механически произошелъ весь міръ и человѣкъ, тогда протестъ противъ обозначенія такого міросозерцанія именемъ матеріализма выражаетъ требованіе вкуса, а не науки. Гораздо ненаучнѣе считать механическое міросозерцаніе монизмомъ, т. е. ученіемъ, въ которомъ все существующее и познаваемое научно объясняется однимъ началомъ, сводится къ одному пункту — живой матеріи. Если подвергнуть современное механическое міровоззрѣніе, какъ одно изъ явленій познанія, спеціальному научному (философскому) анализу, то, сообразно съ большей или меньшей трудностью и успѣхомъ такого анализа, мы увидимъ болѣе или менѣе ясно, что *единство* монизма держится только искусственными усиліями, а научное достоинство вполнѣ совпадаетъ съ достоинствомъ любой метафизической постройки.

Допустимъ, что механическій монизмъ на самомъ дѣлѣ представляетъ міровоззрѣніе, наиболѣе согласное съ современной наукой; допустимъ, что спеціальныя науки даютъ достаточныя доказательства тожества физической и психической энергіи въ единомъ веществѣ. Для нашего полнаго убѣжденія въ этой „истинѣ“ не достаетъ одного, но, какъ всякій согласится, самаго главнаго: спеціальнаго научнаго изслѣ-

дованія, какимъ образомъ эта истина добыта, опредѣленія условій и законовъ ея происхожденія. Безъ сомнѣнія рѣшеніе вопроса объ условіяхъ и законахъ познанія, путемъ спеціальнаго изслѣдованія различныхъ явленій познанія, не можетъ быть названо „метафизикой". Спрашивается не о „вещи въ себѣ", а о томъ, что за явленіе современный монизмъ. Подобнаго рода изслѣдованія не только не поддержатъ, а напротивъ будутъ исключать всякое метафизическое отожествленіе идей съ вещами, души съ тѣломъ, сознанія съ веществомъ, и всякіе метафизическіе призраки безотносительныхъ сущностей, кто бы эти призраки ни показывалъ—Гегель, или Гэккель.

Если мы обратимся за рѣшеніемъ вопроса, какимъ путемъ натуралисты приходятъ къ механическому міровоззрѣнію, къ самимъ естественнымъ наукамъ, мы, само собою разумѣется, найдемъ общее и общеизвѣстное положеніе, что всякое познаніе возможно и дается только въ опытѣ, а внѣ опыта, какія нибудь „вещи въ себѣ" или недоступны для познанія, или и вовсе не существуютъ. При этомъ говорится, или подразумѣвается, что и механическій монизмъ въ свою очередь вытекаетъ изъ опыта, держится на опытныхъ основаніяхъ. Опытъ считаютъ послѣдней безотносительной инстанціей, рѣшающей достоинство всякаго познанія. Опытъ въ одно и тоже время единственный источникъ, единственный критерій и предѣлъ человѣческаго познанія. Короче сказать: въ противоположность старымъ метафизикамъ, видѣвшимъ *безотносительный* источникъ, критерій и предѣлъ человѣческаго познанія въ отвлеченныхъ апріорныхъ понятіяхъ и идеяхъ, философствующіе ученые, какъ новые метафизики, считаютъ *безотносительнымъ* источникомъ, критеріемъ и предѣломъ всякаго познанія опытъ. Пока дѣло идетъ объ *экспериментахъ*, или прямыхъ наблюденіяхъ, такой метафизическій взглядъ на значеніе опыта въ дѣлѣ познанія не вредитъ дѣлу, потому что экспериментъ, или наблю-

деніе совершаются своимъ естественнымъ порядкомъ, независимо отъ нашихъ воззрѣній. Но когда познаніе идетъ дальше эксперимента и доходитъ до представленій о частичномъ строеніи тѣлъ, объ атомахъ, о матеріи и ея энергіи, и далѣе доходитъ до идей механическаго монизма, тогда дѣло другое. Благодаря метафизическимъ взглядамъ на природу и значеніе опыта, опытъ легко превращается въ лозунгъ, который достаточно произносить почаще и поувѣреннѣе, и въ лагерь науки пропустятъ что̀ угодно, — даже старыя идеи изъ враждебнаго метафизическаго лагеря. При этомъ опытъ представляется такою простою вещью, что имъ единственно можно объяснять все, а онъ не нуждается ни въ малѣйшемъ анализѣ, ни въ малѣйшемъ объясненіи, точь въ точь какъ какая нибудь абсолютная идея. На опытѣ можно строить все, а самъ онъ держится самъ собою.

Однако нельзя сказать, что было бы безполезной метафизикой спрашивать, что̀ такое опытъ, и рѣшать такой вопросъ не только съ логической и психической стороны, но и путемъ спеціальнаго изученія всѣхъ явленій человѣческаго познанія, данныхъ въ доисторической и исторической жизни человѣчества. Если бы мы задались такимъ изученіемъ, мы уже въ самыхъ естественныхъ наукахъ могли бы найти не мало поучительнѣйшихъ данныхъ. Какъ извѣстно, всякій опытъ слагается изъ чувственныхъ ощущеній,—зрѣнія, слуха, осязанія и т. д. Въ опытѣ мы не получаемъ ничего больше, кромѣ зрительныхъ, слуховыхъ, осязательныхъ, вкусовыхъ, обонятельныхъ и общихъ мускульныхъ ощущеній. Нечего и поднимать дальнѣйшихъ разсужденій о томъ, что въ опытѣ, во всевозможныхъ ощущеніяхъ, мы познаемъ не сущность вещей, а явленія. Отсюда и всѣ наши ощущенія, представленія, отвлеченныя понятія, идеи, на всемъ протяженіи личной жизни человѣка и исторической жизни человѣчества, суть разнообразныя явленія. Весь внѣшній міръ, какъ онъ дается въ опытѣ, есть лишь связная сумма нашихъ

ощущеній. Мы его видимъ, слышимъ, — познаемъ не такимъ, каковъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, независимо отъ нашей нервной системы и нашихъ ощущеній, а такимъ, каковъ онъ въ ощущеніяхъ, въ насъ самихъ. Мы видимъ красное сукно, а въ дѣйствительности это сложное сочетаніе частицъ углерода, водорода, азота, отъ которыхъ на сѣтчатую оболочку падаетъ не красный цвѣтъ, а рядъ волнъ, совершающихъ 496,000,000,000,000 колебаній въ секунду. Мы слышимъ музыкальную мелодію, а на дѣлѣ это ряды воздушныхъ волнъ, совершающихъ опредѣленныя числа колебаній въ секунду. Но мы допустили бы большую ошибку, если бы самыя свѣтовыя и звуковыя колебанія признали фактами, доказанными опытомъ независимо отъ нашихъ ощущеній. Когда мы путемъ научнаго анализа сводимъ всѣ разнообразныя матеріальныя формы на простѣйшіе химическіе элементы вещества, а всѣ виды энергіи на механическое движеніе, мы на самомъ дѣлѣ дѣлаемъ это съ нашими же ощущеніями. Въ виду этихъ и подобныхъ фактовъ, которые можно объяснять различно, но отрицать нельзя никакъ, опытъ оказывается далеко не простою вещью. При правильномъ пониманіи и употребленіи его, онъ безъ сомнѣнія служитъ единственнымъ, но ни въ какомъ случаѣ не безотносительнымъ средствомъ познанія и объясненія всего міра и самъ въ свою очередь подлежитъ изслѣдованію и объясненію. Внѣшній міръ и вся причинная связь вещей и явленій устанавливается въ нашей головѣ, въ нашемъ познаніи, не прямо, не прямо входитъ въ опытъ точно въ растворенную дверь, а сложнымъ и запутаннымъ путемъ. Посредствомъ научнаго анализа въ сложномъ и запутанномъ процессѣ опытнаго познанія мы различаемъ возбужденіе и дѣятельность органовъ нашихъ чувствъ и нервно-мозговой системы. Это возбужденіе и дѣятельность, на ряду со всѣми явленіями, мы сводимъ на физико-химическіе процессы, на механическое движеніе, но эти процессы, это движеніе, познаются не

„сами въ себѣ“, а въ свою очередь въ ощущеніи. Такимъ образомъ, когда ощущеніе и сознаніе производятъ изъ общей энергіи вещества, или отожествляютъ съ нею, то совершенно метафизически ставятъ внѣ вниманія то простое обстоятельство, что самое вещество съ его энергіей, по скольку и какъ оно дано въ опытѣ, составляетъ плодъ ощущенія и сознанія. Ощущеніе и сознаніе оказывается фактомъ, который лежитъ для нашего познанія глубже, чѣмъ вещество и неразрывная съ нимъ энергія. Механическія свойства матеріи при всѣхъ усиліяхъ и успѣхахъ современной науки могутъ быть сведены *только* на движеніе, притяженіе или отталкиваніе, слѣдовательно на пространственныя и временныя отношенія, состоящія въ законосообразной причинной связи. Между тѣмъ психо-физіологическія изслѣдованія и открытія показываютъ, что движеніе, и вообще пространственныя и временныя отношенія вещей и явленій въ свою очередь сводятся *далѣе* на ощущеніе и сознаніе. На основаніи всѣхъ спеціальныхъ наукъ о веществѣ и его энергіи нельзя, безъ метафизическаго, ненаучнаго произвола, ввести въ наше познаніе ничего, кромѣ механическихъ элементовъ и ихъ отношеній. Другими словами, если бы ощущеніе и сознаніе совпадало съ энергіей и механикой вещества, тогда въ ощущеніи и сознаніи не было бы ничего, кромѣ движенія, — не было бы ни цвѣтовъ, ни свѣта, ни звуковъ, никакого разнообразія внѣшняго міра. „И нѣмъ и тѣменъ, т. е. безкачественъ, выходитъ міръ не только тогда, когда нѣтъ субъективныхъ ощущеній, говоритъ Дю-буа Реймондъ, но и тогда, когда мы станемъ смотрѣть на него съ объективной стороны, съ механической точки зрѣнія“ (1). Изъ энергіи вещества, насколько это извѣстно научно, можно вывести только различныя формы механическаго движенія, а

(1) Дю-буа Реймондъ. О предѣлахъ естествознанія. Русск. пер. стр. 7.

не ощущеніе и сознаніе. Не ощущеніе и сознаніе укладывается въ эти формы механики, а наоборотъ механическія формы укладываются въ ощущеніе и сознаніе. Что такое внѣшній міръ независимо отъ ощущеній и сознанія, напр. въ то время, когда въ природѣ было все, что есть, но не было ни одного чувствующаго и мыслящаго существа (¹)? Въ механизмѣ матеріальнаго міра мы различаемъ и познаемъ различныя движенія и всѣ его формы, являющіяся свѣтомъ, звукомъ, электричествомъ, химическими преобразованіями вещества, уже *послѣ* и въ силу опыта, т. е. послѣ ощущенія и сознанія. Если безъ опыта, или раньше опыта, т. е. безъ или раньше ощущенія и сознанія мы ничего не можемъ познать, то опытъ, т. е. ощущеніе и сознаніе, слѣдовало бы признать не слѣдствіемъ, не послѣдующимъ, а причиною, предшествующимъ, всякаго движенія, всякой механики, всякаго познанія и наконецъ *понятія* о матеріи и ея энергіи. Если оставить научную почву и, не взирая на коренное различіе между явленіями движенія и явленіями познанія, отважиться объединить ихъ въ какомъ нибудь метафизическомъ „монизмѣ", тогда основательнѣе будетъ не ощущеніе и сознаніе отожествить съ энергіей вещества, а энергію вещества отожествить съ ощущеніемъ и сознаніемъ. Другими словами, по условіямъ и законамъ опытнаго познанія идеализмъ, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, основательнѣе всякаго матеріализма, или механическаго монизма (²). „Мнѣ кажется, говоритъ астрономъ Цёлльнеръ, одинъ изъ глубокомысленныхъ представителей монизма, что явленіе ощущенія есть болѣе фундаментальный фактъ наблюденія, чѣмъ движеніе матеріи" (³). „Возмож-

(¹) Преосв. Д-ръ Б. Никаноръ. Позитивная философія, т. II, 9—19.

(²) Ср. Lange. Gesch. d. Mater. II, 408—431.

(³) Zöllner. Ueber die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss. Leipzig, 2 Aufl. 1872. S. 320 и сл.

ность того факта, что изъ сочетаній матеріальныхъ элементовъ и ихъ энергіи въ человѣческомъ организмѣ и въ частности въ нервно-мозговой системѣ могутъ происходить не только новыя комбинаціи вещества и его энергіи, но и ощущеніе и сознаніе, обосновываютъ на томъ, говорилъ проф. Лотце въ одной изъ своихъ лекцій, что при сообщеніи движенія другому тѣлу не все количество этого движенія передается безъ измѣненія, а извѣстная часть его превращается въ другой видъ энергіи. Отсюда предполагаютъ, что и ощущеніе и сознаніе суть только случаи такого превращенія. Повидимому можетъ быть что всякое внѣшнее возбужденіе, дѣйствующее на живой организмъ, вызываетъ кромѣ однороднаго съ собою и еще новое, иначе сложившееся внутреннее движеніе, которое и образуетъ духовную жизнь. Но нужно всегда помнить, что всѣ формы энергіи, возбуждаемыя въ организмѣ, сводятся на движеніе, а между тѣмъ въ ощущеніи и сознаніи мы различаемъ не движенія, а теплоту, свѣтъ и т. д. Внѣ насъ каждая форма энергіи превращается въ однородную съ нею, и только въ насъ самихъ *всѣ* формы матеріальной энергіи вызываютъ новыя событія, которыя мы и называемъ теплотою, свѣтомъ, болью, страхомъ, надеждой, радостью и т. п. Въ томъ и вопросъ, какъ это случается: если признать ощущеніе и сознаніе, все равно подъ настоящимъ ихъ именемъ, или подъ общимъ именемъ энергіи, свойствомъ матеріи, тогда очевидно придется признать, что каждый элементъ нашего тѣла и вообще всего матеріальнаго міра въ одно и тоже время обладаетъ физическими и психическими свойствами". Монисты, какъ мы видѣли, такъ и думаютъ, но думая такъ, попадаютъ въ альтернативу: имъ приходится или прибавить къ общимъ механическимъ свойствамъ вещества особое свойство ощущенія и сознанія и приписать это новое свойство всѣмъ тѣламъ и всѣмъ частицамъ тѣлъ, или отожествить это свойство съ общей энергіей вещества. Эта

альтернатива и заставляетъ монистовъ колебаться между воззрѣніями Демокрита, Спинозы, Бруно и Лейбница. Тутъ не метафизика превращается въ физику, а наоборотъ, физика въ метафизику. Предполагаемое механическое единство слагается то изъ *одной* матеріи съ ея энергіей, то изъ матеріи съ энергіей и *еще* съ ощущеніемъ и сознаніемъ, при чемъ подразумѣвается или выражается во имя науки petitio считать все за одно.

Разсмотримъ теперь поближе тѣ основные элементы, изъ которыхъ, по проэкту философствующихъ ученыхъ, слагается предполагаемый единичный механизмъ всего міра, т. е. вещество и его энергію. Пріобрѣтая всѣ наши познанія путемъ опыта, мы, будемъ помнить, познаемъ не сущности, а явленія. И когда всѣ познаваемыя нами явленія мы обобщаемъ въ обширныя группы и обозначаемъ эти группы названіемъ вещества и энергіи, то съ *физической* точки зрѣнія это еще не значитъ, чтобы матерія и энергія были реальностями, обнимающими и объединяющими все существующее. Одно дѣло явленія матеріи и энергіи, другое дѣло наши понятія, идеи о матеріи и энергіи. Не понятія и идеи о матеріи и энергіи лежатъ въ основѣ дѣйствительныхъ явленій, а напротивъ дѣйствительныя явленія, изучаемыя путемъ правильнаго опыта, лежатъ въ основѣ нашихъ понятій и идей. Очевидно, что каждое изъ этихъ понятій выражаетъ не больше, какъ соотвѣтствующую группу ощущеній или явленій, и только по естественной связи этихъ ощущеній выходитъ, что „нѣтъ энергіи безъ матеріи и нѣтъ матеріи безъ энергіи". Научный анализъ этихъ явленій показываетъ, что съ одной стороны вещество распадается на молекулы и еще болѣе мелкія части химическихъ элементовъ, что съ другой стороны всѣ виды энергіи распадаются на механическія движенія или на единицы механической работы. Такъ какъ крупныя, видимыя и осязаемыя, однимъ словомъ прямо данныя въ опытѣ массы вещества и вся ихъ энергія и работа суть явленія, то само собою и малѣйшія час-

тицы вещества, невидимыя и неосязаемыя, равно какъ и ихъ движенія, единицы механической энергіи и работы этихъ частицъ, не перестаютъ быть явленіями того-же рода. Мало того,—съ того момента, какъ частицы вещества и единицы ихъ энергіи и работы не даны въ прямомъ чувственномъ опытѣ, а опредѣляются посредствомъ вывода и математическаго вычисленія, онѣ становятся типами явленій. Не станемъ разсуждать о такъ называемыхъ атомахъ, какъ болѣе недѣлимыхъ единицахъ вещества, или математическихъ точкахъ, находящихся въ пространствѣ, но не имѣющихъ протяженія, — объ атомахъ, какъ динамическихъ центрахъ силъ. Ограничимся простыми данными наукъ о веществѣ. На крайней степени разрѣженія вещества, до какого доводятъ физико-химическія изслѣдованія и выводы и геологическія гипотезы, вещество теряетъ всѣ свои свойства, по какимъ на основаніи чувственнаго опыта, эмпирически, мы называемъ его именно веществомъ. Оно становится, по вѣрному выраженію Лотце, сверхчувственнымъ (übersinnlich), становится символомъ, отвлеченіемъ, явленіемъ нашего познанія. И если возвратить абстрактное понятіе, идею о матеріи къ ея конкретнымъ элементамъ, то окажется, что мы имѣемъ дѣло не съ малѣйшими частицами, или крупными аггрегатами вещества an sich, а какъ это свойственно нашему познанію, съ нашими собственными субъективными ощущеніями сопротивленія, траты мускульной энергіи, когда мы осматриваемъ предметъ, осязаемъ его и т. д. Это конечно не значитъ, что аггрегаты и частицы вещества не существуютъ, это значитъ только то, что ихъ существованіе въ познаніи нельзя разрывать съ ихъ существованіемъ внѣ познающаго субъекта и, смѣшивая одно съ другимъ, видѣть въ нихъ безотносительную дѣйствительность,—ошибка, которую и допускали всѣ метафизики. Малѣйшая частица вещества, какъ и всякое вещество, не есть „вещь въ себѣ“, а явленіе нашего сознанія, обусловливаемое развитіемъ нашихъ

познаній. Демокритъ и Лукрецій были такіе же люди какъ и мы, и внѣшній міръ казался имъ въ опытѣ вѣроятно такимъ же, какимъ онъ кажется и намъ; но агрегаты и атомы Демокрита и Лукреція далеко не тоже, что агрегаты и молекюли для современныхъ физиковъ и химиковъ и въ свою очередь вѣроятно будутъ не такими, какъ въ наше время, въ умѣ ученыхъ будущихъ вѣковъ.

Въ наше же время достаточно видно, что, при послѣдовательномъ анализѣ вещества въ физикѣ и въ химіи, а особенно при возведеніи его къ историческому началу мірозданія въ геологіи и астрономіи, вещество дробится въ нашемъ познаніи на „невѣсомыя", невидимыя, неосязаемыя, невообразимо малыя, безкачественныя единицы, которыя въ концѣ всего впадаютъ въ „изумляющую пустоту" (¹) домірнаго состоянія вещей. Предъ нами на мѣстѣ вещества остается лишь соотвѣтствующая ему единица энергіи, или работы. Каждый агрегатъ вещества, каждую его молекулю мы познаемъ единственно по количеству и формѣ энергіи и работы. Но и энергія вещества, въ какихъ бы единицахъ мы ее ни представляли, въ свою очередь распадается на свои первичные механическіе элементы и параллельно съ веществомъ, которое мы подставляемъ подъ нее въ качествѣ субстрата, теряетъ всѣ свои свойства, по какимъ мы, на основаніи чувственнаго опыта, называемъ ее энергіей, разумѣя теплоту, свѣтъ, механическое напряженіе и движеніе и т. д. Энергія остается только простымъ символомъ познаваемыхъ нами измѣненій, явленій въ природѣ, абстракціей, продуктомъ чувственныхъ ощущеній и сознанія. Энергія въ сферѣ нашего познанія обозначаетъ не чувственный объектъ, а выражаетъ причинную связь вещей и явленій, данныхъ въ опытѣ. Въ чувственномъ опытѣ мы воспринимаемъ

(¹) Thohu wabohu въ кн. Бытія.

не энергію, не единицы работы „сами въ себѣ", а послѣдовательность и сосуществованіе, временныя и пространственныя отношенія конкретныхъ явленій свѣта, тепла, движенія и т. д. Если мы во всѣхъ этихъ явленіяхъ полагаемъ энергію, то этимъ мы только выражаемъ наше познаніе, нашу идею ихъ причинной и законной, т. е. единообразной связи. Энергія есть объективированная причинность и законность дѣйствій ([1]), или явленіе нашего познанія. Согласно съ условіями научнаго опыта и познанія, энергія есть явленіе нашего познанія и ни въ какомъ случаѣ не сущность. Если мы попробуемъ возвратить абстрактное понятіе, идею объ энергіи къ ея конкретнымъ элементамъ, даннымъ въ ощущеніи, въ опытѣ, предъ нами окажутся не матеріальныя событія „сами въ себѣ", а наши собственныя, субъективныя ощущенія напряженія, или траты мускульной силы, сознаваемыя усилія воли, однимъ словомъ объ энергіи вещества намъ даютъ знать психическія событія. Энергія всего вещества копируется съ ощущаемой и сознаваемой нашей собственной энергіи. Всякое представленіе объ энергіи, о дѣятельности, о работѣ слагается по нашему личному опыту, берется съ нашихъ субъективныхъ ощущеній.

Если теперь ощущеніе и сознаніе, отъ которыхъ зависятъ наши идеи о веществѣ и его энергіи, затѣмъ всю нашу науку и жизнь, однимъ словомъ всѣ безъ остатка явленія, имѣющія мѣсто въ человѣкѣ, въ человѣческомъ обществѣ и въ человѣческой исторіи, внести въ единую сферу явленій матеріи и ея энергіи, тогда мы сдѣлаемъ ложный метафизическій шагъ, несогласный съ истинными условіями познанія. Въ этомъ случаѣ, какъ мы видѣли, нужно или прибавить къ механическимъ свойствамъ вещества ощущеніе и со-

([1]) Ср. Fechner, Atomenlehre, 1864, XVI; Helmholtz, Wissenschaftliche Vorträge. II. 190; Zöllner, Ueb. die Natur der Komet., S. 323; Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1873, S. 19. Dieterich, Philosophie und Naturwissenschaft, S. 34.

знаніе, или отожествить ихъ. Въ томъ и другомъ случаѣ ощущеніе и сознаніе, свойственное человѣку, приходится переносить не только на животныхъ, на растенія, но и на неживую, неорганическую природу. Какъ Гегель метафизически изъ идей творилъ камни, такъ Гэккель, въ силу однородной ошибки, творитъ изъ камней человѣческія идеи. Приходится признать, что къ явленіямъ движенія, напр. къ притяженію и отталкиванію во всей природѣ присоединяется ощущеніе напр. удовольствія и неудовольствія, или просто самыя явленія притяженія и отталкиванія въ одно и тоже время суть явленія ощущеній. Что̀ касается перваго случая, т. е. прибавки къ механическимъ свойствамъ вещества психическихъ свойствъ, то едвали теперь требуетъ дальнѣйшихъ разъясненій и доказательствъ, что такая прибавка поражаетъ механическій монизмъ въ самомъ его корнѣ и возвращаетъ насъ къ первобытному анимизму, антропоморфизму и вообще къ миѳологическому образу мыслей. Механическое объясненіе природы нарушается, теряетъ смыслъ. До сихъ поръ весь прогрессъ естественныхъ наукъ тѣмъ и обусловливается, что у матеріи отнимаются всѣ душевныя свойства, какія влагаются въ нее въ миѳологіяхъ и въ „метафизикахъ". Научный ходъ механическаго міровоззрѣнія направляется въ сторону какъ разъ обратную той, куда идутъ монисты метафизики. Во всѣхъ случаяхъ, если говорить серьозно, отдавая отчетъ въ мысляхъ и словахъ, астрономическія, физическія, химическія, біологическія индукціи и дедукціи не имѣютъ ничего общаго съ предполагаемыми психическими свойствами матеріи. Научное объясненіе міра отъ прибавки этихъ свойствъ не выигрываетъ ровно ничего. Скажите, что перекись марганца *побуждаетъ* бертолетову соль отдавать свой кислородъ, или сѣрная кислота *вытѣсняетъ* угольную, мухоловка *ощущаетъ* присутствіе насѣкомаго, и т. п.— фактъ будетъ описанъ, представленъ наглядно, по человѣчески, но не объясненъ. Если съ другой стороны

отожествить явленія энергіи съ явленіями ощущенія и сознанія, тогда мы не избавимся отъ анимизма и антропоморфизма, но въ добавокъ попадемъ еще въ худшую метафизическую ошибку отожествленія идей съ вещами. Мы видѣли, что первообразъ матеріи и силы, вещества и энергіи является въ нашемъ собственномъ организмѣ, насколько мы его знаемъ, и отожествить энергію какъ явленіе познанія съ энергіей „въ себѣ" также странно и ненаучно, какъ напр. отожествить движенія планетъ съ движеніями нервнаго вещества, какія имѣютъ мѣсто при астрономическихъ изслѣдованіяхъ.

Въ порядкѣ изучаемыхъ и познаваемыхъ нами явленій не явленія ощущенія и сознанія, или познанія, сводятся на вещество и его энергію или работу, а наоборотъ. То, что̀ есть и что̀ совершается внѣ нашихъ ощущеній, внѣ нашего сознанія, мудрено и не научно отожествлять съ тѣмъ, что̀ намъ является въ ощущеніи и въ научномъ сознаніи настоящаго времени. Такое отожествленіе допускается въ спеціальныхъ наукахъ о веществѣ и его энергіи сообразно съ ихъ спеціальными задачами и доставляетъ всѣ удобства изслѣдованія, все равно какъ напр. допускается, что кривая линія тожественна съ безчисленнымъ множествомъ прямыхъ, расположенныхъ подъ соотвѣтствующими углами. Точно также физикъ изучаетъ всѣ тѣла такъ, какъ будто бы они не измѣняли своего внутренняго состава. Но когда дѣло идетъ о явленіяхъ познанія, ихъ условіяхъ, отношеніяхъ и законахъ, это отожествленіе нашего познанія, нашихъ идей о веществѣ и энергіи съ вещами внѣ насъ ведетъ къ грубымъ философскимъ ошибкамъ, выталкиваетъ мыслящій умъ на старую престарую колею метафизическаго матеріализма. Почивая на естественныхъ наукахъ, философствующіе ученые грезятъ, будто они не выступаютъ изъ круга явленій. Напротивъ: приписывая всему міру (и человѣку) безотносительную матеріальность въ единствѣ вещества и энергіи и слѣдовательно ограни-

чивая всю дѣйствительность и все человѣческое познаніе науками о матеріи и энергіи, они выступаютъ изъ сферы явленій, покушаются стать выше естественныхъ условій и законовъ человѣческаго познанія и впадаютъ въ старую и коренную ошибку всякой метафизики,—нарушаютъ законъ относительности познанія. Одинъ изъ ближайшихъ и прямыхъ результатовъ этого нарушенія сказывается немедленно въ превращеніи научнаго закона сохраненія вещества и энергіи въ метафизическій законъ вѣчности вещества и энергіи, чуждый всему міру вообще и каждому явленію въ частности ([1]).

Такимъ образомъ въ механическомъ монизмѣ чистыя *понятія* матеріи и энергіи безъ спеціальнаго философскаго анализа объективируются, переносятся во внѣшній міръ, отожествляются съ самыми вещами и въ этомъ тожествѣ получаютъ значеніе мнимо-единаго безотносительнаго начала, „вещи въ себѣ". Проэктируя во внѣшнемъ мірѣ механическое единство вещества, энергіи и сознанія, монисты по обыкновенному примѣру метафизиковъ списываютъ міръ съ человѣка: фактъ единства человѣческаго тѣла, его механической энергіи и душевныхъ явленій въ индивидуумѣ распространяется на весь міръ, и ему приписывается значеніе безотносительной истины. Между тѣмъ, на дѣлѣ этотъ фактъ есть лишь результатъ отношеній матеріи и энергіи нашего тѣла къ ощущенію и сознанію, которое по силѣ этихъ самыхъ отношеній и остается самостоятельнымъ, несводимымъ на вещество и энергію элементомъ человѣческаго познанія. Сколько бы объединяющихъ положеній ни высказывалось, сознаніе съ веществомъ и энергіей такъ же не смѣшивается, какъ

([1]) Въ этомъ отношеніи въ высшей степени поучительны математическія изслѣдованія Карно, Томсона, Клаузіуса и др., показывающія, что запасъ энергіи и работа нашей солнечной системы идетъ въ процессѣ такъ называемой энтропіи, т. е. превращенія всѣхъ формъ энергіи въ одну, къ равновѣсію, къ покою, къ уничтоженію всякой дѣятельности.

масло съ водой. Именно благодаря этому обстоятельству монисты и не хотятъ признать себя чистыми матеріалистами. Но, добиваясь монизма, они постоянно сводятъ сознаніе на механическія свойства матеріи, на притяженіе и отталкиваніе. Однимъ словомъ, желая быть монистами, они становятся матеріалистами, но становясь матеріалистами, они достигаютъ монизма. На самомъ же дѣлѣ уже въ самомъ представленіи матеріальныхъ частицъ, одаренныхъ энергіей, лежитъ двойственность. Когда же съ энергіей матеріи отожествляется еще сознаніе, то подъ монистической философской мантіей укрывается старый дуализмъ и достигаетъ такихъ же размѣровъ, какъ въ любой метафизической системѣ. Примиреніе противоположностей между духомъ и тѣломъ, свободой и необходимостью, будто бы осуществляемое въ механическомъ монизмѣ, оказывается словами, далекими отъ дѣйствительности. Въ механическомъ міровоззрѣніи мы видимъ, какъ отъ коренной ошибки всѣхъ философовъ-метафизиковъ не спасаетъ даже „наука". Еще не отжили совсѣмъ старыя метафизическія системы, не успѣли исчезнуть метафизическіе миражи, а философствующіе ученые, воображая, что ихъ наука и научные методы обезпечиваютъ отъ метафизики, снова начинаютъ метафизическія операціи съ научными понятіями и идеями (¹). Опять понятія отожествляются съ вещами, и тѣмъ хуже, что въ пользу отожествленія подкупаетъ даже серьозныхъ ученыхъ, не говоря о „публикѣ", авторитетъ науки и слѣпое довѣріе къ могуществу научнаго метода. И нельзя не замѣтить,

---

(¹) Старые метафизики особенно навлекли на себя цѣлые потоки порицаній и насмѣшекъ за свой «философскій языкъ», отличающійся туманностью и варварской терминологіей: теперь въ pendant къ «метафизическому» трансцендентному, трансцендентальному, имманентному, субстанціямъ, акциденціямъ и т. д. у самаго передоваго мониста—Гэккеля мы найдемъ пластидули, гастрею, гаструли, морфогенію, онтогенію, физіонтогенію, филіофилогенію, интуссусцепцію и т. д.

насколько одинаковыя условія философской ошибки ведутъ къ одинаковымъ слѣдствіямъ: въ современномъ механическомъ монизмѣ воскресаютъ въ исправленномъ и дополненномъ видѣ старыя идеи Демокрита, Эпикура, Лукреція, Бруно, Спинозы и Лейбница.

Видно, что не метафизика разрѣшается въ физику, а наоборотъ, физика въ метафизику. То, что въ современномъ естествознаніи называется „философіей", становится продуктомъ личнаго творчества, выраженіемъ личнаго вкуса и настроенія ученыхъ спеціалистовъ, а нерѣдко, особенно въ массѣ, выраженіемъ тенденцій извѣстныхъ партій. Вообще такого произвола, какъ теперь, философія не испытывала еще никогда. Понятно, что только спеціальное научное изслѣдованіе всѣхъ явленій человѣческаго познанія, равно какъ и господствующихъ и ходячихъ научно-философскихъ идей нашего времени, и опредѣленіе законовъ этихъ явленій въ состояніи положить предѣлъ этому произволу и обезпечить физику отъ разрѣшенія въ метафизику. Философія должна сдѣлаться спеціальной наукой. Само собою разумѣется, что пока философія остается для философовъ по профессіи и ученыхъ поприщемъ для произвольныхъ построекъ, пока она остается porto franco, караванъ-сераемъ для безразличнаго склада такъ называемыхъ философскихъ системъ, мнѣній, подъ различными философскими фирмами, до тѣхъ поръ не можетъ быть и рѣчи о философіи какъ спеціальной наукѣ, имѣющей предметомъ опредѣленный кругъ явленій и опредѣленныя задачи. До тѣхъ поръ самыя противоположныя міровоззрѣнія, самыя ненаучныя хитросплетенія, научныя фантазіи — все будутъ „философіей", а основныя проблемы философіи, особенно проблема связи между духомъ и тѣломъ, движеніемъ и сознаніемъ, всегда будутъ разрѣшаться то въ идеализмъ, то въ матеріализмъ, то въ ненаучную помѣсь того и другаго. Только тогда философія можетъ быть спеціальной наукой, имѣющей общеобязательное значеніе

и недоступной для личныхъ фантазій философовъ и ученыхъ, когда ея предметомъ будутъ взяты всѣ явленія человѣческаго познанія въ ихъ взаимной связи и въ историческомъ развитіи до настоящаго времени; когда эти явленія будутъ изучаемы правильно и методически, при помощи научнаго метода, — такъ же, какъ изучаются вообще всѣ явленія природы. Философія должна быть естественной наукой о явленіяхъ познанія, и возникающія въ ней задачи не могутъ быть рѣшаемы никакой другой изъ спеціальныхъ наукъ.

XIV.

Задачи философіи какъ спеціальной науки.

Въ старину говорили: изъ ничего не бываетъ ничего (ex nihilo nihil fit). Насколько вѣрно это, настолько же вѣрно и наоборотъ: изъ чего нибудь не бываетъ ничто. Такъ и съ философіей. Она возникла въ человѣческой исторіи и хранилась до сихъ поръ не изъ ничего, а имѣетъ въ своей основѣ нѣчто реальное, дѣйствительное. Ея естественная, природная основа лежитъ въ самой организаціи и жизни человѣческаго индивидуума и цѣлыхъ обществъ. И разъ вошедши въ составъ явленій человѣческой природы и жизни, она развивалась, видоизмѣнялась и подлежитъ дальнѣйшему развитію и видоизмѣненію, но изъ чего нибудь не превратится въ ничто. Философія неуничтожима такъ же, какъ и наука, какъ малѣйшая частица вещества, или единица его энергіи. Въ новой наукѣ подобная устойчивость существующихъ явленій — старая аксіома ex nihilo nihil fit и обратно — нашла свое выраженіе въ законѣ сохраненія вещества и энергіи. Этотъ законъ охватываетъ всѣ явленія внѣшняго міра, устанавливаетъ общую, единичную причинную связь между явленіями астрономическими, механическими, физическими, химическими, біо-

логическими, а вмѣстѣ съ тѣмъ и между всѣми спеціальными абстрактными и конкретными науками объ этихъ явленіяхъ. Допустимъ, что этотъ законъ и всѣ спеціальныя науки о веществѣ и энергіи обнимаютъ и явленія сознанія и познанія; тогда и всѣ такъ называемыя науки о духѣ, логика, психологія, исторія, мораль, право, и наконецъ философія изъ чего нибудь превращаются въ ничто, потому что „разрѣшаются въ физику и механику". И по естественной связи между науками и жизнью, изучаемыми и переживаемыми явленіями, не только науки, а и самыя явленія сознанія и познанія въ жизни индивидуумовъ и обществъ должны разрѣшаться въ физику, изъ нравственно человѣческихъ превращаться въ безразлично механическія.

Что законъ сохраненія вещества и энергіи и всѣ науки о веществѣ не обнимаютъ явленій человѣческаго сознанія и познанія, это положеніе по всей справедливости требуетъ спеціальнаго и обширнаго изслѣдованія, раскрытія и доказательства. Здѣсь можно ограничиться только постановкой этого положенія на общее основаніе всѣхъ предшествовавшихъ разсужденій. Какъ мы видѣли, мы не знаемъ и не можемъ познать безотносительной вещи въ себѣ, а только явленія; но и все наше познаніе само не есть сущность, а тоже явленіе, — оно не безусловно, а относительно. Во всей наукѣ, равно какъ и во всей жизни, естественными членами естественныхъ отношеній остаются субъектъ и объектъ, человѣкъ и природа, сознаніе и движеніе. Человѣкъ есть въ одно и тоже время духъ и тѣло, что̀ бы мы ни разумѣли подъ этими терминами. Если теперь два порядка явленій—явленія сознанія и познанія и явленія того, что̀ сознается и познается—слить въ одно, безусловно объединить закономъ сохраненія вещества и энергіи, этимъ самымъ уничтожается въ познаніи одинъ изъ членовъ, изъ отношенія которыхъ оно слагается: у насъ будутъ уже не явленія сознанія и познанія, а только *одни*

явленія движенія, по закону сохраненія. Другими словами, у насъ тогда законъ сохраненія вещества и энергіи становится безусловнымъ, нарушается законъ относительности человѣческаго познанія, и мы опять остаемся съ той же „метафизикой", отъ которой бѣжимъ. Что нибудь одно: или законъ сохраненія вещества и энергіи долженъ быть безусловнымъ, безотносительнымъ и въ наукѣ, и въ жизни, и тогда нѣтъ мѣста ни наукамъ о духѣ, ни явленіямъ духа; или этотъ законъ не безусловенъ, не безотносителенъ, есть только одно изъ явленій человѣческаго познанія, и тогда есть мѣсто наукамъ о духѣ, есть мѣсто гуманной, истинно человѣческой жизни и дѣятельности. Кто не хочетъ физику разрѣшать въ метафизику, тотъ безъ сомнѣнія согласится съ послѣднимъ и потому отстанетъ отъ безплодныхъ современныхъ усилій свести сознаніе на движеніе, изъ одного сдѣлать все. Пока сознаніе и познаніе, не въ теоріи, а въ дѣйствительности, не превращается въ движеніе и наоборотъ, движеніе въ сознаніе, до тѣхъ поръ науки о духѣ и философія не могутъ превратиться изъ чего нибудь даннаго въ порядкѣ историческаго развитія въ ничто. Въ порядкѣ историческаго развитія всякій монизмъ, или пантеизмъ, будетъ ли онъ матеріалистическимъ, или идеалистическимъ, одинаково не естественъ и не наученъ. Какова бы ни была теорія, дѣйствительныя явленія свѣта и тьмы, кражи и пожертвованія, добра и зла, уродливаго африканскаго идола и олимпійскаго Зевса, астрологіи и астрономіи не могутъ быть сведены *только* на единичныя явленія движенія. Человѣкъ не одна матерія и не одинъ духъ, не одно движеніе и не одно сознаніе, а то и другое вмѣстѣ, въ неразрывной связи, во взаимоотношеніи, и его познаніе не можетъ стать выше этой связи, выбиться изъ относительности ощущенія и сознанія къ органамъ и организму и всему непосредственно окружающему и познаваемому міру. Всякій научный, или философскій разрывъ, идеалистическое, матеріалистическое, или какое нибудь пан-

теистическое, монистическое отожествленіе или сліяніе этихъ элементовъ искусственно и направляется противъ природы. Разумѣется совершить такой разрывъ, или сліяніе въ дѣйствительности не удается: человѣкъ все таки не сильнѣе природы; что въ ней связано, того онъ своими силами разрѣшить не можетъ. Но всякая попытка этого рода ведетъ къ своимъ опредѣленнымъ результатамъ: въ теоріи къ мистикѣ, или метафизикѣ, вообще къ заблужденіямъ ума, а на практикѣ, въ жизни и дѣятельности индивидуумовъ и цѣлыхъ обществъ, отражается въ извращеніи воли, ведетъ къ какой нибудь религіозной, или философской нирванѣ, эксцессамъ плоти и духа, или къ чуждому всякаго смысла нравственному саморазложенію и заурядному самоубійству.

Условія, отношенія, причинную связь и законы этой связи между явленіями всего ощущаемаго (сознаваемаго) и познаваемаго, т. е. всего внѣшняго міра, изучаютъ и опредѣляютъ всѣ науки о веществѣ и его энергіи,—науки, которыя принято называть „естественными“. Законъ сохраненія составляетъ здѣсь высшій законъ причинной связи, до какого дошла современная наука,—онъ же, какъ сказано, связываетъ и всѣ естественныя науки въ цѣльное знаніе о механизмѣ вселенной. Связующимъ звеномъ между явленіями ощущаемаго и познаваемаго, т. е. внѣшняго міра, и явленіями ощущенія и сознанія, т. е. внутренняго міра, и между науками о тѣхъ и другихъ служитъ психофизіологія. Но затѣмъ условія и отношенія, причинная связь и законы этой связи между явленіями сознанія и познанія, изучаются и опредѣляются въ спеціальныхъ антропологическихъ наукахъ, въ психологіи, логикѣ и исторіи со всѣми ея развѣтвленіями. Это тоже „естественныя“ науки о явленіяхъ человѣческаго сознанія и познанія и о развитіи того и другаго. И между явленіями сознанія и познанія уже давно и постепенно открывается причинная связь, соотносительность съ явленіями внѣшняго міра,

и опредѣляются законы этой связи и соотносительности. Въ настоящее же время ученые не нахвалятся успѣхами научныхъ изслѣдованій въ этой области. Но какого нибудь высшаго закона, соотвѣтствующаго закону сохраненія вещества и энергіи для внѣшняго міра, здѣсь до сихъ поръ не найдено. Это и соблазняетъ представителей могущественнаго естествознанія вторгаться въ беззащитную область духа и требовать безусловнаго подчиненія человѣческаго сознанія и познанія „однимъ и тѣмъ же законамъ вещества и его энергіи".

До какихъ бы однако высокихъ обобщеній и міровыхъ законовъ ни достигали оба ряда наукъ, онѣ, эти науки, повторимъ еще разъ, не перестаютъ въ свою очередь быть явленіями познанія и въ свою очередь образуютъ предметъ спеціальной науки, философіи. Философія должна изучать ихъ вмѣстѣ со *всѣми* явленіями человѣческаго познанія,—научныя теоріи, гипотезы, законы, и самый законъ сохраненія, вмѣстѣ съ философскими системами, съ современнымъ монизмомъ, со всѣми ненаучными, метафизическими положеніями и предположеніями, поэтическими и миѳологическими воззрѣніями, и не только въ настоящее время, но и во всей исторической и доисторической жизни человѣчества. Все это, не смотря на величайшее разнообразіе, такой же классъ реальныхъ и подлежащихъ спеціальному изученію явленій, какъ напр. разнообразныя явленія органическаго міра, взятыя въ ихъ настоящемъ и отдаленномъ прошедшемъ. Будучи такимъ образомъ наукой, изучающей самое познаніе во всѣхъ его современныхъ и пережитыхъ формахъ, философія является какъ бы научнымъ самосознаніемъ цѣлаго человѣчества. Изъ всего сказаннаго достаточно ясно опредѣляются задачи философіи, какъ спеціальной науки.

Первою задачею ея, какъ и во всякой другой наукѣ, представляется методическая классификація различныхъ явленій человѣческаго познанія и пра-

вильное, точное описаніе ихъ. Кругъ явленій человѣческаго познанія, подлежащихъ такой предварительной обработкѣ, въ высшей степени обширенъ. Охватывая всѣ явленія познанія въ ихъ современномъ состояніи и формахъ, — современныя положительныя и не положительныя науки, научныя, религіозныя, соціальныя и т. д. теоріи, гипотезы, идеи,—этотъ кругъ простирается на всю исторію ихъ развитія, въ связи съ самимъ познаваемымъ міромъ и познающимъ человѣкомъ, и достигаетъ некультурнаго и доисторическаго состоянія человѣчества. При первомъ взглядѣ на этотъ обширный, можно сказать всеобъемлющій кругъ явленій кажется, что представить точное описаніе всѣхъ явленій человѣческаго познанія—задача невыполнимая. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла трудность такой работы не превышаетъ трудности точнаго описанія напр. безчисленныхъ минераловъ, насѣкомыхъ, вообще животныхъ, или растеній. Конечно, если бы была необходимость описывать отдѣльно каждый минералъ, каждое насѣкомое, равно какъ и каждое явленіе познанія отдѣльно, тогда это было бы работой данаидъ. Но, какъ извѣстно, въ этихъ случаяхъ на помощь является разумная классификація. Между различными явленіями познанія, какъ и между всѣми явленіями природы, не трудно даже для поверхностнаго взгляда найти опредѣленныя группы, напр. религіозныхъ ученій, миѳовъ, философскихъ системъ, разныхъ наукъ, затѣмъ частныя группы научныхъ, религіозныхъ и т. д., идей, напр. о матеріи, о силѣ, о происхожденіи міра, о первой причинѣ, о духѣ, о Богѣ. При помощи разумно составленной классификаціи всѣхъ явленій человѣческаго познанія болѣе или менѣе точное описаніе ихъ не представляетъ ничего непреодолимаго, и вся трудность этого дѣла не превышаетъ мѣры знаній и умственныхъ силъ всякаго ученаго спеціалиста. Конечно только уже не одинъ какой нибудь философъ въ состояніи въ разъ и единолично выполнить такую задачу: здѣсь требуется та-

кой же коллективный трудъ, какъ и во всякой спеціальной наукѣ.

Руководящимъ началомъ, принципомъ классификаціи и описанія явленій человѣческаго познанія въ случаѣ необходимости, особенно на первый разъ, можно ставить искусственно подобранные признаки, подобно тому, какъ это сдѣлалъ напр. Линней въ ботаникѣ, или какъ въ минералогіи по искусственнымъ группамъ распредѣляются минералы. Хорошая искусственная классификація гораздо лучше и полезнѣе плохой естественной. Но само собою разумѣется, по обыкновенному порядку развитія каждой науки, всѣ искусственныя классификаціи должны уступать свое мѣсто естественнымъ, когда описываемыя и изучаемыя явленія группируются не по произвольно взятымъ признакамъ, а по своей внутренней, природной причинной связи и сочлененію. Довольно удачную попытку естественной классификаціи мы имѣемъ въ схемѣ шести абстрактныхъ наукъ у О. Конта. Не слѣдуетъ терять изъ виду только одного: всякая научная классификація есть работа только предшествующая дальнѣйшему изученію предмета, — не цѣль, а средство, не конецъ, а начало и продолженіе. Въ философіи, какъ и во всякой наукѣ, классификація остается первымъ шагомъ и не можетъ имѣть какого нибудь безусловнаго значенія, какое напр. придавалъ своей классификаціи Гегель и отчасти самъ Контъ. Научная классификація явленій познанія можетъ основываться только на точныхъ наблюденіяхъ надъ самыми явленіями познанія въ некультурной, исторической и современной жизни человѣчества, а не на какихъ нибудь апріорныхъ, „метафизическихъ“ началахъ. Она и должна оставаться эмпирической, иначе она цѣпенѣетъ какъ всякая идеалистическая, матеріалистическая, или позитивистическая догма. Если философскій и научный догматизмъ составляетъ въ исторіи человѣчества обычное явленіе, это зависитъ единственно отъ недостатка спеціально-научнаго изслѣдованія всѣхъ явленій

познанія въ ихъ совокупности, и въ частности отъ невѣрной группировки ихъ. Философъ замыкается въ свойственной ему группѣ явленій познанія и не хочетъ знать ничего другаго, кромѣ явленій философской мысли и исторіи философіи, какъ будто никакихъ другихъ явленій познанія не существуетъ, а если и существуютъ другія группы познаній, то всѣ онѣ составляютъ только моменты одной философіи. Одна группа, одинъ классъ явленій философскаго познанія становится для философа безусловнымъ, неподлежащимъ условіямъ опыта, и результаты, какихъ онъ достигаетъ, если не разрѣшаются въ скептицизмъ, неизбѣжно заканчиваются догматизмомъ. Съ другой стороны, ученый спеціалистъ знаетъ только свой классъ наукъ, „естественныхъ", ограничиваетъ свою мысль только тѣми явленіями познанія, какія свойственны этому классу. Всѣ другія группы познанія для него не „естественны", хотя и даны въ опытѣ; свою собственную группу онъ считаетъ безусловною; всякая другая такъ или иначе изъ нея выходитъ и въ нее возвращается. Въ результатѣ же мы получаемъ въ свою очередь или скептицизмъ, или научные догматы и вѣру въ непогрѣшимость науки, или вѣрнѣе въ непогрѣшимость научныхъ авторитетовъ.

До сихъ поръ научное классифированіе и описаніе всѣхъ явленій человѣческаго познанія въ указываемомъ здѣсь смыслѣ, не было выполнено, какъ сознательно и правильно поставленная первая задача философіи. Но безъ сомнѣнія къ числу такихъ работъ относятся всѣ, особенно принадлежащія нашему времени, изслѣдованія о первобытной культурѣ, о языкѣ, миѳахъ, религіяхъ, вообще о цивилизаціи человѣчества. Болѣе подходящее значеніе имѣютъ различныя исторіи философіи и науки, особенно основательная классификація и описаніе шести абстрактныхъ положительныхъ наукъ у О. Конта, довольно слабая, но по богатству фактовъ цѣнная Исторія индуктивныхъ наукъ Уэвелля и наконецъ въ самое

послѣднее время глубокомысленная Исторія матеріализма А. Лянгэ.

Надлежащее выполненіе первой задачи философіи открываетъ спеціалисту философу широкое поле для сравненія и изученія сгруппированныхъ и описанныхъ фактовъ. Онъ не безъ удовольствія увидитъ, что на этомъ полѣ, на общей научной почвѣ, пріобрѣтаютъ осѣдлость и однородное научное значеніе самыя неуживчивыя и противоположныя явленія человѣческаго познанія, всѣ философскіе и научные *измы* и цѣлый рядъ давно блуждающихъ и неопредѣленныхъ призраковъ, которые наряду съ философіей въ собственномъ смыслѣ, носятъ тоже названіе „философіи" религіи, права, исторіи, искусства, естествознанія и т. д. Будучи сгруппированы и описаны, явленія познанія ожидаютъ только, чтобы связующіе ихъ законы были открыты, выяснены, выражены и внесены въ общенаучный кодексъ. Это—другая задача философіи какъ спеціальной науки.

На дѣлѣ выполненіе ея не можетъ быть безусловно отдѣлено отъ выполненія первой задачи. При классификаціи и описаніи явленій познанія само собою требуется и своимъ чередомъ идетъ изслѣдованіе различныхъ условій, при какихъ въ прошедшемъ и настоящемъ имѣютъ мѣсто тѣ или другія явленія познанія, и опредѣленіе ихъ взаимныхъ отношеній, въ связи съ условіями и отношеніями всего познаваемаго міра. По мѣрѣ успѣха въ предварительной работѣ эта задача и ея выполненіе выдвигается на первый планъ. Надлежащее выполненіе ея достигается тогда, когда будутъ открыты единообразія въ условіяхъ и отношеніяхъ явленій познанія, единообразія ихъ послѣдовательности и сосуществованія, и когда такимъ образомъ будутъ опредѣляться сначала частные и эмпирическіе, а потомъ болѣе и болѣе общіе законы причинной связи этихъ явленій. Успѣхъ такой работы зависитъ, какъ легко понять, отъ степени развитія и успѣховъ всѣхъ другихъ наукъ о позна-

ваемомъ мірѣ и познающемъ человѣкѣ, особенно же отъ развитія и успѣховъ психологіи и логики. Какъ сказано, и эти науки изслѣдуютъ условія и отношенія человѣческаго познанія, но между ними и философіей такая же разница, какую мы найдемъ между конкретными и абстрактными науками, напр. между геологіей и минералогіей съ одной стороны и химіей съ другой. Психологія разсматриваетъ явленія познанія только съ той стороны, съ какой они суть явленія сознанія въ индивидуумѣ и находятся въ связи со всѣми другими явленіями душевной и тѣлесной жизни. Съ другой стороны логика, пока она остается логикой, т. е. наукой о правилахъ и методахъ правильнаго опыта и правильнаго мышленія, ограничивается опредѣленіемъ условій и законовъ связи между элементами познанія, т. е. между ощущаемымъ и мыслимымъ и самымъ ощущеніемъ и мышленіемъ. Ни психологія, ни логика, ни обѣ вмѣстѣ не обнимаютъ всѣхъ явленій познанія въ ихъ совокупности и во всемъ разнообразіи и измѣненіяхъ ихъ историческихъ и существующихъ формъ, во всѣхъ условіяхъ и отношеніяхъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно поставить задачи психологіи и логики рядомъ съ первой задачей философіи. Мы увидимъ, что эта задача не только не входитъ въ рамки той и другой науки, а сами онѣ, какъ явленія человѣческаго познанія, входятъ въ задачу философскаго изслѣдованія.

При открытіи и опредѣленіи законовъ явленій человѣческаго познанія наблюденіе, историческій и современный опытъ, вообще научныя данныя составляютъ единственную основу и даютъ единственныя средства для выполненія этой второй задачи философіи, при помощи общенаучнаго метода. Здѣсь есть должное мѣсто научнымъ теоріямъ и гипотезамъ, но нѣтъ мѣста ненаучнымъ, независимымъ или отъ опыта, или отъ апріорныхъ элементовъ познанія, безотносительнымъ постройкамъ. Въ этомъ отношеніи величайшій шагъ впередъ сдѣланъ въ философскомъ открытіи закона относительности человѣческаго познанія.

Мы видѣли, что если бы явленія сознанія и познанія могли быть сведены на одно съ явленіями вещества и энергіи и подведены подъ общій законъ ихъ сохраненія, тогда для философіи нѣтъ мѣста въ ряду наукъ, — вся она разрѣшилась бы въ физику. Само собою, тогда и психологія неизбѣжно превращается въ „главу физіологіи", логика въ главу механики нервныхъ частицъ, равно какъ и вся всемірная исторія. Но при такомъ волшебномъ превращеніи теряется, какъ мы тоже видѣли, и относительность человѣческаго познанія, и физика въ свою очередь превращается въ метафизику. Относительность познанія остается природнымъ и живымъ началомъ науки и ручается противъ всякой метафизики только до тѣхъ поръ, пока остаются оба члена, изъ которыхъ слагается познаніе, какъ данная форма ихъ отношенія; пока сознающій и познающій субъектъ не отожествляется съ сознаваемымъ и познаваемымъ объектомъ; или точнѣе, пока явленія сознанія и познанія не сводятся на одно и тоже съ явленіями сознаваемаго и познаваемаго міра. Философствующіе ученые не могутъ не признавать относительности человѣческаго познанія, но въ тоже время не могутъ помириться съ дуализмомъ, съ двойственностью, какая кроется въ этой относительности. Конечно, они понимаютъ, что безъ дуализма, безъ двухъ членовъ по крайней мѣрѣ, не можетъ быть и отношенія; но дѣло не въ дуализмѣ. Дуализмъ между явленіями познанія и явленіями познаваемаго не самъ по себѣ шокируетъ „научную мысль". Дѣло главнымъ образомъ въ томъ обстоятельствѣ, что повидимому все намъ извѣстное во всей природѣ подлежитъ закону сохраненія вещества и энергіи, а потому все можетъ быть сводимо къ единообразной механической причинной связи и послѣдовательности, чуждой „спиритуализма, телеологіи" и т. п.; но если изъ одной и той же цѣпи причинъ выдѣлить явленія сознанія и познанія, какъ явленія другаго рода, то они какъ будто остаются внѣ

всякихъ законовъ, могутъ быть произвольными, могутъ происходить изъ ничего и обращаться въ ничто. Не имѣя ни возможности, ни средствъ и даже, можетъ быть, желанія отыскать для разрѣшенія такого противорѣчія высшую точку зрѣнія, ученые и усиливаются обойтись попроще: располагая однимъ закономъ сохраненія вещества и энергіи, стараются слѣпить изъ природнаго дуализма между человѣкомъ и міромъ, сознаніемъ и движеніемъ, духомъ и тѣломъ, искусственный монизмъ, два принимаютъ за единицу, выпуклость и вогнутость за свойство *принадлежащее* одной кривой линіи. Все это и цѣлую метафизическую постройку возводятъ только для того, чтобы *всѣ* явленія подчинить общей механической дисциплинѣ, чтобы дать механическимъ законамъ возможность „управлять" человѣческимъ сознаніемъ и жизнью, чтобы человѣческое познаніе, человѣческія идеи получали свое бытіе не по „произволу", не изъ ничего, а механически „развивались" бы изъ общаго запаса вещества и энергіи. Такое стремленіе къ отысканію и установленію *единаго* начала для объясненія не только многихъ, а *всѣхъ* извѣстныхъ намъ явленій во всемъ дѣйствительномъ мірѣ безъ сомнѣнія научно, но — безъ знанія законовъ явленій самаго познанія ведетъ къ метафизикѣ и къ такимъ воззрѣніямъ, рядомъ съ которыми „спиритуализмъ и телеологія" могутъ оказаться болѣе раціональными. Такъ было и съ философами спиритуалистами и телеологами: стремленіе къ знанію, къ объясненію всѣхъ явленій изъ одного начала и у нихъ не менѣе научно, чѣмъ у благороднѣйшихъ ученыхъ нашего времени, но на дѣлѣ, по той же самой причинѣ, т. е. безъ знанія законовъ явленій познанія, они постоянно становились и становятся „метафизиками". Только тогда мы переживемъ „метафизическій фазисъ" нашего развитія, когда самая метафизика перейдетъ въ фазисъ научный, и въ философіи какъ спеціальной наукѣ будутъ въ большей или меньшей мѣрѣ выполнены ея научныя задачи.

Между тѣмъ изслѣдованіе явленій человѣческаго познанія, ихъ условій и отношеній и всестороннее выясненіе закона относительности повидимому обѣщаетъ лучшій исходъ изъ дуалистическихъ затрудненій, какія возникаютъ для научной мысли, если признать двойственность между явленіями познанія и явленіями познаваемаго. Это изслѣдованіе и выясненіе приводитъ къ мысли, которую здѣсь можно высказать только въ видѣ гипотезы,—именно, что элементы познанія въ свою очередь подлежатъ своему собственному закону сохраненія; т. е., выражаясь по физико-химической аналогіи, элементы человѣческаго познанія, ощущенія, представленія, образы, мысли, идеи въ свою очередь не творятся изъ ничего и не исчезаютъ въ ничто. Будучи соотносительны другъ съ другомъ и съ матеріальными явленіями на всемъ протяженіи индивидуальной человѣческой жизни и человѣческой исторіи въ цѣлостномъ процессѣ постепеннаго развитія человѣка и человѣчества до настоящаго времени, они образуютъ одну связную причинную цѣпь и только варіируются въ различныхъ сочетаніяхъ у различныхъ индивидуумовъ и въ различныхъ формахъ. При этомъ предположеніи эмпирическій дуализмъ пусть остается дуализмомъ, но явленія познанія уже подчиняются опредѣленной причинной связи и опредѣленнымъ законамъ не менѣе, чѣмъ и явленія матеріи и энергіи. При надлежащемъ уясненіи и опредѣленіи принципа сохраненія элементовъ человѣческаго познанія, неуничтожаемости человѣческихъ идей, единственно возможно безъ всякихъ метафизико-монистическихъ натяжекъ поставить всѣ науки о духѣ и въ частности исторію и философію на твердую научную почву и оградить отъ всякихъ ненаучныхъ покушеній разрѣшить напр. психологію въ главу физіологіи, а философію въ физику. Въ существѣ дѣла высказываемая гипотеза только другая болѣе опредѣленная форма относительности познанія, подобно тому, какъ и законъ сохраненія вещества и энергіи въ болѣе

точной формѣ выражаетъ давно извѣстное соотношеніе физико-химическихъ явленій (силъ). Между обоими порядками явленій и законами ихъ сохраненія остается природное отношеніе, которое и дается въ познаніи, но выясняется не вдругъ и не само собою, а постепенно, съ развитіемъ и успѣхами наукъ о мірѣ и человѣкѣ. Открытіе же абстрактныхъ, высшихъ законовъ этого отношенія остается постоянной задачей философіи.

Успѣшнымъ выполненіемъ первыхъ двухъ задачъ философіи естественно и послѣдовательно намѣчается ея третья, послѣдняя и высшая задача: на основаніи результатовъ всѣхъ предшествующихъ изслѣдованій, на основаніи найденныхъ и опредѣленныхъ законовъ явленій человѣческаго познанія построить научную теорію этихъ явленій, въ связи съ явленіями всего познаваемаго. Эта теорія можетъ замѣнить то, что у прежнихъ философовъ называется гносеологіей и онтологіей, т. е. ученіемъ о познаніи и о бытіи. Но разница видна сейчасъ же. Прежніе философы считали возможнымъ строить теорію познанія и бытія прямо, не изучая самыхъ явленій познанія и познаваемаго внѣшняго міра, одними усиліями чистаго разума, или вдохновеннымъ ясновидѣніемъ философскаго генія; они начинали философію съ конца, а не сначала. Какъ спеціальная наука о явленіяхъ человѣческаго познанія, философія начинается сначала, съ изученія явленій, а теорія ихъ, или гипотеза для ихъ объясненія должна быть концомъ и вѣнцомъ всего дѣла, насколько оно сдѣлано. Въ тоже время въ философіи, какъ наукѣ о явленіяхъ познанія, познаніе раскрывается не само въ себѣ, равно какъ и познаваемое (бытіе) разсматривается не само въ себѣ, а всегда въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, по которымъ каждая сторона, и познаніе и бытіе, остаются для нашего познанія явленіями, а не какою нибудь безотносительною сущностью, недоступною для познанія. По недостатку подходящихъ терминовъ трудно точно

передать ту мысль, какая ввѣряется употребленному выраженію. Представляется можетъ быть несообразнымъ, или по меньшей мѣрѣ непонятнымъ, какъ философія изучаетъ явленія познанія, когда она и сама тоже явленіе познанія: одно изъ явленій человѣческаго познанія изучаетъ всѣ другія. На дѣлѣ здѣсь не болѣе несообразности, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда говорятъ о сознаніи и самосознаніи; но помимо этого данное выраженіе содержитъ тотъ смыслъ, который опредѣляется всѣми предшествующими разсужденіями. Что человѣкъ познаетъ явленія видимаго міра и въ тоже время познаетъ самъ себя, познаетъ самое свое познаніе, или другими словами — что человѣкъ есть матеріальный организмъ, тѣсно связанный и взаимодѣйствующій со всѣми другими матеріальными тѣлами, и въ тоже время организмъ, сознающій самъ себя и свои отношенія къ внѣшнему міру,—это фактъ, въ которомъ нѣтъ столько хитрости, сколько ея кроется въ различныхъ выраженіяхъ и объясненіяхъ этого факта на словахъ, въ разныхъ теоріяхъ и воззрѣніяхъ. И если мы въ виду этого факта найдемъ достаточно научныхъ основаній, принуждающихъ признать безотносительную сущность познанія и познаваемаго, сознанія и матеріи, до сихъ поръ неизвѣстной, тогда не покажется ни страннымъ, ни непонятнымъ то, что философское познаніе явленій познанія и само есть явленіе. Это только другое, болѣе мудреное выраженіе тогоже простаго факта, какой сейчасъ указанъ. Вся же мудрость здѣсь въ смыслѣ, какой этому факту придается, въ точкѣ зрѣнія на этотъ фактъ, составляющей результатъ нѣкотораго изученія явленій познанія и познаваемаго. Этотъ смыслъ, эта точка зрѣнія не объясняетъ самаго факта, о который уже разбилось столько философскихъ и научныхъ усилій; но если бы развиваемое здѣсь воззрѣніе на предметъ философіи, ея задачи и методы ручалось за болѣе вѣрные и наличные шаги къ объясненію явленій познанія въ связи съ явленіями познаваемаго, тогда

было бы болѣе, чѣмъ хорошо. Какимъ образомъ наше познаніе можетъ обнимать и явленія познаваемаго и явленія самого познанія, какимъ образомъ сознаніе связано съ матеріей, духъ съ тѣломъ, — это остается проблемой. Къ разрѣшенію ея стремились, стремятся и будутъ стремиться и философы, и ученые, но если это разрѣшеніе возможно, то къ нему можно *приближаться* только постепенно, при надлежащемъ спеціальномъ изученіи отношеній между обоими элементами познанія, когда мы будемъ въ состояніи построить научную теорію познанія на указанныхъ началахъ и указанными средствами.

Правильная постановка и приблизительное научное рѣшеніе проблемы связи познанія съ познаваемымъ, сознанія съ матеріей и ея энергіей, — однимъ словомъ научная теорія явленій познанія сама собою открываетъ путь и даетъ средства для правильной, согласной съ законами явленій познанія, постановки и приблизительнаго рѣшенія и всѣхъ другихъ философскихъ проблемъ. Какъ скоро опредѣлены элементы явленій познанія, ихъ взаимныя отношенія и законы ихъ связи, тогда, при надлежащемъ употребленіи научнаго метода, мы получаемъ достаточныя средства къ познаванію такихъ предметовъ, которые могутъ быть отъ насъ дальше, чѣмъ химическіе элементы солнца и планетъ отъ рабочаго стола ученаго, производящаго спектральный анализъ. Къ такимъ предметамъ, входящимъ въ содержаніе философскихъ проблемъ, принадлежатъ напр. вопросы о происхожденіи и развитіи міра, о времени и пространствѣ въ связи съ идеями безконечно великаго и безконечно малаго, объ атомахъ, о жизни, о духѣ, о свободѣ, о добрѣ и злѣ, о первой причинѣ всего существующаго и т. д. Безотносительнаго познанія о всѣхъ этихъ и подобныхъ предметахъ мы, относительно познающія существа, имѣть не можемъ; но, продолжая работу изученія явленій познанія, изучая историческія и современныя идеи о такихъ пред-

метахъ и все то, съ чѣмъ эти идеи соотноситель-ны, чѣмъ онѣ вызываются, въ какую силу сохраняются и видоизмѣняются, мы можемъ достигать относительнаго *научнаго* познанія о тѣхъ же самыхъ предметахъ. Наши идеи о нихъ могутъ быть научными, а не „метафизическими". Пусть это будутъ идеи о „сущностяхъ",—онѣ остаются высокими и самыми цѣнными явленіями человѣческаго познанія, наиболѣе сообразными съ его законами. При такихъ условіяхъ для философа, чувствующаго въ себѣ достаточно умственныхъ силъ и *чистоты сердца*, открытъ свободный путь къ относительной идеѣ даже о томъ, Кого философы дерзали считать постигнутымъ въ идеѣ какого нибудь абсолюта.

Такимъ образомъ философія какъ спеціальная наука о явленіяхъ человѣческаго познанія, выполняя всѣ свои задачи, становится въ тоже время цѣльною, связною системою міросозерцанія: какъ система всѣхъ явленій познанія она очевидно есть система и всего существующаго, насколько оно намъ извѣстно. Въ этой системѣ получаетъ свое опредѣленное значеніе не только то, что человѣкъ знаетъ, но и то, что онъ воображаетъ себѣ извѣстнымъ; не только то, что онъ можетъ знать и что уже лежитъ на очереди научнаго объясненія, но и то, что онъ воображаетъ возможнымъ для познанія. О значеніи такой философіи въ человѣческой жизни нечего и говорить. Философія и всегда имѣла величайшее вліяніе на весь строй нравственныхъ убѣжденій и человѣческой дѣятельности. Тѣмъ выше можетъ быть ея нравственное практическое значеніе тогда, когда она достигнетъ общеобязательнаго, общепризнаваемаго научнаго значенія и положенія. Это и естественно: ея содержаніе обнимаетъ содержаніе всего человѣка, насколько оно доступно *наукѣ*. Изъ тѣхъ же отношеній, изъ какихъ слагается человѣческое познаніе,—изъ этихъ же самыхъ отношеній слагается и человѣческая дѣятельность. И безъ сомнѣнія правильное пониманіе отношеній одного рода

можетъ вести къ правильному пониманію отношеній и другаго рода—нравственныхъ отношеній человѣка къ самому себѣ, къ ближнимъ и ко всей природѣ.

Но—зная, что мы остаемся отъ часа рожденія до часа смерти въ предѣлахъ относительности, мы не можемъ навязывать ни природѣ, ничему нами мыслимому, желаемому и приводимому въ исполненіе „требованій“ *одного* нашего собственнаго разума. Декартъ говорилъ, что онъ считалъ бы неважнымъ показать, какъ устроенъ міръ, если бы не могъ при этомъ доказать, что онъ *необходимо и долженъ* былъ быть такъ устроенъ. Болѣе скромная философія, какъ наука о явленіяхъ познанія, не берется за такое дѣло. Она не дерзнетъ сказать—такъ должно быть и да будетъ по законамъ человѣческаго *разума*, или по законамъ *природы*, когда и разумъ и природа подаютъ свой голосъ не порознь, а вмѣстѣ, и говорятъ намъ, какъ они суть только въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

П. Милославскій.

ПО ПОВОДУ

ПРЕДЛОЖЕННОЙ ПРОФЕССОРОМЪ Д. А. ХВОЛЬСОНОМЪ

ПОПРАВКИ ВЪ ЧТЕНІИ 17-го СТИХА XXVI ГЛ. ЕВ. МАТѲЕЯ.

—

Поправка сдѣлана глубоко-уважаемымъ ученымъ еще въ 1875 году въ статьѣ: „Послѣдняя пасхальная вечеря І. Христа", напечатанной въ сентябрьской книжкѣ Христіанскаго чтенія. Въ 1876 году въ журналѣ „Странникъ" (ноябрь и декабрь) явилась критика на статью Д. А. Хвольсона, а въ прошедшемъ году и въ началѣ нынѣшняго напечатанъ Д. А. Хвольсономъ рядъ статей въ отвѣтъ журналу „Странникъ". Въ этомъ отвѣтѣ дѣло изложено такъ ясно и такъ строго научно, что говоритъ само за себя. И если я рѣшился сдѣлать замѣтку, то лишь на ту сторону предмета, на которую самъ Д. А. Хвольсонъ смотритъ, какъ на догадку, какъ на удачное предположеніе.

Сущность вопроса заключается въ слѣдующемъ:

Въ годъ страданій Спасителя первый день еврейской пасхи или первый день праздника опрѣсноковъ падалъ на субботу. Послѣдняя пасхальная вечеря совершена была І. Христомъ вечеромъ въ четвергъ, значитъ за день до перваго дня праздника. Между тѣмъ три первыхъ евангелиста говорятъ, что вечеря эта была совершена Спасителемъ съ Его учениками въ первый день опрѣсноковъ. Такъ какъ еврейскій

день начинался съ вечера; то можно было бы принять вечеръ четверга за начало праздника,—за начало перваго дня опрѣсноковъ. Но тогда самый праздникъ или первый день опрѣсноковъ падалъ бы на пятницу. а этого никакъ нельзя предположить; потому что

1) Евреи, у которыхъ въ праздникъ воспрещалась всякая работа, тѣмъ менѣе могли совершить казнь въ этотъ день. Сами евангелисты говорятъ, что первосвященники и книжники положили въ совѣтѣ убить Іисуса, только не въ праздникъ (Мѳ. XXVI. 3. 4; Марк. XIV, 1. 2.).

2) Изъ повѣствованія евангелиста Іоанна вытекаетъ, что евреи ѣли въ тотъ годъ пасху въ пятницу вечеромъ, то есть, по еврейскому распредѣленію дня въ началѣ субботы. Значитъ, праздникъ опрѣсноковъ былъ тогда въ субботу.

3) Евангелистъ Іоаннъ, вопреки первымъ тремъ евангелистамъ, не говоритъ, что послѣдняя пасхальная вечеря была совершена І. Христомъ въ первый день праздника, а утверждаетъ, что она была совершена Имъ до праздника (*πρὸ τῆς ἑορτῆς*).

Чтобы примирить такое противорѣчіе, Д. А. Хвольсонъ предлагаетъ гипотезу, по которой выходитъ, что въ первоначальномъ (еврейскомъ) текстѣ Евангелія отъ Матѳея (гл. XXVI, ст. 17) было сказано: „первый день опрѣсночный *приблизился* (¹) *и* приблизились ученики къ Іисусу и сказали“ и т. д. Слово „*приблизился*“ вмѣстѣ съ слѣдующею за нимъ частицею „и“ (крб у), вслѣдствіе совершеннаго тождества ихъ въ еврейскомъ письмѣ съ слѣдующимъ словомъ *приблизились* (крбу), было выпущено переписчикомъ. Подобное предположеніе допустить тѣмъ болѣе возможно, что въ древнихъ рукописяхъ слова писались слитно, а не раздѣльно, такъ что должны были выходить эти два слова въ такомъ видѣ: крбукрбу. Послѣ того,

(¹) Значитъ еще не насталъ.

какъ переписчикъ написалъ первое „крбу“, ему легко могло представиться, что онъ написалъ уже и второе. Вслѣдстіе такого пропуска стихъ сталъ гласить: *первый день опрѣсночный приблизились ученики къ Іисусу и сказали....* Но такъ какъ это не составляло правильнаго предложенія, то прибавили въ началѣ предлогъ ⲃ, т. е. *въ* и вышло: въ первый день и т. д.

„Послѣ такого возстановленія первоначальнаго текста, говоритъ Д. А. Хвольсонъ (¹), дѣлается все яснымъ и всѣ противорѣчія исчезаютъ; ибо евангелистъ говоритъ тутъ лишь о приближеніи праздника и дальнѣйшій его разсказъ, согласно съ Евангеліемъ Іоанна и съ его собственными дальнѣйшими извѣстіями, могъ дѣйствительно относиться къ четвергу и пятницѣ, слѣдовательно ко времени предъ настоящимъ праздникомъ“.

Что касается параллельныхъ мѣстъ во второмъ и третьемъ Евангеліяхъ (Марк. XIV, 12 и Лук. XXII, 7), то Д. А. Хвольсонъ „полагаетъ (²), что они послѣ были перемѣнены по испорченному мѣсту Евангелія Матѳея, чтобы согласовать ихъ съ послѣднимъ, и эту поправку сдѣлалъ именно христіанинъ, который не былъ хорошо знакомъ съ еврейскими обычаями при пасхальномъ праздникѣ. Послѣ разрушенія втораго храма (въ 69—70 гг. по Р. Х.) не приносили болѣе жертвъ и поэтому не закалали больше пасхальнаго агнца; поэтому уже въ первомъ вѣкѣ вѣроятно существовали христіане, которымъ было совершенно неизвѣстно, когда закалали и ѣли пасхальнаго агнца, и такой-то христіанинъ, можетъ быть, поправилъ оба мѣста во второмъ и третьемъ евангеліяхъ, чтобы ихъ согласовать съ параллельнымъ, уже испорченнымъ, по мнѣнію почтеннаго автора статьи, мѣстомъ въ Евангеліи Матѳея“.

(¹) 1875 г. стр. 461 и 462.

(²) Стр. 463.

Ничего прямо не возражая противъ такого предположенія Д. А. Хвольсона, я хочу только предложить на судъ людей науки иную догадку. другое предположеніе.

За 148 лѣтъ до Р. Х. Македонія и за 146 лѣтъ Греція были обращены въ римскія провинціи. Съ этого времени римляне стали постепенно вводить въ нихъ свои порядки, въ томъ числѣ и римскій календарь. Что это такъ, увидимъ ниже, припомнивъ предварительно, какъ римляне вели счетъ дней мѣсяца по Юліанскому (¹) счисленію, введенному въ 45 году до Р. Х., годами двадцатью послѣ превращенія въ римскую провинцію и Сиріи вмѣстѣ съ государствомъ еврейскимъ.

Римляне, какъ извѣстно, вели счетъ чиселъ по первому, пятому (въ нѣкоторыхъ мѣсяцахъ по седьмому) и тринадцатому (въ нѣкоторыхъ мѣсяцахъ по пятнадцатому) числамъ мѣсяца, или по календамъ (calendae), нонамъ (nonae) и идамъ (idus). Счетъ былъ обратный; вторыми календами были не вторыя числа мѣсяцевъ, а кануны первыхъ чиселъ или послѣднія числа предыдущихъ мѣсяцевъ, третьими календами—предпослѣднія числа предыдущихъ мѣсяцевъ и такъ далѣе до предыдущихъ идъ. Точно также и вторыми нонами, вторыми идами, третьими нонами и идами и такъ далѣе до предыдущихъ нонъ, если это—иды, и календъ, если это — ноны, были не послѣдующія числа, а предыдущія. Такъ первое, напримѣръ, число января называлось январскими календами (callendae januariae); второе число января называлось уже не календами и не вторымъ днемъ послѣ календъ, а четвертымъ днемъ предъ нонами, или четвертыми нонами, третье число—третьимъ днемъ предъ нонами или третьими нонами, четвертое — кануномъ нонъ (pridie nonas) и наконецъ пятое уже—первымъ днемъ

(¹) Названному такъ потому, что оно введено было Юліемъ кесаремъ.

нонъ или просто нонами. Вторыми же календами января называлось 31-е декабря или канунъ (перваго дня) январскихъ календъ. Названіе вторыя календы, вторыя ноны, вторыя иды встрѣчается весьма рѣдко; оно замѣнялось выраженіемъ: pridie calendas, pridie nonas, pridie idus.

Греки той же эпохи, о которой у насъ рѣчь, вели счетъ числамъ совершенно одинаково съ римлянами; считали по календамъ, нонамъ и идамъ: *καλάνδαι ἰαννουάριαι, νῶναι ὀκτώβριαι, εἶδοι σεπτέμβριαι* и т. д. (1). Канунъ календъ (2) (римское: pri-die calendas, т. е. днемъ прежде календъ) греки выражали: *πρὸ μιᾶς ἡμέρας καλανδῶν* (3), т. е. „однимъ днемъ прежде календъ", „предъ первымъ днемъ календъ", „наканунѣ календъ"; или вначалѣ предъ предлогомъ ставили членъ въ женскомъ родѣ, подразумѣвая подъ нимъ слово „*ἡμέρα*" (день), а самое слово „*ἡμέρα*", слѣдовавшее послѣ числительнаго „*μιᾶς*", въ такомъ случаѣ уже опускали и говорили такъ: „*ἡ πρὸ μιᾶς νωνῶν*" (4), т. е. день, предшествующій первому дню нонъ. Послѣдній оборотъ былъ употребительнѣе; по нему составился и весь дальнѣйшій счетъ; такъ третій день календъ обозначался выраженіемъ: *ἡ πρὸ τριῶν καλανδῶν*, т. е. *ἡ* (*ἡμέρα*) *πρὸ τριῶν* (*ἡμερῶν*) *καλανδῶν*, буквально: день за три дня календъ (включительно); пятый день календъ = *ἡ πρὸ πέντε καλανδῶν*, шестый = *ἡ πρὸ ἓξ καλανδῶν* и т. д. (5).

Слово „*ἡμέρα*" послѣ чистительнаго или членъ женскаго рода предъ предлогомъ „*πρὸ*" греки ставили

(1) Діонисій Галикарнасскій, жившій предъ Рождествомъ Христовымъ; Плутархъ, писатель перваго вѣка; Лукіанъ — втораго вѣка; акты соборовъ, начиная съ конца четвертаго вѣка. Ниже указаны будутъ цитаты на каждое частное положеніе.

(2) Равно и нонъ и идъ.

(3) Plut mor. p. 319. B.

(4) Plut. mor. p. 203. A.

(5) Harduini. Acta Conciliorum, t. I, ab anno XXXIV ad annum CDL. Parisiis. MDCCXV. pag. 861. 893.

первоначально единственно во избѣжаніе двусмысленности; потому что если бы опустить и слово „ἡμέρα“ и членъ и сказать напр.: „πρὸ τριῶν καλανδῶν ἰαννουαρίων“, такъ это выраженіе означало бы и: „за три дня январскихъ календъ“, и: „за трое календъ январскихъ“, т. е. за три года. Потому же самому и канунъ календъ, нонъ или идъ всегда обозначался съ прибавленіемъ числительнаго „μιᾶς“. Если бы просто сказать: „πρὸ καλανδῶν“, такъ это значило бы и: „наканунѣ перваго дня календъ, т. е. календъ въ собственномъ смыслѣ“ и: „предъ календами вообще“. Когда же такой двусмысленности не представлялось, тогда являлась полная возможность опустить и членъ предъ предлогомъ и слово „ἡμέρα“ послѣ числительнаго (¹). Такъ о карѳагенскомъ соборѣ 394 года читаемъ, что онъ былъ созванъ въ 16-й день предъ іюльскими календами: πρὸ δεκαὲξ καλανδῶν ἰουλίων (²), — безъ прибавленія какъ слова „ἡμέρα“, такъ и члена; потому что придать этому выраженію другой смыслъ никакой нѣтъ возможности: римскій годъ не только въ это время, но и никогда не начинался съ іюля.

Если же при такомъ счетѣ мѣсячныхъ дней,— въ эпоху, о которой у насъ рѣчь, — представлялась возможность опускать и членъ и слово „ἡμέρα“, а для выраженія понятія „канунъ“ и числительное μιᾶς, которое требовалось исключительно лишь для обозначенія *перваго* кануна календъ, нонъ или идъ (такъ какъ кануновъ этихъ было нѣсколько) и нисколько не требовалось для обозначенія кануна какого либо замѣчательнаго дня или праздника; то я осмѣливаюсь высказать мнѣніе, что выраженіе евангелиста

(¹) При этомъ нужно замѣтить, что съ членомъ весьма рѣдко ставилось его существительное ἡμέρα (день); потому что и безъ существительнаго ясно, какъ день, что членъ указывалъ въ этихъ случаяхъ на день.

(²) Harduini. Acta Conciliorum, p. 881, т. е. 16-го іюня.

Іоанна (гл. XIII, ст. 1): „*πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς*“, скорѣе слѣдуетъ понимать въ смыслѣ кануна праздника или въ смыслѣ дня, предшествовавшаго празднику, чѣмъ въ смыслѣ совершенно неопредѣленнаго „предъ праздникомъ“. Если бы евангелисту и пришлось почему либо выразиться менѣе опредѣленно, такъ и тогда онъ могъ бы сказать или: „*πρὸ πολλοῦ τῆς ἑορτῆς*“, или: „*πρὸ μικροῦ* (*πρὸ ὀλίγου*) *τῆς ἑορτῆς*“. Это— общеупотребительный оборотъ какъ древнихъ греческихъ писателей, такъ и современниковъ апостольскихъ ([1]). Евангелистъ, напротивъ держится строгой опредѣленности при обозначеніи времени. Предыдущая, напримѣръ, XII глава начинается такъ: „за шесть дней до пасхи (предъ пасхою—*πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*) пришелъ Іисусъ въ Виѳанію“ и т. д. Не останавливаясь на томъ, что это — оборотъ вовсе не древне-греческій, а вошедшій въ употребленіе подъ вліяніемъ указанныхъ образцовъ римскихъ, я укажу еще на нѣкоторыя данныя въ пользу предположенія, что выраженіе: „*πρὸ τῆς ἑορτῆς*“, должно было означать въ то время канунъ праздника, и прежде всего на сформировавшееся тогда изъ „*πρὸ σαββάτου*“ прилагательное „*προσάββατος*“. Это „*προσάββατος*“ (предсубботній) указывало лишь на *одинъ нанунъ* субботы, на пятницу. Средній родъ его „*προσάββατον*“ означалъ въ то время именно канунъ субботы, пятницу какъ это видно изъ Евангелія Марка (гл. XV, ст. 42), гдѣ читаемъ: *ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον*—была пятница, т. е. день предъ субботою. Укажу наконецъ на замѣчаніе самого евангелиста Іоанна (гл. XIII, ст. 29), что слова Іисуса Христа, сказанныя Имъ Іудѣ: „что дѣлаешь, дѣлай скорѣе“, апостолы поняли въ томъ смыслѣ, что Спаситель поручаетъ этимъ Іудѣ купить нужное къ празднику. Это

([1]) Luc. Cronosol. 14. Plut. Pomp. 73, т. е. «за долго до праздника», «не за долго до праздника».

замѣчаніе также говоритъ въ пользу того заключенія, что выраженіе: „πρὸ τῆς ἑορτῆς“, вѣрнѣе понимать прямо въ смыслѣ кануна праздника. Далѣе (ст. 30) евангелистъ говоритъ, что Іуда „тотчасъ вышелъ и что была ночь“. Изъ сопоставленія этихъ двухъ стиховъ видно, что вечеря не могла быть наканунѣ праздника въ нашемъ смыслѣ, т. е. вечеромъ предъ праздникомъ. Іуда вышелъ тотчасъ послѣ словъ Спасителя и когда онъ вышелъ, была уже ночь. Если бы это была ночь предъ праздникомъ, то торговли быть не могло бы, такъ что покупать было бы нельзя, и ученики Іисусовы не подумали бы, что Учитель посылаетъ Іуду купить нужное къ празднику. Съ другой стороны изъ сопоставленія словъ Спасителя съ тѣмъ, какъ поняли ихъ апостолы, видно, что это не могло быть вечеромъ за *два* дня до праздника. Тогда словъ Спасителя: „дѣлай скорѣе“, апостолы не могли бы отнести къ покупкѣ того, что требовалось для праздника; потому что до праздника оставалось бы еще два дня и спѣшить было бы незачѣмъ. Значитъ вечеря должна была быть вечеромъ за день до праздника. А съ этого вечера и начинался у евреевъ канунъ праздника.

Говоря, что канунъ какого либо дня, въ первыя времена христіанства, могъ быть выражаемъ чрезъ одну частицу „πρὸ“, поставленную предъ именемъ этого дня, безъ прибавленія къ ней члена женскаго рода (ἡ), я этимъ вовсе не хочу сказать, чтобы это было общеупотребительнымъ выраженіемъ кануна. Напротивъ, слѣдуетъ сознаться, что выраженія такого рода у писателей той эпохи встрѣчаются рѣдко, обозначенія же кануновъ чрезъ „ἡ πρὸ“ сравнительно—чаще.

На этомъ послѣднемъ основаніи и сообразно съ повѣствованіемъ евангелиста Іоанна я позволяю себѣ допустить предположеніе, что мѣсто въ Евангеліи отъ Матѳея (гл. XXVI, ст. 17): „τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων“ и т. д. или: тидепрѡтитѡнаѕуммѡн, какъ написано оно въ

изданіи Константина Тишендорфа „Codex Sinaiticus“. есть произошедшее, вслѣдствіе недосмотра кого либо изъ переписчиковъ, видоизмѣненіе или первоначальнаго: тидепроти‹twnazymwn т. е. *τῇ δὲ πρὸ τῆς τῶν ἀζύμων* (при чемъ подъ вторымъ членомъ „*τῆς*“ на томъ же основаніи, на какомъ и подъ первымъ, подразумѣвалось слово „*ἡμέρα*“ (день) и въ такомъ случаѣ мѣсто это будетъ означать: „въ день же предъ днемъ опрѣсноковъ“, или: въ день же предопрѣсночный, т. е. наканунѣ дня опрѣсноковъ) или видоизмѣненіе первоначальнаго: тидепроти‹еорти‹twnazymwn т. е. *τῇ δὲ πρὸ τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων*, что будетъ означать: „въ день же предъ праздникомъ опрѣсноковъ“, или: „наканунѣ праздника опрѣсноковъ“.

Въ первомъ случаѣ переписчикъ могъ или не понять или не замѣтить маленькаго значка ‹ т. е. σ (сигмы), какъ часто пишется эта буква въ изданіи Тишендорфа не только въ концѣ, но и въ срединѣ строкъ. Примѣровъ изображенія σ въ миніатюрѣ множество въ «Codex Sinaiticus». Укажу на два такихъ, въ которыхъ этотъ знакъ написанъ подъ т и на одинъ такой, въ которомъ онъ встрѣчается и въ срединѣ и въ концѣ строки. Въ XXIV главѣ (ст. 3) тогоже Евангелія отъ Матѳея слова: *ὄρους τῶν (ἐλαιῶν* и т. д.) написаны: ороу‹twn. Тамъ же (ст. 19) слово: *γαστρι*, написано: га‹три. Тамъ же и въ третьемъ же стихѣ слова: *τῆς σῆς (παρουσίας)* написаны тис‹и‹. Тѣмъ и другимъ и третьимъ примѣрами заканчивается строка.

По выпаденіи этого значка осталось тидепротитwnazymwn, т. е. *τηδεπροτητωναζυμων*. Такъ какъ ни надстрочныхъ, ни подстрочныхъ знаковъ тогда не существовало, то слѣдующій переписчикъ буквы: *τηδεπροτη*, необходимо долженъ былъ прочитать въ смыслѣ: *τῇ δὲ πρώτῃ*, т. е. поправить „*ο*“ на „*w*“.

Кромѣ такого предположенія можно, какъ я сказалъ, сдѣлать и другое. Весьма могло быть, что мѣсто это первоначально писалось и читалось такъ:

тидепротн‹еорти‹тиннаѵмин (¹), т. е. *τηδεπροσηεορτηεορτηνα ζυμων*. Такъ какъ слова одно отъ другаго не отдѣлялись; то, написавъ членъ „*της*“, переписчикъ легко могъ принять потомъ за него послѣдній слогъ слова „*εορτης*“ и продолжать переписку дальше. Что такіе случаи бывали, нагляднымъ доказательствомъ тому служитъ тотъ же «Codex Sinaiticus». Въ немъ слова изъ перваго посланія къ Ѳессалоникійцамъ (гл. II, ст. 13): „*καθως αληθως εστιν*“, написаны съ пропускомъ слова „*αληθως*“, которое послѣ уже надписано надъ строкою. Переписчикъ пропустилъ было слово „*αληθως*“ потому, что принялъ за него предыдущее „*καθως*“, какъ одинаково оканчивающееся. Тоже самое слѣдуетъ замѣтить относительно 42 стиха IV главы Евангелія отъ Луки, гдѣ переписчикъ, списывая слова: „*εις ερημον τοπον*“, пропустилъ слово „*τοπον*“, и также послѣ уже надписалъ его надъ строкою (²). Укажу еще на одно мѣсто въ томъ же кодексѣ, которое служитъ въ пользу какъ моей догадки, такъ и догадки Д. А. Хвольсона; такъ какъ въ этомъ мѣстѣ изъ двухъ, рядомъ стоявшихъ и совершенно одинаково въ кодексѣ пишущихся (слѣдовательно и оканчивающихся), словъ одно совершенно выпало. Это — начало 38-го стиха 2-й главы Евангелія отъ Луки: „*καὶ αὕτη αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* (*ἐπιστᾶσα* и т. д.) и

(¹) Прошу сравнить предполагаемое мною начертаніе словъ: тиѳеорти‹, съ сохранившимся въ «Codex Sinaiticus» начертаніемъ словъ изъ перваго посланія къ Ѳессалоникійцамъ (гл. 1, ст. 3): ѵпомони‹ти‹ т. е. *ὑπομονῆς τῆς* (*ἐλπίδος* и т. д.).

(²) Въ изданіи Тишендорфа встрѣчаются указанія и на то, что и тѣ списки, по которымъ составлялся общепринятый греческій текстъ новаго завѣта, также не были изъяты отъ подобныхъ пропусковъ. Такъ стихъ 35-й второй главы Евангелія Луки въ кодексѣ оканчивается словами: «*διαλογισμοι πονηροι*», тогда какъ въ общепринятомъ греческомъ текстѣ этотъ стихъ оканчивается словомъ «*διαλογισμοι*». Слова «*πονηροι*», не доставало въ нѣкоторыхъ спискахъ вѣроятно потому, что кто нибудь изъ переписчиковъ, написавъ слово «*λογισμοι*», подумалъ, что онъ уже закончилъ стихъ; такъ какъ и слово «*λογισμοι*», заканчивается тѣми же буквами, какими и слово «*πονηροι*».

она (Анна пророчица) въ тоже время“ и т. д. „Αὕτη“ и „αὐτῇ“ въ кодексѣ пишутся совершенно одинаково, какъ это можно видѣть, напримѣръ, въ стихахъ—предыдущемъ 37-мъ и въ 56-мъ первой главы тогоже Евангелія. То и другое пишется такъ: аυτι. Поэтому начало 38 стиха въ кодексѣ должно было бы быть изображено такъ: каιаυтиаυтитиωраеп‹таса; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оно изображено иначе, именно: каιаυтитиωраеп‹таса (¹). Одно „αυτη“ выпало. Легко могло случиться, что и въ 17-мъ стихѣ XXVI главы Евангелія отъ Матѳея выпало слово ἑορτῆς. Но смыслъ отъ этого не измѣняется; стихъ принимаетъ лишь видъ перваго нашего предположенія,—вмѣсто: τῇ δὲ πρὸ τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων, принимаетъ видъ: τῇ δὲ πρὸ τῆς τῶν ἀζύμων, т. е. въ день предъ днемъ опрѣсноковъ и въ кодексѣ долженъ былъ бы быть изображенъ такъ: тидепроти‹тωн и т. д. Но такъ какъ въ кодексѣ онъ изображенъ: тидепрωтитωн, то и въ этомъ послѣднемъ случаѣ необходимо предположить, что маленькій знакъ подъ т также современемъ былъ пропущенъ, т. е. что вмѣсто ‹т переписчикъ написалъ т. Вслѣдствіе этого стихъ, какъ и при первомъ предположеніи, стали писать и читать: τη δε προστη των αζυμων. А такъ какъ слово „πρωτος“ (первый) пишется чрезъ „ω“, то и стали писать „προστη“ чрезъ „ω“,—πρωτη.

Такимъ образомъ все дѣло сводится къ вопросу, дѣйствительно ли могъ выпасть одинъ только какой либо знакъ, подобно предполагаемому въ настоящемъ случаѣ выпденію знака ‹ т. е. σ. Что предположить такое выпаденіе весьма позволительно, въ томъ наглядно убѣждаетъ насъ тотъ же кодексъ. Въ немъ переписчикъ, пропустивъ въ Евангеліи отъ Марка (гл. X, ст. 30) слова: „οικιας και αδελφους και αδελφας και μητερας και τεκνα“, сдѣлалъ сноску и сталъ писать ихъ внизу. Сдѣланный недосмотръ, кажется, долженъ былъ бы послужить для него побужденіемъ быть осто-

(¹) Шрифтъ мало походитъ на письмо кодекса. Въ кодексѣ знакъ ‹ подписывается подъ лѣвою стороною слѣдующаго за нимъ т.

рожнѣе; между тѣмъ онъ, вписывая пропущенныя имъ слова, въ словѣ „μητερας“ пропустилъ именно знакъ ‘ и вмѣсто „μητερας“ написалъ „μητερα“.

Возможность подобнаго опущенія какъ цѣлыхъ словъ, такъ и отдѣльныхъ буквъ, особенно если послѣднія были изображены въ миніатюрномъ видѣ, представится еще болѣе вѣроятною, если допустить, что писецъ писалъ подъ диктовку; потому что, при слитности не только словъ, но и стиховъ и при отсутствіи въ древнихъ рукописяхъ всякихъ знаковъ, и самъ диктующій часто не могъ сразу догадаться, гдѣ оканчивается одно слово и гдѣ начинается другое и при этомъ легко могъ просмотрѣть интересующій насъ знакъ и ввести въ ошибку пишущаго; пишущій же, съ своей стороны, могъ или не вслушаться въ продиктованное или, написавъ т, по торопливости не подписать подъ нимъ ‘ т. е. вмѣсто ‘т написать одно т. Къ тому заключенію, что древнія рукописи часто писались и подъ диктовку, привелъ меня тотъ же «Codex Sinaiticus». Оказывается, что переписчикъ не только опускалъ, но и вставлялъ лишнія буквы. Въ одномъ мѣстѣ встрѣтилась мнѣ вставка тогоже знака, который такъ заинтересовалъ меня, только написаннаго большимъ форматомъ. 13-й стихъ XIV главы Евангелія отъ Марка читается въ кодексѣ: „καὶ αποστελλει δυο των μαθητων αυτους, вмѣсто: μαθητων αυτου“. Это лишне „σ“ я объясняю тѣмъ, что диктующій успѣлъ прежде, чѣмъ переписчикъ написалъ слово „αυτου“, продиктовать и слѣдующія слова: „καὶ λέγει αὐτοῖς“. Созвучіе словъ вызвало созвучіе окончаній. Тутъ же „υπαγετε“ (пойдите) написано чрезъ „αι“. Это послѣднее явленіе также не рѣдкость въ рукописи. Переписчикъ особенно часто „αι“ пишетъ вмѣсто „ε“ и наоборотъ, равно „ει“ вмѣсто „ι“ и наоборотъ. Подобныхъ ошибокъ такъ много, что невольно приходишь къ заключенію: если бы онъ списывалъ самъ, то такихъ ошибокъ было бы меньше. Ихъ много именно потому, что пере-

писчикъ писалъ подъ диктовку; и такъ какъ „αι“ почти не отличалось въ произношеніи отъ „ε“ и „ει“ отъ „ι“, то онъ легко могъ допустить не только десятки, но и сотни подобныхъ погрѣшностей противъ правописанія. Допустить же, чтобы до четвертаго вѣка, если даже къ этому вѣку относится „Codex Sinaiticus“, рукописи не исправлялись орѳографически, невозможно.—Не иначе, какъ переписываніемъ подъ диктовку можно, повидимому, объяснить и то, что въ первомъ стихѣ XIII главы Евангелія отъ Іоанна въ томъ же кодексѣ, вмѣсто „ιδιους“ (своихъ), читаемъ „ιουδαιους“ (іудеевъ). Весьма трудно допустить подобную ошибку при непосредственномъ списываніи и весьма легко примириться съ нею, если допустить, что переписчикъ писалъ подъ диктовку; такъ какъ слова: „ιδιους“ и „ιουδαιους“, весьма несходныя по числу буквъ, весьма однозвучны.

На основаніи всѣхъ этихъ соображеній осмѣливаюсь думать, что означенное мѣсто изъ Евангелія отъ Матѳея первоначально читалось такъ: τῇ δὲ πρὸ τῆς (ἑορτῆς) τῶν ἀζύμων и пр. Читалось оно такъ до выпаденія послѣдней буквы въ членѣ „της“. (Выпаденіе слова „ἑορτῆς“, если это слово и было въ первоначальномъ текстѣ, не могло повліять на измѣненіе смысла).

Когда же могло произойти выпаденіе этой, столь важной на этотъ разъ, буквы?

Это случилось не ранѣе втораго вѣка. Евангеліе отъ Іоанна написано въ концѣ перваго вѣка. Изъ повѣствованія же этого Евангелія видно, что послѣдняя пасхальная вечеря совершена была Іисусомъ Христомъ не въ первый день пасхи, а до праздника пасхи или, точнѣе, въ день, предшествовавшій празднику пасхи. При этомъ евангелистъ не дѣлаетъ никакого намека на то, чтобы въ то время возникало какое либо недоумѣніе относительно времени совершенія Іисусомъ Христомъ послѣдней пасхальной вечери. Значитъ въ концѣ перваго вѣка не было недоразумѣ-

нія на этотъ счетъ. Во второмъ же вѣкѣ или позднѣе легко могло быть забыто преданіе о томъ, что въ годъ страданій Спасителя (еврейская) пасха падала на субботу и что вслѣдствіе этого закланіе пасхальнаго агнца перенесено было съ вечера пятницы (въ который воспрещалась всякая работа, такъ какъ дни у евреевъ начинались съ вечера и вечеръ пятницы относился уже къ субботѣ) на вечеръ (агнца закалали вечеромъ) четверга. Забывъ преданіе объ этомъ, какъ евреи, такъ и христіане втораго вѣка не могли въ тоже время не знать, что евреи обыкновенно закалали и ѣли съ опрѣсноками пасхальнаго агнца *въ ночь на первый день праздника*. Объ этомъ они должны были знать какъ изъ положительныхъ предписаній Моисея, такъ и по преданію; потому что празднованіе евреями пасхи прекратилось вмѣстѣ съ разрушеніемъ втораго храма, послѣдовавшимъ всего за 30 лѣтъ до втораго вѣка. Поэтому-то христіане и не замѣтили вкравшагося опущенія одной буквы; произошедшія же отсюда противорѣчія еще труднѣе было замѣтить. Поэтому-то они и полагали, когда выпала сигма, что интересующее насъ мѣсто изъ Евангелія отъ Матѳея слѣдуетъ читать именно такъ, какъ оно явилось по выпаденіи буквы σ т. е. „*τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*— въ первый день опрѣсночный“ вмѣсто „*τῇ δὲ πρὸ τῆς τῶν ἀζύμων*—въ день предопрѣсночный“. Этимъ только и можно объяснить сдѣланную потомъ, согласно съ вкравшеюся въ Евангеліе отъ Матѳея неточностію, поправку параллельныхъ мѣстъ въ евангеліяхъ Марка и Луки. Вмѣсто: „*καὶ τῇ πρὸ τῆς ἡμέρας τῶν ἀζύμων*“..... въ Евангеліи Марка, стали читать: „*καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρα τῶν ἀζύμων*“, и вмѣсто: „*ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα πρὸ τῶν ἀζύμων*“.... въ Евангеліи Луки, стали читать: „*ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων*“.

Какъ при предположеніи Д. А. Хвольсона, такъ и при этомъ моемъ предположеніи одинаково исчезаютъ всѣ противорѣчія. Могутъ возникнуть недоумѣнія развѣ только вслѣдствіе того, что различными чита-

телями различно будетъ понимаемо слово „ἡμέρα“ (день).

Мнѣ кажется, что въ тѣхъ, по крайней мѣрѣ, мѣстахъ, гдѣ евангелисты говорятъ о религіозныхъ праздникахъ, подъ словомъ „день“ слѣдуетъ разумѣть еврейскій день, начинающійся съ вечера. У христіанъ и до сихъ поръ церковный день начинается съ вечера. О. архимандритъ Виталій въ своей критикѣ (¹) на статью Д. А. Хвольсона говоритъ, что и канунъ праздника опрѣсноковъ назывался первымъ днемъ опрѣсночнымъ, такъ какъ вечеромъ въ этотъ день ѣли опрѣсноки. Но въ такомъ случаѣ уже весь день вмѣстѣ и съ вечеромъ на праздникъ, бывшій тогда въ субботу, слѣдуетъ отнести къ пятницѣ. Вечера же четверга тогда уже никакъ нельзя отнести къ пятницѣ; потому что въ такомъ случаѣ день пятницы имѣлъ бы два вечера — вечеръ на пятницу и вечеръ на субботу. Значитъ, и по этому соображенію вечера четверга никакъ нельзя назвать вечеромъ перваго дня праздника. Что нибудь одно: или разумѣть подъ днемъ день, начинающійся съ вечера, и тогда уже не относить этого вечера къ предыдущему дню, или подъ днемъ разумѣть день, начинающійся съ утра, и тогда уже не относить предыдущаго вечера къ послѣдующему дню.

О. архимандритъ готовъ назвать первымъ днемъ опрѣсноковъ даже четвергъ, т. е. канунъ кануна еврейской пасхи, бывшей въ годъ страданій Спасителя (въ чемъ согласны обѣ стороны) въ субботу. „Евангелистъ Матѳей, говоритъ онъ, пиша свое Евангеліе для палестинскихъ евреевъ, и потому постоянно изображая предъ ними Іисуса Христа во всемъ исполнителемъ закона, чтобы *исполнить всякую правду* его (Матѳ. 3, 15), не могъ не указать на то, что Господь совершилъ пасху именно въ тотъ первый, по современному словоупотребленію, опрѣсночный день, въ ко-

(¹) Странникъ 1876 года. Ноябрь и декабрь.

торый, по строгому соблюденію закона о неприкосновенной святости наступавшей субботы, и надлежало въ тотъ годъ совершать пасхальную вечерю" (¹). По моему мнѣнію, всѣ евреи *обязаны* были въ тотъ годъ *закалать* пасхальнаго агнца въ четвергъ и никто изъ нихъ *не долженъ* былъ *вкушать* его въ четвергъ. Только Господь съ учениками своими имѣлъ нужду совершить пасху въ четвертокъ. Такое мнѣніе я основываю на слѣдующихъ соображеніяхъ.

1) На мысль, что и *ѣсть* агнца, въ годъ страданій Спасителя, надлежало въ четвергъ, о. архимандритъ Виталій наведенъ былъ, повидимому, Д. А. Хвольсономъ, который,—ссылаясь на книгу Исходъ XII, 8. 10, гдѣ говорится: „пусть съѣдятъ мясо его въ сію ночь"; „не оставляйте отъ него до утра; но оставшееся отъ него до утра сожгите въ огнѣ", и на книгу Второз. XVI, 14, гдѣ читаемъ: „и изъ мяса, которое ты принесешь вечеромъ въ первый день, ничего не должно оставаться до утра", — замѣчаетъ, что „эти стихи можно было объяснять двоякимъ образомъ, когда приносили въ жертву пасхальнаго агнца за день до праздника. Одни могли думать, что пасхальнаго агнца, принесеннаго вечеромъ за день до праздника, должно было ѣсть въ тотъ же вечеръ, такъ какъ ничего нелья было оставлять отъ его мяса до слѣдующаго утра. Другіе могли думать, что переносится лишь закланіе агнца, которое не можетъ происходить въ пятницу вечеромъ послѣ заката солнца изъ-за субботы, но ѣсть пасху надо, по предписанію, вечеромъ на самый праздникъ, и если говорится, что отъ его мяса ничего нельзя оставлять до утра, то подъ этимъ разумѣется только утро самаго праздника" (²). Вчитываясь въ эти мѣста, я пришелъ единственно къ тому заключенію, что повелѣвалось не оставлять мяса

(¹) Странникъ 1876 г. t. 4, стр. 254.

(²) Христ. Чт. 1875 г. ч. 2, стр. 473.

до утра не другаго какого либо, а именно перваго дня праздника, установленнаго въ воспоминаніе исхода израильтянъ изъ Египта, откуда они вышли ночью и гдѣ они не должны были оставлять ничего священнаго для нихъ, тѣмъ болѣе мяса пасхальнаго агнца: „и сказалъ Господь Моисею и Аарону: вотъ уставъ пасхи: никакой иноплеменникъ не долженъ ѣсть ее“ (Исходъ, XII, 43).

2) Если бы евреи ѣли пасхальнаго агнца въ четвергъ, то нарушили бы постановленіе о праздникѣ, начавъ его днемъ раньше.

3) Евангелисты Маркъ и Лука, говоря о днѣ совершенія Спасителемъ пасхальной вечери, опредѣляютъ его такъ: первый—„когда закалали пасхальнаго агнца“ (*ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*); второй опредѣляетъ его днемъ, „въ который надлежало закалать пасхальнаго агнца“ (*ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*). Евангелисты говорятъ только: „закалали“ (*ἔθυον*); „надлежало закалать“ (*ἔδει θυεσθαι*), и ни слова объ обязательности вкушенія агнца. Евангелистъ Маркъ не говоритъ: „когда закалали и ѣли“, или: „когда закалали и должны были ѣсть“, а говоритъ лишь: „когда закалали“. Евангелистъ Лука говоритъ: „когда надлежало закалать“. Почему же онъ не прибавилъ: „когда надлежало и ѣсть“, если дѣйствительно въ тотъ день надлежало ѣсть пасху?—Евангелистъ же Іоаннъ, говоря о пятницѣ, замѣчаетъ, что (воины, тысяченачальникъ и служители іудейскіе), когда привели Іисуса въ преторію, то не вошли въ нее, чтобы не осквернитьcя, но чтобы можно было ѣсть (*ἵνα φαγωσι*) пасху (XVIII, 12. 28),—говоритъ о вкушеніи евреями пасхальнаго агнца въ этотъ день и—ни слова о закланіи его. Изъ сопоставленія этихъ повѣствованій я заключаю, что всѣ евреи должны были закалать и закалали пасхальнаго агнца вечеромъ въ четвергъ, а ѣли его и должны были ѣсть вечеромъ въ пятницу, и такимъ образомъ начали праздникъ опрѣсноковъ въ установленное для этого время.

Если же евреи ѣли и должны были ѣсть пасху вечеромъ въ пятницу, то ничто не препятствовало имъ и опрѣсноки приготовить въ пятницу же, только до заката солнца. Агнца они не могли закалать до солнечнаго заката, потому что закалать его предписывалось послѣ заката солнца; относительно же времени приготовленія опрѣсноковъ никакого предписанія не было. Моисей, въ своихъ предписаніяхъ, относительно празднованія пасхи, все вниманіе евреевъ сосредоточиваетъ на одномъ агнцѣ,—говоритъ, что его не слѣдуетъ ѣсть недопеченымъ, или сваренымъ въ водѣ, но слѣдуетъ ѣсть испеченнымъ на огнѣ, что не слѣдуетъ оставлять его до утра и остатки сжигать на огнѣ и т. п. Относительно же опрѣсноковъ говоритъ, что впродолженіи праздника евреи должны ѣсть опрѣсночный хлѣбъ, а все квасное уничтожить — и только. Итакъ готовить опрѣсноки въ пятницу утромъ не было никакихъ препятствій. Отсюда можно заключать, что въ четвергъ еще и не готовили опрѣсноковъ. Вотъ почему Іисусъ Христосъ, совершавшій вечерю въ четвергъ, взялъ хлѣбъ (τὸν ἄρτον—квасный хлѣбъ), а не опрѣсноки (τὰ ἄζυμα). И это какъ нельзя болѣе согласовалось съ Его домостроительствомъ; этимъ какъ бы говорилось: съ этого времени опрѣсноки вамъ не нужны; вмѣсто нихъ вы будете вкушать, подъ видомъ хлѣба, истинное тѣло Мое.

Такимъ образомъ въ чертвергъ не готовили даже опрѣсноковъ. Какъ же можно назвать этотъ день днемъ опрѣсночнымъ?

Что же касается вопроса, почему ученики Іисуса Христа, вопреки всѣмъ евреямъ, не въ пятницу, а въ четвергъ приступили къ Нему и стали вопрошать Его о мѣстѣ приготовленія пасхи; такъ это потому, что они знали, что „первосвященники и книжники и старѣйшины народа положили въ совѣтѣ взять Іисуса хитростію и убить Его до праздника, чтобы не произошло возмущенія въ народѣ“. А до праздника оставалось меньше сутокъ. Что они знали объ этомъ, видно изъ ихъ же словъ (Матѳ. XXVI, 3. 4.

5; Марк. XIV, 1. 2) и изъ сказанныхъ имъ словъ Спасителя: „вы знаете, что чрезъ два дня будетъ пасха; и Сынъ человѣческій преданъ будетъ на распятіе“ (Мѳ. XXVI, 2).

Возможность совершить въ этотъ годъ пасху не вмѣстѣ съ евреями также какъ нельзя болѣе совпадала съ планомъ домостроительства Господня. Самъ Іисусъ Христосъ сказалъ ученикамъ своимъ: „очень желалъ Я ѣсть съ вами сію пасху, прежде моего страданія“ (Лук. XXII, 15). Совершая послѣднюю пасхальную вечерю не въ одно время съ евреями, Іисусъ Христосъ показывалъ этимъ, что *прейде сѣнь законная*, что наступаетъ царство благодати, сыны котораго, въ воспоминаніе перехода ихъ изъ царства тѣней и прообразовъ въ царство истины и первообраза, будутъ совершать новую пасху: вмѣсто мяса законнаго агнца будутъ вкушать истинную плоть и пить истинную кровь Истиннаго Агнца. Соединивъ послѣднюю пасхальную вечерю съ тайною вечерію, Іисусъ Христосъ показалъ, что въ тотъ великій вечеръ великаго четверга срѣтились конецъ закона и начало благодати, тѣнь истины и сама Истина, прообразъ и Первообразъ и что Онъ, какъ Истина и Первообразъ, съ этого времени отмѣняетъ обрядовую сторону закона. Вкусивъ пасхальнаго агнца, І. Христосъ благословляетъ за тѣмъ хлѣбъ и чашу, служившіе также прообразомъ Его плоти и крови, и говоритъ: вотъ истинное тѣло и истинная кровь истиннаго Агнца; съ этого времени творите это въ Мое (уже) воспоминаніе (а не въ воспоминаніе исхода изъ Египта).

Итакъ въ четвергъ вечеромъ вкушалъ, по моему мнѣнію, пасхальнаго агнца и притомъ безъ опрѣсноковъ только Іисусъ Христосъ съ учениками своими; евреи же всѣ ѣли агнца въ пятницу вечеромъ, когда начинался праздникъ опрѣсноковъ. Такимъ образомъ по всѣмъ соображеніямъ выходитъ, что евангелисты не могли назвать четверга днемъ опрѣсноковъ. Даже

вечеръ четверга они могли назвать не иначе, какъ началомъ дня предопрѣсночнаго.

Моимъ предположеніемъ этотъ именно смыслъ и придается интересующимъ насъ параллельнымъ мѣстамъ первыхъ трехъ евангелистовъ. Стихъ 17-й XXVI главы Евангелія отъ Матѳея, по моему предположенію, читался такъ: „въ день же предопрѣсночный приступили ученики къ Іисусу и сказали"..... и т. д. 12-й стихъ XIV главы Евангелія отъ Марка читался одинаково съ Евангеліемъ отъ Матѳея, именно: „въ день предопрѣсночный (когда закалали пасхальнаго агнца) говорятъ Іисусу ученики Его"... и т. д. А евангелистъ Лука (XXII, 7) выразилъ мысль, что этотъ день, т. е. день предопрѣсночный, только что начался (ἦλθε): „насталъ же день предопрѣсночный, въ который надлежало закалать пасхальнаго агнца... и т. д. Наконецъ подъ выраженіемъ евангелиста Іоанна: „πρὸ τῆς ἑορτῆς", какъ мы видѣли, также вѣрнѣе всего разумѣть канунъ праздника, или день предопрѣсночный. Согласіе въ повѣствованіяхъ евангелистовъ, при такомъ предположеніи, выйдетъ не только полное, но и точно опредѣленное.

Предлагая эти мои соображенія на судъ людей науки, предоставляю имъ рѣшить, которое изъ двухъ предположеній—мое ли, или профессора Д. А. Хвольсона—менѣе должно было вызвать собою добавочныхъ поправокъ въ текстѣ какъ Евангелія Матѳея, такъ и прочихъ евангелій и при которомъ изъ нихъ повѣствованія евангелистовъ являются точнѣе и опредѣленнѣе.

Въ заключеніе считаю своею обязанностію замѣтить, что ни критика о. архимандрита Виталія, ни настоящая замѣтка, ни, быть можетъ, дальнѣйшая разработка вопроса не мыслимы были бы, если бы не появилось въ 1875 году статьи по этому вопросу Д. А. Хвольсона.

А. Некрасовъ.

АПОЛОГІЯ ИСЛАМИЗМА

НОВѢЙШЕЙ АНГЛІЙСКОЙ РАБОТЫ.

Mohammed and Mohammedanism, lectures delivered at the Royal Institution of Great Britain, by R. Bosworth Smith. London. 1876. Smith, Elder and C° Une apologie anglaise de l'Islamisme. Albert Réville. Rev. d deux Mond. 1877. Juillet. livr. I, pag. 125—155.

Въ только что окончившейся великой борьбѣ православной Россіи съ магометанской Турціею симпатіи бо́льшей половины англійской націи несомнѣнно находились на сторонѣ нашихъ враговъ. Ради политическихъ видовъ и меркантильныхъ выгодъ, идеи гуманности и христіанскаго человѣколюбія были отодвинуты ею на задній планъ. Въ то время, когда турецкія войска неистовствовали надъ беззащитными жителями многострадальной Болгаріи и, во имя ислама, совершали безчеловѣчное дѣло поголовнаго истребленія турецкихъ христіанъ, англійскіе министры и услужливая пресса явились дѣятельными защитниками турокъ. Лордъ Биконсфильдъ упорно отрицалъ турецкія жестокости и сваливалъ эти жестокости предъ парламентомъ на нашихъ солдатъ. Членъ парламента Джонстонъ напечаталъ въ константинопольской оффиціозной газетѣ «Turquie» рядъ статей, направленныхъ къ возбужденію если не патріотизма, то по крайней мѣрѣ фанатизма турокъ. Большая часть

англійскихъ газетъ не хотѣли печатать англійскія аорреспонденціи съ театра войны, если въ нихъ содержалась безпристрастная оцѣнка прекрасныхъ качествъ или подвиговъ нашихъ солдатъ. Англійскіе офицеры Бэкеръ и Кэмбель—на сушѣ, а Гобартъ-паша—на морѣ и многіе другіе сражались въ турецкой арміи противъ насъ. Этого мало; ученые англійскіе оріенталисты въ послѣднее время дѣятельно принялись за нравственную поддержку ислама. Въ декабрскомъ номерѣ «Contemporary Review» (за 1876 г.), — этомъ солидномъ періодическомъ изданіи Англіи, появилась ученая статья Босворта Смита, посвященная имъ защитѣ Магомета и его ученія. Но при этомъ нельзя не замѣтить къ чести этого англійскаго журнала, что въ той же книжкѣ напечатана была статья Гладстона, посвященная рѣшенію восточнаго вопроса. Эта послѣдняя статья служитъ продолженіемъ честнаго дѣла, начатаго этимъ замѣчательнымъ государственнымъ дѣятелемъ Англіи съ тою цѣлью, чтобы нанести жестокое пораженіе ложной традиціонной политикѣ Англіи и освободить греческое племя отъ тяжкаго преобладанія турецкой расы. Проводя параллель между статьями обоихъ писателей, нельзя не замѣтить, что, не смотря на совершенно противоположныя воззрѣнія на дѣло, оба писателя сходятся въ одномъ убѣжденіи, что настоящее положеніе Турецкой администраціи жалко и невыносимо. Зато тѣмъ рѣзче высказываются ихъ субъективные взгляды на исламизмъ. По словамъ Гладстона, исламизмъ есть одна изъ низшихъ религій, вовсе неспособная благотворно вліять на принявшія ее расы. Смитъ напротивъ видитъ въ оригинальной религіи Мекки одно изъ замѣчательныхъ *произведеній религіознаго вдохновенія, свойственнаго человѣческому роду*. Въ своемъ слѣпомъ поклоненіи Магомету, какъ великому генію человѣчества, Смитъ ставитъ исламизмъ не только выше современнаго христіанства, которое, по его мнѣнію, значительно измѣнено и *обезображено* съ теченіемъ времени, но

считаетъ его даже выше христіанства первенствующей церкви. Такимъ образомъ англійское общество, благодаря свободѣ печати, на страницахъ одной и той же журнальной книжки имѣло возможность прочесть двѣ статьи совершенно различнаго направленія. Въ глазахъ Гладстона турокъ потому не правъ предъ судомъ Европы, потому мало подаетъ надежды на исправленіе отъ своихъ заблужденій и жестокостей, что онъ мусульманинъ. По мнѣнію Смита, турки, съ своимъ варварскимъ правительствомъ, безчестятъ исламъ потому, что они не точно исполняютъ предписанія своего Корана. Тѣмъ страннѣе такой ложный взглядъ Смита на Коранъ, на его творца и его послѣдователей, что выставленная въ заглавіи нашей статьи брошюра Смита не есть плодъ случайныхъ, со стороны навѣянныхъ автору воззрѣній, а напротивъ это есть плодъ серьёзнаго изученія ислама. Подобный фактъ съ своей стороны доказываетъ ту старую истину, что ученые-спеціалисты менѣе прочихъ застрахованы отъ узкаго и односторонняго взгляда на изучаемый ими предметъ,—для нихъ нѣтъ ничего замѣчательнаго, ничего интереснаго, ничего великаго за предѣлами любимаго предмета ихъ спеціальнаго изученія. Впрочемъ взглядъ Смита на исламъ не новъ въ ученой литературѣ; сочувствіе къ магометанству проявляется въ *„Жизни Магомета“* Вашингтона Ирвинга, хотя этотъ писатель, повидимому, относится къ меккскому лжепророку болѣе объективно, не высказывая прямо своихъ симпатій, которыя, впрочемъ, сквозятъ чрезъ всю книгу (¹). Самое явное предубѣжденіе въ пользу магометанства, при сравненіи его съ христіанствомъ, высказалъ очень недавно американскій ученый Дрэперъ въ своемъ сочиненіи о борьбѣ

(¹) Ренанъ называетъ Вашингтона Ирвинга романистомъ, который разсказалъ жизнь Магомета съ большимъ интересомъ, но безъ всякаго пониманія исторіи.

между религіей и наукой, вышедшемъ въ русскомъ переводѣ подъ заглавіемъ *„Исторія столкновеній между католицизмомъ и наукой“* (1876 г.). Эта послѣдняя книга, составляющая экстрактъ изъ извѣстнаго сочиненія тогоже автора *„Исторія умственнаго развитія Европы“*, принадлежитъ къ числу тѣхъ книгъ, значеніе которыхъ искусственно поднято, благодаря журнальной полемикѣ. Что же касается до книги Дрэпера „Исторія умственнаго развитія Европы“ то всѣ воззрѣнія ея автора, кажется, сходятся къ одной цѣли—примѣнить новѣйшія теоріи о развитіи физическаго міра къ всемірной исторіи. Мысль эта давно, какъ видно, занимала автора и высказана была имъ въ очень странныхъ положеніяхъ въ 3-й части его „Физіологіи человѣка“ (¹). Наконецъ мысль возвысить Магомета, сопоставивъ его со Христомъ, занимала ловкаго популяризатора, французскаго оріенталиста—Ренана. Прежде изданія извѣстной *„Жизни Іисуса“* Ренанъ напечаталъ нѣсколько журнальныхъ статей и отдѣльныхъ брошюръ, посредствомъ которыхъ онъ хотѣлъ подготовить свою атаку на христіанство. Къ числу такихъ брошюръ Ренана принадлежали: „Религіи древности“, „Исторія израильскаго народа“,

---

(¹) Дрэперъ, по занятіямъ своимъ, физіологъ; потому нечего и удивляться, что въ его пониманіи философіи исторіи отразились современныя теоріи о развитіи органическаго и неорганическаго міра. Въ этомъ легко убѣдиться, сравнивая страницы 272—300 «Физіологіи человѣка» Дрэпера (изд. 1868 г. томъ III) съ XXIII—XXVI главами 2 тома егоже книги «Исторія умственнаго развитія Европы» (изд. 1873 подъ ред. Пыпина). Въ той и другой книгахъ, напримѣръ, проводятся идеи Агассица о существованіи на земномъ шарѣ нѣсколькихъ центровъ, вокругъ которыхъ группируются особые виды растеній, животныхъ и особыя расы человѣческаго рода и на которые должно, по мнѣнію Агассица, смотрѣть, *какъ на фокусы происхожденія* этихъ послѣднихъ. Развитіе такого взгляда на міръ и человѣка видны во всѣхъ сочиненіяхъ Дрэпера Къ этому взгляду приурочивается взглядъ на азіатца, какъ на человѣка способнаго преимущественно къ синтезу, на европейца, болѣе способнаго къ анализу и т. д. (Физіол. Дрэп. т. III, стр. 210 и 253).

„Историки-критики Іисуса“, „Магометъ и начало исламизма“ (¹). Мы увидимъ ниже, что Смитъ повторяетъ буквально нѣкоторыя воззрѣнія Эрнеста Ренана относительно Магомета и его Корана.

Для насъ весьма важно то обстоятельство, что Босвортъ Смитъ является предъ нами однимъ изъ послѣднихъ и современныхъ апологетовъ исламизма. Интересно видѣть и оцѣнить весь запасъ или сумму тѣхъ доводовъ, которыми обладаютъ въ настоящую минуту защитники Магомета. Смитъ — испытанный боецъ за исламизмъ: въ своей настоящей роли онъ въ первый разъ выступилъ предъ англійской публикой въ 1872 году; чтенія объ исламизмѣ съ значительными дополненіями были повторены въ 1874 году въ Лондонскомъ Королевскомъ Обществѣ. Въ настоящее же время его книга выходитъ 2-мъ изданіемъ. Напряженное состояніе англійскаго общества, заинтересованнаго борьбой на востокѣ, а съ другой стороны результатами новѣйшей разработки исторіи религій, обѣщаютъ книгѣ полный успѣхъ (²).

Цѣль, которую мы имѣемъ при составленіи настоящей статьи, состоитъ вовсе не въ полемизаціи противъ исламизма,—основы его критически разобраны нашими православными богословами,—нами руководитъ желаніе познакомить читателей Православнаго Собесѣдника съ пріемами и доводами, посредствомъ которыхъ друзья магометанства стараются поднять и поставить Магомета на непринадлежащій ему величественный пьедесталъ, а его ученіе представить съ идеальной точки зрѣнія.

(¹) Эти сочиненія собраны и изданы авторомъ въ отдѣльной книгѣ Etudes d'histoire religieuse, вышедшей въ 1858 году 3-мъ изданіемъ.

(²) Примѣръ такой разработки исторіи религій представляютъ книги «Примитивная культура» Тэйлора, «Начало цивилизаціи» Дж. Лэбока и нѣсколько статей, помѣщенныхъ въ Revue des deux mondes за послѣднее время.

Смитъ, посвятивъ книгу объ исламизмѣ своей женѣ (uxori suae, laboris principi, studiorum communitatis primitiae) точно такъ же, какъ нѣкогда Ренанъ посвятилъ свою извѣстную книгу противъ христіанства своей сестрѣ, начинаетъ свое сочиненіе повтореніемъ общихъ мѣстъ, которыми всѣ защитники магометанства обыкновенно начинаютъ свои апологіи. Самую слабую, но и самую привлекательную сторону магометанства, по его мнѣнію, составляетъ то обстоятельство, что эта религія явилась на свѣтъ при полномъ свѣтѣ исторіи. Магометанство мы можемъ изучать точно такъ же свободно и объективно, какъ жизнь и ученіе Лютера или твореніе Мильтона, т. е. въ полнѣйшей связи съ ихъ временемъ. Въ магометанствѣ нѣтъ, по словамъ Смита, того таинственнаго мрака, который обыкновенно покрываетъ начало нѣкоторыхъ (первобытныхъ) религій. Намъ извѣстно соціальное и религіозное состояніе арабовъ до рожденія Магомета, намъ извѣстна до мелкихъ подробностей жизнь его до того времени, когда онъ объявляетъ себя пророкомъ Аллаха, мы можемъ прослѣдить его колебанія, его непослѣдовательность, его лучшія дѣянія и его ошибки. Магометъ не служилъ и не служитъ предметомъ поклоненія для своихъ послѣдователей, какъ напримѣръ Будда: онъ простой провозвѣстникъ откровенія свыше; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ съумѣлъ приложить къ основанной имъ религіи неизгладимую печать своей личности. Его характеръ одинъ изъ самыхъ любопытныхъ историческихъ характеровъ,—это смѣсь страстнаго мистицизма и догматической сухости; вмѣстѣ съ этимъ вы замѣчаете въ немъ проявленіе мусульманской набожности, особенно когда эта набожность проявляется живымъ чувствомъ, простымъ, совершенно свободнымъ отъ чуждыхъ ему примѣсей (напр. раввинизма). Коранъ памятникъ вдохновенія Магомета, однообразенъ, утомителенъ для читателя, сухъ и наивенъ до дѣтства. Онъ совершенно отличается отъ твореній библейскихъ, прекрасныхъ

по формѣ, исполненныхъ жизненности, разнообразія и драматизма.

Такой тирадой начинаетъ свои чтенія Босвортъ Смитъ. Нечего скорить, что тирада блестящая, но, къ сожалѣнію, она служитъ повтореніемъ задовъ. Вотъ слова Ренана изъ вступленія его къ вышеупомянутой брошюрѣ о Магометѣ (¹): „Рожденіе исламизма представляетъ для историка, желающаго изучить происхожденіе религій, единственный и въ полномъ значеніи слова неоцѣнимый фактъ. Вмѣсто той таинственности, которая обыкновенно окружаетъ колыбель каждой религіи, мы видимъ, что исламизмъ раждается вполнѣ исторически; его корни видны почти на поверхности почвы. Жизнь основателя исламизма такъ же хорошо намъ извѣстна, какъ жизнь реформаторовъ XVI вѣка. Годъ за годомъ мы можемъ подробно прослѣдить колебанія его ума, его противорѣчія, его слабости“ и т. д. По послѣдующему затѣмъ ходу мыслей видно, что камень бросается обоими историками въ христіанство. Съ христіанствомъ, по многимъ причинамъ, нельзя такъ безцеремонно обращаться, какъ съ магометанствомъ. Но за то разработывая исторію исламизма, историкъ-критикъ предчувствуетъ богатую поживу: во имя законовъ исторической критики, онъ можетъ здѣсь по заранѣе задуманному плану отвергнуть одинъ историческій фактъ, по его личному мнѣнію, невѣроятный, и утвердить другой, какъ неоспоримый,—Магометъ, какъ историческій дѣятель, можетъ быть выставленъ и чудомъ добродѣтели и ума, или же безнравственнымъ и ограниченнымъ, смотря потому, какъ Богъ на сердце критику положитъ. Съ христіанствомъ такіе извѣты продѣлывать не совсѣмъ удобно. Христосъ, помимо своего неоспоримо божественнаго происхожденія, есть носитель и защитникъ высокихъ идеаловъ человѣчества, которыми

(¹) Mahomet et les origines de l'islamisme, стр. 220—224.

оно всегда жило и живетъ, и безъ свѣта которыхъ непроглядный мракъ обнялъ бы міръ. *Свѣтъ* Христовъ *не можетъ объять тма* (Іоан. 1, 5).

Точно также въ христіанствѣ историку-критику неудобно отрицать и извращать факты, потому что дѣла Іисуса Христа тѣсно связаны съ его ученіемъ. Вотъ почему отъ всѣхъ апологетовъ исламизма мы слышимъ эти предварительныя заявленія о тѣхъ благопріятныхъ условіяхъ, въ которыхъ поставленъ историкъ, описывающій жизнь и ученіе Магомета.

Смитъ, высказавшись о Коранѣ, повидимому, далеко не въ благопріятномъ смыслѣ, далѣе употребляетъ одинъ изъ тѣхъ ловкихъ пріемовъ исторической критики, который такъ напоминаетъ полусерьёзныя, полуироническія похвалы чадолюбивыхъ родителей своимъ баловнямъ-дѣтямъ. Они прекрасно высказываются въ извѣстной фразѣ Фамусова о московской золотой молодежи: „журимъ мы ихъ, а если разберемъ, они учителей научатъ“! Совершенно такой же по своему характеру, пріемъ мы видимъ у Смита. Коранъ— произведеніе „однообразное, утомительное для читателя, ограниченное, часто наивное до дѣтства“, говорилъ выше Смитъ. Не смотря на это, у него выходитъ, что мысли Магомета отличаются „могучею оригинальностью, нравственною силою и высотою“, — таковы, напримѣръ, мысли Магомета о благотворительности. Вслѣдъ за этими сентенціями Смитъ цитуетъ изъ Корана слѣдующій, очень странный разговоръ Аллаха съ ангелами при сотвореніи нашей планеты. Когда Аллахъ сотворилъ землю, то она колебалась туда и сюда, пока онъ не создалъ горъ, чтобы сдѣлать землю устойчивою. Тогда ангелы спросили Аллаха: „что во всемъ твореніи сильнѣе или могучѣе горъ?“ и Аллахъ постепенно указываетъ на желѣзо, на огонь, на воду, на вѣтеръ, потому что огонь расплавляетъ желѣзо, а огонь гаситъ вода, воду же гонитъ вѣтеръ. „Что же сильнѣе вѣтра?“ допытываются ангелы. „Милостыня“, отвѣчаетъ Творецъ и прибавляетъ: „если твоя правая

рука подаетъ такъ, что незнаетъ лѣвая, то это превосходитъ все въ мірѣ". Эта тирада изъ Корана напоминаетъ тѣ дѣтскія попытки только-что пробуждающейся мысли постигнуть чудеса творенія, которыми богата наша народная поэзія и которыя такъ наивно выразились въ „Глубинной книгѣ" и въ „Разговорѣ трехъ святителей" въ родѣ: отчего произошелъ мѣсяцъ, облака, кто въ звѣряхъ и въ птицахъ сильнѣе всѣхъ и т. п.? Въ приводимомъ мѣстѣ изъ Корана добродѣтель поставлена выше всякой физической прочности или твердыни. Но кто не видитъ, что эта мысль есть заимствованіе изъ Евангелія? Точно также не новы и не оригинальны изреченія Магомета о любви къ ближнему, приводимыя Смитомъ въ пользу Корана. „Всякое доброе дѣяніе есть любовь. Когда ты съ улыбкой встрѣчаешь своего брата, когда ты выводишь заблудившагося путника на прямой путь, когда ты подаешь жаждущему воду для питья, когда увѣщеваешь ближняго дѣлать добро,—то проявляешь свою любовь. Истинное богатство человѣка въ той жизни; только то и есть благо, что сотворилъ человѣкъ здѣсь для своихъ ближнихъ. Когда человѣкъ умираетъ, люди спрашиваютъ: „много ли онъ оставилъ послѣ себя"? а ангелы спрашиваютъ: „какія добрыя дѣла пойдутъ вслѣдъ за нимъ"? Всякій, даже малознакомый съ Евангеліемъ, можетъ указать, откуда заимствованы всѣ эти тексты, напримѣръ, объ указаніи дороги путнику, о поданіи жаждущему чаши студеной воды, объ обращеніи къ Богу грѣшника. Невольно представляется бесѣда Іисуса Христа въ домѣ Симона, когда явная грѣшница омываетъ ноги Его слезами, и какая бесѣда! Бесѣда, затрогивающая самыя сочувственныя струны человѣческаго сердца, проникающая его самые тайные изгибы. Можно ли сравнить приводимый Смитомъ текстъ Корана съ изреченіями Христа Спасителя о любви? А эта любовь проходитъ чрезъ все Его ученіе, звучитъ въ каждомъ Его словѣ. Мы не говоримъ уже о притчахъ, которыя поражаютъ насъ

неизслѣдимою глубиною мысли, какъ напримѣръ, притчи о самарянинѣ, о дѣлателяхъ въ виноградникѣ, въ которыхъ сразу поражаетъ васъ неизмѣримое богатство любви. Да и можно ли говорить о нравственной высотѣ ученія Корана, произведенія того самаго Магомета, который все свое ученіе о любви ограничиваетъ узкимъ кругомъ единовѣрцевъ, который не умѣлъ возвыситься, не говоримъ, до прощенія враговъ, но до простаго, свойственнаго лучшимъ людямъ, состраданія ко всѣмъ или доброжелательства? Его войска, его Коранъ несутъ въ земли невѣрныхъ неминуемую смерть. „Когда вы встрѣтите невѣрныхъ, говоритъ Коранъ, ну, хорошо! убивайте ихъ до того, чтобы сдѣлать изъ этого большую рѣзню и крѣпко жмите путы плѣнниковъ“ (¹).

Итакъ *Магометъ*, по убѣжденію Смита, *одинъ изъ замѣчательныхъ людей*. Между тѣмъ христіанскіе народы долго имѣли противъ Магомета и его доктринъ самыя нелѣпыя, по мнѣнію Смита, предубѣжденія. Почти цѣлая глава книги Смита посвящена перечисленію этихъ невыгодныхъ мнѣній европейскихъ народовъ о мекскомъ пророкѣ, и противъ нихъ Смитъ разражается большимъ негодованіемъ. Приводимыя имъ мнѣнія старыхъ писателей о Магометѣ, дѣйствительно, очень наивны, и нельзя иногда не улыбнуться, перечитывая списокъ обвиненій, которыя возводило католическое духовенство и общественное мнѣніе Европы на неповиннаго въ нихъ писателя Корана. Составляя этотъ перечень, Смитъ, впрочемъ, и здѣсь пользуется прежними писателями. У Ренана эта часть книги объ исламизмѣ несравненно полнѣе и тщательнѣе обработана, но и онъ въ свою очередь широко пользовался трудами историковъ Вейля и Коссеня де-Пересеваля.

(¹) Кор. стр. XLVII, ст. 4. по переводу Казимірскаго и Николаева.

Западные христіане временъ карловинговъ, не задумываясь, представляли Магомета иконоборцемъ, заціенымъ врагомъ всякаго идолопоклонства и несмотря на то дающимъ заповѣдь своимъ послѣдователямъ покланяться ему подъ видомъ золотаго идола. По словамъ Тюрпена, въ „Пѣсни о Роландѣ", этому идолу покланяются мавры въ Кадиксѣ, и Карлъ Великій ничего не можетъ съ нимъ подѣлать, боясь охраняющаго идолъ цѣлаго легіона демоновъ. Идолъ Магомета стоитъ въ Кадиксѣ на возвышеніи, имѣя по правую сторону царя боговъ, а по лѣвую царя демоновъ, сатану или Аполлюна. Король Марсиль, противникъ Карла, постоянно клянется тремя идолами,— Юпитеромъ, Магометомъ и Аполлюномъ. Младенческая вѣра первой половины среднихъ вѣковъ, не понимавшая другихъ религій, представляла себѣ Магомета, подъ именемъ Бафомета или Бафума, однимъ изъ тѣхъ языческихъ боговъ, которымъ приносили въ жертву людей. Экспедиція Роберта Гвискарда противъ сицилійскихъ сарацинъ представлялась во всей южной Европѣ крестовымъ походомъ противъ идолопоклонниковъ. Марко Поло, этотъ тонкій и разсудительный наблюдатель, называетъ мусульманъ *поклонниками* Магомета. Около XII вѣка замѣчается нѣкоторый прогрессъ въ пониманіи меккскаго пророка— Магометъ изъ идоловъ возвышается въ рангъ еретиковъ, благодаря нѣкоторымъ ученымъ, которыхъ труды начинаютъ мало-по-малу знакомить европейское общество съ исламомъ. Этими трудами были: переводъ Корана Петра Достопочтеннаго, полемическія сочиненія доминиканцевъ, Раймонда Люлля и нѣкоторыя сочиненія Гвильяма Тирскаго и Матѳея Парижскаго. Въ качествѣ еретика, Дантъ помѣщаетъ Магомета въ самомъ почетномъ мѣстѣ своего Ада (пѣснь XXVIII, ст. 31), въ компаніи съ людьми, сѣявшими раздоры въ человѣчествѣ, между коммунистомъ Фра-Дольчино и трубадуромъ Бертрамомъ де-Борномъ; демоны жестоко терзаютъ лжепророка, превращая свою ужасную ра-

боту лишь на самое короткое время, въ которое эти раны чудесно заживаютъ. Немного позднѣе Магометъ появляется въ романахъ, подъ именемъ Бафомета; но и здѣсь проявляется неменьшая ненависть и полупрезрѣніе писателей къ Магомету, — въ романахъ онъ представляется запятнаннымъ всѣми преступленіями: онъ колдунъ, самый негодный развратникъ, верблюжій воръ, убійца, или же это не болѣе, какъ преступный кардиналъ, который, не успѣвши попасть на папскій престолъ, выдумалъ новую религію, чтобы надѣлать хлопотъ своимъ коллегамъ. Таковъ „Романъ о Магометѣ", изданный Реньяромъ и Мишелемъ въ 1831 году въ Парижѣ. Когда Орканья рисовалъ адъ на стѣнѣ церкви Кампо-Санто, въ Пизѣ, то онъ помѣстилъ въ числѣ прочихъ еретиковъ, мучащихся въ аду, рядомъ Магомета, Аверроэса и антихриста. Первые протестантскіе богословы оказались точно такъ же мало снисходительными къ Магомету. Лютеръ серьёзно задумывается надъ вопросомъ: кто изъ двухъ хуже— Левъ X или Магометъ? Меланхтонъ спрашиваетъ самъ себя о Магометѣ, кто онъ—Гогъ или Магогъ. Одинъ писатель XVII в. старается доказать, что Магометъ и есть самъ антихристъ. Самыя исторіи Магомета долго представляли собою собраніе въ высшей степени невѣроятныхъ разсказовъ.

Нельзя не сознаться, что тогда только возможна безпристрастная богословская полемика, когда религія, противъ которой полемизируютъ, поставлена на прочную историческую почву; иначе дѣло будетъ походить на сраженіе рыцаря Печальнаго Образа противъ вѣтряныхъ мельницъ. Но не смотря на то, жалобы Смита на несправедливости европейскихъ ученыхъ противъ принятаго имъ подъ свою защиту Магомета довольно наивны, если не считать ихъ за одинъ изъ тѣхъ искусныхъ пріемовъ современной исторической критики, которымъ предназначено разжалобить читателя и тѣмъ расположить его въ пользу Магомета, представивъ его геніемъ, неоцѣненнымъ

критикою, несправедливо гонимымъ. Мы смотримъ на эти жалобы, какъ на нѣчто неосновательное. Странныя и невѣрныя понятія о Магометѣ имѣли полное право существовать въ средневѣковой Европѣ. Общественное мнѣніе Европы было возбуждено противъ арабскихъ завоевателей, покорившихъ Испанію и грозившихъ истребить огнемъ и мечемъ прекрасныя земли Франціи, Италіи и даже Германіи.—Да и вообще среди представителей различныхъ исповѣданій всегда существовало множество недоразумѣній. Неудивительно, что во время страстныхъ религіозныхъ и международныхъ споровъ одинъ противникъ старается приписать другому и нелѣпое мнѣніе, и самыя злыя намѣренія, которыхъ тотъ никогда и не имѣлъ. Это повторяется вездѣ и всегда. Еще недавно папа, *намѣстникъ* Христа, высказалъ *непогрѣшимое* мнѣніе, что турки ближе къ нему, *епископу на каѳедрѣ св. Петра*, нежели несчастные турецкіе христіане. Казанскіе татары серьёзно думаютъ, что вся православная вѣра исключительно состоитъ въ поклоненіи иконамъ, въ исповѣданіи трехъ боговъ, вмѣсто одного и въ трезвонѣ въ колокола. Отступники отъ православія изъ татаръ являются самыми ожесточенными врагами христіанства; это и понятно,—они его никогда не знали. Разумѣется, въ такихъ нелѣпыхъ понятіяхъ о чужой вѣрѣ виновато бываетъ болѣе всего духовенство, но въ этомъ отношеніи польскіе ксёндзы дѣйствовали еще несправедливѣе магометанскаго духовенства: всѣмъ извѣстенъ афоризмъ, гласящій, что католику сходнѣе идти въ мечеть или конюшню, чѣмъ посѣтить *православную церковь*. Повторяемъ, что въ публичной рѣчи въ пользу исламизма сѣтованія Смита весьма не къ мѣсту. Благодаря солиднымъ сочиненіямъ европейскихъ ученыхъ объ исламѣ и благодаря ежедневной апологетикѣ европейскихъ газетъ въ пользу турокъ, съ ихъ магометанствомъ, для образованнаго класса Англіи, кажется, вовсе не нужна апологія Магомета,

Тѣмъ не менѣе интересно прослѣдить по книгѣ Смита попытки нѣкоторыхъ ученыхъ стараго времени познакомить европейское общество съ Магометомъ и его Кораномъ. Эти попытки начинаются съ XVII вѣка. Мы видѣли выше, что Петръ Достопочтенный первый познакомилъ ученыхъ съ этой книгой. На живой французскій языкъ переведенъ Коранъ въ 1649 году Андрѐ-дю-Рійѐ. Тогдашнее общество, въ которомъ такъ живы были тенденціи католицизма, встрѣтило этотъ опытъ очень недоброжелательно. Въ виду этого враждебнаго настроенія, послѣдующій за Рійѐ переводчикъ Корана, аббатъ Маракчи въ 1697 году вынужденъ былъ приложить къ своему переводу объемистое опроверженіе Алкорана (Refutatio Alcorani). Точно также поступилъ и современный ему переводчикъ Корана на англійскій языкъ Александръ Россъ. Воспользовавшись переводомъ Рійѐ, Россъ предпослалъ Корану на англійскомъ языкѣ слѣдующее Caveat: „Благосклонный читатель! Наконецъ-то великій обманщикъ арабскій, спустя тысячу лѣтъ послѣ своего появленія, пріѣхалъ въ Англію чрезъ Францію съ своимъ Алкораномъ, или иначе—съ массою заблужденій. Эта маленькая обезьяна (Алкоранъ) столько же отвратительная, какъ и ея родитель, полна ересей, какія только могла изобрѣсти его глупая голова; и вотъ она наконецъ выучилась по-англійски и т. д.“. Неудивительно, что духовенство Европы высказалось такъ враждебно относительно Магомета, продолжаетъ Смитъ, но удивительно, что точно также высказались въ этомъ случаѣ нѣкоторые ученые авторитеты. У энциклопедистовъ было любимой темой доказывать, что одна изъ самыхъ распространенныхъ религій въ Азіи обязана своимъ происхожденіемъ и распространеніемъ не иному чему, какъ только ловкости великаго плута. Такимъ именно представленъ Магометъ въ извѣстной трагедіи Вольтера. Это поэтическое произведеніе доводитъ обманъ, задуманный Магометомъ до грандіозныхъ размѣровъ, такъ что не знаешь, чему болѣе удивляться—

дерзости ли его, громадному ли обаянію его на толпу, или неожиданному успѣху; но по ходу пьесы нельзя не замѣтить, что самъ авторъ относится къ своему герою съ нескрываемымъ презрѣніемъ.

Наконецъ въ Европѣ появляются болѣе зрѣлыя и болѣе правдивыя біографіи Магомета. Однимъ изъ первыхъ замѣчательныхъ трудовъ по этому предмету Смитъ считаетъ давно забытое сочиненіе француза Ганьѐ. Ганьѐ перешелъ въ протестантство изъ каноническовъ св. Женевьевы, а впослѣдствіи времени занялъ каѳедру профессора арабской литературы въ Оксфордскомъ университетѣ. Глубокій знатокъ семитическихъ языковъ, Ганьѐ при составленіи своей „Исторіи Магомета" пользовался преимущественно Абульфедою, однимъ изъ старинныхъ историковъ магометанства. Гиббонъ также написалъ замѣчательную біографію Магомета; но въ ней сквозь похвалы Магомету просвѣчиваютъ извѣстныя антихристіанскія тенденціи этого писателя. Затѣмъ объ исламизмѣ писали ученые—Мюи, Бартелеми Сентъ-Илеръ, Дози, Шпренгеръ и др. Писатели-апологеты Магомета, при помощи исторической критики, сдѣлали все, чтобы представить своего protegè Магомета, какъ можно болѣе симпатичнымъ и достойнымъ уваженія предъ трибуналомъ европейскаго общественнаго мнѣнія. Самъ Ренанъ дивится смѣлости и умѣнью Коссеня-де-Персеваля, съ какимъ этотъ авторъ распуталъ узелъ тѣхъ баснословныхъ сказаній, которыми окружили послѣдователи Магомета происхожденіе ислама. Здѣсь историческая критика нашла себѣ полное примѣненіе: она собирала и выясняла факты, безжалостно перекраивала ихъ по своему фасону, и дѣйствительно изъ баснословной жизни Магомета вышло что-то грандіозное; мантія, накинутая этими авторами на меккскаго лжепророка, была не похожа на ту мантію испанскаго монарха, которую выкроилъ изъ своего фрака сумасшедшій у Гоголя. Вотъ образчикъ этой работы, о которомъ забылъ упомянуть Смитъ. Магоме-

танскія преданія о жизни Магомета приведены были въ порядокъ при абассидахъ. Около мечети, прилегавшей къ дому Магомета, были сдѣланы родъ галлерей съ скамьями, гдѣ привитали бѣдняки, неимѣвшіе ни семьи, ни крова, получавшіе содержаніе отъ щедротъ Магомета и часто раздѣлявшіе его обѣдъ; они назывались *людьми скамьи* или *агль-аль-соффа*. Эти паразиты издавна считались людьми, которымъ было извѣстно все житье-бытье мнимаго пророка до мелкихъ подробностей и они-то были первыми творцами безчисленныхъ хадисовъ или разсказовъ о своемъ пророкѣ. Неутомимый Бохари (Bokhari) имѣлъ въ своемъ распоряженіи около двухъ сотъ тысячъ хадисовъ, но и онъ уже признавался, что только семь тысячъ изъ этихъ преданій кажутся ему вполнѣ достовѣрными. Европейскіе критики продолжали работу Бокари, хотя не съ такою осторожностью, какъ этотъ благочестивый мусульманинъ: они выбирали изъ всѣхъ преданій о Магометѣ только то, что служило бы къ выгодной, къ тенденціозной обрисовкѣ меккскаго пророка съ нашей европейской точки зрѣнія, не забывая при этомъ приписывать всѣ остальныя баснословныя, нелѣпыя, топорной работы преданія о Магометѣ персамъ. Они выгородили очень искусно въ этомъ случаѣ арабовъ, на основаніи принятаго арабофилами принципа, что народы индогерманскаго происхожденія болѣе способны къ произведенію или усвоенію миѳовъ, нежели трезвосмотрящіе на религію арабы. Вотъ происхожденіе тѣхъ мастерскихъ очерковъ или свѣдѣній о жизни Магомета, которыя наполняютъ туркофильскую литературу, и въ которыхъ Магометъ представляется высоко симпатичною личностью. Прочитавши подобную біографію, блестящую, выгодную для Магомета, и затѣмъ приступивъ къ чтенію Корана, вы поражаетесь невѣжествомъ, легковѣріемъ, самонадѣянностью и даже жестокостью меккскаго лжепророка. Одно уже это очень ненохвальное желаніе повторять отъ лица Божія такія нелѣпости,

какими полны были извѣстные во времена Магомета апокрифы іудейскаго и христіанскаго происхожденія,—проповѣдывать войну во имя Божіе и жестокое истребленіе невѣрныхъ отнимаетъ у Магомета тѣ симпатіи, которыя возбуждаются въ читателѣ біографіей, изготовленной по рецепту туркофиловъ.

Перейдемъ къ изображенію Магомета, начертанному авторомъ. Окончивъ свое изложеніе источниковъ, по которымъ всякій можетъ познакомиться съ магометанствомъ, Смитъ замѣчаетъ, что въ Англіи такъ живучи старинныя предубѣжденія противъ Магомета, что такой, повидимому, чуждый предвзятыхъ мнѣній писатель, каковъ Карлейль, въ своей книгѣ „Герои и ихъ культъ", разбирая профетизмъ, не рѣшился поставить на одну доску съ Магометомъ древнихъ пророковъ израильскаго народа Моисея и Илію. — Это искреннее замѣчаніе Смита сразу показываетъ намъ, съ какой точки зрѣнія смотритъ онъ на откровенное ученіе.

Чтобы доказать, что религія Магомета была благодѣтельна для народовъ, ее усвоившихъ, авторъ старается изобразить самыми темными красками картину культурнаго и нравственнаго состоянія арабовъ до Магомета. Аравійскій полуостровъ съ незапамятныхъ временъ былъ обитаемъ безчисленными племенами воинственныхъ номадовъ. Только небольшая часть арабовъ занималась торговлею, какъ напримѣръ, жители Мекки, или земледѣліемъ, какъ — жители Медины. Небъяснимое ли и ни съ чѣмъ несравнимое обаяніе пустыни, которое испытываютъ иногда путешествующіе по Аравіи европейцы, другія ли условія жизни въ пустынѣ вдохнули въ жителей Аравійскаго полуострова сильную любовь къ обитаемой ими негостепріимной странѣ. Мысль о выселеніи изъ безплодной Аравіи въ другія болѣе плодородныя мѣстности встрѣчала всегда въ массѣ арабовъ непреодолимое отвращеніе. Арабы были противниками всякой попытки цивилизовать ихъ, которая когда-либо предпринима-

лась сосѣдними съ ними народами. Въ цивилизаціи они видѣли попытку поработить ихъ, а Аравія никогда не вѣдала чужеземнаго ига. Великій македонскій завоеватель мечталъ покорить арабовъ силою оружія, но его намѣренію суждено было навсегда остаться лишь пустою мечтою. Траянъ приказалъ даже выбить медаль въ память своей мнимой побѣды надъ арабами, но завоеваніе этимъ императоромъ свободной Аравіи ограничилось навсегда лишь однѣми ея окраинами, да и здѣсь римскія войска не продержались долго. Такою была Аравія во дни Авраама, такою же неизмѣнно остается и понынѣ. Полное презрѣніе къ роскоши, немомѣрная гордость, отвращеніе отъ всякихъ научныхъ знаній, страсть къ бродячей жизни по пустынѣ, право каждаго члена племени участвовать въ выборѣ своего начальника или шейка, гостепріимство и разбойничество, непрерывная война между отдѣльными племенами, пристрастіе къ краснорѣчію и сатирической поэзіи—вотъ тѣ качества, которыми всегда отличались и теперь отличаются арабы. Прибавимъ къ этому самый грубый развратъ, самые отвратительные и безчеловѣчные обычаи и мы будемъ имѣть понятіе о жизни арабовъ до Магомета. Пьянство было распространено между арабами болѣе, чѣмъ въ какой-либо другой странѣ востока. Арабы были до страсти преданы азартнымъ играмъ, любили держать пари, вслѣдствіе чего между ними были особенно часты случаи быстраго обнищанія людей зажиточныхъ, нерѣдко повторялись убійства въ запальчивости, во время споровъ. Положеніе женщины было самое незавидное. Иногда отцы убивали дочерей при ихъ рожденіи, а иногда дожидались ихъ шестилѣтняго возраста; въ послѣднемъ случаѣ арабъ приказывалъ женѣ нарядить и опрыскать духами его маленькую дочь, бралъ ее съ собою на лошадь, привозилъ къ вырытой могилѣ, бросалъ въ нее дѣвочку и засыпалъ ее землею. Женщина у арабовъ не пользовалась никакими правами, такъ она не только не

имѣла никакихъ правъ на отцовское наслѣдство, а напротивъ сама составляла часть наслѣдства и переходила послѣ смерти отца или мужа въ собственность его наслѣдниковъ. Было общимъ обычаемъ въ Аравіи, что пасынки женились на своихъ мачихахъ. Полигамія и разводъ предоставлены были произволу всякаго и не были обставлены никакими законными ограниченіями; хроники арабскія упоминаютъ о нѣкоторыхъ женщинахъ, сорокъ разъ вступавшихъ въ замужество. Одинъ американскій миссіонеръ, докторъ Джессю собралъ древнія арабскія поговорки, въ которыхъ идетъ рѣчь о женщинахъ, — онѣ показываютъ тотъ низкій нравственный уровень, на которомъ стояла арабская женщина до Магомета. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ поеловицъ: „Самое доброе дѣло—посылать бабъ въ другой міръ (убивать).—Нѣтъ лучшаго зятя, какъ гробъ.—Сердце женщины предано безумію. — Наша мать бережетъ насъ отъ ошибокъ, а сама непрестанно въ нихъ впадаетъ. — Нашъ отецъ дерется, а мать дома сплетничаетъ“ (¹).

Религія арабовъ до Магомета нисколько не возставала, да и не имѣла силы возставать противъ указанныхъ нами общественныхъ язвъ. Религія эта была груба и чувственна, какъ и всѣ первобытныя языческія религіи. Правда въ сѣверной части Аравійскаго полуострова много было іудеевъ, бѣжавшихъ сюда послѣ римскаго погрома въ значительномъ количествѣ; кромѣ того они поселились и въ другихъ частяхъ Аравіи. Въ 3-мъ вѣкѣ нашей эры около Медины одно изъ южныхъ арабскихъ племенъ приняло іудейство. Христіанство также пустило въ Аравіи корни, хотя и неглубокіе: оно здѣсь водворилось безъ замѣтнаго

(¹) Напротивъ нѣкоторые изъ писателей, въ томъ числѣ Кремеръ и Ренанъ, говорятъ, что до Магомета женщина пользовалась у арабовъ, какъ видно изъ *Моаллакатъ*, большимъ уваженіемъ. Благородный Антаръ жертвуетъ собою, чтобы спасти беззащитныхъ женщинъ—это чистый рыцарь средневѣковыхъ романцевъ.

вліянія на улучшеніе нравовъ и обычаевъ арабовъ. Смитъ точно также отрицаетъ и всякое нравственное вліяніе на арабовъ со стороны разсѣянныхъ въ Аравіи іудеевъ; но это едвали справедливо. Положительно доказано, что на Магомета раввинизмъ, съ его различными объясненіями закона Моисеева, съ его массою преданій и легендарныхъ сказаній о лицахъ Ветхаго Завѣта, имѣлъ громадное вліяніе. Многія мѣста Корана написаны явно по іудейскимъ источникамъ; даже въ самомъ важномъ дѣлѣ, въ назначеніи Магометомъ часовъ для молитвы, видно вліяніе толкованій раввинскихъ, что доказалъ недавно Гастфреундъ (¹). Все въ Коранѣ — и истины догматическія, и правила нравственныя и обрядовыя, и постановленія гражданскія и семейныя, наконецъ цѣлыя историческія сказанія носятъ на себѣ болѣе или менѣе ясную печать іудейства. Очевидно, Магометъ не могъ ввести въ свою религію массы іудейскихъ понятій и воззрѣній, если бы сами арабы не были знакомы съ іудейскимъ вѣроученіемъ и отчасти не питали къ религіи разсѣянныхъ между ними сыновъ Израиля нѣкотораго уваженія. Кошень-де-Персеваль (²) и Грётцъ (³), говоря, что Абу-Карибъ, въ V столѣтіи по Р. Х. завоевавшій Ятсрибъ, ввелъ іудейство въ Еменѣ, высказываютъ свое мнѣніе объ обширномъ распространеніи іудейства и іудейскихъ религіозныхъ ученій по Аравіи въ это время. Другіе писатели полагаютъ, что ученіе іудеевъ широко распространилось по Аравіи еще раньше, именно—до Рождества Христова. Всякій знаетъ страсть къ пропагандированію своего ученія, которою объяты были раввины во времена Іису-

(¹) Небольшая, но солидная брошюра Гастфреунда вышла въ прошломъ году подъ заглавіемъ «Магометъ и Мишна». Авторъ, знатокъ Талмуда и Мишны, шагъ за шагомъ доказываетъ вліяніе раввинизма на Коранъ. Доказательства вѣски, коротки и ясны.

(²) См. Perseval t. I, p. 92.

(³) См. Gesch. der Juden. von Abschluss des Talmuds. B. V, s. 93.

ва Христа: они переѣзжали моря, чтобы, по словамъ Евангелія, *сотворить единаго пришельца* или прозелита (¹). Въ самое цвѣтущее время Римской имперіи между прозелитами считались десятками представители, особенно матроны лучшихъ фамилій въ Римѣ, при дворѣ цезарей. „Іудеи рано появились въ Еменѣ, говоритъ Саль, и сдѣлались тамъ могущественными, потому что много князей и племенъ арабскихъ приняли ихъ религію. Вслѣдствіе этого Магометъ усвоилъ много понятій, догматовъ и обычаевъ евреевъ, дѣйствуя, насколько возможно, въ своихъ собственныхъ видахъ" (²). Вмѣстѣ съ этимъ іудеи, чтители единаго Бога, не могли не вліять своимъ примѣромъ на языческія племена Аравіи. Самъ Смитъ признается, что религія арабовъ состояла изъ странной смѣси монотеистическихъ понятій съ довольно грубымъ идолопоклонствомъ и даже фетишизмомъ. Въ городѣ Меккѣ, въ храмѣ кубической формы или Каабѣ стояло около трехсотъ шестидесяти арабскихъ идоловъ, и между ними идолы Авраама, Измаила и даже источника Земзема, воды котораго спасли Агарь съ Измаиломъ въ знойной пустынѣ. Кромѣ того въ Каабѣ поклонялись древнему фетишу, черному камню, который, будто-бы, упалъ съ неба во времена перваго человѣка. Обряды этой религіи были грубы, даже въ нихъ допускались человѣческія жертвы. Священное или магическое гаданіе производилось посредствомъ неоперенныхъ стрѣлъ, которыя отмѣчали условными знаками, связывали въ пучекъ и одну или двѣ стрѣлы выдергивали изъ него наудачу. Мы ошиблись бы, прибавляетъ нашъ апологетъ, если бы стали представлять арабовъ по природѣ набожными. Встрѣчались правда между ними фанатики и люди экзальтированные, но масса была индифферентна и холодна

(¹) Матѳ. XXIII гл. 15-й ст.

(²) Observations historique et critiq. sur le Mahometisme p. 477.

въ своей древней религіи, и даже замѣтно отличалась религіознымъ скептицизмомъ. Древнія поэмы арабовъ дышатъ полнымъ эпикуреизмомъ; идеи о будущей жизни у нихъ были смутны и противорѣчивы: одни изъ арабскихъ племенъ вовсе не вѣрили въ будущую жизнь и предполагали полное разрушеніе личности человѣка по смерти, другія вѣровали въ воскресеніе тѣла, но представляли будущую жизнь въ чисто матеріальномъ видѣ, — при погребени они зарывали съ умершимъ любимаго его верблюда, чтобы ему было на чемъ ѣздить по воскресеніи. Таково было религіозное состояніе арабовъ, и вотъ между ними является Магометъ, который обращаетъ ихъ къ вѣрѣ во единаго Бога, уничтожаетъ ихъ грубую языческую религію, учитъ ихъ чистой нравственности и пробуждаетъ для подвиговъ, возбуждая умственную энергію въ этомъ полномъ духовныхъ силъ народѣ. Таково въ общихъ чертахъ мнѣніе о Магометѣ Смита и всѣхъ магометофиловъ.

Справедливо ли это? Мы выше видѣли, что примѣръ строгихъ чтителей единаго Бога іудеевъ могъ вліять на арабовъ, при помощи тѣхъ невидимыхъ путей, которыми дѣйствуетъ высшая религія одного изъ живущихъ рядомъ народовъ на религію другаго полудикаго народа, высшая цивилизація—на низшую (¹). Кромѣ того даже писатели отрицательнаго направленія приписываютъ семитамъ какое-то природное стремленіе къ единобожію. Переводя эту замѣтку на обыкновенный языкъ, всего прямѣе придти къ мысли, что у богоизбраннаго племени Симова было очень древнее и неизгладимое преданіе о единомъ Богѣ. Эта идея ясна въ исторіи арабовъ, не смотря на чуждое этой идеѣ наслоеніе. Аллахъ, говоритъ Кошенъ-де-Персе-

(¹) У всѣхъ историковъ Магомета повторяется разсказъ о томъ, какъ жители Мекки посылали депутатовъ къ мединскимъ раввинамъ за совѣтомъ, признать ли имъ Магомета за пророка, причемъ указали на то, что іудеи имѣютъ книги.

валь, почитался язычниками-арабами, какъ высшее божество, которому подчинены всѣ низшіе боги (¹). Іудеи потому и сходились съ арабами, что ихъ первоначальныя преданія о единомъ Творцѣ міра, о проповѣдникахъ единаго Бога, авраамитахъ, были совершенно тожественны съ древними позабытыми преданіями арабовъ. Недавно профессоръ Дози представилъ ученому міру очень остроумную гипотезу о древнѣйшихъ и постоянныхъ эмиграціяхъ евреевъ на почву Мекки, чѣмъ и поддерживалась, хотя между немногими арабами, идея о единобожіи между тѣмъ, какъ въ большинствѣ эта идея была подавлена чувственною религіею арабовъ. Даже самое существованіе среди арабовъ центральнаго святилища должно было питать въ нихъ мысль о единобожіи. Въ этомъ соглашается и самъ Смитъ, выражаясь довольно образно, что „пантеоны всегда разносятъ вокругъ себя благоуханіе единобожія; что многія боги, соединенные въ одномъ мѣстѣ, возбуждаютъ чувство божества или иначе — мысль объ одинаковой природѣ боговъ, а это въ свою очередь ведетъ къ идеѣ о единомъ Богѣ". Мы не знаемъ, правильна ли эта мысль, но думаемъ, что Магометъ шелъ на встрѣчу потребности религіозной реформы, ощущаемой въ Аравіи многими. Самъ авторъ предполагаетъ монотеистическія революціи въ Аравіи до Магомета, которыя лишь отличались отъ реформы этого послѣдняго своею меньшею интенсивностію. Онъ самъ сознается, что въ Меккѣ, съ ея патріархальными преданіями, съ ея наслѣдственнымъ жречествомъ, съ ея высоко-уважаемой народной святыней—Каабой, Магометъ нашелъ почву, на которой могъ прочно построить свою религіозную систему. Отсюда, выясняется, прибавимъ мы, великодушіе Магомета къ жителямъ покоренной Мекки и его благоговѣніе къ Каабѣ; отсюда проистекаетъ введеніе

(¹) Persey 'a L. p. 270.

вмъ въ предписанія своей религіи благочестивыхъ путешествій въ Мекку, обставленныхъ жертвоприношеніями и различными странными обрядами—жертвоприношеніями въ долинѣ Мина и восхожденіемъ на гору Арафатъ, обхожденіемъ вокругъ Каабы и т. п.

Разсказывая жизнь Магомета, Смитъ видимо старается, насколько возможно, идеализировать личность меккскаго лжепророка предъ своими слушателями и читателями. Мы не будемъ слѣдить за его разсказомъ, но не можемъ не отмѣтить самыхъ усердныхъ попытокъ съ его стороны отыскать слѣды добродѣтели въ такихъ поступкахъ своего героя, которые очевидно нравственно-безразличны. Онъ хвалитъ его любознательность, черту общую арабамъ, онъ разглагольствуетъ о его честности, хотя извѣстныя подложныя откровенія Магомета заставляютъ сильно заподозрить эту мнимую склонность къ правдивости, наконецъ апологетъ даже находитъ нужнымъ удивляться любви и вѣрности мнимаго пророка къ его первой женѣ и его благодѣтельницѣ Хадиджѣ, ради спокойствія которой онъ не хотѣлъ брать себѣ другой жены при ея жизни. При этомъ авторъ обнаруживаетъ свое незнакомство съ повѣстями недавно умершей французской писательницы, которая всю свою жизнь посвятила на то, чтобы своими талантливыми повѣстями доказать, что мужьямъ могутъ нравиться и пожилыя жены; слѣдовательно и Магомету могла нравиться благородная, любящая Хадиджа, такъ благодѣтельно вліявшая на болѣзненно-раздражительный его характеръ. Самъ Смитъ старается оправдать различныя бредни и мнимыя откровенія Магомета этою нервною болѣзненностью; въ слѣдъ за Шпренгеромъ онъ признаетъ Магомета не только человѣкомъ нервознымъ или истерическимъ, но даже страдающимъ припадками падучей болѣзни. У арабовъ было древнее обыкновеніе поститься въ мѣсяцъ Рамазанъ, Магометъ доводилъ этотъ постъ до излишества: на все время поста онъ удалялся въ пустыню, въ пещеру у горы Гиръ, почти

совсѣмъ лишалъ себя пищи, томилъ себя жаждою и тамъ, подъ вліяніемъ безсонницы и разгоряченнаго воображенія, день и ночь занятый думами о новой религіи, приходилъ въ экстазъ. Въ одну изъ этихъ восторженныхъ минутъ ему почудилось, что Богъ является и избираетъ его проповѣдникомъ новой эры и истинной религіи. Самообольщеніе было такъ живо, что когда онъ вышелъ изъ пещеры, ему показалось, какъ будто скалы и кустарники пустыни человѣческимъ голосомъ привѣтствуютъ его, какъ избранника Божія. Нельзя не согласиться съ этимъ взглядомъ Смита на Магомета; самый Коранъ во многихъ случаяхъ поражаетъ васъ разительнымъ сходствомъ съ непослѣдовательнымъ бредомъ помѣшаннаго,—тотъ же безпорядокъ мыслей, то же повтореніе одного и того же, та же пестрота содержанія, та же неточность выраженій, то же соединеніе мыслей, замѣчательныхъ по богатству содержанія и по энергіи внѣшняго выраженія, съ мыслями слабыми по содержанію и плохо выраженными, какъ у сумасшедшаго или горячечнаго. Но нельзя притомъ не замѣтить, что всѣ почти откровенія сообщались Магомету, какъ нельзя болѣе кстати и носили на себѣ характеръ какъ-бы преднамѣреннаго обмана. Сюры Корана сообщались Магомету даже по поводу какой-нибудь пустой сплетни, пущенной въ ходъ его недругами или вслѣдствіе желанія этого восточнаго человѣка увеличить свой и безъ того многочисленный гаремъ еще одною новою женою.

Очень любопытно, какъ Смитъ оправдываетъ завоевательный поворотъ въ мысляхъ меккскаго лжепророка. Этотъ поворотъ, по мнѣнію апологета, вполнѣ оправдывается обстоятельствами. Съ самаго начала мнимо-пророческой дѣятельности Магомета жители Мекки относились къ его проповѣди, какъ къ проповѣди полоумнаго,—они смѣялись надъ нимъ въ глаза, осыпали его насмѣшками и камнями, когда онъ пробирался по узкимъ улицамъ Мекки. Евангельская фаза ученія новаго проповѣдника должна была окон-

читься, говоритъ Смитъ. Онъ понялъ, что ему недалеко уйдти съ своею проповѣдью любви и кротости, и вотъ онъ, не колеблясь, бѣжалъ въ Медину, гдѣ въ справедливомъ гнѣвѣ на своихъ соотечественниковъ твердо беретъ въ свои руки мечъ завоевателя. Если бы, говоритъ Смитъ, Магометъ погибъ подъ ударами враговъ своихъ, онъ занялъ бы только свое мѣсто въ исторіи среди длиннаго ряда мучениковъ за свои убѣжденія, но зато вопросъ о его миссіи, о его благодѣтельномъ вліяніи на грубые нравы своихъ соотечественниковъ рѣшился бы въ крайне неблагопріятномъ для него и для арабовъ видѣ. Его прославили бы въ потомствѣ за честность его убѣжденій, за его высокую нравственность, за его мужество, безкорыстіе и т. п., но дѣло, имъ начатое, погибло бы безвозвратно. Но авторъ забываетъ, что прогрессъ человѣчества немыслимъ безъ жертвъ, безъ мученичества; человѣчество такъ косно, что его могутъ двинуть впередъ лишь смѣлыя усилія немногихъ великихъ людей, исполненныхъ самоотверженія, готовыхъ принести въ жертву за торжество проповѣдуемыхъ ими идей не только всѣ земныя блага, но и самую жизнь. Ни одно дѣло, начатое и оконченное съ полнымъ самоотверженіемъ, не пропадало въ великомъ потокѣ исторіи человѣчества. Магометъ завоеватель получаетъ полный земной успѣхъ, но всѣ симпатіи людей лучшихъ относятся къ его первоначальной дѣятельности въ Меккѣ, когда онъ дѣйствительно является реформаторомъ кроткимъ, терпѣливымъ, настойчивымъ. Въ Мединѣ Магометъ принимаетъ на себя роль раввинскаго мессіи (мы не хотимъ сказать еврейскаго) или вождя воинственной теократіи, нападающаго и все разрушающаго на своемъ пути. Самъ Смитъ невольно сознается въ томъ, что въ Меккѣ его любимецъ освѣщается кровавымъ свѣтомъ. Онъ здѣсь по произволу расширяетъ законъ о многоженствѣ, беретъ за себя жену своего пріемнаго сына, раздоры возникаютъ въ его сералѣ, онъ пріобрѣтаетъ себѣ послѣдователей не силою убѣжденія, а

насиліемъ и принужденіемъ, проповѣдуя исламизъ, онъ гордо объявляетъ вѣчную войну невѣрнымъ, или иначе, всѣмъ людямъ несогласнымъ съ нимъ. По замѣчанію Смита, какъ-будто, добрый геній оставляетъ Магомета въ Мединѣ, — онъ дѣлается кровожаденъ, мстителенъ, жестокъ. По обыкновенію авторъ и въ этомъ старается оправдать своего героя. Магометъ, говоритъ онъ, семитъ, а семиты, какъ доказано, всѣ страстны, неукротимы въ своихъ порывахъ, не могутъ устоять предъ прелестью мести, предъ обаяніемъ власти. Въ доказательство своего мнѣнія онъ приводитъ примѣры изъ войнъ еврейскихъ при Іисусѣ Навинѣ, при Саулѣ, при Давидѣ, забывая то разстояніе времени, которое отдѣляетъ Магомета отъ этихъ лицъ Ветхаго Завѣта, забывая далеко и высоко стоящій надъ Магометомъ образъ Христа. Наконецъ нельзя не замѣтить въ Магометѣ крайне несимпатичную черту—онъ не умѣетъ быть великодушнымъ, онъ одинъ изъ мнимо великихъ людей, одобрительно относится къ гнуснымъ убійцамъ своихъ враговъ, чего не дѣлали великіе люди древности, не дѣлалъ тотъ же Давидъ, котораго хочетъ унизить Смитъ, проводя параллель между нимъ и Магометомъ. Давидъ не убилъ своего врага Саула, хотя этотъ послѣдній нѣсколько разъ находился въ его рукахъ, онъ щадилъ семейство падшаго въ бою своего врага, онъ не рѣшается принять короны изъ окровавленныхъ рукъ убійцы, напротивъ велитъ немедленно казнить этого преступника.

Зато нашъ апологетъ неистощимъ въ похвалахъ, если замѣчаетъ самомалѣйшій проблескъ умѣренности въ мщеніи къ врагамъ въ своемъ Магометѣ. Онъ хвалитъ его великодушіе къ жителямъ Мекки, хотя великодушіе это, какъ мы сказали выше, не отъ души, а есть слѣдствіе холоднаго политическаго разсчета. Не смотря на всѣ похвалы, Магометъ несомнѣнно доказалъ своею неспособностью побѣждать свои дурные инстинкты, неумѣньемъ идти по разъ принятому

направленію, наконецъ своею неумѣренностью въ чувственныхъ наслажденіяхъ и явнымъ желаніемъ воспользоваться легковѣріемъ толпы, наконецъ попыткой подложными откровеніями оправдать свои поступки онъ доказалъ, повторяемъ, явную дюжинность своей натуры. Смитъ оправдываетъ Магомета во всемъ этомъ господствующими въ его время идеями о посланникахъ Божіихъ. Магометъ, по его мнѣнію, вѣрилъ, какъ вѣрили въ его время іудейскіе раввины, что прерогативы пророка ставятъ его выше тѣхъ нравственныхъ правилъ, которыми обязаны руководствоваться обыкновенные люди. Конечно противъ такихъ доводовъ спорить нечего,—это значило бы только терять время. Но мы спросимъ, что бы сказали писатели отрицательнаго направленія, если бы мы стали оправдывать божественную личность Спасителя такими же софизмами противъ тѣхъ дерзкихъ обвиненій, которыми они бросаютъ въ Него?

Протоіерей П. Зарянскій.

(Окончаніе будетъ)

БЕСѢДА СО СТАРООБРЯДЦАМИ ВЪ ДЕРЕВНѢ ТАНАЕВѢ ПРИХОДА СЕЛА ИШЕЕВА ТЕТЮШСКАГО УѢЗДА

съ присовокупленіемъ двухъ писемъ старообрядческаго архіерея, и статьи старообрядческихъ сочинителей простолюдиновъ противъ старообрядческаго попа Іоакима

—

Въ продолженіе моего служенія миссіонеромъ въ казанской епархіи нынѣшней зимой мнѣ пришлось бесѣдовать въ пятый разъ съ танаевскими старообрядцами по австрійскому священству, неокружниками. Такъ какъ въ этой деревнѣ имѣетъ жительство старообрядческій попъ Тарасій и есть нѣсколько начетчиковъ изъ его прихожанъ, то и вниманіе обращено на эту деревню болѣе чѣмъ на прочія селенія тетюшскаго уѣзда. При каждомъ собесѣдованіи я старался болѣе всего доказывать танаевскимъ старообрядцамъ неправильность изобрѣтенной ихъ единомысленниками австрійской іерархіи и святость единой соборной и апостольской церкви, которая по обѣтованію Христову должна быть до скончанія міра непрерывно, съ тремя чинами священства и семью таинствами. Не имѣя возможности защищать свою недавно появившуюся бѣлокриницкую іерархію и доказать какую либо догматическую погрѣшность въ православной церкви, танаевцы каждый разъ во оправданіе своего заблужденія возражали мнѣ о несходственныхъ въ нашей церкви нѣкоторыхъ обрядахъ съ до-Никоновскими об-

рядами, усвояя послѣднимъ догматическую важность и неизмѣнность.

Чтобы разубѣдить танаевцевъ въ этомъ неправильномъ ихъ понятіи, я старался доказывать имъ, на основаніи несомнѣнныхъ свидѣтельствъ изъ отеческихъ писаній, что обряды церковные не должно смѣшивать съ догматами вѣры, что первые по усмотрѣнію церкви могутъ быть перемѣняемы, и что только относительно ученія догматическаго сказано: *аще кто іоту прибавитъ или убавитъ анаѳема да будетъ*. Догматы же вѣры заключаются въ слѣдующемъ. *Вѣра каѳолическая сія есть: да единаго Бога въ Троицѣ и Троицу во единицы почитаемъ, ниже сливающе ипостаси, ниже существо раздѣляюще. Ина бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа. Но Отчее, Сыновнее и Святого Духа едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Яковъ Отецъ, таковъ Сынъ, таковъ и Духъ Святый. Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ Духъ Святый, обаче не три Бози, но единъ Богъ. Равнѣ: Господь Отецъ, Господь Сынъ, Господь и Духъ Святый, обаче не три Господіе, но единъ есть Господь. Отецъ ни отъ кого есть сотворенъ ни созданъ ниже рожденъ; Сынъ отъ Отца самаго есть не сотворенъ ни созданъ, но рожденъ; Духъ Святый отъ Отца не сотворенъ ни созданъ ниже рожденъ, но исходящъ. И въ сей Святой Троицѣ ничтоже первое или послѣднее, ничтоже болше или мене, но цѣлы три ипостаси, соприсносущны суть себѣ и равны. Хотяй убо спастися тако о Святѣй Троицѣ да мудрствуетъ* (¹). Эти мысли я раскрывалъ на всѣхъ бесѣдахъ, разъясняя ихъ въ подробностяхъ.

Открывъ послѣднее собесѣдованіе 13-го января сего 1878 года совмѣстно съ приходскимъ священникомъ, я обратился къ первому танаевскому начетчику Г. Н. со слѣдующимъ вопросомъ.

(¹) Ученіе св. Аѳанасія патр. александрійскаго.

„Неприходилось ли тебѣ читать въ какой нибудь, въ старописьменной или старопечатной книгѣ такого свидѣтельства, будто церковь оставалась или останется когда нибудь во всей вселенной безъ епископовъ съ одними только священниками и мірянами“?

Нѣтъ не приходилось читать такого свидѣтельства, отвѣтилъ старообрядческій начетчикъ.

„На какомъ же основаніи ваше старообрядческое общество 180 лѣтъ отъ патріарха Никона до Амвросія Грека митрополита находилось безъ епископовъ“?

На этотъ вопросъ отвѣта не было дано. Потомъ я еще спросилъ: „не читалъ ли ты еще гдѣ нибудь такого правила святыхъ отцевъ, на основаніи котораго могъ бы простой священникъ принять отъ ереси приходящаго вторымъ чиномъ епископа и дозволить ему священнодѣйствовать, безъ участія въ этомъ дѣлѣ православнаго епископа“?

„Основываясь на 15 правилѣ второперваго собора принятъ былъ митрополитъ Амвросій нашими старообрядцами въ Бѣлой Криницѣ“, отвѣтилъ Г. Н.

Я замѣтилъ: „разсмотримъ сейчасъ это правило и увидимъ, говоритъ ли оно въ пользу чинопринятія Амвросія“. Съ этими словами я досталъ Кормчую и далъ читать означенное правило самому Григорію, который прочелъ во услышаніе всѣхъ слѣдующія слова: „*Аще нѣціи отступятъ отъ нѣкоего епископа ни грѣховнаго ради извѣта но за ересь его отъ собора или отъ святыхъ отцовъ невѣдому сущу таковіи чести и пріятія достойніи суть, яко правовѣрніи*“ (¹).

Тогда я сказалъ: „Возможно ли было основываться на этомъ правилѣ при принятіи Амвросія, который никогда не сознавалъ у своего патріарха никакой ереси и пришелъ къ вамъ, какъ намъ хорошо извѣстно, не ради познанія будто бы правой вашей вѣры, но ради матеріальныхъ средствъ, которыми онъ

(¹) Кормч. печ. въ Москвѣ при патріар. Іосифѣ л. 281 прав. 15.

ресьма нуждался, находясь долгое время безъ мѣста. Да если бы и дѣйствительно Амвросій сознавалъ за своимъ патріархомъ какую нибудь ересь, то и въ такомъ случаѣ означенное правило не подходитъ къ чинопріятію его (Амвросія); простой священноинокъ Іеронимъ принялъ его вторымъ чиномъ, какъ еретика, помазалъ муромъ, чего не должно было дѣлать надъ митрополитомъ, который пришелъ къ вамъ только ради ереси своего патріарха, а себя самого не сознавалъ еретикомъ. Даже если допустимъ, что онъ и самого себя призналъ еретикомъ и позналъ вашу мнимо правую вѣру, то и тогда не имѣлъ права простой попъ безъ участія епископа, присоединивъ его къ православію, оставить въ прежнемъ чину, и дозволить совершать святительское служеніе, потому что означенное правило не разрѣшаетъ дѣлать сего, да и нигдѣ нѣтъ такого правила, которое бы дозволяло простому священнику принимать высшаго себя чиномъ т. е. архіерея подъ муропомазаніе и благословлять его на святительское служеніе. А посему ясно видно, что ваши единомысленники поступили при принятіи митрополита Амвросія, не на основаніи какихъ либо церковныхъ правилъ, а самочинно и противно каноническимъ правиламъ.

На эти мои слова Григорій ничего не возражая (¹), вручилъ мнѣ тетрадь для прочтенія и даже если можно, то и для напечатанія въ какомъ нибудь журналѣ. Принимая эту тетрадь, и не зная ея содержанія, я думалъ что она сочинена въ защиту австрійской іерархіи и посему обѣщался Григорію разсмотрѣть оную у себя дома и потомъ возвратить ему или, если окажется она годна, то послать въ какую нибудь редакцію для напечатанія. Послѣ оказалось, что это — два письма отъ епископа нижегородскаго

(¹) Это Григоріево молчаніе послужило ему въ обвиненіе, такъ какъ мы на другой день узнали, что Танаевскія старообрядцы сильно роптали на него за то, что онъ не могъ защищать свою іерархію.

Іосифа, который писалъ одно къ соболевскому попу Акиму Карпову по поводу его разныхъ дурныхъ качествъ, за которые и запретилъ ему священнодѣйствовать, — другое письмо, въ которомъ онъ же увѣдомляетъ соболевскаго крестьянина Сергія Петрова насчетъ запрещенія священнодѣйствія Акиму Карпову (¹), и о запрещеніи Макарію епископу саратовскому. Съ этихъ двухъ писемъ Григорій Николаевъ мнѣ позволилъ списать копіи, которыя вмѣстѣ съ его собственноручной статьей писанной на имя тогоже соболевскаго попа Акима Карпова я прилагаю при семъ для напечатанія.

Первое письмо старообрядческаго епископа Іосифа нижегородскаго, къ соболевскому попу Акиму Карпову.

Г. І. Х. С. Б. П. Н. Аминь.

Честному отцу Іоакиму рѣшеніе 1-е за несоблюденіе правилъ святыхъ отецъ, 31 правила святыхъ апостолъ: безъ вины отторгшемуся епископа и иную поставитъ церковь и съ пріемнымъ его да извержится. Толкованіе, аще который пресвитеръ безъ вины епископа своего оставитъ не познавъ того согрѣшивши что въ правовѣріи или что въ который правдѣ и отшедъ соборъ соберетъ людей и себѣ и церковь другую сотворитъ да извержится яко властолюбецъ, самъ же и послѣдовавши ему причетницы и людіе да отлучатся. Тому же подобно к. Кормчая глава 9-я правило 5 помѣстнаго собора: всякъ пресвитеръ или діаконъ епископа своего преобидя, и отступитъ отъ него зиздя иную церковь и позываемъ отъ своего епископа аще пребываетъ въ таковомъ безуміи да

(¹) Не смотря на это запрещеніе они оба священнодѣйствуютъ, и при семъ послѣдній какъ слышно продолжаетъ перекрещивать всѣхъ присоединяющихся къ австрійской лжеіерархіи старообрядцевъ и православныхъ.

извержится. Тояже книги глава 8-я правило 6-е. Аще кто кромѣ соборныя церкви о себѣ собирается и нерадя о церкви церковная хощетъ творити не сущу съ нимъ пресвитеру по волѣ епископа да будетъ проклятъ. 2-е за неправильное твое дѣйствіе и за беззаконное дѣло, за иконоборную ересь и за раздоръ церковный и за несоблюденіе правилъ святыхъ отецъ запрещаю тебѣ отъ всякаго священнодѣйствія, донележе ты вразумишися и обратишися съ чистосердечнымъ раскаяніемъ и принесешь прощеніе предъ соборомъ, тогда тебѣ соборъ присоединитъ къ святой соборной церкви. А если же ты пребудешъ въ твоемъ закосненіи тогда будетъ на тебѣ лежать клятва святыхъ отецъ согласно по вышеозначеннымъ правиламъ святыхъ отецъ и сіе наше соборное запрещеніе утверждаемъ своеручнымъ подписомъ.

Смиренный Іосифъ епископъ нижегородскій. Священноіерей Василій Ивановъ Бухаринъ.

Егоже письмо второе по поводу запрещенія священнодѣйствія Акиму къ крестьянину Сергѣю Петрову.

Г. І. Х. С. Б. П. Н. Аминь.

Милостивому Государю Сергѣю Петровичу и супругѣ вашей Дарьѣ Козминишнѣ и всему вашему боголюбивому семейству миръ вамъ Божій и наше архипастырское благословеніе и съ полученія сего письма прошу передать сіе письмо священноіерею Василію чтобы они засвидѣтельствовали всѣмъ православнымъ христіанамъ, что мы посылаемъ отцу Іоакиму запрещеніе отъ всякаго священнодѣйствія чтобы не принимать отъ него никакихъ требъ ни таинствъ за его беззаконное дѣйствіе на основаніи правилъ святыхъ 31 правило святыхъ апостолъ: безъ вины отторгувся епископа и иную поставитъ церковь и съ пріемники его да извержется. Толкованіе. Аще который пресвитеръ безъ вины епископа своего оста-

витъ не познавъ того согрѣшивша, что въ правовѣріи или что въ которой правдѣ и отшедъ и соборъ людей соберетъ и церковь другую сотворитъ да извержется яко властолюбецъ самъ же и послѣдовавшіе ему причетницы и людіе да отлучатся. Тому подобно к. Кор. глава 9-я да помѣстнаго собора правило 5-е: всякъ пресвитеръ или діаконъ епископа своего пріобидя и отступая отъ него зиждя иную церковь и позываетъ отъ своего епископа. Аще пребываетъ въ томъ въ таковомъ безуміи да будетъ изверженъ. Тояже книги глава 8-я правило 6-е. Аще кромѣ соборныя церкви о себѣ собираются и нерадя о церкви церковная хощетъ творити не сущу съ нимъ пресвитеру по волѣ епископа да будетъ проклятъ. За несоблюденіе сихъ правилъ и за иконоборную ересь и за искаженіе святоотеческихъ книгъ и мы соборне обсудили не принимать отъ него никакихъ ни требъ ни таинствъ донележе вразумится и обратится ко священному собору принесетъ чистосердечное раскаяніе тогда соборъ присоединитъ его ко святой соборной церкви согласно правиламъ святыхъ отецъ и въ чемъ удостовѣряю своеручнымъ подписомъ. Смиренный Іосифъ епископъ нижегородскій. Священноіерей Василій Ивановъ Бухаровъ.

Октября 16 дня.

7385 года. Въ дополненіе сего засвидѣтельствоваше всѣмъ христіаномъ что Макарій въ Саратовѣ объявилъ свое еретическое мудрованіе что отъ великороссійской церкви подобаетъ совершенно крестить. Саратовское общество отъ Макарія отказалось и московскій духовный совѣтъ разсудили за благо разослать во все христіанское общество, чтобы желающія не принимать никакихъ ни требъ ни таинствъ и не сообщаться съ ними въ богослуженіи, такъ равно и съ Якимомъ Карповымъ донележе принесетъ чистосердечное раскаяніе съ тѣмъ, чтобы устранить себя отъ всѣхъ еретическихъ мудрованій. Смиренный Іосифъ епископъ нижегородскій.

Октября 16.

Сія книжица называемая Путь жизни, по немуже ходяще обрящешь жизнь вѣчную, въ семъ пути книге воззваніе къ нѣкоему іерею именемъ Іоакиму раскольнику дѣйствующему во изверженіи сущу ему и всѣмъ его поборникомъ. (Составили Григорій Николаевъ Вдовинъ и Евсевій Савельевъ Мартимьяновъ).

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ.

Се пріиде время братіе скорби и туги и яже не моіцно и изреіци въ днешняя времена въ няже достигохомъ, и что реку о скорби, егда начахъ окаянный глаголати то и устне мои и языкъ недвижатся о семъ зломъ времени: понеже всюду мятежи и колебаніе въ вѣрѣ Христовѣ суть и всюду непослушаніе божественныхъ заповѣдей и всюду непокореніе святоотеческимъ правиламъ; еще же неслушаніе, іереовъ властей яже видимъ нынѣ дѣется, пачеже реіци о семъ злоумышленномъ раскольницѣ о иже попѣ иконоборцѣ Іоакимѣ яже и не намъ о немъ начало словесъ предлежитъ. Сей Іоакимъ вѣрну родителю сынъ нынѣ уже имъ умершимъ, и сей глаголю Іоакимъ, достигъ большаго возраста, и не вѣмъ коими судьбами онъ бысть хиротонисанъ во іереи отъ епископа Софронія калужскаго; понеже бо о немъ народи непросиша у архіереа ниже общей нарадной бумаги о немъ составиша къ поставленію его, но точію бысть поставленъ, и тако служаше, священническая граматы же ставленной неимѣяше многое время не вѣмъ чесо ради не даде ему при поставленіи его епископъ; и по днехъ же тѣхъ изыде крамола велія въ людехъ о немъ чесо ради не даде ему его епископъ, а безъ нея невозможно іерею быти, по книзѣ Кормчей и Стоглаву, того ради писаша грамату епископу его да вручитъ ему ставленную грамату онъ же епископъ, не вѣмъ чесо ради и паки не даде ему развѣ провидя въ немъ будущее время злобы его дондеже даде ему другій епископъ по повелѣнію того

епископа, и не вѣмъ чесо ради сіе бысть и сей Іоакимъ жестокъ нравомъ бысть и гордъ сый и самолюбивъ и величавъ зело, и нача сурово нападати на люди, егда къ нему прихождаху ради требъ, онъ злый зверь отсылаше ихъ къ язычникамъ, точію развѣ богатыхъ пріемля, и посемъ нача и въ книгахъ нѣчто новое вводити а нѣкоторыя слова выдирать, паче же сіе идеже будетъ писанъ четвероконечный крестъ, выдиралъ, или токмо на подобіе его, и нарицая его крыжемъ и печатію антихриста. И еще: гдѣ будетъ писано имя Спасителя съ іитою еже есть Іисусъ во евангеліяхъ, той дерзновенно выдиралъ поглаголуя пороками и не точію мерзскій сіе дерзну творити но и ужасно рещи, яко и иконы нача порицати, глаголя яко подобаетъ изъ нихъ токмо сотворить сосудъ ради домашней потребы; и паки: и даже будетъ на мѣдной иконѣ сотворенъ крестъ четвероконечный, то онъ дерзкій сокрушая его орудіемъ; и паки: на животворящемъ крестѣ на фонѣ сліяны солнце и луна сокрушая ихъ млатомъ и титлу древле пилатомъ пригвождену не повелѣвая писати изуграфомъ, и много тако творя неподобно, того ради соборомъ епископовъ бысть осужденъ запрещеніемъ отъ священнодѣйствія, онъ же неповинуяся сему и вызванъ бысть въ царствующій градъ Москву на мѣсто собора, и егда пріиде: то абіе запреся, якоже Арій, и сей такоже глаголя, несмь азъ сіе творилъ, но обаче соборъ его конечне осуди быти изверженію, онъ же не слушая сихъ творяше молвы и мятежи многи въ народѣ глаголя, яко епископи еретицы и ни единаго несть епископа ниже іерея православнаго но вси уклонишася въ схизму, но токмо блядяше себе быти единаго на земли іерея истиннаго. О дерзости велія о неистовства многаго о бѣснованія зелнаго, не довляше ему звѣрю того что неповинуяся властемъ, но еще дерзну мерзкій рещи, ни единаго быти епископа на земли православнаго невѣдый сего, яко егда падетъ на ложѣ своемъ конечнѣ, то по его мнѣнію дол-

жна прекратиться іерархія но сего не будетъ и во дни антихристовы; чего не дай Боже и помыслить; Христосъ бо неложно рече: небо и земля мимоидутъ а словеса моя неимутъ прейти, кія же суть словеса его; зри безумне Іоакиме сице рече Господь Петру апостолу: ты еси Петръ и на семъ камени созижду церковь мою и врата адова не одолѣютъ ей; и паки, инде пишетъ: непозыбленней ей быти отъ самаго ада; и паки пишетъ Златоустъ: церковь небеси паче укоренилася есть и удобнѣе есть солнцу угаснути отъ теченія своего нежели церкви безвѣсти быти и паки церковь Христова и вѣра православная всегда пребываютъ въ соединеніи неизмѣнно, во вся дни до скончанія вѣка.

СТАТЬЯ ВТОРАЯ.

Ты же еретиче глаголеши яко уже несть епископовъ о безумный слепче воззри въ книгу Кириллову и въ ней ты обрящеши мечь секущъ на твои глаголы еже есть сице, но рекутъ еретицы, то уже иерейства и жертвы въ церкви Христовѣ несть потребы, писано бо есть безъ всякаго прекословія меньшій отъ большаго благословляется, и паки Христосъ даде мнасъ и рече пріемлющимъ мнасъ куплю дейте дондеже азъ пріиду; и паки, званіе епископа такъ необходимо въ церкви что безъ него ни церковь церковію, не христіанинъ христіаниномъ, не токмо быти но и называтися не можетъ, полагаемъ что епископъ столько же необходимъ для церкви сколько дыханіе для человѣка, и солнце для міра. О безумне и несмысленне и паки зри Катихизисъ великій,—сице гласящъ: Вопросъ.—Кая намъ есть потреба сего поученія о соборней церкви. Отвѣтъ (зри слѣпый и буй мужъ). Сея ради яко да извѣстно ведущею въ ней пребываемъ спасени будемъ, зане кроме церкви Божія нигдѣже несть спасенія и очищенія грѣховъ. Яко же бо при потопѣ вси елицы съ Ноемъ въ ковчезѣ

не бяху истопоша. Тако и въ день судный вси иже нынѣ въ церкви святей не будутъ, тіи въ езеро огненно ввержени будутъ (ниже). Се убо иже не пребываютъ въ сей соборней церкви тѣхъ Христосъ не спасаетъ и Духа Святаго сицевіи не имутъ; кромѣ церкви несть спасенія и очищенія грѣховъ и что церковь, какъ ничто иное, что епископъ якоже святый Кипріянъ глаголетъ, церковь составляетъ народъ соединенный со священникомъ, и стадо покорное своему пастырю, посему ты долженъ знать (глаголетъ Кипріянъ) что епископъ въ церкви и церковь во епископѣ кто не въ единеніи съ епископомъ тотъ и не въ церкви, послѣдуйте вси епископу какъ Іисусъ Христосъ Отцу. Тѣмже тя паки вопросимъ. Безумне слѣпый раскольниче, сосуде полный смрада безмозглая глава подражателю новатіянамъ гдѣ нынѣ обрѣлъ еси церковь себѣ подобную, и можеши ли нарицатися ты кромѣ церкви христіаниномъ, воистину ни, понеже бо Игнатій богоносецъ глаголетъ сице: елицы бо Христовы суть сіи со епископомъ суть, елицы же отклоняются отъ него и общеніе любятъ съ проклятыми съ ними посекутся, не бо земледѣліе Христово суть, но семя вражіе, и работаютъ діяволу и кто неужаснется сихъ глаголъ развѣ той иже животъ вѣчный погубити хощетъ, внемли себѣ жалкій человѣче, что высишися, что безъ ума дымяся превозносишися, помяни глаголющаго, яко днесь еси человѣче, а заутра земля еси и пепелъ, покайся Іоакиме, Іоакиме покайся, воззри на путь жизненный и пойди по нему и обрящеши животъ вѣчный, устыдися гласящихъ на тя правилъ вышеизреченныхъ покайся, не мни яко не можетъ тя Христосъ простити, ей можетъ, но токмо ждетъ нашего покаянія и обращенія якоже глаголетъ чрезъ пророка обратитеся ко мнѣ человѣцы измыйтеся и чисти будете отъимите лукавствія отъ душъ вашихъ, и исцелю вы глаголетъ Господь, тако и ты человѣче отъими лукавство отъ серца твоего престани отъ зла и сотвори благо взыщы миръ и по-

жени его, аще же паки хощеши видѣти дни благи удержи языкъ свой отъ зла и устне свои еже не глаголати льсти; вѣдаеши бо Іоакиме ей воистину веси яко страшно быть въ раздѣленіи отъ православныхъ епископовъ, но токмо совѣсть твоя не можетъ вмѣстити сего слова; понеже она наполнена ядомъ беззаконія убойся Іоакиме реченнаго слова во евангеліи апостоломъ тако же и къ епископамъ сице: слушаяй васъ мене смушаетъ и отметайся васъ отъ мене отметается убойся быти отметникомъ, послушай гласящихъ ти правилъ; сице: безъ епископа предъ иди церковь именуется нѣсть избранна ниже собраніе святое ниже сонмъ преподобныхъ, еще Симеонъ солунскій сице, кромѣ епископа, ниже жертва, ниже іерей, ниже жертвенникъ ниже хиротонія ниже мѵро святое, ниже убо христіане чрезъ того убо истинное христіанство и Христовы черезъ того вся тайны и паки, молю васъ совершайте все въ мирѣ Божіи. Игнатія богоносца посланіе 6-е къ магнизіяномъ: подъ предсѣдательствомъ епископа яко самого Бога. Егоже посланіе къ ефесеомъ 6 сице, потщитеся возлюбленніи — повиноватися епископамъ иже бо симъ повинуется, слушаетъ Христа учредившаго ихъ, а иже противляется имъ, противляются Христу Іисусу. Егоже посланіе 1-е къ траліяномъ сице, епископу повинуйтеся, якоже Господу той бдитъ о душахъ вашихъ яко слову отдати хотяй Богу; отселѣ убо престани тако творити, но буди повинуяся сему начальству и неглаголи яко уже вси погибоша, аще вси погибоша, то на комъ исполнится сіе слово еже бысть. Святителемъ пребывати даже до скончанія вѣка Богъ обѣтованіе положи; престани расколъ творити; по Златоусту, расколъ церковный грѣхъ столь великій что и мученическая кровь не въ состояніи загладить онаго. Златоуста нравоученіе 11, на посланіе къ Ефесеомъ.

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ.

Вопіетъ Кормчая листъ 142 сице: пресвитеръ аще будетъ епископомъ своимъ отлученъ, области тоя митрополиту епископомъ препадати невозбранися. Аще же тѣмъ не припадетъ, но расколъ творя и гордяся святыни Богови принесетъ, рекше начнетъ служити да будетъ проклятъ. Не творилъ ли еси Іоакиме, ей творилъ, и доселѣ твориши, и паки епископъ или попъ или діаконъ изверженъ праведне, о согрѣшеніи явленемъ дерзнетъ прикоснути прежде врученныя ему службы, сей отнюдь отсеченъ будетъ отъ церкви, вопіетъ на тя правило: аще который епископъ соборомъ или пресвитеръ или діаконъ отъ своего епископа изверженъ и дерзнетъ что либо отъ служенія творити или епископъ или пресвитеръ или діаконъ никакой болѣе надежды своего сана на второмъ соборѣ ни мѣста отвѣта не имать, но и вси ему сообщающіися отъ церкви извергаются а паче егда опредѣленіе противъ реченныхъ знаяху и къ нимъ сообщатися дерзнуша; слышите вы иже послѣдующія сему расколу како гласятъ правила, а паче сіи иже видящіи о немъ яко онъ изверженъ, а дерзающе ему послѣдовати, о слѣпіи невѣжи видѣти мрежу и почто въ ню входите и уловляетеся ею, и почто неукрываетеся отъ сего звѣря снѣдающаго души ваши, видѣте остръ роженъ и почто на него грядете, видѣте бо яко сводетеся, но глаголемъ вамъ, имате нозе и вскорѣ тецыте да не постигнетъ вамъ смерть и горькій отвѣтъ, помните во умѣ вашемъ выну оно слово, еже есть кто неискусному пастырю послѣдуетъ таковый мученъ будетъ во вѣки; горе тебѣ боже слѣпый яко затворяеши врата царствія небеснаго, самъ не входиши и грядущимъ ити возбраняеши, о слѣпцы невѣжіи, слышите вамъ речется слово слѣпецъ слѣпца водитъ оба въ яму впадутъ, оставите безуміе да поживете: взыщите препремудрости и живи будете, оставите путь ведущую въ погибель, идите же паче въ сію путь, которая

васъ вести имать добрая Божія, мните ли вы, яко свесть Господь путь праведныхъ и путь нечестивыхъ погибнетъ. Что же тя уклонило Іоакиме отъ общенія вѣрныхъ, рцы намъ, аще тя соблазнило солнце и луна, то воззри въ евангеліе узриши тамо яко подобаетъ писати на крестѣ: когда бысть тма отъ 6-го часа до девятаго. солнце померче и луна въ кровь преложися, не мни сіе Іоакиме, яко обоготворяемъ сію тварь, но яко бывшее воспоминаемъ, того ради и подобаетъ писати, или же тя Іоакиме титла смущаетъ духъ твой то зри Кириллову книгу глава 6 листъ 59-й сице, тогда явится знаменіе Сына человѣческаго не ино есть знаменіе Сына человѣческаго, но единъ крестъ честный, егоже на рамехъ своихъ Христосъ на смерть грядый сшеста съ нимъ на гору Голгофу на немъ же и титлу его была отъ Пилата написана, то знаменія два нынѣ едины безуміемъ и прекословіемъ возгордѣвше отвергли, друзіи еретицы ругающеся ему, а мы православніи христіане то честное знаменіе крестъ Христовъ воспріемлемъ на немъ же пригвождени. быша ноги его и покланяемся, не древо но знаменіе Христово почитаемъ; дозде Кириллова. Зриши ли продерзый мужикъ яко и во второе страшное Христово пришествіе имать сей же крестъ явитися; чтоже болѣе тя смущаетъ или речеши, яко не тотъ крестъ на которомъ Христосъ распятъ бысть азъ отвергаю, но изъ мѣди сліянъ, безумче слыша что Дамаскинъ премудрый глаголетъ, кланяемся же еще и изображенію честнаго креста аще и изъ иныя вещи будетъ содѣланъ не вещество почитающе но изображеніе яко Христово знаменіе, и паки евангеліе поучительное въ недѣлю 1 поста о святыхъ иконахъ, сице кланяемся же святымъ иконамъ аще будутъ и изъ иныхъ вещей сотворены. аще будутъ на златѣ, или серебрѣ сотворены или мѣди, или на древѣ и на доскѣ вапы устроено будетъ со страхомъ пріемлемъ и цѣлуемъ и лобызаемъ и покланяемся имъ съ вѣрою, что же ли тя паки еще смущаетъ рцы

намъ или речеши четвероконечный крестъ, писанный въ книгахъ и на иконахъ: ты его боишися: о безумне безумне Іоакиме, кая тебѣ безумная жена научи тако творити, еже не почитати онаго, зриши ли что Дамаскинъ глаголетъ. яко крестный образъ четыре края имать средній центромъ держатся и состягаются тако Божіею силою. высота же и глубина и долгота и широта сирѣчь всякое зримое и незримое зданіе содержатся, сей намъ знаменіе дадеся на челѣ, имже образомъ и Израилю обрѣзаніе, симъ бо вѣрніи отъ невѣрныхъ разнствуетъ сей щитъ и оружіе и одолѣніе на діавола, сей печать да не коснется насъ всегубительствуяй и Аѳанасій святый глаголетъ, крестный бо образъ отъ двою древу слагающе внегда же кто отъ невѣрныхъ поноситъ; яко древу покланяемся, можемъ обе древе раздѣлити и образъ крестный разорити и симъ невѣрнаго уставити яко не древо чтимъ но крестный образъ, еще Матѳей іерусалимскій глаголетъ крестный образъ отъ двою древу бываетъ и со страхомъ и истиною приступаемъ къ нему. Что еще требуеши доводовъ болѣе сего се нынѣ поразился еси яко древле тыква на главу пророка Іоны отъ солнца, тако и ты отъ сего оружія. Покайся престани отъ сего безумія невысися немудрися, о сихъ добрѣ писаніе рече мнящеся быти мудри объюродѣша неразумѣюще силы писанія, но слыши Богъ восторгнетъ тя и преселитъ тя отъ сѣденія твоего и корень твой отъ земли живыхъ и что реку кому уподобимъ васъ по речемъ со святымъ Козмою, сіе слово таковіи бо горши суть кумиръ глухихъ и слѣпыхъ, кумиры бо суть камени и древяни суще вещію не видятъ не слышатъ еретицы же мысли человѣческія имущи самовольствомъ осклабишася истиннаго ученія не познати и бѣсомъ преложишася; престани отъ гнѣва и остави ярость неревнуй еже лукавнувати яко лукавнующіи потребятся и паки горе тому чрезъ котораго соблазнъ приходитъ не мни Іоакиме яко четвероконечный крестъ печать антихриста, добре рече писа-

ніе яко изъ устъ твоихъ же сужду рабе лукавый ей тако, и паки уста твоя на тя глаголютъ аще тя вопросити, о крещеніи младенцевъ, како ты осѣняеши купель съ водою, крестообразно речеши: и мы вѣмы яко крестообразно, но какимъ крестообразіемъ четвероконечнымъ или осмиконечнымъ, ей четвероконечнымъ и глаголеши, да сокрушатся подъ знаменіемъ воображеніе креста твоего вся сопротивныя силы, разумей Іоакиме яко ни подъ осмиконечнымъ крестомъ сокрушается сила вражія, но подъ четвероконечнымъ, якоже глаголетъ Григорій синаитъ, кресте четвероконечная сила апостоламъ благолѣпіе и мученикамъ слава и паки бѣсомъ губитель нечестивымъ язва и плѣненіе, что тя паки смущаетъ и удаляетъ отъ святыя соборныя церкви, вниди паки вниди отъ неяже отпалъ еси и паки вопросимъ что тя смущаетъ или то еже писанное во Евангеліи *Іисусъ*; слѣпый и буій, виждь вси патріарси московскіе воедино писаша еже есть, Іовъ, Гермогенъ Іоасафъ, Іосифъ во Евангеліи, отъ Матѳея зачало 2 сице Іисусъ, и въ тріоди постной на 1-й недѣлѣ поста на повечеріи великаго канона въ шестой пѣсни сице Іисусъ, въ той же тріоди въ четвертокъ 5 недѣли и въ томъ же тропарѣ уже писано Ісусъ, отселѣ убо зри я прежде святіи они мужіе, тако глаголаху якоже гдѣ како писано, тако и глаголаху а не выдираху нигдѣ и никакое слово якоже ты безумне; да еще есть въ книгѣ Бесѣдъ апостольскихъ печатанныхъ при Захаріи копистенскомъ, одобреннаго въ Книгѣ о вѣрѣ на листѣ 5-мъ названнаго ревнителемъ благочестія, сице въ тѣхъ бесѣдахъ писано: тѣмже сказую вамъ яко никтоже духомъ Божіимъ глаголяй речетъ анаѳема Іисуса; зриши ли Іоакиме и во время благочестія тако чтя святіи мужи, якоже сей Захарій бывъ еще за 30 лѣтъ до Никона патріарха московскаго и много въ сей книзѣ обрящеши Іисусъ; сіе мы пишемъ не яко готови всюду ввести Іисусъ но токмо чтемъ идеже будетъ въ древнихъ книгахъ писано: тако и чтемъ, а не отвергаемъ

и не выдираемъ якоже ты; отселѣ покайся и престани отъ сего злаго дѣла, нынѣ уже самъ зриши яко всуе мятешися, токмо покайся и проститъ ти Богъ согрѣшенія твоя, милостивъ бо Владыка Господь нашъ Іисусъ Христосъ не хотяй смерти грѣшнику но обращенія ждый, воззри въ сію книгу нарицаемую путь жизни обрящеши и постигнеши ея и наслѣдиши паки первое мѣсто отъ него же отпалъ еси, что же ли тя устрашаетъ пребывати и твоихъ поборниковъ въ церкви Христовой рцыте намъ, о безумніи раскольницы, чесо боитеся идѣже не бѣ страха, или то тя смущаетъ, яко мы пріемлемъ иконы мѣдныя литыя неправовѣрными руками, то еда болій еси ты Прокопія великаго, егда ему явися крестъ на небеси и на вѣдѣніе симъ повелѣ мастеру иновѣрну сущу тако же сотворити, ковачь же ему устрои, яко требе есть; и Прокопій тако крестися и почиталъ оный крестъ, со страхомъ и трепетомъ, а не якоже ты дерзкій млатомъ избиваеши и инымъ орудіемъ творя поруганіе божеству, чтоже паки тя смущаетъ, рцы намъ иконоборче; или епископи еретицы, то покажи кая ересь причастна имъ есть, но вѣмы яко не можеши, затворена бо уста твоя на изреченіе Божіихъ словесъ, понеже бо грѣшнику рече Богъ: вскую ты повѣдаеши оправданія моя и воспріемлеши завѣтъ мой усты твоими. Самъ же возненавидѣ наказаніе мое и отверже словеса моя вспять, якоже глаголетъ Господь чрезъ Исаію пророка сице: слыши небо и внуши земле, сыны родихъ и возвысихъ, тіи отвергошася мене, позна волъ стяжавшаго и оселъ ясли господина своего, Израиль же мене не позна и людіе не разумѣша, увы языкъ грѣшный, людіе исполнени грѣховъ, семя лукавое, сынове беззаконніи, остависте Господа и разгневисте святаго израилева, отвратистеся вспять, что еще уязвляетеся прилагающе беззаконіе къ беззаконію, и всякая глава въ болѣзнь и всякое сердце въ печаль, отъ ногъ до главы несть въ немъ цѣлости, несть пластыря приложити, ниже елея, ниже обязанія

(дозде Исаія). Воистинну несть пластыря у тебе, ниже обязанія никоего нѣсть и не кому его тебѣ дати, зане отторгнулся еси отъ врачевъ имѣющихъ пластырь: возвратися паки ко врачамъ епископамъ и паки получиши обязаніе и пластырь; или тя паки смущаетъ, яко епископи слабую жизнь ведутъ, симъ не можетъ пасти благочестіе церкви, якоже пишетъ баронія сице: якоже церковь каѳолическая, человѣческими грѣхами не можетъ пасти, и человѣческая недовѣрства Божіихъ обѣтованій о церковномъ во всемъ мірѣ расширеніи разоряти не могутъ. Днесь Божіею милостію, оказалось, что всуе трудишися ты Іоакиме невозможно раздѣлятися закрыты солнцемъ и луною и титлою, ибо древнее сіе обычаемъ введенное и церковію принято и похвалено, всуе паки раздѣляешися за четвероконечныя кресты ибо отъ божественнаго писанія Божіею милостію показахомъ доводы яко и помыслити о нихъ что либо худое не мощно, а неточію печатію антихриста; онъ самъ окаянный трепетати начнетъ егда кто отъ вѣрныхъ сотворитъ крестъ знаменіемъ руки своея; всуе мниши о имени Іисусъ, и сіе тебѣ показахомъ, яко и древле бысть сіе до лѣтъ Никона и самыя же патріархи съ честію пріимаху сіи книги съ симъ именемъ и единъ отъ святыхъ о семъ имени не писалъ, что есть Іисусъ антихристъ, и никто сего имени не выдиралъ, якоже ты дерзаеши богоотступниче и иконоборче изверженный отъ церкви яко гнилый удъ, и лишенный сана священническаго; еще же всуе трудишися оглаголуя пророками святѣйшихъ епископовъ, понеже бо ни единыя ереси не можеши обрѣсти, кромѣ того токмо, егда они тебя извергоша отъ сана, ты скверный не повинулся еси и доселѣ дѣйствуеши не боишися сего и дерзаеши служити творя себѣ горши преисподняго бѣса и сатаны, понеже чрезъ запрещеніе дерзаеши, а ужасаешися идѣже не бѣ страхъ сирѣчь креста четвероконечнаго, или бѣдствія лютаго или несмысльства многаго; бѣси лукавіи суще но боятся креста Хри-

стова егда кто начертаетъ на лицѣ своемъ; сей же хулитъ нарицая его печатію антихриста; но просвѣтитъ васъ всѣхъ Христосъ Богъ; обратитеся къ нему; Боже великій прости имъ грѣхи сія не вѣдятъ бо что творятъ.

ВОЗЗВАНІЕ, СТАТЬЯ 4-я.

Послушайте мене глаголетъ Господь князи содомстіи внемлите людіе гоморстіи внемлите закону Божію, что ми множество жертвъ вашихъ глаголетъ Господь, и аще принесете ми семидалъ всуе, кадило мерзость ми есть, и праздниковъ вашихъ ненавидитъ душа моя ктому не стерплю грѣховъ вашихъ, егда простреши руки ваша ко мнѣ, отвращу очи мои отъ васъ и аще умножите моленіе не услышу васъ. Возлюбленніи якимовцы послушайте сего слова пророческаго, съ наставникомъ вашимъ Якимомъ, какъ онъ дерзаетъ, въ изверженіи сущу ему, приносити кадило и семиданъ, слышите пророка глаголющаго, аще принесете ми семиданъ всуе мерзость ми есть; и аще простирати начнете моленіе, и неуслышани будете, руки бо ваша исполнены злобы, воистину мерзость есть ваше приношеніе неслушающимъ епископа и внемлите нехотящимъ глаголомъ его, возлюбленніе слышите хвалу епископа, какъ сей великъ есть. Епископъ представляетъ собою лице Христа и есть намѣстникъ Господа (Амвросій на первое посланіе къ Коринфянамъ) и паки, епископъ (Бога) Отца образъ есть а по начальству образъ Божій, по святительству же образъ Христовъ, (Игнатія богоносца посланіе къ филадельцамъ коринѳяномъ) епископи убо по образу суще Господа нашего Іисуса Христа. И паки: епископъ есть образъ Бога вышняго, и подобіе Божіе на себѣ носитъ и превысочайшаго ради образа Господня, почитается благоподобне яко вмѣсто Христа почитаемъ есть и паки: у насъ мѣсто апостоловъ занимаютъ епископы (слово Іеронима бла-

женнаго посланіе 27 къ Маркеллу). Мы преемники апостоловъ правящія Божію церковь, тою же властію. И еще: на епископахъ церковь держится какъ на своихъ подпорахъ. И паки: чинъ епископовъ преимущественно назначенъ для рожденія отцевъ ибо ему принадлежитъ умножать въ церкви отцевъ: 1) хиротонисать во священныя чины, 2) освящать святое мѵро и антиминсы 3) присутствовать на соборѣ въ качествѣ члена собора, 4) разрѣшать грѣхи, 5) судить духовныхъ и мірскихъ лицъ, 6) завѣдывать и управлять церковнымъ имѣніемъ, 7) разрѣшать созиданіе церквей и монастырей; а иже отъ церкви отступльшіи, не къ тому имѣша благодати Святаго Духа въ себѣ, оскуде бо внегда пресѣцатися послѣдованію, первіи убо отступившіи отъ отецъ, имѣша рукоположеніе возложеніемъ рукъ ихъ, и имѣша дарованіе духовное отдѣлившежеся простіи людіе бывше ниже крещати, ни руку возлагати имѣша область къ тому немогуще благодати Святаго Духа инемъ подати отъ нея же и тіи отпадоша и паки, братіе, не прельщайтеся; аще не отступитъ отъ лжесловеснаго проповѣдателя въ геену осужденъ будетъ; возлюбленніи не прельщайтеся воистинну не прельщайтеся, внемлите всѣ вы хотящіи жити безъ епископа, какой горькой участи достойне тіи, возлюбленніи покайтеся, той же пророкъ Исаія глаголетъ: измыйтеся и чисти будете отъимите лукавства отъ душъ вашихъ предъ очима моима, и аще хощете послушати мене благая земли снеста; престаните укоряти насъ, мы бо емшеся за слова пророка Исаіи глаголющаго, послушайте мене видящіи судъ людіе мои, имъ же законъ мой въ сердцѣ вашемъ не бойтеся укоренія человѣча и похулѣнія ихъ не покоряетеся, якоже бо риза снѣдена будетъ временемъ и яко сукно изъяется молми правда же моя въ вѣки и спасеніе мое въ родъ и родъ; возлюбленніи не мудрствуйте паче закона, писано бо есть, аще кто паче закона начнетъ мудрствовати, той есть волкъ и убійца; и паки: аще кто отеческія уставы и

церковныя разоряетъ, то проклятъ есть. (Мною списанный свитокъ листъ 389). Но молю всѣхъ васъ православные христіане не прельщайтеся отъ сего волка и не взирай на лестныя слова его и на его суетное правовѣріе, понеже прежде быша сія но токмо якоже пишетъ, знай прочее добре церковь Христову и претерпѣвай въ ней до конца вся нападенія соборища бѣсовскаго, блюдися, зане и собраніе нечестивыхъ обыче церковію нарицатися, но ты виждь и бѣгай отъ вавилона бѣсовскаго, сирѣчь отъ сонмища нечестивыхъ людей и пріиметъ тя Господь Богъ. Дозде Катихизисъ великій листъ 122.

Іеромонахъ Михаилъ.

РАСКОЛЪ ВЪ УРАЛЬСКОМЪ ВОЙСКѢ

и отношение къ нему духовной и военногражданской власти

ВЪ КОНЦѢ XVIII И ВЪ XIX В.

—

III.

Уральское войско въ первой четверти настоящаго столѣтія, по отношенію къ военно-гражданскимъ реформамъ.—Протесты казаковъ —Кочкинъ пиръ.—Новые мундиры.—Успенская раскольническая часовня въ Уральскѣ и ея значеніе въ войскѣ.— Начетчикъ Тарасовъ.—Раскольническій попъ Василій.

Послѣдняя четверть XVIII вѣка проходитъ на Уралѣ спокойно. Уральскіе казаки какъ бы отдыхаютъ отъ страшной безъурядицы, внесенной къ нимъ Пугачевщиной, и спѣшатъ поправить разстроенное и запущенное во время бунта хозяйство. Правительство, требуя казаковъ на внѣшнюю службу ([1]), оставило ихъ до времени безъ всякихъ нововведеній и реформъ, почему-либо несогласныхъ съ стариной и казачьей независимостью. Въ царствованіе императора Павла I, Уральскому войску были дарованы даже нѣкоторыя преимущества по службѣ. Высочай-

---

([1]) Съ 1783—1798 г. изъ Уральскаго войска было командировано болѣе 4000 чел. въ разныя мѣста: въ Италію, на Кавказъ и др. мѣстности. Ур. в. арх. № 8, л. 4.

шимъ приказомъ 1798 года, въ составъ войскъ, пользовавшихся преимуществами гвардіи, назначена и одна сотня лейбъ-казаковъ изъ уральцевъ, которая должна была находиться на службѣ въ Петербургѣ въ продолженіе трехъ лѣтъ, слѣдующіе же три года оставаться въ войскѣ на льготѣ. Собственно чиновный классъ Уральскаго войска также получилъ важное преимущество: всѣ войсковые чины были уравнены въ рангахъ съ армейскими (1). Слѣдствіемъ этого было уравненіе личныхъ правъ служащихъ по войсковому вѣдомству съ правами прочихъ военнослужащихъ въ имперіи (2). Однакожъ, не смотря на эти преимущества и на благія мѣры Потемкина, въ вѣдѣніи котораго Уральское войско находилось 10 лѣтъ (съ 1776 — 1786 г.), внутренній строй Уральскаго войска былъ неудовлетворителенъ, и положеніе казаковъ незавидное. Со времени уничтоженія войсковыхъ круговъ (1775 г.), не было издано никакихъ общихъ положеній объ управленіи войскомъ; точныхъ и опредѣленныхъ границъ власти атамана и войсковой канцеляріи не существовало. Вотъ что, между прочимъ, докладывали Государю, въ 1803 г., министръ внутреннихъ дѣлъ и министръ военносухопутныхъ силъ: „Неудобства съ настоящимъ положеніемъ войска Уральскаго сопряженныя, *многія въ немъ злоупотребленія*, неправильность въ упражненіяхъ власти исполнительной, въ одномъ лицѣ атамана соединенной, безотчетное почти употребленіе общественныхъ доходовъ, бездѣйствіе полиціи, пристрастное отправленіе правосудія, *угнетеніе слабыхъ и послабленіе виновнымъ:* всѣ сіи обстоятельства, разными донесеніями обнаруженныя и до Высочайшаго свѣдѣнія доведенныя, были признаны достаточными побужденіями дать войску

(1) П. С. З., т. XXV, № 18, 653. Слич. «Уральское казачье войско». Рябинина. 1866 г. Спб., ч. I, стр. 64 и 65.

(2) П. С. З. т. XXV, № 18, 927.

сему, по части управленія его, лучшее образованіе" (¹).

Такимъ образомъ, начало настоящаго столѣтія было для Уральскаго войска и началомъ преобразованій, главными противниками которыхъ явились раскольники и ихъ дѣти, бывшія на службѣ.

25 февраля 1802 г. на имя Сената послѣдовалъ именной указъ (²), которымъ повелѣвалось разсмотрѣть существующія положенія въ Уральскомъ войскѣ и составить проэктъ новаго управленія по военной и гражданской части. Генералъ-лейтенантъ Медеръ получилъ приказаніе отправиться въ Уральскъ, чтобы на мѣстѣ разсмотрѣть обстоятельства дѣла и представить свои соображенія касательно переустройства войска. Медеръ болѣе года жилъ въ Уральскѣ и, собравъ необходимыя свѣдѣнія, составилъ довольно подробный проэктъ, который и былъ имъ представленъ на разсмотрѣніе министровъ военнаго и внутреннихъ дѣлъ. Проэктъ былъ одобренъ, а въ декабрѣ 1803 г. послѣдовало Высочайшее утвержденіе новаго положенія объ управленіи Уральскимъ войскомъ и повелѣніе Медеру привести его въ исполненіе (³).

Мы не будемъ входить въ подробности этого проэкта (⁴), замѣтимъ только, что новое положеніе въ войскѣ было встрѣчено непріязненно. Казаки все еще не теряли надежды, что имъ возвратятъ самоуправленіе; съ обнародованіемъ же новаго положенія они увидѣли, что ихъ надежды не могутъ осуществиться. Уральское войско до этого не иначе отправляло службу, какъ посредствомъ *найма* охотниковъ. Это чисто народное учрежденіе, принадлежащее исключительно

(¹) Рябининъ, ч. I, стр. 65.

(²) П. С. З., т. XXVII, № 20,156.

(³) Тамъ же №№ 21,001 и 21,102.

(⁴) Существенная часть этого проэкта изложена у Рябинина, ч. I. стр. 66—68.

Уральскому войску, состоитъ въ томъ, что, въ случаѣ призыва на службу, всѣ служащіе казаки собираются вмѣстѣ и нанимаютъ желающихъ идти въ командировку. Въ это же время опредѣляется цѣна наемки, сообразно разстоянію и продолжительности похода, и потомъ требуемая сумма раскладывается поровну на число всѣхъ служащихъ казаковъ. Собранная сумма передается войсковому начальству, которое уже само дѣлитъ ее между охотниками, или даетъ каждому *подмогу* отъ войска. Въ случаѣ двухъ и болѣе нарядовъ на службу, получившіе подмогу не исключаются изъ числа охотниковъ для второй и третьей командировки. Наемка принята только между простыми казаками и урядниками; офицеры же отправляютъ службу поочереди. Такой способъ отбыванія воинской повинности всегда имѣлъ важное и весьма выгодное значеніе въ глазахъ Уральскаго войска: желавшій оставаться въ семьѣ и продолжать хозяйственныя занятія, благодаря наемкѣ, могъ не идти на службу, а бѣднякъ, изъявившій желаніе наняться за другаго, получалъ возможность поправить свои матеріальныя средства, такъ какъ цѣны наемки бываютъ очень высоки. Представляя такія выгоды для казаковъ, наемка повела къ тому, что съ теченіемъ времени образовался значительный классъ неслужилыхъ казаковъ, которые, оставаясь дома и пользуясь всѣми угодьями, богатѣли, на счетъ другихъ, и встали какъ-бы въ господствующее отношеніе къ несущимъ службу по найму.

Императрица Екатерина II первая рѣшилась наложить руку на этотъ освященный вѣками обычай Уральскаго войска; но казаки уперлись и отстояли свое право наемки. Внукъ Екатерины, Императоръ Александръ I снова вздумалъ отмѣнить въ войскѣ наемку, ввести штаты и одѣть казаковъ въ форменные мундиры; но казаки, какъ и раньше, не хотѣли принимать ни штатовъ, ни очередной службы, ни однообразной формы.

Въ введеніи очередной службы и штатовъ казаки видѣли первый шагъ къ ограниченію ихъ старинныхъ вольностей, ихъ независимости, — шагъ къ регуляризаціи, которая для уральскаго казака, по его убѣжденію, горше, чѣмъ для крѣпостнаго была барщина (¹). Слово *„штатъ“* сдѣлалось для казаковъ словомъ *ужаса.* Уральскій казакъ Клоченковъ такъ выразился объ этомъ: „Скажи казаку: *ступай въ огонь!* перекрестится казакъ и пойдетъ въ огонь; скажи казаку: *прими штаты!* перекрестится казакъ и скажетъ: *„приму смерть, а штата не приму“* (²)!

Когда генералъ-лейтенантъ Медеръ пріѣхалъ въ Уральскъ, къ нему явились депутаты отъ войска и стали просить объ отмѣнѣ штата и мундировъ. Напрасно Медеръ старался разъяснить казакамъ, что это дѣлается по Высочайшей волѣ; казаки стояли на своемъ: „Бери бѣлый Царь хоть всѣхъ насъ на свою службу“, — говорили они, — „всѣ пойдемъ съ охотой. а *очереди*, *штатовъ и формы намъ ненадо;* пусть останется все постарому“!

Нѣкоторые изъ казаковъ думали было *„задарить начальство“*, чтобы только избѣжать ненавистнаго имъ штата; но казакъ Еѳимъ Павловъ, ставшій во главѣ недовольныхъ, замѣтилъ на это: „подарками тутъ ничего не возмешь!—отцы наши, дѣды и прадѣды, дѣйствительно, отдѣлывались деньгами, но тогда времена были такія: тогда и *начальство наше заодно съ нами было*, а теперь, братцы, времена не тѣ!—теперь *антихристъ и нашихъ начальниковъ отмѣтилъ своей тамгой* — темлякомъ и шпагой. Нѣтъ

(¹) Ур. в. арх. № 45.

(²) Петръ Ивановъ Клоченковъ за упорство, при введеніи штатовъ, былъ сосланъ въ Иркутскъ, гдѣ прожилъ 30 лѣтъ, какъ поселенецъ, занимаясь мелочной торговлей и сапожнымъ мастерствомъ. На 49-мъ году жизни онъ былъ возвращенъ на родину и поселился въ поморскомъ скиту, близъ Бородинскаго форпоста. Ур. в. арх. № 45 и № 49.

братцы, вашъ совѣтъ не годится! Мой совѣтъ—стоять грудью; всю бѣду, весь отвѣтъ приму на себя: первый пойду на эшафотъ, первый положу голову на плаху, а ужъ *дѣткамъ и внукамъ оставлю памятникъ*" (¹)!

Казаки раздѣлились на двѣ партіи: *согласныхъ* и *несогласныхъ* (съ видами правительства); послѣднихъ было несравненно больше. Въ отмѣченное время народонаселеніе Уральска было самое густое, вдвое больше противъ настоящаго. Ядро служилыхъ казаковъ было въ Уральскѣ; по линіи ихъ было мало, но и тамъ были *согласные* и *несогласные* (²). Когда было отстроено зданіе новой канцетяріи, атаманъ Д. М. Бородинъ приказалъ казакамъ одѣться въ парадное платье, взять оружіе и явиться къ старой канцеляріи, чтобы отсюда взять знамена и отправиться къ Казанской церкви, гдѣ казаки должны были выслушать молебенъ, и потомъ съ особеннымъ торжествомъ перенести знамена въ новоотстроенную канцелярію. Казаки не повинуются: *„непойдемъ къ молебну!* это похоже на солдатскій парадъ; *перенесемъ знамена* просто, *какъ въ старые годы* переносили".—Впрочемъ, нашлось нѣсколько человѣкъ, которые послушались атамана: принарядились,—и съ церемоніей перенесли знамена изъ старой въ новую канцелярію; но тѣмъ самымъ навлекли на себя неудовольствіе со стороны значительнаго большинства, нежелавшаго исполнить волю атамана (³). Волненіе постепенно усиливалось и скоро охватило почти все войско. Поборники старины тихонько стали собираться въ скитахъ для совѣщаній; скитская братія благословляла ихъ на борьбу съ нарушителями старины, и тѣмъ придавала новую силу и большую энергію протестующимъ каза-

---

(¹) Ур. в. арх., № 42, стр. 17.

(²) Тамъ же, № 48, л. 1 на оборотѣ.

(³) Тамъ же.

камъ. Заволновалась и молодежь, подстрекаемая стариками и старицами: молодой казакъ Осипъ Ивановъ Есыревъ, собравъ до ста казаковъ, отправился, во главѣ ихъ, въ столицу, чтобы принести жалобу Государю на атамана Бородина, который будто самовольно принялъ штатъ и хочетъ навязать его войску.

Партія Есырева, вооруженная показачьи, свободно проходила чрезъ города и села. Казаки имѣли при себѣ знамя и вездѣ встрѣчали самый радушный пріемъ. Атаманъ Бородинъ сначала ничего не зналъ о продѣлкѣ Есырева; наконецъ, какимъ-то образомъ вѣсть о томъ дошла и до него. Бородинъ немедленно снесся съ губернаторами тѣхъ городовъ, чрезъ которые должны были проходить казаки; вскорѣ послѣ того на одной станціи накрыли вольныхъ служакъ, перевязали и вернули на Уралъ. Благодаря тому, что начальство объяснило поступокъ Есырева его молодостію и увлеченіемъ, всѣ казаки, находившіеся въ его командѣ, равно какъ и самъ Есыревъ, были прощены (¹). Но арестъ и прощеніе этой партіи казаковъ не успокоилъ и не испугалъ *несогласныхъ*: они выбрали изъ своей среды пятерыхъ ловкихъ казаковъ и отправили ихъ въ Петербургъ; выборные были названы (отъ глагола *уходить*) *уходцами* (²). Новые депутаты отправились изъ Уральска въ разное время и по разнымъ дорогамъ, съ тою цѣлію, чтобы, въ случаѣ погони за ними, хотя бы одному удалось придти въ Петербургъ и принести жалобу Государю. Но бѣда случилась съ уходцами не въ дорогѣ, а въ столицѣ: они всѣ благополучно прибыли въ Петербургъ, гдѣ ихъ тотчасъ же арестовали и заключили въ Петропавловскую крѣпость. *Несогласные*, узнавъ объ этомъ, не переставали стоять, на своемъ: „не нужно

(¹) Ур. войск. арх., № 49.

(²) Въ архивныхъ бумагахъ Уральскаго войска нерѣдко встрѣчается слѣдующее тавтологическое выраженіе: *„ушли уходомъ“*.

намъ очереди! не примемъ штатъ и форму"! отвѣчали казаки на всѣ увѣщанія и предложенія Медера. Хозяйство у казаковъ остановилось. Настало время весенняго рыболовства. *Согласные* отправились на плавню, а *несогласные* не пошли; они ежедневно собирались въ круги и разсуждали только о томъ, какъ бы отстоять старину.

Медеръ, опасаясь открытаго сопротивленія, просилъ Оренбургскаго военнаго губернатора, на случай безопастности, прислать въ Уральскъ регулярныя войска. Оренбургскій губернаторъ князь Волконскій, въ февралѣ 1804 г., самъ отправился въ Уральскъ, во главѣ двухъ баталіоновъ пѣхоты, при нѣсколькихъ орудіяхъ, и полка оренбургскихъ казаковъ. Узнавъ о приближеніи князя, *несогласные* вышли встрѣтить его за городъ и поднесли ему хлѣбъ-соль; но Волконскій не принялъ и сказалъ казакамъ: „до тѣхъ поръ не приму отъ васъ хлѣба-соли, пока вы не примите новаго положенія".—Вслѣдъ за тѣмъ князь приказалъ войскамъ направиться въ городъ и разойтись по обывательскимъ квартирамъ, а *несогласнымъ* сказалъ, чтобы они разошлись по своимъ домамъ. Казаки отвѣтили, что они въ дома не пойдутъ, что дома ихъ заполонены солдатами. Такъ и сдѣлали. Вечеръ и всю ночь, *несогласные* оставались за городомъ. Утромъ, часовъ въ 10, пріѣзжаетъ атаманъ Бородинъ и начинаетъ уговаривать казаковъ, чтобы они разошлись; но *несогласные* твердятъ одно: „не пойдемъ!—куда намъ идти?—дома наши заполонены". — Другіе кричали: „уходцевъ нашихъ выдай"!—„Уходцы ваши будутъ освобождены", отвѣчаетъ атаманъ.—„Выдай теперь! пускай князь объявитъ намъ здѣсь царское рѣшеніе, тогда посмотримъ, куда идти—въ дома ли родительскіе или ужь придется бѣжать, куда глаза глядятъ"! — Бородинъ уѣхалъ въ городъ. Не смотря на зимнее время и сильные морозы, казаки трое сутокъ оставались за городомъ. Впрочемъ, находились и такіе, которые ночью ползкомъ уходили въ городъ, такъ

какъ открыто этого нельзя было сдѣлать: *несогласные грозили измѣнникамъ смертію.*

Вечеромъ на третій день является за городъ Волконскій съ толпою башкиръ и ротой солдатъ, а остальные солдаты кинулись по домамъ несогласныхъ, забрали ихъ оружіе и снесли въ цейгаузъ, оцѣпленный сильнымъ карауломъ.—Подъѣхавъ къ казакамъ, Волконскій спросилъ: „повинуетесь ли волѣ начальства"?—„Рады повиноваться, да прежде хотимъ знать, ваша свѣтлость, въ какую силу повиноваться", отвѣтили казаки.

Тогда Волконскій приказалъ маіору Кочкину съ башкирами хватать недовольныхъ. Толпа башкиръ съ нагайками, палками и съ чѣмъ попало бросилась на казаковъ. Прежде другихъ схватили Еѳима Павлова, раздѣли и хотѣли бить нагайками, но не успѣли еще и рукъ поднять, какъ стоявшіе около Павлова казаки сами побросали съ себя одежду, растянулись на снѣгу и закричали: „ужь есть когда Павлова бить, то и насъ — бить"! — На другомъ концѣ толпы схватили казака Ѳедосеева, упорствовавшаго болѣе другихъ, — и здѣсь повторилась таже сцена: бывшіе тутъ казаки, раздѣвшись, повалились на снѣгъ и кричали: „его бить—и насъ бить"!—Что тутъ было дѣлать? — Волконскій горячился, Кочкинъ—тоже, башкирцы остервенились, казаки тоже ожесточились до самопожертвованія. Кочкинъ приказываетъ бить всѣхъ, кто только изъ казаковъ попадется подъ руку, а казаки всѣ лезли туда, гдѣ больше и жарче били: всѣ старались доказать, что они не выдадутъ другъ друга. Сдѣлалось страшное побоище: ни у одного казака не осталось живаго мѣста на тѣлѣ. Эта страшная экзекуція извѣстна у казаковъ подъ именемъ *Кочкина пира* (¹).

(¹) Рябининъ говоритъ, что при этомъ были пущены въ ходъ штыки, и было убито нѣсколько человѣкъ, послѣ чего толпа разбѣжалась;

Вслѣдъ за тѣмъ назначено было слѣдствіе, и за экзекуціей, состоявшейся по личному распоряженію Волконскаго, послѣдовала новая экзекуція, по рѣшенію слѣдственной коммиссіи: однихъ, которые были увлечены примѣромъ, высѣкли и оставили въ общинѣ, а зачинщиковъ наказали шпицрутенами и сослали на поселеніе въ Сибирь (¹). Оружіе было отобрано отъ всего войска и выдавалось, по мѣрѣ надобности (²). Войска были размѣщены въ городѣ со всѣми предосторожностями, на случай возстанія; новое положеніе стали вводить силою.

Но черезъ два года послѣ Кочкина пира главное изъ обстоятельствъ, породившихъ волненіе, именно отмѣна *наемки*, было устранено и наемъ охотниковъ дозволенъ снова (³); волненіе стихло и введеніе новаго положенія съ этихъ поръ не встрѣчало болѣе открытаго сопротивленія, въ такой рѣзкой формѣ.

Отмѣнивъ очередную службу, правительство приказываетъ казакамъ снарядить особый полкъ въ Грузію *по найму* и одѣть волонтеровъ въ однообразную форму. *Несогласные* заявляютъ, что имъ нанимать не на что, такъ какъ, по случаю замѣшательствъ въ войскѣ, они запустили свое хозяйство и въ рыболовствѣ не участвовали; относительно же формы замѣтили: „въ чемъ ходили наши праотцы, въ томъ и мы будемъ ходить; въ томъ и дѣтушекъ нашихъ желаемъ видѣть“ (⁴)!—Одновременно съ этимъ въ Петербургѣ взволновалась лейбъ-гвардіи уральская сотня. По воз-

---

но мы ничего подобнаго не слыхали отъ казаковъ и не встрѣчали въ архивныхъ бумагахъ Уральскаго войска.

(¹) Въ числѣ зачинщиковъ были сосланы братья Павловы, двое Клоченковыхъ и др.

(²) Напр. во время карауловъ и командировокъ на внѣшнюю службу.

(³) Высочайшій рескриптъ на имя Оренб. военн. губернатора, князя Волконскаго, отъ 4 декабря 1806 года.

(⁴) Ур. войск. арх., № 42.

вращеніи ея изъ Шведскаго похода, казаковъ-гвардейцевъ хотѣли одѣть въ новую форму: вмѣсто длиннополаго зипуна или кафтана малиноваго цвѣта, имъ хотѣли дать мундиръ, на подобіе теперешнихъ синихъ кафтановъ. Гвардейцы-казаки всѣ единогласно заявили, что они новыхъ кафтановъ не примутъ. Начальникъ сотни, не смотря на это, на другой же день пригласилъ къ себѣ портнаго и, по снятымъ мѣркамъ, заказалъ для образца новые мундиры. Черезъ недѣлю портной принесъ новые мундиры; сотенный командиръ призвалъ къ себѣ 12 казаковъ; силой обрядилъ ихъ въ новую форму, вывелъ предъ фронтъ и спросилъ: „Хорошо-ли, братцы"?—Казаки молчатъ.—„Видите, какими молодцами высматриваютъ ваши товарищи въ новыхъ мундирахъ!" замѣтилъ командиръ сотни. Казаки вглядываются и отвѣчаютъ: „въ этой одеждѣ, ваше благородіе, хорошо ходить въ заходку, а воину она не годится — не съ руки"! Командиръ отправляется домой, а 12 обряженныхъ казаковъ снимаютъ съ себя мундиры, несутъ ихъ къ вахмистру, кидаютъ ему чрезъ порогъ и говорятъ: „ты ихъ шилъ, ты и носи, а намъ не надо" (¹)!

Командиръ лейбъ-казачьей сотни, не зная, что дѣлать, отправился къ командовавшему тогда гвардейской кавалеріей графу В. В. Орлову-Денисову. Графъ приказалъ собрать сотню во фронтъ, и чрезъ нѣсколько времени прибылъ на смотръ; но ни увѣщанія, ни угрозы графа не подѣйствовали на казаковъ. Когда имъ объявили, что перемѣна платья дѣлается по недостатку денегъ въ казнѣ, казаки отвѣчали, что они лучше согласятся обмундировать себя

(¹) Ур. в. арх. № 48. Въ Уральскихъ В. Вѣд. (1871 г., № 38) говорится, что новые мундиры заказаны были только двоимъ: но что они не хотѣли надѣть ихъ, если не согласится на то вся сотня; сотня не согласилась и, отправившись къ командиру, перебросили мундиры чрезъ заборъ во дворъ командира. — Для насъ странно, къ чему было отправляться всей сотнѣ, чтобы перебросить чрезъ заборъ два кафтана?

на свой счетъ, а новыхъ мундировъ не желаютъ принимать. Орловъ-Денисовъ, не смотря на свою любовь къ уральцамъ, вынужденъ былъ донести объ ихъ упорствѣ Великому Князю Константину Павловичу, какъ главному командиру гвардейскаго корпуса. Его Высочество приказалъ вывести казаковъ на Волково поле, куда скоро явился и самъ. Когда Великій Князь спросилъ казаковъ, почему они не хотятъ исполнить воли Государя, казаки отвѣчали, съ обычной уклончивостью: „волѣ Государя мы не противимся, а новыхъ мундировъ не примемъ"! Великій Князь уступилъ желанію казаковъ; но за упорство приказалъ одного изъ десяти наказать. Когда потребовали нѣсколько человѣкъ для наказанія, остальные всѣ полегли на землю и просили, чтобы ихъ всѣхъ наказывали, такъ-какъ они всѣ виновны. Къ этому примѣшался еще вопросъ о жалованьѣ: сотнѣ слѣдовало отправиться въ Уральскъ, но она, нуждаясь въ деньгахъ, ждала отпуска изъ коммисаріата и зажилась въ столицѣ. Орловъ-Денисовъ доложилъ обо всемъ Великому Князю, а послѣдній донесъ Государю, который приказалъ 12 чел. отдать въ солдаты, а прочихъ отослать въ войска, находившіяся въ войнѣ противъ шведовъ.

Въ 1809 г. война кончилась Фридрихсгамскимъ миромъ, по которому Россія пріобрѣла Финляндію до р. Торнео; уральцы съ Кульневымъ сходили на шведскій берегъ, отличились, были награждены медалями и возвращены на родину. О судьбѣ 12 чел., отданныхъ въ солдаты, намъ почти ничего неизвѣстно; знаемъ только, что въ числѣ ихъ находился закаленный въ бояхъ природный уральскій казакъ Азовсковъ, возвращенный въ войско, по Высочайшей волѣ, въ 1815 году. Разъ императоръ Александръ I, осматривая войска, замѣтилъ и Азовскова, бывшаго уже унтеръ-офицеромъ и имѣвшаго георгіевскій крестъ и нѣсколько медалей; обратившись къ командиру полка, Государь сказалъ: „пора дать покой этому молодцу"!—

Командиръ отвѣтилъ: „Ваше Величество! онъ изъ несчастныхъ уральскихъ казаковъ, отданныхъ въ солдаты за проступки". — „А, это — бунтовщикъ!" замѣтилъ Государь и поѣхалъ дальше. Когда же на вопросъ Государя, какъ держитъ себя видѣнный имъ унтеръ-офицеръ, командиръ отозвался съ похвалой; то Государь, возвратившись къ фронту, подъѣхалъ къ Азовскову и сказалъ: „твой командиръ говоритъ, что ты теперь исправился, — хочешь быть офицеромъ"?—„Ваше Величество, — отвѣчалъ Азовсковъ,— исправляться мнѣ было не въ чемъ,—я всегда былъ и есть твой вѣрный слуга, а офицеромъ быть не желаю"! „Отпустить его на родину!" сказалъ Государь, обратившись къ командиру. Азовсковъ тотчасъ же былъ отправленъ въ Петербургъ, а оттуда — въ Уральскъ (¹).

Не успѣли казаки отдохнуть и оправиться отъ бывшихъ волненій, какъ ихъ посѣтило страшное горе: 11 іюля 1807 г. въ Уральскѣ случился сильный пожаръ, который уничтожилъ почти весь городъ: изъ 3584 домовъ сгорѣло до-тла 2120; кромѣ того, жертвою огня сдѣлались 8 человѣкъ казаковъ и 2 храма (²). Въ 1810 г. казаки должны были испытать новое несчастіе: въ предѣлахъ Оренбургской губерніи открылся неурожай и конскій падежъ.

Во второмъ десятилѣтіи Уральское войско начало было отдыхать, какъ вдругъ наступила страшная година для всей Россіи—двѣнадцатый годъ. Не говоря о страшной дороговизнѣ на предметы первой необходимости, уральцы особенно пріуныли оттого, что распространились слухи о томъ, будто Наполеонъ непремѣнно покоритъ всю Россію и всѣхъ будетъ *„приводить въ свою вѣру"*. Многіе удалились въ скиты и посвятили себя иноческой жизни.

(¹) Уральск. в. вѣд. 1871 г., № 38.

(²) Тамъ же, № 31, 1874 г.

После 1814 г., когда русскими былъ взятъ Парижъ, все вошло въ свои берега и на быстромъ Уралѣ. Нѣкоторые изъ уральскихъ казаковъ-аристократовъ, побывавъ на службѣ въ обѣихъ столицахъ и не малое число ихъ, возвратясь изъ-за границы, принесли съ собою болѣе смягченные нравы и нѣкоторую наклонность къ комфорту. Это выражалось богатою сервировкою столовъ, меблировкою комнатъ и вообще убранствомъ домовъ, щегольскими красивыми экипажами и лошадьми. Уральскіе аристократы заимствовали въ цивилизованныхъ странахъ только внѣшность,— это роковое свойство всѣхъ нашихъ старинныхъ баръ; простые же казаки были недоступны этому вліянію, и съ неудовольствіемъ посматривали на своихъ чиновниковъ, считая ихъ *„дѣтьми антихриста“*, который „пустилъ свою прелесть по всему міру“.

Въ простыхъ казакахъ, попрежнему, продолжали существовать духъ независимости и любовь къ старинѣ. Въ 1821 г. Уральскъ снова выгорѣлъ почти весь, а въ 1825 году велѣно было Уральскому войску набрать 104 казака и выкомандировать въ Москву (¹), на смѣну больныхъ и неспособныхъ казаковъ; но уральцы отказались исполнить волю начальства, считая его требованіе *новостью*. Атаманъ Назаровъ, въ сопровожденіи штабъ и оберъ-офицеровъ, выѣзжаетъ на площадь, гдѣ собрались казаки, и начинаетъ ихъ уговаривать. Казаки упорствуютъ, а казакъ Карпъ Лагашкинъ наговорилъ даже атаману дерзостей (²). Назаровъ, замѣтивъ, что Лагашкинъ измѣнился отъ запальчивости даже въ лицѣ, сказалъ, что онъ объ этомъ поговоритъ съ казаками, которые постарше

(¹) Уральцы стали ходить въ Москву съ 1818 г. Съ 1837 г. ходили въ Москву уральцы и оренбургскіе казаки, почему полкъ и получилъ названіе *своднаго казачьяго полка отдѣльнаго оренбургскаго корпуса*. Впослѣдствіи командировка этого полка въ Москву была уничтожена. См. Приказъ по военн. вѣдомству 20 мая 1861 г.

(²) Ур. в. арх., № 51.

его (¹). — Лагашкинъ дерзко отвѣтилъ: „что, развѣ молодые не такъ служатъ, какъ старые"?—Толпа заголосила: „что говоритъ Лагашкинъ, на то и мы согласны; что за нимъ, то—и за нами"!—Казаки соглашались дать лучше цѣлый полкъ, чѣмъ *сто четыре* казака. Когда Назаровъ спросилъ Лагашкина: „чей ты"? Лагашкинъ отвѣчалъ: „развѣ ты не знаешь меня? А когда не знаешь, справься по бумагамъ".—Всѣхъ мятежниковъ было до 50 человѣкъ, въ томъ числѣ отецъ Лагашкина, казаки: Петръ Семенычевъ, Иванъ Фроловъ, Семенъ Ботовъ, Андрей Голубовъ, Тимоѳей Александровъ, Семенъ Синильниковъ, Яковъ Думчевъ и другіе. Казакъ Иванъ Фроловъ, выслушавъ увѣщанія полковника Поликарпова, замѣтилъ: „что вы насъ уговариваете?!—Дядя вашъ, Давидъ Мартемьяновичъ (²), въ прежнее замѣшательство тоже уговаривалъ и хотѣлъ надѣть на насъ по штату кафтаны, но мы не согласились; хотя и потеряли тогда нѣсколько казаковъ, а всетаки свое отстояли,—тоже будетъ, вижу, и теперь"! Нѣсколько человѣкъ было арестовано и посажено подъ караулъ. Когда стали допрашивать Михаила Лагашкина, зачѣмъ онъ разстраиваетъ сына и племянника и волнуетъ казаковъ; то Лагашкинъ отвѣчалъ: „я—отставной казакъ, а они—служащіе,—ихъ дѣло, а не мое; для чего мнѣ навязываться съ своими совѣтами"! Казаки Семенъ Синильниковъ и Яковъ Думчевъ явились въ присутствіе войсковой канцеляріи и требовали, чтобы арестованные были освобождены, такъ какъ они посланы были въ канцелярію, по приговору всего войска. Присутствующіе въ канцеляріи позвали Семена Ботова и спросили, исполнилъ ли онъ приказаніе начальства относительно наемки 104 чел.; Ботовъ отвѣчалъ: „нѣтъ, не исполнилъ и исполнять не хочу, а послѣдую міру. Изъ

(¹) Лагашкину было 28 лѣтъ.

(²) Бородинъ, бывшій войсковой атаманъ.

Москвы пріѣхали казаки Андрей Голубовъ и Тимоѳей Александровъ, которые говорятъ, что въ Москвѣ о неспособныхъ никакого распоряженія не слышно, и что всѣ казаки продолжаютъ службу должнымъ порядкомъ".—Иванъ Фроловъ на вопросъ корпуснаго адъютанта, штабсъ-капитана Березовскаго, кончена-ли наемка 104 чел., отвѣчалъ: „не кончена да и не кончится, потому что *начальство требуетъ незаконнаго*".—Въ концѣ іюля того же (1825) года состоялась конфирмація, въ силу которой служащихъ казаковъ прогнали сквозь строй чрезъ 1000 человѣкъ по три раза, а отставныхъ чрезъ 500 чел. по разу; Петра Семенычева и Карпа Лагашкина отдали въ солдаты, а прочихъ оставили въ войскѣ.

Такимъ образомъ, вся первая четверть настоящаго столѣтія прошла на Уралѣ въ постоянной борьбѣ казаковъ съ властями, старавшимися служить видамъ правительства. Мы видѣли, что перемѣна названія казаковъ изъ *Яицкихъ* въ *Уральскихъ* не измѣнила ихъ прежней закваски: *„служить казачью службу по своему обыкновенію, а въ прочемъ ни въ чемъ невредиму состоять"*. Кочкинъ пиръ и протестъ гвардейцевъ-казаковъ противъ формы могутъ служить достаточнымъ тому доказательствомъ. Въ этой борьбѣ казаковъ съ властями главными коноводами были казаки-раскольники, которые старались придать своему протесту характеръ борьбы за старую вѣру и старинные обычаи. *На мѣстѣ Кочкина пира скоро появились два черные осмиконечные креста, сохранившіеся доселѣ.* Мы уже знаемъ, что Яицкіе казаки, протестуя противъ властей, всегда становились подъ знамя вѣры: предъ самымъ убійствомъ своего атамана Тамбовцева, генерала Траубенберга и другихъ они служатъ молебенъ и съ колокольнымъ звономъ, съ хоругвями и крестами, въ сопровожденіи облаченнаго въ ризы духовенства, идутъ вооруженные противъ своихъ властей; въ Яицкомъ городкѣ совершается молебствіе и въ то время, какъ казаки, въ числѣ

3000 чел., выступаютъ противъ генерала Фреймана и завязываютъ съ нимъ бой на рѣкѣ Ембулатовкѣ. Тоже дѣлается и теперь: потомки Яицкихъ казаковъ— Уральцы, во все время борьбы съ властями, постоянно собираются въ Успенской часовнѣ и молятся здѣсь *„о дарованіи побѣды надъ врагомъ“;* скитская братія усиливаетъ свои молитвы, увеличиваетъ число поклоновъ и налагаетъ на себя добровольный постъ. Успенская часовня сдѣлалась въ это время самымъ любимымъ мѣстомъ общественной молитвы и богослуженій протестующихъ, или *несогласныхъ* казаковъ, которые постоянно находились въ Уральскѣ и внимательно слѣдили за дѣйствіями властей.

Въ ноябрѣ 1826 года Оренбургскій военный губернаторъ Эссенъ, вслѣдствіе предписанія министра внутреннихъ дѣлъ, поручилъ уральскому прокурору собрать свѣдѣнія *„подъ рукой безъ всякой огласки“* о старообрядческихъ молельняхъ, часовняхъ и другихъ пріютахъ раскола, находящихся въ Уральскѣ. Въ отвѣтъ на это предписаніе, прокуроръ Анадольскій донесъ Эссену слѣдующее: „часовня въ Уральскѣ одна (Успенская) и выстроена болѣе 20 лѣтъ тому назадъ; священниковъ при ней двое. Священники для этой часовни выписываются изъ Иргизскихъ монастырей и другихъ мѣстъ, безъ посвященія епархіальныхъ архіереевъ, а чрезъ старѣйшихъ тѣхъ монастырей чиноначальниковъ такое достоинство получаютъ; а по прихотямъ здѣшняго начальства часто смѣняются, особенно отъ именуемаго *„хозяина“* той часовни, т. е. ктитора, каковую обязанность отправляетъ нынѣ отставной есаулъ и оренбургскій первой гильдіи купецъ, *Ларіонъ Мизиновъ*, который какъ приходами, такъ и расходами завѣдываетъ одинъ непосредственно. Въ часовнѣ украшеній не имѣется, потому что капиталисты мало на то жертвуютъ, ибо всякій изъ нихъ имѣетъ въ домѣ своемъ отдѣльную молельню, подъ

названіемъ „образной комнаты“ (¹). Въ часовнѣ причетъ неопредѣлительный, изъ однихъ дьячковъ казачьяго сословія состоящій. На молитву въ часовню значительные чиновники весьма мало и очень рѣдко приходятъ, а по большей части молятся въ домахъ, гдѣ всѣ требы совершаются, даже пріобщаются *запасными дарами*, доставляемыми изъ Иргизскихъ монастырей. Около часовни значительныхъ чиновниковъ, по волѣ здѣшняго начальства, погребаютъ безвозбранно (²). При отправленіи требъ духовныхъ на домахъ, обходятся безъ посредства священника; такіе попы: Севелій *Сумкинъ*, Михайло *Пятовъ* и Петръ *Севрюгинъ*. Первый изъ нихъ отправляетъ служеніе у бывшаго войсковаго атамана Петра Назарова, а прочіе у себя на домахъ и у главныхъ начальниковъ. Дѣйствія самозванныхъ поповъ суть: крещеніе дѣтей, исповѣдь и пріобщеніе. *Главнѣйшій* изъ нихъ *проповѣдникъ и учитель раскола Яковъ Тарасовъ*, который преподаетъ наставленія и совѣты по части раскола. *Нерѣдко въ домахъ управляютъ моленьемъ дѣвицы или вдовы*. Если кто изъ чиновниковъ новѣнчается въ единовѣрческой церкви изъ брачныхъ видовъ; то послѣ этого *секретно* обращаются въ часовню и *полу-*

(¹) Такія *образныя* комнаты и теперь можно встрѣтить въ любомъ казачьемъ домѣ, особенно по форпостамъ *Образная* отличается отъ другихъ комнатъ чистотой и опрятностью; въ ней находится большой со стеклами шкапъ, въ которомъ сверху до низу размѣщены иконы, а предъ ними повѣшена лампада. Казачья семья собирается сюда на молитву и, только въ случаѣ тѣсноты помѣщенія, рѣшается жить въ *образной*; въ противномъ же случаѣ, *образная* комната исключительно служитъ мѣстомъ молитвы. Полы въ *образной*, по большей части, крашеные.

(²) Здѣсь, напримѣръ, покоится прахъ Артемія Севрюгина, бывшаго начальника лейбъ-гвардіи уральской сотни, пользовавшагося милостивымъ вниманіемъ Императора Павла I, который называлъ его «Севрюговъ». Надъ могилой Севрюгина находится желѣзный памятникъ съ чугунною плитою. Здѣсь же погребены: Дмитрій Мизиновъ и его сынъ Иванъ, нечаянно застрѣлившійся на охотѣ въ 1827 г.; гранитный памятникъ надъ могилой послѣдняго невредимъ доселѣ. Ур. в. вѣд. 1874 г., № 32.

чаютъ въ ней *исправу*, т. е. молитву очищенія отъ церковнаго брака. Также если бы дѣти были окрещены въ церкви, то опять перекрещиваются въ часовнѣ" (¹).

Это донесеніе Анадольскаго Эссену достаточно знакомитъ насъ съ тѣмъ, какое значеніе пріобрѣла Успенская часовня, имѣвшая постоянныя сношенія съ Иркутскими монастырями, въ глазахъ уральскихъ раскольниковъ вообще и, въ частности, въ глазахъ уральской аристократіи. 11 апрѣля 1827 г. Анадольскій сдѣлалъ оффиціальный запросъ благочинному уральскихъ церквей Іоасафу Корчагину: „бываютъ ли на исповѣди и у св. причастія присутствующіе въ Уральской войсковой канцеляріи и городской полиціи"?—Благочинный далъ отрицательный отвѣтъ.

Итакъ оказывается, что люди, которые должны бы идти впереди неразвитыхъ и безграмотныхъ казаковъ, сами были заражены расколомъ и предразсудками, или же относились къ дѣламъ вѣры индефферентно; даже *сама полиція, во главѣ съ своими присутствующими, находилась на сторонѣ раскола.* Понятно послѣ этого, какое широкое распространеніе долженъ былъ получить расколъ въ Уральскомъ войскѣ при указанныхъ условіяхъ; тѣмъ болѣе, что недостатка въ вліятельныхъ расколоучителяхъ среди казаковъ не было: ихъ доставляли и Иргизскіе монастыри, и Уральскіе скиты, особенно Сергіевскій скитъ. Самымъ большимъ вліяніемъ среди уральскихъ раскольниковъ пользовался Яковъ Михайловичъ Тарасовъ, упоминаемый Анадольскимъ въ его донесеніи Эссену. Въ религіозномъ отношеніи Тарасовъ былъ загадочнымъ человѣкомъ: молиться онъ никуда не ходилъ и на домахъ ни у кого не молебствовалъ; отличаясь безпристрастнымъ отношеніемъ къ вопросамъ вѣры, въ жизни онъ всегда держался строгихъ пра-

---

(¹) Выписка изъ дѣлъ Уральск. войск. архива.

вилъ благоразумія; по отзывамъ лично знавшихъ его людей, онъ скорѣе походилъ на философа-начетчика, чѣмъ на сектатора-раскольника. Вотъ какъ, между прочимъ, характеризуетъ Тарасова одинъ изъ уральцевъ въ частномъ письмѣ ко мнѣ, отъ 16 декабря 1877 года:

„Яковъ Михайловичъ Тарасовъ обладалъ большою начитанностью изъ св. писанія; въ бесѣдахъ былъ тихъ: не спорилъ, а убѣждалъ; иногда говорилъ не въ пользу раскольниковъ, но они, хотя мало убѣждались, снисходили ему и уважали его за умъ,— такъ Тарасовъ былъ симпатиченъ!—Къ нему обращались за разными совѣтами и богатые, и бѣдные, а болѣе всего—къ его компетентности въ разборѣ родословныхъ, при начинавшихся сватовствахъ; онъ же бывалъ и миротворцемъ въ семейныхъ распряхъ; у него была школа для обучавшихся читать и писать. Въ 1848 году мнѣ привелось слышать разговоръ Тарасова съ начетчиками стариками о вѣрѣ. Кромѣ книжнаго знанія, Яковъ Михайловичъ отличался бойкой діалектикой, но безъ софистическихъ уловокъ. Все, что онъ говорилъ, было твердо, ясно. Онъ, сколько я помню, училъ болѣе другихъ примѣнять писаніе къ жизни на основную тему: *„вѣра безъ дѣлъ мертва есть“*. — За всѣмъ тѣмъ Тарасовъ не могъ быть неподозрительнымъ для людей, оффиціально преслѣдовавшихъ расколъ. Онъ умеръ въ пятидесятыхъ годахъ въ глубокой старости и бѣдности“ (¹).

Но были люди и другаго рода, которые, не смотря на свое невѣжество, едвали не больше Тарасова вліяли на раскольниковъ. Тарасовъ, какъ видно, будилъ чувства и мысль старообрядцевъ, напирая больше на духъ христіанскаго ученія, на необходимость для спасенія добрыхъ дѣлъ, а были такіе руководители, которые въ дѣлахъ вѣры обращались исключительно

(¹) Какъ смотрѣли на Тарасова простые казаки, увидимъ дальше (въ гл. IV).

къ своему властолюбію и, при случаѣ, къ уловкамъ разнаго рода, позволительнымъ и непозволительнымъ. Тарасовъ не ради корыстолюбія бесѣдовалъ о вѣрѣ и училъ дѣтей грамотѣ, а потому умеръ въ бѣдности, хотя, при своемъ громадномъ вліяніи на другихъ, онъ могъ бы нажить большія средства; но *„хая польза человѣку, аще міръ весь пріобрящетъ, душу же свою отщетитъ?“* повторялъ нерѣдко Яковъ Михайловичъ, когда заходила у него съ другими рѣчь о средствахъ къ жизни и о богатствѣ. Не таковъ былъ часовенскій попъ Василій.

Попъ Василій происходилъ изъ Мордвы. Гдѣ онъ находился прежде, намъ неизвѣстно; знаемъ, впрочемъ, что раньше онъ гдѣ-то былъ священникомъ и, лишившись мѣста, тѣмъ самымъ пригодился раскольникамъ, искавшимъ себѣ въ это время попа. Они охотно его приняли, *исправили* и сдѣлали, въ концѣ двадцатыхъ годовъ, своимъ попомъ въ Успенской часовнѣ. Василій, по отзывамъ знавшихъ его, былъ невѣжественъ и грубъ; но это-то и послужило ему въ пользу, какъ лучшее средство властвовать надъ умами своихъ прихожанъ: *его боялись и потому исполняли всѣ его приказанія.* Скромные попы не имѣли такого успѣха среди уральскихъ старообрядцевъ, какъ *суровый и бранчивый мордвинъ Василій*: къ скромнымъ попамъ уральскіе раскольники всегда относились критически и нерѣдко контролировали ихъ дѣйствія, чего не осмѣливались дѣлать предъ Василіемъ, повинуясь ему всегда и во всемъ безусловно. Василій, какъ увидимъ, на долго оставилъ по себѣ память въ Уральскомъ войскѣ: его именемъ благословляли потомъ стариковъ, для совершенія требъ; имя его писали въ разрѣшительной молитвѣ, которую влагали въ руки умершихъ раскольниковъ.

В. Витевскій.

(продолженіе будетъ)

БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЯ ИЗВѢСТІЯ.

—

Христіанское Чтеніе. *Мартъ—апрѣль.* Въ этой книжкѣ г. Червяковскій заканчиваетъ свою статью: *О методѣ введенія въ богословіе Ѳеофана Прокоповича.* Здѣсь авторъ приходитъ къ положенію, что Ѳеофанъ оставилъ далеко позади себя схоластику и ея методъ, что въ его богословствованіи отразилось вліяніе эпохи просвѣщенія (Aufklärung) и философіи, что введеніе въ богословіе Ѳеофана, составляя послѣдовательный моментъ въ развитіи богословскаго сознанія русской церкви отъ чистой схоластики къ научной систематикѣ, выросло не на почвѣ московскаго начетчичества, а возникло изъ элементовъ кіевско-римско-протестантскихъ, какъ реакція латинству и уніи.—Далѣе слѣдуетъ также окончаніе статьи г. Хвольсона: *Послѣдняя пасхальная вечеря Іисуса Христа и день Его смерти,*— статьи, какъ извѣстно, отвѣтной о. Виталію. Въ ней авторъ прежде всего доказываетъ, что въ годъ смерти Іисуса 14-е нисана совпало съ пятницею, въ которую нельзя было закалать пасхальнаго агнца и закаланіе перенесено было на 13-е, на вечеръ четверга и Христосъ съ учениками вкусили пасхальнаго агнца вечеромъ 13-го (Іоан. 13, 1). Эту мысль почтенный профессоръ и отстаиваетъ вопреки мнѣнію о. Виталія, который вкушеніе Христомъ и Его учениками агнца пасхальнаго также вечеромъ 13-го объясняетъ какъ обычай Галилеянъ, вкушавшихъ агнца днемъ раньше назначеннаго закономъ времени; о. архимандритъ ссылался въ этомъ случаѣ на гипотезу Гуга, католическаго богослова, процитованнаго и у о. Михаила. Профессоръ Хвольсонъ подробно разбираетъ Гуга и его гипотезу и находитъ ее несправедливою. Далѣе — г. Хвольсонъ не допу-

скаетъ, чтобы было очень велико число закалаемыхъ агнцевъ и требовало бы начала празднованія пасхи ранѣе опредѣленнаго въ законѣ дня. Наконецъ о. Виталій въ своей статьѣ ссылался на церковное преданіе, по которому церковію вкушеніе Христомъ агнца относилось къ вечеру четверга. Профессоръ подробно разбираетъ свидѣтельства отцевъ и учителей церкви, говорившихъ о семъ предметѣ, и приходитъ къ заключенію, что такого „преданія" нѣтъ, что въ церкви постепенно слагалось только „убѣжденіе" въ совершеніи Христомъ іудейской пасхальной вечери въ четвергъ, но совершена ли была эта пасха 14-го, или въ другой день,—относительно этого вопроса, по мнѣнію Хвольсона, не установилось даже какого нибудь прочнаго мнѣнія.—Въ заключеніе обозрѣнія статьи профессора считаемъ долгомъ сказать, что его отвѣтныя статьи о. Виталію составили довольно объемистую книгу, что затронутый въ ней вопросъ обслѣдованъ всесторонне и даетъ очень много фактовъ для построенія окончательнаго и рѣшительнаго взгляда богослововъ и экзегетовъ на трудный въ евангельской исторіи вопросъ; но этотъ рѣшительный приговоръ еще впереди. Дѣло пока, по необходимости, должно вращаться въ кругу догадокъ и предположеній. Одно изъ такихъ предположеній помѣщается и въ настоящей книжкѣ „Православнаго Собесѣдника". Статья г. Пономарева: *Діалоги Григорія великаго и легенды о загробной жизни въ средніе вѣка* имѣетъ дѣло съ твореніемъ одного изъ отцевъ церкви, которое занимается ученіемъ о безсмертіи души и жизни за гробомъ, въ которомъ высказывается мысль о чистилищѣ и которое посему имѣетъ важное значеніе въ глазахъ католиковъ-богослововъ. Это твореніе имѣло обширный кругъ читателей въ средніе вѣка и оказало громадное вліяніе на средневѣковую церковную литературу. Авторъ полагаетъ, что въ церковныя легенды среднихъ вѣковъ привзошло множество античныхъ преданій и языческихъ миѳовъ; христіанство не могло разомъ уничтожить древне-народныхъ представленій, даже не противилось имъ и въ нѣкоторыхъ случаяхъ пользовалось ими; отсюда происходило полное смѣшеніе языческихъ эсхатологическихъ представленій съ христіанскими вѣрованіями. Изложить эти легенды авторъ думаетъ въ слѣдующей книжкѣ.—Статья г. Скабалановича: — *Религіозный характеръ борьбы осман-*

скихъ туровъ съ греко-славянскимъ міромъ до 1453 г. показываетъ, что османы дѣлали завоеванія въ Европѣ съ цѣлію не только подчинить себѣ иноплеменные народы, но также и распространить свою вѣру, а христіанскіе народы, подвергшіеся ихъ нападеніямъ, брались за оружіе и вели войну съ цѣлію не только отстоять свою независимость, но и спасти христіанскую вѣру. Авторъ слѣдитъ присутствіе этого религіознаго элемента во всѣхъ важнѣйшихъ фазахъ борьбы османовъ съ греко-славянскимъ міромъ. — Шестая статья — г. Барсова: *Объ управленіи русскимъ военнымъ духовенствомъ.* Авторъ указываетъ, что военное духовенство отдѣляется отъ епархіальнаго по своему управленію. Прослѣдить постепенное образованіе этого отдѣльнаго управленія, обозначить органы этого управленія, ихъ права и обязанности, взаимныя отношенія — таковa цѣль статьи г. Барсова, который въ настоящій разъ раскрываетъ значеніе органовъ управленія военнымъ духовенствомъ — оберъ-іеромонаховъ и оберъ-полевыхъ священниковъ арміи. — Въ VII статьѣ г. Прилежаевъ дѣлаетъ *обзоръ статей по русской церковной исторіи, напечатанныхъ въ сѣверскихъ журналахъ за 1877 годъ.* — Обозрѣваемая книжка журнала петерб. академіи заканчивается статьею: *Умѣренный матеріализмъ* — рѣчью на годичномъ актѣ, сказанною г. Свѣтилинымъ. Въ отличіе отъ матеріализма рѣшительнаго и послѣдовательнаго, преслѣдовавшаго и преслѣдующаго практическіе интересы, матеріализмъ умѣренный преслѣдуетъ научные интересы, которые и стоятъ у него на первомъ планѣ, а вопросы метафизическіе для него составляютъ совершенно второстепенное дѣло; — посему авторъ и называетъ его матеріализмомъ *умѣреннымъ* т. е. нерѣшительнымъ, непослѣдовательнымъ. Этого рода матеріализмъ причисляетъ къ проблеммамъ самое существованіе матеріи; онъ говоритъ, что не знаетъ, въ чемъ *существенное* различіе духовныхъ и матеріальныхъ явленій и признаетъ только фактъ различія; онъ ставитъ духовный фактъ такимъ же первичнымъ, непроизводимымъ элементомъ бытія, какъ и матеріальный; при этомъ ставитъ духовные процессы въ подчиненное и вполнѣ зависимое отношеніе къ процессамъ матеріальнымъ. Теоретическимъ основаніемъ для сего служитъ всеобщность закона сохраненія силы, — закона, который опредѣляетъ отношеніе между такъ наз.

потенціальною и живою (кинетическою) силою. — Авторъ заканчиваетъ свою рѣчь указаніемъ на крайнюю слабость основаній, которыми сторонники умѣреннаго матеріализма доказываютъ свое ученіе. Но его сила, по мнѣнію автора, въ чисто методологическомъ принципѣ, который не разъ оказывалъ наукѣ услуги и съ которымъ соображается, сознательно или по привычкѣ, каждый ученый спеціалистъ въ своихъ изслѣдованіяхъ. — При рѣчи приложенъ и отчетъ о состояніи петербургской академіи за 1877 годъ.

Труды кіевской духовной академіи. *Февраль.* Книга эта начинается новымъ отрывкомъ изъ сочиненія Олесницкаго: *Святая земля*, гдѣ описывается путь отъ Акры и Кармела чрезъ Назаретъ и Ѳаворъ до Тиверіады. Авторъ сообщаетъ здѣсь много новыхъ и интересныхъ соображеній относительно разныхъ остатковъ, развалинъ и мѣстностей. Таковы особенно его соображенія относительно горы преображенія, которая въ Евангеліи не называется по имени, но по преданію носитъ названіе Ѳавора и указывается въ Галилеѣ, въ 2-хъ часахъ отъ Назарета на востокъ. Новѣйшіе изслѣдователи сомнѣваются, можетъ ли нынѣшній Ѳаворъ считаться дѣйствительнымъ мѣстомъ преображенія; многіе католическіе и протестантскіе богословы замѣняютъ гору Ѳаворъ Ермономъ, якобы болѣе соотвѣтствующимъ Мѳ. 13, 16, Марк. 8, 27, гдѣ говорится, что Іисусъ Христосъ находился въ окрестностяхъ Кесаріи Филиповой въ то время, когда, взявъ Петра, Іакова и Іоанна, возвелъ ихъ на гору высокую для молитвы, а между тѣмъ Кесарія Филиппова лежала у самой подошвы Ермона. Авторъ тоже не считаетъ возможнымъ отождествить нынѣшній Ѳаворъ съ горою преображенія, но тоже думаетъ и о Ермонѣ; онъ полагаетъ, что уже то обстоятельство, что евангелисты не называютъ горы преображенія по имени, показываетъ, что она не была ни Ермономъ, ни Ѳаворомъ (нынѣшнимъ), потому что на эти двѣ, важнѣйшія въ странѣ, горы нельзя было указать безъ того, чтобы не назвать ихъ по имени. За статьею г. Олесницкаго слѣдуетъ продолженіе сочиненіе Поля Жонэ: *Конечныя причины.* Авторъ здѣсь занимается разрѣшеніемъ вопроса: существованіе цѣлей въ природѣ — равносильно ли существованію высочайшей причины, стоящей внѣ и выше природы и преслѣдующей эти цѣли съ сознаніемъ и разсужденіемъ? Отъ су-

ществованія цѣлесообразности законно ли заключеніе къ существованію высочайшей разумной причины? Изслѣдованіе этого вопроса составляетъ вторую часть сочиненія Жанэ и здѣсь еще не кончено. Окончаніе статьи Трипольскаго: *Уніатскій митрополитъ Ипатій Поцый и его проповѣдническая дѣятельность* заключаетъ въ себѣ общія замѣчанія о проповѣдяхъ Ипатія. Это главнымъ образомъ сводъ того, что уже было сказано авторомъ въ первыхъ статьяхъ; новаго, здѣсь нѣтъ почти ничего, исключая замѣчаній о языкѣ проповѣдей Ипатія и объ отношеніи ихъ къ образцамъ польскаго проповѣдничества. За тѣмъ въ февральской книжкѣ помѣщены еще: продолженіе *Описанія коллекціи древнихъ иконъ* кіевскаго церковно-археологическаго музея и отчетъ съ рѣчью проф. Малышевскаго: *О церковно-приходскихъ попечительствахъ.* Рѣчь очень обширна, но въ виду особеннаго современнаго значенія церковныхъ попечительствъ, едвали можно жалѣть объ этомъ. Авторъ выражаетъ твердую вѣру въ прекрасную будущность этого учрежденія, не смотря на многіе факты, заставляющіе сомнѣваться въ этомъ. Изслѣдованіе Малинина *о Златоструѣ* также продолжаетъ помѣщаться въ приложеніяхъ.

Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. *Декабрь 1877 г. Январь и февраль 1878 г.* Въ декабрской книжкѣ помѣщено окончаніе двухъ статей, появлявшихся на страницахъ Чтеній въ теченіе довольно длиннаго промежутка времени, именно статьи Богословскаго: *Къ исторіи новозавѣтнаго текста* и статьи Вишнякова: *Св. пророкъ, предтеча и креститель Господень Іоаннъ.* Въ первой статьѣ говорится о судьбѣ новозавѣтнаго текста въ періодъ, слѣдовавшій за рецензіями и въ заключеніе указываются нѣкоторыя такія разности текста, которыя произошли отъ неправильнаго, а иногда совершенно страннаго сочетанія буквъ, словъ и предложеній. Во второй статьѣ излагается ученіе І. Христа объ І. Крестителѣ, разсказывается послѣдняя судьба Предтечи послѣ взятія его Иродомъ, а также и судьба его мощей. Слѣдующая затѣмъ статья Лебедева: *Византійская образованность вообще, богословская наука и литература въ частности* составляетъ продолженіе очерковъ внутренней исторіи восточной церкви IX, X и XI в. и окончаніе статьи, составляющей одинъ

изъ отдѣловъ этихъ очерковъ. Здѣсь авторъ сообщаетъ свѣдѣнія о главнѣйшихъ представителяхъ богословской образованности того времени, именно: о Фотіѣ, Львѣ философѣ, Симеонѣ Метафрастѣ, Михаилѣ Пселлѣ и Ѳеофилактѣ болгарскомъ, обозрѣваетъ состояніе школъ того времени и разныхъ отраслей богословской науки: св. писанія, церковной исторіи, догматики и полемики, проповѣдничества и гимнографіи. За статьею Лебедева слѣдуетъ краткая замѣтка о *генеральномъ синодѣ протестантовъ Баваріи въ Ансбахѣ*. На этомъ синодѣ утверждена обязательность для протестантовъ церковнаго благословенія при бракѣ и выработана формула этого благословенія. Въ *Обзорѣ современныхъ церковныхъ событій въ главнѣйшихъ религіозныхъ обществахъ запада* изображено современное состояніе ритуализма въ Англіи. Ритуализмъ въ Англіи не только не ослабѣваетъ, но все болѣе и болѣе усиливается. Доказательствомъ этого служитъ между прочимъ адресъ самыхъ выдающихся членовъ англійскаго клира къ архіепископамъ и епископамъ, въ которомъ они защищаютъ духовныхъ лицъ, подвергнутыхъ карѣ за ритуалистическія убѣжденія и оспариваютъ законность настоящаго церковнаго законодательства и управленія во имя абсолютной церковной свободы. Адресъ этотъ здѣсь напечатанъ. Затѣмъ въ качествѣ матеріаловъ для исторіи русской церкви въ декабрской книгѣ помѣщены очень важныя и интересныя *письма Филарета митрополита московскаго къ Григорію митрополиту новгородскому и с.-петербургскому*.—Съ особеннымъ вниманіемъ повидимому составлена январская книга, отличающаяся и разнообразіемъ содержанія и довольно значительнымъ объемомъ. Здѣсь, послѣ *Толкованія на первое соборное посланіе св. ап. Іакова* епископа Алексія, помѣщено продолженіе очерковъ изъ исторіи восточной церкви IX, X и XI вѣковъ Лебедева подъ заглавіемъ: *О направленіяхъ въ религіозно-умственной жизни*. Прежде всего авторъ разсматриваетъ направленія церковныя, а затѣмъ переходитъ къ еретическимъ. Сначала идетъ характеристика общецерковнаго строго-ортоксальнаго направленія, лучшимъ выразителемъ котораго былъ патріархъ Фотій. Къ этому направленію примыкаютъ два, выработавшіяся впослѣдствіи въ полемикѣ съ латинянами и касавшіяся особенно обрядовыхъ вопросовъ. Это направленія:

ультра-ритуалистическое, придававшее слишкомъ большое значеніе внѣшней церковной обрядности, и противоположное ему, относившееся къ разности въ обрядахъ очень снисходительно. Представителями перваго были: Керуларій, Никита Стифатъ, Николай патріархъ; представителями втораго—патріархъ Петръ, Феофилактъ болгарскій и Георгій. Кромѣ того авторъ различаетъ еще направленіе спиритуально-либеральное съ практическимъ характеромъ. Это направленіе желало реформъ въ церковной жизни, заявляло о нихъ, хотя и не домогалось ихъ. Представителями этого направленія были Нилъ Россонскій и Константинъ Хризомалъ. Изъ еретическихъ направленій авторъ болѣе подробно разсматриваетъ Павликіанское. Другія секты, по мнѣнію автора представляютъ мало интереса. Онъ упоминаетъ впрочемъ о сынахъ солнца и евхитахъ. Слѣдующая затѣмъ статья: *Христіанство съ исторической точки зрѣнія* NN имѣетъ задачу апологетическую—оправдать христіанство исключительно съ исторической точки зрѣнія. Для этого авторъ находитъ нужнымъ сравнить христіанство, какъ одно изъ историческихъ явленій, со всѣми прочими наиболѣе великими явленіями въ исторіи человѣчества. Изъ этого сравненія авторъ выводитъ, что христіанство,—а) по своему содержанію есть явленіе безконечно возвышающееся надъ всѣмъ, что только вышло изъ естественнаго разума человѣка, б) по силѣ своего вліянія на жизнь человѣчества во всѣхъ ея высшихъ проявленіяхъ,—явленіе безмѣрно могущественное и безконечно плодотворное, что христіанство превосходитъ все в) по своей чудной способности къ распространенію во всемъ мірѣ и г) по своей вѣчной жизненности. Очень интересна далѣе статья А. С—а: *Сны Фараона*. Авторъ излагаетъ здѣсь результаты египтологіи относительно этого предмета. Изученіе египетскихъ древностей, обычаевъ, религіозныхъ вѣрованій и символики приводитъ новѣйшихъ изслѣдователей къ мысли, что сны, видѣнные Фараономъ, имѣли основаніе въ религіозныхъ представленіяхъ египтянъ и въ физическихъ условіяхъ страны, такъ что если бы даже намъ — говоритъ Еберсъ—которые знаемъ жизнь Египта только посредственно, благодаря сохранившимся мертвымъ и отрывочнымъ даннымъ, были предложены для истолкованія сны Фараона, то и мы вѣроятно напали бы на тоже объясненіе ихъ, какое

далъ и Іосифъ и что, если египетскіе волхвы отказались разгадать эти сны, то только потому, что знали, какъ опасно предсказывать деспоту что нибудь дурное. Авторъ не соглашается съ этимъ самоувѣреннымъ притязаніемъ ученыхъ изслѣдователей Египта и полагаетъ, что легко разложить эти сны на элементы египетской религіозной символики и дать имъ одинъ опредѣленный смыслъ уже послѣ того, какъ Библія передала истолкованіе Іосифа и засвидѣтельствовала фактъ семилѣтняго урожая и семилѣтняго голода, когда дана руководственная мысль, но до нея и безъ нея, при разнозначимости египетскихъ символовъ, при разнообразныхъ смыслахъ, какіе содержались въ томъ или другомъ названіи боговъ, при типичности чиселъ, было бы сдѣлать это не такъ легко какъ кажется.— Въ статьѣ: *Протестантство и церковная политика въ Пруссіи* излагается современное состояніе протестантства въ Пруссіи, при чемъ подробно указываются признаки усиленія здѣсь въ послѣднее время вліянія консервативно-ортодоксальной партіи, предводимой придворными проповѣдниками. *Мелкія статьи, замѣтки и извѣстія* касаются всѣ различныхъ вопросовъ по св. писанію. Первые двѣ замѣтки содержатъ въ себѣ объясненіе происхожденія нѣкоторыхъ разностей между переводомъ LXX и подлиннымъ текстомъ Библіи. Объясненіе это предполагается частію въ желаніи переводчиковъ пояснить текстъ вставкою поясняющихъ словъ, частію въ ошибкахъ переписчиковъ. Третья замѣтка заключаетъ въ себѣ объясненіе вставки въ кн. І. Навина 21, 42 и 24, 30 по переводу LXX. Въ четвертой перепечатаны правила кіевской дух. академіи относительно составленія примѣчаній къ русскому переводу Библіи и отвѣтъ на нихъ академіи петербургской. Далѣе слѣдуетъ *библіографическая* статья о диссертаціи Иванцова: Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ. *Внутреннее обозрѣніе* написано по поводу празднованія юбилея Александра благословеннаго и содержитъ въ себѣ обзоръ реформы духовно-учебныхъ заведеній въ царствованіе Юбиляра. *Обзоръ современныхъ церковныхъ событій въ главнѣйшихъ религіозныхъ обществахъ запада* касается состоянія католической церкви въ Италіи, Франціи и Германіи и составлена на основаніи московскихъ вѣдомостей и нѣкоторыхъ иностранныхъ газетъ. Въ февральской книжкѣ

Чтеній первое мѣсто занимаетъ статья Павловскаго-Михаилова: *Жизнь и дѣятельность св. пророка Іезекіиля.* Статья эта обѣщаетъ быть очень обширною. Здѣсь помѣщено еще только начало перваго отдѣла ея, содержащаго въ себѣ общій обзоръ историческихъ явленій въ жизни еврейскаго народа, обусловившихъ и опредѣлившихъ собою дѣятельность пророка Іезекіиля, и въ частности изображеніе внутренняго состоянія жизни народа еврейскаго въ періодъ жизни Іезекіиля. Второй отдѣлъ, по заявленію автора, главнымъ образомъ екзегетическій будетъ содержать въ себѣ собственно біографію и характеристику пророческой дѣятельности Іезекіиля на основаніи книги его пророчествъ. Слѣдующая затѣмъ статья Дьяченко: *Дѣйствительность вознесенія Іисуса Христа Господа нашего* направлена противъ Бунзена — одного изъ представителей отрицательной евангельской критики, которая подвергаетъ фактъ вознесенія такимъ же нападкамъ и возраженіямъ, какъ и фактъ Его воскресенія изъ мертвыхъ. Причина сомнѣнія и невѣрія и здѣсь и тамъ одна и таже; пріемы, употребляемые отрицательной критикой, и здѣсь и тамъ одни и тѣже. Но удивительно, что тогда какъ апологія воскресенія разработана довольно обильно, для апологіи вознесенія не сдѣлано почти ничего ни на западѣ, ни тѣмъ болѣе у насъ. Этотъ пробѣлъ въ апологетикѣ авторъ и старается восполнить. Онъ очень обширно шагъ за шагомъ опровергаетъ всѣ возраженія Бунзена и приходитъ къ убѣжденію, что фактъ вознесенія выше всякихъ сомнѣній и что только предубѣжденность Бунзена противъ сверхъестественнаго элемента въ евангельской исторіи помѣшала ему, по спокойномъ и всестороннемъ обсужденіи дѣла, придти къ такому же убѣжденію. Статья іеромонаха Никифора: *Изъ жизни русской церкви и духовенства въ 1812 г.* группируетъ массу фактовъ, обнародованныхъ въ послѣднее время въ разныхъ археологическихъ и историческихъ изданіяхъ. Статья эта читана была въ собраніи общества любителей духовнаго просвѣщенія. Тамъ же читана и слѣдующая затѣмъ статья Лебедева: *О важности и значеніи изданія обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія перваго тома правилъ святыхъ апостоловъ и святыхъ седми вселенскихъ соборовъ съ толкованіями.* Въ статьѣ этой авторъ даетъ довольно обстоятельное изложеніе исторіи со-

бранія и толкованія церковныхъ правилъ и изданія ихъ въ Греціи и особенно въ Россіи. Изданіе общества любителей дух. просв., по мнѣнію автора, для настоящаго времени имѣетъ особенную цѣну въ виду споровъ о судебной власти архіереевъ и о свободѣ совѣсти. Въ отдѣлѣ *библіографіи* довольно подробно изложено содержаніе книги Лянгена: *Ватиканскій догматъ* о всеобщемъ епископатѣ и непогрѣшимости папы. *Внутреннее обозрѣніе* касается положенія лютеранской церкви въ Россіи, при чемъ кратко захватывается вся ея исторія у насъ со временъ Іоанна грознаго. Въ приложеніяхъ при всѣхъ трехъ книжкахъ помѣщены: *Правила соборовъ* съ толкованіями и *Псалтирь*, сличенная по церковно-славянскимъ переводамъ съ греческимъ текстомъ и еврейскимъ съ примѣчаніями архим. Амфилохія.

Православное Обозрѣніе. *Январь—февраль 1878 г.* Новый годъ открывается сочиненіями Ю. Ѳ. Самарина: *Два письма объ основныхъ истинахъ религіи, по поводу сочиненій Макса Мюллера: „Введеніе въ сравнительное изученіе религій“ и „Опыты по исторіи религій“*. Письма эти написаны были на нѣмецкомъ языкѣ, съ котораго и переведены проф. московской академіи Кудрявцевымъ. Философско-богословскія замѣтки Ю. Ѳ. Самарина читаются съ большимъ интересомъ, такъ какъ въ нихъ видѣнъ и глубокій мыслитель и человѣкъ съ душою, не за діалектикою гонящійся и не фразу на фразу нанизывающій, а, дѣйствительно, желающій подѣлиться съ читателемъ своими продуманными и прочувствованными мыслями и мастерски выражающій эти мысли въ сжатой и ясной формѣ. Отъ этого замѣтки его невольно шевелятъ душу и вызываютъ на размышленіе. Впечатлѣніе произведенное на него чтеніемъ Макса Мюллера таково: съ одной стороны Максъ Мюллеръ придаетъ религіи высокое значеніе, глубоко сочувствуетъ каждому религіозному движенію, вѣру Авраама въ единаго Бога приписываетъ прямому откровенію: но съ другой стороны онъ понимаетъ религію какъ продуктъ одного только дѣятельнаго агента—человѣческаго духа, неудержимо стремящагося къ Богу; о шествіи Бога къ нему на встрѣчу, о прямомъ воздѣйствіи съ Его стороны на человѣка нѣтъ нигдѣ и рѣчи. Исторія религій изображаетъ намъ не діалогъ между человѣкомъ и Богомъ, а монологъ человѣка,

въ которомъ онъ самъ старается уяснить себѣ, что онъ собственно долженъ думать о Богѣ. Но такое пониманіе равносильно атеистическому исповѣданію. Такой Богъ не только *иллогиченъ*, но и *антилогиченъ*. Творецъ не творящій, судья не судящій, искупитель не спасающій разрѣшается въ *ничто*". Послѣ этой мѣткой характеристики основныхъ воззрѣній Макса Мюллера, въ письмахъ Самарина столь же мѣткія критическія замѣчанія. Такъ какъ Мюллеръ признаетъ за основу религіи „врожденную человѣку наклонность объять *безконечное*; то Юрій Ѳедоровичъ и анализируетъ это понятіе. Понятія безконечность и Богъ вовсе не тождественныя понятія, а существенно между собою различны, и никакой логическій переходъ отъ перваго ко второму немыслимъ. Безконечное есть понятіе чисто отрицательное, образовавшееся изъ представленія нашей конечности; и какъ понятіе отрицательное оно лишено всякаго содержанія и ни къ чему положительному не ведетъ. „Хотя бы человѣчество цѣлыя тысячелѣтія повторяло и склоняло на всѣхъ языкахъ слово безконечность, все-таки ни одному человѣку не пришло бы въ голову молиться или покланяться ей по той простой причинѣ, что нельзя ни мыслію представить, ни почувствовать никакого отношенія между абстрактно воспринятымъ, *чисто отрицательнымъ понятіемъ* съ одной стороны, и *живымъ существомъ* съ другой". Корень же религіи кроется въ непосредственномъ и личномъ воспріятіи сознательнаго и преднамѣреннаго воздѣйствія со стороны Бога на человѣка. Послѣ *Слова преосв. Дмитрія въ недѣлю предъ рождествомъ Христовымъ* начато печатаніемъ *Введеніе въ догматическое богословіе* А. Гусева. Слѣдующая статья, подъ названіемъ: *Новый способъ доказательства достовѣрности евангельскихъ сказаній на основаніи внутреннихъ признаковъ* представляетъ библіографическую замѣтку на сочиненіе неизвѣстнаго англійскаго автора: „Ecce Homo. Обзоръ жизни и дѣла І. Христа",—переведеннаго г. Тернеромъ, — въ коемъ авторъ излагаетъ путь научнаго изслѣдованія исторіи жизни и дѣла Христова, которымъ самъ онъ прошелъ для удостовѣренія въ истинѣ, въ коей нѣкоторое время колебался. По мнѣнію рецензента, достоинства означеннаго сочиненія заключаются, съ одной стороны въ глубокой искренности, которою дышетъ каждая мысль, каждое слово автора, съ дру-

гой въ оригинальности пути, которымъ авторъ возвратился отъ сомнѣній къ вѣрѣ, равно какъ и въ оригинальности всего склада мыслей". Авторъ беретъ цѣлый образъ Христа какъ Мессіи; онъ ведетъ свое изслѣдованіе угадывая, какъ понималъ, на основаніи в. завѣта, І. Христосъ Себя и Свое дѣло. И въ результатѣ оказывается, что личность съ такимъ пониманіемъ себя, своей задачи и средствъ къ ея исполненію—не могъ измыслить ни единичный, ни коллективный умъ. Изъ рецензіи видно, что книга, дѣйствительно, весьма интересна. *Мысли и чувствованія м. Филарета по дѣлу отобранія литографированнаго перевода книгъ ветхаго завѣта* — П. С. Казанскаго. Это живое и любопытное воспоминаніе, какъ въ московской академіи появился переводъ пророческихъ и учительныхъ книгъ ветхаго завѣта, отлитографированный студентами с.-петербургской академіи съ лекцій о. прот. Павскаго, какъ возникло, по этому поводу слѣдствіе, и какъ смотрѣлъ на это преосв. м. Филаретъ. Здѣсь напечатаны его письма къ архим. Антонію, въ коихъ высказываются его мысли и чувствованія. Книжка заключается *Словомъ прот. Добротворскаго по случаю празднованія столѣтія для рожденія имп. Александра I.* Въ февральской книжкѣ, кромѣ трехъ словъ о продолженіи *Введенія въ догматическое богословіе*, идетъ продолженіе статьи проф. Кудрявцева: *Телеологическое значеніе природы.* Почтенный авторъ ставитъ задачею раскрыть, въ чемъ именно состоитъ цѣль природы, и находитъ оную въ человѣкѣ. Къ этой мысли онъ подходитъ путемъ рѣшенія возраженій и разбора разныхъ философскихъ мнѣній. Подъ рубрикою: *Иностранная богословская литература* помѣщенъ анализъ сочиненія Реша „Формальный принципъ протестантства". Затѣмъ слѣдуетъ очень интересный *Очеркъ жизни архим. Антонія намѣстника Сергіевой лавры.* Послѣдняя статья: *Лѣтопись евангелическихъ общинъ въ Москвѣ* представляетъ рефератъ сочиненія пастора Фехнера, написаннаго по поводу трехсотлѣтняго юбилея евангелико-лютеранской общины св. Михаила въ Москвѣ, наполненнаго любопытными подробностями не только изъ церковной и бытовой исторіи москвичей лютеранскаго исповѣданія, но и изъ общественной жизни Москвы вообще. *Въ извѣстіяхъ и замѣткахъ* стоитъ отмѣтить *замѣчанія* по поводу послѣдняго

прошенія единовѣрцевъ; замѣчанія направлены болѣе всего противъ о. Верховскаго. Обѣ книжки имѣютъ приложенія, въ коихъ напечатанъ переводъ *рѣчи* Э. Дю-буа-Реймонда *О предѣлахъ естествознанія* и начата печатаніемъ *Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія архіеп. московскаго*, съ предисловіемъ профессора Горскаго-Платонова.

ХАРАКТЕРИСТИКА
РИМСКАГО КАТОЛИЧЕСТВА
СЪ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ ПАПСКАГО ДОГМАТА (¹).

—

Мм. Гг.!

Въ концѣ XIII в., въ эпоху, когда высота положенія и могущества вскружила голову папамъ до такой степени, что нежданно-негаданно они попали въ плѣнъ къ французскому королю, Бонифацій VIII сдѣлалъ открытіе, которое и для среднихъ вѣковъ казалось въ высшей степени удивительнымъ, какъ по своей практической важности для западной Европы, такъ и по смѣлости, съ какой объ немъ возвѣщено міру. Открытіе состояло въ томъ, что самый главный, можно сказать—первый и единственный, долгъ всякаго христіанина заключается въ безусловной покорности папамъ. Для XIX в. изобрѣтеніе Бонифація еще удивительнѣе. И однако въ наше время оно принято римско-католической церковью, какъ безспорная аксіома. Въ 1870 г. папская система со всею совокупностію притязаній римскихъ первосвященниковъ

(¹) Рѣчь, произнесенная доцентомъ казанской духовной академіи *Н. Бѣлясевымъ* на диспутѣ 7 мая 1878 г. предъ защитою представленнаго въ совѣтъ казанской духовной академіи на соисканіе степени доктора богословія сочиненія: «Римскокатолическое ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка». Первая половина этой рѣчи была сказана только въ общихъ чертахъ.

возведена ватиканскимъ соборомъ на степень богооткровеннаго догмата. А покойный Пій IX объявилъ этотъ догматъ основою и фундаментомъ всей христіанской вѣры, такъ что кто не повинуется папѣ, тотъ никакимъ образомъ и спастись не можетъ, ибо не признавать авторитета папъ значитъ подкапываться подъ самыя основы христіанской вѣры и церкви.

Объявленная фундаментомъ вѣры, доктрина о папскомъ приматствѣ становится основнымъ принципомъ римско-католической догматики, равно какъ церковнаго устройства и культа. Отнынѣ должны прекратиться всѣ споры о томъ, гдѣ слѣдуетъ искать центръ тяжести вѣроисповѣдной системы римскаго католичества. Пій IX, правда, не обладалъ солиднымъ богословскимъ образованіемъ. Но послѣ ватиканскаго декрета онъ все-таки долженъ считаться авторитетнымъ истолкователемъ вѣроисповѣдной системы той церкви, непогрѣшимымъ главою которой его признавалъ западъ. Если же ученіе о папскомъ приматствѣ, по его мнѣнію, есть основной фундаментъ всей христіанской вѣры, то догматика, культъ и учрежденія римской церкви должны быть разсматриваемы съ точки зрѣнія этой доктрины. Въ папской системѣ слѣдуетъ искать ключъ къ уясненію внутренняго смысла какъ догматическаго вѣроученія, такъ и особенностей во внутренней и внѣшней организаціи, въ каноническихъ установленіяхъ и религіозномъ культѣ, которыми великая западная церковь отличается отъ церкви восточной и другихъ христіанскихъ обществъ. Всѣ эти особенности будутъ правильно поняты и оцѣнены только тогда, когда уяснена будетъ ихъ связь съ идеей папскаго приматства, когда онѣ будутъ поставлены въ соотношеніе съ внутреннимъ смысломъ догмата о папствѣ.

Папа есть господинъ и повелитель всей церкви и даже всей нашей грѣшной планеты; церковь же есть рабыня (serva) папы. Вотъ какой внутренній смыслъ указывалъ въ догматѣ о папскомъ примат-

ствѣ еще ученый противникъ Лютера, кардиналъ Каэтанъ. Богословы римской церкви не разъ повторяли эту формулу и впослѣдствіи. Сущность Каэтановыхъ воззрѣній раздѣляетъ и подтверждаетъ и ватиканскій соборъ, который одному папѣ приписываетъ plenitudo potestatis, т. е. полноту власти. Полнота же власти сообщаетъ папству авторитетъ не только верховный, но въ тоже время совершенно абсолютный и безапелляціонный. И дѣйствительно, папство не терпитъ надъ собою никакого контроля, не допускаетъ никакого протеста, ибо считается исключительнымъ носителемъ и органомъ живущаго въ церкви Духа Божія и обладаетъ монопольною прерогативою непогрѣшимости. На этомъ основаніи въ средніе вѣка считалось за аксіому, что трибуналъ Бога и папы одно и тоже. Сами папы тогдашняго времени утверждали, что они носятъ въ своемъ сердцѣ всѣ права. Богословы же и канонисты варьировали эту мысль такимъ образомъ, что воля папъ служитъ закономъ для церкви и источникомъ всякаго права. „У Бога и у папы, говоритъ Іоганнъ Капистранъ, воля заступаетъ мѣсто резоновъ, а потому силу закона имѣетъ для папы то, что ему нравится". Папство не забыло этихъ представленій и до сихъ поръ. Еще недавно кардиналъ Гуссе утверждалъ, что въ церкви не существуетъ другаго каноническаго права, кромѣ воли папы. Тѣмъ же характеромъ безусловности отличается папская власть и по обширности своихъ функцій, ибо въ рукахъ папы безраздѣльно сосредоточивается верховная власть и административная, и судебная, и законодательная. Наконецъ и пространство вліяній папской власти не допускаетъ также никакихъ ограниченій. Правда, по указаніямъ ватиканскаго декрета, папскій авторитетъ проявляется главнымъ образомъ въ области вѣры и нравственной жизни. Но это указаніе заключаетъ въ себѣ смыслъ самый широкій и растяжимый. Власть папы всегда стремится держать въ плѣну умы и властвовать надъ чувствомъ,

управлять духомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ господствовать надъ тѣломъ. Папство съ своимъ авторитетомъ вторгалось и вторгается всюду: оно стремится регулировать всѣ стороны общественной и частной жизни, предписываетъ свои законы какъ могущественнѣйшимъ монархамъ, такъ и самымъ послѣднимъ изъ ихъ подданныхъ, имѣетъ претензію устанавливать руководящіе принципы для науки и искусства, проникаетъ съ своимъ контролемъ и вліяніемъ въ область политики и международныхъ отношеній, обо всемъ судитъ и рядитъ, навязываетъ свои принципы даже промышленности и торговлѣ, и все это подъ тѣмъ предлогомъ и на томъ основаніи, что весь строй жизни тѣсно соприкасается съ предметами вѣры и благочестія, ибо весь міръ во злѣ лежитъ, что слѣдовательно и компетенція папской власти должна обладать всеобъемлющимъ характеромъ.

Легко видѣть, что въ своей сущности эта система абсолютнаго всевластія есть не что иное, какъ система духовной тиранніи и деспотизма. Въ самомъ дѣлѣ, системѣ этой присущи важнѣйшіе элементы и признаки, которые входятъ въ означенныя понятія. Этотъ характеръ безусловности и тиранніи долженъ быть приписанъ папству уже потому, что оно не признаетъ надъ собою никакого закона, напротивъ объявляетъ себя поставленнымъ выше всякаго права и навязываетъ всему міру, какъ общеобязательную норму жизни во всѣхъ ея сложныхъ и многосторонныхъ проявленіяхъ, свою волю. При этомъ весь міръ, вся церковь, всѣ христіане, каждый порознь и всѣ въ совокупности, по отношенію къ папѣ мыслятся лишенными какихъ бы то ни было правъ, кромѣ права и обязанности безусловнаго повиновенія. Тиранническій характеръ долженъ быть усвоенъ папству и потому, что авторитетъ его покоится на полномочіяхъ мнимыхъ, которыхъ не подтверждаетъ ни священное писаніе, ни преданіе церкви. Та власть, которою обладаютъ папы, есть незаконный захватъ,—нарушеніе

законовъ, положенныхъ въ основу организаціи церковнаго тѣла Христомъ и апостолами.

Основной законъ церковнаго устройства прекрасно выразилъ апостолъ Павелъ, сравнивъ церковь съ тѣлеснымъ организмомъ, гдѣ каждый членъ имѣетъ свойственное ему значеніе, весьма важное въ общей экономіи жизни индивидуума, а также и извѣстную долю самостоятельности. Иначе должно быть понято устройство церкви съ точки зрѣнія папскаго приматства. Богословы Рима дѣйствительно придумали для выраженія основнаго закона церковнаго устройства свое сравненіе. Церковь изображается ими въ видѣ пирамидальнаго зданія. Нижніе, широкіе слои пирамиды представляютъ мірянъ. Надъ ними возвышается іерархія. Вѣнецъ зданія пирамиды изображаетъ папу. Ученіе о приматствѣ бросаетъ яркій свѣтъ на это сравненіе, которое, повидимому, не лишено нѣкоторой возвышенности. Съ римско-католической точки зрѣнія, церковное устройство таково, что о какомъ либо значеніи и самостоятельности отдѣльныхъ членовъ и даже цѣлыхъ классовъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Напротивъ тутъ все держится гнетомъ высшихъ слоевъ надъ низшими. Надъ іерархіей тяготѣетъ давленіе папы. Слѣдовательно, авторитетъ іерархіи не есть авторитетъ независимый, а подчиненный. Надъ мірянами же тяготѣетъ іерархія. Находясь въ самомъ низу, подверженные давленію всѣхъ высшихъ слоевъ, міряне представляютъ собою не болѣе, какъ мертвую, бездушную массу, осужденную на порабощеніе.

Какъ догматическое ученіе римской церкви, такъ и самая практика и учрежденія католическаго запада представляютъ положеніе и взаимное отношеніе между папой и іерархіей съ одной стороны, и между послѣдней и мірянами съ другой, дѣйствительно такими, какъ это рисуется въ приведенномъ сравненіи. Изъ слова Божія мы знаемъ, что самъ Духъ Святый поставляетъ епископовъ пасти церковь Христову и быть строителями таинъ Божіихъ. Догматъ же о

приматствѣ заключаетъ въ себѣ мысль, что полномочія одного только папы исходятъ непосредственно отъ Духа благодати. Поэтому одинъ только папа по праву носитъ титулъ: vicarius Christi и называется episcopus universalis, т. е. епископъ всемірный, иначе сказать—епископъ единственный во всемъ мірѣ, или, другими еще словами, одинъ только папа есть епископъ въ смыслѣ собственномъ. Всѣ же остальные епископы суть викаріи не Христа, а папы. Они и власть свою получаютъ не непосредственно отъ Духа Святаго, а отъ папы, и полномочія свои проявлять могутъ въ зависимости отъ папы же и въ такой только мѣрѣ, въ какой будетъ предоставлено имъ это отъ апостольскаго престола въ Римѣ. На этомъ основаніи епископы при своемъ посвященіи должны давать присягу въ вѣрности папѣ. А въ средніе вѣка нѣкоторые подписывались даже: „Божіею и папскаго престола милостію епископъ". Но своего кульминаціоннаго пункта папскій абсолютизмъ достигаетъ въ притязаніи епископовъ Рима поставить свой авторитетъ выше авторитета вселенскихъ соборовъ. Вселенскіе соборы — это сама вселенская церковь. Авторитетъ ихъ покоится на томъ, что, представляя собою всю церковь, вселенскіе соборы являются носителями того Духа Божія, который, пребывая въ церкви, научаетъ ее на всякую истину. Въ силу этого незыблемость авторитета вселенскихъ соборовъ упрочена была во всемъ христіанскомъ мірѣ до такой степени, что даже въ XVI вѣкѣ, когда поднято было знамя реформы и всѣ авторитеты объявлены низвергнутыми, протестанты довольно долгое время аппеллировали ко вселенскому собору и отъ него, какъ единственной компетентной инстанціи, ожидали умиротворенія религіозныхъ смутъ. Папство же, въ своемъ стремленіи поработить церковь, оспориваетъ и стремится уронить авторитетъ вселенскихъ соборовъ, объявляя ихъ органами папской власти. Авторитетъ соборовъ будто бы не есть самостоятельный

и независимый; напротивъ соборы находятся въ полной зависимости отъ папы, который и созываетъ соборы, и предсѣдательствуетъ на нихъ, и утверждаетъ соборные декреты. Ubi papa, ibi Spiritus sanctus,—вотъ папскій принципъ, которымъ Римъ оправдываетъ свое притязаніе господствовать даже надъ вселенскими соборами.

Отсюда, изъ этого принципа, объясняется приниженно-раболѣпное преклоненіе католическаго запада предъ папою, которое нѣмцы называютъ культомъ папы и папоманіей. Это раболѣпство даетъ протестантамъ поводъ упрекать католиковъ въ идолопоклонствѣ и называть папу фетишемъ, идоломъ. И дѣйствительно, поклонники и апологеты Рима говорятъ о папѣ такимъ языкомъ, отводятъ ему такое исключительное положеніе въ церкви, окружаютъ его такимъ подобострастіемъ, или, какъ выражаются католическіе писатели, адораціей, что невольно заставляютъ мысль сторонняго и свободнаго отъ ультрамонтанскихъ предразсудковъ наблюдателя переноситься къ далекимъ временамъ сѣдой древности, когда міръ молился истуканамъ, когда обыкновеннымъ смертнымъ воздвигались храмы и воздавались божескія почести. Чтобы не удаляться въ глубь среднихъ вѣковъ, вотъ факты изъ недавняго прошлаго, почти современнаго, о которомъ можно сказать: „свѣжо преданіе, а вѣрится съ трудомъ“. Газеты то и дѣло приносятъ извѣстія о паломникахъ, являющихся къ папѣ на поклоненіе. Конечно, трудно проникнуть взоромъ въ чужую душу и угадать чувства, волнующія каждаго изъ паломниковъ. Но несомнѣнно, что нѣкоторые являются къ папѣ просто изъ любопытства. Таковы англичане-протестанты, которыхъ никакъ нельзя заподозрить въ религіозной преданности къ папѣ и которые однако нерѣдко толпятся въ залахъ Ватикана и иногда даже подносятъ папѣ щедрые подарки. Ничто не мѣшаетъ предположить, что нѣкоторыхъ и изъ католиковъ приводитъ въ Ватиканъ чувство, мало чѣмъ возвышающее-

ся надъ простымъ любопытствомъ. Иныхъ, можетъ быть, слѣдуетъ причислить къ разряду ханжей. Большинство же паломниковъ, безспорно, видятъ папу окруженнымъ ореоломъ особеннаго неземнаго величія. Папѣ приносятъ богатые подарки, внимательно вслушиваются въ его слова, жадно ловятъ его взоръ. Прислужники папы наживаютъ громадныя состоянія, продавая паломникамъ разныя бездѣлушки изъ кабинетныхъ и гардеробныхъ принадлежностей, бывшихъ въ личномъ употребленіи папы. Пилигримы же платятъ большія деньги, чтобы купленныя бездѣлушки хранить какъ реликвіи. Можно смотрѣть на эти факты съ разныхъ точекъ зрѣнія. Но ключомъ къ правильной оцѣнкѣ ихъ должны служить тѣ преувеличенныя представленія о высотѣ и значеніи папскаго достоинства, которыми хочетъ питать религіозное чувство народа современная ультрамонтанская литература, которыя не разъ заявляемы были отъ лица епископовъ, которыя развивалъ даже покойный Пій IX. Папа есть Христосъ земнаго міра; это тѣнь Бога на землѣ, это даже живое воплощеніе Божества, ибо надобно признавать три воплощенія Божества — во Христѣ, въ евхаристіи и въ папѣ. Такими и подобными разсужденіями украшаются страницы Civilta Catholica, органа римской куріи, и газеты L'univers, издаваемой оракуломъ французскаго ультрамонтанства Вельо. На римскомъ соборѣ 1854 г. епископы дѣлали къ папѣ такія и подобныя обращенія: „когда ты говоришь, мы слышимъ голосъ самого Петра; когда ты опредѣляешь, мы внимаемъ глаголамъ самого Христа; запечатлѣвая твои слова въ сердцѣ, мы повинуемся самому Богу“. Въ одномъ адресѣ, который подписанъ былъ 500 епископовъ, къ Пію IX дѣлалось даже такое обращеніе: „ты—скала и основаніе самой церкви, противъ котораго совершенно безсильны врата адовы“. Въ 1866 году, самъ Пій IX, отвѣчая одной депутаціи, представившей ему адресъ отъ имени заграничныхъ католиковъ, позволилъ себѣ

примѣнить къ своему лицу слова Христовы: *Азъ есмь путь, истина и животъ.* (См. Friedrich, Geschichte des vaticanischen Conzils. I. 493—506). Въ виду такихъ фактовъ насмѣшники спрашиваютъ: „гдѣ нѣтъ Бога"? и отвѣчаютъ: „въ Римѣ, потому что тамъ утвердилъ свое пребываніе намѣстникъ Христовъ". Насмѣшка злая и кощунственная; но въ сущности своей она выражаетъ тоже самое, что̀ другими только словами хотятъ сказать и паписты.

Зависимость іерархіи отъ папы простирается на всѣ ея функціи. Какъ посредники между вѣрующими и Духомъ благодати, епископы и пресвитеры имѣютъ полномочіе совершать божественныя службы и быть строителями таинствъ церковныхъ. Папская система обусловливаетъ это полномочіе зависимостію пастырей церкви отъ апостольскаго престола въ Римѣ. Между богословами и канонистами Рима до сихъ поръ еще въ ходу мнѣніе о недѣйствительности таинствъ, совершенныхъ такими епископами и пресвитерами, которые стоятъ внѣ союза и іерархической зависимости отъ папы. Другое полномочіе іерархическаго служенія состоитъ въ томъ, что Духъ Святый поставляетъ епископовъ и пресвитеровъ пасти стадо Христово, т. е. облекаетъ ихъ духовно-правительственною и духовно-судебною властію. Папская система и это полномочіе считаетъ дѣйствительнымъ только тогда, когда духовные пастыри стоятъ въ подчиненіи Риму и пользуются довѣріемъ папы, который будто бы во всякое время имѣетъ право, минуя всѣ посредствующія инстанціи, вмѣшаться въ дѣла любой епархіи, любаго прихода, чтобы, устранивъ мѣстную іерархическую власть, распоряжаться церковными дѣлами по своему усмотрѣнію. И бывали эпохи, когда епископы запада носили одно только имя епископовъ, а ихъ юрисдикція всецѣло переходила въ руки папы или особыхъ его уполномоченныхъ, когда церковнымъ судомъ завѣдывали исключительно инквизиторы, непризнававшіе надъ собою никакой власти, кромѣ цен-

тральной власти Рима, которые приводили въ трепетъ самихъ епископовъ и архіепископовъ. Покойный Пій IX считалъ этотъ порядокъ идеальнымъ и единственно-возможнымъ. Кардиналъ Андреа, епископъ Сабины, и парижскій архіепископъ Дарбуа, пытались было отстоять независимость власти епископовъ въ предѣлахъ ихъ діоцезовъ и вступили изъ-за этого въ борьбу съ папою, но потерпѣли отъ Пія IX полное пораженіе. Наконецъ зависимость отъ Рима связываетъ іерархію и въ правахъ духовнаго учительства. Пастыри церкви, конечно, должны проповѣдывать слово Божіе и учить народъ истинамъ вѣры. Но по своему усмотрѣнію папа во всякое время можетъ наложить на нихъ печать молчанія. Въ средніе вѣка Римъ пользовался этимъ правомъ съ такою свободою и въ такихъ широкихъ размѣрахъ, что дѣло проповѣди обратилось тогда въ монополію монаховъ, которые странствовали изъ города въ городъ, изъ діоцеза въ діоцезъ, и произносили свои поученія, а иногда просто забавляли народъ нелѣпою болтовнею и балагурствомъ на площадяхъ, на перекресткахъ и въ храмахъ, между тѣмъ какъ не только приходскіе пастыри, а даже епископы должны были оставаться безмолвными и сквозь пальцы смотрѣть на безобразія, хотя и привиллегированныхъ, но тѣмъ не менѣе бездарныхъ и невѣжественныхъ проповѣдниковъ. Вообще пастыри церкви могутъ пользоваться правомъ духовнаго учительства въ такой только мѣрѣ, въ какой предоставитъ имъ это папа. Главная обязанность ихъ проповѣдывать догматъ приматства. Другія истины вѣры должны быть излагаемы такъ, какъ толкуетъ ихъ Римъ. Проповѣдники должны оставить всякія претензіи на самостоятельность; для нихъ достаточно довѣриться авторитету папы, который одинъ обладаетъ даромъ непогрѣшительнаго опредѣленія и истолкованія догматовъ и предметовъ благочестія. Пастырямъ церкви не нужно даже солиднаго богословскаго образованія; ибо покорность и вѣрность

папѣ можетъ восполнить и покрыть всѣ ихъ недостатки. Повиновеніе и преданность апостольскому престолу служитъ единственнымъ условіемъ и порукою плодотворнаго служенія ихъ церкви. Въ Европѣ знаютъ объ этомъ очень хорошо. 5 декабря 1874 г. виттембергскій министръ-президентъ сказалъ въ германскомъ парламентѣ: „въ Римѣ господствуетъ убѣжденіе, что невѣжественное духовенство гораздо лучше удовлетворяетъ своему назначенію, чѣмъ образованное". Сами представители папской власти признаются въ этомъ во всеуслышаніе. Въ новѣйшее время во всѣхъ католическихъ странахъ школьное богословское образованіе кандидатовъ священства пришло въ крайній упадокъ. Отовсюду посыпались по этому поводу нареканія на епископовъ, которые съ полнѣйшимъ пренебреженіемъ относятся къ такому важному дѣлу. Послѣдніе отвѣчали: „мы не нуждаемся въ образованномъ духовенствѣ". Епископовъ спрашивали: почему же такъ? А они отвѣчали древнимъ изреченіемъ: scientia inflat (знаніе надмеваетъ). Съ подобною логикою, конечно, бороться трудно; но приведенной сентенціи все-таки легко противопоставить другое изреченіе тоже древнее: scientia non habet osorem, nisi ignorantem (наука не имѣетъ другихъ враговъ, кромѣ невѣждъ). Иные опять разсуждали такимъ образомъ: кандидатамъ священства даются элементарныя свѣдѣнія, а этихъ свѣдѣній достаточно, чтобы съумѣть обратиться къ Риму, если въ пастырской практикѣ встрѣтятся сомнительные случаи; большаго имъ и не требуется, потому что богословіе покоится на авторитетѣ. Съ точки зрѣнія папской сисистемы, разсужденія эти совершенно правильныя и вполнѣ понятныя. Чѣмъ невѣжественнѣе духовенство, тѣмъ покорнѣе несетъ оно иго рабства.

Притязаніе папъ быть свѣтомъ для цѣлаго міра оказываетъ подавляющее вліяніе и вообще на богословскую мысль, служа тормазомъ всякаго научнаго движенія, а прогресса богословской науки въ особен-

ности. Прямая и единственная цѣль богословской науки—уяснить для сознанія вѣрующихъ истинный смыслъ христіанскихъ догматовъ, на основаніи писанія и преданія. Имѣя въ виду эту цѣль, богословы должны отрѣшиться отъ всякихъ заднихъ мыслей, отъ всякихъ предразсудковъ и предубѣжденій. Истина для истины,—вотъ девизъ богословской науки. У протестантовъ богословская наука запуталась въ противорѣчіяхъ и потеряла изъ виду истину, потому что отрицаніе принципа преданія сообщило и богословской мысли отрицательный характеръ. Въ наиболѣе благопріятныя условія поставлено православное богословіе. Нашъ принципъ въ томъ и состоитъ, чтобы твердо держаться почвы преданія и писанія и охранять богооткровенную истину отъ всякихъ чуждыхъ приражений. Конечно, можно сожалѣть, что богатая жатва богословской науки привлекаетъ у насъ мало дѣятелей. Но ничто не позволяетъ сомнѣваться въ блестящей и, можетъ быть, близкой будущности, ожидающей нашу богословскую науку, когда весь міръ увидитъ силу и жизненность православныхъ началъ. Наихудшія же условія для развитія богословской науки создало папство. Римъ осуждаетъ богословскую мысль или на совершенное оцѣпененіе, или же заставляетъ ее развиваться и работать въ одностороннемъ направленіи, указывая ей и точку отправленія и конечную цѣль въ идеѣ папскаго приматства. Никакое уклоненіе съ того пути, который предначертывается ей въ Римѣ, непозволительно и даже совершенно невозможно. Еще Григорій VII установилъ принципъ, что никакая книга не можетъ считаться правильною и быть допущенною къ обращенію въ народѣ, если ее не одобритъ апостольскій престолъ. Преемники Григорія позаботились осуществить этотъ принципъ на дѣлѣ. Съ этою цѣлію учреждена въ Римѣ спеціальная конгрегація, которая зорко слѣдитъ за всею текущею литературою. Она обо всемъ судитъ съ римской точки зрѣнія и произноситъ строгіе приговоры. Всякая книга, несо-

отвѣтствующая папской точкѣ зрѣнія, немедленно заносится въ index librorum prohibitorum и объявляется еретической, безбожной, безнравственной, нечестивой, соблазнительной, или, по меньшей мѣрѣ, подозрительной. Опытъ показываетъ, что нерѣдко авторамъ приходится вслѣдствіе этого терпѣть ущербъ матеріальный. Такъ напр., когда „Исторія церкви во Франціи“ аббата, нынѣ доктора богословія и священника православной церкви, Владиміра Гетэ попала на страницы индекса, то парижскіе книгопродавцы отказались продавать ее. Дѣло это доходило до суда, который призналъ, что отзывы индекса для книгопродавцевъ обязательны. Разумѣется, что вредъ нравственный для авторовъ запретныхъ книгъ еще чувствительнѣе. Обвиненіе въ ереси, въ безбожіи, въ безнравственности всегда и для всякаго тягостно, потому что наполняетъ умъ и совѣсть тревогами. Для опальныхъ же богослововъ католичества тревога эта тѣмъ тяжелѣе, что противъ нихъ вооружается власть, особенно страшная тѣмъ, что не допускаетъ никакого протеста или апелляціи и не отличается умѣренностію или осторожностію въ употребленіи анаѳемъ. Поэтому католическая богословская наука не имѣетъ ни славнаго прошлаго, ни надежды на процвѣтаніе въ будущемъ. Рабская зависимость отъ папства дѣлаетъ ее необходимо тенденціозною; тенденціозность же ведетъ не къ уясненію христіанской истины, а къ превратному истолкованію ея. Безспорно, богословская католическая литература обширна и богата. Но ея богатство количественное, а не качественное. Еще средневѣковые богословы оставили послѣ себя фоліанты, которые приводятъ въ изумленіе громадностью труда и даже эрудиціи. Тоже слѣдуетъ сказать о богословахъ позднѣйшихъ временъ. И однако фоліанты этихъ тружениковъ пользуются въ учено-богословскомъ мірѣ извѣстностію далеко незавидной. Ѳома Аквинатъ, Беллярминъ, Перроне и мн. др. свѣтила католическаго богословія прежнихъ и новыхъ временъ написали много объ-

емистыхъ фоліантовъ, подъяли огромный трудъ ,потратили много эрудиціи, съ большимъ напряженіемъ работали своимъ гибкимъ умомъ главнымъ образомъ для того, чтобы истолковать христіанскую истину въ интересахъ и въ смыслѣ папской системы. Поэтому и упрекаютъ богослововъ Рима, что они слѣдуютъ системѣ лжи и обмановъ. И въ самомъ дѣлѣ, характеристическую черту богословской науки католичества составляетъ отсутствіе всякой критики по отношенію къ вымысламъ и подлогамъ, которыхъ такъ много произвелъ западъ для утвержденія папской системы, и крайне безцеремонное обращеніе съ несомнѣннымъ историческимъ матеріаломъ, который подвергается католическими учеными тенденціозной переработкѣ и освѣщается предвзятыми идеями; къ этому необходимо еще прибавить софистику и діалектическую игру въ понятія. Богословы Рима работаютъ для своего же собственнаго закрѣпощенія; работаютъ при томъ очень усердно, потому что папа ихъ полководецъ, а они— его армія, слѣдовательно интересы ихъ взаимно переплетаются; работаютъ даже съ убѣжденіемъ, потому что часто-практикуемая ложь становится привычкой, а привычка порождаетъ увѣренность. Извѣстны, правда, эпохи, когда богословская мысль и въ католичествѣ выходила изъ состоянія оцѣпененія и стряхивала тяжелыя путы папскаго деспотизма. Но всякій разъ, какъ въ католическомъ мірѣ начинало вѣять духомъ научнаго оживленія, тотчасъ же оказывалось, что свобода и самостоятельность богословской мысли никакъ не могутъ ужиться съ системой папскаго абсолютизма, потому что пути ихъ различны. Когда-то имѣла реальный смыслъ пословица, что всѣ дороги ведутъ въ Римъ. Теперь же стало несомнѣннымъ, что есть много путей, которые лежатъ вдалекѣ отъ Рима или даже ведутъ изъ него вонъ. Таковъ путь и богословской науки, руководимой стремленіемъ къ истинѣ, а не предразсудками, навязанными отвнѣ. Много примѣровъ, что даже крѣпостные богословы Рима, напавъ случай-

но на этотъ путь, скоро и совершенно неожиданно для себя удалялись отъ Рима на такое громадное разстояніе, что возвратъ туда становился невозможнымъ.

Связавъ іерархію во всѣхъ ея духовно-пастырскихъ функціяхъ, папство дѣлаетъ всему духовенству насиліе и въ томъ отношеніи, что налагаетъ на него вынужденный обѣтъ безбрачія, о которомъ сказано: *не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имже дано есть; могій вмѣстити, да вмѣститъ.* Въ полемическихъ трактатахъ римскихъ богослововъ законъ всеобщаго безбрачія духовенства обыкновенно оправдывается соображеніями о святости дѣвственной жизни и высотѣ пастырскаго призванія, которое требуетъ, чтобы служители церкви были идеаломъ христіанскаго совершенства. Противъ этого аргумента убѣдительно и краснорѣчиво говоритъ опытъ многихъ вѣковъ. И самая исторія введенія целибата не позволяетъ смотрѣть на него, какъ на мѣру нравственную. Обрекая все духовенство на невольное безбрачіе, Григорій VII ни мало не скрывалъ своихъ заднихъ мыслей, которыя имъ руководили. По его откровенному признанію, папство не въ состояніи будетъ возобладать надъ міромъ до тѣхъ поръ, пока духовенство будетъ привязано къ міру брачными узами. Въ эпоху тридентскаго собора мысль объ отмѣнѣ целибата пользовалась большимъ сочувствіемъ. Объ этомъ серьёзно подумывали даже папы. особенно Адріанъ VI. Но опять одержало верхъ соображеніе, что подобная реформа можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ ослабленіе папской власти. Такимъ образомъ истиный мотивъ целибата заключается вовсе не въ заботахъ о нравственныхъ достоинствахъ клира, а въ стремленіи папъ къ господству. Это есть актъ деспотизма и тиранніи. Брачныя узы необходимо налагаютъ извѣстныя обязанности по отношенію къ отечеству, къ государству и мѣстному правительству. Папству же необходимо было сдѣлать духовенство послушнымъ орудіемъ къ упроченію своей власти. А отсюда и выработался принципъ, что кромѣ

Рима духовенство не должно имѣть никакого отечества, никакихъ законовъ, никакого правительства.

Эта искусная тактика, направленная папами противъ духовенства, оказалась цѣлесообразною. Порабощеніе духовенства имѣло послѣдствіемъ и порабощеніе мірянъ. Этому впрочемъ благопріятствовали и другія причины, имѣющія основу въ самомъ природномъ складѣ западнаго человѣка. Еще въ глубокой древности обнаружилось, что на западѣ практическіе интересы берутъ перевѣсъ надъ теоретическими, потому что природныя дарованія тамошнихъ народовъ направлены по преимуществу въ область житейскаго реализма. Подтвержденіемъ тому служитъ общеизвѣстный фактъ, что тогда какъ на ры востокѣ разсужденія и спо глубочайшихъ предметахъ богословія были дѣломъ самымъ обыкновеннымъ во всѣхъ классахъ общества, на западѣ лишь немногія отдѣльныя лица, и то подъ вліяніемъ воздѣйствій съ востока, углубляются въ изслѣдованіе спекулятивныхъ вопросовъ вѣры. Да и эти немногія лица принадлежали къ іерархической средѣ. Народныя же массы, міряне, занятые сложными и разнообразными интересами практической жизни, считали догматическіе споры стороннимъ для себя дѣломъ. Папство воспользовалось этой слабостью западной натуры, чтобы основать на ней систему абсолютнаго господства надъ вѣрующими. Всякая тираннія и деспотія старается держать угнетенныхъ въ невѣжествѣ, ибо чѣмъ невѣжественнѣе угнетенные, тѣмъ живѣе въ нихъ сознаніе долга повиноваться поработителю. Этимъ же средствомъ пользуются и тѣ, которые хотятъ быть поработителями во имя религіи. Исламъ отдаетъ женщину въ рабство мужчинѣ. Поэтому религіозное воспитаніе женщины у мухаммеданъ въ страшномъ пренебреженіи. Ей нѣтъ даже мѣста въ мечети, когда собираются туда поклонники Аллаха. Зачѣмъ давать ей какое нибудь образованіе, зачѣмъ посылать ее въ мечеть, когда на ней не лежитъ никакихъ другихъ обязанно-

стей, кромѣ долга повиновенія мужу? Точно также и папство въ своемъ стремленіи къ порабощенію мірянъ додумалось, что чѣмъ менѣе обращена мысль народа къ вопросамъ вѣры, тѣмъ легче господствовать надъ нимъ. А потому руководящимъ принципомъ папскаго деспотизма сдѣлалось—отвлекать народъ отъ самостоятельнаго изслѣдованія богословскихъ истинъ, поставить дѣло религіознаго воспитанія народа такимъ образомъ, чтобы вѣрованія слагались въ немъ исключительно подъ вліяніемъ внѣшней іерархической опеки, подлѣ которой не долженъ уже имѣть мѣста внутренній сознательный процессъ, самостоятельная работа ума и сердца, чтобы вѣрованія являлись результатомъ внѣшняго, механическаго поученія, а не внутренняго убѣжденія. Міряне—мертвая масса; въ глазахъ папства они составляютъ не болѣе, какъ объектъ обладанія. Слѣдовательно, они лишены и правоспособности работать мыслію и сердцемъ надъ предметами вѣры. Апостолу Петру сказано; *паси овцы моя*. Овцами же называются животныя безсловесныя, замѣтилъ іезуитъ Лайнецъ въ своей рѣчи, произнесенной предъ лицомъ тридентскаго собора. Лишенные разума, овцы стада Христова, слѣдовательно, должны слѣпо повиноваться авторитету папы. Въ этомъ ихъ даже прямая выгода; ибо чѣмъ болѣе дремлетъ ихъ мысль, тѣмъ меньше они могутъ сознавать, что на нихъ возложено тяжелое иго рабства. Неизвѣстно, третируетъ ли кто изъ новѣйшихъ богослововъ Рима словесныхъ овецъ стада Христова съ такимъ пренебреженіемъ, какъ іезуитъ Лайнецъ. Но замѣчательно, что право мірянъ вдумываться въ догматы вѣры, проповѣдуемые Римомъ, въ наше время оспоривается сильнѣе, чѣмъ когда либо прежде. Теперь все сводится къ повиновенію папѣ. А кто связанъ долгомъ повиновенія, тотъ естественно долженъ считаться лишеннымъ права разсуждать. Эта тенденція воспитать вѣрующихъ въ исключительномъ сознаніи долга повиновенія папѣ между прочимъ повела къ грубѣйшей фальсификаціи катихизисовъ, при-

нятыхъ въ католическихъ странахъ въ учебное употребленіе назадъ тому за сто и болѣе лѣтъ. На вопросъ: что необходимо для спасенія? катихизисы прежде отвѣчали: необходимо имѣть вѣру, то есть содержать евангельское ученіе. Въ новыхъ же изданіяхъ этихъ катихизисовъ говорится уже не о содержаніи христіанскихъ догматовъ, а о долгѣ повиновенія папѣ, слово: „вѣровать" замѣнено выраженіемъ: „повиноваться папѣ". (См. Friedrich. Geschichte des vaticanischen Conzils. I. 507—525).

Всего яснѣе тенденція эта обнаруживается въ запрещеніи мірянамъ читать Библію. Самъ Господь далъ заповѣдь своимъ послѣдователямъ: *испытайте писанія*. Папство же стремится поставить мірянъ въ возможности слѣдовать этой заповѣди. Господь говоритъ, что испытаніе писаній ведетъ къ вѣрѣ во Христа. По мнѣнію же папъ, испытаніе писаній мірянами приноситъ гораздо больше вреда, чѣмъ пользы, отсюда будто бы проистекаютъ ереси и расколы. Чтобы устранить эту опасность, папство старается, если не изъять Библію изъ употребленія совсѣмъ, то по возможности сократить кругъ ея обращенія между вѣрующими. Въ этихъ видахъ тридентскій соборъ предписываетъ признавать текстъ Вульгаты, т. е. переводъ Библіи на мертвый латинскій языкъ, вполнѣ достаточнымъ и соотвѣтствующимъ какъ для цѣлей религіознаго образованія, такъ и для богослужебнаго употребленія. Болѣе же энергическимъ и рѣшительнымъ средствомъ къ удаленію народа отъ Св. Писанія послужило формальное запрещеніе переводовъ Библіи на живые народные языки. Въ первый разъ запрещеніе это послѣдовало въ XIII в. на тулузскомъ соборѣ. Позднѣе папы повторяли его много разъ. Въ наше время Пій IX въ своемъ противодѣйствіи обращенію Библіи среди мірянъ дошелъ до того, что всѣ библейскія общества призналъ болѣе ужасными злами чѣмъ моровое повѣтріе или чума, и въ извѣстномъ силлабусѣ осудилъ ихъ наравнѣ съ соціализмомъ и

коммунизмомъ. Такой строгій приговоръ покойный папа мотивировалъ тѣмъ, что библейскія общества распространяютъ переводы неисправные. Но и авторизованный тридентскимъ соборомъ переводъ Вульгаты имѣетъ много существенныхъ недостатковъ. А главное — бороться съ плохими переводами слѣдуетъ не запрещеніями, а заботами объ ихъ исправленіи и усовершенствованіи. Между тѣмъ папство объ этомъ и не помышляетъ. Подъ видомъ борьбы съ неисправными переводами, оно заботится только объ упроченіи своего авторитета. Опасность, которой оно страшится, заключается не въ плохихъ переводахъ, а въ томъ, что ни подлинный (оригинальный) библейскій текстъ, ни самые лучшіе переводы Свящ. Писанія ничего не говорятъ о папскомъ примательствѣ. Въ самомъ дѣлѣ, кто имѣетъ предъ глазами Библію и читаетъ ее, у того необходимо возникаетъ вопросъ: когда Христосъ содѣлалъ Петра княземъ апостоловъ? откуда могли перейти къ папамъ такія обширныя и исключительныя полномочія, какихъ Господь не передавалъ ни Петру, ни кому либо другому? Правда, папство съумѣло найдти аргументы въ свою пользу и въ Библіи. Но не смотря на всѣ усилія и діалектическую изворотливость богослововъ Рима, аргументы эти въ глазахъ всего остальнаго христіанскаго міра не имѣютъ ни какой силы. А въ такомъ случаѣ гораздо безопаснѣе, если міряне повѣрятъ на слово, что папская власть имѣетъ божественное происхожденіе, а въ Библію заглядывать не будутъ.

Обстановка богослуженія и нѣкоторыя особенности въ ученіи римской церкви о таинствахъ свидѣтельствуютъ также объ угнетенномъ положеніи міряпъ и воздвигаютъ между вѣрующими и Искупителемъ такія преграды, которыя вносятъ въ дѣло благодатнаго освященія мертвящее начало, обращаютъ его въ чисто внѣшній формализмъ, правда, блестящій и пышный, но въ тоже время бездушный. За рѣдкими исключеніями католическіе храмы строятся алтаремъ

на западъ. Это должно напоминать о Римѣ, резиденціи папы, который одинъ служитъ источникомъ благодатныхъ даровъ для всей церкви. Внѣшность и убранство храмовъ заставляютъ чувствовать, что изъ всѣхъ вѣроисповѣданій католичество наиболѣе употребило усилій, чтобы привлечь искусство къ служенію религіи. Архитектура католическихъ храмовъ весьма часто свидѣтельствуетъ о геніальности тѣхъ, которые трудились надъ ихъ сооруженіемъ. Искусство живописи достигло на западѣ еще въ средніе вѣка высокой степени совершенства, благодаря покровительству церкви. Талантливѣйшими картинами величайшихъ художниковъ католическіе храмы и теперь украшаются вмѣстѣ съ произведеніями скульптуры. Дополненіемъ этой блестящей обстановки служитъ инструментальная музыка, оркестры которой, гдѣ есть въ тому возможность, составляются съ большимъ тщаніемъ. Ко всему этому слѣдуетъ прибавить множество эффектныхъ церемоній и процессій, которыми славится католическое богослуженіе. Случайные посѣтители, которыхъ завлекаетъ въ католическій храмъ любопытство, на первыхъ порахъ выносятъ оттуда сильное впечатлѣніе. Но скоро глазъ и ухо привыкаютъ къ внѣшнему блеску и опытный наблюдатель тогда убѣждается, что кромѣ этого блеска религіозному чувству вѣрующихъ въ католическомъ храмѣ остановиться не на чемъ. Помпа и блескъ католическаго богослуженія, доводимые до излишества, оказываются необходимыми потому, что папство забываетъ, или, лучше, пренебрегаетъ духомъ и сердцемъ вѣрующихъ, заставляя ихъ довольствоваться одною внѣшностію. Взирая на міранъ, какъ на своихъ рабовъ, оно ни какъ не можетъ согласиться, чтобы простые вѣрующіе вмѣстѣ съ самимъ папою и представителями его власти—епископами и священниками, славословили Бога единымъ сердцемъ и едиными усты. Рабы должны безмолвствовать въ то время, когда господинъ ихъ вступаетъ въ бесѣду съ вышнею властію. Поэтому и

оффиціальный языкъ католическаго богослуженія есть языкъ латинскій, который не позволяетъ мірянамъ отозваться ни мыслію, ни чувствомъ на моленія, возносимыя къ Богу священнодѣйствующимъ. Да въ этомъ нѣтъ и надобности. Церковь допускаетъ мірянъ въ церковь, даже требуетъ, чтобы они посѣщали богослуженіе неопустительно и какъ можно чаще приступали къ таинствамъ. Но кромѣ пассивнаго участія въ церковныхъ священнодѣйствіяхъ отъ нихъ ничего не требуется, потому что освящающая благодать таинствъ дѣйствуетъ на нихъ ex opere operato, т. е. совершенно независимо отъ внутреннихъ движеній ихъ религіознаго чувства. Состояніе рабства должно примирить ихъ съ мыслію, что спасительныя дѣйствія благодати таинствъ обусловливаются не субъэктивнымъ настроеніемъ ихъ, а внѣшними церковными актами и интенціей служителей алтаря, которые потому и обладаютъ правами господства надъ мірянами, что имѣютъ отъ папы полномочіе распоряжаться дарами благодати. Осужденные на рабство, вѣрующіе должны помириться также и съ лишеніемъ евхаристической крови. Какъ рабы, занимающіе въ зданіи церкви самый нижній слой, они представляютъ собою элементъ косный. Къ чему же и удостоивать ихъ крови Господней? „По мнѣнію древнихъ, записанному въ ветхомъ завѣтѣ, тѣло есть косное вещество, а кровь есть жизнь. И такъ: вамъ, міряне, тѣло, вещество, ибо вы не болѣе, какъ вещественное тѣло церкви. А намъ, церковникамъ, кровь, ибо мы жизнь церкви“ (Слова А. С. Хомякова).

Наконецъ безусловный и деспотическій характеръ папской системы обнаруживается изъ того, что въ рукахъ папства все становится средствомъ къ упроченію его власти. Папство все оправдываетъ и все беретъ подъ свою защиту, если это ему полезно. Нынѣ всякому извѣстно, какую важную услугу оказали папству подлоги Псевдоисидора, Граціана и мн. др. Сами папы, по всей вѣроятности, не принимали непо-

средственнаго и прямаго участія въ этой системѣ лжи и обмановъ. Однако, когда подлоги были разоблачены, папство и его апологеты стали оправдывать ихъ; хотя дескать это ложь, но ложь благочестивая—pia fraus. Для оправданія этой лжи придуманъ былъ даже принципъ, что цѣлью освящаются средства. Отсюда можно видѣть, что папская система не требуетъ особенной разборчивости въ выборѣ средствъ. Но съ другой стороны папство готово и къ великимъ пожертвованіямъ, когда это опять можетъ благопріятствовать ею власти. Исторія католическихъ миссій представляетъ факты, что заботы о пропагандѣ папскаго догмата нерѣдко ведутъ къ полному забвенію, или, правильнѣе сказать, пренебреженію всѣми остальными христіанскими истинами. Лѣтъ полтораста тому назадъ іезуиты увѣряли напр. китайцевъ, что обращеніе къ христіанству для нихъ не будетъ перемѣною вѣры. Отъ поклонниковъ Будды требовали только признанія папской власти и при этомъ увѣряли, что Христосъ и Будда одно и тоже лицо. Въ этомъ случаѣ китайскіе миссіонеры слѣдовали тому же принципу, который примѣняемъ былъ къ дѣлу и самими папами въ исторіи такъ называемыхъ уній. Ради порабощенія восточной церкви папство всегда и довольно охотно дѣлало уніатамъ уступки въ вѣроученіи и обрядахъ, но въ тоже время съ непреклонною твердостію отстаивало идею римскаго приматства и тѣ вѣроисповѣдныя особенности, которыя особенно тѣсно связаны съ этой идеей. Такъ, уніатскому духовенству дается льгота отъ обѣта безбрачія, мірянамъ позволяется приступать къ чашѣ Господней, при уніатскомъ богослуженіи допускаются національные языки. Но всѣ эти уступки со стороны Рима уніаты должны купить дорогою цѣною признанія папскаго приматства. И кромѣ того папа дѣлаетъ ихъ въ видѣ особыхъ изъятій, въ видѣ особой милости, какъ бы изъ снисхожденія. Наконецъ уступчивость папъ по этимъ вопросамъ объясняется тѣмъ, что связь ихъ съ идеей приматства

въ самой римской догматикѣ запаеирывается. За то по вопросу о filioque Римъ не дѣлаетъ ни малѣйшихъ уступокъ; ибо отказаться отъ этого догмата значило бы отречься отъ притязанія на непогрѣшимость. Папство горячо отстаиваетъ также теорію индульгенцій и догматъ о чистилищѣ, ибо доктрины эти имѣютъ съ идеей примачества связь явную до очевидности и отрицаніе ихъ клонилось бы къ явному ущербу папской власти, къ сокращенію ея объема.

Самая религія служитъ для папства средствомъ къ порабощенію міра. По нашимъ воззрѣніямъ, религія есть благодатный завѣтъ Бога съ человѣкомъ. Папство же стремится сдѣлать изъ нея узду для народа. Вслѣдствіе этого папы постоянно оправдываютъ свои самыя незаконныя притязанія высшими религіозными мотивами, попеченіемъ о благѣ церкви и христіанскихъ народовъ. Даже слава имени Божія имѣетъ будто бы такую тѣсную связь съ авторитетомъ апостольскаго престола въ Римѣ, что имя Божіе тѣмъ болѣе славится, чѣмъ болѣе рабствуютъ предъ папами христіанскіе народы. Отсюда знаменитая формула: ad majorem gloriam Dei, которую папы любятъ употреблять при всякомъ удобномъ и неудобномъ случаѣ, къ дѣлу и не къ дѣлу. Всего же яснѣе тенденція папства обратить религію въ узду для народа открывается изъ того, что оно старается будить въ народѣ главнымъ образомъ чувство страха или, правильнѣе сказать, ужаса предъ Богомъ и на этомъ чувствѣ обосновать религіозную жизнь вѣрующихъ. Любопытную характеристику папства съ этой стороны представилъ въ концѣ XVIII в. римскій нунцій въ Мюнхенѣ на своихъ визитныхъ карточкахъ. Какъ представитель высшей церковной власти, онъ велѣлъ изобразить здѣсь эмблему религіи. Рисунокъ имѣлъ такой: религія возлѣдаетъ на торжественной колесницѣ; колесницу везутъ львы; на пути разбросаны люди. Смыслъ этой эмблемы понятенъ безъ комментаріевъ. Вытекающее изъ нея понятіе о религіи до такой

степени грубо и превратно, что нунцій гораздо лучше бы сдѣлалъ, если бы велѣлъ представить на своихъ карточкахъ изображеніе не религіи, а папства, притязательность котораго ведетъ къ такимъ нелѣпымъ представленіямъ. Можно было бы привести нѣсколько краснорѣчивыхъ цитатъ, относящихся сюда, изъ проповѣднической католической литературы средневѣковаго періода и новыхъ временъ. Но въ этихъ цитатахъ нѣтъ особенной надобности, потому что тенденція папства питать народъ преувеличенно-мрачными представленіями о Богѣ и эксплуатировать религіозное чувство вѣрующихъ къ ихъ порабощенію проникаетъ даже въ область догматическаго вѣроученія римской церкви.

Сюда относится ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка или теорія такъ называемой сатисфакціи. Теорія эта довольно сложная и обнимаетъ цѣлую группу догматическихъ вопросовъ.

Всѣ частные пункты этой теоріи вращаются около идеи примиренія между Богомъ и человѣкомъ. Откровеніе и вселенская церковь говорятъ намъ, что мы, бывшіе нѣкогда чадами гнѣва и врагами Божіими, примиряемся съ Богомъ смертію Сына Его, что усвоеніе заслугъ Христовыхъ вводитъ насъ въ завѣтъ сыноположенія, при чемъ средоствіе тяготѣвшей надъ нами клятвы законной рушится, такъ что грѣхи наши уже не поминаются болѣе, беззаконія не вмѣняются. Въ противоположность этому православному ученію, главный постулятъ теоріи сатисфакціи, изъ котораго развиваются всѣ частные ея пункты, состоитъ въ томъ, чтобы, независимо отъ усвоенія благодати искупленія, всякій произвольный грѣхъ былъ отмщенъ человѣку на немъ же самомъ, въ мѣру виновности предъ Богомъ. Богъ будто бы не можетъ примириться съ человѣкомъ ради однихъ только искупительныхъ заслугъ Христовыхъ, а потому мститъ людямъ за ихъ произвольные грѣхи, караетъ ихъ. Поэтому сила искупительныхъ заслугъ Сына Божія не всегда про-

стирается на всѣ послѣдствія грѣха; тяготѣющій на насъ долгъ не всегда погашается вполнѣ. Ради голгоѳской жертвы человѣкъ освобождается отъ вѣчныхъ наказаній. Но и при отпущеніи человѣку грѣха на немъ остается еще нѣкоторый долгъ, для полнаго погашенія котораго онъ долженъ принести Богу свой собственный выкупъ, вытерпѣть извѣстную мѣру временныхъ возмездно-карательныхъ наказаній.

Съ этой точки зрѣнія католическая теорія объясняетъ прежде всего фактъ земныхъ скорбей. По нашимъ вѣрованіямъ, фактъ этотъ допускаетъ различныя объясненія, но не можетъ быть истолковываемъ въ томъ смыслѣ, будто въ земныхъ скорбяхъ проявляется мщеніе разгнѣваннаго Бога. Иногда несчастіями Промыслъ посѣщаетъ праведниковъ. Бѣдствія посылаются на нихъ съ цѣлію испытанія и укрѣпленія вѣры. Наказываетъ Господь скорбями и грѣшниковъ, и не подлежитъ сомнѣнію, что между грѣхомъ и нашими бѣдствіями существуетъ такая же связь, какъ между причиной и слѣдствіемъ. Но дѣло въ томъ, что въ скорбяхъ, которыми посѣщаетъ насъ Промыслъ, церковь видитъ отнюдь не дѣйствія мщенія, не кару, не измышленіе истязаній со стороны гнѣвнаго Бога. Конечною цѣлію ихъ служитъ вразумленіе человѣка, обузданіе злой воли, пресѣченіе грѣха, исправленіе наказуемаго. Временныя наши бѣдствія суть наказанія; но эти наказанія имѣютъ характеръ только педагогически—исправительный, но отнюдь не карательный. Господь наказываетъ насъ, движимый не гнѣвомъ, а благостію, не мщеніемъ, а любовію. По воззрѣніямъ же католиковъ, существеннѣйшій смыслъ земныхъ скорбей состоитъ въ возмездіи, въ карѣ. Господь наказываетъ насъ будто бы потому, что ни одинъ грѣхъ не можетъ быть прощенъ безусловно, безъ отмщенія. Итакъ временными бѣдствіями человѣка утоляется гнѣвъ грознаго Бога. Притомъ, если земныя скорби стоятъ ниже мѣры грѣховъ, то временныя воз-

мездно-карательныя наказанія ожидаютъ насъ и за предѣлами гроба, въ пургаторія или чистилищѣ.

Съ той же точки зрѣнія смотритъ римско-католическая теорія на таинство покаянія и эпитимія. Откровеніе и святоотеческое ученіе, заповѣдуя блюсти дары благодати и предостерегая отъ паденій, въ тоже время указываютъ на покаяніе, какъ дѣйствительное средство къ возстановленію нарушеннаго завѣта съ Богомъ. *Аще исповѣдаемъ грѣхи наша, вѣренъ есть и праведенъ, да оставитъ намъ грѣхи наша и очиститъ насъ отъ всякія неправды*, говоритъ объ этомъ апостолъ любви, св. Іоаннъ Богословъ (1 Іоан. 1, 9). „Согрѣшилъ ты?—разсуждаетъ св. Златоустъ на туже тему—обратись къ церкви, принеси покаяніе. Здѣсь врачебница, а не судилище, здѣсь подаютъ прощеніе грѣховъ, и не истязуютъ". Правда, духовные пастыри, какъ судіи совѣсти, обладаютъ правомъ наказывать грѣшниковъ эпитиміями. Но въ чемъ состоитъ цѣль этихъ наказаній, объ этомъ краснорѣчиво говорятъ древнецерковныя каноническія постановленія, гдѣ эпитиміи называются врачевствомъ, исправленіемъ и т. п. Съ точки же зрѣнія католической теоріи, на врачебницу покаянія слѣдуетъ смотрѣть какъ на трибуналъ карательный, изъ котораго никто не можетъ выйдти съ полнымъ отпущеніемъ грѣховъ. По ученію римской церкви, духовные пастыри должны заботиться не столько объ исправленіи кающихся, а главнымъ образомъ о томъ, чтобы кающіеся понесли должную кару въ мѣру грѣха. Притомъ папство еще до сихъ поръ поддерживаетъ притязаніе употреблять въ дѣло кары чисто внѣшнія и насильственныя. Горько жаловались на это реформаторы XVI вѣка, которые, выходя изъ установившихся на западѣ понятій, трактовали о покаяніи, какъ застѣнкѣ, гдѣ вѣрующіе подвергаются пыткѣ и истязаніямъ. И дѣйствительно, въ средніе вѣка превратныя понятія о покаяніи и эпитиміяхъ имѣли на западѣ не только теоретическій смыслъ, но и широкое практическое примѣненіе. Ка-

толическіе духовники въ своихъ конфессіоналахъ дѣйствительно являлись тогда скорѣе истязателями совѣсти и карателями грѣха, нежели врачами духовныхъ недуговъ. Какимъ образомъ должны были они примѣнять свою духовную власть, примѣромъ для нихъ служили папы, которые безъ разбора и пощады громили міръ анаѳемами и интердиктами, поднимали противъ нихъ крестовые походы, осуждали цѣлые города и даже области на истребленіе, боролись съ дѣйствительными и мнимыми врагами церкви огнемъ и мечомъ. Но самое ужасное и потрясающее примѣненіе къ дѣлу нашли идеи католической теоріи въ трибуналѣ „святой" инквизиціи, многочисленныя жертвы который и до сихъ поръ вопіютъ къ небу. Жестокость этого трибунала доселѣ еще леденитъ сердце и приводитъ умъ въ смущеніе. Возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ служители религіи, возвѣстившей міру благовѣстіе всепрощенія, считали себя въ правѣ дѣйствовать съ такимъ тиранниизмомъ, который наполнилъ весь міръ ужасомъ? и надо еще помнить, что инквизиторы оправдывали свою жестокость религіозными мотивами. Но слѣдуетъ только поставить инквизиціонную практику въ связь съ теоріей сатисфакціи и тогда легко будетъ убѣдиться, что инквизиторы были только послѣдовательными выразителями и носителями тѣхъ идей, которыя и теперь еще проповѣдуются католичествомъ и положены въ основу ученія о покаяніи и эпитиміяхъ. Инквизиція съ своими ужасами никогда не могла бы утвердиться и пріобрѣсти такой громадной силы даже и въ средніе вѣка, если бы не находила себѣ оправданія въ самыхъ теологическихъ принципахъ католичества. Теорія сатисфакціи говоритъ, что въ таинствѣ покаянія разрѣшеніе дается неполное, что и разрѣшенный грѣхъ не можетъ и не долженъ оставаться безъ отмщенія, что за всякій вообще грѣхъ церковь должна воздать по заслугѣ, въ мѣру виновности предъ Богомъ. Если же таковы права и обязанности церкви, то ясно, что

дѣло церковнаго суда должно быть поставлено по возможности такимъ образомъ, чтобы ни одинъ дѣйствительно виновный предъ Богомъ и церковію не могъ укрыться отъ церковнаго трибунала и избѣжать заслуженной кары. Къ удивленію, впрочемъ, какъ ни ясна эта связь между инквизиціей и догматическими принципами католичества, а она ускользаетъ отъ изслѣдователей. Напротивъ между протестантами наиболѣе распространено мнѣніе, что инквизиція есть продуктъ нетерпимости, свойственной христіанству вообще, что догматъ о невозможности спастись внѣ церкви служитъ источникомъ, откуда возникъ инквизиціонный трибуналъ. Поэтому инквизиція будто бы могла также легко явиться и утвердиться и въ восточной церкви, какъ и въ западной; если же инквизиціи восточная церковь не создала, то это объясняется просто историческими обстоятельствами. Въ подтвержденіе этого мнѣнія указываютъ обыкновенно на законы нѣкоторыхъ изъ византійскихъ императоровъ, принимавшихъ строгія мѣры противъ еретиковъ. Ошибочнѣе этого мнѣнія ничего не можетъ быть. Чудовищный трибуналъ инквизиціи есть институтъ спеціально-католическій и напрасно изъ за ужасовъ этого трибунала расточаются упреки христіанству вообще, приписывается ему духъ нетерпимости. Напрасно также стараются подорвать общехристіанскій догматъ о невозможности спастись внѣ церкви, думая этимъ разрушить самый источникъ, изъ котораго будто бы беретъ свое начало инквизиціонный трибуналъ. Инквизиція составляетъ продуктъ и необходимое требованіе не общехристіанскихъ вѣрованій, а спеціально-католической теоріи сатисфакціи, которая облекаетъ іерархію возмездно-карательной властію, возлагаетъ на нее не только право, но даже обязанность преслѣдовать грѣхи, мстить врагамъ церкви. Ученые разныхъ школъ и направленій единогласно протестуютъ противъ ужасовъ инквизиціоннаго трибунала. И богословы православной церкви не могутъ отнестись къ

этимъ ужасамъ иначе, какъ тоже съ протестомъ. Къ этому обязываетъ насъ ученіе нашей церкви. Указаніе на жестокость законовъ императорскихъ не имѣетъ здѣсь вѣсу. Эти законы вовсе не вытекаютъ изъ догматическаго ученія вселенской церкви, которая въ своихъ мѣропріятіяхъ противъ еретиковъ и нечестивцевъ никогда ни руководилась духомъ нетерпимости, никогда не задавалась цѣлями простаго мщенія. Напротивъ изъ каноническихъ постановленій оказывается, что всѣ заботы церкви направлялись къ одному, чтобы исправить грѣшника, а когда упорство и злая воля послѣдняго дѣлали эту цѣль недостижимою, то охранить христіанскую святыню отъ попранія и оградить остальныхъ вѣрующихъ отъ заразы.

Наконецъ постулатъ римско-католической теоріи, чтобы за всякій грѣхъ принесено было Богу должное удовлетвореніе самимъ же человѣкомъ или понесено было соразмѣрное наказаніе, сообщаетъ въ высшей степени своеобразный характеръ ученію о добрыхъ дѣлахъ, которыя, какъ въ католической, такъ и въ нашей догматикѣ, поставляются вмѣстѣ съ вѣрою необходимымъ условіемъ оправданія и спасенія. Откровеніе говоритъ, что вѣра безъ дѣлъ мертва. Поэтому наша церковь и поставляетъ оправданіе въ зависимость не только отъ вѣры, но и отъ свободной нашей дѣятельности. Собственною дѣятельностію мы должны пріумножить данное намъ благодатное сокровище вѣры. Эта точка зрѣнія принята и въ римско-католической догматикѣ. Но особенность католическаго воззрѣнія заключается въ томъ, что, усвояя добрымъ дѣламъ характеръ удовлетворенія, оно приписываетъ имъ въ тоже время характеръ самонаказанія. Правосудіе Божіе удовлетворяется въ одинаковой степени, потерпитъ ли человѣкъ какое либо временное бѣдствіе по суду самого Промысла, приметъ ли онъ эпитимію отъ церкви, или же наложитъ самъ на себя какое либо наказаніе. Подвергнуть же себя самонаказанію значитъ вступить въ борьбу съ своими стра-

стями, иначе сказать подвизаться въ добродѣтели. Словомъ, христіанинъ долженъ быть добродѣтельнымъ, наказывать себя разными лишеніями и подвигами, чтобы утолить гнѣвъ грознаго Бога. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что въ природѣ человѣка глубоко внѣдрена потребность такъ или иначе загладить свои грѣхи и исправить волю упражненіемъ въ добрѣ. Поэтому кто приноситъ покаяніе, тотъ творитъ и плоды достойные покаянія. При всемъ томъ ученіе римской церкви о добрыхъ дѣлахъ, какъ удовлетвореніи, страдаетъ существенными недостатками. Заставляя смотрѣть на добродѣтель какъ на самонаказаніе, теорія сатисфакціи этимъ самымъ унижаетъ ее. Кромѣ того добродѣтель перестаетъ быть здѣсь подвигомъ свободнымъ, перестаетъ быть выраженіемъ и проявленіемъ той жажды къ добру, которая свойственна только сердцу, согрѣтому любовію къ Богу. Напротивъ христіанскіе подвиги принимаютъ здѣсь характеръ рабскаго труда, къ которому человѣкъ обращается вынужденно, вслѣдствіе глубокаго потрясенія мыслію о грядущихъ карахъ Бога мстителя. Отсюда-то и объясняется мрачный, напряженный характеръ средневѣковой морали, которая нерѣдко переходила въ изувѣрство, принимая самыя уродливыя формы, въ родѣ самобичеваній, такъ называемыхъ пальматъ и другихъ видовъ самоистязанія. Но, будучи самонаказаніемъ, подвиги благочестія, съ другой стороны, пріобрѣтаютъ въ католической теоріи характеръ меркантильно-юридической сдѣлки, свойственной только рабу, который вначалѣ трепещетъ предъ своимъ господиномъ, а потомъ готовъ затѣять съ нимъ тяжбу. Такъ какъ мѣра временныхъ наказаній опредѣляется степенью грѣховности, то и подвиги благочестія должны имѣть количественное отношеніе къ грѣховнымъ поступкамъ, должна существовать извѣстная норма для опредѣленія степени нравственной зрѣлости, на высоту которой христіанинъ въ своихъ подвигахъ, предпринимаемыхъ для удовлетворе-

нія Богу, долженъ восходить обязательно, но далѣе которой онъ можетъ и не простираться. Отсюда мысль о сверхдолжныхъ заслугахъ, мысль—питающая духъ гордыни и поощряющая къ состязанію съ Божествомъ. Изъ страха и трепета раждаются сначала подвиги. А потомъ овладѣваетъ человѣкомъ гордость и онъ является предъ лице Божіе съ фарисейскимъ чувствомъ самодовольства и начинаетъ высчитывать свои подвиги и заслуги. Сначала работаютъ Господу со страхомъ и трепетомъ, работаютъ для уплаты долга. А потомъ вдругъ закрадывается въ душу мысль, что для Бога сдѣлано уже достаточно, что должникомъ становится уже не человѣкъ Богу, а наоборотъ Богъ человѣку, что удовлетвореніе Богу принесено нами не только достаточное, но даже преизбыточное, что мѣра грѣховъ нашихъ съ избыткомъ покрывается суммою добродѣтелей.

Эти воззрѣнія развились и окрѣпли въ католической догматикѣ въ ту эпоху, когда папство въ своемъ стремленіи къ абсолютизму достигло наиболѣе полныхъ успѣховъ. Нельзя объяснять это случайнымъ совпаденіемъ. Между этими воззрѣніями и папскимъ абсолютизмомъ существуетъ органическая связь. Дѣло въ томъ, что указанными особенностями католической теоріи налагается на христіанина тяжелое иго. Теорія эта какъ бы намѣренно слагается такимъ образомъ, чтобы изгнать изъ души вѣрующихъ свойственныя христіанину чувства вѣры, упованія и любви къ Богу; она ослабляетъ эти чувства, подавляетъ ихъ чувствами противоположными, потрясаетъ духъ ужасомъ гнѣва Божія, заставляетъ христіанина сосредоточиться на чувствѣ страха и трепета предъ Богомъ, который изображается въ ней Богомъ ярости и мести. Но чѣмъ тяжелѣе было иго, возложенное на западнаго христіанина теоріей сатисфакціи, тѣмъ легче было папству господствовать надъ міромъ. Теорія эта заставляла смотрѣть на папство какъ на силу не только всемогущую, но въ тоже время и

грозную. Намѣстникъ Бога на землѣ, папа имѣлъ въ своемъ распоряженіи неистощимый арсеналъ всевозможныхъ карательныхъ средствъ; своимъ врагамъ онъ могъ не только угрожать адомъ, но и употребить противъ нихъ еще въ земной жизни разнообразныя тяжкія мѣры, духовныя и внѣшнія, могъ лишить благодатныхъ даровъ и общенія съ церковію, даже возвести на костеръ. Система папства стремилась обратиться въ систему ужаснѣйшаго террора и эта тенденція римскихъ первосвященниковъ находила себѣ поддержку и оправданіе въ теоріи сатисфакціи.

Впрочемъ всякое чувство имѣетъ свои предѣлы. Западъ Европы трепеталъ предъ папами и это имъ было полезно. Но отсюда же могла возникнуть и величайшая опасность для намѣстниковъ блаженнаго Петра. Деспоты и тираны подвергаютъ свою власть огромному риску, если они не знаютъ другаго источника своей силы, кромѣ страха угнетенныхъ, и не умѣютъ играть на другихъ струнахъ человѣческаго сердца. Та власть, которая умѣетъ только карать, но не умѣетъ миловать, никогда не можетъ быть увѣрена въ своей прочности. Поэтому въ интересахъ папства было показать міру, что въ его рукахъ имѣются и средства милосердія. И въ этомъ помогла имъ опять теорія сатисфакціи. Папы снова обратились къ той же власти вязать и рѣшить, изъ которой выведено было и право іерархіи карать грѣхи, и нашли, что изъ этой власти можно сдѣлать какое угодно употребленіе. Нужно ли напр. папѣ было дать почувствовать свою силу императору или королю, онъ поражалъ его анаѳемой или интердиктомъ, во имя того полномочія, что ему дана власть вязать. Когда анаѳемы и интердикты не производили желаемаго дѣйствія, тогда папа ссылался на власть рѣшить и разрѣшалъ подданныхъ отъ присяги. Отсюда же, изъ власти вязать и рѣшить, папы выводятъ право такъ называемыхъ диспенсацій, т. е. право пріостанавливать дѣйствіе церковныхъ каноническихъ постановле-

ній для частныхъ лицъ, такъ что кто получаетъ папскую диспенсацію, для того и законъ не писанъ. Съ этою властію соединяется будто бы даже полномочіе распоряжаться чужою собственностію, т. е. отобрать ее у законнаго владѣльца и присвоить себѣ или отдать кому либо другому. Въ теоріи же сатисфакціи формула вязать и рѣшить получила еще новый смыслъ. Если вязать значило карать грѣхи; то рѣшить заключаетъ въ себѣ полномочіе оставлять грѣхи безъ наказанія, безъ кары, другими словами давать индульгенціи. Такимъ образомъ папы пріобрѣтали возможность вліять на народъ и держать его въ повиновеніи не однимъ уже страхомъ, но вмѣстѣ и милостями. Но при этомъ замѣчательно, что абсолютизмъ папскій остается не только неприкосновеннымъ, но даже находитъ въ ученіи объ индульгенціяхъ новую опору и новое расширеніе. Ученіе это упрочиваетъ за папами право миловать; но вмѣстѣ съ этимъ и даетъ понять, что право это не слѣдуетъ разумѣть въ смыслѣ положительной обязанности для папы, что практическое примѣненіе этого права всецѣло зависитъ напротивъ отъ произвола и усмотрѣнія самого же папы. Папа вообще можетъ давать индульгенціи во всякое время, но даетъ ихъ только тогда, когда это ему угодно. При индульгенціяхъ дефицитъ заслугъ нашихъ покрывается обыкновенно избытками удовлетвореній святыхъ. Но дѣлать позаимствованія изъ духовной сокровищницы и распредѣлять преизбыточныя удовлетворенія святыхъ между вѣрующими никто не имѣетъ полномочій, кромѣ епископовъ Рима.

Спеціальному изслѣдованію теоріи сатисфакціи посвященъ мой трудъ, съ которымъ я являюсь на этой каѳедрѣ. Что разсматриваемая теорія представляетъ важныя догматическія особенности сравнительно съ ученіемъ нашей церкви,—было извѣстно и прежде. Въ богословскихъ трактатахъ и системахъ обыкновенно посвящаются обзору этихъ особенностей отдѣльные параграфы. Тѣмъ не менѣе наша богословская литерату-

ра не представляетъ ни одной попытки изслѣдованія этой теоріи въ ея цѣлостномъ видѣ, съ ея логической обстановкой и аргументаціей, во взаимной связи одного пункта съ другимъ. Нѣтъ подобнаго опыта и въ иностранной литературѣ, ни католической, ни протестантской. Особенно же бѣдна протестантская литература. Если и обработаны нѣкоторые частные пункты этой теоріи, особенно о чистилищѣ и индульгенціяхъ, то католическими богословами; и, разумѣется, съ односторонней, предвзятой точки зрѣнія. Протестантскіе же ученые относятся къ теоріи сатисфакціи съ непонятнымъ пренебреженіемъ, которое тѣмъ удивительнѣе, что споры изъ за частныхъ пунктовъ ея играли весьма важную роль въ эпоху реформаціи и имѣли громадное вліяніе на образованіе протестантства, какъ вѣроисповѣдной системы. Между тѣмъ ученіе о сатисфакціи представляетъ величайшій интересъ, какъ по теоретическимъ своимъ началамъ, такъ и по своему практическому значенію. Она захватываетъ цѣлую группу догматическихъ вопросовъ, которые касаются самыхъ дорогихъ вѣрованій и чаяній христіанина и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ ближайшее отношеніе къ самой религіозно-моральной жизни. Кто въ самомъ дѣлѣ не задумывался надъ рѣшеніемъ вопроса о скорбяхъ земной жизни? Кто не устремлялся мыслію въ будущность, которая ожидаетъ насъ за предѣлами гроба? Мы уже видѣли, какое отношеніе имѣетъ своеобразное рѣшеніе въ католической догматикѣ вопросовъ, захватываемыхъ теоріей сатисфакціи, къ характеру религіозно-моральной жизни въ средніе вѣка, къ инквизиціи, къ самой папской системѣ. Наконецъ какое важное практически-жизненное значеніе имѣютъ вопросы эти, можно видѣть изъ недавней полемики въ нашей богословской литературѣ по поводу проэктовъ реформы церковнаго суда. Неразъ во время этой полемики поднимался вопросъ о значеніи церковныхъ эпитимій. При чемъ оказалось, что разнообразное рѣшеніе это-

го вопроса должно повліять и на постановку церковнаго суда. Впрочемъ въ своемъ изслѣдованіи я обращалъ вниманіе исключительно на теоретическую сторону дѣла и имѣлъ въ виду по преимуществу уясненіе связанныхъ съ теоріей сатисфакціи вѣроисповѣдныхъ особенностей между нашею и римскою церковію. Вопроса же о практическомъ значеніи разсматриваемой теоріи я касался только вскользь, на томъ основаніи, что прежде чѣмъ объяснять какой либо теоріей историческіе факты и примѣнять ее къ жизни необходимо предварительно прояснить и оцѣнить ея основныя начала. Входить въ подробности этого вопроса и здѣсь не время и не мѣсто. Теперь на очереди другой вопросъ: насколько мною поняты и правильно ли оцѣнены основныя начала католической теоріи?

Поставивъ этотъ вопросъ, я дошелъ до того пункта, гдѣ право слова и сужденія должно уже перейти къ моимъ ученымъ оппонентамъ.

АПОЛОГІЯ ИСЛАМИЗМА

НОВѢЙШЕЙ АНГЛІЙСКОЙ РАБОТЫ.

—

Услужливый апологетъ рисуетъ для своихъ читателей, а можетъ быть исключительно для читательницъ портретъ Магомета, при чемъ не скупится на самыя яркія краски.

Сэръ Уильямъ Мюи, ученый и остроумный орієнталистъ, говоритъ Смитъ, съумѣлъ доискаться до источника *довольно позднихъ* уже преданій о личности Магомета и представилъ европейской публикѣ возможно вѣрный, по его мнѣнію, портретъ арабскаго пророка. Мы думаемъ съ своей стороны, что эта попытка похожа на попытку Ренана нарисовать портретъ несравненнаго апостола языковъ, великаго Павла, сдѣланную имъ на основаніи новозавѣтныхъ апокрифовъ въ его книгѣ о „св. Павлѣ", но тамъ портретъ апостола написанъ Ренаномъ далеко не такъ привлекательно, какъ портретъ Магомета работы Мюи. Мода на иллюстраціи къ повѣстямъ вошла въ плоть и кровь современной литературы, благодаря тому, что иллюстрированныя изданія расходятся въ огромномъ количествѣ экземпляровъ въ публикѣ, для которой нужно нѣчто болѣе осязательное, чѣмъ идея. Мы понимъ, что во время увлеченія „Жизнью Іисуса" Ренана эта книга издана была во Франціи съ рисунками, на которыхъ Спаситель, какъ бы по подража-

нію одеждѣ поруганія, возложенной на Него во дворѣ Пилата, былъ одѣтъ въ полуарабскій или въ полутурецкій костюмъ съ высокой чалмою на головѣ. Эти рисунки, твореніе одного умершаго представителя реальной школы, были встрѣчены извѣстною частью европейской публики съ живымъ одобреніемъ.

Но обратимся къ реальному портрету Магомета. По описанію Мюи, Магометъ былъ пропорціонально сложенъ. На красивомъ торсѣ возвышалась могучая голова, съ большимъ широкимъ лбомъ, на которомъ нѣсколько выше крутыхъ, красиво очерченныхъ бровей рѣзко означалась вена, во время припадковъ Магометова гнѣва темнѣвшая отъ избытка крови. Глаза имѣлъ Магометъ темные, какъ уголь, и отличавшіеся необыкновеннымъ блескомъ. По обычаю восточныхъ жителей Магометъ носилъ бороду; походку онъ имѣлъ твердую и скорую. Между плечами у него былъ родимый знакъ, въ видѣ голубинаго яйца; ученики его считали этотъ знакъ печатью его пророческаго избранія. Всегда молчаливый, Магометъ открывалъ свои уста лишь для того, чтобы произнести какое-нибудь умное слово, сентенцію или поговорку въ арабскомъ вкусѣ. Смѣхъ его отличался добродушіемъ и обнаруживалъ два ряда бѣлыхъ, какъ слоновая кость, зубовъ. Магометъ любилъ животныхъ и дѣтей, и былъ до конца вѣренъ своимъ привязанностямъ. Онъ любилъ часто мыться и натираться благовоніями.

Большую половину жизни Магометъ провелъ съ полнѣйшею простотой. Жилъ онъ съ семьею въ группѣ небольшихъ домиковъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга заборами изъ пальмоваго дерева, смазаннаго глиною. Онъ не считалъ для себя унизительною ни одну изъ домашнихъ работъ: онъ самъ добывалъ огонь, мелъ полъ, чистилъ самъ себѣ одежду и обувь. Онъ раздавалъ много милостыни, а самъ довольствовался ячменнымъ хлѣбцомъ и финиками, изрѣдка, какъ роскошь, позволяя себѣ ѣсть медъ и молоко; послѣднее онъ особенно любилъ, обыкновенно же онъ пилъ одну

воду. Такой умѣренный образъ жизни Магомета даже въ то время его могущества, когда онъ могъ, если бы захотѣлъ, пользоваться всѣми благами міра, показываетъ, что онъ былъ далеко не честолюбивъ или сластолюбивъ. Такъ заключаетъ характеристику Магомета Смитъ. — Намъ кажется, что исламизмъ есть одна изъ тѣхъ религій, которая можетъ быть осуждена или оправдана исключительно за свою доктрину и мораль, независимо отъ личности ея основателя. Нельзя не сознаться, что характеръ Іисуса Христа глубоко напечатлѣнъ въ Евангеліи, всякое слово и поступокъ Его, описанные евангелистами, полны глубокаго значенія. Религія Магомета есть религія коллективная, а въ такого рода религіи личность основателя отражается не вполнѣ. Что же касается до простоты жизни Магомета, такъ восхваляемой Смитомъ, то ее едва ли можно ставить ему въ заслугу, когда эта простота есть слѣдствіе привычекъ или извѣстныхъ условій жизни. Вступивъ на поприще божественнаго посланника сорока лѣтъ, Магометъ не былъ въ состояніи, если бы и захотѣлъ, измѣнить своего прежняго образа жизни, да едва ли такое измѣненіе жизни было выгодно для него въ глазахъ его послѣдователей, какъ и онъ самъ, простыхъ дѣтей пустыни. И въ наше время развѣ не возбуждаютъ общихъ насмѣшекъ люди низшихъ сословій, нечаянно разбогатѣвшіе и желающіе во что бы то ни стало усвоить привычки и образъ жизни образованныхъ классовъ,—эти мѣщане въ дворянствѣ? Притомъ есть такія страны, которыя или по своей отдаленности отъ центровъ цивилизаціи, или по своей суровой природѣ ставятъ человѣка въ невозможность вести роскошную жизнь. Въ странахъ жаркихъ умѣренность въ пищѣ не есть добродѣтель, а часто составляетъ естественную потребность человѣческаго организма точно такъ же, какъ въ холодныхъ странахъ значительное количество пищи и употребленіе въ пищу жира составляетъ точно такую же потребность человѣческой природы.

Не смотря на всѣ усилія Смита выставить своего героя исполненнымъ всевозможныхъ нравственныхъ достоинствъ, безпристрастная исторія не скрываетъ дурныхъ сторонъ характера Магометова. Смитъ, такъ безцеремонно пользовавшійся прежними историками Магомета, вовсе забываетъ, что такой добросовѣстный писатель, каковъ Вейль, считалъ Магомета трусомъ. Достовѣрно извѣсто, что Магометъ всегда робко и неохотно шелъ въ битвы, а въ бою трусливо противился боевому увлеченію своихъ товарищей. Его предосторожности при вступленіи въ сраженіе были смѣшны и недостойны вдохновеннаго пророка. Предъ сраженіемъ онъ надѣвалъ на себя два панцыря и каску съ густымъ забраломъ, совершенно закрывавшимъ его лице. Во время битвы, при Охбдѣ онъ держался такимъ недостойнымъ своего призванія трусомъ, что обратилъ на себя вниманіе арабовъ, у которыхъ храбрость всегда составляла ихъ неотъемлемую доблесть. Спасаясь бѣгствомъ, онъ попалъ въ яму и здѣсь своимъ спасеніемъ отъ смерти былъ обязанъ своимъ сподвижникамъ, которые защитили его своими тѣлами; по окончаніи битвы его вытащили изъ ямы, покрытаго грязью и кровью своихъ мужественныхъ защитниковъ. Его излишнія предосторожности поражаютъ васъ на каждомъ шагу и вмѣстѣ съ тѣмъ въ своихъ предпріятіяхъ онъ нерѣдко готовъ слѣдовать чужому внушенію, а иногда даже слишкомъ охотно слѣдуетъ чужимъ совѣтамъ. Очень часто онъ уступаетъ вліянію общественнаго мнѣнія и часто, подъ чужимъ вліяніемъ, онъ рѣшается на такія поступки и предпріятія, все неблагоразуміе которыхъ онъ сознаетъ вполнѣ. Магометъ охотно дозволялъ своимъ приверженцамъ распускать о себѣ самые неправдоподобные слухи, которые тѣмъ не менѣе были для него очень полезны, потому что окружали всѣ его дѣйствія чѣмъ-то сверхъестественнымъ. Будучи самъ трусливъ, онъ послѣ всякой одержанной его приверженцами побѣды хвастливо распространялся о ней въ соотвѣтственныхъ главахъ

Корана, повѣствовалъ объ ангелахъ, которыхъ, будто бы, видѣлъ сражающимися за него въ рядахъ его приверженцевъ, жестоко порицалъ трусовъ и т. п. Многіе историки не безъ основанія думаютъ, что вся честь утвержденія новой религіи принадлежитъ не ему, а сподвижнику его Омару. Это былъ истинный апостолъ ислама, иначе сказать, это былъ мечь, истреблявшій всѣхъ тѣхъ, которые не хотѣли безъ разсужденія и испытанія принять религію Магомета. Обращеніе Омара можно считать такимъ событіемъ въ жизни Магомета, съ котораго начинается видимый успѣхъ ислама; обращеніе это послѣдовало именно въ то время, когда у Магомета осталось очень немного послѣдователей. Обращеніе этого страшнаго врага меккскаго лжепророка сразу придало смѣлость его приверженцамъ. До Омара Магометъ никогда не мечталъ о распространеніи исламизма за предѣлы Аравіи; мысль покорить весь міръ и обратить его насильно въ исламъ принадлежитъ исключительно одному Омару, и онъ выполнилъ ее послѣ смерти Магомета, забравъ управленіе въ свои руки и оставивъ Абу-Бекру лишь одну тѣнь власти. Одинъ изъ разсказовъ о Магометѣ бросаетъ яркую тѣнь на эту личность. Вліятельныя лица изъ корейшитовъ давно знали гордый, упорный и сумазбродный характеръ Магомета, и вотъ одинъ изъ уважаемыхъ и старѣйшихъ мекканцевъ Ота, сынъ Ребіи, съ товарищами пришелъ къ Магомету. „Сынъ моего друга, сказалъ онъ ему, тебѣ хочется богатствъ, мы дадимъ тебѣ богатства; если ты хочешь почестей, мы дадимъ тебѣ званіе шейха; если ты боленъ, мы на нашъ счетъ вылечимъ тебя. Сдѣлай милость не производи ты смутъ и раздоровъ между нами и между нашими семьями!“—Я посланъ Аллахомъ, отвѣтилъ имъ Магометъ, чтобы возвѣстить людямъ книгу его (Коранъ). „Хорошо, сказали ему старцы, если ты посланникъ отъ Бога, то преврати нашу пустыню въ плодоносную страну, отодвинь наши безплодныя горы и пусть земля покроется тою роскош-

ною растительностью, какая покрываетъ долины Сиріи и Ирана; пусть воскреснутъ нѣкоторые изъ нашихъ предковъ, напр. Коссай сынъ Кильяба; если они признаютъ тебя за пророка, то и мы всѣ повѣримъ тебѣ". Но Магометъ не могъ имъ ничего отвѣчать на эти очень основательные вопросы и повторялъ лишь одни и тѣже слова о своемъ посланничествѣ. Тщетно они просили, чтобы Магометъ умолилъ Бога послать ангела или голосъ съ небесъ, который бы увѣрилъ всѣхъ въ его посланничествѣ, Магометъ повторялъ имъ тѣже отвѣты. „Какъ же мы повѣримъ тебѣ? Ты ничѣмъ не засвидѣтельствовалъ своего небеснаго посланничества"—сказали наконецъ старцы и удалились отъ него съ негодованіемъ. Этотъ эпизодъ изъ первоначальной дѣятельности Магомета весьма любопытенъ. Писатели сторонники Магомета, и въ числѣ ихъ, Смитъ видятъ въ этомъ и подобныхъ отвѣтахъ Магомета нежеланіе его выставить себя тавматургомъ. Магометъ, говорятъ они, основываясь на XIII сюрѣ Корана, на всѣ требованія чудесъ, предъявленныя со стороны его послѣдователей, отвѣчалъ всегда уклончиво, не выдавая себя за тавматурга; все, что говорятъ магометанскіе писатели о чудесахъ Магомета, сложилось послѣ его смерти,—это дѣло ярыхъ его приверженцевъ, это дѣло грубой фанатизированной толпы. Но обыкновенный пріемъ Магомета начинать всякую свою проповѣдь объявленіемъ, что онъ получилъ новое откровеніе отъ Аллаха, извѣстная глава Корана о его фантастическомъ путешествіи въ Іерусалимъ и на небо на фантастическомъ конѣ Эль-Боракъ, его обыкновеніе выдавать архангела Гавріила за своего особаго покровителя, наконецъ его страсть къ самымъ фантастическимъ разсказамъ о лицахъ Ветхаго Завѣта доказываютъ, что самъ меккскій пророкъ не прочь былъ отъ желанія, чтобы о немъ распространялись слухи, какъ о чудотворцѣ. Абульфеда разсказываетъ о томъ, какъ во время бѣгства Магомета паукъ и голуби помогли скрыть слѣды пребыванія его въ пеще-

рѣ, какъ сабля бедуина изъ враждебнаго лагеря погнулась въ его рукѣ, когда тотъ хотѣлъ убить ею Магомета, и наконецъ какъ одинъ бедуинъ, скрывавшійся въ горахъ во время битвы при Бедрѣ, видѣлъ облако, несшееся на помощь Магомету, изъ котораго самъ разсказчикъ слышалъ звуки конскаго ржанія и голосъ: „впередъ Гайзумъ!“ (имя Гавріилова коня), какъ многіе изъ мусульманъ видѣли цѣлый легіонъ ангеловъ, помогавшихъ Магомету во время боя, при чемъ ясно были видны бѣлыя чалмы ангеловъ и желтая чалма архангела Гавріила. Сравнивая слова Корана о помощи ангеловъ въ битвахъ Магомета съ врагами, невольно думается, что подобныя разсказы ходили еще при жизни его и охотно поощрялись имъ самимъ, хотя, можетъ быть, и не утверждались имъ явно.

Затѣмъ очень интересны мысли Б. Смита о Коранѣ. Религія Магомета въ ряду прочихъ религій міра занимаетъ мѣсто одинаковое съ іудаизмомъ: это есть религія *закона*. Въ исламизмѣ точное ученіе о Богѣ единомъ и довольно правильное ученіе о нравственности, обременены множествомъ произвольныхъ обрядовыхъ постановленій. Магометанскіе книжники сдѣлали Коранъ предметомъ множества самыхъ утонченныхъ толкованій; они думаютъ найти въ этой священной книгѣ отвѣтъ на всевозможные вопросы. Исламизмъ поставляетъ своею задачею не только обратить весь міръ, но и господствовать надъ нимъ. Вотъ существенныя и общія черты магометанства. При этомъ нужно замѣтить, что іудаизмъ существенно отличается отъ исламизма своимъ воззрѣніемъ на аристократизмъ расы. Истинный іудей долженъ быть природный потомокъ Авраама или же долженъ быть натурализованъ святымъ племенемъ. Слѣды этого гордаго самовосхваленія мы видимъ въ іудеяхъ современныхъ Іисусу Христу; Іоаннъ Предтеча грозно разрушаетъ это самомнѣніе іудеевъ во время проповѣди на Іорданѣ (Мѳ. III, 9—10); Іисусъ Христосъ въ притчахъ о мытарѣ и фарисеѣ, о самарянинѣ, о виногра-

даряхъ, убившихъ сына царя, и о званныхъ на вечерю порицаетъ тотъ же недостатокъ современнаго ему іудейскаго общества, но только выражаетъ неодобреніе въ болѣе мягкой формѣ, чѣмъ Предтеча. Исламизмъ болѣе универсаленъ, чѣмъ іудейство; онъ не усваиваетъ исключительныхъ правъ на участіе въ своемъ ученіи и обѣтованіяхъ одной какой-либо націи.

Магометъ, говоритъ Смитъ, не претендовалъ на какое-либо новаторство, — онъ хотѣлъ возстановить лишь древнюю вѣру патріарховъ. Обряды, которые онъ установилъ, какъ-то: постъ, рамаданъ, пять древнихъ молитвъ, существовали издавна въ Аравіи, какъ учрежденія, идущія отъ предковъ, точно тоже должно сказать и о благочестивыхъ путешествіяхъ въ Мекку; но люди исказили простую религію патріарховъ и Магометъ является возстановителемъ этой древней религіи, по внушенію свыше. Мы думаемъ, что Магометъ самъ обманывался или обманывалъ другихъ относительно роли, которую на себя принялъ; на самомъ дѣлѣ онъ проповѣдывалъ новое ученіе и только въ извѣстныхъ видахъ, а именно въ видахъ успѣха своей проповѣди, выдавалъ его за древнее. Тѣмъ не менѣе такой взглядъ на содержаніе своей проповѣди со стороны Магомета не мало способствовалъ той неподвижности, той узкости взгляда на все, что касается области религіи, какою отличается магометанство; характеръ магометанства исключительно пассивный,—въ немъ нѣтъ и рѣчи о развитіи царства Божія на землѣ. Какъ самое названіе показываетъ (*исламъ* и *муслямъ* — покорный, преданный Богу), исламизмъ есть вѣра покорная, благоговѣющая предъ указанными въ ней человѣку идеалами. Коранъ есть полное выраженіе этихъ идеаловъ, это есть книга изъ книгъ, книга, ниспосланная съ неба. Что же это за книга? Священныя книги ни въ одной религіи такъ самопроизвольно не завоевали себѣ своего достоинства, какъ Коранъ въ исламизмѣ. Нельзя отрицать, что главы Корана не имѣютъ между собою достаточной связи,

что чисто случайныя причины способствовали къ признанію этой книги за каноническую; но нельзя и несознаться, что *эта книга соотвѣтствуетъ какъ по своимъ идеямъ и тенденціямъ, такъ и по своему духу тому религіозному обществу и народу, которые ее первоначально усвоили. Въ подлинности Корана нѣтъ сомнѣнія*; не смотря на то, что его главы *приведены въ порядокъ ближайшими послѣдователями Магомета*, на Коранъ можно смотрѣть, какъ на подлинное произведеніе арабскаго пророка. Вотъ мысли о Коранѣ, высказываемыя книгою Смита.

Въ этихъ мысляхъ Смита есть много остроумнаго, но многое представляется или неосновательнымъ, или по крайней мѣрѣ подлежащимъ сильному сомнѣнію. Къ числу послѣдняго рода мыслей несомнѣнно принадлежитъ мнѣніе Смита о соотвѣтствіи Корана религіознымъ потребностямъ арабовъ, а также и о его подлинности. Нѣтъ сомнѣнія, что исламизмъ былъ прежде всего политической сектой и религія служила здѣсь для внутренней связи,—она выставлена была, какъ знамя партіи. Корейшиты до самой смерти Магомета косо смотрѣли на него, антипатія мекканцевъ къ ихъ отечественному пророку никогда не ослаблялась (¹). Ядро политической партіи составили могаджиры или люди, добровольно бѣжавшіе съ Магометомъ изъ Мекки въ Медину, и анзары или люди, принявшіе сторону Магомета въ Мединѣ и защищавшіе его отъ своихъ согражданъ; но эти люди составляли очень небольшую партію и этой-то партіи принадлежатъ всѣ успѣхи исламизма. Часть лицъ, составлявшихъ эту партію, пристала къ Магомету не по убѣжденію, а единственно ради выгодъ, но партія вдругъ увеличилась, какъ скоро исламизмъ выказалъ свои завоева-

(¹) Изъ самыхъ приверженцевъ Магомета многіе выказывали невѣріе, называя Магомета то обманщикомъ (гл. XXV), то мечтателемъ (гл. XXXIII, 35) и большая часть пустынныхъ арабовъ часто измѣняли ему (XLVIII, 16).

тельныя тенденціи. Что же касается до остальныхъ племенъ Аравіи, то, приставая къ Магомету, эти послѣднія вовсе не понимали исламизма, какъ религіознаго ученія. Да и можно ли было думать о религіозномъ убѣжденіи, когда къ принятію исламизма принуждали мечомъ и войной? Когда одинъ изъ сторонниковъ Магомета явился къ племени Джаджима, чтобы принять отъ него исповѣданіе вѣры, эти простаки выразили согласіе на его убѣжденія крикомъ: „хорошо, хорошо! Мы соглашаемся быть сабеями“ (поклонниками звѣздъ). Племя Такифъ изъявило согласіе на принятіе ислама, выговаривая себѣ право покланяться въ продолженіи нѣсколькихъ лѣтъ своему древнему идолу Лату; а такъ какъ Магометъ на это не соглашался, то они удовольствовались скромной просьбой по крайней мѣрѣ разрѣшить имъ вовсе не молиться. О томъ, какъ неглубоко было религіозное движеніе, возбужденное Магометомъ среди массы арабовъ, видно изъ слѣдующаго случая. Омаръ послѣ одной побѣды установилъ, чтобы всякій воинъ получилъ свою долю въ добычѣ въ такомъ размѣрѣ, сколько онъ знаетъ наизусть стиховъ изъ Корана; но когда было приступлено къ экзамену, то оказалось, что самые храбрые воины не умѣли правильно проговорить формулы вѣры: „нѣтъ Бога кромѣ Бога и проч.“. Вотъ каково было расположеніе къ новой религіи въ средѣ простаго народа. Что касается до лицъ богатыхъ и болѣе образованныхъ, то не смотря на то, что отъ нихъ Магометъ требовалъ очень немногаго, они высказывали полное равнодушіе къ его ученію. Глава противной партіи Абу-Софіанъ при первомъ свиданіи съ Магометомъ послѣ завоеванія имъ Мекки вступилъ въ такой разговоръ съ пророкомъ. „Абу-Софіанъ, сказалъ ему Магометъ, согласенъ ли ты исповѣдать что нѣтъ другаго Бога кромѣ Аллаха“?—Пожалуй я на это согласенъ, отвѣчалъ Абу-Софіанъ. „Ну такъ не согласишься ли ты за одинъ разъ признать и то, что я посланникъ Аллаха“.—Нѣтъ,—прости меня за мою пря-

моту,—на этотъ счетъ у меня существуютъ большія сомнѣнія, отвѣчалъ Абу-Софіанъ. Магометъ, не допытываясь болѣе, зачислилъ его въ ряды своихъ сторонниковъ. Можно ли было думать послѣ этого о какомъ-либо внутреннемъ убѣжденіи или расположеніи приверженцевъ Магомета къ его ученію, о какомъ-либо соотвѣтствіи новаго ученія съ внутренними потребностями арабовъ? Исламизмъ во все продолженіе своей исторіи остался вѣренъ самому себѣ—онъ вербовалъ большую часть своихъ приверженцевъ, не обращая вниманіе на средства, не принимая въ разсчетъ внутреннихъ убѣжденій. Для политической партіи, въ главѣ которой стоялъ Магометъ, прежде всего было важно окружить себя какъ можно большею массою сторонниковъ; относительно же религіозныхъ принциповъ этой разнородной массы пока мало заботились, предоставляя этотъ вопросъ времени. Вотъ почему вслѣдъ за смертію Магомета самыя ярыя партіи возникаютъ на почвѣ исламизма. Халифъ Османъ былъ ничто иное, какъ креатура противной Магомету мекканской партіи и непримиримый врагъ всѣхъ друзей пророка, которые мало по малу и оттѣсняются имъ на задній планъ и даже жестоко преслѣдуются. Раздоръ и борьба продолжаются въ магометанствѣ до XII вѣка, возстаютъ секты подъ различными названіями: карматовъ, фатимитовъ, исмаелитовъ, друзовъ, хашишиновъ, зендиковъ, образуется множество тайныхъ сектъ, обнаруживающихъ то крайній фанатизмъ, то совершенное невѣріе, то религіозное воодушевленіе и суевѣріе, то явный раціонализмъ.

При такихъ условіяхъ едва ли можетъ быть рѣчь не только о той законченности системы исламизма въ томъ видѣ, какъ онъ вышелъ изъ рукъ Магомета, но и о соотвѣтствіи Корана и всего религіознаго ученія Магометова съ духовными потребностями и вѣрованіями арабовъ; наконецъ при такихъ условіяхъ можетъ быть большое сомнѣніе относительно самой подлинности Корана. „Нѣтъ, говоритъ Ренанъ,

ни въ одной литературѣ примѣра такого процесса образованія, который бы могъ дать намъ точное представленіе о редакціи Корана. Онъ не можетъ быть названъ ни книгою, написанною послѣдовательно, ни безпорядочнымъ или неопредѣленнымъ ученіемъ, мало по малу переходящимъ въ опредѣленныя наставленія, ни сборникомъ наставленій учителя, воспроизведенныхъ напамять его учениками; это—просто собраніе проповѣдей или, если можно такъ выразиться, поденныхъ приказаній Магомета, съ означеніемъ мѣста, гдѣ они даны и обстоятельствъ, при которыхъ они состоялись. Каждый изъ этихъ отрывковъ записывался, спустя нѣкоторое время послѣ того, какъ проповѣдь была произнесена пророкомъ, подъ вліяніемъ вдохновенія минуты, на кускахъ кожи, на бараньихъ лопаткахъ, на костяхъ верблюда, на гладкихъ камняхъ, на листьяхъ пальмы или же былъ сохраненъ въ памяти ближайшими учениками Магомета, называвшимися *носителями Корана*. Послѣ битвы при Гемашѣ, въ которой пали всѣ почти старые мусульмане, Абу-Бекру пришло на мысль соединить отрывки Корана „между двумя досками", иначе, собрать по возможности въ одно эти разрозненные и часто противорѣчивые отрывки. Понятно само собою, что эта компиляція, которою распоряжался одинъ изъ болѣе авторитетныхъ секретарей Магомета, Сеидъ-бен-Табетъ, была составлена *совершенно произвольно;* собиратель помѣстилъ болѣе обширные отрывки съ начала, а короткіе соединилъ въ концѣ книги. Болѣе правильная редакція Корана произведена была коммиссіею подъ предсѣдательствомъ Зеида во время правленія Османа. На этотъ разъ введено было въ сюрахъ Корана одинаковое правописаніе, сглажены провинціализмы, введено всюду меккское нарѣчіе. По оригинальному пріему восточной критики, всѣ экземпляры, заключавшіе въ себѣ противорѣчія или неправильныя, недогматическія воззрѣнія, были *отобраны у владѣльцевъ и сожжены*, чтобы *„покончить разомъ всѣ пререканія"*.

Османъ, говорятъ, старался болѣе всего о томъ, чтобы изъ текста исключить всѣ такія противорѣчія, какія, по его мнѣнію, замѣчаются въ священныхъ книгахъ іудеевъ и христіанъ. Понятно, какъ далеко могла простираться такая похвальная ревность избавить Коранъ отъ противорѣчій; новая редакція могла исключить изъ Корана всѣ болѣе или менѣе рѣзкія нелѣпости, измѣнить цѣлые тексты, по своему собственному усмотрѣнію, сообразно съ *личными цѣлями* и т. п. Послѣ этого возможно ли утверждать, какъ утверждаетъ Смитъ, что Коранъ заключаетъ болѣе подлинное ученіе Магомета, нежели Новый Завѣтъ—ученіе Іисуса Христа? Вслѣдъ за учеными оріенталистами, старающимися возстановить порядокъ сюръ въ Коранѣ, Босвортъ Смитъ съ удивительнымъ терпѣніемъ, ведетъ эту дистиллировку Корана. Онъ старается комментаріями, прибавленіемъ различныхъ преданій къ тексту Корана поддѣлаться подъ вкусъ образованной европейской публики и во что бы то ни стало доставить удовольствіе читателю—или иначе—заставить его найти въ этой книгѣ интересное, привлекательное чтеніе.

Относительно ученія Корана *о фатализмѣ*, Смитъ признается, что въ этой книгѣ, заключающей рѣшеніе всѣхъ вопросовъ вѣроученія магометанъ, есть дѣйствительно мѣста благопріятныя, повидимому, ученію о фатализмѣ. Но, прибавляетъ авторъ, нужно всегда помнить, что религіозное чувство, когда мысль не пріучена къ послѣдовательности, невольно склоняется къ ученію о предопредѣленіи, которое заставляетъ трепетать однихъ и служитъ источникомъ успокоенія для другихъ. Положительный фактъ, что не одни магометане, но и христіане самымъ разнообразнымъ образомъ рѣшаютъ проблемму о предопредѣленіи, и ни теологія, ни философія не въ силахъ разрѣшить ее на столько удовлетворительно, чтобы весь міръ остался доволенъ этимъ рѣшеніемъ. У мусульманъ есть одна секта, называемая мутазалитами, которая рѣ-

шаетъ вопросъ о предопредѣленіи почти такъ же, какъ и мы, т. е. признаетъ свободу воли. Другія мусульманскія секты въ томъ же самомъ Коранѣ находятъ тексты, благопріятствующіе крайнему фатализму. Если дѣйствительно будетъ доказано, что магометанскіе народы болѣе или менѣе признаютъ главнымъ догматомъ своего вѣроученія фатализмъ и если дѣйствительно онъ стѣсняетъ и подавляетъ у магометанъ энергію реформъ и прогресса, то причину этого нужно искать болѣе всего въ условіяхъ климата и въ самыхъ расахъ, принявшихъ исламъ, и менѣе всего во вліяніи Корана.—Но мы думаемъ иначе. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что ученіе о фатализмѣ получило болѣе законченное развитіе послѣ Магомета, но при этомъ нельзя не замѣтить, что цѣлый рядъ текстовъ въ Коранѣ какъ нельзя болѣе способствовалъ къ развитію этого ученія. Богъ по Корану представляется существомъ всевластнымъ, подчиняющимъ себѣ людей *охотно или насильно* (гл. III ст. 25, 26, 77, 139; II, ст. 286, 277, 104); Онъ представляется, какъ-бы, виновникомъ грѣха; Онъ руководитъ одними людьми, тогда какъ другіе *назначены имъ къ заблужденію* (гл. XVI, 38, 39; IX ст. 95; XVI, 112); Онъ *сотворилъ для геенны* великое множество геніевъ и людей, которые имѣютъ сердца, но ничего не понимаютъ, которые имѣютъ глаза, но ничего не видятъ, имѣютъ уши, но ничего не слышатъ (гл. VII, 178, XXXII, 13; VI, 106—107). Магометъ говоритъ своимъ послѣдователямъ, что ихъ постигнетъ жестокое наказаніе отъ Бога, если они не пойдутъ на войну, иными словами, что кто не падетъ на войнѣ за исламъ, тотъ, и оставаясь дома, погибнетъ непремѣнно (гл IX. 39; III, 151) (¹). Послѣ всего этого едва ли будетъ справедливо выгороживать Магомета отъ

(¹) Вотъ это знаменитое изреченіе: «Скажи имъ: когда вы бы остались въ домахъ вашихъ, то тѣ, которыхъ смерть написана была тамъ на верху, подвергнулись бы ей на томъ мѣстѣ. V гл. 148 ст.

отвѣтственности въ распространеніи между своими послѣдователями ученія фатализма.

Смитъ отказывается отъ защиты ислама въ томъ, что онъ установилъ *священную войну*, и призналъ ее за *законное и обязательное средство пропаганды истинной вѣры;* но и здѣсь авторъ старается оправдать Магомета всевозможными фальшивыми доводами, что мы отчасти видѣли выше. Магометъ, сознавая что чудеса не могутъ ему служить надежнымъ средствомъ побѣдить его враговъ, рѣшился предоставить мечу рѣшить дѣло обращенія иновѣрцевъ въ исламъ. Этому рѣшенію не мало способствовали горячность его приверженцевъ, искавшихъ случая отмстить своимъ врагамъ мекканцамъ за всѣ ихъ униженія и несправедливости къ нимъ, а съ другой стороны самая ненависть къ нему его враговъ. Неожиданный успѣхъ въ войнѣ еще болѣе утвердилъ меккскаго пророка въ томъ, что Богъ помогаетъ ему и что мечомъ скорѣе можетъ рѣшиться взаимная борьба, нежели словомъ. Правда эти войны отличались на нашъ современный взглядъ крайнею жестокостію, но и это, по мнѣнію Смита, бѣда небольшая и здѣсь можно найти оправданіе исламизму, стоитъ только припомнить войны Карла Великаго съ саксами. Оттона Великаго съ прибалтійскими славянами, войны католиковъ противъ альбигойцевъ, испанцевъ съ индѣйцами, имѣвшія цѣлію тоже обращеніе язычниковъ и еретиковъ къ истинной вѣрѣ, наконецъ учрежденіе инквизиціи въ Европѣ. При этомъ перевѣсъ даже будетъ на сторонѣ исламизма, — у него не было по крайней мѣрѣ инквизиціи. Если европейцы въ настоящее время не ведутъ войнъ для обращенія невѣрныхъ, то этимъ обязаны они, по мнѣнію Смита, французской философіи XVIII вѣка. Нужно замѣтить, говоритъ онъ, что европейцы, вчитываясь въ Евангеліе, не такъ давно сдѣлали, къ великому удивленію, открытіе, что и оно, если не прямо по буквѣ, то по крайней мѣрѣ по духу не благопріятствуетъ войнамъ для обращенія въ христіанство или про-

цвѣтанію такого учрежденія, какъ св. инквизиція. Можно еще простить магометанамъ, что они вели войны для обращенія невѣрныхъ въ исламъ,—въ этомъ случаѣ они были послѣдовательны и дѣйствовали совершенно согласно съ заповѣдью Корана; но что сказать о христіанахъ, которые вели точно такія же войны явно вопреки Евангелію?—Эти мысли Смита сами по себѣ очень мѣтки и заключаютъ въ себѣ горькую, но справедливую иронію, направленную противъ воззрѣній римскаго католицизма; при этомъ мы не понимаемъ, какъ не замѣтилъ Смитъ во-время слабость своихъ доводовъ въ пользу ислама, оправдывая всѣ его преступленія пословицею „что на людяхъ ведется, то и насъ не минется".—Этотъ пріемъ слишкомъ наивенъ и недоказателенъ,—нельзя же оправдывать Ивана въ воровствѣ аналогическими дѣйствіями Петра!—Притомъ, если бы Смитъ потрудился заглянуть въ исторію древней христіанской церкви, въ исторіи церкви православной, то увидѣлъ бы, что въ дѣлѣ распространенія своего ученія она никогда, говоря строго, не употребляла ни меча, ни огня.

Касательно *многоженства* quasi-безпристрастная критика испытываетъ крайнее смущеніе. Это больная сторона соціальнаго устройства магометанскихъ обществъ, но этотъ обычай санкціонированъ личнымъ примѣромъ Магомета. Если мусульманскіе народы кажутся осужденными на ничѣмъ неотвратимое паденіе, то этимъ прежде всего обязаны они полигаміи. Смитъ признаетъ великой заслугой Магомета, что онъ довольно смѣло положилъ начало эмансипаціи женщинъ на востокѣ. Если бы Магометъ, разсуждаетъ онъ, пошелъ открыто противъ многоженства, его реформа рухнула бы непремѣнно. Если и были у арабовъ нѣкоторыя понятія о единствѣ Божіемъ, сохранявшіяся по преданію, то можно положительно сказать, что относительно многоженства у арабовъ было заранѣе составлено положительное убѣжденіе, котораго не поколебали бы никакія доводы. Магометъ немного поко-

лебалъ этотъ обычай, ограничивъ многоженство четырьмя законными женами и предупредивъ разводы утвержденіемъ правъ жены на извѣстное денежное вознагражденіе отъ мужа; онъ уничтожилъ обычай убіенія дочерей родителями, браки въ ближайшихъ степеняхъ родства (между сводными братьями и сестрами и между мачихами и пасынками); дочери получили при немъ право на наслѣдство половинной части изъ имѣнія отцевъ противу братьевъ и т. п. Наконецъ Смитъ думаетъ, что Магометъ даже не исключилъ женщинъ изъ обѣтованія будущей жизни, какъ это думаютъ многіе, и онъ подтверждаетъ это нѣкоторыми ссылками на Коранъ.—Мы думаемъ, что Магометъ многое могъ бы сдѣлать въ пользу арабской женщины, если бы употребилъ въ этомъ случаѣ все свое вліяніе; но онъ лично покровительствовалъ многоженству и смотрѣлъ на женщинъ съ лишь съ чувственной стороны. „Двѣ вещи въ мірѣ, въ которыхъ заключается для меня непреодолимая прелесть, говаривалъ Магометъ, это—женщины и благовонія". Магометъ самъ имѣлъ пятнадцать женъ, а по другимъ свидѣтельствамъ, число ихъ доходило до двадцати пяти. Однажды онъ совершенно забылъ на нѣкоторое время всѣхъ женъ своего гарема для одной, женившись на Маріи, которая была по званію невольница, по происхожденію—коптянка, по вѣрѣ—христіанка. Это возмутило прочихъ его женъ, особенно же гордыхъ дочерей Абу-Бекра и Омара, послѣдовало возмущеніе въ сералѣ и ложному пророку ничего не оставалось, какъ торжественно вывести своимъ защитникомъ Аллаха,—не замедлило послѣдовать особое откровеніе въ самомъ благопріятномъ для Магомета смыслѣ: „О, апостолъ Божій, сказалъ Аллахъ, зачѣмъ ты, въ виду угожденія женамъ, воздерживаешься отъ того, что тебѣ разрѣшилъ Богъ? Богъ добръ и милосердъ: онъ разрѣшаетъ и ненарушимые обѣты; Онъ вашъ Господь, у Него мудрость и вѣдѣніе". Вооружившись такимъ приказомъ свыше, пророкъ тотчасъ же энергически принялся за

возстановленіе дисциплины въ гаремѣ: чтобы наказать возмутительницъ его покоя, онъ перешелъ вовсе въ домикъ Маріи и оставилъ, казалось, навсегда своихъ женъ. Лишь по настояніямъ Абу-Бекра и Омара онъ опять принялъ отвергнутыхъ подругъ и примирился съ ними, да и то только тогда, когда послѣдовало новое откровеніе. Можно ли послѣ такой недостойной игры въ откровенія Божіи считать, что Магометъ имѣлъ настолько благоразумія и воздержанія, чтобы питать мысль о единоженствѣ? Образчикъ отношеній его къ женщинамъ можно видѣть изъ слѣдующаго разсказа. Одна престарѣлая женщина пришла къ Магомету съ просьбою, чтобы онъ допустилъ ее въ рай послѣ смерти (слѣдовательно, не смотря на увѣренія Смита, женщины не могутъ разсчитывать на Магометовъ рай). Магометъ положительно отвѣчалъ: „старухи не будутъ въ раю"! Разогорченная вдова пошла отъ него въ слезахъ, но Магометъ, засмѣявшись, поспѣшилъ поправить дѣло, пустивъ по обыкновенію въ ходъ свое остроуміе. „Ты не будешь въ раю, потому что тамъ всѣ будутъ молоды". Старуха поняла намекъ и удалилась утѣшенная его словами. Въ этомъ разсказѣ нельзя не видѣть крайне неблагоговѣйнаго отношенія Магомета къ такой великой тайнѣ, каково ученіе о будущей жизни. Вспомнимъ полныя глубины и высокаго смысла рѣчи Господа Іисуса Христа о будущей жизни. Присоединимъ къ довольно невыгоднымъ взглядамъ Магомета на женщину его постановленіе о правѣ мужей прибѣгать къ тѣлеснымъ наказаніямъ, для исправленія непокорныхъ женъ. Смитъ оправдываетъ и въ этомъ случаѣ Магомета, объясняя повелѣніе устройствомъ восточныхъ гаремовъ, гдѣ въ числѣ допускаемыхъ Кораномъ наложницъ могутъ быть и невольницы, взятыя по праву войны въ числѣ добычи (¹). Словомъ — у апо-

(¹) Но въ Коранѣ сѣкутъ также прелюбодѣевъ. (См. сюр. XXIV, ст. 2) и лжесвидѣтелей (ст. 3). Комментаторы въ объясненіе 11 стиха той же

логета вездѣ находится возможность оправдать своего любимца. Въ заключеніе всего нашъ апологетъ объявляетъ, что въ турецкомъ обществѣ можно встрѣтить многихъ образованныхъ людей, сознающихъ несовершенство нѣкоторыхъ доктринъ Корана и, по всей вѣроятности, скоро придетъ, если уже не пришло, время покончить съ полигаміей, какъ постановленіемъ устарѣлымъ, не соотвѣтствующимъ ни духу времени, ни достоинству человѣка. Въ недавнее время начали раздаваться по всей Европѣ вопли туркофильскихъ газетъ, что Россія, объявивъ войну Турціи, замедлила ожидаемое развитіе либеральныхъ реформъ, предпринятыхъ настоящимъ правительствомъ Турціи. Со стороны Смита было бы очень умѣстно заявить, что и многоженство въ Турціи держится лишь благодаря непрошеному вмѣшательству Россіи въ дѣла Турціи.

Относительно *рабства*, которое прямо узаконяется Кораномъ, такъ какъ всѣ невѣрные, покоренные мечомъ магометанъ и не согласившіеся обратиться въ исламъ, превращаются въ рабовъ (раій), платящихъ подати, Смитъ приводитъ и здѣсь нѣсколько смягчающихъ обстоятельствъ. Во-первыхъ, говоритъ онъ, и въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ прямыхъ указаній, которыя бы благопріятствовали аболиціонизму. Но авторъ забываетъ, что ученіе Христа Спасителя о братствѣ людей и о равенствѣ ихъ предъ Богомъ исключаетъ всякую мысль о насиліяхъ одного человѣка надъ другимъ или о рабствѣ однихъ и о господствѣ другихъ. Первенствующая церковь такъ и понимала завѣты Спасителя, что доказывается множествомъ примѣровъ. Магометъ самъ имѣлъ рабовъ, а его послѣдователи привели въ систему постановленія о рабствѣ. Рабство христіанъ въ Турціи, подчиненныхъ полному произволу своихъ господъ, послужило пово-

---

главы разсказываютъ, что однажды Аиша, любимая жена Магомета, подверглась подозрѣнію въ этомъ проступкѣ, и Магометъ долго волновался, пока не было ему успокоительнаго откровенія отъ Аллаха.

домъ къ только что минувшей войнѣ. Во всякомъ случаѣ плѣнный можетъ и у мусульманъ сдѣлаться свободнымъ, если приметъ исламъ, говоритъ Смитъ, перечисляя смягчающія обстоятельства противъ обвиненій Корана въ узаконеніи рабства; рабыня, сдѣлавшаяся наложницею своего господина, не можетъ быть вновь продана, если она сдѣлалась матерью, а послѣ смерти господина должна быть отпускаема на волю; если господинъ безъ вины будетъ бить своего раба, то онъ долженъ освободить его. Но эти попытки облегчить рабство со стороны магометанскаго законодательства нельзя не назвать робкими и незначительными уступками въ пользу эмансипаціи рабовъ. Въ первомъ случаѣ право раба на полученіе свободы подъ условіемъ отреченія отъ своей прежней религіи возмутительнымъ образомъ нарушаетъ свободу совѣсти; во второмъ случаѣ вполнѣ подвергаетъ рабыню произволу своего господина и доводитъ состояніе ея до состоянія животнаго; въ третьемъ — представляетъ законъ непримѣнимый на дѣлѣ: у хитраго господина слуга всегда будетъ безъ вины виноватъ, и никогда не будетъ въ состояніи доказать свою невиновность.

Въ числѣ прочихъ благодѣтельныхъ уставовъ Корана Смитъ указываетъ на запрещеніе употреблять крѣпкіе напитки, но въ тоже время сознается, что съ самаго основанія ислама его послѣдователи умѣли очень ловко обойти запрещеніе Корана и посредствомъ тонкихъ толкованій текста доселѣ не бояться нарушить запрещеніе пророка, вкушая веселящій сердце человѣческое напитокъ, даже въ не совсѣмъ умѣренномъ количествѣ.

Слишкомъ *чувственное представленіе Корана о раѣ*, съ его черноокими гуріями, съ его благовоніями, съ его пряностями, съ его мягкими коврами и пышными ложами, съ его вкуснымъ шербетомъ, съ шелковыми одеждами и съ жемчужными браслетами приводитъ въ большое смущеніе Смита; но здѣсь-то и обнаруживается несравненная находчивость апологе-

та. По его словамъ въ этомъ виновато болѣе всего ученіе о будущемъ воскресеніи тѣла человѣческаго, которое раздѣляютъ съ Кораномъ и іудейское, и христіанское вѣроученія; по мнѣнію автора, при представленіи о воскресеніи людей вмѣстѣ съ ихъ тѣлами, до нельзя трудно представить будущую жизнь нематеріальною. Нельзя говорить восточному человѣку о будущей жизни иначе, какъ въ матеріальныхъ образахъ, заимствованныхъ изъ настоящаго міра. Журчащіе фонтаны, тѣнистыя рощи, чувственныя удовольствія, гаремъ съ вѣчно красивыми, нестарѣющимися гуріями весьма естественны представленію араба, размышляющаго о будущей жизни ([1]).

Особенно распространяется нашъ апологетъ о мнимо-любезныхъ отношеніяхъ исламизма къ христіанству. Какъ будто забывая только-что высказанную мысль о Коранѣ, выдающемъ свое ученіе за единственное и абсолютно истинное, заповѣдывающемъ своимъ послѣдователямъ самыя усильныя заботы объ обращеніи всего міра въ исламъ, Смитъ цитуетъ благопріятныя мѣста Корана объ Іисусѣ Христѣ. Во-первыхъ, Магометъ, говоря объ *Иссѣ* (Іисусѣ Христѣ), всегда прибавляетъ фразу: „да будетъ съ нимъ миръ"! Во-вторыхъ, въ главной мечети въ Мединѣ рядомъ съ гробомъ Магомета есть еще другой гробъ, приготовленный для Іисуса, возвращенія котораго на землю ожидаютъ правовѣрные: онъ здѣсь упокоится послѣ того, какъ побѣдитъ антихриста и дастъ миръ всему міру. Всегда было и будетъ, продолжаетъ Смитъ, что среди страстной борьбы и споровъ мусульманъ съ христіанами магометане относились и будутъ относиться съ крайнею ненавистью къ христіанамъ, но это не болѣе, какъ *случайность* и не касается сущ-

---

([1]) Представленія о мукахъ въ аду въ Коранѣ не менѣе курьёзно. (См. сюр. XXII, ст 20 и сл.): грѣшники въ аду будутъ носить огненное платье, ихъ будутъ подгонять желѣзными дубинами и т. п.

ности ислама. Проклинаютъ имя Іисуса Христа лишь одни магометанскіе сектаторы, но мы знаемъ, что Магометъ IV даже казнилъ ренегата, позволившаго себѣ хулить Іисуса Христа. Но Смитъ забываетъ, что въ современномъ магометанствѣ не видно и такихъ сектъ, которые бы прославляли Христа и что Магометъ IV поступилъ очень круто съ ренегатомъ, можетъ быть, вовсе не изъ желанія исполнить Коранъ, а изъ политическихъ видовъ. На вопросъ, почему Магометъ не принялъ христіанства, апологетъ извиняетъ его тѣмъ, что Магометъ вовсе почти незналъ христіанства. Правда, онъ путешествовалъ по Сиріи, но онъ могъ усвоить себѣ во время посѣщенія Сиріи лишь самыя неясныя и неправильныя понятія о христіанствѣ. Лучшіе дни восточнаго христіанства во времена Магомета закатились, греческій міръ впалъ въ летаргію, отъ которой пробуждался по временамъ лишь для тонкихъ богословскихъ преній. Магомету, кажется, были извѣстны лишь апокрифическія евангелія, въ родѣ *Евангелія Младенчества*, *Актовъ Пилата* и т. п., эти безсвязные рапсоды, которые отвергла восточная церковь, но которые ходили тогда по рукамъ у христіанъ въ Аравіи. Комментаторы во всемъ Коранѣ находятъ не болѣе трехъ мѣстъ, которыя заставляютъ предполагать нѣкоторое знакомство меккскаго пророка съ каноническими евангеліями. Одно изъ этихъ мѣстъ относится къ обѣщанію Спасителя о ниспосланіи на апостоловъ Утѣшителя-Духа, въ которомъ Магометъ усматривалъ предсказаніе о себѣ самомъ. Въ другомъ—Магометъ, вѣроятно, на основаніи какого-нибудь преданія или трактатовъ еретической секты Докетовъ, отвергаетъ возможность распятія Христова,—Богъ, по его мнѣнію, не могъ этого допустить, и вмѣсто Христа былъ, вѣроятно, распятъ кто-нибудь другой, напримѣръ, Іуда. Магометъ, не понимая таинственнаго ученія Христа Спасителя о святой Троицѣ, какъ ярый монотеистъ, считалъ христіанъ испортившими то уче-

ніе о единомъ Богѣ, которое проповѣдовалъ Спаситель. Въ день послѣдняго суда, говоритъ онъ, Іисусъ возстанетъ и противъ іудеевъ и противъ христіанъ: противъ первыхъ за то, что они не признали его за пророка, на христіанъ за то, что они признали его за Бога". Иконопочитаніе христіанскихъ народовъ Магомету, гонителю идоловъ, казалось, какъ первымъ протестантамъ, идолопоклонствомъ; по совершенному непониманію смысла православнаго иконопочитанія, онъ видѣлъ въ христіанахъ грубыхъ язычниковъ. Этими аргументами и до сихъ поръ пользуются мусульмане Европы, Азіи и Африки противъ миссіонеровъ всѣхъ христіанскихъ исповѣданій, старающихся обратить ихъ въ христіанство. Не успѣхъ распространенія христіанства среди арабскихъ племенъ казался, по странному умозаключенію, Магомету признакомъ его несовершенства и доказательствомъ того, что христіанство точно такъ же, какъ и іудейство, суть только ступени или переходные формы къ исламизму. Какъ видно изъ сюры V, 73 и 52, 53, Магометъ считалъ Коранъ книгою, превосходящею по своему внутреннему достоинству Библію; Коранъ, по словамъ Магомета, назначенъ исправить заблужденія христіанъ и іудеевъ и расширить данное имъ прежде отъ Аллаха откровеніе.

Не смотря на то, что въ доводахъ Смита о весьма небольшомъ и очень поверхностномъ знакомствѣ Магомета съ Евангеліями есть много справедливаго, нѣкоторые уважаемые писатели, каковъ Шпренгеръ, находя очень много текстовъ въ Коранѣ, буквально сходныхъ съ текстами каноническихъ Евангелій, не только при изложеніи нравственныхъ правилъ, но и при разсказѣ о нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ событіяхъ (напр. о зачатіи и рожденіи Предтечи, о Благовѣщеніи), предполагаютъ, что Евангелія точно такъ же, какъ и іудейскія вѣроучительныя книги, послужили матеріаломъ Магомету при составленіи нѣкоторыхъ мѣстъ Корана. Магометъ, составляя свои разсказы явнымъ образомъ

подъ вліяніемъ священныхъ книгъ христіанъ, въ полетѣ своей фантазіи забывалъ о сохраненіи правдоподобія, и не думалъ строго держаться исторической почвы, вслѣдствіе чего допускалъ нелѣпыя подробности. Иногда прибавляя къ библейскимъ разсказамъ ложныя добавленія и объясненія, онъ хочетъ блеснуть предъ слушателями самымъ подробнымъ знаніемъ фактовъ, коротко разсказываемыхъ евангеліями, давая тѣмъ понять своимъ легковѣрнымъ послѣдователямъ, что онъ непосредственно узналъ эти подробности отъ Бога (1). Магометанскія преданія говорятъ о знакомствѣ Магомета съ монахомъ-христіаниномъ, Сергіемъ или Багирою (2) и о частыхъ совѣщаніяхъ его съ братомъ своей жены Хадижды, христіаниномъ Варакою-бен-Науфаломъ, имѣвшимъ въ рукахъ списокъ Евангелія (3), и такимъ образомъ объясняютъ намъ то вліяніе, которое имѣло христіанство на исламъ.

Таковы доводы, которыми Босвортъ Смитъ доказываетъ право исламизма на существованіе или при помощи которыхъ онъ пытается защищать Магомета его исламъ отъ несправедливыхъ, будто-бы, предубѣжденій противъ него европейской публики. Въ его глазахъ исламизмъ есть ничто иное, какъ особая форма христіанства, приспособленная къ потребностямъ населеній передней Азіи и Африки. Онъ доказываетъ справедливость своихъ воззрѣній, стараясь констатировать тотъ фактъ, что исламизмъ распространяетъ между этими населеніями принципы христіанства и христіанскую мораль, но только въ такой формѣ, какая можетъ быть принята и усвоена ими и что исламизмъ успѣшнѣе способствуетъ къ нравственной пере-

---

(1) Иногда Магометъ явно подражаетъ Евангеліямъ. Такъ въ началѣ XXIII главы есть нѣчто чрезвычайно похожее на проповѣдь о блаженствахъ.

(2) Sprenger. Das Leben u. die Lehre dés Mohammad. II, 387.

(3) Perseval. Essai sur l'Histoire des arabes, I, 321—322.

мѣнѣ этихъ грубыхъ населеній, чѣмъ христіанство въ его строгой формѣ. Обыкновенно считаютъ исламизмъ религіей, дни которой сочтены, или религіею вымирающей. Что исламизмъ слабѣетъ болѣе и болѣе, по крайней мѣрѣ, какъ религія древняго господства въ европейской Турціи и въ Египтѣ, подъ вліяніемъ христіанской цивилизаціи, этого нельзя отвергать. Но эти магометанскія государства составляютъ лишь довольно незначительныя отдѣлы въ великомъ царствѣ ислама. Исламъ дѣлаетъ весьма значительныя завоеванія въ такихъ странахъ, гдѣ успѣхи христіанскихъ миссіонеровъ весьма незначительны, напримѣръ, въ Индіи, въ Китаѣ и въ Африкѣ. Онъ только одинъ съ видимымъ успѣхомъ искореняетъ между темными расами пьянство, фетишизмъ, идолопоклонство и каннибализмъ. Чѣмъ же побѣждаетъ этотъ сухой монотеизмъ грубыя черныя расы, которыя не могъ побѣдить ни протестантизмъ, ни католицизмъ. Рѣшить это очень трудно. Можетъ быть, это происходитъ отъ того, что исламизмъ распространяютъ между неграми люди одной съ ними расы или по крайней мѣрѣ одного цвѣта между тѣмъ, какъ къ людямъ бѣлымъ негръ чувствуетъ нѣкоторое недовѣріе. Какая бы ни была причина успѣшной пропаганды ислама внутри африканскаго континента, всѣ путешественники, всѣ миссіонеры единогласно свидѣтельствуютъ объ этомъ фактѣ. Въ Индіи исламизмъ несравненно успѣшнѣе ведетъ подкопы для разрушенія средостѣнія между кастами, нежели христіанскія миссіи. На большомъ индійскомъ полуостровѣ исламизмъ отлично уживается съ обычаями и суевѣріями браманизма, но и они съ своей стороны измѣняютъ его такъ, что монотеизмъ ислама теряетъ свою строгость, водворившись среди языческихъ населеній. Въ Китаѣ, кажется, исламизмъ рѣзко выдѣляется особымъ государствомъ въ нѣдрахъ Серединной имперіи и этимъ самымъ увеличиваетъ своимъ замѣчательнымъ единствомъ число государствъ магометанскихъ. Извѣстно намъ, что исламъ живучъ на остро-

вахъ Малайскаго архипелага, на Явѣ и Суматрѣ. Мы, кажется, заключаетъ Смитъ, обманываемся очень грубо, говоря, что исламизмъ умираетъ; въ этомъ случаѣ мы принимаемъ свои надежды за дѣйствительность.

Не смотря на весь свой оптимизмъ въ разсужденіяхъ объ исламѣ, Босвортъ Смитъ хорошо понимаетъ духъ времени, потому онъ не пытается отстранить отъ турокъ всѣ тѣ жалобы, которые по временамъ раздаются въ Европѣ на турецкое управленіе, и раздаются очень рѣзко такъ, что нарушаютъ общую гармонію того хвалебнаго гимна, который поютъ въ честь Турціи туркофильскія газеты. Онъ только старается, чтобы эти жалобы не нарушили его благодушныхъ воззрѣній на Магомета и на исламъ. Послѣ изгнанія мавровъ изъ Европы представителями ислама предъ европейскимъ ареопагомъ остались не семиты, а турки или татары. Татары, по своей хитрости, могутъ быть соперниками самыхъ лучшихъ въ мірѣ дипломатовъ, но ни одинъ изъ государственныхъ людей этой расы не способенъ понимать ясно условій хорошаго управленія. Оттоманская имперія, поддерживавшая доселѣ свое существованіе могущественною военною организаціею, чрезвычайнымъ разнообразіемъ покоренныхъ ею расъ и ихъ взаимнымъ ревнивымъ противодѣйствіемъ, съ давняго времени сдѣлалась добычею страшнаго разложенія. Орудій цивилизаціи или вовсе нѣтъ или же они покрываются ржавчиной въ рукахъ турокъ. Дороги въ Турціи находятся въ ужасномъ состояніи, мосты разрушены, рудники заброшены, администрація страны представляетъ изъ себя лишь ненасытимыхъ грабителей, полная безурядица мѣстнаго управленія соединена съ подавляющей все доброе централизаціей. Турція сохранила доселѣ лишь одну военную организацію, да и это дѣло весьма сомнительное. Турокъ, по очень остроумной пословицѣ, гдѣ поставитъ свою ногу, тамъ вовсе не растетъ травы. Не должно забывать, что европейскіе народы много способствовали къ усиленію хронической чахотки

Турціи; при столкновеніи съ европейской цивилизаціею эти дикари усвоили лишь однѣ ея худыя стороны. Хотѣлось бы думать, что, если есть у турокъ что-нибудь хорошее, то это хорошее не всецѣло принадлежитъ вліянію ислама. Раса завоевателей, какъ и всѣ орды татарской расы, можетъ быть, вовсе не способна была сдѣлать что-либо иное изъ покоряемыхъ государствъ, какъ только превратить ихъ въ развалины и основать на ихъ мѣстѣ самую эфемерную имперію.

Единственное обстоятельство, которое поддерживало верховную власть Порты надъ разнообразнымъ и значительнымъ числомъ національностей Балканскаго полуострова, которое не разъ обманывало предположенія политиковъ, ожидавшихъ внезапной смерти „больнаго человѣка" и которое, если вѣрить знаменитымъ авторитетамъ политическаго міра, можетъ поддержать на короткое время существованіе Турціи, это—абсолютный, повсюдный миръ.

Послѣдній отзывъ приноситъ большую честь Смиту и выражаетъ несомнѣнную истину. Онъ представляется намъ тѣмъ болѣе взглядомъ честнаго человѣка, что раздался среди концерта туркофиловъ, проникнутыхъ ненавистью къ Россіи и благодушнымъ расположеніемъ къ Турціи. Смитъ только отстаиваетъ право существованія мечети рядомъ съ кирхою и католическимъ костеломъ или еврейскою синагогою. Онъ, какъ-будто, не знаетъ того, что въ Россіи, которая болѣе всѣхъ имѣла бы право питать нерасположеніе къ воинственнымъ повелѣніямъ Корана, давно уже это желаніе осуществилось самымъ положительнымъ образомъ.

Окончимъ нашу статью переводомъ нѣкоторыхъ замѣчаній на книгу англійскаго апологета исламизма, сдѣланныхъ Албертомъ Ревиллемъ, статью котораго мы поставили въ заглавіи нашего очерка. Совершенно соглашаясь съ взглядомъ Смита относительно вѣротерпимости, которая должна быть примѣнена и къ

исламу со стороны европейскихъ правительствъ, Ревилль говоритъ: „Въ Алжирѣ французское правительство всегда относилось съ уваженіемъ къ вѣрѣ побѣжденнаго населенія, и никогда не допускало насильственной пропаганды, исключая совершенно случайныхъ промаховъ, которые никакъ нельзя было предупредить. Если справедливо, что, повидимому, исламизмъ успѣваетъ болѣе, чѣмъ какая-либо другая религія искоренять отвратительные обычаи, оскверняющіе почву Африки, — тѣмъ выгоднѣе это для ислама и для всего человѣчества. Но прежде, чѣмъ раздѣлить то высокое мнѣніе о магометанствѣ, какое питаетъ къ нему Смитъ, я думаю, будетъ неизлишне по смотрѣть наоборотную сторону медали".

„Мы не можемъ отрицать, что Коранъ заботится о смягченіи рабства, но почему ни въ одномъ мусульманскомъ народѣ мы не встрѣчаемъ ни малѣйшей оппозиціи противъ этого позорнаго учрежденія? Неужели можно признать явленіемъ случайнымъ, что мусульмане доселѣ продолжаютъ торговлю неграми, дѣлая недѣйствительными всѣ мѣры, предпринимаемыя всѣми цивилизованными націями для уничтоженія этого постыднаго обычая? Мы готовы думать, что положеніе мусульманской женщины гораздо лучше положенія ея сестры у многобожниковъ и идолопоклонниковъ, но все-таки многоженство, съ его необходимымъ условіемъ—варварскимъ затворничествомъ женщины, узаконены и ученіемъ, и примѣромъ самого Магомета, а торговля невольницами (de chair féminine) не перестаетъ широко процвѣтать на мусульманскомъ востокѣ. Магометъ улучшилъ положеніе женщины, но мы должны сказать, что онъ санкціонировалъ такіе принципы, которые задерживаютъ дальнѣйшія улучшенія соціальнаго положенія мусульманской женщины".

„Правда, исламъ, какъ скоро его первенство въ извѣстной странѣ утверждено и признано, даетъ право существованія подъ своею властію сектаторамъ другихъ религій; но при всемъ этомъ мы не должны за-

бывать, что всякій мусульманинъ считаетъ своею обязанностію, при первомъ случаѣ, обнажить мечъ, для покоренія подъ владычество ислама тѣхъ народовъ, которые не захотѣли бы добровольно признать Магомета за пророка. Вотъ съ какой стороны исламизмъ грозитъ намъ опасностью, и этимъ самымъ оправдываетъ нашу вѣковую недовѣрчивость къ нему".

„Конечно характеръ Магомета на самомъ дѣлѣ гораздо лучше и достойнѣе уваженія, чѣмъ думали о немъ въ тѣ времена, когда его прямо причисляли къ обманщикамъ первой руки. Но при этомъ нельзя отрицать, что на памяти Магомета тяготѣетъ не одно позорное пятно, не одна недостойная слабость и не одно преступленіе, и мусульманинъ, если бы онъ и не старался во всемъ безусловно оправдывать своего пророка или во всемъ подражать ему, какъ основателю своей религіи, но все-таки въ правѣ не считать себя особенно виновнымъ, если онъ можетъ указать въ жизни своего пророка аналогичный случай своего преступленія".

„Во всякомъ случаѣ ничто такъ очевидно не доказываетъ, какъ исламизмъ ту истину, что наши сужденія въ области религіи могутъ быть только относительно, но не безусловно вѣрны. Исламизмъ, сравнительно съ безнравственнымъ, дикимъ политеизмомъ, изъ нѣдръ котораго онъ возникаетъ, представляется добромъ,— онъ закваска религіознаго и нравственнаго обновленія; но у насъ есть причины думать, что онъ не способенъ поставить націи, принявшія его, выше извѣстнаго, впрочемъ относительно низкаго уровня цивилизаціи,—доведя до этого уровня, онъ ихъ навсегда держитъ на немъ. Намъ много наговорили о той блестящей цивилизаціи, средоточіемъ которой нѣкогда были Багдадъ и Кордова. Намъ указываютъ, что въ христіанской Испаніи безвозвратно погибла блестящая цивилизація магометанъ-мавровъ. Пусть такъ, но въ Багдадѣ давно уже погасъ очагъ цивилизаціи,—тамъ теперь остается лишь одинъ пепелъ. Положимъ мавры удалились изъ Испаніи, уступая силѣ; но, основавшись

новыя государства въ Африкѣ, Марокко и Тунисѣ, произвели ли они въ новомъ отечествѣ что-нибудь похожее на серьёзную цивилизацію? Коранъ часто восхваляетъ науку, но что это за наука? Въ извѣстную эпоху ученые арабы были нашими учителями, но какъ не долго продолжалась эта эпоха! Послѣ этой эпохи въ теченіи многихъ вѣковъ произвели ли мусульманскіе народы что-нибудь похожее на науку? Извѣстенъ фактъ, что истый мусульманинъ съ презрѣніемъ пожимаетъ плечами, когда ему говорятъ о нашихъ научныхъ открытіяхъ". Съ своей стороны мы должны указать, что, по новѣйшимъ изслѣдованіямъ (¹), прежняя образованность аравитянъ, которую такъ восхваляютъ современные ученые, стоитъ вовсе не особнякомъ въ исторіи культуры и что начала ея нужно искать не въ Меккѣ и Мединѣ, а въ христіанской Византіи, воспринявшей цивилизацію Греціи и Рима. Только такіе ученые, каковъ, напримѣръ, Дрэперъ, рѣшаются утверждать, будто-бы, восточная цивилизація временъ халифата не только не находилась въ зависимости отъ цивилизаціи европейской, но напротивъ сама наложила на нее свою печать. „Откуда сарацины заимствовали свои знанія?—Отвѣчая на этотъ вопросъ, мы не должны забывать о нашемъ старомъ другѣ-грекѣ Византійской имперіи. Аравитяне изучали Аристотеля, но конечно сами познакомились съ нимъ при посредствѣ греческихъ ученыхъ; Аристотеля читали въ Самаркандѣ и въ Лиссабонѣ въ переводѣ, когда онъ не былъ еще извѣстенъ даже по имени въ Оксфордѣ и Эдинбургѣ, но въ тоже время онъ читался въ подлинникѣ въ Константинополѣ и Ѳессалоникахъ. Изъ Греціи пришла къ аравитянамъ вся ихъ мудрость, а сами они, кажется, не выдумали ровно ничего" (²). Таковъ от-

(¹) См. Кремера Culturgeschichte des Oriens unter den Chalifen.

(²) См. Фримана The history and conquets of the Saracens, стр. 241.

зывъ одного англійскаго ученаго. Аравитяне выказали себя весьма способными учениками, чего нельзя объяснить ничѣмъ инымъ, какъ ихъ врожденною племенною талантливостью. Кромѣ того едва ли многіе аравитяне отличались этою ученостію, о которой твердятъ туркофилы; роль ихъ въ этомъ случаѣ была едва ли не второстепенная. Этими двигателями науки являются во времена халифата тѣже греки, принявшіе исламъ, благодаря тягостной борьбѣ и силѣ обстоятельствъ; они-то и выказали повсюду свою талантливость, способность къ труду и къ усидчивымъ занятіямъ наукою. Къ чести халифовъ нужно сказать, что они скоро отказались отъ стѣснительныхъ мѣръ для такъ называемыхъ кліентовъ или людей, успѣвшихъ принять исламъ, и стали оказывать имъ расположеніе; по большей части эти трудолюбивые люди, жители покоренныхъ странъ, скоро сдѣлались опорой новаго порядка послѣ того, какъ принесли въ жертву ему даже свои вѣрованія, и правительство халифовъ, забывая свои арабскія предразсудки о чистотѣ крови, почло несправедливымъ долѣе придерживаться относительно ихъ какой-либо нетерпимости. Въ послѣдствіи времени мы видимъ большинство этихъ прозелитовъ во главѣ правленія и даже начальниками учебныхъ заведеній, и между ними даже чистыхъ христіанъ; потому что вліяніе покоренныхъ на завоевателей сдѣлалось неотразимымъ и окончательный переворотъ на востокѣ совершился далеко не въ пользу господствовавшаго племени. Но ни самый исламъ, ни племя арабовъ не принесли съ собой въ покоренныя страны никакихъ цивилизующихъ элементовъ. Это доказывается исторіею. Если обратимъ вниманіе на послѣдующія времена, то увидимъ, что отъ эпохи случайно возникшей цивилизаціи не осталось и слѣда. Востокъ мало по малу погружается въ непробудный сонъ, прежніе промышленные и торговые центры исчезаютъ, повсюду господствуетъ крайняя грубость нравовъ, суевѣріе и фанатизмъ подавляютъ всякое

умственное движеніе. Чему же приписать это явленіе? Ученіе Магомета только имѣло цѣну внѣшняго цемента, оно связало усвоившіе его народы тѣсною связью, благодаря чему быстро создалось громадное государство; сначала въ этомъ государствѣ разрушены были завоевателями прежнія препоны, затруднявшія торговыя и взаимныя сношенія жителей, а распространеніе арабскаго языка послужило прекраснымъ средствомъ для обмѣна мыслей даже между людьми, непринадлежавшими къ классу завоевателей. Неудивительно, что вспыхнулъ проблескъ цивилизаціи тамъ, гдѣ ея корни давно уже лежали въ почвѣ, но это былъ послѣдній энергическій проблескъ или разсвѣтъ древне-греческой цивилизаціи, который долженъ былъ однако скоро погаснуть подъ разрушительнымъ вліяніемъ ислама, и затѣмъ наступилъ непроходимый мракъ и непробудный сонъ, охватывающій востокъ доселѣ. Ограничившись этой замѣткой для поясненія словъ Ревилля, продолжимъ нашу выписку изъ его статьи.

„Мы не раздѣляемъ, говоритъ онъ, никакихъ предубѣжденій въ отношеніи ислама, мы очень хорошо различаемъ подлинную мусульманскую доктрину отъ злоупотребленій и противорѣчій послѣдующихъ мусульманскихъ сектъ, и, не смотря на все это, считаемъ себя въ правѣ строго разграничить понятія мусульманскія отъ христіанскихъ и провести это разграниченіе въ пользу христіанства. Когда послѣдователи обѣихъ религій живутъ близко, очень можетъ быть, что населеніе христіанское въ нравственномъ отношеніи представляется, какъ-будто, гораздо ниже мусульманскаго. Трудно рѣшить, сербъ или черногорецъ стоятъ выше турка, который отрѣзываетъ имъ носы и уши, какъ скоро ихъ убьетъ въ сраженіи; но вопросъ вовсе не въ томъ. Я сравниваю обѣ религіи съ двумя пирамидами, изъ которыхъ одна неизмѣримо выше другой и все еще продолжаетъ расти и увеличиваться, между тѣмъ, какъ другая давно перестала увеличи-

ваться къ верху, хотя можетъ еще расширяться параллельно основанію. Исламизмъ кажется, подобно китайскому обществу, навсегда осужденнымъ на неизлечимое безсиліе, когда дѣло идетъ о прогрессивномъ движеніи впередъ. Намъ могутъ указать, въ опроверженіе высказаннаго мнѣнія, на нѣкоторыя реформаторскія движенія въ средѣ тогоже магометанства, напримѣръ, на Вагабитовъ, которые, по уничтоженіи ихъ вліянія въ Аравіи, нашли недавно новое поприще для своей пропаганды въ Индіи. Очень можетъ быть, что это любопытное поворотное движеніе къ чистому исламизму, отвергающее весь ритуалъ и легендарныя сказанія, усвоенныя магометанскими преданіями, будетъ настолько плодотворно, что создастъ новую эру исламизма; но что можно подумать о такой реформѣ, которая между другими существенными догматами проповѣдуемой имъ религіи допускаетъ обязательность для каждаго своего члена вести войну противъ невѣрныхъ, съ цѣлію дать торжество истинѣ? Не значитъ ли это съ самаго начала вступать на ложный путь, и можно ли предполагать, что люди, поставившіе фанатизмъ высшимъ и незыблемымъ закономъ религіи, могутъ быть двигателями прочной и плодотворной реформы?"

„Мы не предполагаемъ, чтобы въ будущемъ религіозное устройство вліяло бы такъ же сильно, какъ въ прошедшее время на соціальное развитіе народовъ. Нѣкоторые предполагаютъ, что у болѣе передовыхъ націй политика и учрежденія соціальныя современемъ будутъ опредѣлять религіозныя тенденціи по мѣрѣ того, какъ эти послѣднія менѣе и менѣе будутъ вліять на первыя. Но что бы мы ни предполагали въ будущемъ, изъ опытовъ прошедшаго времени становится яснымъ, что религія народа всего сильнѣе вліяетъ на строй цивилизаціи, которую этотъ народъ осуществилъ. И это религіозное вліяніе всего менѣе должно приписать догматамъ и обрядамъ данной религіи, а болѣе всего ея духу, ея способу пониманія

вещей. Великое философское и соціальное преимущество христіанства предъ прочими религіями заключается въ той недостижимой высотѣ, на которую христіанская религія поставила свой идеалъ, возбуждая всѣми мѣрами христіанина къ достиженію его. Уже то самое, что оно полно вдохновенія и всегда стремясь впередъ, къ будущему, страстно ищетъ лучшаго,— дѣлаетъ изъ христіанства религію прогресса и непрерывнаго обновленія. Отъ этого происходитъ, что иногда христіанство можетъ показаться въ дѣйствительности, какъ-бы, ниже исламизма, но съ теченіемъ времени народы, которые повинуются его двигающей силѣ, непремѣнно поднимаются на высоту, какой исламизмъ не достигалъ, да и никогда не достигнетъ. Мнѣ кажется, что мы касаемся здѣсь самой сути вопроса. Исламизмъ герметически закрытъ для идей и для стремленій къ прогрессу. Босвортъ Смитъ справедливо замѣчаетъ, что исламизмъ есть религія страха, а не религія любви къ Богу. Этимъ сказано все для тѣхъ людей, которые съумѣютъ опредѣлить извѣстнаго рода соотношеніе между религіозными чувствами и соціальными тенденціями. Любовь къ Богу, которой не достаетъ также и буддизму, есть существенное свойство христіанства; но эта любовь была бы пустымъ словомъ и безплодною экзальтаціею, если бы она не отожествлялась съ стремленіемъ къ безпредѣльному совершенству. Достиженіе возможнаго совершенства и есть идеалъ христіанской жизни. Отъ того-то, когда мы сравнимъ Евангеліе съ исламомъ, то увидимъ, что первое возвѣщаетъ о себѣ, какъ о чемъ-то новомъ, какъ о совершенствѣ, какъ о „благой вѣсти“ тогда, какъ послѣдній беретъ своею задачею доказать, что онъ есть ничто иное, какъ поворотъ къ старинѣ, къ прежнему. Идеалъ перваго впереди, между тѣмъ, какъ идеалъ втораго позади, въ прошедшемъ. Безъ сомнѣнія, Евангеліе не старается разорвать связи съ прошедшимъ, оно хочетъ быть продолженіемъ, или такъ сказать, расширеніемъ, раз-

витіемъ прошедшаго, и это усовершенствованіе есть приготовительное условіе царства Божія, которое еще не пришло, но придетъ. Исламъ точно также новаторъ, но онъ упорно отрицаетъ эту лучшую изъ своихъ сторонъ. Если бы исторія міра зависѣла отъ ислама, то человѣчество никогда не вышло бы изъ того состоянія номадовъ, когда Авраамъ ходилъ въ слѣдъ за своими стадами предъ лицомъ Всемогущаго".

„Все остальное вытекаетъ изъ тѣхъ же принциповъ. Наше стремленіе къ усовершенствованію, наше желаніе въ то время, когда мы страдаемъ отъ зла, отыскать причину этого зла и уврачевать зло, удаливши самую причину его, наша ненасытная жажда знаній, наше разнообразіе идей, наше соціальное движеніе—все это недоступно пониманію мусульманина. Въ отношеніяхъ соціальныхъ только одна идея для мусульманина ясна, именно, что вѣрующіе должны быть господами, что они побѣдители по божественному праву, что всѣ невѣрные народы должны быть ими покорены и слѣдовательно ихъ главою долженъ быть государь, управляющій по военному тѣми государствами, которыя покорилъ ему подъ власть мечъ вѣрующихъ. Посмотримъ, что будетъ съ новою конституціей, которая выдумана была въ черный день турецкой дипломатіи, чтобы заплатить Европѣ за ея симпатіи ходячею монетой. Очень мало въ Турціи такихъ людей, которые знаютъ и понимаютъ конституцію, для массы же мусульманъ эта конституція представляется въ высшей степени странной, если не совершенно неприличной для владыки мусульманскаго міра — султана. Если даже турецкая конституція дѣйствительно гарантируетъ равенство правъ и повинностей одинаково и правовѣрнымъ, и невѣрнымъ, то она все-таки есть и будетъ ловкимъ изворотомъ, парадоксальнѣе котораго не можетъ представить себѣ каждый, кому извѣстны основы внутренняго мусульманскаго сознанія".

„Итакъ не будемъ обольщать себя иллюзіями. Исламизмъ, какъ религія, требуетъ справедливой и болѣе подробной оцѣнки, чѣмъ та, какую давали ему христіане прошлыхъ вѣковъ. Онъ можетъ при извѣстныхъ условіяхъ расы и климата стоять выше другихъ религій по своему благопріятному и—даже допустимъ—нравственному вліянію на массы. Но эта религія, по своему принципу, стоитъ неизмѣримо ниже христіанства, и всегда будетъ удѣломъ народовъ низшихъ, а потомъ отступитъ на задній планъ, какъ это и было всегда, какъ скоро расы, лучше приготовленныя для соціальной борьбы, воодушевленныя духомъ прогресса, займутъ территоріи, подчиненныя владычеству ислама. Все; что не способно къ дальнѣйшему движенію, падаетъ, исторія человѣчества не милосерда къ неподвижности, слѣдовательно движенію впередъ принадлежитъ широкое будущее“.

Мы старались сообщить почти въ дословномъ переводѣ отзывъ Ревилля объ исламизмѣ. Намъ хотѣлось передать нашимъ читателямъ справедливую оцѣнку ислама, сдѣланнную такимъ писателемъ, который скорѣе деистъ, чѣмъ христіанинъ. Значитъ не перевелись въ Европѣ люди, трезво смотрящіе на исламизмъ, которыхъ не въ силахъ была подкупить хитрая турецкая дипломатія, представляющая Европѣ лицевую сторону или казовый конецъ исламизма и нежалѣющая красокъ для того, чтобы выставить его въ самомъ приличномъ видѣ предъ европейскимъ обществомъ, во вредъ Россіи и истинѣ. Въ нашей памяти еще свѣжа рѣчь Митхада-паши къ членамъ одной депутаціи отъ своихъ почитателей, въ которой этотъ турецкій министръ in partibus имѣлъ дерзость выставить исламизмъ выше христіанства, по своему цивилизующему вліянію на человѣчество, и эта рѣчь, произнесенная въ центрѣ западнаго христіанства и въ центрѣ цивилизаціи—въ Парижѣ, была подхвачена почти всѣми германскими либеральными газетами, которые выказали при этомъ чрезвычайную антипа-

тію къ христіанству, а одинъ радикалъ вдругъ увѣровалъ, что въ Турціи господствуетъ истинная свобода. „Такихъ заявленій, замѣчаетъ авторъ „Корреспонденціи изъ Берлина“ (Вѣст. Евр. 1877 г. № 10, стр. 835), конечно, серьёзно принимать не слѣдуетъ, но они все-таки знаменательны. Они проистекаютъ изъ ненависти къ христіанству, и хотя творцы ихъ не имѣютъ никакого намѣренія броситься въ объятія какой бы то ни было религіи, но все же имъ пріятно, если они могутъ унизить христіанскую вѣру“. Знаменательное, но и тяжелое время переживаетъ христіанство!

Протоіерей П. Зарнинскій.

ХРИСТІАНСКІЕ ХРАМЫ

СО ВРЕМЕНИ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКАГО ДО ОБРАЗОВАНІЯ ВИЗАНТІЙСКАГО СТИЛЯ.

—

Изъ множества храмовъ, построенныхъ христіанами въ періодъ времени отъ Константина до Юстиніана, сохранились до настоящаго времени сравнительно очень немногіе. Въ большемъ количествѣ и въ большей цѣлости сохранились они на западѣ, въ различныхъ городахъ, особенно въ тѣхъ конечно, въ которыхъ христіанство въ древности особенно процвѣтало. Таковъ прежде всего Римъ, древняя столица римской имперіи, гдѣ христіанство существовало съ самыхъ временъ апостольскихъ и гдѣ религіозная жизнь западныхъ народовъ съ самой глубокой древности находила какбы свое средоточіе. Въ этомъ городѣ и до сихъ поръ еще существуетъ не малое количество образцовъ первоначальнаго христіанскаго зодчества, хотя уже не въ первоначальномъ, но еще въ довольно близкомъ къ первоначальному видѣ. Послѣ Рима важнѣйшими по обилію и сохранности древнихъ памятниковъ городами на западѣ могутъ считаться Миланъ и Равенна. Оба эти города нѣкоторое время (Миланъ съ III а Равенна съ V в.) имѣли важное политическое значеніе, были резиденціями императоровъ и правительства. Въ это время они были украшены многими замѣчательными храмами, изъ которыхъ нѣкоторые и до сихъ поръ цѣлы и удивляютъ своимъ изяще-

ствомъ и оригинальностію. Довольно замѣчательные памятники можно встрѣтить и въ нѣкоторыхъ другихъ древнихъ городахъ запада. На востокѣ, вслѣдствіе несчастныхъ политическихъ обстоятельствъ, которыя продолжаются отчасти и до сихъ поръ, памятники древняго христіанскаго зодчества сохранились въ меньшемъ количествѣ и въ меньшей цѣлости. Только очень немногіе изъ городовъ древней восточной имперіи сохранили, хотя отчасти, свои древніе памятники. Какъ на рѣдкое исключеніе, можно указать между прочимъ на древнюю Ѳессалонику. Благодаря счасливымъ случайностямъ, въ этомъ городѣ и до сихъ поръ сохранились нѣкоторые древніе христіанскіе храмы почти въ первоначальной цѣлости. Одни изъ нихъ превращены въ мечети, другіе же исполняютъ еще свое древнее назначеніе; есть между ними даже такіе, которые по происхожденію своему относятся къ очень раннему времени, именно къ IV в. Что касается до тѣхъ великолѣпныхъ храмовъ, которые были построены еще во времена Константина въ Константинополѣ, Іерусалимѣ, Антіохіи, Никомидіи и въ другихъ важнѣйшихъ городахъ востока, то они въ настоящее время или вовсе не существуютъ, или существуютъ въ остаткахъ самыхъ незначительныхъ и скудныхъ. Впрочемъ, какъ ни много пострадали отъ времени памятники христіанскаго зодчества этого періода, какъ ни скудны сравнительно дошедшіе до насъ остатки этого зодчества, они однако представляютъ собою подлинные слѣды религіозной жизни христіанъ древняго, во всѣхъ отношеніяхъ важнаго и любопытнаго, періода и даютъ матеріалъ для изслѣдованія не только очень важный, но и довольно обильный. Въ соединеніи съ довольно многочисленными извѣстіями древней христіанской письменности, эти остатки даютъ достаточное количество данныхъ для составленія надлежащихъ выводовъ относительно значенія и характера строительной дѣятельности христіанъ въ указанное нами время.

Всѣ памятники христіанскаго зодчества того времени, извѣстные въ настоящее время, частію по вещественнымъ остаткамъ, частію по письменнымъ извѣстіямъ (1), могутъ быть разпредѣляемы на классы различнымъ образомъ, или сообразно съ хронологическими и топографическими данными, или сообразно съ особенностями эстетическими и техническими. Самымъ распространеннымъ представляется дѣленіе ихъ на два класса: на классъ памятниковъ западно-христіанскихъ и классъ памятниковъ восточно-христіанскихъ. Это дѣленіе употребляется во многихъ исторіяхъ образовательныхъ искусствъ вообще и архитектуры въ частности и во многихъ археологическихъ сочиненіяхъ (2), причемъ памятникамъ западнаго зодчества придается названіе произведеній *латинскаго* или западнаго стиля, а памятникамъ восточнымъ—названіе произведеній стиля восточнаго или *византійскаго*. Въ приложеніи къ памятникамъ болѣе поздняго времени, приблизительно съ половины VI или начала VII в., когда христіанское зодчество почти вполнѣ уже опредѣлилось въ своихъ особенностяхъ, когда его восточная отрасль обособилась уже настолько, что явилась представительницею совершенно особаго и новаго архитектурнаго стиля, византійскаго, дѣленіе это представляется самымъ лучшимъ. Но оно не особенно удобно въ приложеніи къ памятникамъ архитектуры доюстиніановскаго времени, такъ какъ въ это время различіе между восточнымъ и западнымъ направленіемъ въ области христіанской архитектуры еще не обозначилось надлежащимъ образомъ. Въ это время христіане, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ

---

(1) Гюбшъ изъ періода времени отъ начала IV и до конца VI в. насчитываетъ такихъ памятниковъ только около 70. Die altchristl. Kirchen nach den Baudenkmalen. Carlsruhe 1863. Chronolog. Verzeichniss.

(2) Наприм., Lenoire. Architecture monastique, 1852. Paris, Reusen. Elements d'archeologie Chretienne. Louvain 1871 и др.

при постройкѣ своихъ храмовъ еще не находились подъ вліяніемъ какой либо опредѣленной системы и не слѣдовали еще какому либо одному строго выработанному и опредѣленному образцу. Для своего архитектурнаго идеала они въ то время не имѣли еще вполнѣ опредѣленныхъ и вполнѣ соотвѣтствовавшихъ ему формъ, и потому первоначально разнообразными способами примѣривали къ нему различныя формы, частію вновь изобрѣтенныя, частію старыя, выработанныя предъидущей исторіей искусства античнаго и восточнаго. При этомъ старыя формы они то видоизмѣняли сообразно съ новыми требованіями, то вводили въ новыя комбинаціи другъ съ другомъ и съ формами совершенно новыми и оригинальными. Вообще, они дѣлали какбы опыты въ разнообразныхъ направленіяхъ и съ неравною удачею. Вслѣдствіе этого христіанскія архитектурныя произведенія того времени отличаются очень значительнымъ разнообразіемъ и въ общихъ планахъ, и въ подробностяхъ. Разнообразіе это имѣетъ мѣсто почти въ одинаковой степени, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Произведенія со всѣми тѣми особенностями, которыя свойственны такъ называемому латинскому стилю, встрѣчаются на востокѣ почти также часто, какъ и на западѣ; и наоборотъ произведенія съ особенностями восточнаго или византійскаго стиля находятся и на западѣ. Поэтому основательнѣе и удобнѣе будетъ не полагать рѣзкаго различія между восточными и западными произведеніями христіанскаго зодчества въ указанную эпоху, а дѣлить ихъ сообразно съ особенностями ихъ техническаго устройства. Особенности эти въ подробностяхъ представляютъ правда тоже очень значительное разнообразіе, такъ что если имѣть въ виду только болѣе или менѣе важныя изъ нихъ, то и тогда дѣленіе можетъ выйти очень дробное (¹).

(¹) См. Hubsch. Altchristl. Kirchen col. XXX и слѣд.

Но есть между ними и такія, которыя касаются сторонъ наиболѣе общихъ и на которыхъ можно основать дѣленіе очень несложное и простое. Именно, если принять во вниманіе только одни общіе планы зданій, то всѣ эти зданія можно подвести къ очень немногимъ общимъ родамъ. На основаніи главнѣйшихъ особенностей плана, ихъ можно раздѣлить 1) на зданія продолговатыя, съ планомъ продолговатаго четырехъугольника, базиликообразныя, или базилики, и 2) на зданія съ планомъ центрическимъ, имѣющія видъ круга, многоугольника, или другой подходящей къ кругу фигуры. Къ этимъ двумъ родамъ могутъ быть подведены почти всѣ извѣстные памятники древняго христіанскаго зодчества, за исключеніемъ сравнительно немногихъ, въ которыхъ замѣчается соединеніе плановъ продолговатаго и центрическаго и которые поэтому могутъ образовать особый третій родъ древне-христіанскихъ зданій. Этому дѣленію на *три* рода мы и будемъ слѣдовать.

1. **Храмы продолговатые или базилики.** Самый многочисленный классъ древне-христіанскихъ храмовъ составляютъ храмы, имѣющіе планъ продолговатаго четырехъугольника и извѣстные подъ именемъ *базиликъ*.

Что касается до этого *названія*, то исторія его, какъ названія христіанскихъ храмовъ, довольно темна. Особыя названія для обозначенія храмовъ явились у христіанъ вмѣстѣ съ появленіемъ самыхъ храмовъ и вообще особыхъ мѣстъ богослуженія. Названія эти очень многочисленны и разнообразны. Наиболѣе употребительными и древними изъ нихъ могутъ считаться: ἐκκλησία, προσευκτήριον, κυριακὸν, μαρτύριον, domus Dei, domus ecclesiae, dominicum и др. (¹). Названіе: basilica есть одно изъ болѣе позд-

(¹) Bingham. Orig. eccl. III lib. VIII cap. 1. Augusti. Denkwurdigkeiten aus der christl. Archäologie. B. XI. p. 317.

нихъ и менѣе употребительныхъ. Правда, что прежде, чѣмъ явиться у христіанъ, оно съ давнихъ поръ (по крайней мѣрѣ со II в. до Р. Хр.) существовало у язычниковъ римлянъ, какъ техническое имя для обозначенія особаго и извѣстнаго рода зданій. Но въ христіанское употребленіе оно перешло сравнительно уже въ позднее время, значительно позднѣе появленія у христіанъ тѣхъ зданій, которымъ оно должно быть усвояемо, и никогда не было общеупотребительнымъ. Въ первые три вѣка отцы церкви и другіе писатели церковные, говоря о мѣстахъ богослуженія древнихъ христіанъ, не употребляютъ этого названія, хотя мѣста эти уже и имѣли такое устройство, что могли носить его. Только съ IV вѣка нѣкоторые христіанскіе писатели для обозначенія храмовъ наряду съ другими названіями начали употреблять и названіе: basilica. Едва ли не въ первый разъ (¹) названіе это встрѣчается въ нѣкоторыхъ письмахъ Константина великаго, наприм., въ письмѣ его къ Макарію епископу іерусалимскому о построеніи храма на мѣстахъ страданій и воскресенія Спасителя. Въ этомъ письмѣ названіе: βασιλικὴ употреблено два раза, впрочемъ, какъ видно изъ контекста, въ приложеніи не ко всему храму, а только къ части его, той именно, которая представляетъ собою длинный, стѣнами окруженный, закрытый четырехъугольникъ (²). — За-

(¹) Нѣкоторые, стараясь доказать, что названіе: basilica употреблялось у христіанъ еще до Константина, указываютъ на одно мѣсто въ лжеклиментовомъ сочиненіи Recognitiones lib. X cap. 71: ita ut omni aviditatis desiderio Theophilus... domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret. — Не говоря уже о томъ, что сочиненіе это сомнительнаго происхожденія, и изъ самаго контекста видно только, что домашняя базилика была освящена для богослужебнаго употребленія, но не видно, чтобы послѣ этого освященія она удержала за собою свое прежнее названіе. См. Augusti. Beitrage zur christl. Kunstgeschichte B. I. p. 23. Mothes. Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte p. 22.

(²) Vita Const. III 30—32. Op. Const. magni. Migne Patr. curs. s. lat. t. VIII col. 523—528. Ibid. Epist. Constantini ad episcopos Numida-

тѣмъ названіе это у восточныхъ отцовъ и учителей вовсе не встрѣчается. Златоустъ, Григорій Нисскій, Аѳанасій Александрійскій и другіе восточные писатели IV и послѣдующихъ вѣковъ въ своихъ сочиненіяхъ безчисленное количество разъ упоминаютъ о храмахъ, но не называютъ ихъ базиликами (¹). Названіе это встрѣчается главнымъ образомъ у отцевъ и писателей западной церкви, начиная съ IV в. у Іеронима, Августина, Григорія великаго, Павла ноланскаго и другихъ (²). Но и на западѣ оно не вдругъ вошло въ употребленіе; по крайней мѣрѣ въ IV в. оно повидимому не было еще тамъ общеизвѣстнымъ. Такъ одинъ западный путешественникъ, ходившій на поклоненіе святымъ мѣстамъ въ Іерусалимъ около 333 г. и извѣстный нынѣ подъ именемъ Бордосскаго пилигрима, упомянувъ въ описаніи своего путешествія о строившемся въ то время на мѣстахъ страданій и воскресенія Спасителя храмѣ, называетъ этотъ храмъ базиликою, но какбы опасаясь, что названіе это будетъ непонятно читателямъ, поясняетъ его другимъ болѣе извѣстнымъ названіемъ: dominicum (³). Такимъ образомъ названіе: basilica есть названіе позднѣйшее и почти исключительно латинское. Что касается до того, почему западные писатели съ IV в. начали усвоять христіанскимъ храмамъ это новое названіе, тогда какъ были въ употребленіи многія другія, болѣе древнія, всѣмъ извѣстныя, понятныя и не менѣе выразительныя, рѣшить довольно трудно. Во всякомъ

---

rum. col. 531—532, гдѣ также употребляется названіе: basilica въ приложеніи къ храму, который императоръ повелѣлъ построить въ Константинѣ.

(¹) Kreuser. Der christl. Kirchenbau, B. I, p. 23 и слѣд. Здѣсь въ примѣчаніяхъ собрано множество мѣстъ, сюда относящихся.

(²) Ibid. p. 31, 35, 38 Not.

(³) Ibidem modo jussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum mirae pulchritudinis. Migne Patr. curs. s. lat. t. VIII, col. 791. Anonimi itinerarium.

случаѣ впрочемъ нельзя думать, чтобы это произошло вслѣдствіе того тотько, что съ этого времени христіанскіе храмы пріобрѣли особенное сходство съ языческими базиликами, что христіане съ этого времени начали превращать римскіе базилики въ свои храмы и вообще брать ихъ за образецъ при устройствѣ мѣстъ своего богослуженія. Между устройствомъ очень значительной части древне-христіанскихъ храмовъ и устройствомъ римскихъ базиликъ дѣйствительно было большое сходство, но сходство это явилось не въ V и не въ IV в., а ранѣе. Христіанскіе храмы III в. имѣли такое же устройство, однако не назывались базиликами. Что касается превращенія римскихъ базиликъ въ христіанскіе храмы, то фактъ этотъ, насколько онъ касается базиликъ общественныхъ, не находитъ подтвержденія въ исторіи; превращеніе же частныхъ, домашнихъ базиликъ въ храмы случалось преимущественно въ первые три вѣка, когда церкви базиликами не назывались, а впослѣдствіи случалось очень рѣдко. Притомъ же, если бы западные писатели, употребляя указанное названіе, имѣли въ виду только зависимость своихъ храмовъ отъ римскихъ базиликъ; то они называли бы такъ только тѣ изъ своихъ храмовъ, которые по устройству своему дѣйствительно были сходны съ римскими базиликами. Но на дѣлѣ мы этого не видимъ. Правда въ сочиненіяхъ древнихъ западныхъ писателей IV, V и VI вв., когда упоминаются базилики, то разумѣются очень часто храмы, дѣйствительно имѣвшіе базиликообразное устройство, но далеко не всегда. Въ тѣхъ же сочиненіяхъ не мало можно найти и такихъ мѣстъ, гдѣ названіе это прилагается не къ извѣстнымъ какимъ либо, имѣвшимъ базиликообразное устройство храмамъ, а къ храмамъ вообще, какого бы устройства они не были (¹).

(¹) Въ такомъ смыслѣ употребляютъ названіе: базилика Оптатъ, говоря о разрушеніи въ Римѣ 40 базиликъ (De schism. Donat. lib. II c. 4), Августинъ, когда говоритъ: appellamus ecclesiam basilicam, qua contine-

Можно найти даже и такія мѣста, гдѣ названіе это прилагается къ храмамъ, которые по своему устройству завѣдомо не имѣютъ ничего общаго съ базиликами. Такъ напр., древнія римскія церкви Петра и Марцеллина и св. Стефана, имѣвшія круглую форму у нѣкоторыхъ древнихъ западныхъ писателей называются базиликами (¹). Такое безразличное употребленіе западными церковными писателями названія базилика ясно указываетъ на то, что они придавали этому названію не частное значеніе зданія, имѣющаго извѣстное техническое устройство, а другое болѣе общее значеніе, именно то, которое дается самымъ словомъ: базилика. Базилика означаетъ домъ царя. Это значеніе конечно главнымъ образомъ и имѣли въ виду церковные писатели, употреблявшіе указанное названіе, разумѣя подъ царемъ—Царя всѣхъ—Бога. Въ этомъ случаѣ толкованіе Исидора испанскаго, по которому „божественные храмы называются базиликами потому, что въ нихъ приносятся жертвы и поклоненіе Царю всѣхъ—Богу“ (²), имѣетъ важное значеніе. Толкованіе это относится правда уже къ VII в., но полная приложимость его и къ болѣе древнему времени несомнѣнна, такъ какъ оно совершенно согласно со взглядомъ древнихъ христіанъ на храмъ, какъ на домъ Божій. Замѣчательно, что Евсевій, приведшій въ своемъ сочиненіи о жизни Константина,

---

tur populus, qui vere appellatur ecclesia, ut significetur locum qui continet. Ep. CXC § 19. Другія мѣста см. Kreuser. Kirchenbau I. p. 31 Not.

(¹) Церковь Стефана называется базиликою въ Сакраментаріи Льва вел. Lib. Sacram. p. 91 и у Григорія вел. Hom. IV, церковь Петра и Марцеллина у Григорія вел. Hom. VI, а также въ Libellus de munificentia Constantini. Vid. Migne Patr. curs. s. l. t. VIII c. 819. Пилигримъ Бордосскій называетъ базиликою церковь на горѣ Елеонской, имѣвшую по общему мнѣнію круглую форму Migne. Patr. curs. VIII c. 791. Переводчикъ сочиненія Евсевія De vita Constantini о церкви въ Антіохіи, построенной Константиномъ говоритъ, что это была базилика, figuram quidem octaedri constructam. Migne Patr. curs. VIII c. 63.

(²) Orig. sive etymol. lib. XV. 4. 11.

упомянутое выше письмо Константина къ Макарію, гдѣ употреблено названіе: *βασιλική*, самъ вслѣдъ за тѣмъ употребляетъ это названіе уже въ видоизмѣненной формѣ *βασίλειος οἶκος* (¹). Почти несомнѣнно, что онъ дѣлаетъ это съ цѣлію указать на подлинное церковное значеніе названія и подъ царемъ разумѣетъ не Константина, а иного Царя высшаго. Такое намѣреніе вполнѣ прилично Евсевію, такъ какъ въ другомъ мѣстѣ о названіяхъ христіанскихъ храмовъ онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „Спаситель нашъ вдругъ по всей землѣ воздвигъ побѣдные трофеи, снова украсилъ вселенную святыми храмами (*ναοῖς*) и достоуважаемыми молитвенными домами (*προσευκτηρίων*), по городамъ и селамъ, по деревнямъ и пустынямъ варваровъ святилища и мѣста общественныхъ собраній посвящены Царю, Богу и Владыкѣ всяческихъ, отчего по Владыкѣ же удостоились и названія, т. е. получили имя не отъ людей, а отъ самого всѣхъ Господа (*Κυρίου*) и названы Господними (*Κυριακῶν*) (²). Вообще можетъ считаться несомнѣннымъ, что названіе: базилика, хотя есть названіе старое римское, но перенесено въ христіанское употребленіе съ новымъ христіанскимъ значеніемъ и усвоено было древними христіанами главнымъ образомъ не потому, что указываетъ на особенности техническаго устройства христіанскихъ храмовъ, а по символическимъ основаніямъ, потому, что оно удачно выражаетъ особенности ихъ назначенія. Впрочемъ въ археологической наукѣ названіе это съ давнихъ уже поръ означаетъ не вообще храмъ, а только храмъ, имѣющій извѣстное устройство, сходное съ устройствомъ древнихъ римскихъ базиликъ.

Устройство древне-христіанскихъ базиликъ въ общихъ чертахъ очень просто и не сложно, но въ подроб-

(¹) De Vita Const. lib. III c. XXXVI.

(²) De laudib. Const. c. XVII.

ностяхъ представляетъ значительное разнообразіе. Между сохранившимися и извѣстными памятниками едва ли можно найти и два такихъ, которые бы были совершенно сходны между собою во всѣхъ подробностяхъ своего устройства. Общимъ для всѣхъ и неизмѣннымъ остается только планъ продолговатаго четырехъугольника, представляющій собою внѣшнее очертаніе того пространства земли, которое служитъ основаніемъ для зданія. Но разнообразіе является уже въ самомъ дѣленіи этого четырехъугольника на части, откуда происходитъ разнообразіе въ распредѣленіи внутренности зданія и большая или меньшая полнота плана. Однѣ базилики дѣлятся на большее количество частей, другія—на меньшее. Тѣ изъ нихъ, которые отличаются наибольшею полнотою плана имѣютъ слѣдующее устройство: Все зданіе, имѣющее въ основаніи фигуру значительно удлиненнаго четыхъугольника, дѣлится прежде всего на двѣ главныя части: открытую—атріумъ базилики, или дворъ и закрытую—базилику или храмъ въ собственномъ смыслѣ. *Первая часть, или атріумъ* въ сравненіи со второю была обыкновенно нѣсколько меньшихъ, но различныхъ размѣровъ. Иногда эта часть имѣла длину нѣсколько большую своей широты и подобно второй представляла собой фигуру продолговатаго четырехъугольника; иногда длина ея была равна широтѣ и она изображала собою квадратъ; иногда же длина эта была менѣе широты. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ дворъ опять имѣлъ фигуру продолговатаго четырехъугольника, но примыкающаго къ закрытому зданію не короткой, а длинной своей стороной. Этотъ дворъ или атріумъ, примыкая одною своею стороною къ закрытому зданію базилики, со всѣхъ прочихъ сторонъ окружался стѣною. Входная сторона этой стѣны, или ограды со внѣ обдѣлывалась болѣе или менѣе обширнымъ портикомъ, который носилъ названіе *пропилей* и нѣкоторыми считается за особую часть базилики. Внутри дворъ со всѣхъ четырехъ сторонъ обносился крытыми портика-

ми на столбахъ или колоннахъ. Но средняя часть двора оставалась открытою и здѣсь помѣщался бассеинъ съ водою для омовенія вѣрующихъ, носившій у церковныхъ писателей различныя названія: cantharus, labrum, nympheum, phiala и др. Тотъ изъ портиковъ двора, который примыкалъ къ самой базиликѣ назывался нарфиксомъ, или притворомъ внѣшнимъ. Отсюда былъ ходъ во внутренность закрытаго зданія, или базилики въ собственномъ смыслѣ, обыкновенно посредствомъ трехъ дверей, изъ которыхъ средняя была болѣе боковыхъ и называлась: *θραῖαι πύλαι*, portae pulchrae, или regiae. Этотъ нарфиксъ, равно какъ и дворъ, назначались для низшихъ разрядовъ вѣрующихъ, именно для нѣкоторыхъ степеней кающихся и оглашенныхъ.—*Вторая закрытая часть зданія*, при устройствѣ по наиболѣе полному плану, разчленялась внутри на три рода пространствъ, на нѣсколько продольныхъ, поперечное и прибавочное въ формѣ полукруглаго выступа. Прежде всего зданіе дѣлилось на нѣсколько продольныхъ пространствъ, или *кораблей*,—на три или на пять, двумя или четырмя рядами колоннъ, смотря по обширности зданія. Такимъ образомъ происходило три или пять продолговатыхъ и параллельно другъ къ другу расположенныхъ залъ, изъ которыхъ средняя была всегда почти выше и вдвое шире каждой изъ боковыхъ. Пространство, занимаемое этою залою внизу ограничивалось колоннами, а вверху стѣнами, которыя утверждались на этихъ колоннахъ и на которыхъ въ свою очередь утверждались балки, составлявшіе потолокъ и поддерживавшіе кровлю. Въ этихъ верхнихъ стѣнахъ обыкновенно устроялись окна, которыя освѣщали всю главную часть зданія сверху. Боковые залы всегда были ниже средней, но различной высоты, смотря потому, были они двухъярусныя, или одноярусныя. Двухъярусными боковыми залами снабжались базилики главнымъ образомъ только на востокѣ, гдѣ верхнія помѣщенія надъ этими залами назначаемы были для женщинъ и назывались гине-

конитами. Кромѣ этихъ продольныхъ пространствъ въ базиликахъ съ полнымъ планомъ было еще пространство поперечное—поперечный корабль или *транзептъ*. Транзептъ этотъ располагался различно. Большею частію онъ помѣщался тамъ, гдѣ оканчивались уже продольные залы и примыкалъ къ ихъ концамъ со стороны, противоположной входу, такъ что средняя зала въ соединеніи съ транзептомъ представляла фигуру буквы т. Иногда же транзептъ пересѣкалъ продольныя залы въ верхней ихъ части, такъ что въ соединеніи съ среднею залою образовалъ фигуру латинскаго креста съ короткимъ верхнимъ концемъ †. Случалось, что онъ пересѣкалъ продольныя залы и въ срединѣ, такъ что происходила фигура креста, похожаго на византійскій, но очень рѣдко. Высотою и широтою своею транзептъ равнялся средней залѣ, но длина его была различна: большею частію она была равна широтѣ зданія, но иногда была и нѣсколько больше, такъ что концы транзепта выступали наружу изъ общаго плана зданія и иногда закруглялись. Дальнѣйшую и самую священную часть базилики составлялъ *абсидъ*—помѣщеніе для алтаря. Абсидъ имѣлъ большею частію полукруглую форму и устроялся въ задней, лежащей противъ входа, стѣнѣ зданія болѣе или менѣе обширнымъ и вслѣдствіе того болѣе или менѣе замѣтнымъ снаружи, выступомъ. Входъ въ абсидъ образовался огромною аркою, которая называлась тріумфальною. Иногда онъ устроялся и такъ, что вовсе не былъ замѣтенъ снаружи, но рѣдко. По обѣимъ сторонамъ главнаго выступа, располагавшагося прямо противъ средняго корабля базилики, устроялись еще два боковые, носившіе общее названіе пастофорій; но въ частности одно изъ нихъ называлось: diaconicum и назначалось для храненія священныхъ сосудовъ и ризницы, а другое называлось: prothesis; oblationarium или secretarium. Таково расположеніе базиликъ, планъ которыхъ отличается наибольшею полнотою.

Но планъ этотъ свойственъ далеко не всѣмъ древнимъ базиликамъ. Такъ строились только наиболѣе обширныя и великолѣпныя базилики, разсчитанныя на помѣщеніе огромнаго собранія вѣрующихъ. Большая же часть древнихъ базиликъ построены по менѣе развитому плану и заключаютъ въ себѣ меньшее количество составныхъ частей. Неполнота плана этихъ базиликъ заключается главнымъ образомъ въ отсутствіи или транзепта, или двора, или того и другаго вмѣстѣ, или даже и абсида. Впрочемъ, что касается абсида, то отсутствіе его встрѣчается чрезвычайно рѣдко и притомъ бываетъ большею частію только кажущееся, т. е. онъ не выдается только наружу, но существуетъ внутри зданія. Вообще эту часть можно считать существенною, неизмѣнно входящею въ составъ каждой базилики. Отсутствіе двора также довольно рѣдко бываетъ совершенно полное, особенно въ древнѣйшихъ базиликахъ, гдѣ существованіе его обусловливалось необходимостію дать помѣщеніе низшимъ разрядамъ кающихся и оглашенныхъ. Если во многихъ сохранившихся до настоящаго времени древнихъ базиликахъ нѣтъ двора, то это часто можетъ быть объяснено тѣмъ, что дворъ былъ, но уничтоженъ впослѣдствіи съ ослабленіемъ дисциплины относительно кающихся. Тѣмъ не менѣе базилики безъ дворовъ были и въ древности. Въ этихъ случаяхъ большею частію бывало такъ, что часть двора въ видѣ болѣе или менѣе обширнаго внѣшняго полуоткрытаго притвора все-таки оставалась. Что касается транзепта, то въ древнихъ базиликахъ онъ отсутствуетъ довольно часто. Такимъ образомъ, принимая во вниманіе большую или меньшую полноту плана древнихъ базиликъ, между ними можно намѣтить слѣдующіе, наиболѣе выдающіеся роды: a) базилики съ абсидомъ, транзептомъ и дворомъ, b) базилики съ дворомъ, но безъ транзепта, c) базилики съ транзептомъ, но безъ двора, съ однимъ притворомъ и d) базилики безъ транзепта и двора. Всѣ

эти роды въ христіанской древности встрѣчаются почти одинаково часто и едвали можно утверждать, какъ это дѣлали нѣкоторые ([1]), что простѣйшій изъ нихъ есть древнѣйшій, а чѣмъ сложнѣе родъ, тѣмъ онъ позднѣе. По крайней мѣрѣ самый полный планъ свойственъ и самымъ древнимъ базиликамъ Константиновскаго времени. По этому плану построены напр., базилика Петра въ Римѣ, базилика Виелсемская и другія.

Что касается дальнѣйшихъ особенностей въ устройствѣ древне-христіанскихъ базиликъ, ихъ среднихъ и верхнихъ членовъ, то здѣсь также оказывается множество разностей, но разности эти уже менѣе значительны и не такого свойства, чтобы на основаніи ихъ можно было различать какіе либо особые роды и виды. Средніе члены, т. е. тѣ, которыми пространство, охваченное планомъ, ограничивается съ боковъ, которыми опредѣляется высота зданія и поддерживается кровля, въ базиликахъ, также какъ и въ классическихъ зданіяхъ состояли изъ стѣнъ и колоннъ. Стѣны древне-христіанскихъ базиликъ обыкновенно сложены изъ туфа по классическимъ способамъ, но были довольно тонки, особенно тѣ, которыя ограничивали верхнюю часть широкаго средняго корабля и были утверждены на колоннахъ. Однообразная плоскость ихъ разчленялась, кромѣ дверей, еще значительнымъ количествомъ оконъ, которыя имѣли продолговатую форму и устроялись, какъ въ нижнихъ стѣнахъ, такъ и особенно въ верхнихъ для освѣщенія средняго обширнаго корабля, составлявшаго главную часть базилики. Оконныя отверстія заполнялись рѣшетками, сдѣланными изъ разныхъ матеріаловъ, иногда вырѣзанными изъ мрамора. Колонны употреблялись для устройства портиковъ двора, и для разчлененія

([1]) Мотеэ (Die Basilikenform) и Месемеръ (Ueber den Ursprung der Basilika) склоняются къ этому мнѣнію.

внутренности базилики на корабли, для чего они ставились вдоль зданія двумя, или четырмя рядами. Колонны эти были частію совершенно классическія, взятыя изъ разрушенныхъ кассическихъ зданій, частію сдѣланныя по ихъ образцу и только особеннымъ образомъ орнаментированныя. Разстановка ихъ также была иногда чисто классическая, т. е. онѣ разставлялись тѣсно съ небольшими промежутками и соединялись между собою архитравами, или горизонтальными балками; иногда же и большею частію разстановка ихъ была иная, въ классической архитектурѣ встрѣчающаяся чрезвычайно рѣдко и притомъ въ позднее время. Разстановка эта состояла въ томъ, что колонны ставились на значительныхъ разстояніяхъ другъ отъ друга и соединялись вверху не архитравами, а архивольтами, то есть дугами, или арками. Иногда вмѣсто коллоннъ употреблялись довольно массивные столбы и тогда промежутки между ними бывали еще болѣе. — Верхній членъ, или кровля базиликъ имѣетъ однообразное устройство почти во всѣхъ зданіяхъ этого рода. Кровля эта—деревянная, двускатная съ трехъугольнымъ фронтономъ на переднемъ и заднемъ фасѣ и иногда съ металлическою обшивкою. Внутренняя сторона ея состояла иногда изъ деревяннаго, различнымъ образомъ украшеннаго потолка, наложеннаго на деревянныя балки, иногда же изъ однихъ балокъ, ничѣмъ не прикрытыхъ, въ промежутки которыхъ можно было видѣть стропила крыши. Каменное сводчатое покрытіе для средняго корабля по своей тяжести было невозможно и потому встрѣчается иногда только надъ боковыми кораблями, болѣе узкими и низкими, а также надъ абсидомъ, который крылся каменнымъ полукуполомъ очень часто. Вообще каменное покрытіе не свойственно древне-христіанскимъ базиликамъ.

Отношеніе древне-христіанскихъ базиликъ къ классическимъ образцамъ. Изъ этого общаго описанія устройства древне-христіанскихъ базиликъ довольно ясно

уже можно видѣть, что зданія эти не представляли собою чего-либо совершенно новаго и оригинальнаго въ общей массѣ архитектурныхъ произведеній того времени. Образцы зданій, имѣющихъ планъ болѣе или менѣе удлиненнаго четырехъугольника, разчлененнаго внутри рядами колоннъ на большее или меньшее количество продольныхъ пространствъ, можно указать не только въ архитектурѣ классическихъ народовъ и особенно римлянъ, но и у всѣхъ восточныхъ культурныхъ народовъ, у индійцевъ, египтянъ, ассиріянъ, персовъ, финикіянъ, сирійцевъ, іудеевъ (1). Такой планъ имѣли большая часть храмовъ этихъ народовъ и многія помѣщенія во дворцахъ ихъ государей. Остатки зданій подобнаго рода сохранились во многихъ мѣстахъ и до настоящаго времени. Между христіанскими базиликами и этими зданіями очевидно очень много общаго, однако о генетической связи между ними не можетъ быть и рѣчи. Совершенно невѣроятно, чтобы древніе христіане, жившіе почти исключительно въ предѣлахъ римской имперіи, при постройкѣ своихъ храмовъ могли подражать архитектурѣ народовъ отдаленныхъ, или отжившихъ. Если они нуждались въ образцахъ, то образцы эти были ближе предъ ихъ глазами — это греко-римскіе храмы и базилики. Къ этимъ зданіямъ христіанскіе базилики дѣйствительно имѣютъ довольно близкое отношеніе, но отношеніе это все-таки далеко не такъ тѣсно, какъ нѣкоторые думаютъ. Существованіе между ними отношенія генетическаго и того, какое бываетъ между копіей и оригиналомъ, едвали можно доказать. Уже въ первые три вѣка мѣста богослужебныхъ собраній христіанъ имѣли базиликообразное устройство, были ли это помѣщенія въ частныхъ домахъ и въ подземныхъ криптахъ катакомбъ, или

(1) См. Mothes. Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte Leipz. 1865.

особыя, выстроенныя для этой цѣли, зданія на открытыхъ мѣстахъ. Между тѣмъ въ то время христіане особенно остерегались подражать язычникамъ въ чемъ бы то ни было, даже въ самыхъ незначительныхъ вещахъ. Свои храмы они не хотѣли даже называть тѣми именами (templum, ναός), которыя въ языкахъ греческомъ и римскомъ существовали для обозначенія этого рода зданій и которыя язычники прилагали къ своимъ храмамъ (¹). Съ IV в. христіане въ этомъ отношеніи стали менѣе разборчивы. Они не только усвоили эти названія, но по временамъ начали пользоваться и самыми зданіями и вообще услугами классическаго искусства. Получивъ возможность строить свободно самые великолѣпные храмы, они начали изъ готовой сокровищницы классическаго искусства черпать полными руками. Однакожъ заимствованія ихъ отсюда никогда не простирались далѣе отдѣльныхъ и безразличныхъ формъ. При сравненіи древне-христіанскихъ базиликъ съ языческими зданіями подобнаго рода оказывается между ними довольно глубокое различіе, оказывается что христіанскія зданія имѣютъ свои очень значительныя особенности, обусловленныя особенностями христіанскаго культа. Не говоря уже о разныхъ мелкихъ подробностяхъ устройства, орнаментаціи и т. п. даже въ планѣ и въ общихъ пріемахъ его выполненія ясно выступаетъ новый христіанскій духъ. Размѣры древне-христіанскихъ базиликъ, всегда очень значительные, возвышенный средній корабль, замкнутый полукругомъ, широкая разстановка колоннъ и подоб. — все это указываетъ на новыя потребности, на новыя архитектурныя начала, которыя не были извѣстны строителямъ классическихъ зданій. Здѣсь очевидно преслѣдуется задача создать обширное покрытое пространство, гдѣ бы могла помѣститься значительная

(¹) Минуція Феликса Октавій гл. VIII и X.

по численности община и молиться единодушно, обращаясь къ одному общему центру—алтарю; поэтому колонны разставлены здѣсь широко и боковые корабли не представляются совершенно отдѣльными помѣщеніями, а только какбы дополнительными; стоящіе въ нихъ вѣрные также полно могутъ участвовать въ богослуженіи, какъ и тѣ, которые стоятъ въ среднемъ кораблѣ. Вообще древне-христіанскія базилики представляютъ собою въ области архитектурныхъ произведеній явленіе въ высшей степени оригинальное и новое, явленіе высшаго порядка, хотя съ чисто художественной точки зрѣнія они часто и не имѣютъ высокихъ достоинствъ. Такое сужденіе высказываютъ всѣ лучшіе знатоки искусства и его исторіи. Приведемъ здѣсь нѣкоторыя разсужденія объ этомъ предметѣ одного изъ нихъ, Шназе (¹). По его мнѣнію, древне-христіанскія базилики въ своемъ устройствѣ представляютъ много чертъ самыхъ разнородныхъ, почти противорѣчивыхъ. Пространственныя отношенія имѣютъ въ нихъ рѣдкое величіе; широта и высота средняго корабля въ нихъ часто такъ же значительна, какъ въ самыхъ обширныхъ и великолѣпныхъ залахъ термъ и дворцовъ; но огромные размѣры поражаютъ здѣсь гораздо болѣе, чѣмъ тамъ, потому что здѣсь соединены они съ смѣлостію конструкціи, чего въ зданіяхъ подобнаго рода до сихъ поръ не было. Римское искусство величіемъ и солидностію своихъ произведеній въ довольно значительной степени обязано богатому употребленію матеріала; стѣны римскихъ зданій имѣютъ толщину болѣе, чѣмъ достаточную; ихъ потолки и своды покоятся на массивныхъ столбахъ. Здѣсь напротивъ, цѣлое, не смотря на свои значительные размѣры, носитъ на себѣ характеръ высшей легкости, простоты и скромности въ исполненіи, которое часто доходитъ до небрежности и бѣд-

(¹) Schnaase. Geschichte der bildend. Künste B. III. 1869. s. 48—53.

ности. Стѣны христіанскихъ зданій тонки, большею частію выведены легко изъ туфа; колонны взяты изъ древнихъ зданій языческаго времени большей или меньшей красоты. Въ древнихъ монументахъ, строители которыхъ имѣли подъ руками обильный запасъ античныхъ фрагментовъ, въ употребленіи колоннъ господствуетъ еще стремленіе къ единству. Но позднѣе колонны рѣдко бываютъ всѣ одинаковы, напротивъ, онѣ часто—изъ различнаго матеріала, съ канеллюрами и безъ канеллюръ и даже различныхъ размѣровъ. Въ послѣднемъ случаѣ для того, чтобы дать колоннамъ необходимое равенство, наставляли капители, стволы высокихъ колоннъ укорочивали, или зарывали въ землю, не обращая вниманіе на отношеніе толстоты, низкіе колонны ставили на болѣе высокій базисъ. Сводчатое покрытіе при слабости стѣнъ было почти невозможно; поэтому зданія покрывались балками, промежутки между которыми заполнялись богато раззолочеными досками. Впрочемъ въ боковыхъ карабляхъ уже въ раннее время, а позднѣе и въ главномъ кораблѣ этого украшенія не было и остовъ крыши оставался безъ прикрытія. Средній корабль всегда возвышался надъ боковыми и вначалѣ былъ обильно освѣщенъ большими окнами, которыя заполнялись прорѣзными мраморными плитами; позднѣе начали предпочитать слабое освѣщеніе посредствомъ оконъ меньшихъ размѣровъ. Значительная широта этого средняго корабля была его постояннымъ свойствомъ: онъ всегда болѣе, чѣмъ вдвое былъ шире боковыхъ. Но соразмѣрность въ другихъ отношеніяхъ выполнялась небрежно: промежуточныя пространства между коллонами, даже широта обѣихъ боковыхъ кораблей часто были не одинаковы. Величіе пространственныхъ отношеній, смѣлость, съ которою довольно значительныхъ размѣровъ стѣны утверждены на тонкихъ и широко разставленныхъ колоннахъ, кровля распростертая надъ широкимъ кораблемъ — все это показываетъ мастерство и знаніе дѣла въ архитекторахъ, указываетъ на

шагъ впередъ, на порывъ, который могъ быть внушенъ или могущественнымъ воодушевленіемъ христіанской общины, или, если угодно, столь же могучею и всецѣло направленною въ извѣстную сторону строительною дѣятельностію. Небрежность исполненія частію объясняется уже поспѣшностію постройки, которая зависѣла отъ нетерпѣнія настоятелей и отъ заботы о бережливости, которая при столь огромной и внезапно явившейся потребности была необходима, не смотря на готовность къ пожертвованіямъ общины и не смотря на пособія со стороны ея высокихъ покровителей. Къ этому присоединялось еще дѣйствіе начавшагося уже и быстро усиливавшагося упадка, недостатокъ глубокаго интереса къ красотѣ и аккуратности исполненія, привычка къ быстрому и мимолетному успѣху. Самая техника кладки стѣнъ, которая при Константинѣ еще производилась съ большею тщательностію, вскорѣ упала. Притупленію художественнаго смысла очень много способствовало употребленіе фрагментовъ отъ древнихъ зданій, примѣръ чего можно видѣть уже въ тріумфальной аркѣ Константина. Вслѣдствіе этого обстоятельства начали отвыкать отъ мысли о совершенномъ органическомъ единствѣ и терять вкусъ къ изобрѣтенію; привычку пользоваться готовыми украшеніями стали возводить въ правило.... Вообще архитектоническаго чувства образованія детаглей древне-христіанскому стилю не достаетъ въ высшей степени, но за-то форма цѣлаго здѣсь тѣмъ значительнѣе и богаче. Главная характеристическая черта заключается здѣсь въ распорядкѣ трехъ или пяти значительно протяженныхъ и расположенныхъ параллельно одинъ возлѣ другаго кораблей. Такое разчлененіе внутренности совершено ново: античному искусству оно не было извѣстно. Греческіе храмы продолговатой формы внутри образовали или родъ колоннаднаго двора, или тѣсную, незначительную залу. Въ римскихъ зданіяхъ внутренность важнѣе, но она имѣетъ или однообразную форму кру-

та, какъ въ Пантеонѣ, или, какъ въ храмахъ съ длиннымъ кораблемъ и нишею, раздроблена на особыя и совершенно отдѣльныя части, исключавшія мысль о единствѣ цѣлаго. Тоже было и въ базиликахъ. Члены греческой архитектуры съ своею пластическою полнотою всегда имѣютъ въ себѣ нѣчто изолирующее, обособляющее; у римскихъ мастеровъ въ своей постановкѣ они сохраняли тотъ же характеръ. Они разсчитаны были на то, чтобы отдѣлить пространство отъ окружающей природы со внѣ; поэтому когда онѣ являлись внутри зданія, они разрушали единство, которое здѣсь требовалось. Христіанское зодчество избѣгло этого, благодаря своей простотѣ и, если угодно, бѣдности. Ряды колоннъ, разставленные широко въ продольномъ направленіи, указываютъ на движеніе впередъ, къ одной цѣли, одинаковое для всѣхъ частей зданія. Средній корабль, значительно превосходящій боковые и широтою и высотою, особенно усиливаетъ впечатлѣніе единства; онъ господствуетъ надъ остальными частями зданія; боковые корабли являются какбы въ зависимости отъ него и имѣютъ значеніе только въ связи съ нимъ. Взаимная связь всѣхъ частей зданія здѣсь необыкновенно ясна и жизненна. Вообще „если разсматривать—говоритъ Шназе—христіанскія базилики привычнымъ глазомъ архитектора-художника, то въ нихъ не только можно замѣтить недостатокъ богатыхъ и ласкающихъ деталей, но легко можно открыть также нѣчто безсвязное, противорѣчивое и необработанное. Но тѣмъ не менѣе дѣйствіе цѣлаго въ нихъ въ высшей степени благотворное, возвышающее и успокоивающее и не можетъ быть сомнѣнія, что этому очень много способствуетъ величавая простота, съ которою здѣсь обнаруживаются основныя черты христіанской архитектоники. Мы чувствуемъ здѣсь то начало, продолженіе котораго проходитъ чрезъ всѣ дальнѣйшія столѣтія; мы видимъ здѣсь ясною и понятною ту простую основную форму, которую позднѣйшіе христіанскіе храмы

представляютъ намъ въ богатѣйшихъ формаціяхъ. Подлинно, что эта форма не есть фактъ художественнаго переноса (или заимствованія), но непосредственное проявленіе потребностей. Духовность и общественность богослуженія требовали большаго заключеннаго пространства; принятое обособленіе половъ и состояній дѣлало необходимымъ, чтобы внутренность зданія дѣлилась на нѣсколько кораблей и чтобы былъ пространный санктуарій для алтаря; чтеніе св. писанія обусловливало собою ясное освѣщеніе. Здѣсь, какъ всегда, культъ намѣчалъ основную архитектоническую форму. Это была такая же простая формула, какъ колоннада для греческой архитектуры, но она, какъ и эта послѣдняя, сдѣлалась плодотворнымъ ядромъ для дальнѣйшаго развитія. Такимъ образомъ строители этихъ базиликъ совершили дѣйствительно великое художественное дѣло, но оно не было сознаваемо ни ими самими, ни ихъ современниками и не можетъ быть приписано никому въ отдѣльности; оно вытекло изъ общаго духа христіанской общины. Это—особенность архитектуры, что ея высшія, основныя мысли открываются, или изобрѣтаются не отдѣльными личностями, что являются онѣ не во времена блестящаго художественнаго развитія, но раждаются незамѣтно и скромно, какбы въ темнотѣ“ (1).

Н. Красносельцевъ.

(продолженіе будетъ)

---

(1) Schnaase, Geschichte der bildend. Künste. B. III. 1869. p. 53, 54.

СЛОВО

преосвященнаго Владиміра, архіепископа казанскаго, говоренное на обновленіе каѳедральнаго, въ городѣ Казани, собора, по освященіи придѣльнаго при немъ храма, во имя св. мучениковъ, благовѣрныхъ князей Бориса и Глѣба 1846 г. іюня 24 дня (¹).

—

Итакъ слава, честь и миръ вамъ, благочестивые возобновители и украсители св. храма сего; слава, честь и миръ вамъ за то усердіе, по которому вы не только извнѣ придали ему новые виды, проявляющіе его величіе, но и внутренность его облекли въ толикую лѣпоту и благообразіе: съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ существовать здѣсь, прошло безъ малаго уже триста лѣтъ, и онъ еще никогда не былъ въ такомъ благоустройствѣ, въ какомъ нынѣ мы видѣть его нынѣ. Что бы здѣсь было теперь или безполезно, или мало пристойно, или неумѣстно, или чего бы въ немъ не доставало для существеннаго назиданія христіанина? Скажутъ ли намъ, что здѣсь мало стѣнной живописи; но зато св. иконъ столько, что едвали и ревностнѣйшій богомолецъ не утомится, если захочетъ каждой изъ нихъ воздать достодолжное поклоненіе; скажутъ ли, что уже слишкомъ много наставлено иконъ; но храмъ сей устроенъ не для евреевъ, не для магометанъ, не для лютеранъ, и даже

(¹) Отъ іеромонаха Макарьевской пустыни Гурія, бывшаго въ 1846 году казначеемъ архіерейскаго дома.

не для безплотныхъ ангеловъ, умѣющихъ и безъ образовъ славословить Господа; но устроенъ онъ для насъ людей правовѣрныхъ, но немощныхъ и плотяныхъ, которымъ и множество иконъ не только не излишне, но и весьма нужно какъ для возбужденія молитвеннаго духа, такъ и для углубленія въ нашихъ сердцахъ истинъ вѣры и христіанской дѣятельности. Еще можетъ быть иные, взирая на сіи многоцѣнныя украшенія, съ Іудою предателемъ спросятъ насъ, къ чему гибель сія бысть, чесо ради мѵро сіе не продано бысть на трехъ стѣхъ пѣнязь и дано нищимъ? Но пусть и сіи совопросники замѣтятъ, что въ сей жизни нашей всему есть свое время и свое мѣсто, что въ сей жизни нашей сія подобаетъ творити и онѣхъ не оставляти, и что поелику Господь нашъ Іисусъ Христосъ св. мѵроносицу не только защитилъ отъ всякаго упрека за изліяніе на Него дражайшаго мѵра, но и похвалилъ сей ея поступокъ, какъ весьма умѣстный и благовременный; то смѣемъ и мы утверждать, что и наши добрыя мѵроносицы, принесшія сюда на жертву сіи украшенія, получатъ отъ Господа Бога не укоризну и стыдѣніе лица, но милость, отпущеніе грѣховъ, и вмѣсто сихъ благъ временныхъ блага вѣчныя.

Наконецъ, если еще возразятъ намъ, что здѣсь въ нѣкоторыхъ вещахъ не достаетъ изящества во вкусѣ; то пусть и сіи цѣнители вѣдаютъ, что для того, дабы угодить всѣмъ и каждому, надобно быть такимъ же хитрецомъ и чудотворцемъ, какимъ во время странствованія израильтянъ по пустынѣ былъ Тотъ, Кто сходившей съ неба маннѣ умѣлъ придавать всякій вкусъ, какого кто желалъ, т. е. надобно быть Богомъ, а это возможное ли дѣло? Да притомъ, обновляя сей храмъ, всякій почиталъ, думаю, нужнымъ заботиться болѣе о потребностяхъ души, которыя указуютъ намъ пути ко спасенію, а не объ изящныхъ утонченныхъ вкусахъ, которые часто не столько назидаютъ, сколько разслабляютъ у насъ сердца и пресыщаютъ наши чувства.

Да, бр., кто бы что ни говорилъ о сихъ трудахъ вашихъ, но они въ роды родовъ останутся священнѣйшими знаменіями вашей вѣры и благочестія, въ роды родовъ останутся знаменіями потому, что они всегда будутъ служить украшеніемъ такого храма, который во всемъ любезномъ отечествѣ нашемъ едва-ли не изъ числа первѣйшихъ, по своей достопамятной важности. Какъ вы думаете, что бы онъ представлялъ намъ собою? Это не изъ числа тѣхъ домовъ Божіихъ, которые устрояются для какого либо частнаго семейства, или для какого либо одного прихода или веси. Нѣтъ! Это есть тотъ храмъ, которому въ основаніе первый краеугольный камень, т. е. крестъ Христовъ, собственными державными руками водрузилъ мудрый покоритель царства казанскаго,—это есть тотъ храмъ, который созданъ трудами сего перваго здѣшняго святителя, общаго нашего молитвенника и чудотворца Гурія, — это есть тотъ храмъ, изъ котораго посредствомъ служащихъ въ немъ іерарховъ, чрезъ рукоположенія, чрезъ св. мѵро и освященные антиминсы, изливаются благодатные дары освященія на всѣ и другіе здѣшніе храмы;—это есть кивотъ, гдѣ, кромѣ сихъ святителей, Гурія, Варсонофія и Германа, во множествѣ почиваютъ мощи и другихъ угодниковъ Божіихъ, какъ вѣчные залоги пріосѣняющей насъ благодати Божіей. Это есть благосѣннолиственное древо, подъ которое отъ зноя страстей укрываются въ годину искушеній не одни здѣшніе, но весьма многіе и другихъ отдаленныхъ странъ обитатели. Это, говорю, есть тотъ храмъ, который почти уже 300 лѣтъ служитъ драгоцѣннѣйшимъ памятникомъ того величайшаго въ лѣтописяхъ міра событія, которое не только ввело насъ во всѣ права обладать здѣшнимъ прекраснѣйшимъ краемъ, но отворило врата въ царство астраханское и во всѣ богатѣйшіе, необъятные, концы Сибири. Кратко сказать, храмъ сей есть родитель, или тотъ благословенный корень, отъ котораго, какъ благословенныя вѣтви, возникли и раз-

рослись и всѣ другія св. церкви, не только въ округѣ казанскомъ, но и въ областяхъ нижегородской, симбирской, саратовской, астраханской, оренбургской, сибирской и проч.

Видите, любезн. сограждане, каково сіе святилище нашихъ молитвенныхъ собраній. Теперь судите сами, или пусть намъ другіе скажутъ, благоразумно ли, умѣстно ли, достойно ли и праведно, и съ пользою ли вы столь щедро употребили свое достояніе на сіи украшенія? Я думаю, да кажется и всякій благомыслящій согласится, что чрезъ сіи пожертвованія вы не только добросовѣстно исполнили свой долгъ въ отношеніи къ себѣ самимъ и къ сему собору, но и весь сей городъ, или паче сказать весь здѣшній край, избавили отъ упрековъ, какимъ подвергали его посторонніе за то, что онъ доселѣ равнодушно смотрѣлъ на недостатки въ его благолѣпіи. Чрезъ сіи, говорю, пожертвованія вы не только проявили свое самоотверженіе и свою ревность къ славѣ Божіей, но и въ другихъ возбудили вѣчную къ вамъ благопризнательность и соревнованіе; не только исполнили самихъ себя внутреннимъ услажденіемъ и поставили себя въ ряду вѣрнѣйшихъ сыновъ церкви, но и всѣмъ вашимъ братіямъ, ближнимъ и дальнимъ, полную дали возможность обогащаться всѣми душевными благами, отличающими истинныхъ сыновъ Божіихъ отъ сыновъ противленія. Почему такъ, скажете? Потому, что вы для другихъ сдѣлались чрезъ то споспѣшниками и руководителями къ царствію Божію; потому, что полнота сего усердія вашего сдѣлала во всемъ здѣсь такое восполненіе, что и самый простодушный и необразованный христіанинъ едвали останется безъ назидательныхъ уроковъ; ибо, взирая на утварь и красоту сію, онъ какъ бы невольно захотится и самъ облекаться въ свѣтлую спасенія ризу и въ брачныя духовнаго веселія одежды; смотря на изображенія сего распятаго за насъ Іисуса Христа и другихъ жертвоприношеній, мало-по-малу и

самъ станетъ пріучаться въ храмѣ сердца своего закалать и приносить Богу въ жертву свои страсти, желанія и помышленія; обозрѣвая сіи иконы св. праотцевъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, святителей и другихъ, онъ и самъ непримѣтно пріобыкнетъ украшать свою душу изображеніями ихъ вѣры, надежды, любви и другихъ христіанскихъ добродѣтелей, и самъ будетъ находить здѣсь усладительную для души своей пищу, или по крайней мѣрѣ хотя на краткое время очиститъ ее отъ помысловъ лукавыхъ и отъ помышленій суетныхъ, оскверняющихъ насъ.

Вотъ вамъ, братіе, отъ меня хотя нѣкоторые поверхностные виды той пользы, какую въ роды родовъ будетъ приносить ваша любовь чрезъ возобновленіе достопамятнаго святилища сего. Посему-то я съ своей стороны, по долгу званія своего, а паче по глубокому чувству моей къ вамъ благодарности, святѣйшею поставляю для себя обязанностію выну умолять благость Божію, да воздастъ она вамъ за то въ мѣру полну, утрясну и преливающуюся; но и вы, мирные сослужители и сомолитвенники мои, также не забывайте вечеръ, утро и полудне возносить свои молитвы къ Отцу щедротъ и всякаго утѣшенія, да возниспослетъ Онъ имъ за трудъ сей благодать, и да воспрославитъ ихъ Божественною славою своею. Вы, которые желали, но по скудной мѣрѣ своихъ силъ и достояній не могли ничего удѣлить на сіе возобновленіе, по крайней мѣрѣ старайтесь учащать хожденіе въ сіе святилище и, учащая его, содержите въ любви своей возобновителей его, а содержа въ любви ихъ, просите милосердіе Божіе да воздастъ оно имъ вмѣсто сихъ благъ тлѣнныхъ нетлѣнныя и вмѣсто сихъ благъ земныхъ блага небесныя. Вы же, которые по состоянію своему могли, но по разнымъ искушеніямъ окаянной плоти не захотѣли нимало участвовать въ святомъ дѣлѣ семъ, по крайней мѣрѣ повторяйте въ памяти своей, что и блаженный псалмопѣвецъ царь Давидъ, когда, разсуждая съ пророкомъ

Наѳаномъ о сооруженіи Богу приличнаго храма, при всей святости своей и при всемъ величіи своего сана, горько упрекнулъ себя за то именно, что самъ онъ жилъ въ дому кедровомъ, т. е. богатѣйшемъ, а Кивотъ Завѣта Божія стоялъ у него подъ простыми кожами (1 Паралипом. гл. 17, ст. 1). Аминь.

РАСКОЛЪ ВЪ УРАЛЬСКОМЪ ВОЙСКѢ

И ОТНОШЕНІЕ КЪ НЕМУ ДУХОВНОЙ И ВОЕННОГРАЖДАНСКОЙ ВЛАСТИ

ВЪ КОНЦѢ XVIII И ВЪ XIX В.

—

IV.

Причины, благопріятствовавшія усиленію раскола въ Уральскомъ войскѣ, въ первой четверти настоящаго столѣтія. — Послѣдніе казачьи атаманы и ихъ отношеніе къ расколу. — Холера 1830 и 1831 г. въ Уральскомъ войскѣ.—Раскольничьи амулеты и Успенская часовня въ холерный годъ. — Сношенія съ Иргизскими монастырями Уральскаго войска въ тридцатыхъ годахъ настоящаго вѣка.—Обращеніе Иргизскихъ монастырей въ единовѣріе.— Графъ Перовскій и наказный атаманъ Покатиловъ, ихъ отношеніе къ уральскому расколу.—Хивинскій походъ 1839 г. и предсказанія о немъ раскольниковъ. Увеличеніе числа храмовъ въ Уральскомъ войскѣ и обращеніе Успенской часовни въ единовѣрческую церковь.

Расколъ въ Уральскомъ войскѣ особенно усилился въ царствованіе императора Александра I. Заботы правительства о введеніи новаго военногражданскаго устройства въ Уральскомъ войскѣ отвлекли его вниманіе отъ раскольниковъ, а смѣлые протесты казаковъ противъ новаго положенія требовали строгой осторожности по отношенію къ расколу въ войскѣ и его предѣлахъ. Вслѣдъ за тѣмъ открылась отечественная война, когда новое было уже не до раскольниковъ.

Между тѣмъ, казаки, отстаивая прежній строй своей общины, сближались все болѣе и болѣе съ ревнителями старины и старой вѣры, дѣйствуя съ ними заодно. Мы видѣли, что въ это время возникаютъ на Уралѣ Садовскіе скиты, Бударинскій скитъ; а Сергіевскій скитъ и Успенская часовня въ Уральскѣ дѣлаются главными притонами раскола во всемъ войскѣ. Не мало содѣйствовало усиленію раскола среди казаковъ и то обстоятельство, что, въ теченіе первыхъ тринадцати лѣтъ настоящаго столѣтія, ихъ атаманами были тоже природные казаки: Д. М. Бородинъ и П. М. Назаровъ, изъ которыхъ первый отличался религіознымъ индифферентизмомъ, а второй самъ былъ ревностнымъ раскольникомъ. Въ 1824 г., въ проѣздъ императора Александра I чрезъ Оренбургъ, атаманъ Назаровъ былъ вызванъ туда, для чего долженъ былъ, *„противъ души и совѣсти“*, сбрить свою большую бороду. Вскорѣ послѣ этого, онъ былъ отставленъ отъ должности атамана, и жилъ въ Уральскѣ частнымъ человѣкомъ, пользуясь большимъ вліяніемъ на казаковъ и оставаясь, попрежнему, въ расколѣ; раскольническій попъ Савелій Сумкинъ (¹) отправлялъ у него на дому богослуженіе и совершалъ разныя требы (²).

Мѣсто Назарова занялъ снова Д. М. Бородинъ, бывшій до него атаманомъ и проживавшій въ это время въ своей деревнѣ, теперешнемъ Бородинскомъ форпостѣ. Второе вступленіе Бородина въ атаманское достоинство сопровождалось большимъ торжествомъ, какъ передаютъ живые очевидцы и свидѣтели этого обстоятельства. Д. М. Бородинъ былъ любимцемъ казаковъ, которые, какъ-бы желая указать на его силу и значеніе въ войскѣ, обыкновенно выража-

(¹) См. донесеніе прокурора Анадольскаго военному губерн. Эссену, въ 3 гл. настоящ. очерка.

(²) 26 марта 1822 г. былъ изданъ указъ, которымъ разрѣшалось вѣчнымъ старообрядцамъ держать у себя бѣглыхъ поповъ, если только послѣдніе до своего побѣга не совершили уголовнаго преступленія.

лись: *„атаманъ Бородинъ—въ войскѣ одинъ“*. Дѣятельность этого атамана была *въ свое время* однюю изъ разумныхъ и, какъ говорится, была *по душѣ* казакамъ, хотя были недовольные и имъ, составлявшіе какъ бы исключеніе. Это былъ послѣдній войсковой атаманъ изъ казачьяго сословія; со смертію его, въ атаманы назначались лица иногородніе. Чтобы понять нерасположеніе казаковъ къ преемникамъ Бородина, мы считаемъ нелишнимъ сказать нѣсколько словъ о частной жизни *этого любимца Уральскаго войска* и объ отношеніи его къ казакамъ.

Отличаясь индифферентизмомъ въ дѣлахъ вѣры, Бородинъ нерѣдко покровительствовалъ раскольникамъ и скитской братіи, хотя открыто и не стоялъ за расколъ, за что ему позволялось многое. Будучи уже 65 лѣтъ отъ роду, онъ оставилъ свою жену и сошелся съ М. Е. К., очень красивой женщиной изъ порядочной фамиліи. Жена атамана, оставленная мужемъ, помѣстилась въ отдѣльномъ флигелѣ, окруживъ себя монахинями—раскольницами и разными странницами, которыя чрезъ свою госпожу старались вліять и на ея мужа. Между тѣмъ ея супругъ велъ самый открытый и, подъ часъ, не безукоризненный образъ жизни: давалъ у себя въ домѣ балы, обѣды, посѣщалъ другихъ. Домъ его былъ лучшимъ въ Уральскѣ по величинѣ, архитектурѣ и убранству. Бородинъ жилъ какъ владѣтельный герцогъ, не отказывая себѣ ни въ чемъ. Въ ясные лѣтніе вечера, его нерѣдко можно было видѣть на балконѣ, который выходилъ на улицу и былъ накрытъ маркизами и обставленъ цвѣтами. Сюда подавали чай; хозяйничала фаворитка атамана М. Е. К.; тутъ же присутствовали нѣкоторые изъ родныхъ атамана и его наперстницы, нисколько не стѣсняясь предосудительнымъ поведеніемъ радушныхъ хозяевъ. Около дома почти всегда собиралась большая толпа народа, привлекаемая пѣсельниками, которыя, помѣстившись подъ балкономъ, потѣшали господъ и публику. Но было нѣчто и посущественнѣе, что

влекло народъ къ атаманскому дому: во время каждаго подобнаго чаепитія, уральская Помпадуръ, одѣтая въ парчу, золото и дорогіе каменья ([1]), изъ своихъ рукъ бросала народу цѣлыя корзины конфектъ и любовалась толпою мальчишекъ, торопившихся собирать лакомства. За конфектами съ балкона летѣли мѣдныя и мелкія серебряныя монеты, въ подбираніи которыхъ принимали дѣятельное участіе и взрослые.

Не смотря на то, что Бородинъ слишкомъ былъ ревнивъ къ своей власти, лица, пользовавшіяся благосклонностью его наперстницы, всегда получали лучшія мѣста. Ревнители раскола также не упускали случая, когда и гдѣ было возможно и нужно, пользоваться вліяніемъ на атамана и его наперстницы. Вообще конецъ двадцатыхъ годовъ былъ самымъ веселымъ временемъ на Уралѣ. Спокойны и довольны были казаки-раскольники и единовѣрцы, зная, что Давидъ Мартемьяновичъ не дастъ ихъ въ обиду другимъ; аресты, Кочкинъ пиръ, опустошительные пожары 1807 и 1821 г., неурожай хлѣбовъ въ 1810 и 1821 г. и конскіе падежи,—все забылось. Уральцы, какъ бы опьяненные счастливыми днями, забылись до того, что и не замѣтили, какъ къ нимъ пожаловала страшная и еще небывалая у нихъ гостья—холера, появившаяся въ Уральскѣ въ началѣ августа 1830 года. Городъ былъ оцѣпленъ. Весельчаки забились по угламъ и дрожали отъ страха смерти. Всѣ пріуныли и не знали, что дѣлать. Не было ни одной улицы, гдѣ бы въ нѣсколькихъ домахъ не слышно было стона больныхъ и воя родныхъ о похищенныхъ смертію; на рѣдкой улицѣ не встрѣчался гробъ, а по Большой улицѣ гроба несли вереницами. Паника достигла высшей степени.

([1]) Въ то время, между уральскими женщинами, были въ большемъ употребленіи *сороки* (родъ кокошника), изъ которыхъ нѣкоторые вѣсили около 10 фунтовъ и стоили тысячи рублей; а парчевые рукава съ широкими золотыми галунами можно встрѣтить и теперь на богатой уралкѣ, которой не коснулась цивилизація.

Нѣкоторые дома, опустошенные холерой, были закрыты, а у другихъ не отворялись ставни потому, что обитатели ихъ не хотѣли ни видѣть, ни слышать, что происходило внѣ ихъ дома. *Церкви стали переполняться народомъ*, откуда нерѣдко выводили заболѣвшихъ, а нѣкоторые сами выходили, шатаясь на ногахъ. За всенощной, наканунѣ Успенія, въ Михайло-Архангельскомъ соборѣ вдругъ заболѣло трое причетниковъ— и къ утру ихъ не стало. Смертность усилилась до того, что мѣста, отведеннаго за девять лѣтъ до этого подъ кладбище, не достало; отвели новое, гдѣ тѣла бросали уже въ общую яму, не заботясь класть головой на востокъ; яму закрывали и заливали известью. Носились слухи, что второпяхъ похоронили нѣсколько человѣкъ живыми, которые, по заявленію кладбищенскаго сторожа, кричали въ могилахъ; ихъ отрывали, но находили уже мертвыми. Въ теченіе мѣсяца (1) всего въ войскѣ умерло 1909 чел., 915 м. и 994 ж. пола (2). Холера похитила многихъ храбрыхъ воиновъ, сослуживцевъ Потемкина и Суворова (3); не пощадила она любимца Уральскаго войска—атамана Д. М. Бородина, который скончался 15 августа; въ тотъ же день умерла и его жена. Никто не хотѣлъ читать псалтирь надъ тѣломъ атамана, и только силой заставляли приходить для этого молодыхъ причетниковъ. Атласные сарафаны съ дорогими позументами и серебряными пуговицами, принадлежавшія атаманшѣ, женскія рубахи съ парчевыми рукавами, атласныя одѣяла, тонкое бѣлье и другія вещи Бородиныхъ въ предотвращеніе заразы, были сожжены, за городомъ (4).

---

(1) Съ 7 августа по 6 сентября.

(2) Ур. в. вѣд. 1877 г., № 13.

(3) Напр. есаулы: Дурмановъ и А. Бородинъ участвовали при долговременной осадѣ Очакова Потемкинымъ, переходили съ Суворовымъ Альпы и участвовали въ войнѣ 1813 и 1814 г.

(4) Ур. в. вѣд. 1877 г., № 10. Д. М. Бородинъ умеръ 70 л. отъ роду. Портретъ его, хранившійся въ Уральской войсковой гимназіи, пи-

Спустя пять дней по смерти Бородина, изъ Оренбурга пріѣхалъ въ Уральскъ артиллерійскій полковникъ Покатиловъ, который энергически принялся за дѣло поданія помощи страдающимъ отъ холеры: онъ снабдилъ временныя больницы всѣмъ нужнымъ; поощрялъ лѣчившихъ и ухаживавшихъ за больными; учредилъ комитетъ попеченія о больныхъ и во главѣ его сталъ самъ. Въ 1831 году холера снова повторилась въ Уральскѣ; но умершихъ было уже менѣе 1830 г. на 849 чел. обоего пола (¹).

Раскольники, во время холеры, пустили въ ходъ разные амулеты, состоявшіе изъ маленькихъ записочекъ, зашитыхъ въ тряпочку; амулеты эти носили на крестѣ; ихъ также приклеивали на косякахъ дверей и оконъ; они заключали въ себѣ слѣдующія слова: „*Христосъ съ нами уставися вчера, и днесь, и во вѣки*". Рядомъ съ записочками на косякахъ обозначались дегтемъ кресты. Дѣти, вѣроятно, изъ подражанія старикамъ, пестрили свое тѣло, особенно лобъ, дегтярными крестиками (²). Многимъ изъ этихъ несчастныхъ дѣтей пришлось осиротѣть; но общее бѣдствіе, постигшее уральцевъ, напомнило взрослымъ христіанскія обязанности: всѣ сироты были разобраны въ дѣти оставшихся въ живыхъ, а нѣкоторымъ было оказано отъ казны особое пособіе, безъ различія вѣроисповѣданій (³).

Успенская часовня, имѣвшая прихожанъ во всѣхъ концахъ Уральскаго войска, была поставлена въ крайнее затрудненіе, во время холеры: служившіе при ней попы не могли успѣвать повсюду, чтобы напутство-

---

санъ В. А. Тропининымъ въ 1826 г., когда Бородину было 63 лѣтъ.— У Рябинина годъ смерти Бородина показанъ невѣрно, именно 1829, когда Бородинъ былъ еще живъ (ч. I, 75).

(¹) Ур. в. вѣд. 1877 г., № 13.

(²) Тамъ же.

(³) Тамъ же № 12.

вать и погребать *часовенскихъ* прихожанъ. Вслѣдствіе этого, они самовольно благословили нѣсколько стариковъ и разослали ихъ по войсковымъ предѣламъ, уполномочивъ совершать церковныя требы и другія священническія обязанности. Такіе старики, по большей части, выбирались изъ скитской братіи, гдѣ въ нихъ недостатка не было. Сергіевскій скитъ, не смотря на подписку основателя не принимать безпаспортныхъ, попрежнему, давалъ у себя пріютъ разнымъ бѣглымъ и разстриженнымъ попамъ, нисколько не опасаясь полиціи и ея „присутствующихъ членовъ", которые сами были раскольники. Въ это время разъискивался въ Сергіевскомъ скиту бѣглый разстриженный попъ Аѳанасій Макаровъ. Оренбургскій губернаторъ, графъ Сухтеленъ (¹) писалъ по этому случаю полковнику Покатилову, временно исправляющему должность войсковаго атамана: „*Умоляю* уральскихъ *чиновниковъ* способствовать мнѣ въ поимкѣ преступника и разстриги Макарова, недостойнаго участія *добродушныхъ и нравственныхъ* людей, каковыми я признаю вообще *уральцевъ*. При семъ нужнымъ считаю присовокупить, *что я всегда желаю избѣгать всякаго нарушенія обрядовъ вѣры и старинныхъ обычаевъ*, коихъ, можетъ быть, они уже чрезмѣрно придерживаются, но терпѣть укрывательство бѣглыхъ невозможно" (²). Не смотря, однакоже, на мольбы начальника края, „*добродушные и нравственные*" уральцы не оправдали его надеждъ: Макаровъ не былъ выданъ.

Сношенія уральскихъ казаковъ съ иргизскими монастырями продолжались и въ это время; уральцы доставляли иргизской братіи цѣлые воза всякой ры-

---

(¹) Генералъ-адъютантъ, гр. Сухтеленъ былъ преемникъ Эссена, назначеннаго въ 1830 г. С.-петербургскимъ губернаторомъ. Сухтеленъ умеръ въ Оренбургѣ въ 1833 году.

(²) Ур. в. вѣд. 1876 г. № 42.

бы и ея продуктовъ: икру, вязигу, клей, балыки; а сами, какъ бы въ отдарье, получали изъ монастырей дары для причастья, муро, книги, поповъ и т. п. Связь иргизскихъ монастырей съ уральскими казаками тѣмъ была прочнѣе, что въ числѣ иргизской братіи были монахи изъ коренныхъ уральцевъ, какъ это видно изъ списковъ монастырскихъ жителей (¹). Иргизскіе монастыри и сами дорожили прочной связью съ Уральскимъ войскомъ, которое доставляло значительныя матеріальныя средства для монастырей и деньгами, и натурой, а изъ-за матеріальныхъ выгодъ иргизская братія на все была готова: за деньги монахи заочно отпѣвали умершихъ, иногда человѣкъ по 50 вдругъ, за цѣлый годъ и болѣе, давали желающимъ причастіе въ руки и оставляли его въ ихъ домахъ во время разъѣздовъ по войсковымъ предѣламъ; очистительную и сороковую молитву родильницѣ читали въ монастыряхъ заочно надъ платкомъ или полотенцемъ, которое, по пріѣздѣ домой, слѣдовало только потрясти надъ родильницею и новорожденнымъ младенцемъ. Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи слѣдующій случай, занесенный въ рукопись преосвященнаго Іакова: „Расколъ бѣглопоповской секты по саратовской епархіи" (²). Въ 1834 году, въ Уральскѣ умеръ одинъ весьма богатый чиновникъ, который хотя и держался раскола, но брилъ бороду. Такъ какъ онъ умеръ скоропостижно, то раскольническимъ попамъ было запрещено отпѣвать его. Несчастная вдова, пораженная неожиданною кончиною мужа, отправилась въ иргизскій Преображенскій монастырь и просила настоятеля заочно отпѣть умершаго мужа; но настоятель рѣшительно заявилъ, что

(¹) Рукопись преосвященнаго Іакова, хранящаяся въ нижегородской семинарской библіотекѣ (№ 3774), стр. 282—291. Сличи. Прав. Собес. 1857, стр. 376 и 522.

(²) Прав. Собесѣдн. 1857 г., стр. 376, замѣчаніе.

этого никакъ нельзя сдѣлать, потому что покойный *бритъ бороду*. Находчивая чиновница хорошо, видно, понимала религіозныя убѣжденія и стойкость иргизскихъ монаховъ: она предложила настоятелю большую сумму; *деньги подѣйствовали* скорѣе всякихъ просьбъ и слезъ неутѣшной вдовы: *скоропостижно умершій былъ отнятъ соборнѣ*, а чтобы не подать повода къ соблазну, на погребеніи были помянуты имена многихъ другихъ умершихъ (¹). Не смотря на такое лицемѣріе и корыстолюбіе иргизской братіи, уральскіе казаки постоянно обращались въ иргизскіе монастыри съ своими духовными нуждами; а ревностные помощники въ распространеніи раскола получали отсюда иконы, книжки, крестики, просфоры и т. п., и дорожили этими вещами, какъ православные богомольцы дорожатъ тѣми же предметами, полученными ими изъ Кіева и Іерусалима. Въ холерный годъ иргизская братія значительно пополнила свои средства, отпѣвая заочно сотни умершихъ холерой уральскихъ казаковъ, которые были зарыты безъ всякаго напутствія и отпѣванія.

Начиная съ 1829 года, правительство стремится къ обращенію иргизскихъ монастырей въ единовѣріе: 27 іюля 1829 г. былъ обращенъ въ единовѣрческій Нижневоскресенскій монастырь; обращеніе другихъ монастырей не обошлось безъ открытаго протеста иргизской братіи и безъ сильныхъ мѣръ со стороны правительства. Въ мартѣ 1837 г. былъ обращенъ Средненикольскій монастырь, преобразованный въ 1843 г., по Высочайшей волѣ, въ женскую единовѣрческую обитель (²). Въ 1841 г. обращены въ единовѣрческіе монастыри Воскресенскій и Преображенскій, а чрезъ два года упразднена и Покровская женская обитель, часовня которой была употреблена на

(¹) См. въ рук. л. 285. Слич. Пр. Собесѣдн. 1857 г., стр. 565.
(²) Прав. Собесѣдн. 1858 г., стр. 254.

постройку церкви въ г. Николаевскѣ, во имя св. Іоанна Предтечи (¹).

Съ уничтоженіемъ иргизскихъ монастырей, какъ притоновъ раскола, многіе монахи и монахини, не желавшіе принять единовѣріе, удалились въ уральскіе раскольничьи скиты, гдѣ ихъ приняли съ распростертыми руками, какъ гонимыхъ за вѣру; но со смертію атамана Д. М. Бородина и оренбургскаго военнаго губернатора Сухтелена, не желавшаго затрогивать уральскихъ раскольниковъ, обстоятельства измѣнились и здѣсь: на расколъ обратили вниманіе и на Уралѣ.

По смерти Сухтелена, оренбургскимъ военнымъ губернаторомъ былъ назначенъ генералъ-адъютантъ, впослѣдствіи графъ, Василій Алексѣевичъ Перовскій, одинъ изъ достопамятныхъ дѣятелей Николаевскаго царствованія. Графъ Перовскій родился около 1795 г.; слѣдовательно, при назначеніи въ Оренбургъ, ему было не болѣе 38 лѣтъ. По воспитанію и образованію онъ принадлежалъ къ Александровскому времени. Обладая общими свойствами лучшихъ Александровскихъ людей; онъ имѣлъ и много своеобразнаго, принадлежащаго лишь ему одному. При необыкновенныхъ дарованіяхъ и сильномъ умѣ, Перовскій отличался цѣльнымъ, самостоятельнымъ характеромъ, чѣмъ напоминаетъ собою людей прошлаго вѣка. Характеръ этого человѣка сложился подъ вліяніемъ той необыкновенной школы всякихъ лишеній, которая выпала на его долю: участвуя въ знаменитой Бородинской битвѣ, онъ попалъ въ плѣнъ къ французамъ (²); въ февралѣ 1814 г. онъ очутился въ Орлеанѣ и бѣжалъ изъ плѣна въ Россію.

(¹) Тамъ же, стр. 257. Подробности объ обращеніи иргизскихъ монастырей въ единовѣріе смотр. въ Прав. Собесѣдн. 1858 г., 231—261.

(²) Его записка о бѣдствіяхъ, которыя пришлось ему вынести, напечатана въ Русск. архивѣ 1865 г.

Въ качествѣ адъютанта знаменитаго графа П. В. Кутузова, онъ сопровождалъ вмѣстѣ съ нимъ, великаго князя Николая Павловича въ его образовательныхъ путешествіяхъ по Россіи и Европѣ; въ это путешествіе и началось сближеніе Перовскаго съ будущимъ Государемъ. Въ роковое время 14 декабря 1825 года, Перовскій явился однимъ изъ самыхъ преданныхъ новому Государю лицъ. Заодно съ нѣкоторыми другими лицами, окружавшими Государя, Перовскій былъ предметомъ дерзкихъ выходокъ со стороны народной толпы, собравшейся на Исакіевской площади и подъучаемой мятежниками: ему нанесли ударъ въ спину полѣномъ. Въ 1828 г. онъ изслѣдовалъ, по Высочайшей волѣ, безпорядки въ Черноморскомъ краѣ; участвовалъ во взятіи Анапы, которую князь Меньшиковъ громилъ со стороны моря; затѣмъ отправился къ Государю подъ Варну, гдѣ получилъ рану въ лѣвую часть груди; рана оказалась не смертельной — и пулю вырѣзали. Въ 1830 г. Перовскій получилъ мѣсто директора канцеляріи начальника морскаго штаба, а чрезъ три года послѣдовало его назначеніе въ Оренбургъ (¹). Таковъ былъ новый начальникъ Оренбургскаго края и, какъ части его, Уральскаго войска.

Графъ Перовскій, занявъ новый постъ, скоро убѣдился, что примѣненіе новыхъ правилъ и отмѣна прежнихъ обычаевъ, предписанныхъ пунктами штата 1803 г., постоянно встрѣчали скрытое сопротивленіе въ Уральскомъ войскѣ. Требованія начальства исполнялись только для виду, въ сущности же прежніе порядки оставались въ полной силѣ. Вооруженіе и обмундированіе, по новому положенію, вводилось такъ

(¹) Русск. Архивъ 1878 г., кн. 3. Здѣсь, между прочимъ, помѣщены: посланіе къ Перовскому въ стихахъ и письмо къ нему Жуковскаго, съ которымъ графъ былъ въ самой тѣсной дружбѣ; а также — собственное письмо Перовскаго къ Ю. Ѳ. Самарину.

медленно, что къ 1830 году были обмундированы по формѣ только гвардейскія части и городовая команда, прочіе же казаки отправляли службу по старому. Войсковое начальство, извлекая изъ того свои выгоды, смотрѣло на упущенія казаковъ сквозь пальцы и настаивало на исполненіи новаго положенія только тогда, когда опасалось навлечь на себя отвѣтственность (¹). Перовскій, воспользовавшись тѣмъ, что въ войскѣ не было атамана, рѣшился приступить къ выполненію своего плана; но для этого ему нуженъ былъ надежный человѣкъ, который бы не имѣлъ ничего общаго съ интересами казачьяго сословія, и не оказывалъ послабленія и пристрастія къ обычаямъ старины. Выборъ графа палъ на полковника Покатилова, исправлявшаго должность войсковаго атамана, по смерти Бородина.

По ходатайству Перовскаго, полковникъ Покатиловъ получилъ Высочайшее повелѣніе принять на себя званіе и обязанности *наказнаго* атамана Уральскаго казачьяго войска, а вскорѣ—и чинъ генералъ-маіора.—Намъ уже извѣстно, что до этого времени атаманы избирались изъ казаковъ, а потому понятно, что назначеніе на этотъ постъ Покатилова, какъ лица неказачьяго происхожденія, не могло нравиться войску. Въ Уральскѣ было много чиновниковъ, людей вліятельныхъ, богатыхъ и умныхъ, которые, по смерти Д. М. Бородина, разсчитывали занять его мѣсто; эти-то лица сильно были оскорблены предпочтеніемъ, оказаннымъ совершенно постороннему, по происхожденію, человѣку. Они употребляли всѣ мѣры и усилія, чтобы вооружить общественное мнѣніе противъ новаго атамана; придирались ко всякому случаю, чтобы представить его поступки въ невыгодномъ свѣтѣ и возбудить въ массѣ къ нему недовѣріе (²). Впро-

(¹) Рябининъ. Уральское казачье войско, ч. I, стр. 75.

(²) Секр. доп. Перовскаго военн. министру, отъ 25 сент. 1833 г. объ отставномъ полковникѣ Стаѣ Мизинцѣ.

чемъ, не смотря на разныя интриги чиновниковъ, Покатиловъ успѣлъ расположить къ себѣ значительную часть войска, и первое время пользовался любовію и уваженіемъ уральцевъ. Покатиловъ былъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, веселый, ловкій и честный человѣкъ; въ обращеніи съ другими онъ былъ находчивъ и вѣжливъ до обаятельности. Простые казаки, какъ бы въ комплиментъ Покатилову, такъ выражались о немъ: *„настоящій Подкатиловъ, — такъ и подкатился къ намъ масляным блиномъ“* (¹).

Вступивъ въ управленіе войскомъ, Покатиловъ, согласно намѣреніямъ Перовскаго, старался слить разные классы общества и уравнять, по возможности, лицъ незначительныхъ фамилій съ вліятельными и значительными. Выходя изъ такого принципа, Покатиловъ прежде всего обратилъ вниманіе на Уральскъ, какъ главный центръ казачьей жизни и дѣятельности. Когда новый атаманъ поближе познакомился съ городскимъ обществомъ, онъ былъ изумленъ дикостью и неразвитостью уральскихъ барынь и барышень, затворничествомъ женщинъ. Уральскіе аристократы-казаки держали своихъ женъ и дочерей взаперти, какъ боярышень до-петровской Руси, или какъ гаремныхъ заключенницъ. Сами затворницы, однакожъ, не только на это не претендовали, а, напротивъ, съ какою-то гордостію и самодовольствомъ указывали на то, какъ на отличительный признакъ отъ *„чернаго народа“*. Затворничество уралокъ сдѣлалось еще болѣе суровымъ, когда, по случаю разныхъ волненій въ войскѣ, былъ поставленъ въ городѣ на постоянныя квартиры баталіонъ солдатъ. Изъ опасенія за своихъ женъ и дочерей, аристократы, во главѣ съ атаманомъ П. М. Назаровымъ, настояли на томъ, чтобы за городомъ были построены казармы, куда солдаты и были переведены. Въ 1831 г. при этихъ казармахъ, благо-

(¹) Ур. в. вѣд. 1868, № 33, стр. 6.

даря заботамъ и благотворительности атамана Покатилова и баталіоннаго командира Лихошерстова, была выстроена деревянная однопрестольная церковь во имя Казанской Божіей Матери,—это была *первая православная, церковь* въ Уральскомъ войскѣ.

Предпріимчивый и энергичный атаманъ рѣшился вывести уральскихъ женщинъ изъ закоснѣлаго состоянія и затворничества. Съ этою цѣлію, онъ сталъ устраивать въ своемъ домѣ вечера съ танцами, на которые приглашалъ молодыхъ дѣвицъ и женщинъ съ ихъ необщительными матушками. Слушать музыку, по убѣжденію уральскихъ матронъ, было грѣхомъ, а танцовать—величайшимъ грѣхомъ; но находчивый и веселый хозяинъ заставилъ ихъ привыкнуть къ тому и другому. Начались *уральскія ассамблеи*, на которыхъ, впрочемъ, не было *кубка большаго орла*. Сначала танцовали только жены иногородныхъ чиновниковъ, при чемъ недостатокъ кавалеровъ восполнялся польскими дворянами изъ ссыльныхъ въ уральскій баталіонъ, послѣ возстанія въ Польшѣ, въ 1831 году. Пошли балы и вечера, смѣняемые по временамъ маскарадами, въ которыхъ появлялись маски въ разнообразныхъ костюмахъ; скоро у Покатилова стали даваться домашніе спектакли. Въ 1836 году былъ открытъ клубъ; пустились въ танцы и молодые уральцы и уралки, и родители уже не мѣшали имъ въ этомъ *„благородномъ“* удовольствіи. Покатиловъ сдѣлался душею молодаго уральскаго общества; въ освобожденіи затворницъ ему помогала отчасти одна изъ знатныхъ уральскихъ барынь, А. А. Д., которая замѣняла у Покатилова на вечерахъ хозяйку, такъ какъ онъ былъ въ то время вдовъ.

Такимъ образомъ, патріархальная неподвижность и замкнутость Уральскаго городскаго общества была тронута; начались сношенія съ иногородными, на которыхъ до этого времени казаки смотрѣли съ недовѣріемъ; открылся обмѣнъ мыслей, взглядовъ и убѣжденій.

Но въ то время, какъ рѣзвилась и потѣшалась молодежъ, Покатиловъ зорко присматривался къ тому, что дѣлалось по форпостамъ, хуторамъ и раскольническимъ скитамъ. Здѣсь велась противъ атамана опасная интрига: чиновники, оскорбленные уравненіемъ лицъ знатныхъ фамилій, къ которымъ они принадлежали, съ незначительными, старались вооружить казаковъ противъ Покатилова, указывая на введеніе *новыхъ* перемѣнъ, угрожавшихъ казачьей независимости. — Особенно были недовольны Покатиловымъ совѣтникъ войсковой канцеляріи, полковникъ С. Мизиновъ и есаулъ Севрюгинъ, люди безпокойные, кляузные и вредные, которые своимъ вліяніемъ могли возбудить волненіе въ войскѣ (¹). Скоро соединились съ чиновниками и приверженцы старообрядства, оскорбленные дѣйствіями правительства, старавшагося вводить православіе, и ожесточенные закрытіемъ нѣкоторыхъ часовенъ и моленныхъ домовъ, подтвержденіями не носить на службѣ бородъ и быть одѣтыми по установленной формѣ. Основными требованіями уральскихъ раскольниковъ были: свободный покрой платья, съ сохраненіемъ наёмки на службу, борода и старообрядческая часовня. Между тѣмъ, графъ Перовскій энергично принялся за исправленіе упущеній, введеніе перемѣнъ и преслѣдованіе пристанодержательствъ въ Уральскомъ войскѣ. Не терпя старообрядства, особенно потому, что оно относилось враждебно къ умственному развитію страны, и вообще было тормазомъ народнаго образованія, Перовскій предписалъ Покатилову, чтобы всѣ землянки въ уединенныхъ мѣстахъ были обысканы, а ихъ таинственные жильцы разосланы по своимъ мѣстамъ; скиты же до времени велѣно было оставить: наложить руку на нихъ Перовскій считалъ преждевременнымъ. Предположено было также устроить нѣсколько церквей въ

(¹) Дон. полковн. Покатилова Перовскому, отъ 15 декабря 1834 г.

самомъ Уральскѣ и по форпостамъ верхней и нижней дистанціи. Заботы по устройству церквей выпали на долю Покатилова, который всегда безпрекословно исполнялъ волю и желанія графа Перовскаго. Раскольники, узнавъ о намѣреніяхъ Покатилова, озлобились еще больше противъ атамана; чиновники, недовольные имъ, также не упускали ни одного случая, чтобы дѣйствовать на умы простыхъ казаковъ: они возбуждали ихъ къ ропоту, указывая на различныя стѣсненія, напр. на перемѣну наряда на годичную службу при городѣ и на передовыхъ постахъ, сдѣланнаго для того, чтобы имѣть всѣхъ *обмундированными по надлежащей формѣ*. Не мало также имѣли вліянія на массу и возвращенные въ это время изъ Сибири ссыльные казаки; нѣкоторые изъ нихъ поселились въ раскольническихъ скитахъ (¹), возбуждая долголѣтними страданіями своими общее участіе раскольниковъ, а разсказами и толками—живое сочувствіе народа (²). Такимъ образомъ возникла оппозиціонная партія, и къ ней примкнула значительная часть войска.

Весною 1837 г. наслѣдникъ цесаревичъ нынѣ царствующій Государь Императоръ, Александръ Николаевичъ совершалъ путешествіе по Россіи, и намѣревался также посѣтить Уральскъ. Недовольные атаманомъ рѣшились воспользоваться этимъ случаемъ, чтобы затѣять дѣло, уговоривъ войско принести жалобу на притѣсненія атамана и оренбургскаго начальства. Между казаками распространился слухъ, что отъ Наслѣдника подосланы въ Уральскъ лазутчики, которые *„пріѣхали раньше для вывѣдыванія нуждъ казачьихъ и списываютъ городъ“*. Въ домѣ старшины На-

---

(¹) Напр. Петръ Ивановъ Клоченковъ, жившій въ поморскомъ скиту, близъ Бородинскаго форпоста.

(²) Записка, поданная Покатиловымъ Перовскому въ іюнѣ 1837 г. Слич. у Рябинина ч. II, 76.

арова начались собранія и совѣщанія коноводовъ (1) ѣла, подъ предсѣдательствомъ отставнаго полковника Стахѣя Мизинова. Прошеніе было составлено старшиною Ивановымъ, а переписано урядникомъ Григоріемъ Митрясовымъ, которому зачинщики пригрозили мертію, если онъ откажется писать или будетъ о томъ кому-либо разсказывать. Подача прошенія Наслѣднику была возложена на семерыхъ казаковъ (2). Въ этомъ прошеніи казаки особенно напирали на злоупотребленія Покатилова и на то, что войсковымъ атаманомъ не долженъ быть иногородный.

Вотъ сущность нѣкоторыхъ пунктовъ прошенія, направленныхъ противъ атамана: 1) „въ противность прежнимъ граматамъ и указамъ (3), неотмѣненнымъ никакимъ указомъ, *войсковымъ атаманомъ назначенъ, по произволу оренбургскаго начальства, генералъ-маіоръ Покатиловъ изъ иногородняго сословія* и состоявшій, въ царствованіе Александра I, подъ военнымъ судомъ, по личной на него жалобѣ въ Оренбургѣ всей конной артиллерійской казачьей роты; войсковые чиновники опредѣляются въ должности не общимъ выборомъ, а по желанію атамана; при отправленіи службы войско отягощается атаманомъ излишними денежными поборами, поступающими въ войсковую сумму, а не въ руки казаковъ, и внѣ службы — общими немаловажными сборами, не исключая и самыхъ бѣдныхъ, совершаемыми строгимъ и вымогательнымъ образомъ; 2) недвижимое войсковое имѣніе, приносившее войску ежегодно значительный доходъ, куплено за безцѣнокъ

(1) Главныхъ коноводовъ было девять человѣкъ: полковникъ Мизиновъ, старшины: Е. Назаровъ, Д. Мизиновъ, С. Ивановъ, Ларіонъ Скворкинъ, А. Мизиновъ; есаулы: Д. Александровъ, Г. Севрюгинъ и В. Городинъ-Мишинъ.

(2) Ѳедоръ Ширявсковъ, Савелій Лариинъ, Ив. Филичевъ, Ив. Фроловъ, Асафъ Бахаревъ, Фролъ Паленовъ и Никифоръ Ерминъ.

(3) Грам. 15 дек. 1765 г., указъ 22 дек. 1803 и Высоч. пов. кн. Волконскому, 10 декабря 1804 г.

генералъ-маіоромъ Бородинымъ въ собственность, а частное, купленное въ 1817 г. родственниками и приверженцами Бородина за высокую цѣну изъ войсковыхъ суммъ, обращено въ казармы; а генералъ-маіоръ Покатиловъ, разломавъ эти строенія, построилъ, безъ согласія войска, на ихъ мѣстахъ новыя, что сопряжено было съ большими убытками для войска; 3) въ противность Высочайшему именному повелѣнію, чрезъ оренбургскаго военнаго губернатора Эссена, въ 1817 г., Покатиловъ купилъ на общественныя деньги домъ покойнаго атамана Бородина съ дворомъ и мебелью у наслѣдницы Бородина старшинской жены Донсковой, за сорокъ слишкомъ тысячъ рубл. да на перестройку его употребилъ нѣсколько тысячъ рублей; въ избѣжаніе же отвѣтственности, сдѣлалъ отъ имени войсковой канцеляріи, исключая старшаго совѣтника полковника Бизанова, небывшаго съ прочими чиновниками согласнаго, представленіе къ оренбургскому военному губернатору и чрезъ него испросилъ на то Высочайшее разрѣшеніе, чѣмъ войско чувствительно обижается, такъ какъ домъ этотъ, по извѣстнымъ обывателямъ причинамъ, могъ бы отойти безъ покупки на войско".—Мы не будемъ указывать на другіе пункты прошенія, которыхъ всѣхъ восемь ([1]), а укажемъ на то, чего желали добиться просители. Они просили: 1) *замѣны атамана Покатилова* другимъ изъ войска *чиновникомъ, выбраннымъ цѣлымъ обществомъ;* 2) производства слѣдствія чрезъ чиновниковъ, *которые бы ни въ чемъ не зависѣли отъ оренбургскаго губернатора*, и при депутатахъ отъ казачьяго сословія; 3) удаленія отъ должностей во время производства слѣдствія атамана, прокурора и другихъ чиновниковъ, дѣйствовавшихъ съ ними заодно, 4) вмѣ-

---

([1]) Копія съ просьбы находится при дѣлахъ Уральскаго войск. архива, по описи № 81, а также въ архивѣ оренб. генералъ-губ. подъ № 205. Сущность всей просьбы изложена у Рябинина, ч. I, стр. 78—79.

сто бывшаго прокурора опредѣлить Егора Анадольскаго, отставленнаго по проискамъ атамана (¹).

Въ половинѣ іюня Государь Наслѣдникъ прибылъ въ Уральскъ и оставался здѣсь недолго. 15 іюня, въ его присутствіи, былъ заложенъ *православный* Александро-Невскій соборъ, а 16-го предположенъ былъ отъѣздъ. На разсвѣтѣ казаки, которые должны были подать просьбу, собрались въ домъ Ѳедота Ширявскаго; послѣ совѣщаній, они отправились на Большую улицу, гдѣ собралась многочисленная толпа народа, ожидавшая проѣзда Наслѣдника. Скоро Его Высочество сѣлъ въ экипажъ и тихо поѣхалъ по городу, прощаясь съ уральцами; у Оренбургскихъ воротъ экипажъ остановился, потому что впереди стояла, отдѣлившись отъ народа, небольшая группа казаковъ: это были уполномоченные. Когда Его Высочество пожелалъ узнать причину такой остановки, то увидѣлъ подлѣ кареты нѣсколько человѣкъ, стоявшихъ на колѣняхъ, изъ которыхъ одинъ (Асафъ Бахаревъ) держалъ въ рукахъ бумагу. Адъютантъ, бывшій при Наслѣдникѣ, принялъ просьбу и передалъ ему—экипажъ двинулся дальше (²).

Заговорщики-чиновники и особенно раскольники-казаки были въ восторгѣ; вѣсть о томъ, что Его Высочество принялъ просьбу, скоро облетѣла все войско; всѣ ждали перемѣны къ лучшему и назначенія новаго атамана изъ казачьяго сословія.

Между тѣмъ Покатиловъ тотчасъ же, по отъѣздѣ Наслѣдника, послалъ донесеніе о случившемся графу Перовскому, въ которомъ, между прочимъ, говоритъ, что самъ онъ не рѣшается арестовать *„извергов“*, дабы не подать повода къ большему раздраженію, и проситъ губернатора пріѣхать въ Уральскъ

(¹) Въ донесеніи своемъ военному министру, 9 іюля тогоже (1837) года за № 16, Перовскій опровергаетъ по пунктамъ справедливость жалобы казаковъ.

(²) Рабинович, ч. 1, стр. 79.

для разбора дѣла. Изъ Оренбурга немедленно были отправлены въ Уральскъ войска, въ составѣ 5 полковъ (¹), одного баталіона и 8 конныхъ орудій. До прибытія Перовскаго, главное начальство надъ войсками было поручено полковнику Павлову. Въ своемъ донесеніи военному министру (²), Перовскій такъ объясняетъ необходимость вооруженнаго занятія Уральска: „Духъ единомышленія и *чуждое всякаго благоразумія и сговорчивости упорство раскольниковъ*, подъ наружнымъ спокойствіемъ (сохранившимся, благодаря благоразумію атамана, который воздержался отъ крутыхъ мѣръ и вообще умѣлъ избѣгнуть малѣйшаго повода къ большему раздраженію), *скрывало броженіе*, а потому начать разборъ этого дѣла, не обезпечивъ себя увѣренностью въ успѣхѣ, было бы опасно. Могло вспыхнуть возмущеніе и его надо бы подавлять военною силою, тогда какъ теперешній отрядъ имѣетъ видъ экзекуціи“ (³). Перовскій предлагалъ воспользоваться происшествіемъ, чтобы, подъ предлогомъ строгаго наказанія виновныхъ, ввести всѣ необходимыя реформы въ Уральскомъ войскѣ: отмѣну наемки, *распространеніе общихъ узаконеній имперіи о раскольникахъ и на уральцевъ*, введеніе мундировъ и строгой очередной службы, выслать изъ войска и перечислить въ другое вѣдомство или сословіе всѣхъ безпокойныхъ и участвовавшихъ въ послѣднемъ дѣлѣ казаковъ.

Когда войска, отправленныя изъ Оренбурга, вступили въ Уральскъ, казаки пришли въ ужасъ; многіе поспѣшили на нижнюю линію, другіе же бросились въ скитскія трущобы, чтобы тамъ укрыться отъ ожидаемой опасности. Оставшіеся въ городѣ не осмѣливались выйти на улицу; дома всѣ затворились; опасаясь, что войска предадутся насилію и грабежу, многіе

(¹) 4 полка башкиръ и 1 оренбургскій казачій полкъ.

(²) Отъ 22 іюня, за № 9, и отъ 29 іюня, за № 12.

(³) Доп. отъ 29 іюня 1837 г., № 12. (Сл. у Рабинова, ч. I, 80.

держали своихъ женъ, дочерей и дѣтей въ подпольяхъ и подвалахъ, — словомъ, изумленію и страху казаковъ не было предѣловъ. Пріѣзжаетъ Перовскій и объявляетъ городъ на военномъ положеніи, а охрану порядка и тишины ввѣряетъ временному комменданту, полковнику Геке; вслѣдъ за тѣмъ была учреждена военно-судная коммиссія по полевому уголовному уложенію—и началось разслѣдованіе дѣла. Результатъ сужденій коммиссіи былъ таковъ: виновныхъ чиновниковъ, наиболѣе вредныхъ въ войскѣ, опредѣлено было выслать на житье въ отдаленныя губерніи, поручивъ ихъ тамъ надзору полиціи, другихъ—оставить на мѣстѣ, но съ тѣмъ, чтобы не выбирать ни въ какія общественныя должности и имѣть за ними строжайшее наблюденіе; казаковъ, участвовавшихъ въ подачѣ просьбы, подвергнуть тѣлесному наказанію и сослать въ Сибирь на поселеніе; тѣхъ, которые участвовали въ распространеніи толковъ и составленіи прошенія, выключить изъ войсковаго званія и опредѣлить, по усмотрѣнію начальства, на службу въ регулярныя войска. Приговоръ этотъ Высочайше былъ конфирмованъ и приведенъ въ исполненіе въ сентябрѣ того же года. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ видѣ общаго взысканія, изъ Уральскаго войска было выкамандировано четыре полка, которые и должны были оставатся на внѣшней службѣ въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ (¹). — *Такъ кончилась интрига чиновниковъ и раскольниковъ противъ атамана Покатилова и распоряженій графа Перовскаго,* касательно Уральскаго войска!

Съ этого времени графъ Перовскій началъ настойчиво преслѣдовать мысль объ искорененіи раско-

---

(¹) Каждый полкъ состоялъ изъ 550 чел.; слѣдов. всѣхъ казаковъ было выкомандировано 2200 чел Одинъ полкъ былъ отправленъ на Кавказъ, другой—въ Бессарабію, третій—въ Финляндію, а 4-й до Хивинскаго похода оставался на Уралѣ. (См. Ур. в. арх., № 33, стр. 45); Рябининъ же почему-то говоритъ, что два полка были отправлены на Кавказъ и два въ Польшу (ч. I, стр. 81).

ла въ войскѣ. Раскольничьи часовни и моленные дома были закрываемы, подъ тѣми или другими благовидными предлогами; распространителей раскола ловили и наказывали по всей строгости законовъ; сводные браки строго были воспрещены, и виновные были отдаваемы подъ судъ. Чтобы привлечь раскольниковъ къ единовѣрію, на мѣстное начальство и духовенство возложили обязанность слѣдить, дабы записаные въ извѣстномъ приходѣ казаки непремѣнно исполняли таинства брака, крещенія и покаянія; дѣти отъ сводобрачившихся признавались незаконнорожденными, а самые браки—недѣйствительными. О чиновникахъ, преданныхъ расколу, наказный атаманъ обязанъ былъ вести подробныя вѣдомости и дѣлать частыя донесенія оренбургскому военному губернатору, а наиболѣе упорныхъ—не представлять ни къ какимъ повышеніямъ по службѣ и не допускать ни къ какимъ должностямъ по войску. Въ тоже время обращено было вниманіе на увеличеніе церквей въ войскѣ и числа единовѣрческаго духовенства (1).

До тридцатыхъ годовъ настоящаго столѣтія, какъ мы уже знаемъ, въ Уральскомъ войскѣ не было ни одной православной церкви, такъ что жившіе въ войскѣ православные, для удовлетворенія своихъ духовныхъ нуждъ, должны были обращаться за 150 верстъ и болѣе отъ Уральска. Преосвященный Аркадій, тогдашній епископъ оренбургскій, во время обозрѣнія епархіи, замѣтилъ этотъ недостатокъ и вошелъ въ Святѣйшій Сѵнодъ съ представленіемъ о необходимости устройства въ Уральскѣ хотя одной православной церкви, на ряду съ единовѣрческими (2). Въ 1830 г. указомъ Сѵнода разрѣшено было устроить въ Уральскѣ православную церковь, что и было приведено въ исполненіе въ слѣдующемъ же году: при военныхъ

(1) Рабиновъ, ч. I. стр. 82.
(2) Тамъ же, стр. 283.

казармахъ какъ мы видѣли, была построена православная церковь, во имя Казанской Божіей Матери. Сверхъ того, изъ трехъ единовѣрческихъ церквей, которыя предположено было воздвигнуть въ Уральскѣ, по желанію самихъ казаковъ, одну разрѣшено обратить въ православную, во имя св. Александра Невскаго, съ наименованіемъ собора. Государь Наслѣдникъ (нынѣ царствующій Государь Императоръ), во время пребыванія своего въ Уральскѣ въ іюнѣ 1837 г., собственными руками положилъ первый камень въ основаніе новаго собора, постройка котораго продолжалась тринадцать лѣтъ. Въ 1850 г. соборъ былъ освященъ епископомъ оренбургскимъ и уфимскимъ Іосифомъ, въ присутствіи оренбургскаго военнаго губернатора, генералъ-лейтенанта Обручева, преемника и предшественника графа Перовскаго (1).

Въ годъ основанія Александро-Невскаго собора, въ Уральскѣ было воздвигнуто еще два единовѣрческихъ храма: Крестовоздвиженскій и Предтеченскій; съ этого же времени появляются въ войскѣ и форпостныя церкви: въ 1837 г. была выстроена *первая форпостная церковь* въ Сахарной станицѣ (2), въ честь Введенія во храмъ Божія Матери, а въ слѣдующемъ году—въ Бударинскомъ (3) форпостѣ, во имя Преображенія Господня. Объ устройствѣ этихъ храмовъ главнымъ образомъ заботился атаманъ Покатиловъ, который, въ концѣ декабря 1838 г., скончался, какъ говорятъ, скоропостижно, послѣ ужина (4).

---

(1) Перовскій былъ оренбургскимъ губернаторомъ съ 1833—1842 и съ 1850—1857; въ промежутокъ же этого времени, съ 1842—1850, военнымъ губернаторомъ былъ Обручевъ.

(2) На полпути отъ Уральска къ Гурьеву.

(3) На полпути отъ Уральска къ Сахарной станицѣ.

(4) В. О. Покатиловъ погребенъ при Михайло-Архангельскомъ соборѣ, въ Уральскѣ. Сынъ его, бывшій илецкимъ атаманомъ, также скончался скоропостижно, въ 1876 г.

Мѣсто Покатилова занялъ *Матвѣй Львовъ Кожевниковъ*, состоявшій до этого времени чиновникомъ особыхъ порученій при графѣ Перовскомъ. Этотъ любимецъ Перовскаго оставилъ по себѣ въ Уральскомъ войскѣ добрую память. Знавшіе его близко, кромѣ хорошаго, ничего объ немъ не говорятъ. Оставивъ постъ атамана, онъ жилъ нѣсколько времени въ Петербургѣ; затѣмъ онъ былъ назначенъ гражданскимъ губернаторомъ въ Саратовъ, откуда, послѣ одной несчастной для него исторіи съ христіанскимъ мальчикомъ, зарѣзаннымъ жидами, удалился въ Москву и жилъ въ крайней бѣдности.

М. Л. Кожевниковъ вступилъ въ управленіе Уральскимъ войскомъ какъ разъ въ то время, когда шли приготовленія къ походу Перовскаго въ Хиву. Между казаками давно уже шли разные толки объ этомъ походѣ. Народъ пріунылъ, и, нужно замѣтить, пріунылъ не оттого, что нужно было идти въ походъ,— къ походамъ казаку не привыкать, — а оттого, что среди уральскихъ казаковъ издавна существовало убѣжденіе, что „*Хива—заклятая страна*, и будетъ взята только въ послѣднее время, вмѣстѣ съ Іерусалимомъ и Царьградомъ“. Раскольники достали изъ своихъ сундуковъ засаленныя и крѣпко потертыя тетрадки, въ которыхъ отыскивали различныя пророчества о Царьградѣ, Хивѣ, антихристѣ и т. п., и читали ихъ неграмотнымъ казакамъ. Въ одной изъ такихъ тетрадокъ говорилось (1): „антихристъ титинъ преисподней, и нарицаетъ себѣ имя поеврейски *авадонъ*, поэллиски (2) *апполонъ*, а погречески *понотартъ*, а пороссійски *антихристъ*, возжжетъ огнь неугасимый, проліетъ кровь яко воду. никакія силы его одолѣти не могутъ; только его угонятъ войско *казаки*

(1) Тетрадь написана полуставомъ и безграмотно; здѣсь удерживается правописаніе подлинника.

(2) Поеллински?

урядою брадатыя, съ крестами, а Царьградъ будетъ взятъ тремя царями... и останется единъ царь, именемъ Константинъ... Книга Максима Грека: когда русскій народъ турковъ побѣдятъ, и Царьградомъ начнутъ владѣти, тогда антихристъ явится въ самое взятіе Царьграда".—Къ этому начетчики прибавляли, что „какъ завоюютъ Хиву, такъ кругомъ свѣта пойдутъ въ Іерусалимъ, гдѣ гробъ Господень, а изъ Іерусалима опять же кругомъ свѣта пойдутъ въ Царьградъ, и какъ Царьградъ возмутъ, такъ и міру—конецъ".—Особенный авторитетъ и популярность въ этомъ отношеніи пріобрѣлъ тогда раскольникъ — начетчикъ Тарасовъ.

Въ черновыхъ бумагахъ покойнаго быто-писателя уральскихъ казаковъ, І. И. Желѣзнова, намъ, между прочимъ, встрѣтился слѣдующій весьма любопытный разговоръ его съ однимъ изъ казаковъ, по случаю похода въ Хиву Перовскаго: „Лишь только разнеслась молва на счетъ хивинскаго похода, — говоритъ казакъ,—народъ гурьбой повалилъ къ Тарасову, желая узнать: будетъ-ли дѣйствительно походъ и чего нужно ждать отъ похода, если онъ состоится. Насчетъ того будетъ-ли походъ, Тарасовъ прямо говорилъ, что не знаетъ и знать этого не можетъ: не святъ-де Духъ,—а насчетъ того, счасливъ-ли будетъ походъ, прямо такъ и рѣзалъ: *„нѣтъ! не бывать успѣху!*— Или пойдутъ, да не дойдутъ,—говорилъ онъ,—или дойдутъ да не воротятся, потому что время еще не приспѣло". „Послѣ, когда уже походъ формально обозначился, — продолжалъ разсказчикъ, — начальство должно полагать, запретило Тарасову говорить, и онъ скрытничалъ: придетъ къ нему какая нибудь старушка, заливается слезами (знамо, сына иль бо внука вьюноша снаряжаетъ въ походъ) и спроситъ что и какъ Яковъ Михайловичъ, будетъ-ли удача"?—А Тарасовъ только и скажетъ: „Молись, молись, касатушка! безъ воли Божіей и волосъ съ головы не спадетъ. Господь поможетъ—единъ побіетъ тысящу, а тысяща

побіетъ тьму".—Это ужь онъ говорилъ такъ только, чтобы успокоить народъ, а потихоньку-то, межъ близкими людьми, прямо такъ и рѣзалъ, что не будетъ удачи.

— „А кто такой былъ Яковъ Михайлычъ?" спросилъ собесѣдникъ разскащика.

— „Какъ кто такой?—Неужто ты не зналъ его?—Хорошъ же гусь, нечего сказать",—замѣтилъ казакъ не безъ ироніи.

— „Да вѣдь Якова Михайловича Тарасова все обчество наше знало,—да что обчество,—ребятишки-то градскіе, чай, всѣ знали его. Онъ жилъ въ Новоселкахъ и дѣлалъ удочки не хуже аглицкихъ; може статься, и ты, когда былъ мальчушкой, покупывалъ у него удочки-то,—припомни-ка?!"

Собесѣдникъ отрицательно покачалъ головой. Старикъ разскащикъ съ досадой махнулъ рукой, и потомъ заговорилъ: „вы всѣ таковы,—не въ обиду тебѣ будь сказано,—къ примѣру, какого нибудь балалаечника или скоморошника изъ нашего брата вы знаете, а такихъ людей, каковъ былъ покойный *Яковъ Михайлычъ*, вы не знаете,—да вѣдь это, батюшка, *былъ столпъ старой вѣры! это былъ такой грамотѣй, такой начетчикъ, какихъ еще свѣтъ не видывалъ!*—Онъ всѣ книги, сколько ихъ ни есть въ Расеи,—дай ему Богъ царство небесное,—и рукописныя и печатованныя—всѣ отъ доски до доски прочелъ, и потому самому ни одинъ церковный священникъ, ни одинъ благочинный спорить съ нимъ не могли: всѣхъ ихъ Тарасовъ побѣждалъ, *всѣхъ*, значитъ, *сильнѣе былъ* насчетъ божественнаго-то писанія и *насчетъ* всего, что касается до *креста, до симипросфорія, до аллилуіа* и и прочаго такого, — одно слово, покойникъ *Тарасовъ всю подноготную зналъ*. Вотъ отъ него-то я своими ушами слышалъ, что Хиву возьмутъ предъ кончиной міра. Жаль, касатикъ, что Яковъ Михайловичъ

умеръ (¹): онъ довелъ бы тебя насчетъ этой статьи до тонкости"!

— „Да Тарасовъ могъ и сболтать, наобумъ сказать!" замѣтилъ собесѣдникъ.

— „Нѣтъ, касатикъ, не грѣши!"—сказалъ старикъ съ жаромъ и видомъ недовольства,—„Тарасовъ не такой былъ человѣкъ, чтобы болтать и наобумъ говорить; онъ былъ человѣкъ испытанный: о чемъ и когда онъ ни предсказывалъ, ничто, сударь мой во лжѣ не оставалось. Къ примѣру: лѣтъ за десять до Хивинскаго похода, была у нашего царя война съ туркомъ. Армія наша зашла въ туретчину; вездѣ, на каждомъ, значитъ, шагу била и гнала турскую армію и подошла близехонько къ самому Царьграду. По газетамъ слышно было, что стоитъ наша армія отъ Царьграда близехонько, всего какихъ-нибудь въ 20 иль бо въ 40 верстахъ. Чиновники наши, что газеты читаютъ, бывало, говорятъ намъ, что, не нынѣ—завтра, армія наша вступитъ въ Царьградъ; а Тарасовъ, — царство ему небесное, — говорилъ, что этого быть не можетъ, что время еще не приспѣло: „наплюйте мнѣ въ глаза, — говорилъ онъ, — что есть когда возьмутъ наши Царьградъ".

— „Да вѣдь наши ужь близко отъ Царьграда?!" говорятъ, бывало, ему казаки.

„Нужды нѣтъ, что близко, — отвѣтитъ онъ,—и ближе будутъ, а всетаки не возьмутъ; и подъ стѣнами постоятъ, а все-таки вернутся вспятъ".

„Оно такъ и случилось,—замѣтилъ разскащикъ,—прошло сколько-то времени—слышимъ: замиренье съ туркомъ; армія наша вернулась домой, и Царьграда не видала. Иль бо вотъ что еще скажу насчетъ Царьграда же: передъ тѣмъ, какъ быть войнѣ подъ Севастополемъ, наши пошли за Дунай, въ туретчину,

(¹) Разговоръ происходилъ въ 1861 г., а Тарасовъ умеръ въ пятидесятыхъ годахъ.

значитъ,—и хлестко было пошли правду сказать, вездѣ били турка; всѣ думали, что туркамъ капутъ пришелъ, что Царьградъ будетъ за нами. А Тарасовъ,—царство ему небесное,—покачивалъ только головой да поговаривалъ: „время не приспѣло, время не приспѣло, братцы“!—Оно такъ и вышло: наши подошли только еще подъ Силистру,—„это важнѣющая крѣпость турецкая“, пояснилъ разсказщикъ,—да, подошли, говорю, наши только подъ Силистру, какъ слышимъ, за турка вступились французъ и англичанинъ да, не говоря худаго слова, вломились къ намъ въ Расею, то есть подъ Севастополь; турокъ-то и остался въ сторонѣ, и до сихъ поръ владѣетъ Царьградомъ. Значитъ, правду сказалъ покойный Яковъ Михайлычъ, что-де время не приспѣло. Хоть не меня спроси, другихъ—и всякъ скажетъ, что Яковъ Михайлычъ зря, наобумъ, никогда не болталъ,—всякое его слово попадало въ точку. Вотъ хоть-бы насчетъ все той же Хивы: есть когда, по-твоему, Тарасовъ наобумъ говорилъ; то, разсуди на милость, съ чего жъ взяли сами хивинцы говорить тѣ же рѣчи, что для Хивы еще время не приспѣло, значитъ, и у нихъ въ книгахъ о томъ написано“.

— „Когда жъ и кому объ этомъ говорили хивинцы“? спросилъ собесѣдникъ.

— „А вотъ когда“,—отвѣчалъ разсказщикъ—Когда Василій Алексѣевичъ Перовскій задумалъ идти на Хиву, то приказалъ всѣхъ хивинскихъ купцевъ, которые въ ту пору прибыли въ Оренбургъ съ караваномъ, задержать. Не помѣстно ли было въ Оренбургѣ, или почему другому,—не умѣю тебѣ сказать,—а также большую партію хивинцевъ пригнали къ намъ, въ Уральскъ; помѣстили ихъ въ солдатскихъ казармахъ и приставили къ нимъ караулъ изъ нашихъ казаковъ, словно будто бы къ плѣнникамъ. Хорошо!—Хивинцы сильно пріуныли,—и нельзя было не пріуныть: до кого не коснись, своя рубаха къ тѣлу ближе. Хорошо! Надзоръ за хивинцами былъ не

такой, какой бывает за настоящими арестантами: не ковали ихъ, не запирали въ секретныя, пускали ихъ на базаръ за покупками, и къ нимъ свободно допускали желающихъ, къ примѣру: татаръ киргизовъ.

„Такимъ манеромъ добыли они отъ своей братіи басурмановъ какую-то книгу и вычитали въ ней, что *для Хивы время не пристало*, — вычитали это, сударь мой, и совершенно переродились: дотолева были унылы, печальны, неговорливы, а тутъ—повеселѣли, словно-бы и не въ плѣну сидятъ, — откуда взялись рѣчи, пошли сказки, смѣхи, одно слово, переродились хивинцы, будто и не въ плѣну, будто и не до нихъ касается. Дѣло, замѣть, было въ срединѣ зимы; Перовскій былъ уже съ отрядомъ далеко въ степи. Отъ Василья Алексѣевича часто приходили въ Уральскъ письма къ Матвѣю Львовичу (¹), нашему атаману,—что въ отрядѣ все обстоитъ-де благополучно, что отрядъ-де подвигается впередъ. Въ ту пору сложили у насъ въ отрядѣ пѣсню и прислали списокъ съ нея въ Уральскъ. Въ пѣснѣ были такія слова:

Славно, братцы, пришло время—
Мы идемъ всѣ на Хиву!
Истребимъ хивинско племя,
Наживемъ себѣ хвалу (²).

(¹) Кожевниковъ. Нѣкоторыя изъ писемъ графа Перовскаго къ М. Л. Кожевникову напечатаны въ Ур в. вѣд. за 1869 г., № 17.

(²) Черезъ Эмбу перейдемъ,
Ко Усть-Урту подойдемъ.
Тамъ мы спустимся подъ горы,
Гдѣ живутъ хивинцы воры.
Мы морозовъ не боимся,
Намъ бураны ни-почемъ.
Джибаги прокляты сбросимъ,
Скинемъ теплы сапоги;
Шапки теплыя доносимъ,
Будемъ бравы молодцы.

И прочее такое, все насчетъ того, что русскіе скоро-скоро зададутъ хивинцамъ перц-аз-ра. Хорошо! Родственникъ мой, урядникъ Чапуринъ все время находился въ караулѣ при хивинцахъ, покуда они содержались у насъ въ городѣ. Вотъ онъ-то, этотъ Чапуринъ, и пересказывалъ хивинцамъ, что слышно было изъ отряда,—знамо дѣло, говорилъ и про пѣсню, переводилъ слова ея хивинцамъ,—а они и въ усъ не дуютъ, подсмѣиваются и подшучиваютъ. „Спору нѣтъ",—говоритъ однажды старый хивинецъ Чапурину,—„русскіе люди храбрые, може, всѣхъ храбрѣе и войничѣе (воинственнѣе), особенно вы, *джаикъ-уруссы* (¹); а нашей Хивы все-таки не видать вамъ, какъ своихъ ушей: *время еще не приспѣло*. Хотя вашъ Перовскій и смѣло пошелъ на Хиву,—говорилъ хивинецъ,—однако не на добро: иль бо къ нашимъ въ руки попадетъ и одну чашу съ Бек(ов)ичемъ испіетъ, иль бо испужается и съ полпути вернется назадъ".— „Оно такъ и вышло,—замѣтилъ разсказчикъ".—Хоша нашему брату и прискорбно было слышать такія рѣчи отъ хивинцевъ, а все-таки супротивъ этого ничего не подѣлаешь: что правда, то-правда! А всего важнѣе, сударь мой, та вещь, что хивинцы почитай слово-въ слово говорили тоже, что говорилъ и нашъ Яковъ Михайлычъ Тарасовъ; выходитъ, что *Хива страна—подъ заклятьемъ*,—до поры-до-времени покорить ее никакимъ манеромъ нельзя".

Мы съ колоннами сойдемся.
Винну порцію запьемъ,—
Винну порцію запьемъ,
Закричимъ мы въ разъ «ура»!
Тутъ погибнетъ вся Хива.
Мы избавимъ изъ неволи
Своихъ братьевъ-земляковъ;
Расколотимъ въ ихну долю
Всѣхъ хивинцевъ подлецовъ!

(¹) Яицкіе, или уральскіе, казаки.

Изъ этого разсказа старика-казака, который самъ былъ въ походѣ съ Перовскимъ, видно, какимъ громаднымъ авторитетомъ пользовался въ войскѣ Тарасовъ, какъ начетчикъ, мудрецъ и предсказатель. Понятно послѣ этого, какое впечатлѣніе должны были производить его слова на массу безграмотнаго и неразвитаго населенія, особенно на тѣхъ, которымъ пришлось провожать въ походъ своихъ родныхъ и близкихъ сердцу людей. „Чудное дѣло“ (¹)! говорилъ объ этомъ очевидецъ казакъ.—„Сколько на своемъ вѣку видалъ я проводовъ; сколько разъ и самому доводилось оставлять родимую сторону, а ужъ такихъ проводовъ съ роду не видывалъ: *стонъ, вой, плачъ, рыданье со всего свѣта.* Какъ теперь смотрю, схватитъ иная женщина за шею сына, да такъ и замретъ, хошь водой разливай. Да что объ этомъ говорить,—не диво, что мать обнимаетъ сына,—иная, словно въ чаду, отъ сына къ лошади кинется, обовьетъ ее руками вокругъ шеи да и повиснетъ,—виситъ да плачетъ;—одно слово разставаніе было горькое! *А все оттого, что подъ Хиву шли, а Хива подъ заклятьемъ,*—это всѣ мы знали и чуяли, что походъ дешево не обойдется“ (²).

14 ноября 1839 года уральцы, въ составѣ двухъ полковъ, выступили въ походъ изъ Калмыковской крѣпости, а графъ Перовскій съ своимъ отрядомъ изъ Оренбурга; оба отряда соединились у р. Темира. Походъ, какъ извѣстно, не удался. Пройдя 650 верстъ отъ Оренбурга, Перовскій долженъ былъ вернуться назадъ: жестокая зима, бураны и непроходимыя снѣга, завалившіе путь и всѣ корма, лишили отрядъ всякой возможности идти дальше (³): „Безразсудно и

(¹) Ур. в. арх., № 53, стр. 50—57.

(²) Тамъ же, стр. 67 и 69.

(³) См. приказъ Перовскаго объ отступленіи въ Р. арх. 1878 г. № 5, стр. 42. Интересныя письма В. И. Даля объ этомъ походѣ напечатаны въ Р. арх 1867 г., а его отчетъ о хивинской экспедиціи помѣщенъ, безъ его имени, въ Чт. Общ. ист. и др. за 1860 г. кн. I.

грѣшно было бы мнѣ,—писалъ Перовскій атаману Кожевникову,—вести на вѣрную, безполезную и безславную гибель людей, которые вѣрою и правдою послужатъ еще царю и отечеству" (¹). — Въ концѣ іюня 1840 года, Перовскій въ своемъ письмѣ къ А. Я. Булгакову, между прочимъ, замѣчаетъ: „Я здѣсь (въ Петергофѣ) уже недѣлю, встрѣченъ и принимаемъ какъ всегда, къ великому удивленію нѣкоторыхъ господъ, которые, Богъ вѣсть почему, полагали, что я въ полнѣйшей опалѣ. Его Величество милостиво сказалъ мнѣ, что несчастный исходъ возложенной на меня экспедиціи только утверждаетъ его въ убѣжденіи, что онъ не ошибся, поручивъ его мнѣ, что моею твердостью и рѣшительностію спасенъ отрядъ, гибель котораго была бы неминуема, въ случаѣ колебанія съ моей стороны. Словомъ теперь, какъ и всегда, мнѣ остается удивляться справедливости и здравому сужденію нашего Государя. До сихъ поръ, съ кѣмъ я ни говорилъ, это единственный человѣкъ, который, не бывши на мѣстѣ, судитъ о дѣлѣ, какъ будто онъ былъ тамъ" (²).

Какъ бы то ни было, а Тарасовъ восторжествовалъ: несчастный исходъ хивинскаго похода еще болѣе укрѣпилъ вѣру казаковъ въ его необыкновенную начитанность и чистоту его жизни; голосъ его въ вопросахъ вѣры получилъ рѣшающее значеніе. Между тѣмъ, Перовскій, возвратившись изъ хивинской экспедиціи, принялся за продолженіе начатаго имъ дѣла на Уралѣ: онъ попрежнему, преслѣдовалъ расколъ и раскольниковъ, заботясь о построеніи церквей: въ 1841 году въ Уральскомъ войскѣ было построено еще четыре церкви: Вознесенская въ Красномъ уметѣ, Успенская въ Январцевскомъ форпостѣ, Знаменская въ Кулагинской крѣпости и Покровская въ Сарайчиков-

(¹) Ур. в. вѣд. 1869 г., № 17.

(²) Русскій архивъ 1878 г., № 8, стр. 45.

скомъ форпостѣ. Въ 1842 г. скончался послѣдній попъ Успенской раскольнической часовни Василій (¹). Воспользовавшись этимъ случаемъ, Перовскій настоялъ, чтобы Успенская часовня была обращена въ единовѣрческую церковь, существующую доселѣ на томъ же мѣстѣ. Такимъ образомъ, благодаря энергіи и настойчивости графа Перовскаго и трудамъ наказныхъ атамановъ Покатилова и Кожевникова, въ Уральскомъ войскѣ было устроено, сверхъ прежнихъ семи храмовъ, еще одиннадцать церквей: пять въ самомъ Уральскѣ, изъ нихъ двѣ православныя, и шесть по форпостамъ: двѣ по верхней линіи, — отъ Уральска къ Оренбургу,—и четыре по нижней дистанціи,—отъ Уральска къ Гурьеву. Въ 1842 году, графъ Перовскій былъ пожалованъ въ члены государственнаго совѣта, а на его мѣсто назначенъ генералъ-лейтенантъ Обручевъ. Къ какимъ результатамъ привели крутыя и рѣшительныя мѣры Перовскаго, относительно уральскаго раскола, увидимъ дальше.

В. Винковскій.

(продолженіе будетъ)

(¹) Тотъ самый, о которомъ было упомянуто въ 3 главѣ настоящаго очерка.

ХРИСТІАНСКІЕ ХРАМЫ

ОТ ВРЕМЕНИ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКАГО ДО ОБРАЗОВАНІЯ ВИЗАНТІЙСКАГО СТИЛЯ.

1. Древне-христіанскія базилики.

Обзоръ памятниковъ. Обратимся теперь къ самымъ памятникамъ древне-христіанской архитектуры указаннаго рода, извѣстнымъ въ настоящее время. Сначала разсмотримъ западные монументы, такъ какъ въ данномъ случаѣ они гораздо важнѣе восточныхъ, какъ потому, что ихъ болѣе сохранилось до настоящаго времени, такъ и потому, что въ наукѣ имъ придается особенно высокое значеніе. Считается почти общепризнаннымъ положеніе, что храмы типа базиликъ свойственны главнымъ образомъ западной архитектурѣ, которая и представляетъ лучшіе образцы этого типа.

Древнѣйшими и лучшими за западѣ должны считаться базилики римскія, изъ которыхъ многія построены были еще при Константинѣ великомъ и отличаются особенною обширностію и великолѣпіемъ. Первое мѣсто между ними по справедливости занимаетъ *базилика св. Петра.* Она построена была по просьбѣ папы Сильвестра въ 330 г. и существовала въ первоначальномъ видѣ до половины XV в. Около этого времени возникло опасеніе, что старая базилика грозитъ уже паденіемъ. Вслѣдствіе этого папа Николай V (1447—1455) при-

ступилъ къ перестройкѣ ея. Но одной перестройки оказалось недостаточно, и вскорѣ, въ началѣ XVI в. при папѣ Юліѣ II извѣстный художникъ Браманте приступилъ къ постройкѣ совершенно новаго храма на мѣстѣ стараго. Постройка эта длилась очень долго и совершенно окончена была только уже къ концу XVIII столѣтія. Новый храмъ по характеру своему уже совершенно отличается отъ стараго; онъ считается образцемъ явившагося въ XVI в. стиля, извѣстнаго подъ именемъ стиля возрожденія. Но что касается размѣровъ, то старая Константиновская базилика немногимъ уступаетъ новому храму, громадность котораго поразительна и для настоящаго времени. По крайней мѣрѣ широта древняго храма принята была и для новаго, какъ совершенно достаточная. Такимъ образомъ древняя базилика св. Петра, построенная Константиномъ великимъ, не сохранилась до нашего времени. Устройство ея однако хорошо извѣстно, благодаря сохранившимся отъ начала XVI в. рисункамъ и описаніямъ архитектора Альфарани. На основаніи этихъ рисунковъ и описаній хорошо можно представить планъ и внутренность древней базилики; о внѣшности же ея можно судить по другимъ сохранившимся зданіямъ этого рода. Планъ этой базилики принадлежалъ къ числу наиболѣе полныхъ и выработанныхъ. Продолговатый четырехъугольникъ въ 360 футовъ длины и 150 широты былъ разчлененъ внутри рядами колоннъ на пять продольныхъ пространствъ, или кораблей, изъ коихъ средній былъ значительно шире и выше боковыхъ. Къ этимъ продольнымъ пространствамъ съ западной стороны, такъ какъ базилика обращена была алтаремъ къ западу, примыкалъ транзептъ, или поперечный корабль, своею широтою и высотою почти равный большому среднему кораблю, длиною же нѣсколько превосходящій общую широту зданія, такъ что концы его выставлялись значительно наружу изъ общаго плана зданія. Средняя часть стѣны поперечнаго во-

рабля выдавалась во внѣ обширнымъ полукругомъ, который образовалъ собою абсидъ, расположенный такимъ образомъ прямо противъ широкаго средняго нефа. Это пространство было покрыто полукупольнымъ сводомъ, а входъ въ него образовала огромная тріумфальная арка, опиравшаяся на два колоссальные пилястра. Пространство, занимаемое абсидомъ и часть транзепта, непосредственно къ нему примыкавшая, отдѣлялись отъ остальнаго храма рѣшеткою, украшенною золотомъ и серебромъ, колонны которой небольшой величины были витыя: это былъ такъ называемый хоръ, или санктуарій. Здѣсь почти подъ самою тріумфальною аркою находилась гробница апостола Петра на нѣкоторомъ возвышеніи, такъ что къ ней входили по ступенямъ; далѣе, за нею стоялъ главный престолъ подъ серебрянымъ балдахиномъ; за престоломъ въ глубинѣ полукруглаго пространства находилась папская каѳедра, а по обѣимъ сторонамъ ея шли полукругомъ сѣдалища для священниковъ. Два ряда колоннъ, по 23 въ каждомъ, ограничивавшіе средній нефъ или корабль съ боковъ и поддерживавшіе его возвышенныя стѣны, были коринѳскаго ордена изъ гранита и мрамора, взятые изъ различныхъ античныхъ памятниковъ. Вверху колонны эти стянуты были прямыми архитравами, попавшими сюда также изъ античныхъ зданій. Фризъ, находившійся выше и украшенный медальонами, имѣлъ плоскія дуги, чтобы сдѣлать легче тяжесть. Карнизъ, покрывавшій дуги, выдавался далеко впередъ и представлялъ какбы соединенные балконы. Стѣны, возвышавшіяся далѣе, надъ антаблементомъ колоннъ, прорѣзаны были окнами. Кровля, какъ средняго, такъ и боковыхъ кораблей, была деревянная. Плафонъ ея, или потолокъ, состоялъ изъ позолоченныхъ досокъ, наложенныхъ на открытыя балки. Какова была эта кровля со внѣшней стороны неизвѣстно; извѣстно только, что въ VII в. она уже не годилась и папа Гонорій замѣнилъ ее новою, приказавъ употребить

для этого дорогія мѣдныя черепицы, снятыя съ храма Венеры и Рома. Колонны, поддерживавшія кровлю боковыхъ кораблей, тоже были античныя, но соединены вверху были архивольтами, а для увеличенія высоты поставлены были на особые постаменты. Атріумъ, или дворъ, примыкавшій къ базиликѣ съ восточной стороны и почти равнявшійся ей по величинѣ, имѣлъ въ срединѣ водоемъ и былъ окруженъ со всѣхъ сторонъ портиками крытыми навѣсами, внутри двора опиравшимися на колонны, перетянутыя архивольтами, а со внѣ на стѣны, окружавшія дворъ. Къ главному зданію пристроено было еще въ древнее время нѣсколько небольшихъ второстепенныхъ церквей, наприм. Спасителя, св. Петрониллы, Андрея и др. (¹).

Кромѣ базилики св. Петра въ Римѣ есть еще двѣ пятинефныя базилики, тоже очень древнія по своему происхожденію: базилика Латеранская и базилика св. Павла внѣ стѣнъ. *Латеранская базилика* относится къ числу построенныхъ Константиномъ и считается одною изъ главнѣйшихъ на западѣ вообще и въ Римѣ въ частности. У древнихъ и средневѣковыхъ западныхъ писателей она называлась матерью церквей христіанскихъ: omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput. Она древнѣе базилики Петра и построена въ стѣнахъ Латеранскаго дворца на целійскомъ холмѣ. Дворецъ этотъ первоначально былъ частною собственностію, именно принадлежалъ нѣкоему Фавсту Латерану, казненному Нерономъ, но потомъ сдѣлался достояніемъ императорскаго дома. Максиміанъ, соправитель Діоклетіана подарилъ его своей дочери Фавстѣ, супругѣ Константина, который устроилъ въ немъ базилику и пожертвовалъ ее цер-

---

(¹) Опис. см. Hübsch, Die altchristl. Kirchen 1862. s. XXIII. Сборникъ древне-русск. искусства 1866 г. отд. II стр. 78. Планъ и рисунки у Hübsch pl. III и IV.

кви. Освященіе этой базилики совершено было папою Сильвестромъ въ 324 г. По имени основателя базилика эта называлась сначала: basilica Constantiniana, но когда въ VI в. къ ней пристроенъ былъ монастырь во имя Іоанна Предтечи, то она получила имя: san Giovanni in Laterano. Размѣрами своими эта базилика уступаетъ базиликѣ Петра, и планъ ея менѣе сложенъ. Это базилика пятинефная съ поперечнымъ кораблемъ и абсидомъ, но безъ двора. Особенность ея архитектуры и устройства состоитъ въ томъ, что къ переднему фасаду ея пристроенъ на подобіе поперечнаго корабля двухъэтажный портикъ, образованный посредствомъ поставленныхъ однѣ на другія аркадъ, или колоннъ, перетянутыхъ архивольтами. Нижняя часть этого портика представляетъ собою внѣшній притворъ, а верхняя служитъ для того, чтобы римскіе епископы могли выходить сюда для преподанія благословенія народу. Внутри зданія такъ же, какъ и внѣ, колонны разставлены широко и соединены посредствомъ архивольтовъ. Впрочемъ зданіе это существуетъ въ настоящее время вѣроятно уже въ значительно измѣненномъ видѣ, такъ какъ много разъ было исправляемо и передѣлываемо (¹).

Базилика св. Павла, сгорѣвшая въ 1823 г., но потомъ возстановленная въ прежнемъ видѣ, не уступала базиликѣ Петра ни размѣрами, ни великолѣпіемъ. Она построена была также при Константинѣ великомъ, но вскорѣ въ концѣ IV в. перестроена была совершенно вновь. По плану она почти совершенно сходна съ базиликой Петра: она пятинефная съ транзептомъ, абсидомъ и дворомъ. Но въ конструкціи ея болѣе смѣлости. Стѣны средняго корабля опирались въ ней на широко разставленныя и соеди-

(¹) Hübsch. s. XXIV. Pl. III. fig. 2. pl IV fig. 3. 4. Въ первый разъ базилика эта была исправляема при Адріанѣ I (ок. 780 г.); затѣмъ при Сергіѣ III (ок. 904—11 г.); наконецъ въ XIII ст. при Николаѣ IV.

нонныя архивольтами колонны и поднимались затѣмъ на 28 метровъ — высоты невѣроятной при подобной конструкціи. Не смотря на это, такое, можно сказать воздушное зданіе вытерпѣло два жестокихъ землетрясенія въ XI и XIV ст. Поперечный корабль или транзептъ здѣсь такъ же, какъ и въ базиликѣ Петра, одинаковой высоты съ среднимъ и нѣсколько длиннѣе общей широты зданія. Полъ въ немъ поднятъ на 5 ступеней и такимъ образомъ гробница апостола, находящаяся здѣсь, помѣщалась высоко и видна была всѣмъ предстоящимъ (¹).

При Константинѣ же получили свое начало римскія базилики: 1) св. Креста іерусалимскаго (s. Croce in Gerusalemme) и 2) св. Пуденціаны (santa Pudentiana). *Базилика св. Креста* устроена была импер. Константиномъ по желанію его матери Елены въ стѣнахъ древняго императорскаго дворца Sessorium, который былъ мѣстомъ жительства Геліогабала, Александра Севера и наконецъ св. Елены. Поэтому она называется также по имени дворца: basilica Sessoriana и по имени Елены: basilica Heleniana. Базилика эта существуетъ вѣроятно уже въ значительно измѣненномъ видѣ: она много разъ была возобновляема, а въ XIV в. была совершенно заброшена и едва не обратилась въ развалины. Она трехнефная, въ 110 ф. длины и 69 широты съ абсидомъ, не выдающимся наружу, съ транзептомъ и дворомъ. Особенность ея архитектуры, свойственная ей только одной, состоитъ въ томъ, что средній корабль не возвышается надъ боковыми со внѣшней стороны и освѣщается окнами изъ боковыхъ кораблей. Боковые корабли двухъярусные, но и въ общемъ внутри имѣютъ высоту нѣсколько меньшую сравнительно съ высотою средняго корабля (²). *Базилика св. Пуден-*

(¹) Hubsch s. 15. Pl. X, XI и XII.

(²) Ibid. s. XXIII и 70. Pl. IV fig. 15. pl. XXX fig. 1—14. Была возобновляема въ 720, 1144, 1432 и въ 1743 г.

ціаны, считающаяся одною изъ древнѣйшихъ римскихъ базиликъ, построенная на мѣстѣ, гдѣ стоялъ по преданію домъ римскаго сенатора Пуда, о которомъ св. апостолъ Павелъ упоминаетъ во второмъ своемъ посланіи къ Тимоѳею (IV. 21). Она трехнефная, съ абсидомъ, но безъ транзепта и двора (¹). Ко временамъ Константина должно также отнести происхожденіе базиликъ: св. Лаврентія внѣ стѣнъ (s. Lorenzo fuori le mura) (²), св. Алексѣя (s. Alessio) (³), св. Маріи in Transtevere (⁴), по преданію построенной на томъ самомъ мѣстѣ, изъ-за котораго при Александрѣ Сегерѣ была тяжба между христіанами и попинаріями, и нѣкоторыхъ другихъ (⁵).

Къ IV вѣку, но уже ко времени послѣ смерти Константина, относится происхожденіе *базилики св. Маріи великой* (s. Maria maggiore), одной изъ самыхъ лучшихъ въ Римѣ. По римскому сказанію она построена была около 352 г. римскимъ патриціемъ Іоанномъ, вслѣдствіе особаго видѣнія, при папѣ Либеріѣ (352—366), который благословилъ начало постройки и потомъ освятилъ ее. Вслѣдствіе этого она называется также базиликою Либеріевою (basil. Liberiana). Въ первой половинѣ V в. она была перестроена. Базилика эта — трехнефная, съ абсидомъ, узкимъ транзептомъ и притворомъ, но безъ двора. Это—самая большая изъ трехнефныхъ базиликъ. Особенно величественный видъ придаютъ ей ряды колоннъ изъ бѣлаго мрамора съ іоническими капителя-

---

(¹) Hubsch. s. 6. Pl. VII fig. 3—5. Pl. VIII fig. 5—19.

(²) Ibid. Pl. III f. 13. XVII f. 2—3. XVIII f. 1 и 2. Mothes s. 32 § 11.

(³) Hubsch. s. XXIV.

(⁴) Ibid. s. XXVI Pl. LIII fig. 16. Mothes. s. 33 § 14.

(⁵) Hubsch перечисляетъ еще нѣкоторые, относя ихъ даже къ доконстантиновскому времени: s. Alessandra, s. Stephano, s. Andrea in Barbara. Vid. Chronol. Verzeichniss.

ми и аттическими базами. Колонны эти соединены между собою по старому античному способу прямыми архитравами (¹).

Изъ базиликъ V в. замѣчательна *базилика св. Сабины* на авентинскомъ холмѣ потому между прочимъ, что представляетъ собою единственную древнюю римскую базилику, сохранившую по крайней мѣрѣ первоначальную внутренность. Изъ мозаики надъ главнымъ входомъ въ нее видно, что она построена была при папѣ Целестинѣ I (422—432). Базилика эта тоже трехнефная. Колонны въ количествѣ 24, разчленяющія ея внутренность, разставлены широко и перетянуты архивольтами. Всѣ онѣ изъ паросскаго мрамора съ желобчатыми стержнями, коринѳскими капителями и аттическими базами, и первоначально принадлежали по всей вѣроятности какому нибудь античному зданію. Потолокъ въ этой базиликѣ до сихъ поръ еще сохранился древній, деревянный изъ тщательно обдѣланныхъ балокъ и стропилъ. Кромѣ главнаго абсида есть еще другой въ правомъ боковомъ кораблѣ на концѣ его, а на лѣвой сторонѣ находится боковой хоръ. Престолъ стоитъ не у стѣны абсида, а въ центрѣ его полукруга и даже нѣсколько выступаетъ изъ этого полукруга (²). Кромѣ этой базилики отъ V в. и позднѣе въ Римѣ сохранилось много и другихъ. Можно указать: san Lorenzo in lucina 440 г. san Petro in vincoli, или basilica Eudoxiana 440—62, santa Agata alla suburra 460, santa Bibiana 480, santa Anastasia 490, santa Prisca 499, ss. Cosma e Damian 526—30, s. Martino ai monti, s. Marko, s. Agnessa fuori le mura (³). Въ главныхъ

(¹) Hubsch. s. XXIV и 10 Pl. III f. 4. Pl. IX f. 7—6. Эта же базилика называется базиликой Маріи на снѣгахъ s. Maria ad nives.

(²) Hubsch s. 12. Pl. VII fig. 6. IX. fig. 9—11. XXVII f. 11.

(³) Свѣдѣнія обо всѣхъ этихъ базиликахъ и планы почти всѣхъ у Гюбша въ разныхъ мѣстахъ.

чертахъ всѣ эти базилики имѣютъ одно и тоже устройство: они трехнефныя, съ возвышеннымъ среднимъ кораблемъ, съ абсидомъ, съ транзептомъ, или безъ него и т. п.

Въ другихъ западныхъ городахъ сохранилось гораздо менѣе древнихъ базиликъ, но и они также заслуживаютъ вниманія. Такъ въ Равеннѣ нынѣшняя церковь santa Agata по первоначальной своей постройкѣ относящаяся къ 417 г., есть трехнефная базилика съ абсидомъ, обращеннымъ на востокъ, но безъ поперечнаго корабля, безъ двора съ однимъ только притворомъ. Впрочемъ базилика эта сохранилась далеко уже не въ первоначальномъ видѣ (¹). Столь же почти древнія по своему происхожденію и такой же планъ имѣютъ равеннскія базилики san Francesco и san Giovanni evangelista. Обѣ они построены между 425 и 430 годами. Первая—трехнефная базилика съ тремя абсидами къ востоку; вторая—тоже трехнефная съ однимъ абсидомъ; обѣ—съ притворами (²). Къ болѣе позднему времени относятся въ Равеннѣ базилики: Аполлинарія in classe и san Theodoro, прежде бывшая аріанскою—обѣ трехнефныя и первая изъ нихъ считается однимъ изъ лучшихъ образцовъ (³). Затѣмъ можно указать на каѳедралъ въ Марсели, по первоначальному происхожденію своему относящійся къ IV в. (⁴), но базилику san Giacomo на Ріальто въ Венеціи, построенную въ началѣ VI в. (⁵). Кромѣ того замѣчательны нѣкоторые такіе изъ западныхъ базиликъ, которые не сохранились до настоящаго вре-

---

(¹) Mothes. Basilikenform. p. 41 Unger. Christlich-griechische oder byzantinische Kunst въ Энциклопедіи Ерша и Грубера т. 84 p. 343.

(²) Hubsch Pl. XV f. 13. 14. XVI. f. 1. 2. s. 32. Pl XXIV s. 33.

(³) ibid. s. XXXIX, CL, 59—63. Pl. XXI f. 4. 5. XXIII f. 1—12. XXIV f. 1. XXV f. 6—10.

(⁴) ibid. s. XXXIV и 106. Pl. XLVII f. 11—15.

(⁵) ibid. s. XXIV и 92. Pl. XXXVIII f. 90. Pl. XXXIX f. 1—6.

мени и извѣстны только по описаніямъ. Таковы двѣ трехнефныя базилики, описанныя Григоріемъ турскимъ (¹) и базилика Феликса, описанная Павлиномъ нолянскимъ (²). Вообще, въ западномъ церковномъ зодчествѣ храмы типа базиликъ столь многочисленны въ сравненіи съ храмами другихъ типовъ, что дѣйствительно представляются родомъ почти преобладающимъ.

На востокѣ въ указанный періодъ времени храмы базиликообразнаго устройства, также были распространены болѣе, чѣмъ другіе роды храмовъ. Многіе изъ восточныхъ храмовъ этого рода и размѣрами, и великолѣпіемъ и значеніемъ, не только не уступали самымъ лучшимъ изъ западныхъ, но и превосходили ихъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ. Къ сожалѣнію восточныя базилики очень много пострадали отъ времени и въ настоящее время сравнительно мало извѣстны.

Изъ древнихъ восточныхъ базиликъ, построенныхъ въ IV в. до настоящаго времени сохранилась только одна, хотя конечно въ измѣненномъ уже нѣсколько видѣ. Это—*базилика въ Виѳлеемѣ* надъ пещерою Рождества Христова. По плану своему это въ высшей степени стройное зданіе, сходное съ римскими большими базиликами Петра и Павла. Базилика эта—пятинефная съ закрытымъ притворомъ и большимъ колоннаднымъ дворомъ, съ транзептомъ и абсидомъ. Главнѣйшія особенности ея устройства заключаются въ формѣ ея транзепта и абсида. Транзептъ здѣсь—одинаковой высоты и широты съ среднимъ продольнымъ кораблемъ, имѣетъ закругленныя концы, выступающія наружу въ формѣ абсидовъ и не прислонены къ переднимъ концамъ продольныхъ нефовъ, какъ въ базиликахъ Петра и Павла, а пересѣкаетъ ихъ въ верхней ихъ части такъ, что пятинефное дѣленіе продолжается нѣсколько и за тран-

(¹) Hist. Franc. lib. II c. 14. Mothes. p. 47.

(²) Ep. IV lib. II. Mothes. p. 43.

зентомъ. Что касается абсида, или алтарной части, то она устроена такимъ образомъ, что сначала сдѣланъ не глубокій, но симметричный, прямоугольный выступъ въ ширину трехъ среднихъ кораблей, взятыхъ вмѣстѣ, а потомъ въ задней стѣнѣ этого выступа сдѣланъ новый, полукруглый прямо противъ средняго корабля въ широту его. Такимъ образомъ широкій средній корабль, если брать въ разсчетъ пространство за транзептомъ, есть самый длинный, два ближайшіе къ нему боковые корабля — короче, крайніе же два дальнѣйшіе боковые корабля—еще короче. Корабли въ этой базиликѣ отдѣляются другъ отъ друга четырмя рядами прекрасныхъ, мраморныхъ, монолитныхъ коллонъ коринѳскаго ордена по 12 въ ряду. Верхнія стѣны средняго и поперечнаго кораблей прорѣзаны окнами, которыя доставляютъ сверху обильный свѣтъ. Потолокъ деревянный, составленъ изъ огромныхъ открытыхъ балокъ кедроваго и кипарисного дерева съ вершинъ Ливана. Храмъ этотъ былъ неоднократно обновляемъ, но при этомъ едвали терпѣлъ существенныя измѣненія. Нѣкоторые думаютъ правда, что полукруглые выступы средняго и поперечнаго кораблей пристроены послѣ, при Юстиніанѣ, но безъ достаточныхъ основаній (¹). Измѣненія потерпѣлъ этотъ храмъ не отъ пристроекъ, а отъ сокращеній. Такъ, древняго двора нынѣ уже нѣтъ, существуютъ только жалкіе остатки его, хотя въ древности онъ былъ; мраморная облицовка стѣнъ и пола, въ настоящее время тоже почти не существуетъ: она снята была султаномъ Мухаммедомъ для обдѣлки Омаровой мечети. Но главная перемѣна состоитъ въ томъ, что транзептъ съ абсидомъ, приходящіеся подъ самою пещерою отдѣлены отъ остальнаго пространства базилики стѣ-

(¹) Hubsch s. XXVII. Pl. V fig. 3—4. Прокопій, написавшій спеціальное сочиненіе de edificiis Justiniani, ничего не говоритъ о пристройкахъ къ Виѳл. базиликѣ.

ною, такъ что присутствующіе при богослуженіи въ этомъ главномъ пространствѣ помѣщаться не могутъ. Это пространство теперь находится какбы внѣ церкви и исправляетъ назначеніе двора (¹).

Изъ другихъ восточныхъ базиликъ временъ Константина, главнымъ образомъ благодаря описаніямъ Евсевія, нынѣ довольно хорошо извѣстны еще двѣ. Это базилика Тирская и базилика гроба Господня въ Іерусалимѣ. *Тирская базилика* построена была еще въ самомъ началѣ царствованія Константина великаго около 311 г. епископомъ тирскимъ Павлиномъ на мѣстѣ другой базилики, еще болѣе древней, разрушенной во время Діоклетіанова гоненія. Новая базилика, по словамъ Евсевія (²), была значительно обширнѣе прежней и имѣла перистиль или дворъ, окруженный стѣною. На восточной сторонѣ этого двора устроенъ былъ великолѣпный входный портикъ, или пропилеи, чрезъ которыя видна была внутренность зданія даже для стоящихъ внѣ его. Дворъ этотъ внутри со всѣхъ сторонъ былъ окруженъ портиками, крытыми сверху, на колоннахъ, промежутки между которыми были заполнены деревянными приличной высоты рѣшетками. Средина двора оставалась открытою и здѣсь помѣщены были „символы очищенія" (*καθαρσίων σύμβολα*), или бассеинъ, вмѣщавшій въ себѣ воду для омовенія входящихъ въ храмъ. Входъ въ самый храмъ, или базилику, открывался посредствомъ дверей на восточной сторонѣ ея и входнаго портика, или притвора, который вѣроятно, въ тоже время былъ и портикомъ двора. Дверей было три врядъ, вѣроятно по числу внутреннихъ залъ, или кораблей базилики. Средняя изъ этихъ дверей была шире и выше боковыхъ и особенно изящно украшена медны-

(¹) Vogue. Les eglises de la Terre sainte. Paris 1860. p. 46—117. Олесницкій. Св. Земля. Труды к. акад. 1875. т. IV. стр. 350—356.

(²) Евсевій. Церк. Ист. X. 4.

ми изваяніями и рѣзьбою. Съ обоихъ боковъ базилики также устроены были входы со входными портиками, или пронилеями. Внутри, базилика состояла изъ двухъ боковыхъ залъ и средней, которая была выше боковыхъ и освѣщалась сверху посредствомъ оконъ, продѣланныхъ въ верхнихъ стѣнахъ ея и заполненныхъ тонкими, деревянными рѣзными рѣшетками. Потолокъ былъ деревянный изъ ливанскихъ кедровъ, полъ—изъ драгоцѣннаго мрамора. Былъ ли абсидъ и транзептъ, изъ описанія Евсевія ясно не видно. На западной оконечности храма было пространство, отгороженное деревянной, украшенной искусной рѣзьбою рѣшеткою, гдѣ стояли возвышенные престолы предстоятелей и сѣдалища пресвитеровъ, а въ срединѣ святое святыхъ, или жертвенникъ. Мотесъ полагаетъ, что это отгороженное пространство съ сѣдалищами для священнодѣйствующихъ и жертвенникомъ, или престоломъ по срединѣ, было не что иное какъ абсидъ, т. е. имѣло форму выступающаго полукруга, и находитъ оправданіе для своего мнѣнія въ самомъ текстѣ описанія Евсевія (1). Существованіе транзепта также можно предполагать съ вѣроятностію. По описанію Евсевія въ бокахъ зданія были устроены обширныя помѣщенія (ἐξέδρας καὶ οἴκους μεγάστους), имѣвшія сообщеніе съ среднею залою (μέσον οἶκον) и назначавшіеся для людей, имѣвшихъ нужду въ очищеніи и омовеніи водою и Духомъ. Что это были за помѣщенія, какое мѣсто занимали они въ общей системѣ по-

1) У Евсевія описаніе, относящееся сюда читается такъ: ὧδε καὶ τὰν νεὼν ἐπιτελέσας. φρόνους δὲ τοῖς ἐνιαυτοῖς τὴν τῶν προέδρων τιμὴν, καὶ προσέτι βάθρους ἐν τάξει τοῖς καθ' ὅλου κατὰ τὸ πρέπον κοσμήσας, εφ' ἅπασί τε τὸ τῶν ἁγίων ἅγιον θηριαζήριον ἐν μέσῳ θεὶς, ἄνθις καὶ τάδε ὡς ἂν εἴη τοῖς πολλοῖς ἄβατα, τοῖς ἀπὸ ξύλου περιέφραττε δικτύοις... «Это очевидно—говоритъ Мотесъ—описаніе пресвитеріума «какъ было обычно», отдѣльно съ абсидомъ, потому что алтарь только тогда стоитъ въ срединѣ, когда стоитъ въ центрѣ полукруга» Mothes, Basilikenform, p. 39.

стройки?.. Цестерманъ (¹), реставрируя планъ тирской базилики, располагаетъ эти экзедры по бокамъ зданія во всю длину его, параллельно боковымъ кораблямъ, такъ что онѣ имѣютъ видъ сплошныхъ пристроекъ къ внѣшнимъ стѣнамъ базилики. Мотесъ и Гюбшъ (²) напротивъ, вводятъ ихъ въ непосредственную связь съ среднимъ кораблемъ базилики и полагаютъ, что эти экзедры суть не что иное, какъ концы поперечнаго корабля или транзепта, выдававшіеся наружу и что слѣдовательно въ тирской базиликѣ былъ транзептъ. Предположеніе это очень вѣроятно, несовсѣмъ только мирится съ тѣмъ указаніемъ Евсевія, по которому упомянутыя экзедры должны были служить помѣщеніемъ для ожидающихъ крещенія. Такъ какъ транзептъ есть ближайшая къ алтарю часть, то едвали здѣсь могло быть отведено помѣщеніе для оглашенныхъ. Но затрудненіе это можетъ быть устранено, если предположить, что транзептъ не примыкалъ здѣсь непосредственно къ абсиду, а пересѣкалъ продольные корабли въ верхней ихъ части, какъ въ Виѳлеемской базиликѣ, или далѣе въ средней части. Вообщо вѣроятнѣе всего, что тирская базилика имѣла устройство сходное съ тѣмъ, какое имѣли и другіе, современныя ей христіанскія зданія этого рода, какъ напр. базилика Петра въ Римѣ, базилика виѳлеемская и другія. Неизвѣстно, долго ли она существовала и можно ли еще въ настоящее время отыскать какія либо ея остатки. Въ Тирѣ существуютъ развалины базилики, но средневѣковой постройки (³).

(¹) Zestermann. De basilicis p. 143—6. Taf. VII f. 2.

(²) Hubsch. Pl. XXXI, p. 75. Mothes, p. 39. «Оеci по обѣимъ сторонамъ, имѣющіе сообщеніе съ средней залой, не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ поперечнымъ кораблемъ.»

(³) Vogue. Les eglises de la terre sainte, p. 372.

Базилика гроба Господня въ Іерусалимѣ была едвали не самымъ замѣчательнымъ храмомъ изъ построенныхъ при Константинѣ не только на востокѣ, но и во всемъ христіанствѣ, и потому стоитъ особеннаго вниманія. Она построена была по приказанію Константина великаго надъ мѣстами страданій и воскресенія Спасителя. Строеніе ея продолжалось около 10 лѣтъ и производилось съ особою тщательностію. Въ 335 г. она была освящена, но въ первоначальномъ своемъ видѣ существовала менѣе трехъ столѣтій. Въ 614 г. она была совершенно разрушена Хозроемъ царемъ персидскимъ и потомъ никогда уже не была возстановляема въ томъ видѣ, въ какомъ существовала до этого разрушенія. Послѣ нашествія Хозроя надъ гробомъ Господнимъ были возведены новыя постройки инокомъ Модестомъ, впослѣдствіи патріархомъ іерусалимскимъ при пособіи сестры императора Маврикія, бывшей женою Хозроя, но постройки эти имѣли уже иной видъ. Сооруженія Модеста въ свою очередь совершенно разрушены были халифомъ Гакемомъ въ 1010 г. и снова возобновлены въ 1039 г. императоромъ Константиномъ Мономахомъ. Въ 1130 г. зданія надъ гробомъ Господнимъ и Голгоѳою были вновь совершенно перестроены крестоносцами. Наконецъ въ послѣдній разъ храмъ гроба Господня перестроенъ былъ послѣ пожара 1808 г. Вслѣдствіе всего этого, нынѣ существующій храмъ гроба Господня не имѣетъ уже никакого сходства съ тѣмъ зданіемъ, которое построено было Константиномъ великимъ. Настоящій храмъ есть постройка различныхъ стилей и временъ, преимущественно средневѣковая съ новѣйшими реставраціями. Изъ разсмотрѣнія ея едвали можно вывести какія либо цѣнныя указанія на устройство Константиновой базилики. Свѣдѣнія объ устройствѣ этой послѣдней заключаются главнымъ образомъ въ описаніи, которое оставилъ Евсевій, а также въ нѣкоторыхъ другихъ древнихъ извѣстіяхъ, вслѣдствіе чего реставрировать это устройство нынѣ доволь-

но затруднительно. По описанію Евсевія—это была базилика, но съ нѣкоторыми особенностями, обусловленными тѣмъ, что во внутренности ея должны были заключаться главнѣйшія христіанскія святыни Іерусалима, расположеніемъ которыхъ должно было обусловливаться и ея расположеніе. Этими святынями были: а) мѣсто воскресенія или пещера св. Гроба, б) мѣсто распятія Христа или Голгоѳа и в) мѣсто обрѣтенія креста—древняя цистерна, находившаяся тутъ же по близости. Мѣста эти находились за чертой древняго города, на западной сторонѣ его, въ недалекомъ разстояніи отъ западной городской стѣны и расположены были такимъ образомъ, что самое крайнее положеніе на западъ занимала пещера Гроба, затѣмъ ближе къ городу, на разстояніи 40 шаговъ къ юго-востоку отъ пещеры, находилась Голгоѳа; еще далѣе на востокъ находилось мѣсто обрѣтенія креста. Вообще всѣ эти мѣста находились въ весьма недалекомъ разстояніи другъ отъ друга и расположены были почти на одной линіи, простирающейся отъ запада къ востоку, такъ что заключить ихъ въ одномъ зданіи было весьма возможно. Евсевій слѣдующимъ образомъ описываетъ устройство зданія (1): „Напередъ, какъ главу всего (*παντὸς οὖσ-*

---

(1) De vita Constant. lib. III. c. 33—40. Неясность описанія Евсевія подала поводъ къ разнорѣчіямъ не только въ реставраціи плана базилики Константина, но и въ опредѣленіи мѣста нахожденія святынь, надъ которыми онъ былъ построенъ. Мнѣніе, совершенно противное принятому, высказалъ въ 1847 г. нѣкто Фергюссонъ, англійскій ученый, хорошо знакомый съ архитектурными стилями востока и написавшій очень хорошую исторію архитектуры. Познакомившись по рисункамъ Катервуда и Арунделя съ планомъ и подробностями устройства Омаровой мечети или такъ называемой Куббетъ ес-Сахра, онъ въ 1847 г. издалъ свой «Опытъ о древней топографіи Іерусалима», въ которомъ доказывалъ, что настоящіе остатки великихъ построекъ Константина въ Іерусалимѣ суть: Куббетъ ес-Сахра и близъ лежащія (на востокъ) золотыя ворота, что напротивъ теперешняя церковь гроба Господня есть позднѣйшее подражаніе, построенное для удовлетворенія благочестія паломниковъ, послѣ того, какъ древняя святыня Харама, т. е. площадь, на которой находились

περ τινὰ κεφαλήν) царь украсилъ священную пещеру— божественную гробницу, у которой свѣтоносный ангелъ нѣкогда возвѣстилъ всѣмъ о возрожденіи, дарованномъ

древній храмъ іудеевъ, а затѣмъ будто бы и базилика Константина, попала въ руки невѣрныхъ. Сочиненіе Фергюссона крайней странностію своихъ выводовъ возбудило сильное движеніе въ изслѣдователяхъ искусства и древностей: явились сторонники и противники новаго взгляда. Графъ Вогюэ, издавая свои сочиненія: «О церквахъ св. земли» въ 1860 г. и «Объ іерусалимскомъ храмѣ» въ 1864 г., имѣлъ между прочимъ въ виду опровергнуть взглядъ Фергюссона. Но его доводы не всѣхъ убѣдили. Защитникомъ мнѣнія Фергюссона явился нѣмецкій ученый Унгеръ въ своемъ сочиненіи: «Постройки Константина великаго надъ св. гробомъ въ Іерусалимѣ» 1863 г. и затѣмъ въ своей «Исторіи византійскаго искусства» (въ Энциклопедіи Эрша и Грубера 1-й секціи часть 84-я 1866 г.). Неполное и неточное описаніе базилики Константина, сдѣланное Евсевіемъ, Унгеръ находитъ удовлетворительнымъ, если искать слѣдовъ этой базилики на горѣ Моріа, а не въ средневѣковомъ зданіи гроба Господня. «Собственно церковь—говоритъ онъ—стояла не надъ пещерой, но она была такъ расположена, что надгробный памятникъ — анастасисъ занималъ средину большаго церковнаго двора, который противъ обыкновенія террасой возвышался надъ уровнемъ церкви, такъ что въ нее нужно было сходить внизъ». Изложивъ описаніе построекъ Константина по Евсевію, Унгеръ продолжаетъ: «остатки этихъ построекъ, хотя потерпѣвшія значительныя измѣненія, находятся на Харамѣ, великомъ священномъ мѣстѣ мухаммеданъ, который безъ сомнѣнія занимаетъ гору Моріа. Именно здѣсь среди различныхъ, большихъ и малыхъ мечетей находятся двѣ, которыя по своей архитектурѣ древнѣе завоеванія города халифомъ Омаромъ и которыя ближе всего по своему положенію и формамъ подходятъ къ описанію Евсевія. Такъ называемая мечеть Омара, которая по находящейся въ ней скалѣ съ пещерой носитъ также названіе: Куббетъ ес-Сахра, т. е. куполъ скалы, есть не что иное, какъ Анастасисъ; такъ называемыя золотыя ворота должны быть пропилеи, между тѣмъ какъ отъ базилики не осталось никакого слѣда». Омаровой же мечетью должно считать нынѣшнюю мечеть Эль-Аксе. Правда Куполъ скалы или Анастасисъ сохранился уже не въ первоначальномъ видѣ, и былъ перестроенъ арабами, но перестроенъ изъ стараго матеріала и по старому плану. Доказательства Унгеръ видитъ въ капительныхъ подушкахъ, указывающихъ на древне-христіанскій стиль и въ расположеніи колоннъ ротонды. «Итакъ— заключаетъ Унгеръ—архитектоническій стиль памятниковъ Харама вмѣстѣ съ топографическимъ и строительнымъ расположеніемъ говоритъ въ пользу того, что эти памятники ведутъ свое начало отъ Константиновыхъ построекъ надъ гробомъ Господнимъ, тогда какъ въ теперешней церкви гроба нельзя указать ни на одинъ камень изъ какой ранней

чрезъ Спасителя. Эту что пещеру, какбы главу всего (σβανεὶ τοῦ παντὸς κεφαλὴν), христолюбивая щедрота царя напередъ одѣла отличными колоннами и мно-

---

эпохи и, не смотря на то, что она по своему расположенію представляетъ подражаніе Куполу скалы, только съ натяжками можно найти въ ней соотвѣтствіе съ описаніемъ Евсевія». (Christlich-griechische oder byzantinische Kunst, p. 336—339). Не смотря на то, что мнѣніе это, допуская возможность погребенія Спасителя на Сіонѣ, не отличается ничѣмъ инымъ, какъ только странностію, нашли однако нужнымъ въ виду ученаго авторитета людей, его поддерживавшихъ, провѣрить его изслѣдованіями на мѣстѣ. Для этого по порученію императора Вильгельма путешествовалъ въ Іерусалимъ въ 1871 г. берлинскій профессоръ архитектуры Адлеръ. Результаты своихъ изслѣдованій онъ обнародовалъ по возвращеніи въ рѣчи, произнесенной имъ въ засѣданіи берлинскаго ученаго общества и потомъ изданной особою брошюрою подъ заглавіемъ: Felsdom und die heilige Grabenkirche zu Ierusalem. Спорный вопросъ Адлеръ старался изучить сравнительнымъ обслѣдованіемъ обоихъ памятниковъ на мѣстѣ и особенно церкви Гроба Господня въ ея настоящемъ видѣ. Ему удалось и въ этой церкви найти нѣкоторые довольно важные признаки того, что она стоитъ на своемъ старомъ мѣстѣ. Онъ обратилъ вниманіе во-первыхъ на фундаментъ зданія и на едва замѣтные слѣды изсѣченной въ скалѣ полуразрушенной іудейской погребальной пещеры, которая по преданію носитъ имя Іосифа Аримаѳейскаго. Самое положеніе пещерной могилы (косо къ главной оси зданія) по мнѣнію Адлера, доказываетъ то, что могила была вырыта прежде постройки; она была полуразрушена при постройкѣ ротонды; ея простота, сходство въ формѣ и техникѣ съ безчисленными могилами въ скалахъ предъ воротами Іерусалима — все это подтверждаетъ ту мысль, что все это сложное зданіе построено было на землѣ, лежавшей нѣкогда внѣ городской стѣны и притомъ первоначально въ очень далекой древности, такъ какъ фундаментъ зданія очень не глубокъ, около 1 метра — явный признакъ, что почва съ древнятс времени находилась подъ одной и той же постройкой. Далѣе къ востоку отъ ротонды въ нынѣшнемъ каѳоликонѣ Адлеръ нашелъ значительные куски позднѣ-римскаго карниза, которыми отдѣляется теперь одинъ ярусъ отъ другаго. Эти куски могли принадлежать только постройкѣ IV в. Вѣроятно они были найдены крестоносцами, когда они рыли фундаментъ для настоящаго зданія. Во всякомъ случаѣ эта доселѣ незамѣченная архитектурная часть—важное доказательство въ пользу того, что церковь св. Гроба стоитъ на мѣстѣ Константиновскихъ построекъ. Наконецъ еще далѣе къ востоку метровъ на 60 отъ Голгоѳы Адлеръ видѣлъ древніе архитектурные обломки — мраморные базы и сѣрые гранитные отволы колоннъ — вѣроятно слѣды пропилей Константина. «Итакъ—говоритъ Адлеръ—рѣшительно подтверждается, что теперешній

гочисленными украшеніями".—О формѣ этой постройки здѣсь ничего не говорится. Далѣе: „изъ пещеры есть выходъ на обширную площадь подъ открытымъ небомъ (*εἰς καθαρόν ἄιθριον*). Эта площадь выстлана блестящимъ камнемъ и съ трехъ сторонъ обведена длинными непрерывными портиками. Къ той сторонѣ пещеры, которая обращена на востокъ примыкаетъ базилика (*ὁ βασίλειος συνῆπτο νεὼς*)—зданіе чрезвычайное, высоты неизмѣримой, широты и длины необыкновенной. Внутренняя сторона ея одѣта разноцвѣтными мраморами, а наружный видъ стѣнъ, блистающій полированными и одинъ съ другимъ сплоенными камнями, представлялся дѣломъ чрезвычайно красивымъ и нисколько не уступаетъ мрамору. Чтоже касается до кровли, то внѣшняя сторона ея надъ сводами для защиты отъ зимнихъ дождей покрыта свинцомъ, а внутренняя, украшенная глубокою рѣзьбою, распростираясь подобно великому морю надъ всею базиликою (*καθ' ὅλου τῶν βασιλείου οἴκου*) взаимно связанными дугами и вездѣ блистая золотомъ, озаряетъ весь храмъ будто лучами свѣта. По обѣимъ сторонамъ во всю длину храма тянутся два ряда двойныхъ, верхняго и нижняго портиковъ (¹), плафоны которыхъ также испещрены золотомъ. Передніе ряды (*ἐπὶ προσώπον τοῦ οἴκου*) поддерживаются величественными колоннами а задніе столбами (*ὑπὸ πέσσους*),

храмъ гроба Господня стоитъ на своемъ древнемъ первоначальномъ мѣстѣ. Мнѣніе Фергюссона послѣ новѣйшихъ изслѣдованій не имѣетъ уже подъ собою почвы. Что касается до Купола скалы, то это древняя арабская постройка, и пещера, въ ней находящаяся, не имѣетъ въ себѣ ничего похожаго на мѣсто погребенія. «Если бы Фергюссонъ — говоритъ Адлеръ—побылъ нѣсколько минутъ въ этой пещерѣ, онъ отказался бы отъ своей теоріи; потому что она не имѣетъ ни малѣйшаго сходства съ іудейскими погребальными пещерами». См. Вѣстн. общ. древне-русск. искусства 1874 № 1—3. Критика и библіогр. стр. 9—13. Олесницкаго Свят. земля. Т. I, с. 116—149.

(¹) Разумѣются боковые корабли. Замѣтимъ здѣсь, что, пользуясь переводомъ С.-пет. акад., мы по мѣстамъ измѣняемъ его.

покрытыми снаружи многочисленными украшеніями. Трое воротъ, обращенныхъ къ солнечному восходу весьма хорошо устроены для принятія множества поклонниковъ во внутренность храма. Противъ этихъ воротъ стоитъ главный предметъ всего полукругъ (*τὸ κεφάλαιον τοῦ παντός ἡμισφαίριον*) расположенный на самомъ краю базилики (*ἐπ' ἄκρου τοῦ βασιλείου*). Онъ по числу 12 апостоловъ Спасителя увѣнчанъ былъ 12 колоннами, вершины которыхъ украшены великими, вылитыми изъ серебра вазами—прекраснымъ приношеніемъ Богу отъ самого царя. Затѣмъ предъ входомъ въ храмъ расположена открытая часть зданія (*αἴθριον*); здѣсь есть первый дворъ, окруженный портиками и послѣ всего ворота; за воротами же на самой уже площади превосходно устроенное предвратіе (*προπυλαία*), которое мимоходящимъ представляетъ поразительный видъ внутренности храма. Построивъ храмъ—заключаетъ Евсевій—какъ живое свидѣтельство (*μαρτύριον*) спасительнаго воскресенія, императоръ снабдилъ его богатою царскою утварью и весь украсилъ невыразимо изящными сокровищами многочисленныхъ приношеній, какъ-то золотомъ, серебромъ, драгоцѣнными камнями, вставленными въ различные матеріалы".. Это описаніе довольно ясно во второй своей части, но въ первой, гдѣ описывается собственно пещера и ея украшенія есть много непонятнаго. Поэтому ученые, старавшіеся возстановить планъ этой базилики на основаніи одного только этого описанія, постоянно впадали въ ошибки и разнорѣчія. Такъ Цестерманъ (1) реставрируетъ планъ Константиновой базилики слѣд. образомъ: все зданіе представляется у него длиннымъ четырехъугольникомъ, состоящимъ изъ соединенія различныхъ дворовъ и закрытыхъ помѣщеній и имѣющимъ на западной сторонѣ абсидъ. Начиная съ восточной стороны, части зда-

(1) De basilicis, p. 146—148, tab. VII fig 3. 4.

нія располагаются въ слѣдующемъ порядкѣ: за пропилеями слѣдуетъ дворъ, обнесенный съ двухъ боковыхъ сторонъ портиками; затѣмъ пещера, или зданіе, построенное надъ нею — четырехъугольникъ, обведенный внутри двойными портиками на колоннахъ; затѣмъ слѣдуетъ снова дворъ, обнесенный портиками съ трехъ сторонъ, восточной, южной и сѣверной; далѣе къ западу отъ этого двора слѣдуетъ самая базилика съ полукруглымъ абсидомъ на западной сторонѣ, раздѣленная внутри рядами столбовъ и колоннъ на пять кораблей. Такимъ образомъ, по этой реставраціи, главная часть зданія — базилика расположена не на восточной, а на западной сторонѣ пещеры, не надъ Голгоѳою и Гробомъ, а на другомъ мѣстѣ: зданіе надъ Гробомъ представляется совершенно особымъ и отдѣлено отъ базилики дворомъ, а Голгоѳа и мѣсто обрѣтенія креста оказываются вовсе внѣ зданія, что совершенно невѣроятно. Другой ученый, Гюбшъ, реставрируетъ постройку Константина иначе, но тоже невѣрно, представляя зданіе Гроба и базилику двумя совершенно отдѣльными зданіями. По его реставраціи за пропилеями и дворомъ слѣдуетъ не зданіе Гроба, какъ у Цестермана, а базилика — такая же, какъ у Цестермана,—пятинефтная съ абсидомъ. За базиликой далѣе къ западу слѣдуетъ еще дворъ, который представляетъ здѣсь ту площадь, обнесенную съ трехъ сторонъ портиками, о которой упоминаетъ Евсевій въ началѣ своего описанія. Затѣмъ уже еще далѣе на западъ помѣщается зданіе Гроба—круглая ротонда съ двумя концетрическими рядами колоннъ. Оба упомянутые ученые при возпроизведеніи плана Константиновскаго зданія очевидно имѣли въ виду одно только описаніе Евсевія и на основаніи нѣкоторыхъ неопредѣленныхъ указаній этого описанія считали базилику и зданіе надъ пещерою воскресенія двумя отдѣльными зданіями. Указанія Евсевія дѣйствительно возбуждаютъ недоумѣнія и оставляютъ неяснымъ, заключала ли базилика въ своей внутренности пещеру Гроба,

или надъ этою пещерою воздвигнуто было особое зданіе, отдѣленное отъ базилики дворомъ. Однако это не болѣе, какъ неясность. Недоумѣніе, возбуждаемое ею, легко можетъ устранено при помощи другихъ извѣстій объ этомъ предметѣ. Такія извѣстія, хотя и довольно краткія, къ счастію существуютъ и принадлежатъ современникамъ Константиновской базилики, а именно Кириллу іерусалимскому (²), и двумъ западнымъ пилигриммамъ, изъ коихъ одинъ, извѣстный подъ именемъ Бордосскаго былъ въ Іерусалимѣ около 333 г., когда базилика была еще не вполнѣ отстроена (³), а другой, Антонинъ плессанскій (⁴), видѣлъ базилику Гроба не задолго до ея разрушенія Хозроемъ. По единогласному свидѣтельству этихъ очевидцевъ пещера Гроба и Голгоѳа находились во внутренности базилики, а мѣсто обрѣтенія креста въ атріумѣ и слѣд., анастасисъ или памятникъ воскресенія не составлялъ особаго зданія, а составлялъ какбы часть, или лучше, принадлежность базилики. Описаніе Евсевія въ сущности не противорѣчитъ этимъ свидѣ-

---

(¹) Die Altchristl. Kirchen. Pl. XXXI f. 1—2. s. 73.

(²) Кириллъ іерусал. въ своемъ XIV огласит поученіи говоритъ: «пророкъ (Соф III. 8) утверждаетъ, что мѣсто воскресенія называется Мартиріонъ. Въ самомъ дѣлѣ, почему это мѣсто Голгоѳы и воскресенія (ὁ τῆ Τολγοθᾶ καὶ τῆς ἀναστάσεως οὗτος ὁ τόπος) не называется церковію, такъ же, какъ всѣ другія церкви, но именуется мартиріонъ». Эти слова ясно показываютъ, что для св. Кирилла Голгоѳа и пещера воскресенія составляли одно и тоже зданіе-мартиріонъ.

(³) A sinistra autem parte est monticulus Golgotha, ubi dominus crucifixus est: inde quasi ad lapidem missum, est crypta, ubi corpus ejus positum fuit, et tertia die resurrexit. *Ibidem* modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est. Слово: ibidem здѣсь очевидно относится и къ Голгоѳѣ и къ погребальной пещерѣ. Migne. Patr. curs. compl. s. lat. t. VIII col. 794.

(⁴) «Ipsum monumentum, in quo corpus Domini positum fuit, in naturalem excisum est petram... In basilica Constantini cohaerente circa monumentum vel Golgotha, in atrio ipsius basilicae est cubiculum ubi lignum crucis reconditum est». Itiner. Ant. Placent. Migne. Patr. curs. t. LXXII col. 905, 906.

тельствамъ. Если въ началѣ этого описанія говорится о пещерѣ, какъ о чемъ-то отдѣльномъ и прежде всего украшенномъ, то это не значитъ, что украшеніе состояло въ сооруженіи особаго зданія, отдѣльнаго отъ базилики. Пещера была выдѣлена изъ окружающаго ея грунта и обдѣлана въ форму круглой часовни или памятника съ колоннами и другими украшеніями (¹). Объ этомъ-то украшеніи пещеры и говоритъ Евсевій. Обдѣланная и украшенная такимъ образомъ она дѣйствительно составляла какбы особое зданіе, но зданіе такихъ небольшихъ размѣровъ, что очень удобно могло помѣститься во внутренности базилики, какъ это можно видѣть и въ настоящее время. Главнѣйшій поводъ къ недоумѣнію подаетъ упоминаніе Евсевія объ обширной площади подъ открытымъ небомъ, окруженной съ трехъ сторонъ портиками, куда былъ выходъ изъ пещеры. Но подъ этой площадью съ полной увѣренностію можно разумѣть тотъ полукругъ—*ημισφέριον*, который замыкалъ собою базилику съ западной стороны и который Евсе-

---

(¹) При обдѣлкѣ пещеры въ форму памятника, переднее ея помѣщеніе или антишамбръ, было уничтожено по свидѣтельству Кирилла Іерусалимскаго (Coth. XIII 39), такъ что для обдѣлки оставалась часть очень небольшая Что касается внѣшняго вида этого памятника, то о немъ можно судить частію по описанію Антонина плессанскаго, который говоритъ, что памятникъ обдѣланъ былъ in modum ecclesiae (ibid. col. 916), частію по сохранившемуся изображенію на одномъ рельефѣ изъ слоновой кости, хранящемся въ баварскомъ національномъ музеѣ въ Мюнхенѣ и изданномъ Сеппомъ. Въ этомъ рельефѣ памятникъ Гроба имѣетъ круглую форму римскихъ колумбарій и состоитъ изъ двухъ частей. Нижняя часть, обнимающая собою самую пещеру имѣетъ цилиндрическую форму и сложена изъ симметрически расположенныхъ квадратныхъ камней. Высотою она ниже человѣческаго роста и расчленена нишами, въ которыхъ поставлены статуи, изъ которыхъ одна на лѣвой сторонѣ входа представляетъ Константина. На этой нижней части, какъ на фундаментѣ или цоколѣ стоитъ верхняя часть, тоже круглой формы, только меньшаго діаметра и образованная не изъ сплошныхъ стѣнъ, а изъ полукруглыхъ арокъ, опирающихся на коринѳскія колонны. Арки поддерживаютъ фризъ, украшенный медальонами и куполъ, по срединѣ котораго возвышается ваза съ яблокомъ. См. Олесницкаго Св. Земля I с. 523—527.

вій называетъ главнымъ предметомъ всего—*κεφάλαιον τοῦ παντος*, т. е. почти тѣмъ же самымъ именемъ, которое въ началѣ описанія онъ усвояетъ пещерѣ (*τοῦ παντος κεφαλὴν*). Этотъ полукругъ, въ центрѣ котораго стоялъ памятникъ воскресенія—анастасисъ, или пещера, обдѣланная въ форму зданія, дѣйствительно могъ быть окруженъ съ трехъ сторонъ непрерывнымъ, т. е. полукруглымъ, простиравшимся параллельно стѣнамъ, портикомъ согласно съ описаніемъ Евсевія. Что касается до выраженія: *καθαρὸν ἀιθριον*, то, хотя оно и не ясно, но все-таки не заключаетъ въ себѣ противорѣчія развиваемому положенію. Это выраженіе, или указываетъ на особенную обширность пространства, занимаемаго полукругомъ, сравнительно съ малою вмѣстительностію пещеры, такъ что выйти изъ пещеры въ обнимающій ее полукругъ значило выйти на свѣжій воздухъ, или же указываетъ на особенное устройство верхней части этого полукруга. Очень вѣроятно, что этотъ полукругъ освѣщался большимъ отверстіемъ вверху, какъ это принято было въ классическихъ зданіяхъ кругло-купольнаго типа, наприм., въ римскомъ пантеонѣ (¹). Если такимъ образомъ считать доказаннымъ, что въ описаніи Евсевія говорится объ одномъ зданіи, а не о двухъ, то планъ этого зданія окажется очень яснымъ. Это тотъ же планъ, который свойственъ и другимъ большимъ и знаменитымъ базиликамъ временъ Константина—виѳлеемской, римскимъ Петра и Павла. Въ этихъ послѣднихъ базиликахъ также были памятники, помѣщенные приблизительно такимъ же образомъ, какъ и въ базиликѣ Гроба, только имѣвшіе иной видъ. Такимъ образомъ, если реставрировать планъ древ-

(¹) Въ ротондѣ средневѣковаго зданія Гроба было подобное отверстіе. Послѣ пожара 1808 г., когда деревянная кровля этой ротонды сгорѣла, отверстіе это ясно обнаружилось. См. Rahn. Ueber den Ursprung und die Entwicklung des christl. Central und Kuppelbaus, p. 43.

ней базилики Гроба, на основаніи высказанныхъ соображеній, то онъ будетъ слѣдующій: все направленіе зданія идетъ отъ востока къ западу; входъ въ него на восточной сторонѣ открывался пропилеями или входнымъ портикомъ; далѣе слѣдовалъ продолговатый четырехъугольный дворъ, обнесенный портиками, гдѣ находилось и мѣсто обрѣтенія креста; затѣмъ слѣдовала пятинефная базилика, замкнутая съ западной стороны обширнымъ полукругомъ, въ центрѣ котораго стоялъ памятникъ воскресенія; поперечнаго корабля повидимому не было; боковые корабли были двухъярусные, а потолкомъ служилъ, можетъ быть, каменный коробовый сводъ. Эта реставрація находитъ себѣ оправданіе и въ раскопкахъ. Графъ Вогюэ въ концѣ 50-хъ годовъ настоящаго столѣтія открылъ въ мѣстности, принадлежащей русскому посольству и прилегающей къ нынѣшнему храму воскресенія, остатки пропилей Константиновой базилики, на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ они должны быть по реставрированному на указанныхъ основаніяхъ плану (¹).

Кромѣ этихъ трехъ базиликъ, устройство которыхъ болѣе или менѣе извѣстно, въ Іерусалимѣ и его окрестностяхъ, равно какъ и во многихъ другихъ городахъ и областяхъ восточной имперіи, было въ IV вѣкѣ много и другихъ храмовъ, отъ которыхъ остались въ большинствѣ случаевъ одни только имена, но которые также вѣроятно имѣли базиликообразное устройство. Таковы упоминаемые Евсевіемъ храмы: у дуба Мамврійскаго, въ Никомидіи, Иліополисѣ въ Константинополѣ и мн. др. Тоже должно сказать и о храмахъ болѣе поздняго времени. Церковные историки Сократъ, Созоменъ, Ѳеодоритъ, Евагрій и другіе церковные писатели очень часто упоминаютъ о храмахъ, о ихъ построеніи, украшеніи и т. п., но очень рѣдко указываютъ на ихъ форму. Такъ какъ

(¹) Vogue. Les eglises de la Terre sainte, p. 118—148.

они не употребляли названія: базилика, то по однимъ упоминаніямъ трудно сказать что нибудь опредѣленное объ устройствѣ упоминаемыхъ ими храмовъ. Въ нѣкоторыя подробности они входили большею частію только въ тѣхъ случаяхъ, когда упоминаемые ими храмы имѣли какія либо значительныя особенности въ планѣ, или въ чемъ другомъ (¹), и это даетъ нѣкоторое право думать, что тѣ храмы, которые упоминаются безъ указанія на какія бы то ни было особенности, имѣли базиликообразное устройство. Такое устройство храмовъ вообще было самымъ обыкновеннымъ на востокѣ не только въ IV в. но и въ V и VI вв., какъ это можно довольно ясно видѣть уже изъ того, что между существующими на востокѣ памятниками и остатками древней церковной архитектуры, на долю храмовъ типа базиликъ приходится большее количество.

Изъ древнихъ восточныхъ базиликъ V в. нынѣ довольно хорошо извѣстны двѣ, сохранившіяся въ *Ѳессалоникѣ*, базилика Димитрія Солунскаго и другая, извѣстная нынѣ подъ названіемъ: Эски-Джума, т. е. старая пятница, или какъ у грековъ: св. Парасковія. *Базилика св. Димитрія* построена была въ самомъ началѣ V в. (412—413) и до сихъ поръ существуетъ приблизительно въ томъ же видѣ, не смотря на то, что много разъ страдала то отъ пожаровъ (584 г.), то отъ непріятельскихъ нашествій, наприм., норманновъ (1185 г.) и особенно турокъ (1397 и 1430), которые неоднократно превращали ее въ мечеть. Базилика эта пятинефная съ полукруглымъ абсидомъ, съ поперечнымъ

(¹) Болѣе подробныя свѣдѣнія встрѣчаются только у Евагрія. Такъ у него довольно подробно описывается храмъ Евѳиміи въ Халкидонѣ (Ц. Истор II. 3), Симеона Столпника въ Калатъ-Семанѣ (I, 14) Софіи въ Константинополѣ (IV. 31) — все это такіе храмы, которые имѣли значительныя особенности въ своемъ устройствѣ. Кромѣ Евагрія можно указать на Виѳинія, который упоминаетъ наприм. объ осмоугольной формѣ Антіохійскаго храма, (Ж. Кон. III, 5).

кораблемъ, внутреннимъ притворомъ и дворомъ. Дворъ квадратной формы и имѣетъ въ срединѣ колодезь, обнесенный кругомъ аркадою, утвержденною на 8 колоннахъ. Изъ этого двора въ древности былъ ходъ прямо въ базилику черезъ притворъ, но теперь ходъ этотъ заложенъ и устроенъ новый въ южной сторонѣ притвора, къ которому здѣсь примыкаютъ два небольшіе дворика, тоже вѣроятно позднѣйшаго происхожденія. Притворъ тянется чрезъ всю широту церкви, отдѣляясь отъ нее стѣною. Сѣверный конецъ его обдѣланъ въ форму небольшой квадратной комнаты, крытой нарусным сводомъ. Здѣсь стоитъ гробъ св. Димитрія, простой кирпичный, безъ всякихъ украшеній. Изъ притвора въ самую базилику ведутъ три двери; изъ нихъ средняя больше боковыхъ и ведетъ въ средній корабль, а по бокамъ ея меньшія ведутъ въ боковыя корабли. Высокій средній карабль образуется здѣсь колоннами, соединенными архивольтами и стоящими въ два яруса. Колонны нижняго яруса—видоизмѣненныя коринескія, а верхнія іоническія. Надъ боковыми, (ближайшими къ среднему) кораблями и притворомъ устроены галлереи, или гинекониты, а потому колонны верхняго яруса имѣютъ между собою перегородки съ монограммами и крестами. Полъ и стѣны выложены мраморомъ. Кровля деревянная, двускатная. Потолокъ самой простой конструкціи изъ дубовыхъ стропилъ и балокъ, совершенно открытыхъ. Главное пространство базилики освѣщается сверху рядами полукруглыхъ оконъ въ стѣнахъ средняго корабля. Алтарь, обращенный къ востоку, освѣщенъ пятью большими окнами. Главная особенность плана этой базилики состоитъ въ устройствѣ поперечнаго карабля или транзепта. Концы этого пространства представляютъ собою какбы особыя помѣщенія; они отдѣлены отъ остальнаго пространства колоннами; полъ въ нихъ приподнятъ на одну ступень; высота ихъ одинакова съ среднимъ кораблемъ. Текье называетъ эти отдѣленія атріумами, но каково ихъ назна-

ченіе точно неизвѣстно. Можетъ быть одно служило діакономъ, а другое жертвенникомъ, а можетъ быть—это помѣщенія, однородныя съ тѣми, о которыхъ говорится въ Евсевіевомъ описаніи Тирской базилики и которыя служили тамъ помѣщеніемъ для ожидающихъ крещенія (¹).

Столь же древнимъ и замѣчательнымъ памятникомъ представляется *другая Солунская базилика*—нынѣшняя мечеть *Эски-Джума*. Она построена тоже въ V в., но ученые долгое время считали ее античнымъ храмомъ. Передній фасадъ зданія представляетъ собою большую, гладкую, бѣлую стѣну безъ оконъ, съ одною только дверью. Дверь эта ведетъ въ поперечную галлерею, крытую навѣсомъ и заключающую въ себѣ древній колодезь. Галлерея эта замѣняетъ собою дворъ и есть не что иное, какъ внѣшній притворъ. Отсюда ходъ въ другой, параллельный первому, притворъ внутренній, который прежде отдѣлялся отъ самаго храма только четырмя колоннами, соединенными мраморною перегородкою; теперь колонны заложены стѣною, въ которой устроена дверь. Кромѣ этой двери во внутренность церкви ведетъ еще другая дверь на южной сторонѣ, сбоку, гдѣ есть и входный портикъ древней постройки. Внутренность базилики двумя рядами въ два яруса поставленныхъ колоннъ дѣлится на три корабля. Нижніе колонны смѣшаннаго ордена христіанской обдѣлки, а верхніе іоническаго. Всѣ ряды колоннъ, и верхніе и нижніе, стянуты архивольтами и образуютъ аркады. Надъ боковыми кораблями прежде были гинекониты. Потолокъ съ открытыми балками. Средній корабль на восточной сторонѣ противъ входа оканчивается полукруглымъ выступомъ, образующимъ алтарь съ тремя окнами. Боковыхъ отдѣленій по сторонамъ алтаря

(¹) Texier. L'architecture byzantinne p. 134—143. Прохоровъ. Древности 1876, VI, стр. 51—56.

нѣтъ. Въ концѣ лѣваго боковаго корабля есть также небольшой полукруглый выступъ, назначавшійся, какъ полагаютъ, для храненія сосудовъ (¹).

Затѣмъ къ числу болѣе или менѣе сохранившихся и извѣстныхъ памятниковъ восточной архитектуры базиличнаго типа слѣдуетъ отнести *церковь Іоанна Студита* въ Студійскомъ монастырѣ въ Константинополѣ, построенную въ 463 г. Это—обыкновенная трехнефная базилика съ абсидомъ, притворомъ, но безъ транзепта (²). Много базиликъ выстроено было на востокѣ при Юстиніанѣ, но онѣ имѣютъ уже большею частію новую конструкцію, за немногими исключеніями. Какъ на подобное исключеніе можно указать на базилику въ Синайскомъ монастырѣ (³).

Особенный и очень замѣчательный классъ памятниковъ того же рода составляютъ довольно многочисленныя остатки древне-христіанскихъ базиликъ въ *Сѣверной Африкѣ и въ Сиріи*, сдѣлавшіяся извѣстными сравнительно въ недавнее время, благодаря изслѣдованіямъ различныхъ ученыхъ путешественниковъ. Въ *Сѣверной Африкѣ*, именно въ Алжирѣ, въ оазисахъ Ливійской пустыни, въ Нубіи и Египтѣ, такихъ памятниковъ насчитывается около 15. Болѣе извѣстны базилика Репарта въ Орлеанвиллѣ въ Алжиріи, три базилики въ Аполлоніи въ Киренаикѣ, базилики—въ Аннунѣ около г. Константины, въ Ель-Гайцѣ на оазисѣ Ливійской пустыни, въ Ибримѣ и Густумѣ въ Нубіи, въ Фостатѣ въ старомъ Каирѣ, въ монастырѣ Бу-тануда въ Египтѣ и нѣкоторыя другія (⁴). Всѣ онѣ очень древни: большею частію относятся къ V и

(¹) Ibid. p. 158—161. Сборникъ Общ. древне-русс. иск. 1869. Отд. II. стр. 28 и слѣд.

(²) Hubsch. s. XXVII. Pl. V. fig. 1. 2.

(³) Schnaase. Geschichte d. bild. Kunste. III, 227.

(⁴) Mothes. Die Basilikenform bei des Christen. p. 30—31. Unger. Christlich-griechische oder byzant. Kunst, p. 376.

VI вв. а нѣкоторые даже въ IV, какъ наприм., базилика Репарта, базилики въ Фостатѣ и Ель-Гайцѣ (¹). Въ сравненіи съ базиликами другихъ мѣстностей онѣ имѣютъ нѣкоторыя особенности. Большею частію онѣ пятинефныя, хотя бы и не отличались большими размѣрами. Отчасти можетъ быть вслѣдствіе этого, въ нихъ отношеніе широты къ длинѣ нѣсколько иное, чѣмъ какое принято въ западныхъ базиликахъ: онѣ слишкомъ широки сравнительно съ длиною; планъ ихъ приближается къ фигурѣ квадрата. Колонны чаще всего коринѳскаго ордена, но также часто употребляются простые столбы. Боковые корабли всегда двухъярусные. Абсидъ внутри полукруглый, но рѣдко выдается наружу, а когда выдается, то имѣетъ видъ четырехъугольной пристройки, весьма мало вытекающей изъ общаго плана зданія (²). — Не менѣе замѣчательны остатки древнихъ базиликъ, открытые графомъ Вогюэ *въ Сиріи* въ окрестностяхъ Дамаска и Алепо; онѣ также относятся къ VI, V и даже IV вв. Вогюэ въ своемъ сочиненіи Syrie centrale даетъ описанія и рисунки слѣдующихъ (³): базилики въ Татхѣ IV или V в., базилики въ монастырѣ Шакка V в., базиликъ въ Кѐнаутѣ и Сонейдехѣ — тоже V в., нѣсколькихъ базиликъ въ Кербетъ-Гасеѣ, изъ коихъ одна IV в., базиликъ въ Ель-Бора, Бетурсѣ, Мудженейѣ, Гассѣ, Руейхѣ, Деиръ-Сетѣ, Бакузѣ, Коканайѣ, Кальбъ-Лузѣ, Турманимѣ и Бейо — большею частію VI в. Планы всѣхъ этихъ базиликъ очень просты и однообразны, но также имѣютъ нѣкоторыя особенности, обусловленныя конечно мѣстными традиціями. Базилики эти болѣе сходны съ западными, чѣмъ

(¹) Нѣкоторыя изъ нихъ, по мнѣнію между прочимъ Мотеса, относятся къ III в.. Mothes ibid.

(²) Schnaase. Gesch. d. bild. Kunste. III, p. 127.

(³) Vogue, Syrie centrale 1865—77. p. 57—60; 96—102, 130—140. Планы въ атласѣ.

африканскія. Онѣ—трехнефныя, почти всегда съ полукруглымъ абсидомъ, который служитъ алтаремъ, и съ двумя отдѣленіями по бокамъ его для діаконика и жертвенника. Абсидъ иногда выдается наружу, но чаще не выдается. Транзептовъ нѣтъ; дворы тоже встрѣчаются рѣдко; ихъ замѣняютъ притворы; боковые корабли двухъярусные.

Такимъ образомъ, на востокѣ планъ базиликообразный былъ также очень употребителенъ при устройствѣ храмовъ, и притомъ съ древняго времени обработывался съ замѣчательною свободою. Поэтому восточныя базилики представляютъ большое разнообразіе въ устройствѣ и иногда значительныя отличія отъ западныхъ. Отличія эти касаются впрочемъ болѣе частностей, не имѣющихъ существеннаго значенія, чѣмъ общихъ и существенныхъ чертъ. Довольно трудно указать въ восточныхъ базиликахъ какую либо такую особенность, которая была бы свойственна исключительно имъ и которою они существеннымъ образомъ отличались бы отъ базиликъ западныхъ. Находятъ обыкновенно одну только подобную особенность—это гинеконитн или верхніе ярусы надъ боковыми кораблями. Въ западныхъ базиликахъ ихъ обыкновенно не бываетъ; можно указать только одно или два исключенія; въ восточныхъ же они встрѣчаются очень часто. Полагаютъ, что это условливалось тѣмъ, что на востокѣ строго наблюдалось разграниченіе половъ во время богослуженія. Что касается до другихъ особенностей, касающихся наприм., устройства алтарной части, то особенности эти встрѣчаются только въ африканскихъ и сирійскихъ памятникахъ, равно, какъ иногда и въ западныхъ, и составляютъ не столько особенность, сколько недостатокъ, признакъ простоты и даже бѣдности.

Н. Красносельцевъ.

(продолженіе будетъ)

РЕЛИГІОЗНОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНІЕ ХАДЖА

или

СВЯЩЕННАГО ПУТЕШЕСТВІЯ МУХАММЕДАНЪ ВЪ МЕККУ

ДЛЯ СОВЕРШЕНІЯ РЕЛИГІОЗНАГО ПРАЗДНЕСТВА.

—

III.

СОВЕРШЕНІЕ ХАДЖА СОВРЕМЕННЫМИ НАМЪ МУХАММЕДАНАМИ.

Въ основѣ образа совершенія хаджа современными намъ мухаммеданами лежатъ извѣстныя постановленія мухаммеданскаго закона. Главные источники этого закона суть коранъ и сюнна, т. е. преданіе; въ мухаммеданскомъ законѣ, шаріатѣ, считается необходимо обязательнымъ то, что имѣетъ своимъ основаніемъ слова и дѣла Мухаммеда. Знаменитые его послѣдователи, факкихи, т. е. законовѣды, или ученые улемы, вполнѣ изучившіе коранъ и преданіе, постановили своею задачею уложить всю внутреннюю и внѣшнюю жизнь человѣка въ извѣстныя рамки закона, подвести самые разнообразные частные факты подъ тѣ или другія общія постановленія и опредѣленія, когда либо прямо или косвенно высказанныя Мухаммедомъ. Намъ нѣтъ нужды излагать здѣсь постепенное историческое развитіе мухаммеданскаго шаріата; замѣтимъ только, что выработанныя уже формы его вполнѣ исключаютъ собою всякую возможность дальнѣйшаго развитія, что мухаммеданскій ша-

ріатъ, какъ и вся мухаммеданская религія, представляютъ собою неподвижное, мертвое тѣло. Такимъ образомъ всѣ постановленія мухаммеданскаго закона, представляя собою уже вполнѣ законченное цѣлое, имѣютъ въ тоже время полную обязательность для вѣрующихъ всѣхъ странъ и временъ. Это даетъ намъ возможность заключать отъ религіозной жизни одного какого нибудь мухаммеданскаго народа къ религіозной жизни всѣхъ вообще мухаммеданъ. Словомъ, тѣ религіозныя чувства, которыми руководится въ своей жизни арабъ, турокъ и др., эти же самыя чувства живутъ въ душѣ и русскаго мухаммеданина. Мы поспѣшили сдѣлать это замѣчаніе, въ виду того, чтобы воспользоваться имъ тогда, когда будемъ говорить о политическомъ значеніи хаджа для нашего отечества. Итакъ мухаммеданское законодательство обязано своимъ окончательнымъ развитіемъ фагкихамъ, т. е. законовѣдамъ. Что касается до постановленій относительно образа совершенія хажда, то мы уже видѣли, что онъ не только въ общемъ, но даже въ извѣстныхъ частностяхъ установленъ самимъ основателемъ ислама; мухаммеданскіе же законовѣды, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, обставили совершеніе этого обряда самыми мелочными подробностями, придавъ имъ извѣстную степень важности и обязательности.

Мы уже видѣли, что, по смыслу постановленій Мухаммеда, совершеніе хаджа *обязательно* одинъ разъ въ жизни для каждаго его послѣдователя; единственнымъ препятствіемъ къ совершенію хаджа, какъ мы видѣли, Мухаммедъ считалъ только опасность пути отъ даннаго мѣста въ Мекку; въ такомъ только случаѣ мухаммеданинъ можетъ отложить свое путешествіе до другаго, болѣе удобнаго времени, замѣнивъ на этотъ разъ совершеніе хаджа принесеніемъ жертвы; но и послѣ этого съ мухаммеданина не слагается обязанность совершенія хаджа (¹). Но такая

(¹) Коранъ, гл. 2, ст. 192. См. Пр. Соб., 1877 г., сент., стр. 111—112.

почти безусловная обязательность хаджа была слишкомъ тягостна для послѣдователей Мухаммеда. Правда „путешествіе считается на востокѣ пріятнымъ препровожденіемъ времени и благотворнымъ для здоровья; у многихъ народовъ, какъ говоритъ Вамбери, оно обратилось даже въ страсть, которая выражается въ самой разнообразной формѣ и всего сильнѣе проявляется въ необузданной наклонности къ паломничеству“ (¹); но какъ всякое другое дѣло, такъ и путешествія теряютъ значительную долю своей прелести, если совершеніе ихъ возводится въ безусловную обязательность; въ данномъ случаѣ личная воля, свобода человѣка отступаетъ на задній планъ, уступая свое мѣсто суровому ригористическому предписанію закона. Если же къ этому мы прибавимъ еще тѣлесныя слабости человѣка, разныя душевныя страсти, которыми руководится мухаммеданинъ въ своей жизни, а также разбросанность мухаммеданъ по земному шару, разныя климатическія условія и т. п., то легко поймемъ всю суровость предписаній Мухаммеда объ обязательности хаджа. Но если человѣкъ съумѣетъ, какъ говорится, обойти то или другое предписаніе закона, то тѣмъ болѣе это должно сказать о восточномъ человѣкѣ; а особенно—о мухаммеданинѣ, который въ данномъ случаѣ можетъ даже превзойти любаго іезуита. И вотъ мухаммеданскіе фагихи, пользующіеся въ области шаріата безусловнымъ авторитетомъ и имѣющіе *„право дѣйствовать по своему разумѣнію“* (²), съумѣли вполнѣ ослабить обязательную силу совершенія хаджа и въ тоже время остаться вѣрными предписаніямъ Мухаммеда. Имамъ Малекъ думаетъ, что только тотъ обязанъ совершить хаджъ, кто обладаетъ твер-

---

(¹) Вамбери. Очерки и картины восточныхъ нравовъ. Спб. 1877 г., стр. 141.

(²) Мюхтесерюль-Вигкайетъ, или сокращ. вигкаетъ, курсъ мусульманскаго законовѣдѣнія по школѣ ханефидовъ; изд. мирзою А. Каземъ-Бекомъ. Казань. 1845 г. Введеніе, стр. XV.

дымъ тѣлосложеніемъ и кто достаточно здоровъ для того, чтобы въ случаѣ нужды, могъ совершить путешествіе пѣшкомъ. Имамъ Абу-Ханифа идетъ еще далѣе; въ числѣ условій, дѣлающихъ обязательнымъ совершеніе хаджа, онъ ставитъ не только здоровье тѣла и безопасность пути въ Мекку, но и обладаніе въ извѣстной степени матеріальными средствами. Это мнѣніе относительно обязательности хаджа — самое распространенное въ мухаммеданскомъ мірѣ, такъ какъ Абу-Ханифа имѣетъ у себя многочисленныхъ послѣдователей, къ которымъ принадлежатъ и наши русскіе татары. Мало этого. Аль-Шафеи считаетъ даже возможнымъ и правильнымъ наемъ лицъ для совершенія хаджа,—наемъ, который освобождаетъ отъ обязанности личнаго совершенія хаджа (¹). Позднѣйшіе законовѣды старались еще болѣе ограничить обязательность хаджа. По смыслу нынѣ дѣйствующихъ постановленій между мухаммеданами ханифитской школы „хаджъ обязателенъ только для человѣка свободнаго, мусульманина, совершеннолѣтняго, обладающаго полнымъ разсудкомъ, для здороваго и обладающаго зрѣніемъ... Хаджъ обязателенъ въ томъ случаѣ, если намѣревающійся совершить его имѣетъ достатокъ на дорожныя издержки и вьючное животное, а также на пропитаніе и другія нужныя вещи. Все это должно быть излишкомъ, остающимся за удовлетвореніемъ главныхъ его обязанностей, каковы: зякатъ (²) и милостыня въ первый день по окончаніи Рамазана. Намѣревающійся совершить хаджъ долженъ имѣть также средства на пропитаніе своей семьи до вре-

---

(¹) Колмаковъ. 67 прим. на 3 гл. Корана; ср. d'Herbelot, Biblioth. orient. Paris MDCXCVII, p. 417—418.

(²) Зякатомъ въ мухаммеданскомъ законѣ называется установленное кораномъ (гл. 2, ст. 40) «очищеніе имущества» посредствомъ выдачи извѣстной части его на богоугодныя дѣла. Это подобно ветхозавѣтной десятинѣ.

мени возвращенія изъ хаджа (¹). Кромѣ того, обязательность хаджа зависитъ еще отъ безопасности пути въ Мекку въ данное время, такъ что если желающій совершить хаджъ не будетъ увѣренъ въ безопасности предстоящаго ему пути (разумѣются грабежъ и убійства въ дорогѣ), то можетъ отложить совершеніе хаджа до другаго времени, когда минуютъ всѣ существующія опасности пути въ Мекку. Хаджъ обязателенъ для каждаго мусульманина и мусульманки одинъ разъ въ жизни, и его необходимо совершить при первой возможности, — тотчасъ послѣ совершеннолѣтія при имѣніи всѣхъ условій, дѣлающихъ хаджъ обязательнымъ. Если же кто будетъ откладывать совершеніе хаджа, не имѣя извинительной на то причины, то будетъ виновенъ; но если онъ совершитъ хаджъ въ концѣ жизни, то вина снимается съ него" (²).

Вотъ до какой степени ослаблена почти безусловная обязательность хаджа, предписанная Мухаммедомъ. Мало этого. Странное постановленіе Аль-Шафеи о наймѣ взамѣнъ личнаго совершенія хаджа принято не только его послѣдователями, но и всѣми мухаммеданами. Этотъ наемъ хаджіевъ практикуется во вліятельныхъ сферахъ мухаммеданскаго міра весьма часто. Очень любопытно въ этомъ случаѣ оправданіе самими мухаммеданами найма хаджіевъ. Вотъ что говорилъ по этому поводу одинъ турецкій имамъ аббату Де-ла-Порту: „всякій магометанинъ долженъ сходить одинъ разъ въ своей жизни въ Мекку: но часто посылаютъ за себя кого другаго, какъ то у васъ, сказываютъ, дѣлается во Франціи, что отправляютъ слугу въ домъ къ вельможѣ для написанія своего имени, и что сіе служитъ между вами за самое по-

(¹) Поэтому Вамбери совершенно не правъ, когда однимъ изъ условій совершенія хаджа ставитъ «состояніе внѣ брака». (142—стр.).

(²) См. ниже постановленія мухаммеданскаго закона о хаджѣ.

сѣщеніе" (¹). Послѣ совершенія хаджа наемникомъ, съ нанимавшаго лица снимается только обязательность совершенія хаджа; титулъ же хаджія присвояется нанимаемому лицу. Наниматели, говоритъ Вамбери, „могутъ разсчитывать только на вознагражденіе въ томъ мірѣ, здѣсь же имъ присвоено право быть погребенными въ томъ ихрамѣ, въ которомъ былъ одѣтъ ихъ хаджи-коммиссіонеръ во время своего паломничества" (²). Такимъ образомъ мухаммеданское законодательство съ одной стороны даетъ полнѣйшую возможность богатымъ лицамъ избавиться отъ трудностей и опасностей далекаго путешествія; а съ другой стороны оно развиваетъ въ извѣстныхъ слояхъ мухаммеданскаго общества религіозное шарлатанство. На востокѣ — нерѣдкость встрѣтить такихъ людей, которые по 8—10 разъ въ своей жизни совершали хаджъ по найму. Можно себѣ представить, каково должно быть религіозное чувство, если только оно сохранилось, тѣхъ людей, которые видятъ въ своей религіи средство нажиться, видятъ въ ней, какъ говорится, „дойную корову". Но что всего хуже, эти-то религіозные шарлатаны пользуются на востокѣ полнымъ уваженіемъ и вниманіемъ со стороны своихъ единовѣрцевъ; авторитетъ этихъ частыхъ посѣтителей священныхъ мухаммеданскихъ мѣстъ стоитъ на недосягаемой высотѣ; они въ извѣстномъ мѣстѣ и въ извѣстномъ случаѣ задаютъ тонъ цѣлому обществу, которое слѣпо вѣритъ имъ во всемъ и слѣпо слѣдуетъ за ними.—Хаджъ, считаемъ нелишнимъ замѣтить, обязателенъ и для мухаммеданки, которая для совершенія путешествія должна имѣть своего проводника, не стоящаго въ близкихъ родственныхъ отношеніяхъ съ ней. Проводникъ этотъ можетъ вступить

(¹) Всемірный путешествователь, Де-ла-Порта, перев. съ фр.. Спб.. 1816 г. т. 2, стр. 69—70.

(²) Стр. 143.

съ ней во всѣ права мужа; но по окончаніи путешествія эта пара должна развестись; иначе ихъ временный бракъ обратится въ постоянный (¹).

Временемъ совершенія хаджа какъ прежде, такъ и нынѣ считаются священные мѣсяцы и изъ нихъ по преимуществу мѣсяцъ дзу-ль-хаджи. „Временемъ законнаго совершенія хаджа, говоритъ мухаммеданское законодательство, считаются мѣсяцы шавваль, дзу-ль-кагда и десять дней мѣсяца дзу-ль-хаджи. Вступленіе въ ихрамъ для совершенія хаджа прежде этого указаннаго времени считается предосудительнымъ дѣломъ" (²). Мы уже знаемъ, что мухаммеданскій календарь, вслѣдствіе отмѣны Мухаммедомъ наси, сдѣлался снова чисто луннымъ; поэтому время совершенія хаджа каждый годъ бываетъ на одинадцать дней ранѣе предыдущаго года. Такимъ образомъ время совершенія хаджа постоянно переходитъ съ одного времени года на другое, такъ что впродолженіе каждыхъ 33-хъ лѣтъ время хаджа постепенно проходитъ всѣ времена года. Это, повидимому, ничтожное обстоятельство служитъ причиною гибели довольно значительнаго количества людей. Конечно, самыми худшими временами года для совершенія хаджа служатъ весна и лѣто. Весною мухаммеданскіе богомольцы испытываютъ крайнюю нужду въ съѣстныхъ припасахъ, которыхъ отъ предшествующаго года къ этому времени остается весьма мало; и вотъ многіе богомольцы, съ одной стороны, вслѣдствіе страшной дороговизны жизненныхъ продуктовъ, а съ другой стороны,—вслѣдствіе бѣдности, дѣлаются весьма часто жертвами голодной смерти. Лѣтомъ же благочестивые хаджіи, путешествуя подъ знойными лучами южнаго солнца по раскаленнымъ песчанымъ

(¹) Crichton. См. приложеніе къ XV вып. Мисс. Сборн. «Мекка, Каба и хаджъ», пер. съ англ. П. Позднева.

(²) См. ниже постановленія мухаммеданскаго закона о хаджѣ.

пустынямъ, испытывая неизвѣстное намъ, жителямъ сѣвера, мучительное чувство жажды, падаютъ въ изнеможеніи на землю и умираютъ. Подробнѣе объ этихъ трудностяхъ и неудобствахъ путешествія въ Мекку мы будемъ говорить ниже, когда коснемся санитарныхъ условій хаджа. Такимъ образомъ Мухаммедъ отмѣною насиа поставилъ своихъ послѣдователей въ гораздо худшія условія, чѣмъ въ какихъ находились арабы доисламической эпохи, сдѣлавшіе благоразумную попытку обставить совершеніе хаджа большими удобствами. Мы говоримъ такъ потому, что въ доисламическую эпоху хаджъ совершался только одними арабами, которые, конечно, вполнѣ освоились съ своимъ климатомъ; между тѣмъ какъ въ настоящее время хаджъ совершается жителями не только юга, но и отдаленнаго холоднаго сѣвера. Такимъ образомъ Мухаммедъ, желая узаконеніемъ хаджа сообщить своей религіи универсальный характеръ, оказался весьма недальновиднымъ: онъ указалъ цѣль; но средство, предложенное имъ для достиженія этой цѣли, далеко не легкое. Самымъ лучшимъ временемъ года для совершенія хаджа служитъ конечно осень, когда на югѣ не бываетъ уже сильныхъ жаровъ и когда бываетъ достаточное количество съѣстныхъ припасовъ; но такого времени, когда бы хаджъ упалъ на осень, нужно ждать благочестивому мухаммеданину иногда весьма долго, такъ какъ только чрезъ 33 года хаджъ падаетъ на одно и тоже время. Между тѣмъ мухаммеданскій законъ гласитъ слѣдующее: хаджъ „необходимо совершить при первой возможности,—тотчасъ послѣ наступленія совершеннолѣтія при имѣніи всѣхъ условій, дѣлающихъ хаджъ обязательнымъ“.

Однако не смотря на всѣ трудности и лишенія, не смотря на всѣ бѣдствія, сопряженныя съ путешествіемъ въ Мекку, не смотря на то, что „путешествіе, по сознанію даже самихъ арабовъ, есть часть

ада“ (¹), *число поклонниковъ Каабы* не уменьшается. Причина этого заключается, съ одной стороны, въ фанатизмѣ мухаммеданъ, которые презираютъ всѣ трудности и лишенія, а съ другой стороны,—и въ томъ, что путешествіе у восточныхъ народовъ, по свидѣтельству востоковѣдовъ, обратилось уже въ страсть. Весьма замѣчательно при этомъ, говоритъ Вамбери, что „чѣмъ далѣе какая нибудь страна находится отъ религіозныхъ центровъ ислама (Мекки и Медины), тѣмъ пламеннѣе она стремится къ этимъ центрамъ. По всей вѣроятности, причина этого явленія заключается въ большей интенсивности на крайнихъ восточныхъ и западныхъ границахъ ислама... Кромѣ того, въ стремленіи къ паломничеству большую роль играетъ романтизмъ“ (²)... Въ Мекку ежегодно со всѣхъ сторонъ стекается огромное число богомольцевъ. Мухаммедане думаютъ, что это число никогда не можетъ быть ниже 70,000 и что эта цифра опредѣлена самимъ небомъ, такъ что если она ниже, то ангелы наполняютъ ее чудеснымъ образомъ“ (³). Весьма интересно было бы опредѣлить болѣе или менѣе точно степень религіознаго тяготѣнія мухаммеданъ въ Мекку въ ту или другую эпоху; но, къ сожалѣнію, этого сдѣлать нельзя за неимѣніемъ числовыхъ данныхъ. Мы могли собрать эти данныя только для нѣкоторыхъ лѣтъ настоящаго столѣтія. Такъ напр. извѣстно, что въ 1807 г., когда совершалъ хаджъ извѣстный путешественникъ Али-Бей, всѣхъ богомольцевъ въ Меккѣ было 83000. Въ 1814 году, въ первый годъ послѣ изгнанія ваггабитовъ изъ Мекки, число богомольцевъ простиралось здѣсь, по свидѣтель-

---

(¹) Здѣсь игра словъ: арабское слово سفر значитъ путешествіе, а سقر — адъ. Такимъ образомъ прибавка одной точки дѣлаетъ изъ слова «путешествіе»—слово «адъ».

(²) Вамбери, стр. 142.

(³) Орловск. епарх. вѣд., 1866 г., стр. 369.

ству Буркхардта, до 70,000 человѣкъ, которые говорили болѣе, чѣмъ на 40 языкахъ. Въ 1854 году Буртонъ видѣлъ здѣсь до 50,000 богомольцевъ. Для слѣдующихъ лѣтъ мы имѣемъ таблицу, опубликованную Ж. Дювалемъ (¹).

Вотъ она:

Въ 1855 году	80,000	человѣкъ.
— 1856 —	120,000	—
— 1857 —	140,000	—
— 1858 —	160,000	—

Изъ этихъ хотя, можетъ быть, и не совсѣмъ точныхъ данныхъ можно вывести то вѣрное заключеніе, что въ настоящемъ столѣтіи число мухаммеданскихъ богомольцевъ постепенно возрастало, а вмѣстѣ съ этимъ возрасталъ и мухаммеданскій фанатизмъ, пока не достигъ во времена крымской кампаніи своего полнаго величія.—Вслѣдъ за этимъ мы замѣчаемъ нѣкоторое ослабленіе мухаммеданскаго фанатизма, такъ что въ 1865 году число богомольцевъ въ Меккѣ простиралось, по вычисленію Авриля, до 90,000 человѣкъ; но и эта цифра весьма почтенна. Очень жаль, что мы не имѣемъ никакихъ данныхъ о числѣ мухаммеданскихъ богомольцевъ за послѣднее время, когда мухуммеданскій фанатизмъ достигъ значительной интенсивности.

Но всего сильнѣе мухаммеданскій фанатизмъ былъ въ первыя времена ислама. Однимъ изъ главныхъ средствъ, способствовавшихъ усиленію этого фанатизма, былъ конечно хаджъ. Въ то время *халифы*, часто совершавшіе хаджъ съ большою торжественностію, служили примѣромъ благочестія для всѣхъ вѣрующихъ; мухаммеданскіе писатели разсыпали имъ за это щедрыя похвалы. Такъ напр. объ *Омарѣ* из-

(¹) L'Arabie contemporaine, par A. D'Avril, Paris. 1866, p. 188. Впрочемъ D'Avril не ручается за точность показаній Дювала.

вѣстно, что онъ во время своего халифатства каждый годъ совершалъ вмѣстѣ съ другими богомольцами обряды хаджа (¹). Въ тѣ времена каждый халифъ считалъ своею непремѣнною обязанностію совершать хаджъ; въ этомъ случаѣ ихъ не удерживали ни заботы о государствѣ, ни даже тяжкія болѣзни. Такъ напр. *Аль-Мансуръ*, изъ фамиліи абассидовъ, чувствуя себя на 63 году своей жизни весьма слабымъ и ожидая скорой смерти, рѣшился въ послѣдній разъ совершить хаджъ въ Мекку. И вотъ въ 158 году гиджры въ мѣсяцѣ дзу-ль-кагда онъ отправился въ путь, сильно страдая кровавымъ поносомъ. Прибывши въ Биръ-Маймунъ,—мѣстечко, отстоящее недалеко отъ Мекки, онъ почувствовалъ себя весьма слабымъ; поэтому онъ не поѣхалъ самъ въ Мекку, а послалъ, вмѣсто себя, вмѣстѣ съ богомольцами своего

(¹) Считаемъ не лишнимъ привести здѣсь одинъ случай, бывшій однажды, во время совершенія хаджа Омаромъ. Въ то время, когда князь Гассана, Джабала-бенъ-Айхамъ совершалъ обряды хаджа, одинъ человѣкъ изъ племени Бену-Фазара, шедшій неподалеку отъ него въ толпѣ, нечаянно наступилъ ногою на конецъ его одежды, уронилъ князя, обнажилъ при этомъ его плечи. Разсерженный Джабала тотчасъ вскакиваетъ и даетъ ему пощечину. Оскорбленный такимъ поступкомъ арабъ идетъ жаловаться къ Омару, который въ это время былъ въ Меккѣ. Омаръ призываетъ къ себѣ гассанидскаго князя и спрашиваетъ о причинѣ его грубаго обхожденія съ этимъ арабомъ. «Этотъ человѣкъ, наступивъ на мою одежду, сказалъ Джабала, обнажилъ мою верхнюю часть тѣла въ священной окружности храма». — Ты желаешь оправдать свой дурной поступокъ, который заслуживаетъ порицанія, возразилъ ему Омаръ: я принужденъ примѣнить къ тебѣ законъ возмездія; пусть этотъ человѣкъ, въ присутствіи народа, ударитъ тебя въ лицо. — «Какъ, повелитель правовѣрныхъ! воскликнулъ Джабала, человѣкъ изъ простаго народа поднимется руку на князя такого (т. е. знаменитаго) племени?!» — Таковъ законъ ислама, отвѣчалъ халифъ; онъ не знаетъ ни привилегій, ни кастъ, и всѣ мусульмане въ отношеніи исполненія религіозныхъ обязанностей, а особенно въ отношеніи хаджа, равны въ глазахъ пророка, такъ какъ они всѣ его послѣдователи. Послѣ этого Джабала убѣгъ въ Константинополь и тамъ сдѣлался христіаниномъ». (Desvergers. p. 339; D'Herbelot, p 688). Такимъ образомъ, тѣ или другіе случаи при совершеніи хаджа давали первымъ халифамъ поводъ издавать извѣстныя постановленія.

сына, Махди, сказавъ ему при этомъ слѣдующее: „сынъ мой, я родился въ мѣсяцъ дзу-ль-хаджъ, въ этотъ же мѣсяцъ я сдѣлался халифомъ, и думаю, что и умереть я долженъ въ этотъ же мѣсяцъ; потому-то я и предпринялъ путешествіе для совершенія послѣдняго хаджа, чтобы Господь умилосердился ко мнѣ“ (¹). Предчувствіе Аль-Мансура сбылось; онъ умеръ въ Биръ-Маймунѣ, будучи похороненъ въ одеждѣ хаджіевъ, въ ихрамѣ (²).—Такіе примѣры, конечно, должны были дѣйствовать на народное сознаніе весьма сильно; они возбуждали въ „вѣрующихъ“ чувство подражанія, соревнованія; изъ чрезмѣрнаго увлеченія этими примѣрами выработывался религіозный фанатизмъ.— Но еще болѣе распалялось религіозное воображеніе мухаммеданъ, когда они были свидѣтелями невиданной дотолѣ пышности и торжественности совершенія хаджа халифами. Никогда еще, ни прежде, ни послѣ, не совершался хаджъ такъ пышно, какъ въ первые времена ислама, въ эпоху быстрой и легкой наживы мухаммеданъ на счетъ многочисленныхъ завоеваній. Еще въ 97 году гиджры (въ 716 г. по Р. Х.) во время совершенія хаджа *Сулейманомъ-ибн-ель-Малекомъ*, употреблено было для перевозки только гардероба этого омейяда 900 верблюдовъ (³). Чѣмъ далѣе шло время, чѣмъ болѣе обогащались мухамеданскіе халифы, тѣмъ пышнѣе и великолѣпнѣе совершался хаджъ. Такъ напр. во второй половинѣ 8-го в. по Р. Х. мы видимъ хаджъ, на совершеніе котораго *Аль-Махди*, сынъ и преемникъ Аль-Мансура, потратилъ громадныя суммы денегъ. Этотъ халифъ совершилъ хаджъ въ сопровожденіи огромнаго числа князей изъ фамиліи абассидовъ; въ Мекку собралось ото-

(¹) D'Herbel., p. 532.

(²) Deswergers, p. 367; Weil, Geschichte der Chalifen Mannheim, 1848, B. 2, s. 93.

(³) Avlil, p. 185.

всюду невиданное число богомольцевъ. Насколько пышно было это путешествіе, можно судить уже по одному тому, что этотъ халифъ везъ съ собою изъ Багдада въ Мекку такое огромное количество снѣгу, что его достало не только для прохлажденія халифа и его свиты во время путешествія по аравійской пустынѣ, но довольно значительное количество его онъ привезъ и въ Мекку, жители которой никогда не видали его. Этотъ снѣгъ былъ закупоренъ въ глиняныхъ сосудахъ, которые, вмѣстѣ съ другими запасами, везли 500 верблюдовъ. Благодаря этому снѣгу, халифъ и его приближенные во все время своего путешествія ѣли постоянно разнаго рода свѣжіе плоды (¹). Этого мало. Вдоль всей дороги отъ Багдада до Мекки Аль-Махди поставилъ столбы для направленія пути богомольцамъ и устроилъ здѣсь множество станцій для отдыха путешественниковъ, приказавъ великолѣпно убрать ихъ (²). Этотъ халифъ привезъ съ собою въ Мекку множество одеждъ, которыя онъ раздалъ бѣднымъ хаджіямъ. Говорятъ, что это путешествіе обошлось въ 30 милліоновъ диргемовъ (³).—Но самыя пышныя путешествія въ Мекку — это частыя путешествія знаменитаго абассида, *Гарунъ ар-Рашида*, правленіе котораго относится къ концу 8-го и началу 9-го вѣка по Р. Х. Еще не будучи халифомъ, онъ, говорятъ, поклялся, что если онъ получитъ халифатство, то совершитъ путешествіе къ священнымъ мѣстамъ пѣшкомъ. Желаніе его исполнилось. Многіе изъ его придворныхъ совѣтовали ему не стѣснять себя исполненіемъ данной клятвы; но улемы, къ которымъ онъ обратился за разрѣшеніемъ этого вопроса, всѣ единодушно настаивали на исполненіи ея (⁴). И вотъ

(¹) D'Herbelot, p. 530; comp. p. 418.

(²) Deswergers, p. 369.

(³) Ibid. По изслѣдованію Дербело, — 6 милліоновъ золотыхъ экю, p. 530.

(⁴) D'Herbelot, p. 431.

вѣрный своему обѣщанію Гарунъ ар-Рашидъ отправился въ 179 году гиджры пѣшкомъ изъ Багдада и дошелъ такимъ образомъ до самой Мекки, пройдя пространство около 1000 миль. Говорятъ, что вся дорога, по которой онъ шелъ, была устлана коврами и различными драгоцѣнными матеріями (¹). Съ этого времени „Гарунъ ар-Рашидъ, образецъ набожности, по словамъ его біографа, Фахреддита рейсскаго, ежегодно путешествовалъ въ Мекку пѣшкомъ въ сопровожденіи ста юрисконсультовъ съ ихъ сыновьями, а если не успѣвалъ, то отправлялъ, вмѣсто себя, триста человѣкъ съ обильнымъ запасомъ и пышными одеждами“ (²). Этимъ-то хаджамъ Гарунъ ар-Рашидъ и обязанъ своими побѣдами надъ врагами; по свидѣтельству мухаммеданскихъ писателей, онъ восемь разъ совершилъ хаджъ и столько же разъ побѣждалъ враговъ. Сознаніе всей важности совершенія хаджа побудило его впослѣдствіи вырѣзать на своемъ шлемѣ слѣдующія знаменательныя слова: *хаджи-аззъ* (حاجى عزّ), что значитъ: тотъ, кто совершилъ хаджъ, сдѣлался славнымъ и могущественнымъ (хаджи-могущественъ) (³). Изъ всѣхъ путешествій въ Мекку этого популярнаго халифа особенно памятны для мухаммеданскаго народнаго сознанія слѣдующія два, изъ которыхъ одно онъ совершилъ въ сопровожденіи своихъ сыновей, а другое — вмѣстѣ съ своею любимою женою, Зобейдою. Въ первое изъ этихъ путешествій, онъ истратилъ на одни только подарки и разныя благодѣянія милліонъ динаріевъ (⁴). Бармесиды, со-

---

(¹) D'Herbelot, p. 431.

(²) Учен. Зап. имп. каз. унив., 1848 г., кн. 1: «Объ основныхъ постановленіяхъ ислама», стр. 130—131; ср. D'Herbel., p. 448.

(³) D'Herbel., p. 418.

(⁴) Avril., p. 186. Динарій равняется 10 франкамъ (Avril, p. 186, remarque), а франкъ—25 коп. (Полный франц.-русск. словарь Макарова. Спб. 1870 г., ч. 2, стр. 553).—По изслѣдованію же Кричтона, Гарунъ

провождавшіе Гарунъ ар-Рашида, разсыпали дары также щедрою рукою; такъ напр. извѣстно, что Яхвя роздалъ мухаммеданамъ въ Меккѣ все серебро, которое было приготовлено въ нѣсколькихъ кошелькахъ по 200 кусковъ въ каждомъ. Раздачи во время совершенія этого хаджа были такъ велики, что онѣ вошли въ пословицу; годъ этотъ былъ названъ „годомъ раздачъ" (¹). На все это путешествіе, говорятъ, было потрачено Гарунъ ар-Рашидомъ 150 милліоновъ динаріевъ. Сумма громадная! — Путешествіе Гарунъ ар-Рашида вмѣстѣ съ своею женою, Зобейдою, было совершено пѣшкомъ; вся дорога отъ Багдада до Мекки была устлана дорогими коврами. Говорятъ, что въ этотъ хаджъ Зобейда устроила и тотъ водопроводъ, который приноситъ въ Мекку единственно хорошую воду изъ окрестностей горы Арафа (²).

Послѣ Гарунъ ар-Рашида, въ концѣ 3-го и началѣ 4-го вѣка гиджры, мы замѣчаемъ перерывъ въ совершеніи хаджа. Это время было временемъ возмущеній еретиковъ *карматовъ*, которые дѣлали частыя нападенія не только на торговые караваны, но и на караваны богомольцевъ. Насколько опасно было въ то время путешествіе въ Мекку, можно судить по тому, что однажды карматы убили болѣе 2000 богомольцевъ, шедшихъ въ Мекку (³). Вскорѣ послѣ этого по однимъ извѣстіямъ въ 319 году, по другимъ въ 314 г. или даже еще въ 301 году гиджры, карматы подъ предводительствомъ Абу-Дахера вторглись въ Геджасъ и осадили Мекку, произведя большія опустошенія на своемъ пути. Овладѣвши Меккой, они убили здѣсь 30,000 богомольцевъ, трупами которыхъ за-

---

ар-Рашидъ употребилъ на это $1^1/_2$ милл. динаріевъ. См. прилож. къ XV в. Мисс. Сборн.

(¹) Deswergers, p. 387.

(²) Deswergers, p. 10.

(³) D'Herbelot, p. 418.

валили колодезь Зямзямъ, ограбили Каабу и унесли съ собою въ Хеджеръ черный камень; этимъ послѣднимъ поступкомъ они думали привлечь въ свой городъ толпы мухаммеданскихъ богомольцевъ, а съ ними вмѣстѣ и всѣ матеріальныя выгоды, которыми сопровождается хаджъ для жителей Мекки (¹). По другому преданію, черный камень сначала былъ унесенъ карматами въ Бахрейнъ, въ городъ Ель-Гасса, откуда впослѣдствіи перенесенъ въ Куфу. Одинъ турокъ, Якемъ, овладѣвши Багдадомъ, предлагалъ карматамъ за возвращеніе чернаго камня огромную сумму денегъ (²); но они не согласились на эту сдѣлку (³). Хаджъ въ Мекку теперь почти совершенно прекратился. Только уже въ 327 году мухаммеданскимъ ортодоксаламъ удалось цѣлою 25000 золотыхъ динаріевъ купить у карматовъ право совершать хаджъ (⁴). Къ довершенію всего ужаса мухаммеданъ, багдадскіе правители были не въ состояніи противустоять этому бичу Божію.

Въ эту тяжелую годину для мухаммеданъ явилась и новая ересь, поставившая себѣ цѣлію примирить безусловную обязательность совершенія хаджа съ настоящею дѣйствительностію. Основателемъ этой ереси былъ нѣкто *Халладжъ*, знаменитый ученый и великій постникъ. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ провелъ ту еретическую мысль, что обряды хаджа можно совершать не только въ Меккѣ, около ея святынь, но въ случаѣ нужды и во всякомъ другомъ мѣстѣ; такъ напр., если кто по чему либо не можетъ совершить обряды хаджа въ Меккѣ, то тотъ можетъ и

(¹) Burckhardt. Reisen in Arabien, 1830. Weimar, s. 247—248.

(²) Deswergers, p. 12.

(³) 500 кусковъ золота. См. Observations historiques et critiques sur le mahometisme traduites de l'anglais, de Sale. Les livres sacrés de l'Orient par G Pauttier, Paris. MDCCCXLIII, p. 510.

(⁴) D'Herb., p. 257—258; contempl. p. 448. Desw., p. 457 et 460.

даже долженъ совершить ихъ у себя въ домѣ, отдѣливши для этого въ своемъ домѣ особое помѣщеніе, которое онъ долженъ содержать въ чистотѣ и опрятности. Послѣ совершенія здѣсь всѣхъ обрядовъ хаджа и послѣ прочтенія всѣхъ приличныхъ этому случаю молитвъ, этотъ человѣкъ долженъ призвать къ себѣ 300 нищихъ, накормить ихъ въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ онъ совершалъ обряды хаджа, одѣть ихъ и раздать имъ милостыню по 7 драхмъ серебра на каждаго. Когда мухаммеданинъ исполнитъ все это, тогда онъ пріобрѣтаетъ себѣ титулъ „хаджи" и то высокое уваженіе, которое соединено съ нимъ; словомъ онъ становится такимъ, какъ будто бы совершалъ хаджъ въ Мекку. Таковы главныя мысли, которыя проводилъ въ своемъ сочиненіи еретикъ Халладжъ. Очевидно, эта ересь подрывала какъ значеніе Мекки съ ея Каабой и другими святынями, такъ и значеніе самаго хаджа. Если хаджъ можно совершать на всякомъ мѣстѣ, то въ такомъ случаѣ Кааба низводится на степень обыкновенной мечети, а хаджъ—на степень обыкновеннаго обряда, совершеніе котораго не сопряжено ни съ какими трудностями и лишеніями. Ученіе Халладжа было ересью въ глазахъ мухаммеданъ еще и потому, что Мухаммедъ, какъ будто, предвидѣлъ появленіе этой ереси и далъ слѣдующее предписаніе, исключающее всякую возможность ея существованія: „если вы, говоритъ Мухаммедъ, окружены непріятелями и находитесь въ затрудненіи, пошлите туда (въ Мекку) какую нибудь жертву" (1). Для изслѣдованія этого новаго ученія, по разрѣшенію халифа Моктадера, были собраны улемы, которые осудили Халладжа, какъ еретика, на смерть (2). — Вскорѣ послѣ этого значительно были потрясены сила и значеніе еретиковъ карматовъ, заграждавшихъ богомольцамъ до-

(1) Коранъ, гл. 2, ст. 192.
(2) D'Herbel., p. 423.

ступъ въ Мекку. Въ 339 году гиджры, въ 950 году по Р. Х., карматы, убѣдившись въ томъ, что нельзя силою заставить мухаммеданъ совершать хаджъ въ тѣ мѣста, куда имъ заблагоразсудится, — принесли изъ Куфы, а можетъ быть и изъ Хеджера, обратно въ Мекку черный камень, захваченный ими здѣсь двадцать лѣтъ тому назадъ. Издѣваясь надъ безмѣрнымъ уваженіемъ мухаммеданъ къ черному камню, карматы сказали имъ, что присланный къ нимъ черный камень — не тотъ, который былъ прежде вдѣланъ въ стѣну Казбы, а другой; но мухаммедане не повѣрили этой насмѣшкѣ, узнавъ предметъ своего обожанія. Нѣкоторые мухаммеданскіе историки свидѣтельствуютъ, что для перенесенія черного камня изъ Мекки въ Хеджеръ было употреблено карматами 40 самыхъ большихъ и сильныхъ верблюдовъ, которые, везя этотъ камень, сильно утомились; между тѣмъ какъ для обратнаго путешествія этого камня былъ употребленъ только одинъ довольно тощій верблюдъ, который притомъ во время пути, значительно потолстѣлъ (¹). Наконецъ, въ 982 году карматы были окончательно истреблены (²). И вотъ снова мухаммеданское религіозное чувство начало питаться путешествіями къ священнымъ мѣстамъ; снова со всѣхъ сторонъ потянулись въ Мекку въ огромномъ количествѣ самые разнообразные по своему составу караваны богомольцевъ. Мухаммеданскіе султаны, преемники халифовъ, также какъ и ихъ предшественники считали своимъ долгомъ совершеніе обрядовъ хаджа. Теперь снова мы видимъ направляющіеся въ Мекку пышные и торжественные караваны повелителей правовѣрныхъ. *Малекъ-шахъ*, третій сельджукскій султанъ, по свидѣтельству Хамдулла Мостуфи, совершилъ въ 481

(¹) D'Herbel., p. 258.

(²) Исторія ислямизма и произшедшихъ отъ него сектъ. Гаклюйя. Тифлисъ. 1865 г., стр. 69.

году гиджры хаджъ, на который потрачены были имъ невѣроятно-громадныя суммы денегъ. Позади себя онъ везъ громадное количество съѣстныхъ и другихъ запасовъ для богомольцевъ, щедро одѣляя сверхъ того огромными суммами бѣдныхъ изъ нихъ. На пути своемъ, въ аравійской пустынѣ, онъ устроилъ довольно значительное число станцій, гдѣ приказалъ вырыть множество колодцевъ и водохранилищъ. Онъ первый отмѣнилъ ту подать, которую богомольцы должны были платить за право совершенія хаджа (¹). Свита матери Мотассема-Билла, которая совершала путешествіе въ 631 году гиджры, въ 1231 году по Р. Х., ѣхала въ Мекку на 12,000 верблюдахъ. Въ 719 г. гиджры султанъ египетскій, *Аль-Малекъ Насръ-Еддинъ* велъ за собою въ Мекку 500 верблюдовъ, которые были навьючены конфектами и другими сластями, и 280 верблюдовъ, несшихъ на себѣ померанцевые, миндальные и другіе плоды. Въ его походной кладовой было 1000 гусей и 3000 куръ (²). Когда султанъ прибылъ на гору Арафа, то онъ самъ сказалъ хутьбу (поученіе, проповѣдь) о достоинствѣ и значеніи титула „*хаджи*“ (³).

Но вскорѣ, а именно въ концѣ прошлаго и началѣ нынѣшняго вѣка дорога въ Мекку снова сдѣлалась опасною по причинѣ частыхъ нападеній на караваны богомольцевъ, со стороны новыхъ еретиковъ *вагабитовъ*. Основателемъ этой ереси былъ шейхъ Мухаммедъ-ибн-Абду-ль-Вагабъ. Во время своихъ путешествій въ Басору, Багдадъ, Дамаскъ, Испагань, Мекку, Медину и др. города востока, Мухаммедъ-ибн-Абду-ль-Вагабъ убѣдился, что нигдѣ не существуетъ чистаго ученія ислама, и что большую часть мухаммеданъ, особенно турокъ, можно назвать даже ерети-

---

(¹) D'Herbel, p. 418; contemp. p. 542.

(²) Crichton.

(³) Avril., p. 186; ср. Crichton, гисторія И. Позднева. о [illegible]

ками за ихъ различныя искаженія ислама. Въ немъ родилось желаніе произвести религіозную реформу. Онъ отвергалъ почитаніе святыхъ, требовалъ суроваго воздержанія, заботился болѣе о развитіи внутренней стороны религіи. Ученіе свое онъ старался распространить между всѣми мухаммеданами, для чего вскорѣ долженъ былъ прибѣгнуть къ физической силѣ. И вотъ то тамъ, то здѣсь на аравійскомъ полуостровѣ начинаются полныя дикаго фанатизма кровопролитныя религіозныя войны. Но и при такомъ положеніи религіозныхъ и политическихъ дѣлъ въ Аравіи хаджъ въ Мекку не прекращался. Покоривъ себѣ весь Неджедъ, ваггабиты жили сначала въ мирѣ съ жителями Геджаса; они даже получили въ 1781 году отъ мекскаго шерифа позволеніе совершить поклоненіе Каабѣ (¹). Та война, которая вскорѣ вспыхнула между ваггабитами и обитателями Геджаса, приписывается даже иниціативѣ самого шерифа Мекки. Во время этой войны число поклонниковъ Каабы значительно уменьшилось, потому что ваггабиты съ одной стороны не допускали въ Мекку турокъ, а съ другой стороны и персовъ. Тѣ и другіе были ненавистны имъ отчасти по религіознымъ, отчасти по политическимъ причинамъ. Давленіе Оттоманской Порты на ваггабитовъ вызвало со стороны послѣднихъ самый дикій фанатизмъ и крайнее ожесточеніе, обнаружившееся при взятіи ваггабитами Кербелы и Таифа. Наконецъ 1803 году полководецъ ваггабитовъ, Саудъ, подступилъ съ своимъ войскомъ къ самой Меккѣ и расположился лагеремъ на разстояніи полутора часа пути отъ города. Мекканцы защищались храбро; но Саудъ отвелъ воду арафатскаго канала и принудилъ жителей священнаго города, по недостатку воды и съѣстныхъ припасовъ, сдаться. Шерифъ мекки удалился съ своимъ войскомъ въ Джидду, и на

(¹) Энциклоп. Лекс. т. 9-й, стр. 174.

другой день Саудъ вступилъ въ Мекку (¹). Тотчасъ по вступленіи въ городъ ваггабиты постарались ввести религіозною реформу; они, по словамъ Шолля, умертвили служителей Каабы, очистили Каабу отъ всего того, что было нечисто въ ихъ глазахъ; они, какъ ярые противники почитатанія святыхъ, сравняли съ землею всѣ могильные памятники членовъ семейства пророка Мухаммеда,—тѣ памятники, которые служили лучшимъ украшеніемъ Мекки; при этомъ не былъ пощаженъ даже памятникъ любимой Мухаммедомъ и всѣми его послѣдователями Хадиджи (²). Доступъ къ Каабѣ открытъ былъ только истинно вѣрующимъ, т. е. ваггабитамъ. Молитвы за султана были запрещены; всѣ мекканцы обращены въ ваггабитовъ, т. е. ихъ заставили молится почаще, строго запретили имъ курить табакъ, отобрали у нихъ трубки и сожгли ихъ, заперли всѣ кофейни и уничтожили всѣ кабаки (³). Въ слѣдующимъ 1804 году Саудъ направилъ свои силы противъ Медины. Здѣсь также были разрушены всѣ могильные памятники и сорваны съ нихъ всѣ цѣнныя украшенія. Саудъ вошелъ въ мечеть пророка и забралъ здѣсь все, что было болѣе или менѣе цѣнно; онъ захватилъ даже и ту драгоцѣнную звѣзду, которая была составлена изъ алмазовъ и перловъ и которая висѣла надъ гробомъ Мухаммеда. Всѣ драгоцѣнные сосуды и дорогія украшенія, которые были присланы со всѣхъ частей мухаммеданскаго міра, а главнымъ образомъ были принесены знаменитыми хаджіями, все это было забрано Саудомъ. Жадность ваггабитовъ простиралась до того, что они хотѣли даже разрушить мавзолей надъ гробомъ пророка, соблазняясь тою мыслію, что куполъ и полумѣсяцъ надъ нимъ — золотые. Двое изъ

(¹) Энциклоп. Лекс. т. 9-й, стр. 175.

(²) Crichton, 297.

(³) Энциклоп. Лексик., т. 9-й, стр. 175.

ваггабитовъ уже влѣзли на крышу этого зданія; но оказалось, что куполъ построенъ довольно крѣпко: они поскользнулись и упали на землю. Этотъ случай возбудилъ въ ваггабитахъ суевѣрный страхъ и заставилъ ихъ отказаться отъ своего замысла; жители Медины приписали это чуду. Насколько велика была добыча ваггабитовъ при разграбленіи Медины, можно судить по тому, что Саудъ продалъ только одну часть этой добычи Галебу, шерифу Мекки, за 150 тысячъ долларовъ (¹), а другая часть была отнесена имъ въ Дерей, столицу ваггабитовъ. Но особенно тягостны были для жителей Медины наложенныя на нихъ ваггабитами подати и запрещенія совершать молитвы при гробницахъ Мухаммеда и другихъ мехаммеданскихъ святыхъ; поэтому понятна вся ненависть нынѣшнихъ мединцевъ къ ваггабитамъ. Скоро Саудъ сдѣлался повелителемъ почти всей Аравіи. Спокойствіе и безопасность царствовали во всѣхъ его владѣніяхъ; но богомольцы могли совершать хаджъ въ Мекку только подъ условіемъ принятія ваггабизма. На это соглашались только послушные могребины (варварійцы), абиссинцы и индійцы; всѣмъ же другимъ, а особенно туркамъ, былъ загражденъ путь въ Мекку (²). Самъ Саудъ въ совершеніи хаджа подавалъ собою добрый примѣръ; онъ аккуратно каждый годъ посѣщалъ Мекку для совершенія обрядовъ хаджа; при этомъ его всегда сопровождало громадное число его единовѣрцевъ, религіозный энтузіазмъ которыхъ, по свидѣтельству Али-Бея, заставилъ бы покраснѣть любаго мухаммеданина, не принадлежащаго къ ихъ сектѣ (³). Въ 1807 году число ваггабитскихъ поклонниковъ въ Меккѣ, по свидѣтельству тогоже путешественника, простиралось до 80000 человѣкъ (⁴).

(¹) Т. е. около 795 тысячъ франковъ. Буртонъ, стр. 35.

(²) Crichton, ср. Энциклоп. Лекс. т. 9-й. стр. 176: Avril. p 187.

(³) Crichton, p. 306.

(⁴) Ibid.

Но не долго ваггабиты правили Аравіей. Въ 1812 году войска египетскаго паши, Мухаммеда-Али, подъ начальствомъ его сына, Туссуна, овладѣли Мединой, а въ слѣдующемъ году — и Меккой; а въ 1818 году окончательно была уничтожена сила и значеніе ваггабитовъ въ Аравіи. Абдаллахъ, преемникъ Сауда, былъ отправленъ въ Константинополь и 19 декабря обезглавленъ здѣсь съ двумя своими товарищами. Теперь снова открылся для всѣхъ мухаммеданскихъ богомольцевъ свободный путь въ Мекку. Религіозный фанатизмъ мухаммеданъ по отношенію къ совершенію хаджа обнаружился тотчасъ послѣ первой же побѣды надъ ваггабитами. Въ 1814 году былъ первый хаджъ послѣ удаленія ваггабитовъ изъ Геджаса. *Мухаммедъ-Али*, египетскій паша, на другой же день послѣ побѣды надъ сектантами и въ ожиданіи новыхъ военныхъ успѣховъ, совершилъ хаджъ, обставивши его, по примѣру прежнихъ повелителей правовѣрныхъ, весьма пышно. Въ его свитѣ находилась одна изъ его женъ, мать Ибрагима-паши, Измаила и Туссуна. Поѣздъ ея состоялъ изъ 500 верблюдовъ, которые везли ея багажъ. Ея шатеръ былъ раздѣленъ перегородками и окруженъ особою оградою изъ полотна, которая имѣла 800 шаговъ въ окружности; при входѣ въ этотъ шатеръ день и ночь бодрствовали черные евнухи великолѣпно одѣтые. Богатство этого помѣщенія напоминало собою, по словамъ Авриля, сказки „тысячи одной ночи“. Священная одежда, ихрамъ, самого Мухаммеда-Али состояла изъ двухъ совершенно бѣлыхъ кашемировыхъ кусковъ; голова его, какъ и головы другихъ богомольцевъ, была открыта; но на улицахъ офицеръ защищалъ ее отъ лучей солнца зонтомъ. Семейство Мухаммеда-Али сдѣлало тогда великія благодѣянія бѣднымъ жителямъ Мекки и Медины. Большая щедрость жены Мухаммеда-Али заставила народъ смотрѣть на нее, какъ на ангела,

посланнаго съ неба (¹). Число богомольцевъ во время совершенія этого хаджа, въ которомъ принималъ участіе и знаменитый Буркхардтъ, простиралось до 70,000 человѣкъ, которые говорили болѣе, чѣмъ на 40 языкахъ (²). Съ этого времени, какъ мы видѣли, началъ постепенно возрастать религіозный фанатизмъ мухаммеданъ; число поклонниковъ Каабы годъ отъ году все болѣе и болѣе увеличивалось, пока не достигло въ 1858 году громадной цифры, 160,000 человѣкъ.

Такимъ образомъ мы видѣли, что халифы и султаны считали своею непремѣнною обязанностію совершеніе хаджа; при этомъ они не сожалѣли своихъ средствъ, а, напротивъ, заботились о томъ, чтобы, на сколько возможно, торжественно обставить свои путешествія. Этотъ, съ одной стороны, блескъ, а съ другой,—громадность каравановъ халифовъ и султановъ приводило на народъ сильное впечатлѣніе, и помимо этого страстный охотникъ до путешествій простой народъ устремился со всѣхъ сторонъ мухаммеданскаго міра въ Мекку возвращаясь оттуда уже вполнѣ нафанатизированнымъ.

М. Муроніевъ.

(продолженіе будетъ)

(¹) Avril., p. 187.

(²) Ibid.

БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЯ ИЗВѢСТІЯ.

—

Труды кіевской духовной академіи. *Мартъ, апрѣль, май.* Мартовская книга начинается новымъ отрывкомъ *изъ чтеній по догматическому богословію* архимандрита Сильвестра. Здѣсь разсматриваются вопросы о познаваемости Бога при непостижимости его существа и о способахъ богопознанія, естественномъ и откровенномъ, ихъ сущности и значеніи. О каждомъ изъ этихъ вопросовъ авторъ сначала сообщаетъ ученія откровенія, а затѣмъ ученіе церкви. Какъ ученіе откровенія, такъ и особенно ученіе церкви авторъ излагаетъ не въ формѣ простаго перечня благопріятствующихъ той или иной истинѣ текстовъ и отрывковъ, а въ формѣ связнаго и послѣдовательнаго историко-философскаго разсужденія. Приводя относительно изслѣдуемыхъ вопросовъ мнѣніе того или иного отца церкви, авторъ обставляетъ его всѣми соприкосновенными подробностями, указываетъ связь его съ другими воззрѣніями тогоже отца и поводы, по которымъ оно высказано такъ, а не иначе. Затѣмъ онъ довольно подробно также указываетъ, какъ въ писаніяхъ отцевъ тотъ или иной догматъ постепенно раскрывался и уяснялся примѣнительно къ потребностямъ времени. Относительно нѣкоторыхъ вопросовъ авторъ обращается за доказательствами также и къ общерелигіозному и общехристіанскому сознанію. Такъ въ настоящей статьѣ авторъ къ доказательствамъ въ пользу высокаго значенія откровеннаго способа богопознанія чрезъ писанія богодухновенныхъ писателей „считаетъ нелишнимъ присовокупить“ изложеніе мнѣній относительно этого вопроса протестантскихъ писателей.—Окончаніе статьи Пѣвницкаго: *Слѣды проповѣдничества въ древнѣйшей отеческой письменности* заключаетъ

въ себѣ подробный анализъ остальныхъ частей Климентова педагога и другаго его сочиненія, подъ заглавіемъ: кто изъ богатыхъ спасется. Оба эти сочиненія русской богословской литературѣ мало извѣстны; между тѣмъ онѣ очень важны не только для характеристики древне-христіанской проповѣди, но и особенно для изученія древне-христіанскаго быта. Такъ, здѣсь сообщается множество разсужденій Климента объ одеждѣ и убранствѣ тѣла, о занятіяхъ и развлеченіяхъ, свойственныхъ человѣку-христіанину, и т. п. Въ концѣ статьи г. Пѣвницкаго приводятся еще два отрывка изъ бесѣдъ гностика Валентина съ свѣдѣніями объ авторѣ ихъ и о значеніи ихъ въ исторіи проповѣдничества. Далѣе помѣщено окончаніе сочиненія Поля Жанэ: *Конечныя причины*. Это обширное сочиненіе безъ сомнѣнія появится и въ отдѣльномъ изданіи. Во всякомъ случаѣ оно составляетъ важное пріобрѣтеніе для русской богословской и философской литературы, довольно бѣдной подобными сочиненіями Имя автора давно уже извѣстно у насъ всѣмъ интересующимся религіозно-философскими вопросами и ручается за хорошій пріемъ.—Слѣдующая затѣмъ статья, озаглавленная: *о томъ, какъ докторъ Сеппъ открылъ древній храмъ Ваала между Іерусалимомъ и Виѳлеемомъ* содержитъ въ себѣ переводъ статьи Сеппа, помѣщенной въ Аугсбургской газетѣ: allgemeine Zeitung 1877 г. съ примѣчаніями и опроверженіями переводчика, который хорошо знакомъ съ палестинскими древностями и рѣзко осмѣиваетъ Сеппа за его quasi—научные пріемы изслѣдованія. Пріемы эти авторъ характеризуетъ слѣд. образомъ: „Представимъ—говоритъ онъ—что докторъ (непремѣнно *докторъ*, безъ этого немыслимъ ученый Сеппъ) библеистъ, плывя на пароходѣ вдоль береговъ Сиріи, увидѣлъ на берегу мѣстнаго жителя—тощаго, полуголаго, въ чалмѣ и пестромъ плащѣ, и предположимъ, что на вопросъ его: „кто это такой?“ ему отвѣтятъ: *феллахъ*. Этого достаточно для кодячаго магазина всевозможныхъ миѳологическихъ свѣдѣній отъ индійскихъ ведъ до скандинавскихъ сагъ, чтобы написалась длинная ученая статья, въ которой археологія обогатится открытіемъ культа *фалла* на берегахъ Сиріи, при чемъ наговорится и объ еврейскомъ словѣ—корнѣ: *палъ, пѣль, пилель, филлель*... и объ арабскомъ: *фи аллахъ* (есть Богъ), которое всего чаще слышится въ устахъ феллаховъ, и о латинскомъ fallo, fallax, felis...

съ которыми столько сходства у феллаха, припомнится и французское filou и нѣмецкое fehler... а затѣмъ отъ филологіи прыжекъ въ исторію, а что далѣе... не слушай хоромина".—Оказывается, что мнимое открытіе Сеппа основано единственно на одномъ, выкопанномъ недавно, ни чѣмъ не замѣчательномъ, камнѣ и на совершенно произвольныхъ сближеніяхъ и созвучіяхъ. Въ апрѣльской книгѣ помѣщено продолженіе статей Олесницкаго: *Святая земля* и Сольскаго: *Изъ лекцій по новому завѣту*. Въ статьѣ Олесницкаго описываются памятники верхней Галилеи. Памятниковъ этихъ очень много, но они большею частію принадлежатъ къ числу малоизвѣстныхъ и сравнительно не важныхъ. Большая часть изслѣдуемыхъ здѣсь мѣстностей въ Библіи вовсе не упоминается; нѣкоторыя же замѣчательны и по библейскимъ воспоминаніямъ и по памятникамъ. Таковы: Капернаумъ, Магдала, Кадесъ, Кесарія Филиппова. Съ особеннымъ вниманіемъ авторъ останавливается на Капернаумѣ, о мѣстоположеніи котораго спорятъ. Вопреки мнѣнію Робинзона и большей части изслѣдователей палестинскихъ древностей авторъ отождествляетъ Капернаумъ съ развалинами, извѣстными нынѣ подъ названіемъ: Тель-Гумъ, на основаніи разныхъ археологическихъ соображеній. Въ статьѣ Сольскаго содержится начало исторіи происхожденія новозавѣтныхъ книгъ, именно: кромѣ изслѣдованія о названіяхъ и количествѣ новозавѣтныхъ писаній, исторія происхожденія первыхъ двухъ евангелій. Въ примѣчаніяхъ, составленныхъ по образцу нѣмецкихъ учебниковъ, подробно излагаются всѣ главнѣйшія, иногда очень сложныя, соображенія относительно разныхъ частныхъ вопросовъ, возбуждаемыхъ новѣйшей критикой и сюда относящихся. — Двѣ статьи преосвященнаго Порфирія, помѣщенныя въ апрѣльской и майской книжкахъ Трудовъ подъ заглавіемъ: *Стихирарные поэты* составляютъ отрывокъ изъ его путешествія по Аѳону въ 1846 г. Въ нихъ описываются два весьма замѣчательные рукописные стихираря, находящіеся въ библіотекѣ Аѳоно-Ватопедскаго монастыря и писанные на пергаминѣ въ концѣ XIII в. (1292 и 1299 г.). Описаніе это очень подробно. Въ немъ сообщается обстоятельный біографическій перечень всѣхъ поэтовъ, произведенія которыхъ помѣщены въ стихираряхъ, при чемъ помѣщены въ переводѣ многія древнѣйшія и замѣчательнѣй-

шія стихиры; затѣмъ выписаны погречески начальныя слова всѣхъ пѣснопѣній, помѣщенныхъ въ описываемыхъ рукописяхъ. Вообще описаніе это даетъ богатый матеріалъ для исторіи восточнаго пѣснопѣнія. — Далѣе въ тѣхъ же книжкахъ помѣщены двѣ статьи П. Славучинскаго подъ заглавіемъ: *Русская духовная литература первой половины XVIII в. и ея отношеніе къ современности (1700—1762).* Въ русской духовной литературѣ этого періода авторъ усматриваетъ три направленія: одно тянувшее къ суевѣрной старинѣ, другое—къ новоявленному свѣтилу Петру и третье—среднее между крайностей, которое однако не можетъ быть названо примирительнымъ, а скорѣе колеблющимся въ разсужденіи соціально-политическихъ событій, но въ тоже время самостоятельнымъ въ отношеніи къ религіозно-нравственнымъ соціальнымъ переворотамъ. Главнымъ представителемъ этого послѣдняго направленія былъ Стефанъ Яворскій, представителемъ втораго—Ѳеофанъ Прокоповичъ; первое же направленіе не имѣло особенно выдающихся дѣятелей. Авторъ, указавъ генезисъ этихъ направленій, старается прослѣдить ихъ развитіе и проявленіе въ политико-общественной русской жизни за указанный періодъ. Статья Н. П.: *Слѣды сѣверно-русскаго былеваго эпоса въ южно-русской литературѣ* составлена по поводу реферата О. Миллера о великорусскихъ былинахъ и южно-русскихъ думахъ, помѣщеннаго въ Трудахъ III археологическаго съѣзда. Въ ней представляются дополнительныя доказательства въ пользу сродства южно-русскаго эпоса съ сѣверно-русскимъ. Затѣмъ въ названіяхъ трехъ книжкахъ Тр. к. ак. помѣщены еще: продолженіе *Описанія коллекціи древнихъ иконъ* кіевскаго церковно-археологическаго общества (май) три слова *на пассіи*, *Отчетъ и Извѣстія церковно-археологическаго общества.* Въ приложеніяхъ помѣщены: *Изслѣдованіе Златоструя по рукописи XII в.* Малинина и *Матеріалы для исторіи западно-русской православной церкви* Голубева.

Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. *Мартъ, апрѣль, май.* Въ первой изъ этихъ книжекъ въ началѣ помѣщены двѣ статьи экзегетическія: продолженіе *Толкованія посланія ап. Павла къ Ефесеямъ* еп. Ѳеофана и *Пророчество Исаіи о Вавилонѣ* Елеонскаго. Въ первой изъ нихъ объясняются: пятая глава съ 21 стиха и первые 9

стиховъ шестой главы; вторая представляетъ собою опытъ истолкованія 13—14, 23 кн. пр. Исаіи. Затѣмъ слѣдуетъ продолженіе статьи В. Соколова: *О вліяніи христіанства на греко-римское законодательство.* Здѣсь авторъ оканчиваетъ обзоръ отдѣльныхъ пунктовъ древняго языческо-римскаго права съ точки зрѣнія тѣхъ измѣненій, которыя производимы были въ немъ измѣненіями въ древне-римской религіи, которая лежала въ его основѣ. Онъ разсматриваетъ нѣкоторые отдѣлы права семейнаго, право наслѣдственное и уголовное, равно какъ и самыя формы примѣненія права и въ концѣ приходитъ къ такому результату, что римское право, какимъ оно явилось ко времени вступленія христіанства въ рядъ политическихъ событій, далеко уже не походило на то, какимъ было въ первомъ періодѣ. Древнее римское право было плодомъ религіи и потому могло быть твердымъ до тѣхъ поръ, пока тверда была его почва—религія. Религія постепенно дошла до послѣдней степени упадка, вмѣстѣ съ тѣмъ и право, на ней державшееся, очутилось безъ почвы и потому оказалось беззащитнымъ отъ всѣхъ разрушительно дѣйствовавшихъ на него вліяній; явилось общее сознаніе устарѣлости и неудовлетворительности древняго права; вмѣстѣ съ отрицаніемъ старыхъ правовыхъ институтовъ, и именно, какъ обнаруженіе этого отрицанія, начали создаваться и развиваться новые, основанные на новыхъ началахъ, совершенно чуждыхъ праву древне-римскому; древняя суровость мало по малу начала замѣняться гуманностію, въ чемъ многіе видятъ исключительно вліяніе христіанства, незамѣтно дѣйствовавшаго на смягченіе нравовъ даже и въ то время, когда было гонимымъ и презираемымъ. Авторъ впрочемъ не раздѣляетъ этого мнѣнія. Не отрицая совершенно этого вліянія, онъ бо́льшее значеніе придаетъ понятію о естественной справедливости, которое проникло и развилось въ римскомъ обществѣ вслѣдствіе столкновенія его съ другими правовыми воззрѣніями разныхъ національностей. Въ теоріи представителями этихъ новыхъ воззрѣній были философы стоическаго направленія, послѣдовательно развившіе изъ общаго ученія своего о верховномъ разумѣ, управляющемъ міромъ, понятіе объ естественномъ законѣ и естественной справедливости. По мнѣнію автора христіанство и послѣ своего торжества, не считало возможнымъ уничто-

жить сразу все древнее право, созданное вѣками и только постепенно преобразовывало его. Поэтому римское право собственно-христіанскаго періода не есть право совершенно новое и исключительно христіанское. — Слѣдующее далѣе продолженіе статьи Лебедева: *Макарій митрополитъ всероссійскій* заключаетъ въ себѣ описаніе дѣятельности Макарія во время его митрополитства. Авторъ описываетъ сначала политическія отношенія Макарія, его участіе въ государственныхъ дѣлахъ при Іоаннѣ Грозномъ, выражавшееся въ различныхъ совѣтахъ и печалованіяхъ. Нравственно-воспитательное вліяніе Макарія на царя было слабо; довольно слабо было его вліяніе и на дѣла государственныя, въ которыя онъ не любилъ вмѣшиваться, что зависѣло отъ его нравственныхъ свойствъ, отъ его тихости и кротости, а равно и отъ направленія его дѣятельности, преимущественно книжнаго, келейнаго,—оттого, что онъ былъ болѣе человѣкъ кабинетнаго уединенія, нежели широкой практической дѣятельности. Болѣе значительна его церковная дѣятельность, описаніе которой начинается въ концѣ поименованной статьи сообщеніемъ свѣдѣній о соборахъ 1547 и 1549 г. и канонизаціи святыхъ. Къ статьѣ приложено: изложеніе соборное Макарія митрополита. За статьею Лебедева слѣдуетъ продолженіе статьи еп. Іоанна: *Изъ исторіи религіозныхъ сектъ въ Америкѣ*, содержащее въ себѣ переводъ пресвитеріанскаго Большаго Катихизиса, пересмотрѣннаго и принятаго такъ называемымъ соборомъ Нью-Йорка и Филадельфіи, бывшимъ въ 1788 г. въ Филадельфіи. Продолженіе этой статьи съ окончаніемъ перевода помѣщено въ апрѣльской книжкѣ, въ первомъ отдѣлѣ которой кромѣ него помѣщенъ еще отрывокъ изъ *толкованія* еп. Алексія *на первое соборное посланіе св. апостола Іакова*, именно на ст. 18—27 первой главы, а затѣмъ *мелкія статьи, замѣтки и извѣстія*. Эти мелкія статьи, всѣ, за исключеніемъ послѣдней, посвящены библіологіи, рѣшенію разныхъ частныхъ библіологическихъ вопросовъ, относительно пятокнижія и пѣсни пѣсней; послѣдняя же подъ заглавіемъ: *Нѣсколько чертъ управленія архіепископа Филарета Дроздова Ярославскою епархіею* заключаетъ въ себѣ свѣдѣнія объ управленіи Филаретомъ Ярославскою паствою, заимствованныя изъ ярославскихъ епарх. вѣдомостей.—Затѣмъ во второмъ отдѣлѣ апрѣльской книж-

ки помѣщены: біографія *Пія IX*, написанная по поводу смерти его и *внутреннее обозрѣніе*, составленное по поводу празднованія юбилея Александра благословеннаго. Въ этой послѣдней статьѣ дѣлается очень подробный и обстоятельный обзоръ произведенной при Александрѣ I реформы духовно-учебныхъ заведеній, излагается уставъ 1808 г. и измѣненія, произведенныя въ немъ впослѣдствіи, особенно программою 1840 г. Далѣе слѣдуютъ: *Матеріалы для исторіи русской церкви*, состоящіе изъ писемъ митрополита Филарета къ преосв. Игнатію, викарію московскому и къ Іоаникію (Горскому) и *Историческій очеркъ города Дмитрова въ связи съ исторіей его соборнаго храма и монастырей его области до XVIII столѣтія*, архим. Леонида. Въ майской книжкѣ продолжены: *Толкованіе на первое соборное посланіе св. апостола Іакова*, еп. Алексія и *Замѣчанія на текстъ Псалтири по переводу LXX и славянскому* свящ. Боголюбскаго и затѣмъ помѣщена статья: *Веѳильскій культъ*. Это—культъ тельцовъ, установленный Іеровоамомъ въ 10-тиколѣнномъ израильскомъ царствѣ. Авторъ доказываетъ, что этотъ культъ не былъ культомъ языческимъ въ собственномъ смыслѣ, хотя и напоминаетъ собою египетскій культъ Аписа. „Подъ образомъ тельцовъ почитался тотъ же Іегова, какъ было и прежде до раздѣленія". Вводя служеніе тельцамъ Іеровоамъ имѣлъ въ виду въ особенности присинайское служеніе во времена Моисея и Аарона. Вообще новый культъ былъ возстановленіемъ культа древняго, что видно уже и изъ того, что для поставленія тельцовъ избраны были не какія либо новыя, неизвѣстныя ни чѣмъ, или извѣстныя по языческимъ преданіямъ мѣста, но Веѳиль и Данъ, изъ которыхъ въ первомъ еще патріарху Іакову является во снѣ Іегова. Тоже самое можно заключить и изъ того, что, какъ видно изъ многихъ библейскихъ свидѣтельствъ, и послѣ того, какъ былъ установленъ незаконный культъ съ незаконными тельцами, храмомъ и священствомъ—жизнь десятиколѣннаго царства въ цѣломъ регулировалась законами Іеговы, данными чрезъ Моисея.—Далѣе помѣщены три небольшія статейки, касающіеся религіозной жизни западныхъ вѣроисповѣданій. Первая содержитъ въ себѣ переводъ *энциклики* новаго *папы Льва XIII*, заключающей въ себѣ изложеніе началъ, которыми онъ намѣренъ руководиться въ своей дѣятельности. Вторая подъ заглавi-

емъ: *Страничка изъ современной исторіи Франціи* излагаетъ ходъ дѣла по устройству празднованія столѣтней годовщины смерти Вольтера, насколько въ немъ участвовало католическое духовенство, благодаря которому торжество это, хотя и совершилось, но имѣло только „частный" характеръ. Третья статья описываетъ *пятый синодъ нѣмецкихъ старокатоликовъ* 12 іюня въ Боннѣ. На этомъ синодѣ обсуждался вопросъ о безбрачіи духовенства. Большинствомъ 75-ти голосовъ противъ 22 постановлено отмѣнить обязательное безбрачіе для старокатолическихъ духовныхъ лицъ, но при этомъ обнаружилось довольно глубокое раздѣленіе между старокатоликами. Одинъ изъ видныхъ представителей старокатоликовъ проф. Фридрихъ заявилъ, что онъ отказывается отъ старокатолическаго движенія до тѣхъ поръ, пока оно будетъ управляться изъ Бонна. — *Библіографія* въ майской кн. Чтеній посвящена разбору послѣдняго тома библейскаго комментарія, изданнаго проф. Ланге, и содержащаго въ себѣ толкованіе на книгу пророка Исаіи, составленное Нэтельсбахомъ. Библіографъ подробно излагаетъ четвертый параграфъ введенія, гдѣ идетъ рѣчь о подлинности послѣдней части книги (40—66).—Слѣдующій затѣмъ *Обзоръ современныхъ церковныхъ событій въ главнѣйшихъ религіозныхъ обществахъ запада* касается римско-католической церкви, которая лишилась Пія IX и получила новаго папу Льва XIII. Здѣсь говорится объ избраніи новаго папы, описываются подробности его провозглашенія и коронованія, сообщаются свѣдѣнія о его прежней жизни и о первыхъ опытахъ его папской дѣятельности. Наконецъ здѣсь есть также *Матеріалы для исторіи русской церкви*, содержащіе въ себѣ 1) переведенный съ греческаго списокъ настоятелей московскаго греческаго Николаевскаго монастыря со времени передачи его во владѣніе Аѳонскаго ставропигіальнаго Иверскаго Портаитскаго монастыря и 2) историческую записку объ архангельской духовной семинаріи, Мих. Сибирцева. Записка эта читана была въ собраніи семинаріи 12 декабря 1877 г. Изъ нее оказывается, что архангельская семинарія существуетъ уже болѣе 150-ти лѣтъ и слѣдов. есть одно изъ старѣйшихъ нашихъ духовно-учебныхъ заведеній. Въ приложеніяхъ ко всѣмъ тремъ книжкамъ помѣщены *правила помѣстныхъ соборовъ съ толкованіями* и *Псалтирь*, сличен-

ная съ греческимъ и еврейскимъ текстомъ съ примѣчаніями архим. Амфилохія.

Христіанское Чтеніе. *Май—іюнь.* Послѣ обычнаго приложенія помѣщена статья Гассіева: *Основы религіи и нравственности по ученію философа Гербарта и его школы.* Здѣсь прежде всего, послѣ краткихъ замѣчаній по вопросу о примиреніи науки съ религіею, сообщаются краткія свѣдѣнія о жизни Гербарта, о значеніи его философіи въ исторіи философскихъ ученій и объ отношеніи ея къ богословской наукѣ. Затѣмъ довольно обстоятельно излагаются этика и физико-телеологія Гербартіанцевъ, а также основныя понятія ихъ философіи религіи. Авторъ не вдается въ критику ученія Гербарта и его послѣдователей, потому конечно, что ученіе это не враждебно ученію христіанскому и во многихъ пунктахъ рѣшительнымъ образомъ подтверждаетъ послѣднее. Ученіе Гербарта излагается здѣсь объективно частію на основаніи его собственныхъ сочиненій, частію же на основаніи сочиненій его послѣдователей, наприм., Гейдеверка и Веренпфеннга. — Слѣдующая затѣмъ статья Сырку составляетъ рефератъ, читанный въ этнографическомъ отдѣленіи русскаго географическаго общества и озаглавливается: *Наши раскольники въ Румыніи и отношеніе къ нимъ румынскаго правительства.* Здѣсь сообщается много новыхъ матеріаловъ относительно исторіи нашего раскола за границей, заимствованныхъ главнымъ образомъ изъ сочиненія епископа нижне-дунайской епархіи Мельхиседека: „Липованство, т. е. русскіе схизматики, или раскольники и еретики“ (Бухарестъ 1871 г.). Въ статьѣ Сырку излагаются свѣдѣнія о населеніяхъ русскихъ раскольникахъ въ Румыніи съ половины XVIII ст. и объ утвержденіи между ними бѣлокриницкой іерархіи; затѣмъ предлагается довольно подробная статистика раскольничьихъ поселеній въ Румыніи; въ концѣ же указывается и описывается одно новое явленіе въ религіозной жизни русскихъ раскольниковъ, обитающихъ въ южной, румынской Бессарабіи, а именно: новый видъ монашества, получившій свое начало отъ такъ называемаго тамъ „отца Аѳанасія“. Этотъ о. Аѳанасій русскаго происхожденія основалъ смѣшанный монастырь изъ мущинъ и женщинъ. Румынское правительство, узнавъ объ этомъ, стало преслѣдовать его и принудило его выселиться изъ предѣловъ княжества. Аѳанасій съ своими приверженцами

переселился въ Добруджу и началъ посылать оттуда вербовщиковъ въ румынскую Бессарабію съ извѣщеніемъ объ основаніи земнаго рая и о выгодахъ жизни въ немъ. Пропаганда этихъ вербовщиковъ была такъ успѣшна, что румынское духовное начальство просило свѣтское правительство издать приказъ, чтобы придунайскія уѣздныя власти приняли мѣры къ тому, чтобы мущинамъ и женщинамъ, пропагандистамъ монашества „отца Аѳанасія" былъ запрещенъ въѣздъ въ княжества, и въ тоже самое время оно чрезъ свое же правительство обратилось къ вселенскому патріарху и ходатайствовало у него, чтобы этотъ соблазнъ отдалить отъ границъ Румыніи. Аѳанасій былъ вызванъ въ Константинополь, но съумѣлъ тамъ уладить свои дѣла. Что дѣлается теперь съ о. Аѳанасіемъ—замѣчаетъ авторъ—неизвѣстно.—Слѣдующая затѣмъ статья Якимова: *Критическія изслѣдованія славянскаго перевода ветхаго завѣта въ его зависимости отъ текста перевода семидесяти толковниковъ* посвящена обозрѣнію ошибокъ переписчиковъ, перешедшихъ изъ греческаго въ славянскій текстъ. Авторъ слѣдитъ за текстомъ по порядку и указываетъ около 50 мѣстъ, чтеніе которыхъ въ подлинномъ переводѣ LXX было, по его мнѣнію, иное и измѣнилось единственно вслѣдствіе ошибокъ переписчиковъ, которые иногда писали вм. λαῶ—ναῶ, вм. αἷμα—ὄνομα, вм. σῶμα—στόμα и т. п. Вообще здѣсь указано много любопытныхъ по своему происхожденію измѣненій текста. Статья Покровскаго: *Символическія формы агнца въ древне-христіанскомъ искусствѣ* представляетъ собою опытъ археологическаго изслѣдованія въ связи съ общимъ развитіемъ древне-христіанской символики. Въ началѣ авторъ вдается въ нѣкоторыя разсужденія о происхожденіи символизма вообще и объ условіяхъ, опредѣлившихъ его первоначальное появленіе въ древне-христіанскомъ искусствѣ. Въ древне-христіанскомъ искусствѣ символизмъ имѣлъ очень широкое примѣненіе. Первое основаніе къ такому примѣненію лежитъ несомнѣнно въ самой сущности символизируемыхъ идей и въ особенностяхъ человѣческой природы. „Какъ самъ человѣкъ есть символъ божества, такъ и его мышленіе и его слово могутъ воспринять и выразить божественную идею только символически". Затѣмъ особенно широкое примѣненіе символизма въ древне-христіанскомъ искусствѣ условливалось особеннымъ соціальнымъ положе-

ніемъ первыхъ христіанъ, а также и тѣмъ обстоятельствомъ, что „христіанство есть явленіе востока и въ своемъ внѣшнемъ образованіи необходимо должно было подвергнуться нѣкоторому вліянію со стороны условій восточной жизни". Что касается того символа, спеціальному обозрѣнію котораго посвящена указанная статья, то онъ разобранъ очень подробно. Историческій генесисъ его скрывается далеко за предѣлами христіанства. Слѣды его употребленія авторъ находитъ уже при самомъ началѣ религіи: агнецъ, принесенный въ жертву Богу Авелемъ, имѣлъ уже символическое значеніе. Объяснивъ происхожденіе этого символа, авторъ затѣмъ подробно слѣдитъ за всѣми видоизмѣненіями, какимъ подвергался онъ при своемъ развитіи — особенно въ христіанскомъ искусствѣ, при чемъ описываетъ множество касающихся этого символа памятниковъ. Въ статьѣ Пономарева: *Діалоги Григорія великаго и легенды о загробной жизни въ средніе вѣка* сообщаются свѣдѣнія объ одной изъ главнѣйшихъ особенностей средневѣковыхъ легендъ, именно объ ихъ тенденціозности, объ ихъ стремленіи поучать легендой, дѣлать внушенія и даже устрашать. Эта особенность средневѣковыхъ легендъ, отличающая ихъ отъ легендъ древне-христіанскихъ принята ими по образцу Діалоговъ св. Григорія, которыя во все продолженіе среднихъ вѣковъ были авторитетомъ, вызывавшимъ подражанія. „Средневѣковая легенда—говоритъ авторъ, - по формѣ слѣдуетъ образцамъ, даннымъ въ Діалогахъ св. Григорія, развиваетъ его идеи, проводитъ далѣе то поучительное и вмѣстѣ тенденціозное направленіе, которое замѣчается въ его легендахъ". Въ статьѣ Н. И. Барсова: *Первый опытъ гомилетической христоматіи на русскомъ языкѣ* разбирается явившаяся въ прошломъ году „Святоотеческая христоматія съ біографическими свѣдѣніями о св. отцахъ-проповѣдникахъ вселенской церкви".. Поторжицкаго. По отзыву Барсова этотъ „сборникъ составленъ безъ всякаго приспособленія къ учебнымъ цѣлямъ, которымъ должна служить христоматія. Послѣдовательная выработка родовъ и видовъ пастырскаго церковнаго собесѣдованія въ патристическій періодъ, постепенныя наростанія его содержанія и осложненія формы, видоизмѣненія гомиліи вообще и въ частности экзегесиса, выработка тематизма и тому подобные гомилетическіе вопросы — въ совершенномъ пренебреженіи. Книга годится

какъ хорошій сборникъ для назидательнаго чтенія, а въ преподаваніи не болѣе, какъ безхарактерная, безцвѣтная иллюстрація къ ряду поверхностныхъ біографическихъ очерковъ св. отцевъ-проповѣдниковъ, составленныхъ авторомъ". Послѣдняя статья: *Къ характеристикѣ церковно-приходской проповѣди въ С.-Петербургѣ въ царствованіе императрицы Екатерины II* принадлежитъ тому же автору и содержитъ въ себѣ двѣ проповѣди 1794 г. составленныя двумя приходскими петербургскими священниками. Въ предисловіи авторъ объясняетъ поводъ къ ихъ обнародованію— это недостатокъ свѣдѣній о проповѣди XVIII в. рядовой, приходской, обращенной не къ избранному кругу просвѣщенныхъ слушателей, а къ массѣ приходскаго народа. Недостатокъ этотъ особенно замѣтенъ въ виду обилія свѣдѣній о проповѣдяхъ другаго рода, принадлежащихъ знаменитымъ нашимъ ораторамъ того времени.

Православное Обозрѣніе. *Мартъ* и *апрѣль*. Въ началѣ обѣихъ книжекъ стоятъ слова преосв. Дмитрія — одно по освященіи храма, другое въ день воздвиженія честнаго и животворящаго креста. Кромѣ этихъ словъ помѣщены еще три слова:—преосвящ. Амвросія въ день рожденія Наслѣдника Цесаревича и по случаю заключенія мира съ Портою (мартъ) слово о. прот. Сергіевскаго при погребеніи проф. московскаго университета И. Л. Карасевича и его же слово при гробѣ князя Черкасскаго (апр.). Ораторскія достоинства преосв. Амвросія (бывшаго о. прот. Ключарева) давно извѣстны; теперь мы встрѣчаемся съ однимъ изъ лучшихъ его словъ, проникнутымъ глубиною мысли и чувства, красотою выраженія. Какъ прекрасны тѣ строки, гдѣ ораторъ отдаетъ должную дань благодарности всѣмъ подъявшимъ труды и подвиги въ прошедшей войнѣ—Великому Государю, страдавшему сердцемъ при видѣ страшныхъ ранъ и страданій своихъ воиновъ, мужественно переносившему неудачи и, что еще больнѣе, *покиванія главами* отъ своихъ завистниковъ и недоброжелателей, трепетавшему за жизнь своихъ сыновъ и братьевъ вмѣстѣ съ нимъ подвизавшихся, но въ сознаніи своей правоты бодро шедшему впередъ. „Да будетъ благословенно наше побѣдоносное воинство—краса и слава нашего отечества, его царственные полководцы, его храбрые витязи-предводители и всѣ эти ряды дивныхъ воиновъ, въ битвахъ безстрашныхъ, въ трудахъ неутомимыхъ, въ ли-

шеніяхъ терпѣливыхъ, въ ранахъ и страданіяхъ безропотныхъ, въ смерти сіяющихъ мучениковъ.... Да будутъ благословенны русскія жены и дѣвы, царственныя, благородныя и простыя... Да будутъ благословенны врачи и ихъ сотрудники; многіе изъ нихъ, сражаемые болѣзнями, ложились рядомъ съ тѣмъ, кому служили... Да будутъ благословенны всѣ добрые сыны и дщери русской земли; всѣ принесли что могли на великое дѣло, и надолго этотъ подвигъ, совершенный нашимъ отечествомъ, будетъ источникомъ его нравственнаго освященія, одушевленія, силы и могущества". Изъ ученыхъ статей слѣдуетъ окончаніе г. А. Гусева *О важности и значеніи догматовъ* (мартъ) и новый отдѣлъ подъ частнымъ заглавіемъ: *Ложныя воззрѣнія по вопросу объ усовершаемости христіанства* (апр.). Затѣмъ слѣдуетъ окончаніе статьи *Очеркъ жизни архим. Антонія, намѣстника свято-троицкой Сергіевой лавры.* Вся эта статья составлена очень живо; особенный интересъ представляется въ изображеніи личнаго характера о. архимандрита, и взаимныхъ отношеній между имъ и митр. Филаретомъ. Вотъ какъ характеризуются эти отношенія. „Какъ это встрѣчается въ особенныхъ натурахъ, въ Филаретѣ совмѣщались, повидимому, несовмѣстимыя свойства. При глубокомъ критическомъ умѣ онъ отъ дѣтства до могилы сохранилъ дѣтскую вѣру; при строгости и малодоступности къ подчиненнымъ, при величавости въ оффиціальныхъ отношеніяхъ онъ былъ простъ въ домашней жизни и искренно смиренъ въ мнѣніи о себѣ; при сухости и холодности внѣшняго обращенія онъ имѣлъ любящее, довѣрчивое сердце. Въ завѣтной чертѣ, которою онъ оградилъ себя какъ начальникъ, была тропа, которою можно было прямо дойти до его сердца—онъ былъ монахъ". Съ этой стороны архим. Антоній и нашелъ скорый доступъ къ сердцу митр. Филарета; онъ избралъ Антонія своимъ духовнымъ отцомъ и удостоилъ его своею дружбою; но дружба эта не ослабила оффиціальныхъ, начальническихъ отношеній. Слѣдующая статья: *Старокатолическое движеніе* составляетъ рефератъ брошюры Овербека: Die Bonner Unions-Conferenzen oder Altkatolicismus und Anglicanismus in ihrem Verhältniss zur Orthodoxie 1876. Въ ней дѣлаются разныя мѣткія указанія и соображенія относительно старокатолическаго движенія въ его прошломъ и теперешнемъ состояніи. Въ общемъ эти соображенія сво-

дятся къ слѣдующему выводу. Старокатолическое движеніе не оправдало тѣхъ надеждъ, которыя въ свое время возлагались на него. Вина ничтожности результатовъ имъ достигнутыхъ, главнымъ образомъ, падаетъ на тѣхъ, которые стояли во главѣ этого движенія. Своею нерѣшительностію они затормозили его успѣхъ между западными христіанами; своею неискренностію подорвали довѣріе между православными христіанами. Видно, не приспѣло еще время для возсоединенія церквей. Но положительное значеніе этого движенія то, что ученые представители западнаго христіанства сознались по крайней мѣрѣ въ неправильности нѣкоторыхъ догматическихъ разностей, допущенныхъ католическою церковію вопреки ученію вселенской церкви, хотя разомъ покончить съ ними не нашли силъ ни въ себѣ, ни тѣмъ болѣе въ массахъ своихъ единовѣрцевъ. Въ отдѣлѣ *Русской церк. исторической литературы* помѣщенъ очень лестный отзывъ о. Смирнова объ извѣстномъ сочиненіи о. прот. А. М. Иванцова-Платонова и рядомъ съ нимъ извлеченіе изъ обширной рецензіи нѣмецкаго профессора Гарнака о томъ же сочиненіи — напечатанной въ 25 № библіографическаго изданія Theologische Literaturzeitung. Затѣмъ начаты печатаніемъ въ полномъ видѣ публичныя лекціи г. Соловьева *О богочеловѣчествѣ*; въ апрѣльской книжкѣ помѣщено чтеніе второе. Рефераты изъ этихъ чтеній встрѣчались въ повременныхъ изданіяхъ и отзывъ о нихъ въ газетѣ „Современность". Мартовская книжка заканчивается статьею: *Въ память покойнаго проф. И. С. Казанскаго.* Въ отдѣлѣ извѣстій и замѣтокъ печатается продолженіе отчета оберъ-прокурора св. Синода и воспоминаніе о князѣ Черкасскомъ. Въ апрѣльской книжкѣ, кромѣ поименованныхъ уже статей, помѣщены слѣдующія. *Сильвестръ митрополитъ казанскій* П. В. Знаменскаго; статья эта представляетъ одинъ изъ эпизодовъ борьбы архіереевъ малоруссовъ съ великоруссами, представителей и приверженцевъ новаго, петровскаго, направленія съ старымъ. Сильвестръ былъ великоруссъ. Статья *О святыняхъ въ нашихъ храмахъ* представляетъ перечисленіе святынь, извѣстныхъ по печатнымъ описаніямъ отечественныхъ церквей и монастырей. Авторъ имѣетъ въ виду не критическую задачу — отдѣлить ложныя сказанія о святыняхъ отъ истинныхъ, а задачу художественную—по сохранившимся сказаніямъ начертать приблизительно духов

ный обликъ народа въ извѣстную пору. „Начертать этотъ обликъ съ данной стороны, заключаетъ авторъ, можно только въ томъ случаѣ, когда будетъ выполнена тщательно предварительная задача: — составится списокъ замѣчательныхъ по древности предметовъ, хранящихся въ нашихъ церквахъ, монастыряхъ и ризницахъ, и выяснится, когда и откуда достигла та или иная святыня русской земли. Этотъ трудъ подготовитъ возможность дать обстоятельный отвѣтъ на вопросъ: что такое въ извѣстномъ отношеніи были средніе вѣка нашей исторіи, насколько ими мы одолжены востоку, и чѣмъ и насколько отличались они отъ среднихъ вѣковъ запада“? Далѣе слѣдуетъ переводная лекція Карла Газе: *Первая французская революція и церковь*; лекція изложена очень занимательно. Послѣдняя статья философскаго характера: *Явленіе и дѣйствительность* принадлежитъ проф. Каринскому. Почтенный авторъ доказываетъ положеніе, что „не явленіе только, но и дѣйствительность, не дѣйствительность только внутренняя, непосредственно нами переживаемая, но и дѣйствительность внѣшняя, лежащая въ основаніи міра явленій, составляетъ такую точную истину, какая только доступна наукѣ въ ея настоящемъ положеніи“. Книжка заканчивается „Извѣстіями и замѣтками“, въ коихъ помѣщено, между прочимъ *Оглавленіе I-го тома „Прав. Обозрѣнія“*.

ОГЛАВЛЕНІЕ

второй части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

на 1878 годъ.

стран.