

НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ
конец XIX – первая треть XX в.

АНТОЛОГИЯ ТРУДОВ

2



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ

конец XIX – первая треть XX в.

АНТОЛОГИЯ ТРУДОВ ТОМ 2



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИЗ АРХИВА

НАУКА О РЕЛИГИИ
В РОССИИ
(конец XIX — первая треть XX в.)

Антология трудов

Том 2

2-е издание



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

УДК 291
ББК 86.2
НЗ4

Составители:

*Д. И. Вебер (Д. В.); А. И. Маточкина (А. М.); О. К. Михельсон (О. М.);
Н. С. Поляков (Н. П.); Е. А. Терюкова (Е. Т.); Т. В. Чумакова (Т. Ч.)*

Рецензенты:

*д-р филос. наук, проф. А. П. Забияко (Амурский гос. ун-т);
канд. ист. наук, доц. М. С. Стецкевич (С.-Петербург. гос. ун-т)*

*Рекомендовано к публикации Научной комиссией
в области философии, этики и религиоведения
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Наука о религии в России (конец XIX — первая треть
НЗ4 XX в.):** Антология трудов: в 2 т. Т.2 / предисл. и общ. ред.
М. М. Шахнович. — 2-е изд. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та,
2023. — 560 с. (Серия «Из архива»)
ISBN 978-5-288-06324-4 (т. 2)
ISBN 978-5-288-06322-0

В книге собраны работы выдающихся российских исследователей религии, опубликованные впервые в самом конце XIX — первой трети XX в. Большинство из них практически неизвестно современным читателям. Хотя эти труды были написаны около ста лет назад, они представляют интерес не только с точки зрения истории науки. Большое значение имеют собранные исследователями материалы, а поставленные ими проблемы сохраняют свою актуальность и сегодня.

Антология может быть использована специалистами-религиоведами и студентами, а также будет полезна широкому кругу читателей, интересующихся историей религии.

УДК 291
ББК 86.2

ISBN 978-5-288-06324-4 (т. 2)
ISBN 978-5-288-06322-0

© Санкт-Петербургский
государственный университет, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

БУДДИЗМ

<i>Минаев И. П.</i> Буддизм (1887). Фрагмент.....	7
<i>Цыбилов Г. Ц.</i> О далай-ламах (1919)	24
<i>Ольденбург С. Ф.</i> Первая буддийская выставка в Петербурге (1919).....	37
<i>Щербатской Ф. И.</i> Философское учение буддизма (1919).....	54
<i>Розенберг О. О.</i> О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке (1919)	74

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНСТВА

<i>Голубинский Е. Е.</i> Так называемый болгарский церковный вопрос и вообще духовное возрождение болгарского народа (1871).....	107
<i>Знаменский П. В.</i> Приходское духовенство в России со времени реформы Петра (1873). Фрагмент	122
<i>Каптерев Н. Ф.</i> Отрицательное отношение к реформам Никона в среде православных (1909)	128
<i>Вальденберг В. Е.</i> Древнерусские учения о пределах царской власти (1916). Фрагмент.....	154
<i>Верховский П. В.</i> Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России (1916). Фрагмент	178
<i>Дружинин В. Г.</i> К вопросу о колонизации старообрядцами Олонецкого края в конце XVII в. (1922)	207

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ НА ЗАПАДЕ

<i>Любович Н. Н.</i> Вражда протестантов с антитринитариями (1890).....	223
<i>Виппер Р. Ю.</i> Переход Женевы к протестантизму и церковная политика магистрата до 1536 г. (1894). Фрагмент.....	232
<i>Корелин М. С.</i> Важнейшие моменты в истории средневекового папства (1901). Фрагменты	247
<i>Квачала И. И.</i> Послание Ф. Кампанеллы к великому князю Московскому (1905). Фрагмент	276
<i>Герье В. И.</i> Франциск. Апостол нищеты и любви (1908). Фрагмент.....	285
<i>Карсавин Л. П.</i> Начала монашества (1912)	291

<i>Бицилли П. М.</i> Западное влияние на Руси и начальная летопись (1914). Фрагменты	303
<i>Добиаш-Рождественская О. А.</i> Культ святого Михаила в латинском Средневековье. V–XIII вв. (1917). Фрагмент	314
<i>Добиаш-Рождественская О. А.</i> Эпоха Крестовых походов. Запад в крестоносном движении (1918). Фрагмент	322

ИСЛАМ

<i>Розен В. Р.</i> Древнеарабская поэзия и ее критика (1872). Фрагмент	333
<i>Жузе П. К.</i> Положение христиан в мусульманских странах (1897)	343
<i>Крымский А. Е.</i> Мусульманство и его будущность (1899). Фрагмент	361
<i>Бартольд В. В.</i> Халиф и султан (1912). Фрагмент	371

ВЕРОТЕРПИМОСТЬ И СВОБОДА СОВЕСТИ

<i>Красножен М. Е.</i> Положение неправославных христиан в России (1900). Фрагменты	395
<i>Мельгунов С. П.</i> Закон и «религиозные отщепенцы» (1904)	412
<i>Рейснер М. А.</i> Право свободного исповедания (1905)	423
<i>Бонч-Бруевич В. Д.</i> Из «Материалов к истории и изучению русского сектантства и раскола» (1909). Фрагменты	439
<i>Пругавин А. С.</i> «Братцы» и трезвенники. Из области религиозных исканий (1912). Фрагменты	449
<i>Бондарь С. Д.</i> Секта меннонитов в России (1916). Фрагмент	468

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

<i>Токарский А. А.</i> Заклинание со стрелой тибетских лам (1894). Фрагмент	485
<i>Токарский А. А.</i> Происхождение и развитие нравственных чувств (1895). Фрагмент	496
<i>Бехтерев В. М.</i> Внушение и его роль в общественной жизни (1903). Фрагмент	507
<i>Лактин М. Ю.</i> Страдание как источник человеческих верований (1913)	525
<i>Яроцкий А. И.</i> Ценность религии с биологической точки зрения (1915). Фрагмент	537
Именной указатель	547
Составители	559

БУДДИЗМ

И. П. Минаев

БУДДИЗМ (1887)

Фрагмент¹

Иван Павлович Минаев (1840–1890) — востоковед, основатель русской индологической школы.*

В своем труде И.П.Минаев ставит вопрос о необходимости поиска достоверных источников о жизни Будды, так как за неправдоподобными легендами невозможно рассмотреть историческую фигуру. Автор предлагает очистить источники от «фантастического» слоя, составив образ реального индийского подвижника и аскета. Интерпретация легенд поэтому должна начинаться с исторического анализа и критики источников.*

Рассмотрение учения буддизма после смерти Учителя требует изучения соборов «святителей и аскетов» и дробления буддизма на течения и секты. Автор рассматривает возможные причины искажения источников. Он отмечает, что в основе сказаний о соборах лежат исторические события, которые были переработаны в рамках поздней буддистской догматики, соответственно, нет никаких оснований полагать существование в те времена палийского канона, как бы этого не хотели поздние источники. По мнению Минаева, история канона может быть воссоздана через изучение памятников буддистских сект, при этом, рассматривая датировку канона, необходимо дистанцироваться от убеждения в его безусловной древности.*

Е. Т.

Сочинения сектантские, за малыми исключениями, не дошли до нас в оригиналах. Многие из них, однако же, известны в китайских² и частью в тибетских переводах. Общий очерк важнейших догматов еретических учений вместе с краткою историей буддийского раско-

¹ [Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1, вып. 1. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1887. 280 с. (Цит. гл. 8 «Предания об индийском расколе». С. 193–212.)]

² Самое полное обозрение сектантских сочинений в китайских переводах в настоящее время можно найти в трудах японца Bunyiu Nanjio. A catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. Oxford, MDCCCLXXXIII [1883], а также в каталоге S. Beal. The Buddhist Tripiṭaka as it is known in China and Japan. [Devonport], 1876. Первый том известного сочинения проф. Васильева*, не представляя читателю полного обзора всей литературы, содержит в себе множество сведений, не находимых в двух вышепоименованных книгах.

ла сообщают, главным образом, два источника: одно из этих сочинений, на языке пали, составляет часть палийского канона и было комментировано Буддхагхошей; другое, санскритский подлинник которого, по всей вероятности, совершенно утрачен, сохранилось в тибетском и нескольких китайских переводах; оно было найдено проф. Васильевым³, им же переведено с тибетского и с прекрасными пояснительными примечаниями издано в первом томе его известного сочинения о буддизме. Оба сочинения взаимно различаются и объемом, и изложением. В санскритском сочинении, приписываемом Васумитре, перечисляются те тезисы, которые принимались и защищались в различных сектах; тезисы сгруппированы не по содержанию, а по сектам. Полемический характер совершенно отсутствует в сочинении Васумитры, необширном по объему.

Автор заявляет во вводных стихах: «Слово Будды заключается во всех сочинениях, которые признают разделившиеся школы».

«Предмет (учения) Арьяшати (4-х истин) содержит в себе все преподанное Буддой (и оно находится в этих сочинениях), как золото в песке».

«Потому оно и должно служить источником или основанием (примирения)»³.

Палийское сочинение, большее по объему, — полемическое. Число сообщаемых в нем тезисов гораздо меньше, нежели в обзоре Васумитры; каждому тезису посвящена особая глава; названия тех сект, которым принадлежали эти спорные тезисы, не упоминаются в тексте, а приводятся лишь в комментарии, приписываемом Буддхагхоше.

Оба источника — как санскритский, так и палийский, — совершенно ясно, не современны тому факту, о котором они повествуют, и бесспорно также, что оба документа не имеют строго исторического характера. Авторы обоих сочинений, описывая то, что им известно было об учении различных сект, не различают древнейшего от того, что явилось в вероучении сект позднее. Восемнадцать буддийских сект, по свидетельству самих буддистов, появились не сразу, раскол разрастался и развивался постепенно в продолжение нескольких столетий. Сообразно с этим мы должны были бы думать, что и в еретических учениях сект следует различать разновременные

³ Васильев, I, 224. [Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857. Ч. I.]

наслоения, — но именно такого исторического развития еретических учений нет и следа в изложении обоих авторов.

Предание южных буддистов сохранило разнообразные подробности о Буддхагхоше: «Его история, — говорится в одной туземной хронике⁴, — в разных книгах рассказывается неодинаково; не следует умственно мучиться об этом, признав за непреложное, что Буддхагхоша был на острове, списал три питаки, сочинил комментарий; списав три питаки, Буддхагхоша вернулся в Индию»⁵.

Хронологическая дата появления Буддхагхоши на острове, несомненно, гораздо точнее многих дат из истории Индии: предание согласно в том, что великий буддийский святитель посетил остров при царе Маханаме; но время царя определяется неодинаково.

Известны три таковых определения: одно приводится в Махамсаме, два других — в Бирманской хронике...

В Махамсаме рассказывается, что Маханама царствовал двадцать два года, 410–432 по Р.Х., и в продолжение этого времени Цейлон посетил Буддхагхоша⁶. Случилось это в 413 г. ... [по] другому цейлонскому преданию. Бирманская же хроника утверждает, что посещение Буддхагхоши относится к 387 г.; за два года до смерти Маханамы⁷. Совершенно очевидно, что авторы хроник твердо не знали, когда случилось знаменательное событие в истории их канона.

Еще более смутно и неясно их представление о самой деятельности Буддхагхоши. Незадолго до посещения Буддхагхоши на Цейлоне, при царе Буддхадасе был сделан перевод сутр с палийского языка на сингальский⁸. Через сорок лет из Индии, из тех мест, где в это время процветала махаяна, на Цейлон приезжает Буддхагхоша,

⁴ Sāsanaṇavaṇṇaso.

⁵ Там же. <...>

⁶ The Mahawansa (Colombo, 1877), стр. 15 и сл. [The Mahāwansa: from the thirty-seventh chapter.]

⁷ Так, несомненно, следует понимать вычисление хроники. Вышеприведенный год получается по сложении всех лет царствования Маханамы. В 830 г. от смерти Будды на Цейлон был привезен св. зуб из Калинги (см. The Mahawansa, стр. 7. Рассказ бирманской хроники отличен от повествования об этом событии в цейлонской), и к этому году прикладывают годы царствования царей: Жеттха Тиссы (9), Буддхадасы (39), Упатиссы (42), Маханамы (22). Сумма этих лет (102), приложенная к 830, равняется 932. В 930 г. Буддхагхоша посетил Цейлон, то есть за два года до смерти Маханамы.

⁸ См. The Mahawansa. P. 13. Бирманская хроника относит это событие к 890 г. по смерти Будды и приводит цитату из Cūlavāṇṇaso.

списывает три питаки, переводит с сингальского на пали комментарии и увозит плоды своей литературной деятельности опять в Индию, где, однако же, до сих пор не найдено никаких следов ни этих литературных памятников, ни даже самого языка пали.

Хотя жизнь Буддхагхоши рассказывается со многими подробностями, но подробности эти, совершенно очевидно, легендарного характера — цейлонская хроника говорит, что он родился в брахманской семье, где-то по соседству со священным Древом, то есть около теперешней Буддха-Гаи, в Бихаре; первоначально изучал Веды и философские системы брахманов. Раз, придя в один монастырь, он ночью читал систему Патанжалы; здесь он был обращен в буддизм неким благочестивым монахом Реватою. По обращении в буддизм Буддхагхоша сочинил в Индии несколько книг и затем, по указанию своего учителя Реваты, отправился на Цейлон для составления перевода на магадский язык, то есть на язык пали, комментариев трех питаков. По словам Реваты, приведенным в цейлонской хронике, в Индии существовал в то время один только текст трех питаков — комментарий же сохранялся неискаженным и вполне — только на острове Цейлоне. Переводить этот комментарий с сингальского на пали и отправился Буддхагхоша на Цейлон⁹.

Жизнеописание Буддхагхоши, находимое в бирманской хронике, изобилует еще другими подробностями: там называются имена его отца и матери, ближайше определяется месторождение, а самая литературная деятельность святителя представляется с прикрасами баснословного характера. На Цейлоне мужи святые искали человека, способного перевести три питаки с сингальского на пали; на земле они такого не нашли и отправились на небо; здесь выбор их остановился на Девапутре (божьем сыне), по имени Гхошо; вместе с богом Сакра они упросили Гхошу принять на себя труд перевода, и тот, на сей конец, воплотился на земле. Гхошо родился около священного Древа в деревне Гхошо от брахмана Кеса и его жены Кеси. Так как в момент его рождения брахманы вопили: «Ешьте, возлюбленные, пейте», то новорожденному дали имя Гхошо (звук, шум).

Семи лет Гхошо уже знал три Веды и, по рассказу бирманской хроники, читал Веды с неким архатом; от него же юный святитель и чудотворец узнал и буддийское учение. В три месяца он изучил три питаки, затем им возобладала гордость; стал он раздумывать

⁹ См. The Mahawansa, стр. 15 и сл.

о том, кто лучше знает три питаки: он ли, Гхоша, или же учитель? Учитель, узнав это, стал его наставлять; испуганный Гхошо просил прощения, на что учитель отвечал: «Прощу тогда, когда ты, съездив на Цейлон, переведешь на язык магадский три питаки с сингальского».

Затем следует в бирманской хронике рассказ о путешествии Буддхагхоши на Цейлон, обставленный легендарными подробностями, не имеющими, однако же, никакого значения для уяснения его литературной деятельности...

Нередко в известиях о Буддхагхоше, об его происхождении и литературной деятельности, стараются найти и доказать исторически верные факты. В этих легендах, однако же, рядом с элементом чудесным, а потому не заслуживающим никакого вероятия, несомненно ясно сказывается благочестивая тенденциозность, желание придать южному преданию и палийскому канону какую-то предпочтительную древность и необычайную святость. Легенды, кроме того, изобличают и свое месторождение: авторы их обнаруживают весьма малое знакомство с теми местами, о которых они слагали свои повести; по всей вероятности, сказания были измышлены в среде, не имевшей вполне точных сведений о состоянии буддизма в Бихаре в эпоху, к которой относится жизнь Буддхагхоши и путешествие по Индии китайского монаха Фа-сяна, то есть или в Бирме, или же на Цейлоне, — словом, в странах, удаленных от древней Магадхы или теперешнего Бихара, и притом долго спустя после Буддхагхоши.

О положении буддизма в Бихаре во времена, ближайшие к эпохе Буддхагхоши, из записок Фа-сяна известно, между прочим, что в том месте, где первоучитель достиг совершенной мудрости, то есть около священного Древа, находились *три* монастыря¹⁰. Монахи, пребывавшие в этих обителях, отличались строгим выполнением всех правил винаи, что могло явиться только в силу полного знакомства с содержанием этой части канона, недостижимого, совершенно очевидно, без комментария, — а именно комментария, по словам цейлонских хроникеров, и не было в Индии. За ним-то Буддхагхоша ездил на Цейлон.

¹⁰ Record of the Buddhistic Kingdoms, стр. 77 [*Legge J.* A record of Buddhistic kingdoms: being an account of the Chinese monk Fa'-Hien of his travels in India and Ceylon (A.D. 399–414) in search of the Buddhist books of discipline. Oxford, 1886.]

Сюань-цзан, бывший в тех же местах позднее, упоминает о большом монастыре в ближайшем расстоянии от священного Древа¹¹. Монастырь этот, по его словам, был выстроен цейлонским царем; около тысячи монахов жило там, и все они принадлежали к школе стхавиров; но были в то же время *махаянистами*.

Из легенд мы не узнаем, в каком именно монастыре Буддхагхоша был обращен, принял посвящение, жил, — и, что гораздо важнее, легенды оставляют совершенно не изъясненным вопрос, каким образом в махаянической среде могло появиться желание приобретать хинаянические комментарии? А между тем, по рассказу южных легенд, выходит именно так: в одном из монастырей около Буддха-Гаи, где процветала махаяна, Буддхагхоша получает свое буддийское образование; в недалеком расстоянии отсюда находятся Наландаские монастыри, где, как известно из источников достоверных, цвела буддийская ученость. Тем не менее не туда обращается Буддхагхоша за комментарием канона и даже за полным каноном: он едет на Цейлон за сингальским каноном (переведенным на сингальский язык за сорок лет перед тем) и за каноническим комментарием на том же языке.

Для верующего буддиста, принимающего чрезвычайные способности святителя и, быть может, даже не сомневающегося в чудесном рождении Буддхагхоши, никаких трудностей в соглашении очевидных противоречий и никаких сомнений в правдивости легенды, конечно, не должно существовать: он не только не может, но, пожалуй, и не должен задавать себе вопрос о том, как и когда Буддхагхоша изучил сингальский язык, отчего в его обширных творениях нет ни малейшего намека хоть бы на некоторые из тех сочинений, которые несомненно были в то время в обращении между монахами на севере Индии и должны были быть известны ему, жившему в Бихаре или древней Магадхе. Но беспристрастная критика должна вести эти вопросы и вполне взвесить все связанные с ними трудности, — быть может, тогда все рассказы о Буддхагхоше окажутся легендарной выдумкой, приуроченной ко времени, когда на Цейлоне действительно происходило какое-то литературное движение: канон отчасти переводился на туземный язык, частью собирали и сводили в одно целое

¹¹ Memoires etc. I. 460, 487. [Julien S. Mémoires sur les contrées occidentales. Paris, 1857.]

различные комментарии¹². Позднее, быть может, всю эту деятельность связали с именем одного святителя, почитавшегося за воплощение божья сына (Девапутры), на короткое время появившегося на Цейлоне и увезшего в Индию плоды своей деятельности. Туземные хроники, рассказывая все это, не разъясняют, каким образом эти литературные произведения, увезенные в Индию, находятся, однако же, на Цейлоне, а не там, куда их доставил Буддхагхоша, трудившийся, по прямому смыслу его жизнеописаний, не столько для Цейлона или Бирмы, сколько для Магадхы.

Расходясь со многими исследованиями в оценке легенд о Буддхагхоше, полагаем, однако же, что нет основания отрицать всякую историческую подкладку в сказаниях о Буддхагхоше: весьма правдоподобно, что та литературная деятельность, о которой было сейчас упомянуто, особенно сильно проявилась на Цейлоне в IV–V вв. по Р.Х., и плодом таковой деятельности явился обширный комментарий, предлагающий исследователям в настоящее время. Память об этой деятельности, как о многом другом, сохранилась в буддийской среде в форме легенды: все результаты многовековых трудов приписаны были одному лицу, славному чудотворцу, сыну богов, святителю, родом из Индии, из мест, ближайших к Древу мудрости¹³.

Давая такое толкование легендам о Буддхагхоше, в то же время нельзя не признать, что эпоха, к которой обыкновенно относят палийский комментарий, то есть половина V столетия по Р.Х., определяется с большим вероятием.

Второе сочинение, о котором было упомянуто выше, приписывается Васумитре, и если бы доподлинно было известно, какого Васумитру следует разуметь автором «Колеса, утверждающего различие главных мнений», то вопрос о времени самого сочинения значительно упростился бы, и тогда в приведенном сочинении мы имели бы известия о состоянии сектантских учений в определенную эпоху. К сожалению, вопрос об авторе этого важного сочинения может быть решен только с приблизительной точностью.

Наибольшее число сведений о разных буддийских писателях с общим именем Васумитра собрано у тибетского историка Таранатхи — в источнике позднем, а потому самому не всегда достоверном.

¹² См. Пратимокша, стр. VII и след. [Минаев И. П. Пратимокша-сутра, буддийский служебник. СПб., 1869.]

¹³ Max Müller. Sacred Books of the East, vol. X, стр. XV и сл. [Oxford, 1881.]

Одного Васумитру, ссылаясь при этом на очень древний памятник (стр. 65), Таранатха считает современником Канишки и участником Кашмирского собора в Кундалаване, но при этом он замечает: «не надобно почитать этого Васумитру за одно лицо с великим учителем вайбхашиков Васумитрой, который жил после» (стр. 65).

Вслед за этим лицом Таранатха называет еще одного Васумитру, который был родом из царства Мару, принадлежал к секте сарвастивадинов и вместе с бхадантой Гхошака переселился из Индии в страну Асмапаранта, пограничную с Тухара. Случилось это «после третьего собрания, вскоре по кончине самого царя Канишке» (стр. 67).

Перечисляя далее (стр. 74) знаменитых писателей, тот же автор говорит: «Бхаданты: Дхарматрата, Гхошака, Васумитра и Буддхадева считаются четырьмя великими учителями в школе вайбхашиков». «Но, — прибавляет он, — не надобно смешивать... этого Васумитру с двумя другими Васумитрами, из которых один сочинил Шастрапракаранда, а другой Самаябхедонарочанаачакра». Об этом последнем Васумитре тибетский историк сообщает: «Васумитра составил толкование на Абхидхармакошу. Он же есть и сочинитель колеса, показывающего различия восемнадцати школ» (стр. 175). Проф. Васильев*, которого вообще нельзя считать за доверчивого исследователя, легко допускающего древность буддийских сочинений, счел нужным комментировать это место Таранатхи таким образом: «Если настоящая эпоха, как мы полагаем, близка ко времени Сюань-цзана, который перевел это сочинение по-китайски, то как могло статься, что в китайском существовали уже до этого времени два еще более древних перевода. Потому надобно думать, что автор ошибается, принимая сочинителя толкования на Абхидхармакошу за одно лицо с Васумитрой, писавшим о школах, тем более что одного Васумитру мы встречаем уже в более древнее время, и буддисты приписывают ему именно даже примирение школ» (стр. 175). Следуя Таранатхе, мы должны принимать нескольких писателей по имени Васумитра:

- 1) современника Канишки;
- 2) Васумитру, выселившегося в страну, пограничную с Тохари-станом, вместе с Гхошака;
- 3) знаменитого учителя вайбхашиков;
- 4) автора Абхидхармаастрапракарана;
- 5) автора комментария на Абхидхармакошу и сочинения «Колесо и так далее».

Из этих пяти писателей самым древним следует почитать автора Састрапракарана; о нем «в предисловии к китайской Абхидхарме, называемой его именем, говорится, что это будущий наследник будды Майтреи или будда Синха; отец его был брамин в царстве Пити (Видеха), светское его имя было Уттара (У-до-ло); по этому предисловию Васумитра родился еще при жизни Будды, а сочинил эту книгу по его смерти. Прибыв в царство Каньякубжа (Цзао-чжоу-ду) поселился в саду Пань-най и прославился во всем свете»¹⁴.

Сюань-цзан, описывая Гандхару¹⁵, вспоминает этого буддийского писателя: «Из святых и мудрецов древности, — говорит он, — многие приходили из Центральной Индии сюда и поселялись в этой стране с тем, чтобы научать и руководить людей. Как пример, можно привести учителя шастр Васумитру — того, кто сочинил трактат Абхидхармапракаранападасаstra».

Ясомитра, автор обстоятельного комментария на Абхидхармакошу, в числе авторов первоначальных абхидхарм приводит также Васумитру, различая его от толкователя Абхидхармакоши, ученика Гунамати. Васумитру, второго по времени, современника Канишки, знает тоже Сюань-цзан, хотя во французском переводе его записок китайская передача индийского собственного имени неправильно восстановлена по-санскритски, так как в этом месте мемуаров китайского паломника следует читать Васумитра, а не Васубандху¹⁶.

Второго и третьего Васумитру в списках Таранатхи, может быть, не следует различать от современника Канишки, так как второй Васумитра упоминается вскоре после первого, и о нем только и известно, что он выселился в Тохаристан, что могло случиться и с современником Канишки после смерти царя-покровителя. О третьем же Васумитре говорится, что он был знаменитым учителем вайбхашиков. Сюань-цзан, повествуя о соборе при Канишке, приводит известия о том, что старцы, бывшие на этом соборе в числе пяти-сот человек, под главенством Васумитры сочинили, между прочим, в объяснение Абхидхармапитаки, толкования «Абхидхармавибхашасаstra». Можно было бы думать, что знаменитый Вайбхашик-Васумитра и современник Канишки одно и то же лицо.

¹⁴ Васильев, III, 67, прим. [Буддизм, его догматы... Ч. 3.]

¹⁵ Memoires etc. I. 119.

¹⁶ Васильев, III, 66, прим. [Буддизм, его догматы...]; Memoires etc. I. 175 и след.

Ни один из этих писателей не писал сочинения о буддийских сектах: Таранатха утверждает, что сочинение о сектах принадлежит писателю позднешему; тому самому, кто истолковывал также сочинения Васубандху, Абхидхармакошу. Едва ли есть какое-либо основание заподозреть истинность этого последнего показания. Проф. Васильев* совершенно верно указал (см. выше), что автор сочинения о сектах не может быть современником Сюань-цзана, но Таранатха этого нигде не утверждает: хронологическая догадка всецело принадлежит ученому переводчику и им же блистательно опровергнута. Таранатха утверждает только, что современник Канишки и автор сочинения о сектах, а также толкования на Абхидхармакошу, суть два разных лица. Проф. Васильев* приводит одно соображение, на основании которого последнего, несомненно, нельзя считать за современника Сюань-цзана. К этим известиям следует присоединить еще третье: Ясомитра называет Васумитру, истолкователя Абхидхармакоши, учеником Гунамати... и весьма часто цитирует их мнения вместе.

Гунамати же знают и Таранатха, и Сюань-цзан. Первый сообщает о нем, что он «был искусен во всех науках и сочинил толкования на Абхидхармакошу; также сочинил толкования и на Муламадхьяму и так далее»¹⁷. Сюань-цзан знает одного Гунамати, блистательно подвизавшегося в диспуте с Мадхава, брахманическим философом школы санкхья¹⁸.

Таким образом, эти известия приводят к заключению о том, что Васумитра жил ранее Сюань-цзана, но позднее Канишки и позднее также автора Абхидхармакоши, то есть Васубандху.

О Васубандху и его времени, кроме известий в записках Сюань-цзана и в истории Таранатхи, есть еще несколько сведений в его специальном жизнеописании, которое было переведено на китайский язык при династии Чэнь (557–588) знаменитым Чжен-ти¹⁹. Очевидно, что если это жизнеописание уже в IV в. переводилось на китайский язык, оригинал должен был существовать в Индии гораздо ранее, и еще ранее должен был жить сам знаменитый писатель. Следуя этой биографии, Васубандху жил в девятисотых годах по смерти Будды; родился он в царстве Пурушапура, но главная

¹⁷ Васильев. III, 163. [Буддизм, его догматы...]

¹⁸ Memoires etc. I, 442 и след.

¹⁹ Васильев. Буддизм. I, 210, 215, 219 и сл.

его деятельность происходила в Айодхи при царях Викрамадитье и Прадитье.

Сюань-цзан также упоминает о том, что Васубандху был современником Викрамадитьи, царя Сравасти, и его сына Силадитьи²⁰. Этот синхронизм и был главным основанием для определения эпохи Васубандху. Совершенно очевидно, что нет никакого основания отождествлять Викрамадитью — царя Сравасти — с знаменитым царем, по имени которого именуется известная индийская эра, тем не менее с этого начинали разыскания, и затем делался такой вывод: так как Викрамадитья должен был жить в первой половине VI в., то Васубандху — во второй того же столетия²¹, то есть позднее того времени, когда его биография уже была переведена на китайский язык. То же определение времени Васубандху старались подтвердить рядом других аргументов, но, само собой разумеется, все они не выдерживают критики ввиду несомненной даты китайского перевода биографа Васубандхи. В VI в. не мог жить автор Абхидхармакоши. Раньше должны были также жить и его первые комментаторы, то есть Гунамати и Васумитра. О Гунамати говорит Сюань-цзан как о писателе древнем²².

Эпоха Васубандху, говорится в одном новейшем исследовании²³, может быть установлена с весьма сносным правдоподобием (can be fixed with tolerable certainty); но правдоподобие это лишь кажущееся: несомненно, что Васубандху жил ранее VI в., то есть того времени, когда его жизнеописание было переведено на китайский язык; и так как тот же Чжен-ти переводил сочинение Васумитры, то само собою разумеется, и это сочинение должно быть отнесено ко временам более древним. Но насколько труд Васумитры старше комментария Буддхагхоши, пока не может быть удовлетворительно разъяснено.

Древнее Буддхагхоши, несомненно, следует считать тот палийский текст, который он комментировал, то есть *kathāvatthuppaṭṭakaraṇa*, составляющий одну из частей палийского канона или трех питак; предание определяет его время весьма точно; выше... была, однако же, показана несостоятельность этого определения. В книге, относи-

²⁰ Memoires etc. I. 115 и сл.

²¹ Max Müller. India etc. Стр. 306 и сл. [Müller M. India: what Can it Teach Us? A Course of Lectures Delivered Before the University of Cambridge. London, 1883.]

²² Memoires etc. I, 442 и сл.

²³ Max Müller. India etc., стр. 302 и сл.

мой по преданию к эпохе Асоки Великого, упоминается между прочим секта ветулькеков, возникшая в III в. по Р.Х.²⁴ Ранее этой эпохи совершенно ясно рассматриваемое сочинение не могло явиться.

Из всего сказанного следует, что сочинения, послужившие источниками для нижеследующего рассказа о буддийском расколе, должны быть отнесены к эпохе между III и VI вв. по Р.Х., и только время одного из них, именно — приписываемого Буддхагхоше, может быть определено, как это выше было указано, с некоторою точностью.

Во введении к своему комментарию на Каттхаваттхупакарана Буддхагхоша представляет читателю краткую историю появления буддийских сект; эта схема развития раскола повторяется в его сочинении дважды; собственное изложение он подтверждает еще цитатой из Дипавамсо, каковой источник, несомненно, должен почитаться наиболее древним свидетельством о развитии буддийского сектанства.

Начало раскола, по словам Буддхагхоши, а также Дипавамсы, относится ко времени второго собора. Те самые монахи важжипуттаки, которые допускали десять новшеств, за что они и были отлучены и отвержены на соборе, образовали из себя особую секту по имени махасангхиков (1). По словам нашего автора, их было десять тысяч. От них ведут начало многие другие секты.

От махасангхиков (1) отделились две другие секты: гокулики (2) и екаббохарики (3).

От гокуликов (2) произошли следующие секты: паннаттивады (4), бахуссутики (5). Среди этих последних сект образовалась новая — четиявадов (6). От первых раскольников произошло, таким образом, шесть сект уже во втором веке...

Во втором же столетии от секты старцев правоверной, или тхеравады, отделились махимсасаки (7) и важжипуттаки (8).

От последних в том же столетии образовались четыре новых: дхаммуттария (9), бхадраяники (10), чханнагарики (11), саммития (12).

Во втором же столетии от махимсасаков отделились две секты: саббаттхивады (13) и дхаммагуттики (14).

²⁴ См.: The Mahāvamsa (Ed. Turnour). Стр. 227, прим. [Turnour J. The Mahāvamsa in Roman Characters with the Translation Subjoined, and an Introductory Essay on Pali Buddhistical Literature. Ceylon, 1837.]

От саббатхивадов отделились кассапики (15), от кассапиков — сайкантики (16), а от последних — суттавады (17).

По словам Буддхагхоши, от секты старцев отделилось одиннадцать сект, и всех сект было восемнадцать, что не противоречило рассказу Дипавамса, где генезис сект излагается в той же последовательности...

В рассказе цейлонской хроники Дипавамса есть, кроме того, кое-что не лишнее значения и опущенное в изложении самого Буддхагхоши. Автор хроники так же точно, как и Буддхагхоша, причиной раскола выставляет десять грешных новшеств, о которых говорилось выше при описании второго собора; но вместе с этим он упоминает, хотя и весьма сжато и кратко, о другой грешной деятельности раскольников: в хронике говорится о том, что раскольники разрушили первоначальный канон (*mūlasaṅgahaṃ*) и сочинили новый, распределили в пяти частях (*nikāya*) суттапитаки по-своему порядок отдельных изречений и много смысла и закона уничтожили в этой питаке²⁵.

Эти слова хроники констатируют факт существования разных канонов у разных сект; ими описывается внешняя сторона различных редакций канона, отличавшихся взаимно не только по внутреннему содержанию, но и по внешнему распределению сутр и вообще разных частей трех питак. Судя по имеющимся теперь сведениям о различных сектантских канонах, эта внешняя сторона действительно есть весьма характерный признак. В смысле внешней характеристики сектантских канонов следует понимать и дальнейшие слова хроники о том, что раскольники отбросили часть сутр и винаи, а вместо этого сочинили новые сутры и винаю; они не принимали некоторых книг, находящихся в палийском каноне, например одну из книг винаяпитаки — паривару, шесть частей Абхидхармы, книги патисаммбхида и часть жатак.

Частью по неведению, частью с умыслом, раскольники исказили внутренний смысл учения²⁶. Секты, следуя рассказу Дипавамсы, отличались и по внешности: они сочинили себе особые имена... одевались не в одинаковые ризы... отличавшиеся цветом и покроем; утварь у монахов разных сект была не одинакова, так же точно, как и все наружные приемы в обращении с людьми.

²⁵ Dipavaṃso. Стр. 36. [Oldenberg H. The Dipavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record. Edinburgh, 1879.]

²⁶ Dipavaṃso. Стр. 36...

Васумитра, точно так же, как и цейлонские источники, историю раскола начинает со второго столетия; но по его изложению восемнадцать сект развились не во втором только столетии, а на протяжении гораздо более продолжительного времени. Цейлонское предание знает также секты позднейшие, но не из числа главных восемнадцати²⁷. Буддийская община распалась, по рассказу Васумитры, первоначально на две секты: стхавиров и махасангхиков.

В продолжение второго столетия из школы махасангхиков, по тому же изложению, образовались следующие секты: екавьяхарика (1), локотторавадинов (2)²⁸, кукулика (или куккутика) (3), бахушрутия (4), пражнаптиваринов (5).

В двухсотом году, продолжает далее Васумитра, Тиртик, поступивши в духовное звание (буддийское) и живя на горе Чжэйтия... образовал три школы: чайтика (чайтьяшаила) (6), апарашайла (7) и уттарашайла (или пурвашайла) (8)²⁹.

Раскол в секте старцев или стхавиров, по изложению того же автора, начался только в III столетии.

Первоначально стхавиры разделились на две партии: 1) одни утверждали, что все существует [сарвастивада (1)]; они были прозваны школой хетувада, признающих причину; имели и другие названия: мурунтака, вибхажьявадинов³⁰; 2) другая партия прежних стхавиров прозвалась школой хаимавата³¹ (2).

В продолжение третьего столетия образовались еще другие секты: от сарвастивадинов отделились ватсипутрии (3); от последних развились: дхармттари (4), бхадраянии (5), самматийи (6), шаннагарики (7).

²⁷ В Дипавамсе (стр. 38) более поздние секты перечисляются так: 1) *Nemavattikā*, 2) *Rājagirikā*, 3) *Siddhatthā*, 4) *Pubbaselikā*, 5) *Aparaselikā*, 6) *Rājagirikā*. В к. в. р. (моя рукопись) вместо последнего имени стоит *Vājariya* (*Vājiriyā*, по чтению Парижской рукописи). См.: *The Mahāvamsa*, (Turnour). Стр. 21 читает: *Vādariya*. В число этих сект цейлонское предание не включает цейлонских...

²⁸ В цейлонских списках эта секта не приводится.

²⁹ Две последние секты в Дипавамсе значатся поздними... Уттарашайла следует различать от пурвашайла, иначе не выйдет девяти сект махасангхиков, о которых говорит Васумитра.

³⁰ См. Васильев, I. Стр. 230. [Буддизм, его догматы...]

³¹ Сличи с изложением Буддхагхоши. Последняя школа по Дипавамсе включена в число поздних.

Раскол шел дальше: в третьем веке от сарвастивадинов отделилась секта махисасаков (8) и от последней — дхармагупты (9), «признававшие своим учителем Маудгальяну»³². В том же столетии в среде сарвастивадинов образовалась новая секта — суварша (10), называемая у некоторых касьяпия. В следующем веке, то есть в четвертом по смерти Будды, от сарвастивадинов отделилась секта сайкраити (11), называемая у некоторых саутрантиками, и признававшая своим учителем Дхармоттару или Уттарадхарму³³.

В двух сейчас приведенных списках буддийских сект их взаимная генетическая связь излагается неодинаково, и едва ли возможно решить, на чьей стороне правда. Другие источники представляют развитие раскола, то есть зарождение новых сект в иной последовательности³⁴.

В изложении Васумитры, однако же, есть две важные подробности, придающие его рассказу большую вероятность. Он утверждает, что секты нарождались и развивались не только во втором столетии по смерти Будды, но и гораздо позднее, в третьем и в четвертом веке. По цейлонскому преданию, развитие раскола происходило иначе и свершилось в продолжение одного только II столетия, что гораздо менее вероятно: трудно предположить, чтобы община сразу, в продолжение одного столетия, разбилась на восемнадцать сект.

Васумитра, рассказывая о происхождении сект, кое-где называет и тех учителей, которых секты признавали как бы своими исключительными авторитетами. Эта подробность, которой не знает цейлонское предание, в связи с названиями некоторых школ, как, например, чайтики, апарашайла, уттарашайла, пурвашайла, хаимавата, шаннагариков, очевидно, топографического характера, как бы намекает на то, как совершенно естественно буддийская община, распространяясь по разным частям Индии и руководясь мнениями отдельных учителей, распадалась на секты, расходившиеся по част-

³² См. Васильев, I, 231, прим. [Буддизм, его догматы...]

³³ См. Васильев, I. Стр. 233, прим. 4. [Буддизм, его догматы...]

³⁴ Различное перечисление сект находим у Таранатхи, Васильев, III, стр. 259 и сл. [Буддизм, его догматы...] Срав. вышеприведенное прим. Васильева. Сведения о сектах приводятся также в следующих двух статьях: Julien, Stanislas. Listes diverses des noms des Dix-huit écoles schismatiques, sorties du Bouddhisme. См. Journal Asiatique. Paris, 1859. Serie T. XIV, стр. 327 и след. и Beal, Rev. S. The eighteen Schools of Buddhism. См.: The Ind. Antiquary, vol. IX (1880), стр. 299. [The Indian Antiquary, Bombay, 1880. Vol. 9. P. 299–302.]

ным вопросам. В начале, конечно, первый мотив к распаду был более серьезного характера — так, по крайней мере, дело раскола представляется Васумитрой.

Причину раздора, а затем и раскола, по его сказанию, были пять вопросов, решавшихся различно членами древней буддийской общины, или, говоря его словами, «разделение общества духовных (сангхи)» случилось от обсуждения и провозглашения (следующих) пяти положений:

- 1) руководство другими;
- 2) незнание;
- 3) сомнение;
- 4) рассуждение по (подражанию) другим;
- 5) происхождение пути из слов — это есть учение Будды³⁵.

При этом монахи «стали приводить каждый слова своих учителей и утверждать несогласное с другими»³⁶.

Четыре из этих пунктов, как это ниже будет выяснено, относились к догматическому учению о сущности архата, святого, или, что то же, Первоучителя, Вещего, Будды и так далее.

Относительно пятого положения, «Происхождение пути из слов», Васильев* замечает³⁷: «Пятый термин относится к силе учения Будды: достаточно ли его слов, чтобы прозреть путь, и в слове ли только оный заключается». В буддийских памятниках, как палийских, так и санскритских, излагается учение о том, что спасения, иначе — постижения пути, можно достигнуть не только через посредство слов или научения, но и через правильное размышление... Еретики, утверждая, что путь происходит из слов, что спастись можно, только усвоив учение Будды, само собой разумеется, должны были отвергать второй способ спасения. Если понимать смысл этого положения таким образом — связь его с предшествующими станет вполне ясна. И в этом положении мы имеем дальнейшее развитие вопроса о сущности архата, святого, и значение его слов, или учения, для ищущего спасения: «Пятый термин, — говорит проф. Васильев*, — обыкновенно относится к архатам».

³⁵ Васильев, I, стр. 225. [Буддизм, его догматы...]

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

Всех этих подробностей о причинах буддийского раскола цейлонское предание не приводит в повествованиях о начале распада сангхи на секты. <...> Мнения расходились по вопросу о том, какое значение следует придавать примеру учителя. Новшество это на соборе не было вполне отвергнуто, и можно было бы думать, что отсюда совершенно естественно родился вопрос более отвлеченный — о сущности самого святого или учителя. Если перед санкцией учителя следует безусловно преклоняться, то значит, он непогрешим, а если он непогрешим, то кто же он такой? И таким образом, всплыл вопрос об архате, а затем и других степенях святости.

Г. Ц. Цыбиков

О ДАЛАЙ-ЛАМАХ (1919)¹

Гомбожаб Цэбекович Цыбиков (1873–1930) — российский этнограф, востоковед (тибетолог) и буддолог.*

«Буддист-паломник у святынь Тибета» — книга-отчет о путешествии Г. Ц. Цыбикова в Тибет в 1899–1902 гг. впервые вышла в свет в 1919 г.*

В отличие от своих предшественников, Г. Ц. Цыбиков сосредоточился на тщательной фиксации этнических, культурных, социальных и религиозных особенностей Тибета. Книга состоит из 17 глав, которые посвящены Лхасе, далай-ламе, социально-политическому строю Тибета, религиозным обрядам, монастырям, буддийской литературе и тому подобному. В ходе путешествия Г. Ц. Цыбиковым* также было приобретено, «с немалыми денежными затратами и трудом по проверке их, более 300 больших томов сочинений» разных буддийских авторов, впоследствии переданных в библиотеку Азиатского музея Российской академии наук (ныне Институт восточных рукописей в Санкт-Петербурге). Цыбиков* стал первым исследователем, которому удалось запечатлеть современный ему Тибет на фотографиях, использованных позже в качестве иллюстраций к его книге, переведенной на многие европейские языки.*

Е. Т.

У людей, сколько-нибудь интересующихся Дальним Востоком вообще и ламаистским в частности, едва ли не самым популярным является название далай-ламы, именуемого главой ламаистской иерархии. Но при этом у нас в литературе пока еще нет ни одной более или менее подробной биографии всех существовавших до сих пор далай-лам. Наш известный монголист профессор А. М. Позднеев* в примечаниях к «Хождению в Тибет База-бакши» дает перечень их имен с обозначением времени их жизни по Waddel'ю, другой список находим у профессора Грюнведеля*. Мы собрали материал на тибетском языке, необходимый для составления биографий далай-лам, и намерены в будущем дать более или менее подробные сведения о них, теперь же ограничимся только кратким перечислением их.

Далай-ламы считаются перерожденцами бодхисаттвы одиннадцатиликого Авалокитешвары (по-тибетски — Пагба Чжан-рай-сиг).

¹ [Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденым 1899–1902 гг. Пг.: РГО, 1919. (Цит. гл. 8 «О далай-ламах». С. 253–272.)]

Почитатели культа перерожденцев любят относить их происхождение к отдаленнейшим временам, например, к эпохе жизни Будды.

По сказаниям тибетских сочинений, составленных в более позднее время, первые 37 перерожденцев появлялись в Индии, то царями покровителями религии, то учеными-просветителями. В первый раз в Тибете появился 38-й перерожденец — хан Няти-цзаньбо, живший в III в. до Р.Х. Затем перерожденцами его являются знаменитые цари Тибета, известные покровительством буддизму, как то: 40-м — Срон-цзан-гамбо, 41-м — Тисрон-дэвцзан (802–845), 42-м — Адаг-ти-Рал (866–902), и знаменитые ученые: 45-м — Бром-доньба, 46-м — Сачжя (Сакьяский) Гуньга-ни-нбо и так далее.

Первым перерожденцем, приверженцем цзонхавизма, считается Гэндунь-дуб, являющийся по прежнему порядку 51-м. Он родился в 1391 г., а умер в 1474 г. и был основателем цзанского монастыря Даший-лхунбо, при описании которого приведем некоторые биографические сведения о нем, здесь скажем лишь, что он оставил после себя пять томов сочинений, деревянные стереотипы которых находятся в поталаской типографии в Лхасе. Его сочинения, в числе прочих имеющихся в продаже собраний сочинений всех далай-лам, привезены мною.

Вторым перерожденцем считается Гэндунь-чжямцо, родившийся в 1475 г. в провинции Цзан от красношапочного ламы Гуньга-чжялцаня и жены его Гуньга-балмо. В 1486 г. он был посвящен в монастыре Даший-лхунбо в первые духовные обеты и получил имя Гэндунь-чжямцо. В 1494 г. отправился в монастырь Брайбун, находящийся у Лхасы. Здесь он обучался богословским наукам и путешествовал по разным местам Центрального Тибета для усовершенствования в науках. На 43-м году жизни, то есть в 1517 г., он достиг места настоятеля (10-м по счету) Брайбуна. Лама этот отличался своей ученостью и пользовался большим почетом среди духовенства и народа. Его, по-видимому, стали считать за перерожденца его земляка, знаменитого Гэндунь-дуба, но официального объявления об этом еще не было. В 1518 г. китайский император повелел построить для него в Брайбуне дворец Галдан-побран. Умер он в 1542 г., оставив после себя три тома сочинений.

Третий перерожденец, Соднам-чжямцо, был сыном начальника цзона Намчжял-дагпы от жены его Балдзом-бутид и родился в 1543 г. Его отец, как владелец цзона, был, без сомнения, очень влиятель-

ным человеком и пожелал объявить своего сына перерожденцем только что умершего брайбунского настоятеля Гэндунь-чжямцо. Он достиг своей цели, и в 1547 г. сын его был уже возведен в настоятели. Его взял под свое покровительство знаменитый ученый того времени, 15-й наместник Цзонхавы, Соднам-дагпа (1478–1554), который и был его первым учителем. Затем он получил отличное образование. Кроме того, положение настоятеля самого большого из тибетских монастырей, к тому же первого перерожденца — настоятеля, распространило о нем славу, которая дошла до монголо-тумэтского Алтан-хана. Последний в 1576 г. пригласил Соднам-чжянцзоа к себе в Монголию. По прибытии его в 1578 г. и по получении от него различных наставлений, Алтан-хан дал ему титул «Вачира-дара-далай-лама». Следовательно, титул «далай-ламы» впервые был дан перерожденцам брайбунского настоятеля монгольским Алтан-ханом. Самый термин «далай-лама» сам по себе не имеет никакого значения. Он по-монгольски значит лишь — «лама-море»... Поводом к такому титулу, без сомнения, послужило собственное имя Соднам-чжямцо — «добродетель-море» (Соднам — добродетель, чжямцо — море), последняя часть имени перешла в титул. Этот титул сохранился за далай-ламами только в официальных бумагах, а народ и духовенство титулует их: «чжямгонь-тамчжя-чэньба», что значит «всеведущий спаситель». После смерти Алтан-хана в 1584 г., наследники его снова пригласили Соднам-чжямцо, который и умер затем в Монголии в 1588 г. Он был признан «великим ламой, живым буддой» также минским императором.

Четвертый перерожденец, Ион-дан-чжямцо, родился в Монголии от отца Сумэр-дайчин и матери Дара 1-го числа 1-й луны года земляной коровы, то есть 1589 г. Два влиятельных прорицателя Тибета — чойчжоны Найчун и Сэаб признали его за перерожденца далай-ламы Соднам-чжямцо. О последующем Санан-сэцэн говорит: «Когда услышали, что он поистине высокий перерожденец священного всеведущего Вачира-дары-далай-ламы, и прибыли послы для увоза его в „Вечную страну“ (то есть Тибет), то монголы не отпустили его вследствие своей малой развитости и большой гордости, говоря так: „Наш ребенок мал, как его послать? Не пошлем раньше 13-летнего возраста!“». Без сомнения, этот факт приглашения на престол настоятеля Брайбуна сына монгольского князя является самым интересным в отношениях тибетских лам к монголам, только что обращенным в ламаизм. В данном случае тибетцы, без со-

мнения, уступали настойчивому желанию воинственных монголов и главным образом имели в виду поднять успехи ламаизма в Монголии этой, с их стороны сравнительно небольшой уступкой, так как далай-ламы в то время не имели еще того влияния, какое приобрели впоследствии пятый и седьмой перерожденцы. Если они думали и о материальной выгоде, то монголы могли принести громадные доходы тибетскому духовенству, о чем можно было судить по тем подношениям, какие сделали Алтан-хан и халхаский Абатай-хан третьему далай-ламе. Но как бы то ни было, новый перерожденец в 1604 г. был доставлен в Тибет, возведен в звание брайбунского настоятеля, принял духовные обеты, учился, путешествовал по Тибету и умер в 1616 г. Прах его разделили между собою халханский Чихур и тумэтский тайчжи. Первый сделал для своей доли серебряный субурган и поставил его в брайбунском Галдан-поброне. Среди монголов есть предание, что тибетцы убили Ион-дан-чжямцо из ненависти к нему как монголу, распоров ему живот, то есть тем же способом, каким убивают монголы баранов.

Пятым перерожденцем, самым знаменитым из далай-лам, является не раз уже упомянутый Авган-Ловсан-чжямцо, именуемый сокращенно «А-ба-чэньбо — Великий пятый», сын начальника области Чон-чжэй — Дуддул-рабтана и его жены Гуньгал-хамдзей, родившийся в 1617 г. ... Он был посвящен в духовный сан ламой, впоследствии банчэнем Ловсан-Чойчжи-чжалцанем, который был затем его главным воспитателем и наставником.

До сих пор далай-ламы считались перерожденцами брайбунского настоятеля и последовательно занимали лишь эту должность. Хотя Брайбун был самым большим по числу духовенства монастырем Тибета, но в политической жизни всего Тибета ни монастырь, ни его настоятели не играли большой роли. Тибет в это время делился на уделы, управление коих было почти самостоятельным, и владельцы их вели между собою раздоры. Видя слабость тибетских светских правителей и желая захватить власть над ними, честолюбивый далай-лама Ловсан-чжямцо послал хошотскому Гуши-хану приглашение явиться в Тибет. История говорит, что у хана Ноян-хонхор хошотского было шесть сыновей. Из них четвертый Турул-байхур родился в 1582 г. Он уладил однажды спор между халхасцами и ойратами, за что получил титул Гуши-хана.

В 1637 г. Гуши-хан вторгся в Кукунур и овладел им. В это время пришло к нему вышеупомянутое приглашение, и он, действительно,

явился на призыв в Тибет, сначала лишь в качестве благочестивого богомольца, а спустя три года, то есть в 1640 г., — во главе большого войска, и вступил в борьбу с самым сильным из его владельцев, жившим в городе Шихацзе, цзанским Гарма-данчъжон, дед которого был простым подданным владельца ронского Риньбун-цзона и достиг власти над Тибетом. В это самое время на востоке начинали возвышаться маньчжуры, побеждавшие одно за другим монгольские племена и шедшие победоносно к самому пекинскому престолу. Дальновидные Ловсан-чжямцао, Ловсан-Чойчжи-чжалцань и Гуши-хан, ища покровительства у этого народа, отправили в 1642 г. к маньчжурскому двору нарочитого посла, провозглашая Тайцзуна (так именовался полководец маньчжурский, покоривший Китай) «Великим-Хуанди-Манджушри» (тибетский Чжамьян), по созвучию названия этого божества со словом «манджу» — маньчжур.

В 1643 г. Гуши-хан после 7-месячной осады завладел Шихацзоном и убил его владетеля. Захватывая Тибет, Гуши-хан оправдывался тем, что он защищает угнетенную религию Цзонхавы. Логическим последствием такого оправдывания было то, что он поднес власть над Тибетом далай-ламе, хотя власть эта пока была лишь номинальной, так как фактическим главой Тибета сначала был сам Гуши-хан, а затем он поставил своего сына Даяна, наименовав его Очирту-ханом, в силу принятого обычая давать особое наименование годам правления.

В 1652 г. далай-лама был принят маньчжурским императором Шунь-чжи на аудиенции и получил высочайшую грамоту и золотую печать. В этой грамоте он официально был титулован «Вачира-дара-далай-лама».

В 1668 г. умер Очирту-хан и ему наследовал сын его Пунцок с титулом далай-хана.

В 1695 г. принял подданство Китая сын далай-хана Лхавсан, или Лхацзан, который и был последним монгольским ханом Тибета. Пятый, знаменитый далай-лама умер в 1682 г., оставив после себя 25 больших томов сочинений.

После смерти его наступает самый смутный период в новейшей истории Тибета вообще и далай-лам в частности. Дело в том, что еще при жизни пятого далай-ламы в 1675 г. во главе управления его делами стал даровитейший из его учеников дэба Санчжяй-чжямцо, человек с большим образованием и замечательный политик. Он хотел отстоять независимость Тибета как от Китая, так и от Мон-

голии. Для этой цели он задумал воспользоваться междоусобиями монголов и враждою чжунгаров к Китаю и начал с того, что скрыл смерть пятого великого далай-ламы, чтобы не терять своей власти. Затем он для вида высказывал повиновение Китаю, с одной стороны, с другой — поддерживал тайно Галдана, хана джунгарского, в борьбе с халхасцами. Когда же переговоры между монголами не достигли умиротворения и чжунгарский Галдан был побежден императором Кан-си, обнаружились деяния Санчжяй-чжямцо, и он объявил далай-ламой своего ставленника Цан-ян-чжямцо, уроженца Монь-цзона, которого официальная летопись «Илэцхэл-шастир» называет ламой Ловсан-ринчэнем. Уличенный в своей двуличной политике, Санчжяй-чжямцо вступил в открытую борьбу с Лхавсан-ханом, но был убит последним в 1705 г. Лхавсан обвинил в измене и далай-ламу Цан-ян-чжямцо, которого хотел доставить в Пекин. Во время пути, по официальным данным, опальный далай-лама умер в Кукунуре, но народное предание заставляет его еще долго жить, о чем упомянуто выше. Он считается тибетцами *шестым* далай-ламой, жившим с 1683 по 1706 г. После этого спор о новом далай-ламе происходит уже между самими монголами: с одной стороны, Лхавсан-хан желал провозгласить далай-ламой Авгана-Ешей-чжямцо, а, с другой стороны, кукунурские монгольские князья желали Галсан-чжямцо, уроженца камского Литана.

Когда Лхавсан-хан объявил о вновь определенном далай-ламе Авган-ешей-чжямцо, то кукунурские князья возбудили вопрос о подозрительности такого определения Лхавсана, то есть заподозрив последнего в ошибочном определении истинного далай-ламы, выставили со своей стороны кандидатуру вышеназванного Галсан-чжямцо, то есть признали первого «лже-далай-ламой».

Ввиду таких разногласий пекинское правительство командировало сановника Хэ-шу для расследования дела. В 1709 г. Лхавсан-хан и банчэн-эрдэни доложили, что признанный ими новый далай-лама весьма сведущ в религиозном учении и делах правления, и просили пожаловать ему печать и грамоту. Тогда император возвел его в *шестые* далай-ламы, не признавая, конечно, прежнего ставленника Санчжяй-чжямцо. В свою очередь, кукунурские князья доложили, что слова Лхавсана — ложь, а истинный далай-ламский перерожденец — литанский Галсан-чжямцо. Император запросил банчэня, который подтвердил истинность слов Лхавсана.

Такой спор не предвещал ничего хорошего, и потому пекинское правительство сочло необходимым разрешить его каким бы то ни было образом. С этой целью оно командировало особого чиновника, который собрал на сейм кукунурских князей и показал им доклад банчэня с его печатью, в котором говорилось об истинности перерожденца далай-ламы, поставленного Лхавсан-ханом. Правительство предложило одновременно с этим поселить Галсан-чжямцо в Пекине. Кукунурские князья упорно отказались от этого, говоря, что они не могут доставить его так далеко. Истинная же причина, вероятно, заключалась в их опасении, что правительство хочет захватить кандидата на далай-ламский престол и известить его как причину раздоров. Только после угрозы военной силой они согласились поселить его в монастыре Гумбуме. Спор продолжался, и кукунурские князья стали в весьма враждебные отношения к Лхавсан-хану. После разных козней и интриг между монгольскими князьями, в 1717 г. чжунгарский полководец Цэрин-дондуб, посланный Цэван-рабтаном, явился на границе Центрального Тибета. Ему противостоял сын Лхавсана Сурцза, но в происшедшей битве был разбит и бежал в Лхасу, где укрылся в Поталаском дворце. Тибетские изменники, войдя в переговоры с Цэрин-дондубом, открыли ему крепостные ворота. Тогда Цэрин-дондуб убил укрывавшегося во дворце хана Лхавсана и заключил в темницу далай-ламу Авгана-Ешей-чжямцо. Сын Лхавсана Сурцза, пытавшийся бежать, был также схвачен Цэрин-дондубом.

Когда маньчжурское правительство стало готовиться к походу в Центральный Тибет, Цэрин-дондуб возвратился оттуда и донес, что все тибетцы весьма почитают ламу Галсан-чжямцо и что если его возвести в далай-ламы, то страна успокоится.

Император, уступая таким обстоятельствам, в 1719 г. возвел в далай-ламы литанского перерожденца Галсан-чжямцо (опять в *шестые* же далай-ламы) и пожаловал ему грамоту и печать.

Таким образом, с 1706 по 1718 г. было двое далай-лам. В 1719 г. вновь утвержденный далай-лама был отправлен в Тибет под защитой кукунурцев и посажен на далай-ламский престол, а заключенный в тюрьму прежний далай-лама Авган-ешей-чжямцо выпущен на свободу. Новый далай-лама, как сказано, официально считается *шестым*, а тибетцами *седьмым*. Отца его звали Соднам-дарчжяй, а мать Ловсан-чоймцо. В 1722 г. почести его были сравнены с таковыми пятого далай-ламы, почему и была выдана соответствующая печать.

Только после возведения на престол этого далай-ламы маньчжурское правительство стало считать, что в Тибете наступило спокойствие и что эта страна вполне подчинилась маньчжурской династии. По этому поводу император Кан-си написал грамоту, которую повелел высечь на каменной плите, о которой было упомянуто при описании города, и поставить ее в Лхасе.

В 1723 г. были назначены вышеупомянутые Ханчэн-най, Аподба, Лумбаба и Полхаба тибетскими правителями. Но последующие события показали, как указано выше, что тибетцы далеко не считали себя подчиненными маньчжурам и начали враждебные действия между собою. Из этих междоусобий, как известно, вышел победителем приверженец маньчжуров Полхаба. Во время этих смут пребывание далай-ламы в Тибете стало уже небезопасным, почему пекинский двор приказал поселить его на его родине, в камском Литане, откуда он возвратился в 1732 г., после пятилетнего там пребывания, но участия в светском управлении он не принимал до 1751 г., когда был окончательно усмирен мятеж.

С этого времени далай-лама начинает иметь влияние на светские дела. Этот перерожденец был человек по-своему достаточно образованный и даровитый, оставивший после себя восемь томов сочинений, в коих преобладают статьи тарнистического учения. Умер он в 1757 г. Отец его Соднам-дарчжяй был возведен в степень князя «фу-го-гуна» (помогающего государству гуна).

Восьмой перерожденец, далай-лама Чжамбал-чжямцо, родился в 1758 г. в провинции Цзан от отца Соднам-дарчжяй и матери Пунцок-ванмо, которая была сестрой третьего банчэн-эрдэни Балдан-Ешей. Он был двоюродным братом четвертого халхаского Чжэ-бцун-дамба-хутухты, сына Соднам-даший, старшего брата Соднам-дарчжяй. В 26-м году правления Цянь-луна, то есть 1762 г., была дана императорская грамота, утвердившая его на престоле далай-ламы.

Небезынтересно, по нашему мнению, привести здесь текст этой грамоты в переводе на русский язык.

«Грамота Хуанди, имеющего, по предопределению неба, власть над обширной землей. Дана перерожденцу далай-ламы. Ныне управляющий делами Уй и Цзана, мэйрэн-цзангинь Пу, согласно нашему повелению, торжественно принял тебя, перерожденца. Вследствие его доклада, что ты, перерожденец, имеешь удивительные качества, отличные от других, моя мысль чрезвычайно радуется. Далай-лама, в предыдущем

образе, не ограничившись тем, что особенно усовершенствовался в религиозных познаниях, принял с почтением наши приказания и согласовал с нашей волей все предприятия для устроения в спокойствии всех уйских и цзанских подданных, вследствие чего мы сильно восхвалили (его) от своего радостного сердца. Когда он умер, я сильно сокрушался душой. Теперь выяснение в течение трех лет перерожденца (его), будучи приятным моей мысли, распространило обширную радость. Тебе, перерожденцу, весьма необходимы бдительные, беспрестанные упражнения в практических занятиях и другом, усердно заботиться о выслушивании и размышлении для усиленного распространения законов „желтой шапки“, сердца учения Будды.

Ныне ради благознаменного праздника выяснения перерожденца пожаловали золотую статую Аюши, статую Шакьямуни из драгоценного камня „хас“ (яшма) и драгоценные ручные четки. Пожаловано это ради долгоденствия перерожденца и распространения желтошапочного учения.

В 12-й день первой летней луны 26-го года правления Цянь-луна».

По смерти его предшественника был назначен регентом дэмо-ский хутухта, Чжамбал-дэлэг-чжямцо, который и начал ряд других регентов. Он управлял делами далай-ламы 21 год, после него должность чжялцаба занял чжонэйский уроженец, 61-й настоятель Гал-дана Агван-цултим.

Восьмой далай-лама Чжамбал-чжямцо, по-видимому, был человек ничем не выдававшийся, и всю свою жизнь он провел сначала в учении, затем в исполнении разных духовных треб. Избранию его в далай-ламы, затем выдаче ему в 1781 г. золотой печати много содействовал дядя его, третий бандчэн-эрдэни Балдан-Ешей, лама с отличными дарованиями, который сам был в Пекине и получил утверждение в звании банчэн-эрдэни. В этом же году император захотел дать титул отцу Чжамбал-чжямцо, по примеру отца 7-го перерожденца, но вследствие того, что отца его уже не было в живых, титул «гуна» был пожалован дяде его Соднам-даший, который, как упомянуто выше, был отцом халхаского Чжэбцун-дамба-хутухты.

Умер восьмой далай-лама в 1804 г.

Девятый перерожденец, Лундок-чжямцо (полное имя его: Лобсан-даньбий-бжюннай-Агван-Лундок-чжямцо), родился в 12-й луне года деревянной коровы (конец 1805 или начало 1806 г.). Отца его звали Даньцзинь-чойчжон, а мать Дондуб-долма. В 1808 г. он был возведен обычным порядком на далай-ламский престол. Предание говорит, что он был болезненный, но очень способный мальчик.

Умер он еще в детском возрасте 16-го числа 2-й луны года деревянной свиньи, то есть в 1815 г.

Десятый перерожденец, Цултим-чжямцо, родился на родине седьмого далай-ламы, в Камском Литане, от отца Ловсан-няньдаг и матери Намчжял-бутид. Время рождения его биограф определяет «при появлении первой утренней зари 29-го числа третьей луны года огненной мыши», то есть 1816 г. Правивший тогда делами далай-ламы дэмо-хутухта Ловсан-тубданы-чжигмэд-чжямцо, по указанию чойчжонов-прорицателей и высших лам, хотел сразу возвести на престол этого Цултим-чжямцо, который до избрания носил имя Чжямбал-чжялцань, но в то время составила партия против такого избрания. Она настаивала на вынуждении жребия посредством золотой урны (сэрбум), назначенной для определения высших перерожденцев еще императором Цянь-луном. Дэмо-хутухта не выполнил своего намерения вследствие своей смерти в 1819 г. В это время перерожденец Галданского ширетуя Агван-Чжамбал-цултим послал в Пекин посла с поздравлением императора Цзя-цина с 60-летием. Посольство это выхлопотало назначение правителем далай-ламского казначейства Агван-Чжамбал-цултима, каковое назначение и состоялось рескриптом от 8-го числа 2-й луны правления Цзя-цина, то есть в 1820 г. В это же самое время пришел приказ избрать далай-ламу посредством жребия. На это новшество в практике избрания далай-лам тибетские ламы и сановники согласились с большим неудовольствием. Тем не менее с приказом императора, исполнителями коего являлись два маньчжурских амбаня, не могли не согласиться, и 15-го числа первой луны года водяной лошади, то есть в 1822 г., в присутствии нарочито для сего приглашенного банчэн-эрдэни, одним из маньчжурских амбаней был вынут один из трех билетиков с именами кандидатов, писанными по-маньчжурски, из золотой урны, поставленной перед изображением императора в Поталаском дворце. Билетик оказался с именем Чжамбал-чжялцаня, и тогда амбань, обращаясь к отцу мальчика, присутствовавшему здесь же, сказал: «Так как из золотой урны вышел твой сын, Чжамбал-чжялцань, кандидат в драгоценные далай-ламы, то молись милости великого императора!»

Так произошло избрание в десятые далай-ламы кандидата, выставленного большинством тибетцев, но мы не беремся сейчас сказать, было ли это случайное совпадение или какой-нибудь подлог амбаней. Как бы то ни было, оно удовлетворило ту и другую сто-

рону. Избранный таким образом новый далай-лама был посвящен в духовный сан и стал учиться духовным книгам. Главным учителем его был престарелый Агван-нянь-даг, отставной 66-й Галданский наместник и бывший учитель девятого далай-ламы; после смерти его эту должность занял 70-й наместник Агван-чойнпэл. Но и этот далай-лама умер также в ранней молодости, в седьмой луне 1837 г.

Одиннадцатый перерожденец, Хайдуб-чжямцо, родился на самой границе с Китаем, в восточном Каме, в 9-й луне года земляного пса, то есть 1838 г. Отца его звали Цэван-дондуб, а мать Юндун-бутид. По разным рассказам родителей и гаданию лам, в нем наметили перерожденца далай-ламы, но официальное избрание его произошло в 1841 г. посредством известной уже золотой урны. При этом случился какой-то подозрительный инцидент, про который биограф его рассказывает, что его имя не сразу вышло из урны, а появилось оно после многих молитв. Затем 16-го числа 4-й луны года водяного тигра (1842 г.) обычным порядком был прочтен рескрипт императора и новоопределенный далай-лама возведен на свой трон. Он умер также в ранней молодости (17 лет) 24-го числа 10-й луны года деревянного зайца, то есть 1855 г.

Двенадцатый перерожденец носил имя Приньлай-чжямцо (скорее Тинлай-чжямцо) и родился в восточной части провинции Уй, в уезде Олха, в 1856 г. от отца Пунцок-цэван и матери Цэрин-юдонь. В начале 1858 г. он с двумя другими мальчиками баллотировался посредством золотой урны, и жребий быть далай-ламой пал на его долю. Но и этот далай-лама едва достиг 20-ти лет и умер в 20-х числах 3-й луны года деревянной свиньи (1875 г.). По рассказам современников, этот далай-лама умер уже явной насильственной смертью (отрава), о чем слышал и Н. М. Пржевальский.

Тринадцатый, ныне здравствующий, перерожденец далай-ламы носит полное имя Агван-лобсан-тубданы-чжямцо-чжиг-бралванчук-Чоглой-намчжял, или проще Тубданы-чжямцо. Он родился в юго-восточной части провинции Уй в 1876 г. и, следовательно, ему в настоящее время (1903 г.) 27 лет отроду. Лет семь тому назад он кончил курс богословских наук и получил высшую ученую степень лхарамба. Прохождение наук происходило под руководством его старшего учителя, или так называемого «иондзинь-риньбоче», что значит «драгоценный учитель», по имени Лобсан-цултим Чжямба-чжямцо, известного более под именем «пурбу-чжогского перерожденца Чжямба-риньбоче», который умер в августе 1901 г., достиг-

нув глубокой старости. Для упражнения далай-ламы в цаннидских диспутах к нему были приставлены от семи богословских академий монастырей Брайбуна, Сэра и Галдана по одному цань-шаб-хамбо, в число коих от гоманского дацана Брайбуна попал наш забайкальский бурят Агван Доржиев, которому сильно покровительствовал вышеназванный пурбу-чжогский перерожденец. Годов шесть тому назад произошла борьба между партиями далай-ламы и так называемого правителя его казначейства (тибетского хана) дэмо-хутухты. В этой борьбе победа осталась на стороне далай-ламы, вследствие чего дэмо-хутухта с приверженцами были обвинены в совершении заклинаний против жизни далай-ламы, имущество их было конфисковано, а сам хутухта посажен в заключение. Он умер затем насильственной смертью (задушен) осенью 1900 г. Взявший верх в этой борьбе нынешний далай-лама, без сомнения, избавился от участи многих своих предшественников, умиравших в самом раннем возрасте. Тринадцатый далай-лама по наружности довольно красивый молодой человек и, по-видимому, с твердым характером, так как он проявляет в настоящее время много самостоятельности и энергии в светских и духовных делах Тибета. Он отменил, по крайней мере на первые годы своего правления, смертную казнь, отменил и открытую продажу должностей — мера громадной важности. Что касается влияния далай-ламы как духовного лица, то должно сказать, что он почитается лишь жителями ближайших местностей, а дальние, в особенности жители других провинций, знают его лишь как верховного правителя Тибета.

Являясь верховным правителем страны и в то же время будучи верховным ламой, далай-лама, понятно, малодоступен народу в обыкновенное время, и доступ к нему сравнительно легок лишь для поклонений. Всякий имеющий какой бы то ни было «хадак» может подойти к нему и получить благословение, состоящее в прикладывании непосредственно правой руки далай-ламы на голову поклонника и пожаловании шнура с благословенным узлом. Этот шнурок называется по-тибетски просто «с(р)ун-дуд», а по-монгольски — «цзангя». Более сложные обряды поклонений требуют уже внесения известной суммы денег — самое меньшее 5 ланов, местных монет, тогда поклоняющийся подносит далай-ламе мандал, статую Будды, книгу и субурган, которые как бы берутся напрокат за вышеназванную сумму. Если же поклонник желает поднести далай-ламе чай (по-тибетски — «сой-чжя») и рис (ши-брай), то должен внести еще три

лана (4 рубля). Тогда его сажают у подножия трона и дают отведавать чаю и вареного риса. Выше этой суммы подношения могут быть различные, в зависимости от усмотрения самого поклонника, но наивысшим подношением считается так называемый цог-бул, то есть поднесение собранию духовенства во время лхасского монлама. Это подношение требует не менее 20–25 тысяч рублей на наши деньги, которые раздаются всем духовным (20 000 чел.) и также подносятся самому далай-ламе вместе с приближенными, как духовными, так и светскими. Так как такие громадные деньги способен подносить не всякий, то «цог-бул» бывает сравнительно редко. В год нашего пребывания в Лхасе его не было.

Внешними знаками далай-ламского достоинства, помимо золотой печати, жалуемой императором, служат еще при шествиях: 1) желтые носилки — чжозэ-цзы (слово китайское, по-тибетски — чжядчжог), 2) желтый зонтик (по-тибетски ву-дуг — зонтик над головой) и 3) опахало из перьев хвоста павлина (по-тибетски сил-ябма-бжяй до-дуг). Эти знаки употребляются при парадных шествиях, а при второстепенных, по крайней мере нынешний далай-лама, больше любит ездить верхом только с желтым зонтом, символизирующим солнечный круг (по-тибетски — нйимай чжил-хор).

С. Ф. Ольденбург

ПЕРВАЯ БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА В ПЕТЕРБУРГЕ (1919)¹

*Сергей Федорович Ольденбург** (1863–1934) — востоковед, индолог, действительный член Академии наук (1908).

Основная тематика его научных трудов — религия, поэзия и искусство, древности и история Индии, персидская и западные литературы, вопросы этнографии и истории востоковедения. В области сравнительной истории литературы он исследовал главным образом влияние литератур восточных на средневековую европейскую.

Исследовал джатаки — рассказы о перерождениях Будды, представляющие собой огромный свод сказочного фольклора, изучал трансформацию буддийских учений при их взаимодействии с народной средой. В 1897 г. основал международную серию «Bibliotheca Buddhica. Собрание оригинальных и переводных буддийских текстов». До своей кончины редактировал это издание, в рамках которого к 1937 г. вышло 30 томов в более чем 100 выпусках. В книгах серии были опубликованы тексты, принадлежащие к традиции «северного буддизма», на санскрите, китайском, тибетском и монгольском языках, с введениями и научным аппаратом преимущественно на английском, французском и немецком языках.

Е. Т.

Самое важное для человека — понять, зачем он живет, и, поняв, зная, как надо жить для того, чтобы исполнить цель своей жизни. С тех пор как человек себя помнит, ему в этом помогал, с одной стороны, его разум, с другой — вера в Бога или богов: о том, зачем и как жить, одним говорил разум, другим — та вера, которую они исповедовали. Нигде, может быть, на земле люди не искали с такой силой и напряжением ответа на вопросы о жизни и смерти, о цели и смысле жизни, как в далекой от нас Индии, населенной главным образом народами, нам родными, языки и многие обычаи которых во многом близки нам.

В Индии за шестьсот лет до Р. Х., то есть за две с половиною тысячи лет до нашего времени, появилось учение, которое поставило

¹ [Ольденбург С. Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге: очерк. СПб., 1919. 46 с.]

себе целью силой человеческого разума ответить на все вопросы, мучающие человека. Проповедовал эту веру замечательный человек царского происхождения, покинувший отчий дом и семью для того, чтобы найти то, что он называл спасением. В те дни в Индии жизнь человека представляли иначе, чем мы ее представляем себе: те из нас, которые верят в загробную жизнь, верят, что когда мы, прожив нашу жизнь на земле, умираем, то рождаемся вновь в другом мире для вечной жизни, счастливой или несчастной в зависимости от того, как мы прожили эту земную жизнь, хорошо или дурно; другие думают, что когда мы умираем, то мы умираем совсем, навсегда. Индийцы верили иначе: они считали, что человек, умирая, перерождается в другое существо и начинает жить новой жизнью до новой смерти, после которой опять наступает новая жизнь, и так без конца. И то, как человек перерождается в каждой новой жизни, зависит от того, как он жил предыдущую жизнь: хорошие дела приводят человека к хорошим перерождениям, дурные — к дурным. Получалось для живого существа положение безвыходное, ибо смерть для человека страдающего не была освобождением, потому что начиналась снова жизнь, и снова страдания, и не было от этого спасения — освобождения.

И вот явился в Индии Учитель, которого называли Будда, «Просветленный», и стал он учить людей, как спастись от вечных перерождений, от страданий жизни, от страданий смерти, и учение его мы называем по его названию — буддизмом. Оно учило человека прежде всего сознательности, тому, чтобы не привязываться к жизни и не бояться смерти. Будда учил тому, что надо приучить себя не думать «это я, это мое», ибо, думая так, только страдаешь, когда лишаешься того, что считаешь своим. «Взгляни, — говорил он человеку, — как другие люди уходят, перерождаясь сообразно делам своим. Дрожат здесь на земле люди, попав во власть смерти. Если бы человек жил сто лет и больше, все же бы он разлучился с родными и покинул бы здесь свою жизнь». В жажде жизни, в привязанности к ней, говорил Будда, несчастье человека, и когда он это поймет долгим путем самоиспытания, он освободится, обретет спасение, кончатся для него перерождения и, просветленный, он вступит в нирвану, которая не есть бытие и не есть небытие, а есть то, что непознаваемо для человека, привязанного к жизни и еще не спасшегося.

Много пришлось бы рассказать, чтобы передать все то, чему учил Будда; вера его широко распространилась в Индии, в Китае,

в Корее, в Японии, в Индокитае, в Непале, в Монголии, Тибете, почти во всей Азии, ее исповедуют у нас буряты в Сибири и калмыки на Волге и на Дону, стала она известной со временем и в Европе, и в Америке. Больше всего она привлекала тем, что учила любить людей и помогать им, не думая о себе, учила не бояться смерти, и это особенно важно, так как страх смерти не дает человеку спокойно жить; и еще, что не менее важно, буддизм учил человека всегда помнить, что он отвечает за свои поступки и даже за свои помыслы и что только тот, кто твердо сознает эту ответственность и понимает ее, живет настоящей, хорошею жизнью.

Конечно, с веками во многом учение Будды изменилось, разные народы толковали его по-разному, но все-таки мы можем сказать, что всюду, где распространен буддизм, одинаково понимаются слова молитвы, которую буддийские монахи поют обыкновенно в вечерний час: «Видимые и невидимые существа и те, кто близ меня, и те, кто далеко, да будут все счастливы, да будет радостно сущее. Не вредите один другому, нигде никого не презирайте. И один другому не пожелайте зла. Как мать, жертвуя жизнью, охраняет свое дитя, так и ты безгранично возлюби все сущее. В лесу ли под тенью дерева, в пустыне ли, о братья, помните о Вещем — Будде, и не будет вам страха».

Куда бы ни проникал буддизм, он приносил с собой проповедь сознательности человека — Будда, умирая, недаром говорил своим ученикам: «Будьте сами себе светильниками»; он хотел этим указать людям, что им не нужны посредники, которые бы стояли между ними и пониманием учения, — каждый должен стремиться понять сам. Потому Будда и учил сознательности и сознательной любви к людям и к природе.

Буддизм воздвигал храмы в память Будды и его учеников, храмы и монастыри покрыли горы и пустыни, вырыты были пещеры и украшены росписью и статуями — перед этими образами ставили цветы и зажигали курительные свечи. Создавая все это в память любимого Учителя, буддизм учил народы красоте, и буддийское духовное искусство имело огромное влияние на все искусство Азии — на архитектуру, скульптуру и живопись. Буддисты хорошо понимали, какое громадное значение для человека имеет храм, в котором он может молиться с людьми верующими, так же как он, а в этом храме образа, напоминающие ему об Учителе, о его жизни и о том, чему он учил. Потому буддисты и наполнили свои храмы священными для

них изображениями, писаными на стенах, на шелке или холсте или бумаге красками, а также статуями из глины, обожженной и необожженной, из меди, бронзы и серебра, и золота.

Часто думали, и особенно противники буддизма, что эти изображения — идолы, и называли потому буддистов идолопоклонниками. Это, однако, не так: идолом называется изображение, в котором, по мнению верующего, находится само божество, и потому тот, кто поклоняется такому изображению, справедливо называется идолопоклонником; но мы знаем от самих буддистов, что на свои священные изображения они смотрели и смотрят лишь как на изображения, напоминающие об Учителе или о святых. Правда, о многих буддийских образах существуют предания, что они чудотворные, и рассказывается о совершенных через них чудесах, но буддисты всегда помнили и верили, что чудеса совершает не шелковый образ или бронзовая статуя, а тот, кто изображен, чья сила, по их верованию, может действовать через любой предмет. Притом надо отметить, что в чудеса эти веровали далеко не все буддисты, и многие смотрели на эти сказания как на благочестивые иносказательные рассказы, которыми имелось в виду дать только наставления верующим.

Чтобы иметь верное представление о том, что такое буддизм, и чем он был для широких народных масс, необходимо знать его храмы и священные изображения. В России с давних уже пор интересовались буддизмом и начали с ним знакомиться более чем двести лет тому назад. Первые буддийские предметы попали в музей, устроенный Петром Великим, под названием Кунсткамеры, и поныне сохраняются в Академии наук. С тех пор русские ученые много занимались буддизмом и, изучая Азию, с которой Россия крепко связана вековыми сношениями, совершали поездки в буддийские страны и привозили оттуда немало предметов для русских музеев.

Желание познакомить возможно большее число людей с этими предметами, которые помогают нам понять одну из замечательнейших вер, какую знало человечество, побудило Музейный отдел устроить первую буддийскую выставку в Петербурге. Выставка состоит из предметов, выбранных из отдельных музеев, причем нельзя было брать ни очень громоздкие, ни очень хрупкие предметы, потому что и те и другие страдают при переноске, и те, кто больше заинтересуются выставкою, смогут потом пойти посмотреть эти предметы в самих музеях.

На выставке предметы расположены главным образом по странам, чтобы показать, как каждый народ по-своему изготовлял свои священные изображения; но всякий, кто внимательно просмотрит изображения разных стран, заметит, несмотря на разницу между ними, и большое сходство. Сходство это понятно, потому что это все буддийские предметы, предметы одной веры и к тому же веры, идущей из одного источника — Индии.

Из Индии у нас здесь меньше всего предметов, потому что по законам этой страны вывоз предметов старины и искусства в другие страны очень затруднен. Из этих индийских предметов следует обратить особенное внимание на один — часть статуи изображения Будды, когда он еще не стал отшельником; сделана статуя из серого камня-шифера в северо-западной части Индии, где когда-то было царство Гандара. Сработана она или греческим мастером, или индийскими учениками греческих мастеров, рядом с нею еще несколько небольших обломков из того же серого камня, того же рода работы. Индия вообще мало заимствовала у других народов, и это заимствование у греков мало отразилось на индийском искусстве, но зато через индийцев оно перешло к буддистам в Китае, Корее и Японии и соединило таким образом Запад и Дальний Восток. Соединение это пошло через Среднюю Азию, ту часть ее, которая зовется Китайским или Восточным Туркестаном, в отличие от Русского или Западного Туркестана, где тоже был распространен буддизм, хотя, по-видимому, в меньшей мере. Из Индии еще есть модель большого храма, который построен недавно на том месте, где стоял старинный буддийский храм около дерева, под которым, по преданию буддистов, Будда достиг просветления.

Буддийские древности Китайского Туркестана и вообще Западного Китая были исследованы в значительной мере русскими учеными, и потому этот отдел и на нашей выставке представлен обильно. Вы видите здесь прежде всего длинный фасад ряда пещерных храмов около местечка Дунь-хуана в Западном Китае. Место это называется в местном обозначении по-китайски Цянь-фодун (на местном китайском наречии Чан-фодун) — «Пещеры 1000 будд», потому что во всех пещерах, которых собрано в одном месте более четырехсот, находится громадное количество изображений Учителя — Будды и других будд, ибо будд, по понятиям буддистов, было бесчисленное количество. Пещеры эти, как и многие другие буддийские пещеры, расположены в маленьком оазисе, фотографии с которого

на выставке: здесь протекает речка с горьковато-соленой водой, кругом пустыня, и только с одной стороны, верстах в двенадцати, маленькое местечко Дунь-хуан. Пути от Петербурга до этих мест около восьмидесяти дней, и большую часть пути надо проехать верхом. Значительной частью путь лежит по пустыне, которую поразительно верно описал один китайский путешественник, бывший здесь полторы тысячи лет тому назад: «Ни птицы не видно в воздухе, ни зверя на земле. Сколько ни вглядывайся в пустыню, не узнаешь, как перейти через нее, и единственный указатель пути по ней — это кости погибших здесь путников».

Пещеры, фасад которых и фотографии вы видите на выставке, внутри, а частью и снаружи покрыты росписью; образчики их тоже даны здесь в точных копиях в красках, сделанных художниками русской экспедиции 1914–1915 гг. Ромбергом и Дудиным. Пещеры внутри полутемные, так как свет идет только из двери, часто довольно низкой; потому надо всматриваться обыкновенно очень пристально, чтобы увидеть изображения, так как иногда кажется, что на стене нет ничего. Этой трудностью увидеть изображения можно, верно, объяснить чудо, о котором рассказывает буддийский монах — паломник китаец Сюан-цзан приблизительно тысячу триста лет тому назад: ему сказали, что в одной очень труднодоступной пещере истинно верующим является на стене тень Будды. Преодолев все опасности и трудности пути, он подошел к пещере, и вот что говорится далее в китайском рассказе о путешествии. Когда подошли к пещере, Сюан-цзан взглянул в нее — там было темно и мрачно. Проводник сказал ему, что надобно войти в пещеру, дойти до восточной стены, потом отойти и посмотреть на восток, там и явится тень. Сюан-цзан так и сделал, но ничего не увидел. С глубокою верою он положил тогда сто поклонов, но тени все не было видно. Горечь наполнила его сердце, и он зарыдал, упрекая себя в грехах. Затем начал читать молитвы, после каждого стиха кладя земные поклоны. Он сделал их сто, когда увидел на стене небольшой свет, величиною с чашу монаха, но свет исчез. Полный радости и горя Сюан-цзан продолжал класть поклоны — свет явился вновь. Тогда восторг овладел паломником, и он поклялся, что не уйдет, пока не увидит тени Будды. Он положил уже двести поклонов, как вдруг вся пещера озарилась светом и на восточной стене появилась тень Учителя ослепительной яркости, лик его сиял. Сюан-цзан, восхищенный, взирал на несравненный образ. Тело Будды и платье его были желтовато-красные, и, начиная

с колен, все тело ясно обозначалось на стене, низ же лотосного престола Учителя был как бы в тумане. По бокам Будды и сзади стояли монахи и бодхисаттвы. Сюан-цзан велел шести человекам, стоявшим у входа в пещеру, принести огня, чтобы возжечь куренье. Когда принесли огонь, тень исчезла. Сюан-цзан велел унести огонь, и тень вновь явилась. Из тех шести человек пятеро видели тень, а шестой ничего не увидел.

Если мы исключим особое чувство, которое проникает верующего, готовящегося увидеть чудо, то описание китайского паломника напомним всякому, кто в буддийских пещерах старался разобратся в стенописи, то, что он сам испытал: тело будд обыкновенно делается золотым или желто-красным, и оно, как очевидно рассчитывали художники, выступает очень ярко из окружающего, как только его коснется хотя бы слабый свет. Теперь часто это золото соскребли неверные, и некоторые краски резко изменились. Так, вы увидите на выставке большую голову будды из пещер Дунь-хуана, где золотисто-красный цвет лица и тела стал теперь черновато-серым, в то время как бирюзовые тона других частей образа сохранились в полной чистоте. При темноте пещер художники, естественно, выбирали яркие краски, которые красиво смягчались полумраком и которые затем были смягчены и временем: древнейшие пещеры Дунь-хуана относятся уже к VI в. по Р.Х., то есть почти 1400 лет тому назад, причем несколько сот лет они стоят открытыми, частью даже без дверей, круглый год во всякую погоду; только поразительная сухость климата и могла сохранить их так удивительно, как мы это видим.

Из изображений в этих пещерах, которые вы увидите в копиях и фотографиях вместе с богатым подбором орнаментов, следует обратить особенное внимание на одно: Будду, проповедующего птицам, где сказывается та любовь ко всему живому, которая так ярко горит в буддизме и с которой можно сравнить ту же любовь к животному миру у западного учителя жизни Франциска Ассизского, жившего в Италии в XIII в.: он, как и Будда, проповедовал птицам, и мы имеем образа, изображающие эту проповедь; эти буддийские и христианские образа показывают нам, как много общего в людях, потому что независимо одни от других появились эти картины у совершенно разных народов. Буддийский образ, который вы видите здесь в копии, составляет часть потолка пещеры, покрытого изображениями событий из жизни Будды. Несколько голов статуй, при-

везенных из тех же пещер, и писанные изображения из разных пещер Китайского Туркестана покажут вам, вместе с образами из Дунь-хуана, как много Китай почерпнул из Индии через буддизм.

В соседней зале вы найдете буддийские памятники, привезенные русской экспедицией Козлова тоже из пустыни, но уже из Монголии, из Хара-Хото, старинного города, от которого сохранились только развалины. Среди этих развалин находились чайтьи по-индийски, а по-монгольски субурганы — священные буддийские сооружения, небольшие модели которых вы найдете на выставке. Существовал обычай внутри этих сооружений, которые зачастую были и могилами буддийских монахов, класть священные книги и образа. Этот обычай, известный русским исследователям, и побудил их вскрыть в Хара-Хото один субурган, казавшийся еще нетронутым, и действительно в нем была найдена целая библиотека книг, много образов и статуэток, кроме костей, оставшихся, по всей вероятности, от трупов монахины, так как сохранившийся хорошо череп почти несомненно женский.

Среди предметов, вынутых из субургана в Хара-Хото и находящихся на выставке, наше внимание невольно обращает на себя глиняная статуя Будды с двумя головами. Изображение это настолько необычно, что сперва оно не было понято, пока не вспомнили предание, рассказанное упомянутым уже ранее китайским буддийским паломником Сюан-цзаном.

Вот что он говорит: «В стране Гандаре, на северо-западе от Индии жил некогда бедный поденщик, который из своего заработка с трудом скопил один золотой; решил он непременно заказать художнику написать образ Будды, пошел к художнику и сказал: „Я хочу заказать образ Учителя, но у меня только один золотой“. Художник сказал, что размер платы для него безразличен, и принял заказ. В то же самое время другому бедняку пришла на ум тоже мысль заказать образ Будды, и у него тоже был только один золотой, который он и принес тому же художнику. Художник купил превосходные краски и написал изображение Будды — одно для обоих бедняков. Когда образ был готов, то заказчики смутились, видя только одно изображение. Художник сказал: „Вы как будто думаете, что я вас обманул? Вы ошибаетесь, я добросовестно выполнил заказ, и свидетелем мне этот образ“. Не успел он кончить, как действительно образ разделился на два, к великой радости обоих бедняков». Этот образ найден теперь в копиях в разных местах, и с него, очевидно, слеплена статуя

в Хара-Хото: трогательный рассказ, только что нами приведенный, видимо, привлекал буддистов к этому образу.

В Хара-Хото мы встречаем несколько раз образ, который вы видите и на выставке и который часто повторялся и повторяется в Китае и в Японии. На нем представлено, как будда «Беспредельного света» с двумя бодхисаттвами встречается в своем раю, «Блаженном» Сукавати, перерождающиеся в этом раю человеческие существа. Об этом будде и о его рае и перерождениях в нем необходимо сказать несколько слов.

«Блаженный» рай будды «Беспредельного света» находится, по верованию буддистов, на западе; откуда явилось это учение у буддистов и когда, мы еще не знаем, знаем только, что сам Будда и его ближайшие ученики и последователи ничего об этом рае не учили, и вообще не учили о рае, который мог бы заменить нирвану. Учение о «Блаженном» рае особенно привилось в Китае и Японии, где мы имеем бесчисленные его описания и изображения, из которых некоторые вы тоже увидите и на выставке. Когда солнце заходит в золотом блеске, и небо покрыто золотым и алым сиянием, буддисты говорят, что это видны врата «Блаженного» рая. В этом раю царит будда «Беспредельного света» и его ближайшие спутники бодхисаттвы Авалокитешвара и Махастамапрапта. Бодхисаттвами называются два рода существ: одни бодхисаттвы — это существа, которые станут буддами в последнем своем перерождении, другие останутся по своей воле бодхисаттвами — из безграничной любви ко всему существу они решили отказаться от возможности вступить в нирвану и посвятили себя страждущему миру и будут ему служить как бодхисаттвы, пока хоть одно живое существо не спасется. Из этих бодхисаттв самый известный, кому пламенно молятся буддисты большей части Азии, Авалокитешвара, чьи образы и статуи вы встретите много раз и на выставке. Его же перерождением является и далай-лама, духовный глава буддистов Тибета и Монголии, обитающий в Лхасе в Тибете.

Те из буддистов, которые верят в «Блаженный» рай, думают, что когда верующий умирает, то в час его кончины перед ним является будда Амитаба — будда «Беспредельного света», в сопровождении бодхисаттв Авалокитешвары и Махастамапрапты с золотым лотосом. В этот лотос погружается верующий и переносится в рай. В раю золотой лотос распускается, и верующий зрит будду Амитабу во всей славе его и приобщается к блаженным в раю. Вот эти важ-

нейшие, по представлению верующих в Амитабу буддистов, минуты и изображаются особенно охотно на образах, и таких образов много было найдено в Хара-Хото. Потому это изображение и дано на выставке. Надо, впрочем, заметить, что для буддистов, вполне понимающих свою веру, рай есть только переходное состояние, совершенно не заменяющее нирвану, и только малосведущая толпа верит в рай как во что-то конечное.

Один из образов Хара-Хото, на который надлежит еще обратить особое внимание, — это изображение синего будды Врачевания. По-видимому, будда Врачевания был каким-нибудь изображением Будды Учителя, который прославился чудотворными исцелениями, и затем благодаря этому был признан самостоятельным существом и стал чтиться независимо от Будды Учителя. Буддийские врачи славились и в Индии, славятся теперь и в Тибете, и в Монголии, и потому и их покровитель, будда Врачевания, особенно чтится.

Выше было сказано про наиболее известного из бодхисаттв Авалокитешвару. Судьба его чрезвычайно любопытна, так как он широко прославился на всем севере буддийского мира: в Тибете, как мы говорили, он имеет своим перерожденцем далай-ламу, в Китае и Японии он чтится и как мужчина, и как женщина. Как женщина он известен под названием Гуань-инь, и Гуань-инь известна в самых разных видах: любвеобильная и милосердная, она заботится о всех живых существах, и молитвы к ней возносятся во всех храмах, и часто даже в местах, где нет буддистов; в крошечной глиняной кумирне в пустыне вы встретите ее образ и перед ним какое-нибудь приношение: цветок, листок, горсть зерен, курительную свечу, и вы чувствуете, как глубока вера в ее всепомогающую силу. В собрании из Хара-Хото находится любопытный китайский образ на шелке, весьма похожий на японские образа, изображающий 40 Гуань-инь: все фигуры почти на один образец и отличаются только положением рук и предметами, которые они держат в руках. При рассмотрении буддийских образов и статуэток важно наблюдать, что они держат в руках, потому что таким образом можно часто определить, какой будда, бодхисаттва или божество изображены.

Среди образов Хара-Хото вы видите один наполовину разорванный, где на бумаге нарисована уродливая синяя фигура, с громадным животом, очень худощавая в остальном теле, которая держит в одной руке чашу с рисом, а другой подносит ложку ко рту. Существо, которое вы видите, называется у индийских буддистов

прета и означало сперва только человека, перешедшего в другую жизнь; потом этим названием стали обозначать существа грешные, но не настолько, чтобы быть вверженными в ад; эти грешники представлялись бродящими в каком-то промежуточном состоянии, наказанные разным образом за свои грехи; главный из грехов, за который становились претами, была жадность, и главное наказание для прета было то, что, обладая большим животом и потому сильной потребностью есть, он не мог ее удовлетворить, так как или рот его был так узок, как кончик иглы, или горло почти не пропускало еды, или же вообще являлось какое-нибудь препятствие еде. Такое существо и изображено на образе из Хара-Хото, и очевидно, что рис, который прета собирается есть, дастся ему с трудом. Вера в существа, подобные прета, известно многим народам; припомним греческий старинный рассказ о Тантале, от которого уходили пища и питье, постоянно его манившие, припомним и наши народные рассказы о так называемых мытарствах и о том, как католики представляют себе чистилище. Рассматривая изображение прета и вспоминая только что сказанное, мы еще раз убедимся, как велика в человечестве общность верований и обычаев разных народов и как велика мировая связь всех народов и людей.

Буддизм распространился из Индии на юг, на острова, из которых самый большой, Ява, включает в себе замечательную буддийскую святыню Боро-будур, громадную чайтью или ступу, то есть памятное сооружение, поднимающееся рядом террас и покрытое изваяниями. Все они находятся на месте, на Яве, но мы имеем здесь, в Европе, и в частности в Петербурге, слепки с некоторых из них в Музее Академии наук, которые не могли быть сняты со стен и потому не находятся на выставке, их должны хоть отчасти заменить некоторые фотографии нашего русского путешественника Голубева; о яванском буддийском искусстве скажут еще и небольшие изящные бронзовые статуэтки, принадлежащие Музею Академии наук.

Индокитайский буддизм мы могли представить рядом статуэток из Сиамы, привезенных тоже русским путешественником, Воробьевым, который дал их подробное описание; они отличаются заметно от изображений чисто китайских и вообще северных тем, что фигуры чрезвычайно стройны, с длинными ногами и руками. Часто они снабжены зонтами, которыми в Индии и во многих местах Дальнего Востока выражается особое почтение той особе, над которой держат зонт.

Здесь же вы увидите лежащую фигуру, которая кажется как бы спящей или отдыхающей: так буддисты изображают смерть Будды, которая была вместе с тем и его нирваной, или, как они говорят, великою нирваной «Махапаринирвана». Это изображение им особенно дорого, и в храмах и пещерах вы нередко встречаете в глубине, в полумраке громадную, во много сажен длины, лежащую статую Будды, вокруг нее плачущие ученики, плачущие боги и часто разные животные: весь мир тоскует по умершему Учителю. Это изображение удивительно близко отвечает тому, что рассказано в сказании о великой нирване: Учитель умирал, усталое, больное тело искало спокойствия, отдыха, но верный завету помогать людям Будда учит до конца, он учит учеников тому, чтобы они не плакали о нем, и говорит: «В природе вещей лежит, что мы должны расставаться с тем, что нам дороже всего, покидать его, отделять себя от него». Ибо все, говорит Учитель, что рождается, носит в себе уже семя смерти; всякая встреча уже начало расставания. Будда говорит ученикам, что они не должны его оплакивать, что если они поняли его учение, он сам им уже более не нужен. Вы сами, говорит он, должны быть себе светильниками, и светильником вам должно быть учение, которое я вам оставил. И затем Будда сказал последние слова свои: «Внемлите, братья, говорю вам: все, что составилось, то и разложится. Бдите, стремитесь к спасению». И вот часто в полумраке храма, когда точно светляки вспыхивают светильники и тонкой душистой струей поднимается медленно голубоватый дым курительных свеч, монах медленно рассказывает толпе верующих буддистов о великой нирване, а в величавом спокойствии лежит с закрытыми глазами, положив руку под голову, громадная фигура Будды. Тот, кому случилось это видеть, никогда не забудет этой картины, и он понимает то обожание, часто почти обоготворение, которое буддист переносит на своего Учителя, на того, кто научил его никогда не бояться смерти и жить сознательною жизнью, думая и заботясь о других людях. Неважно, что часто, слишком даже часто, многие ученики великого Учителя, многие монахи буддийской общины, люди недостойные и жалкие.

И мы знаем тому яркие примеры: здесь, на выставке, вы увидите вертушки с надписью; их назначение, по мнению недостойных учеников Будды, заменить непосредственную молитву человека: они воображают, что от верчения вертушкой слов молитв тот, кому молятся, проникнется вниманием к тому, кто пустил в ход эту «молель-

ную машину». Их часто называют молеельными мельницами, потому что заставляют воду и ветер вертеть вертушки. Трудно было уйти дальше от учения Учителя, который требовал сознательности и сознания личной ответственности каждого человека; между тем многие о буддизме теперь судят именно по этим упадочным явлениям и домыслам позабывших о Будде монахов. Но пример Учителя так велик и учение его так ясно, что кто только пожелает и без недостойных монахов найдет свой путь и будет сам себе светильником. Оттого, повторяю, так любят буддисты изображения своего Учителя и недаром наполняют ими и храмы свои, и дома.

В той же зале, где вы видели статуи и изображения из Явы и из Индокитая, вы увидите и киоты со статуэтками из Японии, изящной и тонкой работы, и изображения божеств на шелке,шитом на другой узорный шелк, с деревянным круглым брусом внизу, на который накатывают на Востоке образа, закрывая их, кроме того, часто тонким покрывалом из узорного шелка. Эти покрывала необходимы, потому что иначе образа совсем закопятся от дыма курений, которыми полон храм: буддист ставит обыкновенно перед священными для него изображениями цветы и курительные свечи. Образа открывают обыкновенно только во время служб, и то старые образа совсем чернеют от курений. Среди японских статуэток вы видите изображение Авалокитешвары — Гуань-инь, Каннон японски, из сандалового дерева, изящной, но не старой работы. Она держит ивовую ветку — ива любимое дерево Гуань-инь — в одной руке и небольшой сосуд в другой, для так называемой воды бессмертия. Авалокитешвара также чтится в Японии и Китае, Корее, Монголии и Тибете.

Наибольшее количество изображений на выставке принадлежит Тибету, Монголии и Китаю, здесь, в работе, подражающей тибетской; оно понятно, потому что близость России к этому миру и помощь русских бурят и калмыков дали возможность собрать в русских музеях большое количество этих изображений. В отличие от большинства китайских и японских изображений на шелке, тибетские и монгольские пишутся на полотне, которое покрывается тонким грунтом из мела или гипса и клея, по которому затем черными или красными чертами намечаются очертания — контуры изображения, а затем контуры заполняются красками, среди которых большую роль играет золото. Потом образ окружают тремя полосками красками или материей: красной, желтой и синей, которые

вместе должны изображать раду, которая как бы окружает изображение. Полотно затем нашивается на узорный шелк, и образ потом принимает тот же вид, что китайские и японские, и вешается в храме или в доме или хранится в свернутом виде. Изображения почти бесконечно разнообразны, и на выставке дан целый ряд различных образцов.

В одной зале вы видите образа о жизни Будды, о которой подробнее будет сказано на объяснительной лекции, и тут же сцены чудес, которые, по преданию, были совершены Буддой, чтобы переубедить лжеучителей, вводящих людей в заблуждение.

Вы могли уже видеть из целого ряда замечаний, какое значение буддисты придавали учительству, и потому здесь помещены изображения целого ряда буддийских учителей, глубокие знания и святость жизни которых сделала их особенным предметом почитания буддийского мира, о них сложилось много сказаний, которые охотно передаются монахами мирянам. Эти изображения, как и все вообще буддийские изображения, бывают не только писанные, но и литые из металлов или резные из кости, камня и дерева, а также вылепленные из глины или обращенной в густую проклеенную массу бумаги. Для отдельных частей тела делаются формы, в которые затем отливают тот или другой материал; тибетцы, заимствовавшие это искусство главным образом из Индии и соседнего Непала, большие мастера и в отливке, и в формовке. Как материал больше всего употребляется бронза.

Среди учителей постоянно встречаются изображения далай-лам и банченей. Далай-ламы появились сравнительно недавно — в XV в., хотя предание и старается доказать, что перерождения их начались очень давно, еще до Р.Х., но это явно поздние, искусственно созданные легенды, которым мы не можем придавать веры. Как уже было сказано, далай-ламы — перерожденцы бодхисаттвы Авалокитешвары. Когда умирает далай-лама, начинаются поиски его перерожденца, причем указаниями помогает государственный прорицатель Тибета; когда наконец выясняется несколько кандидатов-младенцев, родившихся около времени смерти далай-ламы и обладающих рядом соответствующих признаков, то окончательно выбор производится жеребьевкой, при помощи записок с именами кандидатов, которые опускаются в золотой сосуд. Почти все без исключения далай-ламы были люди строгой жизни и большой учености. Настоящему далай-ламе 43 года, и он по счету тринадцатый; самым

замечательным считается пятый, так называемый «великий» далай-лама, живший в XVII в. и построивший знаменитый дворец в Лхасе, о котором будет далее сказано.

Не менее, чем далай-лама, почитается другой тибетский перерожденец, называемый банчень, живущий в южном Тибете, но не имеющий политического значения далай-ламы. Он считается перерожденцем будды Амитабы, будды «Беспредельного света». Начало его действительных, исторических перерождений восходит к XVI в., но предание и его перерождения относит в глубокую древность. Ныне живет шестой перерожденец, которому 37 лет. Банчени отличались всегда большой ученостью и написали много сочинений по буддизму. Их, как и далай-лам, очень тщательно и строго воспитывают в монастырской обстановке. При жизни перерожденцев ведутся дневники всему, что случается с далай-ламами и банчениями, и после их смерти на основании этих дневников составляются их жизнеописания.

Разнообразие тибетских изображений поразительное, и понадобилось бы много громадных зал, чтобы поместить все эти разные писанные образа и статуи, но разница между ними часто столь ничтожна, что в ней может разобраться только большой знаток, и сами буддийские монахи далеко не всегда могут правильно обозначить все эти разные изображения. Для того чтобы разбираться лучше в этом разнообразии, составляются сборники так называемых «подлинников», альбомы, в которых будды, бодхисаттвы, учителя, божества изображены так, как их надо точно изображать, и под ними подписи. Один из таких подлинников помещен на выставке, в нем подписи на тибетском языке.

Для незнакомого с буддийскими изображениями очень странными кажутся многие из них: страшные лица, звериные головы, много голов, рук и ног, стоящие фигуры попирают ногами лежащие. Все это, на наш взгляд, по первому впечатлению, только страшное и безобразное, в понятии буддиста имеет глубокое значение, лишь иносказательное: много голов и много рук означает большую силу изображенного существа, страшный вид — страшен только для грешников и дурных существ, только против них и обращены эти страшные лица, для тех же, кто идет по верному пути и живет хорошей жизнью, эти же существа имеют и кроткий лик, что даже обозначается цветом: изображение кроткого и благого существа обыкновенно белое или золотистое, гневного — синее или красное. Не-

обходимо прибавить, что те из буддистов, которые главным образом заняты самым учением Будды, обращают сравнительно мало внимания на все эти изображения, считая, что им не нужны видимые напоминания о том, что они носят в своем сердце, но громадные массы верующих буддистов весьма чтут священные изображения, ставят перед ними разные приношения: воду, зерна, цветы, павлиньи перья, жгут курительные свечи, покрывают статуи драгоценными или простыми материями, тщательно вытирают их — одним словом, обходятся с ними особенно бережно, как с дорогими для них предметами; только, и это необходимо повторить, никто не делает из них идолов.

Буддисты, распространенные по всей Азии, всегда стремились посещать священные для них места: долгое время это была Индия, родина великого Учителя, которая привлекала их; из своих странствований они уносили, на память о священных для них местах, изображения, глиняные памятки, на которых был выбит штампом рисунок особо чтимого храма, образа, какого-нибудь священного символа; некоторые подобного рода глиняные изображения находятся на выставке. Впоследствии стали изготавливать картины на материи, которые помещались в храмах или в частных домах.

Теперь наиболее часто встречаются изображения священного города далай-ламы — Лхасы и окружающих его больших монастырей, средоточий буддийской учености. Среди достопримечательностей Лхасы особенно славится дворец далай-ламы, построенный в XVII в., который, по словам очевидцев, поражает своей величественной красотой: среди долины возвышается холм, и на нем громадное белое здание со строгими прямыми линиями, середина его пурпурового цвета, а крыши золотые. Сочетание белого, пурпурно-красного и золота производит, говорят, удивительное впечатление. Другой достопримечательностью Лхасы является храм с большой, почитаемой за чудотворную статую Будды. Довольно грубые, но интересные рисунки дворца далай-ламы, храма со статуей Будды и главных тибетских монастырей находятся на выставке. Для нас, русских, любопытно отметить, что первые фотографии Лхасы, когда-либо снятые, были сделаны русским калмыком Норзуновым и русским бурятом Цыбиковым.

В жизни тибетских и монгольских монастырей видную роль играют духовные празднества, во время которых нередко даются религиозные представления, обыкновенно носящие драматический

характер. Их не без основания сравнивают со старинными христианскими драматическими представлениями, так называемыми мистериями. Эти представления называют «цам», и актеры на них носят разнообразные маски людей, богов и животных. Изображения цама и маски даны на выставке.

В нашем очерке дан лишь самый краткий обзор главного, что имеется на выставке; объяснительные лекции, объяснения на самой выставке и надписи у предметов дадут более подробные сведения.

Настоящая буддийская выставка — первая в Петербурге и устраивается при исключительно трудных условиях как по перевозке, так и по приспособлению помещения, и потому она далеко не может исчерпать или даже дать сколько-нибудь полное представление о богатых буддийских материалах петербургских собраний. Музейный отдел полагает, однако, что даже и с этими невольными ограничениями выставка принесет пользу и возбудит интерес к мало у нас до сих пор известным в широких кругах народам, которые давно уже путем распространения замечательного учения Будды сумели объединить самых разнородных людей и развить в них чувство братства, ибо недаром община буддистов носит название общины четырех стран света.

Современному человечеству, которое пока еще слабо и неумело стремится тоже к братству народов, необходимо как можно более знакомиться с тем, что в этом отношении уже сделано человечеством, и потому такое большое значение имеют для нас изучение и понимание буддийского мира, которым у нас и должна способствовать настоящая выставка.

Ф. И. Щербатской

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ БУДДИЗМА (1919)¹

Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942) — всемирно признанный российский востоковед, лингвист, переводчик с санскрита и тибетского, яркий представитель российской школы индологии и родоначальник петербургской школы буддологии.*

Ф. И. Щербатской считается первооткрывателем буддийской философии в России. Уже в ранних своих сочинениях ученый обозначил приверженность сравнительному методу историко-философского исследования буддизма. Так, например, в работе «Теория познания и логики по учению позднейших буддистов» (1903) он впервые использовал кантианский категориальный аппарат для изучения буддийских текстов. При этом, следуя принципам компаративистики, Щербатской* убедительно продемонстрировал отсутствие категориальной аналогии между христианством и буддизмом, чем нанес ощутимый удар по европоцентризму.*

В 1919 г. Щербатской вместе с С. Ф. Ольденбургом* и О. О. Розенбергом* принимал участие в создании первой в России Буддийской выставки. Ее открытие 24 августа было ознаменовано публичной лекцией академика «Философское учение буддизма». Текст лекции показывает, что в задачи Щербатского* входило показать европейски образованной публике особенности буддизма как религии, которая, вопреки кантовскому обобщению, не имеет ни идеи Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли и более того, активно противится самим этим идеям на уровне базовых философских принципов.*

Е. Т.

Вступление

«Три главных идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности». Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих по-

¹ [Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Лекция, читанная при открытии Первой буддийской выставки в Петербурге 24 августа 1919 г. СПб., 1919. 48 с.]

следователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая облагородила и, вместе, внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. И мало того, что буддизм не знает Бога, самая идея единого верховного существа, которое для чего-то (совершенно неизвестно для чего — не то для забавы, не то даже для какого-то хвастовства своею силой) создает весь волнующийся и страдающий мир из ничего, — эта идея кажется буддисту странной, нелепой. В полемическом задоре он готов издеваться над ней, готов высмеивать все те логические несообразности, которые невольно возникают перед нашим умом при мысли о создании всего из ничего, притом существом, которого, однако, в свою очередь, никто не создавал.

Хотя буддизм признает существование личностей более совершенных, чем обыкновенный человек, и называет их святыми и богами, но они ни в каком случае не стоят вне или выше мира и мирового предела жизни, они так же подчинены законам мирового развития и действию безличной мировой движущей силы, как и обыкновенные люди. Уже в древнейшем буддизме такое отрицательное отношение к единобожию ясно выступает наружу. Но в это время оно не играет еще выдающейся, центральной роли, так как самое-то единобожие было сравнительно слабо представлено. Индийское единобожие развилось как религия, и отчасти на нем основанное философское учение, позднее. В средние века Индии великий буддийский философ Нагарджуна написал небольшой трактат против единобожия, где опровергает его и указывает на все логические его несообразности. Это сочинение послужило примером для целого ряда позднейших сочинений, направленных против единобожия, появлявшихся вплоть до наших дней. Наш соотечественник калмык лама Боваев, столь трагически погибший недавно в Петрограде, написал на тибетском языке сочинение, в общем повторяющее аргументы Нагарджуны, но развивающее и дополняющее их.

Что касается второй идеи — бессмертия души, то мало того, что буддизм его не признает, он отрицает самое существование души. Этот пункт — отрицание души — гораздо сильнее выступает уже в первоначальном, основном буддизме, чем даже его отрицание единобожия. Причина этого та, что учение о душе было гораздо более развито в древней Индии, современной появлению

буддизма, и против него поэтому он направил свои самые мощные удары. Отрицание души есть основной отправной пункт буддийского учения. Мысль о существовании в нас души, то есть особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла. Существует, конечно, сознание, как особый аппарат, воспринимающий явления внешнего мира, существует воля, как духовный процесс, предшествующий всякому поступку, существуют чувствования, приятные и неприятные, — все это ежемгновенно существует, то есть сменяется, является и исчезает, но единой, длящейся, а тем более бессмертной души, из которой все эти душевные явления исходили бы, вовсе нет. Существование такой души ничем не может быть доказано, оно ни в чем не проявляется, это пред-рассудок, наивное верование, которое буддизм призван разрушить прежде всего.

Из этого следует, что не существует также и свободной воли в смысле воли, принадлежащей какой-то личности и исходящей из какой-то души. Существует, напротив, безличный мировой процесс жизни, безначальный, вечно меняющийся, развивающийся в неизбежных гранях, поставляемых законом причины и следствия. Ничто не является без соответствующей достаточной причины. Процесс такой жизни тягостен, это процесс страдания, но процесс, заключающий в себе самом зерно совершенствования и свободы. Это убеждение, именно убеждение, что мировой процесс жизни ведет к совершенству и конечному освобождению от горестных оков, налагаемых законом причины и следствий, — это убеждение есть единственная вера, единственная догматическая предпосылка буддизма. Все остальное построено на наблюдении фактов и свободных логических доказательствах, оно допускает и приглашает свободную критику и не боится ее. По этому убеждению, процесс жизни совершается с определенной целью, он приведет к ясному концу, ему самому присуще стремление к постепенному совершенствованию, к избавлению от мирового страдания, к достижению конечной цели в успокоении. Чем совершеннее жизнь, тем меньше в ней, по убеждению буддизма, волнения, тем спокойнее она. Уничтожение волнения, уничтожение этого бытия-страдания, «Вечный покой», «Абсолютное бытие», «Ничто» по отношению к суете мирской, «Угасание» жизненной суеты навсегда — вот конечный, отдаленный идеал, перед которым не убоился стать буддизм. В нем нет места ни Богу, ни душе, ни свободной воле. Это безличный Абсолют, который

противостоит столь же безличной суете мирового процесса жизни, протекающей в пределах того, что мы называем личностями, со всеми их переживаниями.

Души нет

Обратимся теперь к учению о душе, так как, повторяем, это основной отправной пункт всего буддийского учения. Души нет! Но что, собственно, разумеется под понятием «душа»? В Индии того времени, к которому относится начало буддизма, было распространено несколько учений касательно сущности и свойств души, а сообразно этому, и самое понятие «душа» получало различные оттенки значения. В кругах правоверных брахманов-учителей был довольно распространен взгляд на душу, как на внутри человека находящееся особое, цельное, единое, духовное существо, способное мыслить, чувствовать и желать. Оно как бы сидит внутри нас, управляет нами и, через отверстия глаз, смотрит на то, что делается кругом, и на то, что делают другие люди, нам подобные. В момент смерти оно покидает тело, улетает через особое незаметное отверстие в темень. По этому взгляду душа отличалась от тела и представляла собою главную часть нашего существа, которой тело было подчинено. Но встречалось и несколько иное употребление термина «душа» (санскритское «атман»), которому более соответствует наше слово «личность». Это буквальное значение термина «атман», который прежде всего есть возвратное местоимение и значит «я сам», то есть «моя личность». Буддисты и другие школы в этом употреблении предпочитали слово «пудгала» — «личность», но считали его равнозначим термину «атман» — «душа». При таком словоупотреблении понятие «душа» означает личность в цельном составе, оно обнимает собою и тело, и душу. Но кроме того, в брахманских кругах Индии в это время было еще и другое учение, согласно которому душа или духовное начало внутри нас отождествлялось с духовным началом вне нас, с мировой душой. Представление об этой мировой духовной сущности то склонялось в сторону пантеизма, то есть всебожия, и тогда весь мир обладал в себе своею внутреннею вездесущею душой, — или же оно склонялось в сторону теизма, веры в Бога, и тогда мировая душа получала значение единого Бога, творца и промыслителя всего мира. Во всех этих случаях слово «душа» означало нечто целостное, единое, особое духовное существо, или

особую целую личность. Вот против этого-то представления о душе как о чем-то цельном, представляющем в себе определенное, реальное единство, и ополчился буддизм. По его учению, в духовном мире так же мало единства, как и в мире материальном. Материя состоит из атомов — частиц, а душа — из отдельных душевных явлений или духовных элементов. Вообще, в вопросе о соотношении между собою целого и его частей буддизм становится на ту точку зрения, что мы можем приписывать действительное, истинное бытие только частям, и, собственно, только таким частям, которые, в свою очередь, из частей не состоят, то есть атомам, неделимым частицам. Материя складывается из атомов вещественных, материальных, а душа из атомов духовных. Как в куче зерна нет ничего более, кроме тех зерен, из которых она состоит, так и в духовной личности нет ровно никакого плюса по сравнению с теми отдельными душевными элементами, или явлениями, из которых она складывается. Только наша привычка, или ограниченность нашего познания, приписывает целому какое-то особое бытие. В действительности же рассуждение убеждает нас в том, что оно особого бытия, наряду со своими частями, не имеет. Таким образом, бытие души или целостность личности не отрицается буддистами совершенно, они считают возможным говорить о них и признавать их бытие, но лишь условно, всегда держа в уме, что это только ходячее, привычное словоупотребление людей, не посвященных в тонкости философии. Если же от простого языка перейти к языку научному, то нужно твердо знать, что никакой единой души, которая существовала бы отдельно, самостоятельно, рядом с теми элементами, составными частями, из которых она складывается, нет.

Итак, никакого единства в мире душевном, никакого единства, никакой сплошной или вечной материи в мире физическом. Все существует в отдельности, все само по себе. Кажущееся единство личности рассыпается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы, точно так же как кажущееся сплошное бытие какой-нибудь материи рассыпается перед наукой на отдельные атомы. Эти элементы Будда назвал «дхармами»². Слово это употреблялось и раньше в различных значениях, Будда же окрестил им элементы бытия, очевидно желая введением новой терминологии оттенить свое учение об элементах. Он нуждался в новом термине, так как

² [В оригинальном тексте использовался архаичный вариант написания слова — дарма.]

понятие об элементах бытия, их значении и свойствах у него резко отличалось от всего того, что об этом учили предшествовавшие и современные ему системы. Этим «дхармам», или элементам бытия, был составлен особый каталог, они составляли, так сказать, таблицу 75 элементов. Они объединялись в группы различным образом, распределялись с различных точек зрения. Мы не будем приводить всю таблицу и все распределения в подробности, это завлекло бы нас слишком далеко. Ограничимся лишь приведением одного из них, самого распространенного. С точки зрения частей, входящих в состав личности, элементы бытия объединяются в 5 групп (так называемых «сканд»): группа физическая, или тело, и 4 группы элементов душевных: 1) чувствования, приятные или неприятные; 2) понятия; 3) воля и 4) сознание.

В этом распределении наше внимание останавливает на себе разделение сознания на две отдельные категории. К одной относится сознание вообще, самый, так сказать, факт сознательности, способность к восприятию внешнего мира, к другой же — развитое сознание, то есть представления и понятия. Правда, оба эти элемента находятся в постоянной связи, они сосуществуют, но такое соотношение неперменного сосуществования мы находим и между многими другими элементами, что, однако, не мешает им быть отдельными элементами. Итак, вместо одной души, которой вовсе нет, мы имеем чувствования, понятия, волю и сознание. Не можем не отметить сходство этой точки зрения на душу с той, к которой, после долгой истории, пришла современная нам европейская наука. Англичанин Юм* первый строил свою психологию без души, из одних отдельных душевных явлений, и точка зрения его возобладала в современной психологии. Наш современник, великий французский философ Бергсон*, начинает свой последний большой труд с подтверждения того же факта — именно, что путем самонаблюдения мы устанавливаем в себе постоянный процесс перемены, в котором мы можем выделить ощущения, чувствования, желания и представления, и больше ничего, то есть как раз четыре буддийские психические группы элементов, только перечисленные в несколько ином порядке, и никакой единой целостной души. Тот факт, что эти четыре категории психических явлений входят в состав одной личности, ничуть не доказывает, что эта личность существует в действительности как нечто самостоятельное, независимо от своих частей, точно так же как куча зерен не представляет собой ничего, кроме самих этих зерен.

Среди самой буддийской общины с течением времени возникли споры о том, как понимать учение об условном существовании личности. Одна из школ, на которые распался первоначальный буддизм, школа ватсипутриев, склонялась к тому, что совершенно отрицать всякое единство между элементами личности все-таки нельзя. Вполне примыкая к общему и основному буддийскому учению о несуществовании души, эта школа все же склонялась к тому, что можно допустить некоторую, хотя бы и относительную, реальность личности (пудгала) как сочетания элементов данного лица в определенное мгновение. Личность, говорила она, не отличается от элементов, из которых она состоит, но и не вполне им равняется, она представляет собою некоторое бытие, обусловленное одновременным бытием элементов, из которых она состоит.

В полемике против этой скромной, робкой попытки допустить некоторую самостоятельность личности известный буддийский философ Васубанду говорит: «Прежде всего следует решить вопрос о том, какого рода бытие приписывается личности, или душе, указанной школой ватсипутриев: действительное, реальное бытие или же бытие только относительное. Но что же такое бытие действительное и что такое бытие относительное? Если что-либо существует само по себе, как отдельный элемент, то оно имеет реальное бытие, как, например, цвет и другие основные элементы материи и духа. Если же что-либо представляет собою сочетание таких элементов, то это бытие условное, или относительное, например молоко, состоящее из разных элементов и отдельно от них не существующее. Из этого следует, что если приписывать личности или душе истинное бытие, то она должна иметь свою отдельную от прочих элементов сущность и отличаться от них так же, как они отличаются друг от друга. Во-вторых, если душа существует, то она должна иметь и свою причину, свой особый источник бытия, отличающийся от источника, из которого происходят элементы. Если этого нет, если душа не возникает в процессе жизни из какого-нибудь предшествующего бытия, то она будет бытием вечным и неизменным, а это противоречит основоположениям, принятым всеми буддистами, в том числе и указанной школой ватсипутриев. Признавать вечное бытие души есть взгляд еретический, недопустимый для буддизма. Кроме того, душа вечная и неизменная не могла бы иметь никакой действительности или актуальности, ибо актуально, то есть действительно, только то, что изменяется. Если же указанная школа ватсипутриев, наоборот, при-

писывает душе лишь условное бытие, как привычное обозначение элементов, входящих в состав личности, то я с этим вполне соглашусь и говорю: „Да! Это так!“».

Теперь, когда мы знаем, как следует понимать буддийское учение о том, что «души нет», мы в состоянии объяснить одно кажущееся противоречие, которое всегда служило камнем преткновения для европейских ученых и которое они были готовы отнести на счет нелогичности индийского ума вообще. Противоречие состоит в том, что наряду с отрицанием существования души как бы признается переселение душ. Между тем при надлежащем понимании обоих учений между ними никакого противоречия нет, и приходится признать, что в них проявился не недостаток логичности индийского ума, а, напротив, его несомненное превосходство. Индиец не представлял себе, что со смертью какого-нибудь лица его духовный мир может просто исчезнуть без всякого следа или сразу перейти в вечность. Нет! Подобно тому как тело наше после смерти сгниет, то есть превратится в землю, в которой наука видит те же элементы, те же атомы, из которых состояло живое тело, точно так же и духовный мир наш, и прежде всего элемент сознания, не исчезнет из круговорота жизни с нашей смертью совершенно, он проявится вновь в другой форме и другом месте. Во всем мироздании господствует везде закон причинности. За каждым мгновением в бытии какого-нибудь элемента или группы элементов следует с необходимостью новое мгновение и так далее, процесс этот не имеет ни начала, ни конца. Мгновение смерти или наступления новой жизни есть выдающееся, важное событие в единообразной смене мгновений, но все-таки это лишь отдельное мгновение в целой цепи таких отдельных, с необходимостью следующих друг за другом мгновений. Перед ним было мгновение предшествовавшее, и после него будет неизбежно следующее мгновение того же потока сменяющихся элементов. Дитя рождается и в первые же мгновения своего бытия, или, как говорят буддисты, перерождения, протягивает губы к материнской груди, производит целый ряд целесообразных движений. Очевидно, что его психический мир не явился из ничего, он при рождении представляет собою лишь следующее мгновение для целого ряда душевных antecedентов, точно так же как его тело есть лишь особое мгновение в развитии тела из зародыша, которому, в свою очередь, предшествовали отдельные частицы материи. И в этом смысле это не рождение, а перерождение. В сво-

ей научной, философской форме закон перерождения душ есть не что иное, как факт душевной преемственности, его можно просто назвать законом наследственности, не оставляя, конечно, без внимания всей той разницы, которая внесена в это понятие успехами нашего естествознания. Подобно тому как буддист допускает употребление слов «душа» и «личность» в условном, привычном для людей смысле, точно так же он условно говорит о перерождении одного и того же лица, хотя в действительности всякое перерождение есть уже новое лицо, или, выражаясь еще точнее, совершенно новое собрание элементов, связанное, однако, со своим прошлым неизбежным законом причин и следствий. Сам Будда в своих проповедях любил пользоваться языком обыкновенных людей, в целях поучения он любил говорить о своих собственных прежних существованиях, о бывших и будущих перерождениях учеников своих и прочих людей. Если при этом помнить, что это лишь описательное выражение, под которым скрывается глубокая и тонкая теория развития жизни и ее элементов в сторону конечного идеала, то никакого противоречия между учением о несуществовании души и так называемым переселением душ нет.

Не препятствует также это учение, как увидим в дальнейшем, обоснованию нравственного идеала буддизма.

Ежемгновенная изменяемость всего сущего

Итак, мы уяснили себе тот факт, что по буддийскому учению все сущее состоит из отдельных элементов, физических и психических. Теперь возникает вопрос о том, какими, в частности, представлялись эти психофизические элементы, эти «дхармы». И тут прежде всего выступает наружу учение о мгновенности всего сущего, то есть мгновенности дхарм.

Не только нет ничего сплошного, цельного и все существует враздробь, но нет также ничего длящегося, все существует лишь в течение одного мгновения. Подобно тому как нет единства, так сказать, вширь, нет его также и вглубь. Самое бытие есть ежемгновенное изменение вроде кинематографической картины и даже более, так как отдельных картин вовсе нет, а только одно, так сказать, картинное течение. Где нет перемены, нет и бытия.

Не можем и тут не отметить поразительного сходства этого учения с учением уже упомянутого Бергсона*.

В сочинении, на которое мы сослались, он доказывает, что не только все сущее постоянно изменяется, но и самый термин «бытие» равносителен термину «перемена». Нам, например, кажется, что одно душевное состояние сменяется в нас другим; однако на самом деле всякое душевное состояние есть уже переход. Нет такого состояния, которое действительно было бы «состоянием», то есть чем-то длящимся. Если бы душевное состояние перестало изменяться, то его бытие перестало бы длиться. Душевное «состояние», то есть остановка, есть создание нашего воображения. Вместе с тем наше воображение создает некий неподвижный субстрат, подкладку, в образе души, на фоне которой отдельные мысли, желания и чувствования являются как бы сменяющимися друг друга состояниями. В действительности же этот субстрат, эта душа, это «я», говорит Бергсон*, не есть реальность, это простой условный знак, напоминающий нашему сознанию искусственный характер того умственного процесса, благодаря которому наше внимание различает «состояния», следующие одно за другим «там, где на самом деле есть лишь одна длящаяся постоянная перемена». То же самое относится и к миру материальному. Прежде чем различать в мире тело, мы различаем качество: цвет сменяется цветом, звук следует за звуком, ощущение за ощущением. Всякое такое качество представляется нам существующим, то есть длящимся, между тем оно разлагается на множество элементарных движений. Следовательно, ясно, что всякое качество, то есть всякая материя, есть не что иное, как непрерывная перемена. Итак, существовать — значит изменяться ежемгновенно.

Мы видим, как глубоко связано по существу представление о бытии-перемене с отрицанием субстанции-души. Это одно и то же учение, ясно открывающееся нам как в системе Будды, так и в современной науке. Нужно еще заметить, что в учении о всеобщей ежемгновенной изменяемости буддизм примыкает к предшествующему индийскому мышлению, к философской системе санхья³, которая тоже учила, что все вечно меняется. Связь между обеими системами давно уже чувствуется и обсуждается европейскими учеными. Сами индийцы сознавали ее, хотя они в то же время сознавали, что это скорее связь контраста, чем сходства. Они называли обе системы радикальными, но противопоставляли их друг другу, поскольку одна утверждала, что все вечно, а другая — что все мгновенно. По

³ [Санхья в современном написании.]

учению системы санкья, существуют действительно всего только два вечных начала: дух и материя. Дух неподвижен, вечно спокоен. Материя, в которую входит и весь наш познавательный аппарат, движется, вечно изменяется. Взаимное соотношение этих двух начал, как оно представлялось создателю системы Капилу, яснее всего выступает в картине, на которую любят ссылаться последователи системы. Ниже мы упомянем, какое значение имеет для философа вообще определенная картина, возникающая перед его умственным взором, воплощающая его главную мысль и поясняющая его систему. Это так называемая посредствующая картина. Создатель системы санкья представлял себе соотношение материи и духа как суетливую игру актера перед безмолвствующим зрителем. Подобно тому как зритель совершенно не участвует в действии, стоит в стороне, спокоен и бесстрастен, только созерцает, а не действует, так и духовное начало не движется, не изменяется, вечно одно и то же, стоит в стороне или выше мирового процесса. Для этого весь наш познавательный аппарат должен был быть оторван от духовного начала и причислен к вечно движущейся материи. Дух же только созерцает, а не действует. Как актер вечно меняется, делает жесты, говорит и вообще работает исключительно для зрителя, так и материя, хотя единое, вечное в себе начало, вечно изменяется, состоит из вечной игры светотени, причем эта игра совершается исключительно в целях безмолвно созерцающего сознания. Вот какие представления господствовали в Индии до появления буддизма. Сам Будда Шакьямуни изучал философию у учителей — последователей этой системы. Как я уже сказал, его собственная система примыкает к предшествующей скорее как протест, чем как подражание.

Что сделал Будда с душой, то есть с бездеятельным, в стороне от жизненного волнения состоящим, духовным вечным началом, мы уже видели. Он его просто устранил за совершенную, так сказать, бесполезность. Раз весь познающий аппарат отнесен к другой области, то иного сознания и не требуется. Устранил его Будда самым решительным образом, с какой-то ясно проглядывающей везде полемической враждой к такому совершенно ненужному, неподвижному и бездеятельному владыке мира. Что касается другого начала, то Капила представлял его себе хотя и постоянно волнующимся, но единым, сплошным и вечным материальным бытием. Будда заменил его атомами и отдельными элементами.

Все, что существует, — вечно существует, в том смысле, что вечна материя, из которой оно состоит, ничто никуда не исчезает и не рассыпается на частицы, ибо частиц нет. Наоборот, по учению буддистов, отдельные элементы ежесекундно появляются и исчезают безо всякого следа. «Дхармы», следовательно, постоянно откуда-то возникают и куда-то исчезают. В понимании этого учения о ежеминутном появлении и исчезновении элементов бытия разошлись ученые буддисты уже в первое время после смерти Учителя. Одни, так называемые сарвастивадины, то есть утверждающие всегдашнее бытие, различали между бытием «дхарм» и их появлением. Они полагали, что «дхармы» существуют всегда — и в прошлом, после того как они появились, и в настоящем, в момент появления, и в будущем, когда появление их еще не совершилось. Другие же, так называемые вибаджьявадины, или «разделяющие вопрос», утверждали, что о прошлых и настоящих элементах можно говорить, что они существуют, но будущие существуют лишь условно, в качестве причин, из которых они могут возникнуть. На это первые возражали, что такое допущение есть отступление от буддийской радикальной точки зрения и является уступкой перед взглядами системы санкья.

Как бы то ни было, перед нами картина мира как волнующегося океана, в котором, как волны из глубины, постоянно откуда-то выкатываются отдельные элементы жизни. Эта волнующаяся поверхность представляет собою, однако, не хаос, а повинуетя строгим законам причинности. Одни элементы постоянно появляются в сопутствии с другими, одни также непременно следуют за другими. Это учение о «совместно зависимом рождении элементов» является самым центральным пунктом всего буддийского мировоззрения. Оно неразрывно связано и с отрицанием души, и с распылением всего сущего на отдельные элементы, и с ежесекундным следованием одних комбинаций элементов за другими. Мы не будем приводить этого учения в подробностях, оно настолько трудно для уразумения, что сам Будда развивал его далеко не перед каждым, опасаясь всегда, что оно может быть понято превратно. Другая сторона этого учения о «совместно зависимом рождении элементов» касается связи элементов настоящей жизни человека с комбинациями элементов, составлявших его прошлую жизнь, и теми комбинациями, которые составят его будущее существование. Об этой стороне «совместно зависимого рождения», или, как оно иначе называется, «двенадцатичленной формулы круговращения бытия», вы услышите более

подробные объяснения в лекции моего товарища профессора Розенберга*.

Мы стоим перед вопросом: будет ли когда-нибудь конец этому беспрерывному рождению, или перерождению, или, выражаясь более точно, появлению новых комбинаций элементов, следующих одни за другими? Имел ли этот процесс начало? На второй вопрос ответ звучит догматически: начала не было. На первый буддизм отвечает определенно: конец будет, выход из волнующегося океана бытия возможен. Путь к нему указан Буддой в его нравственном учении, к которому мы теперь и переходим.

Обоснование нравственности

Каково философское обоснование нравственности в буддизме? Вопрос этот, мы знаем, является самым трудным для всякой философской системы. Легче всего он решается в религии, признающей существование Бога, божественного откровения и свободной воли. Нравственный закон тут исходит от воли божества, человек свободно ей повинует и за это получает награду в спасении. Но обосновать нравственность помимо велений личного Бога уже гораздо труднее. Немецкий философ Кант развил для этого свое учение о категорическом императиве, то есть о велении, которое глубоко заложено в тайниках человеческой души и представляет собою скрытую, так сказать, пружину, движущую всеми нравственными достижениями людей.

У правоверных брахманов было также учение об этом велении, о категорическом императиве, обязывающем людей к исполнению религиозных предписаний и совершению добрых дел помимо всякой божественной воли, но источник его они видели в своем священном писании, в его словах, которым они приписывали сверхъестественное, безначальное бытие.

Все эти учения предполагают существование души, свободной личности, свободной воли. В буддизме же нет ни свободы, ни самой личности, которая могла бы нести ответственность за свои поступки. По этому вопросу мы находим любопытный спор между буддистом и представителем одной индийской философской школы, вайшешика, который защищает существование души и свободной воли. Последний спрашивает: «Если нет души вовсе, то кто же совершает поступки и кто несет за них ответственность, кто получает

награду?» Буддист отвечает: «А кто же, по-твоему, это ответственное действующее лицо, этот деятель?» — «Деятелем, — говорит философ, — мы называем того, кто одарен свободной волей, например, мы наблюдаем в обыденной жизни, что такой-то человек, по имени Девадатта, свободно умывается, ест или идет гулять, когда ему вздумается». — «Но кто же, однако, этот самый Девадатта, которому ты приписываешь способность свободных действий? Если ты предполагаешь, что свободна его душа, то существование последней ничем еще не доказано. Если же под условным именем Девадатта разуметь собрание душевных явлений или элементов, то такого рода деятель далеко не свободен! Действия, вообще говоря, бывают трех родов: телесные действия, слова и мысли. Что касается действий телесных и словесных, то они несвободны, так как находятся в зависимости от мысли. Но и мысль несвободна в управлении словами и действиями, так как она, в свою очередь, зависит от своих собственных причин, своего прошлого. А если даже сама мысль несвободна, то свободы нет нигде. Все, что живет и движется, находится под неумолимой властью причин и их следствий. В числе этих причин мы не видим никакой действующей души, следовательно, и она не обладает свободной волей. Если в числе причин, вызывающих данное явление, мы устанавливаем, что одна главенствует, мы можем назвать ее условно „действующим лицом“, но душу мы даже условно не можем так назвать, так как не видим ни малейшего полезного действия, от нее исходящего».

При отрицании души и свободной личности, казалось бы, еще труднее построить нравственность, чем построить ее без Бога. Между тем обоснование нравственности Будда считал главной своей задачей, вся его теоретическая философия была лишь преддверием философии нравственной, ведущей к спасению. «Подобно тому как воды океана, — говорил он, — имеют лишь один вкус — вкус соленый, так и учение мое имеет лишь один вкус — вкус спасения». Признание бытия души, существование личности не только, по его мнению, не содействовало обоснованию нравственности, но являлось главным тому препятствием. В отрицании души он видел главную черту и превосходство своего учения над всеми другими. Там, где есть личность, есть и собственность, принадлежащая ей, где есть «я», там есть и «мое»; а где есть личная собственность, необходимо возникает любовь к ней в том или в другом виде. Привязанность же к личной собственности есть корень всякого зла, корень

как личного проступка, так и всякой социальной несправедливости. Отрицая существование души, буддизм, таким образом, дает нам самое глубокое философское обоснование для отрицания права на личную собственность. Какая возможна личная собственность там, где и личности-то нет? Сообразно этому настоящий буддист только тот, кто отказался от частной собственности раз навсегда, и не только от собственности, но и от семьи, родины и прочего. В истории мировых религий, христианства и мусульманства, мы неоднократно встречаемся с учениями, отрицающими частную собственность и советующими от нее отказаться, но наиболее радикально поставлен этот вопрос в буддизме.

Отрицание души для ума философски неподготовленного легко могло привести к нравственному безразличию. Отрицает существование души также, как известно, и материализм. В Индии существовало учение материалистов, которое проповедовало безудержное наслаждение жизнью и не признавало никаких нравственных обязанностей, никакого возмездия за дела. Рядом с материализмом существовало учение некоего Госала Моггалипутта, современника Будды, который учил, что все что есть — есть, а чего нет — нет. Из этого он выводил, что нет ничего невидимого, нет мира загробного, нет ответственности за дела, кроме ответственности перед властью земной, и что, следовательно, нет никакого иного веления для обоснования нравственности. Таким образом, чтобы человек ни совершил, это не имеет для души никаких последствий ни в этой жизни, ни в будущей, которая вообще не существует. Будда объявил, что из всех многочисленных учений это учение самое дурное. Он очевидно боялся, чтобы слушатели не сделали из отрицания души таких же выводов, какие делал проповедник этого учения Госала. «Я учу, — говорил Будда, — что есть дела и их последствия, что есть творчество и есть энергия воли к добру». Однако понятие безличного творчества мирового процесса и безличного добра как элемента, никакой личности не принадлежащего, было так ново, необычно и трудно понятно, что Будда постоянно боялся быть неправильно понятым и прибегал в проповедях ко всяким способам, вплоть до прямых умолчаний, чтобы избежать недоразумений. Один известный позднейший буддийский философ Кумаралаба по этому поводу говорит: «Будда построил свое учение об элементах бытия с величайшей осторожностью, подобно тигрице, держащей своего детеныша в зубах: она не сжимает зубов слишком сильно, чтобы не повредить

детеныша, но и не раскрывает рта, чтобы не выронить его. Будда видел все те раны, которые могут нанести острые зубы догматизма веры в личность и собственность, с другой стороны, он видел и опасность от падения в область безответственности за поступки. Если человечество будет держаться идеи существования вечной души, оно будет корчиться от ран, нанесенных острым оружием догматизма; если же оно перестанет верить даже и в условное бытие личности, то погибнет нежный детеныш его нравственных деяний». Чтобы избежать недоразумений, Будда иногда предпочитал уклониться от прямого ответа, если видел, что собеседник его недостаточно подготовлен к тому, чтобы правильно уразуметь учение об элементах бытия и их безличного развития. Так, когда брахман Ватса спросил, совпадает ли понятие живого существа с понятием живого тела, или между ними есть разница, то Будда не дал никакого ответа и впоследствии объяснил свое молчание так: «Если бы я сказал, что душа есть, то это было бы неправда, так как в числе всех элементов бытия нет такого, который соответствовал бы понятию души вечной. Если же я сказал бы прямо, что души нет, то несчастный Ватса мог бы попасть в еще худшее положение. Он мог бы подумать: „Вот, прежде была у меня душа, теперь же ее не стало!“ Когда говоришь, что душа есть, то всегда подвергаешься опасности быть понятым в том смысле, что есть подлинная, вечная душа. Если же прямо сказать, что души нет, то возникает другая опасность: люди могут вообразить, что нет никакой нравственной ответственности за поступки». Этот же метод умолчания применялся также буддистами и в позднейшее время. Известен, например, знаменитый диалог между могущественным греческим царем Менандром и буддийским старцем Нагасена на ту же самую тему — о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа или нет.

Царь пришел к старцу и сказал: «Я желал бы предложить тебе вопрос, но боюсь, ты не дашь прямого ответа: старцы ведь ужасно словоохотливы! Если ты обещаешь точно ответить на мой вопрос, то я готов спросить». — «Пожалуйста, спрашивай», — сказал старец. Тогда царь предложил вышеупомянутый вопрос о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа. Старец отвечал: «На этот вопрос Буддой ответа не дано». Тогда царь возразил: «Весьма уважаемый старец! Не обещал ли ты мне дать прямой ответ и не отклоняться в сторону, зачем же теперь ты мне говоришь, что Будда не разрешил этого недоумения? Ведь это не ответ на мой

вопрос!» Тогда старец сказал: «Великий царь, прости меня, но цари также страшно болтливы. Если бы ты обещал ответить мне просто и прямо, то я тоже желал бы поставить тебе вопрос». — «Пожалуйста, спрашивай», — сказал царь. Тогда старец спросил: «Сладки ли плоды на манговом дереве в твоём дворце или кислы?» — «В моем дворце нет ровно никакого мангового дерева», — отвечал царь. «О великий царь! — возразил старец. — Не соизволил ли ты сначала обещать мне, что не будешь уклоняться в сторону, а дашь прямой ответ на поставленный вопрос? Зачем же ты теперь говоришь мне, что в твоём дворце нет мангового дерева? Разве это ответ на мой вопрос?» Царь отвечал: «Но могу ли я сказать что-нибудь о вкусе плодов несуществующего дерева». Тогда старец сказал: «То же самое относится и к так называемому живому существу, или душе. Оно вообще не существует. Как же могу я отвечать на вопрос, отличается ли оно от тела или нет!» — «Но в таком случае отчего же Будда прямо не отвечал брахману Ватса, что „душа“ есть только условное обозначение некоторого сочетания отдельных элементов жизненного процесса?» — «Потому что он ясно видел, что собеседник его не в состоянии понять учения об элементах и их постоянного появления в сочетаниях, в которых они являются взаимно связанными».

Поэтому, когда Будда обращался к людям обыкновенным, он учил их идти к нравственному совершенству самым обыкновенным образом. Трудно даже заметить тогда в его проповеди что-либо специально буддийское. Вся жизнь есть страдание, учил он, она не содержит в себе ничего истинно радостного, даже всякое удовольствие есть страдание, потому что оно достигается путем усилий, труда и, следовательно, страдания. Вот первая святая истина, так называемая истина страдания. Вторая истина указывает на происхождение страдания от страстей, жадности, стяжания, желания жить и пользоваться жизнью. Третья истина — это то, что от страдания можно избавиться, что есть путь к спасению, и четвертая, или последняя, святая истина состоит в том, что имеется верный путь, ведущий к спасению, так называемый восьмичленный путь, состоящий в правильной вере, правильном стремлении, правдивой речи, добром поведении, честном способе добывания средств к жизни, истинном старании, правильной памяти и правильном самоуглублении в мыслях. Эти четыре истины в своей популярной форме, повторяю, не имеют ничего специально буддийского. Они явно заимствованы из медицины с ее учением о страдании больного человека,

о причине его страдания — болезни, об избавлении от страданий и о средствах, к тому ведущих. Другие индийские философские системы также повторяют учение о тех же самых четырех истинах. Но подлинный философский буддизм понимает под четырьмя святыми истинами нечто совершенно иное. Под истиной страдания понимаются все те начала, действия коих составляют содержание жизненного процесса. Под второй истиной — происхождение страдания — понимаются те же самые начала, но с точки зрения их безначального волнения, которое происходит под влиянием сил,двигающих ими и заставляющих их постоянно рождаться и исчезать; безначальное волнение жизненного процесса есть источник страдания или опытного бытия. Совершенное подавление этого волнения, вечный покой, угасание жизненного процесса навсегда — словом, спасение, или нирвана, — вот в чем третья святая истина, истина уничтожения страдания. Наконец, четвертая истина есть истина пути к совершенству. Это самая важная и характерная истина буддизма. Дело в том, что среди элементов бытия есть такие, которые действуют как бы нейтрализующим, успокаивающим образом на процесс жизненного волнения. Таковы прежде всего элементы истинного знания и самоуглубления, или сосредоточения мысли. Эти элементы, постепенно развиваясь, приводят все другие элементы, так сказать, к молчанию: постепенно жизнь успокаивается. Человек, который на этом пути достиг полного спокойствия и ясного знания, называется святым. В чем состоит элемент истинного знания — на это ответом служит изложенное здесь философское учение. Познать и глубоко проникнуться идеей, что никакого «я» не существует, нет ничего «моего», нет «души», а существует только переменчивая, вечно играющая работа отдельных элементов — вот «истинное знание». Элемент этот в зачаточном виде присущ всякому акту познания, это просто факт «понимания», ясная оценка умом того, что происходит. Независимо от сознания вообще, то есть самого факта сознательности, существует еще, как мы уже видели, в каждом акте познания и элемент «понятия», или представления, связанного со словом. Но кроме того, буддийская психология в каждом акте познавания различает особый элемент понимания или оценки. Этот-то элемент понимания, развитый путем соответственной работы, и приводит в конце к «чистому знанию», то есть философскому пониманию мирового процесса, а в окончательном результате к абсолютному знанию Будды.

Что касается второго элемента, так называемого сосредоточения или углубления мысли, то он также в зачаточном виде имеется налицо в каждом, хотя бы и самом простейшем, акте познания. Это просто факт направления на что-либо своего внимания. Внимание есть простейший вид самоуглубления как особого психического элемента. Путем специальных упражнений эта обыкновенная способность внимания может быть развита. Тогда достигается совершенно особое состояние: созерцаемый предмет или мысль, на которую усиленно направляется внимание, начинает занимать целиком все сознание и вытесняет из него все остальное. Достигается устойчивость одной картины, состояние транса, завершающееся иногда каталепсией. Способы и предметы таких упражнений над сосредоточением внимания подробно описаны в буддийской литературе.

Все почти буддисты много ими занимаются. Сам Будда Шакьямуни посвящал им часть своего обычного дня. В Японии и в настоящее время существует секта «зен»⁴, которая видит в таких упражнениях самую суть буддийской религии. Между тем это явление вовсе не специально буддийское, а общеиндийское. Это так называемое «обуздание мысли» или «йога», о которой вы, вероятно, много слышали, так как в последнее время толки о йоге стали у нас чем-то вроде модного разговора. Но в системе буддизма сосредоточение, или йога, получает особое значение. Это то средство или одно из тех средств, через которые постепенно достигается конечное успокоение мирового процесса жизни. Отдельные элементы перестают функционировать, перестают проявляться в жизнь, и прежде всего перестают являться, окончательно исчезают страсти, привязанности, элементы суетные, греховные. Среди прочих элементов бытия есть много таких, которые нейтрализуются и перестают являться вследствие одного только прозрения истины путем правильного познания. Но другие могут быть уничтожены только самоуглублением и экстазом мышления. Тот, кто достиг полного навсегда уничтожения всякого волнения, называется Буддой.

Заключение

Тот же самый Бергсон*, на которого мы неоднократно ссылались в течение этой лекции, в одном из замечательнейших своих докладов старался определить, что составляет существо философско-

⁴ [Современное написание — дзен.]

го учения и характернейшую черту всякого философа. Его заключение сводится к тому, что всякий философ вначале отправляется от какого-нибудь видения, от картины, в которую воплощается самое сердце его учения. Вся работа философа есть лишь стремление так или иначе истолковать и понять значение этой картины, которая является посредствующим звеном между наблюдаемым миром и созданной теорией. Слова эти как нельзя более могут быть отнесены к великому индийскому философу и к созданной им системе.

Картина эта — огонь светильника. Он горит, огонь кажется существующим, длящимся. Между тем в каждое мгновение мы имеем в действительности новый огонь, длящегося огня нет, следовательно, нет и огня вообще, а лишь какое-то течение каких-то элементов, которое мы привыкли называть огнем. Когда масло в светильнике иссякнет, огонь погаснет, течение моментов огня прекратится. Так угаснет и эта мировая жизнь, когда перестанут появляться элементы бытия. Путь к этому угасанию изменчивого мерцания нашей жизни найден Буддою в его нравственном учении.

В это кратком очерке мы могли коснуться только основных сторон буддийского философского учения. Не можем не сказать в заключение, что они, будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного мирозерцания. «Мироздание без Бога», «психология без души», «вечность элементов материи и духа», что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики — отрицание права частной собственности, отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, лишенных права частной собственности, наконец, общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию, независимо от Бога, души и свободы воли, — вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего мирозерцания.

О. О. Розенберг

О МИРОСОЗЕРЦАНИИ СОВРЕМЕННОГО БУДДИЗМА НА ДАЛЬНОМ ВОСТОКЕ (1919)¹

*Оттон Оттонович Розенберг** (1888–1919) — востоковед (японист) и буддолог.

Отстаивал принцип системно-смыслового изучения буддизма, то есть рассматривал его как сложную систему, включающую в себя явления разного уровня — от популярной религии до схоластической философии. Выступал с резкой критикой европоцентризма, рассматривающего иную культуру как чуждую и стремящегося выявить схожесть буддизма с различными аспектами европейской культуры. Придерживался принципа историзма при изучении буддизма, что означало отказ от попыток реконструирования «буддизма вообще», обращение не только к письменным памятникам прошлого, но и внимательное исследование живой современной религиозной традиции, изучение как обширного свода комментаторской литературы, так и современных религиозных практик.

По мнению Розенберга, в исследовании буддийской философии, которую он считал органическим компонентом буддизма, следует использовать обратный порядок изучения и интерпретации материала — через знакомство с современными формами постепенно восходить к древности. Для понимания предмета исследования предлагал «переживать» явления восточной культуры, рассматривать их «изнутри» и избегать европейских ассоциаций.*

Е. Т.

Религиозное движение буддизма началось двадцать пять столетий тому назад на почве Индии. То была первая мировая религия. Впервые в истории человечества родилась мысль показать путь к спасению всем существам без исключения, независимо от того, какого они племени, и независимо от того, какое они занимают положение в жизни.

¹ [Розенберг О. О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Лекция, читанная на Первой буддийской выставке в Петербурге. Пг.: Изд. Отдела по делам музеев и охраны памятников искусства и старины, 1919. 72 с. (Цит. по: Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. 295 с. С. 18–42.)]

Буддизм не был религией силы и красоты, доступных немногим избранным, но буддизм не был также и религией скорби, религией угнетенных. Отчасти он был и тем и другим, но, вернее, он не был ни тем, ни другим, а чем-то более объемлющим.

Уже первые буддисты называли свое учение «срединным» — не в смысле золотой середины и не в смысле готовности на уступки, а в смысле такого учения, по сравнению с которым другие, современные ему индийские учения казались односторонними крайностями, неспособными справиться с загадками, заданными жизнью. Буддийское учение обращалось ко всем сознательным существам, и перед его пониманием жизни и ее целей одинаково жалкими являлись и счастье, и несчастье, и бедность, сила и немощь, жизнь и смерть. Оно хотело спасти и сильных и слабых, одинаково мечущихся в круговороте бытия и страданий.

Эта мысль и цель воодушевляли буддийских проповедников, которые стали распространять свое учение за пределами Индии и которые прошли и на юг, и на север, и на восток, охватили всю Среднюю и всю Южную Азию, прошли через Китай и уже тысячелетие с лишком тому назад дошли до далеких Японских островов.

Каким буддизм был в начале, таким он, по существу, остался и по настоящее время. В течение веков его окружила богатая литература, философская и поэтическая, при нем выросло могучее искусство и образовался ряд разнообразных культов, как среди различных народов, так и среди различных групп, принадлежащих одному и тому же народу. Но основные положения, основной взгляд на жизнь и ее загадки остались те же, что были установлены с самого начала.

Спрашивается: как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?

Ни одна религия не выставляла столь определенно принцип равенства всех живых существ. Есть одна истина, есть одна цель, к которой стремятся все и которую должны достигнуть и достигнут все. Буддизм не знает предопределения, он не знает вечного проклятия одних и вечного блаженства других — все равны. Но в то же самое время ни одна религия не считалась столь же определенно и открыто с той истиной, что люди не равны по сравнению друг с другом. Предание говорит о том, что учитель Шакьямуни, основатель буддизма, сказал своим ученикам: люди различны, одни понимают легко, другие с трудом, третьи имеют способности средние. Одни лю-

бят вдумываться в вопросы, любят и способны понимать подробные разъяснения, а другие понимают уже с намеков или любят объяснения краткие.

Это принцип всякого воспитателя, и он применялся проповедниками буддизма в течение всей его истории. Метод учения менялся в зависимости от характера и способности людей и народов, с которыми буддизм встречался. Этим объясняется его разнообразная внешность.

Некоторые думали, что в этом кроется недостаток буддизма, что он шел на уступки; но такое понимание неверно.

Душой и телом люди неодинаковы; это истина, которую не следует замалчивать, это факт, с которым нужно примириться; об этом знает каждый воспитатель, каждый врач. Но цель воспитания, цель лечения одна и та же для всех, и умение врача и воспитателя состоит именно в том, чтобы суметь найти подход к питомцу и к больному; неуклонно преследуя намеченную цель, они должны считаться с особенностью характера и телосложения воспитанника; только тогда они вообще достигнут цели.

Вот в чем заключается причина разносторонности буддизма, этим объясняется, что буддистом, притом убежденным буддистом, может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Основы учения буддизма могут быть изложены так, что с ними согласится каждый. Но форма изложения будет неодинакова; простые, несложные толкования жизни не удовлетворят более вдумчивых, а сложные философские мудрствования ученых монахов останутся непонятными для большинства людей.

В буддизме нас поражает отсутствие догматов в смысле основоположений веры, выраженных определенными словами, установленными раз навсегда и обязательными для всех.

Истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами, путь к истине не один и тот же для всех. И буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута.

Такой был метод буддийской пропаганды.

Результаты налицо: буддизм процветал или процветает во всех азиатских странах — среди народов самых разнообразных племен и среди всех слоев народонаселения.

Современный буддизм Восточной Азии восходит, по существу, не к древнейшему буддизму, а к тем более сложным формам, которые были выработаны в эпоху высшего расцвета буддизма, в середине

первого тысячелетия после Р.Х. Это было приблизительно то время, когда в Европе началось распространение христианства среди северных язычников, когда в Аравии возник ислам, учение Мухаммеда.

Многих поражает тот факт, что именно в Индии буддизм уже довольно давно уступил место брахманизму после периода расцвета. История исчезновения буддизма в Индии очень сложная, и подробности ее еще малоизвестны. По существу, мы имеем дело с борьбой касты жрецов-брахманов за свое существование.

Вы знаете, как строго замкнуты касты в Индии. В касте выразилось инстинктивное противодействие против расового смешения. Буддийская община грозила практически разрушить строй Индии, хотя Будда сам и не нападал на кастовый строй как таковой. Замкнутая, организованная аристократия жрецов победила буддийскую общину, составленную из смешанных элементов, не объединенных государственным общественным принципом. Но буддийская мысль, философская и религиозная, оказалась сильнее, она глубоко отразилась на брахманской философии, преобразовав ее коренным образом.

Период VII, VIII и IX вв. является временем высшего культурного развития Индии и Китая; к ним начинает примыкать молодая тогда, зарождающаяся японская культура.

В Индии мы видим небывалый расцвет литературы, философии и науки, и то же самое мы видим в Китае. Китай достигает высшей точки политического и культурного могущества; устанавливаются отношения с Индией: знаменитые паломники посещают Индию, множество индийцев приезжает в Китай, а для среднеазиатских племен и для Японии китайская столица великой Танской династии становится центральным местом и источником культуры, духовной и материальной.

Одно за другим возникают и развиваются религиозные течения буддизма, переплетаясь с брахманскими в Индии, с конфуцианскими и другими в Китае, с древней туземной религией синто в Японии, с местными верованиями в Тибете и Средней Азии. Всюду ярко заметно влияние новой для Восточной Азии буддийско-индийской мысли.

Изложить в подробностях значение буддизма для азиатских народов значило бы написать историю культуры этих народов, настолько вся их жизнь, весь быт их проникнут буддийскими чертами наряду с имевшимися уже раньше.

Таково в самых кратких чертах движение буддизма от Индии в Среднюю и Восточную Азию и через Китай и Корею в Японию в течение всего первого тысячелетия после Р.Х.

Предполагаю остановить ваше внимание на японском буддизме; но то, что будет изложено, даст вам картину китайского, а также и индийского буддизма, ибо все важнейшие секты перешли в Японию из Китая, а основная религиозная литература, священные тексты и философские сочинения являются китайскими переводами индийских оригиналов. Японцы изучают буддизм и теперь по этим первоначальным китайским сочинениям: японских переводов священных текстов не существует вовсе. Вы знаете, что японский литературный язык и японская письменность заимствованы из Китая, и литературно образованный японец считает китайскую литературу чем-то своим. Повторяю, то, что относится к буддизму Японии, относится и к китайскому буддизму, но только в Японии картина сект рисуется более ясно, более отчетливо; в японском буддизме нет такого множества побочных элементов, которые нам пришлось бы выделить при описании китайского. Во всяком случае, в Японии эти побочные элементы не так сильно заметны.

Не следует думать, что современный японский буддизм является каким-то новообразованием. Нет — это тот же древний буддизм Индии и Китая, лишь в некотором преломлении. В сущности, это те же мысли, те же образы, но поскольку они живы в современном сознании.

И еще по одной причине, мне кажется, нужно исходить именно из японского буддизма, а не из китайского. Япония — первая из азиатских стран, которая более познакомилась с Европой и которая сумела завоевать себе положение наряду с европейскими нациями не только в смысле политическом, но до известной степени и в смысле научном. Здесь, в Японии, и буддизм впервые сталкивается с европейской философией, с европейской религией и с европейской современной наукой о природе. Интересно будет наблюдать, как в будущем скажется это соприкосновение буддийской мысли с последними течениями Европы в той нации, которая и буддийской культурой обладает в полном объеме и которая больше, чем какой-либо азиатский народ, поняла европейскую мысль.

Япония как бы проложила путь в Европу для Азии, а мы, в свою очередь, легче подойдем к душе азиатских народов через посредство Японии. Поняв японский буддизм во всей его пестроте и разносто-

ронности, нам уже легко будет перейти к буддизму менее цивилизованных народов. В этом смысле японский буддизм тем более важен, что в Японии создается как бы новый центр буддийской мысли, от которого исходят попытки повлиять на буддийский мир Китая, Тибета и Индии. Стремления Японии к гегемонии, то есть к предводительству в области азиатской политики, начинает проявляться и в среде представителей японского буддизма, мечтающих объединить под своим предводительством буддистов всей Азии.

Отчасти постановка темы моей лекции вызвана и личными соображениями. О японском буддизме я говорю не только на основании прочитанных японских сочинений, но и на основании собственных наблюдений, личных переживаний в Японии, в японской среде.

Для того чтобы вам легче было следить за дальнейшим изложением, я укажу предварительно на свою программу. В сознании каждого буддиста основатель буддизма Будда Шакьямуни занимает столь видное место, что нам придется сказать о нем несколько слов. Но так как о жизни его и о его учении, а также о методе его рассуждений вы уже слышали в первых лекциях, то я могу ограничиться самым кратким указанием на тот образ Шакьямуни, который жив в душе каждого буддиста. Я остановлюсь более подробно на основных учениях буддизма о жизни и смерти и о спасении, которые объединяют всех буддистов Японии.

Вторая часть лекции будет посвящена описанию трех сект или, вернее, трех вероисповеданий японского буддизма, наиболее характерных, наиболее разнородных, но построенных на одинаковых основных учениях. Все три секты имеют более или менее одинаковое значение в современной Японии. При этом нам придется остановиться подробнее на одном чрезвычайно важном вопросе, а именно на вопросе об отношении учителя и основателя буддизма Будды Шакьямуни к тем другим буддам, о которых говорят буддисты и изображения которых вы увидите на выставке, то есть на вопросе о буддизме Будды и буддизме будд.

Итак, перехожу к первой части, к рассмотрению образа Будды и основных учений буддизма.

Первым, возвестившим людям учение буддизма, был, как известно, Гаутама, Шакьямуни, отшельник-мудрец из рода Шакья, живший в VI–V вв. до Р.Х.

Описание его жизни известно решительно всякому буддисту, события его жизни — благодарная тема для картин и рассказов.

Как жизнь всех героев и святых, жизнь великого учителя украшена многими чудесными чертами. Но и относительно тех черт, которые носят характер исторический, мы можем сомневаться, действительно ли они историчны или нет. Быть может, когда-нибудь удастся восстановить в некоторой мере картину действительной жизни Гаутамы из рода Шакьев. Но для истории буддийской религии, для понимания буддийского учения, для понимания души восточного буддиста это не будет иметь особенного значения. В буддизме живет и теперь тот Шакьямуни, о котором говорит легенда; этот его образ дорог буддисту, и этот его образ вдохновляет художника и поэта.

Исторический Будда — это не есть Будда истории буддизма; исторический Будда — это Будда легенды.

Вы помните рассказ о его чудесном рождении, о его воспитании в отчем дворце, о том, как под влиянием четырех встреч — со стариком, больным, трупом и монахом — он решается покинуть царские чертоги и идет искать решения тайн жизни. Гаутама погружается в изучение индийской философии, а индийская философия того времени имела уже вековую историю и была разбита на множество школ. Он постигает всю утонченную премудрость современных ему мыслителей, но остается неудовлетворенным.

Он отдается подвижничеству, истязает свое тело, но и это не приводит его к желанной цели. Тогда он решает вернуться к обычному образу жизни и, подкрепив измученное тело, вновь погружается в созерцание. Наконец приближается великое мгновение; еще одна преграда, последняя. Мара, бог любви, он же владыка смерти, пытается нарушать созерцание Будды; попытка не удалась, и вот наступает просветление, тайна жизни разгадана.

То, что Шакьямуни узрел в это мгновение, составляет ответ на вопрос о бытии и о человеческой жизни, ответ, лежащий в основе и современного буддийского миропонимания. Будда увидел, узрел бытие-страдание и его причины, он узрел конец страдания и путь к этому концу. Другими словами, он понял сущность круговорота бытия, колеса жизни и постиг возможность выйти из круговорота, остановить катящееся колесо жизни.

Боль и печаль, грусть, забота, разлука ведомы всем; а те немногие, которые их знают мало, те, кто не знает жизни, видят их вокруг себя в других людях. Вот исходное явление, которое никто не станет опровергать.

Откуда зло на свете? Это один из первых вопросов, который возникает перед тем, кто начинает задумываться над вопросом о смысле жизни. И сейчас же возникает второй вопрос: что такое само бытие, сама жизнь? Всем известно, какую решающую роль эти вопросы играют во всех религиях, во всех философиях. Припомните то, что говорится о создателе, о творце, о злом духе, о грехопадении. Вспомните теорию науки о начале органической жизни, о борьбе каждого против всех и так далее. Всюду попытки выяснить вопрос путем предположений о неведомом начале.

Буддизм к этим вопросам подходит несколько иначе; он начинает всматриваться в жизнь как она есть в этот самый момент, в настоящее время.

Вдумайтесь в нашу текущую жизнь; что она такое? Взгляните на нее совершенно просто; вы заметите тогда лишь поток всевозможных мыслей и чувств, различных воспоминаний, различных ощущений — то световых, то звуковых, то других. Все они переплетаются и бывают сложены то так, то иначе. Здесь вы видите одно, слышите одно, а через минуту вы услышите другое, новое. Содержание вашей сознательной жизни меняется ежемгновенно, причем самой смены вы не замечаете. Вы помните, что было вчера, вы помните многое, что было очень давно, но вы не помните всего, вы не помните, когда вы начали жить; и возникает вопрос: имеем ли мы вообще право говорить о начале потока мыслей, чувств и ощущений, из которых сложены мы и то, что мы переживаем? Ведь такое начало мы доказать не можем. Мы действительно видим, как другие тела рождаются и умирают, мы с ними общаемся, но ведь, в сущности, мы живем не их жизнью, мыслим не их мыслями.

Нужно ли предполагать, что поток нашей жизни имеет начало? Вот мы живем, и мыслим, и чувствуем; мы жили раньше, и, очевидно, и еще раньше, и еще — хотя мы этого и не помним. Мы ведь часто не помним того, что было вчера. Но если мы даже скажем, что мы кем-то созданы, то разве это, в сущности, будет начало? Возникает новый вопрос: кем создан создатель и создан ли он вообще? Он, очевидно, не имеет начала. Но для чего тогда его акт создания? Не проще ли предположить, что мы не созданы, не имеем начала, а были всегда?

Другие говорят, что жизнь образовалась из материи. Следовательно, материя была всегда, она не имеет начала. Но почему же жизнь должна иметь начало?

С буддийской точки зрения все эти вопросы праздны и не нужны; жизнь не имеет начала. Каждое живое существо есть явление безначальное. То, что мы называем «телом», лишь сочетание некоторых частей какого-то потока, такое же сочетание и то, что мы называем своим «я», и то, что мы называем своим миром, своими родными, своими вещами — все вместе это только одна сложная фигура, составленная из тех элементов, которые протекают безостановочно, которые мы просто можем установить, но которые нам незачем пытаться объяснять. И мы не имеем права обособлять части общего узора и говорить: вот солнце, вот «я». Нет солнца, нет «я» в смысле чего-то самостоятельно существующего. Есть лишь сложный узор: «личность, видящая солнце», одна нераздельная картина.

Все попытки объяснить начало сознательной жизни — создателем ли или механическим процессом — совершенно произвольны и к тому же только отодвигают вопрос, который, по существу, неразрешим, ибо он, по существу, бессмысленный — начала нет!

Европейская мысль настолько привыкла к вопросу о начале, что он кажется ей неизбежным. У буддийских народов мы видим обратное: им совершенно непонятен наш вопрос о начале, о создании мира, о создании людей.

Дерево выросло из семени, семя из дерева, это дерево опять из семени и так далее без конца; начало немыслимо — зачем о нем говорить?

Итак, по учению буддизма, каждая личность со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. Когда наступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента с новым узором.

Бесчисленные нити, из которых соткана данная личность, составляют как бы пучок ниток, как бы ту «основу» ткани, те продольные нити, которые в ткани соединяются то в тот, то в другой узор; ни одна нить не может войти в другую основу, в чужую личность, которая есть такое же обособленное сочетание нитей.

Таким образом, единичная какая-нибудь личность, которая живет вот теперь в таких-то жизненных условиях, называет себя так-то, — это, в сущности, временная узорчатая лента из основных

нитей. Эти же самые нити, которые теперь называют себя Иваном, были когда-то Петром, будут когда-то Алексеем; теперь они, быть может, сложились в образ пахаря, но этот узор развалится, те же нити соединятся вновь и будут царем, развалятся опять и превратятся в монаха-отшельника. Нет начала, нет конца.

Вот смысл буддийского учения о перерождении. Это не есть переселение души в новое тело, это именно буквально перерождение; те же самые нити, создавшие Петра вместе с его телом, с его миром, будут Иваном с его телом и его миром. Тут нет вообще души, которая бы куда-то уходила, которая бы куда-то входила, — есть лишь пучок равносильных, неразрывно связанных друг с другом нитей, которые соединяются в разнообразные узоры.

Человеческая жизнь от рождения до смерти — это лишь краткий, маленький и жалкий эпизод на фоне этих нитей, текущих из вечности и теряющихся в вечности.

Не забывайте, что это — лишь картина. Ведь элементы, о которых идет речь, на самом деле не пространственны, и жизнь не есть ткань, а сочетание мыслей и чувств, ощущений и воспоминаний. Поток бытия поддерживается сам собой, никто его не толкнул, никто его не останавливает, и это его «бывание», это движение связано с волнением, с суетой, с мучением. Нет бытия без страдания, нет страдания без бытия; быть и страдать — одно и то же, и то и другое безначально.

Таким образом, зло на свете — безначально. Ниоткуда оно не появилось.

Мучение жизни не есть следствие грехопадения, оно никогда не начиналось, и личность не виновата в том, что она вообще есть и страдает.

Но, с другой стороны, мы видим, что жизнь людей неодинакова: одни страдают больше, другие меньше. И присущее людям нравственное чувство никогда не удовлетворится тем, что часто злодей наслаждается, а добродетельный страдает без вины.

Этот вопрос решается в буддизме учением о возмездии, о нравственной ответственности. Хотя в самом бытии никто не виновен, все же данная единичная жизнь связана с предыдущей и виновна в том, что она страдает именно так, а не иначе. Ведь жизнь данного человека — это есть жизнь, сотканная из тех же нитей, которые составляли прошлые жизненные узоры на той же ленте. Хотя нити и распутались, когда случилась так называемая смерть, все-таки тот

способ, как они были собраны, влияет на способ, как они будут собраны вновь. Если преобладают в человеке, допустим, злые мысли, если в нем не были подавлены злость, ненависть, жадность, то в следующем сочетании должна наступить как бы реакция; новый человек будет страдать и мучиться, он будет окружен неблагоприятными условиями, он как бы подвергнется наказанию за дурные поступки прошлого человека. Только, может быть, он в данной новой жизни будет подавлять эти дурные чувства, тогда он подготовит для своей основы лучшее существование, лучший узор в будущем; но в данный момент это будет человек добрый, страдающий как бы напрасно. На самом деле это не напрасно, он своей участи заслужил; он отвечает за свое прошлое, за прошлый узор на своей ленте, хотя бы он его не помнил. Человек отвечает не только за временное прошлое в пределах одной жизни, а и за многие жизни, он готовит будущее для многих жизней.

Вот эта теория возмездия — которая может быть изложена и более отвлеченно на философском языке, и более наглядно — воспитала в буддистах чрезвычайно развитое чувство нравственной ответственности. Каждый отвечает сам за себя. Более грубые люди будут избегать зла, чтобы не быть наказанными, боясь возмездия, другие будут делать добро из-за более возвышенных целей, о которых речь впереди, но важно, чтобы они боролись против своих страстей; и побудить их к этому — цель учителя, и ясно, что не на всех действуют одни и те же доводы.

Такова картина жизни, как она рисуется буддисту. Круговорот жизни излагается в знаменитой, всем известной двенадцатичленной формуле бытия, которая рисуется различным образом, и отвлеченным философским языком, и грубо материально, и даже прямо в виде картины.

Колесо жизни рисует процесс жизни единичной личности в трех перерождениях. Основа личности проявилась, допустим, в качестве такого-то человека, живущего такой-то жизнью. Человек стал взрослым и живет полной жизнью. Он привязан к жизни, любит ее, он охвачен ее вихрем и не видит ее суеты. Бывание не может успокоиться, а в этом — залог грядущего перерождения. Это — первое звено новой жизни, лежащее еще в прошлом, это так называемая омраченность (авидья). И в силу омраченности человек жил в вихре, совершал поступки, намечал форму для будущей жизни; это «соденное» им (санскара) — вот второе звено, тоже лежащее в прошлой

жизни. И человек состарился и умер. В силу омраченности и «содеянного» начинается новая жизнь на той же основе, и первый момент ее тот, когда все нити приготовились к созданию нового узора, когда все они как бы собрались вокруг сознания (виджняна), оно отразит в себе все остальное. Это — первый момент новой жизни, момент зачатия, как говорят люди. Но еще нет узора, хотя нити налицо. Человек, не увидевший еще света, еще ничего не переживает; налицо имеются лишь элементы материальной и духовной жизни (намарупа). Но вот начинают слагаться узоры — выделяется то, что мы называем органами чувств или способностями видеть, слышать и так далее. Вернее, это не способности, а сами ощущения зрительные, слуховые и так далее, сами по себе они бессознательны, они не отражаются еще в сознании. Как опоры для сознания они выделены в особую группу, это шесть основ для сознания (шад-аятана).

После этого начинается сознательная жизнь, то есть переживания начинают сознаваться, хотя еще смутно; это то время, когда человек еще не родился на свет, и первое время новорожденного; но соединение сознания с опорами уже происходит, это так называемое «соприкосновение» (спарша).

Но вот в ребенке начинают выделяться новые нити, он начинает чувствовать, различать приятное и неприятное, это так называемое «чувство» (ведана). Наступает отрочество — и новые ощущения, проявления полового влечения (тришна). И еще проявляется тут новый элемент — «стремление» к целям (упадана).

И вот человек возмужал; уже новых элементов не появляется — наступает период полной жизни. Опять человек охвачен омраченностью, опять он не видит суеты, опять он привязан к жизни — кружится в вихре бывания, совершая деяния и закладывая форму новой жизни, — этот период, заканчивающийся смертью, есть период жизни, «бытия» (бхава). И опять в силу омраченности человек приступает к новой жизни, опять складывается сознание и вокруг него новые элементы, человек опять рождается, наступает момент рождения (джати). Опять человек начинает развиваться, и опять он кружится в вихре, опять он старится и умирает (джарамарана). Умирает, чтобы родиться вновь, и так без конца.

Эти двенадцать этапов бытия изображаются картинно на огромном колесе, разделенном на три круга. Все колесо находится в пасти и когтях чудовища. Это чудовище — омраченность, привязанность к жизни. Центральный круг содержит сцепившихся кури-

цу, змею и свинью — символы трех основных пороков: сладострастия, гнева и омраченности. Средний круг содержит картины, изображающие шесть категорий сознательных существ: царство людей, царство богов, царство демонов, царство животных, царство ада, царство страдающих духов. Наружный круг, более узкий, содержит 12 картин, изображающих только что описанные 12 этапов на пути перерождения.

Данная жизнь

- 1) Омраченность — слепая женщина.
- 2) Совершение поступков — горшечник, придающий глине форму горшка.
- 3) Новая жизнь.
- 4) Момент проявления сознания — обезьяна-сознание, прыгающая с ветви на ветвь.
- 5) Элементы духовной и материальной жизни — люди, на лодке переправляющиеся через море.
- 6) Появление шести основ для сознания — пустой дом или маска.
- 7) Соприкосновение сознания со своими основами — поцелуй любовников или человек, ухватившийся за плуг.
- 8) Чувство приятного и неприятного — стрела, ранившая человека в глаз.
- 9) Появление влечений — человек, опьяняющийся вином.
- 10) Стремление к целям — человек, собирающий плоды.
- 11) Жизнь в полном смысле — замужняя женщина или обнявшиеся супруги.
- 12) Рождение — новорожденный с матерью.
- 13) Старость и смерть — труп, несомый человеком на сожжение.

Колесо бытия и его безначальное движение — это первая половина того, что увидел Будда, постигший тайну жизни. Но Будда, кроме того, узрел путь, как уйти из круговорота бытия, как уничтожить страдание, из которого, на первый взгляд, казалось бы, выхода нет.

Некоторые иногда задают вопрос: если бытие есть страдание, а если цель заключается в уничтожении бытия, то, казалось бы, имеется простое средство покончить со страданием — самоубийство.

Это, конечно, недоразумение. Ведь самоубийца уничтожает данную свою земную жизнь, один только эпизод, он всего лишь рассекает данное сочетание нитей, разрубая узор своей жизни насильственным ударом. Но ведь этим он не в силах остановить потока, нити сейчас же соберутся вновь, и начнется новая жизнь, ибо это те же основные нити, которые глубже, чем та мимолетная телесно-духовная жизнь. Устранение страдания возможно лишь в том случае, если бы нити перестали переплетаться вообще, а для этого нужно приостановить самый поток бытия.

И вот буддисты говорят, что Будда узрел конец круговорота, вечный покой, нирвану, и путь к нему.

Движение колеса не имеет начала, но оно движется к концу. Как же это возможно?

Возможно это так: среди тех нитей, которые безостановочно переплетаются, имеются и противоположные страстям и волнению элементы спокойствия. Обычно эти нити в самый жизненный узор не вплетаются, но в самой основе они имеются. Они лишь как бы скрыты под покрывалом, они — путь, ведущий к покою; бывают моменты, когда люди постигают ничтожность суеты и видят эти элементы, и если мы будем выдвигать эти нити, то тем самым мы сможем задержать волнение, отрезать его корни, и постепенно поток сплетений должен ослабеть и наконец приостановиться.

Нельзя забывать, что это длительный процесс, он может продолжаться бесчисленные перерождения, но он может быть достигнут — и это, собственно, высшая цель бытия — прийти к концу.

Спрашивается — возможен ли конец там, где нет начала? И буддизм говорит: да! То, что есть, должно иметь причину, но оно может и не иметь следствия. Растение предполагает семя — а где семя, там было растение. Но где семя, там в будущем может и не быть дерева, семя может погибнуть, а дерево может не дать плодов. Даже больше: только безначальное может иметь действительно конец; то, что имеет начало, разумеется, тоже может иметь конец, но где порука, что не будет начала вновь? Только безначальное, кончившись, кончается навсегда, бесповоротно.

С того момента, когда в сознании пробудится мысль о конечной цели, начинается ее развитие, одно за другим подавляются волнения, страсть, ненависть и мрак; личность становится все светлее. Тут буддийская философия выработала целую науку о психологии созерцателей, высших существ, которые постепенно покоряют

в себе земные элементы, пока наконец не наступит покой, вечная ненарушимая тишина. Но это, разумеется, не будет просто не-бытие. Нити не исчезли, они лишь перестали переплетаться, кончилось лишь безначальное их волнение, движение. Буддисты сравнивают бытие с лампадой и с океаном. Горящая лампада с мигающим волнующимся пламенем, то есть бытие, погаснет наконец, прекратится процесс горения, лампада же останется. Океан бушует, охваченный бурей, но буря наконец стихает, и волны замирают, океан в покое, однако это не значит, что океана нет.

Это состояние покоя — нирвана — не может быть описано словами, но оно не есть отсутствие чего бы то ни было, оно не есть полное ничто: буддизм никогда не проповедовал такого ничто. Это отсутствие суетного бытия есть действительно нечто непостижимое, какое-то сверхбытие.

Достижению этого состояния способствует всякое подавление страсти — искоренение эгоизма, привязанности к «я» и к тому, что я называю «мое», за что «я» хватается, не желая с ним расставаться. Всякое достижение высшей степени есть преодоление низшей, поэтому и невозможен «рай на земле»; земной тип жизни, как все, — лишь фазис; существо, очистившись, перестает быть человеком; а уровень человеческого остается всегда одним и тем же. Возможно преодоление этого типа, но не улучшение его.

Вот почему буддизм так настойчиво учит, что нет такого «я», о котором нужно заботиться, нет ничего устойчивого в земной жизни, на чем можно было бы успокоиться.

Но очевидно, что не всякий поймет конечный идеал — и поэтому некоторым нужно говорить: не будь эгоистом, чтобы ты не пострадал в будущем существовании; а другим говорят: искореняй страсти свои, чтобы ускорить достижение цели.

Вы видите, что конечная цель буддизма, как всякой философии, всякой религии, не есть достижение земного животного счастья: счастье столь же мимолетно, как несчастье, как сама единичная жизнь, длящаяся несколько десятков лет, которая не более чем ничтожная крупинка на безначальном потоке сплетающихся нитей.

Но в буддийском учении предусмотрено, что в единичной жизни конечной цели достигнуть нельзя, и поэтому мы видим ту снисходительность по отношению к земным слабостям, которая, в сущности, лишь опять признание факта, что способности и степень развития

людей различны, что нельзя предполагать, что содеянное в течение краткой жизни повлечет за собой вечный результат.

В этом смысле ученые-буддисты, знакомящиеся с другими религиями и другими учениями, считают их лишь временными средствами — но как таковыми пригодными для воспитания людей, — а поэтому нас и не может поразить замечательная веротерпимость и отсутствие всякой фанатичности со стороны буддистов к другим учениям там, где они с ними встречаются.

Итак, конечная цель буддизма вполне ясна, ясен и путь, поскольку он состоит в подавлении страстей и волнений. Спрашивается, однако, как же практически осуществить этот путь? Первоначальный и основной ответ, конечно, тоже ясен — нужно бороться с суетой в себе путем соблюдения монашеских обетов нравственности, нужно разумом погрузиться в учение буддизма о смысле жизни и нужно очищаться и развиваться путем погружения в созерцание того, что невыразимо словами и что не может быть схвачено мыслью.

Разумеется, что для большинства людей выполнение всех этих путей невозможно, и вот для них указываются разные пути. Отчасти согласно тому принципу буддизма, что следует сообразоваться со способностями воспитанника, отчасти и вследствие наклонностей самих учителей, проповедовавших буддизм, иные стали придавать особенное или исключительное значение одному, другие — другому пути, наконец, даже был выставлен новый, четвертый путь, путь веры в помощь будды.

В связи с этими практическими вопросами начинаются разногласия, начинается раскол. Образуются секты. Они все объединяются, однако, основным взглядом на жизнь, на безначальный круговорот бытия и на нирвану.

Начало сект восходит к очень древнему периоду. Уже после смерти Шакьямуни в Индии буддизм считал 18 сект, скорее философских школ, затем произошли раздробления еще более существенные. Новые секты возникали и в Тибете, и в Китае, и в Японии.

Все важнейшие течения сохранились в Японии, и на четырех основных мы остановимся, чтобы посмотреть, какая удивительная пестрота создавалась на почве одних и тех же основных идей.

Путь деяний, путь философского мышления, путь созерцания, путь веры — вот четыре пути, на которых живое существо движется по направлению к конечной цели.

Путь деяний есть, в сущности, путь выполнения нравственных обетов, соблюдения заповедей — монашеских и мирских.

В настоящее время уже не существует в Японии буддийской секты, которая бы выставляла этот путь как исключительное средство к спасению. Но в древности, лет 1000 тому назад, имелись целые секты пути деяний. Теперь общий взгляд таков, что основные требования в смысле исполнения заповедей сами собой разумеются. Для злодея и развратника, как бы утонченно они ни мыслили, путь к просветлению в этой жизни закрыт; их размышления в религиозном смысле не имеют ценности. Не потому, конечно, что они вредят кому-либо другому, а потому, что они рабы своего волнения. Известное воздержание поэтому является общим требованием, о котором особенно и говорить не приходится.

«Творите благое» — это есть наставление, которое просвечивает во всех проповедях Будды, но если мы сделаем вывод, что буддизм, в сущности, только учение нравственности, то сделаем крупную ошибку.

Нравственные требования играют большую роль в буддизме, но лишь как первая, элементарная ступень на пути к цели. Будда не был социальным реформатором, он не был учителем нравственности, он не хотел исправлять людей для того, чтобы они были лучшими людьми, он не стремился создать рай на земле. Он был, конечно, на самом деле реформатором, он учил нравственности, но эта его деятельность лишь ничтожная часть его замыслов.

Личность учителя-Будды рисуется буддисту именно как проповедника нравственности, именно так, как вы слышали о ней в первой лекции. Будда действительно не говорил в своих проповедях о философских вопросах, ведь его проповеди обращаются к людям, незнакомым с умствованиями индийских мыслителей. Он не мог говорить иначе, но в его системе, в системе буддизма, нравственность практической жизни лишь средство, притом самое элементарное, на пути к развитию.

В Европе утвердилось такое мнение о буддизме, что он именно система нравственности; и это мнение больше всего препятствует правильному пониманию буддизма. Ведь подчеркивая нравственность, мы останавливаемся на первой ступени и закрываем глаза, не видя, что за ней еще целая лестница.

Таким образом, путь деяний — путь нравственности — никогда и ни в одной секте не имел самодовлеющего значения, но служил

всегда и везде лишь первой ступенью, без которой, однако, невозможно вступить на следующие.

В связи с этим вопросом я укажу вкратце, что практика подвижничества и самоистязания и так далее в буддизме встречается, но она не поощряется, а наоборот, на нее смотрят как-то пренебрежительно, как на нечто слишком телесное и в религиозном смысле бесполезное. Однако вы можете найти и в Японии монахов, стоящих по несколько часов и даже дней в струе водопада или в быстротекущей реке в холодное время года. Самоистязание считается все-таки ненужным, и в этом отношении осталась живой традиция, установленная, как вы знаете, основателем буддизма Шакьямуни. Замечу вскользь, что вообще низший аскетизм Индии — так называемые факиры, йогины и тому подобные явления — ничего общего не имеют не только с буддизмом, но вообще с индийской религией. Религиозные достижения для индийца слишком святы — они никогда не становятся зрелищем для толпы. Для созерцателя эти проявления — жалкое баловство, не более.

Путь философии в собственном смысле слова не входит в задачу нашего сегодняшнего обзора; но нельзя обойти полным молчанием наличность огромнейшей литературы, над изучением которой и раньше и теперь трудятся многочисленные ученые монахи в Японии, Китае, Тибете и других буддийских странах. Эта тысячетомная литература на различных языках почти совершенно еще неизвестна в Европе.

В основе ее лежат без изменения все те же четыре «истины» — о страдании-бытии и его причинах, о конце бытия и о пути к концу — те учения о круговороте бытия, о котором мы говорили. Это основные учения, в которых вмещается вся жизнь, вся природа со всеми ее проявлениями.

Нам нужно остановиться сегодня на вопросе о путях к конечной цели, поскольку они имеются в настоящее время в современных японских сектах, — а это остальные три пути.

Путь мышления, путь созерцания, путь веры — по этим трем категориям можно разложить все японские секты: это как бы три больших основных вероисповедания вроде того, как у нас христианство распадается на православие, католичество, лютеранство. Наиболее характерными представителями этих трех путей являются секта сингон, секта дзен и секта дзёдо.

I. Путь мышления

Сингон — наиболее универсальная из японских сект; здесь вы найдете и изучение отвлеченной философии, и религиозное созерцание, и пышный культ, богатые храмы и сложное религиозное искусство, иконопись.

Нас сегодня займет именно более всего это последнее обстоятельство.

Расположение рук, предметы для изображения, группировка изображений — все это имеет точное значение, это, в сущности, изображение в картинах того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия — это то же учение о спасении от оков бытия.

Повторяю, нас сегодня займет прежде всего картинное изображение буддийских сект сингон, то есть то же мышление, но мышление в образах картинных. В секте сингон сохранилось учение о всех тех буддах и бодхисаттвах, изображения которых вы увидите на выставке.

Для того чтобы понять образы буддийского искусства, иконописи и религиозной скульптуры, неизбежно знать хоть что-нибудь о том, что в этих образах заключается для буддиста.

Что это за будды, за бодхисаттвы? Разве буддизм не есть культ одного будды Шакьямуни, как христианство есть культ Христа? Эти вопросы, конечно, должны быть поставлены всяким, кто впервые знакомится с буддизмом, и на них ответить вкратце необходимо, хоть это очень трудно.

Попытаюсь объяснить вам сущность будд и бодхисаттв при помощи картины вроде той, про которую мы уже говорили, разбирая учение о перерождении. Разумеется, картина такого рода не может вполне исчерпать вопроса. Но для того, чтобы такое живое изложение стало ясным, потребовался бы целый ряд предварительных бесед.

Вы помните, что каждая личность есть поток всевозможных составных частей, разных ощущений, чувств и мыслей, желаний, воспоминаний и так далее, которые между собой переплетаются и связываются, в результате чего получается человек, который говорит: вот это «я», это «мое», это «не мое». Вы помните, как потоки, по учению буддизма, не имеют начала и как периодически на одном и том же потоке, на одной и той же ленте вырисовывается то одна, то другая личность — узоры, которые друг друга не помнят, но которые как проявление одного и того же потока нитей ответственны друг перед другом.

Все эти потоки в огромном океане всего бытия — не более как бы мелкие капли; и представьте себе огромный водоворот мутной воды, состоящий из бесчисленных капель, где каждая капля есть поток-личность.

Все капли вместе составляют общую водную массу бытия, которая находится в круговращении; но каждая капля в то же время обособлена от других, каждая в своих собственных пределах стремится к очищению, стремится стать прозрачной и тем самым выделиться из общей массы водоворота, чтобы подплыть к берегу, уйти от движения. Конечная цель будет достигнута, когда во всех каплях муть прояснится, растворится и когда приостановится все движение круговорота — и будет одно бесконечное прозрачное озеро, вечно спокойное.

Отдельные капли очищаются самостоятельно, и бесчисленным из них уже удалось достичь прозрачности, пристать к берегу, найти покой. Выйдя из пучины, они уже пребывают навсегда в просветленном состоянии — они избавились от мути-помрачения и свободны от волнения бытия; это — личности спасенные. До этого момента эти личности, в которых совершилось просветление, но которые еще не пристали к берегу, называются «бодхи-саттвами», буквально — «существами, в коих есть просветление», «бодхи». В таком смысле бодхисаттвами являются все те, кто понял сущность бытия, то есть в ком произошел перелом и кто вступил на путь, ведущий к спасению, уже вышел из самой пучины и направился к берегу, это те личности, которые в ближайшее перерождение смогут достичь окончательной цели.

Из этих бодхисаттв особенным поклонением у буддистов пользуются те личности, которые, находясь уже накануне самого момента, когда они могли бы вступить в покой, пристать к берегу, но добровольно отказываются от этого и возвращаются в пучину, для того чтобы помочь другим, еще помраченным. Сами бодхисаттвы уже чисты — круговорот уже помутить их не может, и своей чистотой, находясь между другими каплями, они помогают им, поддерживая их. Если бы они пристали к берегу, они были бы спасены, но уже не могли бы принести пользы другим.

Но бодхисаттвы учить и просветлять других не могут — это могут только будды в собственном смысле. Среди бодхисаттв, среди капель чистых, готовых пристать к берегу, имеются сравнительно немногие особенно светлые и лазурные. Они пристаю к берегу и на-

ходятся в вечном ненарушимом покое. Непричастные уже движению, эти капли, однако, могут как бы отражаться в тех, которые еще находятся в круговороте, а также в тех каплях, которые уже вышли из него, но еще не пристали к берегу, то есть в бодхисаттвах. Таким образом, каждый будда имеет как бы три формы, или, как говорят буддисты, три «тела». Одно чистое и спокойное, это он как таковой, личность, достигшая цели, приставшая к берегу, другое — это тот вид, который он имеет как отражение в бодхисаттвах, в чистых каплях, еще не приставших к берегу, а третье — тот вид, как он отражается в каплях мутных, еще находящихся в круговороте. Вот это последнее отражение — это то, что люди называют буддой-учителем.

Каждый будда вместе с теми каплями, в которых он отражается, образует как бы одно большое царство — это так называемая «чистая земля» каждого будды. В народном сознании эти чистые земли, из которых главным образом известна страна Амитабхи, принимают вид как бы рая, но не забудьте, что это лишь переходное состояние на пути к нирване.

Будд было бесчисленное множество, но из них только некоторые как бы сохранились в памяти живых существ нынешнего времени; последним из них был тот, которого в его отражениях в людях мы называем учителем Шакьямуни, который для живых существ нашего времени был наставником и путеводителем. Вот, с точки зрения догматов, значение той личности, которую буддист чтит в человеческом виде Гаутамы из рода Шакья.

Только что сказанное, конечно, лишь приблизительно передает один из труднейших вопросов буддийской догматики, но в то же время один из важнейших. И говорить о современном буддизме нельзя, не коснувшись хоть вкратце этого вопроса.

Только в связи с этим можно понять особенное значение будды Амитабхи и будды Вайрочаны, именно двух важнейших будд восточного буддизма. Об Амитабхе еще речь впереди, но для ясности на его догматическое значение указываю здесь же. Сначала я вкратце повторю категории личностей, достигших цели.

Некоторые из личностей, закончившие процесс очищения и способные пристать к берегу, это и делают. Они тем самым перестают иметь значение для дальнейшего очищения всех других, находящихся в водовороте. Другие могли бы погрузиться в покой, но этого не делают ради других — это бодхисаттвы. Третьи — особенно выдающиеся — погружаются в покой, но временно отража-

ются в других каплях, являясь для них руководителями, — это будды в тесном смысле слова.

Амитабха занимает особенное положение. Дойдя до степени, когда он мог войти в покой, будучи бодхисаттвой по имени Дхармакара, он поклялся, что не вступит в покой, пока не будет уверен в том, что и после погружения в нирвану будет в состоянии содействовать спасению других. «Не хочу я вечного покоя, если живые существа, думающие обо мне, не будут в состоянии перерождаться в моей светлой земле»; это так называемая «извечная клятва» Амитабхи. Дхармакара фактически погрузился в нирвану, и верующие в него буддисты заключают из этого, что его обет вошел в силу. Ведь если бы бодхисаттва Дхармакара не убедился в этом, то он и теперь, по настоящее время, должен был бы быть бодхисаттвой. Но он вошел в нирвану, следовательно, верующий в него непременно переходит после смерти в его блаженную страну.

Поклонники его говорят, что все другие будды, войдя в нирвану, хотя и были временно Учителями, все же ограничивались указанием пути, а потом они как бы скрывались, предоставляя людей самим себе.

Один лишь Амитабха позаботился о живых существах навсегда: кто верит и него, переходит в его рай Сукхавати непосредственно после земной смерти и отсюда потом перейдет в нирвану. Это новый кратчайший путь к спасению. Кто не верит в него, тот должен идти своей силой по долгому трудному пути, развиваясь медленно, через бесчисленные перерождения. Таково значение Амитабхи.

Остается еще пояснить значение так называемого высшего центрального будды — Вайрочаны, который занимает главное место именно в секте сингон. Попытаюсь пояснить его на той же картине.

Вы помните, что конечная цель безначального бытия состоит в достижении вечного покоя. Все капли проявляются, а круговорот утихнет. Теперь этого нет, но, в сущности, ведь каждая капля, а тем самым и вся водная масса содержит уже этот покой, он в ней есть, невидимый и тайный, — отчасти он уже достигнут в буддах и спасенных. Вот этот всеобщий покой, вернее, само бытие в покое, возможность его в будущем, то есть состояние покоя, через безначальное волнение стремящегося к осуществлению себя и таинственным образом уже предсуществующего, — вот это и есть изначальный, извечный будда Вайрочана. Он, следовательно, является не только во всех единичных буддах, уже достигших цели, но и во всех во-

обще каплях. Вся вообще водная масса содержит уже в себе свою будущую чистоту и в этом смысле уже представляет собой будущее спасение. Таким образом, сквозь безначальный мрак просвечивает столь же безначальный свет «Великого Солнца» (яп. Дайнити) будды Вайрочаны. Мрак будет им поглощен. Тогда растворится муть во всех каплях, тогда прекратится движение и настанет вечный, ненарушимый покой.

Вот чему способствуют, к чему стремятся все единичные будды, все бодхисаттвы и все высшие личности, начиная с людей-созерцателей. Вот о чем буддисту напоминают священные изображения. Вы видите, что тут, в сущности, нет божества ни в смысле создателей мира, ни в смысле покровителей. Напротив, если хотите, они истребители бытия, которое не имеет начала. Поэтому в буддизме не могла возникнуть мучительная проблема о совместимости доброго Создателя с очевидным злом на свете. Все высшие существа буддизма — это лишь существа, раньше других уничтожившие в себе мрак и являющиеся, таким образом, отчасти порукой того, что мрак будет поглощен во всех. Эти высшие существа воплощают в себе состояние покоя, силу просветления, силу стремления к покою, которая выражается в безграничном сострадании ко всему сущему. Разумеется, цель эта не есть блаженство земное, о котором мечтают омраченные, не рай на земле, а освобождение от бытия, освобождение не только от несчастья жизни, а также и от счастья и радости, столь же суетных и темных.

Но это то, чего люди, объятые мраком, не способны понять, и они, видя изображения будд и бодхисаттв, легко бывают склонны низвести их на степень помощников в делах земных. Народная фантазия, не способная подняться до высот мысли о вечном покое, связывает с буддами и бодхисаттвами идеалы земные. Она приписывает им лучшие достижения людей: самоотверженность, сострадание, любовь ко всему сущему, мудрость, видящую бренность всего земного. Эти качества как бы являются олицетворенными для народного сознания в образах этих высших существ. С ними же в народной фантазии сливаются и представления, связанные раньше с другими божественными силами природы и с богами-покровителями людей. Особенно часто в художественные изображения вплетаются черты других религиозных систем, чужие образы, но их значение в буддизме меняется — все подводится под неизменное учение о волнении жизни и о вечном покое. Буддизм, верный своему принципу, не воз-

ражал против их культа, если только этим не нарушался путь к конечной цели. Пусть человек, пока ему это нужно, молится Амитабхе, или Авалокитешваре, или другим бодхисаттвам, хотя бы как покровителям. Этим объясняется обилие всевозможных божеств в народных формах буддизма; буддизм принял всех уже имевшихся народных богов — добрых и злых. Рассматривая их лишь как проявление высших существ в форме, доступной людям, тем самым он устранил из мира злое начало, духа зла; так называемые свирепые формы бодхисаттв — это лишь грозные проявления тех же добрых или сверхдобрых начал, борющихся со злом; злого духа в нашем смысле в буддизме нет. Зло — это только нечто временное, а изображения будд и бодхисаттв говорят о спасении, о добре, которое вечно. Такие мысли проявляются всюду в изображениях великих восточных художников, в выражении лица у будд и бодхисаттв в живописи и в скульптуре. К сожалению, то, что пока может быть выставлено у нас в Европе, лишь жалкий намек на то высокое искусство, которое имеется в лучших храмах Японии и Китая.

При всем этом нельзя, однако, забывать, что то, о чем говорят изображения, лишь косвенные намеки на нечто, в сущности, неизобразимое, невыразимое в словах, намеки на то, что есть победа над земным.

И с религиозной точки зрения увлечение картинными образами опасно: ведь человек, отдаваясь своей фантазии, мыслящей словами и картинami, легко может забыть о самом существенном, об очищении той капли воды, которой он является.

Недаром в буддизме первоначально не изображали Будду в человеческом образе. Мы видим лишь колесо, символ того, как учение Будды рассеивает мрак, подобно тому, как колесо, катящееся по дороге, разбивает камни.

Одновременно с эпохой, когда в японском буддизме процветали секты, занимавшиеся философскими спорами или умствованием о священных картинах, возникла частичная реакция против этого направления среди некоторых религиозных деятелей, выдвигавших на первый план созерцание, второй путь к спасению.

II. Путь созерцания

Существующая и поныне в Японии секта созерцания со своими многочисленными подразделениями восходит к китайской секте, основанной в VI в. знаменитым индийцем из южной Индии Бодхидхармой, который в 526 г. прибыл в китайский монастырь стариком. Китайский император, пригласивший знаменитого монаха на аудиенцию, между прочим спросил его: «Я построил много храмов и совершал добрые дела, что я извлеку из этого?» — «Ничего!» — ответил Бодхидхарма. Не важны ни философия, ни литература, ни живопись, ни добрые дела — все это ничтожно. Во всем этом не найти того высшего, о котором они тщетно пытаются говорить. Есть один только путь. Высшее нужно искать в самом себе. Нужно сосредоточиться на «Невообразимом», на «Невыразимом», которое внутри человека, нужно забыть о всех чувствах, о всех мыслях и испытать, пережить это «Невыразимое».

Говоря о нем, основатель одного из течений дзен в Японии, знаменитый Догэн, сказал следующее: «Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше».

Его не схватить мыслью, не высказать словами, нужно особым образом почувствовать его, погружаясь в особенное сознание, называемое «дзен» (сокращенное и испорченное из санскритского «дхьяна»). В этом состоянии человек непосредственно переживает покой, соприкасается с буддой или, вернее, испытывает свою тождественность с ним без всяких умствований, без всяких слов, без всяких картин. Человек перестает чувствовать себя как какое-то «я», сливаясь в одно со всем окружающим его своим же миром. Религиозное созерцание практиковалось и в секте сингон, но там оно гораздо сложнее, основанное на философских теориях, связанное с определенными таинственными обрядами.

Здесь, в секте дзен, напротив, все просто: это непосредственное, более стихийное, так сказать, религиозное переживание.

Первые последователи Бодхидхармы были фанатиками; они разбивали иконы, сжигали священные книги, считая их не только лишними, но и вредными.

Нет большего контраста, чем тот, который мы видим между сектами сингон и дзен. У одних пышность и богатство во всех отношениях, у других простота, доведенная до крайности. Конечно, ико-

ноборческое течение не могло удержаться долго, в кругах самих же созерцателей стали появляться и литература, и священные картины. Но простота все же осталась характерным признаком этой секты до настоящего времени. В храмах ее вы найдете лишь скромную утварь и немногочисленные изображения главным образом Шакьямуни и его учеников.

Центральные монастыри секты дзен, как, впрочем, и многих других сект, расположены в отдаленных местностях, в живописных горах, среди дремучих лесов. Особенностью монастыря созерцателей является палата созерцания. Это обыкновенно большое длинное здание, в нем царит полумрак; вдоль стен разложены круглые, невысокие, твердые подушки для сидения, иногда высокие кресла с такими же подушками. Во время созерцания сидят лицом к стене со скрещенными ногами в позах, которые вы видите на всех буддийских изображениях, только несколько упрощенных: обыкновенно правая нога остается под левой, а не кладется на нее. Иногда старший учитель руководит собранием, прочитывает и объясняет отрывок мистического сочинения, подготавливая настроение. Затем наступает тишина. Сидящие погружаются в созерцание того, чего нельзя схватить мыслями, ни описать словами. Сидят час, два, три часа, иногда больше. Раздается звонок — постепенно созерцатели пробуждаются, встают, принимают молча скромную пищу, исполняют текущие работы в монастыре и опять собираются для созерцания.

То, что переживается во время созерцания, неопишимо, это отнюдь не какая-либо галлюцинация, явления каких-то будд, это не гипнотический сон или тому подобное. Создается лишь необычайное чувство легкости и душевного спокойствия. Будет ли достигнуто в конце созерцания религиозное переживание невообразимого, это зависит от личности созерцателя. Очень многие цели не достигают.

Но во всяком случае, успокоение, достигаемое каждым, столь благоприятно влияет на психику человека, что многие ездят в монастыри созерцателей и проходят такой курс созерцания просто ради душевного отдыха, для того чтобы накопить новые силы для жизненной борьбы. Так уже в былое время в монастырях укрепляли свой дух японские воины.

В японской истории секта дзен сыграла большую роль. Секта сингон дала Японии религиозное искусство. Здесь же в монастырях дзен зарождалось и развивалось многое, что стало неотъемлемой частью японского быта, — своеобразная поэзия, исполненная люб-

ви к окружающей природе, с которой сливается созерцатель, чайные церемонии и многое другое.

Трудно себе представить бóльшую противоположность, чем секта сингон и секта дзен. Тем не менее, несмотря на контраст, обе секты объединены тем, что, по учению их, каждый человек стремится к последней цели силой, в нем заложенной, исключительно своей собственной силой. В этом смысле противоположностью обеих сект является третье вероисповедание, имеющее не меньшее число последователей, это — учение поклонников Амиабхи — того будды, который, как мы видели, открыл навсегда для живых существ доступ к своей «райской земле».

III. Путь веры

В основе пути веры лежит следующее рассуждение: если уже в то время, когда жил и учил Шакьямуни, только очень немногим удавалось доходить до цели, то мыслимо ли, чтобы теперь, когда настали времена, столь отдаленные от личного влияния Учителя, люди могли своей силой достигать совершенства? Приближаться к цели дано немногим, а остальные, казалось бы, навеки обречены кружиться в вихре бытия, перерождаясь и перерождаясь без конца. Но выход есть. Ведь есть будда Амиабха, который дал обет не вступать в окончательный покой, если не будет дана возможность всем достигнуть его чистого царства. Клятва вошла в силу: будда Амиабха вступил в нирвану. Поэтому люди смело могут отказаться от всяких попыток личной своей силой достигнуть цели, попыток, уже заранее обреченных на неудачи. Твердо уверовав в помощь Амиабхи, они должны просить его помощи для перерождения после земной смерти в качестве существ, обитающих в его раю «сукхавати». Простому человеку достаточно стремиться к этому, не думая о конечной нирване, просто твердо веря в силу Амиабхи.

Амиабха, или, как его называют японцы, Амида, и его блаженное царство находятся на далеком Западе, и, когда заходит солнце, а небо загорается золотистым заревом, смиренно верующий буддист мнит видеть врата в райскую землю.

Рай Амиды, которым столь увлекаются бесчисленные буддисты Японии, Китая, Тибета и Монголии, разумеется, тоже лишь временная промежуточная ступень на том далеком пути к конечному покою, о котором не спорят друг с другом буддийские веро-

исповедания. Опять с точки зрения высшей догматики буддизма это лишь один из подходов к определенному разряду живых существ, для которых иные рассуждения были бы недоступны. Все же путь веры в Амитабху — идея, не вполне мирящаяся с основным учением буддизма о личной силе, личном стремлении к цели, и нападок на амидаизм было много со стороны других буддийских течений. Но и сами амидаисты не отрицают, что имеются и другие пути.

Заключение

Итак, вы познакомились с тремя основными течениями японского буддизма, вместе с тем и буддизма вообще. Вы видите, что разногласия возникают относительно путей к цели. Миропонимание одно и то же везде. Я нарочно не останавливаюсь более подробно ни на одном из трех течений, так как все они более или менее равносильны. Важно именно понять всю пестроту буддийского мира и затем усмотреть единство во всей этой пестроте.

В Японии за последнее время ясно замечается стремление к подчеркиванию именно тех элементов, которыми буддийские течения объединяются. Крепнет сознание общности, несмотря на то что исторически сложившиеся секты сохраняются.

В то же время наблюдается вновь жизненная сила буддизма в том, что он начинает все более приобщаться к требованиям современной жизни, отыскивая подход к изменившимся условиям.

Замечается постепенное повышение степени современного образования среди духовных лиц, даже более, очень многие из руководящих японских педагогов — буддийские священники, окончившие университетские курсы в Европе. Усиливается изучение европейской философии, а также индийской, уже по первоисточникам, по европейским методам.

Постепенно начинается соприкосновение японского буддизма с новыми течениями научной мысли, пришедшими из Европы, и подтверждается то, что в буддизме усмотрели уже раньше в Европе, то есть что буддизм такая религиозная система, которая вполне примирима с наукой. Некоторые видели причину этого явления в том, что буддизм скорее философия, чем религия, или в том, что он прежде всего учение нравственности. Это мнение глубоко ошибочно. В основе своей буддизм прежде всего именно религия. Он не только рассуждает о спасении, а стремится к конкретному осуществ-

влению его, развивая в созерцании религиозный опыт человека. Он создает общину — церковь, создает культ и проникается идеей миссионерства.

Действительно, он не знает Творца наподобие человека, он не знает сотворения мира в пределах истории, он не знает исторического Спасителя, он отрицает познаваемость того Высшего, которое у индийцев называется мировым духом. Тот, кто признаком религии считает эти факторы, тот, конечно, не признает буддизм за религию. Но тогда буддизм будет и не философией, а чем-то третьим.

Буддизм, как мы видим, исходит из таких учений о жизни, которые не противоречат науке о природе, но которые и не могут быть опровергнуты данными науки.

В буддизме нет догматов, связанных с историческими событиями, нет догматов, которые бы принуждали нас допускать нарушения законов природы. Высшие личности уже не входят в земной мир. Чудесный элемент, который мы встречаем в легендах, не играет роли в высшей догматике, буддизм не требует веры в священные тексты; все основоположения буддизма подвергались строгой проверке самими же буддийскими философами на основании совершенно объективной критической теории познания.

Учения о жизни, о перерождении, о цели бытия основаны не на наблюдениях материальной природы, а на психологических соображениях. Они — своеобразная попытка решить загадку жизни, ту загадку, которую естественные науки решить не в состоянии.

Вопросы нравственности, вопросы о цели жизни, вопросы спасения — все они не входят в область науки, и там, где наша современная наука пытается ответить на них, там она заведомо покидает почву науки и становится философией и религией, где решают уже не объективные наблюдения, а иные соображения.

Таким образом, между буддизмом и между наукой мы в Японии не видим конфликтов, и они и по существу дела невозможны.

Для практической жизни восточного человека буддизм дает исчерпывающие ответы; он учит людей жить по законам нравственности, убеждая их в том при помощи учения о наследственности возмездия. Менее развитых он убеждает в более грубой форме — страхом перед наказанием, более вдумчивых — указанием на бренность всего сущего и на конечную цель — спасение в вечном покое нирваны.

Кроме того, в человеке развивается чувство ответственности, он сознает, что он сам виноват, если должен страдать, ибо он знает, что от него самого зависит приостановить постепенно процесс бытия. В том же смысле, в каком он является наследником своего же прошлого, он сам создает и свое будущее.

С другой стороны, буддизм учит людей умирать — умирать без страха, ибо, по его учению о перерождении, так называемая загробная жизнь, пугающая людей, не есть что-либо таинственное, неизвестное; он свыкается с мыслью, что она лишь повторение такой же жизни, с такими же страданиями и радостями. Буддист мирится с тем, что он будет жить опять, опять будет страдать, ибо он знает, что это будут страдания такого же рода, как те, которые он переживает теперь.

Понятно, что усвоившие такое учение живут спокойно и умирают бесстрашно. Понять это учение — ключ к восточной душе.

Сближение Европы с Востоком усиливается, все более и более рушатся преграды, разделявшие народности. Но не понять нам народов Востока, если мы не будем знать их души, не будем понимать того, чем живут и чем вдохновляются их лучшие мыслители, художники и поэты, если мы не будем знать, чем живет широкая масса народа.

Многие говорили, что Запад и Восток никогда не поймут друг друга. Но ведь грани уже исчезают: где Запад, где Восток? Еще мы действительно очень и очень многого в восточной жизни не понимаем. Однако дает ли это нам право успокоиться, сказав, что нам Востока не понять никогда? Нужно попытаться понять его, понять более, чем мы понимаем его теперь. Здесь ближайшим ключом может послужить нам религия и философия, и прежде всего буддизм, объединяющий все народы Восточной Азии. Когда говорят о непонятности Востока, то обыкновенно имеют в виду Дальний Восток, Китай и Японию. Индию мы гораздо более считаем близкой нам. Ведь с древней Индией европейские народы связаны отдаленными расовыми связями; нас сближает и родство языков. Индийская поэзия и индийская философия давно уже соприкоснулась с Европой. Хотя и здесь еще очень многое нам неизвестно, мы все же Индию до некоторой степени считаем своей.

И вот эту же Индию чем-то своим считают буддисты Китая, Японии и Средней Азии, Тибета и Монголии; высшие идеи религиозного и философского понимания жизни и смерти они восприняли

у Индии, и если такое усвоение индийской мысли было возможно для Востока, столь якобы разнородного по сравнению с нами, то спрашивается, действительно ли разница настолько коренная по существу?

Быть может, пропасть, разделяющая душу Запада от души Востока, не столь глубока, быть может, уже перекинут через нее мост буддизмом, который на религиозной почве соединил Индию с Дальним Востоком. Ведь то, что мы находим в лучших и самых глубоких произведениях литературы и искусства Дальнего Востока, — это буддийская мысль или отголоски ее, то есть мысль индийская, во многих отношениях столь близкая и родная нам. Это она с Дальнего Востока возвращается обратно на Запад. Она укажет нам путь к пониманию и того действительно нового, чего нет ни в Индии, ни у нас. И нет сомнения, что со временем, когда больше станет известным культурное богатство Востока, многое из того, что нам кажется странным и непонятным, будет понятно и превратится в близкое и знакомое нам, станет нашим.

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНСТВА

Е. Е. Голубинский

ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ БОЛГАРСКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ВОПРОС И ВООБЩЕ ДУХОВНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ БОЛГАРСКОГО НАРОДА (1871)¹

Евгений Евстигнеевич Голубинский (1834–1912) — историк церкви.*

Е. Е. Голубинский изучал историю православия в Центральной Европе и на Балканах. Результатом этого исследования стали две объемные книги — «Св. Константин и Мефодий, апостолы Славянские» (1867) и «Краткий очерк истории православных церквей — Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-Валашской» (1871).*

В 1880 г. Голубинский представил свою работу «История русской церкви» в качестве диссертации на соискание степени доктора богословия. «История русской церкви» родилась из лекций, которые исследователь читал в Московской духовной академии. Диссертация была им защищена при активной поддержке митрополита Макария (Булгакова) и обер-прокурора Святейшего Синода Д. А. Толстого* (иной точки зрения придерживался преемник последнего — К. П. Победоносцев*, который всячески препятствовал изданию последующих частей книги). Используя критический метод, Голубинский* подверг сомнению подлинность многих источников, авторитет которых считался непререкаемым (церковные уставы Владимира и Ярослава; летописные свидетельства). По его мнению, история церковная серьезно отстала от современных ей светских исторических исследований. Ученый писал, что «она не есть еще наука, совершенно разработанная и обработанная, а находится в периоде разработки и обрабатывания», этим он, в частности, объяснял причины, по которым отбросил многое из работ своих предшественников «как несостоятельное и ложное».*

Т. Ч.

Мы говорили выше, что при покорении болгарского царства турками грекам удалось уничтожить независимый болгарский (тер-

¹ [Голубинский Е. Е. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской. М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1871. 734 с. (Цит. глава «Так называемый болгарский церковный вопрос и вообще духовное возрождение болгарского народа» из раздела «Болгария». С. 176–193.)]

новский) патриархат и подчинить болгар бывшего царства непосредственной власти константинопольского патриархата.

Эта утрата своего собственного отдельного патриарха была величайшим несчастьем для болгарского народа. Чтобы какой бы то ни было народ не рассыпался в простое случайное собрание людей, говорящих одним языком; чтобы он сознавал себя единым и живым целым или вообще народом, — для этого необходимо, чтобы он имел для себя один общий центр, к которому бы притягивался и вокруг которого бы объединял себя, чтобы он имел одно общее знамя, под которым бы мог сознавать себя единым народом. Утратив царство, но не утратив патриаршества, болгары сознавали бы и сохраняли бы себя единым народом под своим общенародным верховным пастирем; утратив вместе с царством и патриаршество, они остались без всякого связующего и объединяющего центра. Таким образом, с этой совершенной потерей средоточных пунктов и внешних символов единства, должно было исчезнуть их внутреннее сознание, и болгары не только в чужом, но и в своем собственном представлении весьма на долгие времена перестали существовать как целый и единый народ и превратились в ничем не связанных между собой просто жителей известных турецких провинций и известных греческих епархий, в разрозненные толпы и единицы, сознающие свою принадлежность только к известным селам и городам, но не имеющих сознания ни о каком высшем и сколько-нибудь внутреннем единстве... Несравненно счастливее болгар были их участники по бедствиям рабства — их братья сербы. С потерей царства сербам удалось сохранить свое патриаршество, и, собранные вокруг этого оставшегося им народного представителя, они ни на минуту не теряли, как то случилось с болгарами, живого сознания своей народности, и, чтобы стряхнуть чужеземное иго, им не нужно было наперед еще трудиться над воссозданием из самих себя имевшего бороться с игом цельного народа.

Человек, утративший сознание своей собственной народности или переставший сознавать себя живой частью своего собственного исчезнувшего целого, неизбежно стремится пристать к какому-нибудь другому народу, потому что он не может оставаться межеумком или ни тем ни сем и необходимо должен иметь это целое, которого бы он мог сознавать себя частью. Так это и было с несчастными болгарами. Перестав существовать как народ болгарский, они волей-неволей должны были устремиться к действительному слитию

с тем или другим народом, к которому были внешним образом приписаны, то есть с этими успевшими получить их в полную добычу себе греками. И вот история болгарского народа со времени падения болгарского царства и болгарского патриархата, или вообще со времени ига турецкого, представляет собой не что иное, как грустную историю ревностных усилий так называемой передовой или высшей части этого народа (той части, что в более просвещенных странах называются интеллигентцальною) страсти с себя ставшую пустым словом национальность болгарскую и приобрести реальную национальность греческую, или, иначе, переродить себя из болгар в греков (само собою разумеется, что при этих своих стараниях о духовном самоубийстве болгары заслуживают не обвинений и укоризн, а глубочайшего сожаления, так как это отступничество от своей народности было единственным и необходимым для них исходом).

Мы не можем сказать — быстро или медленно шло это несчастное перерождение, но к началу реакции или к тридцатым годам настоящего столетия оно было совершенно полное. К этому времени в той части болгарского народа, для которой существует вопрос о национальности, именно — в части его городской, на всем протяжении Балканского полуострова не оставалось буквально ни одного болгарина, который бы хотел сознавать и признавать себя за болгарина, а не за эллина, и который бы хотел говорить (и молиться) своим родным языком, а не греческим. Как всегда бывает с несчастными отступниками от своей народности, эти мнимые и самозванные эллины хотели относиться ко всему болгарскому и славянскому даже гораздо с большими ненавистью и презрением, чем относятся к нему настоящие эллины или греки.

Таким образом к тридцатым годам настоящего столетия народность болгарская как бы совсем погибла в болгарском народе; она оставалась целой и неотрицаемой единственно в том сельском или деревенском его населении, для которого вовсе не существует вопроса о национальности, а только вопрос о насущном хлебе (и которому у всех народов суждено быть бессознательным, но тем не менее самым надежным и верным хранителем своей национальности). Каким образом случилось пробуждение болгар от их глубочайшего национального усыпления? Первые попытки напомнить им об их народности и их родном языке начинаются с первых годов настоящего столетия; они идут от некоторых отдельных лиц между самими болгарями, живших вне своего отечества, в которых мысль о своей

народности, нет сомнения, была пробуждаема зрелищем чужих, исполненных жизни или начинавших воскресать к ней, народностей. Эти попытки, идя оттуда же, несколько усиливаются в двадцатых годах. Но все они были слишком незначительны и оставались совершенно бесплодными и бессильными. Действительным и почти внезапным пробуждением своим болгары обязаны призывному голосу пророка, посланного к ним со стороны, это именно голосу долженствующего быть вечно незабвенным для них Юрия Венелина*. Болгары не хотели быть болгарами и всеми силами стремились переродиться в греков потому, что считали безвозвратно погибшей свою народность и что таким образом хотели избавиться от жалкой роли существовать в виде обломков целого, которое давно навсегда исчезло. Чтобы снова возвратить их к самим себе и пробудить в них желание остаться болгарами, нужно было вызвать в их памяти их славное прошедшее и на основании этого прошедшего создать им веру в свое будущее, то есть веру, что они, жалкие *membra disjuncta* несуществующего целого в своем настоящем, имеют в своем будущем — возродиться в тот цельный и не совсем ничтожный народ, которым они были при своих царях Симеоне и Асене. Это и сделал Юрий Венелин* в своем исследовании «Древние и нынешние болгары» (напечатанном в 1829 г.) и в других своих сочинениях, посвященных болгарскому народу. Исполненный страстного одушевления, его призывной голос наконец действительно имел силу пробудить несчастных, погибавших для самих себя людей. Раздавшись столько же неожиданно, как оглушающий удар грома при ясном и безоблачном небе, сначала он произвел между болгарами одно величайшее смущение и недоумение: «Какие тут Болгария и болгары, когда ничего этого нет, — пусть не смеются над нашим легковерием, рассказывая нам небылицы, и оставят нас несчастных, „безродных сиротин“ в покое» — таковы были первые мысли болгар. Но тем сильнее был порыв начавшегося вслед за сим национального движения. Раздались первые отдельные голоса: не хотим быть греками, хотим быть болгарами, — и на их зов быстро вставали целые толпы. Немедленно приступлено было к открытию народных болгарских училищ, то есть училищ, в которых бы дети болгарские учились не греческой грамоте, как это было прежде, а своей, болгарской, и в которых бы все остальное после грамоты также преподавалось не на греческом, а на том же болгарском языке; и таким образом с этими училищами положено было действительное основание возрождению болгар-

ского народа и болгарской народности (первым местом, в котором открыто было народное училище и которое поэтому имеет полное право на имя колыбели болгарского возрождения, было большое, вроде нашего Иванова, село Габрово, находящееся в 40 верстах на юго-запад от Тернова, на той же реке Янтре, на которой сей последний; училище открыто в нем 2 января 1835 г.).

В настоящее время возрождение болгарского народа подвинулось так далеко, что уже должно быть считаемо не подлежащим более никакому сомнению относительно своего будущего. Но с другой стороны, дело о нем вовсе еще и не в таком положении, чтобы могло быть считаемо совершенно оконченным: ряды грекоманов между болгарами и до сих пор еще остаются очень густыми, и защитникам народности, нет сомнения, еще долго придется вести с ними свою страстную и ожесточенную борьбу (если только не положит конца этой борьбе в пользу народолюбцев освобождение болгар от ига турецкого, а с ним и от ига греческого). Не все должным образом ценят и понимают великую услугу, оказанную болгарам Венелиным*. Так как его исследования по болгарской истории оказываются с научной стороны во многих отношениях весьма слабыми и неудовлетворительными, то находят, что благоговение болгар к его памяти, доходящее до обожания, — слишком преувеличенное и детское, основанное более на их невежестве, чем на чем-нибудь другом. Но это вовсе не так. Совершенно справедливо, что в научном отношении исследования Венелина* исполнены весьма больших недостатков и в настоящее время почти совсем устарели, но заслуга его главным образом не в том, что он создал болгарскую историю (хотя, впрочем, и здесь всегда будут служить исходной точкой труды его же, а не кого-нибудь другого), а в том, что он воссоздал или воскресил самый болгарский народ, что он был виновником возрождения совсем было погибавшей болгарской национальности. Эта услуга, нет сомнения, есть величайшая услуга, какая только может быть оказана народу; а поэтому он по всей справедливости заслуживает и того глубочайшего благоговения, с каким чтут его имя болгары; и последние были бы неблагодарный и недостойный народ, если бы помнили о нем менее, чем сколько помнят на самом деле.

Болгарский церковный вопрос, к которому мы теперь обращаемся, представляет собой не что иное как одно из частных практических проявлений общего национального движения болгар, и необходимым образом должен был возникнуть немедленно вслед

за тем, как началось это последнее. Со времен падения Болгарского царства народ болгарский совершенно лишился своего собственно-го высшего духовенства: подобно архиепископии ахридской, архиерейские кафедры которой давно находились в полном обладании греков (и которая при уничтожении в 1767 г. изменилась только во внешней форме своего существования, но не во внутреннем национальном характере), безусловной собственностью тех же греков стали и все епархии уничтоженного патриархата терновского, перешедшие во власть патриарха Константинопольского². Архиереи-греки, как само собой понятно, старались не о том, чтобы поддерживать между болгарами их национальность болгарскую, а о том, чтобы как можно более содействовать их эллинизации; вследствие этого они заботились не о сохранении у болгар их родного богослужения славянского, а о возможно большем распространении у них богослужения греческого. Оставив на произвол судьбы счастливый на сей раз деревенский люд, они сосредоточили свое внимание на городах, и — не знаем, скоро или не скоро шло дело, но в конце концов успели достигнуть того, что во всех болгарских городах, может быть, не оставалось и одной церкви, в которой богослужение совершалось бы на родном славянском языке³. Таким образом, архиереи-греки (или грекоманы) на всех болгарских кафедрах и исключительно греческое богослужение во всех болгарских городах — вот что представляла страна перед началом национального движения. Пока болгары находились в своем плачевном усыплении, такое положение дела несколько не могло тяготить их и представляться им неестественным; отчаявшись в своем будущем, они и сами из всех сил стремились превратиться из болгар в греков, а, таким образом, греческое духовенство и греческое богослужение не только не были

² Понимая дело точным образом, эту безусловность должно разуметь не о лицах, а о духе и системе, или о характере и направлении лиц. Вместе с большинством кандидатов из греков иногда назначаемы были на кафедры кандидаты и из природных болгар, которые, отказавшись от своей народности, были не менее, если еще не более, ревностными грекоманами, чем сами природные греки.

³ Впрочем, даже и села не везде были одинаково счастливы. В собственной так называемой Болгарии богослужение оставалось по селам большею частью болгарское, но, например, в южной или нижней Македонии даже и по сельским церквам первое было не более как весьма редким исключением, см. Григоровича* Путешествие по Турции, стр. 136. [Григорович В. И. Очерк путешествия по европейской Турции. 2-е изд. М., 1877. 181 с.]

противны, а, напротив, вполне соответствовали их собственным желаниям и стремлениям. Но смысл вещей мгновенно изменился в их глазах, когда они очнулись и снова захотели быть болгарами. Иметь богослужение на своем собственном, а не на чужом языке, есть одна из самых главных и самых существенных потребностей каждого, желающего оставаться или стать самим собой народа; иметь высшее руководящее духовенство свое собственное, родное, а не пришлое и чужое, есть одно из самих необходимых условий к пробуждению и утверждению в народе духа его собственной народности. По всему этому болгары, воскресив в себе желание снова стать болгарами, естественно, должны были тотчас же вслед за тем прийти к желанию избавиться от духовенства греческого и получить свое болгарское. А таким образом, когда формально было заявлено болгарами это последнее желание и когда патриархат константинопольский оказался совершенно не расположенным удовлетворять его, и возник болгарский церковный вопрос или спор между болгарами и патриархатом константинопольским о болгарском высшем духовенстве.

Этот вопрос или спор, конца которого едва ли скоро дожидаться болгарам, приобрел печальную знаменитость по тому чувству и по тем действиям беспощадного озлобления, с которыми ведется дело стороной неправой, то есть греками. На церковную власть над болгарами греки не имеют ни малейшего права (это совершенно несомненно, что бы ни утверждали как сами греки, так и наши русские их защитники); но вопрос о том, удержат ее или не удержат, имеет для них величайшую важность, почти что равняется вопросу: быть или не быть. Во-первых, тут замешаны высшие интересы национально-политические. Как болгары, так и греки в настоящее время имеют уже твердую веру, что игу турецкому скоро или не скоро, но необходимо должен настать конец. Но образовать новую империю греческую из одного населения чисто греческого, не включив в нее более или менее значительной части болгар, значило бы образовать государство далеко не такое, о каком хотят мечтать греческие патриоты. Поэтому и весьма важно для греков сохранить над болгарами свою власть церковную, чтобы таким образом сохранить себе возможность впоследствии наложить на них свою власть государственную. Во-вторых, с вопросом связаны не слишком высокие, но едва ли еще не более дорогие для слабого людского рода, интересы денежные. Утратить церковную власть над болгарами — это значит: для патриарха Константинопольского — потерять более чем

половину своих доходов, для всех вообще греков — потерять более чем половину доходных церковных мест патриархии. Так, по обоим этим причинам, греки (и консервативные и либеральные) и встретили желание и домогательства болгар иметь свое болгарское духовенство, равно как и все их национальное движение, с величайшей и крайне ожесточенной враждой. Сама патриархия константинопольская ведет себя еще с некоторым внешним приличием, не проповедуя открыто крестового похода против этих жалких, имевших дерзость возмутиться *склявов*. Но архиереи греческие, сидящие на болгарских епархиях, со своими приспешниками, не стесняясь, изливают на словах и на деле свои воспламененные эллинские сердца: не только провозглашается, что желание совершать богослужение на славянском языке есть богохульная ересь (sic), не только проклинается этот славянский язык и буквально топчутся ногами славянские богослужебные книги, но даже, если верить болгарам, с возмутительным вандализмом истребляются памятники древней болгарской письменности. Что касается до прямых мер к подавлению национального движения болгар и к устранению их церковных требований, то тут и низшими и высшими властями пускается в ход весь запас знаменитой греческой ловкости и не менее знаменитой греческой, и особенно греческо-фанариотской, нравственной бесцеремонности; именно главнейшие между этими мерами суть — всевозможным образом ссорить и мутить болгар между собою, всевозможным образом клеветать на них перед турецким правительством, прямо обвинять и преследовать главнейших двигателей народного дела и так далее.

Что касается до самой истории вопроса, то она так длинна и до такой крайней степени скучна, что мы не решаемся передавать ее во всех ее подробностях большинству наших читателей...

Мысль о своем собственном, народном духовенстве, как мы говорили, явилась у болгар немедленно вслед за тем, как произошла так называемая реакция, то есть пробудилось между ними национальное движение. Но не вдруг могли они заявить эту мысль, в виде положительных просьб, пред высшим турецким правительством. Различая своих христианских подданных не по их народностям, а только по их исповеданиям, правительство турецкое с самого времени завоевания смотрело на болгар не как на отдельный народ, а только как на часть тех райев (христиан), которые имеют своим церковным главой патриарха Константинопольского, — и всякая

попытка болгар совсем или до некоторой степени освободиться от власти этого последнего была бы встречена им (правительством) враждебно, как проявление духа непокорности и мятежа. На помощь болгарам подоспел гатти-гумаюн 1856 г., этот знаменитый акт подневольного турецкого прогрессизма, который приводил в такой восторг и который таким жалким образом заставил разочароваться в своих надеждах всех сангвинических доброжелателей «больного человека»⁴. Правда, гатти-гумаюн также ничего не говорит о народностях, а только о вероисповеданиях, но требования болгар вытекали из него как бы сами собой: он обещает реформы и улучшения в церковном быте христианских подданных империи, но церковный быт болгар мог быть улучшен именно только заменой у них духовенства греческого духовенством их собственным — болгарским.

Гатти-гумаюн обещает, что все подати и оброки, которые архиереи собирают со своих епархий, будут заменены для них на будущее время определенным жалованьем. С этого началось дело. Давно выводимые из терпения поборами своих архиереев-греков, болгары (в конце 1856 г.) потребовали, чтоб было приведено в исполнение обещание султанской грамоты. Когда патриархия решила отказать им в этом, они прямо объявили (в следующем 1857 г.), что не хотят более оставаться в порабощении у греков, что или пусть дано будет им свое особое церковное управление с отдельной болгарской патриархией, или при единстве по-прежнему сей последней пусть будут назначены на их болгарские епархии архиереи из природных болгар, а в заведывании общих дел церкви будет предоставлено

⁴ Гатти-гумаюн, — что значит законодательный акт, снабженный собственноручным указом государя, — есть султанская грамота, содержащая обещание разных реформ и преимущественно самое коренное улучшение быта христианских подданных империи и полное уравнивание их в правах с мусульманами. Он был вынужден у турок перед заключением Парижского мира 1856 г. (он был обнародован 18 февраля сего года) правительствами их союзников в Крымской войне, французским и английским. Заставив султана quasi добровольно обещать реформы, правительства — французское и английское — хотели предупредить требование этих реформ на предстоявших конференциях о мире со стороны России и, таким образом, предвосхитив у нее инициативу, по возможности парализовать на будущее время ее влияние на христианских подданных империи. См. Розена* *Geschichte der Türkei vor dem Siege der Reform in 1826 bis zum Paris Tractat 1856*, Leipzig, 1857, 2 Bd., S. 232 fln. sqq. Полный текст гатти-гумаюна напечатан в русских газетах 1856 г., см. например «Московских ведомостей» № 26, под рубрикой: «С Востока». [В оригинале — устаревшее написание гатти-гамайюн.]

им право совершенного равенства с греками, — и таким образом и явился этот, так долго тянувшийся и едва ли еще скоро дождущийся своего конца, болгарский церковный вопрос. После нескольких кратных, смотря по обстоятельствам, колебаний относительно объема требований, болгары окончательно формулировали их в 1861 г. (в так называемых восьми точках, то есть пунктах). С тех пор до последнего времени они требовали от патриархии: 1) чтобы болгарским епархиям предоставлено было право самим избрать кандидатов в свои архиереи, то есть иначе — чтобы им предоставлено было право иметь архиереев из природных болгар; 2) чтобы в избрании патриарха, общей главы обоих народов, им, болгарам, предоставлено было право участия наравне с греками; 3) чтобы члены синода, состоящего при патриархе и заведующего общими делами церкви, состояли наполовину из архиереев греческих и наполовину из болгарских; 4) чтобы болгарские архиереи, будущие члены синода, составляли из себя с таким же числом болгар-мирян (шести и шести) болгарский народный совет, который бы ведал все дела болгарского народа, не касающиеся религии, причем духовный и светский председатели совета, имеющие входить от его лица в сношения с турецким правительством, не могли бы быть сменяемы патриархом; 5) чтобы архиереям было назначено жалованье.

Заявленные в первый раз правительству в 1857 г. требования болгар, по приказанию этого последнего, сначала были обсуждаемы в так называемом национальном совете греческой нации (комиссии из представителей от народа), который вследствие обещаний гатти-гумаюна, по приказанию того же правительства, составлен был в 1858 г. при патриархии для устройства и улучшения дел церковных. Когда совет самым решительным образом отказался признать какие-нибудь притязания болгар, учреждена была (в 1862 г.) специально для исследования и решения этого спора особая так называемая смешанная комиссия, состоявшая из представителей обеих сторон. Но занятия и сей последней, продолжавшиеся около полугода и ознаменованные самыми горячими и бурными прениями между сторонами, вследствие непреклонной неуступчивости греков, должны были окончиться ничем. После этого, по приказанию правительства, учреждаемо было еще несколько комиссий и неоднократно обсуждаем был вопрос в патриаршем синоде или в нарочитых соборах архиереев. Но конец всей сказки, до последнего времени, был тот, что греки безусловно отвергали все искания болгар, и только ны-

нешний константинопольский патриарх Григорий изъявил готовность (в прошлом 1867 г.) сделать некоторые уступки.

Напряженные и признающие себя справедливыми ожидания, быв обмануты, обыкновенно вызывают бурю раздражения. Так это было и в настоящей тяжбе болгар с греками. Когда национальный греческий совет презрительно отверг требования болгар, как ни на чем будто бы не основанные, раздражение против греков не знало пределов и наконец разрешилось печальным взрывом: немногим оставшимся на их стороне архиереям они запретили поминать на богослужении имя патриарха и формальным образом объявили разорванным свой с ним церковный союз (это было в апреле 1860 г.). Не знаем, доходило ли после этого до тех взаимных проклятий, о которых говорят некоторые болгарские известия⁵, но во всяком случае после этого было и есть до настоящего времени то, что во многих болгарских епархиях архиереи были прогнаны с своих кафедр, что во многих других епархиях архиереи остающиеся должны собирать свои подати с не признающих их паств при помощи турецкой полиции, что архиереи вновь назначаемые должны занимать кафедры, так сказать, с бою при содействии той же полиции... Зрелище вообще до последней степени непривлекательное и грустное.

Борьба, идя перед правительством, в то же время самым деятельным образом ведется в журналистике обеих сторон, и, так как правительство или не находит расчетливым сдерживать языки враждующих, или, может быть, к своей на сей раз чести, просто не досрочно еще до европейской благодетельной цензуры, ведется с тою бесцеремонностью, к которой способны люди, дошедшие до последней степени взаимного озлобления. Если болгарам приходится выслушивать весьма нелестные уверения относительно своей народности и своего умственно-нравственного состояния, то есть уверения, что они мерзкие варвары, склявы-рабы, что они стадо жалких и скотоподобных невежд и прочее и прочее, то и они не остаются в долгу относительно лиц своих противников и честят архиереев-фанариотов совершенно в полную волю.

Упорно стоя за свою власть над болгарам собственному потому, что, во-первых, желают сохранить их для своей будущей византийской империи, что, во-вторых, в настоящем желают получать с них свои доходы, греки, как само собой разумеется, хотят защищать

⁵ См. «Дня» 1864 г. № 22, стр. 19, col. 2.

и доказывать свое право. Резоны, которыми они хотят сделать это, своей смелостью и своей бесцеремонной нахальностью напоминают аргументации наших поляков, доказывающих свои права на юго-западную Русь. Одни из греческих защитников своей гегемонии стоят на том, что вовсе нет этого болгарского народа, от имени которого заявляются притязания. В первое время, как только болгары предъявили свои требования и когда они действовали еще не слишком общенародно, названные господа утверждали, что болгарский народ действительно существовал когда-то прежде, но что потом он исчез и теперь уцелели только ничтожные его остатки, которые не могут быть принимаемы в расчет и не имеют права заявлять себя в качестве отдельного народа. После того как болгары поднялись поголовно и когда сделавшаяся таким образом возможной, так сказать, открытая проверка их числа ясно показала, что это не ничтожные остатки народа, а действительный целый народ, у находчивых людей явились новые речи, замечательные, впрочем, в этот второй раз не столько своей ложью, сколько своей курьезностью, именно они говорят, что большинство этих бунтовщиков, называющих себя болгарами, вовсе не болгары, а те же эллины, только усвоившие варварский язык от поселившихся между ними в старые времена варваров, и, следовательно, волей-неволей должны быть возвращены к своей первоначальной народности. Хороша теория — неволей возвращать людей к народности, которой они не хотят признавать, но еще неожиданнее почесть, которую оказывают греки болгарам, объявляя их за эллинов. Дело в том, что городское население болгар, кроме своего болгарского языка, все знает еще и язык греческий, что в недавнее время оно не только знало греческий язык, но и желало быть считаемо за эллинское, а не за болгарское, и что еще в настоящее время в каждом городе остается то или другое число болгар, которые предпочитают слыть за эллинов; указывая на этих последних болгар-эллиноманов, греки и утверждают, что большинство болгар — бежавшие из-под своего настоящего знамени эллины. Другие не так решительны, чтобы совсем отвергать существование болгарского народа, но они полагают, что имеют достаточно оснований для своей власти над ним в праве историческом; именно — они утверждают, будто болгары всегда находились под властью патриарха Константинопольского и будто заслуги греков по отношению к ним так велики, что они купили себе ими право на свое господство (что касается до *всегда*, то, во-первых, см. ... в истории болгарской церкви, во-

вторых, если бы и действительно всегда, то было бы слишком оригинально, чтобы неискание своих прав предками обязывало к тому же и потомков; что касается до заслуг греков перед болгарами, то единственные действительные заслуги их состоят в том, что во времена дотурецкие они развращали своим примером их политические нравы и тем содействовали расслаблению и падению их государства, что во времена турецкие они четыре столетия эксплуатируют болгарский народ и стремятся к подавлению его народности). Третьи хотят решать дело с точки зрения христианства. По апостолу, говорят они, *несть* (в христианстве) *ни иудей, ни эллин... вси бо едино о Христе Иисусе* (Галат. 3, 28), следовательно нет народностей и, следовательно, болгары не должны предъявлять своих прав в качестве особого народа. Истинный смысл слов апостола тот, что в христианстве нет народностей высших и низших, что все народности равны, из чего истинное заключение то, что греки не имеют никаких преимуществ перед болгарами, что права их совершенно одинаковы; по новым греческим богословам, нет в христианстве места различению народностей и, следовательно, одна народность должна находиться в порабощении у другой — болгары в порабощении у греков (не подумает читатель, что это в шутку; напротив, это совершенно серьезно, и это есть один из аргументов, считаемых наиболее сильными). Четвертые, имея в виду действовать собственно на турецкое правительство, переносят вопрос с точки зрения религиозной на точку зрения политическую. Действительно есть, говорят они, народности греческая и болгарская, но как народности порабощенные, они не имеют права предъявлять себя в качестве особых народностей, и допустить это со стороны правительства значило бы допустить образование государств в государстве; в глазах правительства оба народа должны быть только христианской общиной, и, следовательно, — подразумевается затем, — в этой общине, в которой не должно быть даваемо места притязаниям народностей, все должно оставаться по-прежнему, то есть греки по-прежнему должны господствовать над болгарами. Наконец, пятые, не отрицая ни существования болгарского народа, ни его прав, хотят, в частности, подрывать собственно этот так называемый церковный вопрос; именно они утверждают, что все эти требования своего духовенства вовсе не требования целого болгарского народа, который нисколько не думает возмущаться против благодетельной власти греков, а только весьма небольшой в нем партии, которая руководится и возбуждается извне, причем

самих болгар (а также и нас — русских) хотели бы убедить, что это есть дело латинской пропаганды, а правительству турецкому внушают, что это есть махинация русской дипломатии...

Несомненно, что греки не имеют на болгар ни малейшего права, ни естественного, ни исторического, ни канонического; но в то же время, к сожалению, весьма сомнительно чтобы последние скоро успели добиться сколько-нибудь полного удовлетворения своих совершенно законных требований. Сами собой греки никогда не согласятся сделать достаточно значительной уступки, ужасами какой бы огромной унии вы их ни стращали⁶; а турецкое правительство никогда не согласится принудить их к этому силой. Во-первых, пока греки находятся в ссоре с болгарами, они составляют для турок по отношению к последним даровую и в то же время отличную тайную полицию. Во-вторых, для турок всего желательнее, чтобы вопрос оставался никогда не решенным — затем, чтобы над греками постоянно держать его в виде угрозы, что вот-де отнимем у вас болгар, перед этими последними постоянно держать его в виде приманки, что вот-де решим в вашу пользу. При этом, наконец, и латинская пропаганда, которая может рассчитывать на успех только при продолжении вражды болгар против греков, имея к своим услугам посольства французское и австрийское, конечно, никогда не преминет действовать на советников султана через эти последние сообразно своим видам. Влияние России, хотя бы правительство наше было и совершенно на стороне болгар, к несчастью, ничего не может тут сделать, потому что всякие сколько-нибудь решительные настояния с нашей стороны только бы усилили подозрение турок и противодействие западных держав.

Мы сказали выше, что нынешний константинопольский патриарх Григорий VI изъявлял готовность сделать болгарам некоторые уступки. В проекте соглашения, поданном турецкому правительству в 1867 г., он предложил, чтобы из общего числа подведомых

⁶ Один русский путешественник, имевший в 1863 г. возможность поверять мысли греков на месте, говорит: «На болгар нападают с одной стороны латиняне, чтобы привлечь их к унии, с другой — американские методисты, чтобы втянуть их в протестантское общество; а в патриархии при сем делается такой арифметический расчет: перейдут болгары к папе или к протестантам, все же останется с кого собирать на нужды великой церкви; а дай им своеобразную иерархию, прощай всякий доход», см. «Дня» 1863 г. № 7, стр. 19.

патриархии 28-ми болгарских (с сербскими) епархий были отделены 13 (между которыми собственно болгарских 9), чтобы в епархии эти назначаемы были архиереи из болгар и чтобы они образовали в патриархии свой особый (впрочем, все-таки весьма строго подчиненный ей) Болгарский экзархат... Когда получено было в России известие об этих уступках, а вместе и о том, что болгарские народные представители отвергли их, газеты наши, вслед за некоторыми из самих болгарских публицистов, поспешили осудить представителей за их неразумное упрямство. Мы готовы были бы присоединить свой голос к ним же, но по некотором размышлении находим, что это будет, пожалуй, поспешно. Согласиться на уступки, предлагаемые патриархом, хотя они и не очень велики и хотя даются им с величайшими предосторожностями, было бы для болгар в интересе их народного дела чрезвычайно важно, и собственно для этого последнего они могли бы удовольствоваться и ими, потому что тут сила не в том, чтобы получить архиереев непременно на все болгарские епархии, а в том, чтобы получить хотя некоторое их число, только достаточно прочно объединенное в одном общем представителе, и таким образом в этой сплоченной корпорации своих архиереев приобрести достаточное и надежное руководство для народа в его национальном развитии. Но как быть с личными интересами епархий? В продолжение десяти лет все болгарские епархии борются с греками за то, чтобы иметь своих болгарских архиереев, — и вдруг представители народные соглашаются на то, чтобы имели их только некоторые: чем же виноваты остальные? Если бы можно было убедить остальные епархии, что их самопожертвование необходимо для народного дела, что они жертвуют собой только на время... но всякий поймет, как неудобноисполнимо это на практике.

П. В. Знаменский

ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В РОССИИ СО ВРЕМЕНИ РЕФОРМЫ ПЕТРА (1873) *Фрагмент*¹

Петр Васильевич Знаменский (1836–1917) — историк церкви.*

С 1865 г. П. В. Знаменский работал с документацией Соловецкого монастыря и заинтересовался вопросами церковной экономики и приходской проблемой, в результате чего им были написаны ряд работ и диссертация «Приходское духовенство со времени реформы Петра», против которой выступил архиепископ Казанский Антоний*, заявивший, что диссертация историческая, а не богословская, и автору не может быть присуждена степень доктора богословия (в тот момент в духовных академиях не было степени по церковной истории). Но благодаря позиции Синода, который был заинтересован в развитии современной науки о церкви, защита прошла успешно.*

П. В. Знаменский стал первым в России исследователем жизни церковного прихода. В своих трудах он создал историю прихода с древнерусского периода и до XIX столетия. По своим взглядам он был близок к славянофилам, и древнерусский период рассматривался им идеализировано. Это было связано с тем, что он изучал приходские документы только Северо-Запада, где община пользовалась некоторой самостоятельностью, которая распространялась и на приходскую жизнь как центр общинной жизни. По мере усиления централизации в жизни государства община теряла свободу, а вместе с ней терял свободу и приход, что привело к отчуждению клириков и мирян, к тому, что приходское духовенство превратилось к началу царствования Петра Первого в «толпу пролетариев, церковных поденщиков», которые в XVIII столетии были окончательно отчуждены от своей паствы. Современные исследователи отмечают некоторую однобокость этой концепции, в которой идеализация допетровского духовенства дополняется излишне критическим взглядом на духовенство XVIII столетия. Однако труд Знаменского* оказал огромное влияние на историографию православия, поскольку до недавнего времени оставался единственным, посвященным этой теме.*

Т. Ч.

¹ [Знаменский П. В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань: Унив. тип., 1873. 852 с. (Цит. фрагмент главы «Определение на священно- и церковнослужительские должности в приходах». С. 11–17.)]

Наследственность церковно-приходских должностей успела могущественно усилиться даже в Малой России, где духовное звание оставалось открытым для всех и где приходские выборы были развиты в течение всего почти XVIII столетия. Она нашла здесь крепкие опоры в старинном патронате над церквями вотчинников и в праве их раздавать в своих вотчинных парохиях все церковные должности (*jus investiturae*)². В течение всего XVI, XVII и большей части XVIII в. паны владели своими вотчинными церквями на обыкновенном вотчинном праве, могли передавать их с тем же правом другим, отдавать в залог своим кредиторам или передать в аренду жиду, так что иерархия лишалась всякой власти над вотчинными парохиями. До таких же размеров, хотя и с меньшими злоупотреблениями, развивали право своего патронатства над церквями своих вотчин монастыри и более влиятельные из юго-западных братств. По праву инвеституры владелец церкви мог назначать для служения при ней кого ему было угодно, хотя бы, например, своего холопа, чем-нибудь ему угодившего. Избранный кандидат получал парохию от пана или только в пожизненное кормление для себя, или даже с правом отчуждения и передачи ее в потомство по завещанию. Бóльшая часть панов, вечно нуждаясь в деньгах, дорого брали с духовенства за свою инвеституру, требуя назначенной суммы или раз, при определении кандидата на парохию, или в виде постоянных ежегодных платежей с церковного дохода, в виде аренды. Кассиан Сакович* (в своей «*Perspectiwa bledow, heresiey i zabobonow cerkwi Russkiej*») рисует самую мрачную картину отношений духовенства к патронам. Священник вотчинной парохии был какою-то доходной статьей пана, из которой последний вытягивал себе деньги по произволу и без всякой причины. Замечательно, что такая продажа церковных должностей и поборы с причтов были не у одних панов католиков, но весьма часто и у православных.

² Последующие факты касательно юго-западной России изложены по статьям: «Очерки быта малоросс. дух. в XVIII столетии (Рук. для сельск. паст. 1861. № 49), «Повреждение церк. обрядности в ю-зап. митрополии» (там же, 1860 г. № 12) [*Крыжановский Е. М.*: 1) Очерки быта малороссийского сельского духовенства в XVIII в. // Руководство для сельских пастырей. 1861. № 49. С. 473–488; 2) Повреждение церковной обрядности и религиозных обычаев в южнорусской митрополии в период, предшествовавший открытому введению в ней унии // Руководство для сельских пастырей. 1860. № 12. С. 285–304.], «О книге Логос» (в № 26) и «Право патронатства» (Подольск. еп[арх.]. введ. 1870 г. № 4, 6, 7, 8, 11, 12...).

Парохия, таким образом, стоила очень дорого; приобретатель затрачивал на нее свой капитал и немалый; понятно, как он должен был смотреть на нее. Это была его собственность, купленная доходная статья, которая должна была кормить его процентами с затраченного на нее капитала. При таком порядке внутренняя, духовная сторона церковного служения до того иногда стушевывалась перед экономической, что встречались, например, такие случаи: по смерти отца попovich-наследник платил помещику деньги за приход и после этого немедленно же занимал наследственное место, не дожидаясь согласия архиерея, иногда совершали даже и все требы без посвящения. Подобные случаи не могли, разумеется, быть часты, но зато сплошь и рядом бывало то, что наследник немедленно после смерти своего предместника, без всякого сношения с епархиальной властью, нанимал для совершения треб какого-нибудь попа в качестве своего vikar'ia, а сам, хотя и не был посвящен, становился в отношении к нему чем-то вроде самостоятельного парохa, которому vikar'ий обязан был во всем подчиняться. Священнослужители наследных парохий из рода в род передавали предания или даже акты, что их парохии подарены их роду такими-то панами, что они наследовали свои места от дедов и прадедов и имеют право распоряжаться ими как своею полной собственностью. Как ни трудно было им отстаивать свои наследственные права от влияния приходских громад, которые постоянно не благоприятствовали наследникам и настаивали на выборном порядке замещения церковных мест, однако они успешно достигали своей цели и успевали утверждать законность своих прав в сознании самих прихожан. Стараясь удержать свои места за своими наследниками, священники чаще всего прибегали для этого к тому же средству, которое употребляли некогда наши князья, стараясь утвердить наследство своего престола по нисходящей линии, именно — объявляли своих сыновей наследниками еще при своей жизни. Старший сын священника, по ходатайству отца, получал обыкновенно при своей церкви место сначала дякона, а потом vikar'ного священника «на помощь отцовской старости» и жил по-прежнему на отцовских харчах, ничем не пользуясь от прихода. Парохия, у которой vikar'ий ничего для себя не требовал, охотно принимала его к своей церкви, а потом понемногу привыкала к нему как наследнику, так что по смерти отца он занимал его место уже совершенно беспрепятственно.

Тот и другой порядок определения в церковные должности, по выбору прихожан и по праву наследственному, перешли и в XVIII в. Трудно сказать, который из них был употребительнее и сильнее в практике; на огромном пространстве России, в различных местностях, под влиянием разнообразных местных условий, отношения между ними были чрезвычайно разнообразны. Все-таки к концу XVII в. уже ясно можно видеть, что наследственность церковных мест рано или поздно должна была непременно восторжествовать над выборным порядком. На ее стороне были слишком многочисленные и сильные шансы, тогда как последний держался почти одной только старой привычкой к нему приходских общин, да по местам недостатком духовенства. С реформой Петра для ее полного торжества открылись новые решительные шансы.

С самого начала XVIII в. начало определеннее выясняться сословное разделение народа, которое стало сильно стеснять свободу частных лиц в выборе состояния и занятий, а вместе с тем сильно стеснило и свободу поступления в духовное звание для посторонних лиц по приходским выборам, так что эти выборы сами должны были сообразоваться с порядком наследственным как в общем, так большею частью и в частном его смысле. Прежде всего по законам Петра из общей массы народонаселения выделился городской класс купцов и ремесленных людей с особенным делением — первых на гильдии, вторых на цунфты, с особыми правами, магистратским и ратушным самоуправлением и с запрещением выходить в другие звания³. Высший служилый класс, не представлявший прежде никакой внутренней, общесословной связи между своими членами, бывший какою-то, по выражению Петра, рассыпанною храминой, был собран теперь в одну цельную группу и успел уже получить даже одно общесословное название — шляхетства⁴; табелью о рангах, надолго определившей его основной характер, обязательною службою, обязательным образованием по иноземным образцам и быстро развившимся среди него новым складом всей жизни шляхетство еще при Петре выделилось из массы народонаселения как особая, не только сословно-юридическая, но и бытовая корпора-

³ Полн. собр. зак. №№ 1674, 2220. [Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 3. С. 598–600; Т. 4. С. 439–440]

⁴ В первый раз встречается в 1712 г. II. С. 3. № 2414. [Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 4. С. 726–727.]

ция⁵. Затем ревизия окончательно закрепила крестьян и замкнула безвыходной чертою круг всех вообще податных людей, обложенных подушным окладом. После этого духовенство само собой должно было обособиться в качестве отдельного сословного класса и развить в себе давнишние задатки сословной замкнутости более прежнего. Ревность правительства к государственному интересу, повторяя старое требование, чтобы никто от службы и тягла в избылых не был, приводила это требование в исполнение такими энергическими средствами, о которых Древняя Русь не имела и понятия; для увеличения массы служилого и податного классов она стремилась как можно больше сократить число и тех людей, которые по самому происхождению своему принадлежали к духовному званию, тем более не расположена была содействовать умножению духовенства допущением возможности переходить в духовное звание служилым и податным людям. Приходские выборы, естественно, должны были ограничиться людьми только духовного происхождения и ближе всего, разумеется, сосредоточиться на детях местного приходского духовенства.

Далее, со времени реформы, в качестве необходимого условия для поступления в духовную службу, выставлено было настойчивое требование известного специального образования в духовных школах, которые повсюду начали заводиться при архиерейских кафедрах для обучения детей «в надежду священства». По предначертанию Духовного регламента, с течением времени, когда школ «за Божиею помощью довольно число покажется», посвящаться в священнослужители должны были одни только кончившие школьный курс⁶. Эти духовные школы должны были произвести чрезвычайно важную перемену в порядке занятия церковных мест. С одной стороны, они были в полном распоряжении архиереев, даже так и назывались их *собственными* школами, — обстоятельство, дававшее епархиальной власти полную возможность распространять свое влияние на приходские места, потому что, заведя у себя школу, архиерей после этого получал возможность всегда иметь под рукою своих испытанных кандидатов на церковные должности, которых мог, сообразно

⁵ «Дворянство в России» Ром.-Славатинск. 1870 г., см. первые страницы. [Романович-Славатинский А. В. *Дворянство в России от начала XVIII в. до отмены крепостного права*. СПб., 1870. 594 с.]

⁶ Реглам. о епископ. п. 9. [Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). Собрание 1. СПб., 1830. Т. 6, № 3718. С. 318–319.]

со своими видами, противопоставлять и приходским избранникам, и слишком притязательным наследникам. С другой стороны, школа вносила в практику замещения церковных должностей новый принцип избрания кандидатов не по праву наследственному и не по благорасположению прихожан, а по личному достоинству человека и степени его подготовки к будущему служению. Законы Петра прямо указывали ставить ученых на места, не стесняясь ни правами наследников, ни выбором прихожан⁷. Таким образом школа, по-видимому, должна была поколебать и тот и другой порядок старинного поступления на церковные должности. Но на самом деле она имела неодинаковое действие на них. Приходские выборы были действительно стеснены, но наследственность духовного звания, поддерживаемая и правительством, и иерархией, легко помирилась с требованием школьного образования от духовенства на том, что школа сделана была обязательною для всех детей духовенства. Когда наследники церковных мест сделались учеными, они только еще более усилили свои права и притязания на эти места. К этому присоединилась еще сословная замкнутость самих духовных школ, по причине которой доступ к ним, а чрез них и к церковному служению для посторонних сделался почти невозможным.

7

Там же, п. 9–10. П. С. С. №№ 3932, 4120, 4190. п. 18. [ПСЗРИ. Собрание 1. СПб., 1830. Т. 6, № 3932, 4120. С. 524, 790–791; ПСЗРИ. Собрание 1. СПб., 1830. Т. 7, № 4190. С. 40–41.]

Н. Ф. Каптерев

ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ К РЕФОРМАМ НИКОНА В СРЕДЕ ПРАВОСЛАВНЫХ (1909)¹

Николай Федорович Каптерев (1847–1917) — историк церкви.*

В научном творчестве Н. Ф. Каптерева отдельно выделяется тема старообрядчества. Ученый использовал множество ранее никогда не упоминавшихся архивных и рукописных материалов. Он показал, что реформа, которую, как считают, начал Никон, на самом деле берет свой исток во времена патриарха Иосифа и была подготовлена деятельностью греческих и малороссийских монахов. Он указывал, что уже патриаршество Иосифа было отмечено сближением с греками и признанием в церковных делах авторитета греческой церкви, сознанием неточности древних переводов и необходимости внесения правки, стремлением исправить различные нестроения в церковной жизни. Никон был только «энергичным продолжателем» тех реформ, которые ранее были намечены Иосифом. Каптерев* полагал, что реформы Никона не были так уж новы и необходимы. «Древние наши церковные чины и обряды никогда никем у нас не искажались и не портились, а существовали в том самом виде, как мы, вместе с христианством, приняли их от греков, только у греков некоторые из них позднее изменились, а мы остались при старых, неизменных», — написал исследователь в одной из своих работ, показывая, таким образом, что в своем неприятии реформ Никона старообрядцы не были неправы. Они ошибались не в отношении к самим реформам, а в отношении к церкви, которая за этими вопросами обряда для них отодвинулась на второй план. Это мнение вызвало бурный протест сторонников иного отношения к этим реформам. Обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев* запретил печатать статьи Н. Ф. Каптерева* о патриархе Никоне.*

Е. Т.

Запутанное положение церковных дел после оставления Никоним патриаршей кафедры еще более осложнялось тем обстоятельством, что против церковной реформы Никона восстали не одни только члены бывшего Кружка ревнителей благочестия, но и многие

¹ [Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т. Сергиев-Посад: тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1909–1912. 1909. (Цит. гл. XI «Отрицательное отношение к реформам Никона в среде православных». Т. 1. С. 491–518.)]

из приверженцев церкви, вовсе не думавшие о каком-либо отделении от нее, принадлежавшие к ее клиру и даже к высшей церковной иерархии. Если бы протест против реформаторской деятельности Никона исходил только от членов бывшего Круга ревнителей благочестия и их сторонников, то в этом протесте можно было бы видеть одни личные счеты таких людей, которые ранее были очень близки к Никону, возлагали на него как патриарха свои честолюбивые и эгоистичные расчеты, но которые решительно обманулись в нем и потому возненавидели его. Ввиду этого протестам против никоновской реформы со стороны Неронова, Аввакума, Лазаря и других подобных лиц можно было бы, пожалуй, и не придавать особенно важного значения, как протесту тенденциозному, подсказанному только личными, сторонними самому делу мотивами. Но совсем другое впечатление получалось, когда против реформы Никона стали высказываться уже не Неронов, Аввакум и подобные им, но сами русские архиереи, когда к новоисправленным книгам отрицательно отнеслось большинство белого и черного духовенства, когда даже сами ученые греки, бывшие тогда в Москве, признали Никона церковным новатором, разорителем старых священных церковных обычаев.

Известный старообрядческий деятель и писатель Денисов, в своем известном сочинении «Виноград Российский», заявляет, что под соборным определением о книжных исправлениях некоторые архиереи подписались только из страха и после раскаялись в этом. «Макарий митрополит новгородский, — говорит Денисов, — так скорбяше, тако сетоваше о оных новинах, яко и рукополагающихся священники укрепляше, еже новин не приимати: аще аз и подписахся, рече, трепетом мучений объятый, но вы крепко держитесь древлецерковного благочестия. И не инако сам служаше и благословляше, но яко исперва прият, яко от млада научися. Сице и во всем граде, при онаго бытности, не б гонения, ниже нужды, но вси по первому обычаю совершаша службы. Аще от Никона многажды оный архиерей зазираемь и досаждаемь бе, некогда же и во узах терпяше, обаче аще и не явно за страх, но втай древнее похваляше благочестие. Тако и Маркел архиепископ вологодский подпався на собор оном страха ради Никонова, но послежде раскаявся, вельми тужаше и зело печаловася о сем, и в своем граде никаковыя нужды, ниже гонения, ни насилия никакова о древлецерковном благочестии людем содела. Тако и Александр епископ вятский, аще на собо-

ре страхом преклонен, подписался, но последи и плакаше и рыдаше о сем, новин весьма ненавидяше. Свидетельствует о сем яственно того послание жалобное ко государю царю, поданное на Никоно во 171 годе, в нем же Никоновы прегорчайшия плоды, огорчившия русскую землю, изрядно объявляет»².

Это заявление Денисова, что некоторые архиереи не сочувствовали церковной реформаторской деятельности Никона, подтверждается прямыми современными свидетельствами. Уже по вопросу о поклонах против Никона открыто выступил коломенский епископ Павел. Суровая расправа Никона с Павлом подавила на время оппозицию Никону среди архиереев, но не уничтожила ее окончательно, и пострадавшего от Никона своего собрата Павла архиереи называют потом «божественным страдальцем»³. Некоторые из иерархов, присутствовавших на соборе 1655 г., хотя и не открыто, однако говорили, по свидетельству Павла Алепского, по поводу заявления Никона о необходимости согласовать русские церковные книги, чины и обряды с тогдашними греческими: «Мы не переменим своих книг и обрядов, кои мы приняли издревле. Однако, — замечает Алепский, — они не смеют говорить открыто, ибо гнев патриарха неукротим». Когда потом Никон в Успенском соборе на виду у всех переменял русский клобук на греческий, то, по свидетельству того же Павла Алепского, присутствовавшие при этом в соборе епископы, игумены, священники и народ подняли ропот и говорили: «Смотрите, как он переменяет одеяние архиереев, которое они приняли по внушению Святаго Духа с того времени, как мы сделались христианами чрез святаго Петра. Как земля не поколеблется под ним! ибо, одеваясь доселе по-московски, он сделался греком»⁴.

Оставление Никоном патриаршей кафедры развязало руки недовольным иерархам, и они теперь открыто выступили и лично против Никона и против его церковной реформы. Из них своим открытым протестом особенно выдается вятский епископ Александр.

² По рукописи нашей (Московской духовной) Академии, л. 48–49.

³ Так называет Павла Коломенского сам местоблюститель патриаршего престола митрополит Питирим. Гиб. II, 606. [*Гиббенет Н. А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 2. СПб., 1884. С. 606.]

⁴ Мурк., вып. III, 171; IV, 109. [Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским : (По рукописи Моск. гл. арх. М-ва иностр. дел) / пер. с араб. Г. Муркоса. Вып. 3, 4. М., 1896, 1898.]

Правда, Александр присутствовал на соборах 1656 г., бывших в апреле, мае и октябре, и подписался под определениями этих соборов, одоббивших Скрижаль, новоисправленный требник, наложивший проклятие на двоеперстников, на Неронова и его единомышленников. Но это обстоятельство не помешало потом Александру открыто выступить против того самого новоисправленного требника, который он сам одобрил к печатанию на соборе 1656 г., одобрил, очевидно, только из страха перед грозным Никоном, из боязни испытать за несогласие с патриархом участь епископа Павла Коломенского.

Епископ Александр написал направленное против никоновских книжных исправлений особое исследование, которое он потом намерен был представить на рассмотрение и решение отцов собора 1666 г.⁵ В предисловии к своему изысканию епископ Александр обращается к отцам собора со следующей речью: «Велицыи отцы и братия, преосвященнии митрополиты, архиепископы и епископы! Меньший брат ваш, смиренный Александр епископ вятский, молю святительство ваше и всего священнаго собора архимандритов и игуменов, священников и иноков, протопопов, иереев и дьяконов, разрешите, молю боголюбие ваше, в сомнительных о книге потребнике новом моя вопрошения, и дадите на писанныя моя вопросы, яко пастырие Христова стада, писанныя ответы от дарованныя вам благодати, не скрывающе ничтоже, но многотрудне о мире святых, соборныя и апостолския церкви полезное имуще и не смирение мое точию, но и весь православный российский народ пользующе. Много бо она книга в речах перебита, и чины и написания несходны, и ум имущим, пачеже простейшим, смущению виновна: с прежними бо нашими книгами в царствующем граде Москве тиснением печатным изданными, отнюдь не согласна и превратов исполнена, киево же печерскаго потребника чинми мало сходна, и с теми в речах перебита и согласия мало иматъ. И сих ради мнози правовернии, пачеже и христоролюбивии, смущающесе зазирают нам — архиереям, якоже не бегущим Христова стада. Пачеже во страх приведе мя вселенней проповедник Иоанн, ясно зовый, глаголя: возлюбленнии, да не пре-

⁵ Действительно, на соборе 1666 г. было целое особое заседание по делу вятского епископа Александра. Мат. для ист. раск. т. II, стр. 79. [Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита. Т. 2. Документы, содержащие известия о лицах и событиях из истории раскола за первое время его существования. Ч. 2. Акты, относящиеся к собору 1666–1667 гг. М., 1876.]

зираем соблазняющихся, да не пресечение сотворим благовестию Христову и погубим спасение наше... Сих ради вонмите, молю, не свой бо разум составить ищу, но полезное церкви и верным людям, смотря в сомнительных, разрешения прошу в Божию воистину славу, и вам самим на вечную похвалу: тщащимися многотрудне взыскати полезное церкви и верных Христовых людей от соблазна пренесяюще и во едино мудрование совокупляюще, не нужею, но волею и по Бозе; многими бо времена утверженные обычаи небезбедно поколебати первое убо блаженное опорочити и потом благим советом соборне исправите; дерзостию бо творимое нетвердо, но блаженно воистину и смущению виновно, советам же исправленное — пользует, и верно трудившиеся похвалу приобретают в роде и род и милости Бога сподобляются, аминь». После этой вступительной речи епископом Александром предлагается на решение собора сначала 26 вопросов, а потом еще 22.

В первых 26 вопросах исправленный при Никоне требник сличается с киевским требником Петра Могилы, реже с прежними московскими печатными изданиями и еще реже с рукописями. При этом сличении указываются различия и несогласия никоновского требника с требником Могилы, при чем замечается обыкновенно, что в новом требнике, сравнительно с киевским, «в речах перебито и превраты исполнена», при чем епископ спрашивает: «...возвести ми, молю, который в них премудрее Петр ли Могила, или Никон?» Или, например, Александр замечает: «...а иных речей (в новоисправленном требнике) против прежних наших нет, а иные писаны странно». Встречаются и такие замечания по поводу положенных в новоисправленном требнике новых монашеских имен, не употреблявшихся доселе у нас и у греков, говорится: «Взыскати лепо, и аще они (имена) не обретаются в греческих и в киевском потребнике, и у нас в великой России, то где обрести возможно: яве в римском костеле у латинника папы, и у жидов, а иные у еллин; но сих подражати нам верными не буди, да не радость тем будет, верными же плач. Но и у жидов дерзость таковая не бывала, еже звати человеки Херувим и Серафим, кто бо сицевая от верных слышав, паче же виде, не соблазнится и окаянна дерзости исполненного нарицати не будет». Или, например, у него встречается такое замечание: в чине погребения говорится, что иерей «наливает верху мощей елей от кандилы, или сыплют пепел от кандилницы и тако покрывают гроб, — и посему их мудрованию ушто едину силу имуть елей от

кандилы и пепел от кандилниц? И мнози облазлившиеся в правду, ум иступивших нарицают сице мудрствующих и глаголющихся быти мудри объюродевших, и сице облазлившихся презрети ли подобает?». Или, например, сличая чин погребения священников в новом требнике с киевским, замечает: «Прочия же 12 икосов смеха и мятежа полны и неведомо откуда взяты, и св. апостол и св. отец разуму и мудрованию отнюдь противны, и мню, яко враг церкви некто сия расположивый, строя пагубу душам Христова стада, — кто бо от богословцев таковая мудрствова когда?»

Во второй серии вопросов епископ Александр указывает на неисправности и погрешности и в прежних печатных московских требниках 7131, 139 и 159 гг., находит в называемой Кирилловой книге разные погрешности и даже «оригеновой ереси „мудрование“» и, наконец, одинаково осуждает потребники и Никона и Петра Могилы. Он говорит: «Петра Могилы мудрование» в потребнике его напечатано имя Господа нашего Исуса Христа — Иисус, такожде и в московском Никоновом потребнике, — Петр Могила и Никон оба в сем поблудиша, и не в сем точию, но апостольские и евангельские речи перебили, един другаго злейши, такожде в молитвах и в ектенях отнюдь согласия несть, ни с прежними московскими печатными потребники, ни Петра Могилы с Никоновым». Или, например, такое замечание: «Како самыя Спасовы слова, и апостольския и отеческия, Петр Могила и Никон смеют превращати?» Он прямо и решительно защищает старообрядческие мнения: зачем, например, напечатано «несотворенна» вместо прежнего «а несотворенна»; и в Духа Святого Господа животворящего, с пропуском «истинного», вместо «несть конца» напечатано «не будет конца».

Итак, вятский епископ Александр находит неисправными не только никоновские новоисправленные книги, но и южнорусские — Петра Могилы, и даже некоторые московские, напечатанные до Никона. Откуда же, по его мнению, взошли погрешности и превраты в никоновские новоисправленные книги, и как же бы следовало и с каких именно книг исправлять погрешности в печатных московских книгах? Ответ на это епископ Александр дает в двадцатом вопросе первой серии, где он сличает чин погребения священника никоновского потребника с киевским. Здесь он говорит: «Что много глаголати: во всяком стихе несогласия и превраты, у многих стихов концов нет, а во инех в середине многих речей нет, весь чин превратов исполнен и с киевским несогласен. Много паче препамятovati

лепо блаженныя памяти святейшаго Иосафа патриарха московскаго и всея Росии, он убо сие священническое погребение отложил, и недействительно показал, Еремы болгарскаго попа еретика мудрование сие нарек. И в лепоту и нам не преходити предел и своя комуждо не мудрствовати, но исправляти право истины. Правое убо ни откуда показаться имать, аще со древними согласно не будет, — новый же сей потребник ни с киевским, ни с прежними нашими московскими согласия не имать. Откуда убо явится истинна? Зане мы в Венеции печатанных книг греческих огребаться должны есмы, и в неволи живущим греком у латинников и у еллинов, обычаев и чинов приимати несмы должны, но просветившаго нас святым крещением равноапостольнаго, благовернаго великаго князя Владимира, нареченнаго во святом крещении Василия, благия нравы подражати, и при нем и по нем церковным учителем, и преподобным и богоносным отцем, в знамениях и чудесех просиявших в великой Росии, последовати, и благия их нравы и чисти и равноангельское житие подражати, тако же и чины и предания их должны есмы хранити, яко от самого Бога свидетельствованныя. Древняя же греческия книги, ихже прият благоверная княгиня Ольга, нареченная во святом крещении Елена, баба Владимирова, от Фотия патриарха цареградскаго, такоже и Владимир, их же прият от цареградскаго патриарха и от курсунскаго епископа, приемлем. Много паче последуем словенскому учителю блаженному Константину философу, нареченному во мнишеском чину Кириллом, и брату его Мефодию, епископу моравскому, и приведенныя теми великими и святыми отцы святыя книги от греческаго языка на словенский, лобызаем и на них утвердимся, непоколебимое убо те нам святыя книги утверждение, ихже крепко взыскати должны есмы, такожде и святое евангелие, вверженное во огонь и не сгоревшее в начале просвещения Росии, взыскати лепо и тем святым книгами последовати, а не в Венеции печатанным от еретик. Откуда убо мнящимся премудрым ослепление таково? Яве, яко от небрежения спасения своего, оти растленнаго жития: вси бо мнящиися столпи настоящего сего времени друг со другом в чинех церковных согласия не имут, у каждаго бо их свое мудрование, отнюдь смиренномудрия чужее, вся бо каждо гоним тщеславию виновное, и яко да века сего покоя и славы и чести не отпадем, Христово же стадо небрежем и о спасении тех не промышляем, зане смущающихся тех о несогласии церковном духом кротости исправить не тщимся, но в своих обычаях утверждаемся,

ратующе Христово стадо, древняя же церковная чина отмечающе и новою необычно начинающе, вредим их же лепо подызовати».

Таким образом, по мнению вятского епископа Александра, русские церковные книги никак не следует исправлять по еретическим венецианским изданиям, как это делал Никон, не следует и русские церковные чины и обряды исправлять по современным греческим, как это опять делал Никон и его продолжатели. Для русских руководствами в их религиозной жизни должна служить, по мнению епископа Александра, исключительно своя родная, святая старина: можно верить и греческим книгам, но только тем, которые были привезены на Русь еще святыми Ольгою и Владимиром, а лучше исключительно утвердиться на книгах, которые переведены на славянский язык святыми братьями Кириллом и Мефодием. В жизни и нравах следует подражать святым угодникам «в знамениях и чудесах просеявшим в великой Росии»; следует «и чины и предания их хранить, яко от самого Бога свидетельствованныя», а не менять их на сомнительные современные греческие. Тем более необходимо поступать так, что изменяющие теперь русскую церковную старину, чины и обряды, эти «мнящиеся столпы настоящего сего времени», сами «други со другими в чинех церковных согласия не имеют», ибо отвергнув родную святую старину, которой бы им следовало твердо держаться, они потеряли под собою твердую надежную почву, благодаря чему у каждого из них явилось «свое мудрование, совершенно чуждое смиренномудрия», они, побуждаемые тщеславием, заботятся по преимуществу о том, «яко да века сего покоя и славы и чести не отпадем». Многие «от верных» соблазняются «вправду» новоисправленными книгами и сильно смущаются возникшими церковными несогласиями, так как новоисправленные книги действительно заключают в себе много поводов к соблазну, а между тем пастыри церкви вовсе не заботятся исправлять таких смущающихся «духом кротости», а только «ратуют Христово стадо», вредят тем, «их же лепо пользоваться». Ввиду этого епископ Александр желает, чтобы собор уничтожил в новоисправленных книгах все превратное и соблазнительное, и чтобы это новое исправление книг совершилось «благим советом соборне», так как «дерзостию творимое не твердо, но бласнено воистину и смущению виновно, советом же исправленное — пользует». Очевидно, что этими своими заявлениями о недостатках церковной реформы Никона епископ Александр как нельзя более сближался с воззрениями и заявлениями принципиальных против-

ников церковной реформы Никона, которые поэтому оказывали ему свое особое расположение, охотно списывали его вопросы и, с своей стороны, пользовались его расположением⁶. Но в то же время между ними и Александром было и существенное различие, именно: хотя Александр и признавал серьезные недостатки в книжных исправлениях Никона, однако не находил эти недостатки настолько важными, чтобы ради них погибло православие на Руси, чтобы из-за них следовало отделяться от церкви или чтобы ради их признать Никона и его последователей еретиками, с которыми не следует общаться. Кроме того, Александр находил неисправным не только книги, напечатанные при Никоне, но и книги, напечатанные при его предшественниках, почему и желал, чтобы все наши книги вновь были исправлены, но обязательно на соборе, общим советом, а не единолично. Само собою понятно, что возражения епископа Александра против новоисправленных книг, хотя относительно и сдержанные, должны были однако производить и на православных, то есть уже принявших новоисправленные книги, очень сильное впечатление, так как нападение на никоновские книги исходило от православного епископа, который не только находился в полном общении с церковью, управлял самостоятельно целую епархию, но и был одним из выдающихся иерархов, отличавшийся, как видно, недюжинным

⁶ Неронов в своей челобитной государю заявляет: «...ревнитель же воистину закона, блаженный Александр епископ вятский, во всех писаниях к тебе, великому государю, яве блудню Никонову показа... и в тиснении печатном книги ево, Никонова мудрования, ересей полны показа и блужения, рекше, превратов». (Митр. 1, 187) [Материалы для истории раскола... Т. 1. М., 1875.]. Игумен Феоктист, некоторое время проживавший в Вятке у Александра, пишет к известной боярыне Морозовой, чтобы она сама и чрез своих знакомых всячески похлопотала о делах епископа Александра. Между арестованными у игумена Феоктиста бумагами значатся и вопросы Александра к собору (Ibid. стр. 230, 308–315). Дьякон Федор пишет: «Святитель Александр вятский епископ, иже прежде коломенский быв, по Павле исповедник, разумев все коварство и неправду соборища их погибельного, приехав в свою область, не служаше по новым книгам, и сельским попом всем запрещаше. И нецыи попове, боясь страха царева, извещаша нецыи царю о том нань, и истязание бысть ему. Он же страха Божия паче убося и непослушаша лукаваго соборища их, и отрекся новозакония их, и остави епископию, отъиде в монастырь свой на Вычегду, и каися до смерти о прежнем своем поползновении, за еже сообщися с ними» (Матер. VI, 256) [Материалы для истории раскола... Т. 6. М., 1881.].

умом, начитанностью, горячей ревностью о благочестии и высоким, сравнительно, пониманием своих архипастырских обязанностей.

Кроме вопросов вятского епископа Александра, до нас дошло еще «Обличение на Никона Патриарха», написанное после его удаления с кафедры одним из русских архиереев. Обличение состоит из тридцати статей и подано было государю в виде челобитной от лица русских архиереев. В четвертой статье обличения говорится: «Отнележе бо он, Никон, начал вводить смущения догматы, не имамы чисты молитвы к Богу». В двадцать первой статье говорится: «Кого бы от архиерей и святых отец единомудрствующих имея с собою Никон? Ей, никого». В статье двадцать пятой: «благочестивый царю! Он, Никон суемудренный, смысли, учим воистину древним человекоубийцею диаволом, и с ним советуя всегда, реях, ко отчаянию привести тщася и всех погубити хотя». Но особенно для нас важна и интересна последняя, тридцатая обличительная статья. «Пишет Никон, о благочестивый царю, заявляет обличение, что оных трех иноков проклинал, будто они наругаются исповеданию православныя веры, присланного ему от святейшаго Паисея, цареградскаго патриарха; и во святей-де литургии в божественных таинствах недоверуют и недружбы чинят против того, что он исправил думою и благословением святейших вселенских патриарх, а во благости де своей никогда же хотел ни прибавить, ни убавить от церкви, опроче правил св. апостол и св. отец; еже есть: Кормчую книгу в тиснении печатном перебил и со старыми писмянными книгами отнюдь несходны устроил; един выход был, а самый несогласный: и с которыхы будто и печатаны, и с тою несходны. Также и прочие книги, при патриаршестве его тиснением печатным изданныя, мятежа и смущения исполнены, и 6-бо выходов служебников мудрования его сами в себе согласия не имут. Но и скрижаль духовная сама в себе несогласна, существа перебиты, а толкованием с нашими древними печатными служебниками во многом несходно. Да аще он, Никон, от цареградскаго патриарха Паисея вере научился и исправить потшася: царствующаго града Москвы благочестивии и христолюбивии цари и великие князи, и князи и боляра, и прежде его бывшие 5 патриархов, и преосвященныя митрополиты, и архиепископы и епископы, священноархимандриты и игумены, протопопы, иереи и диаконы, и святых великих обителей и прочих монастырей мнихи, пачеже и старцы, и христолюбивый российский народ, — ушто до него, Никона, неправо веровали и безкровную жертву Господе-

ви всегда приносили туне? Оле дерзости и безстыдия! Ненасытився, убивая верных душ, глаголет, яко исправляя и не хотящих последовать его прелестному мудрованию, проклинает. Не ново убо начинающе святии они старцы, но древнее святых отец предание утвержающе, верных души от смущения соблюдать тщашеся. Глаголяй же, яко не хотел прибавить, ни убавить, опроче правил святых апостол и святых вселенских соборов, приказывал: как ни есть, только не по-старому. О книгах убо, благочестивый царю, что извещал пресвященный Паисия (то есть Лигарид) тебе, благочестивый царю, которыя от многих стран собраны, заперты безпожиточно, — пишет Никон, что в ево далняя монастыри отвезены, — не в царствующем граде Москве. Почто, христоролюбивый царю, попусти сице, — не реку человеку, но зверю, и ни малаго добра смыслившу святей церкви и державе царствия твоего?»⁷

Вот что заявляли русские архиереи царю Алексею Михайловичу по поводу церковной реформы Никона, как они представляли это дело себе и старались в челобитной разъяснить царю, как ему следует смотреть на церковно-реформаторскую деятельность Никона; она, по их мнению, во всех отношениях есть деятельность преступная, как наносящая непоправимый вред русской правой вере и русскому истинному благочестию, и потому заслуживает не признания и одобрения, а полного отрицания и осуждения со стороны всех истинно верующих и благочестивых людей. Между указанными воззрениями русских иерархов на церковные исправления Никона и воззрениями тогдашних принципиальных защитников русской церковной старины трудно найти какое-либо различие: русские иерархи — челобитчики и защитники старины слились в этом отношении в нечто однородное и неразличимое по своему существу. Справедливость, однако, требует сказать, что приведенная нами челобитная русских архиереев государю, в которой они решительно осуждают все никоновские церковные исправления как несостоятельные и очень вредные для церкви, была написана архиереем — заклятым врагом Никона — тем же вятским епископом Александром, которым были написаны и приведенные нами выше вопросы, направленные против книжных исправлений Нико-

⁷ Рукописный сборник Москов. синод. библиотеки, № 294. Летопись рус. лит. и древн. — Тихонравова, т. V [Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 5. М., 1863], и Матер. для ист. раск. т. VII, стр. 148 и след. [Материалы для истории раскола... Т. 7. М., 1885.]

на и предназначенные Александром для прочтения на соборе 1666 г. Правда, Александр говорит в челобитной от имени всех архиереев, но несомненно, что тогда были архиереи, которые никак не могли согласиться с возвратами Александра на реформы Никона, так как они были горячими и убежденными поклонниками всех никоновских церковных исправлений. Такими сторонниками и защитниками реформ Никона были тогда нам известные крутицкий митрополит Павел, рязанский архиепископ Иларион и, конечно, другие. Но, с другой стороны, несомненно и то, что епископ Александр был не один, что между тогдашними архиереями и у него были сторонники, которые, по крайней мере в первое время после оставления Никоном патриаршей кафедры, отрицательно относились не только лично к Никону, но вместе и к его реформе. Поэтому Александр и мог в своей челобитной государю говорить, если не от лица всех, то от лица известной группы тогдашних архиереев.

Таким образом, некоторые русские архиереи, по крайней мере вначале, относились отрицательно к грекофильской реформаторской деятельности Никона, и это свое отношение к реформе, которое они по страху скрывали во время патриаршества Никона, после оставления им кафедры уже открыто, в лице вятского епископа Александра, выражали публично и даже в особой челобитной государю.

Отрицательное отношение к новопечатным никоновским книгам в приходском духовенстве и в монастырях сначала было почти всеобщим, хотя только у некоторых, и даже очень немногих лиц, оно проявлялось сознательно, как сопротивление предполагаемому еретичеству, внесенному будто бы Никоном в новоисправленные книги. У большинства же, как белого приходского духовенства, так и черного монастырского, новоисправленные никоновские книги встретили или открытое, или молчаливое пассивное непризнание по мотивам чисто практическим, не имеющим прямого отношения к правоте или неправоте. Дело в том, что тогдашнее белое и черное духовенство, особенно духовенство сельское и рядовое монастырское, было в своем большинстве малограмотно, оно с трудом и с значительными усилиями приучалось кое-как брести по привычным книгам, исправлять по ним церковные службы, и всегда готово было сильно споткнуться и даже совсем остановиться, если привычную книгу заменить другой, отличной от старой. И от таких-то малограмотных лиц вдруг потребовали, чтобы они отправляли все

церковные службы по новым книгам, к которым они, ввиду своей малограмотности и привычки к раз усвоенному, не знали, как и пристать. Им теперь приходилось переучиваться, отвыкать от затверженного ранее и твердить новое. Дьякон Федор как очевидец рассказывает, что когда по рекомендации Павла митрополита Крутицкого ставили в архиереи на Вологду игумена Свирского монастыря Симона, то он, при чтении символа, неожиданно прочел по-старому: «рождена, а несотворенна». Тогда, повествует Федор, «нехоте его царь поставити во архиепископы; озрелся, стоя, на Павла митрополита оного, и с ярости пыхнул, рек: ты мне хвалил его; не хошу его аз! И поиде с места своего. Павел же лстец припаде к нему и рече ему с клятвою: никак, государь, несть в нем того, но промолвился. И повелеша Симону паки символ глаголати. Он же справил речь ту по новому речению. Царь же возвратися на место, и поставиша его во архиепископы»⁸. Если уже кандидат в архиепископы, значит человек по тогдашнему времени более образованный, при своем ставлении, несмотря, конечно, на тщательную предварительную подготовку, все-таки в чтении символа сначала сбился на привычное старое, то чего же можно было требовать от лиц малограмотных, какими в то время были почти все сельские священно- и церковнослужители и рядовое монастырское монашество. Для многих из них читать и служить по новоисправленным книгам было просто не по силам, они не умели, да и не могли перейти на новое, а потому по необходимости крепко держались за старое. В соборном приговоре соловецких иноков, в июне 1658 г., говорится: «...во обители, по преданию чудотворцев, преподобного Зосимы и митрополита Филиппа, как был игуменом в Соловецком монастыре, и как прежние игумены истари служили, привыкли и мы божественныя литургии служить по старым служебникам, по которым мы и сперва учились и привыкли. А ныне и по тем служебниками мы, старые священники, очередей своих недельных держати не сможем, а по новым служебникам для своей старости учитьца не сможем же, да и некогда, — которое и учено было и того мало видим. А которые мы священники и дьяконы маломочны и грамоте ненавычены и к учению косны, по которым служебникам старым многие лета училися, а служили с великою нуждою и Бога славил, а по новым книгам служебникам, что прислал из Колмогор старец Иосиф, нам — чернцом косным и непереим-

⁸ Матер. VI, 229–230. [Материалы для истории раскола... Т. 6. М., 1881.]

чивым — сколько ни учиться, а не навывкнутъ, лучше будет с братьею в монастырских трудах быти»⁹. Бывший строитель Лысковского Покровского монастыря Авраамий на соборе 1666 г. заявлял, что доселе он служил по старым служебникам, а «не служил по новоисправным служебникам для того, что обык по старым служебникам служить, а символ веры по се время говорил по-прежнему», но впредь обещается служить по новоисправленным книгам¹⁰.

В то время как значительная часть малограмотного, «коснаго и неперемениваго» духовенства решительно заявляла, что ему «сколько ни учиться, а не навывкнутъ» отправлять службы по новоисправленным книгам, в это время всеми уважаемые и авторитетные лица, известные самому царю и им чтимые, открыто и решительно стали уверять и всюду проповедовать, что новые книги Никоном не исправлены, а только испорчены, что в них внесены разные ереси, что в интересах сохранения православия на Руси, в интересах своего личного спасения каждому нужно крепко держаться именно старых книг, старых обрядов и чинов, что нужно обязательно отвергнуть все новое, введенное Никоном, как еретическое измышление, — словом, они учили, что переменять в старом ничего не нужно, никак не следует и учиться новому как губительному для правой веры и истинного благочестия. Этот призыв — крепко держаться старого и отвергать все новое, как нельзя более соответствовал настроенности малограмотного духовенства, решал жгучий и жизненный для него вопрос в самом желательном и благоприятном для него смысле, вполне оправдывал его в собственных его глазах, так как убеждал его, что противление новому и удержание старого не есть проявление его малограмотности и косности, а дело высокое, богоугодное и спасительное. Так под сопротивление малограмотного невежества положена была высокая идея — охраны правой веры и истинного благочестия. Теперь невежды подняли опущенную было голову, они подвысились и, так сказать, облагородились в своих собственных глазах, так как иное дело — держаться за старое в силу малограмотности и косности, и иное — во имя спасения русского неповрежденного православия и истинного благочестия от гибели; из малограмотных невежд они превращались теперь в героев, призванных спасти и веру и отечество. Никон и продолжатели его дела уже по

⁹ Матер. III, 5–6. [Материалы для истории раскола... Т. 3. М., 1878.]

¹⁰ Матер. I, 459. [Материалы для истории раскола... Т. 1. М., 1875.]

своему официальному положению должны бы были хорошо знать и понимать, с каким материалом, в лице большинства тогдашнего духовенства, они имеют дело, когда, рассылая новоисправленные книги, они требовали, чтобы духовенство служило только по ним, тогда как всякому сколько-нибудь знавшему тогдашнее наше духовенство ясно было, что в значительном большинстве оно не станет служить по новым книгам единственно только потому, что по своей малограмотности оно не сумеет отправлять по ним церковных служб и потому всячески будет держаться за старые привычные для него книги.

Введение новоисправленных книг в церквях не могло совершиться быстро и скоро даже по материальным, так сказать, причинам, безотносительно к тому, желало или не желало принимать их и следовать им тогдашнее духовенство. Церквей — соборных, приходских, домовых, монастырских, а также часовен, заменявших собою во многих местах церкви, было у нас очень много, а средства единственной тогда у нас правительственной московской типографии были очень ограничены; она могла, за другими работами, выпускать новоисправленные книги только в небольшом относительно количестве экземпляров, так что требовалось очень и очень много времени, чтобы новоисправленных книг хватало на все тогдашние церкви и чтобы все они могли ими обзавестись. С другой стороны, книги тогда были очень дороги и для бедных церквей приобретать целый круг новопечатных церковных книг часто было не под силу, а потому по необходимости многие церкви очень долго продолжали пробавляться имевшимися в них прежними старыми книгами. Нижегородского Лысковского Богородичного монастыря черный поп Авраамий на соборе 1666 г. «прощения просил, что он новоисправные печатные книги не держал скудости ради»¹¹. Естественно, что тогда немало было и таких священников, современников Никона, которые успели умереть, не имея даже случая увидеть новоисправленные книги; естественно, что очень долгое время и после реформы Никона во многих церквях, особенно сельских и захолустных, церковные службы продолжали совершаться по старым книгам единственно потому, что не было под руками новоисправленных книг.

В самой Москве, даже в Кремле, то есть на глазах царя и всех высших церковных властей, в некоторых церквях еще продолжали

¹¹ Матер. II. 13. [Материалы для истории раскола... Т. 2. М., 1876.]

употреблять старые книги вплоть до самого решения этого вопроса собором 1666 г. Игуменья Вознесенского в Кремле монастыря, Маремяна Пальчикова, в челобитной государю 1666 г. заявляла: «По твоему, великого государя, указу и по соборному уложению, указал ты, великий государь, везде по монастырям и по приходским церквам, по новому соборному уложению, в церквах по книгам петь и честь, по новому соборному уложению, на речь. И мы, нищие царские твои богомольцы, по книгам говорили по старому, а пели обедни и всякое пение по новому, а книг, государь, твоего царского жалованья к нам новых в Вознесенский девичий монастырь в прежние годы не пресыловано. А в нынешнем, государь, во 174 году, по твоему, великого государя, указу присланы к нам в монастырь книги по новому твоему, великого государя, соборному уложению к священницам, и те, государь, священницы и крылошанки по книгам по старым и по новым говорят; а заповеди и заказу от тебя, великий государь, к нам в девичий Вознесенской монастырь об этом не бывало, что по старым книгам не говорить»¹². На соборе 1666 г. черный поп Фаддей показывал: «...года де тому с два, или больши, был он в нижегородском уезде в селе Лыскове в монастыре пречистые Богородицы Казанские у строителя черного попа Аврамия в келье, и в разговоре похвалял книги новоисправной печати, и тот же черный поп Авраамий против того говорил: и старые книги добры, ведь де они свидетельствованы ж, и *на Москве по новоисправным книгам не все служат*, — *еще де не установилося*, да и патриарш де казначей, старец Тихон, не вовсе за *новоисправные книги приниматца велит*. Другой старец, Гавриил, показывал, что когда он уговаривал Аврамия держаться новоисправленных книг, тот ему на это ответил: „Не един де я так служу (то есть по старым книгам), как де во всех церквах будут служить (по новым книгам), тогда де и я буду“». В 1657 г. в Соловецкий монастырь были присланы новоисправленные книги. Получив книги, монастырские власти никому не показали их, а сложили в казенную палатку, где книги спокойно и лежали, а службы продолжали отправляться по-прежнему — по старым книгам, и никакая власть этому не препятствовала. Соловецкий старец Герасим Фирсов на соборе 1666 г. показывал: «...по новоисправленным служебникам в Соловецком монастыре не служил для того, что вели-

¹² Православ. обозрение, 1885 г. т. II, стр. 66–67. [Челобитная игуменья Маремяны // Православное обозрение. 1885. Т. 2.].

кого государя указу не было». Бывший соловецкий архимандрит Варфоломей тоже на соборе 1666 г. показывал: «...а кресты де на просвирах в Соловецком монастыре и донине по старому, и о том же к ним указу не бывало». Только после собора 1666 г. последовал в Соловецкий монастырь указ об обязательном отправлении всех церковных служб исключительно по новоисправленным книгам, что и повело к возмущению соловецких монахов¹³.

Если в самой Москве, после удаления Никона, с новоисправленными книгами «еще не установилось», почему благоразумные московские духовные лица спрашивавшим их провинциалам «не вовсе за новоисправные книги приниматься велят», если в Москве, и даже в самом Кремле, по-прежнему беспрепятственно еще продолжали служить по старым книгам и царского указа о замене их новыми не было; то каких-либо особых специальных мер о замене старых книг новыми, конечно, не предпринималось архиереями и в их епархиях — служили кто как хотел: или по-новому, или по-старому, большинство, понятно, по-старому. Из дошедших до нас архиерейских грамот видно, что епархиальные архиереи до собора 1666 г. вовсе не настаивали на том, чтобы в их епархиях обязательно служили по новым, а не по старым книгам. В 1658 г. вологодский архиепископ Маркелл предписывает наблюдать соборному протопопу, «чтобы в церкви Божии всякое пение пели и говорили единогласно», причем вовсе не говорит того, чтобы пение в церквях совершалось по новоисправленным книгам, о последних грамота совсем умалчивает. В 1660 г. в царской грамоте новгородскому духовенству предписывается: «...и вы б — архимариты, игумены и протопопы — приходских всех церквей попом и дьяконом, и всяких чинов людем приказывали с великим рассмотрением и подкреплением, чтоб во всех церквях Божиих божественное пение было единогласно, со страхом Божиим». Об обязанности петь по новоисправленным книгам опять не упоминается. В 1661 г. новгородский митрополит Макарий в грамоте к архимандриту Тихвинского монастыря предписывает ему сделать крепкий наказ всему духовенству, «чтоб пели и говорили по всем святым Божиим церквам единогласно, а не во многие гласы». О новоисправленных книгах не упоминается. Это упоминание грамот до 1666 г. об обязанности духовенства отправлять службы

¹³ Матер. I, 460, 463. III, 3–7, 108, 111, 117. [Материалы для истории раскола... Т. 1. М., 1875; Т. 3. М., 1878.]

именно по новоисправленным, а не по старым книгам было не случайностью, а естественным последствием и обнаружением общей неуверенности принятия церковью новоисправленных никоновских книг, неуверенности, которая прекратилась лишь со времени собора 1666 г., что сейчас же и отразилось в последующих архиерейских грамотах. Так, новгородский митрополит Питирим в 1671 г. предписывает учинить крепкий наказ попам и причетникам, чтобы они «пели и говорили единогласно по новоисправленным книгам». Тот же митрополит, узнав, что «Вожской десятине духовные поют и говорят не единогласно и по книгам старья печати, а не по новоисправленным», предписывает отправлять службы единогласно по новоисправленным книгам. В 1683 г. устюжский архиепископ Геласий предписывает, чтобы в церквях Божиих «пели и говорили единогласно и наречно, а не мятежно, по новоисправленным наречным книгам»¹⁴. Таким образом, как до собора 1666 г., когда относительно новоисправленных книг «еще не установилось», архиерейские грамоты требуют от духовенства только петь единогласно, совсем не упоминая при этом о новоисправленных книгах, так после собора 1666 г., наоборот, во всех подобных архиерейских грамотах всегда уже говорится, чтобы духовенство пело и читало в церквях единогласно и обязательно по новоисправленным, а не по старым книгам.

Но что особенно характерно и любопытно: колебания и неуверенность, царившие тогда в русском обществе относительно законности и доброкачественности церковной реформы Никона, поддерживали сами греки, по указаниям и под руководством которых, как мы знаем, Никон производил свои грекофильские реформы. Теперь, по удалении Никона с патриаршей кафедры, некоторые греки перешли на сторону врагов Никона и стали изображать его, подобно старообрядцам, церковным самочинным новатором, нарушителем священной церковной старины и обычаев. Грек иеродьякон Мелетий, посланный государем приглашать восточных патриархов в Москву для устройства русских церковных дел, изобразил Никона пред иерусалимским патриархом Нектарием церковным новатором, почему Нектарий в своей грамоте государю от 20 марта 1664 г., между прочим, пишет: «...о Никоне же сказал (Мелетий) некоторы

¹⁴ Ак. ист. IV, № 151. Ак. археогр. эк. IV, №№ 105, 115, 184, 188, 275. [Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 4: 1645–1676. СПб., 1842.]

важные дела, почти неизвинительные, кои все суть нововведения, которые нам кажутся не очень достоверными... Кир Никон (будто бы) *выдумал некоторые новости касательно церковного порядка и желает, чтобы сие против обыкновения принято было*¹⁵. Ввиду таких представлений о Никоне, полученных восточными патриархами от царских посланцев к ним — греков, они в своих ответах на царские вопросы, имея в виду сделанные им сообщения о самочинных церковных новшествах Никона, пишут: патриарху не должно «в церковных делах советовать или изменять древния узаконения или обычаи, или новая священнослужения вводить в божественную церковь, или изменять и отдалять чины святых литургий, разве тех установленных и узаконенных, сиречь: святого Златоустаго и великаго Василия и прежде священных, но хранить убо правую к царю веру, к церковным же преданиям и обычаем держати ум неизменен и ничесоме обновляти в них»¹⁶. Но особенно любопытно познакомиться, в чем, между прочим, обвинял Никона сам называвший себя ученым — газский митрополит Паисий Лигарид, игравший тогда при московском дворе особенно выдающуюся роль. В докладной записке государю, в которой он оправдывается от обвинений, взведенных на него Никоном, Паисий перечисляет вины Никона и между ними указывает: «...яко новых чинов употребил есть (Никон), древние чины оставя и отринув»¹⁷. Паисию Лигариду царем поручено было составить докладную записку о деле Никона для ехавших в Москву восточных патриархов. Паисий составил эту записку и в ней обвиняет Никона в том, «что он переменял обычаи прежних московских патриархов не только тем, что вместо синих скрижалей стал носить червленые и что не поминал торжественно вселенскаго по-прежнему, но и тем, что ввел новые обряды и томы (определения), переоблачался во время божественнаго тайнодействия (имея восемьдесят саккосов, за одной обедней переменяли их до двенадцати). Что б не казаться ниже Бога всяческих, чудовищно придумал он для песнопения служебные чины или лики, назвав некоторых отроков херувимами и серафимами, которые прислуживали ему внутри страшнаго олтаря, где он чесался перед зеркалом. Из олтаря он сде-

¹⁵ Рус. архив, 1873 г., кн. 9, 1610–1611.

¹⁶ Гиб. II, 674. [Гиббенет Н. А. Историческое исследование дела патриарха Никона Ч. 2. СПб., 1884.]

¹⁷ Большой моск. арх. мин. ин. дел [Большой московский архив Министерства иностранных дел], — Греческия дела, 7175 г. № 2.

лал преторию, в которой снимал цепи с закованных иеродьяконов. Он отменил песни троичные, сложенные патриархом Митрофаном и воспеваемые обыкновенно каждое воскресенье; между тем 2-й канон 6-го собора повелевает песням, слагаемыми святыми отцами, оставаться неизменными. Как же не подвергнется *тройной анафеме Никон*, который велел, против порядка церковного, совершать единожды освящение богоявленское, которое велено совершать дважды, а именно: в навечерие и самый праздник... Какой человек разсудительный будет отвергать, *что Никон нововводитель, когда он поколебал устав и древнее церковное предание?* Он был рукоположен во второй раз, когда сделался патриархом, а двух архиереев, прежде отставленных, снова рукоположил, вопреки 67 канону Апостола, отлучающих за такое рукоположение и поставляющего и ставленника... Остается Никону признать одно из двух: или что он никогда не был поставлен в Новгороде, потому что патриарх Иосиф еретик (что ложно и неразумно), или же, что был снова поставлен, *он никогда не был законным патриархом*. Сверх того, поставления, им совершенные, не имеют силы, потому что совершены мужем, снова рукоположенным»¹⁸. А между тем все это о Никоне писано было не какими-нибудь фанатичным и невежественным поборником старины, как естественно было бы подумать, а ученым греком — митрополитом Паисием Лигаридом, писано им по особому поручению царя с целью ознакомить восточных патриархов с личностью и церковной деятельностью патриарха Никона.

Такими образом, после удаления Никона с патриаршего престола, мы встречаем в тогдашнем обществе очень сильное и распространенное течение, отрицательно относившееся к церковно-реформаторской деятельности Никона, стремившееся признать ее во всех отношениях несостоятельной и даже вредною и губительною для церкви. Эти отрицательные взгляды на реформу Никона исходили не от одних только принципиальных противников новых церковных порядков, но были распространены и в церковно-православной среде, и не только между низшими белым и черным духовенством,

¹⁸ Сочинение Паисия Лигарида о соборном осуждении Никона, ч. II, гл. 11. [Единственная рукопись хранится в Государственном историческом музее, Синодальное собрание греческие рукописи № 409. Русский перевод XIX в., упоминаемый Каптеревым, хранился в Московской духовной академии. — Т. Ч.]

но и между архиереями и даже между учеными греками, в то время проживавшими в Москве.

Смута, неуверенность и колебания, существовавшие тогда в обществе относительно признания или непризнания церковных реформ Никона, резко проявляли себя прежде всего в тогдашней церковно-богослужебной практике.

Реформы Никона круто подорвали прежние привычные церковно-богослужебные порядки, в первое время не дав однако на место старого чего-либо прочного и всеми признаваемого нового: старое и новое вступило в ожесточенную борьбу между собою за право существования, причем в одних случаях побеждало старое, в других — новое, часто новое и старое своеобразно-пестро перемешивалось между собою и никто хорошо не знал, чего следует держаться: один тянул в одну сторону, другой — в другую, третий думал совместить и то и другое. В отправлении ежедневных церковных служб всюду проявилась беспорядочность, крайняя во всем неустойчивость, соблазнительное разнообразие и произвол отдельных лиц. Сам Никон на упрек, сделанный ему в 1663 г. Паисием Лигаридом и Одоевским: «Зачем он издал три служебника и все они разнятся между собою?» — ответил: «Ныне де поют так, кто как хочет, а то де чинится от непослушания». Царь Алексей Михайлович в своем повелении в 1662 г. о созвании по делу Никона собора и о приглашении на него восточных патриархов, говорит: «Никону убо отошедшу и пребывающу в новопостроенных от него обителях, о вдовстве ея (церкви) не радящу, также и о несогласии церковнаго пения и о службе божественныя литургии и о иных церковных винах, которыя учинились при бытиях патриаршества его, и потому действуютя и до ныне, и от того ныне в народе многое размышление и соблазн, а в иных местех и расколы». Посланный царем на восток подъячий Перфилий Оловеников от имени государя говорил Иерусалимскому патриарху Нектарию: «...на Руси митрополиты, архиепископы, и епископы и весь церковный чин в несоглашении, в церквах Божиих служат всякий своим нравом»¹⁹. Вятский епископ Александр в челобитной государю пишет: «...вси мнящиися столпи настоящего времени друг с другом в чинах церковных согласия не имут, у кождо бо их свое мудрование... смущающихся о несо-

¹⁹ Гиб. I, 242—243. II, 628; 765. [Гиббенет Н. А. Историческое исследование дела патриарха Никона...]

гласии церковнем, духом кротости исправить не тщимся, но в своих обычаях утверждаемся, ратующе Христово стадо, древния же церковные чины отмечающе и новыи необычно начинающе, вредим, их же должно пользоваться»²⁰. Соловецкий архимандрит Варфоломей заявляет, что когда он ехал в Москву, то, «по грехам нашим, после моего поезду к Москве учинилась в монастыре, в братье и мирских людях, великая смута, будто священники и диаконы почали службу служить не так, как было при мне, архимандрите, и в службу ввели чины нововводные, и подаяние божественных и животворящих таин, тело Христово, учили подавать священники священником и дияконом иной с северную страну, а иной с летнюю страну, и о том у них в церкви Божии и в олтар во время божественныя службы и святого причащения стала смута и вражда велия»²¹. В «Повести о блаженной жизни преосвященнейшаго Илариона митрополита Суздальского» рассказывается, что когда Никон разослал приказ служить по новоисправленным книгам, то преподобный, бывший в то время настоятелем Флорищевской обители, «зело усомневашеся о том, глаголя: писано есть: аще кто прибавит или убавит, анафема да будет, и начат о том со слезами ко Господу Богу молитися прилежно, да ими же вестъ судьбами откроет ему о сем... Бог же не призре моления

²⁰ Рук. Моск. синод. библ. [Рукописи Московской Синодальной библиотеки] № 294, л. 115.

²¹ Матер. III, 40. [Материалы для истории раскола... Т.3. М., 1878.] Со своей стороны и Неронов в челобитной государю 1660 г. об избрании нового патриарха пишет: «Смущение убо велие, государь, в великой России о церковных вещех, яко же и сам веси, благочестивый государь царь, во все убо семь лет, тысящи тысящ, душ христианских, сомнения ради церковных вещей, чужи общения пречистых таин, и учения несть, паче же и согласия ради церковных учителей. Помилуй ко отчаянию близъ сущих и спастися желающих». Инок Авраамий пишет царю: «Воззри, христолюбче, убо аще неленостен еси, обращаши ли где праве напечатанную без всякаго порока в церквах святых какую ни есть книгу от Никона бешенова начальства лет 15 и больши? Непорочныя же старыя книги обезчестованы. К сему же: обрящещи ли чин и последование по указанному святых и богоносных отец законению? Обрящещи ли суд и отмщение в вещех церковных, или строителя, или начальника прав исправляюща слово истины, и по чину вся бывающая в церкви? Но вем, яко неудобь обрести возможеши, не точию в соборных градских церквах, но ниже во епископиях, паче ж ни в монастырех. Видждь убо, аще не плача достойна сия окаянная времена наша, в ня же, увы, достигохом?» (Матер. I, 170. VII, 93–94 [Материалы для истории раскола... Т.1. 1875; Т.7. М., 1885.]).

раба своего, откры ему сицевым образом:» когда Иларион решился отслужить по новоисправленным книгами одну обедню и по окончании стал вытирать губою святой потир, то увидел, что внутри потира выступила кровь, «выступила та же кровь и на внешнюю сторону потира». Тогда недоумевающему о явлении Илариону был глас: «Елико крови обретется внутри чаши, толико и на внешней стране чаши; тако разумей и о исправлении книжном и о прочем: аще по прежним, или по новоисправленным служебникам, обаче ни чим же новоисправленная служба меньше первая». Уверившись таким чудесным образом в одинаковом достоинстве новоисправленным книги со старыми, Иларион не только сам стал служить по новым книгам, но и требовать того же от своих учеников. Одни повиновались ему, «овии же упорством многим возразишася, и даже до смерти совещастася в своем упорстве стояти, укоряюще самого преподобного, якобы самому ему с праваго пути совратится, глаголюще ему со укоризною: яко самому тебе прежде учить нас даже до смерти о сем стояти. Преподобный же некоего ученика — Пестяковца проста и письма не умеющего, многим постом и поклонами и плинфы на выю его повесивше, смиряше»²². Но подобного чудесного уверения в одинаковом достоинстве старых и новых книг удостоивались, конечно, очень и очень немногие, большинство же колебалось и не знало, чего ему следует держаться.

Очень живую и яркую картину нестроений, колебаний и пестроты в отправлении разных церковных служб рисует нам современник — суздальский священник Никита Добрынин (Пустосвят) в челобитной государю. «Во многих градах твоя благочестивыя державы, наипачеже в селех, пишет он государю, церкви Божии зело возмущены, еже есмь много ходах, и не обретох дву, или трех церквей, чтобы в них единочинно действовали и пели, но во всех разнствие и велий раздор: в той церкви по книгам Никоновым служат и поют, а в иной по старым, и где на праздники, или на освещение церкви, два или трое священников литургию Божию служат, и действуют по разным служебникам, а иные точию возгласы по новым возглашают, и всяко пестрят. Наипачеже в просфиромисании священнодействуют и просфиромисают семо и овамо: овии от них по старине агнец Божий прободают, инии же — по Никонову толкова-

²² Рукопись моск. румянц.[евского] музея, по указанию Ундольского, № 418, л. 20.

нию, в другую страну, и богородичну часть с девятью частями полагают, а прочие части выимают и полагают, что и сказать неведомо как, — овии от них троеугольно части выимают, ищи же щиплят копием и части все смешают в груду. К тому и диаконы со иереи не согласуются: ов священнодействует по новому, а другой по старому. Инии же священники, против 52 главы никоницкие книги, велят дьяконом агнец выимати. И о том в смятении вси. Такожде и певцы меж собою в несогласии: на клиросе поют тако, а на другом инако. И во многих церквах служат и поют ни по новым книгам, ни по старым. И евангелие и апостол и паремии чтут и стихиры кананархистают ни греческими, ни словенским согласием: понеже старое истеряли, а новое не обрели. И священнотаинственная Божия служба и весь чин церковный мнется: одни служат и поют тако, иные же инако, или — ныне служат тако, а наутрие инако. И указуют на Никоновы печатные книги и на розные и непостоянные указы. Такожде и в прочих во всех службах раздор и непостоянство... И во всем, великий государь, в христоименитой вере благочестиваго твоего государства раскол и непостоянство. И от того, великий государь, много христианских душ, простой чади, малодушных людей, погибает, еже во отчаяние впали и к церквам Божиим пооскуду учили ходить, а инии и не ходят, и отцев духовных не учили иметь»²³

Не только в церковных службах, но даже в самой одежде архиереев, священников, дьяконов, а также и иноков, явилось, со времени реформ Никона, разделение и разнообразие: одни из духовных одевались по-старому, другие по-новому, третьи просто по-мирски, что невольно всем резко бросалось в глаза, вызывало недоумения, разные толки и соблазн. Священник Никита пишет царю: «Богомольцы твои, святителие Христовы, меж собою одеждую разделилися: ови от них носят латынские рясы и новопокройный белый клобук на колпажных камилавках, инии же, боясь суда Божия, старины держатся. Тако же и черныя власти и весь священнический чин одеждою разделилися ж: овии священники и дьяконы ходят в однорядках и скуфьях, инии же по иноземски в ляцких рясах и в римских, и в колпажных камилавках, а иные, якож простые людины, простоволосы ходят и шапку с соболем с заломы носят; а иноки не по иноческому чину, но — поляцки — без манатей, в одних рясах, аки в жидовских кафтанах, и римских рогатых клобуках».

²³ Матер. IV, 155–157. [Материалы для истории раскола... Т. 4. М., 1878.]

По этому поводу Никита делает такое замечание: «В том странном одеянии неведомо — кое поп, и кое чернец, или певчий дьяк, или римлянин, или лях, или жидовин»²⁴. Соловецкие иноки пишут государю: «Святительский белый клобук, из Риму принесенный, иже от самого Господа нашего Иисуса Христа на прославление истинного нашего православия русийскому царствию преданный, переменили, а священнический и иноческий чин до конца обругали: попы мирские, яко никонова предания ревнители, нарицаемии никотине, ходят поримски без скуфей, оброслыми главами и волосы распуская по глазом, аки паны, или опалные тюремные сиделцы, а иные носят вместо скуфей колпаки черные, и шапки кумыцкие, и платье все не русское же; а чернцы ходят в церковь Божию и по торгом без манатей, безобразно и безчинно, аки иноземцы, или кабацкие пропойцы, не по преданию святого Василия Великаго». Инок Авраамий про современных ему архиереев пишет: «одеющаяся в брачная цветная одеяния, яко женихи, рясами разнополыми, рукавы широкими, рогатыми клобуки себе и атласными украшающе, скипетры в руках позлащены имуще, воцаритися над людьми хотяще, параманды також златом вышивающе. Се есть монах! се есть учитель! се есть премудр! се есть наша вера! Таковии суть ныне законоучители — блазнители прелестницы!»²⁵

Тяжелое наследство оставили Никон своему бывшему «собинному» другу — царю Алексею Михайловичу. Все в тогдашней нашей церковной жизни, сверху донизу, находилось в полном смятении и как бы разложении, ни в чем не было устойчивости, определенного порядка и прочности, все как бы шаталось, всюду видны были только рознь, раздоры, взаимная ненависть и борьба. Общая нелюбовь лично к Никону перешла и на его реформу: большинство, как мы показали, относилось к ней отрицательно, сами архиереи сначала видели в ней только личное дело одного Никона, только проявление его патриаршего самовластия и самочиния. Даже ученые греки смотрели на Никона, за его церковно-реформаторскую деятельность, как на опасного новатора, как на разорителя вековых священных традиций и обычаев, достойного за это всякого порицания и осуждения. Казалось, что наступило время, когда должны были сбыться

²⁴ Матер. IV, стр. 146, 157. [Материалы для истории раскола... Т. 4. М., 1878.]

²⁵ III, 303–304. VII, 98. [Материалы для истории раскола... Т. 3. М. 1878; Т. 7. М., 1885.]

слова Иоанна Неронова, некогда сказанные им Никону патриарху: «Что ты один не затеваешь, то дело некрепко; по тебе иной патриарх будет, все твое дело переделывать будет: иная тогда тебе честь будет, святой владыко»; казалось, что возвращение к дониконовским церковным порядкам действительно было бы, при тогдашнем состоянии умов, самым подходящим выходом из запутанного положения церковных дел, так как оно вполне соответствовало бы желаниям и настроенности значительного большинства тогдашнего общества и, по-видимому, способно было внести в него необходимое умиротворение и успокоение. Дело с реформой Никона, казалось, висело на волоске. Но реформа Никона, однако, не погибла, так как весь дальнейший тот или другой ход этого дела зависел теперь прежде всего и главным образом от царя Алексея Михайловича, который, после оставления Никоном патриаршей кафедры, сделался единственным фактическим управителем всей русской церкви, почему исключительно именно от него зависело признать или не признать церковную реформу Никона.

В. Е. Вальденберг

ДРЕВНЕРУССКИЕ УЧЕНИЯ О ПРЕДЕЛАХ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ (1916) *Фрагмент*¹

Владимир Евграфович (Эдуардович) Вальденберг (1871–1940) — правовед, византист. Автор работ по истории философии права и истории политических идей в Византии и в России (от Древней Руси до Нового времени).*

Тема соотношения закона, власти, права и свободы стала центральной в ряде работ, посвященных древнерусской мысли, из которых наиболее известной является фундаментальная монография «Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в.». Ставшая научным бестселлером, книга была раскуплена в 1916 г. за четыре месяца. Уникальность этой работы состоит не только в достаточно провокационной для тогдашнего времени постановке вопроса о «пределах царской власти», но в первую очередь в том, что Вальденберг продемонстрировал в ней блестящее знание богословия, истории политических идей, истории юридической мысли как византийской и древнерусской, так и западноевропейской. В монографии последовательно доказывается влияние новозаветной традиции и православного богословия, а также канонического права православной церкви на складывание церковно-государственных отношений и представлений о царской власти в древнерусской традиции.

Т. Ч.

Одно из главных направлений политической мысли за время Ивана III и Василия III принято, по имени наиболее замечательного представителя его, называть иосифлянским. В литературе много раз делались попытки характеризовать это направление, обозначить его сущность каким-нибудь одним словом или выражением, но большинство таких попыток следует признать неудавшимися. Чаще всего иосифлянскую школу, имея в виду ее политическое учение,

¹ [Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг.: тип. А. Бенке, 1916. 464 с. (Цит. раздел «Подчинение церкви государству» из гл. 4 «Время Ивана III и Василия III». С. 197–222.)]

определяют как теократический абсолютизм². Но это уже совсем неверно. Ни сам Иосиф Волоцкий, ни его ближайшие последователи никогда не проповедовали полной неограниченности, так что, если абсолютизм понимать в его настоящем, подлинном смысле, понятие это к иосифлянскому направлению не подходит. Осторожнее будет характеризовать не самое направление, в его сущности, а его главную исходную точку, и тогда ближе всего к истине будет сказать, что оно стремится подчинить церковь государству³. Это не следует понимать в том смысле, что иосифляне проводили учение, которое имело своим единственным содержанием идею подчинения церкви государству, или что эта идея определяла конечную цель, к которой они стремились: то и другое было бы неправильно. Указанная формула годится для характеристики иосифлян только в том смысле, что в своих политических рассуждениях они исходили из этой именно идеи и что из нее может быть выведено все главное содержание их учения. Но при этом надобно помнить, что и в таком условном смысле это обозначение подходит к учению иосифлян далеко не вполне, далеко не точно определяет его характер. Учение их представляет настолько своеобразное сочетание различных и даже противоположных одно другому начал, что никакое обозначение не может вполне к нему подойти, и в составе его можно встретить отдельные идеи, которые не только не вытекают из идеи подчинения церкви государству, но отчасти этому и противоречат.

Существенные черты иосифлянского политического учения находятся уже у старшего современника Иосифа Волоцкого — архиепископа новгородского Геннадия, занимавшего кафедру с 1484 по 1504 г. В послании 1485 г. к волоцкому князю Борису Васильевичу Геннадий оправдывается перед ним от упрека в неправильном получении кафедры и по этому поводу высказывает ряд общих мыслей государственного значения... Борис Васильевич обвинял его в том, что он принял святительский сан «мирских князей помощью». Ген-

² Напр., В. Сокольский. Участие русск. духовенства и монашества в развитии единой державы, стр. 150. [Сокольский В. Д. Участие русского духовенства и монашества в развитии единой державы и самодержавия в Московском государстве в конце XV и первой половине XVI в. Харьков: тип. губ. правления, 1902.]

³ Ср. В. Жмакин. Митрополит Даниил, 1881, стр. 94. [Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1881.]

надий не отрицает, что его «понудил» великий князь, но признается, что он не считал себя вправе творить прекословие великому государю. Волоцкий князь весьма решительно применил к Геннадию евангельские слова: «Горе вам, книжници и фарисеи» и так далее; а он не менее решительно отвечает: «А что еси писал от Евангелиа „горе вам, книжници и фарисеи“, ино в том же Евангелии писано вам, великим государем, и всем православным христианом: седоша на Моисеове седалище книжници и фарисеи, и прочая, яже рекл еси; паки отглаголано бысть к вам: вы же учения их слушайте, а по делом их не ходите. И вам бы государем великим — пастырие именуется словесных овец Христовых — подобаше убо вам попечение о них имети якоже самому Христу». Оба эти ответа имеют один смысл: Геннадий возлагает на князя попечение о Христовом стаде, требует, чтобы он пекся о нем, как сам Христос, то есть заботился о спасении душ; иначе говоря, он отдаст в его руки заботу о церковных делах. Вот почему он не считает неприличным получить сан из рук великого князя или по его повелению. Но в то же время он требует, чтобы князь был по своим нравственным качествам достоин высокого долга, который на нем лежит, и если Борис Васильевич сравнивал архиепископа с фарисеями, то и он учит князя не подражать фарисеям, то есть на деле, а не по виду только исполнять свои обязанности правителя. Нравственные качества, необходимые для князя, диктуются христианскими заповедями и правилами церкви, а учителями тех и других являются святители. «Нас же, — говорит Геннадий, — поставил пастырие и учителя, не токмо меньшим предвзвестити, ино и вам самим, государем великим, молити и запретити». В наставление князю он приводит известное «Правило на обидящих церкви Божия», которое он, как и все русские книжники, считает постановлением 5-го Вселенского собора и которое запрещает всем, в том числе и «венец носящим», восхищать церковные суды, творить насилие над священным чином, отнимать церковные и монастырские имущества. «А конец тое главы не смех тебе писати, понеже тяжка суть; ащели всхощешь увести, сам да прочтеши божественное правило». Этот конец главы заключает в себе проклятие в сем веке и в будущем тем князьям, которые будут повинны в нарушении правила... Таким образом, послание Геннадия, с одной стороны, наделяет князя правом вмешательства в дела церкви, а с другой — подчиняет его правилам той же церкви.

В послании 1489 г. к ростовскому архиепископу Иоасафу, написанном по поводу ереси жидовствующих, Геннадий убеждает его молиться о великом князе, чтобы «государю Бог положил на сердце, чтобы управил церковь Божию, а православное бы христианство от еретического нападания»⁴. В этом же послании он просит прислать ему книги, бывшие в ходу у еретиков: «Селиверст папа римский, да Афанасей Александрейский, да слово Козмы пресвитера на новоявляющуюся ересь на богомилу, да послание Фотия патриарха ко князю Борису Болгарскому» и другие⁵. Мы не знаем с точностью, какое употребление делали из этих книг еретики, но, если Геннадий получил их, они могли оказать значительное влияние на его политические взгляды, а через него и на взгляды других деятелей его партии, например Иосифа Волоцкого. Послание Фотия могло укрепить в нем общую мысль об обязанностях князя по охране правоверия... а из беседы пресвитера Козмы он мог узнать, что богомилы (у которых он, вероятно, находил нечто общее с новгородскими еретиками) восставали против почитания властей, и мог получить подбор текстов Священного Писания, говорящих о высоте царского сана⁶. Насколько оба памятника оказали здесь действительно влияние, сказать трудно, но можно отметить, что в следующем 1490 г. Геннадий написал две грамоты — к митрополиту Зосиме и к церковному собору, который в то время заседал в Москве, и в обеих грамотах он впервые решительно высказывается за казнь еретиков⁷. Кроме послания Фотия, которое к тому же о вмешательстве царя в область веры говорит в самой общей форме, тут были, конечно, и другие влияния. Прежде всего, московское правительство само стало с самого начала на ту точку, что еретики могут подлежать не только церковному наказанию, но и уголовному: в грамоте великого князя Ивана Васильевича, писанной в 1488 г. к тому же Геннадию, ему предписывается казнить церковной казнью тех еретиков, которые окажутся этого достойны по правилам св. апостол и святых отец, «а будут, — прибавляет грамота, — достойны, по правилам, градские казни, и ты тех пошли к моим наместником, и они их велят казни-

⁴ А. Попов. Библиографические материалы, II. М., 1880, стр. 147. [Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым. М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1879–1901.]

⁵ Там же стр. 153.

⁶ Прав. собес. [Православный собеседник.] 1864, стр. 202–203.

⁷ Р. И. Б. [Русская историческая библиотека.] Т. VI, № 115.

ти градскую казнию по рассужению»⁸. Геннадий мог просто взять эту мысль и развить ее дальше. Затем, как известно, он несколько увлекался западной инквизицией и охотно слушал о ней рассказы иностранных послов: в послании к Зосиме он восхищается тем, что «Фрязове по своей вере крепость держат», и говорит про «шпанско-го короля, как он свою очистил землю». Но, несмотря на наличие этих влияний, можно думать, что Геннадий пришел к мысли об участии государственной власти в розыске еретиков, хотя бы отчасти, собственным путем. В том же послании к Зосиме, говоря, между прочим, с неодобрением о переносе некоторых кремлевских церквей, он пишет: «А ныне беда състала земскаа да нечесть государскаа великаа». Дела чисто церковного он, следовательно, не отделяет от интересов государственных, не кладет между ними никакой границы. Это, очевидно, его основная мысль, из которой отношение великого князя к ереси вытекает уже само собой. «А толко государь, сын твой князь великий, — пишет он митрополиту, — того не обыщет, а тех не казнит, ино как ему с своей земли та соромота свести»⁹. Конечно, это только отдельные мысли, отдельные черты, но и они дают право причислять Геннадия к тому направлению, главным представителем которого был Иосиф Волоцкий. Развитие же этих мыслей в целое учение мы находим только у Иосифа.

Изучение Иосифа Волоцкого началось давно, и хотя до сей поры нет ни одного исследования, которое бы исчерпывающим образом рассмотрело предмет — дало бы систему его воззрений и оценку ее, — но, однако, успело уже накопиться об Иосифе несколько литературных мнений. На одном из них нам нужно остановиться.

Еще в 1859 г. неизвестный автор исследования о «Просветителе» Иосифа Волоцкого заметил, что в книге этой так сильно влияние отеческих писаний, что ее едва ли можно назвать самостоятельным русским сочинением. И. Волоцкому принадлежит будто бы одно только предисловие, а остальное есть перифраз из творений св. отцов и из Священного Писания¹⁰. Позднее то же самое было сказано о государственном учении Иосифа, а именно: что у него не было никаких собственных идей о государстве и он только повторял то, что

⁸ А. И. [Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею], I. № 285.

⁹ Р. И. Б. [Русская историческая библиотека], т. VI, ст. 775.

¹⁰ «Просветитель» преп. Иосифа Волоцкого, Прав. собес. [Православный собеседник], 1859, ч. III, стр. 178–179.

находил на этот счет в Писании¹¹. Мнение это остается до настоящего времени не опровергнутым, а если оно справедливо, то изучать сочинения И. Волоцкого нет никакого интереса. По счастью, однако, мысль об отсутствии у Иосифа собственных политических взглядов опровергнуть нетрудно. Допустим, что в своих рассуждениях на политические темы он пользуется исключительно подлинными текстами Писания и нигде не высказывает мыслей от своего лица. Ясно, что Иосиф не мог при этом исчерпать всего содержания Ветхого и Нового Завета и что кроме использованных им текстов в Писании можно найти еще много других, в которых выражаются или те же мысли, но с некоторыми оттенками, или даже совсем другие мысли. Известно, например, что рядом с текстами, в которых высказывается идея неограниченной царской власти, в Писании есть немало других мест, которыми можно с успехом воспользоваться для доказательства противоположной мысли. Следовательно, Иосиф при пользовании текстами Писания делал выбор, привлекал одни и отвергал другие, а при этом выборе он должен был чем-нибудь руководиться. У него должна была быть идея или целая система идей, которая определяла бы его выбор. А это и значит, что у Иосифа были собственные политические взгляды. Может быть, эти взгляды сложились преимущественно под влиянием чтения Священного Писания; может быть, они первоначально вылились только в форму полусознанных симпатий и получили окончательную ясность и отделку только тогда, когда Иосиф стал искать для них оправдания в том же источнике и, для придания им большого веса, стал выражать их подлинными словами Писания, — но все это может дать нам основание говорить только о громадном значении, какое имело Священное Писание в процессе сложения собственных взглядов И. Волоцкого, отрицать же существование этих взглядов значило бы вовсе не вдумываться в сущность его литературных приемов. И. Волоцкий, как и все древние русские книжники, был убежден, что отдельные частные мнения тогда только имеют значение, когда они могут быть подкреплены ссылками на Писание и на творения св. отцов. С этой целью он и делает свои ссылки и вообще старается представить дело так, как будто он предлагает не собственное учение, а учение, по-

¹¹ К. Невоструев, в Отчете о 12-м присуждении наград гр. Уварова, стр. 88. [Невоструев К. И. Рассмотрение книги И. Хрущёва «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого». СПб., 1868 // Отчет о двенадцатом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1870. С. 84–186.]

черпнутое из книг, которые пользуются непререкаемым авторитетом. Но при этом он пользуется этими книгами с большой свободой. Исследователи давно уже подметили умение Иосифа приспособить текст Евангелия к своему образу мыслей¹². Это умение проявилось у него не только в обращении с Евангелием, но и в пользовании всем вообще Священным Писанием. Можно сказать, что И. Волоцкий не столько заимствовал свои взгляды из Писания, сколько приспособлял Писание к собственным взглядам¹³.

Основу политических взглядов Иосифа Волоцкого составляет идея подчинения церкви государству или, точнее, идея подчинения церковных дел государственной власти. По его учению, забота о делах церкви точно так же входит в сферу прав великого князя, как и дела светские. Эту мысль, далеко не новую в русской литературе, Иосиф проводит во всех своих сочинениях и обставляет ее весьма тщательно подобранными доказательствами. В послании к Третьякову, написанном по поводу его спора с арх. Серапионом, он говорит, что «священные правила повелевают о церковных и монастырских обидах приходить к православным царем и князем» и что великого князя «Господь Бог устроил вседержителю во свое место и посадил на царском престоле, суд и милость предасть ему и церковное и монастырское и всего православного христианства вся русские земля власть и попечение вручил ему»¹⁴. В послании к Кутузову, написан-

¹² И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, 1868, стр. 125. [Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. Игумена Волоцкого. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1868.]

¹³ Самостоятельность взглядов И. Волоцкого защищают Н. Булгаков: Преподобный Иосиф Волоколамский, 1865, стр. 105–197 [Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно-историческое исследование. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1865] и преосв. Макарий. Ист. р. церкви, VII, стр. 226 [История русской церкви / [соч.] Макария, еп. Винницкого. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1857–1883]; ср. Голубинский. Ист. р. церкви. Т. II, стр. 606. [Голубинский Е. Е. История русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1901–1906.] Приблизительно так же понимает значение ссылок у И. Волоцкого и М. Сперанский, История древней русской литературы. 2 изд., стр. 424 [Сперанский М. Н. История древней русской литературы: пособие к лекциям в Ун-те и на Высш. жен. курсах в Москве. 2-е изд., пересмотр. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1914]; с другой стороны, автор полагает, что Иосиф подбирал цитаты «по принципу буквального понимания»...

¹⁴ Ркп. Имп. Публ. Б. [Рукопись императорской публичной библиотеки], Q. XVII. № 64, л., 231 об.

ном по тому же поводу, он напоминает, что «все игумени, иже в Риме и в Иерусалиме живуще и в Египте, иже под греческим царством живущее, вси прихажу к римским и к греческим царем о церковных и о монастырских обидах, якоже свидетельствуют божественная Писания»¹⁵. В обоих посланиях он ссылается при этом на пример византийских императоров, русских князей и русских святителей. В «Просветителе» эта мысль высказывается уже в общей форме. Иосиф приводит обширное наставление царям и князьям, которое он усваивает Константину Великому и в котором на царей возлагается забота о «стаде Христовом» и охрана его от неверных. Из наставления Иосиф делает такой вывод: «Сего ради подобает царем же и князем всяко тщание о благочестии имети и сущих под ним от тревобления спасти душевного и телесного... якоже Бог хочет вся человеки спасти, такоже и царь все подручное ему да хранит от всякаго вреда душевнаго и телеснаго, яко да, Божию волю сотворше, примете от Бога со бесплотными силами присносущное радование»¹⁶. И затем целым рядом ссылок на византийскую и русскую историю Иосиф доказывает, что князья и цари всегда осуществляли на деле свои права в области церкви и что святые отцы и духовные власти всегда их в этом поддерживали¹⁷.

Из идеи подчинения церкви княжеской власти Иосиф делает ряд частных и практических выводов. Больше всего колебания заметно у него в вопросе о непосредственном вмешательстве князя в строй церковной и монастырской жизни. В своей духовной грамоте, написанной к великому князю Василию Ивановичу, Иосиф обращается к нему с просьбой на случай, если братия не станет исполнять монастырские правила: «Да не попустиши сему быти, но не хотяща по моему преданию жити, ино тех из монастыря изгнати, яко

¹⁵ Древн. Росс. Вивл., XIV, стр.187. [Древняя российская вивлиофика, изд. Н.Новиковым. 2-е изд. М., 1788–1791.]

¹⁶ Просветитель. Каз., 1857, стр.601–603. [Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих / творение преподобного отца нашего Иосифа игумена Волюцкого. Казань, 1857.]. Издатели ставят эти слова в кавычки и принимают их за часть «завета Константина», но едва ли не вернее будет вынести их за кавычки, как слова самого Иосифа. Ср. Ф.Терновский. Изуч. виз. ист., I, стр. 33. [Терновский Ф. А. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Вып. 1. Киев, 1875.]

¹⁷ Просветитель, стр. 543, 544, 594–597, 604. [Казань, 1857.]

да и прочаа братия страх имут»¹⁸. В Отвещании любозаборным, составляющем 10-ю главу его монастырского устава, он с одобрением говорит о вмешательстве русских князей в монастырские порядки и вообще о том попечении, которое они оказывали церквям и монастырям¹⁹. Но в более раннем своем рассуждении о неприкосновенности монастырских имуществ²⁰ Иосиф высказывается несколько иначе. Он делает здесь выписку из послания Никона Черногорца, в которой интересно следующее место: «Како не царем и князем предадут попечение имети о церквах и манастирех и иноцех, но поместным епископом; аще ли и напаствуеми суть от епископов, еже есть не подобно, но обаче лучши есть възложеным Богу, а не от царей и князей, иже миру възложеным»²¹. Подчеркивая мысль о подчинении церквей и монастырей поместным епископам, а не князьям, Иосиф и в дорогом для него вопросе о монастырских имуществах мирился с посягательством на эти имущества со стороны духовной иерархии, лишь бы не дать права на такое посягательство государям. Может быть, именно эта специальная тема рассуждения и заставила Иосифа высказаться об отношении князей к монастырям далеко не в том духе, в каком написаны все другие его произведения.

Зато без всяких колебаний решает Иосиф вопрос об отношении князя к еретикам. Хорошо известно, какое значение этот вопрос имел для Иосифа и для развития его литературной деятельности. Он был ближайшим поводом его выступления на общественное поприще, он заставил его формулировать свои религиозно-философские и политические воззрения. Поэтому, раз определив свое отношение к этому вопросу, Иосиф всю жизнь оставался себе верен. Уже в первых посланиях, вызванных новгородской ересью, Иосиф высказывается за необходимость участия великого князя в борьбе с еретиками. Так, в послании 1493 г. к епископу Суздальскому Нифонту он говорит, что благочестивые цари всегда предавали смерти непокаявшихся еретиков, и подкрепляет эту мысль целым рядом примеров,

¹⁸ А.И. [Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею], I, № 288.

¹⁹ По изд. *Общ. ист. и др. [древностей российских]* стр. 5, 15–16.

²⁰ Напечатано в приложении к книге В.Малинина, *Старец Елеазарова монастыря Филофей*, 1901, стр. 128–144. [Малинин В.Н. *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания*. Киев, 1901.]

²¹ Там же, стр. 139.

преимущественно из византийской истории²². В послании к архимандриту Митрофану, написанном в ту же пору, Иосиф приводит подобную же историческую справку о царях, посылавших еретиков в заточение и казнивших их смертной казнью²³. Та же мысль выражена и в послании (1504–1505) к Ивану III о еретике Кленове²⁴. Но с особенной обстоятельностью эта тема развивается в «Просветителе», где Иосиф дает своему взгляду и теоретическое обоснование. В 13-м слове он приводит памятник, известный под именем «Слово Сирахово на немилостивые цари»... автор которого предлагает царям не давать воли «зло творящим человеком», губящим не только тело, но и душу. Под этими людьми, по мнению Иосифа, надо разумеать еретиков и отступников, и «сего ради, — заключает он, — царем и властелем о сем попечение имети, яко да будут отмстители Христу на еретики»²⁵. И затем в том же слове и в следующих он много раз повторяет ту же мысль в различных выражениях и подкрепляет ее многочисленными примерами из деятельности Константина Великого, царицы Ирины и других²⁶.

Обоснование права государственной власти наказывать еретиков может быть построено на двух различных началах: можно исходить из взгляда на ересь как на обыкновенное уголовное преступление, и тогда право наказывать еретиков будет вытекать из общего права наказания; или же ересь можно рассматривать как церковное преступление, и тогда право государственной власти наказывать еретиков может быть выведено только из ее права вмешательства в церковные дела вообще. Все говорит за то, что И. Волоцкий не отдавал себе ясного отчета в принципиальном различии между этими двумя видами теоретических построений. В 13-м слове «Просветителя» он выводит право князей наказывать еретиков из слов апостола Петра (1 Посл. гл. 2, 13), который говорит, что они приняли власть «во отмщение злодеям, в похвалу же добро творящим». А далее он приводит предисловие к 6-й новелле Юстиниана, которое он при-

²² Р.И. Б. [Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией], т. VI, ст. 826.

²³ Чтения Общ. ист. и древн. [Чтения в Обществе истории и древности российских], 1871, № 1, стр. 2.

²⁴ Хрущов, назв. соч., стр. 263–264. [Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина...]

²⁵ [Хрущов.] Стр. 539–540.

²⁶ [Хрущов.] Стр. 556, 594–595, 601.

писывает Григорию Акраганскому, но толкует его несколько иначе, чем раньше толковал инок Акиндин²⁷. В предисловии этом говорится о двух дарах — священничестве и царстве, которые в отношении своих задач противоплагаются одно другому. Иосиф, в противность Акиндину, оставляет это противоположение, но, чтобы получить нужный ему вывод, он делает к нему такое разъяснение: «Аще кто речет, яко святии апостоли и преподобнии отцы повелеша царем и князем и властелем во отмщение быти зло делающим, еже есть убийцам и прелюбодеем, татбу же и разбойничества и ина злая дела творящим, а не о еретицех и о отступницех; и аще убо о убийцах и прелюбодеех и иже иная злая дела творящих повелено бысть сице, множае паче о еретицех и о отступницех подобает такоже быти». Здесь Иосиф не делает никакого различия по существу между обыкновенным уголовным преступлением и ересью; она для него такое же преступление, как воровство или разбой, но только более тяжкое и более опасное²⁸. Понятно поэтому, что он мог основывать право князя наказывать еретиков на выводе *à fortiori* и ссылаться в подкрепление своего взгляда на «градские законы», которые устанавливают смертную казнь²⁹. Но в том же «Просветителе» находим и другую постановку вопроса. Иосиф неоднократно указывает на то, что христианские цари созывали соборы на еретиков, следовательно, брали на себя почин чисто церковных мероприятий, и затем, когда меры духовного воздействия на еретиков оказывались недостаточными, эти же цари, «святых отец молению и наказанию повинующеся», предавали их казни³⁰. Это — уже несколько иная конструкция.

²⁷ Григорию Акраганскому приписывается оно и в некоторых кормчих XII и XIII вв. В. Бенешевич. Древнеславянская кормчая, стр. 739, прим. [Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкования. СПб., 1907. Т. I.]

²⁸ Просветитель, стр. 534–536. [Казань, 1857.]

²⁹ С этим связывается у Иосифа взгляд на ересь как на явление чрезвычайно вредное для государственного благосостояния. См., напр., послание (около 1510–1511 г.) к Василию III: «Аще не подвижнишися, ино, государь, погибнути всему православному христианству от еретических учений, якоже и прежа много царства погибоша сим образом: Ефиопское великое царство и Армянское и Римское, иже много лета пребыша в православной вере християнстей, тако погибоша». Ркп. Импер. Публ. Б. [Рукопись Императорской публичной библиотеки.] Q. XVII, № 64, л. 203 об.

³⁰ Просветитель, стр. 532, 533, 544–545, 550, 552; [Казань, 1857], ср. послания к Василию III (Др. Росс. Вивл. XVI, стр. 424) [Древняя российская вивлио-

Ересь является здесь как особое религиозное преступление, требующее для своего рассмотрения особого порядка. В преследовании еретиков царь участвует наряду с церковной иерархией, причем ему принадлежит только созвание собора, в руки которого и переходит все дело. Царь не решает вопроса о правоверии заподозренного в ереси, он только казнит; но и к казни он приступает лишь по указанию и по просьбе представителей духовной иерархии. Таким образом, право наказания еретиков вытекает из права царя на участие в церковных делах. Хотя Иосиф и ставит это участие в довольно тесные рамки, но все же он возлагает на царя такой важный акт, как созвание собора³¹, и потому можно сказать, что наказание еретиков является у него как частный вывод из общего учения о подчинении церкви государству.

Участие царя в преследовании еретиков представляется важным для характеристики учения И. Волоцкого потому, что из него вытекает власть царя над епископом. Вооружаясь против еретиков, он не делает различия между «простыми людьми» с одной стороны и патриархами и святителями с другой. И если православные цари заслуживают похвалы, когда поднимают меч правосудия на обыкновенных еретиков, то они точно так же должны поступать и в отношении духовных иерархов, зараженных ересью. И здесь подкрепление своей мысли он находит в византийской практике. Он ссылается на царицу Феодору, Феодосия, Юстиниана и других, которые священников, епископов и патриархов, зараженных ересью, заключали в темницы, подвергали телесному наказанию и даже смертной казни³².

фика... М., 1788–1791] и к Митрофану [Чт. Общ. ист. и др. 1847, № 1, стр. 1). [Чтения в Обществе истории и древности российских.]

³¹ Ср. указание Ник. лет. [Никоновской летописи], что собор на еретиков был созван «повелением» великого князя. П. С. Л. [Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею], т. XII, стр. 224, 225.

³² Просветитель, стр. 547, 593 [Казань, 1857]; посл. к Митрофану, стр. 2. У И. Волоцкого нигде не говорится о назначении епископов волею великого князя, как это было с митрополитом Зосимой (Голубинский, т. II, стр. 608) [История русской церкви...], или о получении ими жезла из рук великого князя, как это было с митрополитом Симоном. Собр. гос. гр. и дог., т. II, № 23. [Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел.]

Отсюда видим, что подчинение церкви государству выразилось у И. Волоцкого: 1) в непосредственном вмешательстве князя в церковный и монастырский распорядок (в чем у Иосифа, впрочем, заметно некоторое колебание), 2) в праве князя наказывать еретиков и 3) во власти его над духовным чином. Но это — одна сторона политических воззрений Иосифа; другую составляет учение об ограничении князя определенными нормами и, отчасти, определенным кругом отношений. Чрезвычайно распространено мнение, что Иосиф развивал идею абсолютизма, идею полной неограниченности княжеской власти. На самом деле это далеко не так. Он ставит, как сказано, княжескую власть в довольно определенные рамки и отсюда делает выводы, весьма необычные для русской политической литературы.

Прежде всего, И. Волоцкий принимает давно вошедшую в нашу письменность идею ответственности князя перед Богом, и, что любопытно, эту идею он выводит из того самого текста, который обыкновенно принимают у него за доказательство в пользу идеи неограниченности. Из «Завета Константина Великого» он выписывает: «Бози есте и сынове Вышнего, блюдитежеса, да не... изомрете яко человецы, и во пса место сведени боудете во ад... скипетр царствия приим от Бога, блюди, како угодиши давшему ти того, и нетокмо о себе ответ даси к Богу, но еже инии зло творя, ты слово отдаси Богу, волю дав им». Иосиф признает даже, что царь «властию подобен есть вышнему Богу», но это подобие он видит не в абсолютизме власти, а в том, что, как Бог хочет спасения человеческого рода, так и царь должен всех подручных ему хранить от душевного вреда. Поэтому царь отвечает перед Богом не за свои только действия, но и за действия всех своих подданных³³. Находят, что учение о загробной ответственности царей перед Богом является недостаточной сдержкой для эгоистических стремлений, и что ответственность земная

³³ Просветитель, стр. 602–603. [Казань, 1857.] Приведенный Иосифом текст почти целиком вошел в рассмотренное выше «Слово о судиях и властелех». Та же мысль и почти в тех же выражениях читается в послании Иосифа о вельможах. Ркп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII. № 64, л. 288–288 об.: «Давый власть Господь той истяжет дела и помыслы истязает вскоре, иаще то сердце немилость покажет к человеком... скоро и страшно прииде на того испытания и ярость Господня на нем неисцелна; праведный же царь или князь аггельский и святительский имать чин, аще сохранит закон и суд и правду».

более бы импонировала людям³⁴. Но это едва ли вполне верно. Для людей, религиозно настроенных, испытывающих живую веру, загробная ответственность является весьма действительной силой и может заставить сдерживаться там, где оказалась бы бессильной ответственность перед какими бы то ни было земными трибуналами. Впрочем, Иосифу не чужда мысль и о земной ответственности царей. В рассуждении о неприкосновенности монастырских имуществ он ссылается на слова И. Златоуста: «Князи и власти, милосердие и заступление и правду покажите на нищих людех, Господня ради страха, понеже соуд жесток бывает на великих ниже сумниться лица всех владыка» — и в подтверждение этой мысли указывает на судьбу царицы Иезавели и царя Ровоама, которые еще в здешней жизни понесли жестокую кару за несправедливое отношение к своему народу³⁵.

Не в пользу абсолютизма говорят и возражения Иосифа против обожествления царской власти. В 7-м слове «Просветителя», разбирая вопрос о дозволительности служения царю, он в числе прочих мест из Священного Писания приводит известный текст из Евангелия от Матфея: «...воздадите кесарева кесареви, а Божия Богови» — и толкует его в том смысле, что царю нужно воздавать только царскую честь, а отнюдь не божественную, или, как он тут еще иначе выражается, что царю нужно повиноваться «телесне, а не душевне»³⁶. Это же учение об исключительно телесном повиновении царю находим и в написанном несколько позднее «Послании к инокам» о повиновении соборному определению. Там Иосиф говорит, что «божественная правила повелевают ко царю и ко архиерею убо повиновение телесное и урок дани и прочая подобающая, душевное же ни; архиерею же и душевное купно и телесное, яко приемником апостольским сущим и образ Господень имущим»³⁷. Что следует разуметь под телесным повиновением и что — под душевным, Иосиф ни там, ни здесь не разъясняет, но во всяком случае не может подлежать сомнению, что он отрицает неограниченность царской власти и неограниченность повиновения ей.

³⁴ М. Дьяконов. Власть московских государей, стр. 49. [Дьяконов М. А. Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. СПб.: тип. И. Н. Скороходова, 1889.]

³⁵ Указ. изд., стр. 128–129.

³⁶ Просветитель, стр. 324. [Казань, 1857.]

³⁷ Ркп. Имп. Публ. Б. Е. I № 229, л. 344 об.

Нормы, ограничивающие царскую власть, Иосиф устанавливает при обсуждении вопроса о монастырских имуществях. Уже во время его распри с архимандритом Серапионом, вызванной переходом из-под власти волоцкого удельного князя к великому князю³⁸, Иосиф столкнулся со взглядом на князя как на всемогущего владыку, не знающего никаких пределов своим стремлениям, и противопоставил ему свою идею о князе, действующем в определенных границах законности. В послании к Кутузову он борется именно с этим ложным, по его мнению, представлением. «Молвят так, волен де государь в своих монастырех, хочет жалует, хочет грабит, ино, господине, того ни в древних царех православных, ни в наших государех русских самодержцех, ни в удельных князех не бывало, что церкви Божия и монастыри грабить»³⁹. По мнению Иосифа, следовательно, князь не волен в монастыре и «грабить», то есть отнимать его имущество не имеет права⁴⁰. Доказательству этой мысли специально посвящено упомянутое уже раньше рассуждение о неприкосновенности монастырских имуществ. Материалом для доказательства ему служат здесь правила св. апостолов, отеческие писания, постановления Вселенских соборов, между которыми он помещает известное «Правило на обидящих церкви Божия» и примеры из житий. Чрезвычайно искусно сопоставляя все эти источники, Иосиф выводит свою мысль, что монастырское и церковное имущество принадлежит Богу и что цари, посягающие на него, подлежат тяжкому наказанию⁴¹.

³⁸ Хрущов, назв. соч., стр. 203 и след. [Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина...]

³⁹ Древн. Р. Вивл., т. XIV, стр. 188–189 [Древняя российская вивлиофика... М., 1788–1791.]; то же в посл. к Третьякову, см. Хрущов, назв. соч., стр. 227.

⁴⁰ Н. Костомаров думает, что Иосиф ставит ограничения только для власти удельного князя, а для великого князя эти ограничения не существуют. Из сочинений Иосифа трудно привести что-нибудь в защиту этого мнения. См. Отчет о 12 присуждении нагр. гр. Уварова, 1870, стр. 212–213. [Костомаров Н. И. Отзыв о книге г. Хрущова: «Исследования о сочинениях Иосифа Волоцкого» // Отчет о XII присуждении наград графа Уварова. СПб.: Тип. Императ. Академии наук, 1870. С. 208–214.]

⁴¹ В указ. изд. см. преимущественно с. 129, 141, 144. По основному тезису сочинение Иосифа представляет повторение доклада собора 1503 г. Ивану III, но круг доказательств там теснее: приводится только подложная грамота Константина Великого и затем церковные уставы русских князей. См. Ка-

В общей же форме Иосиф проводит идею ограниченной царской власти в своем учении о тиране, которое составляет наиболее оригинальную и замечательную часть всей его политической системы. Понятие о тиране, о несправедном или злом князе встречается в русской письменности и раньше Иосифа, например в «Повести временных лет», в «Слове Василия Великого о судиях». Но есть крупное и принципиальное различие между этими ранними учениями и учением Иосифа Волоцкого. Там дается одно только понятие о тиране как несправедном князе, но никаких выводов политического характера из этого понятия мы там не встречаем. Народ должен покоряться несправедному князю совершенно так же, как и праведному; он такой же князь от Бога и несет ответственность только перед Богом. Поэтому все рассуждения на эту тему в указанных памятниках имеют исключительно нравственное значение как порицание князю, не исполняющему своего долга, и свидетельствуют о тесной связи между политикой и нравственностью в древней русской литературе. Не то у И. Волоцкого. Говоря в 7-м слове «Просветителя» о необходимости покорения царю, Иосиф дает такое разъяснение: «Аще ли же есть царь, над человеки царствуя, над собою имать царствующа скверныя страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейшиже всех, неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диаволь и не царь, но мучитель». И сейчас же он делает отсюда практический вывод: «Ты убо такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертью претит»⁴². Иосиф, таким образом, резко расходится с главнейшим авторитетом, на который обычно опирается христианская политика в вопросе о покорении властям — с апостолом Павлом. В известном месте Послания к Римлянам, гл. 13, апостол Павел утверждает, что покоряться нужно всем властям, потому что все без исключения власти от Бога («несть бо власть, аще не от Бога»), по учению же Иосифа выходит, что не все власти от Бога, что есть царь — Божий слуга, и есть царь — слуга диавола. Ему была известна средневековая теория, понимавшая государство со всеми его задачами и учреждениями как произведение диавола⁴³; Иосиф не

лачев, О значении кормчей, прим. 15, стр. 41–43. [Калачов Н. В. О значении кормчей в системе древнего русского права. М., 1850.]

⁴² Просветитель, стр. 324–325. [Казань, 1857.]

⁴³ Кн. Е. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в., 1897, стр. 297 и другие исследования по ист. средневеков. полит. идей,

разделяет этой теории в общем ее виде⁴⁴, но он, очевидно, склонен применять ее в отдельных, частных случаях. Слова апостола Павла, что «царь Божий слуга есть»⁴⁵, он понимает в узком смысле и относит их только к истинному царю, который по своим нравственным качествам достоин этого имени, а царь-мучитель, по его мнению, есть слуга дьявола. Русские книжники первых веков также останавливались перед фактом существования недостойных царей, но они старались примирить его с идеей богоустановленности всякой власти при помощи того учения, что несправедливые цари поставляются Богом в возмездие за грехи народа. Иосиф, очевидно, не разделяет этого философско-исторического взгляда, или он остался ему неизвестен, и ему не остается ничего другого, как только прибегнуть к ограничительному толкованию слов апостола.

Выставляемое им понятие тирана Иосиф определяет несколькими признаками, которые рисуют пороки недостойного царя. Между этими признаками нет ни одного, который бы сколько-нибудь отличался определенностью и давал возможность, не возбуждая разногласий, решить, кто — истинный царь, и кто — мучитель. Все признаки имеют не столько политический, сколько нравственный характер. Сам Иосиф выделяет из них как наиболее важные неверие и хулу; но, ставя рядом с ними целый ряд других, он открывает широкий простор личному произволу в оценке нравственного достоинства государя, а в зависимости от этой оценки стоит и вопрос об обязанности повиновения царю. Это учение, которое с полным основанием может быть названо учением о правомерном сопротивлении государственной власти, Иосиф обставляет доказательствами чрезвычайно слабыми. В указанном месте «Просветителя» мы находим у него только: 1) текст из Лук. 13, 32, не имеющий принципиального значения: «рцете лису тому», из чего он выводит, что в Евангелии не все цари называются этим именем, и 2) ссылку на трех ветхозаветных отроков, не покорившихся Навуходоносору. При этом Иосиф совсем не останавливается на том, что Навуходоносор был языческий царь, и не разъясняет, как отсюда может быть выведено

напр. Р.Шольца о времени Филиппа Красивого, 1903, стр. 96–97. [Scholz R. Die Publizistik zur Philipps des Schohnnen und Bonifax VIII. Stuttgart, 1903.]

⁴⁴ Просветитель, стр. 535 [Казань, 1857]: «...земленное начальство поставися от Бога, а не от дьявола, якоже нецыи неподобнии глаголют». Имеет ли он в виду жидовствующих или кого другого, остается неизвестным.

⁴⁵ Просветитель, стр. 324. [Казань, 1857.]

для христианских подданных право не повиноваться христианскому царю. Ни выписок из творений св. отцов, ни указаний на византийскую историю, на которые обыкновенно бывает так щедр Иосиф, здесь нет. Это лучше всего показывает, что его учение о тиране нельзя выводить ни из каких посторонних литературных влияний — оно составляет его личное достояние.

Есть мнение, что Иосиф Волоцкий пришел к этому учению под влиянием недовольства политикой Ивана III — его колебаниями и медленностью в борьбе с новгородскими еретиками, и что впоследствии, когда обстоятельства сложились для Иосифа более благоприятно, когда в более энергичной деятельности Василия III он увидел залог торжества дорогих ему идей, он отказался от своего учения и на место его выставил теорию безусловного повиновения царю⁴⁶.

Это мнение можно еще оспаривать. Если бы учение Иосифа было действительно вызвано недовольством политикой Ивана III, то в начертанном им образе тирана мы заметили бы сходство с этим государем. Но этого нет. Признаки тирана, перечисляемые Иосифом, нужно сознаться, отличаются большой неопределенностью и расплывчатостью; они говорят о таких общечеловеческих пороках и грехах, которые встречаются слишком часто. Иосиф особенно выделяет из них два — неверие и хулу, но едва ли можно утверждать, что под ними он разумел недостаточную ревность в преследовании еретиков. Вообще, ни в одном из элементов его учения о тиране нет никаких указаний на то, чтобы оно было навеяно фактами современности. Все, напротив, говорит за то, что к нему Иосиф был приведен логическим ходом мысли, необходимостью разъяснить себе и другим один из самых спорных пунктов учения о царской власти. И в сочинениях Иосифа, написанных во вторую половину его литературной деятельности, мы не видим ничего такого, что противоречило бы его первоначальным взглядам. В самом деле, что находим мы по этому вопросу в позднейших его произведениях?

В 13-м слове, написанном значительно позднее 7-го, Иосиф, говоря о назначении царской власти преследовать еретиков и отступников, делает такое заключение о царях, которые этой обязанности не исполняют: «Аще власть дадут злочестивым человеком, о сем истязани будут от Бога во страшный день второго пришествия

⁴⁶ М. Дьяконов, назв. соч., стр. 92–100, 103, 129. [Власть московских государей...]

Его»⁴⁷. Такое же указание на ответственность царя пред Богом за недостаточную охрану правоверия находится в послании Иосифа к великому князю Василию Ивановичу (ок. 1510 г.). «Вам же подobaет, — говорится здесь, — приемши от Вышняго повеления правления человеческого рода, православным государем царем и князем не токмо о своих пещися и своего точию жития правити, но и все обладаемое от треволнения спасти и соблюдать стадо Его от волков невреждимо и бояться серпа небесного и не давати воля зло творящим человеком иже душу с телом погубляющим, скверные, глаголю, и злочестивые еретики»⁴⁸. В этих указаниях, конечно, нет никакого противоречия свободе подданных от повиновения, которое Иосиф устанавливает по отношению к царю-мучителю. Нет никакой необходимости думать, что нарушение со стороны царя лежащего на нем долга может, по взглядам Иосифа, вести за собой только одно из этих последствий и что, если он в данном случае говорит об ответственности царя перед Богом, значит, он уже изменил свое мнение и не признает за подданными права не покоряться мучителю. Одно может прекрасно уживаться с другим: мучителя ожидает в этой жизни потеря власти над народом, а в будущей — небесная кара, и если Иосиф в послании к великому князю говорит только о последней, то это объясняется самим свойством этого произведения. Что таковы и действительно были взгляды Иосифа, это видно из 16-го слова «Просветителя», произведения тоже более позднего по сравнению с 7-м словом, где впервые Иосиф раскрывает свое учение о тиране⁴⁹. Здесь читаем: «Всякий убо царь или князь иже внебрежении живой, и о сущих под ним нерадя, и страха Вышнего не бояся, слугу себе сатане сотворяет; сего ради страшно и напрасно найдет на него гнев Господень». И ниже: «Иже убо царь злочестивый не брегий о сущих под ним, не царь есть, но мучитель». В другом месте того же слова Иосиф называет «волками» тех царей, которые предают стадо Христово зверям на поругание, «еже есть иудеем и еллином и еретиком и отступником»⁵⁰. Казалось бы, зачем ему говорить о мучителе: он добился торжества дорогой ему идеи, еретики осуждены, великий

⁴⁷ Просветитель, стр. 540. [Казань, 1857.]

⁴⁸ Ркп. Импер. П. Б. Q. XVII. № 64, л. 202 об. — 203.

⁴⁹ Оно написано после собора 1504 г., на котором были осуждены еретики. Хрущов, назв. соч., стр. 192 и след. [Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина...]

⁵⁰ Просветитель, стр. 601, 604. [Казань, 1857.]

князь исполнил свою обязанность, православие стоит на высоте. Однако он говорит то же, что говорил и раньше; прямое доказательство тому, что его идеи не следуют рабски за меняющимися обстоятельствами. Неправедного царя он называет слугою сатаны и мучителем, то есть употребляет те же самые выражения, какими пользовался и раньше («слуга диаволь»), и, следовательно, так же, как раньше, запрещает подданным повиноваться ему. Но вместе с тем он угрожает ему и гневом Господним, то есть ответственностью перед Богом. Оба следствия, таким образом, совмещаются.

Единственное, что в позднейших произведениях Иосифа с первого взгляда противоречит его учению о тиране, это одно место из послания к Третьякову, где он оправдывает свой переход с монастырем в великое княжение. «И яз того ради такового государя нашел, которого суд не посужается. Глаголет бо в божественных правилах, яко царьский суд святительским судом не посужается ни от кого же в древних летех, ни в нынешних и в тамошних странах, ни в нашей рустей земли, точию един Серапион архиепископ»⁵¹. Здесь выражена мысль, что над царем нет на земле суда и что, в частности, царя не может судить святитель. Для понимания этого места нужно, однако, принять в соображение цель послания и обстоятельства, его вызвавшие. Иосиф, спасая свой монастырь от посягательства на него со стороны волоцкого удельного князя Феодора Борисовича, перешел в державу великого князя, и сделал он это, не испросив благословения у новгородского архиепископа Серапиона, которому был подчинен. Серапион, когда узнал об этом, послал Иосифу неблагоприятную грамоту и отлучил его от священства. Известно, что отсюда последовало: собравшийся в Москве собор снял с Иосифа отлучение и осудил Серапиона. Почитатели Иосифа, и между ними Третьяков, хотели как-нибудь потушить эту историю и уговаривали его примириться с Серапионом⁵². Но Иосиф на примирение не шел, так как считал себя правым. Объясняя в послании к Третьякову свою правоту и неправоту Серапиона, он и подчеркивает, что он перешел к царю, суд которого не посужается. Это значит, что он перешел к истинному царю, который есть «Божий слуга», которого Бог «в себе место» посадил, а такого царя, конечно, нельзя судить —

⁵¹ Ркп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII, № 64, л. 231 об.

⁵² Подробности у Хрущова, назв. соч., стр. 206–218. [Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина...]

его суд не посужается. Серапион же, отлучив Иосифа, косвенно осудил и великого князя, то есть отнесся к нему не как к царю, а как к мучителю, который есть «слуга диаволь», и потому не может рассчитывать на повиновение себе. Таким образом, послание к Третьякову не только не противоречит учению Иосифа о пределах повиновения царю, но еще лишний раз его подкрепляет, указывая различие между праведным и неправедным царем⁵³.

Все изложенное дает основание так формулировать взгляды И. Волоцкого. Царь, являясь наместником Божиим на земле, принимает на себя заботу о стаде Христовом. Он имеет большие обязанности и широкие полномочия в области церкви. Со своей стороны, он должен подчиняться церковным правилам и нравственному закону. Если он исполняет свои обязанности и действует в границах нравственных требований, он есть истинный, праведный царь, которому народ должен вполне покоряться и который несет ответственность только перед Богом. В противном случае это неправедный царь, слуга диавола, мучитель, которому народ не обязан повиноваться.

Нетрудно видеть, что учение И. Волоцкого идет вразрез со всеми предшествующими ему русскими учениями о пределах царской власти. В этих учениях самым различным образом определяются полномочия и обязанности царя, но между ними нет ни одного, которое давало бы подданным право не повиноваться царю. Те из них, которые вводят понятие тирана, рассматривают это понятие исключительно с нравственной точки зрения. Они высказывают ему порицание, угрожают ему гневом Господним, но народ ставят к нему в те же отношения, как и к праведному царю. Это объясняется главным образом тем провиденциалистическим мировоззрением, которое лежит в основе древнерусских учений о царской власти и которое заставляет видеть в тиране наказание Божие за грехи народа. В учении Иосифа не видно следов этого мировоззрения, и потому различие, которое он нашел между царем и тираном, заставило его прийти к крайним выводам.

Единственный, кто из предшествующей литературы несколько приближается к И. Волоцкому, это митрополит Киприан. Он тоже

⁵³ Такое же значение, надо думать, имеет замечание, мимоходом брошенное в 9-м слове «Просветителя»: «Аще бы земнаго и тленнаго царя начал погызати и глаголати: почто нетако твориши, якоже мне мнится, или тако не твориши, якоже аз знаю? не бы ли приял горкую муку, яко дерзостен и зол, и горд покорив раб?». Стр. 420. [Казань, 1857.]

допускает противодействие князю, нарушившему пределы своей власти. Но эта мысль выражена у него неизмеримо слабее, чем у Иосифа: во-первых, у него совсем нет понятия о мучителе как противоположности истинному князю, и, во-вторых, противодействие сводится у него, в сущности, к тому, чтобы «не умолчать» перед князем, то есть высказать ему порицание, и только духовное сословие, по его учению, имеет против князя действительное оружие — клятву. И. Волоцкий же устанавливает одинаковые пределы повиновения для всех подданных без различия.

В этом отношении учение И. Волоцкого напоминает теорию («монархомахов»), которая возникла на западе Европы во вторую половину XVI в. и видными представителями которой были во Франции Юний Брут и Буше, в Англии — Буханан, в Испании — Мариана. Эта теория также проводила резкое различие между царем и тираном, и притом в выражениях, очень близких к формуле Иосифа (*rex imago Dei, tyrannus — diaboli*), и в отношении к тирану также давала народу право сопротивления. Но это сходство только внешнее, только в конечных выводах, а основания, из которых эти выводы делаются, здесь и там существенно различные. Теории Юния Брута и его современников имеют, в большинстве, совершенно ясный демократический характер. Они исходят из признания народного верховенства; основу государственной власти они видят в договоре между монархом и народом, и тиран для них, в конце концов, просто монарх, нарушивший условия своего договора с народом⁵⁴. Нечего говорить, что у И. Волоцкого нет никаких намеков на признание народного верховенства или на договор народа с царем. Для него несправедливый царь, мучитель — не тот, кто нарушил договор, а тот, кто проявил неверие и вообще оказался нравственно недостойным своего сана. Больше точек соприкосновения можно поэтому найти у Иосифа с некоторыми католическими учениями Средневековья, которые тоже проводили различие между царем и тираном и признавали за народом право сопротивления тирану. Таковы, например, были в XII в. учения Иоанна Салисбюри, в XIII — Фомы Аквинского. Эти учения тоже стояли на религиозной точке зрения,

⁵⁴ R. Treumann. Die Monarchomachen, 1895, стр. 53–72. [Treumann R. Die Monarchomachen: Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts (1573–1599). Leipzig, 1895.]

и тираном они называли монарха, преступившего пределы власти, данной ему от Бога, или просто отступника от правой веры⁵⁵.

Из политиков XVI в. ближе всего к этому взгляду Мариана: тиран для него — государь, находящийся во власти пороков, угнетающий народ и посягающий на имущество своих подданных⁵⁶. Сближает Мариану с Иосифом Волоцким и то, что он отрицает абсолютную власть государя, которую, по его мнению, ограничивают законы, главным образом церковные⁵⁷. Но и от этих учений Иосифа отделяет очень крупное и существенное различие. Достаточно вспомнить, что католические учения принимают как основное положение первенство духовной власти перед светской, и можно было бы указать тесную логическую связь между этим положением и католическими теориями царской власти⁵⁸. В сочинениях Иосифа, напротив, нигде нельзя найти мысли о первенстве, а тем более — о мировом господстве духовной власти.

Таким образом, учение И. Волоцкого о пределах царской власти занимает совершенно особое место не только в отношении древнерусских учений, но и по сравнению с учениями западноевропейскими. Ему никак нельзя отказать в оригинальности. Рассуждая чисто теоретически, можно признать, что в его учении есть такие элементы, которые можно было бы рассматривать как следы католического влияния⁵⁹. Но, во-первых, мы ничего не знаем о его знакомстве с католической политикой, и в условиях древнерусской жизни это знакомство представляется маловероятным; а во-вторых, если бы даже до Иосифа и дошли из третьих рук какие-нибудь сведения об этой политике, — можно с уверенностью сказать, что печать католичества, лежащая на ней, заставила бы Иосифа от нее отшатнуться. Следовательно, оригинальность его учения не может быть заподо-

⁵⁵ P. Gennrich. Die Staats- und Kirchenlehre Iohannis von Salisbury, [Gotha,] 1894, стр. 71–76, 95–99; I. Frohschammer. Die Philosophie des Thomas von Aquino, 1889, стр. 484–486.

⁵⁶ I. Mariana. De rege et regis institutione, ed. 2, 1611, стр. 43–51.

⁵⁷ Там же, lib. I cap IX: Princeps non est solutus legibus.

⁵⁸ Мариана, например, отрицает за государем право на какое бы то ни было участие в делах церкви, а с другой стороны, требует, чтобы духовенство было допущено к управлению государством. Там же, стр. 85–86, 88.

⁵⁹ О латинстве Иосифа вообще см. Ор. Миллер. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского. Журн. М. Н. Пр. [Журнал Министерства народного просвещения], 1868, № 2, стр. 541.

зрена. У Иосифа были, конечно, свои источники и пособия; они видны отчасти уже из предыдущего. Это Священное Писание, творения св. отцов, в особенности Иоанна Златоуста, апостольские правила, действительные и апокрифические постановления соборов («Правило на обидящих церкви»), различные произведения русской письменности («Слово о судиях», «Слово Сирахово»), наконец, византийское законодательство и, особенно, византийская история, ссылки на которую у Иосифа встречаются в гораздо большем количестве, чем у его предшественников⁶⁰. Но отношение Иосифа к этим источникам чрезвычайно самостоятельное: мало можно у него указать мыслей и положений, которые прямо вытекали бы из приводимых им ссылок; большею частью они являются перед нами как результат своеобразной комбинации различных источников и свободного их толкования применительно к цели, которую поставил себе автор. Всего менее можно говорить о строго византийском направлении учения И. Волоцкого.

⁶⁰ Указывают еще на И. Дамаскина, который имел большое значение для выработки мирозозерцания Иосифа, но проявилось ли его влияние и в политическом учении Иосифа, сказать трудно. См. Об источниках сведений по разным наукам в древние времена России. Прав. Соб., 1860, стр. 189. [*Порфирьев И. Я.* Об источниках сведений по разным наукам, в древние времена России // Православный собеседник. 1860. Т. 1. С. 181–220.] Взамен этого следует признать возможным влияние со стороны Феодора Студита, который очень энергично проводил мысль, что Богу нужно повиноваться больше, чем человекам.

П. В. Верховский

УЧРЕЖДЕНИЕ ДУХОВНОЙ КОЛЛЕГИИ И ДУХОВНЫЙ РЕГЛАМЕНТ. К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В РОССИИ (1916)

Фрагмент¹

Павел Владимирович Верховский (1879–1943) — историк церкви, специалист по каноническому праву православной церкви.*

Книга «Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент» представляет собой текст докторской диссертации П.В.Верховского. Он защитил ее в Московском университете в мае 1917 г. Это сочинение очень значимо для изучения церковно-государственных отношений в России в период петровских преобразований. В этой работе не только впервые был произведен скрупулезный научный анализ содержания «Духовного регламента», но и тщательно проанализированы источники и история его создания, а также подробно изучен вопрос об учреждении Духовной коллегии. Благодаря этому автору удалось создать целостную картину государственной церковной политики Петра I. Верховский* считал, что император создал новые церковные структуры по образцу церковных консисторий протестантов и, упорядочив церковную жизнь, создал систему государственной церковности, которая способствовала тому, что православие стало восприниматься как часть бюрократической машины, что привело к снижению православной религиозности, а преференции, которые получили благодаря этой реформе другие христианские конфессии, способствовали развитию религиозного разномыслия.*

Т. Ч.

<...> Двухсотлетний юбилей Петра Великого, отпразднованный Россией в 1872 г., вызвал, между прочим, и юбилейную литературу, среди которой нашлось место и сочинениям, посвященным изучению Духовного регламента. Именно в 1871 г. в № 9 «Московских

¹ [Верховский П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права: в 2 т. Ростов-на-Дону: Т-во А. С. Суворина «Новое время», 1916. Т.1. CLXXVIII, 686 с. (Цит. разделы 15 и 16 обзора литературы. С. XCVI–CXV.)]

университетских известий» появилась статья Вл. Алеева «О Духовном регламенте Петра Великого» (стр. 463–539). Эта статья не имеет никаких подразделений на главы. Сначала автор констатирует производство церковной реформы Петра и определяет ее значение. «С самого начала XVIII ст., — говорит он, — в судьбах русской церкви совершается величайший переворот. Представляя до сего времени самостоятельный организм, мало зависимый от государства, в своем внутреннем управлении, она разом теряет свое независимое положение и из церкви, этого *status in statu*, превращается в государственное учреждение» (стр. 463). «Какие же побудительные причины, — спрашивает себя Вл. Алеев, — заставили Петра так настойчиво, такое продолжительное время и с таким большим трудом стремиться к уничтожению патриаршества?» (ib. 464). Отвечая на этот вопрос, автор сначала излагает «вины» по первой части Духовного регламента (464–466), а затем критикует их (466–470), приходя к выводу, что причины учреждения Духовной коллегии, выставленные в Духовном регламенте, проникнуты односторонним взглядом на патриаршество и имеют своею целью прикрыть другие истинные причины реформы, а именно стремление Петра к абсолютизму не только в делах государства, но и в церкви, в которой особа патриарха была для него главным препятствием. Все зависело от честолюбия Петра, а «благодаря согласию восточных патриархов, которое нетрудно было получить по возраставшему влиянию России на восточные дела, Петр Великий придал характер правомерности совершенному им в русской церкви перевороту» (470–472). «Признавая недостаточными выставленные в Регламенте мотивы к уничтожению патриаршества и замене его коллегиальным управлением», автор находит, что «нельзя однако называть патриаршество учреждением вполне соответствовавшим потребностям тогдашней Церкви» (стр. 472), ввиду очень печального состояния ее при патриархах. Впрочем, по мнению Вл. Алеева, «причину распущенности церковного управления при патриархах нельзя приписывать ненормальности самого института. Корень зла заключался в обычае избирать на патриарший престол не более способных по управлению церковью, а наиболее престарелых» (стр. 473). Одним словом, по мнению автора, можно было с большой пользой для дела, не уничтожая патриаршества, его усовершенствовать. Далее следует изложение «тех постановлений, которыми преобразователь России думал привести в порядок церковный чин» (стр. 474), то есть изложение Духовного

регламента в систематическом порядке. Во-первых, излагаются нормы Духовного регламента о составе, правах и обязанностях «Святейшего синода»... (стр. 474–486). Во-вторых, автор кратко определяет пределы силы и власти Святейшего синода и его отношения к Сенату. По его мнению, Духовная коллегия не была подчинена Сенату, а уравнена с ним. Здесь автор приписывает Духовной коллегии то, что позднее относилось к Синоду (стр. 487–488). В-третьих, излагаются постановления Духовного регламента относительно прав и обязанностей епископов (488–494), церковного причта (494–507), монашества мужского и женского (507–517). В-четвертых, излагаются постановления Духовного регламента об училищах для ставленников, об академиях и семинарии (517–532), о духовном проповедничестве (532–535), и о мирянах (535–538). После этого следует «итог». «Церковь русская 16, 17 и 18 ст. находилась в ненормальном состоянии. Чтобы возвеличить, поднять это религиозно-нравственное учреждение, преобразователь России предпринял ряд реформ, начертал массу проектов, соединил их в один Духовный регламент и пересоздал, таким образом, весь строй церковного управления сверху и донизу. Ломка началась с учреждения, которое стояло выше всего в церкви, равнялось почти царской власти, именно с патриаршества: прежде всего Петр уничтожил его и заменил Святейшим синодом. Нет спора, что уничтожения такой высокой должности требовала централизующая государственная власть, но, кажется, что великий реформатор слишком поторопился уничтожением ее. В лице патриаршества он лишил свои реформы нравственного авторитета и санкции патриарха. В глазах народа Синод уже не пользовался тем высоким уважением, какое масса питала к патриарху. На Святейший синод Петр Великий перенес и все... патриаршеские права, за исключением немногих... которые отчислены в ведомство светских властей... Словом, — кончает Вл. Алеев, — в Духовном регламенте Петр Великий коснулся всех членов, составляющих церковь русскую. Все постановления его имеют большею частью историческую основу и вызваны условиями эпохи; это один из обдуманных законов. Постановлениям Регламента, за немногими исключениями, подчиняется и настоящее управление церкви, что доказывает разумность его. Для своей же эпохи это был лучший и наиболее соответственный потребностям времени закон» (стр. 538–539).

Таково содержание этой статьи. Как видно из изложенного, г. Алеев, главным образом пересказывает содержание постановле-

ний Духовного регламента. Правда, попутно он сопоставляет их с прошлым и последующим в узаконениях и судьбе русской церкви, но это не было исследование источников Духовного регламента в собственном смысле. О том, что Духовный регламент можно сблизить с нормами католического и протестантского церковного права, Вл. Алеев не думал. Он оценивал его с положительной стороны исключительно с точки зрения его культурных и просветительных идей и предписаний. Рукописей Духовного регламента автор не вспомнил. У него нет также никаких изысканий и сведений об учреждении Духовной коллегии.

Работа его, по-видимому, осталась почти без всякого влияния на последующую литературу. Однако подчеркнутые выше суждения его о сущности церковной реформы Петра, несомненно, составляли шаг вперед. Видно, что в литературе вопроса мало-помалу проясняется сознание того, что с отменой патриаршества, а еще более с учреждения Духовной коллегии, русская церковь утратила свое независимое от государства положение и превратилась в государственное учреждение со всеми тяжелыми последствиями этого превращения. Но и Вл. Алеева, как и других, сильно подкупает успех церковной реформы в направлении цивилизации русского народа. Он видит, что Духовный регламент был искренно проникнут стремлением уничтожить суеверия и нравственную отсталость русских и поднять, очистить их веру и церковный быт. И эту несомненную культурную ценность Петровской церковной реформы он склонен, хотя и не без колебания, приписывать учреждению Духовной коллегии. От этого и получается некоторая двойственность выводов нашего автора. Он оплакивает патриаршество, но вместе с тем и хвалит реформу, с которой неразрывно связана отмена патриаршества.

<...> Интерес иностранцев к церковной реформе Петра, так оживленно проявленный ими в XVIII в., конечно, не исчез и в XIX. Этот интерес поддерживался еще и тем, что, с одной стороны, англичане, как Пальмер и другие, искали сближения с православной Церковью; с другой стороны, и Римская курия продолжала подымать вопрос о соединении церквей; и, наконец, возникновение старокаатоличества после Ватиканского собора 1869–1870 г. также обращало взоры Запада на Восток. Церковные вопросы, особенности и преимущества того или другого христианского вероисповедания, горячо дебатировались в заграничной и русской литературе, примером чего могут служить богословские сочинения и письма А. С. Хомяко-

ва*. По отношению к церковной реформе Петра полемика сосредоточивалась главным образом на вопросе о цезаропапизме в русской церкви со времени отмены патриаршества. Однако авторы, выступавшие с той и с другой стороны, оперировали большею частью богословскими и вообще отвлеченными аргументами, привлекая тексты и исторические данные лишь случайно, мимоходом. От этого полемика не давала реальных плодов. Тем любопытнее отметить желание одного католика, в тех же полемических целях, воскресить в памяти европейского общества содержание и характер главного памятника церковной реформы Петра — Духовного регламента. Именно в 1874 г., в Париже вышла книга «*Règlement ecclésiastique de Perre le Grand*», заключающая в себе перевод Духовного регламента и др. относящихся к нему документов на французский язык с параллельным латинским текстом и введение, объемом в 40 страниц, имевшее своей целью объяснить выход в свет этого перевода, характер русского языка при Петре и так далее. Автором этой книги был R. P. S. Tondini*, Barnabite. <...> Здесь же необходимо отметить, что издание Регламента с критическими замечаниями и пояснениями было значительным вкладом в литературу церковной реформы Петра и могло бы заметно содействовать критическому исследованию этого памятника, если бы на Tondini* было обращено внимание русскими историками, которые, само собою разумеется, были ближе к архивным источникам и лучше могли понимать русскую старину. Между тем этого не случилось, и следующие работы о Духовном регламенте о Tondini* не упоминают.

<...> Открытие архивов, опубликование множества новых исторических источников, выход в свет уже целого ряда работ по истории России вообще, по истории русской литературы и просвещения; наконец, издание исследований, посвященных ближайшим образом церковной реформе Петра, как то: И. А. Чистовича*, Ю. Ф. Самарина* и других, создали для дальнейших трудов достаточно благоприятные условия, чем и объясняется обилие книг о церковной реформе Петра в восьмидесятых годах XIX в. Но прежде чем говорить о них, необходимо кратко упомянуть о вышедшей в Берлине в 1880 г. книге дерптского профессора Брюкнера* — Dr. Alexander Brückner, Peter der Grosse. В этом сочинении, как и во всех почти биографиях Петра, мы встречаем и главу «О церкви»², находим несколько замечаний об

² [Brückner A. Peter der Grosse. Grote, Berlin. 1879.] Стр. 527–534.

учреждении Духовной коллегии и о Духовном регламенте, содержание коего вкратце пересказывается. Однако, эти замечания Брюкнера*, скомпилированные почти исключительно из сочинений Соловьева*, Чистовича* и Пекарского*, ничего не прибавляли к сообщаемому последними. Встречаются у Брюкнера* и необоснованные положения. Так, он говорит, что «в новейшее время выяснилось, что Петр принимал очень большое участие в составлении Духовного регламента, и, быть может, он больше дело рук царя, чем произведение Феофана Прокоповича»³. Исследованием рукописей сделанное в такой форме утверждение не подтверждается.

<...> Но первым (по времени выхода) из специальных сочинений на нашу тему надо назвать сочинение П. Морозова*, «Феофан Прокопович как писатель». СПб., 1880. Это сочинение литературного характера. Оно имело своей целью показать место Феофана Прокоповича и его сочинений в ряду русских литературных направлений и памятников допетровской и петровской эпохи. Поэтому сравнительно оно было довольно богато общими сведениями об эпохе, которая нас интересует, о личности, мировоззрении и вкусах Феофана, об обстоятельствах и поводах составления им своих проповедей и сочинений, а также об отношении к нему его принципиальных и литературных противников. Это сочинение служило, да и до сих пор служит очень ценным дополнением к книге Чистовича* и, к сожалению, как и последняя, является библиографической редкостью и потому почти не цитируется. Следует особо отметить, что сочинение П. Морозова* немало давало для изучения источников и бытовой подкладки Духовного регламента, которому автор специально посвятил VI главу. Однако, автор изучал Регламент исключительно с историко-литературной точки зрения. «Мы, — говорит он, — не имеем надобности подробно рассматривать каждый пункт Духовного регламента, потому что это уже раньше нас сделано другими... и притом с различных точек зрения; мы обратим внимание только на те стороны этого произведения, в которых отразился характер Феофана как писателя и как представителя определенного направления, другими словами — мы рассмотрим Регламент как памятник литературный» (стр.229). К этому следует прибавить, что П. Морозов* совершенно не видал рукописей Духовного регламента и не

³ Издание П. П. Сойкина, т. II, стр.225. [Брикнер А. Иллюстрированная история Петра Великого. Т. 1–2. СПб., 1912.]

интересовался ими, вследствие чего и данные его о нем как литературном произведении были неточны и недостаточны. Истории учреждения Духовной коллегии, по понятным причинам, П. Морозов* почти не касался⁴.

<...> В следующем году появилась статья Вл. Попова*, под заглавием: «О Святейшем Синоде и установлениях при нем в царствование Петра I (1721–1725)»⁵. Эта небольшая статья была написана прямо на нашу тему. «Имея с в виду исследовать во всех подробностях устройство нового церковного правительства в России в первые годы его существования, ограничиваясь концом царствования Петра I, мы изложим, — говорит автор, — этот предмет в следующем порядке: 1) изложим, в виде вступления, состояние церковного правительства в России от смерти последнего русского патриарха Адриана до учреждения Синода; 2) изложим со всею подробностью обстоятельства, предшествовавшие открытию Святейшего синода, и покажем его состав, права и обязанности, отношения и деятельность в царствование Петра I и 3) раскроем те учреждения, оставшиеся от патриарха и вновь сформировавшиеся при Синоде, при посредстве которых он, то есть Святейший синод, управлял церковью»⁶. Действительно, автор дает нам три главы. Первая (всего 3 страницы 223–225) верно говорит об упадке престижа церковной власти в эпоху местоблюстительства, из чего В. Попов* несколько поспешно выводит: «Ясно, что царь имел в виду устроить взамен патриаршества другую форму церковного управления» (стр. 225). Нельзя также согласиться с утверждением, что Петр потому не назначил нового патриарха, что «имел намерение заменить патриаршество в России другою формою церковного управления» (стр. 223). Вторая глава, о Святейшем синоде, самая обширная (ч. 213 стр. 226–263; ч. 214 стр. 1–22). В начале главы автор очень кратко говорит о происхождении Духовного регламента: «Прежде всего Петр поручил Феофану составить устав для коллегии. В 1719 г. Феофан составил этот устав и назвал его Духовный регламент»... Затем автор также

⁴ Упоминание о Духовном регламенте, изложение его содержания и оценка с литературной точки зрения встречается еще в курсах и обзорах истории русской литературы А. Н. Пыпина, И. Я. Порфирьева, Е. В. Петухова, А. Д. Галяхова и др. Но для нашей цели это не имеет значения.

⁵ См. Журнал Мин. нар. просв., 1881 г., т. 213, стр. 222–263; т. 114, стр. 1–51, и отдельно: СПб., 1881.

⁶ Ж. М. Н. П. ч. 213, стр. 222. [Журнал Министерства народного просвещения.]

кратко говорит об открытии Духовной коллегии. Это объясняется желанием В. Попова* рассматривать Святейший синод «со стороны юридической», то есть главное внимание обратить на его обязанности, состав и деятельность (стр. 228). Следуя своему намерению, автор излагает ведомство Святейшего синода по Регламенту. Святейший синод от Духовной коллегии он также не отличает, но совершенно верно замечает: «Прежде мы покажем его обязанности, как они начертаны были в Регламенте ранее, чем Святейший синод приступил к своей деятельности; ибо впоследствии совершились тут значительные перемены сравнительно с тем, что было начертано в Регламенте» (стр. 229). Далее, автор останавливается на перемене титула «Духовная коллегия» на «Святейший синод» и объясняет это тем, «что синод по правам своим признан равным патриаршему достоинству». Юридической сущности этой перемены автор, однако, не отмечает. Далее идет речь о составе, присяге, жаловании членов Святейшего синода, об обер-прокуроре, канцелярии, делопроизводстве и власти Святейшего синода. Именно автор признает у него власти законодательную, административную и судебную. После этого немного говорится о конференциях Святейшего синода с Сенатом, о разъяснениях им своей власти и значения тем, которые «превратно понимали свои к нему отношения» (стр. 261) и о форме сношений. Из деятельности синода в 1721–1725 гг. рассказано о распоряжениях его касательно браков, иностранных исповеданий и патриаршей области (епархии). Третья глава (ч. 214 стр. 22–51) говорит об установлениях, подведомственных Святейшему синоду, и к нашей теме ближайшего отношения не имеет.

Из сказанного видно, что В. Попов*, оставив почти без внимания фактическую историю происхождения Духовного регламента и Духовной коллегии, дал только описание Святейшего синода как учреждения, нисколько не вдаваясь в критику церковной реформы Петра и не стараясь понять ее существа с точки зрения вопроса об отношениях церковной и государственной власти в московскую эпоху и в новое время. В. Попов* лишь систематически пересказывает документы, почерпаемые им исключительно из П. С. 3., П. С. П. и О. А. С. С.⁷. Из пособий он цитирует лишь 13 сочинений — Образ-

⁷ [П. С. 3. — Полное собрание законов Российской империи; П. С. П. — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи; О. А. С. С. — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего синода.]

цова*, Востокова*, митрополита Евгения [Болховитинова]*, митрополита Филарета [Дроздова]*, Барсова*, Розанова*, Горчакова*, Чистовича* и др.

<...> В 1882 г. в Тифлисе вышла работа Ф. Жордании*, «Святейший синод при Петре Великом в его отношении к Правительствующему сенату» 8°, 191 стр. Как видно из этого заглавия, сочинение Ф. Жордании* должно было близко походить на статью А. Востокова*. Однако оно очень выгодно отличается от последней зрелостью научной мысли и ценностью выводов. К сожалению, и эта книга является библиографической редкостью и ссылки на нее встречаются нечасто.

Сочинение Ф. Жордании* разделяется на введение и пять глав. Во введении (стр. 3–6) говорится о том, что общий смысл Петровских реформ относительно церкви заключается в подчинении ее государству. «Церковь, — говорит автор, — которая при патриаршем управлении жила собственной, независимою от государства жизнью, эта церковь с ее правами и привилегиями, ставившими ее вне подчиненности государственной власти, никак не поддавалась стремлению Петра создать такую правильную администрацию, которая напоминала бы механизм часов, она оказывалась непослушным колесом, останавливающим правильный ход всего организма. Поэтому Петр решился ввести церковь в общий порядок государственной жизни, подчинить ее общей системе государственного управления, как одну из ее ветвей, сделать ее таким же послушным колесом, каковыми представлялись все государственные учреждения, безусловно подчинявшиеся мановению самодержавной руки. Церковь становилась наряду с государственными учреждениями, а вместе с этим она становилась в общую подсудность государству по всем своим делам и интересам, исключая церковных догматов и канонов» (стр. 5–6).

Этот ясный юридический взгляд на сущность церковной реформы Петра, хотя и заметна в нем некоторая недоговоренность, был совершенно верен. Беря его в основу своей работы, Ф. Жордания* излагает дальше в I гл. состояние церкви и отношения ее к Сенату до 1721 г. (стр. 7–32). Здесь подробно излагается упадок церковной власти в эпоху местоблюстительства. Во II гл. (стр. 32–38) кратко говорится об учреждении «Святейшего синода» (автор тоже не отличает его от Духовной коллегии) и предметах его ведомства по Духовному регламенту, причем отмечается недостаточность его регламен-

тами 1) в отношении вопроса о власти Святейшего синода (38–40); 2) в отношении предметов его ведомства (стр. 40–45) и 3) по вопросу об отношениях его к Сенату (стр. 45–51). В III гл. (стр. 51–69) говорится о том, как определилось положение Святейшего синода после Духовного регламента в законодательстве и практике. Автор замечает при этом постепенное уравнивание Святейшего синода Сенату, что ранее не предусматривалось. Чтобы показать, как расширилась компетенция Святейшего синода и усилилась его власть сравнительно с компетенцией и властью «Святейшего синода» по Регламенту, Ф. Жордания* в IV главе (стр. 69–102), рассматривает новые предметы ведомства его — вотчины, раскол и иностранные исповедания. В результате автор приходит к очень ценному выводу, что Святейший синод со дня своего открытия стал упорно стремиться к «самоуправлению», но встретил препятствия к тому со стороны государя и Сената (стр. 102–135). В V гл. (стр. 135–191), которою и кончается книга, Ф. Жордания* констатирует очень важное последствие, явившееся результатом неопределенности норм Духовного регламента и стремления Святейшего синода в свои первые годы к усилению своей власти, а именно констатирует возвращение к старому московскому церковно-гражданскому дуализму, сопровождавшемуся взаимным вмешательством церкви и государства в дела друг друга (стр. 135–138). Правда, эти мысли требуют поправок, но то несомненно верно, что успех домогательств Святейшего синода и возвращение к этому дуализму знаменовали собою неполный успех церковной реформы Петра и неожиданное для него возвращение к старине.

В дополнение к выводам Жордания* можно было бы прибавить, что именно они показывали необходимость юридически строго различать «Духовную коллегию» и «Святейший синод», а также объясняли доселе наблюдавшееся разногласие во взглядах на сущность и значение церковной реформы Петра. Не замечая того, что «Духовная коллегия» очень скоро преобразилась в «Святейший синод», который «оберегая себя от всяких нападений санкцией древности и древнего законодательства, стремился по возможности отстаивать древние порядки, стараясь при этом близко держаться этого готового идеала, и если в чем уступал, то уступал только по воле Государя» (стр. 137), не замечая этого возвращения синода к старине, ученые и публицисты не видели, как и теперь еще не видят, разницы между положением церкви до Петра и после Петра и затруднялись, как и до

сих пор затрудняются, в оценке его церковной реформы. Если же принять во внимание, что Петр учреждал не «Святейший синод», а «Духовную коллегию», юридическая сущность которых вовсе не одинакова, и что «Духовная коллегия», преобразуясь в «Святейший синод», с уклоном к старине, передала ему и свои свойства государственного несамобытного учреждения, то многое неясное стало бы понятным. Однако Жордания*, пошедший по верному пути, не договорил до конца.

<...> В том же 1882 г. вышел в свет «Краткий курс лекций по церковному праву» священника М. Альбова* (СПб., 1882). В соответствующем месте он говорит в нем об учреждении Святейшего синода. Не сообщая, конечно, ничего фактически нового и излагая причины его по Духовному регламенту, автор тем не менее дает свою юридическую квалификацию этому событию. «Так, — говорит он, — Петр Великий руководился, как видно, более политическими, чем церковными соображениями, при устройстве синодального управления в России. Стараясь ослабить церковную независимость, он решился ввести церковь в общий строй государственной жизни, подчинить ее общей системе государственного управления как одну из ее ветвей, и духовное правительство сделалось коллегией наряду с прочими коллегиями. Члены духовной коллегии становились такими же чиновниками в своем ведомстве и с теми же названиями, как президенты, вице-президенты и так далее других коллегий. Вступая в эту должность, они должны были, кроме общей присяги по церковному званию, приносить особую присягу на верность государю по званию членов коллегии. Сама по себе синодальная форма церковного управления есть, так сказать, логически обычная форма управления греко-восточной церкви; она не ведет к порабощению ее. При благоприятных условиях, например при свободном избрании синодальных членов самой церковью на окружных соборах⁸, си-

⁸ Соборное управление есть самая древняя, каноническая форма церковного управления (37 ап[остольское] прав[ило] Ник[ейского] 5. Ант[ихийского] 19. 20. Халк[идонского] 19. Трульск[ого] Соб[ора] 8. 11. Ник[ейского] 6). Московский собор 1667 г. очень настаивает «начасте собираться архиереем всего Российскаго государства в царствующий град Москву ради всяких добрых советов и церковных вещей исправления». Прекращению соборной жизни собор приписывает развитие раскола и мятежа, «от чего многия души погибоша и в мале было не весь народ прельстили и от православия веры возвратили ко безместным делам и еретическим мудрованиям» (Братск.

нодальное устройство могло бы вполне охранить внутреннюю свободу церкви и ее членов. Составленный свободно из представителей церкви, Синод был бы живым и свободным выразителем церковных интересов. В настоящем своем положении, по основным законам империи, Святейший синод имеет то же назначение по отношению к государственной власти, что и по Духовному регламенту⁹. Как при Петре, так и теперь Святейший синод есть орган верховной власти по церковным делам, как Сенат по делам гражданским. Впрочем, несправедливо мнение, будто русский государь есть глава церкви во всем, национальный папа. В православной христианской церкви, частью которой является русская церковь, одна только глава — Иисус Христос; представители же верховной власти Его на земле — вселенские соборы во имя Его. Император — есть глава Церкви только по внешнему управлению, а не по делам веры, и все права его по отношению к Церкви выражают собою не больше того, что на западе принято называть *Jura Majestatica circa sacra*¹⁰.

<...> Профессор В. И. Сергеевич*, в «Лекциях и исследованиях по истории русского права, СПб. 1883», не останавливался на истории Синода. Однако он о нем упоминал и, что очень характерно, именно при перечислении учрежденных Петром коллегий. «Вновь учреждены: 1) Адмиралтейская коллегия... 5) Духовная коллегия, ныне Святейший правительствующий синод (стр. 849). Так как о Сенате В. И. Сергеевич* говорит особо (стр. 833–840), а стр. 847–850 посвящает именно коллегиям, то очевидно, что Духовную коллессию он относил к числу последних и притом не только по названию, но по существу и по отношению к Сенату.

<...> А. В. Романович-Славатинский*, в своей «Системе государственного права в его историко-догматическом развитии» ч. I, Киев, 1886, вносил в науку следующий материал. Говоря о правах государства по делам веры и Церкви (стр. 161 и сл.), он, прежде всего, излагал различные системы отношения государства и церкви и пределы веротерпимости в России. Затем он говорил: «Отношение государства к церкви в России, конечно, не определяется не только

слов. [Братское слово], кн. 2. 1876, стр. 250. Сравн. 1 полное собр. т. I, № 412; гл. 3, II, ст. 41).

⁹ «В управлении церковном самодержавная власть действует посредством Святейшего синода, ею учрежденного». Ст. 43, осн. зак. Примечания Альбова*.

¹⁰ Стр. 116–118.

системой цезаропапизма, но и системой протестантского сумепископата, но тем не менее, начиная с Петра Великого или, лучше сказать, с Духовного регламента, старорусская система гармонического сочетания государства и церкви нарушилась, в смысле утраты церковью ее внутренней самостоятельности и крайнего подчинения ее бюрократическому элементу»... (стр.173). Однако, из этого «вовсе не следует, чтобы у нас существовала система цезаропапизма, подчиняющая церковь государству даже в догматическом и обрядовом отношении» (стр.175). Наименование государя в акте о наследии престола 5 апреля 1797 г. «главою церкви», перешедшее и в основные законы, Романович-Славатинский* считал неудачным и относительным в своем смысле (стр. 175–176) и потому, в согласии с мнением М. И. Горчакова*, выражал даже желание об изменении текста основных законов (стр. 176–178).

<...> Книга Н. И. Кедрова*, «Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого», Москва 1886, 8°. 244 стр., очень заманчивая своим заглавием, была анахронизмом даже для своего времени и давала гораздо меньше того, что читатель был вправе от нее ожидать. По словам автора, «ближайшая задача, разрешение которой имеет в виду настоящее исследование, состоит именно в том, чтобы рассмотреть начертанный в Духовном регламенте план устройства русской церкви в связи с устройством государства, созданным реформами Петра; показать, какие начала и формы Регламент вносил в церковное устройство под влиянием создавшегося тогда государственного порядка и в чем он отступал от начала и форм последнего, сохранял ли самобытность строя и жизни церкви. Но при этом мы не входим в подробный анализ содержания Духовного регламента, не рассматриваем его специально как историко-юридический акт; мы пользуемся только готовым материалом, заключающимся в Регламенте, и при помощи его в связи с другими актами, дополняющими и объясняющими этот материал, пытаемся поставить церковные преобразования Петра в связи с гражданскими его реформами» (стр. VI). Таким образом, у Н. И. Кедрова* Духовный регламент выполнял, в сущности, служебную роль отправной точки зрения. Главный интерес автора сосредоточен на самых преобразованиях Петра. Поэтому в его исследовании содержится пять глав. I. Очерки преобразовательной деятельности Петра в области церковной в связи с государственными его реформами до времени учреждения Синода (стр.1–42);

II. Церковно-административные реформы Петра, центральные и областные, со времени учреждения Синода (стр. 43–113); III. Заботы Петра относительно устройства и положения белого духовенства (стр. 114–174); IV. Меры преобразователя относительно образования духовенства (стр. 170–213) и V. Заботы правительства преобразовательной эпохи относительно организации монашеского духовенства (стр. 214–235). Заключение (стр. 236–244). Поскольку в этих пяти главах содержалась сводка печатного материала по истории русской церкви раннего синодального периода, постольку книга Н. И. Кедрова* имела, конечно, свою цену. Но для нашей темы она была почти бесполезна. Правда, в конце I главы автор рассказывал о том, когда и как возникла у Петра мысль об учреждении Духовной коллегии (стр. 32–33); кому он поручил писать Духовный регламент (стр. 33–35); как фактически возникла Духовная коллегия (стр. 35–40); давал характеристику Духовного регламента и обзор его источников (стр. 40–42). Но все это либо было уже известно, либо не могло быть принято наукою, вследствие совершенно не критического наивного оптимизма взглядов автора. Так, он утверждал, что «коллегиальная форма церковного управления признана была Петром „лучшими способом“ в деле „исправления нестроений духовного чина“, тем более что *эта форма удовлетворяла и прямым каноническим требованиям относительно устройства церковного управления. Соборная или коллегиальная...* форма церковного управления и есть, как известно, единственно истинная и законная форма церковного управления, имеющая свое основание в самом Священном Писании» (стр. 32). Подчеркнутые слова показывают, что автор не имел никакого понятия о различии между «собором» и «коллегией». Для него все, что имеет собирательный вид, есть уже собор. Между тем дело вовсе не так просто...

Относительно Духовного регламента у Н. И. Кедрова* взгляды были очень поверхностны. Литературный характер памятника, которого в рукописи он, разумеется, не видел, Н. И. Кедров* объяснял «живым и подвижным умом» Феофана, который «не мог помириться с тесными рамками сухого официального законодательного предписания» (стр. 40)... «Сличая Духовный регламент с другими актами древнерусского церковно-государственного законодательства», автор находил, что в основании его прежде всего лежат те общие начала церковного управления, которые уже определены уже в Священном Писании, но раскрыты главным образом в различных канонических

постановлениях православной вселенской церкви и которые были приняты во всей силе и нашей русской церковью и всегда считались у нас необходимым условием истинно-православной церковной жизни» (стр. 41). Ввиду такого взгляда автор считал источниками Духовного регламента Стоглав и деяния других соборов, «Номоканон и Кормчую книгу» (стр. 41–42). Видя, что Феофан часто приводит «ряд цитат из правил вселенских и поместных соборов, как равно и из правил отцов и учителей церкви вселенской и даже из самого Священного Писания» (стр. 41), Н. И. Кедров* за этими «деревьями» не видел «леса», то есть тех идейных источников всего Духовного регламента и особенно первой его части (ее Кедров* совершенно не касается), которые сообщили произведению Феофана отпечаток философского характера в духе школы естественного права, совершенно чуждый древней восточной и русской церковности.

Поверхностное отношение Н. И. Кедрова* к Духовному регламенту, имя которого он совершенно напрасно поставил в заголовке своей книги, приводило его, конечно, к весьма оптимистическому взгляду на всю церковную реформу Петра. Полемизируя в заключении (стр. 236–244) с теми, кто уже видел в этой реформе подчинение церкви государству, обращение ее с Синодом в государственное учреждение и находил, что «церковная реформа Петра Великого была коренным изменением старого строя церковной жизни» (стр. 239), Н. И. Кедров* заявлял: «Рассматривая церковно-преобразовательную деятельность Петра Великого, мы совсем не находим оправдания указанному взгляду. Глубоко ошибаются те исследователи церковных реформ Петра, которые видят в этом преобразовании намерение царя подчинить своей власти церковь в смысле цезаропапизма и таким образом утвердить строй церковной жизни на совершенно иных основаниях, чем на каких он держался в допетровскую эпоху. Ни Духовный регламент, ни какой другой акт, относящийся до церковно-преобразовательной деятельности Петра, не дают права к такому заключению. Да и вообще в памятниках того времени мы совершенно не находим мысли о супрематии и верховенстве государя в делах церкви, как равно не находим мысли о полноте подчинения самобытности церкви государству, сделавшему будто бы из нее государственное учреждение „государственную коллегия по церковным делам“ наряду с прочими коллегиями. Правда, к внешнему... устройству церкви применены были Петром во многом формы гражданского порядка, тем не менее эти формы не

нарушали самобытного начала церкви и в то же время в основном (устройстве центральной и областной или епархиальной церковной администрации) согласовались с каноническими формами церковного устройства» (стр. 240). В словах этих незаметно сколько-нибудь серьезного проникновения в содержание и смысл Духовного регламента, ни настоящего знакомства «с каноническими формами церковного устройства», ни просто юридической логики. Отсюда понятен смысл иронического замечания проф. прот. М. И. Горчакова* по поводу того, что С. Г. Рункевич* на стр. 281 своей книги, о которой будет сказано ниже, писал: «В науке высказана мысль» ... и цитировал «Н. Кедров*, Дух. регл. 61» — «Почему, — замечает М. И. Горчаков*, — г. Рункевич* цитируемое сочинение... возвел в значение „науки“ — не объясняется»¹¹.

<...> В отличие от предыдущей, работа А. А. Голубева* «Святейший синод»¹² заслуживала полного внимания, потому что она впервые вводила в научный оборот архивный материал Московского архива Министерства юстиции, в котором хранятся, между прочим, дела Сената по Святейшему синоду, содержавшие в себе документальные сведения об учреждении Духовной коллегии, о рассмотрении и подписании Духовного регламента. Однако работа А. А. Голубева*, предназначавшаяся к помещению в сборнике «Внутренний быт», посвященном, в сущности, событиям 1740–1741 гг., только вкратце касалась вопросов нашей темы. Именно на стр. 227–274 были изложены причины уничтожения патриаршества и учреждения соборного духовного правительства; внешняя история Духовного регламента; первое заседание Святейшего синода; место его между другими органами управления; организация синодского управления: конторы, обер-прокурор; и перемены в Синоде до 1740 г.

Для выяснения причин уничтожения патриаршества А. А. Голубев* не входил в большие изыскания. Он пользовался лишь манифестом 25 января 1721 г. и первой частью Духовного регламента и видел эти причины в истории с Никоном, а также в сознании Петром преимуществ коллегиальной власти. То и другое «заставили Петра Ве-

¹¹ Отдельный оттиск из «Отчета о XLIII присуждении наград гр. Уварова», СПб., 1902, стр. 43–44.

¹² А. А. Голубев, Святейший Синод. Исторический очерк в издании «Внутренний быт Русского государства с 17 октября 1740 г. по 25 ноября 1741 г., по документам, хранящимся в Московском архиве Министерства юстиции. Книга вторая. М. 1886... стр. 227–398.

ликого установить соборное духовное правительство, или Духовную коллегию» (стр. 229). При этом автор совершенно основательно говорит: «Как создание монаршей власти, Духовная коллегия стала учреждением государственным, обязанным признавать над собой верховную государственную власть и всецело и неукоснительно подчиняться ее воле. Вследствие этого члены Духовной коллегии повинны были присягать монарху: „исповедую же с клятвою крайнего судью Духовных сея Коллегии быти самого всероссийскаго монарха, государя нашего всемилостивейшаго“. Следовательно, у Духовной коллегии, как было у патриарха, произвольных распоряжений по управлению духовными делами быть не могло. Все ее действия должны были быть только выражением одной монаршей воли и должны были сообразоваться с ее указаниями и намерения» (стр. 229).

История составления, рассмотрения и подписания Духовного регламента была изложена у А. А. Голубева* очень бегло, причем он напрасно отмечал будто бы бывшее у Петра желание воспользоваться «судом и рассмотрением опытных в правлении лиц» (стр. 229), а также будто цель посылки Регламента в провинцию могла заключаться в том, что «монарх хотел, чтобы епархиальные власти, близко стоящие к духовной жизни провинции, сделали свои замечания и пополнения к проекту, каких требовали нужды ее» (стр. 230). Ничего подобного Петр, конечно, не желал. Коснувшись далее состава Духовной коллегии, А. А. Голубев* подробно выяснил степень его власти и рядом наблюдений и соображений приходит к тому, что «монарх проектировал учредить для управления духовными делами не Святейший правительствующий синод, а просто Духовную коллегию» (стр. 253), что «в первое же заседание „духовного соборного правительства“ с Синодом (правильнее было бы именно сказать — с Духовной коллегией) произошло превращение» (стр. 233). Степень власти «Святейшего синода» по Регламенту была едва ли высшая, чем власть других коллегий (стр. 252), но «члены Синода хорошо еще помнили значение в государстве патриаршей власти, которая ни от кого указов не получала, поэтому и в новом государстве они стремились сохранить и поддержать старые традиции патриаршества, его „честь, и силу, и власть“» (стр. 253–254). «И государь, в силу разных обстоятельств, уступил докучливым просьбам Синода — дал ему равенство с Сенатом и велел отдавать ему равный „респект“. Таким образом, — заключал автор, — равенство Синода с Сенатом было выпрошено у государя и, следовательно, было явлением бесприн-

ципным, не таким, которое требовалось бы самой идеей государственности и необходимостью духовного дела. Оно явилось последствием простой уступки со стороны государя» (стр. 254). Последние страницы первой главы его работы говорили о жаловании членам Синода, о сочинении его штата, о внутренней организации, об учрежденных и органах при нем, а также о реформе Синода 1726 г. Эти страницы содержали пересказ документов, без принципиального их освещения.

Таким образом, работа Голубева* вносила в литературу новые ценные данные, примыкая к книге Жордании*. Однако для своего времени его суждения были слишком резки, притом изложены в сборнике, мало обращавшем на себя внимание. Поэтому они не могли так скоро войти в научный оборот.

<...> Проф. М. Ф. Владимирский-Буданов*, в своем «Обзоре истории русского права», изд. 6, Киев, 1909, посвятил Святейшему Синоду менее одной страницы. Он писал о ней следующее. «В 1700 г. умер последний патриарх Адриан; высшее управление церкви поручено „местоблюстителю патриаршего престола“. С установлением Сената в 1711 г., многие дела церковного управления ведались Сенатом. В 1718 г., с учреждением коллегий, явилась мысль об установлении Духовной коллегии, которая и учреждена в 1721 г., учредительный акт ее — Духовный регламент. Первоначально эту коллегию, наравне с другими, Сенат хотел подчинить себе. Но Духовная коллегия, переименованная в Святейший синод, старалась достигнуть (в своей сфере) равного положения с Сенатом, хотя не всегда с успехом. Хотя Синод сделался постоянным поместным собором... с значением прежней патриаршей власти (в духовном отношении), но, с другой стороны, Святейший синод при Петре был органом государственного управления вообще духовными делами, поэтому ему подчинены были и иноверческие церкви (лютеранская — во всех отношениях и католическая) и отчасти нехристианские исповедания» и так далее.¹³

<...> В 1888 г. в Казани выпустил первое издание своего «Краткого курса церковного права» профессор И. С. Бердников*. В § 20 было сказано несколько слов о Духовном регламенте (стр. 28 с половины); в § 100 также несколько слов об учреждении Духовной коллегии (стр. 157–158); наконец, в § 139 — об отношении церкви

¹³ Изд. 2-е, 1888 г. стр. 235; изд. 6-е, 1909 г. стр. 250–251.

и государства в России. Из этих немногих слов можно было все-таки заключить, что сущность церковной реформы Петра профессор Бердников* полагал лишь в замене единоличного управления русской церковью коллегиальным (стр. 157), между тем «отношение между церковью и государством (в России) сохраняет, говоря вообще, основные черты древнерусского и древневизантийского склада» (стр. 231), несмотря на то, что со времени Петра I русское правительство стало знакомиться с западноевропейскими правительственными порядками и отчасти заводить их у себя дома. Этот процесс заимствований иностранных законоположений продолжается у нас и доселе и еще с большею силою, чем прежде» (стр. 231).

Во втором издании первого выпуска «Курса» проф. Бердникова* (Казань 1903), содержащего в себе историю источников церковного права, мы находим уже более пространное изложение и характеристику Духовного регламента (стр. 295–308). Но полное свое выражение взгляды проф. Бердникова* получили лишь во втором издании второго выпуска его «Курса» (Казань, 1913), в котором он касается учреждения Святейшего синода в двух местах: в изложении «церковного управления русской церкви» (стр. 45) и в главе об «отношениях между церковью и государством в России» (стр. 867–880). В первом случае он говорит кратко, что «при Петре I патриаршее управление русской церковью было заменено коллегиальным. Поводом к тому было введение коллегиального порядка управления и в светских установлениях. Но при этом у Петра I были особые политические соображения, которые откровенно были высказаны им в самом Духовном регламенте»... «Святейшему синоду предоставлена та же власть, какая принадлежала патриарху всероссийскому и принадлежит другим патриархам восточным, то есть высшая законодательная, правительственная и судебная власть в русской церкви» и так далее (стр. 46; в I издании дословно то же стр. 157–158). В другом месте профессор И. С. Бердников* подробнее останавливался на учреждении Духовной коллегии и содержании Духовного регламента. Здесь он объяснял церковную реформу Петра его увлечением философской теорией полновластия государства в делах религии, господствовавшей в Западной Европе в начале XVIII в. Изложив ее вкратце, автор в нескольких словах разбирал содержание и характерные особенности происхождения Духовного регламента, и отмечал вынужденность признания его русским духовенством. В заключении он определял и сущность реформы. Профессор

И. С. Бердников* находил, что оправдание введения коллегиального управления вместо единоличного будто бы управления патриаршего, не состоятельно, ибо патриаршее правление «представляло собою (тоже) одну из форм правления синодального» (стр.872). «С другой стороны, та форма управления церковного, которую ввел Петр I под именем управления соборного, совсем не походит на управление соборное в собственном, каноническом смысле, как оно изображается в правилах. Соборное управление предполагает необходимо участие в нем всех епископов поместной церкви на собраниях повременных, участие тех же епископов поочередное в Синодах и предстояние на этих общих и частных собраниях и синодах главы поместной церкви — митрополита или патриарха, управляющего делами поместной церкви автономно. Коллегиальное же управление, введенное Духовным регламентом, по своему характеру, есть управление сродное государственному». Ссылаясь на определение понятия «коллегии» в самом Духовном регламенте, профессор И. С. Бердников* заключает: «Ясное дело, что никакими натяжками нельзя достигнуть того, чтобы коллегия выглядела каноническим церковным собором или Синодом. Нужно сказать, что Петр I в церковной реформе не находил нужным считаться со взглядами, желаниями и интересами церкви, а имел в виду исключительно интересы политические. С этой стороны церковная реформа его была целесообразна, по крайней мере в качестве временной меры. Введение коллегиальной формы управления русской церковью уничтожило двойственность власти и отдало управление русской церковью в полное распоряжение светской власти, за исключением только дел, касающихся веры и богослужения» (стр.872–873).

Таким образом, в последнем издании 1913 г. своего «Курса» профессор Бердников* ясно, хотя все еще недостаточно решительно, высказал свое отрицательное отношение к церковной реформе Петра. Например, он не решился прямо сказать, что Святейший синод есть государственное учреждение, что русской церкви, как автономного, самостоятельного юридического института, со времени реформы Петра не существует, и что все дела, не исключая и дел веры и богослужения, находятся в распоряжении светской власти¹⁴.

¹⁴ Необходимо помнить, что ни одно определение Св. синода, чего бы оно не касалось, не имеет силы без так называемого «пропуска» синодального обер-прокурора (надпись на протоколе: «читал»; «исполнить»...)

<....>

К литературе восьмидесятых годов относятся и суждения Владимира Сергеевича Соловьева* (16 января 1853 — 31 июля 1900), который на все общественные, государственные и церковные вопросы смотрел с точки зрения своего религиозно-философского мировоззрения, центральное место в котором занимала его система свободной теократии. С этой же точки зрения, конечно, он смотрел и на церковную реформу Петра Великого.

Хотя среди сочинений нашего философа, разумеется, нельзя найти каких-либо исследований об учреждении Духовной коллегии, тем не менее его отношение к этому событию и его последствиям заметно уже из нескольких мимолетных замечаний. Так, в статье «О духовной власти в России» 1881 г. Вл. С. Соловьев* между прочим пишет: «Если Россия не по имени только, но воистину есть страна христианская, то в основе ее общественной организации и жизни должно лежать нравственное свободное единение людей во Христе, образующее духовное общество, или церковь»¹⁵. Таково принципиальное положение. «Было время, — продолжает несколько ниже философ, — когда духовная власть в России, хоть и скудная деятельными силами, представляла, однако, христианское начало в обществе и, верная своему призванию, обладала общепризнанным нравственным авторитетом. Не соперничая со властью государственной, но и не унижаясь перед нею, не потворствуя дурным инстинктам народа, но и не чуждаясь от него, она и в глазах государства, и в глазах народа действительно занимала должное ей высокое положение. Благодаря этому древняя Россия, несмотря на отсутствие просвещения и дикость нравов, обладала зачатками правильных общественных отношений и здоровой всенародной жизни. Какова бы ни была печальная и мрачная действительность старой России, народ не мог в ней погрязнуть, пока крепка была у него вера в нравственное начало иной жизни и пока были среди него властные люди, служившие этому нравственному началу и представлявшие в глазах народа верный, хотя бы и не полный образ этой истинной жизни. И мирская государственная власть, добровольно признавая высший, чисто нравственный авторитет власти духовной и опираясь на него, сама

¹⁵ Собрание сочинений Вл. С. Соловьева. Т. III, стр. 206. [Соловьев В. С. Собр. соч.: в 9 т. СПб.: Изд-во Тов-ва «Общественная польза», 1901–1907.]

получала нравственное значение и внутреннюю силу»¹⁶. Рассказав затем о стремлении русской иерархии к господству, особенно выразившемуся в деятельности Никона, Вл. С. Соловьев* возвращается к прежней теме: «Правильное отношение церкви и государства существовало у нас некогда в зачатке. И если это отношение нарушено, то вина в этом падает не на государство. Ибо прежде чем Петр Великий подверг церковную власть внешнему подчинению государственному, сама эта власть церковная уже допустила в себе противохристианский дух гордости, деспотизма и насилия и тем подвергла сомнению свое право на независимое существование. И пока иерархия русской церкви не отрешится от этого чуждого духа и не вернется к силе и разуму истинного православного христианства, до тех пор не возвратит она и своей свободы, и своего значения»¹⁷.

Таким образом, Вл. С. Соловьев* правильными считал отношения московского времени. Отношения, наступившие после Петра, с его точки зрения, заслуживают осуждения¹⁸. Но, обвиняя в наступлении этих отношений само духовенство, которое Вл. С. Соловьев* напрасно отождествлял с церковью, он готов был оправдать унижение церкви, начавшееся с эпохи Петра. В этом духе он определенно высказался в своей другой статье «Несколько слов в защиту Петра Великого» (1888 г.)¹⁹. «Беспристрастный и внимательный взгляд на исторические обстоятельства, — говорит Вл. С. Соловьев*, — предшествовавшие учреждению Синода и сопровождавшие его, не только удержит нас от несправедливых укоров великой тени Преобразователя, но и заставит нас признать в сказанном учреждении одно из доказательств той провиденциальной мудрости, которая никогда не изменяла Петру Великому в важных случаях. Упразднение патриаршества и установление Синода было делом не только необходимым в данную минуту, но и положительно полезным для будущего России. Оно было необходимо, потому что наш иерархический абсолютизм, искусственно возбужденный юго-западными влияниями, обнаружил вполне ясно свою несостоятельность и в борьбе с рас-

¹⁶ Ibidem, 208–209.

¹⁷ Ibidem, 219.

¹⁸ «Сначала, при Никоне, она (русская иерархия) тянулась за *государственной короной*, потом крепко схватилась за *меч государственный* и, наконец, принуждена была надеть *государственный мундир*» (стр. 214).

¹⁹ Собрание сочинений, т. V, стр. 144–162. [Соловьев В. С. Собр. соч.: в 9 т. СПб., 1901–1907.]

кольниками, и в жалком противодействии преобразовательному движению; патриаршество, после раскола лишенное внутренних основ крепости и оставшееся при одних чрезмерных притязаниях, неизбежно должно было уступить место другому учреждению, более сообразному с истинным положением дела. Но эта замена, necessarily обусловленная нашей прошедшей историей, была прямо полезна для будущей: „добрые и смелые офицеры“, которым было вверено управление нашими церковными делами, позволили новой России спокойно пройти школу европейского образования, они удержали в должных пределах два односторонних и крайних течения нашей незрелой религиозной мысли и охранили наши — „ученические годы“ от подавляющего влияния воззрений, ярко представленных Стефаном Яворским с одной стороны и Никитой Пустосвятом с другой. И нельзя не удивляться той строгой правде, с какою история или, лучше сказать, Провидение решило это дело. Когда наша церковная власть при последних патриархах фактически проявила всю крайность иерархического абсолютизма (против раскола), она фактически пала и утратила свою самостоятельность; а когда она устами Стефана Яворского решилась принципиально оправдать и узаконить этот безмерный абсолютизм, тогда самостоятельность церковной власти подверглась правомерному и законному упразднению — не только *de facto*, но и *de iure*, — ибо сами наши иерархи одни деятельным участием (Феофан Прокопович), другие молчаливым согласием оправдали и узаконили дело Преобразователя» (стр. 156–157).

Еще резче высказался Вл. Сл. Соловьев* в своей статье «Византизм и Россия» 1896 г. Заканчивая ее, он пишет: «Через три года после того, как русская иерархия на царское требование авторитетного руководства сумела только ответить: „Сердце царево в руке Божией“, рука Божия вложила в сердце царево мудрое решение окончательно отменить патриаршество и учредить Духовную коллегию или Синод для заведывания церковными делами под наблюдением и руководством „из офицеров доброго человека, который бы синодское дело знал и смелость имел“. Эта коллегия получила от царя регламент, и ее члены, помимо общей верноподданнической присяги, должны были в качестве церковного правительства присягать государю как верховному или „крайнему“ судии сей коллегии.

Включение русской церкви как одного из ведомств с центральной коллегией во главе в общий состав государственного управле-

ния на одинаковых началах с другими ведомствами вполне отвечало истинному положению дела, и осуждать Петра Великого за то, что он не поддерживал искусственно явную фикцию самостоятельной духовной власти, — значит осуждать его за то, что он не хотел лгать перед самим собою и перед историей. Воображают, что церковная иерархия лишилась независимости и авторитета вследствие учреждения Синода, тогда как совершенно ясно, что Синод мог и должен был быть учрежден вследствие того, что иерархия уже прежде лишилась самостоятельности и авторитета. Церковное управление уже на деле превратилось в отрасль государственного прежде, чем было объявлено в этом качестве официально. Это была одна из наиболее естественных, правдивых, а потому и прочных реформ Петра Великого. Почти все основанные им коллегии исчезли или подверглись коренным переменам, одна „Духовная коллегия“, руководимая „знающим и смелым“ обер-прокурором, вот уже почти два века остается во всей своей неприкосновенности, — явное доказательство, что это учреждение не было создано личными произволом, а вызвано действительными условиями нашей исторической жизни, сохраняющим до сих пор свою силу. А следует ли признать эти условия нормальными с высшей точки зрения — это другой вопрос. Почувствовать их ненормальность и пострадать от них нравственно пришлось самому великому преобразователю в самую трагическую минуту его жизни, но изменить их было не в его власти»²⁰.

Таким образом, осуждая в своем праведном гневе стремление русской иерархии к господству и власти в конце XVII в. и вместе с тем утрату ею самую, по собственной вине, своего авторитета и руководящего значения в русском народе, наш философ решительно оправдывает церковную реформу Петра, находит ее целесообразной и полезной по обстоятельствам времени. Тем не менее, отказываясь от решения вопроса, следует ли признать условия нашей исторической жизни нормальными с *высшей точки зрения*, Вл. С. Соловьев*, несомненно, в глубине души не сочувствовал тому унижению церкви, которое он взялся оправдать. Не будучи юристом, он не мог, конечно, подметить, что фактическая зависимость московских патриархов от государей не имеет ничего общего с юридической зависимостью от них Духовной коллегии, хотя бы и превращенной в Святейший синод, и что поэтому реформа Петра не «только офи-

²⁰ Собр. соч., т. V, стр. 549. [Соловьев В. С. Собр. соч.: в 9 т. СПб., 1901–1907.]

циально объявила то, что было прежде», а внесла в русскую церковную жизнь начала существенно новые. И если прежде иерархия утратила свой авторитет фактически вследствие необразованности, косности, приверженности к обряду и букве и так далее, то после Петра она не вправе иметь этого авторитета помимо позволения государственной власти, которая дает ей и указания относительно того направления, в котором церковная власть обязана пользоваться своим духовным авторитетом на благо государства²¹.

Несмотря, однако, на изложенное оправдание церковной реформы Петра, вызванное скорее недовольством со стороны Вл. С. Соловьева* деятельностью нашей иерархии XVII–XIX вв., чем критическим изучением реформы, в своей книге «Россия и вселенская церковь» (переводы Г. А. Рачинского, Москва 1911 г.), обращенной к западным, инославным читателям, наш философ говорит уже совсем иначе. Здесь он всецело присоединяется к суждениям и мыслям И. С. Аксакова*²²... и сам высказывается так: «В греко-российской церкви нет истинно духовного управления» (стр. 106)... «Официальная церковь, управляемая гражданским чиновником, есть только государственное учреждение, второстепенная отрасль бюрократической администрации» (стр. 109) и так далее.

<...>

На рубеже восьмидесятых и девяностых годов XIX в. появился большой «Курс церковного права» профессора Н. С. Суворова* (Ярославль, т. I — 1889; т. II — 1890 г.). Большой знаток своей науки, Н. С. Суворов* выступил в своем «Курсе» не только с теми сведениями о церковной реформе Петра, который были уже известны (см. т. I, § 44, стр. 147–152), но также с совершенно новой точкой зрения на учение церковной власти. Именно он высказал мысль, что высшая церковно-правительственная власть в православной церкви, как в Византии, так и в России, искони принадлежит императору в силу учения о том православной веры и церковного права (см.

²¹ Стоит припомнить официальное запрещение духовенству проповедовать против пьянства, отданное в середине XIX в., при господстве у нас системы откупов.

²² Вл. Соловьев, Р. и Вс. Ц., стр. 127–141 [Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. М.: Путь, 1911] со ссылкой на полн. собр. соч. И. С. Аксакова, т. IV, стр. 119. [Аксаков И. С. Полн. собр. соч.: в 6 т. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886–1900.] Ср. Собр. соч. Вл. Соловьева, т. IV, 227.

т. II, стр. 20–37). Поэтому, хотя существовавшая в России до XVIII в. византийская система отношений церкви и государства и «получила с этого времени резкий отпечаток государственной церковности, то есть той системы, которая практиковалась в то время в государствах западной Европы» (т. II, стр. 492), однако в этом нельзя было бы видеть какого-либо принципиального новшества, противоречащего православной традиции, «так что действующую ныне систему церковно-государственных отношений можно рассматривать как смешанную из византийской системы и из западной системы государственной церковности» (т. II, стр. 492).

В своих основных чертах взгляды проф. Н. С. Суворова* остались неизменными и в его «Учебнике церковного права» (1-е изд. 1898; 2-е изд. 1902; 3-е — 1908; 4-е — 1912; 5-е — 1913²³). Только в нем его взгляды получили свою полную законченность, а потому и для нас удобнее изложить их по «Учебнику» изд. 1912 г., принимая, конечно, во внимание, что на детальную обработку этих взглядов, в той форме как они выражены были Н. С. Суворовым* в 1912 г., должны были повлиять данные позднейшей литературы и полемики, особенно в Предсоборном присутствии 1906 г.

В «Учебнике» 4-го изд. 1912 г. речь о церковной реформе Петра находим в трех местах: § 37 говорит о высшей церковной власти со времени Петра Великого. Здесь рассказаны общеизвестные сведения об учреждении Духовной коллегии и мотивы его по Духовному регламенту. Но вместе с тем проф. Н. С. Суворов* указывает и более глубокие основы реформы. «Во всех своих мероприятиях, — говорит автор, — Петр исходил из идеи служения государству, самое государство понимая в духе естественного права и территориальной теории. Не столько, впрочем, теоретические идеи естественного права, не оставшиеся совершенно неизвестными в России и находившие даже ревностных последователей, как Татищев, сколько практическое знакомство с коллегиальными учреждениями Швеции, Дании, Голландии и прочими вместе с гениальным прозрением в нужды России и сознанием необходимости удовлетворения этих нужд подвинули Петра на реформирование и государственной, и церковной жизни, в видах служения государству, которого сам он был первым слугой. Но, — продолжает Н. С. Суворов*, — ни Петр

²³ Ср. во 2-м издании §37, 77, 134; стр.108–122, 228–229, 504. [Суворов Н. С. Учебник церковного права. 2-е изд. М.: печатня А. И. Снегиревой, 1902.]

Великий, ни его преемники не забывают и древнерусской идеи служения церкви и защиты ее, блюстительства веры, благочестия и церковного порядка, только эта идея в западноевропейском естественном праве почерпнула для себя ту энергию, которой ей не доставало в Московском государстве, где государь действовал более по обязанности, чем по праву. ...Как высшая церковная власть, озабоченная правильным удовлетворением церковных потребностей и правильным разрешением церковных дел, императоры настаивали на исполнении христианских обязанностей, на соблюдении благоговения в церквях и так далее, обращались к Синоду с повелениями наравне с другими государственными учреждениями. Сам Петр Великий не мог предвидеть всех тех выводов, которые были сделаны после него из включения Синода в ряд государственных учреждений. Он смотрел на Сенат и Синод как на два параллельные учреждения, из которых каждое стоит на одинаковой высоте, одно в духовных делах, другое в светских, и каждое состоит под верховной властью монарха и сносится одно с другим ведением. Эту точку зрения усвоил себе и Синод»... «С другой стороны, влияние территориализма выразилось и в том, что Синоду поручены были в заведывание духовные дела других вероисповеданий» (стр. 102–104)²⁴.

Таким образом проф. Н. С. Суворов* признавал западное влияние в церковной реформе Петра, но не хотел категорически допустить, чтобы Духовная коллегия была учреждена Петром как именно государственное учреждение, как одна из коллегий. Действительно, установившееся в 1721 г. и позднее двоевластие Сената и Синода, но не равных друг другу, автор считает изначальной идеей Петра, а господство государя в делах церковных выводит из традиционной русской идеи служения церкви, не проводя принципиального различия между деятельностью государя по обязанности (до XVIII в.) и по праву (с церковной реформы Петра).

В таком толковании Н. С. Суворова*, несомненно, заключался ряд исторических ошибок и юридических неточностей, которые объясняются тем, что ему принадлежит оригинальная теория о субъекте церковной власти в России (§ 76).

²⁴ Курс церковного права. Т. 1, стр. 147–152. Ярославль 1889. Учебник, изд. 2. М. 1902, стр. 108–112. [Суворов Н. С. Учебник церковного права. Ярославль: Типо-лит. Э. Г. Фальк, 1898.]

«Верховная самодержавная власть русского императора, — говорит автор, — содержит в себе и государственную и церковную власть. Последняя, осуществляющаяся через Святейший синод, обосновывается не на том, что император как глава государства имеет власть над церковью, находящуюся в пределах государственной территории, а на том, что он лично принадлежит и не может не принадлежать к православной церкви и что в качестве христианского государя он есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, блюститель правоправия и всякого в церкви святой благочиния. Блюстительство логически невозможно без принятия мер на пользу правоправия и благочиния, то есть без правительственной власти. Титул „блюстителя“ не в России сочинен, а перешел из Византии. Идея блюстительства выражалась там в названии царя „епистимонархом“ (epistemonarches), то есть наблюдателем за исполнением всеми церковно-должностными лицами их церковных обязанностей, или „попечителем, радетелем во всем и промыслителем“. Царская церковная власть простирается на то, что в католическом церковном праве называется *protestas jurisdictionis*. В этой области всякие должностные правомочия духовных лиц имеют своим источником „верховную власть“»...

Таким образом, идею блюстительства Н. С. Суворов* считал традиционной византийско-русской. Если это действительно так, то, казалось бы, что и система отношений церкви и государства в России после Петра должна была бы остаться также традиционной, то есть основанной на началах византизма. Между тем автор отчетливо различает эти отношения до Петра (§ 136) и после Петра (§ 137). Сущность перемены можно прочесть в следующих его словах: «С XVIII в. византийская система отношений между государством и церковью, несвободная от влияния западных иерократических идей, получила резкий отпечаток государственной церковности, то есть той системы, которая процветала в то время в государствах западной Европы»... «Петр, упраздняя государство в государстве и устраняя патриарха как другого самодержца и даже большего, чем сам монарх, разрешил эту неясность в смысле государственной церковности. Вместе с тем с XVIII в. идеал слияния русского государства с русской православной церковью стал менее и менее достижимым».

Если же, таким образом, изменилась система отношений церкви и государства до полного расхождения их между собою, то ясно,

что положение русского государя не могло остаться традиционным, а потому уже а priori для отождествления «еписпимонархии» московского времени и «блюстителства» (Wächteramt) Петровского и следующих царствований нет никаких оснований. Кроме того, и самая теория «еписпимонарха» представляется очень неопределенной в своем существе²⁵, на ней нельзя построить юридического господства государя над церковью, а следовательно, невозможно выводить из нее и учение о традиционности содержания и государственной, и церковной власти в самодержавной власти русского императора. Если и можно обосновать последнее положение, то лишь на почве системы государственной церковности и питающей ее философии естественного права с логическими выводами из них — теорий власти Landesherr'a и Wächteramt'a. Ничего подобного Россия до Петра не знала.

Н. С. Суворов* впал в несомненные логические противоречия сам с собой, что объясняется, конечно, тем, что он, с одной стороны, не мог отрицать влияния на церковную реформу западных протестантских идей, а с другой — не хотел самому себе и другим сознаться в коренном принципиальном переломе, внесенном Петром в русскую церковную жизнь и в положение церкви в современном русском государстве. Так, он говорит, далее, что «мысль о государе как верховном правителе в государстве и в церкви, не вытеснила идеи государя христианского и православного» (стр. 504). Аргументируя эту мысль, Н. С. Суворов* приводит ряд забот русских государей о церковной жизни. Но он забывает, что эти заботы находят себе более стройное логическое объяснение в том, что русское государство с Петра Великого прониклось сперва началами полицейского государства, а затем просвещенного абсолютизма, следы которых чувствуются и до сих пор.

²⁵ Учебник, изд. 4, М. 1912, стр. 210–211. [Суворов Н. С. Учебник церковного права.]

В. Г. Дружинин

К ВОПРОСУ О КОЛОНИЗАЦИИ СТАРООБРЯДЦАМИ ОЛОНЕЦКОГО КРАЯ В КОНЦЕ XVII В. (1922)¹

Василий Георгиевич Дружинин (1859–1936) — ученый-историк, коллекционер.*

В историю отечественной науки В. Г. Дружинин вошел как первый исследователь Выговского общежительства (на реке Выг в Заонежье) — крупнейшего старообрядческого беспоповского центра Поморского согласия, он же привлек внимание к художественному наследию пустыни: книгам, литью, особой стилистике икон и орнамента, шитью и искусству рисованного лубка. Ему принадлежит заслуга создания первого и пока единственного справочника рукописных произведений русских старообрядцев — «Писания русских старообрядцев. Перечень списков, составленных по печатным описаниям рукописных собраний», а также разработки методики определения авторов литературных памятников и времени создания произведений литых тиражируемых произведений старообрядческого искусства. Кроме занятий палеографией и археографией большое внимание уделял изучению социально-экономической истории старообрядчества и его вкладу в колонизацию Русского Севера.*

Е. Т.

Проведенное патриархом Никоном исправление церковных книг и обрядов возбудило против новшеств умы не в одной Москве: споры, возникшие в столице, нашли себе отклик во всей Руси, особенно когда к концу XVII в. к противникам новшеств стали применять наказания по градским законам и ссылать их в заточение, и просто рассылать с родины по всей земле русской. Многие из таких приверженцев старины, опасаясь преследований и не ожидая гонителей, сами покинули свои жилища и побежали в леса, если такие находились вблизи у них на родине, а если таких не находилось, покинули родные места.

¹ [Дружинин В. Г. К вопросу о колонизации старообрядцами Олонецкого края в конце XVII в. // Сборник статей по русской истории, посвященный С. Ф. Платонову. Петербург, 1922. С. 293–305.]

Упорное сопротивление Соловецкой обители, восстание иноков Палеостровского монастыря, многочисленные случаи самосожжения отметили существование приверженцев старых обрядов на Севере. В Поволжье, на Керженце, кроются последователи Капитона; в новгородских пределах странствует игумен Тихвинского Николы-Беседного монастыря Досифей; в новгородских же лесах ищут Федора Токмачева с его последователями; на всех украинах, на Дону, на Кубани, в Сибири, а позднее за шведским и польским рубежами, встречаем мы бежавших туда старообрядцев. Любопытно отметить, что все они, несмотря на столь широкое расселение, постоянно поддерживали между собой сношения. Эти сношения происходили путем переписки, то есть посылки разного рода посланий при помощи иноков и старцев, кочевавших, не стесняясь ни расстояниями, ни временами года.

Так, известно, что протопоп Аввакум, получив послание о единоголосном и наречном пении, полагал, что прислал послание Иов с Дона²; он же писал семье своей: «В Соловки те Федор хотя бы подъехал; письма те спрятав, в монастырь вошел, как мочно тайно бы, письма те дал и, буде нельзя, ино бы и опять назад совсем»³. Он же писал Морозовой: «И стрельцу у бердыша в топорище велел ящичек сделать и заклеил своима бедныма рукама то посланенце в бердыш, и дал с себя ему шубу и денег близко полтины, и поклонился ему низко, да отнесет, Богом храним, до сына моего света, а ящичек стрельцу делал старец Епифаний». И далее: «Да пишешь ты ко мне в сих грамотках про Федора»⁴.

Княгиня Урусова переписывалась с детьми из Боровска, заточенная в тюрьме⁵. Инок Ефвросин писал послание к Онуфрию с обличением самосожигательной ереси; послание это носил к Онуфрию Мина. Ефвросин писал: «Жестоко ты рыкнул [на севере], аж zde аз услышал»⁶.

Мы видим, следовательно, что рассеянные по всей Руси старообрядцы были между собой в переписке. Это обстоятельство мо-

² Н. И. Субботин. Материалы для истории раскола [Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита.], т. VII, стр. 105.

³ Я. Л. Барсков. Памятники первых лет старообрядчества. СПб., 1912, стр. 45.

⁴ Там же, стр. 42

⁵ Старина и Новизна, т. XX. М., 1916, стр. 20–40.

⁶ Х. М. Лопарев. Отражательное писание. СПб., 1895, стр. 612, 4, 111.

жет служить подтверждением того, что и выбор мест для поселения беглецов как из новгородских пределов, так и из Соловецкого монастыря в бассейн р. Выга не был случайным. Малая населенность этой местности и отдаленность ее от административных центров подсказывала беглецам о своем для них гостеприимстве; но малая ее населенность не свидетельствует еще о малой ее известности среди ревнителей старины: через Олонецкую губернию пролегала большая дорога, по которой издавна богомольцы направлялись из новгородских пределов в Соловецкий монастырь, а торговые люди — к Белому морю. Путь их шел по р. Свири на Онежское озеро и далее волоком до р. Выга, а по этой реке на Сумский острог⁷.

Он описан подробно академиком Озерецковским, посетившим этот край в 1785 г. Он пишет, что «Повенец перед всеми городами, вокруг Онежского озера лежащими, имеет то преимущество, что каждое лето наезжает в оный множество православных христиан, которые, стекаясь из разных городов, сел и деревень, проезжают на судах все Онежское озеро и пристают к Повенцу, откуда предпримлют путь свой к Соловецкому острову, на Белом море лежащему. Путь сопряжен со многими трудностями». От Повенца направлялись на Ромбацкую пристань, от нее 18 верст по озерам до горы Масельской; шли на дер. Масельгу, плыли 9 верст по Машкозеру до дер. Телекиной; по р. Телекиной на Выгозеро до дер. Койкиниц и до Черного волока, далее на дер. Воринжей, от нее по Сумозеру до дер. Сумострова и дер. Ланиной и до Сумского острога, а с него по Белому морю в Соловецкий монастырь. Обратный путь был тот же⁸.

По этой же дороге шли торговые люди с товарами из Новгородского, Олонецкого и Каргопольского уездов к побережью Белого моря, с которого везли домой выменянные на товары рыбу и соль. Купцы ходили по этой дороге издавна, и эта была единственная для Олонецкого края дорога к морю, так что когда воевода Мещеринов, осаждая Соловецкий монастырь, «для своей бездельной корысти» понаделал заставы на этой дороге и обирал купцов, то они пере-

⁷ А. С. Николаев. Краткий исторический очерк водяных и сухопутных сообщений и торговых портов России. СПб., 1900, стр. 25.

⁸ Озерецковский [Н. Я.]. Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. 2-е изд., СПб., 1812, стр. 261.

стали ездить с товарами к морю, и это вызвало царскую грамоту от 14 января 1675 г. с приказанием снять заставы⁹.

Местному населению пустыни эти не были чужды. Обычай селиться в необитаемых местах был издавна распространен среди иноков северных монастырей: они колонизировали Поморье. Берег Белого моря тянул, благодаря насельникам его, к Соловецкому монастырю; побережные поселки — Сумский острог, Колежма, Кемь, Шуя-река, Нюхча, Шижда, Пурнема, Нижмозеро, Кушерека, Воца, Керета, Сегозы, Варзуга, Унежемское усолье и Усолье Иримской волости были вотчинами монастыря¹⁰. Вотчины эти, естественно, поддерживали связь с обителью, но вместе с тем имели сношения со всем Поморьем по причине торговли солью и рыбой.

Вся остальная часть нынешней Олонецкой губернии в церковном отношении и связанном с ним экономическом тяготела к Новгороду, к Новгородскому владыке и его Софийскому дому¹¹. По ней были рассеяны вотчины дома св. Софии и целая сеть обителей. Многие из них были основаны выходцами из Кирилло-Белозерского монастыря и тяготели к нему¹².

И вот зависимость этой области от Соловецкого монастыря с севера и от Новгорода с юга оказала свое влияние на колонизацию ее старообрядцами. По возникновении раскола старообрядчества с севера пошли в Поморье и Олонецкие пределы с пропагандой выход-

⁹ Доп. к А. И. т. V, № 67, стр. 365. [Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею: в 12 т. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии. 1846–1872.] — Есть известие, что инок Кирилл пользовался этой дорогой. «Блаженный же Кирилл, страхом гонителей гоним, и любовью древлеотеческаго благочестия вперяем, бежаше чрез непроходимыя пустыни, по Корельским селениям и тако к северной стране дошед на место, зовомое Повенец, и оттуда же на морскую дорогу, в некоторую весь, именуемую Слободу, яже прилежит ведущему в поморския страны путю; пришед же, ту обрете некоего страннолюбца, именем Феодота и обита у него неколко дней в тайне». Житие ин. Кирилла, ркп. нашего собрания, № 18, л. 123 об. Для сокращения, мы будем впредь обозначать рукописи нашего собрания литерой Д. с № рукописи.

¹⁰ Акты Софийского Дома, хран. в Археограф. Ком[иссии], т. IV, № 172. л. 140. Отписка Соловецкого архимандрита Иосифа от 12 февраля 1675 г. о причитающихся с 13 вотчин монастыря платежах в пользу Софийской Новгородской казны.

¹¹ Б. Д. Греков. Новгородский дом св. Софии, I, СПб., 1914, стр. 252–267.

¹² Н. К. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство. Т. II, СПб., 1910, прил. I–XVII.

цы из Соловецкого монастыря, облеченные авторитетом этой обители. Один из первых проповедников вероучения о неправильности четырехлитерной титлы на кресте Господнем (І. Н. Ц. І.), ратовавший за восстановление более древней (Ц. С. І. Х.), дьякон Игнатий, покинув Соловецкую обитель ради принятого ею этого новшества, пошел скитаться по Поморью, проповедуя среди населения о гибели веры и наступления царства антихриста и укрепляя в своих слушателях уверенность в необходимости держаться этой старой веры для получения вечного спасения и опасение принять новую веру, с которой связана была гибель в загробной жизни. Из новгородских пределов появился с подобной же проповедью известный игумен Тихвинского Николы-Беседного монастыря Досифей, тоже обходивший олонецкие пределы, при помощи которого враг рода человеческого диавол сеял среди населения тот «куколь душевредный», о котором заявлял царь Алексей Михайлович на Соборе 1667 г. в слове, обращенном к отцам собора на втором его заседании, бывшем 29 апреля: «Насея бо Домовит Небесный благобзовитую ниву православныя державы нашея, — говорил царь, — чистого благочестия пшеницею, но враг завистный, спящим нам, им же Богом вручися страж ея, всяя куколь душевредный, егоже аще ревность ваша умедлит исторгнути и искоренити бедство будет о пшеницы да не озизанится»¹³. Большое влияние на местное население оказал и епископ Павел Коломенский, сосланный в Палеостровский монастырь. Население было подготовлено к принятию беглецов этими проповедниками: оно укрывало бежавших сюда ревнителей старой веры, оберегало их от преследования властей и указывало им безопасные места для поселения, предупреждало их в случае угрожавшей им опасности от гонителей. Это были те христолюбцы, о которых повествуют официальные документы и жития северных подвижников-старообрядцев.

Игумен Палеостровского монастыря Кирилл в жалобе на нападавших на монастырь раскольников, поданной 11 января 1700 г. Олонецкому воеводе стольнику В. Н. Зотову, сообщая о том, что они живут «великим скопом и заводом», разумея их скиты и поселки на Выге, пишет, что они в Шунской, и в Толвуйской, и в Челмужской погосты и на Повенецкий рядок «выезжают почасту и всякие при-

¹³ Доп. к А. И., [т. V], № 102, стр. 445. [Дополнения к Актам историческим...] — Соборные деяния, изд. Братства св. Петра. М., 1881, л. 10 об.

пасы в тех погостех себе оне воры промышляют, а жилецкие люди их воров в дом к себе припущают и всякими припасы ссужают, а в горodeх воеводам и приказным людям оне вышеписанных мест жилецкие люди на них воров и раскольников не извещают, а чинят им вора́м и раскольникам понаровку, потому что в тех погостех многие люди тому раскольниковому учению верят, и от церкви Божией отщепились, и стоят в великой противности». То же подтвердил обельный Коземка Исаков на допросе по поводу предыдущей челобитной в приказной избе перед воеводой. «А в Шунской де и Толвуйской погосты и на Повенец они воры из тех лесов выезжают по часту и всякие припасы в тех местах промышляют и жилецкие люди, которые с ними в совете, их воров в дом к себе припущают и всякими припасы их ссужают»¹⁴.

А вот как повествуют об этих христороубцах сказания о Выговской пустыне и особенно жития скитальцев¹⁵.

Инок Виталий, живя в пустых кельях Машезерского монастыря «кормился от христороубцев»¹⁶.

Когда кижский поп Симеон хотел схватить инокa Корнилия, жившего на Белом острове, то «священник Водлозерский Павел и другие боголюбцы возвестиша Корнилию с прочими, да якоже может уклониться, аще ли укуснит, то всякого ят будет»¹⁷.

Христороубец Мануил прибегал к иноку Кириллу в 1684 г. и предупредил его о том, что его ищут гонители¹⁸.

Тот же инок Кирилл шел из Повенца в сел. Слободу и там поселился, скрываясь от гонений, у некоего страннолюбца Федота, который провел его в лес и указал место для поселения, но здесь он опасался остаться; тогда Федот «сказа ему о тишине пустыни Выгов-

¹⁴ Судное дело о разорении Палеостровского монастыря. Олонецкие губернские ведомости. 1849 г., № 8 и № 9.

¹⁵ Для нашей задачи жития эти дают обильный бытовой материал, и в этой части известия житий могут считаться достоверными, так как бытовая обстановка жизни скитальцев была хорошо известна как составителям житий, так и читателям, для которых предназначались жития, и потому писателям не было надобности прибегать к особым риторическим приемам при изображении ее, к тому же неправильное изображение могло подорвать доверие к литературному произведению.

¹⁶ И. Филиппов. История Выговской пустыни. СПб., 1862, стр. 118.

¹⁷ Житие ин. [инока] Корнилия. Д. № 18, л. 99

¹⁸ Житие ин. [инока] Кирилла. Д. № 18, л. 116 об.

ския, яже отстоит от Выгозера яко 50 поприщ, и проводи его тамо... Федот же приведе его в пустыню ту и постави с ним келию малую, ея же половину вкопа в землю, да не скоро обретена будет ходящими по пустыни той звероловцы»¹⁹. Тот же Кирилл вернулся из пустыни в свой монастырь на Суну тайно через христороубца. «Онний же христороубец со усердием его отвезе тайно куда он повелеваше»²⁰. Ушедшему из Ниловой пустыни «Корнилию и тайно по домам христороубцев преходя крыющуся, вниде в пределы града Олонца... да ему покажут место в пустыни»²¹.

Мы не будем злоупотреблять приведением лишних примеров: они нашлись бы в изобилии.

Местным людям эти пустыни были отчасти знакомы: по ним, как мы видели выше, ходили звероловы. Они проторили тропы, и этими тропами пользовались беглецы. Условия передвижения были очень тягостны и не лишены опасности, но тем не менее отшельники их преодолевали. Летом топи и болота были мало проходимы и в лесах нападала на человека так называемая «гнусь», то есть мошки и комары²², кроме того, летом надо было наблюдать за посеянными в огородах овощами, поэтому передвижения иноков происходили преимущественно зимой. Они шли по снегу и по льду на лыжах²³. Если странникам не удавалось находить для ночлега келий или избушек звероловов до ночи, им приходилось ночевать под

¹⁹ Там же, л. 123 об. — 124.

²⁰ Там же, л. 130.

²¹ Житие ин. [инока] Корнилия. Д. № 18, л. 24

²² Вот как описывает эту «гнусь» известный этнограф Рыбников, ехавший, по дороге из Данилева, в Повенецком уезде. «Итак, мы двинулись, кто верхом, кто в санях, кто пешком. Был удушливо жаркий день, тропа приходилась как раз против лучей солнца; мириады оводов, мух и мошек носились около лошадей, но в сумятице садились и на людей и, вероятно по ошибке, пробовали кусаться, и если кто-нибудь не успевал принять предосторожности, то мгновенно бывал укушен до крови... отбывши невольную дорожную повинность, усталые и искушенные гнусом, мы добрались кое-как до берегов Лижмозера... пришлось для отдыха людям и лошадям делать привалы посреди леса с грустным сознанием, что вместо покоя ожидает перспектива надевания куколя (полотняного шлема с забралом из волосяной сетки, серянки или толя) для защиты от тьмы комаров». Рыбников. «Из путевых заметок по Петрозаводскому и Повенецкому уездам». Памятная книжка Олонцкой губернии на 1867 г. Петрозаводск, 1867. Стр. 45, 46, 51.

²³ И. Филиппов. История Выговской пустыни. СПб., 1862, стр. 117; Житие ин. [инока] Кирилла. Д. № 18, л. 136.

открытым небом, спасаясь от мороза при «нудях», то есть кострах²⁴. Но и эти путешествия были далеко не безопасны: когда некий Симеон шел в Богоявленную обитель «внезапу пременися воздух, и буря велия воста, и снега множество просыпаяся, и вихры зело суровые сокрушашу старческое лице; той же яростию бури сломляем, совратися со обычнаго пути и не видяше, камо идет, и едина ему точию надежда бяше лыжи, яже под ногами бяху»²⁵. Василий Кенозерец заблудился на Соловецком острове зимой, проплутал три дня и выбрался только благодаря найденной стезе к пещере старца Андрея²⁶.

И все-таки иноки часто переходили с места на место. Для примера приведем сведения о передвижении некоторых иноков. Инок Корнилий жил сначала на реке Водле, оттуда пошел на Кяткозеро, оттуда на Нигозеро, на Водлозеро, на Белый остров, на Немозеро, на Машезеро, на Гавушезеро и уже оттуда на Выг, где и провел остаток жизни²⁷. Инок Виталий жил сначала на реке Свири, оттуда пошел в Машезерский монастырь, прошел к иноку Корнилию, от него в Москву, оттуда на реку Водлу, опять поселился на реке Свири, у Остречинского погоста, вернулся в Машезерский монастырь, через Шуйское село ходил на реку Суну к иноку Кириллу, от него вернулся в Шуйское село, откуда прошел к иноку Корнилию и там умер²⁸.

На месте, где такой скиталец останавливался на более продолжительное время, он строил себе келью, если не находил себе готовой, и покидал ее для таких же, как он, скитальцев. «Ту постави с ним инок Корнилий, — как мы и видали выше, — себе келью малую, половину которой вкопал в землю»²⁹. Инок Епифаний сложил себе келью деревянную о пяти стенах «меж углы сажень с локтем одну, а другую полсажени поперек, а вдоль белую книг ради и моления; а другая большеванная вышеписанная черная покоя ради и руко-

²⁴ И. Филиппов, назв. соч., стр. 99.

²⁵ Житие ин. [инока] Кирилла. Д. № 18, л. 144 об.

²⁶ Житие Диодора Юрьевой горы. Д. № 220, л. 133–133 об. Диодор подвизался в Каргопольском уезде и преставился в 1633 г.; условия передвижений по пустыне были те же, что и во второй половине XVII в., почему мы и воспользовались его житием.

²⁷ Житие ин. [ока] Корнилия. Д. № 18, л. 24 об. — 32.

²⁸ И. Филиппов, назв. соч., стр. 117–120.

²⁹ Житие ин. [ока] Кирилла, Д. № 18, л. 124 об.

деляя. И егда соверши келийцу помощью Христовою, покры добре досочками и стенки вытесал, и опечок зделал, все добре зготовил и лес весь зготовил на сени»³⁰. В житии инока Корнилия келия описана так: «...и присмотре нигде место от трех сторон камением остенено, с четвертой точию вход древесы устроив и верх помостив, покры землею»³¹.

Андрей Соловецкий ископал себе пещеру, чтобы в ней спастись в уединении, вне монастыря. В горе была скважина, в которую еле мог пролезть человек; это был вход в пространную пещеру совершенно темную. Другая пещера имела окно с юга и была светлая; в ней, на земле, были поставлены четыре «сошки», на них положены две дощечки и два корытца; в одном лежала моченая трава для пищи, а в другом была вода для питья³².

Многие иноки гибли в кельях от угара. В рукописных поморских тетрадках встречаем следующее предостережение инокам. «О уединенный жителю пустыни. Нагревая келию свою, носи углие вон ис печи, и чад добре спущай, сам же в том часе не лежися спати отнюдь, а водою не заливай, ни снегом не засыпай угля, понеже паки разгорается и окрадает. Таков бо есть угар. Егда обнимет спящего человека, тогда сердце его зайдется, и смерть бывает. Аще и восстанет, но не имать памяти камо изыти и паки разит о землю. О человеце, внимай себе, да не како смертью безвременно скончаешься»³³.

Келии часто горели³⁴, а иноки их вновь строили без ропота. Если избранное иноком место было достаточно безопасно и удобно, то к нему сходились новые беглецы и рядом с его кельей ставили свои. Вырастал, таким образом, скит. Иноки выбирали места для селитвы по берегам рек и озер, чтобы иметь возможность ловить рыбу, которая водилась в них в изобилии. Вокруг келий поселенцы жгли суки, разрабатывали лесные целины под пашни мотыком, сеяли хлеб, репу, а если скит разрастался, строили мельницы для своей потребности: излишки подавали приходящим скитальцам³⁵. Питались обитатели скитов частью подаванием христоролюбцев, но глав-

³⁰ Житие ин.[ока] Епифания, Д. № 17, л. 89 об. — 90.

³¹ Житие ин.[ока] Корнилия, Д. № 18, л. 24 об.

³² Житие Диодора Юрьевой горы, Д. № 220, л. 133 об. — 136.

³³ Д. № 319, л. 2.

³⁴ Житие ин.[ока] Епифания, Д. № 18, л. 174.

³⁵ Житие ин.[ока] Кирилла, Д. № 18, л.л. 77 и 135; Житие ин. Епифания, Д. № 18, л. 168.

ным образом собственными средствами³⁶. В свободное от молитвы время они занимались и рукодельем: Епифаний³⁷, Кирилл и Варлаам³⁸ резали из дерева кресты и посуду и выменивали их христолюбцам на пищу. Кроме того, Епифаний умел рисовать картины назидательного содержания; в числе их дошли до нас рисунки, изображающие крест Христов, правильное перстосложение со свидетельствами о нем из божественного писания. Такие картины были помещены им в часовне Кодостровской деревни и в Кондонежской церкви³⁹.

Кроме хлеба и овощей, иноки питались рыбой; драли луб, сушили его, толкли и пекли из него хлебы⁴⁰; ели они также нарубленную траву, которую вымачивали в воде, имея для того корыта⁴¹. Летом иноки странствовали в лаптях, а зимой шли на лыжах⁴²; за спиной носили они кошель для пищи, который ради умервщления плоти набивали также камнями и чурками⁴³. Если был какой скерб, то везли его на кережах, то есть лопарских снях.

Иноки и беглецы, бежавшие из Соловецкого монастыря, носили следующие одежды: рубашки и портки белые; штаны суконные, бумазейные, ропдужные (то есть из овечьих и оленьих шкур), выбойчатые; чулки сермяжные и вязаные; сапоги сафьянные и нерпячьи; каньги оленьи и ветчанные; однорядки вишневые простые и с нашивкой фомьянинной, темно-зеленые с серебряными пуговицами; ряски китаешные, кумачные, крашенинные, бумазейные, из сукна чернического, мухохрные, таусинные на белках; ферязи дорогильные, красные на беличьих черевах, киндяшные, на песцовых черевьях; кафтаны бумазейные, киндяшные лимонные, кумачные, камчатные, лазоревые с шелковым шнуром, суконные: черного Торопецкого сукна, вишневые, зеленые, синие: подбитые зайцем, сурком; шуб-

³⁶ Житие ин.[ока] Корнилия. Д. № 18, л. 24 об.

³⁷ Житие ин.[ока] Епифания. Д. № 18, л. 182.

³⁸ Житие ин.[ока] Кирилла. Д. № 18, л. 87.

³⁹ Это картины, акварели, которые изображают отличие церкви старой от новой: на одной стороне перечислены и изображены особенности старой, а на другой — послениконовской, новой, дошли до нас. Житие ин.[ока] Епифания. Д. № 17, л. 193 об.

⁴⁰ Житие ин.[ока] Кирилла. Д. № 18, л. 125 об.

⁴¹ Житие Диодора. Д. № 220, л. 135 об., 138.

⁴² Житие ин.[ока] Епифания. Д. № 18, л. 215 об. и 217 об.

⁴³ И. Филиппов, назв. соч., стр. 117.

ные кафтаны под желтым сукном, под бумазеей и под крашениной; шубы: песцовые, бараньи, овчинные, заячьи под киндяком, чернические овчинные под черным сукном, бараньи, крытые сукном зеленым с ожерельем (то есть воротником) кунным с шелковой нашивкой; кошульки (кошули), то есть шубы овчинные, и заячьи под синей крашениной, кожаны, шапки пуховые, крытые сукном, красным, черным, темно-вишневым, темно-зеленым, темно-синим, подбитые лисой, соболем, куницей, росмахой, оленем; каптуры (шапки) суконные темно-зеленые и черные старческого сукна, иногда подбитые куницей; треухи овчинные, суконные черные на лисьем меху; рукавицы суконные черные, вишневые и подбитые мехом овчинным, лисьим, волчьим с вязенниками, росмаховым; иногда сукно на них было красное и вишневое; рукавицы лоиские⁴⁴.

Мы уже видели, что передвижения иноков по лесам зимой были связаны с большими опасностями, и многие странники гибли; их находили другие, шедшие случайно по их следам. Покинутые иноками кельи давали приют новым пришельцам, которые иногда находили в келиях усопших в них прежних поселников и предавали их земле с подлежащими молитвами, завернув тело их берестой, если не было ткани⁴⁵, а имена их заносили в свои синодики для поминания. Если же невдалеке жили христолюбцы, иноки оповещали их о кончине почитаемых отцов, и тогда на погребение сходились почитатели и дети духовные. «В год той, — пишет автор жития инок Кирилла, — во время великого поста, егда уже начинаше весна, зимние снега груды поядати, два некая мужа поидоша на реку Выг ради рыбныя и звериныя ловли. Бывшима же има в прежде помянутой избе, яже ныне Кириллов именуется, узреша от реки в гору след лыжный по снегу исправный, по нему же шедше мало обретоша келию. Толкнувше же, не получишаже ответа; в нюже вшедше, обретоша старца (инок Ки-

⁴⁴ Сведения об одежде заимствованы нами из подлинной описи зданий и имущества Соловецкого монастыря, составленной стольником и воеводой князем В. А. Волконским и дьяком Алматом Чистого в 1676 г., после подавления в нем мятежа, хранящейся в Московском архиве Министерства иностранных дел в Монастырских делах за 1676 г., № 35. В ней на л.л. 508–523 писана опись рухляди, найденной в монастырской «казенной верхней палате Соловецкого монастыря старцев и служек икон и книг и платья», здесь поименованы владельцы рухляди — старцы, попы, служки и, по-видимому, беглецы, и при каждом имянке переписано его имущество. Бежавшие из монастыря, очевидно, носили подобные же одежды.

⁴⁵ Житие ин.[ока] Кирилла. Д. № 18, л. 134.

рилла) сидяща на лавице, обратившагося ко святым иконам, единою страною о стену опершася, псалтырь же лежащу пред ним отверсту и кадильницу со углем и фимиамом, и кратир с белием пустынным стоящи близ него, в руце же держа четки. Приступльше же близ его и видевша уже умерша, не смеюще же прикоснуться ему, изыдоша вон из келии»⁴⁶. Далее описывается его погребение при участии местных христолюбцев.

Тяжкие условия странствий по северной пустыне и жизни в ней первых ее колонизаторов нашли на себе яркое отображение в северных поморских синодиках, сохранившихся в множестве списков, благодаря тому, что поминание усопших было распространено во всех старообрядческих поморских скитах. В них, в общих статьях, составленных в Поморьи, мы читаем: «Помяни Господи души раб Твоих за благочестие пострадавших в нынешняя последняя времена на Москве, и в Новеграде, и в Пскове, и в Казани, и в Соловецком монастыре, и в Пустозере, и на Колмогорах, и на Олонце, и на Каргополе, и на Дону, и в Сибири, и во всех градах, и селех, и местех, и пустынях наша Русския земли за православную веру различными смертями от жизни сея истребленных и других раб Твоих за благочестие от насилия мучителей во многих странах в различных местех огнем згоревших, и в водах утопших, и в бегствах голодом и жаждою истаившихся, и многообразные и многоскорбные от жития сего отшедших»⁴⁷.

«Помяни Господи пострадавших Тебе ради Христа Бога нашего... пустынных жителей, скончавшихся уединяся в особых местех в горах и в вертепах, в столпех и затворех, и в пещерах, и в пропостех земных, и в расселинах каменных, во всяком ведомом и неведомом месте, скончавшихся великою скорбью и теснотою, и всякими различными напастьми представльшихся от сего света земного к Тебе, милосердому Богу и Отцу»⁴⁸.

«Помяни Господи души, иже в лесах, и блатах, и в горах непроходимых, и в дебрех заблудящих, и в вертепах, и в пещерах, и в кладезях, и в ров впадших умерших, и в пропостех земных и во всяких местех ведомых и неведомых скончавшихся без покаяния

⁴⁶ Житие ин.[ока] Кирилла. Д. № 18, л. 136 и след.

⁴⁷ Синодик Выгорецкой обители. Д. № 635, л. 291 об.

⁴⁸ Там же, л.л. 264 об. — 265.

умерших»⁴⁹. «Помяни Господи, работных раб и рабынь, послуживших отцем и братиям нашим, их же несть кому помянути. Ты Сам, Господи, веси имена их»⁵⁰.

И вот, когда читали перед неугасимой лампадой многочисленные имена, занесенные в синодик, в памяти читающих и молящихся восставали воспоминания об «отцах и братиях» им лично известных и на их памяти погибших в пустыне одной из указанных выше смертей при странствии по пустыне ради спасения души. И вся северная пустыня в отдельных ее скитальцах, рассеянных в скитах и отдельных разбросанных повсюду кельях, жила этими воспоминаниями, была ими как бы спаяна, несмотря на дальность расстояний этих поселков друг от друга.

Читая жития своих отшельников и страдальцев ближайшие их последователи также вспоминали то, что произошло на их глазах, на их памяти или о чем узнали из повествований старейших. И писатели житий сумели прекрасно изобразить это стремление верующей души, ищущей спасения от антихристовой прелести в бегстве от мира в пустыню для единения с единомышленными ей пустынножителями.

Так, инок Кирилл пошел искать инока Варлаама и нашел его умершим и лежащим в заранее приготовленной близ келии могиле. «И абие, — пишет агиограф, — неудержанным стремлением ниспустился долу и паде на отеческие перси, лобза инока лице и устне целуя, вопиаше: Что оставляеши мя едина, отче мой любезный? Что отходише от мене, сладкое души моя веселие? Что молком убегаеши не явися ми крепкий молитвенниче пустынный! О моего сиротства последнего! Епифаний, оставив мя, венца (то есть страдальческого) поиде, и Варлаам, не указывая мне, в неведомый путь убежа. Но чего ради тако сотвористе отцы святии, еда прозорливое ваше око усмотре некоторые хотяция мне быти напасти, но тако ми странствия вашего да не оставите мя молитвами вашими, но присно осеняйте мя кровом заступления вашего, да возмогу и аз постигнутьи вас и с вами крупно насладитися уготованных праведным благих»⁵¹.

При многих таких отдельных кельях выросли новые, образовались скиты, а при них поселки бельцов, возникли пашни, пастби-

⁴⁹ Там же, л. 267–268.

⁵⁰ Там же, л. 289.

⁵¹ Житие ин.[ока] Кирилла. Д. № 18, л. 103–104.

ща, выросли деревни. Расположенные в бассейне реки Выга скиты объединились около Данилова Выгорецкого скита, образовали так называемый суземек; к середине XVIII в. их было в нем до 30. Это была знаменитая Выгорецкая обитель. Но множество других келий и скитов было разбросано по всему Поморью. Такова обстановка, при которой происходила колонизация Севера старообрядцами.

ИСТОРИЯ
ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ
НА ЗАПАДЕ

Н. Н. Любович

ВРАЖДА ПРОТЕСТАНТОВ С АНТИТРИНИТАРИЯМИ (1890)¹

Николай Николаевич Любович (1855–1935) — историк протестантизма, член-корреспондент Академии наук (1924).*

Одним из главных направлений его исследований было изучение реформационных процессов в Польше. В основу книги «Начало католической реакции и упадок Реформации в Польше» легли различные источники, не только опубликованный к этому времени Corpus reformatorum, но и неизданные на тот момент материалы польских протестантских собраний.

Н. Н. Любович акцентирует внимание на том, что религиозное движение имеет в первую очередь социально-политический характер: реформационное движение представляло собой результат борьбы шляхты и духовенства, и его можно назвать шляхетским. Он обратил внимание на контакты польских реформаторов с Кальвином, исследовал так называемую Малопольскую церковь, движение антитринитариев и деятельность Яна Лаского.*

Особенно важно отметить выводы Любовича о причинах слабости влияния протестантских идей в Польше. По его мнению, причины быстрого упадка Реформации в Польше коренились в том, что кальвинисты не имели здесь прочной организации. Протестантское духовенство было лишено самостоятельности, число церквей было незначительным, что усугубилось отделением антитринитариев. Кроме того, упадку движения способствовал его сословный характер, реформационные настроения затронули не все слои населения, были относительно поверхностными и лишенными фанатизма.*

Д. В.

В момент открытого и полного разрыва между кальвинистами и антитринитариями, происшедшего на Петроковском сейме 1562 г., учение последних было довольно сильно распространено по всей Польше. В это время можно было уже насчитать много лиц, проповедовавших с успехом антитринитарианские доктрины. В то время, как в остальной Европе последователи их встречались очень редко, в Польше они успели образовать свою особую церковь.

¹ [Любович Н. Н. Начало католической реакции и упадок Реформации в Польше. Варшава, 1890. 421 с. (Цит. гл. 3 «Вражда протестантов с антитринитариями». С. 105–117.)]

Отделение антитринитариев от кальвинистов, совершившееся в 1562 г., не только не нанесло ущерба первым, но, напротив, число их стало быстро после этого увеличиваться. Главным очагом антитринитаризма в Польше был в это время Краков². Согласия, однако, в воззрениях антитринитариев на догмат о Св. Троице не было: по этому вопросу между ними самими происходили постоянные споры и раздоры. Наибольшим успехом и распространением пользовалось учение некоторых итальянцев-антитринитариев, бежавших из Швейцарии и нашедших себе гостеприимный приют в Польше. Итальянская община была довольно значительна в Кракове, и многие представители ее были заражены антитринитарианской ересью. Они выбрали даже себе особого проповедника — Спинеллу³. Приехавшие сюда в 1562 г. новые представители антитринитаризма — Павел Альциат и Валентин Джентили⁴ — встретили, конечно, самый радушный прием со стороны своих соотечественников, из которых даже один — Бландрата — был их старым знакомым и приятелем. Почва для пропаганды их учения была уже теперь вполне подготовлена. Как люди новые в Польше, совершенно независимые и чуждые всяких соображений, как отнесется та или другая партия к их учению, они стали отважно и энергично здесь действовать. Несомненно, что антитринитарианское брожение заметно усилилось с этого времени⁵.

² Пинчов, бывший до 1563 г. главным центром антитринитариев, утратил теперь это значение. <...>

³ <...> [Письмо Сарницкого] (по предположению Зимлера*, ибо подписи на письме нет) Буллингеру из Кракова 28 сент. 1561 г. <...> Собрание рукописей Зимлера* в цюрихской городской библиотеке. Том 101. [Zentralbibliothek Zürich (далее ZBZ), Ms S 101] Подробное описание этих рукописей было сделано нами на страницах «Варшавских университетских известий» за 1886 г., № 8 и было издано также отдельною брошюрою под заглавием «Зимлеровское собрание рукописей». Для краткости мы будем впредь цитировать этот источник, обозначая его одним словом: Simler.

⁴ См. мое соч.: «История реформации в Польше». стр. 338. [Любович Н. Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарианство. Варшава, 1883.]

⁵ Бельский под 1563 г. отмечает: «Na ten czas też Walenty Gentilis Heretyk szkodliwy, po Polsce naukę swą szkodliwą rozsiewał» [Также в то время Валентин Гентилис, вредный еретик, распространял в Польше свое пагубное учение]. Bielski M. Kronika polska. Zbiór pisarzy polskich. T. XVII, p. 147. [Warszawa, 1832. Cz. 4.]

Относительно того, какими путями получало распространение в Польше учение итальянцев-антитринитариев, об этом мы имеем свидетельство Любинецкого*. Он рассказывает об одном из них, а именно об Альциате, что он, прибыв сюда, сообщил своему земляку и другу Просперу Проване около 20 тезисов, в которых было изложено его учение о Боге едином и в Св. Троице. Они попались в руки Станиславу Будзинскому, приятелю Прованы, управлявшему его имением Рогов... Этот сообщил их проповеднику местной кальвинистской церкви Иоанну Пустельнику, который, в свою очередь, списал их для Станислава Лютомирского, и таким путем эти тезисы быстро распространились в обществе⁶. Но по мере того, как усиливалось антитринитарианское движение, между проповедниками возникали все большие и большие разногласия: образовалось несколько ветвей этого учения. Валентин Джентили учил, например, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой отличны не только как лица, но и по своей природе... а Альциат, как кажется, шел еще далее и учил, что Иисус Христос не существовал до рождения от Пресвятой Девы Марии⁷. Учение Джентили имело большой успех в Польше. Интересно, что, хотя Любинецкий и иные писатели говорят о большом влиянии в этой стране Альциата, в переписке и других документах XVI в. упоминается главным образом только имя Джентили. Это, впрочем, можно объяснить тем, что Альциат распространял свое учение более устно, а его соотечественник прибегал и к помощи пера. Прибыв в Польшу, Джентили посвятил даже один свой труд королю Сигизмунду-Августу⁸.

Но Джентили встретил в Польше энергичного противника в лице другого антитринитария — Франциска Лисманина, учившего, что Бог Отец выше Сына⁹. Лисманину, по-видимому, было особенно неприятно то, что он стал в настоящее время терять влияние на многих лиц. Так, например, Григорий Паули, религиозные воззрения которого так сильно изменились вследствие близости с Лисма-

⁶ Ibid. p.158. [M.Bielski. Kronika polska. Zbior pisarzow polskich. Warszawa, 1832 Cz.4. T.XVII. p.158]

⁷ Об Альциате имеются очень скудные известия. <...>

⁸ Sandius, p.27. [*Sandius Ch. Bibliotheca Antitrinitariorum: sive catalogus scriptorum et succinta narratio. Freistadt, 1684.*]

⁹ История реформации в Польше, стр.330. [Н. Н. Любович. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии Варшава, 1883. С. 330]

нином, пошел теперь далее своего учителя, и между ними возникла ожесточенная полемика относительно догмата о Св. Троице...

Лисманину было известно, что его уклонения от учения кальвинистской церкви не составляли тайны для его швейцарских приятелей-реформаторов, но он не переставал, как кажется, надеяться, что они извинят и оправдают эти уклонения, а быть может, полагал даже, что за ними признают известную долю основания. Он написал в начале 1563 г. краткое изложение своего учения о Св. Троице и отправил его швейцарским богословам с просьбою, чтобы они ответили ему по возможности скорее, как они думают об этом произведении его... Во всех письмах своих он не переставал в то же время указывать на себя как на защитника ортодоксального учения и противника Джентили и Григория Паули... Мягкий Иоанн Вольф, цюрихский теолог, в письмах к Лисманину не показывал вида, что считает учение его еретическим, а увещевал только бороться против арианизма... но Буллингер прямо высказал Лисманину, как он смотрит на его учение, и дал понять, что никаких уклонений от принятых догматов он не допустит и не желает подвергать их обсуждению...

Григорий Паули, перешедший теперь окончательно на сторону учения Альциата и Джентили, перестал стесняться высказывать свои религиозные воззрения и порвал отношения с швейцарскими церквями в 1563 г. Еще год тому назад он обращался в Цюрих с просьбою разрешить различные его сомнения и недоумения, которые будто возникли у него во время полемики со Станкаром¹⁰; но в настоящее время мы видим уже в нем человека вполне убежденного. Из-под его пера выходит теперь целый ряд брошюрок или, говоря вернее, листов, которые были написаны в духе учения Джентили... Им было сочинено даже очень длинное стихотворение, направленное против Кальвина¹¹. Брошюрки Паули не остались без ответа со стороны кальвинистов и вызвали ожесточенную полемику. Кальвин написал увещание к полякам по поводу «Tabula» Паули... а Сарницкий издал три проповеди, произнесенные им на варшавском сейме 1563 г.

¹⁰ См., например, письмо Григория Паули к Вермилию и Буллингеру от 24 сентября 1562 г. *Corpus Reformatorum*. [Opera Calvini. T. XIX. N. 3857. [Corpus Reformatorum. Johannis Opera Calvini quae supersit omnia. Brunsvigae, 1879.]

¹¹ См. Trechsel. Die Protestantischen Antitrinitarier, t. II, p. 492, приложение XX. [Trechsel F. Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin: Nach Quellen und Urkunden geschichtlich dargestellt. 2 Bde. Heidelberg, 1839–1844.] <...>

по желанию Мышковского, каштеляна сандомирского, в которых он полемизировал с антитринитариями и излагал учение последних на основании собственных сочинений их, и в том числе Паули...

Сильного и влиятельного покровителя нашел Григорий Паули в лице Станислава Циковского. Он был сначала последователем кальвинского учения, и сыновья его воспитывались даже в доме Буллингера; но теперь он подпал влиянию Паули. В это время среди польского общества снова ожил интерес к религиозным вопросам, благодаря ожесточенной полемике, возникшей между кальвинистами и антитринитариями. Подобно тому, как недавно все говорили об оправдании верою, чистилище, причащении под обоими видами, теперь на каждом шагу спорили о Божестве Иисуса Христа, о предвечном рождении Его и других вопросах этого рода. Поляки принялись опять за чтение трактатов, как своих, так и иностранных богословов. За решением смущавших их вопросов они снова стали все чаще и чаще обращаться к заграничным ученым. В особенности заваливали они Кальвина и Буллингера просьбами разрешить то те, то другие религиозные сомнения их. Циковский также был увлечен общим течением и обращался к Кальвину и Буллингеру, прося разъяснить ему, кого следует понимать, когда призывается имя Божие; кроме того, он желал знать, правы ли некоторые из польских проповедников, требовавшие, чтобы детям при крещении давались только имена, взятые из Старого и Нового Завета¹². Но ответы швейцарских богословов не повлияли на Циковского: Григорий Паули успел завладеть им, и польские кальвинисты напрасно хлопотали теперь, чтобы возвратить себе своего прежнего патрона...

Синоды пасторов, собиравшиеся очень часто в 1562 г. в краковском округе для рассмотрения возникших в кальвинистской церкви ересей, немало способствовали тому, что антитринитарианское учение было быстро занесено во все концы Польши. На многих из этих синодов, особенно во второй половине 1562 г., открыто опровергалось Валентином Джентили, Альциатом, а также Бландратою, Лисманином и другими учение о Св. Троице, принятое церковью. Некоторые из пасторов, присутствовавшие при таких диспутах, проника-

¹² См. письмо Циковского к Кальвину от 20 июля 1563 г. и ответ последнего от 13 сентября. *Corpus Reformatorum. Op. Calvini*, t. XX, NN. 3984, 4025. [*Corpus Reformatorum. Johannis Calvini Opera quae supersit omnia. Brunsvigae*, 1879. Vol. XX. Nr. 3984, 4025.] Письмо Циковского к Буллингеру от 20 июля того же года. *MS. Simler. Vol. 107. [ZBZ. MS S. 107.]*

лись антитринитарианскими воззрениями и, возвратившись домой, распространяли их среди своей паствы. По-видимому, это случилось и с суперинтендантом церковью Люблинского округа Станиславом Паклезием. С Пинчовского синода, состоявшегося в августе 1562 г., он отправил письмо Петру Мартиру, которое показывает, что в нем зародились сомнения относительно истины догмата о Св. Троице¹³, а в ноябре сообщал он уже цюрихским реформаторам вместе с Мартином Кровицким, суперинтендантом люблинских церковей, и Николаем Житно, суперинтендантом Холмской Руси, что учение антитринитариев и Станкара сделало огромные успехи в Польше и что ввиду этого они сочли нужным собрать синод в Люблинском округе, чтобы своевременно принять меры против распространения этого зла, а также для обсуждения и рассмотрения новых доктрин; но так как последователи антитринитарианского учения, писали далее указанные суперинтенданты, не хотели подчиниться их решению, то было постановлено, чтобы каждая сторона составила свое исповедание веры, и они были отправлены на рассмотрение в Цюрих. Действительно, это было исполнено Паклезием и его сотоварищами... Вскоре, однако, после этого мы видим уже Паклезию во главе антитринитарианского движения в люблинском воеводстве, где оно приобрело наибольшее распространение.

Сильный толчок развитию антитринитарианского учения в Польше дало также и то обстоятельство, что Николай Радзивилл Черный стал теперь покровительствовать ему. Для Радзивилла не прошла бесследно дружба с Бландратою. Ловкий и хитрый итальянец успел поколебать в нем веру в догмат о Св. Троице. Кроме того, к Радзивиллу были близки многие проповедники, которые, частью под влиянием Гонезия, частью под влиянием того же Бландраты, также склонялись к антитринитарианскому учению, как, например, Фома и Иоанн Соколовские (Фалькони), Лаврентий Крышковский, Симеон Будный и другие... Известие о том, что Радзивилл сочувствует учению антитринитариев, быстро распространилось по Польше и вызвало сильное волнение среди кальвинистов... Они небезосновательно опасались, что кальвинизму будет теперь нанесен значительный урон; но сделать Радзивилла покорным сыном той церкви, которую он недавно еще так ревностно защищал, было

¹³ Письмо это помечено 18 августа 1562 г. <...>MS. Simler. Vol. 105. [ZBZ. MS. S. 105.]

уже невозможно. Он занял вскоре открыто такое положение относительно обеих враждующих партий, что не было более сомнения, на чьей стороне его симпатии. Чтобы помочь своим единоверцам в Польше, Кальвин выступил в 1563 г. с двумя вышеупомянутыми посланиями к полякам; кроме того, и другие швейцарские церкви, а также гейдельбергская, прислали, по просьбе малополян, письменное изложение своего мнения по поводу вопросов, волновавших польскую церковь. Эти отзывы иностранных богословов об учении, распространяемом антитринитариями, были напечатаны в Кракове и изданы отдельною книгою благодаря стараниям пастора Сарницкого... Кальвинисты, опираясь теперь на авторитет заграничных теологов, не хотели более слушать никаких доводов антитринитариев, не желали допускать дальнейшего рассмотрения и обсуждения принятого церковью учения о Св. Троице и требовали от своих противников полного подчинения ему. Тогда выступил Радзивилл с письмом к Кальвину по поводу возникших в польской церкви религиозных раздоров, в котором просил женевского богослова высказать свое мнение относительно их. Но из тона этого письма было видно, что у Радзивилла сложились уже довольно определенные воззрения на догмат о Св. Троице и что авторитет женевского богослова навряд ли подействует на него. Он с уважением цитировал воззрения Лисманина, противников антитринитариев называл тринитариями и не придавал никакого значения мнениям цюрихских и других церквей, которым, по его словам, доставлялись будто неверные сведения из Польши о новом учении. Но Радзивилл опоздал со своим письмом, так как Кальвина в это время не было уже в живых¹⁴. Тогда он обратился с подобными же письмами к Буллингеру и послал ему одно из появившихся новых сочинений Григория Паули, а также ответ Казановского Кальвину по поводу написанного последним увещания к полякам... Хотя Радзивилл и объяснял посылку этих книг лишь желанием дать возможность Буллингеру обстоятельнее ознакомиться с причиною несогласий в церкви, тем не менее видно, что он придавал этим сочинениям серьезное значение. Он обвинял противников антитринитариев в нежелании углубиться в спорные

¹⁴ Письмо это помечено 6 июля 1564 г. Op. Calvini. T. XX, N. 4125. [Corpus Reformatorum. Johannis Calvini Opera quae supersit omnia. Brunsvigae, 1879. Vol. XX. Nr. 4125.] По поводу присланного Кальвином «увещания» полякам Радзивилл обращался к Вергерю и спрашивал его мнение о происшедших религиозных раздорах в Польше <...>

вопросы, а также в таком подчинении авторитету Кальвина, какое прилично только по отношению к голосу, «раздающемуся с небес»¹⁵. Но, впрочем, сам воевода виленский не был веротерпимее своих противников: он изгнал в 1564 г. из своих имений всех проповедников, не разделявших его религиозных воззрений...

До Западной Европы долетали лишь одни только отголоски той ожесточенной борьбы, которая происходила между антитринитариями и их противниками. Участие в ней, как мы указывали выше, принимали не только пасторы и проповедники, но и светские лица. Синоды собирались теперь беспрестанно тем и другим лагерем и, понятно, не только не способствовали сближению враждующих сторон, но вели еще к большему обострению отношений между последователями обоих учений. Кальвинисты продолжали надеяться, что им удастся очистить церковь от антитринитаризма. На Петровском сейме в январе 1563 г., по всей вероятности после диспута с антитринитариями, присутствовавшие тут в большом количестве проповедники из Великой и Малой Польши условились собрать после Пасхи генеральный синод, который должен был обсудить меры к восстановлению нарушенного порядка в церкви. По окончании сейма некоторые пасторы и патроны кальвинской церкви съехались еще в Краков; вторично совещались тут по поводу постановления, сделанного в Петрокове, и одобрили его. Ввиду этого было решено отправить всем пасторам Польши, исповедующим ортодоксальное учение о Св. Троице, приглашение явиться на синод в Краков 14 мая. Приглашение это было послано также и братьям чешским... Узнавши о предстоящем синоде кальвинистов, антитринитарии явились в Краков. Одних пасторов их прибыло сюда к 14 мая 23 человека с Станиславом Лютомирским во главе. Кальвинисты собрались в доме Любомирского и, несмотря на все просьбы антитринитариев и различные уступки с их стороны, не соглашались вступить с ними в какие-либо переговоры и прения. Видя их настойчивость, некоторые кальвинисты убедили даже Мартина Зборовского и Фирлея отложить синод под предлогом отсутствия Мышковского, каштеляна сандомирского, и многих других лиц до дня Св. Станислава (27 сентября) и назначить Лаврентия Пражницкого, по прозванию *Discordia*, проповедником краковской общины... Не обращая внимания

¹⁵ Письма к Буллингеру от 14 сентября и 10 октября 1564 г. MS Siemler. Vol. 110; см. [ZBZ. MS. S. 110].

на то, что кальвинисты наотрез отказались допустить антитринитариев на свой синод, Лютомирский вместе со своими сторонниками отправил письма литовским и подляшским церквям с приглашением прислать представителей по возможности в большем числе на сентябрьский синод в Польшу и при этом высказывал удивление, почему литовцы никогда не зовут поляков на свои синоды...

Вскоре после этого антитринитарии собрали свой собственный синод в Подляхии, в городе Мордах, принадлежавшем Николаю Радзвиллу. Этот синод, происходивший 6 июня, был исключительно антитринитарианским: на нем хотели, например, совершенно отменить выражение «Троица» и не сделали этого лишь потому, чтобы не смутить некоторых более слабых в вере (*aliquos infirmiores*)¹⁶. Нечего, конечно, удивляться, что на этом синоде Лисманину было выдано удостоверение, что он не арианин¹⁷.

¹⁶ Ibid., p. 167. [Corpus Reformatorum. Op. Calvini. T. XIX, N. 3938. Lubieniecicus, p. 167.]

¹⁷ Brevis explicatio doctrinae de Sanctissima Trinitate, ff. § 2. § 3. [Lismaninus F. Brevis explicatio doctrinae de Sanctissima Trinitate. Königsberg, 1565. Fol. 2–3.]

Р. Ю. Виппер

ПЕРЕХОД ЖЕНЕВЫ К ПРОТЕСТАНТИЗМУ И ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА МАГИСТРАТА ДО 1536 г. (1894) *Фрагмент*¹

Роберт Юрьевич Виппер (1859–1954) — историк, религиовед, действительный член Академии наук СССР (1943).*

Его магистерская диссертация «Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма» опубликована в 1894 г. Одним из важных его сюжетов для Виппера стало рассмотрение реального положения дел в Женеве во времена Кальвина. Был ли его режим теократическим, если говорить об исключительной роли церкви в управлении Женевой, или диктаторским, если говорить о личной власти Кальвина?*

Распространенный тезис о диктатуре Кальвина в Женеве, по мнению исследователя, не соответствовал действительности. Его мнением во внешней политике нередко пренебрегали, если оно не попадало «в тон государственной политике» или не «увлекало за собой большинство» в магистрате. Еще меньшее воздействие, по мнению Виппера, Кальвин оказывал на внутренние дела Женевской республики. В городе задолго до него сложилась система городского самоуправления и благодаря кальвиновской Реформации религиозная идея в Женевской республике лишь получила более яркое, чем где-либо, выражение (в последние годы деятельности Кальвина в Женеве дело доходило до того, что в протоколы городского совета заносились проповеди, а пасторы восхваляли «благотворное для церкви значение республиканских учреждений»). Так что, считал Виппер*, во времена Кальвина режим, сложившийся в Женеве, соответствовал общей для швейцарских городов модели отношений церкви и магистрата, в которой доминировала светская власть, а легенда о женевской теократии родилась от недостаточного разделения теории и «фактов действительности». Пресловутая строгость нравов и наказаний в Женеве также была вполне сопоставима с тем, что происходило в других странах того времени.*

Д. В.

¹ [Виппер Р. Ю. Церковь и государство в Женеве XVI в. М., 1894. 763 с. разд. паг. (Цит. фрагмент гл. 2 «Переход Женевы к протестантизму и церковная политика магистрата до 1536 г.». С. 40–53.)]

Для понимания хода женевской Реформации, направления церковной политики женевского правительства в эпоху религиозного кризиса, наконец, причин и характера столкновения известной части граждан с руководителями религиозного движения необходимо уяснить себе аналогичные явления в швейцарских городах, принявших Реформацию: с одной стороны, потому что обе силы, взаимодействие и соперничество которых нас будет занимать, то есть государственная власть и проповедники в Женеве, искали примера, образца в Швейцарии; с другой стороны, потому что обе эти силы стояли в непосредственной связи с соответствующими элементами в Швейцарии, имели там союзников и получали оттуда подкрепление.

Явления швейцарской Реформации объединяются не только сходством в устройстве и в общем политическом положении городов, но и однородностью теоретического направления, которая обусловливается общешвейцарским значением Цвингли. В церковно-политическом отношении могущественный Берн, которому в 30-х годах выпадает столь важная роль передового борца протестантизма в романских землях нынешней Швейцарии², не менее усвоил себе цвинглианские принципы, чем самый Цюрих; можно сказать больше, что Берн является позднее самым типическим выразителем этого направления³, хотя сменяющиеся здесь проповедники (особенно в 30-х и 40-х годах) в догматическом отношении примыкают к разным школам (Кунц, Гриней, Зульцер — лютеране, Риттер, Кильхмейер — цвинглианцы, Мегандер — сторонник направления страсбургских богословов⁴).

Характерные черты швейцарской Реформации как внешнего явления ясно выражены всюду: это местно-политические перевороты в городских республиках, тесно связанные с ближайшими их

² Cp. Lüthi [E.], Bern's Politik in der Reformation von Genf und Waadt. Bern, 1885. *Stürler*, вышеприведенная статья в Arch. d. hist. Ver. d. Kant. Bern [*Stürler M. von*. Die Staatspolitik Berns gegenüber Genf // Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern, 1868–1871. Bd. 7. S. 440–483.]

³ Влияние Цвингли на Берн, особенно на постановления Бернского Синода 1532 г., последовавшего за смертью реформатора, показал Биллетер в статье De Berner Synodus von 1532 г. в Beiträge zur Geschichte der schweizerischen Reformationskirchen herausg. v. Fr. Nippold. Bern, 1884, pp. 84–167.

⁴ Cp. Hundeshagen [C. B.], Die Konflikte des Calvinismus, Zwinglianismus und Lutherthums in der Bernischen Landeskirche [von 1532–1558. Bern], 1862.

интересами. В ограниченной сфере кантона церковная община, образуемая согласно новым понятиям о церкви, тотчас же совпадает с общиной политической; таким образом, устраняется разделение на практике чисто церковного и политического вопроса⁵. Другая черта, отчасти связанная с первой, состоит в преобладании практических задач церковно-нравственной дисциплины. В данном случае требования цвинглианского учения, примыкавшего к ветхозаветным образцам, совпадали с нравами городских общин, замкнутых и подвергнутых строгому внутреннему надзору, с приемами и традициями муниципально-полицейского воздействия. Религиозная реформа не ввела, а лишь усилила это направление; даже основной принцип патриархально карающей и воспитывающей роли магистрата как наместника и органа Божия, принцип, развиваемый новыми проповедниками, принадлежит не им: он вдохновляет, например, бернское правительство уже в эпоху бургундских войн⁶.

⁵ Billeter (I. c.) в этом отношении очень хорошо характеризует сущность эдикта 1532 г., вводящего постановления Бернского синода: *Es wird das Evangelium bürgerlichen Gesetzen und Rechte gleichgestellt*. S. 84. [Евангелие было поставлено вровень с гражданскими законами и правами. *Billeter M. De Berner Synodus von 1532 // Beiträge zur Geschichte der schweizerischen Reformationskirchen*. Bern, 1884.]

⁶ В очень интересном этюде Blösch'a [E.], *Die Vorreformation in Bern in Jahrbuch für schweizerische Geschichte IX, 1884, pp. 1–108*] приведен целый ряд эдиктов бернского магистрата 1481-го и последующих годов, обнаруживающих у правительства не только появление новых притязаний, стремление стать церковно-административным центром, но и сознание какого-то божественного призвания. Имея в виду восстановить добрые нравы, нарушенные войнами, [*a]us bewegnuss göttlicher belobung*] [из божественной похвалы] (эд. 7 апр. 1481), магистрат приглашает монаха для проповеди покаяния и отпущения и затем принимает ряд мер против «непристойной короткой одежды» (*kurtze snöde Bekleydung*), против безобразий народных праздников, против проклятий и ненужных клятв, причем напоминает, что за эти прегрешения «Бог и в Ветхом и Новом Завете насылал тяжкие бедствия на землю и людей». Штрафы за более легкие проступки идут на постройку церквей; за произнесение проклятий положено заключение в колодки, в тюрьму... правительство в проведении нравственной дисциплины отчасти призывает содействие церковных властей, отчасти подчиняет духовенство проводимой им нравственной реформе. Обратим внимание на то, что бернское правительство в данном случае затронуло как раз те пункты, в которых видели какую специальную мелочность и придирчивость Кальвина законодательства.

Поэтому-то в швейцарской Реформации как бы отсутствует во-все стихийный элемент; от начала и до конца движением точно руководит магистрат, шаг за шагом подвигаясь вперед и с каждой новой ступенью реформы усиливая свой авторитет⁷. Проповедники сами признают магистрат своей единственной опорой, особенно после крестьянского восстания 1525 г. и окончательного разрыва с радикальным анабаптистским направлением. Вследствие этого им очень скоро приходится отвести в область теории первоначальное учение о (видимой, местной) церкви как общине равных, где верховенство принадлежит всему народу. На практике они начинают отождествлять церковную общину со светским правительством, поскольку оно восстанавливает истинное христианство. Вследствие этого они все больше подчеркивают божественное призвание власти и ослабляют учение о праве сопротивления ей⁸. Таким образом, магистрат становится высшим церковным органом⁹; пасторы нисходят на степень его советников, призываемых им по специальным вопросам сведущих людей; бернские правители идут еще дальше: пасторы в их

⁷ В Берне и Базеле, правда, окончательное торжество Реформации сопровождается движением снизу, но в результате получается лишь некоторая перемена правительственного состава, с исключением католических членов (в Базеле через введение в Совет представителей цехов, в Берне через передачу избрания Малого совета, средоточия патрициев, в руки Совета 200, состоявшего из мелких дворян и бюргеров). Эти изменения, однако, не затрагивают общего характера правления: раз видоизмененный правящий слой вновь замыкается в отношении остальных граждан и бюргерство, в противоположность магистрату, от этого мало выигрывает: как раз в эпоху Реформации всюду в Швейцарии сокращается плебисцит (*Volksanfragen*) и закрепляются олигархии и аристократии (ср. *Dändliker, Gesch. d. Schweiz* II, 628-9) [*Dändliker K. Geschichte der Schweiz mit besonderer Rücksicht auf Entwicklung des Verfassungs- und Kulturlebens. Zürich, 1894. Bd. 2. S. 628-629*].

⁸ У Цвингли особенно интересно в этом отношении сопоставить *Opus Articulorum sive conclusionum* § VIII (цитирую в латинском переводе Лео Иуда, *Opp. Zwinglii, ed. Gualtheri, Turici 1545, t. I, 40*) и *Subsidium sive coronis de eu charistia* (*ibid. t. II, 248*). Ср. очень хорошую характеристику развития политических воззрений Цвингли у Н. Escher'a [Германа Эшера], *Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft 1527-1531, Franenfeld 1882, I, p. 1-19*.

⁹ Это понятие находит себе выражение в формуле: *senatus ecclesia est* (см. письмо Микония Кальвину 10 февраля 1542 г. *Hr. VII, № 1094*). [*Herminjard A. L. Correspondence des reformateurs dans les pays de langue francaise, recueillie et publiee avec d'autres lettres relatives a la Reforme et des notes historiques et biographiques. Genève, 1886. Nr. 1094.*]

глазах подчиненные чиновники, «слуги» (*servi*)¹⁰. Во всех церковных актах Бернского, Цюрихского и других правительств встречаешься с выражением необыкновенно высокого понятия о церковном достоинстве магистрата, о его святом призвании на земле. Во вступлении к бернскому *Reformationsmandat* у 7 февраля 1528 г. говорится, что «начальству подобает не только вести порученную ему общину по пути справедливости в светских делах, но также наставлять ее в истинной христианской вере и являть собой высокий образец в этом отношении»¹¹.

Здесь будет кстати указать на смысл и значение той стереотипной формулы, о соглашении проповеди с писанием, которую выставляли власти во всех швейцарских городах, где зарождалась Реформация, для примирения партий и устранения соблазна... Формула эта объявлялась всюду рядом с призванием официального, по крайней мере, господства католицизма. На первый взгляд представляется непонятным, каким образом и зачем правительство одновременно заявляло о своей верности старому культу, запрещало какие бы то ни было нововведения и тут же провозглашало пароль нового направления, допускало то, что считалось основой преобразовательной программы? Вопрос важен потому, что то же заявление и в тех же условиях повторяется в Женеве в 1532 г. Собственно теоретического противоречия здесь могло и не быть с известной точки зрения, еще очень распространенной в этот момент Реформации (например, у представителей умеренной реформы во Франции) совершенно так же, как католицизм одно время мирился даже с самым термином «Реформация»; новый критерий, Писание, еще не казался революционным, напротив, он представлялся удобным как легальная, согласная с преданностью церкви основа учения и культа. Но спрашивается, почему же правительство, объявляя эту формулу, не опасалось результатов фактического противоречия между ее требованиями и старыми порядками? Объяснение найдем в распоряжениях, непосредственно связанных с формулой; тут раскрывается новизна ее в другом направлении: магистрат берется без колебания судить, что согласно и что несогласно со словом Божиим;

¹⁰ Заявления бернских послов в Женеве 20 февр. 1534 г. R. C. по Roget, S. G. II, 98. [*Roget A. Les Suisses et Genève, ou l'Émancipation de la communauté genevoise au XVI^e siècle. Genève, 1864. Vol. 2. P. 98.*]

¹¹ Stürler [M. von], *Urkunden z. bernischen Kirchenreform* [aus Staatsarchive Bern's gesammelt], Bern 1862, I, 253.

следовательно, это прямой переход к верховенству светской власти в вопросе догмы. К такому предписанию тесно примыкала затем диспутация, результаты которой определялись магистратом, и наконец, предъявление народу для присяги одобренного магистратом же исповедания.

При таком положении вещей новая церковь сразу лишилась самостоятельности. Для постановки ее отношений к светской власти в Швейцарии очень характерна судьба вопроса об отлучении и споры, которые велись по этому поводу. Вопрос имел капитальное значение: дело шло не об одном «восстановлении» обычая апостольской церкви. Вожди господствовавшего реформационного направления спрашивали себя, как добиться очищения церкви, как создать из нее нравственно-воспитательную силу без внешних средств воздействия: если, с одной стороны, для них предостережением служила в этом отношении «тирания» папизма, то, с другой — грозила анархия, проповедуемая анабаптистами; церковь как организация не могла держаться одним словом. Люди теоретического склада, как Эколампд, выводили отсюда прямо необходимость отлучения как орудия церкви. Но большинство пасторов, с убеждением или невольно, склонялось к тому, что нравственно-дисциплинарное воздействие «христианского» магистрата делает ненужным отлучение. На синоде в Аарау (1530 г.) пасторы говорили, что католическое отлучение уже потому было злоупотреблением, что церковь действовала помимо светской власти; в настоящее время магистрат — член церкви, он должен и может установить нравственный порядок. Сан-Галленский синод (того же года) приводил против отлучения мотивы Цвингли, основанные на историческом сравнении: современное состояние находили более похожим на времена ветхозаветных пророков, которые жили под защитой верных религии государей, чем на апостольские, когда церкви были рассеяны, а верховная власть была языческою¹². В Тургау пасторы, отказываясь от отлучения, просили магистрат удвоить заботу о поддержании добрых нравов и усилить наказания за проступки¹³. Наконец, на Бернском синоде 1532 г. пасторы отказались от отлучения, сославшись на деятель-

¹² Ruchat [A.], Histoire de la réformation de la Suisse, 1727, III, 86, 91–3. *ibid.* 91. [Geneve, 1728. Vol. III. P. 86, 91–93.]

¹³ § 22 постановления синода, Ruchat IV, 411. [Histoire de la reformation de la Suisse. T. IV. P. 411.]

ность Chorgericht'a (дисциплинарного суда консистории), вполне достаточную для того, чтобы гарантировать церковь от дурных примеров. Таким образом, нравственная деятельность церкви должна была совершенно слиться с полицейским воздействием властей. Отсюда понятно, что правительство рассматривало церковные органы как свои орудия, как средства расследования, как низшие инстанции суда и так далее. Такова была повсюду постановка консисторий или аналогичных учреждений (Chorgerichte, Ehegerichte). Эти смешанные по своему составу органы рассматривали брачные дела, преследовали остатки католицизма, следили за выполнением нравственно-полицейских ордонансов, назначая штрафы и заключения, вели управление церковными имуществами и принимали жалобы по церковному управлению¹⁴. Но по всем этим вопросам верховной инстанцией являлся правительственный Совет, который в то же время имел надзор и за нравами и поведением пасторов. Вот почему пасторы, хотя и принимали участие в консистории, тем не менее всегда противопоставляли себя ей и говорили о ней как о правительственном орудии...

Уступив светской власти по пункту, в котором она еще за долго до Реформации считала себя законной силой и где спор был бы бесполезен, проповедники искали поправки для того, чтобы спасти церковь от совершенного поглощения государством и чтобы не дать заглухнуть святому рвению у верховной государственной власти. Эту поправку Цвингли нашел в применении к проповеднику учения о роли пророков, трибунов, эфоров и тому подобного¹⁵. Тот же скромный пастырь, который подчинен во всем магистрату, может, по примеру Исаии и Иеремии, быть непосредственным посланником Божиим, как бы чрезвычайной властью, которой дано то сдерживать, то вдохновлять, то порицать и грозить, то карать. Пастырь должен бесстрашно и громко осуждать несправедливость и крайности властей. Подобно тому, как эфоры в Спарте, трибуны

¹⁴ В составе такого органа в Берне были один пастор и по два члена из Малого и Большого Советов (Hundesha-gen, die Konflikte etc., 41) [*Hundesha-gen C. B. Die Konflikte des Calvinismus, Zwinglianismus und Lutherthums in der Bernischen. Landeskirche von 1532–1558. Bern, 1862.*] Из тех же элементов, но в другом численном отношении, составила и женевская консистория.

¹⁵ Идея эта развита в небольшом горячо написанном сочинении под заглавием «Пастырь» (латин. перевод в изд. Gualtheri I, 289 ssq.). [*Gualtheri R. Apologia pro Huldrico Zvinglio. Turici, 1545. Vol. 1. P. 289.*]

в Риме, а в иных германских общинах старшины цехов имели и имеют право положить предел высокомерию и чрезмерным захватам высших властей, так поставлены Богом среди Его народа, словно в качестве уполномоченных, пастыри Его, которым Он указал непрерывно бодрствовать. Не хочет Господь допустить существование лица с такою властью и таким превосходством над другими, чтобы пороки и заблуждения его никто не посмел осудить или исправить. Если бы магистраты, поставленные для сдержки, из страха или дурных побуждений устранились от исполнения своего долга, никогда не задремлет тот, кому дано быть пастырем¹⁶. Поправка эта не возвращала церкви никакого постоянного права, она скорее устанавливала чрезвычайный теократический надзор ее представителей в государственных делах; но в ней была тем не менее попытка уравновесить самостоятельной силой чрезмерно выросший авторитет магистрата, в ней было запоздалое стремление создать почву для некоторого полезного церкви дуализма властей. Если бы светская власть привыкла прислушиваться к смелому голосу проповедников в вопросах гражданской жизни, она неизбежно должна была бы относиться к ним с большим уважением в пределах их собственной сферы, а следовательно, предоставить им здесь большую свободу¹⁷. Деятельность Цвингли, до известной степени согласовавшаяся с нарисованным в «Пастыре» идеалом, послужила к образованию известной традиции в Цюрихской церкви. Его учение о пророческой роли служителей церкви удержалось; оно, как увидим, переходит потом к Кальвину, вообще к романским проповедникам почти в том же виде, в тех же выражениях. Но в швейцарских городах не было почвы для развития такого дуализма властей, и пасторы не находили, по-видимому, значительной поддержки в народе. Об этом можно заключить из неудачи преемников Цвингли в Цюрихе (Буллингера,

¹⁶ Совершенно в духе «Пастыря» Цвингли составлен § 30 постановлений Бернского синода: пасторы просят «государей и владык своих» не гневаться, если иногда они услышат из уст проповедников осуждение; иногда Бог уничтожает нашу светскую мудрость чрез простого человека, иной раз «маленького сельского священника»; в этих случаях магистрат повинется божьему закону, если принимает с терпением такие увещания, как исправительную меру, ниспосланную Богом, (Ruchat IV, 437–8). [Ruchat A. Histoire de la reformation de la Suisse. Geneve, 1728. Vol. 4. P. 437–438.]

¹⁷ В праве свободной критики действий магистрата Цвингли прямо видел возмещение за неизбежную передачу церковного авторитета от общины в руки правительства... <...>

Лео Иуда)¹⁸. В Берне пасторы никогда не пытались играть подобную роль. Вот почему и это учение, так же как идея демократической церкви, остается в теории. Но и здесь оно сохраняет известную силу, что особенно чувствуется во взаимных советах и увещаниях пасторов немецкой Швейцарии и соседних романских земель, в некоторых случаях совместного их действия в трудные для церкви моменты. Не раз, впрочем, на переписке пасторов можно будет убедиться, что проповедники немецкой Швейцарии и в теории подчинялись господствующему взгляду политических деятелей на церковь, что ее вожди не могли передать женеvским сотоварищам и преемникам цельной и практической системы церковной самостоятельности; наоборот, теория и практика, выработанная государством, являлись сюда со всем авторитетом успеха и последовательного применения. Следует прибавить еще, что непосредственным, ближайшим примером для Женевы и в то же время, до известной степени, направителем церковной реформы здесь является Берн, в котором церковь более, чем где-нибудь, подчинялась властному руководству магистрата.

В Женеве, однако, отношения соответствующих сил и систем получились несколько иные. С одной стороны, целый ряд обстоятельств, созданных главным образом борьбой за независимость, содействовал усвоению приемов церковной политики, практиковавшихся магистратами швейцарских городов, и в то же время молодая республика, при ее неустановившихся внутренних порядках, при ее зависимости от соседей и своеобразном положении проповедников, представляла почву для более могущественного развития заглохшей в Швейцарии тенденции к церковной самостоятельности. При этом надо иметь в виду крупную разницу традиций в отношениях между городскими властями и церковью в Женеве и в большей части швейцарских центров протестантизма. Между тем как в Женеве епископ был настоящим государем города, располагавшим его военной силой, имевшим значительное участие в его суде и управлении, а в то же время духовным владыкой, который, при желании, по крайней мере, подобно епископу Champion'у, мог энергически приняться за выполнение известных церковных реформ, хотя бы в форме нрав-

¹⁸ Вслед за смертью Цвингли Цюрихский магистрат отказался от теократических традиций и запретил проповедникам вмешиваться в политику. <...>

ственно-дисциплинарного законодательства¹⁹, швейцарские города давно уже привыкли не только отстранять духовенство от всякого участия в управлении и политике, но и беспрепятственно распоряжаться, по временам, в церковной сфере, входить в экономию монастырей, останавливать проповедь индульгенций, регулировать внушительными предписаниями поведение священников и тому подобное²⁰. Для того чтобы выяснить церковное положение, определившееся к 1536 г. в Женеве, необходимо проследить ход церковной эмансипации. Ограничусь, однако, лишь дополнениями и поправками к тому, в общем правильному, изображению, какое дают Кампшulte* и Роже, для того чтобы выяснить политические мотивы церковного поворота.

Первые шаги реформационного движения в Женеве нам мало известны. Официальное упоминание о присутствии «лютеранства» в городе появляется весьма поздно²¹. По некоторым сведениям частной переписки того времени можно убедиться, однако, что уже в первые годы европейской Реформации в Женеве раздавалась протестантская проповедь и отдельные лица, быть может, усвоили новое учение²². Как бы то ни было, надо признать, что религиозные и цер-

¹⁹ Ср. *Gaberel* [J. P.], *Hist.[oire] de l'église de Genève* I, ch. II, p. 56 ssq.: La réforme ecclésiastique de 1493. Roget, S. G. II, 8, замечает, что в течение первых двадцати лет XVI в. у женевского магистрата было много столкновений с епископами, но что все они вызывались вопросами светской юрисдикции: представители общины никогда не поднимаются против авторитета церковного главы и не отрицают его права управлять церковью. [*Roget A. Les Suisses et Genève, ou l'Émancipation de la communauté genevoise au XVIe siècle. Genève, 1864. Vol. 2.*]

²⁰ Dändliker, *Gesch. der Schweiz*, 1892, II, p. 432 ssq. [*Dändliker K. Geschichte der Schweiz mit besonderer Rücksicht auf Entwicklung des Verfassungs- und Kulturlebens. Zürich, 1894.*]

²¹ В 1528 г. впервые в протоколах Совета и послании герцога Савойского (Kampschulte, p. 100, n. 3) [Johann Calvin...]. Замечу, что в Женеве, как и во Франции, в то время название «лютеран» было вообще нарицательным для отклонившихся от папизма, без указания на догматические особенности или наклонность к определенной церковно-политической системе. Поэтому обозначать период 1532–1536 гг. временем «лютеранской реформации», как это делает Pietschker* [K.], *Die Lutherische Reformation in Genf, Cöthen 1875*, неосновательно. Женеве, в сущности, примыкала в эту пору, естественно, к цвинглианству.

²² Из писем Агриппы Неттесгеймского к Capito 17 июня 1522 г. и Бертольда Галлера к Цвингли 8 июля того же года видно, что за несколько дней до

ковные вопросы были совершенно чужды первому периоду борьбы за независимость (до 1527 г., когда фактически был устранен видонат), что в общем интерес женевского населения к религиозной реформе во время ее развития в Швейцарии был довольно слаб.

Запоздалый характер Реформации в Женеве и то довольно значительное сопротивление, которое она здесь встретила, Кампшulte* склонен объяснять социальным влиянием и нравственным господством над умами католицизма, утратившего эту силу в отечестве Лютера, но сохранившего ее в романских странах²³. Чтобы не останавливаться на слишком общих объяснениях такого рода, укажу факты более определенного свойства. Летописи женевской типографии²⁴ за первую треть XVI в. обнаруживают достаточно характер умственных интересов в женевском обществе. Прежде всего бросается в глаза какая-то старомодность вкусов. До 1535 г., то есть до введения Реформации, в Женеве не вышло ни одной книги гуманистического направления, ни одного издания классиков или филологического сочинения²⁵. Книги религиозного содержания до 1534 г. все принадлежат консервативному лагерю, мало того, пора-

того в Женеве публично говорил новообращенный, бывший французский монах, Франсуа Ламбер (Lambert) из Авиньона, направлявшийся в Виттенберг. О его проповедях, затрагивавших общие вопросы о церкви, священстве, мессе и тому подобном, Галлер выражается: *nonnihil profuit*. Ламбер, по-видимому, имел успех, по крайней мере таково было его впечатление, судя по тому, что он впоследствии спрашивал того же Агриппу о развитии интереса женевцев к «Слову Божию» (письмо 31 декабря 1524 г.), а перебирая свои воспоминания незадолго до смерти, с особенным удовольствием останавливался на сношениях с женеvцами, которых «некогда учил» (Hr. I, №№ 52, 53, 133 и примеч. 9 к № 133) [*Herminjard A. L. Correspondence des réformateurs dans les pays de langue française, recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives a la Réforme et des notes historiques et biographiques. Genève, 1886.*].

²³ Kampschulte, p. 89. [Johann Calvin... Bd. I.]

²⁴ Для данного вопроса я пользовался большой работой [Голье]* *Gaullieur* [Е.-Н.]. *Etudes sur la typographie genevoise du XVe au XIXe s.*, et sur les origines de l'imprimerie en Suisse. Genève, 1855] (в *Bulletin de l'Inst. nation genev.*, t. II, 1855, pp. 33–292) и статьей Дюфуа* [*Th. Dufour. Notice bibliographique sur le Catechisme de Calvin* в издании *Catéchisme français de Calvin*, publié en 1537. J. Fick, Genève, 1878. [P.XCIX–1.]

²⁵ Замечание это остается верным и для последующего времени, до появления в Женеве Робера Этъена (1550 г.); ср. *Gaullieur** 1. с. [*Gaullieur E.-A. Etudes sur la typographie genevoise du XVe au XIXe siècles, et sur les origines de l'imprimerie en Suisse. Genève, 1855. P.1.*]

жают своею отсталостью, так сказать, первобытностью²⁶; большинство их, впрочем, издания специально-церковные, богослужебные, бревиарии, миссалы и тому подобные. Таким образом, уровень литературного и научного развития в Женеве за время до Реформации представляется очень невысоким, если можно с уверенностью сделать такое заключение по изданиям, выходившим в самом городе²⁷. Вместе с тем, однако, видно, что в Женеве за то же время немало читали: о направлении интереса можно судить по преобладанию книг политического содержания, изданий женевских и савойских статут-ов и комментариев к ним, присоединяющихся к романам XV в., отчасти их сменяющих в эпоху патриотического возбуждения. Отсюда получается впечатление, что усиление политического интереса не только не связывалось с тенденциями религиозной свободы, но еще как будто бы отодвинуло их, сделало общество на некоторое время невосприимчивым к ним²⁸.

²⁶ Например, цитированный Gaullieur'ом* *L'esperon de discipline pour inciter les humains aux bonnes lettres...* 1532 г., отличающаяся грубым, варварским стилем. В целом Gaullieur характеризует издания женевские до 1535 г. <...> Встречаются еще: *Prognostication de Comète*, [G. De Metz] *Mirouer du Monde*. 1517 г. (нечто вроде космографии), [T. Muysart] *Indicium astronomicum* (1523).

²⁷ В этой связи между характером изданий, выходивших в Женеве, и общим уровнем развития и интересов местного общества еще более убеждает параллель, которую представляет Лион: энергическая работа лионских станков по распространению классиков и гуманистических сочинений была прямым выражением сильного гуманистического интереса в городе, и не даром в центре одного из влиятельнейших литературных кружков Лиона стоял типограф Себастьян Грифий (ср. *Buisson* [F.], Seb. Castellion, Paris, 1892, I, ch. II; *R. Copley Christie*, Etienne Dolet, London, 1880, ch. IX). Интересно, что в Женеве, которая, благодаря близкому соседству и тесным промышленным сношениям с Лионом, получила, по-видимому, отсюда и начатки типографского дела, и притом довольно рано (в 1478 г. вышла первая книга в Женеве — *Livre des Saints Anges*, изданная Адамом Steinschaber'ом), типография работала в совершенно другом направлении.

²⁸ Первое сочинение, написанное в явно протестантском духе, вышло в Женеве в 1534 г.; это резкая сатира против католичества под заглавием *Le livre des marchands fort utile à toutes gens pour cognoistre...* Замечательно, что поворот к изданиям, благоприятным Реформации, произошел в Женеве под опекой, лучше сказать, под давлением Берна. Типограф Pierre de Vingle появился в 1532 г. в Женеве как своего рода агент религиозной пропаганды со стороны бернского правительства, с настоятельной «рекомендацией» от последнего, и только этим путем добился позволения напечатать Библию

Политические интересы и соображения сыграли первенствующую роль и в проведении Реформации в Женеве, и это обстоятельство достаточно резко было выделено Роже и Кампшульте*. Оба они указали на все те внешние условия, которые направляли ход церковного переворота в Женеве, особенно на значение в данном случае бернской политики. Но последний тезис получил, особенно у Кампшульте*, одностороннюю постановку. Общий ход заключений у него приблизительно таков: в конце 20-х годов из среды партии *eidguenots* выделяется более решительная группа («младолибералы» — называет их Кампшульте*)²⁹, которая стремится, опираясь на Берн, к полной политической эмансипации Женевы, то есть к низвержению епископской власти. В среде этой фракции «патриотов», действующей то интригами, то буйством и уличными демонстрациями, укрепляется, опять-таки под влиянием Берна, симпатия к протестантизму, возникает кружок церковной реформы. Сильные, пока борьба с епископом идет на чисто политической почве, так как в них большинство видит передовых борцов, радикалы терпят полную неудачу при попытке организовать религиозное движение и склонить магистрат к церковному перевороту (моментом перехода их к церковной программе Кампшульте* считает прибитие афиш против индульгенций 9 июня 1532 г.). Их единственным спасением является помощь Берна; больше того, Берн создает из небольшой религиозной общины 1532 г. могущественную церковно-политическую партию³⁰. Вопрос о торжестве нового культа решается исключительно перевесом Берна над Фрейбургом, к которому примыкали *eidguenots* более консервативного направления. Не будь внешней поддержки, и Женева осталась бы католическим городом³¹.

Укажу с самого начала на два недостатка в этом изображении. Прежде всего, нельзя согласиться с характеристикой партии, кло-

на французском языке (Th. Dufour, Notice etc., p. 28, 35). [Dufour Th. Notice bibliographique sur le Catechisme de Calvin // Catechisme francais de Calvin, publie en 1537. Geneve, 1878. P. 28, 35.]

²⁹ P. 78.

³⁰ Kampschulte, p. 127. [Johann Calvin...]

³¹ Kampschulte, p. 126. [Johann Calvin...] Stürler [Стюрлер]* здесь присоединяется к Кампшульте*: («*die Protestantisierung Genfs ist Berns Werk*» [распространение протестантизма в Генте произошло при поддержке Берна] (I. c. p. 476) [Stürler M. von. Die Staatspolitik Berns gegenüber Genf // Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern, 1868–1871. Bd. 7. S. 476.]

нившей к церковной реформе: Кампшульте* сливает в одно признаки различных ее групп и при этом склонен представлять вообще «добровольцев», как называли бернцы своих женевских сторонников, в крайне неблагоприятном свете, по временам в виде каких-то необузданных мятежников и разрушителей³². Единственный источник, на который в данном случае ссылается Кампшульте*, хроника Бонивара³³, правда, принадлежит протестантскому перу, и, казалось бы, там, где Бонивар рисует свою партию в темных красках, не приходится их ослаблять. Но надо заметить, что для Бонивара противоположность представляют не до- и послереформационная эпохи, а время до Кальвина и после Кальвина. Он рисует докальвиновское общество крайне распущенным, состояние государства беспорядочным, близким к полному разложению и гибели для того, чтобы показать, что истинная республика и истинная церковь — целиком создания Кальвина и внесенной им дисциплины³⁴. В своем рвении он готов пожертвовать собой и осуждать «заблуждения», которые он разделял со старыми патриотами, стремившимися к «необузданной свободе»³⁵. Впрочем, Бонивар не дает ни деталей, ни имен, когда говорит таким образом, и картина Кампшульте* получилась в результате комбинации общей мысли Бонивара с отдельными фактами, взятыми из рассказов Жанны де Жюсси, которая, в свою очередь, плохой авторитет для имен и личностей, так как в общем раздражении, напуганная мятежом, она смешивает и помещает в один лагерь

³² Кампшульте (р. 75, 98, 99, 101) [Johann Calvin...] опирается при этом на пристрастный и наивный рассказ Галиффа* (Hugues, pp. 303 ssq. и примеч. 1 на стр. 303), который называет ранних протестантов сплошь (выключая, впрочем, Ami Perrin, будущего противника Кальвина) vauriens-tapageurs. [Galiffe J.-B.-G. Bezanson Hugues, libérateur de Genève; historique ed la fondation de l'indépendance genevoise. Genève, Jullien Frères, 1859. S. 303] Но тот же Галифф* различает в самом начале «протестантов-политиков» (к которым он относит, например, Робера Ванделя, Ами Порраля и Люллэна) и протестантов по религиозному убеждению, ревнителей веры (каковы Перрэн, Бандиер), l. c., p. 327–329, 394. [Galiffe J.-B.-G. Bezanson Hugues, libérateur de Genève; historique ed la fondation de l'indépendance genevoise. Genève, Jullien Frères, 1859.]

³³ Например, p. 99, n. 3.

³⁴ Эта параллель составляет главную тему памфлета De l'ancienne et nouvelle police de Geneve et source dicelles, 1560.

³⁵ Bonivard, Chroniques, ed. Revilliod, I, p. 5. [Bonivard F. Chroniques de Genève. 2 vol. Geneve, 1867.]

всех противников герцога и епископа. Недостаточно разграничивая различные элементы в среде сторонников нового культа, Кампшulte* склонен сводить главным образом на этих «младолибералов» антиепископальную оппозицию. Он называет крайних обыкновенно «партий Бодишона»³⁶, ставит Бодишона и Ванделя рядом, как деятелей одинаковых приемов. Между тем лишь первый руководит кучкой, устраивавшей демонстрации против католического культа, которые представляли как бы повторение шумных выходов «детей Женевы» в 1517–1518 гг. против савойского герцога; оба Ванделя, при всем своем сочувствии протестантизму, напротив, воздерживались от *profession de foi* и оставались на почве политической оппозиции епископу. Это сближало их на практике с многочисленной группой лиц, равнодушных к вероисповедному вопросу или даже верных католичеству, но стремившихся к ограничению или отмене светской власти епископа. Замечу уже здесь, что влиятельная роль ревнителей веры наступает лишь позднее, когда им удастся пробиться в правительственные круги.

Отмеченный недостаток характеристики первых протестантов Женевы у Кампшulte* отразился на его общем изображении всего хода Реформации в Женеве; церковная перемена выступает у него вследствие этого в окраске какой-то растущей анархии, сбивающей с пути правительственную политику и в конце концов поработавшей ее. Это заключение есть результат также другой тенденции, в силу которой вся политика магистрата женевского сводится к уступкам либо тому, либо другому из двух внешних союзников или ревностным друзьям каждого из них в городе. Нечего искать какой-либо системы действий у правителей; в вечном страхе принимать решительные меры и в готовности при первом же напоре отказываться от них, магистрат представляется бессильной жертвой сшибающихся течений; в результате, принужденный под давлением внешних сил допустить церковную революцию и докончить ее, он не в состоянии овладеть новым порядком вещей и закрепить его какой-либо организацией.

³⁶ Kampschulte, 118, 123. [Johann Calvin...]. <...>

М. С. Корелин

ВАЖНЕЙШИЕ МОМЕНТЫ В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ПАПСТВА (1901)

*Фрагменты*¹

Михаил Сергеевич Корелин (1855–1899) — историк-медиевист.*

Книга его выросла из курса лекций в Политехническом музее. Первоначально тексты лекций публиковались в журнале «Русская мысль» (1890–1892), а после смерти автора были переизданы отдельной книгой в научно-популярной серии «История Европы по эпохам и странам в Средние века и Новое время», которой руководили Н. И. Кареев и И. В. Лучицкий*. Обстоятельства создания обусловили характерные особенности этой работы: обобщающий характер, большой объем информации и легкость изложения.*

Рассматривается период с зарождения папства до начала эпохи Реформации. С самого начала автор подчеркивает связь истории папства с той культурной средой, в которой оно существовало и к которой должно было приспособляться.

Прежде всего М. С. Корелин рассматривает вопрос о возвышении папы над остальными епископами. Первоначально первенство папы основывалось на культурном и политическом значении Рима, а затем было подкреплено учением о том, что апостол Петр был первым среди апостолов и первым епископом в Риме. В беспокойную эпоху варварских нашествий папство сумело сплотить вокруг себя остатки римской знати и утвердить свой авторитет в вопросах религии. Следующей вехой в усилении папской власти исследователь считал победу над авторитетом соборов. Глубокий кризис папства в IX–XI вв. автор связывает с общим кризисом империи. Из этого упадка папство вышло благодаря реформе Григория VII. С XIII в. власть римских понтификов ослабевает вплоть до эпохи Реформации — начала XVI в.*

На протяжении всего повествования М. С. Корелин уделяет большое внимание личностям пап. В книге появляются яркие образы Григория Великого, Николая I и других, а также картины диких порой нравов (например, суд Стефана VI над мертвым Формозом).*

Д. В.

¹ [Корелин М. С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901. 136 с. (Цит. с. 1–14, 122–136.)]

<...>

Среди разнообразных религиозных и политических форм, которые встречаются на всем протяжении всемирной истории, римское папство занимает совершенно особенное место. Оно более, чем церковь, потому что пытается подчинить себе все сферы политической и экономической жизни народов. Оно более, чем государство, потому что стремится господствовать над духовной жизнью личности и общества, старается поработить себе науку, искусство и литературу. И все эти стремления иногда, по крайней мере, почти вполне достигают своей цели: народы платят подати папам и повинуются их законам; по властному слову римского епископа, политические вожди народов, императоры, лишаются престола, а представители их умственной жизни, философы, гибнут на костре. Это могущество тем поразительнее, что в эпоху господства грубой силы оно создано было идеей и долгое время было лишено всяких материальных средств. Как всякое историческое явление, папство приспособлялось в обстановке и с необычайным искусством извлекало все выгоды, предоставляемые данною средой и данною эпохой; но идея папства, требования, предъявляемые им обществу, оставались в целом и общем неизменными во все времена. Лев XIII стоит в такой же неразрывной связи с Григорием VII, как последний с предшествовавшими ему основателями папского могущества. Вследствие этого культурное значение папства зависело от состояния окружавшей его среды. Было время, когда оно воспитывало общество, сдерживая разрушительные порывы и разгул страстей полудиких варваров. В другие эпохи оно задерживало общественный рост, ставя преграды и государственному развитию, и философской мысли; иногда оно даже развращало общество, искажая и религию, и индивидуальную мораль, и политическую нравственность. Папство по временам вносило в религию Христа совершенно языческий материализм, возмущавший нравственное чувство, навязывало мораль, которая отрицала жизнь и тем ставила человека в непримиримое противоречие с самим собою, восстанавливала граждан против власти и закона и вызывала междоусобия для достижения узкоэгоистических целей корыстной политики. Проследить возникновение и рост средневекового папства и выяснить его культурное значение в различные моменты его исторической жизни и составляет задачу этих очерков.

Рост папства начался задолго до торжества христианства над язычеством: еще под властью языческих императоров оно подчинило себе часть римского общества и захватило некоторые функции государственной власти. Древнейшая христианская община была основана на строго демократическом принципе: епископ был только первый между равными относительно пресвитеров, которые избирались общиной, а между духовными и светскими лицами не было такого различия, какое развилось позже. Определенной организации эта община не имела: выборы происходили без всяких формальностей, права и обязанности духовенства и папства не были точно разграничены. Но внутри общины царила строгая дисциплина. Окруженная со всех сторон врагами, христианская община образовала из себя каре, которое могло держаться только нравственной силой и тесной сплоченностью отдельных членов. Вследствие этого в состав ее принимали с разбором, чтобы сделаться христианином, недостаточно было внешнего признания известных учений, требовался нравственный переворот, поэтому вновь обращенных подвергали предварительному испытанию, а неосторожно принятых — строгому отлучению. Христианам позволялось вкушать пищу с язычниками и вести с ними разные дела, но всякое сообщение с отлученными было безусловно запрещено. И здесь, как повсюду, первоначальная церковь обращала внимание на душу, а не на форму. «Мы скорее можем терпеть в своей среде тех, — пишет Тертуллиан, — которые вынужденно отпали от основ нашей религии, чем тех, которые сделали это добровольно». Отлучение налагалось не только за антихристианские воззрения, но и за действия, особенно непристойные христианину, за так называемые «смертные грехи» — убийство, воровство, обман и разные формы нарушения семейной нравственности. Этот строгий надзор за разумом и волей перешел потом к лицу, признанному главой церкви; в древней общине он оправдывался ее положением среди враждебного язычества и высокою нравственностью ее членов; в руках пап с течением времени он утратил всякое оправдание. Но это случилось не сразу.

Одновременно с нравственной дисциплиной первоначальная община должна была присвоить себе и некоторые политические права над своими членами. Христиане старались добросовестно исполнять заповедь — воздавать Божие Богу, кесарево кесарю, но ее и позже всегда признавали как католики, подчинявшие государство церкви, так и протестанты, вполне поработившие себя государству:

разграничить обе области в языческой среде было еще труднее. Христианская община считала себя вправе не платить податей в пользу языческих храмов, не допускать своих членов до отправления государственных должностей, связанных с языческим культом (а таковы были все должности в Риме), запрещала им заниматься скульптурой и архитектурой, потому что эти искусства служили идолопоклонству, сама чинила суд и расправу и запрещала верующему вступать в брак с язычницей и наоборот. Христианская церковь противопоставляла себя языческому государству и, не порывая окончательно с ним связи, считала себя вправе принимать по отношению к своим членам все меры, какие казались нужными для их спасения. Это право позже присвоили себе папы и заявили на него притязание также и в христианском государстве. Но это произошло постепенно.

С половины II в. демократический принцип в христианских общинах заменяется аристократическим, на первый план самую жизнью выдвигаются епископы. Количество членов общины увеличилось, а ее положение в государстве становилось все труднее, потому что все более и более обострялись отношения к ней языческих императоров. Оба эти изменения создавали новые потребности. Кроме того, вновь обращенные в христианство пытались примирить старые верования с новой религией и впадали в ересь. Бывшим евреям, привыкшим к строгому единобожию, казалось непонятным и подозрительным учение о божественности Христа; они стали отрицать ее и образовали секту эбионитов. Бывшим язычникам, проникнутым античной философией, не нравился Ветхий Завет; они стали очищать Библию, прилаживать ее к старым философам, и в результате получилась ересь гностиков и так далее. Появление таких лжеучений выдвигало на первый план чисто богословские вопросы: необходимо было выработать определенное догматическое учение, иначе общине грозило внутреннее распадение. А для такого дела, для таких вопросов, как отношение между лицами Святой Троицы и тому подобному, нужна привычка к философскому мышлению, которой не было у массы. Это было под силу только выдающимся людям, епископам, которые и сделались единственно авторитетными *учителями* простых верующих. В том же направлении действовали и гонения: в критические минуты своего существования христианская община послушно шла за епископом, который остался ее *вождем* и в мирное время. Ставши во главе паствы, епископы сделались распределителями богатств общины, происшедших

из добровольных приношений, и судьями верующих не только по религиозным, но и по мирским делам, если не было необходимости обращаться к языческому трибуналу. Вожди и учителя заняли, таким образом, выдающееся экономическое и политическое положение. Уже в III в. эти права получили всеобщее признание и религиозную санкцию. В это время карфагенский епископ святой Киприан писал: «Епископы — преемники апостолов, на них покоится церковь, им принадлежит управление христианским обществом». С торжеством христианства епископская власть еще усилилась. Церковная обособленность, утратившая *raison d'être* в христианском государстве, казалась императорам божественным учреждением, касаться которого они не решались, и церковь сделалась государством в государстве. Так, прежде всего, закон 319 года освобождал духовенство от всех государственных повинностей, что повлекло за собою чрезмерное увеличение клира, вследствие чего в следующем году знатым и особенно богатым людям было запрещено принимать духовный сан. В 321 году Константин Великий издал закон, предоставлявший церкви право получать наследство и вообще имущественные приношения. Этим законом воспользовались так широко, что государство вынуждено было его ограничить, и блаженный Иероним сожалеет не об ограничении, а о причинах, его вызвавших, потому что обилие материальных средств, увеличивая влияние церкви, испортило нравы духовенства. Кроме обширного экономического влияния, епископы играли важную политическую роль. Правда, государственных должностей они не занимали, но тогда эти должности были не столько правом, сколько тяжелою обязанностью, потому что чиновники несли податную ответственность перед государством за население. Взамен этого им предоставлена была весьма обширная юрисдикция, их суду подлежали все дела, имеющие отношение к религии и к браку; они же разбирали процессы о наследстве, причем их решение не подлежало апелляции. «Суд епископов должен иметь такое значение, — говорит закон Константина, — как если бы лично судил сам Господь». Кроме того, светские сановники были подчинены известному контролю епископа. Собор в Арле 314 года допустил христиан занимать должность в тогда еще языческом государстве, но требовал разрешения церкви для каждого отдельного случая и прямо ставил должностное лицо под надзор местного епископа. После торжества христианства такой надзор сделался обычаем, и в связи с ним развилось так называемое *inter-*

cessio, то есть иногда ходатайство, иногда протест, и, во всяком случае, вмешательство в государственные дела. В каком направлении шло это вмешательство и каких результатов оно достигало, можно видеть из немногих примеров. В 371 году император Валент разделил Каппадокию на две провинции, что было обременительно для жителей, и Василий, епископ Цезареи, счел себя вправе протестовать против этой реформы. В 387 году жители Антиохии возмутились против чрезмерной тяжести налогов; но восстание было подавлено и ожидалась суровая репрессия. Тогда население обратилось с просьбою к епископу Флавиану ходатайствовать перед императором о смягчении наказания, и престарелый епископ получил полное прощение для своей мятежной паствы. Более решительный и более авторитетный современник Флавиана подверг, как известно, формальному церковному наказанию императора Феодосия за чересчур жестокое подавление мятежа. Эта неожиданная смелость в эпоху беспросветного деспотизма показывает, что частный человек мог найти надежную защиту только у представителя церкви. Вследствие этого жертвы правительственного произвола всегда спасались у епископа, и вмешательство духовенства в административные дела доходило до того, что закон 398 года формально запретил духовным лицам избавлять осужденных преступников от заслуженного ими наказания. Тем не менее защита епископами угнетаемых продолжала развиваться под другой формой: церковь сделалась неприкосновенным убежищем гонимых, и ее настоятели умели охранять его святость перед римскими чиновниками. Так, один великий сановник в Понте и друг наместника этой области хотел принудить знатную вдову выйти за себя замуж. Та отдалась под защиту церкви в Кесарии. Тогда вмешался в дело наместник, потребовал ее выдачи и приказал привести к своему трибуналу епископа, когда тот отказался исполнить его требование. Но распоряжение наместника вызвало столь сильное народное восстание, что слабые власти вынуждены были просить того же епископа успокоить взволновавшуюся толпу. Иногда между светскою и духовною властью начиналась принципиальная борьба из-за права церковного убежища, но она кончилась обыкновенно победою епископа. Так, в начале V в. наместник Птолемаиды Андроник приказал прибить к церковным дверям эдикт, в котором объявлял, что из его рук не должен ускользнуть даже и тот, кто обнимал бы ноги самого Христа. Тогда епископ Синезий отлучил его от церкви, и наместник смирился. Такой исход

борьбы показывал, что право убежища пустило глубокие корни, и само правительство признало его в 431 году особым законом. Но, наряду с этим правом, сильное влияние на массу доставляли епископу обширные церковные имущества. Филантропия, которая впервые под влиянием христианства приобрела значительные размеры, получила от церкви правильную организацию, была поставлена под контроль епископа. Почти повсюду были устроены на церковные средства странноприимные дома, приюты для бедных, богадельни и сиротские приюты, и неимущая толпа видела в епископе не только заступника, но и кормильца. Фактическому положению епископа соответствовал внешний блеск его власти и почет, воздаваемый ему правительством и обществом. Уже апостольские постановления предписывали христианам «любить епископа, как отца, бояться, как царя, и почитать, как господина», и духовенство умело настоять на исполнении этого предписания. Епископ Леонтий требовал от императрицы Евсевии, жены Констанция, чтобы при его приеме она сошла с трона, с почтением встала перед ним, склонила голову, прося благословения, и прочее. Только при этих условиях соглашался он на аудиенцию. Неудивительно поэтому, что Аммиан Марцелин называет штат римского епископа блестящим, его одеяния роскошными, его пиры царскими, а блаженный Иероним идет далее языческого писателя, напоминая епископу, что народ не находится у него в рабстве. Вследствие всего этого епископ стал к глазам населения первым лицом в городе, и его авторитет, имевший своим основанием и политические привилегии, и фактическую силу, и безграничное духовное влияние, проникал во все сферы общественной жизни и оставлял далеко позади авторитет светского начальства. А в конце империи, когда на обветшавший Рим со всех сторон обрушивались варвары, когда в государстве царила анархия, епископ сделался единственным главою общества во всех отношениях. Но в это время успела вырасти и окрепнуть другая сила, которая заменила аристократический принцип монархическим и сделала епископов простым орудием своей единоличной власти. Этою силой было папство. Епископская власть в Риме развивалась точно так же, как и в других городах. Уже в конце I в. папа Климент I нашел неудобным для церковных целей Августово деление города на 14 регионов, разделил Рим на 7 частей и в каждой из них поставил особого нотариуса для описания страданий мучеников и особого диакона для наблюдения над церковной дисциплиной. В начале III в. папа Каликст I собственной

властью разрешил свободнорожденным девушкам вступать в брак с рабами и вольноотпущенниками. Словом, и в Риме, как повсюду, епископский авторитет не имел определенных ограничений. Но когда в отдельных общинах обнаружилось стремление к единству, папа выдвинулся из среды других епископов, благодаря особенно благоприятным историческим условиям, среди которых находилась его епископская кафедра.

Стремление христианских общин к единству естественно вытекало как из идеального воззрения на церковь как на религиозное братство верующих, так и из критической потребности наиболее успешной борьбы с ересями и язычеством. Уже в III в. святой Киприан считает единство необходимым условием самого существования церкви. «Существует один Бог, — пишет он, — один Христос; поэтому должна быть одна Вера, одна церковь; верные составляют твердое тело, соединенное союзом согласия. Разрушить это единство значит разрушить самое христианство». С конца II и в III в. выражением этого объединения был собор, члены которого равны между собою. Тот же самый святой Киприан, который требовал церковного единства, ратует за равноправность всех епископов: «Никто из нас не имеет стремления сделаться епископом над епископами, ни ужасами тирании принуждать к повиновению своих собратий, — говорил он на Карфагенском соборе. — Все свободны и независимы в своей власти; никто не может быть судим другим, ни судить своих братьев. Будем дожидаться суда Христа, который один имеет власть ставить нас во главе церкви и судить наши действия». Но такая равноправность неодинаковых сил была иллюзией в обществе, построенном на иных юридических началах. Церковная организация так же бессознательно заимствовала свои формы из окружающего политического строя, как христианское искусство из языческого. И на Востоке провинциальные епископы стали в фактическую зависимость от митрополитов. Еще сильнее проявлялась эта тенденция на Западе, во главе которого стоял Рим.

Превращение «вечного» города в «священный» и переход языческого цезаризма в католическое папство были значительно облегчены и предшествовавшей историей, и современными политическими условиями. Господство Рима было уже старым, общепринятым фактом; была уже выработана и административная система для деспотического режима. Одновременно с торжеством христианства удалились из Рима и сами деспоты, оставивши после себя невооб-

разимую анархию. Единственной силой в городе был епископ, который взял в свои руки наследие императоров и воспользовался их политической системой.

Первоначальной основой церковного первенства папы было не религиозное, а политическое и культурное значение Рима. С религиозной точки зрения столица античного мира, как центр язычества, как источник гонений, могла представляться скорее проклятым, чем священным городом. Значение римской епископской кафедры начинает возрастать пока еще только в Италии, когда с увеличением количества христиан явилась потребность в более прочной внешней связи. В половине II в. епископы средней Италии признают уже авторитет папы. Когда христианство сделалось господствующей религией, столичный епископ, естественно, получил первенство, и не только почетное. Уже первый Вселенский собор стал на эту точку зрения, признавши за митрополитами некоторые привилегии, например, право созывать соборы и утверждать епископов в своей епархии. Но он не делает еще никакой разницы между Римом и Константинополем. Константинопольский собор 381 года сделал шаг вперед в пользу римской кафедры. «Епископ Константинополя, — гласит 3-е правило его постановлений, — имеет почетное старшинство после римского, потому что Константинополь — новый Рим». На этой чисто политической точке зрения восточная церковь осталась и в половине V в. Халкедонский собор 451 г. подтвердил решения Константинопольского на основании того же самого принципа. «Отцы справедливо присудили старшинство кафедре старейшего Рима, — говорится в 28-м правиле этого собора, — потому что он царственный город». Но римские епископы решительно отвергли политическое основание своего первенства и постарались найти для него религиозное оправдание. Такая постановка вопроса имела огромное историческое значение.

Всякая власть, каковы бы ни были ее материальные силы, может рассчитывать на прочность только в том случае, если имеет нравственный авторитет в обществе. Для церковной власти это правило имеет преимущественное значение. Поэтому построить первенство папского престола на политическом принципе значило бы сиять заимствованным, чужим, а не своим блеском. Такое положение было тем менее удобно, что церковь считала себя «царством не от мира сего», тем менее целесообразно, что политическое значение старого Рима быстро клонилось к упадку. Отказавшись от политической

поддержки, папы выбрали себе более могучую опору — религию, которой предстояло завоевать мир. История блестящим образом оправдала этот выбор. В Средние века не папы жили Римом, а Рим папами, и не папа заимствовал свой блеск от города, а прежняя мировая столица сияла своим епископом.

Найти религиозное оправдание церковному первенству Рима на Западе было нетрудно. По твердо установившейся традиции Петр и Павел, пострадавшие в Риме, были основателями местной церкви, и она одна только на всем Западе могла гордиться непосредственно апостольским происхождением. Но по отношению к Востоку, где апостолы были основателями христианства во многих городах, такое происхождение не давало Риму никакого права на первенство. Тогда явилось учение, что святой Петр — первый между апостолами, что он наместник Христа на земле и что он же был первым епископом в Риме. Психологическое основание этих легенд весьма просто. Антихристианское прошлое Рима позабылось, и казалось совершенно естественно, что в столице мира был первым епископом если не сам Христос, то Его наместник. *На этой легенде и основали папы свои притязания.*

Учение о первенстве римской кафедры в силу ее апостольского происхождения нашло многочисленные отголоски среди преимущественно западных епископов. Уже в половине II в. святой Ириней признавал за ней особый авторитет, так как в Риме наиболее прочно держится апостольская традиция. «Престол Петра — главная церковь; отсюда возникло священническое единство», — говорит святой Киприан, отрицавший, однако, всякие привилегии папы на этом основании. Но в половине IV в. появляются голоса, которые делают из легенды иерархические выводы. Так, Опат из Милевы, писавший против допатистов, требует, чтобы папа был таким же главой всех епископов, как святой Петр — апостолов. Поместный Сардикийский собор 347 г., «чтобы почтить апостола Петра», по предложению двух епископов, предоставил папе Юлию I весьма значительные prerogatives. Во-первых, осужденный собором епископ может апеллировать к папе, который вправе назначить новое следствие и новых судей. Во-вторых, назначение в таком случае нового епископа на место низложенного может быть сделано только с ведома и согласия папы. Но далеко не вся западная церковь разделяла такие воззрения. Блаженный Августин толкует слова Христа Петру о ключах от Царства Небесного в том смысле, что они относятся ко всей церкви,

и не видит никакой разницы между апостолами Петром и Павлом; а блаженный Иероним не признает за римской церковью никакого особенного авторитета. По его мнению, она ничем не отличается от всякой другой и ее епископ «такого же ранга, такого же священства», как в Региуме или Александрии. «Если искать авторитета, — говорит он, — то земной круг выше города». *Устранить эти разногласия, добиться всеобщего признания не только первенства, но и основанного на нем господства и составляло главную задачу пап до конца V в.* Сами римские епископы весьма рано стали смотреть на себя как на преемников святого Петра со всеми преимуществами своего предшественника. Уже папа Виктор I в конце II в. пытался отлучить от церкви христианские общины в Азии за то, что они расходились с ним в вопросе о дне празднования Пасхи. Папа Стефан II в половине III в. «гордо» предписывал малоазиатской и африканской церкви свое решение вопроса о крещении еретиков, «хвастаясь происхождением своего епископата от ап. Петра», но встретил решительный и резкий отпор от местных епископов (святых Киприана и Фирмилиана). Так же решительно отверг Антиохийский собор вмешательство в дела восточной церкви Юлия I. Встречая оппозицию со стороны епископов, папы рано пытаются делать светскую власть орудием для осуществления своих притязаний. Так, папа Дамазус² выпросил у императора Грациана (в 378 г.) подтверждение решения сардийских отцов, и необязательное постановление поместного собора получило принудительную силу по императорскому рескрипту. Но до начала V столетия папские притязания носили отрывочный, бессистемный характер. Их основание и объем впервые ясно формулировал Иннокентий I. Он решительно отверг политическое основание первенства своей кафедры и резко формулировал учение о верховенстве святого Петра между апостолами со всеми его последствиями. «Не человеческий, а божественный авторитет основал римскую церковь, — пишет он одному епископу. — Местные церкви получили свое существование и свой авторитет от Петра и должны возвращать его Риму как источнику своей власти; их решения, чтобы иметь законную силу, должны получить одобрение от преемника святого Петра». Но от провозглашения принципа до его проведения в жизнь еще очень далеко, и эту печальную истину пришлось испытать на себе трем первым преемникам Иннокентия I. Папа Зосима,

² [Дамасий.]

пытавшийся вмешаться в дела галльской церкви, потерпел неудачу. Но особенно резкий отпор встретили папские притязания в Африке. Зосима предписал восстановить одного низверженного местными епископами священника, причем сознательно или по неведению привел подложные основания. Ссылаясь в подтверждение своих требований на необязательные решения поместного Сардикийского собора, он выдал их за обязательные постановления Вселенского собора в Никее. Африканские епископы, решившись навести справки в подлинном тексте никейских канонов, предварительно ответили Зосиме, что они «не намерены терпеть такого высокомерия»; а когда оказалось, что Никейский собор вовсе не дал папе таких привилегий, то постановили отлучить от церкви всякого, кто будет апеллировать на решение представителей местной церкви к римскому епископу. Гораздо успешнее была деятельность Льва I.

Пример Льва I с полной ясностью показывает, какое значение имеет выдающаяся личность, когда она стоит во главе движения, имеющего широкую будущность. Итальянец по происхождению, римлянин по рождению и воспитанию, Лев I рано проникся стремлениями кафедры святого Петра. Еще будучи простым диаконом, он играл видную роль в римской церкви. Наступательная политика преемников Иннокентия I находила в нем решительную поддержку, а папа Сикст III прямо слушался его советов. По его настоянию Сикст не допустил в лоно церкви симпатичного ему еретика епископа Юлиана; ему же поручил папа трудную миссию: уладить опасную вражду двух римских полководцев в Галлии. Избранный на кафедру святого Петра, Лев I сделался образцовым христианским епископом в тогдашнем духе и примерным папой. Обладая тонким политическим тактом, непреклонной волей, обширную ученостью в церковном духе и красноречием, он целиком посвятил все свои способности на служение церкви. Когда в 452 году в северной Италии появился грозный Атила, Лев I с неустрашимостью мученика явился перед диким варваром и заступничеству папы приписывали спасение Рима от свирепых гуннов. Когда три года спустя перед воротами Вечного города стояли хищные вандалы, Лев I с таким же мужеством защищал Рим перед Гейзерихом и вынудил у еретика обещание воздержаться от «огня, меча и мучений». Варвар не вполне сдержал свое обещание, но три главные церкви действительно были пощажены варварами. В память спасения от гуннов установлен был праздник, и римский народ боготворил своего епископа.

С неменьшею ревностью стремился Лев I и к духовному воспитанию своей паствы. В проповедях он ратует против представлений в цирках и старается выяснить слушателям не только основные истины религиозной нравственности, но и важнейшие догматы христианской религии. За клиром он смотрит весьма строго. По его постановлению раб не мог быть назначен священником без согласия господина, чтобы духовный сан не сделался средством для достижения посторонних целей; священник не смел заниматься ростовщичеством, чтобы не компрометировать своего положения; в монастырь нельзя принять девушку моложе 40 лет, чтобы не навлечь подозрений и обвинений на святую обитель. Но с особенным усердием боролся он за чистоту христианского учения. Открывши еретиков в Риме, он подверг их торжественному суду, на площади сжег их книги и осудил на изгнание самих авторов и читателей. Где бы ни появились еретики, а их тогда было чрезвычайно много, на Востоке или на Западе, Лев I борется с ними всеми средствами: пишет литературные опровержения, посылает нужные инструкции епископам, обращается к светской власти. Большой интерес в этом отношении представляет его обширная переписка: многочисленные письма не дают почти никакого материала для биографии Льва I, потому что их содержание исчерпывается богословско-иерархическими рассуждениями. Личная жизнь совершенно поглощена церковной деятельностью.

Религиозная полемика доставила Льву I обширную известность на Востоке. Его предшественники не принимали почти никакого участия в богословско-догматической деятельности Вселенских соборов, между тем как его формула учения о двух естествах Христа была принята халкидонским собором 451 года. Вследствие этого авторитет папы стоял одинаково высоко на Востоке и на Западе; Лев I воспользовался им только для того, чтобы добиться всеобщего признания господства римского престола над всею церковью. Учение, что апостол Петр наместник Христа и что римский епископ, как его наместник, глава и правитель всей церкви, было глубочайшею верой Льва I, которою проникнуто было все его существо. Смиранный христианин как человек, он не признавал как папа никаких пределов своей власти. Епископам он прямо говорил, что им принадлежит «часть заботы» по управлению церковью, а не часть власти, вся полнота которой исключительное достояние римского епископа. Противные этому постановления Вселенских соборов не имеют

в его глазах никакого значения. Когда Халкидонский собор предоставил одинаковую власть патриарху Константинопольскому, Лев I не только отказался подчиниться этому решению, но и пригрозил патриарху Анатолию отлучением от церкви за гордость. Благодаря личному авторитету и некоторым историческим обстоятельствам, Льву I удалось временно добиться всеобщего признания. Непокорный епископ Арелатский был низвержен, африканская церковь, столь решительно отстаивавшая свою равноправность, подчинилась Риму, когда в Африке получили господство ариане-вандалы. Даже патриарх Анатолий написал покорное письмо, примирившее с ним римского епископа. Первенство кафедры святого Петра получило на время всеобщее признание. Но это было не все. Лев I не только завершил стремления своих предшественников, но и приступил к выполнению тех задач, которые предстояли его преемникам — вытеснить из обращения языческую культуру и подчинить своим целям светскую власть. Ученость Льва I чисто церковная, свободная от всяких влияний языческой литературы, о которой папа отзывался с презрением, хотя еще и не вступает с нею в открытую борьбу. Гораздо определеннее отношение его к светской власти. В многочисленных письмах к византийским императорам он проводит ту мысль, что на их обязанности лежит истреблять еретиков и вообще приводить в исполнение церковные постановления. Дома, на Западе, Валентинан III говорит в своих законах языком Льва I. Папа отлучил от церкви еретиков-манихеев, а император предписал не принимать их на военную службу и запретил им жить в городах. Папа объявил подвластной себе всю церковь, а император приказал светским чиновникам приводить в исполнение его предписания. Но всемогущество римского епископа было непрочным и недолговременным. На Востоке сохраняли свою силу постановления Халкидонского собора, на Западе грозною тучей надвигались варвары, еретики или язычники. Начиналась новая культурно-историческая миссия папства.

Появление Льва I в палатке Атилы — момент всемирно-исторической важности. Там впервые встретились две силы, которым принадлежало будущее. Одна из них выросла на развалинах античного государства, впитала в себя все его жизненные соки, бессознательно усвоила себе традиции и стремления империи. Это была сила идеальная, которая требовала себе первенства и господства во имя религиозно-нравственного принципа. Другая — новая, пока только разрушительная, только ищущая новых политических, социальных

и культурных форм жизни. Это была грубая сила, которая требовала себе господства во имя себя самой. Первая должна была подчинить себе вторую, потому что таков закон истории; вопрос заключался только в том, какими средствами будет выполнена задача. Историк Иордан объясняет непонятное отступление Атиллы тем, что его испугала судьба Алариха, который жизнью заплатил за дерзкое завоевание столицы мира. Не подлежит сомнению, что в умах варваров жило смутное благоговение перед Римом; но ближайшее будущее показало, что на этом неопределенном чувстве нельзя было основывать культурного воспитания варвара. Вандал Гейзерих не испугался участи гота Алариха и не последовал примеру гунна Атиллы. Папы избрали более верное педагогическое средство — религию, и позднейшая легенда о свидании Льва I с царем гуннов наглядно воспроизводит их политику. Атилла потому ушел из Италии, что испугался апостола Петра, который стоял за папой невидимо для окружающих, и Лев I, вернувшись в Рим, приказал перелить статую Юпитера Капитолийского в изображение святого Петра. Действительно, самым верным средством подчинить варварство культуре была религия, которая является единственною формой идеальной силы, способною действовать на первобытного человека. Апостол Петр мог спасти римскую цивилизацию, но для этого было необходимо, чтобы варвары уверовали в его Учителя, и было в высшей степени полезно, чтобы они признали папу его наместником. Преемникам Льва I удалось привести их к тому и другому верованию.

<...>

Х

<...>

В XV столетии европейский Запад вступил в новый период своего исторического существования, и средневековое папство пришло к окончательному падению. В начале новой истории Святой престол находился в таком положении, что реформа церкви сделалась настоятельной необходимостью, которую живо сознавал весь христианский мир, начиная со светских государей и кардиналов. Но средневековая теория папской власти допускала только одну возможность каких-либо изменений в церковной сфере — добрую волю римского епископа. Только абсолютный викарий Бога мог быть источником церковной реформы, потому что в его руках находилась безраздель-

но вся полнота апостольской власти, и средневековая история знает церковных реформаторов только на Святом престоле, а все остальные были еретики. Между тем в XV столетии требовали реформы церкви посредством общего собора, а не представляли ее на благо-усмотрение Святого Престола. Такая постановка вопроса заключала в себе и ограничение папской власти, потому что ставила собор выше преемника святого Петра, и недоверие к ее представителям, потому что требовала реформы не только церкви, но и ее главы. Идея соборной реформы, по существу, носила оппозиционный характер, и в этом же направлении развивалась она исторически. Фридрих II впервые апеллировал на папу собору, и позднейшие императоры, а также Филипп IV, делают это непрерывно во время борьбы со Святым престолом. Эти апелляции к высшей власти неизбежно вытекали из тогдашнего положения спора между римскими епископами и светскими государями. Притязания папской теократии на политическое господство решительно отжили свой век и не могли быть более терпимы; но в теории они существовали, и юридически эти фиктивные права могли быть отменены только папой. Между тем Святой престол шел лишь на фактические уступки и крепко держался за принципы Григория VII и Иннокентия III. Подобно всем отживающим свой век учреждениям, средневековое папство, утративши реальную силу, желало сохранить во что бы то ни стало, хотя бы только на бумаге, все свои привилегии, все еще надеясь на лучшие времена. Требования государей оставались гласом вопиющего в пустыне, и они вынуждены были прибегать к насилию. Идея соборной реформы быстрее пошла к осуществлению, когда в пользу ее раздались голоса со стороны самой церкви. Впервые деспотизм Бонифация VIII заставил кардиналов требовать собора, а во время схизмы это требование сделалось общим голосом церкви.

Действительно, великий раскол делал неизбежным созвание общего собора, потому что только при его посредстве возможно было возвратить хотя бы наружную благопристойность двухголовому папству. Одновременное существование двух канонически выбранных Христовых наместников, которые взаимными разоблачениями выставляли на вид всю веками накопившуюся вокруг Святого престола нравственную грязь, делало необходимость реформы особенно наглядной. Началось сильное литературное движение в пользу собора, во главе которого стала парижская Сорбонна — главная опора средневекового богословия и ревностнейшая блюститель-

ница католической ортодоксальности. Самые крупные светила тогдашней науки, Клеманж*, Д'Альи* и Жерсон*, обстоятельно формулировали учение, что собор выше папы и что он должен произвести реформу церкви «во главе и в членах». Кардиналы сначала пытались прекратить скандал домашними средствами: при избрании нового папы каждый из них давал торжественную клятву, что если выбор падает на него, он прекратит раскол, хотя бы для этого пришлось сложить высокий сан. Но кардинальские клятвы утрачивали цену на Святом престоле, и преемники святого Петра предпочитали папскую тиару клятвопреступлению. Так, Григорий XII при своем вступлении на престол торжественно заявил: «Я поспешу навстречу унии — даже на рыбацком челноке, если нужно отправиться за море, и с посохом странника, если нужно идти сухим путем» — и вслед затем начал играть запутанную комедию, чтобы отделаться от свидания с противником, а потом совершил неслыханный в летописях папства поступок — продал Церковную область, чтобы купить себе защиту против собора. И кардиналам стало ясно, что от преемников святого Петра нельзя ожидать прекращения схизмы, и они созвали в 1409 г. собор в Пизе, который отверг и осудил обоих пап и поставил на их место третьего. Это была несомненная революция против Святого престола: кардиналы не имели права ни созывать собора, ни судить Христова викария; но решительный шаг имел только то последствие, что в западной церкви к двум наличным главам присоединилась третья. Несколько успешнее была деятельность собора в Констанце: схизма была прекращена, но реформировать средневековое папство не удалось ни этому собору, ни последовавшему за ним Базельскому. Попытки церковной реформы окончились полной неудачей.

Некоторые из современных исследователей сожалеют о печальном исходе соборной реформы, потому что, по их мнению, она могла бы избавить человечество от тех потоков крови, которые вызваны были Реформацией. Одни из них видят в соборной реформе попытку заменить папский абсолютизм конституционным режимом в церковной сфере; другие — намерение создать конфедерацию национальных церквей под почетным президентством Святого престола. Но состав и настроение соборов не дают основания для таких розовых надежд, а в их задачах совсем не заметно приписываемых им стремлений. Прежде всего, далеко не все члены соборов были заинтересованы религиозной и моральной реформой; огромное боль-

шинство имело в виду исключительно финансовую и политическую сторону вопроса. Так, итальянские кардиналы заботились только о прекращении схизмы, которая уменьшала церковные доходы, оставались совершенно равнодушны к религиозному деспотизму Святого престола и были прямо заинтересованы в сохранении тех его злоупотреблений, которые приносили материальные выгоды. Светские государи и их прелаты, может быть, и мечтали о независимых от Рима церквях с национальными папами, но сводили реальные требования главным образом к уменьшению папских поборов и к участию в пользовании ими. Наконец, сами вожаки реформационной партии, люди благочестивые и искренние, не сумели отделаться от средневековой точки зрения на папство и выработали неосуществимую, исполненную непримиримых противоречий программу реформы. Они провозгласили, что глава церкви Христос, а не папа, а что ее представитель — собор, который обладает непогрешимостью и может судить и низвергнуть римского епископа. Прелаты охотно согласились с такою точкой зрения, потому что практически вся власть переходила в их руки, так как понятие о церкви исчерпывалось только духовными лицами. Но такая замена монархического церковного строя аристократическим казалась слишком радикальной реформой, и реформаторы не только сохранили ненужного с их точки зрения папу, но и объявили его главой внешней церкви, уступили ему божественное происхождение и сохранили за ним все привилегии, кроме старинного примата. Это была практическая уступка, которая не вытекала из теории и вносила непримиримое противоречие в план реформы. Наряду с Христом и собором поставлена ни на что ненужная третья глава церкви в лице римского епископа, положение которого, кроме того, было крайне неопределенно. Он не был безответственным конституционным государем, потому что он подчинен собору; но его судьи не были его избирателями, потому что выборы папы были по-прежнему предоставлены кардиналам, которых он сам назначал.

Это коренное противоречие красной нитью проходит через все соборные реформы. Восставали против злоупотреблений, но оставляли их источник. Все исторические наросты средневекового папства сохранены; но собор требовал, чтоб упрощен был культ, чтобы более обращалось внимания на внутреннее настроение при исполнении внешних обрядов, чтобы папы сократили несколько свои поборы. Понятно, что все эти постановления оставались пустым

звуком. Соборная реформа отличалась крайней поверхностностью, и вопрос о религиозной свободе, самая важная и вполне назревшая потребность времени, был решен реформаторами отрицательно. Гус погиб на костре, и осудивший его собор постановил, что можно не держать слова, данного еретiku, что, следовательно, правила элементарной морали обязательны только по отношению к ортодоксальным католикам. Соборам недоставало самого существенного для проведения религиозной реформы — глубокого и истинно христианского религиозного чувства, и их деятельность только расшатала то, что должна была укрепить.

Несостоятельность соборной реформы с особенной наглядностью обнаруживает история Констанцского собора, самого популярного и наиболее богатого последствиями из всех трех. Это был такой блестящий и обширный конгресс всех народов, какого до сих пор не видела Европа. Говорят, в Констанц съехалось 18 000 прелатов, 2400 рыцарей и 80 000 других представителей светского общества. На соборе присутствовал сам император, уполномоченные от всех государей, депутаты от всех университетов и самые блестящие таланты тогдашней науки. Съезд был необыкновенно оживленный и веселый. Церковных реформаторов сопровождала огромная толпа артистов, музыкантов и других менее уважаемых специалистов по доставлению всевозможных удовольствий, и все они получали хороший заработок. Банкеты и турниры сменялись торжественными процессиями и обеднями, причем на церковных кафедрах наилучшие ораторы говорили проповеди на всевозможные темы. Иногда громили нравственную распущенность, причем местная скандальная хроника могла дать обильный материал для пикантных намеков. Иногда поручали проповедь даже светским людям, особенно сведущим в модной тогда античной литературе, и они поражали слушателей то смелыми сравнениями Христа с Юпитером, то глубоким пониманием языческих авторов. Реформа казалась чрезвычайно удачной: один всеми покинутый папа добровольно сложил свой сан; другого признавала только незначительная испанская крепость, за стенами которой он надеялся умереть в тиаре; третий явился на собор, но потом, заметив неблагоприятное к себе отношение, попытался бежать, был схвачен и посажен в тюрьму. Это был знаменитый Иоанн XXIII, морской разбойник в молодости и отъявленный злодей на Святом престоле: его осуждение могло встретить только всеобщее сочувствие. Вновь избранного папу с искренним умилением

приветствовал император и вместе с ним вся католическая Европа. Скандальная схизма прекратилась к всеобщему удовольствию, и собор приступил к своим поверхностным, но тем не менее неосуществимым по внутреннему противоречию реформам. Прежде всего, он объявил себя представителем церкви с абсолютной властью в делах веры, полученной непосредственно от самого Христа, но тут же было заявлено, что он не может отменить папской власти, а имеет право только ограничить пользование ею. При этом светские люди не получили голоса при соборных решениях и таким образом были исключены из понятия церкви. Они должны были только слепо повиноваться, и средневековый принцип абсолютного авторитета иерархии в религиозных делах был вновь торжественно провозглашен, но тот же собор обнаружил недоверие к духовному большинству своего состава. Оно принадлежало итальянцам и не было расположено к реформам, вследствие чего порешили голосовать по нациям, из которых каждая, независимо от своей численности, имела только один голос. Затем новому папе дана была программа реформ, состоящая из 18 пунктов, которые требовали не отмены, а только ограничения наиболее вопиющих злоупотреблений, и Мартин V заключил конкордат с каждой нацией отдельно. Собор оказался чрезвычайно сговорчивым: аннаты были по-прежнему предоставлены Святому престолу, и только Франции на 5 лет удалось освободиться от тяжелого налога; назначение епископов, отлучение от церкви, диспенсации по-прежнему оставались в руках папы; сохранены были даже индульгенции, и собор требовал только не пускать в продажу слишком много этого ничего не стоящего товара, «чтобы он не подешевел» (*ne vilescant*). Словом, все осталось по-прежнему, и Мартин V без всякого сопротивления объявил учение о превосходстве собора над папой ложным и достойным осуждения. Для этого пришлось только заплатить императору его путевые издержки в Констанц да предоставить кардиналам несколько экстраординарных милостей. Победа папы над собором куплена была очень дешево, но этот противник Святого престола дороже и не стоил.

Бессилие и ничтожность соборной реформы с полной ясностью обнаружили в деле Гуса. Учение Гуса, весьма умеренное по своему содержанию, было диаметрально противоположно старой церкви по духу и по основным принципам. Гус обладал искренним религиозным чувством и глубоко был проникнут евангельской моралью. Пороки духовенства и злоупотребления Святого престола возмуща-

ли его нравственное чувство, и он смело проповедовал против всего, что было развращенного в старой церкви. Папские интердикты только заставили его глубже вдуматься в основы своего учения, и он пришел к убеждению, что единственный глава церкви — Христос, что единственный авторитет в религиозных вопросах — Священное Писание и верующая совесть, которая не может подчиняться никакой внешней силе. Светская Европа, у которой сохранилось религиозное чувство, была на стороне уже осужденного папою еретика, и его путь на собор был настоящим триумфальным шествием. По его собственным словам, он не встретил ни одного врага до Констанца; зато на соборе к нему отнеслись с одинаково тупою враждой как консерваторы, так и реформаторы. Гус для них был упорный еретик, настроения которого они совершенно не понимали. Привыкши к признанию внешнего авторитета и представляя его на соборе, они не могли понять, что глубокая вера в истину безраздельно овладевает человеком и что он не может подчиниться внешней силе, если бы и хотел. Если собор утверждает, что у тебя один глаз, говорили Гусу, то и тогда ты должен ему верить без всякого колебания. «Отрекшись от истины, я изменю совести» — возражал еретик, и это не было пустою фразой. Религиозная совесть была для него важнее самой жизни, и Гус не согласился даже на формальное отречение, потому что оно было для него тяжелее смерти. Такое настроение было совершенно чуждо отцам собора, и когда Гус в ответ на осуждение с глубокой верой в Божие правосудие апеллировал ко Христу, реформационное собрание разразилось дружным хохотом. Эти реформаторы были гробы повапленные, подверженные тому же тлению, как и разлагавшееся средневековое папство; мертвые, которые, в сущности, собрались для того, чтобы хоронить своего мертвеца. Дым констанцкого костра не мог задушить великих принципов, провозглашенных Гусом, и только наложил новое черное пятно на умиравшее папство.

Судя по наружности, преемники святого Петра вышли из соборов с обновленными силами. Схизма прекратилась, и весь Запад снова признавал одного Христова наместника. Император пребывал в единении с папой, местное духовенство подчинялось его власти, западное христианство, исправно платившее церковные налоги, массами шло на богомолье в Рим во время юбилея 1450 г., и Святой престол находился вне всякой зависимости от какой-нибудь внешней силы. Но это было только наружное благополучие. Со-

борные теории и в католической среде подорвали веру в незыблемость средневекового папства, а гуситское движение охватило всю Богемию и грозило распространиться за ее пределы. Абсолютный авторитет Святого престола находил мало искренно верующих поклонников и держался только инертной силой традиции. Наконец, и само папство подверглось существенной перемене; церковное учреждение окончательно превратилось в политический институт, и преемники святого Петра сделались настоящими светскими государями. Папы старого времени видели в светских владениях только гарантию церковной независимости, внешнее средство для лучшего исполнения пастырских обязанностей; их преемники XV столетия сделали из средства цель и превратили религию в простое орудие для политического усиления. Апостольский авторитет за границей превратился в финансовый источник непрерывных доходов, индульгенции сделались вывозным товаром, духовные права Святого престола — предметом внешней торговли. Главные заботы преемников святого Петра дома — династические интересы, и папский nepотизм достигает чудовищных размеров. Мартин V устраивает выгодные браки для своих родственников; Сикст IV с необыкновенною жестокостью преследует одну цель — образование княжества для своего племянника; Иннокентий VIII все время правления занят мыслью об устройстве своих семерых сыновей; самые бесчеловечные преступления Борджиа вызваны такими же стремлениями. Для достижения этих целей папы не останавливались ни перед какими средствами в борьбе со своими противниками и без разбора соединялись со всякими союзниками. Этим объясняется и ранняя связь папства с гуманизмом.

Два великих движения открывают новый период в истории человечества, и оба они диаметрально противоположны идеалам средневекового папства, потому что оба имели целью освобождение личности от всех оков, которые были наложены на нее средневековым католицизмом. Одно началось с проповеди религиозной свободы для искренней глубокой веры и сразу вступило на религиозную почву. Здесь столкновение с папством было неизбежно с первых же шагов, потому что могучее религиозное одушевление не способно к сделкам, и вожди Реформации могли только умереть или победить. Так и было в действительности: Гус погиб на костре и подготовил победу Лютеру. Иным характером отличалось другое, гуманистическое движение. Прежде всего, оно было совершенно светское.

Его исходным пунктом было не религиозное чувство, а стремление личности широко воспользоваться всем, чем одарила человека природа: опорой для него служило не Евангелие, а античная литература. Гуманисты ставили на первый план свободу чувства и свободу мысли, хотели любить, наслаждаться природой и искусством, желали критически относиться ко всякому традиционному авторитету и свободно отыскивать научную истину. Столкновение со средневековым католицизмом и здесь было неизбежно, но оно произошло не сразу и в менее резких формах. Ранние гуманисты искренно пытались примирить новое мировоззрение с традиционной церковью; но оно было непримиримо со средневековым католицизмом, а к религиозной реформе итальянские деятели Возрождения были неспособны по недостатку религиозного одушевления. Поэтому неудачные примирительные попытки повлекли за собою религиозный индифферентизм, а иногда и прямо неверие, и лишили гуманистов твердого нравственного закала. Католическая мораль шла в разрез с их стремлениями, а эпикурейство, наиболее подходящая к гуманизму языческая этика, не могло рассчитывать на прочный успех в обществе, получившем многовековое христианское воспитание. В силу этого гуманисты были лишены способности самоотверженно защищать свои убеждения, а предпочитали или маскировать их, или вступать в борьбу с противниками под чужим знаменем. Так, главных своих врагов, монахов, они громили во имя их же идеалов, которые тогда резко расходились с действительностью, а если иногда в жару полемики и вырывалась задушевная мысль, что монашество вредный, противоестественный и противообщественный институт, то на это папы, занятые более резкою оппозицией, не обращали внимания. Вообще, гуманисты пользовались значительною фактической свободой; их трактаты, написанные почти исключительно по-латыни, были недоступны толпе, не могли поэтому произвести массового движения против папства и уменьшить церковные доходы. Бывали случаи, что особенно смелый гуманист попадал в руки инквизиции, но он умел вовремя отречься от своих воззрений или укрыться под защитой могущественного мецената. Но, несмотря на отсутствие нравственной устойчивости, а отчасти благодаря ей, представители Ренессанса быстро сделались крупною культурною силой. Те воззрения и то настроение, которые находили свое выражение в их литературных произведениях, соответствовали потребностям обеспеченных классов, и гуманистические трактаты вместе

с древними авторами стали любимым чтением образованного общества. Гуманизм сделался модой, а его представитель необходимым человеком и при дворе тирана, и при республиканских правительствах. Блестящие стилисты, опытные ораторы, гуманисты воспитывали свой литературный талант на античных образцах, и критическое настроение особенно развило в них полемическое искусство. Они выработали особый род литературы, так называемую инвективу, которая представляет собою ученую или политическую полемику, чаще памфлет, а иногда пасквиль. Неподражаемые в этой сфере, гуманисты заменяли временную публицистику и являлись весьма полезными союзниками и весьма опасными врагами. Вскоре им стали поручать дипломатические миссии, потому что они сопровождались ораторскими речами; гуманисты же стали занимать места республиканских канцлеров и княжеских секретарей, потому что от государственных бумаг требовался изящный стиль. Наконец, без гуманистической речи не обходились ни одна пышная свадьба, ни одни торжественные похороны. Гуманизм сделался общественной силой, и Святой престол привлек ее на свою службу.

Тогдашнее положение папства делало гуманистического литератора особенно полезным человеком. Во время схизмы он мог громить противника в тиаре: в эпоху соборов он писал инвективы против реформационных прелатов. В жару спора римские епископы не замечали, что их противник тоже папа, что на соборе заседают представители католической иерархии и что нападки их секретарей метят иногда далее отдельных личностей, а касаются самого учреждения. Они не обращали внимания, что их чиновники открыто смеются над тем, что защищают официально. Знаменитый Поджио записал и издал собрание анекдотов, которые рассказывались в канцелярии монашески настроенного Евгения IV, и из этой книги видно, с каким невероятным цинизмом осмеивались там и папы, и соборы, и монахи, и церковная проповедь, и сами таинства. Но папы видели сначала в гуманистах только внешнюю силу, смотрели на них как некогда на кондотьеров и так же мало интересовались их воззрениями и нравственностью. В половине XV в. отношение меняется. Гуманистическое направление проникает в среду кардиналов, и представители Ренессанса занимают Святой престол — явление совершенно противоестественное, потому что папство и гуманизм взаимно исключали друг друга. Преемники Григория VII сделали не только последователями Боккаччио, но и друзьями Лоренцо Валлы, кото-

рый опроверг Дар Константина и считал удовольствие высшим благом. Средневековое папство пришло к самоотрицанию, и вопиющее противоречие между искренними стремлениями и лицемерной защитой прав, над основаниями которых открыто смеялись, повело, прежде всего, к окончательному моральному падению Святого престола. Чтобы не возмущать нравственного чувства читателя изображением таких преемников святого Петра, как Сикст IV или Александр VI, можно показать полное разложение папства и на деятельности Льва X Медичи, безусловно лучшего из римских епископов этого периода.

Джованни Медичи, второй сын Лоренцо Великолепного, с детства был посвящен церкви и быстро совершил свое служение: семи лет он был священником и имел выгодные синекуры; 13 лет его сделали кардиналом, и семнадцати он покинул Флоренцию и переселился в Рим. Старый Лоренцо, хорошо понимавший жизнь, дал юному прелату весьма полезные напутственные наставления. Он советовал ему иметь хорошую конюшню и хорошо дисциплинированный домашний штат, предпочитать предметам роскоши античные вещи и хорошие книги, больше давать банкетов, чем принимать их, и во время пиров больше слушать, чем говорить. О религиозных обязанностях молодого кардинала ничего не было сказано; зато отец дал несколько гигиенических советов: раньше вставать, есть простые кушанья, заниматься физическими упражнениями, чтобы избежать обычных в этом сане болезней. Джованни хорошо выполнил отцовские советы, за исключением разве только последнего пункта. Он любил и охоту, и хорошие книги, и монументальные остатки древнего Рима, а вместе с этим усвоил и все другие вкусы и наклонности итальянских гуманистов. Важнее всего в жизни было для него удовольствие, и он старательно развивал все свои способности, чтобы сделать их более восприимчивыми ко всем духовным и физическим наслаждениям. Достаточно образованный для того, чтобы находить удовольствие в юридических, философских и исторических беседах, Медичи был прежде всего эстетиком, пламенным поклонником и довольно тонким ценителем всяческой красоты. Он умел наслаждаться красивым пейзажем, любил музыку и пластические искусства, ценил в литературном произведении форму не ниже содержания и в то же время не забывал и чувственных удовольствий. К религиозным вопросам он относился со спокойным равнодушием, а нравственные правила заменялись у него вкусами и инстинктами,

которые не были лишены известной тонкости и благородства, хотя и омрачались чувственностью и необузданным эгоизмом. Этот совершенно новый человек стал во главе средневекового учреждения и принес с собою на Святой престол, основанный на аскетическом принципе, все достоинства и все пороки современных гуманистов.

Лев X вступил на престол 37 лет от роду; но это был уже сильно поживший человек, на котором чересчур весело проведенная молодость оставила заметные и даже болезненные следы. Великий Рафаэль написал превосходный портрет этого папы, и несколько отекавшее лицо, тусклые глаза и толстые губы Льва X выдают чувственную натуру эпикурейца на Святом престоле. Когда новый папа в торжественной процессии двигался к Латерану по украшенным коврами, щитами и эмблемами улицам, то один римлянин выставил на своем доме надпись, которая, намекая на развратного Александра VI и на воинственного Юлия II, гласила: «Некогда были времена Венеры, потом Марса, а теперь наступают времена Афины». Надпись на другом доме несколько изменяла ожидания: «Был Марс, теперь Афина, а Венера всегда останется». В действительности же при Льве X продолжали царить в священном городе все эти божества, а кроме них, Меркурий, Вакх и другие еще менее почтенные фигуры языческой мифологии. Медичи и папою сохранил основной девиз своей жизни — удовольствия; но теперь стремления к ним приняли более грандиозный характер. Положение во главе церкви давало такие средства, какими Медичи ранее не располагал; а кроме того, с годами страсть к наслаждению все усиливалась, а способность к нему уменьшалась, и пресыщенное чувство требовало все более и более сильных ощущений. Прежде всего поклонник искусства и литературы сделался меценатом музыкантов, художников и писателей. С именем Льва X связаны величайшие имена и произведения итальянского искусства; со всех стран мира созывал он ученых, художественных и литературных знаменитостей. Услыхав, что в Португалии один математик излагает свою науку в стихах, он пригласил его к своему двору. Предисловие к истории Джовио папа сам читал в большой компании и находил эту книгу лучшим сочинением после Ливия. Иногда он пел с кем-нибудь из приезжих артистов и, по словам современника, можно было заплатить 100 франков за папское пение. Все драматические произведения читались или разыгрывались перед страстным театралом в папской тиаре, и даже такие, как знаменитая комедия Макиавелли *Мандрагора*, которую

нельзя поставить на современной сцене по непристойности содержания. Импровизаторы, музыканты, буффоны, комедианты, паяцы толпились при папском дворе и развлекали Христова наместника. Особенно высоко ценилось остроумие: чтобы вызвать смех, разрешалась грязная острота, кощунственная выходка, издевательство над Священным Писанием. Страсть к веселью сделалась господствующим стремлением Святого престола. Пирьы сменялись пикниками, банкеты охотой и рыбной ловлей, и во всем этом преемник святого Петра принимал деятельное участие. Папский двор с его изящными кавалерами и красивыми дамами считался самым веселым в Европе. Даже на улицах священного города царил непрерывный карнавал папских потешников, которые не стеснялись ни костюмом, ни жестами, ни словами. Все это видели своими глазами благочестивые пилигримы из-за Альп и по возвращении на родину становились последователями Лютера, а папа, по словам современника, «с кардиналами, благородными и без предрассудков воспитанными, весьма свободно проводил жизнь на охоте, на пирях и банкетах».

Именем Льва X называют иногда золотой век итальянской культуры; но это название характеризует только внешнее совпадение, а не внутреннюю связь. Веселый папа не создал ни одного таланта: то же самое можно сказать и о современной ему церкви. Если папство действительно воспитало средневековую культуру, то новая развивалась вопреки ему и в противоположность его основам. Церковь XV столетия являлась только заказчицей в искусстве и меценатом в науке и не замечала, что глубоко человеческая красота мадонн соответствует ее аскетическим воззрениям и что могучая мускулатура праведников — влияние языческого искусства. Новое искусство, воспроизводившее любовь и жизнь, против которой боролись монашество, новая наука, изучавшая природу человека и греховный мир, который отрицал аскет, подрывали самые основы средневекового папства, и меценатство Льва X было его самоубийством как папы. Кроме того, страсть к наслаждениям этого преемника святого Петра подрывала его авторитет и по другой причине. Пышные забавы стоили очень дорого: одна кухня поглощала половину доходов Церковной области, и Лев X постоянно нуждался в деньгах. Обычных доходов с христианской церкви и с индульгенций не доставало, обремененный налогами народ не мог покрыть всех издержек. Продажа церковных должностей, а также утвари и сосудов практиковалась в самых широких размерах, и один современный шутник

сострил в латинском двустии, что скоропостижно умерший папа потому умер без причастия, что заранее продал все Святые Дары. Тем не менее в затруднительном положении папе приходилось прибегать к экстраординарным финансовым операциям. Так, он обвинил богатого кардинала Петруччи в заговоре против своей особы, а трех других в соучастии. Петруччи задушили, его имущество было конфисковано, а остальные кардиналы пыткой были вынуждены заплатить колоссальный штраф. Затем Лев X сразу продал 39 кардинальских шапок и выручил за них сумму, превышавшую его годовой бюджет. Тем не менее знаменитый меценат умер неоплатным должником. Его тиара была продана с молотка, и, несмотря на это, все римские банкиры были наполовину разорены вследствие банкротства расточительного преемника святого Петра.

Кроме приобретения денег на удовольствия, единственным стремлением Льва X было доставление родственникам земель и власти. Когда он был избран на престол, его племянник сказал его брату: «Насладимся папством, потому что Бог нам дал его», и самый беззастенчивый nepотизм сделался политическою задачей Льва X. Одного родственника он поставил правителем Флоренции, другому хотел доставить Милан, третьему неаполитанскую корону, а четвертого мечтал даже возвести на императорский престол и для достижения этих фамильных целей не останавливался ни перед какими средствами. Союзы за Альпами заключались под влиянием минуты с несомненным расчетом не исполнить в случае надобности ни одного обязательства, потому что папа одновременно обещал дружбу и поддержку двум государям, которые находились во взаимной борьбе. Преемник играл святостью договора, и положиться на его слово было слепым безрассудством. В Италии Лев X поступал еще гнуснее и вероломнее. Владетеля Перуджи он пригласил в Рим, давши ему охранную грамоту, а когда тот явился, его подвергли пытке, а потом обезглавили. Герцог Феррарский был более осторожен, поэтому папа пытался подкупить начальника его гвардии отравить своего государя.

Светская политика, столь мало достойная Христова наместника, совершенно исчерпывала апостольское служение лучшего папы этой эпохи. Пастырская забота о спасении душ верующих считалась только средством к улучшению бюджета. Лев X, которого не шокировала самая грязная литература, при дворе которого насмешка над религией считалась признаком хорошего тона, сохранял цензуру

и внес в индекс запрещенных книг трактат Валлы о подложности Константинова дара, потому что эта фальсификация составляла одно из оснований светской власти Святого престола.

Богословская деятельность папы исчерпывалась тем, что он расширил значение индульгенций, предоставив верующим выкупать умерших из чистилища, потому что такая прибавка увеличивала спрос на сильно подешевевший товар. Его заботы о независимости церкви от светской власти сводились к тому, что он продал французскому королю право назначать в своей стране епископов. До сих пор остается недоказанным, действительно ли Лев X называл христианство доходной басней, но это изречение представляет собою наилучший ключ к пониманию его политики. Религиозного духа больше не было в средневековом папстве, абсолютная власть римского епископа утратила всякий смысл в глазах половины Европы, как это и доказала Реформация. В предшествующие столетия всякий новый религиозный порыв возвышал Святой престол, и теперь за Альпами начиналось религиозное движение. За год до вступления на престол Льва X благочестивый монах Мартин Лютер с средневековым восторгом целовал священную почву Рима; но его поразило католическое нечестие, и чем более он вдумывался в современное ему папство, тем быстрее росло его убеждение, что римский епископ — не наместник Христа, а враг Его учения, что он — антихрист. Новое религиозное движение с неудержимой силой направилось против Святого престола и в союзе с гуманизмом навсегда разрушило ту культурную форму, которая известна под именем средневекового католицизма.

И. И. Квачала

ПОСЛАНИЕ Ф. КАМПАНЕЛЛЫ К ВЕЛИКОМУ КНЯЗЮ МОСКОВСКОМУ (1905) *Фрагмент*¹

Иван Иванович Квачала (1862–1934) — философ, историк религии.*

Вслед за Л. Амабиле, исследователь обратил внимание на сходство идей, высказанных в «Городе Солнца» с информацией из материалов обвинения Кампанеллы, характеризуя его не только как писателя, но как сторонника религиозно-политических реформ.

В качестве источника в работе использованы процессуальные акты 1599 г., в связи с его выступлением против владычества испанцев. Квачала обратил внимание на сочинения Кампанеллы, в которых прослеживается поддержка папства, в частности на трактат «Volumen quadripartitum», состоявший из четырех глав, в которых он обращался к христианам, евреям, мусульманам и язычникам, созданный под влиянием контактов с папой Павлом V. Исследователь анализирует послание Кампанеллы к великому князю Московскому, которое входило в первую главу. В послании содержится критика великого князя за поддержку схизмы, непризнание Вселенских соборов и так далее. Однако это не помешало Кампанелле призывать всех к созыву религиозного конгресса мира, и именно в этом и заключался основной смысл его произведения.*

И. И. Квачала выделил две основные части трактата — «традиционно-теоретическую» и «кампанелловскую». В первой части излагались традиционно богословские идеи, во второй — идеи самого Кампанеллы, связанные с необходимостью образования для всех подданных, причем с опорой на античную философию, прежде всего на натурфилософию древних философов.*

Д. В.

II

Сочинение это, в котором Кампанелла хотел показать, как можно объединить человечество под духовную власть Рима, было представлено папе в том году, когда началась явная борьба против католицизма в Чехии — в 1618 г. Очевидно, сочинение пришло не-

¹ [Квачала И. И. Послание Ф. Кампанеллы к великому князю Московскому. Юрьев, 1905. 28 с. (Цит. с. 9–20.)]

кстати. Павел V, от которого идея такого сочинения произошла, скоро затем умер. Но он еще перед смертью успел обратить внимание своего преемника² на большой труд Кампанеллы, а именно на основную мысль его: на необходимость систематизировать дело миссии римско-католической церкви. Григорий XV во втором году своего понтификата послушался и учредил самую известную в широких кругах конгрегацию *de propaganda*³. Раньше уже пользовались сочинением Кампанеллы разные монахи, но автор пока еще ничего не достиг и оставался в тюрьме⁴. Только преемник Григория — Урбан VIII мог его освободить из власти испанцев и уже через год он основал не менее известное «*collegium de propaganda*»⁵. Теперь, конечно, была очередь и за вышеупомянутым сочинением Кампанеллы. Оно должно было служить основой и для конгрегации, и для коллегіума, поэтому оно и подверглось тщательному пересмотру церковной цензуры, а в 1629 году получило давно уже ожидаемое одобрение⁶. Из этого акта мы имеем право судить, что ничего прямого в этой книге против папской политики не имеется.

Для прежнего доклада... сочинение носит заглавие: «*Volumen quadripartitum*», потому что в своих четырех частях оно обращается к христианам, евреям, магометанам и язычникам; второе заглавие заключает в себе один стих из Псалтыри 22, 28, *чтобы все народы земли одумались и возвратились*. Смысл этих слов объясняет автор в начале своего труда.

Так как он намерен убедить всех людей, то ему нужно было исходить из общечеловеческой точки зрения. Такую доставляет ему его этика: ее начало — самообладание. Оно побуждает нас искать родственного своей душе, и таковое для ангелов и людей находится в Боге. Против этого стремления восстает тело, но душа вспомнит свое происхождение и возвратится к своему началу. Чтобы это легче удалось, Бог напоминал нам неоднократно через своих посланников... Авраама, Моисея, через Христа, которого евреи не признают, и через Магомета, которого евреи и христиане не хотят

² Посвящение Павлу V в начале Volum[en] quadripartitum.

³ Там же, посвящение Григорию XV.

⁴ См. Amabile: Opere VIII. стр. 232. [Amabile L. Fra Tommaso Campanella: la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia. Napoli, 1882.]

⁵ См. Vol. quadripartitum, посвящение Урбану VIII.

⁶ Оно находится в рукописи сочинения, сохраняемого в библиотеке ватиканской, на последней странице.

выслушать. Но все эти противоположные мнения не могут быть верными, а и Слово Божие не уничтожилось; тут возникает задача: найти истинное Слово Божие. С этой целью написано подлежащее сочинение: так как мы все сыны Адама, то мы все приглашаемся посоветоваться о вопросах актуальных, чтобы все секты, которым напоминает об их истинном Боге, к Нему возвратились. Для слов Христа и для знамений небесных можно теперь ожидать больших успехов, они во многих вещах и краях показываются; но и противники не спят: эпикурейцы, макиавелисты, автор книги: «*De tribus impostoribus*»; против них придется бороться⁷. Желая приступить к этому, автор прежде всего очистит свою душу исповедью, в которой он откровенно сознается в своих великих грехах против Бога, против церкви...

В первой книге *Volum. quadrip.*, посвященной христианству, содержатся интересные послания: князьям итальянским — чтобы они основали в Риме под председательством папы христианский интернациональный трибунал; королю Испании — задача основать политическое объединение мира, которую автор изложил в особой книге, а здесь он повторяет изложение кратко; королю Англии — в котором послании автор присоединяется к многочисленным католическим полемистам против Якова I; немецким князьям — которых он убеждает, через своего друга Т. Адамиго, что Лютер и они неправы. Нас здесь, конечно, больше всего интересуют послания так называемым схизматикам, а именно к церкви абессинской, где Кампанелла возражает против монофизитизма, а в особенности, в смысле нашей задачи, послание к великому князю Московскому и к греческим прелатам...

III

При самом основании ордена иезуитов последние обновили дух церкви, и героизмом, похожим на героизм первых веков христианства, удалось им расширить область своей веры по всему миру. Известны труды их Поссевина, его отношения к Ивану Грозному, его усилия именно в нашем городе основать семинарию для русских мальчиков⁸, чтобы окатоличить их и таким образом иметь доступ

⁷ См. *Volumen quadrip[artitum]*. Cap. I. Art. 2. 3.

⁸ Pierling [S. J.]: *La Russie et le Saint Siège. Études diplomatiques*. III. Paris, 1901. Стр. 445. *Mémoire de Possevino à Paul V.* <...>

к москвичам, торгующим с Ливонией, через них и к Великой Руси вообще.

На юге удалось ввести унию и при Сигизмунде последовали кровавые страдания православных и евангеликов в Польше⁹. Усилия во времена Лжедимитриев и надежды, возникшие вследствие этого в Риме насчет Москвы, не оказались стоящими на твердой почве, но тем не менее в Риме совсем не думали выпускать восточное христианство из сферы святого труда миссии. Во время самого острого кризиса Кампанелла сидел в тюрьме; когда он был освобожден, в Москве уже был восстановлен порядок и была основана новая династия, преданная православию. Это, конечно, несколько не могло препятствовать Кампанелле обратить внимание на великого князя Московского, но во всяком случае осложнило задачу. Уже в своем более раннем сочинении Кампанелла предназначил России роль покорить турок, за что ей назначалась премия Царьграда¹⁰. Максим Ковалевский заключает: «Таким образом, не в уме великого реформатора нашей отчины, а в голове доминиканского монаха зародилась впервые мысль о соединении Византии с Москвой»¹¹. Это, конечно, было под условием, что и Россия присоединится к испанскому стремлению основать мировую монархию христианскую. Но *Volumen quadripartitum*, как мы видели, имеет основы чисто этически-религиозные, поэтому и послание, которое сообщает ему намерение пропаганды, исходит не из мотивов политических, а из прямых начал естественного христианства, как оно могло выразиться после данной обстоятельствами связи с Римом. При этом послание, конечно, рекапитулирует и содержание нами упомянутых прежних работ Католической миссии.

Вот главные мысли послания Кампанеллы, которое мы прилагаем в полном его составе.

⁹ Классическими свидетельством этого является литовское соглашение между евангеликами и православными из г. 1599. Напечатано... Lukaszewicz [J.], *Gesch. der ref. Kirche in Littauen*, Leipzig, 1848, стр. 83–89. [*Geschichte der reformirten Kirche in Littauen*.]

¹⁰ Campanella: *Monarchia Hispanica*, Frankf., 1686, стр. 267. [*Campanella T. De monarchia hispanica. Editio novissima, aucta & emendata ut praefatio ad lectorem indicat*. Frankfurt, 1686. P. 267.]

¹¹ Кампанелла и Вотеро. *Вопр. фил. и психол.* 1896. стр. 142. [Ковалевский М. М. Развитие идей государственной необходимости и общественной правды в Италии. Ботеро и Кампанелла // *Вопросы философии и психологии*. М., 1896. Год VII, кн. 1 (31). С. 131–167.]

Простор государства твоего — говорит автор, — велик, но область не плодородна, не лучше других. И если же ты приведешь это царство к лучшей культуре, не будет в мире никого над тобою. Но как можно землю «colere», если люди не любят культуры. Чтобы полюбить его, для этого необходимо образовать и тело и душу. Но Кампанелла слышал, будто великий князь недостаточно настаивал на задачах образования, чтобы ему одному казаться достойным царствования. 2. И эта твоя образованность, продолжает Кампанелла, сомнительная, так как схизму защищаешь против римско-католической церкви, а уже хорошо знаешь, что секты враждебны Христу; и отцы, которых ты читаешь, учат, что, кто не признает веру Вселенских соборов и римской церкви, тот идет мимо Царства Божьего. На чем основываешь веру свою? 3. Конечно, в Риме хорошо знают разницу между вашим и нашим учением, мы допускаем и многие преимущества греков и признаем причины, по которым ты гордишься солидарностью старинных патриархов христианства, слышали даже, что ты ссылаешься и на протестантов, и что образование народа и вассалов для того отклоняешь, чтобы не отпали от веры твоей. 4. Но автору нетрудно возражать против этих доводов. Не множество решает вопрос, но лучшая часть (*melioritas*); иначе и арианство нужно было бы считать правым и сегодня Магомет мог бы иметь преимущество перед Христом. Ссылаешься на протестантов совсем ошибочно: они ближе стоят к Магомету, чем к Христу. Ты прав, если хвалишь греков, ибо наилучших из них признает и Рим, и эти признают примат и учение Рима. Феофилакт и Дамаскин, конечно, нет; но против них такое количество и греческих, и латинских отцов, что несправедливо ссылаться вообще на греков. За то и наказал их Бог Магометом, как на это пророки запада указывали: и ты не освободишь их, если латинскую веру не примешь. («*Latini addidere filium ... ad vetus (dogma) declarandum*»... «*non ad novum dogma*».) В следующем автор делает весьма интересный опыт доказать учение Рима об исхождении Св. Духа началами своей метафизики; дальше при доказательствах в пользу чистилища ссылается не только на авторитет святых, соборов, чудес, но и на свидетельства умерших и на мнения язычников: Платона, Пифагора, Вергилия. Остальным догматам не придает Кампанелла значения. 5. Пусть, следовательно, изучаются у тебя науки, письма и философия; приглашай к себе монахов и клериков латинских: «*tyrannorum est subditos velle ignorantes, ut possint eos tanquam bubalos per nasum quorsumlibet trahere*», а все-

таки это и для них опасно. 6. Но если будешь продолжать считать себя мудрее нас, то покажи нам наши ошибки: сим приглашаем тебя на генеральный конвент, или пришли туда своих мудрецов, или вот, что надо заметить — мы придем к тебе. И когда будет между нами установлено, где правда, то пошли своих людей и к татарам, персиянам и туркам. 7. И новые небесные знамения, и старые пророчества свидетельствуют, что Москве предназначена Богом большая задача. 8. При этом совещании будут нашим орудием Библия, отцы греческие и латинские, древние соборы, чудеса, мученичество, наследничество и властничество. Всех вопросов будет поставлено пять: о примате, о духе, о чистилище, об обрядах и святынях, пятый — словами автора: «*an dux Moschovitarum sit ex parte schismaticus et ex parte hereticus?*»

IV

Сочинение это, хотя к печати одобрено, не было напечатано, главным образом вследствие личной вражды магистра палации против Кампанеллы, но может быть, что автор и у других влиятельных мужей Курии все еще не являлся достаточно надежным, чтобы быть авторитетом публичным, именно для церковной миссии. Тем не менее еще перед апробацией сочинения этого пользовались им разные монахи¹².

Сам автор еще десять лет позже назвал его образцом богословской риторики и компендием дела миссионного. Этим точно определено его значение.

Главная идея сочинения этого — созвать религиозный конгресс мира — является расширением института христианских церковных соборов. Известно, почему нельзя было ими дольше пользоваться к умиротворению и к соединению христианства. Это, конечно, и Кампанелле было хорошо известно, его воодушевляла мысль, что ввиду близкой катастрофы мира стоит еще сделать одну попытку, хотя его собственный опыт мог ему показать уже опасность подобных хилинтическо-фантастических гипотез. Понятно, что папа и курия именно в то время, когда Густав Адольф появился в Германии, не согласились на такой эксперимент. Осталось выслать своих пове-

¹² Мы знаем из писем Кампанеллы, см. Amabile, Opere. VIII, стр. 232. [Fra Tommaso Campanella...]

ренных в разные края. Успех тоже мог быть различный. Мы ограничимся именно коротким обсуждением части, нас заинтересовавшей, с которой только что познакомились.

В послании к православной церкви и великому князю Московскому нам нетрудно различить часть традиционно-теоретическую и часть специально кампанелловскую. К первой части принадлежат отделы богословско-догматические, в которых нового не находим, можно даже сказать, что у других авторов они изложены систематичнее. Поражает строгое обсуждение падения греческой империи, а ссылание при этом на Joachima di Fiore. Из *специальных* напоминований нашего доминиканца прежде всего подчеркнем, что во главе всего послания, начертанного триста лет тому назад, от идейного инициатора римско-католической пропаганды стоит требование интенсивности распространения образования среди населения; князь, исполнивший это требование, не имел бы равного себе в мире. Римскому католицизму он, таким образом, в отношении к русской церкви приписывает задачу культуртрегерства в благородном смысле слова. По-видимому, Кампанелла не принадлежал к духовным лицам, которые дали повод к возникновению слова «клерикализм» с оттенками направления, враждебного всякому прогрессу, а по-видимому — к сторонникам реформкатолицизма, за который в последние года высказались немецкие профессора Шелл и Ehrhard [Эрхард]*. Напоминает нас сие также его идеально-идиллическую утопию «Солнечный город», так как он дальше говорит, что образованные подданные менее опасны монарху, чем необразованные. Дальше надо заметить личное самодоверие автора, который готов принять участие на совещании не только в нейтральном крае, но готов прийти и в земли великого князя, а не только он один, предлагает приглашать монахов и клириков на помощь при обучении населения. Все они готовы прийти и принести себя жертвой в борьбе за правду.

Притом еще заслуживает внимание наше, что это образование есть не что иное, как простое, более или менее механическое, усвоение римско-католических догматов. Объяснения Св. Троицы метафизическими прималитетами, пользование этой теорией при аргументации в пользу «filioque», показывает нам, что он стремился к углублению христианского учения, вместе с тем и к просвещению христианских умов и душ. Опасность индивидуализма и сектанства отстранима, так как истина конкретно данная (римская), и третей-

ский судья — глава церкви. При этом условии можно даже кое-что заимствовать из области языческой, как это видим при толковании о чистилище: Платон и Вергилий приглашаются на помощь. Конечно, еще обращаем внимание на задачу, великому князю предписанную, расширить христианство в Востоке.

Тем, что Кампанелла пользуется философией и античными поэтами к оправданию римско-католической церкви, он, конечно, последовательно остается на почве натуралистической, из которой выросло и заглавие, и начало его сочинения. Мы об этом восходе уже говорили. Надо здесь заметить, что это обоюдоострый меч. Предполагать единство человечества, конечно, для миссионера необходимо, но приспособляясь к разуму индивидуальному или народному, можно дестилировать христианство в так называемую естественную, отвлеченную религию или какую-либо конкретную. Первой опасности Кампанелла только потому — и то не в полной мере — избежал, что смысл своих учений по требованию цензуры утверждал авторитетом отцов; вторая опасность вызвала вскоре после смерти Кампанеллы так называемые аккомодационные споры о методе миссии в римской церкви. В обоих случаях папа старался, чтобы учение и обряды церкви не были подвергаемы опасности, и, конечно, миссии пришлось послушаться.

Одновременно с посланием Кампанеллы также протестантизм сделал попытку вникнуть в православную церковь. Кирилл Лукарис, который в Вильне боролся с иезуитской унией, сделался жертвой этой попытки, которая больше не возобновлялась. План тайного общества «Антилия» основать на острове Руне коллегium евангелический, чтобы пропагандировать христианство и протестантство в России и на далеком востоке, остался планом, но был как таковой позже обновлен многочисленными мемориалами Лейбница^{*13}. Вскоре после этого, но уже после смерти Кампанеллы, православная церковь создала основной документ своей самостоятельности в «Православном исповедании». Она отклонила в ней основное требование Кампанеллы: признание примата Рима и папы, но отклонила и требование протестантизма о сотериологическо-нравственном начале христианства. Она сохранила общность с католицизмом — особое уважение к преданию и с протестантизмом — независимость

¹³ См. об этом мой труд. [Kvacala J.] J. V. Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften. Jurjew, 1899.

душ верующих от возможного деспотизма какого-либо церковного главы. Поэтому и в православной церкви были стремления более родственные иной раз протестантизму, иной раз католицизму, на которые ставили именно при Петре Великом надежды свои [один] раз протестанты в Берлине, другой раз Сорбонна и Рим. Лейбниц* даже предлагал Петру созвать новый Вселенский собор для соединения европейского христианства.

Объединения такого и в прошлом ожидали главным образом хилиасты¹⁴. Возможность его в конце концов отрицать не надо, но серьезно рассуждать об этом нет нужды. Великое дело 17 апреля с. г. отклоняет желанья и ожидания знаменитого югославянского прелата и его русского сторонника — философа создать внешнее единство двух великих частей христианства при помощи славян¹⁵. Напротив, начало искренней веротерпимости, противоположное римскому католицизму, сближает все христианские вероисповедания в смысле Дёллингера*... В настоящее время в этом и заключается единственно желательное для нас средство к возможному когда-то в далеком будущем объединению христиан.

¹⁴ Дёллингер* далек от хилиазма, а все-таки на стр. 88, полагает свою надежду даже на ирвингианцев. <...> [Döllinger J. von. Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872. Nördlingen, 1888.]

¹⁵ О теократических иллюзиях Вл. Соловьева* мы находим в «Страннике» 1905. Т. II. статью... под следующим заглавием: «Папство, его идея и историческое осуществление, по воззрению Вл. С. Соловьева*». ...Соловьев*... подает метафизическое или, точнее, теософическое обоснование папства и вообще теократии, взяв за исходный пункт метафизическую идею троичности и поставив ее в связь с христианским догматом о Св. Троице, С[оловьев]* старается проследить выражение этой идеи... Наконец применяет ее к христианской теократии. [Папство, его идея и историческое осуществление по воззрению Вл. С. Соловьева // Странник. 1905. Октябрь. С. 472.]

В. И. Герье

ФРАНЦИСК. АПОСТОЛ НИЩЕТЫ И ЛЮБВИ (1908)

Фрагмент¹

Владимир Иванович Герье (1837–1919) — историк и философ, член-корреспондент Академии наук (1902). В сфере его научных интересов — философия истории и история Средних веков.*

Работа Герье «Франциск. Апостол нищеты и любви» вписывается в сформированную исследователем общую характеристику роли и значения монашества в Средние века. Автор полагал, что монашеские ордена способствовали разработке концепции созидательного противопоставления «Града Божьего» «Граду Земному». Монашество у исследователя ассоциируется с «Градом Божьим», трактуется как воплощение мечты о «первоначальной, райской чистоте», о созидании «Божьего Царства на земле».*

В книге освещается не только жизнь и деятельность Франциска Ассизского, но и его взаимоотношения с другими представителями церковной иерархии, в том числе с папской курией. Отдельная глава посвящена восприятию Франциска современниками.

Важной частью работы является дискуссия о научных занятиях францисканцев с богословом Фрайбургского университета Гилларином Фельдером, который в 1904 году высказал мнение, что Франциск поддерживал изучение богословия, поскольку это было полезно для проповедей. Герье* же считал, ссылаясь на житие Фомы Челанского, что Франциск не признавал необходимость широких знаний для проповедника. По мнению ученого, главное значение деятельности Франциска состоит в перевороте, который он произвел в монашестве. Оно заключалось в выходе монахов за пределы монастыря и замене идеи аскетизма на идею служения.*

Д. В.

Если такие исследователи светской культуры, как Тоде* и Сабатье*, грешат по отношению к Франциску тем, что выставляют его вдохновителем совершенно чуждого ему направления, то и ревнители францисканской традиции иногда не прочь от своего рода *подновления* его образа. Образчик такого подновления представляет нам попытка одного из современных францисканцев стусевать вся-

¹ [Герье В. И. Франциск. Апостол нищеты и любви. Биография святого Франциска Ассизского. М., 1908. 348 с. разд. паг. (Цит. с. 332–340.)]

кое противоречие между идеалом Франциска и славой богословской учености позднейших францисканцев в средневековых университетах.

Эта попытка принадлежит ученому капуцину, лектору богословия в Фрейбургском университете, Фелдеру². В своем сочинении о научных занятиях у францисканцев, очень поучительном для истории средневековой науки вообще, Фелдер* старается доказать, что Франциск не только не относился несочувственно к богословским занятиям в ордене, но даже поощрял их. К услугам этого парадокса автор приводит бесконечный ряд цитат из источников, преимущественно позднейшего происхождения, не подвергая их критике и толкуя их с натяжками.

Характерно для Фелдера* уже то, что для разрешения фактического вопроса он прибегает к дедуктивному методу. Он утверждает, что необходимость научных занятий вытекала из «сущности и цели ордена» — апостольской проповеди, которая невозможна без богословского образования. «Следовательно, — восклицает Фелдер*, — Франциск не мог быть врагом богословских занятий». Между тем сам Фелдер* указывает на существенное различие между проповедью и простыми безыскусственными увещаниями (Exhorte), или призывами к христианскому житию, с которых Франциск и его первые ученики именно и начали свою деятельность.

Фелдер* даже не удовлетворяется аргументом, что ученость была необходима францисканцам ради проповеди, и утверждает, что Франциск не мог ограничивать своих братьев «известной мерой учености, достаточной для проповеди и что он был явственно расположен к науке, правильно понимаемой». А между тем житие Фомы Челанского, который сам был ученым литератором, полно свидетельств, указывающих, как мало Франциск считал для проповедника необходимыми ученые занятия. Говоря о чтении Священного Писания, он признавал достаточным знать из него настолько, сколько нужно для размышления о Христе. «В большем я, сын мой, не нуждаюсь. Мне хорошо ведомо, что бедный Христос был распят на кресте». Проповедник, сказал он по другому случаю, «должен сначала почерпнуть из своих тайных молитв то, что он должен излить в святых речах. Пусть он сначала внутри себя воспламенится, чтобы потом выносить из себя охладевшие слова!»

² P. Dr. Hil. Felder. Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskaner-Orden [bis um die Mitte des 13 Jahrhunderts. Herder]. 1904.

Переходя к личности Франциска, Фелдер* приписывает ему богатое богословское знание. Франциск, по словам Фелдера*, говорил «о самых трудных богословских вопросах, о самых темных местах Писания с изумительной ясностью, точностью и основательностью». А так как такое утверждение противоречит известиям о малом образовании Франциска, то Фелдер* прибегает к указанию «чрезвычайного, сверхъестественного источника», из которого Франциск почерпал свою мудрость. Не довольствуясь этими объяснением, Фелдер* ищет опоры в источниках, причем известие Фомы Челанского, что Франциск еще в детстве научился читать, Фелдер* передает (р. 62) словами, что Франциск в своей ранней юности «усвоил себе по крайней мере основы (die Grundelemente) тогдашнего научного образования». Мало того, Фелдер* утверждает, что Франциск впоследствии сам увеличил свои познания. При этом он ссылается на Бонавентуру, не принимая во внимание, что этот глава схоластического богословия среди францисканцев написал свою биографию Франциска именно для того, чтобы оправдать позднейшую богословскую фазу в истории ордена.

Выражение «невежда» (*idiot*), которое Франциск применял к себе, Фелдер* объясняет тем, что оно обозначало мирянина в отличие от духовного сана, а известие биографов о неучености Франциска толкует в том смысле, что мудрость, которая в нем проявлялась, значительно превышала полученное им образование. Фелдер* отсюда выводит, что Франциск принципиально поощрял занятия в ордене, «соответственно призванию своих учеников». В доказательство Фелдер* приводит между прочим рассказ Бонавентуры, что однажды Франциск разорвал Новый Завет на отдельные листы и дал их братьям для того, чтобы все занимались Писанием и один другому не мешали. Но уже не говоря о том, что *ученый* Бонавентура был не беспристрастен в этом вопросе и что чтение Священного Писания еще не представляет ученого занятия, приведенный рассказ в противоречии с утверждением Фелдера*, что Франциск поощрял ученые занятия тех братьев, которые готовились к призванию проповедников, ибо в данном случае Франциск раздал листы *всем* братьям. Правило устава, воспрещавшее неграмотным братьям учиться грамоте, Фелдер истолковывает так: необразованные не должны были стремиться к ученому призванию, то есть миряне в ордене не должны были стремиться к духовному званию, потому что они всегда были склонны к соперничеству с клириками и присвоению себе

преимуществ, которые те извлекали из своего посвящения и образования.

Подготовивши таким образом читателя, Фелдер* приступает к вопросу, совместимо ли, однако, было поощрение ученых занятий со стороны Франциска с его идеалами — безусловной бедности и смирения? Ученый францисканец наших дней отвечает на это возражение *диалектической* уверткой, что Франциск запрещал ученые занятия клирикам лишь в том случае, когда это шло вразрез с его идеалом (*seinem Lebensideal zu nahe traten*). Но в этом-то и дело, что ученые занятия нарушали этот идеал! Они были невозможны без книг, в то время довольно дорогих, а Франциск воспрещал своим последователям всякую собственность, на основании евангельского текста — Лука 9, 16.

Разные ссылки у Фелдера* на позднейшие источники, упоминающие о книгах у францисканцев, ничего не доказывают, так как еще при жизни Франциска его орден мог гордиться вступившими в него богословами и схоластиками. Ведь Фелдер* признает, что вышеуказанный евангельский текст был опущен из устава 1223 г. по настоянию министров и «против желания святого учредителя». Не помогает Фелдеру* и его предположение, что запрещение Франциска касается *частных*, а не монастырских библиотек, ибо устав Франциска отличался от предшествующих монашеских уставов тем, что воспрещал также всякую *коллективную* собственность, как недвижимую, так и движимую. Сам Фелдер* приводит известие Фомы Челанского, что Франциск перед смертью предписывал своему преемнику довольствоваться для себя одеждой и записной книжкой, а ради братьев — письменным прибором и печатью (по делам ордена).

Известно, что в дальнейшем своем развитии орден Франциска отступил от строгого соблюдения его суровых идеалов. Возможность этого предоставил ордену папа с помощью юридической фикции, что *собственность* всей недвижимости и движимости в обладании ордена принадлежит папе, и орден поэтому остается нищим в полном смысле слова. А для успокоения мнительных умов папа Григорий IX объявил в то же время, что такое толкование совершенно согласно с известными ему *намерениями* его друга Франциска. Этим толкованием удовлетворились тогдашние францисканцы, удовлетворяется и Фелдер*.

Подобным же образом Фелдер* справляется с теми местами источников, в которых указывается на несовместимость в глазах

Франциска научных занятий со смирением и с молитвенным призыванием братьев. Так, Фома Челанский приписывает Франциску слова, что «и великий клирик, вступая в орден, должен в известном смысле (*quodammodo*) отречься от науки, чтобы, отрешившись от обладания ею, нищим предаться объятиям распятого Христа. Ибо наука многих делает непокорными, не позволяя им подчиняться смиренному чину (*disciplinis*)». Фелдер* же находит, что здесь речь идет только о том, что вступающий мирянин (*Weltmann*) должен вжиться в аскетический образ жизни и его считать своей главной задачей...

Дальнейшей разбор экзегетики Фелдера* был бы бесполезен; ее слабость заключается в том, что она не принимает во внимание *исходной* точки Франциска. Этой исходной точкой служило желание строго *следовать* примеру Христа. По заветам Евангения Франциск требует от своих учеников не только безусловной бедности, но и полного смирения и «святой простоты». А эту «святую простоту» Евангелие противопоставляет книжной мудрости. Из Евангелия почерпнул Франциск уважение к нищим духа, которым обещано Царство Небесное! Оттуда же он почерпнул недоверие к *книжникам*, которые в своей ученой спеси отвергали *благу* весть. Осуждение Франциска относилось в особенности к «античной гордыне» (*graecas glorias*), но и в «божественном законе», по выражению его ближайшего биографа, только *простота*, «отбрасывая многословие и погремушки, проникала до сути и устанавливала высшее и прочное благо». Для чего же стал бы Франциск поощрять книжное образование? К его недоверию к книжному образованию присоединялось у Франциска еще другое соображение. Образование вело в монастырях к духовному сану и было путем к прелатуре и епископату, то есть к почестям, власти и мирскому величию, ко всему тому, что Франциск считал несовместимым с званием минорита, то есть *меньшего* брата.

Но вся эта попытка Фелдера* сгладить антагонизм между идеалом Франциска и стремлениями позднейшего францисканства разбивается самим же автором в его дальнейшем изложении. Он сам указывает там на целый ряд причин, содействовавших торжеству ученого направления во францисканстве. Прежде всего, общее настроение времени, пробудившаяся в церкви потребность в знании и образовании. Затем борьба с ересями и необходимость поднять для успешной борьбы с ними уровень духовенства, которое в своем невежестве было бессильно защищать церковь. Уже собор 1179 года

потребовал учреждения школ во всех епархиях. Собор 1219 г. постановил на глазах у Франциска, чтобы в каждой епархии был учитель грамматики, в каждом архиепископстве — ученый богослов. Но все это было напрасно. Тогда на помощь церкви пришло монашество. Ради борьбы возник орден доминиканцев, то есть орден «проповедников» (*ordo praedicatorum*), который прямо поставил на первый план для своих членов богословское образование. Это стремление нашло себе поддержку со стороны папства, которое нуждалось в ученых богословах и докторах канонического права и усмотрело в двух нищенских орденах могучее средство для реформы духовенства и утверждения папского влияния. Как велика была в то время потребность образования в церкви и обществе, можно судить по тому, что к концу XII в. было всего три университета, в течение же полувека после того к ним прибавилось еще *семнадцать*.

Этому стремлению к богословскому образованию поддался и францисканский орден, тем более что, как мы раньше отметили, громадный прилив в него клириков дал им полное преобладание в нем, и влияние братьев-мирян было совершенно надломлено. Если этих фактов достаточно, чтобы объяснить оборот, которое приняло дело в ордене, то рассуждения Фелдера* по этому поводу окончательно обличают несостоятельность его характеристики Франциска. Фелдер* заявляет, что хотя Господь иногда непосредственно и чудесным образом внушает святым людям общие основания их подвига (*die Grundrisse*), но самое осуществление их плана Он нередко предоставляет второстепенным причинам, то есть событиям и жизненному опыту людей. А вывод отсюда следующий: «Поэтому весьма ошибочно считать первый момент проявления идеала выражением его полноты, высшей точкой в развитии дела и всякую дальнейшую стадию в его развитии признавать известным отклонением от идеала и падением». Что же это, как не ясное признание глубокого различия между позднейшей эволюцией ордена и идеалом Франциска?

Л. П. Карсавин

НАЧАЛА МОНАШЕСТВА (1912)¹

Лев Платонович Карсавин (1882–1952) — историк-медиевист, историк религиозной мысли, философ.*

В книге «Монашество в Средние века» он рассмотрел развитие католического монашества в исторической перспективе. В хронологическом порядке Л. П. Карсавин показал процесс становления монашества от ранних христианских практик отшельничества до нищенствующих орденов позднего Средневековья, некоторое внимание уделил военно-рыцарским орденам.*

Автор подчеркнул успехи распространения аскетического образа жизни на ранних этапах истории христианства, отметив вместе с тем возникшую необходимость унификации правил, из которых наибольшее распространение получили правила св. Бенедикта. Экономическое развитие стимулировало «обмирщение» монастырей, что привело к необходимости проведения реформ. По мнению Карсавина, монашеское движение X–XI вв., в отличие от более раннего процесса, было теснее связано с церковными и политическими структурами, поддерживало папство. Исследователь считал, что идея единого монашеского ордена не была реализована, однако к IV Латеранскому собору появилась концепция единого монашества, состоящего из нескольких орденов. В конце XIII в. идея апостольства стала уходить на второй план. Со временем сформировался более умеренный христианский идеал, который нашел свое отражение и в мирских религиозных организациях. Кроме того, Карсавин* обращал внимание на конкуренцию и взаимовлияние между монашескими орденами.*

Д. В.

1. Монашество — историческая форма осуществления аскетического идеала. В основе же этого идеала лежит дуалистическое мироощущение и, в более развитом виде его, — миропонимание. Если существует тот или иной вид, та или иная степень дуализма, хотя бы в противопоставлении добра и зла, духа и тела, попытка доставить торжество тому, что признается ценными, необходимо приводит к аскезе. В этом смысле всякое самоупражнение, духовное самовоспитание, достигаемое путем воздержания от ряда своих желаний или путем устремления к добру (благодаря чему многие желания отпадают сами собой) уже будет аскезой. И нет принципиаль-

¹ [Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. СПб., 1912. 110 с. (Цит. гл. 1 «Начала монашества». С. 1–9.)]

ной разницы между духовной борьбой со своими «грехами» (прямой в первом случае, косвенной во втором) и самобичеванием, какие бы дикие формы оно ни принимало. Разница в силе борьбы признаваемого положительным с тем, что признается отрицательным, в ожесточенности ее и во внешних ее проявлениях, то есть в средствах борьбы. Чем интенсивнее дуалистическое мироощущение, чем сильнее ощущается сила зла, тем ярче проявления аскезы. Наоборот, «прирожденная святость», благодать увлечения добром, при которой преодоление зла является не главной целью, а следствием, вторичным эффектом, делают излишними крайние формы аскезы, легкую борьбу со злом, но не устраняют аскезы, потому что для этого надо было бы стереть само различие между добром и злом.

В христианском учении даны основы дуализма и аскетизма. Их нельзя выкинуть из священных книг, не разрушив содержащегося в них учения. Юноша спрашивал у Христа, что делать, чтобы быть совершенными, и получил ответ: «Если хочешь быть совершенным, иди, продай все, чем обладаешь, и раздай полученное бедным... И приходи, и следуй за мной!»; «Всякий, — прибавил Христос, — кто оставит ради имени Моего дом, братьев, сестер, отца, мать, жену или детей, или поля свои, получит за это сторицей и будет обладать жизнью вечной». Трудно богатому войти в Царствие Божие, и высок поставленный Христом, осуществляемый Им и Его верными учениками идеал. «Лучше не жениться», — толковали слова Иисуса апостолы. «Не все вмещают этот завет, — отвечал Он им, — но те, кому дано вместить его, есть скопцы, так и рожденные скопцами чревом матери своей. И есть скопцы, оскотенные людьми. И есть скопцы, оскотившие себя сами ради Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит». Осуществлялся ли идеал Христов «скопцами от рождения», легко и свободно, в силу самопроизвольного внутреннего стремления к добру, или же «оскотившими себя» — ценой страданий и борьбы, он предполагал различие добра и зла, был дуалистичен, требовал отвержения зла — был (пассивно или активно) аскетичен. Понимая высоту своего идеала, Спаситель не требовал от всех полного его соблюдения, снисходя и прощая. Но и неполное осуществление идеала было дуализмом, предполагая сознательное стремление к нему, аскетизмом, требуя отказа от зла. Всех же, кто чувствовал в себе силы, достаточные для того, чтобы поднять бремя неудобноносимое, Христос звал к совершенству, к высшему, что доступно было человеку, — к «следованию за Ним» и, следовательно,

к отречению от мира — к высшей степени аскезы или к собственно аскетизму.

Но исчерпывалось ли содержание нового учения аскетизмом? Нет, потому что совершенный должен был «следовать за Христом», а это понятие шире аскезы, выходя за пределы победы над собой и духовного единения с Богом. Истинный ученик Христа становился «апостолом благовестия Царства Божьего». Задача индивидуального спасения соединялась с задачами социально-религиозными. Но все апостолами быть не могли. Ни Христос, ни ученики Его к этому всех и не звали, насаждая более умеренный, более примиримый с миром идеал. Апостолы даже ревниво и подозрительно относились к самозванным ученикам Спасителя, и самому Павлу пришлось выдержать нелегкую борьбу с Двенадцатью. Под влиянием апостолов и их преемников в христианских общинах Сирии и Палестины, Малой Азии, Греции и Запада расцветал умеренный идеал христианской жизни, идеал умеренного подражания Христу, совмещавший основные моральные заветы Евангелия с жизнью в миру, с обладанием имуществом и с семьей. Росла христианская литература, и все труднее становилось понять мысль Христа так, как поняли ее первые ученики Его. Идеал апостольства заволакивался новым идеалом, вступавшим в сочетание с идеалами, выросшими на почве язычества, и становившимся традиционным. Благодать учительства, евангелизации стала достоянием немногих сравнительно «харизматиков». Благовестие ограничивалось территориально, соединялось с относительной оседлостью, и место апостолов заступал возникающий клир. Стремящийся к совершенству уже не пил спасительную воду у ее истока, искал и находил ответы на свои запросы в понимании христианства, выросшем в оседлых христианских общинах, незаметно для себя самого толковал учение Иисуса сообразно со своими настроениями и воззрениями.

Греко-римский мир апостольского и послеапостольского времени мечтал о спасении души, расколóв единство космоса, приняв одну его половину и отвергая другую. Новоплатоновцы стремились к невидимому Благу, преодолевая зло чувственного мира; хотели от плоти подняться к Божеству, вырабатывая формы аскезы и утверждая дуалистическое миропонимание. Аналогичные дуалистически-аскетические моменты находим мы и у новопифагорейцев и стоиков. Иудаизм, поддаваясь эллинистическим влияниям и продолжая свое развитие, подошел к тому же. Назареи избегали всего

«нечистого», отдавали себя Богу, творя «великий обет»; вино не касалось их уст и железо — их длинных волос. Терапевты удалялись от мира в свои «монастыри», предаваясь там чтению своих священных книг и созерцанию. Ессеи приносили «страшную клятву» — чтили Бога, исполняли Его заповеди, жили вместе, отказываясь от личного имущества и постясь. Везде всплывает дуалистически-аскетический идеал — порыв к Богу и жажда спасения. И не только идеал, а и формы его осуществления уже подготовлены долгим развитием. Монашеские общежития встречаем мы у терапевтов, ессеев и служителей Сераписа. Одиноким аскеты выходят из среды новоплатоновцев.

Стремящиеся к совершенству прежде всего останавливались на привычном для них идеале аскезы, думая не о других, а о своей душе. Они искали в христианстве того, что уже жило в них самих. Огненными буквами были написаны для них призывы Христа к самоотречению, и сияние этих букв затемняло или представляло в ином свете социально-религиозное содержание христианства, переставшего быть учением немногих и понимаемого иначе, чем прежде. И где могли найти они идею апостольства, которую клир старался сделать исключительно своим достоянием и которую толковал иначе, чем прежде толковали ее сами апостолы? Сочетание апостольской миссии с аскезой стало как-то трудно осуществимым. Крайнее развитие одной исключало другую. Пресвитеру, или дьякону, или епископу, посвящавшим свои силы заботам о жизни общины, материальным и культовым задачам, трудно было развить энергию аскезы. С другой стороны, аскет, озабоченный своею судьбой, не склонен был думать о ближних. Христос призывал к самоотречению. Он говорил, что не было «среди рожденных женщинами» человека выше Иоанна Крестителя, а Иоанн был суровый аскет, истязавший свою плоть одеждою из верблюжьей шерсти, питавшийся акридами и диким медом. Иоанн «не пил и не ел». Христос звал идти за Собою, а Сам Он удалялся в пустыню, постился сорок дней, избрал себе плотские страдания. И в Ветхом Завете Моисей, Илья и Елисей удалялись в пещеры, и собирались около них «сыновья пророков». Правда, апостол Павел не звал в пустыню, но и он, как все, склонялся к той же форме аскетизма, предписывая так пользоваться благами мира, чтобы это не походило на пользование ими. Так в христианском учении находили не только аскетический идеал, действительно присущий ему, но и ту форму этого идеала, которая соответствовала вкусам и стремлениям эпохи. Так в идеале совершенства выпадал элемент апостольской

миссии, что было облегчено развитием христианства. Умеренному идеалу противопоставлялся уже не идеал аскета-апостола, а идеал аскета-одиночки, спасающего только себя и видевшего в этой задаче суть учения Христа и настоящее подражание Ему.

2. Рано появились аскеты. В конце I в. в римской общине некоторые христиане добровольно воздерживались от брака или от супружеских сношений. Игнатий Антиохийский увещал всех, кто может, хранить в честь тела Господня девство. По свидетельству современных писателей, много женщин и мужчин сохраняло целомудрие от детства до глубокой старости. Ориген считает отличительными чертами истинного христианина безбрачие, отказ от собственности, воздержание от мяса и вина, посты и сам живет самоотверженным аскетом. Отцы Церкви старательно противопоставляют христианских аскетов языческим, но они не в силах затушевать тождественность стремлений тех и других. Аскеты уже пользуются особенным уважением в церкви. В храмах они занимают место рядом с пресвитерами, вдвигаясь между клиром и мирянами. Вместе с пророками, апостолами и мучениками аскеты причисляются к столпам церкви, напоминают светлую толпу девственников, изображенную автором Апокалипсиса. Приходится уже сталкиваться и с их поднимающимся самосознанием, указывать им на опасность и неуместность гордыни.

Трудно провести линию, отделяющую аскетов от религиозных мирян, но кое-где аскеты обособляются в особые группы: в общежития (аскетерии) или в бродячие товарищества. Такие уже дальше от мира, но все еще в нем. Другие были решительнее, покидая свою семью и родину и удаляясь в пустыню. «Кто блажен?» — спрашивал Ориген и отвечал: «Тот, кто уходит от мира, чтобы всего себя предать Господу». Воодушевленные увещаниями Отцов Церкви девственницы замыкались от мира, образуя общежития; мужчины бежали в пустыню, следуя за Христом и Иоанном Крестителем. Епископ Иерусалима Нарцис провел много лет в дикой пустыне, вызвав сочувственное удивление своих современников. Росту пустынножительства способствовали и преследования христиан. При Деции (250–251 гг.), Валериане (257–258 гг.) и позже при Лицинии (315 или 319 г.) много египетских христиан бежало в пустыню и горы. Много из них гибло от голода и жажды, от болезней или диких зверей. Проходила гроза, и беглецы возвращались, но не все. Иные так и оставались в полюбившемся им уединении небольшими ли группами, одинокими ли анахоретами.

Египетские пустыни — колыбель монашества. Павел Фивский бежал от преследования Деция в горы Фиваиды, оставив свое соседствующее с пустынею поместье. Он избрал себе жилищем пещеру, открытую сверху и загороженную от посторонних глаз скалой. Пищей Павла были финики соседней пальмы, воду брал он в бьющем из скалы источнике. Он навсегда остался в своей пустыне, превратив временное и случайное покаяние в постоянное и любимое. Его не прельстило даже торжество христианства при Константине. «Основатель и царь монашеской жизни» умер в своей пещере глубоким старцем в 347 г. Львы, рассказывает легенда, вырыли могилу святому отшельнику. Павел случайно приобрел известность. Большинство анахоретов жило и умерло в безвестности. Они селились около источника, около финиковой пальмы в пещерах или заброшенных могилах, или под открытым небом в жалких шалашах. Они приносили сплетенные ими в часы досуга корзины или циновки в соседние селения, и выменивали их на хлеб и соль. И пустыня превращалась в сад Господень, расцветала, как лилия. Анахореты как бы говорили Христу: «Смотри, мы все оставили и последовали за Тобой!» — «Ступайте в Фиваиду! — восклицал позже Иоанн Златоуст. — Вы найдете там пустыню прекраснее рая, тысячи хоров ангелов в человеческом образе, целые племена мучеников, целые толпы дев. Там увидите выкованным адского тирана и победоносным и славным Христа».

Анахореты рассеялись по пустыням Египта, не только по Фиваиде, а и по Нижнему Египту: по горам, окаймляющим долину Нила, в пустынях скитской (теперь Вади или Натрун, на западе от дельты Нила) и нитрийской (по соседству с первой). В III–IV вв. становятся заметными анахореты на Синайском полуострове, куда они проникли из Египта, в Сирии, восточной Киликии, около Антиохии — в получающей имя сирийской Фиваиды халкидской пустыне, в Палестине около Иордана и в других местах Востока. Единообразия жизни не было. Одни, как Павел Фивский, порывали всякое сношение с миром. Другие, как знаменитая Таис, замуравывались на всю жизнь, получая пищу и питье через маленькое проделанное для этого отверстие (инклузы), третьи сковывали себя цепями так, что могли ходить только в согнутом положении. В V в. в северной Сирии развивается своеобразная форма отшельничества — жизнь на высокой колонне (столпничество). Но всех объединяло покаянное настроение и борьба с плотью во имя спасения души и единения с Богом. Это же связывало анахоретов пустынь с более близкими к миру

аскетами. Последние жили около городов или в самих городах, по двое, по трое вместе, не вполне отказываясь даже от имущества (сарайты), или бродили с места на место (гироваги), даже основывали новые христианские общины, как бы продолжая деятельность апостолов. Некоторые ограничивали свое блуждание одною пустынею (боски), питаясь травами и кореньями, как звери. Но главным слоем, с которыми связана дальнейшая история монашества, все же оставались относительно оседлые анахореты пустынь. Остальные виды монашества исчезли в дальнейшем его развитии.

С самого начала наряду с совершенно одинокими анахоретами были и гнезда их; и чем больше распространялось бегство от мира в пустыню, тем больше становилось таких гнезд. Незаметен и неуловим поэтому переход от чистого анахоретства к общежительным формам монашества, и только предание связывает первые объединения анахоретов с именем Антония Египетского. Рано лишившись родителей, он увлечен был волною аскетизма. Услышанные им в церкви слова Христа, обращенные к юноше, были для него призывом к жизни анахорета: дитя своего века, он чужд был понимания их в смысле призыва к апостольской деятельности. Антоний сначала начал жизнь пустынника под руководством старого анахорета, потом перебрался в горную пустыню на правом берегу Нила, поселившись в развалинах оставленной крепости. Друзья приносили ему пищу. Медленно росла слава Антония, привлекая к нему жаждавших совета духовного мирян и подражателей, селившихся около. В начале IV в. «вся окрестная пустыня уже была заселена монахами», понастроившими себе хижины или избравшими жилищами своими пещеры. Антоний был их «отцом». В 311 г. он покинул свое уединение, чтобы ободрить преследуемых Максимином александрийских монахов. Он вернулся назад, но ненадолго. В поисках уединения Антоний поселился на пустынной горе около Красного моря. Но «отец» не оставил своих детей, время от времени посещая их, ободряя и наставляя, радуясь преуспеянию маленького поселка.

Добровольно сплотились около Антония ученики, охотно подчинившись руководству его или указанных им старых испытанных братьев. Мы еще далеки от монастырского общежития, но объединение анахоретов уже совершилось. Ученики и преемники Антония планомерно продолжали работу великого пустынника, создавая колонии еремитов — «лавры». Но следует заметить, что поздние предания связали с именем или влиянием Антония и многие само-

стоятельно возникшие лавры. Нам известны некоторые из «еремиториев» в Нижнем Египте. У каждого пустынника была своя «келья». Днем каждый работал, для того чтобы добыть себе пропитание и одежду. С девяти часов он начинал в своей келье пение псалмов. В субботу и воскресенье все собирались в маленькой церкви. Один из анахоретов-пресвитеров совершал евхаристию и проповедовал. Испытанные пустынники могли оставлять свою колонию и удаляться в кельи, находящиеся на таком расстоянии друг от друга, что спасающиеся в них не могли видеть и слышать друг друга. Но по субботам и воскресеньям и они собирались в общую церковку. В подобных колониях, даже в скитской пустыне, где сильнее выдвигалось уединение, уже ясно проступает общежительный момент. И в то же время они не чужды некоторой связи с миром. Пустынники сбывают свои работы в соседние селения. Заходят к ним и миряне; для посетителей даже выстроено особое помещение — гостиница. Число анахоретов, живущих в таких лаврах в нитрийской пустыне, доходило в IV в. до 5000 человек; число «учеников Антония» определяли в 6000.

Пахомий, прежний солдат, еще до принятия им христианства был аскетом. Он жил пустынником на берегу Нила, около оставленного храма Сераписа, обрабатывая огород, плодами которого питался, отдавая излишек бедным. Приняв христианство, Пахомий скоро пришел к мысли о создании монашеского *общежития*, в котором живущие вместе монахи были бы объединены не только фактом сожительства, но и общностью служения Богу. С помощью собравшихся около него учеников Пахомий построил несколько домов для жития монахов с церковью в их центре. Возник первый монастырь Табенниси (до 328 г.). Вместе с увеличением притока учеников появилось и девять других, среди которых первое место занял Бафуа (теперь Фау). Немного позже Пахомий основал и два женских монастыря. Монахи Пахомия отличались от прочих прежде всего однообразною одеждою. Они отказывались от всякой личной собственности. Жизнь их протекала в молитвах и труде: плетеных работах, садоводстве и огородничества, позднее — еще в земледелии и ремесленных работах. Развитие хозяйственной деятельности общежитий привело даже к некоторой дифференциации труда внутри их, и одно из житий Пахомия называет целый ряд монахов, посвятивших себя определенному роду деятельности: 7 кузнецов, 15 сапожников, 50 земледельцев и так далее. Но труд не

являлся самоцелью, он рассматривался как служение Богу и должен был сопровождаться молитвами и молчанием. Принятые в число братьев только после некоторого искуса и наставлений, даваемых опытными, «истинными» монахами, становились полноправными членами общежития. Монахи каждой «лавры» делились на декурии. Для каждых двадцати монахов отводилось особенное здание, в котором они и жили под надзором и руководством «домоправителя» (oikiakós), причем деление это совпадало с делением монахов по роду занятий. В общем доме у каждого была своя келья, двери которой для облегчения надзора всегда должны были быть открытыми. Три-четыре дома составляли трибу, каждая из которых по очереди в течение недели несла на себе работы, касающиеся всего монастыря, заведую кухней, церковью и прочим. Утром и вечером все собирались на общую молитву, по субботам и воскресеньям — на литургию. Три раза в неделю «старшие» наставляли братьев в вере и монашеской жизни, разъясняли их недоумения. «Старшие» же руководили и чтением братьев, указывая им, какие книги следует брать из монастырской библиотеки, отвечая на возникавшие по поводу этого чтения вопросы. Таким образом, религиозная жизнь брата определялась известною одинаковою для всех формою более, чем в лаврах Нитрийской или Скитской пустынь или в монастырях Антония. Этим был положен предел личной религиозной инициативе, и желающий спастись, вступая в монастырь Пахомия, признавал известный идеал жизни и подчинял ему свою волю, мог проявлять свое религиозное воодушевление только в рамках, данных запечатленною в уставе традицией. Может быть, благодаря этому до известной степени и ограничивался религиозный порыв, но зато традиционная форма жизни, устраняя возможные индивидуальные отклонения, тем более влияла на среднюю массу вступающих, воспитывала их и не позволяла отступать назад.

Отдельные общежития не теряли связи друг с другом. Дважды в год все монахи должны были собираться в главном монастыре, аббату или «отцу» которого были подчинены местные аббаты. И связь была тем сильнее, что она не была только религиозною. Все сработанное монахами доставлялось чрез посредство местных аббатов в Бафуа, где главный эконо́м распределял все доставленное между отдельными монастырями сообразно их нуждам, излишек же отправлял на продажу в соседние города, далее в Александрию. И понятно, что, несмотря на все стремление Пахомия огородить мона-

стырь от мира, связь между тем и другим с течением времени только крепла и развивалась.

Так под неограниченную власть главного аббата жила крепкая и единая организация, обеспечивавшая личное спасение определенными формами труда и молитвы, протекавших под строгим и бдительным надзором, и то же время обеспечивавшая свое существование продуманною организацией монашеского труда и связью своею с экономической жизнью страны. Труд — неверный источник существования одиноких анахоретов и лавр — стал основой жизни организации Пахомия. Спасение души на собственный страх заменилось спасением ее в определенных формах монастырской жизни, созданных сознательно и обдуманно. Жизни одинокого пустынника была противопоставлена жизнь монаха. И в то же время монахи, когда-то покинувшие мир, вновь подошли к нему, звали мирян в свою гостиницу (ксенодохий), приходили к мирянам, продавая свои товары. Монастырь Пахомия становится важным религиозно-социальным фактором: бежавшие от мира вновь начинают служить ему, может быть и сами не замечая этого.

Еще ближе монашество к миру в монастырях, связанных с именем Василия Великого (ум. 379 г.). Василий был в Египте и Сирии и, вдохновленный примером тамошних монахов, раздал, вернувшись на родину (в Каппадокию), все свое имущество бедным и удалился в понтийскую пустыню (недалеко от Неокесарии). Около него собрались анахореты, и «обновился лик всего Понта». Василий покинул пустыню для епископата в Кесарии, но он не оставил любимого своего идеала, выраженного им в двух уставах монашеской жизни. По этим уставам, василианские монахи ведут жизнь отречения, бедности и целомудрия в строгом послушании своему настоятелю и в смирении. Молитва и труд наполняют их день, братская любовь их объединяет. Сообща молятся они, сообща едят и спят: особые кельи почти оставлены. Вступающий в монастырь проводит некоторое время послушником, благодаря чему постепенно входит в монастырскую жизнь, и только после этого становится «малосхимником», то есть обыкновенным монахом. Еще сильнее, чем у Пахомия, выдвинуто значение труда (земледелия и ремесла). Монахи Василия стремятся не только к созерцательной жизни, хотя принятием великой схимы и связанной с этими уединенною замкнутою жизнью открывается путь и к ней, но и к деятельности «апостольской». Они принимают на себя заботы о бедных и больных, чему способствует

близость василианских монастырей к стенам города. «Мы принимаем сирот, чтобы, по примеру Иова, сделаться отцами их; тех же, у которых есть родители, мы принимаем только, когда их приведут сами родители... Должно воспитывать детей во всяческом благочестии, как детей братства». Благодаря этой воспитательской деятельности монастыря, ему открывается широкий путь воздействия на мир и распространения аскетического идеала. Но миссия василианского монастыря еще шире. Желаящие преуспеть в вере миряне могут временно пребывать в монастыре. Точно так же и монахи могут покидать его на время, посещать родных, неся в мир свет Христов. Так у Василия воздействие на мир становится необходимыми элементом монашеской жизни, и аскеза вновь робко сочетается с миссией, напоминающей апостольскую.

Рассмотренные формы аскезы появились не все сразу. Древнее всего — воздержанная жизнь в миру, разнообразная по степеням своей строгости, и анахоретство. Несколько позже появляются, с одной стороны, аскетерии в миру, с другой — лавры и монастыри. Но ни те ни другие не вытесняют прежних форм, и развитие анахоретства продолжается наряду с расцветом общежительных форм монашества, частью вырастая на почве самих лавр или монастырей. Было бы неправильно устанавливать историческую преемственность форм монашества и аскезы, считая лавру развитым анахоретством и монастырь развитою лаврою. Все формы аскезы вытекают из однородного понимания идеала христианского совершенства, а то, что иногда лавра — совокупность анахоретов — образуется в результате случайного соседства пустынников или сплочения их около известного своею святостью аскета, является моментом внешним и случайным. Не из стремления лучше осуществить идеал анахорета вытекала мысль о создании лавры и тем более монастыря, отличавшегося от первой преобладанием общежительного начала, а из иного представления об этом идеале, из сознания трудности его осуществления для одинокого пустынника, из желания обеспечить спасение души могучей помощью традиционных форм и соединить достижение личной святости с осуществлением заветов Христа, предписывавшего не только аскезу, но и взаимную любовь (понимаемую чаще всего как любовь между монахами) и помощь всем нуждающимся в помощи. Идея монашеского общежития только пользуется естественно возникающими группами анахоретов. В волнующейся массе аскетов мало-помалу всплывают более проч-

ные и долговечные организации, обязанные своим существованием сознательной работе таких пустынников, как Пахомий или Василий Великий. Позднее им будет принадлежать первенствующее положение, но к нему приводит медленное и неумовимое в частностях своих развитие.

П. М. Бицилли

ЗАПАДНОЕ ВЛИЯНИЕ НА РУСИ И НАЧАЛЬНАЯ ЛЕТОПИСЬ (1914)

Фрагменты¹

Петр Михайлович Бицилли* (1879–1953) — историк-медиевист, филолог.

Исследование «Западное влияние на Руси и начальная летопись» посвящено изучению западноевропейского влияния на раннюю русскую летописную традицию.

В нем П. М. Бицилли* вслед за А. А. Шахматовым* анализировал «Корсунскую легенду». Автор рассмотрел связь «Легенды» и летописной традиции, подчеркивая специфический характер первой, отмечая ее житийный характер. Бицилли* поставил ряд вопросов о летописных свидетельствах более ранних посольств в Западную Европу предшественников Владимира, например княгини Ольги. Автор отметил, что, принимая во внимание неоднократные сообщения (например, Гильдесхаймские и Кведлинбургские анналы) о Региноне Либуции, которого император Оттон отправил на Русь, ряд свидетельств летописи можно считать близкими к историческим действительности. Тем самым опровергалась точка зрения о полной легендарности происходящих событий. В качестве подтверждения некоторых сведений, связанных с Владимиром, Бицилли приводил хроники Бруно Кверфуртского и Титмара Мерзебургского. Он полагал, что имеющееся свидетельство о влиянии Анны на крещение Владимира появляется сначала именно в хронике Титмара Мерзебургского. Также он считал, что частично была использована сюжетная линия о крещении Константина, написанная Амартолом. Бицилли подчеркивал, что заимствование из Амартола, вероятнее всего, пришло на Русь опосредованно, через Западную Европу, поскольку существует большое количество различий. Бицилли указывает и на влияние сказания о крещении Хлодвига, дошедшего в компиляции VIII в. *Liber Historiae Francorum*.

Д. В.

Стараясь объяснить особенности летописного предания о крещении Владимира, академик А. А. Шахматов* пришел к выводу, что в основе его лежат два источника: древнейший летописный свод, называвший местом крещения князя Киев, и отдельный литературный памятник, «Корсунская легенда», согласно которой князь крестился

¹ [Бицилли П. М. Западное влияние на Руси и начальная летопись. Одесса, 1914. 28 с. (Цит. с. 1–9, 24–27.)]

в Корсуні под влиянием царевны Анны². Этого литературного памятника нет, но, по убеждению академика Шахматова*, он *должен* был существовать, и он *конструировал* его. Делая так, академик Шахматов* поступил методологически безукоризненно; при тех данных, которые он привлек, постулировать наличность «Корсунской легенды» являлось необходимостью. Но что если бы удалось найти такой действительно существовавший литературный источник, в котором бы заключалась уже готовая схема, позволявшая объединить все те разрозненные исторически достоверные и легендарные черты, которые, по предположению академика Шахматова*, слились в «Корсунскую легенду»? Не представилось ли бы тогда возможным обойтись без предположения наличности самой легенды? В предлагаемой статье я делаю попытку указать такой реально существующий литературный памятник. Оговариваюсь заранее, что я не намереваюсь повторить ошибку Г. М. Бараца*, пытавшегося опровергнуть академика Шахматова* при помощи целого ряда искусственных приемов, главнейшим из которых было валить на переписчика летописи все то из ее текста, что не годилось для его теории³. Источник, о котором я говорю, я пытаюсь обнаружить путем разбора текста летописи в том виде, в каком он дошел до нас.

Я начну мой разбор летописи со сказания об испытании вер.

В рассказе о посещении Владимира представителями различных исповеданий есть одно странное на первый взгляд место — это ответ Владимира предлагающим ему свою веру «немцам»: «идете опять, яко отцы наши сею не прияли суть». Значит, предполагается, что «немцы» предлагали свою веру уже когда-то раньше. Голубинский* называл этот ответ Владимира «не имеющим смысла» и объяснение ему находил только в том, что «от одинаковых с греками христиан составитель повести не видел возможности отделаться со смыслом»⁴. Объяснение Голубинского* принять трудно: ведь

² Корсунская легенда, Сборн. статей, посвящ. Ламанскому, II, 1029 сл. [Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сборник статей, посвященных В. И. Ламанскому по случаю 50-летия его ученой деятельности. Ч. 2. СПб., 1908.]

³ Г. М. Барац, Библиейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святom, 48 сл. [Киев, 1908.]

⁴ Ист. русской церкви, 1-е издание, I, 97, прим. 1. [Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1880.]

это было бы в нашей летописи единственным местом, лишенным смысла.

У летописца много неправдоподобных, неприемлемых рассказов, но все они, с его точки зрения, имеют смысл и значение; прямой бессмыслицы у него нигде нет. И почему летописец не имел возможности отделаться иначе от этих западных христиан? Ведь для него-то они не были одинаковы с греками. Конечно, Владимир, еще будучи язычником, не мог видеть разницы между Востоком и Латинством, но разве такое соображение смутило бы летописца? Средневековый историк не возвышался до мысли о психологическом правдоподобию и никогда не останавливался перед тем, чтобы вложить в уста своему действующему лицу собственные слова и навязать ему собственную точку зрения.

Между тем сам Голубинский* был очень близок к тому, чтобы разрешить указанную трудность. Приведенный рассказ предполагает для читателя летописи известным, что немцы приходили и до Владимира. Спрашивается, имеем ли мы право думать, что рассказ об этом раньше читался в летописи. Обращаюсь опять к Голубинскому*: по его мнению, латинские миссионеры делали попытки обратить русских в христианство, но безуспешно. Русь приняла веру от греков. Тогда была сделана и другая попытка: «Владимира уже крестившегося, отклонить от признания власти греков и подчинить своей собственной власти»⁵. «Известия об этих попытках, — писал далее Голубинский*, — читаются только в одной из новейших редакций первоначальной летописи, именно — в редакции, находящейся в Никоновской летописи. Но нет никакого основания подозревать, чтобы они были позднейшим вымыслом, потому что вовсе нельзя придумать побуждений, по которым вымысел мог быть сделан (а, наоборот, должно думать, что в древнейших, дошедших до нас редакциях первоначальной летописи известия опущены, к чему без труда может быть указано и побуждение, каково желание позднейших редакторов изгладить из памяти нашей истории о сношениях наших с папами). Под 979 годом в Никоновской летописи читается: того же лета придоша послы к Ярополку из Рима от папы... Голубинский* приводит оттуда же и другое место: о приходе папских послов к Владимиру в Корсунь после его крещения (под 988 г.). Кроме этих

⁵ Назв. соч., 192. [Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1880. Т. 1. С. 192.]

указанных Голубинским*, мест есть еще и другие, под 991 г.: «Придоша к Володимеру послы из Рима от Папы с любовью и с честию». Под 993 г.: «Послы Володимировы придоша в Киев иже ходиша в Рим к Папе». Под 1000 г.: «Посла Володимер гостей своих аки вполсех в Рим, а других во Иерусалим и во Египет и в Вавилон, согляда-ти земель их и обычьев их».

Итак, мы имеем целый ряд известий о сношениях Руси с латинской церковью, известий по всем признакам современным и летописного происхождения. Затруднение, впрочем, пока еще остается: ни одно из этих известий не объясняет слов Владимира об «отцах», ибо самое раннее относится к его брату Ярополку. Но раз уже мы считаем установленным, что существовали подобного рода современные летописные известия, мы можем сделать также допущение, что была запись и о сношениях Ольги с Западом, о ее посольстве к Оттону Великому, о посещении Руси св. Адалбертом и о постигшей его здесь неудаче⁶. Западные анналисты говорят, что Ольга посылала к Оттону просить епископа⁷. Голубинский* не верил этому и называл посольство «загадочным»⁸. «Ольга, — рассуждал он, — присылала к королю вовсе не затем, чтобы просить епископа и священников, а за чем-то другим, нам неизвестным». Оттон лишь воспользовался удобным случаем и сделал попытку провести на Русь западное церковное влияние. Отсюда — по правилу *post hoc — ergo propter hoc* — хронисты и заключили, что Ольга сама просила епископа⁹.

Однако мы не можем отвергнуть показание хронистов. Известие о посольстве дошло до нас собственно в двух источниках. Это, во-

⁶ И здесь я только следую Голубинскому*: «Факт этого посольства, писал он, — о котором не знает или по крайней мере не упоминает наш летописец (курсив мой)... не подлежит сомнению» (стр. 70). [Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1.] Если знал, то откуда же? Очевидно, или об этом читалось еще в древнейшем своде, или в летописных заметках, легших в основу свода.

⁷ Все известия об этом сведены у Голубинского* (стр. 89, 90) [История русской церкви] и в статье Фортинского* «Крещение кн. Владимира и Руси по западным известиям» (Чтения в Ист. о-ве Нестора летописца, II, 1888 г.). [Фортинский Ф. Я. Крещение князя Владимира и Руси по западным известиям // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1888. Кн. 2. С. 95–128.]

⁸ Ср. также Грушевский, История Украины и Руси, I, 405. [Грушевский М. С. Історія України-Руси. Київ, 1913. Т. 1.]

⁹ Голубинский, назв. соч., 71. [История русской церкви.]

первых, так называемый продолжатель Регинона; во-вторых, группа аннал (Гильдесгеймские, Кведлинбургские и анналы Ламберта Герсфельдского). Анналы передают одну и ту же версию и в почти одинаковых выражениях. От продолжателя Регинона они независимы: 1) у нас нет упоминания о названном у продолжателя Регинона Либуции, которого Оттон сначала назначил русским епископом; 2) всю историю с посылкой епископа анналисты приурочивают к одному 960 году, тогда как продолжатель Регинона распределяет события на несколько лет (959–962)¹⁰. Тем более важно, что и он и анналисты говорят согласно о том, что просьба прислать епископа исходила от Ольги: Оттон сначала не соглашался, и лишь уступил настояниям послов. Поэтому правильнее принять мнение, высказанное уже давно Фортинским*, а недавно повторенное г. Приселковым*¹¹: крестившись, Ольга просила епископа у греков; ей было отказано и тогда она и обратилась к немцам. Но понятно, что когда церковные отношения между Русью и Грецией наладились, вспоминать об этом эпизоде было особенно неловко; вот почему известие о нем не попало в летописный свод.

Но в таком случае слова, вложенные летописцем в уста Владимиру, должны приобрести для нас вполне определенный смысл и, пожалуй, известную степень достоверности, насколько достоверны вообще все подобного рода речи в старых историографических произведениях. Для нас важно установить, что, по мнению летописца, Владимир *мог* произнести фразу об «отцах», не принявших латинства, и что в этом отношении летописец не ошибается.

Этим отчасти подрывается укоренившееся мнение о *полной* легендарности рассказа о Владимире, беседующем с представителями различных вер. Но конечно, *мог* сказать — не значит еще *сказал*. Не

¹⁰ В подкрепление моего мнения о независимости анналистов от продолжателя Регинона могу сослаться на авторитет Pertz'a [Перца]*: свое издание аннал (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum T. III) он снабдил предисловием, в котором приводит источники аннал: в числе их он не называл Регинона. [Monumenta Germaniae Historica. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici / Hg. G. H. Pertz. Hannoverae, 1839. Bd. III.]

¹¹ Фортинский, назв. статья. М. Д. Приселков, Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси, 1913 г., стр. 12, 13. [Фортинский Ф. Я. Крещение князя Владимира и Руси по западным известиям // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1888. Кн. 2. С. 95–128; Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. СПб., 1913. 430 с. разд. паг.]

начинается ли отсюда уже беспочвенная легенда? Ведь из наших летописных известий мы знаем о немцах лишь то, что они приходили уже *после* крещения Владимира и притом «с любовью и с честью». Знаем мы это и из западных источников: св. Бруно Кверфуртский посетил Владимира по пути к печенегам; в своем письме к Генриху II он с похвалой отзываясь о далеком христианском князе и о том внимании, которое было ему оказано в Киеве¹². Но есть еще один источник, из которого видно, что эти отношения Владимира к латинскому Западу вовсе не были постоянно и сплошь столь братски-дружественными, как это могло бы показаться из приведенных свидетельств. Источник этот — Титмар Мерзебургский. Его свидетельство заслуживает нашего особенного внимания. «Расскажу, — пишет Титмар, — о несправедливом поступке короля Русков (*regis Ruscorum*) Влодемира. Он взял из Греции жену по имени Елену, обрученную третьему Оттону, но отнятую у него обманом и хитростью. По увещанию ее он принял св. христианскую веру, но не украсил веры добрыми делами. Был он блудник великий и жестокий»... Он имел трех сыновей, одному из которых дал в жены дочь герцога Болеслава; с нею был послан поляками Рейнберн, епископ Сальзы Хольбергской. Далее следует рассказ о собственно «несправедливости» Владимира: он посадил в темницу сына (Святополка), а заодно с ним и Рейнберна. Из сбивчивого рассказа Титмара можно заключить, что Рейнберн вызвал гнев князя своими обличениями его невоздержной жизни. В тюрьме им пришлось просидеть до самой кончины Владимира. Он умер в старости, но мог бы прожить и дольше, если бы не истощил себя излишествами. «Слыша же нередко от своих проповедников об адском огне, король старался стереть пятно греха раздачею милостыни»¹³.

Уже теперь, не вдаваясь в разбор приведенного свидетельства, можно придти к одному выводу: летописец не выдумал своей легенды о Владимире и немцах *ex nihilo*; в ее основе лежали действительные происшествия, которые он переработал по-своему. Легко сразу заметить, в каком направлении шла эта переработка: латинский церковный деятель обличал Владимира за то, что в душе он пребыл

¹² Giesebrecht, *Gesch. D. Kaiserzeit.* T. II, 600 сл. [*Giesebrecht W. von. Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Braunschweig, 1858. Bd. 2. 480 S.*]

¹³ *Tiethmari Chronicon*, VII, 52. [*Monumenta Germaniae Historica. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici / Hg. G. H. Pertz. Hannoverae, 1839. Bd. 3. S. 52.*]

язычником; летописец заставляет немцев явиться до крещения князя. Тенденция очевидна и совершенно ясна.

Она уяснится еще более, когда сравним рассказ Титмара с известными нам летописными преданиями о Владимире. Оговариваясь, что я не ставлю вопроса о том, знал ли и мог ли знать летописец Титмара. Сейчас для меня это совершенно неважно. Достаточно иметь в виду, что сам Титмар лишь отражает в своей хронике слухи и мнения, доходившие до него из кругов, близких к Болеславу и Святополку. Перехожу к сличению свидетельств. И Титмар, и летописец отмечают одинаково одну черту Владимира: нищелюбие. Расходятся они в оценке другой стороны в личности князя, стороны, всегда интересующей средневекового, аскетически настроенного историка, — отношения к женщинам. Невоздержность, похотливость, и для нашего летописца, и для западных его собратий, — наиболее показательные признаки язычества, «поганства», угождения бесам. Понятно, почему Титмар так напирал на эту черту: он хочет показать, что Владимир лишь по внешности был христианином, что он еще нуждался в истинном христианском просвещении. Что касается летописца, то дело представляется далеко не так уж ясным. Известно, как много и с какими, казалось бы, ненужными подробностями говорит летописец о похотливости Владимира-язычника. В конце концов он сам смущается и успокаивает читателей напоминанием о Соломоне. Я ставлю здесь два вопроса: 1) откуда все это было известно летописцу? 2) с какими целями он говорит об этом? Прежде всего замечу следующее: из того, что и Титмар, и летописец говорят согласно о сладострастии Владимира (с той лишь разницей, что летописец относит это к тому времени, когда Владимир был еще язычником), еще нельзя сделать вывода, что летописец опирается на фактические данные. В то время, когда писал Титмар, то есть во времена Владимира, христианство еще слишком мало укоренилось на Руси, еще слишком слабо проникало в сознание, для того чтобы у нас мог сложиться аскетический взгляд на известные житейские отношения. Надо иметь в виду, что аскет Титмар и аскет Рейнберн совершенно иными глазами должны были смотреть на эти отношения, нежели их русские современники. Подобные же рассуждения привели Голубинского* вполне логично к выводу, что и это свидетельство летописного рассказа о Владимире — голый вымысел; а объяснение его происхождения он находил в том, что летописец желал показать на примере Владимира возрождающее нравственное действие христи-

анства. Для этой цели он вполне сознательно подчеркивает контраст между безнравственностью Владимира-язычника и нравственной чистотой Владимира-христианина.

Вряд ли, однако, можно успокоиться на этом объяснении. Почему, однако, в рассказе о крещении Ольги нет ничего подобного? Когда летописец повествует об обращении ее к христианству, видно, что он представляет себе психические условия перемены религиозных убеждений совершенно иначе, чем тогда, когда он рассказывает о Владимире. Ольга крестится именно потому, что в умственном и нравственном отношениях она выше окружающей среды. Почему же по отношению к Владимиру летописец поступил иначе и изобразил его — до его перерождения — не только не выше, но гораздо ниже людей его времени?

Мне кажется, что объяснить это можно только при условии допущения значительного влияния известий о Владимире, сложившихся на Западе, на нашу летопись. Пока оставляю в стороне вопрос о том, как могли достигнуть до летописца эти известия, но обращаю внимание на еще одну подробность, выдающую наличность их влияния на летопись. Известно, что первоначально у нас считали, что Владимир крестился дома; лишь позже складывается представление, что он совершил поход в Корсунь еще язычником и крестился под влиянием Анны. И вот мне представляется чрезвычайно важным то обстоятельство, что на Западе уже при жизни Владимира царевне Анне приписывали решающую роль в деле обращения Владимира в христианство. В то время, когда Титмар писал свою хронику, в Киеве об этом влиянии Анны еще ничего, очевидно, не знали. Легенда родилась на Западе.

<...>

В заключение позволю себе отметить, что моя догадка о западном влиянии на русскую летопись не стоит совершенно особняком в ученой литературе: я имел в виду несколько осветить лишь одну из сторон западноевропейского культурного влияния, наличность которого все более и более завоевывает себе в настоящее время признание в науке. Труды академика Васильевского* и Суворова¹⁴ установлены следы влияния западного церковно-

¹⁴ [Суворов Н. С. Следы западнокатолического церковного права в памятниках древнерусского права, Ярославль, 1888; Суворов Н. С. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право, Ярославль, 1893.]

го права; профессор Е. Н. Щепкин* открыл скандинавские нормы, определявшие междукняжеские отношения. В своем исследовании о «Русской Правде» Leopold Goetz [Гётц]* указывает целый ряд признаков, роднящих «Русскую Правду» с германскими. Конечно, источники и пути этих влияний могли быть весьма разнообразны. Тут необходимо строгое разграничение и определенная постановка вопросов: надо различать *германское* влияние, которое может быть результатом того, что правящий класс на Руси состоял большей части из скандинавов, и влияние *латинское*. Что касается последнего, то опять-таки надо различать влияние непосредственное и влияние опосредствованное. Так, по разысканиям Суворова*, большинство западных норм канонического права было рецепировано уже югославянской церковью и оттуда пришло на Русь. Но у Суворова* имеются и другие наблюдения, на которых я остановлюсь, так как они являются чрезвычайно важным, хотя и косвенным, подкреплением моих утверждений. Это — наблюдения над двенадцатью мужами «Русской Правды», которых он сопоставляет с двенадцатью мужами, приставленными — по летописи — Владимиром «бить перуна жезлием». Эти 12 мужей — германский институт, и, установив его перенос на русскую почву, Суворов* ставил вопрос, «было ли влияние с Севера единственным германским влиянием на русский юридический быт, и не было ли еще влияния с Юга или с Запада, со стороны лангобардского права или со стороны какого-нибудь другого германского, например франкского или аллеманского»... (О западном влиянии, 273). Касаясь вопроса о путях заимствования, Суворов* приходил к мысли, что посредниками между Русью и Западом в указанном случае могли быть исходившие всю Европу варяги. «А если прибавить к этому, — писал он далее, — что Ярослав, конечно не без взаимообщения и не без знакомства с далеким Западом, мог выдать своих дочерей замуж за Генриха Французского и за Андрея Венгерского, а также, что Изяслав, сын Ярослава, предпринимал путешествия в Польшу и в Германию и сносился с Римом... то можно ввиду всего этого предполагать, что и Ярослав и сыновья его... могли иметь достаточное знакомство с германским правом». (Там же, 274). Таким образом, разыскания Суворова* прибавляют еще одну черту к характеристике той культурно-исторической обстановки, в которой возникла наша летопись и которая в достаточной мере может объяснить особенности последней.

До сих пор я вел рассуждение так, как если бы восстановительной части исследования академика Шахматова* не было. Теперь пора возвратиться к поставленному выше вопросу о «Корсунской легенде». Совместимо ли предположение ее существования с признанием книги истории франков в качестве источника летописей? Я все время говорил о летописце как о редакторе переработки сказания о Владимире в духе и стиле сказания о Хлодвиге. Но, может быть, этим редактором был не летописец, а как раз кто-нибудь из «корсунских попов» — автор «Корсунской легенды»? Нет, потому что легенда эта не может быть восстановлена только по летописи. Обращаю внимание на то, что академик Шахматов* конструировал ее по летописи и по источникам, от нее независимым; но в этих источниках нет указанных точек соприкосновения с *Liber Historiae Francorum*¹⁵. Но в таком случае следует, может быть, сделать другое допущение: редактор начальной летописи переработал корсунскую легенду по образцу сказания о Хлодвиге; под его руками она разбилась, и обломки ее он распределил по схеме, данной западным источником. Это возможно и это пришлось бы допустить, если бы «Корсунская легенда» была налицо как действительно существующее отдельное литературное произведение. Но вспомним, каким путем академик Шахматов* пришел к уверенности в существовании «Корсунской легенды». Он заметил в летописном сказании о Владимире остатки какого-то общего плана, объединяющей идеи, стройной схемы и вывел совершенно неопровержимое заключение, что эта схема должна была существовать в каком-либо источнике, которым располагал летописец.

Найти эту схему в общих чертах было нетрудно. И так как целый ряд мест в источниках, смежных с летописью, возможно было уложить в нее, то академик Шахматов* и мог с полным правом сделать свою попытку восстановления предполагаемой легенды. Но мы видели, что эта схема — постороннего происхождения, принадлежит не сказанию о Владимире, а другому, сходному с ним. Таким образом отпадает, как мне кажется, единственное данное, требующее

¹⁵ В составленном академиком Шахматовым* тексте «Легенды» отмеченные мною выше места показаны как принадлежащие исключительно летописи. Было бы странно, чтобы из легенды они попали *только* в летопись. Следовательно, если существовала легенда, то *без* этих мест. Утверждая это, я пока оставляю открытым вопрос о «Житии особого состава».

признания существования «Корсунской легенды». Этот источник перестает быть необходимым.

Остается единственный довод — в виде текста «Жития особого состава». Но этот довод сам по себе говорит в лучшем случае лишь в пользу возможности существования «Корсунской легенды». Надо иметь в виду, что «Житие» — это источник довольно сомнительного свойства, хотя отчасти и восходящий, несомненно, к какой-то древней независимой от летописи традиции. Последнее неопровержимо доказано академиком Шахматовым*. Однако степень зависимости «Жития особого состава» от летописи представляется далеко не столь ясной. Можно ли быть, например, уверенным в том, что версия «Жития», ставящая крещение Владимира в связь со сватовством, не восходит к летописи? Вероятнее поэтому предположить, что эпические и исторические элементы существовали отдельно до тех пор, пока не нашлась форма, по которой можно было сплавить их воедино. Летописцу не удалась эта работа, но не в том смысле, который получается по исследованию академика Шахматова*: он разбил не сплав, которого еще не было, но самую форму.

О. А. Добиаш-Рождественская

КУЛЬТ СВЯТОГО МИХАИЛА В ЛАТИНСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.

V–XIII ВВ. (1917)

Фрагмент¹

Ольга Антоновна Добиаш-Рождественская (1874–1939) — историк-медиевист, палеограф, писательница, член-корреспондент АН СССР.*

За исследование «Кульм святого Михаила в латинском Средневековье. V–XIII вв.» О. А. Добиаш-Рождественская получила степень доктора всеобщей истории (1918). Обращаясь к истокам почитания святого архангела Михаила, автор старалась не только выстроить картину эволюции этого культа, но и понять общую религиозную картину Средневековья. По ее мнению, культ св. Михаила был менее распространен, чем почитание, например, св. Мартина или св. Ремигия, однако он имел особое значение, что проявлялось, в частности, в выборе мест почитания. Храмы св. Михаила, строительство которых относится преимущественно к VIII–XI вв., располагались над ущельями, в горах, в малодоступных местах. Однако даже позже, когда храмы ему уже не строились, в народной культуре почитание св. Михаила не прекратилось. Например, в XV столетии св. Михаила можно встретить среди небесных патронов Франции. Эти специфические черты позволили исследователю предположить, что почитание архангела Михаила было связано с религиозными настроениями эпохи.*

Пытаясь ответить на вопрос, заменил ли культ архангела Михаила культ языческих богов, Добиаш-Рождественская сравнила почитание архангела Михаила с культом римского бога Меркурия. Она пришла к выводу, что лангобарды переняли существовавший культ архангела Михаила после перехода в католицизм, в то время как он существовал задолго до этого, особенно в областях, подверженных влиянию Византии. Исследовательница отметила рост популярности почитания св. Михаила в каролингскую эпоху, что во многом было связано с возникшим тогда интересом к изучению библейских сюжетов. В результате почитание св. Михаила оказалось связано с имперским культом и был распространено в Священной Римской империи и в XV в.*

Д. В.

¹ [Добиаш-Рождественская О. А. Кульм святого Михаила в латинском Средневековье. V–XIII вв. Пг., 1917. 400 с. разд. паг. (Цит. с. 360–370.)]

Легенда о святом Михаиле была слишком сложна и богата содержанием, чтобы в каждом отдельном акте сознания переживаться целиком. Никогда ни один памятник латинского Средневековья не дает полной и цельной характеристики ангела. Она представляется такой же рассыпанной в ее западноевропейских отражениях, как и в еврейских хаггадах и восточных сказаниях. Одни из самых высоких тем Михаиловой легенды развиты были в целые симфонии в том, что мы называем имперской его религией. Создававшаяся в век каролингского ренессанса как синтез приливавших в Рим и Аахен итальянской и англосаксонской стихий, она передана была новым восточным центром императорства, со всей совокупностью его духовного наследства. Здесь уже в довольно позднюю пору ее поток кое-где задел и оживил умершие центры почитания Цио-Вотана. Но за этими темами, гармонически сопровождая их, звучали другие. Их культивировали уже не имперские дворы и обители, но какие-то иные духовные очаги.

Вне закона времен, царств, борьбы и достижения, перед индивидуальным сознанием вечно стояла проблема смерти, закон преисподней. Борец за душу, водитель душ, может быть, прямо смертный ангел (он говорит в видении Вильфриду: «Будь готов; через четыре года я вернусь и посету тебя»...), св. Михаил, не царь, не триумфатор, но милосердный, сострадательный ангел, особенно дорог сердцам, содрогающимся от предчувствия могильного холода. С его заступничеством надеялись они «не ощутить имени Смерть и зловещего дыхания подземного озера»... К нему естественно направлялись молитвы за усопших. Во французских обителях сохранились своеобразные памятники, известные под именем «Свитков мертвых» — *Rouleaux des morts*². Это письменные обещания заупокойных служб за души членов обителей и благодетелей, которые собирались специальными послами после исхода души. Они обходили учреждения, принадлежавшие к общему союзу поминаний... и получали в каждом пергаменный документ, на котором в более или менее длинной формуле (*titulus*) содержалась расписка в получении печальной энциклики и обещания живых дать своим молитвы: *Anima sua et animae omnium fidelium defunctorum requiescant in*

² Нам известны только французские памятники этого типа, изданные Delisle'ем [Леопольд Делизле] под заглавием *Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle*, вышедшие в 1866 г. в серии изданий *Société de l'histoire de France*.

pace. Amen. Oravimus pro vestris, orate pro nostris³. Обещание подкреплялось подписью братии и капитула. На следующем этапе своего пути посол подшивал к прежнему новый кусок пергамена с новыми молитвами и подписями. Так рос свиток, длина которого была пропорциональна силе молитвенной ассоциации⁴. Обители Св. Михаила особенно часто появляются в титулах таких свитков⁵. На одном из них, собранном в память Матильды, дочери Гийома Завоевателя (абессы Канской) среди посвящений, стихотворных и прозаических ста пятидесяти трех французских и английских церквей есть не одно воззвание к св. Михаилу:

Ut possit curam Michaelis inire Matildis!
Nec subeat curam Satanae peritura Mathildis!⁶

Братия Mont-Saint-Michel вписала такую молитву:

Istius matris flamen societur in astris
Civibus aethereis precibus Santi Michaelis
Nec Mortis nomen, nec Averni sentiat omen!⁷

Под хранительную сень его алтарей и храмов особенно охотно полагали усопших⁸. Ему посвящали кладбищенские церкви. Такие церкви имени св. Михаила прослеживаются в большом числе в зарейнских странах⁹, отмечаются в каролингских хрониках¹⁰, в гимнах Алкуина¹¹. Они, между прочим, рассказывают о той постройке

³ Ibidem, p. 237. [Rouleaux des morts...]

⁴ См. Delisle [L.], Des monuments paléographiques concernant l'usage de prier pour les morts. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1847. III-sieme volume de la deuxième Série, page 361 et suivantes.

⁵ Ibidem, см. стр. 44, 61, 68, 93, 133, 156, 157, 161, 194, 220, 237, 391, 394, 412, 418, 424, 425, 450, 460, 478, 479, 480, 488. [Rouleaux des morts...]

⁶ Delisle, Rouleaux des morts. P. 201.

⁷ <...> Ibid. p. 220. [Rouleaux des morts...]

⁸ <...> В хрониках XI–XII вв. всех западных центров имеется огромное множество указаний на погребения у алтарей и в храмах архангела, в тех даже случаях, если это были относительно далекие для заинтересованных лиц церкви и алтари.

⁹ Wiegand, Erzengel Michael, примечания на pp. 26–28. [Wiegand F. Der Erzengel Michael unter Berücksichtigung der byzantinischen, alt-italischen und romanischen Kunst ikonographisch dargestellt. Leipzig, 1866.]

¹⁰ Кладбище Рабана Мавра в Фульде. <...>

¹¹ <...> В Cartulaire de St. Victor de Marseille [картулярии св. Виктора Марсельского] отмечены некоторые Михайловы кладбищенские церкви. <...>

на кладбище, которую восстановил Арнон, «отдавая в ней первую честь небесному князю Михаилу».

Верования и сказания, которые группируются около этого мотива Михайловой легенды, изображают его не в победном шествии, не в торжественном движении вселенной. Он проходит во мраке преисподней, в ужасах ночных кошмаров как сильный, спокойной помощник. Его роль в этом случае, как и весь фон соответствующих легенд, полны загадок. Мы потеряли, по-видимому, к ним ключ; и хотя исследование неоднократно возвращалась к литературному мотиву загробных видений, но оно не разрешило, да и не могло разрешить вопроса о их психологии¹². «Не сходил» или «сходил» Данте в ад, как тому верили веронские женщины, которые видели, как его волосы закурчавились от адского огня? Другими словами, видения «Божественной комедии» являлись ли когда-нибудь ее автору как метафизическая реальность? Если этот вопрос навсегда, по-видимому, должен остаться без ответа, то навряд ли можно сомневаться, что подлинную потустороннюю жизнь чувствовали в своих видениях более ранние загробные странники. Тем сказаниям, которые мы здесь имеем в виду, свойственна одна особенность: видения совершаются в тяжелой болезни, в критический ее момент, когда окружающие считают больного умершим, а сам он, очнувшись, воспринимает свое минувшее состояние как разлуку души с телом и полет ее по мировым пространством — «исторгнутая порывом духа» (*mentis excessu raptus*), она «исходит из тела и видит райские обители»¹³. В эпизоде, рассказанном Григорием Турским, самое видение... не было изображено, потому что пережившая его больная с ним «испустила дух», и только некоторое боковое его отражение коснулось зрения присутствовавших, а с ними и читателя повести. В англосаксонских сказаниях ангелы, вещающие светлую смерть, появляются

¹² А. Н. Веселовский. Данте и средневековая поэзия католичества. Собрание сочинений. Т. III. [СПб.,] 1908. Стр. 63 слл. Ozanam [F.], *Dante et la philosophie catholique au XIII siècle*. [Paris,] 1845. — Fauriel [C.], *Dante, et les origines de la langue et de la littérature italiennes* [Paris, 1854. Vol. 1], гл. обр. p. 412 sqq. — Ch. Labitte, *La divine Comédie avant Dante*, *Revue des Mondes* 1842, Sept. [T. 31. P. 704–742] О психологии загробных видений см. некоторые замечания у Веселовского, стр. 67 и 76.

¹³ *Chronicon Hugonis, monachi Virdunensis*. MG. SS. VIII, 392. [Monumenta Germaniae Historica. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici / Hg. G. H. Pertz. Hannoverae, 1848. Bd. 8. S. 392]

обыкновенно целой массой в облакающем их сиянии. Михаил редко выделяется в их сонмах. Только в видениях Вильфрида и «некоего нортумбрийца» он, в одном случае названный, в другом безымянный, выступает в роли проводника. В проповеди Беды он выманивает у Бога однодневный отдых от мук. Но самое сильное впечатление производят сказания о видениях, записанные под 1011 и 1012 годами в монастыре Св. Ведаста, тоном глубокой веры в их реальность, силою изображения трепетного и загадочного мгновения перехода жизни в смерть, заботой о подлинности, правдивости передачи. «В тот год, когда Ришар был настоятелем в монастыре св. Ведаста, в обители совершились откровения, коих изложение он разослал всем сынам этой церкви... Заметь, прошу тебя читатель...», как происходила беседа души со св. Михаилом, «которую можешь прочесть по нашей записи в неискаженной и неизменной нами латинской речи». Один из братьев обители тяжело занемог. Уже положили его на смертную солому на земле, уже стали петь над ним погребальные молитвы и, когда показалось, что он испустил дух, омыли ему лицо. Но приложив руку к груди и устам, один из братьев (это, очевидно, и был аббат, записавший видение) почувал легкие вздохи. Они участились и превратились в рыдания, тогда как все тело оставалось неподвижным. Слова, которые при этом произносил умиравший, слагались одним языком, и впоследствии сам он не помнил их. Как узнал рассказчик содержание видения, остается не совсем ясным: уловил ли его из смысла произносимых слов или из последующего рассказа умиравшего, который получил, как будет видно, разрешение сообщить его аббату, но никому больше. С первого момента видения выступают подстерегающие смерть злые духи и «Михаил, Ангел света и мира, ясный (*serenissimus*) защитник против вражеских нападений». Отделившись от тела, душа умиравшего, вслед за ангелом, обходит области ада с его огненными и ледяными муками и цветущие луга, ведущие к райским обителям. Она осыпает ангела вопросами о смысле видимого и конце мира, и как будто присутствующие слышат эти вопросы и эти ответы. *Quae est ista mansio? Ubi est paradisus? Quando veniet Antichristus? Qua forma veniemus?* Не все вопросы Ангел соглашается удовлетворять, останавливая их словами *Anima, cessa... Tace, anima*. Особенно сдержан он относительно всего, что касается обители, ее братии и других духовных и мирских современников видения, которые показываются в разных кругах ада. Видение кончается просьбой души отпустить ее обратно, чтобы

она могла все рассказать аббату. Следует ответ: «Но если скажешь другим, смертью умрешь. Иди же с миром. Храни все в тайне...» «И после этих слов душа вернулась в тело, и на наших глазах брат восстал. А все это совершилось в 15 майские календы лета Господня 1011»¹⁴. Во втором откровении, которое записано под следующим годом, бледнее момент умирания, зато с большею силою изображено само загробное странствование. Из мерзлого озера, из смрадного мрака и смоляного пламени несутся вопли осужденных: «Горю, о Господи! Милости, святой Михаил!» На вступающую в преисподнюю душу набрасывается дьявол, требуя от нее *homagium iure humanae militiae*. Ей приходится вести за себя отчаянную борьбу, пока «приближаясь издалека, не появился на помощь ангел, и благодать его светлого присутствия дала ей силу отстоять себя». Ярче здесь краски рая: розы и лилии цветут на его лугах, вся из золота шаровидная палата светится на горе. У входа в рай ангел передает душу св. Петру, который готовится заключить ее в оковы за невыполненные обеты, но заступничество ангела и молитвы братьев дают ей еще раз возможность вернуться в тело и искупить свой грех¹⁵. В этих видениях почти стирается боевой, победный момент в св. Михаиле. Он ангел мирный, благодатный, исполненный светлой тайны и тишины. Таким он был и в видении нортумбрийца, где «приближался, выплывая, как звезда из мрака»... В Монтекассинской обители он молча прошел через dormitorio, «в образе, в каком его обычно живописуют художники», сопровождаемый другим ангелом и видимый только брату Петру. Лишь на вопрос последнего, кто он и куда идет, архангел ответил, что он пришел за душой брата Аццо¹⁶. Он возвестил смерть монаху Флерийского монастыря, явившись к нему в ярком свете в виде красивого ребенка. Умиравший предупреждает братию, что «в эту ночь во время всеобщей св. Михаил будет с ними». Он вошел через восточное окно церкви в сиянии, которое не исчезло до конца службы¹⁷.

¹⁴ Chronicon Hugonis. MG. SS. VIII, 381 sqq. [Monumenta Germaniae Historica... Hannoverae, 1848. Bd. 8.]

¹⁵ Ibidem, p. 391. [Monumenta Germaniae Historica... Hannoverae, 1848. Bd. 8.]

¹⁶ Chron. mon. Casin. auctore Leone. MG. SS. VII, 650. [Monumenta Germaniae Historica... Hannoverae, 1846. Bd. 7.]

¹⁷ Vita Gildae auct. monacho Ruiensi. MG. SS. XII, 105. Monumenta Germaniae Historica... Hannoverae, 1856. Bd. 12.]

Несколько отклоняется от описанных тот образ, который дает «Божественная комедия». Здесь Михаил опять не назван¹⁸. Но кого, как не его, следует признать в том вестнике неба, который открывает вход в город преисподней:

Но по волнам какой-то треск глухой,
Страх наводя, далеко раздастся.
И берега трепещут под грозой,
Не так ли вихрь порой в степи несется?
И вскормленный он зноем вдаль летит,
И страшный лес пред буйным вихрем гнется.
Не сдержанный ничем, он все крушит,
Деревья рвет, цветы и пыль вздымает,
И от него пастух и зверь бежит...
Как от ужа лягушки на скаку
Скрываются в глубокой грязной тине,
Дрожа пред ним во всяком уголку,
Так тысячи душ, осужденных ныне,
Метались пред Ним: а Он шагал
Как посуху чрез Стикс в глухой долине,
И только мглу и воздух отведал
От светлого лица одной рукой;
Тот труд Его, казалось, утомлял.
И понял я: небесный гость пред мною.
Я поспешил к вождю, но знак он дал
В молчании склониться головою.
О, как тот лик презрением сиял!
Он подошел к дверям. От мановенья
Его жезла затвор тяжелый спал...
Опять ушел он тинистым путем,
Не вымолвив ни слова даже с нами,
Как человек с заботой о другом¹⁹.

В изображении Данте больше подчеркнуто грозное и гневное в облике ангела. Он снова воитель, снова, даже в мире осужденных, царь и архистратиг. В этом облике он больше сродни энергичной

¹⁸ Готейн* видит в этом забвение Михаилова мифа в Италии. Мы думаем, что безымянность видения здесь, как и во многих особенно величественных местах «Божественной комедии», есть сознательный прием для усиления впечатления.

¹⁹ Inferno, IX, 64. Мы цитируем в перев. В. Петрова. [Петров В. А. Божественная комедия. Ад. (пер. с итал.) СПб., 1871. С. 51–52.]

душе великого гибеллина. В других видениях ангел преисподней не таков. Он не имеет воинственных черт и не выступает с атрибутами битвы. В противоположность победоносному имперскому ангелу, св. Михаил монашеских житий и видений, Михаил обительских сказаний и «Свитков мертвых» только спокойный спутник души. Так любили представлять его отшельники св. Ведаста и Флери; и видения, записанные в кельях умирающих, распространялись в десятках списков по ближним и дальним обителям севера, неся трепещущим под ледяною рукою смерти благую весть об ангеле, который является на помощь душе, выплывая из мрака преисподней как светлая звезда.

О. А. Добиаш-Рождественская

ЭПОХА КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ. ЗАПАД В КРЕСТОНОСНОМ ДВИЖЕНИИ (1918)

Фрагмент¹

Работа О. А. Добиаш-Рождественской «Эпоха Крестовых походов. Запад в крестоносном движении» посвящена различным аспектам деятельности крестоносцев в Европе XI–XIII вв. Исследовательница считала, что это религиозное движение не было лишь экономически обусловленным стремлением расширить рынки на Ближнем Востоке. По ее мнению, в большей степени крестовые походы были вызваны преимущественно религиозными факторами. Она подчеркнула, что утрата Иерусалима именно в религиозном смысле рассматривалась как катастрофа, в то время как с экономической точки зрения данное событие не имело серьезных последствий — вскоре торговля возобновилась, а купеческие кварталы христиан практически не пострадали.*

Исследовательница обратила внимание и на важный аспект взаимодействия мусульманской и христианской культур, их некоторое сближение. Например, Фридрих II Гогенштауфен не поддерживал непримиримую позицию Григория IX по отношению к исламу, что, по мнению О. А. Добиаш-Рождественской, могло быть связано с тем, что в его обучении принимали участие сицилийские арабы. Она отметила, что закат крестоносного движения связан с изменениями как в христианской Европе, так и в мусульманском мире, этому закату способствовало и обесценивание самого понятия «крестовый поход», которое употреблялось не только в отношении походов на Ближний Восток против мусульман, но и в Балтийские земли, и против еретиков.*

Д. В.

Многие причины мешали в этом веке концентрации западных сил для борьбы с исламом. Меньше других бросалась в глаза современникам та, которая была главной: мир стал иным, — как тот, который собирался под знаменем креста, так и тот, что жил под знаком полумесяца. Здесь невозможно воспроизводить образ всех тех изменений, которые произошли в социальной и личной психике и в ко-

¹ [Добиаш-Рождественская О. А. Эпоха Крестовых походов. Запад в крестоносном движении. Пг., 1918. 118 с. (Цит. гл. 6 «Падение крестоносного энтузиазма», с. 97–107.)]

торых иссякали источники крестоносного одушевления. Между Первым и Четвертым походами прошло в Европе могучее коммунальное движение. Несомненно, оно отчасти вызвано к жизни крестоносным. Есть тенденция представить дело так, что это последнее, явившееся ответом на смутно сознанную потребность «изменения» (*mutatio...*), было ее абберацией. Полая вода народного возбуждения, высоко поднявшаяся в весну крестоносного движения, широко разлилась и завертела на своих путях много новых колес, которые затем и увели эту воду на свою работу. Из-за мечты найти свою долю за синими волнами Средиземного моря, у подножья Ливанских гор, выросло решение ковать ее дома, в повседневном труде и борьбе за переустройство жизни.

Самые выгоды восточной торговли не были утрачены с потерей Иерусалима. В первую минуту казалось, что все рушилось в латинской Сирии. Но когда утихли первые вопли отчаяния, вызванные падением Иерусалима, когда улеглась пыль, поднятая катастрофой, то обнаружилось, что кое-что сохранилось. Почти ни один из торговых кварталов не был уничтожен. Временно Средиземное море опустело. Но проходит немного времени, и караваны вновь начинают совершать свои рейсы. Огромная держава, объединенная рукою Саладина, где теперь Сирия и Египет подчинены одной власти, радушно открыла свои рынки старым знакомцам. В единстве власти было известное удобство для коммерческих сношений. Обороты не пали, а возросли, и в Левантской торговле наступил новый расцвет. До Первого похода только Италия и отчасти французский юг были участниками движения. Теперь под его влиянием оживают пути, ведущие в глубину Европы. Возбуждение, охватившее Рейн, Рону с Соной, пути, ведущие по этой водной артерии к Сене и дальше, к Фландрии, морю и Англии, связано отчасти прямо, отчасти косвенно с крестоносным движением, но не ликвидировано с его замиранием. Конец XII в. видел утрату Иерусалима, но он оставит Европу в живом, полном надежд движении. Внимательнее присматривается к прежнему своему неприятелю христианский гость Сирии, как, впрочем, давно уже присматривался он к нему в Испании и Сицилии... Не только хлопок и сахар Палестины, перец и черное дерево Египта, самоцветные камни и пряности Индии ищет и ценит он у своего иноверного соседа. Он начинает разбираться в том культурном наследстве великого античного Востока, которого хранителем и передатчиком стал сарацин. Открывающийся мир не мог не

ослепить своими красками, не подчинить своему обаянию мысль, пробужденную к восприятию необычайными потрясениями совершившегося. Это обаяние неизбежно должно было постепенно смягчать остроту столкновения двух культур. Оно мирило вчерашних врагов. И если уже суровый Ричард Львиное Сердце обменивался любезностями с Саладином, этим истинным джентльменом ислама, тем естественнее, что в 1228 году Фридрих II Гогенштауфен, ученик сицилийских арабов, вовсе не может понять непримиримую позицию Григория IX. Все шире становится в западном обществе спрос на арабские географические карты, учебники алгебры и астрономии, глубже понимание красоты арабского зодчества, очарования арабской сказки и смысла «арабского» Аристотеля.

Но конечно, утрата Иерусалима не могла быть пережита религиозным сознанием иначе, как страшная катастрофа. Было ли человечество, перед которым открывались такие широкие перспективы жизни, единодушно в этом сознании, в такой же мере, как это было в момент первого взятия Иерусалима турками в 1095 году? Или даже каким оно было перед падением его в 1187 году? След этой второй катастрофы остался в легенде о некоем Иоахиме, основателе монастыря на суровых высотах калабрийских гор. Этот загадочный человек, имевший репутацию пророка, согласно преданию, нередко покидал свой монастырь и появлялся в городах Сицилии. Мимо этого острова ехал, отправляясь в Третий поход, Ричард Львиное Сердце. Здесь виделся он с Иоахимом, и тот сказал ему, что падение Иерусалима есть предвестие близкого конца мира, Саладин — предшественник антихриста, который уже родился в Риме, и что Иннокентий III не будет иметь преемника. Все признаки, все ужасы переживаемой поры указывают на близящееся грозное испытание.

Мировоззрение Иоахима носит трагический, но не пессимистический цвет. Он предвещает бурю, смятение — *tribulatio*, но он верит, что, как и природа в грозе, мир в нем обновится. Надеждой обновления проникнуто все мировоззрение Иоахима, верой в то, что царство Сына Божия уступит место высшей форме мировой жизни — царству Духа Святого, когда в лоно Церкви войдут отвергнутые ее члены — греки и иудеи, и властная Церковь Петрова превратится в радостную Церковь свободной любви — Церковь Иоаннову.

Здесь звучит определенное осуждение и во всяком случае преодоление Церкви Петровой. Латинское человечество недаром совершило свой трудный путь в Сирии. Начав с ненависти к чужому

миру, чужому религиозному сознанию, оно кончило сближением и примирением с ним. Оно открыло в нем не только новые сокровища внешней культуры, оно открыло неведомый ему богатый мир научного и философского познания и с жадностью полными пригоршнями будет черпать в нем. Два века тому назад оно шло сюда с мечтой утвердить здесь Церковь Петрову. Оно не только разочаровалось в ее осуществлении, но и — в значительной степени — в самой Церкви Петровой. Критика неподвижной догмы, искание новой высшей формы религиозного сознания, более чистой и свободной, более святой, ересь, а затем новая жизнь внутри обновленной Церкви — наследие этого просветленного сознания. Земной Иерусалим был утрачен. С тем большим напряжением пойдет новое движение внутреннего крестового похода, завоевания духовного Иерусалима.

В феодально-рыцарских слоях европейского общества, где изменились мотивы восточных экспедиций, но не угас их жар, сила порыва ослаблялась его раздвоением. Еще хуже было то, что она распылялась в самой Церкви. Воинственная энергия курии также направлялась теперь не на одну Палестину. И она отвлечена была новыми заданиями, в которых разбивался и замутился ясный, простой и строгий образ Крестоносной войны.

«Мы одолели турок и язычников, но не можем одолеть еретиков и схизматиков», — писал когда-то Богемунд Урбану II, пытаясь зажечь его к внутрихристианской войне. На этот призыв не откликнулся Урбан, но он стал фактической программой века Иннокентия III. «Схизма и ересь» — таков был ныне объект войны, который закрывал в глазах курии прежний. Новая концепция церковного врага была тем опаснее, что давала простор для весьма гибких и растяжимых толкований и незаметными путями сплеталась со сложной домашней политикой, с личной и политической интригой, вызывала на чувства подозрительной настороженности по отношению к первым порывам свободной мысли, к самым тонким и благородным, едва начинавшим звучать тонам духовной жизни. «Крестовый поход» проповедывался всюду: не только в Пруссии против язычников — славян и латышей, в Испании против Альмогадов, но и в Константинополе против греков, в Англии против Иоанна Безземельного. Самым разрушительным для европейской мирной культуры был проповеданный в 1209 г. поход против еретиков-альбигойцев Лангедока и Прованса. Цветущая страна купцов и трубадуров отдана была на опустошение «православным» людям французского се-

вера. В результате Альбигойских войн был, правда, сделан важный шаг в объединении Франции, но навсегда убиты сила и цвет южной культуры.

В веке Иннокентия IV постановка вопроса о священной войне еще дальше от ее первоначального смысла. Не схизма и ересь вообще, но более всего Германская империя, как ее воплощение, Гогенштауфен, как главный враг, указаны Иннокентием главной целью крестоносного движения. Эта цель поставлена не только рядом с Палестиной, но впереди нее. А между тем над Палестиной собрались тучи. Из глубины Азии близилось татарское нашествие, которое выдвинуло в 1244 г. отряды, угрожавшие северной Сирии. С другой стороны, под давлением монголов, оживало движение турок-харизмийцев. В 1244 г. они вступили на службу египетского султана и завладели Иерусалимом. И в это время курия созывала собор в Лионе, более всего для проповеди войны с Фридрихом, всеми средствами старалась повернуть на империю задуманный Людовиком IV поход, «ставила западни», по выражению хроникера, английским баронам, шедшим в Святую землю; словом, делала все, чтобы заставить уже немногочисленную в Европе группу верных и неизменных крестоносцев нарушить их обет. Во главе этих верных и неизменных был французский король Людовик Святой. В нем, признанном арбитра Европы, справедливом судье своего народа и прославленном при жизни святом, сосредоточивался еще глубокий жар былого одушевления. В нем была надежда Палестины и воплощение старой крестной чести, «опог», Франции.

«В то время король одержим был таким тяжелым недугом, что однажды дама, ходившая за ним, подумала, что он умер и уже стала накрывать простынею его лицо. Другая, однако, удерживала ее, замечая, что душа еще в теле. И услышав спор этих дам, Господь дал королю сил настолько, что он смог двинуться. Когда же он был в силах говорить, то потребовал, чтобы ему дали крест, что и было сделано... Рада была королева-мать, услышав, что речь вернулась к нему. Но когда она узнала, что он принял крест, о чем он сам сказал ей, она впала в такую печаль, точно он умер».

Вместе с королем приняли крест его братья и некоторые бароны Франции и Фландрии. Французская эскадра выехала из Эг-Морт в конце лета 1248 г., но не ранее как через год бросила якорь в виду Дамьетты. По пути король несколько месяцев задержался на Кипре, поджидая братьев, собирая провиант. И здесь, на Востоке, предше-

ствовала ему репутация, которая стала собирать на Кипре посольства из ближних и дальних мест: христиане из Константинополя, Армении и Сирии являлись с подарками и просьбами. От «великого царя татар» пришли послы предлагать союз против Египта и свидетельствовать об интересе царя к христианам. Союз обещал совершенно неожиданные и очень выгодные комбинации для европейской политики на Востоке. Но перед святым королем, ответившим на татарскую миссию посылкой монахов-проповедников в глубину Азии, открывались перспективы, своим величием превосходившие все восточные проекты норманнских князей, имперские планы Гогенштауфенов, даже теократические мечтания папства. Неведомый, безграничный Восток открывался не власти, но миссии христиан. И спрашивал себя король, «не может ли он привлечь в нашу веру» новые огромные народы. И послал он их царю палатку-часовню, на полотнищах которой «изображено Благовещение и другие положения веры».

Только летом следующего года осуществлен был поход в Египет. Король открыл его, вступив в волны Дельты, с криком «Montjoie Saint Denis!» Все подвиги и все ошибки Пятого похода были воспроизведены в Седьмом. После взятия Дамьеты, под потоками греческого огня, постоянно пересаживаясь на корабли и выступая на берег, наводя дамбы в местах, которым грозил Нил, крестоносцы повторили роковой путь до Эль-Мансура. Он предательски открыл ворота первому отряду, ведомому молодым братом короля. Отряд погиб до последнего человека. К вечеру того же дня известили о том короля. «Да будет прославлен Господь за то, что он совершил для него, — ответил король; и крупные слезы катились из его глаз»... «Одно я знаю, что он в раю», — сказал он тем, кто пришел спросить у него про брата. Но и сам король, как и большая часть армии, был недалек от судьбы принца Роберта. Убийственный огонь сарацин, а вскоре загадочная болезнь, проявлениями своими напоминавшая цингу, губили тысячи крестоносцев. Больной Жуанвиль однажды должен был встать с постели, чтобы поддержать своего духовника, который, совершая таинство, упал в обморок. «Он допел мессу до конца, но никогда больше уже не пел»... Больной король нес все испытания вместе со своим войском, отвергая все предложения укрыться в покойное и безопасное место. «Он был так слаб, что его должны были внести в хижину, и он прилег на колени одной горожанки Парижа». Вскоре армия оказалась в плену. Жизнь короля и его свиты

была в опасности с того момента, как они очутились в руках гвардии мамелюков, умертвивших своего султана и требовавших награды у короля. «Но король молчал»... «Их было тридцать в нашей галере, с обнаженными мечами и датскими топорами. Я спросил Балдвина Ибленского, который понимал по-сарацински, что они говорят. И он сказал, что они собираются отрезать нам головы... Вокруг теснились люди, спешившие исповедаться у брата-тринитария... Но я не мог вспомнить ни одного греха».

Конечно, крестоносцам пришлось вернуть все свои завоевания, уплатить огромный выкуп за жизнь и свободу. Королю давали пропуск, но большинство было задержано до уплаты контрибуции, и Людовик не пожелал воспользоваться своей свободой. Пока тронутая жалостью Европа, пока бароны и королева Маргарита собирали деньги и драгоценности на выкуп пленных, король с верным Жуанвилем оставался в Палестине. Ведя переговоры об освобождении, укрепляя замки Акры, Кесарии, Яффы и Сидона, он сделал немало для облегчения участи пленных и утверждения французского влияния на Востоке. Только смерть матери заставила его решиться на возвращение. Но он смотрел на него как на временное, и не считал себя свободным от обета.

Что скажет Франция, Шампань, что скажут люди?

...

Страдальцев за Христа и государя

Предать на гибель был бы смертный грех.

Укор, которым в свое время шампанский сенешаль поддержал решение остаться в Палестине, глубже врезался в память короля, чем самого Жуанвиля. Перед всеми христианами земли и всеми христианами Востока, а не только перед теми, кого он в 1248 г. привел к Дамьетте, лежал на его совести долг. Он не мог не почувствовать его тяжести в 1267 г., когда новое нашествие татар, искавших опять союза с сирийскими христианами, вызвало жестокую реакцию среди мамелюков Египта, которые нашли энергичного руководителя в Бибарсе. И ответное движение приняло размеры, небывало тяжкие для христиан. Арсуф, Сафед, Кесария, похороненные под развалинами своих разрушенных стен, перешли в руки Бибарса. Яффа покорилась после двенадцатичасовой осады, Антиохия сдалась в три дня. Кроме Триполиса, Акры и Сидона, христиане не имели ничего на сирийском побережье. Курия сочла необходимым призыв к походу.

Но трудно представить себе атмосферу, менее благоприятную для его осуществления. Если в конце 60-х годов, со смертью Фридриха, норманнская и гибеллинская политика не находила ярких представителей в семье Гогенштауфенов, она всецело была воспринята их наследником в Сицилии — папство прочило его и в императоры, — Карлом Анжуйским, братом самого Людовика. С 1261 г., по договору с Балдуином [Болдуином] II... на него возлагалась задача восстановления Романии, с перспективами наследства в ней, а в 1269 г. претендентка на Иерусалимскую корону, Мария Антиохийская, передала ему свои права на Палестину. Путь, на который вступал Карл, был старый гибеллинский путь сговора в Сирии и оккупации Византии. Папство почти поддерживало его на этом пути.

Людовик Святой воспротивился ему всей силой своего авторитета. И этого авторитета еще оказалось достаточно, чтобы в холодной или враждебной этой мысли Европе осуществить со значительными силами еще один «путь за море». Печальным светом озарен последний подвиг крестоносной Франции. В большинстве ее населения призыв встретил равнодушие или прямое возмущение. Сам король отправился под зловещими ауспигиями. «Уснул я под утро, рассказывает Жуанвиль, и увидел во сне короля на коленях перед алтарем. Несколько прелатов надевали на него алую сорочку из реймской саржи». Духовник Жуанвиля разъяснил сон как предсказание, «что завтра король примет крест». Алый цвет сорочки намекал на кровь, бедный материал на то, что поход будет иметь печальный исход (*de petit exploit*). «Все это вы увидите, если Бог продлит вам веку»... «Думаю, — продолжает Жуанвиль, — смертный грех взяли на себя те, кто советовал ему идти. С тех пор, как он ушел, положение королевства только ухудшалось». С отчетливостью высказал Жуанвиль мысль эпохи в своем ответе на призыв присоединиться: «Я останусь дома, чтобы устраивать и защищать свой собственный народ... Он беднеет и разоряется, пока мы странствуем за морем на службе у Бога и короля».

В этом чувстве резко разошлись два старых друга, товарищи палестинского плена. Жуанвиль остался участвовать в устройении новой Франции. Людовик ушел на Восток, чтобы погибнуть за идею крестоносного подвига, в исполнение молитвы, за которой однажды застал его Жуанвиль: «Господи, исполни желание моего сердца: утверди мир между христианами. Если же мне суждено умереть, дай мне умереть у великого подвига, в служении Тебе».

Желание сердца было исполнено во второй своей половине. В 1270 г. Людовика, как и очень значительную часть его армии, унесла чума, разыгравшаяся на Тунисском побережье, куда двинулся Восьмой крестовый поход. Карл Анжуйский немедленно вывел остатки войска в Европу. Поход был, согласно предсказанию духовника, *de petit exploit*.

Некому было больше зажигать остывавший жар Европы, и Сирия должна была покориться своей судьбе. В 1291 г. последней оплот христиан, Акра, была взята мусульманами. Ее защита была последней славной страницей в истории военных организаций, охранявших Палестину.

ИСЛАМ

В. Р. Розен

ДРЕВНЕАРАБСКАЯ ПОЭЗИЯ И ЕЕ КРИТИКА (1872)

*Фрагмент*¹

Виктор Романович Розен (1849–1908) — востоковед-арабист, филолог и историк.*

Работа «Древнеарабская поэзия и ее критика» представляет собой диссертацию В. Р. Розена на степень магистра арабской словесности, которую он защитил в 1872 г., вскоре после своего возвращения из Лейпцига, где обучался у Г. Л. Флейшера*. Глубина и разносторонний характер научных познаний Розена* наглядно прослеживается в представленном к ознакомлению отрывке, раскрывающем историю и быт арабов до возникновения ислама.*

Научные интересы ученого, охватывавшие арабскую поэзию и средневековую художественную литературу, христианско-арабские исторические памятники, арабские известия о славянах, описание и издание арабских рукописей, позволили Розену на многие годы определить направление российской арабистики и стать основателем «новой школы востоковедения».*

А. М.

I

Замечательнейшая характерная черта физической географии арабского полуострова, без сомнения, есть полное отсутствие больших судоходных, в течение всего года наполненных водою рек и заливов, глубоко врезающихся в материк. Большие же реки или заливы составляют необходимое условие для развития самостоятельной культуры в эпоху, когда человек, не владея средствами науки, стоит под непосредственным, неотражаемым влиянием окружающей его природы. Аравия, не имеющая ни больших рек, ни заливов, состоящая из плоской возвышенности, окруженной степями, которые, в свою очередь, окаймлены горными хребтами, не могла сделаться центром великих культурных стремлений, подобно до-

¹ [Розен В. Р. Древнеарабская поэзия и ее критика: диссертация на степень магистра арабской словесности, представленная факультету восточных языков. СПб., 1872. 88 с. разд. паг. (Цит. с. 1–13.)]

линам Евфрата и Тигра, Нила, Инда и Ганга, двух китайских рек. Только южное побережье, особенно западная часть его, находилось в несколько лучших условиях. Склоны окаймляющих южную степь, Дагана, гор спускаются к морю не круто и снабжают террасы и ложбины обильной водой. Почва вследствие этого производит массу продуктов тропического пояса, между которыми в древние времена первое место занимал фимиам. Роскошные культы Передней Азии и Египта требовали огромного количества этого драгоценного товара. Еще очень рано развилась оживленная торговля Иамана (счастливой Аравии классических писателей) с Египтом, Сирией и Месопотамией. Дункер² полагает, что около 1500 г. до Р.Х. эти сношения были весьма оживлённы. Два больших торговых пути соединяли южную Аравию с Египтом и Сирией с одной стороны, с Вавилонией с другой. Один вел из Дамаска на юг, оставляя на западе Мертвое море, по стране етуреев на Астароф-Карнаим, Эдреи³ (Адра) и Равваф-Аммон в страну аммонитов и моавитов; через Кир-Моав он доходил до гор Идумейских, а через Босру и Селу достигал Элата. Из Элата по побережью до страны сабейцев⁴. Посредниками были финикийцы, а на последней части пути — арабские племена. Другой путь — восточный, при посредничестве регмеев и деданитов. Деданиты сидели в Омани, регмеи — на берегу Персидского залива, против так называемых Бахрейнских островов. До каких размеров доходила эта торговля, лучше всего доказывается тем, что, по показанию Геродота⁵, подчиненные персидскому государству арабские племена в виде дани должны были платить по тысяче центнеров фимиама ежегодно. Эта торговля способствовала развитию довольно значительной культуры в стране, производившей драгоценные для тогдашних потребностей продукты. Культура эта, конечно, не мог-

² [Duncker M.] Gesch[ichte] d[es] Alterth[ums]. I. S. 243. 3-te Aufl.

³ Это место поныне сохраняет свое имя в форме «der'ât». См. Wetzstein Reisebericht über Hauran etc. Berlin, 1860. S. 110. [Wetzstein J. G. Reisebericht über Hauran und die Trachonen, nebst einem Anhang über die Sabäischen Denkmäler in Ostsyrien. Berlin, 1860. 156 S.] Ветцштейн*, там же, стр. 110 и сл. отождествляет Астароф-Карнаим с Босрою. Эдреи... часто упоминается в древне-араб. стихотворениях. Ср., напр.: Ahwardt. The Divans of the six ancient Arabic poets: Nābigha etc. London, 1870, стр. 20, ст. 19. [Ahlwardt W. The divans of the six ancient Arabic poets: Ennābigha, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imru'ulqais. London, 1870. 367 p.]

⁴ Duncker M., I. c. S. 244. [Geschichte des Alterthums. I.]

⁵ Duncker M., I. c. [Geschichte des Alterthums. I.]

ла быть совершенно самостоятельной, и нам нечего удивляться, что, например, сабейцы употребляли вавилонский вес, манн, который и финикийцы заимствовали из Вавилонии⁶. На финикийское влияние, быть может, указывает и прочитанное впервые Френелем^{*7} на химьяритских надписях и подтвержденное Озиандером^{*8} имя финикийской Астарты... Тут именно имя важно, самый культ в той или другой форме был общ почти всем семитским народам.

Финикийская политика всячески старалась вступать в прямые сношения с богатым Иаманом, а затем с Индией, чтобы избавиться от не совсем благонадежного посредничества арабских кочевников. При царе Хираме, современнике Соломона, была совершена удачная поездка в Офир-Индию, и такие экспедиции повторялись, лишь только собиралось с силами иудейское царство, именно при царях Иосафате и Усии. Навуходоносору, который понимал всю важность индийской торговли, удалось перенести ее в Персидский залив.

Но последовавшие по его смерти события, возникновение и падение двух великих держав, мидийской и персидской, затем македонские завоевания и распадение после смерти Александра огромного его государства, препятствовали упрочению значения Персидского залива. Египетским Птолемям⁹, наконец, удалось во II в. до Р. Х. сосредоточить торговлю с Индией и Иаманом в заливе Героополя, и с этих пор начинается эпоха величайшего процветания юго-западной Аравии. Иаман сделался центром огромной вывозной и транзитной торговли. К этому же времени, большей частью, относятся восторженные описания богатства его классическими писателями. Процветание продолжалось несколько веков. Место финикийцев в известной мере занимали многочисленные еврейские колонии, и следы их влияния сохранились в переданной ими химьяритам форме летосчисления, селевкидской эре¹⁰.

⁶ Duncker M. I. 226. [Geschichte des Alterthums. I.]

⁷ Journal as. Sept. Oct. 1845. P. 199 и сл. 226. [Journal Asiatique. Sept.-Oct. 1845. P. 202 и сл. 235.]

⁸ ZDMG X, 62. [Osiander E. Zur himjarischen Alterthums- und Sprachkunde // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. X. Leipzig, 1856. S. 62.]

⁹ Duncker M., I. c., I, 245. [Geschichte des Alterthums. I.]

¹⁰ Reinaud, mém. sur la Mésène y Блау ZDMG XXII, 654 прим. [Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXII. Leipzig, 1868. S. 654. Anmerkung.]

Начало ослабления сабейско-химьяритского могущества, по всей вероятности, стоит в связи с возникновением в северной Аравии царства Зеновии и перенесением на север большей части индийской торговли¹¹. <...> В начале VI в. (525)¹² южная Аравия была покорена абиссинским царем Абрагою. Владычество абиссинцев продолжалось около 50 лет и было низвергнуто при помощи персидского царя Ануширвана; раздоры между отдельными михлафами (провинциями) и присутствие ненавистного иностранного элемента (персидского) немало способствовали обращению Иамана в ислам. Иаманцы же играли одну из важнейших ролей в истории мусульманских завоеваний¹³. Равным образом играли первостепенную роль до ислама иаманские племена, перекочевавшие вследствие Марибской катастрофы. Нося с собой зачатки несколько высшей культуры, образовавшейся под влиянием торговли и монархического начала, они, постепенно подвигаясь к северу, занимали лучшие части арабского полуострова, оазисы Наджда и Хиджаза. Три династии: Киндитов, Лахмитов и Гассанидов, которые, по крайней мере номинально, господствовали над большей частью северной и средней Аравии, также были иаманского происхождения.

За исключением же юго-западного побережья, Аравия не представляет нигде больших пространств, годных для земледелия в больших размерах, и приспособленных к поселению сплоченных масс. Безводная степь или вулканические местности, покрытые потоками лавы, разделяют друг от друга те сравнительно немногие оазисы, которые служили испокон века и служат станциями как для выходящих из кочевого быта народных частей, так и для выходцев из соседних народов, особенно семитов, живших на север от Аравии. Разрозненное между собой природою, ею же охраняемое, если не от всех инородческих набегов, то по крайней мере от покорения¹⁴, население Аравии должно было разделиться на множество народцев, живущих каждый своею жизнью, не связанных никакими общими всем идеями или преданиями, и эта-то разрозненность имела глу-

¹¹ Cp. Fresnel [F.] *Première lettre sur l'histoire des Arabes*. Paris, 1831, p. 80.

¹² Sprenger. *Leben Muh.* 3, 448. [Sprenger A. *Leben und Lehre des Mohammed*: 3 Bde. 1861–1865. Bd. 3. S. 448.]

¹³ Cp. Pseudo Wakidi у Шпренгера I, 248 прим. [Sprenger A. *Leben und Lehre des Mohammed*...]

¹⁴ Cp. интересный и весьма характерный анекдот у Ветцштейна*, *Reiseber.* 103. [Wetzstein J. G. *Reisebericht über Hauran*... S. 103.]

бочайшее влияние на характер арабов, наложила свою печать на все произведения арабского духа. Даже ислам, который вместе с изменением географических условий не оставил народный характер без всяких перемен, не мог совершенно изгладить следы влияния первоначальной их родины. Неспособность обнимать взором целое, соединять отдельные впечатления, отдельные взгляды в одну общую систему, созидать таким образом своеобразное мирозерцание и, с другой стороны, удивительное умение разлагать, анализировать отдельные стороны известной идеи, развивать их до крайних пределов с неумолимой последовательностью — все, что поражает европейского читателя при первом знакомстве с позднейшей ученой арабской литературой, должно оставаться совершенно непонятным, если не искать объяснения его в географических и созданных ими политических условиях арабского полуострова. Наглядным доказательством этого положения должна служить доисламская арабская поэзия, потому что произведения народного творчества народа без культуры всегда и везде отражают в себе внешние условия, под которыми они образовались. Изучение древнеарабской поэзии поэтому получает большой исторический интерес, в лучшем значении этого слова.

Разрозненность племен и безопасность от инородческих набегов не давали арабам возможности чувствовать себя одним народом; идея о национальности не могла развиваться на арабской почве; поэтому и эпическая поэзия не могла существовать. Эпическая поэзия, по справедливому замечанию Альвардта¹⁵, может образоваться только тогда, когда общие предания находятся в устах у всех племен известного народа; когда вся масса народа, полная воспоминаний о славном прошедшем, работает над воспроизведением их. Арабы не имели общих преданий, потому что они не могли иметь «славного прошедшего». В чем, собственно, состояла история большей части арабских племен? Перекочевка из одной степи в другую, а из другой в третью вследствие невыпавшего дождя; вечные побоища отдельных орд из-за пастбища или колодца... угон скота, грабеж караванов — вот вся их история. Природа не позволяла предаваться созерцанию будущих благ и прошедших подвигов; она требовала минутной борьбы — борьбы с жаждою, с голодом и холодом, с людь-

¹⁵ Ueber Poesie und Poetik der Araber. S. 27. [Ahlwardt W. Ueber Poesie und Poetik der Araber. Gotha, 1856.]

ми. Все внимание поглощалось настоящим; прошедшее и будущее отходили на задний план.

Арабы между тем одарены поэтическим талантом в высокой степени, вследствие чего поэзия и поэты пользовались у них большим значением, так что даже анафема Мухаммеда ненадолго устрашила их. Поэзия некоторым образом заменяла им прессу¹⁶. Какое-нибудь удачное стихотворение не раз имело важные политические последствия. Вся поэтическая сила по необходимости обращалась к лирике или, лучше сказать, оставалась при лирике, потому что лирика, без сомнения, есть первая форма всякой поэзии. Лирика имеет дело с настоящим, ей нет дела до преданий «давно минувших дней»; она выделяет личность из народной массы и овладевает ею. Она обращается к чувству, она есть произведение страсти. Страсти же всегда и везде были и есть, поэтому и нет народа без лирических произведений, хотя немногие только имеют эпопею.

Вся масса дошедших до нас стихотворений доисламской эпохи носит отчаянный лирический характер. На первый взгляд, эта поэзия кажется ужасно монотонною, нам кажется, что невозможно отличать в ней разные колориты. «Беспредельная пустыня, со своим раскаленным, движущимся песком, который беспрерывно изменяет ее поверхность, уподобляя ее океану; ее скалы, камни, потоки, редкие кустарники и еще более редкие зеленые оазисы с тенью; ее коренные обитатели — львы, тигры, гиены, барсы, волки, сайги, дикие козы, миловидные газели, пугливые страусы, зловещие вороны; солнце, пылающее над этой пустыней; воздух „кипящий“, наполненный огненными иголками, которые „пляшут“ перед ослепленным взором; волшебные преобразования миража; облака белые, безводные, сухие, как сама почва, и облака дожденосные, которых каждая капля равна благодетелю, словом, всякого рода и цвета облака, явления столь обыкновенные для северного человека, но столь

¹⁶ См., например: Weil, *Geschichte der Islam. Völker*. p. 118 и вообще о значении для арабов поэзии: Ahlwardt. *Poesie etc.* [Weil G. *Geschichte der islamitischen Völker: von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim*. Stuttgart, 1866; Ahlwardt W. *Ueber Poesie und Poetik der Araber*. Gotha, 1856.] Schack. *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* [Schack A. F., von. *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Verlag v. W. Hertz. Berlin, 1856], passim, и меткие замечания Сенковского* о значении поэтов для необразованных народов вообще: Собр. соч. Т. IV. Стр. 105. [Сенковский О. И. Собр. соч.: в 9 т. СПб.: тип. Имп. Акад. наук. 1858–1859.]

важные, столь занимательные для вечно жаждущего сына пустыни, который с напряженным вниманием следит каждый клочок паров на небе и связывает с ним свои надежды и свое отчаяние; и посреди этой ужасной природы человек, ставка, перекочевка, ссора, война, истребление: человек большей частью голодный, со своею любовью, с своею мезтью, гордостью, ницетою и славою, со всеми страстями и доблестями своими; человек, который едет один в пустыню, чтобы сражаться со всеми странствующими фарисами, единственно для прославления своего мужества; его страдания и подвиги, его несчастья и песни; его конь, верный друг, который терпеливо делит с ним недостаток и мужественно спасает его в несчастии от „красной смерти“; его верблюд, второй друг его, все его богатство, которого он боготворит и воспевае, как любовницу, и которого, однако ж, всегда готов убить великодушно, чтобы угостить странников его мясом или чтобы по жребию разделить части его тела между голодными сподвижниками своих опасных предприятий для отмщения сильно-му врагу; наконец, одинокая могила этого человека в пустыне, и кости храброго, валяющиеся на жгучем песке» — вот набросанная мастерским пером Сенковского*¹⁷ характеристика этой «удивительной поэзии, которой нельзя уподобить никакой другой на свете».

Живя постоянно, так сказать, в осадном положении, бедуин лучшей добродетелью считал храбрость. Я не думаю, чтоб ссора составляла верх его блаженства, идеал, к которому он стремился; напротив того, мне кажется, что он предпочитал мир... Но нечего было делать, и что он тому качеству, которое одно помогает в борьбе за существование, посвящал вдохновенные похвалы, совершенно понятно. В древних песнях, впрочем, поэты часто умоляют не возбуждать вражды легкомысленно из-за безделицы. Велика слава того, кому удастся примирение издавна враждующих племен¹⁸.

В тесной связи с господствующими в степи анархическими порядками стоит кровомщение¹⁹ и гостеприимство. Это суть единственные средства, могущие хоть сколько-нибудь ограничивать

¹⁷ Собр. соч. Петерб., 1859. Стр. 172 и сл. [Сенковский О. И. Собр. соч. СПб.: тип. Имп. Акад. наук. 1858–1859.]

¹⁸ См., напр.: муаллаку Зугейра.

¹⁹ Ср. арабские пословицы... у Мейдани цитов. у Флейшера*: *Berichte üb. die Verh. der sächs. Gessellsch. d. Wiss.* 1870. Стр. 251. [*Berichte über die Verhandlungen der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig.* Leipzig, 1870.]

произвол и делать жизнь в степи сносной. Отмстить за убийство соплеменника, родственника есть долг храброго воина. Женщины в особенности не перестают подстрекать родичей убитого к мести. Быть убиту и не быть отомщенну — страшная мысль для бедуина. Смерть его не пугает, но пугает его опасение, что кровь его прольется «понапрасну». Достоинство человека некоторым образом было пропорционально усердию, которое должны были проявлять его соплеменники в достижении мести за его смерть. Оттого-то племена гордились жестоким исполнением этого обычая. Гостеприимство спасало бедных и не имеющих пристанища от гибели. Союзник или иноплеменник, ища покровительства, редко ошибался. Пока он находился под кровлею хозяина, он был в безопасности, что, впрочем, не мешало хозяину, немного спустя, ограбить или убить недавнего гостя.

Особого внимания заслуживает положение женщины в доисламскую эпоху. Оно было совсем другое, чем в исламе, и преимущество в этом отношении принадлежит времени «невежества». Женщина была тогда гораздо свободнее²⁰ и пользовалась большим уважением. Араб-язычник видел в ней мать богатырей, которые должны были защищать честь его рода и племени, и потому сам считал первейшей обязанностью своею защищать ее от обесчещения врагами²¹. Пленение сестры, матери, жены, дочери было великим посрамлением для араба. Упрек в оставлении женщин племени без покровительства, в оставлении их, как они весьма живописно выражались... «на лотке», был одним из величайших упреков, который мог быть сделан арабскому молодцу.

Женщина, в свою очередь, разделяла труды кочевника; нередко она принимала участие в битве. За то араб любил украшать ее палатку или ее гаудадж (седло) лучшими пестрыми иаманскими материями. Когда он выступал на бой, то подобно средневековому рыцарю

²⁰ Это и поныне замечается у бедуинов; см., напр.: Wellsted, Reisen, deutsch. v. Roediger, passim [*Wellsted J. R. Reisen in Arabien, deutsche Bearbeitung* herausgegeben mit berichtigenden und erläuternden Anmerkungen und einem Excurs über himjaritische Inschriften, von E. Roediger, 1842], ср. Валлин* в ZDMG. V, 22. [*Wallin G. A. Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesänge in der Wüste gesammelt // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1851. V.*]

²¹ Ср. ZDMG. VI, 378. [*Wallin G. A. Probe aus einer Anthologie... Leipzig, 1852. VI.*]

он брал себе, помимо общего племенного боевого крика, пароль от дамы своего сердца. Этот обычай, по свидетельству Вещштейна^{*22} и Валлина^{*23}, и поныне сохранился у арабских кочевых племен. В своих похождениях он заботился о том, чтобы его подвиги заслуживали интерес, удивление и одобрение «постоянно осведомлявшейся об нем с усердием любимой женщины... Она же платила ему горячей привязанностью; по его смерти неусыпно подстрекала соплеменников к мщению, горевала о нем, наполняя степь отчаянными воплями. Элегии, хоть бы, например, ал-Хасана, по глубине чувств и силе выражений, бесспорно, принадлежат к лучшим произведениям арабского поэтического творчества»²⁴.

Следствием таких отношений женщины к мужчине была относительная чистота нравов арабов-язычников, далеко превосходившая нравы позднейших веков, когда под влиянием более цивилизованной городской жизни и столкновения с испорченностью переднеазиатских и персидских «культуртрегеров» разврат достиг почти невероятных размеров и женщина была унижена до последних пределов. Только Испания составляла, в некоторой степени, исключение, и в ее истории мы находим женщин, выходящих из ряда обыкновенных, как, например, Валладу, дочь кордовского царя Муххамеда Алмустакфи. Религиозной лирики доисламские арабы не имели по той простой причине, что религия играла очень незначительную роль в их жизни; как оно и теперь, как выходит из показаний Пальгрева*. Нам поэтому нечего удивляться, что в дошедших до нас памятниках так мало указаний на культ, на религиозные верования; и тенденциозные изменения позднейших благочестивых рецитаторов и издателей навряд ли одни тому виною. Эти господа, конечно, подчас пропускали стихи, в которых упоминались имена каких-нибудь идолов, произносилась клятва, могущая обижать слух правоверных поклонников пророка... но едва ли успели проценировать всю живущую в предании народа массу песен.

²² ZDMG. XXII. 98 anm. 25 b. [Wetzstein J. G. Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1868. XXII.]

²³ ZDMG. V, 22. [Wallin G. A. Probe aus einer Anthologie Leipzig, 1851. V.]

²⁴ Некоторые из них изданы и переведены Нёльдеке* в Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, стр. 152 и сл. [Nöldeke Th. Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber. Hannover, 1864] по хранящейся в Берлине рукописи дивана ее в редакции Ибн-ас-Сиккита.

Древняя арабская религия была различных форм по племенам, но главная черта, весьма общая, по всей вероятности, было поклонение звездам, небесным светилам. Это лучше всего доказывают собственные имена²⁵. Особенно распространено было поклонение солнцу, затем луне и разным созвездиям, Венере, Канопу и тому подобное. Внешними экспонентами, так сказать, этих божеств служили камни, скалы, деревья, животные или же грубые истуканы, под разными именами²⁶. Каждое племя имело особые пенаты; их насчитывалось, следовательно, изрядное количество. В сочинении ал-Азраки... мы находим хадис, по которому Мухаммед, когда завоевал Мекку, нашел там 360 идолов. Насчет монотеистических верований древних арабов остается только сказать, что они ограничивались признанием за Аллахом некоторого превосходства над другими божествами. Быть может, хадж в Мекке был именно в честь этого аллаха²⁷. Более просвещенные личности, вероятно, отдавали полную честь Аллаху, но они относились равнодушно к верованиям других. В некоторых местностях даже выделялась для Аллаха часть жатвы, которую и были наделяемы бедные и сироты. Но и тут-то мало было уважения к несчастному Аллаху; для него выбирали худшую часть, а жрецам и идолам доставалась лучшая²⁸.

²⁵ См. Озиандер* в ZDMG. VII, 468. [*Osiander E. Studien über die vorislâmische Religion der Araber // Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1853. VII.*]

²⁶ Племя бану-Ханифа сделало себе кумир из хлеба; но когда их раз настиг голодный год, они съели его, что возбудило немало насмешек, см.: Ибн-Кутайба Hdb. ed. Wüstenfeld, p. 299. [*Wüstenfeld F. Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte. Göttingen, 1850.*]

²⁷ Sprenger I. 250 прим. 2. [*Leben und Lehre des Mohammed. Bd. 1.*]

²⁸ Sprenger I. 251. [*Leben und Lehre des Mohammed. Bd. 1.*]

П. К. Жузе

ПОЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАН В МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАНАХ (1897)¹

Пантелеймон Крестович Жузе (1870–1942) — востоковед, арабист, преподаватель Казанской духовной академии.*

Первые научные труды, в том числе и представленная ниже работа «Положение христиан в мусульманских государствах», являющаяся отдельным оттиском опубликованной в журнале «Православный собеседник» публичной лекции с таким же названием, были написаны ученым в русле миссионерского востоковедения.

В работе «Положение христиан в мусульманских государствах» П. К. Жузе рассматривает одну из наиболее злободневных тем того времени, затрагиваемую учеными и публицистами в своих сочинениях: плачевную участь христиан Ближнего Востока под властью Османской Турции. Ученый приводит различные исторические рассказы, иллюстрирующие нелегкую долю восточных христиан, облегчить которую, по его мнению, в состоянии только российское государство с его миссией освобождения христиан из-под турецкого ига. Сочинение содержит устоявшиеся стереотипы в отношении ислама, — в частности, автор говорит о том, что успех ислама зависел главным образом от действий меча.*

Однако со временем содержание работ П. К. Жузе приобретает все более строгий научный характер. Им было опубликовано свыше 30 работ о христианском Востоке.*

А. М.

Едва ли найдется на всем свете такая страна, которая в течение своей исторической жизни подвергалась бы вторжениям стольких чужеземных завоевателей и грозных властелинов и испытала бы столько унижений и страданий, сколько перенесла страна, бывшая некогда колыбелью цивилизации и христианства и занятая в настоящее время турецким правительством. Обладая плодороднейшей землею, прекрасным климатом и находясь в близком соседстве с Европой, Африкой и Дальним Востоком, указанная страна всегда служила яблоком раздора между разными завоевателями и соблазнительной приманкой для всех честолюбивых народов древности.

¹ [Жузе П. К. Положение христиан в мусульманских странах: публичная лекция. Казань, 1897. 24 с. Отд. отт. из журнала «Православный собеседник».]

Персы и мидяне, греки и римляне, арабы и курды, Чингисхан и Тамерлан, наконец турки и некоторые западноевропейские народы, в лице авантюристов-крестоносцев — вот имена главнейших народов, которые по очереди господствовали в занимаемой ныне Турцией стране и из которых, разумеется, ни один не явился туда с целью культивировать начала справедливости и цивилизации. Однако ни один из перечисленных выше народов не делал столь тяжкою жизнь аборигенов этой заманчивой страны, принявших христианство чуть ли не от самого Спасителя, как это сделали и доселе делают последние завоеватели, то есть турки. Даже римские гонения первых трех веков христианства и то не могут сравняться с теми бедствиями, которые ежедневно испытывают подвластные туркам христианские народы.

Здесь естественно возникает вопрос: чем это объяснить? Виноваты ли в данном случае подчиненные христианские народы, оправдывающие, как некоторые говорят, своими действиями принимаемые по временам против них репрессивные меры турецкого правительства, или же это объясняется варварским характером турецкой нации? Виноваты ли в этом случае некоторые европейские державы, агитирующие ради своих собственных интересов среди подвластных Турции христиан и производящие периодически между ними смуты, за которые дорого расплачиваются эти последние, или, быть может, все страдания восточных христиан, передаваемые ежедневно печатью, суть не что иное, как простая выдумка досужих репортеров крикливой прессы и разных политиканствующих авантюристов, которым выгодно ловить рыбу в мутной воде? Отвергая это последнее предположение, оскорбляющее всякое чувство справедливости и явно противоречащее официальным данным, и не отрицая совершенно влияния других указанных причин на отношение турецкого правительства к своим подчиненным христианам, мы тем не менее утверждаем, что не этими причинами объясняется указанное нами явление, а почти исключительно влиянием мухаммеданства на политику турецкого правительства. Сомневаться в этом может только тот, кто привык смотреть на религию как на сумму отвлеченных и малопонятных догматических формул, не имеющих ничего общего с действительностью и никакого влияния на действия исповедующего их народа, или же тот, кто вовсе не знаком с духом мусульманской религии, ее предписаниями, касающимися специально христиан и с внутреннюю организацию мусульманских

государств вообще и турецкого в частности. Стоит только познакомиться с этими предписаниями, обуславливающими собою жизнь христиан в мусульманских государствах, чтобы в них признать главную причину частых гонений против христиан в Турции.

Всякое мусульманское государство, не исключая, разумеется, турецкого, основано исключительно на религиозных началах и, следовательно, представляет из себя чистое религиозное общество. Халиф или султан, стоящий во главе мусульманского государства, считается мусульманами наместником Бога на земле, обязанным точно исполнять его заповеди, изложенные в Коране и Хадисе или предании. Малейшее нарушение этих заповедей со стороны того или другого халифа дает мусульманам право объявить его еретиком и лишить престола, примерами чего полна их гражданская история, если только может быть гражданская история в подобном мусульманском государстве. Поэтому, какие бы ни были личные убеждения и желания того или другого султана, он обязан, если не желает лишиться своего престола, держаться в своих отношениях к своим подчиненным вообще и к христианам в частности исключительно предписаний Корана и Хадиса.

Что касается до этих предписаний, то их можно свести к следующему кораническому стиху: «Сражайся с теми, которые не веруют в Бога и в день страшного суда, которые не считают запрещенным то, что Богом и Его посланником возбраняется, которые не признают истинной религии (то есть ислама) и поклоняются своему писанию, — доколе они не станут платить поголовной подати, как покорные подданные». Первый, кто применил к делу это повеление, был сам Мухаммед, когда часть христианских жителей аравийского города Нажрана истребил огнем и мечом, а другой части, состоявшей почти исключительно из детей, женщин и стариков, даровал жизнь и имущество за уплату значительной подати. К вышеупомянутой коранической заповеди Омар, второй халиф Мухаммеда, которому пришлось дать окончательную организацию покоренным христианским странам, прибавил от себя еще следующие требования, под которыми подписались христиане покоренных им земель. «Мы, христиане, — говорится между прочим в этом вынужденном документе, — обязываемся не строить в своих городах, ни в их окрестностях, монастырей, церквей, часовен и отшельнических обителей, мы не будем возобновлять разрушившихся из них, не будем исправлять тех, которые находятся в кварталах мусульман. Мы бу-

дем принимать к себе мусульманских путников и будем кормить их в продолжение трех дней. Мы не будем препятствовать кому-либо из своих сродников принять ислам, если они того пожелают. Мы не будем употреблять мусульманских выражений... ни именоваться их прозвищами. Мы не будем ездить на седлах, носить мечей, употреблять или носить какое-либо оружие. Мы обязываемся не выставять крестов на своих церквах, не выносить их на улицы, где живут мусульмане». Во все время своего правления Омар строго заботился об исполнении этих предписаний. Так, например, когда один из его наместников просил разрешить ему допускать христиан к должностям, Омар ответил ему: «Не допускайте неверных к вашим делам, не предавайте им того, что запрещено Богом, и не вверяйте им своих сокровищ. Размышляйте об этих предписаниях, потому что в них заключаются истинные начала поведения правоверных». Вышеупомянутые правила Омара вместе с заповедью Мухаммеда о войне против христиан сделались единственным руководящим началом для всех последующих халифов в их отношениях к подчиненным христианам и определяют собой юридическое положение этих последних в любом мусульманском государстве.

Более подробно отношения мусульманских правителей к своим подданным христианам определились позднее, именно при завоевании Константинополя и других провинций Византийской империи. Сущность этих взаимоотношений можно выразить в следующих кратких словах: султан, как халиф, есть духовный и светский глава мусульманской общины и его миссия состоит в том, чтобы свести все человечество к альтернативе — обратиться к исламу или подчиниться жестокому рабству или смерти; «смерть или ислам», когда речь идет о язычниках; «ислам или смерть или рабство», если дело касается христиан.

Рабство, даруемое христианину вместо Корана или смерти, обставлено следующими тремя условиями. Во-первых, в дополнение к общим для всех налогам, христиане подлежат еще специальным обложениям, именно они платят такую подушную подать, которая считается унижительной и взимается за право жить из года в год, и затем платят особую подать взамен военной службы, от которой они абсолютно устранены. Последняя подать взимается со всех подданных мужеского пола в возрасте от трех месяцев и выше; при этом, вопреки всякой справедливости, облагаются ею слепые, хромые и дряхлые. Далее христиане подлежат исключительным податям,

собираемым для временных целей, но никогда не отменяемым. Так, например, в 1867 г. христиане были обложены специальной податью для оплаты расходов по поездке султана в Англию. Было обещано, что эта подать будет взиматься только в течение этого года, но некоторые христиане платят ее и до настоящего времени. Наконец, христиан заставляют иногда уплачивать следуемые с них подати за год или за два вперед с обещанием освободить их от обложения на это время; но это обещание, как вообще и все обещания турецкого правительства, никогда не выполняется. Так, например, в 1877 г. для покрытия расходов по ведению войны с Россией, христиане во всей Турции должны были внести подати за два года вперед; тем не менее в течение этих двух лет подати взыскивались в обычном размере без малейшей сбки. Это первое условие рабского состояния христиан в мусульманском турецком государстве. Второе состоит в том, что свидетельство христианина против мусульманина не может быть допустимо на суде. Это постановление мусульманского закона не допускает никаких изменений; оно существовало со времени Мухаммеда и в настоящее время находится в полной силе на всем пространстве владений султана. Всякий изучивший мусульманскую систему знает, что это должно быть именно так, и каждый беспристрастный человек, наблюдавший факты в современной Турции; знает, что действительность вполне гармонирует с предписаниями закона. Чтобы никто не заподозрил нас в религиозном фанатизме или естественной антипатии к туркам, мы сошлемся в подтверждение своих слов на официальные донесения представителей великих европейских держав, аккредитованных при турецком правительстве. В 1860 г. лорд Дж. Россель, бывший тогда секретарем иностранных дел в Англии, командировал майора Кокса для составления доклада о положении христиан в Турции. На вопрос, допускается ли свидетельство христиан в судах, он отвечал: «В делах между христианами — да; но в делах между христианами и мусульманами — нет». Год спустя, генеральный консул Роджер доносил лорду Лайнсу из города Бейрута в Сирии следующее: «В мухаммеданских судах, в которых Коран и комментарии к нему составляют единственный юридический кодекс, свидетельства христиан не допускаются против мусульман. Если допустить это, то основной принцип мухаммеданской религии будет разрушен». В том же году британский вице-консул Сэнки доносил тому же лорду: «Если турок является в суде истцом или ответчиком, свидетельство христиан не допускается и христиане, имея

возможность привести 50 свидетелей, должны платить двум туркам, чтобы они свидетельствовали за них; и это случается каждый день. Я полагаю, — продолжает вице-консул, — что кади или судьи не имеют положительных инструкций принимать свидетельство христиан, но оно ни в каком случае не допускается, если истцом или ответчиком является мусульманин. В округе Тульче, — иллюстрирует свою мысль упомянутый вице-консул, — один крестьянин христианского вероисповедания потерял прошлой зимой трех лошадей, которых он после нашел у мусульманина другой деревни. Дело, конечно, дошло до суда. Истец желал представить свидетелей для доказательства того, что лошади принадлежат ему. Он ссылаясь на свидетельство каждого человека в своей деревне, заявлял, что все они могут подтвердить под присягой его право на лошадей. От него потребовали свидетельство двух турок. Он тщетно заявлял, что в его деревне нет ни одного турка. Нет турок — нет лошадей — был последний ответ». Приведу, наконец, еще одно авторитетное свидетельство, относящееся к позднему времени. «Существуют два действия, — пишет британский вице-консул Рэссам своему правительству, — которые совершенно немыслимы для мухаммедан: это встать пред христианином и допустить на суде показание христианина против мусульманина. Это религиозные догматы, которые никогда не изменятся, если не исчезнет мухаммеданская религия и ее место не займет другое вероисповедание. Я представил этот вопрос на рассмотрение ученых юристов, и все они утверждали следующее: эти религиозные догматы основаны на религиозных принципах и, если бы его величество султан издал указ, противный этим началам, мухаммеданское население в полном составе отказалось бы повиноваться ему; при этом юристы заметили, что подобный указ мог вызвать восстание».

Перейдем теперь к третьему условию рабского положения христиан в мусульманском государстве. Это последнее условие заключается в повинности постоя. Едва ли многие знают об этой оригинальной, но страшной повинности, от которой больше всего страдают христиане и из-за которой обыкновенно возникают смуты на востоке. Повинность эта состоит в следующем: каждый домохозяин христианского исповедания обязан, в качестве мусульманского подданного, в течение трех дней безвозмездно содержать каждого мухаммеданского путешественника и чиновника, который потребует этого, начиная с паши и кончая нищим. Таким образом, несчастный христианин едва ли бывает когда-нибудь свободен от этих непро-

шенных гостей, которые всегда выбирают лучшие дома в городе или деревне, занимают лучшие комнаты в доме и берут лучшую пищу, обращаясь в то же время с хозяином и его семьей как с рабами. Сопротивляться таким насилиям христианин не может, во-первых, потому, что он, по требованию того же священного закона, не может иметь оружия, а во-вторых, потому, что малейшее сопротивление с его стороны составляет по мусульманской юрисдикции мятеж, влекущий за собой для виновных конфискацию имущества и лишение жизни. Вы, конечно, легко можете представить все возмутительные последствия этого предписания закона, и поэтому нет нужды долго распространяться о них. Нескольких примеров, выхваченных из современной действительности на востоке и основанных опять-таки на официальных данных, вполне будет достаточно, чтобы познакомиться с практической стороной закона о повинности постоя и том земном аде, в котором большинство христианских подданных султана принуждено жить. «На Рождестве 1877 г., — читаем в докладе одного английского консула, — один полицейский прибыл в деревню Бранкорсти и пожелал расположиться у одного из поселян. Староста деревни, на обязанности которого лежит доставлять квартиры, заявил, что в этом доме помещаются уже два мусульманина, так что нет больше свободных комнат, и ввиду этого предложил полицейскому поместиться в другом доме. За такое оскорбление полицейский безжалостно побил старосту. Затем он поставил свою лошадь в стойло и, сняв узду и седло, надел их на старосту, который был одет по-праздничному и собирался в церковь. После этого полицейский сел на него верхом, ездил на нем по деревне, стараясь тащить его по всем лужам, где грязь была поглубже. Достигнув, наконец, того дома, который был назначен старостой для полицейского, последний соскочил на землю и скоро был окружен поселянами, которые были возмущены видом этой сцены, но тем не менее не смели вмешаться или протестовать. Затем заптиэ приказал хозяину принести охапку сена, и когда хозяин заступился за несчастного старосту, заптиэ ударил его так сильно, что тот повалился без чувств на землю. Человек-лошадь был привязан за узду около дверей и ударами кнута был вынужден есть сено. Несчастный, совершенно избитый, орошавший слезами лежавший перед ним фураж, постарался исполнить дикое приказание и взял зубами некоторое количество сена». Приведенный случай относится к 1877 г. А вот другой пример бесправия христиан, относящийся к прошлому

году. «Один армянский священник, — доносит британский консул в Лондон, — в сопровождении своего брата и его жены отправился из Харлана на свою родину в Корит. В 5 или 6 минутах пути от деревни священник заметил нескольких курдов свирепой наружности; все они были вооружены и видимо держались в наблюдательном положении в нескольких шагах от дороги, на которой находились путешественники. Подозревая, что это разбойники, священник поспешил к деревне, чтобы вызвать тревогу. Но как только он скрылся из виду, разбойники напали на его брата и, ограбив, убили на месте. Родственники обратились к губернатору, которому скоро удалось арестовать преступников и заключить в тюрьму. Вы, конечно, полагаете, что они были примерно наказаны; ничуть не бывало: их на третий день освободили за недостатком улик, так как показания христиан не принимаются во внимание». Вы не подумайте, что вышеприведенные случаи относятся к категории редких, исключительных явлений, возможных и в любом христианском государстве. Нет, подобные примеры отношения к христианам составляют самое обыденное, самое естественное явление в мусульманских государствах и логически вытекают из указанных нами предписаний Корана и Хадиса. Сами мусульмане открыто признаются в этом и вовсе не думают скрывать свои подвиги от европейских держав. Года два тому назад, после избиений армян в Малой Азии, была отправлена на место катастрофы специальная делегация из представителей трех держав — России, Франции и Англии — для составления доклада об этой страшной резне и ее причинах. Делегатам удалось видеть главного начальника курдских иррегулярных отрядов Мостиго, прославившегося своими беспримерными жестокостями во время упомянутой резни. На вопрос английского делегата: «„Не можете ли, г. Мостиго, сообщить мне что-нибудь о ваших славных подвигах, для того чтобы я довел о них до сведения всего мира?“ — Мостиго дал следующий характерный ответ: „Однажды волку сказали, расскажи нам что-нибудь об овце, которую ты растерзал; а он ответил: я съел тысячу овец, о какой из них вы прикажете рассказать? То же самое можно сказать и о моих делах. Если б я говорил, а вы писали два дня подряд, все-таки многое еще оставалось бы недосказанным“».

Итак, не подлежит сомнению, что факты, подобные приведенным выше, составляют обычное явление в Турции. Под сомнением остается пока то: совершаются ли эти гнусные преступления с ведома самого правительства или же нет; иначе говоря, являются

ли они результатом племенной вражды между отдельными народностями, которыми весьма богата Турецкая империя, или же инициатива в подобных случаях принадлежит самому правительству, задавшемуся целью систематически уничтожить христианское население своих провинций и действующему в подобных случаях согласно мусульманскому шариату? Мы нарочно ставим этот вопрос ввиду того, что некоторые западные газеты стараются объяснить систематически повторяемые избиения христиан на мусульманском Востоке исключительно вековой враждой между разными нациями, населяющими турецкую империю. По этой теории выходит, что когда нам достоверно сообщают авторитетные представители великих держав в Турции, что в 1894 г. курды вместе с турецкими регулярными войсками истребили около ста тысяч армян-христиан, а в 1860 г. друзья при помощи также регулярных солдат уничтожили около 20 000 христиан сироаравов в Дамаске и на Ливане и так далее и так далее, то во всех этих случаях турецкое правительство вовсе не виновато, а виноваты одни только враждовавшие нации. Другие пытались объяснить все кровавые события на мусульманском Востоке постоянными интригами некоторых европейских держав, которым на руку будто бы анархическое состояние турецкого государства. Особенно часто достается в этом отношении Англии. Нашлись, наконец, и такие господа, которые совершенно отвергли самый факт существования турецких зверств и чуть ли не признали турецкое правительство обиженной стороной. Было бы, разумеется, неразумно заниматься опровержением подобных газетных теорий. Говоря по совести, все вышеприведенные мнения, претендующие на удовлетворительное объяснение тяжелого положения христиан в Турции, не заслуживают серьезного внимания и свидетельствуют лишь о том, что высказывающие подобные взгляды вовсе не знакомы с истинным положением вещей. Если бы зло заключалось исключительно в племенной вражде между отдельными народностями, подвластными Турции, то его весьма легко можно было бы искоренить; ведь в Австрии, в России и в некоторых других государствах существует много разноплеменных народностей, но никогда, кажется, народы, населяющие эти государства, не совершали в мирное время таких ужасных избиений, какие ежедневно и всегда безнаказанно совершаются в Турции. Ясно, что несчастье турецких христиан не в племенной вражде, не в мнимых интригах европейских держав, а исключительно в том, что они находятся под властью мусульманской

державы, которая совершенно не желает обращать внимание на них и которая не может иначе поступить, пока она исповедует религию арабского посланника и находится под исключительным влиянием его учения.

Мы уже видели, в какой мере ислам должен входить в политическое строение каждого мусульманского государства. Турция — тоже мусульманское государство, и самое поверхностное исследование показывает, что ислам составляет плоть и кровь ее организма. Турецкая армия исключительно мусульманская, национальные празднества мухаммеданские, официальный календарь мухаммеданский, законы основаны на Коране и мухаммеданском предании, толкователями закона являются мухаммеданские судьи и даже свидетельство на суде составляет религиозный акт, к совершению которого, по самому свойству его, допускаются только правоверные мусульмане. Это не значит, чтобы христианам запрещалось давать показания в турецких судах, но значит то, что суд может не придавать значения этим показаниям, особенно когда подсудимым является мухаммеданин. На это указывают даже различия в формулах, употребляемых при передаче свидетельских показаний. Когда свидетель мусульманин, его слова заносятся в протокол так: господин такой-то «засвидетельствовал перед Богом»; христианские же показания передаются обычно следующим образом: «г. Иоанн показал». Отсюда видно, что фактически миллионы христиан в Турции не считаются и не могут считаться гражданами государства просто потому, что не принадлежат к религии завоевателей, которые господствуют над ними. Никакие верноподданнические чувства не могут открыть подданным империи, не исповедующим ислам, доступ в турецкую армию. Христиане устранились также от самых скромных должностей в гражданском ведомстве; исключения допускаются только в тех случаях, когда мусульмане признаются неспособными для данных обязанностей. Положение христиан перед законом является в отношении к их собственным интересам положением иностранцев, в отношении же к интересам мусульман — положением рабов. Такой порядок начался в Турции не со вчерашнего дня, не с прошлого года и не вследствие отпадения от турецкого государства некоторых христианских провинций (образующих в настоящее время свободные государства) и стремления других к достижению той же цели, а с первого дня покорения христиан. Турция с самого начала отказывалась признать равноправ-

ность христиан; она всегда обращалась к мечу, а не рассудку. Боясь равенства, она всегда обезоруживала христиан, всегда преграждала им доступ к равноправности — или, в сущности, к каким бы то ни было правам пред законом. И всякий раз, когда христиане, несмотря на свою беззащитность, перегоняли мусульманское население в отношении численности, образования и благосостояния, турецкие правители радовались уменьшению населения по болгарскому и последнему армянскому способам, а на оставшихся в живых возлагали еще более невыносимые тяготы.

Жестоко ошибаются, думая, будто быстрое распространение ислама зависело от обращения в мухаммеданство покоренных народов. «Успех мусульманской религии при первых халифах не соответствует успехам арабского оружия, — говорит один знаток ислама. — Из туземных народностей покоренных стран одни лишь месопотамские арабы приняли немедленно религию своих соплеменников; огромное же большинство туземных племен в Сирии, Месопотамии, Египте, Африке и Испании твердо держалось своей религии, и упадок христианства в этих странах должно скорее приписать истреблению, чем обращению в ислам христианского населения. Уменьшение числа христиан неизменно соединялось с уменьшением количества населения и зависело очевидно от угнетений, которые христиане терпели от мусульманских правителей этих стран, от тиранической системы, которая в конце концов довела до того, что целые провинции превратились в безлюдные пустыни, готовые приютить, в качестве преемников истребленных христиан, рабское население почти в кочевом состоянии... Вообще, успехи мухаммеданства ограничились обращением невежественных и диких племен; более же цивилизованные народы сохранили свою религию, хотя и не было обеспечено их национальное существование. Этот факт представляет замечательный контраст с успехами христианства. В одном случае успех зависел от нравственного влияния, в другом — главным образом от действий меча». Утвердив свою власть в Европе, Азии и Африке, турецкое правительство усвоило ту же политику уничтожения следов местной цивилизации. Настоящая аристократия византийских греков была поголовно истреблена турками сразу по завоевании Константинополя. Ее представители были или избиты, или отправлены в изгнание, или принуждены были принять мухаммеданство. Мухаммед II, завоеватель Константинополя, обычно предавал смерти каждого грека, имевшего какое-либо политическое влияние.

Та же политика была применена и к другим христианским народам, подпавшим под власть турок. Не будем перечислять все кровавые драмы, имевшие место в Турции, начиная с завоевания Константинополя, жертвами которых были всегда христиане. Для подтверждения высказанного нами мнения, что истинная беда турецких христиан заключается в религии их завоевателей и что периодические истребления христиан совершаются не без ведома правителей, побуждаемых к этому мусульманской религией, достаточно указать только на некоторые случаи, относящиеся к нашему столетию, когда всего менее можно было их ожидать ввиду постепенного упадка Турецкой империи и возраставшего влияния европейских держав на Востоке. При этом будет указано только на те случаи, когда число христианских жертв превосходило 15 000.

В 1821 г. вспыхнуло, как известно, греческое восстание. Тогдашний султан Махмуд, не довольствуясь тем, что вел ожесточенную войну против горсти греческих повстанцев, дозволил турецким солдатам произвести разгром в мирных местностях. Больше всех пострадал остров Хиос на Средиземном море, несмотря на то что он не только не участвовал в греческом восстании, но даже помогал туркам деньгами и провиантом. Из 100 000 православных жителей названного острова осталось в живых всего 9000 ж. «В 1822 г. на Пасху, говорит один очевидец хиоской катастрофы, — капитан паша, или турецкий адмирал, бросил якорь в главной бухте острова. Жители, испуганные видом турецкого флота, убежали было в горы, но их вернули, обещая им безопасность. Турецкий адмирал привел с собой башибузуков из Македонии, самых свирепых и коварных, каких только можно было найти в Турции. Собралось также немало искателей приключений, привлеченных жадой добычи и богатством страны. В назначенный для этого день весь этот сброд сел в лодки, вооруженный пистолетами и кинжалами, и затем началась резня. Тысячные отряды турок напали на христианские деревни с тремя сотнями жителей и занялись избиением; для турок оно являлось не более как грандиозной шуткой, исполненным «бакшишом». Они резали и жгли весь день, а вечером подсчитывали цену рабов, овец и коз, загнанных вместе в поруганные церкви. Дети и женщины избегали, по большей части, смерти; молодость и красота спасали их от избиения, чтобы обречь позорному насилию и постыдной участи гаремного существования. Их уводили длинными вереницами, выставляли на рынках и продавали на базарах Константинополя,

Смирны и других городов. Все, оказавшие сопротивление, беспощадно убивались».

Подобные зверства со стороны турок имели место еще в 1840 и 50-х гг., когда было убито около 17 тысяч мирных сирохалдейских христиан; затем в 1860 г. в Дамаске и на Ливане во время известной дамасской резни; потом в 1876 г., когда погибло около 60 тысяч православных болгар. Наконец, в 1894 и 1895 гг., то есть года два тому назад, произошла всем памятная армянская резня, от которой погибло *minimum* 100 тысяч человек. Все эти случаи произошли в самое мирное время, когда христиане вовсе их не ожидали и ничем их не вызвали. Во всех этих случаях ясно виден фанатизм. Нет сомнения, что Турция будет поступать так же до тех пор, пока ислам составляет ее религию и пока не будет найдено действительно средство, могущее положить конец ее необузданному фанатизму.

Но весь секрет и заключается именно в том: будет ли когда-нибудь найдено подобное средство? И если, положим, найдется, то не будет ли это слишком поздно, когда вовсе не будет нужды в нем? Восточным вопросом занимаются все великие христианские державы чуть ли не с конца прошлого столетия, но до сих пор еще не решили его. Какая причина этого?

Мы уже раньше заметили, что европейские дипломаты, от которых зависит то или другое решение восточного вопроса и в руках которых дальнейшая судьба турецких христиан, долго находились в неведении относительно истинной причины частых избиений христиан в Турции и их бедственного положения вообще. Судя об этих фактах на основании того, что обыкновенно видят у себя дома, они долгое время считали причиной указанных явлений то революционные стремления самих христиан в Турции, за что будто бы турецкое правительство обязано их карать, то племенную вражду отдельных народностей в Турции, то интриги некоторых европейских держав и так далее и так далее. Только в последнее время, благодаря трудам и заботам отдельных беспристрастных путешественников, частных писателей и правительственных консулов, изучивших явления на месте, выяснилась главная причина всех волнений на мусульманском востоке. Теперь дипломаты ясно сознают, что источник всех бедствий турецких христиан заключается исключительно в особой организации турецкого управления, представляющей из себя во все нежелательный союз между мусульманской религией и государством. Неудивительно поэтому, если все свои старания великие

европейские державы направили после этого к тому, чтобы расторгнуть этот вредный союз. Лучшим средством для достижения намеченной цели они признали введение в Турцию всевозможных реформ в европейском духе: Германия поспешила снабдить Турцию своими военными инструкторами, Франция — профессорами и капиталистами, Англия — техниками и пароходами, а последние султаны, один за другим, приступили к изданию разных хатти-хамаюн [гатти-гумаюн] и хатти-шериф, где ширококестельно объявлялось о даровании ими всем их подданным, без различия религий и наций, всевозможных реформ вроде свободы печати и вероисповеданий и тому подобного. В 1878 г. был даже открыт турецкий парламент по образцу парижского, что дало тогда повод одному английскому министру сказать публично, что Турция обладает такими свободными учреждениями и законами, каких не имеет ни одна страна в Европе. С того времени прошло всего 15–20 лет, и от всех этих реформ и свободных учреждений не осталось в Турции теперь почти никакого следа, а некоторые из них приняли такую оригинально-уродливую форму и были так дико поняты мусульманами, что сразу потеряли все свое значение и обратились в средство для забавы скучающих мусульман. Все это напоминает собой следующий факт, переданный английским путешественником Бекером. «В семидесятых годах, — говорит названный путешественник, — несколько австрийских миссионеров отправилось в Судан с целью распространить между дикими суданцами христианство и начала цивилизации. На берегу белого Нила они скоро выстроили себе великолепное кирпичное здание и открыли в нем школу для африканских детей. Суданцы долго недоумевали, что заставило этих белокожих чудаков приехать в их дикую страну и выстроить такое здание, назначение которого они долго не могли понять. Их африканское любопытство получило свое удовлетворение только тогда, когда они, зарезав всех несчастных миссионеров и разрушив их великолепную станцию, стали готовить из красных кирпичей разрушенного здания красную сурьму для своих жен. Эта оригинальная эксплуатация кирпичей вполне успокоила суданцев, решивших бесповоротно, что названные миссионеры приехали к ним лишь для того, чтобы приготовить их женам материал для украшения их черных физиономий. Мысль о том, что этот материал может скоро кончиться, вызвала в суданцах раскаяние в совершенном ими непрактичном поступке». То же самое случилось с главными европейскими реформами в Турции:

их так сильно изуродовали, и так оригинально поняли, что от них не произошло почти никакой пользы, а некоторые и прямо стали вредными. Другая часть этих реформ была поспешно отменена самим турецким правительством. Дело в том, что мусульмане в Турции, узнав, что христианские державы навязали их султанам какие-то танзимат-жадидат, то есть новые реформы, сразу взбунтовались и начали бесчинствовать, как в столице, так и в провинциях. Свободолюбивый султан Мурад был низложен и под предлогом, что он впал в сумасшествие, заключен во дворце, где он и до сих пор сидит безвыездно, а все новые реформы объявлены несогласными с учением Корана и предания, так как они преследуют, как характерно выразился один высокопоставленный турок, «развод между государством и шариатом», что немыслимо, так как, добавил турок... «муж может развестись с женой, но государство с религиею — никогда». Убедившись после указанных событий, что связь между турецким мусульманским государством и Кораном так же жизненна, как связь сиамских близнецов, европейские дипломаты пришли к мысли, что для предотвращения дальнейших смут на Востоке и для облегчения участи турецких христиан вообще необходимо улучшить положение обоих организмов, неразрывно связанных между собой. Однако все их старания, направлявшиеся к достижению этой благой цели, ясно доказали им, что, к несчастью, нельзя надеяться на какую-либо перемену ни в той, ни в другой части этого двойного пациента. Здесь еще раз выяснилась та общеизвестная истина, что мухаммеданство было уродством по рождению и что оно останется таковым при всех попытках к улучшению его. Итак, первая мера, имевшая в виду облегчить положение христиан в Турции, потерпела полное фиаско.

Такая же участь постигла и вторую меру, преследовавшую ту же цель; мы разумеем общий европейский протекторат над турецкими христианами. Этот, подававший вначале много надежд, протекторат юридически начался с 1856 г., то есть со времени Парижского трактата. О том, какое влияние он имел на облегчение состояния турецких христиан в течение протекшего времени и как вообще великие державы исполнили принятые на себя обязанности по отношению к названным христианам, можно судить на основании того факта, что с 1856 г. по 1897 г. произошло *minimum* десять избиений христиан в Турции, и, несмотря на все это, ни одна из держав-покровительниц, подписавшихся под Парижским трактатом, за исключением России, не сочла нужным заступиться фактически за обиженную

сторону и хорошенько проучить обидчика. Положение христиан в Турции после этого протектората стало даже гораздо хуже, чем было до этого времени. Дело в том, что Турция хорошо теперь знает, что каждая из держав-покровительниц преследует на Востоке свои личные интересы и что они поэтому никогда не будут в состоянии действовать солидарно против нее. Вот почему она теперь холодно-кровно режет своих беззащитных христиан, не боясь какого-либо наказания со стороны держав-соперниц. Не то было до Парижского трактата. До этого времени, то есть до Крымской войны, все христиане мусульманского востока, согласно Кучук-Кайнарджийскому трактату, заключенному в 1774 г. между Турцией и императрицей Екатериной II, находились под исключительным протекторатом одной только России. И справедливость требует признать, что Россия всегда свято и бескорыстно исполняла добровольно принятый на себя христианский долг. На каждое избиение православных христиан в Турции она отвечала войной, результатом которой всегда было освобождение потерпевшего христианского народа: свободные и самостоятельные Греция, Сербия, Румыния и Болгария не только служат живым памятником подвигов русской армии, но и ясно свидетельствуют о том, до чего могут развиваться и до какого благосостояния могут прийти в самое краткое время христианские народности, когда им удастся освободиться из-под мусульманского ига. Нет сомнения, что и другие христианские народности в Турции давно были бы свободны и благоустроены, если бы не Парижский и Берлинский трактаты, окончательно стеснившие Россию и тем предавшие христиан на произвол дикой турецкой орды.

Нет нужды заниматься разбором и перечислением других паллиативных мер, предложенных и предлагаемых разными авторитетными лицами в Европе для ограждения жизни и имущества христиан в Турции; скажем только одно, что все они ни к чему до сих пор не привели и шумно разбивались о дикий фанатизм мусульманского народа. История ясно показала, что только полным освобождением христиан из-под турецко-мусульманского ига может быть положен конец их страданиям.

Говорят, что этой самой цели можно достигнуть иным путем, именно разделением Турции между великими европейскими державами. Не спорим против этого. Но, во-первых, когда еще наступит этот вожаделенный раздел лакомого куска, а во-вторых, разрешение вопроса таким именно способом едва ли можно считать окончатель-

ным. Делить турецкие провинции между великими европейскими державами — это не значит решить окончательно восточный вопрос, а отложить его истинное решение до далекого будущего. Но, помимо всего этого, большинство турецких христиан вовсе не желает покончить с этим вопросом таким именно путем.

Предлагают, наконец, еще другое средство для облегчения положения христиан, находящихся под турецким игом, — средство, которое рекомендуется и некоторыми западноевропейскими неверами. Средство это состоит в принятии христианами ислама. «Христиане могли бы улучшить свое положение в Турции, если бы действительно жалали этого, сказал недавно один образованный англичанин с серьезным и убедительным видом, — им стоит только перейти в мухаммеданство, за что, конечно, Бог их не накажет». Нет сомнения, что с того момента, как христиане станут мусульманами, их мучения сразу прекратятся. Но вся беда в том, что христиане Турции вовсе не думают омусульманиться, а если бы этого желали, то они давно бы это сделали и не стали терпеть всевозможные гонения в течение двенадцати веков. Своими бесконечными страданиями, своим вековым существованием в таком государстве, с такими законами и принципами, наконец, своей беззаветной преданностью отцовской вере христиане в Турции не только ясно доказывают жизненность и превосходство христианской религии над сумасбродными измышлениями арабского пророка, но и служат живым укором для тех из интеллигентных европейцев, которые, подобно вышеупомянутому англичанину, готовы продать свою совесть и веру за чечевичную похлебку. Нет сомнения, что восточные христиане, эти дорогие археологические обломки некогда великолепного здания, чудом сохранившиеся до настоящего времени, — останутся христианами до тех пор, доколе истина будет считаться лучше лжи, а свет лучше тьмы. Поэтому рассчитывать на их переход в ислам как на единственное средство для улучшения их положения не только бесполезно, но низко и предельно.

Повторяем, что только полное освобождение христиан из-под мусульманского ига может положить конец их вековым страданиям, а все другие меры только ухудшают дело. Особенно вредно отзываются на их положении пустые сочувствия, охотно расточаемые им некоторыми европейскими газетами и на публичных собраниях, за которыми обыкновенно следует полная бездеятельность. Подобные сочувствия только вводят в заблуждение доверчивых христиан Вос-

тока и, обнадеживая их, толкают иногда на такие шаги, последствия которых оказываются для них почти всегда печальными. И прежде турки не любили христиан, но теперь, после неудачного вмешательства Европы в их дела и позорного унижения, которому подвергали их европейские друзья, турки стали сильнее их ненавидеть и считают, что никакие насилия не могут удовлетворить их оскорбленному самолюбию. Когда консулы европейских держав в 1894 г., во время армянской резни, обратили внимание турецкого губернатора на исключительно резкий случай несправедливости, он им ответил, что турецкая и христианские народности в Турции находятся по отношению друг к другу в положении мужа и жены, и посторонние, питающие сострадание к жене, с которой муж дурно обращается, лучше бы сделали, если бы воздержались от всякого вмешательства. Это замечание вполне справедливо, если супруги предполагают жить вместе, потому что жестокий муж всегда может найти время и место, чтобы выместить злобу на своей беспомощной подруге. То же самое повторяют за последнее время и сами турецкие христиане, потому что не видят во вмешательстве европейских держав ничего, кроме вреда. Мы обойдемся, говорят турецкие христиане своим европейским друзьям, без вашего сочувствия и ваших соболезнований, если вы нам гарантируете безопасность жизни и имущества, а это только тогда будет, когда вы нам дадите полную свободу.

Мы веруем, что освобождение христиан — дело времени, и если не вся честь этого великого дела, то крупная доля должна быть украшением русской истории.

А. Е. Крымский

МУСУЛЬМАНСТВО И ЕГО БУДУЩНОСТЬ (1899)

Фрагмент¹

Агафангел Ефимович Крымский* (1871–1942) — историк, востоковед, тюрколог и иранист.

А. Е. Крымского* можно считать представителем московской школы востоковедения: он окончил специальные классы Лазаревского института восточных языков, там же получил профессорское звание и преподавал арабский язык, арабскую и персидскую литературу, историю ислама. Кроме того, он был сотрудником, автором и редактором статей по Ближнему и Среднему Востоку энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, секретарем Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества, заведовал кафедрой Киевского государственного университета и стоял у истоков создания Украинской академии наук.

Безусловной заслугой ученого была способность в равной степени компетентно рассматривать как литературно-исторические, так и социально-политические аспекты изучаемых областей востоковедного знания.

Материал для одной из ранних работ А. Е. Крымского* «Мусульманство и его будущность» (равно как и для многих последующих) был собран им в ходе поездки по Сирии и Ливану (1896–1898). В книге ученый осветил раннюю историю ислама, а также современное состояние мусульманских народов и их отношение к европейской цивилизации. В книге рассматривается политическая, внутренняя культурная и религиозная жизнь мусульманского общества, обсуждается его «культуроспособность и жизненность». Цель своих работ А. Е. Крымский* видел в сближении культур, этносов и верований.

А. М.

Печальное положение современных мусульманских государств заставляет очень многих говорить об упадке ислама. Это совсем неверно: конечно, политическое значение Турции, Персии, Афганистана, Бухары, Хивы, Марокко, Судана и так далее ничтожно, эко-

¹ [Крымский А. Е. Мусульманство и его будущность. Прошлое ислама, современное состояние мусульманских народов, их умственные способности, их отношение к европейской цивилизации. М., 1899. 120 с. (Цит. гл. 4 «Вопрос о жизненности ислама и его способности к усвоению нашей цивилизации», с. 104–120.)]

номическая жизнь населения этих стран жалка, просвещения в них нет и тому подобное, но значит ли это, что ислам, то есть известная религия, находится в упадке? Правда, ссылаются и на тот факт, что число пилигримов, посещающих Мекку, сократилось втрое сравнительно со Средними веками. Но мы из жизненного опыта знаем, что человек может быть очень хорошим мусульманином и все же, в силу слабости человеческой природы, уклоняться от хаджа. Приводят факты и более веские, — например, что в Иране ислам подрывт суфизмом. Так, но там это дело очень старое, и персидский ислам вообще не был правоверным с первого же века гижры²; в последние три века ислам в Персии, можно скорее сказать, даже поднялся, а не упал, так как духовенству удалось сколько-нибудь забить голову народу. Также у одной части арабов (жителей собственно Аравии) ислам стоит совершенно плохо, но и при Мохаммеде он стоял не лучше. Замечается, наконец, охлаждение к тонкостям веры и, пожалуй, иногда прямой атеизм у европеизировавшегося класса Сирии, Египта, отчасти Алжира, даже Турции. Это так, и можно быть уверенну, что с распространением европейского образования число таких людей будет возрастать и что подобно тому, как образованный европеец часто остается христианином только по имени, так и европеизированный мусульманин будет оставаться мусульманином только по имени. Но наряду со всем этим есть много фактов, предвещающих не только не смерть исламу, а, напротив, еще долгую-долгую жизнь. Последнее особенно делается ясным из факта успехов мусульманского миссионерства там, где одновременная христианская проповедь не имеет успеха. Небольшое исключение представляет Россия. Прекрасным полем для миссионерской деятельности ислама оказалась было Сибирь с ее язычниками, но в России явилась возможность христианству успешно выступить в борьбе с мусульманским миссионерством и положить ему конец, хотя сердцу сибирского инородца ислам и теперь еще говорит, несомненно, больше, чем христианство. Зато в других странах пропаганда ислама делает просто чудеса. Так, в Китае (пока что преимущественно в западных провинциях) число мусульман достигает уж двадцати миллионов и продолжает увеличиваться, больше всего путем примера, а не специальной проповеди; есть опасение, как бы ислам со временем не вытеснял из Китая религии Будды. Быть может, еще поразительнее должно показать-

² [Имеется в виду хиджра.]

ся влияние ислама в Индии: там правительство — христианское, а главнейшая индийская религия — брахманизм — крайне враждебно настраивает народ против ислама, тем не менее мусульмане составляют уже $\frac{1}{8}$ населения. Ведется там пропаганда (хоть не такая деятельная, как христианская), пропаганда письменная и устная, существуют странствующие проповедники и действуют настолько успешно, что, например, лишь один Хаджи-Мохаммед в Пенджабе привлек к исламу до 200 000 индийцев³); индийский ислам посягает даже на христиан, и, действительно, попадают в Индии христиане-ренегаты.

Известный знаток Востока и исследователь ислама А. Кремер* считает неизбежною вещь, чтобы политеизм уступал исламскому монотеизму; по его мнению, некогда вся Индия сделается мусульманскою; а другие предвещают Индии роль будущей руководительницы исламского мира (в случае падения Турции). В Нидерландской Индии число мусульман также растет: голландцы, утвердившись в XVIII веке в Индийском архипелаге, нашли там мусульман мало, а к настоящему времени Ява обратилась в мусульманство почти вся, Суматра — в большей части, Борнео и Целебес — наполовину. Пропаганда ведется незаметно: голландскими чиновниками (большинство которых — малайцы-мусульмане), проезжими торговцами и, в особенности, святошами-странниками, которые лечат больных молитвами и заклинаниями, торгуют талисманами и читают молитвы над покойниками. Самую благоприятную почву ислам находит теперь в центральной Африке, где, по выражению одного пастора, он распространяется «поистине с ужасающею быстротой»: нередко бывает, что отдельные, одиночные мохаммедане, прибывшие к африканским племенам для торговли, подчиняют скоро влиянию своему целые округа и побуждают к принятию ислама все их население». В Африке пропаганда ислама среди негров идет с двух сторон: и с запада, и с востока. На западе Атлантическое побережье, от Сьерра-Леоне (куда ислам проник лет сто назад) до португальского Мозамбика, стало сплошь мусульманским; оттуда мусульманство с колоссальным успехом проникло и продолжает проникать дальше вглубь страны, в бассейн Нигера, в экваториальную область; прежде центром черного мусульманства было Тимбукту, теперь он передвинул-

³ Сообщено в местной газете «Ахбар-и алем» 1865. См. Garcin de Tassy [J. H.]: *La langue et la littérature Hindoustanies de 1850 à 1869*, стр. 343. [Paris, 1874.]

ся еще более вглубь страны — в Куку; здесь миссионеры — не специалисты-проповедники (как у христиан), а торговцы, и пропаганда идет совсем незаметно, сама собою, без насильственного принуждения. Напротив, с востока Африки вглубь на запад мусульманство распространяется и военным течением, — именно из Судана, где недавно, лет 15 назад, основалось воинственное и фанатическое государство Махдия. Можно предполагать, что лет через тридцать вся центральная Африка будет исключительно мусульманская. Таковы успехи ислама! Количество его новых последователей можно выражать в десятках миллионов (а вообще всех мусульман насчитывают триста миллионов). К умалению славы ислама можно бы заметить, что народы, принимающие его теперь, принадлежат к числу или малоспособных, или малообразованных. Но справедливость требует отметить, что ислам находит себе адептов даже среди просвещенных европейцев. Конечно, в исламе есть одна очень неприятная черта, которая отталкивает людей, думающих сколько-нибудь философски и возвышенно: эта черта — отвратительная похотливость картин загробной жизни, внушающая человеку мысль, что идеал человека — быть хорошим самцом. Глядя на эту сторону ислама, средневековые обличители презрительно называли его верою жеребцов, буйволов и верблюдов; среди самих мусульман суфии решили допустить два рая: один — коранский, предназначенный для натур грубых, животных, а другой — чисто духовный, для людей, мыслящих возвышенно; современная ходячая фраза: «Ислам — религия грубая» — ассоциируется именно с представлением о мусульманском рае. Таким образом, нам обыкновенно трудно себе представить, чтобы ислам, эта «грубая религия», мог соблазнить мыслящего европейца. Однако кто способен оставить картину мусульманского рая в стороне и сосредоточить свое внимание исключительно на коранских представлениях о Боге, тот может поразиться простотой ислама, сближающую его с христианским рационализмом; такой человек может вполне искренно восторгаться мусульманством, может хвалить его, может даже сам перейти в мусульманство. Поэтому, например, в Польше в XVI в., когда там господствовали протестантские идеи, бывали случаи принятия ислама поляками. Вольтер*, ближе познакомившись с исламом, стал из его противников его защитником. Защищали ислам и такие люди, как, например, историки Гиббон* и Лоран, знаток религий Бартеlemi Сент-Илер*, арабист-историк Седильё и другие. Недавно гр. Анри де-Кастри издал очень горячую аполо-

гию мусульманства⁴. К принятию ислама оказываются способны даже христианские священники: так, в 1875 г. методистский миссионер Норман отправился было в Константинополь, чтобы там проповедовать Евангелие мусульманам, но, познакомившись с исламом, сам принял его и начал его потом проповедовать в Америке.

Конечно, на одиночных примерах обращения европейцев в ислам нельзя строить никаких общих заключений; но, во всяком случае, если мы вникнем в свежие успехи ислама даже только в Африке и Азии и притом вспомним, что христианство перестало приобретать новых последователей, то поймем, насколько неправы люди, предвещающие исламу близкую смерть. Придется сознаться, что ислам не только не в упадке, а будет существовать еще очень долго.

Возникает вопрос: «В каких же отношениях будет стоять ислам к нашему миру? Есть ли надежда, что мусульманские народы усвоят нашу цивилизацию и войдут в общую семью просвещенных народов?» Для многих этот вопрос непременно связан с мыслью об оставлении мусульманами своей религии, о переходе их в христианство. Такой переход считается некоторыми за вполне возможную и исторически естественную вещь. Так, кардинал Херденрётер (Herdenröter) в своей «Истории церкви» позволяет себе утверждать следующее: «Чтобы отторгнуть дикие племена от фетишизма и привести их к нашей высокой религии, необходима сперва посредствующая ступень, требуемая низшим уровнем их культуры и их грубо-чувственными представлениями. Такою переходною ступенью, которая ведет из язычества в христианство, служит мусульманство».

К сожалению, опыт (отсутствие ренегатства у мусульман) показывает, что человек, пропитавшись мусульманством, делается уж совершенно неспособным воспринимать высшие истины христианства. Кто знаком с литературой мусульман, тот знает, что она всегда отзывалась о христианстве так, как испанский араб XI в. ибн-Хазм⁵. И в настоящее время пренебрежительное воззрение мусульманина на христианство, как на нелогическую и суеверную религию, не изменилось. Больше того, мусульманин уверен, что стоит порыться в наших христианских книгах, и они же докажут истину ислама⁶.

⁴ L'islam. Impressions et etudes, Париж. 1897. [360 p.]

⁵ Dozy [R. P. A.] Essai sur l'histoire de l'islamisme. Лейден 1879, стр. 533.

⁶ «Изгар оль-хаqq» Рахматуллаха Деглийского, Константинополь, 1864. [Рахматулла Кайранави. Изхар ал-Хакк. Константинополь, 1864.]

К тому положению, которое мы выставили выше («Ислам не умирает»), приходится прибавить еще второе: «Нет надежды на переход ислама в христианство».

Может ли исламский мир, оставаясь исламским, двигаться вперед и догнать мир западный? Если поставить этот вопрос отвлеченно, не касаясь качеств и способностей отдельных мусульманских индивидуумов и наций, то ответ должен быть положительный. Правда, в истории мы видели борьбу представителей ислама со свободною мыслью, но разве в истории христианства мы видели не то же самое? И если к настоящему времени христианство могло прекрасно совместиться с наукой, то ислам также может с ней совместиться, лишь бы в природных качествах того или другого мусульманского народа были необходимые задатки для умственного развития. Все соображения, которые выдвигаются для доказательства неспособности ислама мириться с свободным исследованием, обрушиваются вовсе не на ислам в частности, а на всякую религию вообще⁷ и, в сущности, выводят на очередь другой вопрос, а именно: «Может ли какая бы то ни было религия мириться с наукой?» Кто, подобно Дреперу*, во всякой религии (кроме рационализма) видит непримиримого врага науки, тот, разумеется, и для ислама не должен делать исключений⁸; но кто не считает религии за препятствие к умственному прогрессу, тот и исламу за его качества, общие у него со всякою религией, не должен отказывать в способности к прогрессу. Впрочем, выставляют против ислама два специальных упрека: говорят, что он проповедует фатализм и фанатизм и, значит, обрекает своих последователей на косность и невозможность усвоить западное просвещение. Оба эти упрека справедливы только отчасти: они применимы не ко всему мусульманскому миру. Относительно фатализма не будем здесь доказывать, что из самого Корана он не вытекает... достаточно отметить, что в понимании значительной части мусульман (персов, арабов) коранское учение о предопределении оказывается таким, что не

⁷ Таков, например, упрек: «Ислам приказывает верить в Коран, а не в науку». Интересно знать, какая же религия не приказывает верить больше всего в ее священные книги как в высшую мудрость и истину?

⁸ Впрочем, Дрепер* делает исключение именно для ислама, но в благоприятном для него смысле: он считает ислам более прогрессивною религией, чем христианство. Дрепер*, однако, плохо понимает историю ислама, См. мой разбор его «Истории борьбы веры с наукой» в львовской «Зоре» 1897 г., № 20. [В современном написании фамилия ученого — Дрейпер.]

остаётся никакой разницы между коранским учением о предопределении и христианским евангельским учением о предопределении («их же бо предуведе, тех и предустави»), и парализующего влияния на деятельность тех мусульман Коран не оказывает. По замечанию персидского поэта Саадия, «когда ты видишь камень, летящий на тебя с горы, ты забываешь о предопределении и сторонисься». От мусульман-бейрутинцев (а они считаются добрыми мусульманами) я слышал в мае 1897 г. выражение самого неподдельного изумления: почему это г-жа Ч. (начальница бейрутских школ Императорского православного палестинского общества), заболевши, отказывается принимать лекарства и говорит: «Воля Божья». Так же и о фанатизме нужно сказать, что он необязательно связан с исламом (в самом Коране, напомним, кстати, его и нет), и не у всех мусульман он есть. Христианское правило: «...аще и церковь преслушает, буди тебе яко язычник и мытарь» находило и находит себе истолкователей в самом фанатическом смысле, но ведь было бы крайнею несправедливостью из-за тех людей (как бы много их ни было) назвать христианство фанатической религией. Так и ислам: если, например, турки и берберы — фанатики, то это не значит еще, что ислам не может быть нефанатичен. Выше... мы говорили об этом вопросе подробнее, а здесь добавим, что, напр., отношения бейрутских мусульман к бейрутским христианам несравненно менее полны ненависти, чем отношения бейрутских миссионеров-иезуитов к миссионерам-протестантам.

Итак, сама по себе исламская религия настолько же не должна считаться помехой прогрессу и цивилизации, насколько и всякая другая религия. Вопрос о том, способны ли мусульманские народы к прогрессированию и к восприятию нашей, европейской цивилизации, не может решаться огулом, применительно раз навсегда ко всем народам, исповедующим ислам, а, наоборот, должен решаться частным образом, применительно к каждому отдельному народу. Что персы при своих богатых способностях догонят Европу и станут нашими братьями, в этом нечего сомневаться. Арабская нация уж и теперь больше других восточных приблизилась к Западу, а если Сирии удастся избавиться от турецкого ига⁹), то сближение пойдет

⁹ Попавши под власть какого-нибудь европейского государства, хотя бы и под власть неумелых политиков-французов, так сильно претендующих на эту страну.

исполинскими шагами. Таким образом, блестящий период умственной жизни персов и арабов, нарушенный монголами и турками, может возобновиться не в очень далеком будущем. В том же направлении пойдут и мусульмане-индийцы. А другие мусульманские народы, не одаренные от природы (и, заодно сказать, понявшие ислам как религию фатализма и фанатизма), хоть не уйдут, пожалуй, от сближения с Европой, но это сближение будет постоянно происходить с большими затруднениями.

Для нас, далеких северных жителей, будущность мусульман-негров, их способность или неспособность к культуре не представляет пока что особенного интереса. Гораздо важнее для нас будущность мусульман китайских: полагают, что Китай, переполнившись жителями, принужден будет произвести вторжение в Россию; если Китай ко времени своего переполнения окажется мусульманским, то возможно, что мусульманское учение о священной войне, раз оно будет понято китайцами в смысле обязательного приказанья вести войну наступательную, послужит источником воодушевления для них и придаст им силу в разрушительной борьбе с русскими. Но это вопрос еще далекого будущего. Животрепещущую важность представляет для нас судьба только расы тюркской, и в вопросе о ее способности или неспособности к прогрессу, и притом к прогрессу быстрой, мы не можем оставаться равнодушными, потому что судьба этой расы тесно связана с интересами нашими или с интересами наших восточных единоверцев.

О качествах тюркской расы мы уже имели случай говорить выше. Отличительное ее свойство — любовь к умственной неподвижности и слепой консерватизм в обычаях, и потому турки истолковали себе мохаммеданство в смысле религии фаталистического застоя и фанатической ненависти ко всему чужому, немусульманскому. «Что сделали турки для человечества?» — задает себе вопрос исследователь мусульманской истории А. Мюллер*, говоря об одном из периодов политического преобладания турок. «Будем скромнее, — продолжает он, — спросим, что сделали турки для стран Передней Азии? — Нужно ответить: ничего» (т. III, стр. 208). Он считает уместным сравнивать политическое господство турок с монгольским разореньем и находит, что турки «прядут ту же нить, какую и монголы, только другого номера». «Мы хорошо знаем, — объясняет свою мысль А. Мюллер*, — одно свойство турок — их ограниченность в общих вопросах, которая в отдельных случаях вполне допускает довольно

большую дипломатическую ловкость, но мешает им понимать нужды обширного государства и, в силу слепой привязанности их к преданиям суннитского толка, заставляет относиться враждебно ко всякому проявлению самостоятельного мышления. Монгол разрушает города и избивает жителей; под владычеством же турок города падают, а у жителей постепенно иссякают источники благосостояния, равно как живые источники духовного прогресса. Турецкое племя, захватывая земли в Европе, вводило в систему европейских государств почти исключительно разрушительные элементы, враждебные всякой культуре (III, 258)». Отрицать самую способность тюрков к прогрессу, конечно, нельзя. Мог же некогда произойти даже из среднеазиатских тюрков и развиться в персидско-арабской обстановке такой гений, как философ-аристотелик аль-Фараби (X в.). Современные турки европейские, в крови которых немало есть греческой и славянской примеси, могут, значит, скорее других соплеменников внушать надежду на способность к цивилизованию. Но оно будет совершаться крайне медленно.

У европейцев выработалось два взгляда на то, как следует относиться к этой медлительности. Одно мнение, преимущественно русское, в последнее время широко распространено и между англичанами: «Необходимо уничтожить самостоятельное существование Турции». Замечено, что турки делаются безвредными и их цивилизование успешнее всего идет тогда, когда они попадают под власть европейцев. Так, у нас в России фанатизму татар, туркмен, и других негде развернуться. Сам по себе это народ, не лишенный симпатичных качеств: не пьющий, не любящий мошенничать, физически трудолюбивый; если у него исчезает фанатизм, его симпатичные качества выступают рельефно. Пользуясь спокойствием и благами нашей культуры, тюрк живет очень хорошо, понемногу примиряется с русским господством, и нередко случается, что наши татары, отправляясь на богомолье в Мекку, возбуждают там своим благосостоянием зависть своих самостоятельных единоверцев и единоплеменников. Так как у нас в России без образования нельзя получить должности, то наши мусульмане поневоле учатся в наших школах, оканчивают университеты; подобно тому, как сами русские, начавшие учиться при Петре сперва неохотно и по принуждению, наконец цивилизовались и приучились любить просвещение, цивилизуются и наши мусульмане. В самостоятельном тюркском государстве, то есть в Османской Турции, этого нет. Мы уже предста-

вили ее положение. Пока власть будет держаться в руках турецкого правительства и турецких чиновников, пока турок будет находить в самостоятельном существовании своего государства поддержку своей нетерпимой косности, Турция будет оставаться в прежнем положении и будет тормозом прогресса. А так как турецкий ислам прямо предписывает ненависть к иноверцам в виде религиозной обязанности, то самостоятельное существование Турция является, кроме того, источником злополучия для подчиненных ей христиан.

Другое мнение — русофобское. Его придерживаются враги России и славянства, опасющиеся, что с падением Турции исчезнет лишнее препятствие русским и славянам возвышаться в культурном, да и политическом отношениях. Не смея отрицать упорной вражды Турции ко всяким реформам и истинному просвещению, эти друзья Турции, в том числе Вамбери*, советуют Европе вооружиться «гуманным»¹⁰ терпением: «...спешить-де нечего, а понемногу, понемногу, *когда-то, через несколько столетий*»¹¹, Турция вступит, наконец, в новый мир идей». Своеобразное представление о гуманности! Пока будут производиться над Турцией якобы «гуманные» эксперименты, Турция будет вырезывать христиан-арабов (Ливан), греков (Крит, Фессалия и др.), армян (в Армении, Сирии и даже в самом Константинополе, этом наиболее просвещенном из городов Турции). Пока Европа «в течение нескольких столетий» будет с «гуманным» терпением ждать «вступления турок и их правительства в новый мир идей», миллионы турецких христиан, преимущественно наших единоверцев — православных, будут томиться под турецким игом, лишенные возможности просвещаться, лишенные надежды на безопасность своего имущества, своей личности, чести своих жен, сестер и дочерей. В чем же заключается гуманность? В том ли, чтобы поддерживать существование гнилого турецкого государства и господство турецкого племени — того племени, вред от которого в настоящем неоспорим, а будущая польза очень проблематична, — или же в том, чтобы спасти от пагубного гнета турецкого племени близкие нам по крови и вере племени арийские и мусульманское племя арабское, даровитость которых несомненна и которые могут еще внести свою щедрую лепту в умственную сокровищницу Европы?

¹⁰ Vámbéry: Der Islam, стр. 305 и след. [Vámbéry H. Der Islam im Neunzehnten Jahrhundert. Leipzig, 1875.]

¹¹ То же сочин., стр. 267.

В. В. Бартольд

ХАЛИФ И СУЛТАН (1912)

Фрагмент¹

Василий Владимирович Бартольд (1869–1930) — российский востоковед, специалист в области изучения истории стран Среднего и Ближнего Востока, исламовед.*

В. В. Бартольд закончил арабо-персидско-турецко-татарский разряд факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета. В 1901 г. получил степень доктора истории Востока, а вскоре был назначен сначала экстраординарным, а затем ординарным профессором. Сам ученый чувствовал себя в большей степени историком Средней Азии, однако обладал также обширными знаниями и в области истории стран Арабского Востока, и истории исламоведения.*

Работа «Халиф и султан» была написана им в 1912 г. и опубликована в журнале «Мир ислама», редактором которого он тогда являлся. Тема, затронутая им в этом сочинении, касалась теократической и светской власти в исламе, и разрабатывалась им к тому времени уже достаточно давно. Еще в 1902 г. Бартольд выступил с речью на тему «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве» и на протяжении последующих десяти лет продолжал разработку этого вопроса. Результатом стало исследование «Халиф и султан», выводы которого были признаны крупным открытием в науке.*

Цель своих работ по исламу, равно как и журнала «Мир ислама», ученый видел в том, чтобы способствовать объективному изучению этой религии и жизни мусульманских народов с учетом культурного, политического и экономического влияния.

А. М.

Выяснение политической истории мусульманского мира, может быть, еще в большей степени, чем выяснение истории ислама как религии, затрудняется укоренившимися предрассудками, и не только религиозными, но и научными. Несмотря на успехи востоковедения, в науке до настоящего времени сохраняет господство взгляд, выработанный мусульманскими историками аббасидской эпохи, по которому после четырех первых «праведных» (ар-рашидун) халифов

¹ [Бартольд В. В. Халиф и султан // Мир ислама. Издание Императорского Общества востоковедения. Под ред. проф. В. Бартольда. 1912. Т. 1, № 2. С. 203–226; № 3. С. 345–400]. (Цит. по изданию: Бартольд В. В. Соч.: в 9 т. Т. 6. С. 17–35.)]

воцарилась, в лице Омейядов (661–750), чисто светская династия, не пользовавшаяся, за исключением одного только Омара II (717–720), никаким религиозным авторитетом. Согласно этому мнению, представители религии в течение всего периода господства Омейядов находились в оппозиции; истребление Омейядов и воцарение родственников пророка — Аббасидов — рассматривалось как переход власти от нечестивых «царей» к истинным «халифам», то есть заместителям посланника божьего, хотя уже действия первых Аббасидов скоро показали, что правление этой династии будет столь же далеко от идеала теократического государства, как правление их предшественников.

Учеными давно уже было указано², что к установившемуся в мусульманской литературе мнению об эпохе Омейядов необходимо относиться с осторожностью, так как это мнение в том виде, как оно дошло до нас, сложилось не ранее IX в. н. э. под влиянием тенденций аббасидской эпохи. Тенденциозная фальсификация исторического предания — явление, повторявшееся в истории несколько раз; о том, как мало стеснялись в этом отношении Аббасиды, красноречиво свидетельствует сохранившаяся до наших дней надпись на «куполе скалы» в Иерусалиме, построенном при халифе Абд ал-Мелике (685–705); имя строителя заменено именем аббасидского халифа Мамуна (813–833), хотя в то же время по недосмотру сохранен из прежней надписи год постройки — 72 г. х., то есть 691–692 г. н. э.³ Надпись, таким образом, может служить доказательством не только беззастенчивости Аббасидов, но и их неосмотрительности. Даже более искусным и внимательным фальсификаторам исторической традиции никогда не удавалось уничтожить все следы прошлого и заменить все подлинные предания о нем тенденциозно вымышленными или искаженными известиями. Перед беспристрастной европейской на-

² Напр., А. Кремером* в его *Culturgeschichte*, Bd. I, S. 141 [*Kremer A. von. Culturgeschichte des Orients unter des Chalifen*. Bd. 1. Wien, 1875.]

³ Об этом Медников*, Палестина, т. I, стр. 687 и сл. [Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. Т. I. Исследование. СПб., 1903], со ссылкой на de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, p. 85 [*de Vogüé Ch.-J.-M. Le Temple de Jérusalem, monographie du Haram-ech-Chérif, suivie d'un Essai sur la topographie de la Ville-Sainte*. Paris, 1864], van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, pp. 8–11. [*Berhem M. van. Inscriptions arabes de Syrie*. Le Caire, 1897.] Арабский текст надписи приведен у Вогюэ.

укой была благодарная задача: выделить среди массы исторического материала об омейядской эпохе те известия, на которые, очевидно, не успели наложить свою руку Аббасиды и их сторонники и которые рисуют эту эпоху в несколько ином свете, чем она вообще изображается в мусульманской исторической литературе. На этот путь в последнее время вступили некоторые ученые, как Вельхаузен⁴ и Ламменс⁵, притом с полным успехом; но все-таки исторической критике в этом отношении еще предстоит обширное поприще.

Еще менее сделано до сих пор исторической критикой для выяснения дальнейшего развития идеи верховной власти в мусульманском мире, когда был восстановлен и получил новый смысл титул домусульманских властителей Персии — *шаханшах* («царь царей»), когда светская власть перешла от арабских халифов к государям персидского и турецкого происхождения, когда эти чисто светские правители стали называть себя «тенью Бога в мирах» и впоследствии присвоили себе также титул «заместителей (халифов) Бога на земле», первоначально принадлежавший представителям духовной власти. Около десяти лет тому назад я имел возможность в небольшой статье коснуться некоторых из этих вопросов⁶; постараюсь теперь более подробно обосновать высказанные там положения и внести в них необходимые дополнения и поправки.

1. После смерти Мухаммеда, «печати пророков» (Коран, XXXIII, 40), в его общине уже не могло быть человека, в котором видели бы непосредственного выразителя божьей воли; в этом смысле теократический принцип был похоронен в мусульманском мире еще в 632 г. вместе с Мухаммедом⁷. Если еще при жизни Мухаммеда «вдохновенный пророк уступил место политику и главе воинствующей религиозной общины»⁸, то все же применение к Мухаммеду

⁴ Das arabische Reich. [Wellhausen J. Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin, 1902; варианты имени ученого: Велльгаузен, Велльхаузен.]

⁵ Mo'awia. [Lammens H. Études sur le Règne du Calife Omayyade Mo'awia Ier, Beirut, 1908.]

⁶ Бартольд. Теократическая идея. [Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве. СПб.: тип.-литогр. Б. М. Вольфа, 1903.]

⁷ Lammens, Mo'awia, p. 193. [Lammens H. Études sur le Règne du Calife Omayyade Mo'awia Ier, Beyrouth, 1908.]

⁸ Шмидт, Очерки истории ислама, стр. 40. [Шмидт А. Э. Очерки истории ислама, как религии // Мир ислама. 1912. Т. 1, № 1, 2, 4.]

светских титулов *мелика* (царя) или *эмира* (военного предводителя) казалось богохульством⁹; на «заместителя» пророка перешли только обязанности главы общины, но не обязанности вероучителя, в котором после Мухаммеда уже не было нужды. Как глава общины он был не только эмиром (военным начальником), но и имамом (руководителем богослужения) для своих единоверцев; но никто, обращаясь к *халифу* (заместителю) пророка, не называл бы его *имамом*, редко даже называли его «халифом посланника божьего»; для всех он был прежде всего «эмиром правоверных»¹⁰. Этот титул употребляли подданные, когда обращались к своему государю или говорили о нем; этот же титул получил известность в иностранных государствах¹¹.

Не прошло, однако, и четверти века после смерти Мухаммеда, как среди его приверженцев, при третьем его преемнике, раздался призыв к оружию во имя предписаний веры, против главы общины. При несложности учения Мухаммеда и при низкой степени

⁹ Ср. рассказанный у Дози (Essai, p. 97) [Dozy R. P. A. Essai sur l'histoire de l'islamisme...] анекдот об Абу Суфьяне, отце Му'авии; арабский текст у Табари, I, 1633, 13. [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis, ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum. Series I. Vol. 1–6, 1879–1890.]

¹⁰ Есть известие, что Абу Бекр называл себя только халифом посланника божьего и что титул «эмира правоверных» впервые принял Омар. Считалось, что «халифом посланника божьего» был только первый после Мухаммеда глава общины, второй был уже «халифом халифа» и так далее; чтобы не было надобности повторять бесконечное число раз слово *халиф*, Омар и придумал более краткий титул (Табари, I, 2748 [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...]). Если у Табари приводится текст документа времени Абу Бекра (вопрос о подлинности таких документов, конечно, приходится оставить открытым), государь там, действительно, называется только «халифом посланника божьего» (напр., Табари, I, 1881, 14; 1987, 10 [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...]); в документах времени Омара уже употребляется титул «эмир правоверных» (там же, 2662, 5). Отвлеченного слова от эмира образовано не было; говорится только о «халифате» того или другого «эмира правоверных» или о «днях» его, если автор затруднялся признать его халифом. Табари говорит о «халифате» всех «эмиров правоверных» без различия — четырех первых, Омейядов и Аббасидов; шиитский автор Я'куби — о халифате Али и его сына Хасана и о «днях» всех остальных; Мас'уди — о халифате Абу Бекра, Омара, Османа, Али, Хасана, Омара II и Аббасидов и о «днях» Омейядов (кроме Омара II).

¹¹ У Феофана (византийского историка IX в.) ἑμιράς в греческом переводе ἀρχηγός и στратηγός; от этого слова даже был образован часто встречающийся у того же историка глагол ἐμμενεῖν («быть эмиром»).

культуры его приверженцев поводом для раздоров не могли быть, как в Византии, споры о догматах веры. Вельхаузену*, по-видимому, удалось доказать, что главной причиной первой междоусобной войны в мусульманском мире было столкновение между интересами государства и интересами частных лиц в вопросе об управлении завоеванными землями и распределении добычи. Чем больше расширялись пределы государства, тем более становилось необходимым спасти покоренное население от грабежей завоевателей и сохранить благосостояние завоеванных областей, чтобы они продолжали приносить доход государственной казне. Есть известие, что уже Омар I оказался вынужденным порвать с традициями, установленными Мухаммедом и Абу Бекром, и сознавал это, хотя и выражал надежду впоследствии вернуться к практике своих предшественников¹². Осман продолжал политику Омара, не обладая его энергией и авторитетом; он справедливо возражал своим противникам, что они при нем предъявляют такие притязания, на которые никогда не решились бы при Омаре¹³. Крайне характерно, что во главе убийц третьего халифа находился сын первого, Мухаммед ибн Абу Бекр.

Убиение Османа (656 г.) было причиной образования тех трех религиозно-политических партий, на которые разделяется мусульманский мир до настоящего времени. Как междоусобие было вызвано исключительно политическими, а не религиозными мотивами, так и представителей трех партий первоначально разделял не вопрос о толковании Корана или вообще предписаний веры, но исключительно политический вопрос о том, кого следует признать законными и достойными преемниками пророка. По мнению большинства мусульман, суннитов, собственно «людей сунны (прецедентов, установленных Мухаммедом) и *джама'и*» (общины верующих как объединенного одинаковыми взглядами и стремлениями целого), таких «халифов» было четверо: Абу Бекр, Омар, Осман и Али; шииты отвергают трех первых как узурпаторов и признают законным «эмиром правоверных» только Али; хариджиты признают только Абу Бекра и Омара; Осман, по их мнению, был законно и справедливо убит, Али также утратил свои права, когда вступил в переговоры с Му'авией и согласился на решение спора третейским судом.

¹² Я'куби, Та'рүх, II, 176. [Ibn Wāḍih qui dicitur al-Jāqubī, Historiae. 2 vols. Ed. M. Th. Houtsma; Lugduni Batavorum, 1883.]

¹³ Wellhausen, Das Arabische Reich, S. 28 sq.

Нет основания сомневаться в том, что взгляды современных шиитов и хариджитов на этот вопрос вполне соответствуют взглядам людей, сражавшихся в VII в. н.э. за Али или против него; но гораздо труднее допустить, что уже в I в. х. существовало учение о четырех праведных халифах. Каково бы ни было отношение Али к заговору против Османа, он принял власть из рук убийц и главного из них, Мухаммеда ибн Абу Бекра, назначил наместником самой доходной провинции, Египта. Для мусульманина VII в. было бы столь же трудно быть приверженцем в одно и то же время Османа и Али, как для серба наших дней быть приверженцем в одно и то же время Обреновичей и Карагеоргиевичей. Те, для кого Осман был достойным преемником пророка, павшим от руки злодеев, не могли быть сторонниками Али. Мстителями за Османа, до Муавии и независимо от него, объявили себя вдова Мухаммеда, Аиша, и два главных сподвижника пророка, Тальха и Зубейр. Сочувствие всех тех, кто не одобрял убийства Османа, конечно, было на их стороне и потом на стороне Муавии, и только в Муавии и представителях его династии, а не в Али, могли видеть достойных преемников трех первых, «праведных» халифов.

Есть известие, что Омар II, которого предание называет единственным благочестивым халифом из династии Омейядов, между прочим, запретил проклинать Али во время пятничного богослужения в мечетях. От смерти Али (661 г.) до воцарения Омара II (717 г.) прошло больше полвека; следовательно, в течение всего этого времени четвертого халифа проклинали в мечетях, что, конечно, было возможно только в том случае, если большинство населения находило эти проклятия справедливыми. Мало того, известие о проклинании «Абу Тураба» («Отца праха»), как называли Али его враги, по-видимому, приходится признать более достоверным, чем известие об отмене этих проклятий при Омаре II, хотя последнее известие тоже встречается в довольно ранних источниках¹⁴. Табари¹⁵ приводит рассказ о паломничестве халифа Хишама в 725 г., через

¹⁴ Между прочим, у Якуби (Ta'riḫ, II, 366). [Ibn Wāḍih qui dicitur al-Jāqubī, *Historiae*...] Там же приводится стих поэта Кусайира, прославлявшего халифа за это распоряжение.

¹⁵ Табари, II, 1482 и сл. [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...] Замечательно, что Вельхаузен* (Das Arabische Reich, S. 193 [Wellhausen J. Das arabische Reich und sein Sturz.]) на основании того же текста приходит к обратному выводу...

пять лет после смерти Омара II; по этому рассказу, Хишама встретил на священной земле Саид, правнук халифа Османа, и обратился к нему с такой речью: «Эмир правоверных! Бог не переставал оказывать благодеяния людям дома эмира правоверных и мстить за своего обиженного халифа (Османа); и не переставали проклинать в этих благочестивых жилищах Абу Тураба; эмиру правоверных [также] следует проклясть его в этих благочестивых жилищах». Хишам после некоторого колебания ответил: «Мы пришли не для того, чтобы бранить и проклинать кого бы то ни было; мы пришли в качестве паломников». Саид был настолько смущен этой отповедью, что после этого до конца пребывания Хишама в святых местах не решался говорить с кем-нибудь при нем и не мог выдержать его взгляда.

Саид, конечно, не мог бы обратиться к Хишаму с таким предложением, если бы обычай проклинать Али был отменен Омаром II. Если этот обычай до тех пор так неукоснительно соблюдался в Мекке, то, значит, те же проклятия особенно часто приходилось произносить благочестивому халифу, который при Валиде (705–715) был наместником священных городов и семь лет кряду (706–712) стоял во главе паломников¹⁶. Если при последних Омейядах государи уже отказались от этих проклятий, не соответствовавших больше общему настроению, то вполне возможно, что в отдаленных провинциях прежний обычай продолжал соблюдаться. Такие народные произведения, как роман об Абу Муслиме¹⁷, исходят из предположения, что память «Абу Тураба» продолжали проклинать в мечетях вплоть до падения династии Омейядов, хотя в то время не все уже помнили, что Абу Тураб и Али — одно и то же лицо.

Вопреки всем попыткам Аббасидов унижить низвергнутую ими династию, мы можем установить, что совсем другую память оставил по себе основатель этой династии, Муавия. В 212/827 г., то есть почти через полтора века после смерти Муавии и через 75 лет с лишним после падения его династии, халиф Мамун хотел ввести обычай проклинать память Муавии с кафедр мечетей, но встретил настолько сильный протест, что должен был отказаться от своего намере-

¹⁶ Я'куби, Та'рүх, II, 349. [Ibn Wāḍih qui dicitur al-Ja'qubi, *Historiae...*] По Табари (II, 1232, 6) [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...], в 710 г. во главе паломников стоял сам халиф Валид.

¹⁷ По рукописи, о которой см. мою статью «К истории Мерва», стр. 134 и сл. [Бартольд В. В. К истории Мерва // Записки Восточного отд-ния Императорского археологического общества. Т. 19. СПб., 1910.]

ния¹⁸. По словам географа Макдиси¹⁹, жители Исфахана еще в его время, то есть в конце X в., были восторженными поклонниками Муавии и называли его «посланником божьим» (*мурсал*) наравне с четырьмя первыми халифами (если так, то поклонение Муавии сохранилось еще и тогда, когда прежний взгляд на Али успел изгладиться).

Очевидно, Муавия был не единственным из Омейядов, оставившим по себе такую память в народе. Легко представить себе, какое впечатление должно было произвести на современников царствование Абд ал-Мелика (685–705), когда после долгих смут снова было восстановлено единство общины, когда в делопроизводство, вместо греческого и персидского языков, был введен арабский и когда монеты византийского и сасанидского типа с изображением креста и жертвенника огню были заменены монетами с изречениями из Корана: «Мухаммед — посланник божий, которого Бог послал с наставлением на истинный путь и с истинной верой, чтобы он возвысил ее над всеми верами, хотя бы были недовольны этим многобожники» (составлено из Корана, IX, 33 и LXI, 9) и «Бог един, бог вечен, он не рождал и не рожден и не было никого ему равного» (Коран, CXII). По всей вероятности, не один Хадждадж, грозный сподвижник Абд ал-Мелика и Валида, столь ненавистный представителям аббасидской традиции, мог назвать Абд ал-Мелика «четвертым из праведных правителей»²⁰, то есть достойным преемником Абу Бекра, Омара и Османа. Блестящее царствование Валида I (705–715), когда арабские воины одновременно одерживали громкие победы на границах Китая, в Индии и Испании²¹ и когда в столице (Дамаске)

¹⁸ Об этом Мас'уди, Мур'удж, VII, 93. [Maçoudi Prairies d'or, Texte et traduction par C& Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. I-IX, Paris 1861–77.] Кроме Мас'уди, то же самое говорит (без даты) более ранний автор — Ахмед ибн Абу Тахир Тайфур (изд. Келлера, 91). [Ibn Ṭaifūr. Sechster Band des Kitab Bagdad von Ahmad ibn abi Ṭahir Ṭaifur, hrsg. und übers. von H. Keller. T. 1: Arabischer Text; T. 2: Deutsche Übersetzung. Leipzig, 1908.] 70 лет спустя, в 284/897 г., такой же указ хотел издать халиф Му'тадид, но по той же причине отказался от этого (Табари, III, 2164 и сл.). [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...]]

¹⁹ Макдиси, 399. [Descriptio imperii moslemici auctore Schamso' d-in Abu Abdollah Mohamme ibn Ahmed ibn Abi Bekr al-Banna al-Basschari al-Mokaddasi. Ed. M. J. de Goeje. Lugdini Batavorum, 1877.]

²⁰ Я'куби, Та'рүх, II, 339. [Ibn Wāḍih qui dicitur al-Ja'qubi, Historiae...]]

²¹ Памятником этой эпохи является замок Кусейр-Амра в местности к востоку от Иордана, где стенная живопись изображает омейядского халифа и по-

воздвигалась такая великолепная постройка, как мечеть Омейядов, также должно было произвести сильное впечатление.

Мы знаем также, что, по крайней мере в Сирии, еще долго после воцарения Аббасидов народ ожидал прибытия «Суфьянида», то есть потомка Омейядов (от имени Абу Суфьяна, отца Муавии), как избавителя и что это ожидание приняло характер мессианизма. Разумеется, аббасидская традиция завладела и этой легендой и обратила «Суфьянида» из ожидаемого мессии в своего рода антихриста, который должен был основать царство зла и безбожия²². Но еще в X в. н. э., когда после падения Омейядов прошло почти два века, Масуди видел в Сирии приверженцев секты «османитов и суфьянитов», для которых не было других законных преемников первых трех халифов, кроме Омейядов, и которые ожидали прибытия «Суфьянида»; в 936 г. Масуда видел в Палестине, в городе Тивериаде, рукопись из 300 листов, написанную одним почерком, под заглавием «Книга доводов в пользу имамства Омейядов», где в таком духе излагалась история мусульманского мира до 310/922 г.²³ Нет сомнения, что взгляды этой секты «османитов и суфьянитов» были в эпоху Омейядов взглядами людей «сунны и джама'и».

2. Несмотря на свой военный титул, первые три халифа столь же мало, как Мухаммед, прославили себя военными подвигами. Даже Омар I, так часто обнажавший свой меч в Мекке и Медине, при пророке и после него, во время своего десятилетнего царствования (634–644) ни разу не становился во главе своих войск. И в этом отношении Омейяды являлись продолжателями традиций первых халифов в гораздо большей степени, чем Али, непобедимый воин, тщетно вызывавший на единоборство Муавию, «лев божий», впоследствии обращенный мусульманской легендой в сказочного бо-

бежденных врагов ислама — римского кесаря, сасанидского царя Персии, абиссинского негуса и Родрига испанского. Ср. описание этой постройки (с указанием литературы предмета) у Herzfeld, 'Amra, S. 353 sq. [Herzfeld E. 'Amra in der «Enzyklopädie des Islam» Bd. 1. 1910. S. 353–355.]

²² Snouck-Hurgronje, Der Mahdi, S. 11 (отд. оттиск). [Snouck-Hurgronje C. Der Mahdi // Revue coloniale internationale. T. 1. Amsterdam, 1886.]

²³ Масуди. Танбūх 335 и сл. [Kitab at-tanbih wa-l-ischraf auctore al-Masudi / ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1894.] Об османитах ср. еще Goldziher, Muhammedanische Studien, T. II, S. 119 sq. [Goldziher I. Muhammedanische Studien. T. II. Max Niemeyer. (Halle), 1890.]

гатыря²⁴. Дом Омейядов представляет редкий в истории пример династии, создавшей одну из самых обширных в мире империй и не выставившей ни одного государя-полководца. «Эмир правоверных», как и при первых халифах, сравнительно редко покидал свою столицу (как известно, перенесенную Омейядами в Дамаск), за исключением паломничества в Мекку, которое многие из Омейядов успевали совершить в течение своего царствования несколько раз. В преданиях об эпохе Омейядов, как и в патриархальную эпоху, халиф изображается не столько главой военной державы, сколько заботливым хозяином, лично вникающим во все мелочи управления.

Разумеется, характер проявления этой власти должен был постепенно изменяться. «Зеленый дом», построенный в Дамаске Муавией и украшенный его преемниками, уже не походил на простое жилище мединских халифов; патриархальная простота царствования Омара I, когда «эмир правоверных» с кнутом за спиной ходил днем по базару, ночью по пустынным улицам Медины и собственноручно расправлялся с виновными²⁵, должна была уступить место иным порядкам. Предание впоследствии старалось связать эту перемену с определенной личностью; кроме известного рассказа о Муавии, будто бы называвшем себя «первым царем» (*мелик*)²⁶ в исламе, есть также известие, что царской пышностью впервые окружил себя Валид I²⁷, но ясно, что этот процесс должен был совершаться постепенно. Предание даже не дает нам ответа на вопрос, когда и как совершилась наиболее существенная перемена, определившая со-

²⁴ Любопытно, что уже шах Аббас Великий обратил внимание на сходство христианских легенд с мусульманскими; Пьетро делла Валле в 1618 г. в личной беседе с шахом должен был опровергать его мнение, что Али, св. Георгий и испанский Сан-Яго — одно и то же лицо (пользуемся французским изданием 1745 г., *Voyages*, t. III, p. 345). [*Voyages de Pietro della Valle*. T. 3: gentil-homme romain, dans la Turquie, l'Egypte, la Palestine, la Perse, les Indes orientales, & autres lieux. Paris, 1745.]

²⁵ «Кнут Омара» впоследствии подвергся такой же идеализации, как дубинка Петра Великого, и даже современным немецким ориенталистом было высказано мнение: «Es ist den Muslims nie wieder so gut, so glänzend ergangen wie unter der Peitsche Omars» [Никогда ее мусульманам не было так хорошо, так блестяще, как под кнутом Омара.] (Sachau, *Über den zweiten Chalifen Omar*, S. 299). [*Sachau E. Über den zweiten Chalifen Omar: Ein Charakterbild aus der ältesten Geschichte des Islams. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. XV. 1902].

²⁶ Первым царем (πρωτος, βασιλευς) называет его и византиец Феофан (I, 544).

²⁷ Wellhausen, *Das Arabische Reich*, S. 140.

бой дальнейший ход эволюции: когда представление о «заместителе посланника божьего» как главы общины верующих уступило место представлению о «заместителе Бога на земле».

Это новое толкование слова *халиф*, совершенно чуждое первоначальному исламу, постепенно должно было сделать халифа преемником языческих и христианских государей божьей милостью. Когда и при каких условиях совершилась эта перемена, отразилось ли на этом влияние Византии, остается невыясненным; можно только сказать, что титул «халиф Бога» вошел в употребление еще при Омейядах. Приводится стих омейядского поэта Ферздака²⁸, в котором «халифом Бога» назван предшественник Омара II, халиф Сулейман (715–717). О халифе Хишаме (724–743) рассказывают анекдот, как один из льстецов обратился к нему с вопросом: «Кто тебе более дорог: твой заместитель или твой посланник?» — и, когда халиф ответил: «Заместитель», вывел отсюда заключение, что халиф у Бога стоит выше, чем пророк²⁹. Если правильно прочитана надпись на одной из медных монет византийско-арабского типа³⁰, то приходится признать, что «халифом Бога» называл, себя уже отец Валида, Сулеймана и Хишама — Абд ал-Мелик, притом еще до произведенной им монетной реформы, то есть еще в VII в. н. э. Однако характер монетной реформы Абд ал-Мелика, когда на золотых и серебряных монетах стали помещать только изречения религиозного характера, без всяких попыток ставить рядом с именами Аллаха и Мухаммеда имя халифа, ясно показывает, что правители еще не решались перенести понятие о «халифе Бога» из области придворной лести и риторических приветствий в область права. Аббасиды действовали в этом отношении более решительно, и при Мамуне (813–833),

²⁸ У Маверди, Адаб, 7. [ал-Маварди Китаб адаб ад-дунья ва-д-дин. Константинополь 1882.]

²⁹ Динавери, 346. [Abu Hanifa Ad-Dinaweri Kitab al-Ahbar at-Tiwal; Publié par V. Guirgass, Leide, 1888.] У Табари (II, 1199) [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...] подобный же анекдот рассказан о Валиде. Ср. также рассказ того же историка (I, 2748 и сл.) [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...] о протесте Омара I против титула «халиф бога».

³⁰ Тизенгаузен [В. Г.], Монеты восточного халифата, стр. 275 (№ 2681) [СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1873.]; Lavoix, Catalogue des monnaies, I, p. 25 (№ 83). [Lavoix H. Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale. Paris, 1891.]

впервые после монетной реформы Абд ал-Мелика, государь стал называть себя на монетах «заместителем Бога».

Еще важнее по своим последствиям был тот факт, что падение Омейядов (750 г.) навсегда положило конец политическому единству мусульманского мира. Не только Испания, где утвердил свою власть бежавший из Сирии омейядский царевич, но и Марокко с западной частью Алжира остались вне пределов аббасидского халифата. Аббасиды, однако, кроме размеров своего государства, имели перед своими противниками еще то преимущество, что под их властью остались священные города ислама и что под главенством их самих или назначенных ими лиц совершались обряды паломничества. Обаяние Мекки и Медины среди суннитов и шиитов было еще так велико, что правители, не владевшие этими городами, не решались называть себя «эмирами правоверных» и «халифами», хотя и не признавали таковыми Аббасидов. Главу испанских Омейядов называли «сыном (потомком) халифов», главу шиитских Идрисидов в Марокко — «сыном (потомком) посланника божьего». Одни хариджиты не стеснялись такими соображениями, и глава династии Рустемидов, владевших западной частью Алжира, называл себя «халифом» — конечно, только в смысле заместителя пророка как главы общины верующих³¹.

В IX в., после Харуна ар-Рашида (786–809), даже та часть мусульманского мира, где «эмирами правоверных» признавались Аббасиды, перестала быть единым государством; в разных областях возникли династии наследственных правителей, только номинально признававших верховную власть «эмира правоверных». Невыгодные последствия политического распада были настолько очевидны, что естественно должно было возникнуть преувеличенное представление о благоденствии мусульман под властью последних правителей единого аббасидского халифата — Харуна ар-Рашида и его министров Бармакидов. Не только в сказках «1001 ночи», но и в летописях эпоха Харуна ар-Рашида изображается как «лучшее из времен»³². Под влиянием такого взгляда находились долгое время и европей-

³¹ Ибн Хордадбех, текст, 87 и сл. [Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu-l-Kasim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordadbeh et Excerpta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Djafar quae cum versione gallica edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum, 1889.]

³² Табари, III, 577 и сл. [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...]

ские ученые; были даже примеры, что Харуна ар-Рашида называли «самым великодушным и образованным из аббасидских халифов»³³. Даже теперь, когда личность самого халифа развенчана историками-ориенталистами³⁴, слава его министров и представление о их высоких культурных заслугах остаются непоколебленными. При этом забывают, что халифат до его распада был еще в достаточной степени варварским государством, что та культурная работа, которой впоследствии прославились Багдад, Исфахан и другие главные города мусульманского мира, при первых Аббасидах едва начиналась. Достаточно отметить некоторые события царствования Харуна ар-Рашида, совершившиеся еще до падения Бармакидов (то есть до 803 г.), чтобы показать, что арабская держава того времени не только не походила на идеальный халифат, созданный воображением историков, но во многом уступала даже таким государствам, как современные Турция и Персия. В 796 г. Харун ар-Рашид провел 40 дней в Хире (на Евфрате), причем жители соседней Куфы были для него «дурными соседями» и производили на него нападения³⁵. В 800 г. приезд халифа в Багдад (столица вообще довольно редко видела Харуна ар-Рашида в своих стенах) был связан с взысканием недоимок по уплате податей, причем недоимщиков (не в отдаленной деревне, а в столице государства во время пребывания в ней государя) били и сажали в тюрьмы³⁶.

Харун ар-Рашид был последним халифом, лично, во главе своих подданных, совершавшим паломничество в Мекку; таким же образом он лично принимал участие в войне с неверными; во время военных действий против Византии в 806 г. он носил шапку с надписью: «Воитель за веру, паломник»³⁷ (gāzī, ḥājj). Его последнее паломничество относится к 804 г.³⁸; после этого до наших дней уже

³³ Так, у Bertolini, I Barbari, p. 282 sq. [*Bertolini Fr. I Barbari // Storia generale d'Italia scritta da una societ  di amici, sotto la direzione del comm. prof. Pasquale Villari. Parte prima: Storia antica. Milano, 1874.*]

³⁴ Особенно Кремером*, *Culturgeschichte*, Bd. II, S. 64 sq. [*Kremer A. von. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Bd. 2. Wien, 1877.*]

³⁵ Табари, III, 646. [*Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...*]

³⁶ Там же, 649.

³⁷ Там же, II, 709, 17.

³⁸ Там же, III, 701. [*Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...*]; Якуби, Ta'pūx, II, 522 [*Ibn Wādiḥ qui dicitur al-Jāqubi, Historiae...*]

не было случая посещения Мекки каким-нибудь халифом или вообще владетелем большого царства. Впоследствии для мусульманского государя предпринять паломничество в Мекку было равносильно отказу от престола, и в некоторых частях мусульманского мира такой взгляд сохраняется до сих пор³⁹.

До второй половины IX в. аббасидский халифат, за исключением владения Аглабидов в Тунисе и Алжире, сохранял по крайней мере внешний вид единого государства. «Эмиры» в провинциях, хотя и передавали свою власть по наследству, все же считались по-прежнему представителями «эмира правоверных», произносили по пятницам проповедь (*хутбу*) в мечети⁴⁰, причем в этой хутбе, как имя государя, на которого призывалось благословение божье, упоминалось только имя халифа. Чекан монеты (*сикка*) производился в Мерве и Самарканде по тому же типу, как в Багдаде, обыкновенно без упоминания (за исключением имевших только местное значение медных монет) имени местного владетеля. Право хутбы и сикки, впоследствии считавшееся в мусульманском мире основным внешним признаком независимости государя, принадлежало в то время исключительно халифу. Нет также указаний на то, что единство халифата сколько-нибудь ослабело под влиянием религиозных споров, происходивших на берегах Евфрата и Тигра, от 833 г., когда от имени халифа Мамуна представителям богословской науки было предъявлено требование признать Коран сотворенным⁴¹, до вступления на престол халифа Мутеваккиля (847–861), когда было предписано признать Коран вечным и прекратить все споры об этом догмате⁴². Халиф и до и после этих споров одинаково признавался «обладателем хутбы и сикки», и даже подати, собиравшиеся в провинциях, иногда высылались в столицу⁴³.

³⁹ Известно, что в 1868 г. бухарский эмир Музаффар после поражения его войск обратился к К.П. фон Кауфману с просьбой отпустить его в Мекку, желая этим сказать, что отказывается от престола.

⁴⁰ Ср. известный рассказ о хутбе Тахира в 822 г.

⁴¹ Указ приведен у Табари, III, 1112 и сл. [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...]

⁴² О прекращении споров говорится у Якуби, Ta'pūh, II, 592. [Ibn Wāḍih qui dicitur al-Jaḡubi, Historiae...]

⁴³ Ср. Ибн Хордадбех, текст, 34. [Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu-l-Kasim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordadbeh et

Со второй половины IX в. должность хатиба (проповедника) постепенно отделяется от должности эмира, право хутбы и сикки присваивают себе, рядом с халифами, местные владетели и чеканят на монетах свое имя и имя своего отца под именем халифа. В Египте и Сирии этот шаг сделал в 266/879–880 г. Ахмед ибн Тулун⁴⁴, основатель династии Тулунидов, в Восточной Персии около того же времени⁴⁵ — Амр ибн Лейс (879–900), второй представитель мятежной династии Саффаридов, еще в 885 г. проклинавший по предписанию халифа в мечетях. Когда Амр в 900 г. был побежден Исмаилом, представителем династии Саманидов, победитель объявил себя верным подданным халифа, но после некоторых колебаний, отразившихся на его монетах, удержал нововведение своего предшественника; как при Амре, так и при Саманидах вслед за именем халифа помещались на монетах (и, конечно, упоминались в хутбе) имена местного правителя и его отца.

Около того же времени получило новое значение слово *султан*. Как в Коране, так и вообще в первые века ислама этим словом обозначалось только отвлеченное понятие власти; в этом смысле слово *султан* употребляется и позже⁴⁶, но вместе с тем им стали обозначать и единоличного представителя светской власти, в противоположность имаму, представителю религиозного авторитета⁴⁷. В этом значении слово *султан*, по-видимому впервые, встречается у Табари в рассказе о событиях 262/875–876 г.⁴⁸; говорится о прибытии «сул-

Excerpta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Djafar quae cum versione gallica edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje. Lugduni-Batavorum, 1889.]

⁴⁴ Ср. статью о нем: Becker, Ahmed b. Tūlūn, S. 202–203. [Becker C. H. Ahmed b. Tūlūn in der «Enzyklopädie des Islam». Bd. 1. 1910.]

⁴⁵ Бартольд, Туркестан, ч. II, стр. 228. [Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. 2. СПб., 1900.] Высказанные там сомнения в правдивости этого известия, по-видимому, неосновательны; оно вполне подтверждается монетами Амра.

⁴⁶ Ср. известную формулу... «Да сделает бог вечным его царствование и его владычество».

⁴⁷ По-видимому, слово *имам* первоначально также имело отвлеченное значение («образец, пример для подражания», ср. van Berchem, Titres califiens d'Occident, p. 260). [Berchem M. van. Titres Califiens d'Occident à propos de quelques monnaies Mérinides et Ziyānides // Journal asiatique. Ser. 10. T. 9. Paris, 1907. P. 245–335.]

⁴⁸ Табари, III, 1894, 11. [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari...]

тана» для войны с мятежником Якубом ибн Лейсом (братом и предшественником Амра), причем султаном называется здесь не халиф Мутамид, а его брат Муваффах, фактический правитель государства.

Наконец, в X в. политическое распадение мусульманского мира окончательно становится совершившимся фактом. Представители трех династий (Аббасиды в Багдаде, Фатимиды в Махдии в Северной Африке и потом в Каире, Омейяды в Кордове) в одно и то же время называют себя «эмирами правоверных», причем этот спор уже не имеет только местное значение, как принятие титула халифов хариджитскими предводителями; духовная власть фатимидского халифа одно время признавалась даже в отдаленной Индии, в Мультане⁴⁹. В самом Багдаде халиф с 946 г. лишается светской власти в пользу Буидов, шиитской династии иранского происхождения, вышедшей из Гиляна; представитель этой династии, владевшей западными областями Персии, чеканит монеты на арабском языке с именем аббасидского халифа, но вместе с тем восстанавливает на тех же монетах в свою пользу титул домусульманских властителей Персии — шаханшах («царь царей»). Султаном начинают называть каждого светского правителя, независимо от размеров его владений⁵⁰, хотя этот обычай еще не переносится на монеты. Фатимиды имели перед Аббасидами то преимущество, что соединяли в себе достоинство султана с достоинством имама; кроме того, со времени паломничества 370/981 г. в Мекке стали поминать в хутбе фатимидского халифа вместо аббасидского⁵¹; но вообще обладание священными городами уже не имело прежнего значения и ни в глазах суннитов, ни в глазах шиитов не было непременным условием для принятия титула «эмира правоверных».

3. <...>

События XI в. придали светской власти такой блеск, какого она раньше в мусульманском мире не имела. Рядом с халифом как «има-

⁴⁹ Макдиси, 485, 3. [Descriptio imperii moslemici auctore Schamso' d-in Abu Abdollah Mohamme ibn Ahmed ibn Abi Bekr al-Banna al-Basschari al-Mokaddasi. Ed. M. J. de Goeje, Lugdini Batavorum, 1877.]

⁵⁰ Ср., например, слова Ибн Хаукаля (143) о пребывании в Мосуле «султана Джезиры» и примеры, приведенные в книге Бартольд, Туркестан, ч. II, стр. 285. [Туркестан в эпоху монгольского нашествия...]

⁵¹ Ибн ал-Асир, изд. Торнбеpra, IX, 7. [Ibn el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscibitur. Ed. C. J. Tornberg. Vol. 1–14. Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1851–1876.]

мом» теперь был «султан», власти которого были подчинены все те области (кроме отдаленной Испании), где население признавало аббасидского халифа своим духовным главой. Вследствие этого титул «султана» теперь получил иное значение, чем раньше. Теперь уже не называли султанами, как в X в., всяких мелких владетелей; султаном теперь мог называть себя только глава независимой династии, тогда как его родичи и вассалы носили персидский (*шах*) или арабский (*мелик*) царский титул. Несмотря на свою роль ревностных защитников правоверия, Сельджукиды, в противоположность прежним династиям в областях Восточной Персии, не чуждались и домусульманских титулов. Их султаны называли себя также «шаханшахами»; покорив Малую Азию, до тех пор остававшуюся под властью византийцев, турецкие правители этой области приняли византийский императорский титул и задолго до завоевания Константинополя называли себя «римскими кесарями»⁵². «Заместителем бога» еще оставался лишенный светской власти имам, но султан уже сделался «тенью бога»; самому пророку был приписан хадис: «Султан есть тень бога на земле, и у него ищет убежища всякий обиженный»⁵³.

Кроме державы Сельджукидов, в XI в., однако, была еще другая страна, где в хутбе и на монетах упоминали об аббасидском халифе, именно государство Алморавидов, династии, возвысившейся в половине XI в. в Африке и около 1090 г. завоевавшей мусульманскую часть Испании. При этой династии в Марокко и Испании впервые стали чеканить монету от имени «имама, раба божьего, эмира правоверных, Аббасида»; сами Алморавиды на этих монетах называли себя, в противоположность «эмиру правоверных», халифу, «эмирами мусульман». Для испанских мусульман отдаленный халиф сделался символом их принадлежности к мусульманскому миру и был

⁵² Если справедливо предложенное синологом Хиртом* толкование рассказа о прибытии посольства в Китай в 1081 г. (Hirth [F.], *China and the Roman Orient*, [Leipzig; Munich; Shanghai; Hongkong, 1885.] p. 300), то правитель Малой Азии (из Сельджукидов) уже тогда называл себя «царем Рума, кесарем» (*малик-и Рум кайсар*).

⁵³ Хадис, между прочим, приведен (из сочинения XV в.) бар. Розеном* в каталоге персидских рукописей Учебного отделения восточных языков при Министерстве иностранных дел (Rosen, *Les manuscrits persans*, p. 57). [*Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales / décrits par le baron Victor Rosen. Avec trois planches. SPb.: Impr. de l'Académie impériale des sciences, 1886.*] Султаны еще в надписях домонгольского периода часто называют себя «тенью бога».

для них тем же, чем был римский папа для их врагов. Эту аналогию вполне сознавали и современники; когда кастильский король Альфонс VIII в конце XII в. стал чеканить монеты с христианскими надписями, но на арабском языке, он в этих надписях называл себя эмиром католиков, римского папу — имамом церкви Христовой⁵⁴. Географ Якут⁵⁵ (XIII в.) при описании Рима сообщает, что в этом городе живет «папа, которому повинуются франки; он занимает у них положение имама; кто из них оказывает ему сопротивление, считается у них преступником и грешником, которого следует изгнать или убить. Он (папа) может запретить им (франкам) иметь общение с женами, мыться, есть и пить, и никто не в состоянии ему противиться». Несколькими десятилетиями позже Марко Поло писал о Багдаде: «Точно так же, как в Риме — глава всех в мире христиан, так и здесь живет халиф всех в мире сарацин»⁵⁶.

Сходство сделалось еще более значительным в половине XII в., когда халиф, оставаясь духовным владыкою всего мусульманского мира, в то же время сделался светским государем небольшой области. Однако в отличие от папы халиф не получил своей области в дар от представителей светской власти, но овладел ею посредством вооруженной силы и несколько раз был вынужден с оружием в руках отражать попытки султанов восстановить прежний порядок.

Еще при Буидах халиф имел возможность показать светским правителям, что, несмотря на утрату светской власти, он в состоянии проводить свою волю. В 1035 г., во время столкновения между Буидами и халифом Каимом, распоряжением халифа была приостановлена деятельность всех духовных учреждений, в том числе и суда казиев, вследствие чего правительство было вынуждено пойти на уступки. При Сельджукидах халиф снова мог окружить себя внешними атрибутами власти и с 1061 г. имел своего везира. Единство империи Сельджукидов, ослабевшее после смерти Меликшаха (1092 г.), после смерти султана Мухаммеда (1118 г.) больше не вос-

⁵⁴ Lavoix, Catalogue des monnaies, II, p.524 (№ 1127). [Lavoix H. Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale. Paris, 1891.]

⁵⁵ Муджам, II, 867, 7 и сл. [Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford... hrsg. von F. Wüstenfeld. Bde 1–6, Leipzig, 1866–1873.]

⁵⁶ Марко Поло, пер. Минаева, стр. 33. [Путешествие Марко Поло / пер. старофр. текста И. П. Минаева; Имп. рус. геогр. общество; под ред. действ. чл. В. В. Бартольда. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1902.]

становлялось, что не могло не причинить ущерба авторитету султанов; под влиянием таких событий халифы при поддержке своих везиров начинают стремиться к восстановлению своей светской власти, и в 1152 г. халифу Муктафи удалось вытеснить из Багдада и его области турецкие войска⁵⁷.

В течение более ста лет халифы владели областями бассейна Тигра и Евфрата от Текрита до устья Шатт ал-Араба и от Куфы до Хульвана⁵⁸, иногда также Хузистаном. Несмотря на незначительные размеры области, где халиф правил «без султана»⁵⁹, самое существование такой области не могло не причинить некоторого ущерба обаянию светской власти. Султаны упорно требовали от халифа, чтобы в Багдаде в хутбе упоминалось их имя; халиф столь же упорно им в этом отказывал. Ни в Коране, ни в хадисах, конечно, нельзя было бы найти указаний на несовместимость достоинства имама со светской властью; тем не менее султаны и их приверженцы создали такое учение и отстаивали его в следующих словах: «Если халиф — имам, то его постоянным занятием должна быть молитва (*намаз*), как основа веры и лучшее из дел; первенство в этом отношении и то, что он к этому ведет народ, для него достаточно; это — истинное царствование; вмешательство халифа в дела призрачного земного царствования не имеет смысла; это надо предоставить султанам»⁶⁰.

Временем наибольшего обострения отношений между халифом и султаном было продолжительное царствование халифа Насира (1180–1225). Халиф несколько раз должен был возобновлять борьбу. После гибели султана Тогрула, последнего из персидских Сельджукидов, в борьбе с хорезмийским (хивинским) завоевателем Текешем (в 1194 г.) победитель предъявил к халифу те же требова-

⁵⁷ Обо всем этом, со ссылкой на источники, говорится в моей статье Теократическая идея, стр. 13 и сл. [Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве: [Речь]. СПб.: тип.-литогр. Б. М. Вольфа, 1903.]

⁵⁸ Так указаны границы владений Муктафи у Имад ад-дина (Бундари, изд. Хаутсма, 235, 6). [Histoire du Seldjoudides d'Iraq, par al-Bondari, d'après Imâd ad-din al-Katib al-Isfahâni. Texte arabe publié d'après les Mss. d'Oxford et de Paris par M. Th. Houtsma. Lugduni Batavorum, 1889.]

⁵⁹ Выражение Ибн ал-Асира (изд. Торнберга, XI, 169). [Ibn el-Athiri Chronicon...]

⁶⁰ Так у автора начала XIII в. Равенди; см. турецкий текст в моем сочинении Туркестан, ч. II, стр. 372, прим. 4. [Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия...]

ния, как прежде побежденный; сын и преемник Текеша Мухаммед также последовал примеру своего отца и в 1217 г. сделал попытку осуществить свои притязания с оружием в руках. Попытка кончилась для султана неудачей, но, по всей вероятности, была бы возобновлена, если бы государство Мухаммеда не подверглось в это время разгрому со стороны монголов. Сын Мухаммеда Джелаль ад-дин, после ухода монголов объединивший под своей властью некоторые области, также был врагом багдадского правительства; но монголы скоро вернулись, и в 1231 г. окончательно пала враждебная халифам династия.

Трудно сказать, на чьей стороне во время этой борьбы было общественное мнение. Если военные отряды, приведенные Текешем и Мухаммедом, раздражали население своими грабежами, то и халиф Насир не пользовался популярностью. Историки упоминают о неумеренных притязаниях не только самого халифа, но и «высокого дивана»... как называлось багдадское правительство. Рядом с халифом «высокий диван» также объявлял себя источником власти султанов; от султанов требовали, чтобы они оказывали исключительный почет не только халифу, но и его везиру. Впервые был выставлен принцип, казавшийся современникам вредным новшеством (*бид'а*), по которому в мусульманском мире нет частной земельной собственности, так как вся земля принадлежит «эмиру правоверных»⁶¹. Халиф Насир поражал своих врагов той энергией, с которой он, не останавливаясь ни перед какими средствами, вел борьбу с ними, а своих подданных — своей осведомленностью обо всем, что делалось в его владениях; к нему, по-видимому, относились первоначально те рассказы о ночных прогулках переодетого халифа, которые впоследствии были перенесены на Харуна ар-Рашида⁶². Энергия и изобретательность, проявленные им при изыскании новых статей дохода, не увеличивали, конечно, его популярности; Ибн ал-Асир заставляет даже самого Насира гордиться тем, что при нем

⁶¹ Бартольд, Туркестан, ч. II, стр. 373 и сл. [Туркестан в эпоху монгольского нашествия...]

⁶² Weil, Geschichte der Chalifen, Bd III, S. 450 [Weil G. Geschichte der Chalifen. Nach handschriftlichen größtentheils noch unbenützten Quellen bearbeitet, 3 Bde. Mannheim, 1846–1851]; ал-Фахрү, изд. Альвардта, 370. [Elfachri. Geschichte der islamischen Reiche vom Anfang bis zum Ende des Chalifates von Ibn Ettiqthaq. Arabisch. Hrsg. nach der Pariser Handschrift von W. Ahlwardt. Gotha, 1860.]

не было никого, кто бы не бранил халифа, кроме него самого⁶³. По поводу притязаний халифа интересен рассказ современника о том, как Насир, вероятно под влиянием борьбы с хорезмийцами, пожаловал малоазиатскому султану Гияс ад-дину «султанство над миром и начальство над потомками Адама». В ответ на речь посла халифа султан будто бы ограничился приведением слов Корана (III, 25): «Скажи: Боже, владетель царства! Ты доставляешь царство, кому хочешь, и отнимаешь царство, у кого хочешь»⁶⁴.

Борьба с восточными соседями не позволяла халифу принимать сколько-нибудь деятельное участие в событиях, происходивших на западе; пределы той части мусульманского мира, где главой ислама признавался аббасидский халиф, здесь то суживались, то вновь расширялись, по-видимому, совершенно независимо от действий самого халифа. В Испании и Африке Алморавидов в XII в. сменили Алмохады, вожди религиозного движения, вновь соединившие светскую власть с духовной и принявшие титул «эмиров правоверных»; но некоторые испанские владетели, не подчинившиеся Алмохадам, например владетели Мурсии, продолжали чеканить монету от имени Аббасидов до завоевания этих областей христианами. В 1171 г. прекратилось существование фатимидского халифата; султан Салах ад-дин, «Саладин» западноевропейских источников, захвативший власть в Египте, ввел в этой стране хутбу с именем аббасидского халифа. Знаменитый победитель крестоносцев, постепенно объединивший под своей властью, кроме Египта, Триполи, Сирию и Месопотамию, как ревностный мусульманин оказывал халифу полное уважение, но не получал от него никакой помощи во время своих войн; глава ислама оставался совершенно в стороне от той борьбы за Иерусалим, в которой принимал такое деятельное участие духовный глава католического мира. Кроме борьбы с восточными султанами, на халифа могла оказать влияние также зависть к успехам Салах ад-дина; молва о громких победах и справедливом прав-

⁶³ Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, XII, 287. [Ibn el-Athiri Chronicon...]

⁶⁴ авенди, тур. пер., л. 131 [Равенди Таварих-и Ал-и Сельджук, рукопись Института народов Азии. D 166 (590 ba)]. В багдадской надписи 618/1221–22 г. халиф Насир называет себя «имамом, повиноваться которому предписано всем людям», «халифом Господа миров». См. van Berchem, Arabische Inschriften, S. 35 sq., Taf. XI. [Sarre F., Herzfeld E. Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet. Mit einem Beitrag: Arabische Inschriften von Max van Berchem. Bd. 1. Berlin, 1911. S. 1–51.]

лении этого султана не могла содействовать поднятию авторитета непопулярного халифа. Испанец Ибн Джубейр, бывший в Мекке в 1183 г., рассказывает, как в хутбе поминали сначала аббасидского халифа, потом меккского эмира, наконец, султана Салах ад-дина и его брата Абу Бекра; когда называли имя Салах ад-дина, весь народ (очевидно, молчавший при произнесении других имен) дружно кричал: «Аминь» — и присоединялся к молитвам за своего любимого султана⁶⁵. Слова Ибн Джубейра тем более характерны, что он, как подданный Алмохадов, только их одних считал законными эмирами правоверных, находил, что вне их государства нет ни права, ни веры, даже уверял, что население Сирии и Египта ждет Алмохадов, как избавителей⁶⁶.

Аббасидскому халифату, однако, было суждено погибнуть от других врагов. Династия еще выдвинула несколько популярных правителей; кратковременное правление халифа Захира (1225–1226) напомнило багдадцам царствование Омара II⁶⁷; его преемник Мустансир в 635/1237–38 г. прославился победой над монголами; но при следующем халифе, Мустасиме, явилось более многочисленное монгольское войско, и в 1258 г. халифату был положен конец. Сам халиф был казнен; победители истребили весь его род, кроме его младшего сына; монгольский хан Хулагу пощадил его по просьбе своей жены, чтобы с ним мог играть малолетний сын царицы. Сын и внук этого потомка Аббасидов были еще живы в начале XIV в. ... когда окончательно прекратился род халифа Мустасима, неизвестно; во всяком случае, эти Аббасиды не имели при монгольском дворе никакого значения, ни в то время, когда ханы еще оставались язычниками, ни после принятия ими ислама.

Таков был конец аббасидского халифата как светского государства. Нам остается еще рассмотреть последнюю попытку воскресить идею халифата как духовного главенства над мусульманским миром и дальнейший ход эволюции, завершившийся переходом титула «заместителя бога» к представителю светской власти — султану.

⁶⁵ Ибн Джубейр, 96 и сл. [The Travels of Ibn Jubayr. Leiden; London, 1907.]

⁶⁶ Там же, 78 и сл.

⁶⁷ Ибн ал-Асир, изд. Торнберга, XII, 287 [Ibn el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscibitur. Ed. C. J. Tornberg, vol. I–XIV. Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1851–1876]. Характерно, что историк не мог найти для такого сравнения подходящего аббасидского халифа.

ВЕРОТЕРПИМОСТЬ
И СВОБОДА СОВЕСТИ

М. Е. Красножен

ПОЛОЖЕНИЕ НЕПРАВОСЛАВНЫХ ХРИСТИАН В РОССИИ (1900)

Фрагменты¹

Михаил Егорович Красножен (1860–?) — профессор канонического права и исследователь церковно-государственных отношений в Российской империи.*

Защищенная М. Е. Красноженом в Казанском университете докторская диссертация «Иноверцы на Руси. Том I. Положение неправославных христиан в России» вышла в свет в 1900 г. Впоследствии она выдержала несколько изданий и в третий раз появилась под названием: «К вопросу о свободе веры и о веротерпимости. Иноверцы на Руси. Том I. Положение неправославных христиан в России». Заслуженный профессор церковного права Императорского Санкт-Петербургского университета М. И. Горчаков* писал, что диссертация Красножена* возбудила в большой публике ожидания и предположения: в ней надеялись найти теоретическое разрешение таких жгучих и сложных вопросов, как вопросы о свободе личной религиозной совести в области права и жизни, о свободе вероисповеданий (существующих и вновь являющихся религиозных сект). Но автор диссертации отнесся к предмету своего исследования гораздо осторожнее, сдержаннее. Красножен* в предисловии к третьему изданию писал, что охранение господствующей православной веры и полное невмешательство во внутреннюю религиозную жизнь иноверцев были теми началами, которыми руководилось русское церковное и светское правительство в отношении к «иностранным исповеданиям» на всем протяжении истории русского государства. Под «иностранными исповеданиями» он понимал всех так называемых христиан инославных исповеданий: римско-католического, армяно-католического, армяно-григорианского, евангелическо-лютеранского, евангелическо-аугсбургского, евангелическо-реформатского, Архангельского евангелического прихода, евангелических братьев в Сарепте и в Прибалтийских губерниях, шотландских колонистов в Каррасе, базельских колонистов в городе Шуше, колонии Гнаденбург в Терской области, меннонитов, баптистов. Он считал, что существующее в действующем законодательстве наименование «христиане иностранных исповеданий» не совсем удачно, хотя его используют и некоторые исследователи (Дм. Толстой*, Ив. Соколов, Дм. Цветаев* и др.).*

¹ [Красножен М. Е. Иноверцы на Руси. Т. 1. Положение неправославных христиан в России. Т. 1. Юрьев, 1900. 205 с. (Цит. гл. 3 «Положение неправославных христиан по действующему русскому законодательству». С. 149–176, 185–187.)]

Книга М. Е. Красножена была рекомендована Ученым комитетом народного просвещения в учительские библиотеки низших училищ и в бесплатные народные читальни и библиотеки.*

Е. Т.

Переходя к рассмотрению вопроса о положении неправославных христиан по действующему русскому законодательству, считаем необходимым сделать следующее предварительное замечание.

Всякое христианское государство обязано, конечно, уважать основанную на сущности веры свободу совести и религии своих подданных; однако принцип христианской терпимости отнюдь не требует и равного отношения государства ко всем признанным и терпимым им религиозным обществам. Справедливость требует, чтобы каждый получал свое, на сколько это соединимо с представляемой государством истиной; принцип справедливости не есть принцип абсолютного равенства². Христианская терпимость не есть равнодушие к своей истине и к чужим религиозным заблуждениям. В области личного религиозного убеждения государство должно гарантировать полную свободу совести и не может действовать в этой области ни мечом, ни тюрьмой, ни лишением гражданских прав. «Мы, по дарованной Нам от Всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому Христианину на его ответственность пещись о блаженстве души своей», — говорит великий преобразователь России³. Но от свободы личного исповедания должно отличать свободу религиозного соединения, публичного культа, образования религиозных обществ; безграничная и безусловная свобода подобных соединений уже переходит границы требования христианской веротерпимости; таких публичных религиозных обществ государство не может оставить без своего надзора и регламентации⁴.

² *Dr. August Wilhelm Dieckhoff. Staat und Kirche. Principielle Betrachtungen über das Verhältniss beider zu einander aus dem Gesichtspuncte des christlichen Staates. Leipzig, 1872. S. 27–29. М. Рейснер. Христианское государство. (К вопросу об отношении государства и церкви). Томск, 1899, стр. 47.*

³ Манифест имп. Петра Великого [«О вызове иностранцев в Россию, с обещанием им свободы вероисповедания» от] 16 апреля 1702 г. пункт 2. Полн[ое] собр[ание] зак[онов Российской империи]. Т. IV. № 1910. [С. 192–195.]

⁴ Friedrich Julius Stahl. Über christliche Toleranz. Berlin, 1855. S. 3–14. Рейснер. Христианское государство. Стр. 64. [Рейснер М. А. Христианское государ-

Отношение русской государственной власти к иноверцам на всем пространстве истории русского государства определялось двумя принципами: охранением господствующей православной веры, с одной стороны, и полною веротерпимостью к иноверцам и невмешательством во внутреннюю церковную жизнь их⁵, с другой стороны. Таковым же оно представляется и в настоящее время.

Православная вера на Руси искони признавалась единою истинною, а потому господствующею верою в государстве; таковою же она признается в России и теперь: «Первенствующая и господствующая в Российской Империи вера, — гласят наши основные законы, — есть Христианская Православная Кафолического Восточного исповедания»⁶.

Отсюда вытекают следующие последствия: «В пределах государства одна господствующая Православная Церковь имеет право убеждать последователей иных христианских исповеданий и иноверцев к принятию ее учения о вере. Духовные же и светские лица прочих христианских исповеданий и иноверцы строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии; в противном случае они подвергаются взысканиям, в уголовных законах определенным»⁷. Напротив, «если исповедующие иную веру пожелают присоединиться к вере православной, никто ни под каким видом не должен препятствовать им в исполнении сего желания»⁸.

Преимущество православной веры обнаруживается, между прочим, в случае брака лица, принадлежащего к православной церкви, с лицом неправославным. Именно по действующему рус-

ство: идея христианского государства в прусской церковной политике и учении некоторых немецких канонистов. Томск, 1899.]

⁵ «В Московском государстве много разных вер, и мы ни у кого воли не отнимаем, живут *кто как хочет*». [Д. В.] Цветаев. Из истории иностранных исповеданий в России. Москва, 1886. Стр. 290. ...

⁶ Т. I, ч. I. [Свод основ[ных государственных] законы[ов], ст. 40. Ср. ст. 1. Т. IX, ч. I, в которой читаем: «Первенствующая и господствующая вера в Российском государстве есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания. Но и все, не принадлежащие к сей Церкви подданные государства и иностранцы, в оном пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением своей веры и богослужения».

⁷ [Свод Законов Российской Империи]. Т. XI, ч. I, ст. 4.

⁸ [Свод Законов Российской Империи]. Т. XI, ч. I, ст. 5. Ср. Т. XIV. Уст[ав] о предуп[реждении] и пресеч[ении] прест[уплений], ст. 75.

скому законодательству⁹, «если жених или невеста принадлежат к православному исповеданию, в сем случае везде, кроме Финляндии, требуется: 1) чтобы лица других исповеданий, вступающие в брак с лицами православного исповедания, дали подписку, что не будут ни поносить своих супругов за православие, ни склонять их чрез прельщение, угрозы или иным образом, к принятию своей веры, и что рожденные в сем браке дети крещены и воспитаны будут в правилах православного исповедания¹⁰; 2) чтобы при вступлении в сии браки непременно исполнены и соблюдены были все правила предосторожности, для браков между лицами православного исповедания вообще постановленные¹¹; 3) чтобы сии браки были венча-

⁹ [Свод законов Российской империи]. Т. X, ч. I, ст. 67.

¹⁰ Подписка дается в следующей форме: Нижеподписавшийся или нижеподписавшаяся (звание, имя, фамилия, вероисповедание) сим удостоверяю, что вступаю в брак с... (звание, имя, фамилия) православного исповедания; в воспитании обоего пола детей от сего брака буду поступать согласно с законами Государства Российского, то есть буду крестить и воспитывать их в православной вере. <...>

¹¹ «В Лифляндской, Эстляндской и Курляндской губерниях, при браках лиц православного исповедания с протестантами, от сих последних в особенности требуется свидетельство пастора, что они в приходе своем оглашены, и что к заключению брака не открылось никакого препятствия; по совершении же брака, пастор должен быть уведомлен о времени венчания» ([Свод законов Российской империи]. Т. XI, ч. I, ст. 346, примечание).

Ввиду того, что, по сообщению министра внутренних дел обер-прокурору Святейшего синода, ксендзы отказывают в выдаче исповедных свидетельств лицам римско-католического исповедания, желающим вступить в брак с православными, при совершении таких браков не требуется от брачующихся лиц римско-католического исповедания представление исповедных свидетельств от ксендзов. <...>

Относительно совершения браков между лицами православного и римско-католического исповеданий, в виде временной меры, постановлено: 1) брак лица римско-католического исповедания с лицом православного исповедания может быть оглашен в одной православной церкви, но в таких случаях требуется, чтобы лица римско-католического исповедания, вступающие в брак с православными, представили причту православной церкви, в которой должно быть совершено оглашение, взамен предбрачного свидетельства приходского римско-католического священника, удостоверение местной полиции о внебрачном их состоянии и правоспособности ко вступлению в брак, и 2) чины местной полиции, при выдаче помянутых удостоверений, руководствуются метрическими свидетельствами о рождении таких лиц, паспортами, легитимационными книжками и другими видами на жительство, а при доказанной невозможности представить таковые — и показа-

ны православным священником в православной церкви»¹². «Когда в числе брачных лиц одно принадлежит к православному вероисповеданию, то рассмотрение вопроса о том, был ли брак, и законно

- нием не менее как двух достоверных свидетелей. (Примечание 2-е к ст. 67. [Свод законов Российской империи]. Т. X, ч. I, по Продолжен[ию] 1895 г.).
- ¹² «Впрочем, без испрошения на то каждый раз разрешения епархиальных архиереев, если к тому нет препятствий по правилам и обрядам православной веры; просьбы о дозволении совершить обряд бракосочетания по правилам одной лишь иностранной Церкви принимать запрещается». ([Свод законов Российской империи]. Т. X, ч. I, ст. 67).
- «Браки лиц православного исповедания с лицами римско-католического исповедания, совершенные одними римско-католическими священниками, почитаются недействительными, доколе тот же брак не обвенчан православным священником». ([Свод законов Российской империи]. Т. X, ч. I, ст. 72).
- Воспрещается пасторам венчать браки православных с лютеранами, причем Сенат разъяснил, что лица, принадлежащие по рождению и крещению к православному исповеданию, невзирая на конфирмирование их по обряду евангелическо-лютеранской церкви, не могут быть по закону признаваемы принадлежащими к евангелическо-лютеранскому вероисповеданию, а по своему рождению и крещению должны быть почитаемы православными. Противозаконно совершенный пастором над двумя православными обряд бракосочетания не может создать действительного по нашим гражданским и церковным законам брака, а является лишь преступным, учиненным с явным злоупотреблением власти, церковным благословением со стороны пастора супружеского сожителства, не имеющего значения освященного церковью брачного союза и по сему недействительного. Пастор, совершивший такой брак, подлежит ответственности по 1575 ст. Улож. о наказан., которая гласит: «Священники римско-католические, армяно-григорианские и армяно-католические, и проповедники протестантских исповеданий за совершение брака, который по закону должен быть признан недействительным, приговариваются, в случае, когда сие учинено ими заведомо: к лишению духовного сана и к заключению в тюрьме на время от восьми месяцев до одного года и четырех месяцев. Когда же они оказываются виновными только в извинительной, более или менее по стечению особых обстоятельств, ошибке, то подвергаются: в первый раз строгому выговору; а во второй — удалению от должности». (Реш. Уголов. кассац. деп. по делу Лециуса 1891 г. № 10). — По проекту нового Уголовного уложения, «духовное лицо иноверного христианского исповедания, виновное в совершении брака между лицами заведомо православного вероисповедания, наказывается: арестом. Сверх сего, виновный удаляется от церковной должности навсегда». (Статья 344-я).
- Православный священник, после венчания каждого из смешанных браков, должен уведомить приходского пастора или ксендза о времени совершения такого брака ([Свод законов Российской империи]. Т. X, ч. I, ст. 69. [Свод законов Российской империи]. Ср. Т. XI, ч. I, ст. 346, примеч.).

ли он совершен, равно определение уважительности причин к его расторжению, во всяком случае подлежит решению духовного суда православной церкви. Решение сие имеет быть твердо в отношении к обоим лицам»¹³.

Так как при заключении смешанного брака от супруга инославного отбирается перед венчанием, как сказано выше, особая подписка о том, что он будет крестить и воспитывать детей по правилам православной веры, то, при отказе в выдаче такой подписки, самое венчание, очевидно, не может иметь места. На практике, однако, нередко оказывается, что при заключении смешанного брака подписка отобрана не была. Возникает вопрос, подлежит ли в таком случае не давший подписки ответственности по Уложению о наказаниях (по статье 190). Ответ должен быть отрицательный, так как обязанность его крестить детей в православную веру есть обязанность для него условная и основывается на данном им обещании (подписке), а если подписки нет, то нет и нарушения обязанности, так как нет и самой обязанности¹⁴. Впрочем, о крещении и воспитании рожденных от смешанного брака детей в православной вере должен заботиться супруг православный, так как православные за крещение своих детей в иную веру подвергаются ответственности по Уложению о наказаниях безусловно, независимо от того, рождены ли дети в простом или смешанном браке (по 190 ст. Улож. о наказ.)¹⁵.

¹³ [Свод законов Российской империи]. Т. XIV, ч. 2, законы о судопроизводстве и взысканиях гражданских, ст. 454. — «На сем основании запрещено римско-католическим духовным властям принимать от разведенных православным судом лиц римско-католического закона прошения о разводе их и по римскому закону». Там же, примечание.

¹⁴ И. Г. Щегловитов. Нарушение правил о крещении детей от смешанных браков. Юридическая летопись. 1890 г. № 2, стр. 124–125.

¹⁵ 190-я ст. Улож[ения] о нак[азаниях] гласит: «Родители, которые, быв по закону обязаны воспитывать детей своих в вере православной, будут крестить их или приводить к прочим таинствам и воспитывать по обрядам другого христианского исповедания, присуждаются за сие: к заключению в тюрьме на время от восьми месяцев до одного года и четырех месяцев. Дети их отдаются на воспитание родственникам православного исповедания или, за неимением оных, назначаемым для сего от правительства опекунам, также православной веры. Тому же наказанию подвергаются и опекуны, которые будут воспитывать вверенных им детей православного исповедания в правах другого вероучения. При сем они немедленно устраняются от опеки». — По проекту нового Уголовного уложения, «родитель или опекун, обязанный по закону воспитывать своего или находящегося под его опекой, не

Правило об обязанности давать подписку действовало и в Прибалтийских губерниях до 19 марта 1865 г., когда последовало Высочайшее повеление о том, чтобы в этих губерниях, при совершении браков между православными и протестантами, впредь не требовать от местных уроженцев означенных, установленных в 67 ст. предбрачных подписок на счет крещения и воспитания детей, от сих браков рожденных, в правилах православного исповедания, и, таким образом, сочетавшиеся браком протестанты, с 19 марта 1865 г. по сей день восстановления указанного в 67 ст. закона во всей силе, не только не были обязаны давать упомянутых подписок, но и имели право крестить и воспитывать рожденных от этих браков детей по правилам и обрядам той церкви, которую они изберут, а не исключительно церкви православной, ибо для них постановленное в 67 ст. ограничение не существовало... Мнение же, что высочайшим повелением 19 марта 1865 г. разрешалось лишь не требовать предбрачных подписок, но не возбранялась православному духовенству принимать таковые от брачующихся лютеранского исповедания, если они, по воле другой стороны, изъявили желание или согласие на выдачу оных, противоречит точному и буквальному смыслу Высочайшего повеления, которое, предписывая не требовать помянутых расписок, «тем самым устраняло всякое значение их, и, следовательно, не давало православному духовенству никакого повода принимать от брачующихся такие обязательства, которые в глазах правительства никакой силы не должны были иметь»¹⁶.

Требование означенных в 67 ст. X т. I ч. подписок, по отношению и к местным уроженцам Прибалтийских губерний, снова было восстановлено в полной силе Высочайшим повелением 8 августа 1885 г. Это составило одну из самых благодетельных и решительных мер незабвенного императора Александра III к ограждению православия в Прибалтийском крае, ибо в продолжение почти 20 лет, после того как в Прибалтийских губерниях ослаблено было требование применения этого закона, населению края постоянно внушаемо было, что господствующею, если даже не единственною, верою в крае должна

достигшего четырнадцати лет, малолетнего в правилах православной веры, виновный в крещении или приведении его к иным таинствам иного христианского вероисповедания или в воспитании его по правилам и обрядам такового, наказывается: заточением на срок не свыше одного года» (ст. 341-я).

¹⁶ Решение Уголов[ного] кассац[ионного] депар[тамента] Прав[ительствующего] Сената. 1893 г. № 29.

быть лютеранская вера и что всех детей от смешанных браков обязательно крестить в лютеранство¹⁷.

«В заключаемых в Финляндии браках лиц разных христианских исповеданий, венчание производится в обеих церквях. Дети, рождающиеся в сих браках, воспитываемы должны быть в той вере, к которой принадлежит отец, не допуская о сем особенных договоров. Постановление сие в отношении лиц, исповедующих православную веру, распространяется на одних только коренных жителей Финляндии; браки же военнослужащих православного исповедания, находящихся в таких местах, по команде и квартированию, должны быть совершаемы православными священниками на основании общих постановлений»¹⁸. Таким образом, во-первых, коренные жители Финляндии протестантского вероисповедания, повенчавшиеся с православными женщинами вне пределов этой страны, теряют право на крещение и воспитание детей в протестантской вере, но обязаны крестить и воспитывать их по правилам православной церкви; и, во-вторых, наоборот, те же коренные жители Финляндии, повенчавшиеся с женщинами православного исповедания в пределах упомянутой страны, сохраняют за собою право, если пожелают, на крещение и воспитание своих детей в протестантской вере и в том же случае, если эти дети будут рождены во время проживания их родителей вне пределов Финляндии.

Преимущество православной веры сказывается, далее, и в том, что во всех краях империи, кроме губерний Прибалтийских, «евангелическо-лютеранские проповедники обязаны приносимых к ним для крещения младенцев, коих родители неизвестны, отсылать по принадлежности к православному духовенству»¹⁹.

Так как православная вера в Российском государстве есть первенствующая и господствующая, то «Император, престолом Всерос-

¹⁷ Состояние отечественной Церкви по всеподданнейшему отчету обер-прокурора Святейшего Синода за 1886 г. // Христ[ианское] Чтение. 1889 г. Ч. I, стр. 105.

¹⁸ [Свод законов Российской империи]. Т. X, ч. I, ст. 68.

¹⁹ [Свод законов Российской империи]. Т. XI, ч. I, ст. 807. — «В Прибалтийских губерниях евангелическо-лютеранские проповедники совершают св. крещение над незаконнорожденными детьми матерей евангелическо-протестантского исповедания, по их на то согласию, а равно и над подкидышаемыми и находимыми младенцами, коих родители неизвестны». Там же, ст. 276 (Ср. ст. 808 того же тома и 83 ст. тома XIV. Уст[ав] о предупр[еждении] и пресеч[ении] преступл[ений]).

сийским обладающий, не может исповедовать никакой иной веры, кроме православной»²⁰. Этот основной закон Российской империи неукоснительно соблюдался на всем протяжении истории русского государства. «С самого крещения России, в продолжение более шести веков, сказано в наказе послам о большом деле (то есть о принятии королевичем Владиславом православной веры) не было примера, чтобы русский царь не исповедовал православной веры, и что, если б это допустить, то вся страна взволнуется»²¹. Некоторые из русских послов, перешедших на сторону Сигизмунда, соглашались было возвести самого его на русский престол, но отец будущего первого русского царя из дома Романовых митрополит Филарет Никитич настаивал на выборе Владислава, говоря: «будет де креститься, и он наш государь, а будет не креститься, и нам он не надобен»²².

Не только сам государь император, но и супруга его, а равно и супруга наследника всероссийского престола должна быть православного исповедания: «Брак мужеского лица Императорского Дома, могущего иметь право на наследование престола, с особою другой веры совершается не иначе, как по восприятии ею православного исповедания»²³.

Православная церковь, признавая себя единою истинною Церковью Христовой, принадлежность к которой является необходимым условием для спасения, «не допускает для своих последователей свободы перехода из православия в иное, хотя бы христианское исповедание, и рассматривает лиц, отпавших от православной веры как заблуждающихся, заботясь о возвращении их в православие»²⁴.

²⁰ [Свод основных государственных законов]. Т. I, ч. I, основ. законы, ст. 41 — «Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоправия всякого в Церкви святой благочиния» (Т. I, ч. I, [Свод] основ[ных государственных] законы[ов], ст. 42).

²¹ Толстой Д. А. Римский католицизм в России. Т. I, стр. 90. [СПб., 1876–1977.]

²² Там же, стр. 93.

²³ [Свод основных государственных законов]. Т. I, ч. I, ст. 141. «По соизволению царствующего Императора, члены Императорского Дома могут вступать в брак как с особами православного исповедания, так и с иноверными». Там же, ст. 140.

²⁴ Закон не допускает перехода православного лица в другое, хотя бы христианское вероисповедание, и православная церковь не перестает считать отпавшего своим членом, сохраняя его в ведении православного духовного начальства. «Законодательство наше, по мнению Правительствующего Се-

Этот взгляд православной церкви не является исключительным: не только православная, но и всякая иная церковь не допускает для лиц, к ней принадлежащих, свободы выхода и перехода в другое вероисповедание и не считает такого выхода актом правомерным.

Наше законодательство содержит ряд статей, запрещающих отступление от православия. «Как рожденным в православной вере, — говорится в наших законах, — так и обратившимся к ней из других вер, запрещается отступить от нее и принять иную веру, хотя бы то и христианскую»²⁵. «Епархиальный архиерей обязан надзирать, чтобы православные христиане не совращались в иную веру, ибо одна господствующая Православная Кафолическая Восточная Церковь имеет право в пределах государства убеждать иноверцев к принятию ее учения»²⁶. «Отступившие от православного в иное христианское вероисповедание: отсылаются к духовному начальству для увещания, вразумления их и поступления с ними по правам церковным. До возвращения их в православие принимаются правительством, для охранения их малолетних детей от совращения, указанные в законах (именно в Уставе о предупреждении и пресечении преступлений) меры. В имениях их, населенных православными на все сие время назначается опека и им воспрещается в оных житьельство»²⁷. «Наблюдение и все по таковым делам распоряжения возлагаются на Министерство внутренних дел, которое в то же время собирает сведения о семействе лица, отступившего от православия, и если окажутся малолетние дети, то о мерах к охранению их

ната, смотрит на отступление от православия, как на состояние не только воспрещенное законом, но и преступное, которое никогда не может сделаться состоянием законным; а следовательно, с присоединением православного к другому вероисповеданию, являясь действием преступным, как со стороны присоединившего духовного лица, так и со стороны присоединенного, не может создать законной принадлежности последнего к сему вероисповеданию со всеми проистекающими от такой принадлежности законными последствиями». (Решение Уголов[ного] кассац[ийного] депар[тамента] [Правительствующего сената]. 1891 г. №10).

²⁵ [Свод законов Российской империи]. Т. XIV. Уст[ав] о предупр[еждении] и пресеч[ении] прест[уплений], ст. 36

²⁶ Уст[ав] Дух[овных] консист[орий], ст. 23.

²⁷ Улож[ение] о наказ[аниях] уголовных и исправительных], ст. 188. В этой опеке не могут участвовать ни муж, отступивший от православия, ни жена изменившего православию. ([Свод законов Российской империи]. Т. XIV. Уст[ав] о предупр[еждении] и пресеч[ении] прест[уплений], ст. 38).

православия представляет на усмотрение Его Императорского Величества установленным порядком»²⁸.

Надо при этом заметить, что «сила постановлений о давности не распространяется на вину перешедших из церкви православной в другое, хотя и пользующееся свободой богослужения в России, христианское вероисповедание, и тем менее еще на преступление отпадших вовсе от веры христианской, как непрерывно продолжающиеся, доколе они не обратились к долгу»²⁹.

Действующее законодательство содержит также ряд постановлений, имеющих целью предупредить возможность отпадения от православной веры. Так, статью 78 Устава о предупреждении и пресечении преступлений (Т. XIV) «запрещается римско-католическому белому и монашествующему духовенству в губерниях западных иметь в домах, церквях и монастырях своих для услужения людей православного исповедания», а следующей 79 статьей «запрещается римско-католическому духовенству детей православного исповедания посылать в римско-католические церкви к слушанию службы вместе с католиками, преподавать сим детям катехизис или же делать им противные православию внушения»³⁰; наконец, статьей 81 «запрещается протестантскому духовенству прибывающих в его приходы неизвестных ему людей допускать к причащению Св. Тайн

²⁸ [Свод законов Российской империи]. Т. XIV. Уст[ав] о предупр[еждении] и пресеч[ении] прест[уплений], ст. 39. — «Отступившие от веры христианской в не христианскую, или от православного в иное христианское вероисповедание, а также совратившиеся из веры православной в какую-либо ересь, во всяком случае назидаются в истинной вере и увещаются духовным начальством по правилам церковным». Т. XVI. Уст[ав] уголов[ного] судопроизв[одства], ст. 1004, примечание.

²⁹ [Свод законов Российской империи. Т. XIV. Устав о предупреждении и пресечении преступлений]. Улож. о наказ., ст. 162.

³⁰ «Монахи, изблеченные в делании ученикам других вер внушения правил веры римско-католической, не допускаются к исправлению духовных треб для мирян, кроме случаев крайней необходимости. Члены римско-католических духовных консисторий, которые будут уличены в потворстве и в принятии посредничества относительно желающих отступить от православия, удаляются от присутствия». (Т. XIV. Устав о предупр. и пресеч. преступл., ст. 79). «Запрещается духовенству иностранных исповеданий преподавать православным духовные требы или делать внушения, до религии касающиеся, и тем еще более запрещается ему входить в какое-либо посредство, сношение, представление и ходатайство о желающих отступить от православия». (Там же, ст. 80).

без взятия от них подписки в том, что они не принадлежат к православно́й церкви»³¹.

Не одобряя прозелитизма вообще³², государственная власть на Руси не может, конечно, равнодушно относиться к совращению из православия и принимает строгие меры против совратителей³³. Действующее законодательство содержит ряд статей против совратителей, причем невыгодные последствия за совращение различны, смотря по тому, произошло ли совращение из православной веры в нехристианскую, или в ересь, или в раскол, или в одно из иностранных (христианских) исповеданий. «За совращение из православного в иное христианское вероисповедание, виновный приговаривается: к лишению всех особенных, лично и по состоянию присвоенных, прав и преимуществ и к ссылке на житье в Сибирь, или к отдаче в исправительные арестантские отделения»³⁴. «Кто в проповеди или сочинении будет усиливаться привлекать и совращать православных в иное, хотя христианское, вероисповедание, или же еретическую секту, или раскольнический толк, тот за сие преступление подвергается: в первый раз, лишению некоторых особенных прав и преимуществ и заключению в тюрьме на время от восьми месяцев до одного года и четырех месяцев; а во второй, заключению в крепости на время от двух лет и восьми месяцев до четырех лет, также с ли-

³¹ Ср. ст. 295-ю [Свода законов Российской империи]. Т. XI, ч. I: «Иностранцы и все, находящиеся в дальнем расстоянии от прежнего своего местопребывания, могут быть по желанию допускаемы к совершению покаяния и к Св. Причащению в том евангелическо-лютеранском приходе, в коем имеют жительство. Если не известно с точностию, принадлежат ли они к евангелическо-протестантской церкви, то от них требуется письменное о сем за их подписью объявление, в котором должно быть объявлено, что они не принадлежат к церкви православного исповедания».

³² Даже действия, клонящиеся к обращению в православие, обставлены, по нашему законодательству, разными ограничениями. (См., напр., [Свод законов Российской империи]. Т. XIV. Уст[ав] о предупр[еждении] и пресец[ении] прест[уплений], ст. 70, прилож[ение], и ст. 73).

³³ «Всякое малейшее помешательство церкви православной в правилах ее и в священнослужении, оскорбление чем-либо ее служителей и всякое отвлечение не только от нее, но и от других терпимых вер, строжайше запрещаются». [Свод законов Российской империи]. Т. XIV. Уст[ав] о предупр[еждении] и пресец[ении] прест[уплений], ст. 77.

³⁴ Уложение о наказ[аниях уголовных и исправительных], ст. 187. Надо заметить, что по закону 12 июня 1900 г. ссылка на поселение и на житье, за целый ряд преступлений, заменена другими наказаниями.

шением некоторых особенных прав и преимуществ; в третий же раз, он присуждается к лишению всех особенных, лично и по состоянию присвоенных, прав и преимуществ и ссылке на житье в Сибирь или к отдаче в исправительные арестантские отделения³⁵». Во всех случаях, где совращение соединено с насилием, наказание усиливается.³⁶ Карается не только совращение, но и попустительство относительно совращения: так, статья 192-я Уложения о наказаниях гласит: «...кто, зная, что жена его, или дети, или другие лица, за коими ему предоставлено законом наблюдение и попечение, намерены отступить от православного исповедания, не будет стараться отклонить их от сего намерения и не примет никаких зависящих от него по закону мер для воспрепятствования исполнению оного, тот за сие приговаривается: к аресту от трех дней до трех месяцев и, сверх того, если он православный, предается церковному покаянию»³⁷.

Надо однако заметить, что для признания в действиях виновного признаков совращения из православия, необходимо, «чтобы решимость отступившего от православия покинуть свою веру и присоединиться к другому христианскому вероисповеданию явилась результатом такой активной деятельности совратителя, которая по

³⁵ Там же, ст. 189.

³⁶ Там же, ст. 187. — По проекту нового Уголовного уложения, «виновный в совращении православного в иное христианское вероисповедание наказывается: заточением на срок не свыше трех лет. Если совращение учинено посредством насилия или наказуемой угрозы, то виновный наказывается: поселением» (ст. 338). «Виновный в произнесении или чтении, публично, речи или сочинения, а равно в распространении или публичном выставлении сочинения или изображения, возбуждающих к переходу православных в иное вероисповедание или в расколоучение, буде сие учинено с целью совращения оных, наказывается: заточением на срок не свыше трех лет» (ст. 342).

³⁷ «Дела о совратителях и совращенных из православия рассматриваются без очереди». Т. XVI, ч. II. законы о судопр[оизводстве] уголов[ном], ст. 534. «Приговоры по делам о совращении из православия в другие исповедания, коими виновные, без различия званий, присуждаются к лишению всех прав состояния и ссылке в каторжную работу или на поселение в Сибирь, изъятые же от телесного наказания к лишению всех или некоторых лично и по состоянию присвоенных им прав и преимуществ, ссылке на житье в Томскую или Тобольскую губернии, заключению в крепость или тюрьму, равным образом приговоры, коими лица духовного звания присуждаются к лишению сана, с заключением или без оного, или к удалению в Великороссийские губернии, прежде приведения в исполнение, представляют министру внутренних дел для внесения, чрез Комитет министров, на Высочайшее усмотрение». Там же, ст. 535.

своей природе и значению соответствует понятию закона о подстрекательстве, то есть нравственного или физического в этом направлении воздействия на лицо соvrащенное. Закон требует, чтобы, если не самая мысль об измене своей веры, то окончательная решимость осуществить такое намерение созрела и получила свое выполнение под влиянием активного воздействия соvrатителя, а, следовательно, в тех случаях, когда такая решимость явилась у отступившего не под влиянием воздействия лица обвиняемого, деятельность виновного может оказаться совмещающей в себе признаки какого-либо иного нарушения постановлений, ограждающих неприкосновенность православной церкви, но она не может быть рассматриваема, как соvrащение в том смысле, как его понимает ст. 187 Уложения о наказаниях»³⁸.

Обязывая всякую духовную власть и всякое частное лицо иностранного, как христианского, так и иноверного, исповедания не прикасаться в делах веры к убеждению совести последователей других вер, наше законодательство вообще воспрещает «всякое малейшее помешательство» церкви православной и всякое отвлечение от нее³⁹. Так, «священнослужители иноверных христианских исповеданий, которые заведомо допустят православного к исповеди, причащению или елеосвящению по своим обрядам, подвергаются за сие: в первый раз удалению от места от шести месяцев до одного года; а второй, лишению духовного сана». Даже «за исправление сих духовных треб для православного по неведению, они подвергаются строгому выговору, как за несогласную с важностью их звания неосмотрительность»⁴⁰. «Лица духовенства иностранных христианских исповеданий, изболеченные в преподавании катехизиса малолетним исповедания православного, или же в делании им противных православию внушений, хотя и без доказанного намерения

³⁸ Решение Угол[овного] кассац[ионного] департ[амента]. 1891 г. № 9.

³⁹ [Свод законов Российской империи]. Т. XI, ст. 4. Т. XIV. Уст[ав] о предупреждении и пресечении преступлений, ст. 77.

⁴⁰ Улож[ение] о наказ[аниях], ст. 193. «Действия пастора, заведомо допустившего крещение, по обряду лютеранской церкви, ребенка, рожденного от матери православного исповедания, данным им на такое крещение благословением и запись им младенца в метриках лютеранской церкви, по мнению Уголов. кассац. департ. (Реш. общ. собрания 1871 г. № 87), подходят под действие ст. 193-ей Уложения». — Нам же кажется, что эти действия подходят скорее под действие следующей 194 статьи, чем под действие 193 ст. Улож[ения] о наказ[аниях].

совратить их, подвергаются за сие: в первый раз, удалению от своих мест и должностей на время от одного года до трех лет; во второй — лишению духовного сана и заключению в тюрьме на время от восьми месяцев до одного года и четырех месяцев»⁴¹. Наконец, «священнослужители иноверных христианских исповеданий, которые совершат по своим обрядам над православным конфирмацию, или миропомазание, или иное священнодействие, знаменующее принятие в исповедание иноверной христианской церкви, или же допустят совершить или совершат по своим обрядам крещение над детьми православных, подвергаются за сие: отрешению от должности или лишению духовного сана»⁴².

Наоборот, «если исповедующие иную веру пожелают присоединиться к вере православной, никто ни под каким видом не должен препятствовать им в исполнении сего желания». «За препятствование кому-либо присоединиться добровольно к церкви православной виновные подвергаются: заключению в тюрьме на время от двух до четырех месяцев. Но если, для помешательства переходу в православие, были ими употреблены угрозы, притеснения или насилия, то они приговариваются: к лишению некоторых особенных прав и преимуществ и к заключению в тюрьме на время от одного года и четырех месяцев до двух лет. Сверх того, во всяком случае, им воспрещается управлять теми своими населенными имениями, в коих находятся православные»⁴³.

Так проводится в жизнь в действующем законодательстве первый из указанных выше принципов — охранение господствующей православной веры.

<...>

Что касается перехода из одного инославного исповедания в другое, то надо заметить, что такой переход не запрещается безус-

⁴¹ Улож[ение] о наказ[аниях], ст. 194.

⁴² Там же [Уложение о наказаниях], ст. 194. Ср. ст. 501 Т. XI, ч. I: «Если Евангелическо-Лютеранский проповедник присоединит к своей церкви члена православной церкви, то немедленно отрешается от должности и лишается сана». <...>

⁴³ [Свод законов Российской империи]. Т. XI, ч. I, ст. 5. Т. XIV. Уст[ав] о предупр[еждении] и пресеч[ении] преступл[ений], ст. 75. Улож[ение] о наказ[аниях], ст. 191. — По проекту нового Уголовного уложения, «виновный в воспрепятствовании, посредством учиненных для сего насилия или наказуемой угрозы, желающему присоединиться к православной вере принять таковую, наказывается: заточением на срок не свыше трех лет» (ст. 345).

ловно, но и не предоствляется свободному усмотрению желающего перейти. Именно по нашему законодательству, «лица, принадлежащие к одному из иностранных христианских вероисповеданий, могут по своему желанию переходить в другое такое же, терпимое исповедание, не иначе как с разрешения министра внутренних дел, по формальным просьбам, принесенным ему от них, без всякого участия духовенства того исповедания, в которое перейти они желают». (Т. XI, ч. I. Уставы [духовных дел] иностранных исповеданий, ст. 6⁴⁴).

Министр внутренних дел, надо полагать, едва ли может иметь какой-либо интерес помешать просящему из лютеранина превратиться в реформатора, в аугсбургца, меннонита, евангелического брата, баптиста, римско-католика, армяно-католика, армяно-григорианца, но тем не менее, по буквальному смыслу вышеприведенной статьи, министр, по своему усмотрению, может и не дать разрешения на такой переход из одного инославного вероисповедания в другое.

Вопрос о том, как должна отозваться эта перемена исповедания отца или матери на исповедании сыновей и дочерей (не должны ли малолетние сыновья последовать вслед за отцом в новое исповедание, а малолетние дочери за матерью, или все малолетние за отцом, или остаться до совершеннолетия в том исповедании, в каком они крещены?) в русском законодательстве не предусмотрен⁴⁵. Относительно же браков лиц, принадлежащих к разным инославным вероисповеданиям, в нашем законодательстве существуют следующие постановления: «Когда лица, в браке стоящие, оба суть иностран-

⁴⁴ В Кавказском крае разрешение означенного в сей (6) статье перехода из одного христианского исповедания в другое такое же предоставлено Главноначальствующему гражданской частью. Там же [Уставы духовных дел иностранных исповеданий], примечание 1-е.

В губерниях Царства Польского относительно перехода из одного иноверного или иностранного христианского исповедания в другое такое же христианское исповедание соблюдаются действующие в сих губерниях особые узаконения. Там же [Уставы духовных дел иностранных исповеданий], примечание 2-е.

⁴⁵ В нашем законодательстве предусмотрен только один случай перемены обоими или только одним из родителей своей веры: случай перехода еврея в христианство. «По принятии евреями (мужем и женой) христианской веры, совершается св. крещение и над малолетними их детьми до семилетнего возраста. Если принимает христианскую веру один отец или одна мать, то совершается св. крещение, в первом случае, сыновей, а в последнем дочерей». Приложение к ст. 7, XI т., ч. I. Правила о принятии евреев в иностранные христианские исповедания. Правило 6-е.

ных христианских исповеданий и при том различных, то хотя бы они были венчаны в церквах обоих исповеданий, определение о действительном существовании их брака и законности оного подлежит суду того вероисповедания, коего священник произвел первое венчание, а решение об уважительности причин к расторжению брака и самое расторжение или нерасторжение оного подлежит суду того вероисповедания, к коему принадлежит ответчик; но сие решение не может быть постановлено прежде рассмотрения о действительном совершении брака и законности оного. Как определение о сих двух случаях, так и самое решение суда о расторжении или нерасторжении брака, означенным порядком произведенное, почитается для обоих брачных лиц равносильным»⁴⁶. «Браки между лицами иностранных христианских исповеданий (а не православного) в губерниях Виленской, Витебской, Волынской, Гродненской, Киевской, Ковенской, Минской, Могилевской и Подольской совершаются священником той веры, к которой принадлежит невеста. Когда же римско-католический священник не согласится благословить такой брак, то венчание может быть предоставлено священнику другого исповедания. Дети, рожденные в сих браках, должны быть крещены: сыновья в отцовской, а дочери в той вере, которую исповедует мать, если о том иначе не будет постановлено в брачных договорах»⁴⁷.

Наконец, «в заключаемых в Финляндии браках лиц разных христианских исповеданий, венчание производится в обеих церквах. Дети, рождающиеся в сих браках, воспитываемы должны быть в той вере, к которой принадлежит отец, не допуская о сем особенных договоров»⁴⁸.

⁴⁶ [Свод законов Российской империи]. Т. XVI, ч. 2, законы о судопроизв[одстве и взысканиях] гражд., ст. 455.

⁴⁷ [Свод законов Российской империи]. Т. X, ч. I., ст. 75.

⁴⁸ Там же [Свод законов Российской империи. Т. X, ч. I.], ст. 68. «Постановление сие в отношении лиц, исповедующих православную веру, распространяется на одних только коренных жителей Финляндии; браки же военнослужащих православного исповедания, находящихся в тех местах, по команде и квартирному, должны быть совершаемы православными священниками на основании общих постановлений». Там же.

С. П. Мельгунов

ЗАКОН И «РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТЩЕПЕНЦЫ» (1904)¹

Сергей Петрович Мельгунов (1879–1956) — историк, публицист, общественный деятель.*

В 1904 г. на одном из заседаний студенческого общества на историко-филологическом факультете Московского университета Мельгунов представил доклад «О значении раскола и сектантства в русской жизни», в котором обосновывал прогрессивное значение этих явлений для развития России. Позднее этот доклад лег в основу его кандидатской диссертации «Религиозно-мистические движения XVII–XVIII вв.». С 1900 г. Мельгунов сотрудничал в историческом отделе редакции газеты «Русские ведомости». Его статьи 1905–1906 гг., опубликованные в газете, легли в основу получившего широкую известность сборника «Старообрядцы и свобода совести» (1907). В нем автор излагал свои взгляды на старообрядчество как на оппозиционное самодержавию и православию религиозное движение, а также подвергал критике основные принципы российского вероисповедного законодательства.

В том же 1907 г. вышел в свет сборник «Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести)», в который вошли статьи С. П. Мельгунова, написанные в 1904–1906 гг. для газет «Русские ведомости» и «Народное дело». В книге была проанализирована ситуация, сложившаяся в России до и после публикации указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г.*

Участвуя в 1906 г. в предвыборной кампании во II Государственную думу как член партии конституционных демократов, Мельгунов сделал решение вопроса о свободе совести в России одним из центральных пунктов своей программы. Статья «Закон и „религиозные отщепенцы“» написана 3 декабря 1904 г.*

Е. Т.

Свобода совести есть основное нравственное требование каждого вероучения; свобода веры и безверия, безусловное право бесконтрольного отправления культа и мирной публичной пропаганды религиозных воззрений — таковы неотъемлемые права человека и гражданина, провозглашенные еще накануне XIX столетия и по-

¹ [Мельгунов С. П. Церковь и государство в России. Вып. 1. К вопросу о свободе совести: сб. статей. М., 1907. 200 с. (Цит. статья «Закон и „религиозные отщепенцы“». 1904. С. 30–40.)]

лучившие уже реальное осуществление везде на Западе. Только у нас устанавливается кабальное состояние в вопросах вероисповедания, так сказать, насильственное расписание граждан в административном порядке по определенным вероучениям: «Вероисповедная принадлежность православных, — по словам обер-прокурора Святейшего синода, — определяется посредством выписок из православных метрических книг о рождении» — и только.

Конечно, русский бюрократизм бессилен бороться с возрастающим деизмом интеллигентной среды; эта область, несмотря на все его поползновения, ему недоступна и здесь поневоле, считаясь с реальной действительностью, приходится или игнорировать существующие факты, считать их вопреки логике недействительными, несмотря на всю их реальную видимость, или довольствоваться признанием фиктивного послушания. Но зато какими тяжелыми последствиями должны отзываться насильственные вторжения государства в сферу религиозной мысли той народной массы, которая в силу уже известного культурного состояния не может индифферентно относиться к вопросам веры, составляющим плоть и кровь ее векового мирозерцания!

Пробуждение самосознания этой массы, начало ее умственной жизни неминуемо связываются с коренной переоценкой всех утвердившихся в ней понятий и, конечно, прежде всего с проверкой ранее бессознательно воспринятых религиозных тезисов; вопрос о «правой вере» в таком случае является коренным вопросом всего мирозерцания, и борцы за «истину», проявляя несокрушимую нравственную силу в отстаивании своих идеалов, менее всего способны идти на тот компромисс, к которому их принуждает русское законодательство, взявшее под свою защиту неприкосновенность господствующего вероучения и охраняющее его путем полицейских мероприятий. В такое-то ненормальное положение и попадают «религиозные отщепенцы», с точки зрения господствующей церкви, то есть многомиллионная масса русских сектантов и раскольников-старообрядцев, из которых первые, отрицая всякую условность в делах веры и регламентацию в вопросах, касающихся совести, пытаются дать рационалистическое обоснование новым формам вероучения, более удовлетворяющим духовные интересы пробуждающегося самосознания народных масс; а вторые, догматически не расходясь с православием, не признают за государством права вмешательства в дела веры, отрицают национальное значение за православием и ав-

торитет бюрократизированной господствующей церкви, служащей лишь выразительницей велений светской власти.

Раскол-старообрядчество и другие секты, возникшие на русской почве и отделившиеся от православия, в своем бесправии стоят несравненно ниже тех групп инославных и иноверческих вероучений, которым русское законодательство дарует некоторые привилегии, если не свободу совести, то по крайней мере свободу вероисповедания, вверяя охрану их неприкосновенности Министерству внутренних дел — главному наблюдательному органу за мыслями и совестью русских граждан. Старообрядчеству не предоставлено, в сущности, даже и тех ограниченных прав, которыми пользуются вероучения, возникшие на почве терпимых в России инославных христианских исповеданий.

На первый взгляд может показаться, что *de jure* раскольники «не преследуются за мнение их о вере», как говорят некоторые статьи действующего законодательства (ст. 45-я Уст. пред.²); по букве закона, воспрещается лишь «публичное оказательство» ереси и раскола со стороны их последователей (ст. 59-я Уст. пред.) и соращение (стт. 189-я и 196-я Ул. о нак.³), наконец, принадлежность к сектам, соединенным с изуверствам (ст. 203-я Ул. о нак.). Однако уже один термин — запрещение «публичного оказательства» вероучения, когда последнее не грозит ничем общественной безопасности, стоит в полном противоречии с принципами веротерпимости и не может быть назван иначе, как преследованием «за мнения о вере».

В действительности же при существовании в государстве такого правопорядка, при котором административные распоряжения дополняют закон и даже идут наперекор ему, эта видимая терпимость делается окончательно мертвой буквой. Применение закона 3-го мая 1883 г. (стт. 45–64-я Уст. пред.), даровавшего некоторые вероисповедные льготы старообрядцам и сектантам, поставлено всецело в зависимость от «административного усмотрения». Этот закон, предоставив старообрядцам, как русским гражданам, свободу передвижения, торговли, право владения, право занятия по выборам общественных должностей (ст. 60-я Уст. пред.) и так далее, чего они были лишены прежде, в вопросах, касающихся вероисповедания старообрядцев, совершенно лишил их свободы действия, несмотря на то что издание

² [Устав о предупреждении и пресечении преступлений.]

³ [Уложение о наказаниях.]

этого закона в свое время, как мы уже указывали, было мотивировано Государственным советом заботой об охране права «каждого верующего, хотя бы и заблуждающегося в своих религиозных верованиях, человека свободно молиться», то есть гарантировать свободу вероисповедания всем сектантам, за исключением тех, учение которых будет признано особо вредным. Между тем в действительности все без исключения старообрядцы, раз дело касается их веры, не могут сделать шага без разрешения администрации. Право давать или не давать разрешение на открытие моленных по закону предоставлено министру внутренних дел; но с каким трудом на практике даются эти разрешения, как часто все подобные ходатайства остаются без ответа! Не лучшим ли примером ненормальности положения служат факты, свидетельствующие, что на 75 000 населения старообрядцев в громадной Нижегородской епархии приходится лишь 12 разрешенных правительством моленных, а в Вятской — всего пять. Естественно, что при таких условиях помимо официально существующих в указанных епархиях имеется масса неразрешенных моленных: в Нижегородской — 172, в Вятской — 60⁴. Несмотря на многочисленные решения уголовного кассационного департамента Правительствующего сената, разъяснившие, что на устройство общественного богомоления в частном доме разрешения не требуется, все эти моленные существуют под постоянной угрозой «полицейского разгрома и судебной волокиты». Закон 3-го мая запрещает раскольникам публичное «оказательство» вероучения, мотивируя это запрещение возможным «соблазном» для православных; к этим внешним оказательствам (ст. 59-я Уст. пред.) относятся употребление вне домов, часовен и молитвенных зданий церковного облачения или монашеского и священнослужительского одеяния, крестные ходы, публичное ношение икон, раскольниковье пение на улицах, наружные колокола на молитвенных зданиях и так далее — все это запрещается даже на кладбищах, где «раскольникам» отводятся отдельные места; администрация и духовенство даже этим не удовлетворяются и к внешним оказательствам подобного рода относят ношение шляп, проходящих сколько-нибудь на шляпы у православного духовенства, предъявляют требования, чтобы старообрядческое духовенство не носило длинных волос, а стригло их по примеру мещан и крестьян, к сословию которых оно принадлежит, и так далее.

⁴ Эти данные относятся ко второй половине 90-х гг.

Закон 3-го мая (ст. 46-я) предоставил право уставщикам, наставникам и другим лицам исполнять духовные требы у раскольников, не подвергаясь преследованиям, за исключением тех случаев, когда они окажутся виновными в распространении своих заблуждений между православными или в иных преступных деяниях, а между тем администрация сплошь да рядом требует от духовных старообрядческих пастырей отказа от священнического звания и совершения служб, а нежелающие исполнять противозаконные требования администрации подвергаются высылке. Старообрядцам предоставлено право исправлять и возобновлять принадлежащие им часовни и молитвенные здания, приходящие в ветхость, с тем, однако, чтобы общий наружный вид исправленного или возобновленного здания не был изменяем (ст. 48-я). На производство этих работ должно быть испрашено каждый раз особое разрешение высшей администрации; и здесь снова встречаются бесконечные препятствия, о чем свидетельствуют бесчисленные судебные процессы, доходящие до Сената.

Все это, казалось бы, мелочи, но жизнь при таких условиях делается невыносимой. Мыслима ли такая регламентация, такое мелочное вмешательство в частную жизнь, когда нельзя исправить развалившееся окно без разрешения *высшей* администрации.

Старообрядцам запрещается заводить скиты и обители (ст. 47); в сущности же, их многочисленные богадельни играют роль таких обителей, куда люди уходят от мирской суеты, — и сюда проникает око всевластной администрации: в виде начальников над этими монастырями поставлены светские лица, принадлежащие к господствующему вероисповеданию, — чиновники Министерства внутренних дел...

Нарушение всех этих постановлений в огромном большинстве случаев влечет за собой кару в виде ссылки и тюремного заключения.

Предоставленные всецело «усмотрению» администрации, старообрядцы в жизни часто подвергаются таким преследованиям, которые можно назвать лишь гонениями за веру. Таковы, например, известные факты уничтожения старообрядческих мощей, возбуждения народных страстей путем пресловутых уличных изданий, возведения на старообрядцев необычайных небылиц, что так часто практикуется на страницах нашей охранительной печати, и так далее и так далее.

Для борьбы с «расколом» практикуются в настоящее время различные миссии, собеседования о вере и прочее, «дабы словом, путем убеждений» содействовать возвращению «раскольников» на лоно господствующей церкви, но на практике эти мирные противораскольничьи миссии и собеседования о вере, нередко даже в присутствии представителей жандармерии, выливаются в уродливую форму и служат лишь орудием провокаторства; потому лучшие представители старообрядческого мира, не раз уже пострадавшие за попытки высказать открыто и свободно свои религиозные убеждения, старательно избегают подобного рода собеседований, зная по горькому опыту, как рискованно искренно говорить о том, что думаешь, даже тогда, когда на это вызывает само начальство...

Для урегулирования семейного положения старообрядцев еще по закону 19-го апреля 1874 г. заведены метрические книги, ведение которых возложено на полицию. И здесь снова целый ряд самых вопиющих злоупотреблений, на почве которых развиваются потрясающие драмы, когда законные жены и законные дети старообрядцев признаются администрацией незаконными, когда старообрядцы по недоразумению или произволу, вопреки многочисленным разъяснениям высшей в империи судебной инстанции — Сената, попадают в ранг отпавших и должны нести все последствия так называемого отпадения от православия.

Если бы сгруппировать все эти данные, несомненно, получилась бы такая яркая картина злоупотреблений, что сделалось бы понятным ходатайство, с которым в 1901 г. обратились старообрядцы Поволжья за подписью 49 713 лиц; они просили избавить их от «преследования за мнения о вере», просили о сохранении им по крайней мере той условной свободы, тех ограниченных прав, которые были им предоставлены законом 3-го мая 1883 г. и которыми в настоящее время они почти не пользуются.

Если, таким образом, юридическое положение раскольников-старообрядцев по справедливости можно назвать бесправным, то какими словами охарактеризовать положение тех русских сектантов, учение которых идет в разрезе с догматами господствующей церкви? Эти сектанты *de facto* находятся «вне закона»; мероприятия по отношению к ним носят характер таких репрессий, которые немыслимы ни в одном культурном европейском государстве, немыслимы ни в одном правовом государстве, где обеспечивается каки-

ми-либо гарантиями неприкосновенности личности от бюрократического произвола и насилия администрации.

Русское законодательство по существу не делает различия между ересью и расколом, отождествляя до известной степени оба понятия и различая их только по степени вредности ересей и раскольнических толков. Закон 3-го мая предоставил право на общественные молитвенные собрания не только раскольникам-старообрядцам, но и всем вообще русским сектантам, а Правительствующий сенат в своих решениях за последнее время неуклонно проводит ту точку зрения, что при толковании закона 3-го мая нельзя устанавливать никакой разницы между коренными раскольниками, то есть раскольниками от рождения, и некоренными, то есть отпавшими от православия. Этим самым как бы санкционируется возможность отпадения от православия, что так категорически отрицают две статьи нашего законодательства (ст. 36-я Уст. пред. и 21-я дух. кон.⁵). Казалось бы, что логика требовала устранения этих противоречий и, конечно, в смысле уничтожения упомянутых двух статей, стоящих в полном несоответствии с требованиями современной жизни.

Выделяя из состава сект «особо вредные», в период создания закона 3 мая Государственный совет признал нужным устранить прежнюю форму перечисления в ст. 197-й Улож. о нак. этих особо вредных сект, к которым были отнесены, между прочим, духоборы, молокане и др., предоставив Министерству внутренних дел издавать соответственные распоряжения о вредности той или другой секты, рассуждаясь в каждом отдельном случае с компетентным мнением Святейшего синода. Таким образом, в нашем законодательстве самый термин «особо вредная секта» был устранен, и, следовательно, все сектанты, за исключением последователей вероучений, соединенных с изуверными и противонравственными действиями (ст. 203-я Ул. о нак.) получили право воспользоваться льготами закона от 3 мая 1883 г.

В течение истекших с тех пор 20 лет к разряду сект «особо вредных в церковном и государственном отношении» были отнесены шундисты, которым, согласно положению Комитета министров 4 июля 1894 г., воспрещены общественные молитвенные собрания. Хотя Правительствующий сенат и разъяснил, что формула закона 1894 г. может быть применена к сектантам исключительно в тех случаях,

⁵ [Устав духовных консисторий.]

когда *фактами* доказана наличие признаков, характеризующих штундизм, то есть ясно выраженный антигосударственный характер секты, тем не менее мы видим, что с каждым годом растет число ничем не обоснованных судебных процессов по обвинению сектантов в устройстве недозволенных молитвенных собраний — процессов, возникших исключительно на почве произвола полицейской власти, которая, вторгаясь в чуждую ее непосредственным задачам область религиозных верований, привлекает сектантов к уголовной ответственности по ст. 29-й Уст. о нак., то есть за неисполнение распоряжений полицейских властей. Полицейские власти, насильственно вторгаясь в частные жилища в целях преследования незаконных сборищ, не могут, конечно, входить на месте в детальное обсуждение сложного научного вопроса о принадлежности к штундизму привлекаемых к уголовной ответственности сектантов — это выясняется лишь впоследствии на суде. Уже после того, как исполнительная власть разгромит молитвенные собрания сектантов, отнесенных по усмотрению администрации к штундистам, начинается расследование признаков, на основании которых вероучение виновных может быть отнесено к учению, именуемому штундой, и только тогда поднимается вопрос о том, насколько правы были сектанты, собравшиеся для отправления общественного молитвенного богослужения. Реабилитировать распоряжения полицейской власти, доказать их правильность и добиться осуждения привлеченных к уголовной ответственности сектантов — таковы задачи, которые возложены на сведущих в вопросах сектоведения экспертов на суде — всевозможных миссионеров в кокардах, чиновников Министерства внутренних дел. Эти эксперты произносят на суде обвинительные речи против сектантов и, не имея часто никаких аргументов для обвинения их в принадлежности к гонимому штундизму (согласно разъяснениям Сената, нахождение одного признака еще не достаточно для обвинения в штундизме, недостаточно даже признание самих сектантов, что они — штундисты, раз это не согласуется с обстоятельствами дела), в перечисление признаков штундизма они вводят такие пункты, как нахождение в доме в большом количестве книг Св. Евангелия, фарисейское воздержание от худых дел, сокрытие в глубине духа социально-политических тенденций, повиновение правительству и законам не за совесть, а страха ради и так далее.

И на основании таких юмористических доводов, сектанты, причисленные к последователям штунды, подвергаются не только су-

дебному преследованию, но в жизни испытывают нередко такого рода гонения, которые воскрешают пред нами средневековые инквизиторские порядки. В глубине России, там, где не шумят «столичные витии» и где царит вековая тишина — там, по старинным традициям, действуют «огнем и железом». И такие факты были засвидетельствованы в самое последнее время русской печатью, несмотря на те тиски, в которых она находилась. Ссылки в Сибирь и Закавказье, монастырские тюрьмы, расправа нагайками, военные экзекуции в 1895 г. над духоборами, произвол, доходящий до отобрания молоканских детей в 1897 г., столь часто повторяющиеся избиения сектантов народными толпами (в Херсонской и Киевской губерниях в 1901 г.), возбужденными агитацией и подстрекательством низших агентов местной администрации, приходского духовенства или миссионера — «волка в овечьей шкуре».

Вот те многочисленные факты, характеризующие правовое или, справедливее сказать, бесправное положение «религиозных отщепенцев», поставленных в России «вне закона» и предоставленных у нас всецело «административному усмотрению».

Проблески терпимости, проникшие было в русское право, являлись отзвуком веяний 60-х гг., они были как бы результатом сознания всей бесплодности вековой борьбы с религиозными разномыслиями, — бесплодности именно в тот момент, когда сектантство пышно расцвело в период всеобщего пробуждения русского общества, когда вместе со сменой всех крепостных отношений рушилось и религиозное мирозозерцание народной массы, несоответствующее настроению освободившихся от своего прежнего подневольного положения... Ослабевали преследования, ослабевал естественный и боевой характер сектантских вероучений, и с каждым годом, с каждым днем все более и более ограничиваются прежние льготы, все туже и туже затягивается петля, пытающаяся задушить всякое проявление свободной мысли, закабалить совесть и путем насилия задержать столь ненавистный для некоторых рост народного самосознания, подавить все проблески критического отношения к окружающей среде и уничтожить попытки анализировать прежние общественные отношения и перестроить жизнь на новых началах.

В отчетах обер-прокурора Святейшего синода мы каждый год читаем сообщения о противораскольничьих миссиях, о собеседованиях, о привлечении детей раскольников в общие народные школы; мы читаем хорошие «слова» о необходимости «действовать на

заблуждающихся с мягкостью и кротостью», «духом терпимости, христианской любви и снисхождения к заблуждающимся», «через раскрытие и уяснение их неправоты», путем просвещения и так далее, а в то же время в тех же отчетах раздаются постоянные жалобы на «снисходительность гражданской власти», на «бездействие администрации и суда», содействующих и даже иногда потворствующих распространению сектантских лжеучений...

При современной постановке дела все эти миссии, учрежденные якобы с благими намерениями под влиянием растущего сознания бесплодности борьбы путем репрессивных мер с идеями, не только не достигают своих целей, а приводят скорее к противоположным результатам. Низшие агенты, вторя, весьма понятно, словам о воздействии на сектантов в духе «мира, любви и сожаления к врагам церкви», с каждым годом все властнее и властнее требуют содействия гражданской власти, чтобы обеспечить свой «нравственный авторитет», требуют ограничительных административных мер. Наши миссионерские съезды требуют по отношению к сектантам восстановления порядка, господствовавшего до издания закона 3-го мая 1883 г.; требуют отмены всех дарованных льгот и возвращения к испытанной уже вековой «истребительной политике»; требуют ограничения свободы передвижения сектантов, права избрания на общественные должности, права владения; требуют восстановления практики отобрания детей, административной высылки — одним словом, находят возможность бороться с расколосектантством путем лишь уголовных кар и административных стеснений. Выставляя раскол и сектантство грозной силой, могущей, по словам небызывестного редактора «Миссионерского обозрения» г. Скворцова, сокрушить даже «русский колосс, мощный православной верой» (то есть самодержавие), эти добровольные агенты светской власти, завербовавшие церковь на службу государству, требуют запретить для охранения общественной безопасности свободу богомолений почти всем русским сектантам и старообрядцам, за исключением разве только последователей поповщинского толка.

И что же? Устраненный было из нашего Уголовного уложения термин «особо вредные секты» грозит воскреснуть, как на это указывал еще несколько лет назад А. М. Бобринцев-Пушкин*, путем зачисления всех фракций русского сектантства в секту гонимых штундистов. Но как недаленовидны наши охранители! Вековой опыт привел к крушению политики репрессалий и показал, что при

смешении религии и государственного принципа государство создает себе громадную опасность и осуждает себя на политические осложнения. «Каждый еретик, — говорит проф. Рейснер* в своих статьях „Мораль, право и религия по действующему русскому закону“ (»Вестник права» 1900 г.), — отрицая истину государственной церкви, невольно будет отрицать и само государство; где церковь и государство слиты, там невольно и неизбежно рождается мысль, что не церковь, а государство проповедует и защищает данную истину, а следовательно, отрицая данную истину, нужно отвергнуть и то государство, которое ее проповедует... »

Хотя провозглашение принципов свободы совести, установление веротерпимости само по себе вовсе не является синонимом отделения церкви от государства, как верно отметил в своей прекрасной книге «Суд и раскольники-сектанты» Бобрищев-Пушкин*, чего так бояться наши охранители, несомненно, однако, что только при полном разграничении двух этих ведомств возможно установить неприкосновенные гарантии свободы совести. Ведь сама по себе религиозная нетерпимость, быть может, свойственная отчасти даже каждому вероисповеданию, при отсутствии реальной грубой силы вращается в области одних «жалких слов», она не может воздвигнуть пылающих инквизиторских костров и мрачных неприступных стен монастырских крепостей.

М. А. Рейснер

ПРАВО СВОБОДНОГО ИСПОВЕДАНИЯ (1905)¹

*Михаил Андреевич Рейснер** (1868–1928) — российский правовед, социопсихолог, публицист, социолог религии. Оставил после себя обширное литературное и научное наследие, которое во многом не изучено до настоящего времени. Внимание М. А. Рейснера* как ученого и публициста было сосредоточено на вопросе о соотношении норм права, морали и религии, а также проблемах государственно-церковных отношений.

Результаты исследования, которые должны были лечь в основу диссертации об отношениях государства, личности и религии, были им опубликованы 1899–1902 гг. в виде серии статей. В них автор дал развернутую характеристику связи права, морали и религии на примере российского законодательства, подвергнул сравнительному анализу состояние веротерпимости и действующего права в Европе и России, исследовал понятия свободы совести и свободы религиозного исповедания. Последние, по его мнению, были неразрывно связаны: этическое начало свободы совести должно находить отражение в гражданском праве в реализации принципа свободы религиозного исповедания. Позднее, в 1905 г., эти статьи вошли в сборник «Государство и верующая личность». Как указывал М. Рейснер* в предисловии к сборнику, «в основу собранных статей вложено определенное мирозерцание автора, которое заключает в себе с естественной необходимостью и определенные политические идеалы». Суть этих идеалов составляло убеждение, что «всякая деспотия развращает, а духовная в особенности».

После революционных потрясений 1917 г. принимал активное участие в общественно-политической жизни: заведовал отделом законодательных предположений и кодификаций Народного комиссариата юстиции, участвовал в разработке первой советской Конституции 1918 г., стал одним из авторов Декрета об отделении церкви от государства.

Е. Т.

«Идея законного установления неотъемлемых, прирожденных священных прав индивида — не политического, а религиозного происхождения, — говорит проф. Г. Еллинек* в своей ценной брошюре о правах человека и гражданина², — что до сих пор считали делом

¹ [Рейснер М. А. Государство и верующая личность: сб. статей. СПб., 1905. 432 с разд. паг. (Цит. статья «Право свободного исповедания», с. 1–17.)]

² Staats- und völkerrechtliche Abhandlungen. B. I, Heft 3. G. Jellinek. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Leipzig, 1895, стр. 42.

революции, то было на самом деле плодом Реформации и ее борьбы. Первым апостолом этих прав был не Лафайет, но тот Роджер Вильямс, который, будучи движим могучим, глубоко религиозным энтузиазмом, ушел в пустыню, чтобы основать там царство религиозной свободы: его имя еще и ныне американцы называют с чувством величайшего благоговения».

И в самом деле, среди всех так называемых «естественных прав человека и гражданина», прав личной политической свободы, право свободы религиозного исповедания занимает совершенно особое место: если права личной неприкосновенности, свободы передвижения, даже право свободы слова, печати и сходок являются только юридической защитой естественной жизнедеятельности человека и беспрепятственного развития его нравственных сил и духовных дарований, то свобода совести является, по удачному выражению Вине*, «правом потому, что оно есть вместе с тем и нравственный долг» человека. С тех пор, как Христос пробудил к свободной вере, любви и свободному подвигу человеческую душу, не было ни у какого другого права более святого, более возвышенного нравственного основания, чем у права нравственной личности — избрать свободно свой высший закон благодати и истины и отдать на служение высшей правде всю свою жизнь, все свои силы. С другой же стороны, кажется, ни одно право человека не ждало так долго своего осуществления, ни одно не подвергалось стольким поруганиям во имя религии и нравственности, как именно это право: прежде чем оно получило окончательное признание, около пятнадцати веков царило религиозное принуждение и гнет, и столько же столетий приносились изобильные человеческие жертвы на алтарь религиозной нетерпимости.

Первое столкновение свободы совести и государственной религии произошло еще на почве язычества; императорский Рим первый встретил в истории свободную нравственную личность и на ее требования свободного религиозного исповедания ответил враждой и гонениями; железный строй громадной империи не мог допустить ни малейшего потрясения основ своей государственной религии ради совести каких-то жалких сектантов. Но эти сектанты оказались сильнее, чем кто бы того мог ожидать. Государственной религии они противопоставили свою личную веру, требованиям власти — закон христианской совести, религиозному гнету — право свободы исповедания, вражде и насилию — любовь и смирение, и не уступили ни

пяди. Их мучили — они терпели, их истязали — они умирали. Но совести своей они никому не отдали и не продали; удивительную картину представляет собою эта борьба, во время которой «железо всецело находится на одной стороне, кровь — всецело на другой. Там убийство, здесь смерть. Но удивительнее всего в этом обстоятельстве то, что слава победы осталась не за тем, кто насильовал, а за тем, кто терпел насилие»³. После двухвековой кровавой борьбы императоры должны были смириться; право свободы христианской совести оказалось сильнее всемогущего Рима — в 313 г. был издан знаменитый Миланский эдикт Константина и Лициния.

Но принцип государственной религии был еще слишком силен, принципу свободы совести грозила опасность с другой стороны; сама церковь подала руку государственной власти и потребовала, взамен своей свободы, мер насилия против еретиков и язычников; роли переменились; преследования опять начались; но теперь уже преследовали христиане язычников, ариане православных, православные донатистов и так далее без конца; направление всех этих мер зависело только от того, что было в это время провозглашено как единая государственная религия, обязательная для всех под угрозой наказания и смерти. И действительно, свой меч византийские императоры носили не даром: пурпур кесарей и клира был в значительной степени окрашен кровью тех, кто не хотел или не мог верить так, как ему велели. Но Византия клонилась к упадку; ее блестящие развалины перешли во власть иноверцев. Роль древнего Рима принял на себя Рим священный и возобновил прежнюю практику. Папы стали на место императоров и проповедовали именем Христа смерть всем, кто верил иначе в Бога, чем они.

Средневековые народы были достойной паствой своих жестоких пастырей; обращение покоренных племен в христианство огнем и мечом, крестовые походы против неверных и схизматиков, наконец, яркие костры инквизиции — все это было очевидным доказа-

³ F.Maassen. Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. Graiz, 1876. Цитировано по переводу проф. Суворова*, Ярославль. 1882, стр.30 [Маассен Ф. Б. Десять глав о свободной церкви и о свободе совести: [Сочинение] д-ра Фридриха Маассена, профессора римского и канонического права в венском университете, действительного члена императорской Академии наук; пер. с нем., с предисловием Н.Суворова // Временник Демидовского юридического лицея. Ярославль, 1882. Кн.29. С.1-XXXVI, 1-144; 1883. Кн.30. С. 145-324, II.]

тельством того, что право свободы совести было основательно забыто наследниками тех, кто такой дорогой ценой купил его. «Лишали людей владений и имущества, заключали в тюрьмы, ссылали, пытали, вешали, обезглавливали, сожигали — и все за то, что они не хотели исповедать устами убеждения, которого они вовсе не имели»⁴.

Так действовали и святейшие отцы Рима, и христианнейшие короли, и императоры Священной Римской империи, и католики, и даже протестанты — на протяжении почти 15 столетий, так что можно почти без преувеличений сказать, что с тех пор, как была провозглашена религия любви, терпимости и свободы, не прекращались во имя этой религии гонения, истязания и убийства.

Только начиная с XVIII в., под влиянием повысившегося уровня нравственного и умственного просвещения, народы культурной Европы пришли, наконец, к убеждению, что нет другого более естественного и законного права человека, как право свободы религиозного исповедания, что нет другого столь же тяжкого преступления перед Богом и перед человечеством, как насилие над исповеданием лица и вместе над его совестью, что религиозный гнет несовместим с веком разума и духом христианства и что культура и цивилизация только тогда могут получить нормальный ход и развитие, когда в их основе ляжет свободная нравственная личность и свободная церковь.

Вот на этом-то праве свободного религиозного исповедания мы и остановим пока внимание читателя. Это право начертано как основное право свободы, почти во всех конституциях западноевропейских народов, хотя было признано некоторыми государствами и до введения конституционного устройства.

Право это в течение исторического развития претерпевало много видоизменений; сначала оно понималось только как терпимость, то есть как своего рода исключение из общей системы религиозного гнета. Потом понятие терпимости несколько расширилось, и несколько вероисповеданий были уравнены в правах. Затем был поднят вопрос о личной религиозной свободе под названием свободы веры, свободы совести, свободы исповедания и так далее. Наконец, в последнее время, когда наряду с личной религиозной свободой получила признание государства и свобода учреждать религиозные

⁴ Ibid., стр. 13. [Маассен Ф. Б. Десять глав о свободной церкви и о свободе совести...]

общества, то явилось и новое, более широкое понятие религиозной свободы, заключающей в себе и частную, и публичную ее формы⁵.

Предметом настоящего очерка мы избираем именно личную религиозную свободу; поэтому является существенно необходимым точнее определить самое ее понятие, границы ее применения и формулировать ее юридическое конкретное выражение.

Для этого прежде всего выделим понятие свободы исповедания из других смежных ему понятий. Таких знаем мы два: свободы веры и свободы совести; остановимся пока на понятии свободы веры.

Говоря строго юридически, такого «права» не существует: «О свободе веры позаботился сам Господь Бог, — говорит Блунчли*, — так как он облек внутреннюю жизнь духа защищающим покровом тела. Люди не видят насквозь внутреннего святилища мысли и чувства друг друга, и потому нет у них силы властвовать над верой отдельных лиц. К счастью, здесь они не могут осуществить никакого непосредственного принуждения. Если бы они только могли, они наверно бы это сделали». «Свобода веры, таким образом, обеспечена самой человеческой природой. Безмолвное, полное тайны общение человеческого духа с Богом уже тем защищено от неразумного и грубого вмешательства власти, что государство не имеет никакого прозрения во внутреннюю жизнь души и никаких средств переделывать мысли и чувства людей по своему произволу». В этом смысле свобода веры не представляет никакого юридического понятия, «так как нигде не нуждается в человеческой правовой защите». Вера как внутренний духовный акт человека всегда свободна, пока она сосредоточена в душе человека, и так же мало подлежит какому-нибудь постороннему принуждению и насилию, как и нуждается в защите права⁶.

Несколько в ином положении, чем свобода веры, находится свобода совести. «Если невозможно внешнее непосредственное принуждение, насилие относительно совести, — говорит Фюрстенау*, — как относительно чего-то внутреннего, а именно, разумного самосознания в человеке, однако, она не в такой степени, как вера, избавлена от всех внешних воздействий, так как принуждение уча-

⁵ Mejer, «Toleranz», Herzog's Real-Encyklopädie, 2 Auflage, XVIII, 13. Leipzig, 1888. [Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.]

⁶ Bluntschli [J.K.], Geschichte des Rechts der religiösen Bekenntnissfreiheit. Vortrag. Elberfeld, 1867, стр. 5–6... Bluntschli-Lehre vom modernen Staat. Stuttgart, 1876. В. II, стр. 369 [Bluntschli J. C. Lehre vom modernen Staat. Stuttgart, 1876.]

ствовать в действии, которое порицаешь, содержит, без сомнения, косвенное вторжение в свободу совести человека. Вполне возможно поэтому установить правовое понятие свободы совести в том смысле, что под этим понимается освобождение от всякого принуждения к религиозным действиям, которые человек порицает по религиозным основаниям, и свободу без всякого ущерба жить лично по своим религиозным убеждениям, пока они не выступают наружу в каком-либо деянии»⁷.

Возможность воздействия людей извне в делах веры, а следовательно, возможность насилия в этой области, и необходимость правовой защиты наступают только тогда, «когда внутренняя вера получает внешнее выражение в словах или действиях. С этого момента может быть уже предложен вопрос — и опять-таки не об определенной вере, а о том, разрешено или обязательно исповедание определенной веры»⁸. Таким образом, только исповедание веры допускает применимость непосредственного принуждения, только в этой области могло, строго говоря, развиться и право личной религиозной свободы. Говоря языком русского уголовно-полицейского законодательства, право личной религиозной свободы или право свободы религиозного исповедания есть не что иное, как право свободного «оказательства веры». У нас еще этого права не существует.

Гораздо шире понятие религиозной свободы вообще, принятое также в более или менее полном объеме государствами западной культуры. Это право включает в себе не только право свободы исповедания и частного домашнего богослужения, но и право свободного учреждения и основания новых религиозных обществ, а также и право этих обществ заведовать самостоятельно делами религии без какого-либо вмешательства посторонней власти. Таким образом, здесь в понятие религиозной свободы входит, кроме свободы исповедания, еще свобода публичного культа, или богослужения⁹.

⁷ Fürstenau, das Grundrecht der Religionsfreiheit in Deutschland, Leipzig. 1891, стр. 2 [Fürstenau H. Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland. Leipzig, 1891], ср. Alex. Vinet, La liberté des cultes, Paris, 1852, стр. 37–38, 434–445.

⁸ Bluntschli, Bekenntnissfreiheit [Elberfeld, 1867], стр. 6; Staatsrecht стр. 369–370 [Bluntschli J. C. Allgemeines Staatsrecht. Bd. 2. München, 1868]; Fürstenau, н. соч. стр. 2–3. [Fürstenau H. Das Grundrecht der Religionsfreiheit...]

⁹ Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit, стр. 3., Wilda [W. E.], Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit, Zeitschrift für deutsches Recht,

Таковы основные понятия, входящие в состав принципа религиозной свободы. Если мы сопоставим их вместе, то между ними найдем необходимую связь и зависимость. Как справедливо заметил Блунчли*, внутренняя свобода веры является духовным этическим источником свободы исповедания. Но вера не есть нечто обособленное, нечто внешнее в духовном мире человека; понятие Божества необходимо несет за собой те или другие нравственные требования, то или другое мирозерцание, устанавливает нормы для жизни и деятельности человека; в особенности же это нужно сказать о христианстве, которое не довольствуется частным улучшением человека, насаждением в его душе отдельных добродетелей, нет, оно захватывает его целиком, пересоздает его совершенно при помощи своих таинственных средств, ведет его к полному совершенству и является единственным абсолютным законом его жизни. И если вообще немислима сознательная нравственная личность без религиозного завершения ее высших принципов и идеалов, то христианин и по-прежнему только в вере находит окончательный закон своей нравственной жизни. Так совесть необходимо связана с верой, и свобода веры прежде всего требует свободы совести. Невозможно, чтобы человек, отдавший всю свою жизнь определенной высокой религиозной или нравственной идее, чтобы он подчинился требованиям насилия или корысти и тем изменил своему нравственному закону; невозможно, чтобы нравственно организованная и стойкая личность отдала бы по первому требованию случая свои заветные верования и убеждения. Такому человеку, в случае столкновения с требованиями, противными его совести, остается или уйти от них, или заплатить страданием за святую свою душу¹⁰. Если же так тяжело положение нравственной личности при столкновении требований ее совести с окружающей ее средой, то как ужасно положение верующего, которого принуждают к исповеданию веры, которой у него нет. Казалось бы, говорил Блунчли*, «ни одно право человека не представляется

В. IX, 1847 г. стр. 163–164; Hinschius, «Gewissensfreiheit», Stengel's Wörterbuch des duetschen Verwaltungsrechts, Freib. 1890, стр. 604; Kahl [W.], Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kircherpolitik, Freib., 1894. I Häfte, стр. 289–290.; Vinet н. соч. стр. 41–48. [La liberté des cultes...]

¹⁰ Ср. Vinet, Essai sur la manifestation des convictions religieuses. Paris, 1858, стр. 100 и след. [Vinet A. Essai sur la manifestation des convictions religieuses: et sur la separation de l'eglise et de l'etat: envisagee comme consequence necessaire et comme garantie du prncipe. Paris, 1858.]

более естественным и святым, как право человека, обращающегося к Богу, быть правдивым перед лицом Его»; ведь «Он — вечная Правда, Всеведение, Всемогущество». «Требовать от человека, чтобы он отрекся от своей веры и исповедал веру, которая ему чужда, — это значит требовать от него лжи в тот момент, когда его душа желает открыться перед светом вечной Правды, это значит вынуждать, чтобы он выступил лицемером перед Богом, который видит и осуждает всякое лицемерие»¹¹. «Вынуждено могло бы быть только внешнее исповедание, — говорит другой христианский писатель, — а кто исповедует то, что он не считает за истину, тот дает ложное свидетельство, и ложь его тем хуже, чем священнее предмет, профанируемый ею. Как страшно согрешили против этой очевидной истины! Какой чудовищный долг вырос на различных христианских исповеданиях с того времени, как христианская церковь впервые вступила в союз с государством, до наших дней!»¹² «Покорять совесть страхом, — замечает Вине*¹³, — покупать ее надеждой на выгоду, сбивать ее с пути ложью — все это одинаково тяжкие оскорбления Того, Кто создал совесть и оставил себе власть над нею. Поместить личность или массы в альтернативу отказаться от их внешних выгод или отречься от совести, это преступление — святотатства». «Закон, — подтверждает эту мысль Блунчли*, — который становится между человеком и его Богом и желает принудить первого действовать против его совести, несет людям ужасный выбор: или отречься от веры и тем оскорбить святыню своей души, или пожертвовать своим человеческим существованием и благополучием». «И именно религиозным сильным характерам, искренним людям наиболее страшно грозит эта альтернатива. Безразличные к вере, слабые, лицемеры умеют уклониться от наказаний по этому закону и смеются над его силой, притворно перед ним склоняясь. Закон религиозного принуждения страшен не дурным, а грозит благороднейшим натурам в их чести и безопасности»¹⁴.

Исповедания скрыть нельзя. Исповедания, и при том открыто-го, явного, требует всякая религия, которая ставит своей основой

¹¹ Bluntschli, Geschichte der Bekenntnissfreiheit, стр. 4.

¹² Maassen, в. н. с. стр. 13. [Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit...]

¹³ Vinet, La liberté des cultes (Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse), стр. 411.

¹⁴ Bluntschli, Bekenntnissfreiheit, стр. 5.

правду и правдивость. Вера без дел мертва. И вот, на эту-то сторону духовной жизни человека религиозный гнет веков и наложил свою руку. Исповедание выражается внешним актом, следовательно, можно предписать ему ту или иную форму, можно запретить одну, можно сделать обязательной другую. Здесь в этой сфере «оказательства» принуждение вполне может иметь место. Правда, заставить человека думать и чувствовать иначе, чем он думает и чувствует, нельзя, но можно запретить ему проявлять свою любовь к Богу так, как этого требует его религия, мало того, можно потребовать от него, под угрозой наказания, лицемерного исповедания другой веры — увы, все это фактически возможно, и надо отдать справедливость христианским народам, все это в истории испробовано блистательно.

Таким образом, посредством принудительного определения исповедания веры для религиозного гнета являлась возможность, хотя косвенно, влиять и на более сокровенные стороны человеческого духа, на его совесть и, может быть, иногда и веру. Исповедание — это внешний акт совести и веры, и притом необходимый и неизбежный. Отсюда ясно, почему так часто смешивают эти понятия, почему отождествление свободы совести и исповедания стало общеупотребительно. Связь между ними весьма велика и этическое начало свободы совести неизбежно требует юридического принципа свободы религиозного исповедания. Но и этого мало: исповедание веры требует не только частного богопочитания, но и культа, богослужения. Единый Бог и единая святость связывают единоверцев удивительными и святыми узами любви и братства; сердце их живет одною жизнью, и один и тот же гимн, одно и то же славословие возносят они Богу «едиными устами»; для таких людей величайшим страданием и величайшей несправедливостью было бы лишить их возможности собираться вместе, для совместной беседы, для братского общения, для молитвы и богопочитания. Дальнейшим и естественным продолжением свободы исповедания является поэтому свобода религиозного общения. «Раз признана свобода совести, — говорит Вине*, — было бы непоследовательно и противоречиво не признать, равным образом, и свободы культа, которая есть только непосредственное приложение и первое употребление первой». Пример всех религий показывает, что они «везде создавали общества, строили храмы, придавали особенную торжественность даже безмолвным молениям, но возносимым Божеству несколькими соединившимися для этого людьми». «Слабый и жалкий по природе человек чувствует

себя более сильным перед высшим существом в сообществе с другими людьми, отягченными той же слабостью; он считает себя более способным в смиренном сообществе достигнуть престола всякого милосердия; кажется, он верит, что Бог будет иметь более сострадания к стольким соединенным вместе бедствиям; а общие мольбы всех, которые едиными освященными устами возносят к Властителю человеческих судеб, представляются ему святыми, продиктованными самим небом, достойными достичь самого Бога»¹⁵. Немудрено поэтому, что и другие писатели считают свободу общественного богослужения и существенным и необходимым дополнением свободы исповедания, а право свободы общественного культа — необходимо связанным с правом свободы совести¹⁶. Однако здесь мы должны сделать одну весьма важную оговорку; право общественного богослужения включает в себе две формы этого последнего: форму частного культа и публичного; первый состоит в праве личности собирать у себя в доме своих домашних и единоверцев и приглашать соответственное духовное лицо для отправления совместного богослужения; второе же состоит в праве единоверцев образовывать религиозное общество для религиозных целей, и в праве этого общества организовать тот или другой культ уже публичного характера. Оба эти права необходимо связаны между собой, но между ними есть существенная разница: первое принадлежит, строго говоря, к правам личности, второе же — к правам общества или корпораций. Говоря о праве общественного богослужения как вытекающем из прав личной религиозной свободы, мы, естественно, под этим можем подразумевать только первое.

Обращаясь к более точному определению права свободы исповедания, мы видим, что у большинства исследователей этого вопроса встречаются весьма сходные определения: заметим некоторые из них. «Право свободы исповедания есть право без принуждения избрать любое вероисповедание и собираться в религиозное общество» (Якобсон). Это — право «свободно обнаруживать свои религиозные мнения» (Фюрстенау*), это — «право свободного исповедания религиозных верований и свободного отправления богослужения» (Вине*); это — «защищенное и ограниченное государством

¹⁵ Vinet, в. н. с. стр. 34, 44, 47. [La liberté des cultes...]

¹⁶ Hinschius, в. н. с. стр. 604 [Hinschius P., Marquardsens H. Handbuch des öffentlichen Rechts. Freib., 1887. B. 1.]; Kahl, Lehrsystem, стр. 289–290.

право индивида свободно выражать свою религиозную веру и убеждения» (Блунчли*); право «исповедовать свою религию, почитать Бога соответственно своим религиозным представлениям и учениям» (Вильда*); «право исповедовать без ущерба свою веру или отсутствие веры» (Гиншиус*); свобода совести «в юридическом смысле», это — «отсутствие ограничений относительно осязательных проявлений — на слове или на деле — этого центрального органа религиозных и нравственных убеждений», то есть совести (Каль*)¹⁷. Все эти определения, несмотря на их различие в полноте и точности, тем не менее устанавливают несколько положений вполне определенно и единодушно; все они говорят о свободном, бесприпятственном, не влекущем для человека никакого ущерба внешнем обнаружении его религиозных воззрений и связанном с ними способе богопочитания; пользуясь этими определениями мы, со своей стороны, так определили бы право свободы исповедания: это есть право каждого человека беспрепятственно и без какого-либо ущерба для себя проявлять вообще внешним образом свои религиозные убеждения и в частности устанавливать соответственное этим взглядам домашнее богопочитание.

Здесь приходится, однако, сделать небольшое замечание; дело в том, что, как это может броситься в глаза с первого раза, в данном определении совсем не говорится о границах права личной свободы; может показаться, что это право здесь понимается как безграничное, абсолютное. Но само собой разумеется, для всякого юриста вполне ясна подразумеваемая здесь *clausula*: «поскольку данным правом не нарушается общий правовой порядок страны или равные права других лиц». Никакой абсолютной свободы совести в современном культурном и правовом государстве нет и быть не может; никакое благоустроенное общество не может потерпеть, чтобы под знаменем свободы исповедания проводилась свобода преступления и анархии. Полезно будет поэтому теперь же остановиться на некоторых границах права свободы религиозного исповедания; хотя

¹⁷ Jacobson, «Duldung», Herzog's Real-Encyklopädie. I Auflage. III B. Stuttg., 1855 [Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche]; ...Fürstenaun, в. н. соч. Стр. 3 [Das Grundrecht der Religionsfreiheit...]; Vinet, в. н. соч. Стр. 48 [La liberté des cultes...]; Bluntschli, Staatsrecht, стр. 369–370 [Bd. 2. München, 1868], его же, Bekenntnissfreiheit. Crp. 36 [Elberfeld, 1867]; Wilda в. н. с. стр. 199 [Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit...]; Hinschius, Stengels Wörterbuch, стр. 604; Kahl, Lehrsystem, стр. 290.

вполне понятно, что право свободы, выросшее в противоположность тяжкому религиозному гнету, нуждается прежде всего в определении пунктов его дальнейшего расширения, а не ограничения, ибо слишком много было уже использовано всевозможных предлогов для стеснения и уничтожения этого права, с другой же стороны, весьма легко впасть, как прекрасно замечает Вильда*, на место религиозного принуждения в некоторый «политический и полицейский ригоризм», а «среди всех прав и вольностей свобода совести менее всего выносит ограничения»¹⁸. Во всяком случае, о границах или пределах права исповедания можно говорить только тогда, когда это право уже существует, то есть когда государство уже отказалось от всякого прямого и косвенного принуждения веры и стало таким образом уже правовым и культурным, а не конфессиональным или полицейским. Только в таком случае есть некоторая гарантия, что под предлогом охранения общественного благочиния и благоустройства государство не наложит снова руку на освобожденную было совесть. Нормальные же границы права свободы исповедания в правовом государстве можно обозначить следующим образом: с формальной стороны они заключаются в том, что для пользования правом свободы совести нужно обладать достаточно созревшим самосознанием, а следовательно, нужно, по крайней мере, достичь известного определенного законом возраста, который гарантирует некоторую нравственную и умственную зрелость лица; со стороны же материально, то есть с точки зрения самого содержания тех или других требований совести, надо отметить следующие ограничения:

1. Никто не должен под предлогом требования совести освобождать себя вообще от повиновения государству и его законам.
2. Никто под тем же предлогом не должен нарушать существующие права признанных государством корпораций, а также и права частных лиц.
3. Никому не может быть дозволена публичная проповедь атеизма и открытой безнравственности.

Из этих ограничений права свободы исповедания, таким образом, вытекает вполне очевидно, что никто, под предлогом своих

¹⁸ Wilda, в. н. с. стр. 237–240. [Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit...]

религиозных убеждений, не может на основании права свободы совести отказаться от несения всяких общих государственных повинностей; никто не может совершать убийства, насилия, наносить своим ближним грубые оскорбления, публично поносить церковь, кощунствовать, устраивать полигамию, приносить человеческие жертвы и тому подобное, то есть, другими словами, совершать то, что положительно запрещено общим правом. Бывают, однако, и в настоящее время некоторые конфликты религиозной совести с государственным правопорядком, несмотря на весьма широкие границы этого права, существующие в современных культурных государствах; укажем для примера хотя бы на отказ нести воинскую повинность со стороны приверженцев некоторых сект; «но и здесь», как справедливо говорит Вильда*, — эти конфликты «во всех случаях дают возможность соглашения, если только существует в личности серьезное желание действительно обеспечить свободу совести, и господствует убеждение, что в делах совести и веры нужно действовать с величайшей мягкостью и бережностью»; с другой же стороны, «существует достаточно различных исключительных законов этого рода и на деле, например относительно евреев, меннонитов и тому подобного»¹⁹. К этому мнению почетного исследователя мы можем только вполне присоединиться, так как здесь трудно предвидеть все возможные на практике случаи, и главным ручательством мирного исхода конфликта остается искреннее желание со стороны господства действительно охранить и защитить свободу религиозного исповедания. Не можем не упомянуть здесь о несколько двусмысленном определении границ права совести, данном в *Staatrecht*'е знаменитого Блунчли*; этот писатель, как бы допуская возможность ограничения свободы совести атеиста, так как этот последний не стоит на религиозном основании, находит вместе с тем, что «лучше» от этого ограничения отказаться; кончает же страницу повторением слов Вине*, что «индивидуум должен быть и должен оставаться правдивым, не только когда он признает объективную Истину, но и когда он в ней сомневается и ее отрицает»²⁰. Думаем, что последнее положение Блунчли* более соответствует его настоящей мысли, тем более что в нем стоит категорическое «soll», и он замечает на той

¹⁹ Ibid. 240–241.

²⁰ <...> Bluntschli, Staatsr., стр.386. [Allgemeines Staatsrecht. Bd.2. München, 1868.]

же странице, что часто период атеизма для высокоодаренных душ бывает только переходным моментом к еще большей высоте богопочитания; не скрылось от нашего автора и то обстоятельство, что запрещение атеизма со стороны государства может дать этому последнему повод и к другим аналогичным запретам «недозволенных исповеданий». Не можем также согласиться с Якобсоном, когда он на основании «нравственного» характера государственного союза требует от граждан «для пользования всеми гражданскими и политическими правами» признания с их стороны «за совесть» и государственной этики; в противном случае допустимо, по его мнению, умаление некоторых прав, а вместе с тем и косвенное принуждение в делах веры; не можем не заметить, что этой теорией широко раскрывается дверь полицейско-нравственному гнету совести, давшему печальные примеры в начале XIX столетия.

Сказанным о пределах права свободы совести мы пока и ограничимся в целях более точного определения этого права.²¹

Что же касается более точного обозначения конкретных прав, входящих в состав права свободы исповедания, то согласно учению большинства писателей по этому вопросу, эти права состоят в следующем:

1. В праве лица по достижении законного возраста не быть принуждаемым к исповеданию какой-нибудь определенной веры, в праве исповедовать какую угодно веру, или полное отсутствие ее, без какого-либо за то ущерба или наказания (Гиниус*, Блунчли*, ... Вильда*). Отсюда вытекает полное устранение из законодательства каких-либо наказаний и лишений прав за вероотступничество, за совращение и тому подобное; ересь — не есть преступление.
2. В праве лица не быть принуждаемым со стороны государства, вопреки религиозным убеждениям, к совершению или участию в каких бы то ни было богослужебных или религиозных обрядах. В силу этого права, например, государство не может требовать обязательного присутствия при еванге-

²¹ О границах права свободы исповедания см. Wilda, в. н. с. стр. 277–342 [Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit...]; Bluntschli, Staatsrecht, стр. 386, 388 [Allgemeines Staatsrecht]; Kahl, Lehrsystem, стр. 292–294; Vinet в. н. с. стр. 199–203 [La liberté des cultes...]; ... Jacobson, в. н. с. стр. 557. [Duldung...]

лическом богослужении солдат-католиков, как это случалось в свое время в прусской практике, или посещения чиновниками богослужения по праздничным дням, чему бывали примеры в Италии (Гиншиус*, Блунчли*...).

3. В праве лица беспрепятственно выходить из состава того или другого религиозного общества, переходить в члены другого, или даже не принадлежать ни к какому, без какого-либо за то ущерба или наказания (Гиншиус*, Блунчли*... Якобсон, Вильда*).
4. В праве лица, принадлежащего к тому или другому исповеданию, беспрепятственно устраивать собрания своих домашних и единоверцев, с участием духовного лица, отправлять совместно богослужения по предписаниям своей религии в своем частном помещении и учреждать, согласно общим требованиям закона, частные религиозные общества с правом публичного в них богослужения (Гиншиус*, Каль*, Блунчли*... Якобсон, Вильда*, Вине*). Этим правом определяется, в сущности, право на совершение так называемого частного или домашнего богослужения и на частные же собрания единоверцев для совместного религиозного культа. Некоторые писатели более раннего времени, как, например, Вильда* и Вине*, требуют во имя личной религиозной свободы и свободы общественной, то есть права беспрепятственного учреждения религиозных обществ, а для этих последних права публичного богослужения и полной автономии в заведовании их собственными делами. Другие же, более новые писатели, справедливо делая различие между требованиями частной и общественной религиозной свободы, полагают, что хотя вторая и есть необходимое и неизбежное дополнение первой, но из понятия свободы исповедания может быть юридически правильно выведено только право домашнего, а не публичного богослужения, так же как только право частных собраний верующих. Ограничиваясь пока только исследованием права личной свободы, мы вполне присоединимся к мнению последних писателей (Гиншиус*, Каль*, Блунчли*...).
5. В праве пользоваться всеми гражданскими и политическими правами гражданина, без каких-либо в них ограничений,

в силу религиозного исповедания лица (Гиншиус*, Каль*, Блунчли*, Вильда*, Вине*). Этим правом устраняется всякое косвенное принуждение веры, выражающееся в привилегированном положении лиц одного исповедания сравнительно с лицами другого. Этим устраняется, например, привилегия в силу крещения и лишение прав в силу некрещения.

6. В праве лица совершать все необходимые гражданские действия без обязательства совершать при этом какие-либо религиозные и церковные обряды и действия (Гиншиус*... Вильда*, Вине*). Сюда относится право лица на получение гражданской легитимации без совершения религиозных обрядов только при посредстве чиновников гражданского состояния, право на совершение гражданского брака, на независимые от разрешения духовенства похороны, на неконфессиональные школы для детей, на интерконфессиональную форму клятвы, с заменой ее в определенных случаях торжественным обещанием и тому подобное.
7. В праве лица на защиту государством его личности, чести и свободы против всякого посягательства на нее со стороны религиозных обществ или духовных властей (Гиншиус*, Блунчли*...). Этим правом верующий, принадлежащий к составу того или другого религиозного общества, ограждается от всякого внешнего принуждения по религиозным мотивам со стороны духовных властей, в особенности же от тех насилий над совестью верующего, к которым так охотно прибегает иногда церковь в чисто политических видах.

Этими семью основными требованиями, в сущности, и ограничивается право свободы совести, насколько оно получило признание в культурных государствах Европы²².

²² Hinschius, Marquardsens, Handbuch d. öf. R. стр.233–237 [Handbuch des öffentlichen Rechts...]; ...Wilda, в. н. с. стр.199, 249–253 [Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit]; Vinet, в. н. с. стр.203–231, 258, 268 [La liberté des cultes...]. Jacobson, в. н. с. стр.544 [Duldung...], Bluntschli, Bekenntnissfrei. 36, Staatsr., стр.371–381.

В. Д. Бонч-Бруевич

ИЗ «МАТЕРИАЛОВ К ИСТОРИИ И ИЗУЧЕНИЮ РУССКОГО СЕКТАНТСТВА И РАСКОЛА» (1909) *Фрагменты*¹

Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич (1873–1955) — государственный и общественный деятель, историк и публицист, организатор науки.*

Издание «Животной книги» В. Д. Бонч-Бруевич продолжил начатое им в эмиграции (в Англии) издание «Материалов к истории и изучению русского сектантства» (Материалы к истории и изучению русского сектантства. Вып. 1–9. Hants, 1901–1905). Вслед за «Животной книгой» он опубликовал еще пять выпусков «Материалов» (Вып. 1–7. СПб., 1908–1916).*

«Животная книга» стала первым и крупнейшим сборником духовоборческих псалмов, которые до того никогда письменно не фиксировались. В этом издании помещена разработанная В. Д. Бонч-Бруевичем «Программа для собирания сведений по исследованию и изучению русского раскола и сектантства». В преамбуле автор обращается к «тем людям, которых у нас обыкновенно принято называть „сектантами“, „раскольниками“, „старообрядцами“» с просьбой посодействовать в ознакомлении ученых с рукописями, хранящимися у членов религиозных общин, а также просит их заняться описанием собственной религиозной и повседневной жизни. Подобный подход к изучению «сектантов» способствовал созданию полной, исчерпывающей картины жизни религиозных движений, и в то же время имел практический аспект: Бонч-Бруевич* занимался исследованием вопроса, насколько существенной может быть поддержка социал-демократов и большевиков народными религиозными движениями и могут ли они оказаться союзниками во время и после революции.*

Е. Т.

Из предисловия к первому выпуску «Материалов к истории и изучению русского сектантства и раскола»

Приступив к изданию «Материалов к истории и изучению русского сектантства и раскола», мы имеем в виду постепенно опубли-

¹ [Бонч-Бруевич В. Д. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 2. Животная книга духовоборцев. СПб.: тип. Б. М. Вольфа, 1909. (Цит. с. V–XI, XVII–XIX.)]

ликовывать произведения приверженцев различных общественно-религиозных учений, которых обыкновенно принято называть «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами», а также наблюдения и исследования сторонних лиц, имевших возможность изучать интересующую нас среду.

С давних пор и почти до самых последних дней учения эти, имевшие под собою твердую почву сложившихся социально-экономических отношений, захватывая широкую народную массу, не только волновали ее, но нередко определяли путь общественного движения той или иной группы населения, особенно в крестьянской массе. Принципы этих учений, почти всегда становившиеся вразрез с узаконенными установлениями общественно-политической жизни России, легли в основу различных обществ, общин, «кораблей» и прочих самочинных, нередко тайных, и почти всегда преследовавшихся, народных организаций.

Творя жизнь по-своему, сектанты внесли свою лепту в дело строительства новых форм русской общественной жизни. Историческая наука не может пройти мимо крупного народного явления, долгое время определявшего внутреннюю жизнь и устройство миллионных масс населения. Всесторонне изучив его, мы найдем в нем много поучительного, интересного и совершенно необходимого для правильной оценки пережитых эпох. Ясно сознавая значение широкого сектантского движения в общем обороте жизни русского народа, мы считаем необходимым, прежде чем сделать определенные выводы, довести до всеобщего сведения те многочисленные рукописные материалы, которые накопились в различных общественных и частных библиотеках, в архивах частных лиц, сектантских общин и тому подобных местах. Мы думаем, что опубликование всего этого материала является первой необходимой ступенью в деле серьезно изучения интересующего нас вопроса.

Владимир Бонч-Бруевич*.

С.-Петербург.

19-го мая 1908 г.

Программа для собирания сведений по исследованию и изучению русского сектантства и раскола

Предприняв издание «Материалов к истории и изучению русского сектантства и раскола», мы хотели бы привлечь к этому делу возможно большее число лиц, которые могут, сочувствуя нам, оказать ту или иную помощь намеченному исследованию.

Прежде всего мы обращаемся к тем людям, которых у нас обыкновенно принято называть «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами», и просим их самих оказать нам свое содействие. Содействие это может выразиться больше всего в присылке тех рукописей и других материалов, которые уже имеются и сохраняются в архивах и у частных лиц различных общин.

Если рукописи эти будут нам *переданы совершенно*, то мы обязуемся сохранить их в целости и сохранности для нужд будущих поколений, для чего мы будем их передавать на хранение в рукописное отделение Библиотеки Академии наук. Если рукописи и прочее будут пересланы нам для *временного пользования*, то, после прочтения их и переписки, они будут немедленно возвращаться их собственникам.

Кроме того, мы обращаемся с убедительной просьбой к тем людям, которых называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами», и просим их взяться за перо, и пока не поздно, записать все, что совершалось в их общинах на их памяти или перешло по преданиям от предков из рода в род. Описывая свою жизнь, необходимо изложить полное понятие о вере и жизни; о том, как нужно устроиться жить людям, чтобы жить хорошо; надо записать также все свое учение: псалмы, молитвы, стихишки, сказания, предания и различные толкования. Нужно описать все случаи, которые совершались на пути жизни, особенно же те, когда отдельным лицам или целым общинам приходилось страдать за совершение дел, согласных с их совестью. О тех, кто пострадал, и если их уже нет в живых, нужно, чтобы братья и друзья их записали подробные воспоминания. Просим, помимо здесь перечисленного, также отвечать и на все те вопросы, которые печатаем ниже.

Помимо тех лиц, которых обыкновенно называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами», мы также обращаемся вообще ко всем, кто только имел или имеет возможность изучать и наблюдать жизнь интересующих нас групп населения, и просим их возможно полно и подробно описать нам все, что они знают о них.

1. Описывая жизнь какой-либо сектантской² общины (или отдельной сектантской семьи, или сектанта), необходимо указать, если это находят возможным, губернию, уезд, город, местечко, хутор, село или деревню, вообще подробное местожительство.

2. Очень желательно получить подробные списки членов общины или семьи, с указанием семейного положения, пола, возраста, грамотен или нет, откуда родом и прочее тому подобное.

3. Желательно, чтобы подробно была описана действительная хозяйственная жизнь общины или семьи с полным переименованием и описанием всего хозяйственного устройства, владения земли, всякого инвентаря и прочего тому подобного, а также чем по преимуществу занимаются. Работают ли только сами или при помощи наемных рабочих? Ходят ли сами на отхожие промыслы? и прочее тому подобное.

Примечание. В этом отделе желательно особенно полное описание всей хозяйственной жизни.

4. Был ли ранее православным или какой другой религии или родился от родителей сектантов или старообрядцев?

5. Название веры или общины, к какой сам себя причисляет.

6. Какое прозвище общины имеется у окружающих жителей или у миссионеров и священников?

7. Подробное и самое полное описание понятия о жизни и вере.

8. Подробный разбор, почему и в чем не согласны с той религией, которую принято называть православной.

Желательны подробные описания споров и беседований между миссионерами православной и иных церквей и теми, кого называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами».

9. Просим описать обычаи и обряды, а также весь быт и обиход жизни «сектантов», «раскольников», «старообрядцев». Нужно описание молитвенных домов и собраний.

10. Просим записать полностью молитвы, псалмы, стихи, нравоучения, наставления, толкования, различные рассказы и все прочее, что известно и что передается из рода в род членами общины.

11. Если Евангелие и Библия понимаются духовно, иносказательно, то записать подробно все духовное толкование Библии и Евангелия.

² Все, что указано по отношению к сектантам, в равной мере относится и к тем, кого обыкновенно называют «раскольниками», «старообрядцами».

12. Если псалмы и молитвы имеют два смысла, кроме внешнего, и внутреннее духовное толкование, прошу обязательно записать духовное толкование, второй смысл псалма.

13. Если в общине или у отдельных лиц имеются рукописи, как старые, так и новые, или иные какие записки, воспоминания и другие сочинения, прошу прислать их мне. Если прислать нельзя, то указать, что именно имеется, по возможности с передачей краткого содержания.

14. Необходимо сообщить перечень книг и рукописей, которые теперь наиболее распространены и любимы теми, кого обыкновенно называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами», а если возможно, то сообщить подробные каталоги библиотек общин и отдельных лиц.

15. Если сохранились у кого различные листки, брошюры, газеты, журналы, прокламации, резолюции, воззвания и прочее, напечатанные тайно в России или в вольных заграничных типографиях, прошу все это выслать мне.

16. Прошу всех пострадавших от разных преследований как со стороны духовенства, миссионеров, полиции, судов и прочих, а также со стороны окружающего населения подробно записать все случаи жизни, с упоминанием, по возможности, всех свидетелей и всех действовавших лиц.

17. Нужно подробно описать сидение в тюрьмах, в крепостях, в монастырях, описать суды, следствие, допросы, следование в ссылку, этапы, жизнь в ссылке, а также если пришлось выселиться из России, то причины выселения и жизнь за границей.

18. Если кто умер в изгнании, в ссылке или в заключении, подробно описать: кто именно, где и когда умер, где похоронен, за что пострадал. Желательно получить подробное описание жизни умершего, всех испытаний, им перенесенных, а также если осталась, то прислать фотографическую карточку, хотя бы на время. Если после умершего или от пострадавшего остались письма, рисунки, записки, описание понятия о жизни и прочие тому подобные сочинения, а также различные бумаги, необходимо все прислать нам. Если в ссылке или в заключениях кто-либо был подвергнут унижениям, побоям или наказаниям, нужно точно сообщить об этом: где, когда и что было.

19. Необходимо собрать и прислать всю взаимную переписку между общинами, братьями, друзьями и посторонними лицами.

20. Необходимо собрать и прислать все обвинительные акты, следственные дела, протоколы, приговоры мировых судей, земских начальников, приговоры обществ, ведомости оценки имуществ и аукционных продаж, копии экспертиз и прочие тому подобные документы.

21. Необходимо подробно описать все случаи отказов от воинской повинности, от уплаты налогов и других повинностей, а также и все другие отказы от исполнения требований и приказаний представителей полиции, духовенства, различных присутствий и прочих тому подобных правительственных лиц и учреждений.

22. Лиц, имеющих сведения о пребывании тех, кого обыкновенно называют «сектантами», в полках, гарнизонах, во флоте и пр., просим описать отношение их к военной службе.

23. Если же имеются сведения о пребывании сектантов в дисциплинарных батальонах, военных тюрьмах и прочих тому подобных учреждениях, то просят сообщить самые подробные сведения об их участии и жизни в этих учреждениях.

24. Если у кого имеются сведения о проявлении деятельности сектантов в действовавших армиях в ту или иную войну, желательно получить самые подробные об этом сведения.

25. Лиц, соприкасающихся с теми, кого обыкновенно называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами», прошу записать самым подробным образом свои впечатления и наблюдения над их жизнью, бытом и деятельностью.

26. Лиц, принадлежащих к различным политическим партиям и группам, прошу записать свои наблюдения и воспоминания об отношении «сектантов», «раскольников», «старообрядцев» к освободительному движению в целом и к различным его проявлениям и эпизодам в частности. А также, *если будет найдено возможным*, отметить и описать бывшие, хотя бы имеющие теперь только исторический интерес, связи и сношения политических организаций и их членов с членами и организациями тех, кого обыкновенно называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами».

27. Необходимо *подробное и точное* описание отношения тех, кого обыкновенно называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами», к различным политическим и социальным учениям.

28. Нужно подробно описать, где учатся дети сектантов и старообрядцев. Ходят ли дети в общие школы или обучаются дома? Если дома, кто их учит: свои домашние или наемные учителя? Име-

ются ли у сектантов и старообрядцев свои отдельные школы? Если имеются, то где, и чему там учат? (Сообщить подробную программу занятий и все устройство школы.) Сколько учащихся в таких своих школах? На чьи средства поддерживается школа (на мирские деньги или на частные пожертвования)? Как относятся сектанты и старообрядцы к средним и высшим учебным заведениям?

29. Прошу высылать мне портреты, группы, виды местности, всякие другие картины и изображения, так или иначе касающиеся быта и жизни «сектантов», «раскольников», «старообрядцев».

30. Прошу собирать надгробные надписи, сделанные на памятниках и на могилах тех, кого обыкновенно называют «сектантами», «раскольниками», «старообрядцами».

31. Прошу высылать мне вырезки из газет и журналов, особенно провинциальных, касающиеся сектантства и раскола с точным указанием названия газеты или журнала, года, номера, числа, месяца и страницы.

32. Если у кого имеются вырезки за прошлые годы, буду чрезвычайно благодарен за их присылку.

33. Составляя подробную библиографию по сектантству, расколу и старообрядчеству, прошу указывать мне самые малейшие упоминания о них во всевозможных книгах, причем необходимо сообщать полное название книги и страницу.

34. Лиц, занимающихся в общественных и частных библиотеках, архивах и других хранилищах, прошу сообщать мне о рукописях и материалах по сектантству и расколу, встречаемых ими в этих учреждениях.

35. Издателям книг, газет, журналов, описаний библиотек и архивов, предлагаю вступить в обмен изданиями.

36. Лиц, работающих в иностранных библиотеках и архивах, особенно прошу отмечать рукописные и печатные материалы, касающиеся русского сектантства и раскола.

<...>

Изложение миросозерцания духоборцев³

I.

Человек «есть чудное, дивное творение Божье»⁴. Бог — первое «желанье», «самобытный свет», творящее начало всего сущего, начало безначальное и бесконечное, первая причина бытия мира, «Бог есть дух, миру свет», «Бог есть Слово», «Бог есть человек», который «устаи человеческими глаголет». Рождение во плоти открывает нам познание мира только в мире. Живя в мире, мы познаем мир, иного познания — нет. Когда не было «ни неба, ни земли, ни лунного течения, ни звездушного украшения, ни солнечного сияния», тогда Бог был «сам в себе, в умном существе, в своем божестве». Бог, владычество которого повсюду, «не держится на небесах, ниже под небесами, не под коюждыми храмами, Бог наш, — говорят духоборцы, — сам в себе в едином существе», то есть обретается в человеке, находится здесь на земле, среди нас, в каждом из нас, ибо «все мы родихомши все мы божественны». «Бога родило время». «Бога Богом» назвало «в начале слово» (то есть человек). «Образ» Божий состоит «в Божьем совершенстве, в силе, а сила в Боге, а Бог в человеке, а человек начал век». Только им, человеком, *для человека*, положено начало познания всей жизни, и потому все исходит от человека, в человеке заключается, — человек «есть чудное, дивное творение Божье», творение всей жизни, — «достойны мы ему — живому человеку — поклониться». «Исповедуемся мы Богу *живому*». Но Бога, духовную суть нашей природы, никто, нигде, никогда не видел, ибо «Бог есть дух бесплотный». «Бог пребывает в душах, в сердцах человеческих», «кто друг друга любит, там и Бог пребывает». «Бог есть дух свят, сам себе святое место; душа — Его тело — бессмертна; не рожден, не сотворен, вечная, самобытная, — оболчится светом, яко ризою, вечным своим бессмертием». «Тело наше земляное — не есть человек, а есть человек — душа в теле, ум небесный, божественный». Что же такое душа? Душа человеческая есть тело Бога. «Душа есть

³ Изложение миросозерцания духоборцев написано нами преимущественно по опубликованным в «Животной книге» материалам. В некоторых местах пришлось ссылаться на толкования и разъяснения, которые мы записали за духоборцами, а также и на беседы, которые велись нами в Канаде с духоборцами.

⁴ Подлинныя слова псалмов нами везде поставлены или в кавычки, или, как разговорная речь, начаты с тире.

действие, сила человеческая». Какая же это сила? «Душа есть разум» — говорят духовборцы. Душа обитает, «присутствует» «в чистом совершенном разуме». Душа человека, — разум, — подобна «милостивому Богу». Она есть «образ Божий»; она произошла «от премудрости», а «премудрость» и есть «сам Бог», так что душа, разум человека, есть жилище самого Бога. Все разумное — божественно и все божественное — разумно.

Бог проявляется троично. «Во трех лицах Господь пребывает». «Первое лицо — свет-Отец Бог наш. Второе лицо — живот-Сын Бог наш; третье лицо — покой-свет Дух Бог наш». А так как «Отец есть свет», «начало», «желание», «слово»; «Сын — изыскание слова Божьего», «зиждатель всем тварям»; «Дух — есть истинность», «совершитель всех душевных благ», то эта троичность, триипостасьность Бога, описуемого как «высота — Отец, широта — Сын; глубина — Святой Дух», проявляется и в человеке тремя чувствами: «Отец-Бог — память; Сын-Бог — разум; Дух-Бог — воля. Бог-Троица — един».

Творящее созидающее начало также в себе едино, как один в самом себе человек, одаренный неизменными, ему только одному принадлежащими свойствами, «памятью, разумом и волей», причем «память» надо понимать, не только как вольное или невольное запоминание, а как вечную связь настоящего с прошедшим.

И так как душа, жилище Бога в человеке, есть разум, а разум есть сын Бога, то и человек, вмещающий разум, есть сын Божий, он божественен, он человекобог.

Со смертью тело человека исчезает, душа же человека «с телом разделится, в наилучшие селения переселится. Душа ваша пойдет в оный век, а тело пойдет на гной земли, червям на съедение». «Тело наше возьмется в прах, а душа наша обратится в отечество свое, где нет ни смерти, ни беды, ни вины, ни плача, ни глада, ни жажды, там вечный день, непрестанный свет», то есть сольется со всем «видимым и невидимым миром», с космосом.

Душа человека, разумное начало в его жизни, — бессмертна. Она вечна, как вечна сама природа, сама жизнь, сам мир, сама Вселенная, сам Бог. Со смертью человека исчезает его оболочка, его тело, но душа, совершенный разум, — эта *главная суть* человека — остается в мире, как нечто такое, что не знает смерти, что выше смерти и жизни, что обретается в бытие. Она — вечная в бытии — преемственна и наследственна в человечестве, переходя от одного к другому, особенно сохраняясь и пребывая со всей своей силой в «ис-

тинных людях», то есть там, где разумное, духовное начало жизни проявляет себя в наибольшем совершенстве и цельности.

Те люди, которые всей жизнью своей наиболее приближаются к типу того совершенного человека, который по своей премудрости равен Богу; люди, познающие истинный смысл жизни, воплощающие этот высокий смысл в самой жизни, люди, борющиеся за правду и блюдущие «закон Бога», есть истинные поклонники Бога «в духе и истине», есть «сосуды Божие», «хранители божественного начала».

«Закон Бога», «воля Бога», требующие «терпения» людей, желающих встать на высшую ступень жизни, совершенства, проявляется в «чистой совести непорочной; чего себе не хочу, того брату не желаю». «Закон Бога» — есть «правила веры, что делать и что не делать». Он должен исполняться везде: «где бы вы в надобности ни были, находите себе силу закона». Выше этого закона, определяющего, что делать и что не делать, как «жизнь прожить», — ничего нет в плотской жизни человека. Только «покаяние» «выше закона и заповедей», — выше потому, что, сознав всю неправду своей жизни и возвратившись на «истинный путь», человек совершает для себя дело самой первой важности.

Познавшие «истинность», суть «закона Бога», являются в жизни живыми источниками правды и истины. Их души, их разум, светлый и просвещенный, вливает в горькую чашу жизни всего «неправедного мира» много истинной сладости и высокого счастья.

А. С. Пругавин

«БРАТЦЫ» И ТРЕЗВЕННИКИ. ИЗ ОБЛАСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЙ (1912) Фрагменты¹

Александр Степанович Пругавин (1850–1920) — исследователь старообрядчества и русского сектантства, этнограф, публицист, революционер-народник.*

В 1877 г. в газете «Неделя» была опубликована первая публицистическая работа А. С. Пругавина «Знаем ли мы раскол?». Впоследствии он много печатался в отечественных и зарубежных периодических изданиях. В центре его внимания — многообразные проявления феномена русского сектантства, причины его возникновения и значение для российской религиозной и общественной жизни. Пругавин* особое внимание уделял изучению старообрядчества в Архангельском крае, роли и истории старообрядческих скитов, а также изучению монастырских тюрем как инструмента борьбы с сектантством в руках светской и духовной власти.*

Пругавин рассматривает старообрядчество как массовое оппозиционное народное движение, вскрывает его социальные корни, разрабатывает методику изучения раскола — сбор материала в полевых условиях в ходе личного общения. Выступая с резкой критикой в адрес государственной политики в области правового регулирования религиозной жизни в России, случаев правового произвола и притеснений старообрядцев, автор высоко оценивал значение старообрядчества для развития Русского Севера и отстаивал необходимость его планомерного и всестороннего изучения.*

Будучи последовательным борцом за реализацию принципов полного равноправия в вопросах веры, Пругавин занимался изучением истории и правового положения в государстве миноритарных религиозных движений, которые, согласно российскому вероисповедному законодательству той поры, именовались сектантскими. В поле его зрения попадали штундисты, немояки, хлысты, толстовцы, пашковцы, чуриковцы и другие.*

Работа «„Братцы“ и трезвенники. Из области религиозных исканий» относится к числу поздних сочинений А. С. Пругавина. Она была опубликована в 1912 г. в связи с набирающим в первые десятилетия XX в. популярность движением христиан-трезвенников. Исследование основывается на результатах многолетнего знакомства автора с основателем движения И. Чуриковым,*

¹ [Пругавин А. С. «Братцы» и трезвенники. Из области религиозных исканий. М., 1912. 123 с. разд. паг. (Цит. с. 9–23, 75–90.)]

а также на различных документах официального характера, письмах и рукописях.

Е. Т.

II. На дне жизни

В Петербурге и Москве, в низах столичного населения, происходит религиозно-этическое движение, которое постепенно, на глазах у всех, с каждым годом разрастается все больше, все сильнее. По многим причинам движение это заслуживает того, чтобы отнестись к нему с серьезным вниманием.

Давно уже столицы и крупные городские центры стонут от тех «подонков общества», от тех «отбросов» городского населения, которые состоят из хулиганов, пропойц, босяков, опорошников, падших женщин и других «бывших людей». Эта жалкая армия людей, выбитых из колеи, выброшенных за борт, опустившихся на дно жизни, быстро растет, по мере того как растут и увеличиваются трудности повседневной борьбы за существование.

Обыкновенно эти люди всеми считаются «пропащими», безнадежно погибшими, для которых нет спасения, нет возврата к той жизни, в которой когда-то они занимали свое место. Ни государство, ни церковь, ни общество почти ничего не предпринимают, ничего не делают для них, если не считать разных жалких благотворительных паллиативов.

Но вот об этих «павших», «бывших людях», позаботились свои же братья, близкие им не только по происхождению и по крови, но и по жизни, по своему развитию, люди, которые подошли к ним с сердечным участием, с живым и горячим словом утешения, с Евангелием в руках. За свое простое, любовное, чисто братское отношение к падшим эти люди получили название «братцев».

В печати не раз высказывалось мнение, что «братцы» — это будто бы совершенно *новое явление* народной жизни, что это *новый тип* народных проповедников, которые, чутьем поняв духовные потребности и религиозные нужды темного, серого люда, пытаются за собственный страх, по мере своих сил, удовлетворить эти потребности.

По этому поводу нельзя не заметить, что указание на *новизну* этого явления, этого типа совершенно неверно, так как проповедники в духе и стиле «братцев» издавна знакомы русскому народу, издавна существовали в народе, хотя в разных местах и в разное время они носили различные названия и клички.

Духовная, религиозная неудовлетворенность народа существует, конечно, не со вчерашнего дня. Она ощущалась давно, и там, где она проявлялась острее, где разрыв и отчуждение между населением и духовенством сказывался особенно резко, — там постоянно являлись из среды самого народа наставники и учителя, которые по-своему толковали «Слово Божие», по-своему проповедовали, как «жить по-Божьи», как устроить «царство Божие *на земле*».

Но дело в том, что общественные условия прежнего времени не давали возможности сколько-нибудь свободного развития деятельности таких народных проповедников. Чаще всего при первых же проявлениях этой деятельности, такие проповедники подвергались административной каре, вроде ссылки на какую-нибудь далекую окраину, или же попадали на долгие годы в монастырскую тюрьму — в Соловки или Суздаль — «впредь до раскаяния».

Только после 1905 г., благодаря изменившимся общественным условиям, народные проповедники получили до некоторой степени возможность действовать. Однако и сейчас им то и дело приходится испытывать на себе всевозможные стеснения со стороны предрержащих властей, особенно духовных. В борьбе с «братцами» московские духовные власти, например, прибегают к самым крайним, к самым суровым мерам.

Отлучение от церкви московских «братцев», имевшее место в прошлом 1910 г., как известно, произвело немалую сенсацию среди широких кругов населения. В начале XX в. эта запоздавшая анафема прозвучала каким-то странным диссонансом, вызвав в обществе тяжелые, горькие чувства.

Вскоре, однако, оказалось, что эта исключительная, чрезвычайная мера совсем не достигла своей цели. Отлучение от церкви не только не остановило, не только не затормозило деятельность московских «братцев», а наоборот — оно способствовало еще большему оживлению этой деятельности и вызвало в народе и в обществе еще больший интерес к этим серым, полуграмотным проповедникам трезвости, воздержания и нравственного обновления.

С этим, по-видимому, не могли примириться лица, которые, считая деятельность «братцев» вредною для церкви и духовенства, поставили себе целью во что бы то ни стало положить конец этой деятельности. И вот, спустя год после отлучения московских «братцев», против них предпринимается новая мера, еще более суровая и грозная.

В ночь на воскресенье, 27 марта текущего 1911 г., московские «братцы» Иван Колосков и Дмитрий Григорьев были арестованы и заключены в тюрьму. Одновременно с ними были арестованы некоторые из их ближайших последователей и последовательниц, которые затем подверглись той же самой участи, как и их наставники, то есть точно так же были посажены за железные решетки.

Говорят, что как против «братцев», так и против их последователей возбуждено дело по 96 ст. Уголовного уложения, то есть обвинение в принадлежности к изуверным и безнравственным сектам, к числу которых, как известно, отнесены у нас скопцы и хлысты.

Конечно, разные общественные слои отнеслись к этим событиям совершенно различно, что, между прочим, можно прекрасно проследить по органам печати. В то время, как г. Скворцов, отношения которого к Святейшему синоду и православной миссии ни для кого, конечно, не составляют секрета, горячо приветствовал в своем «Колоколе» преследования, возбужденные против московских «братцев» и их последователей, все органы прогрессивного направления встретили эти преследования с явным осуждением.

Возгоревшаяся по этому поводу полемика еще более способствовала возбуждению в обществе живого интереса к религиозным исканиям, которые происходят в недрах трудового народа и которые в последнее время проявляются с особенной интенсивностью.

И сейчас с разных сторон ставятся такие вопросы: кто такие эти «братцы»? Как и откуда они появились? В чем состоит их учение? Какое влияние оказывает их деятельность в той среде, где они действуют? Почему духовные власти видят в них опасных еретиков, с которыми бороться можно только путем отлучения, анафемы и тюрем?

При этом особенный интерес и в то же время особенное неодумение вызывает в обществе следующее обстоятельство. В то время, когда в Москве деятельность «братцев» влечет за собой отлучение от церкви и заключение в тюрьму, — в это самое время в Петербурге «братец» Чуриков свободно и открыто устраивает свои «беседы», свои проповеди, на которые каждый раз стекаются тысячи народа.

Удивление читателей возрастет, конечно, еще больше, когда мы сообщим, что московские «братцы», в сущности, являются только учениками и подражателями петербургского «братца» И. А. Чурикова, от которого они заимствовали решительно все, начиная от проповедей и кончая приемами, манерами, одеждой. Идя по следам Чурикова, они стараются копировать его во всех своих действиях.

Этого, по-видимому, совсем не подозревали лица, писавшие в газетах о московских «братцах». Но еще удивительнее, что этого не подозревали и московские духовные власти, возбуждая преследования против «братцев».

III. «Братец Иванушка»

В низах петербургского населения, среди ремесленников, мастеровых, рабочих и прислуги «братец Иванушка» пользуется широкой, огромной популярностью. Можно сказать, что его знает весь трудовой, рабочий Петербург — от мала и до велика.

Появившись здесь в половине 90-х гг., он с тех пор — за очень небольшими перерывами, когда его высылали отсюда, — все время живет в Петербурге или же в ближайших его окрестностях.

Для людей, не знакомых с разнообразными проявлениями религиозной народной мысли, с историей религиозных исканий народа, братец Иванушка является чем-то совсем новым, неизвестным, непонятным и загадочным. Кто он такой: пророк, ясновидящий, юродивый? — с недоумением спрашивали даже те лица, которые писали о нем в газетах на первых порах появления «братца» в Петербурге.

Мы намерены рассказать здесь о Чурикове на основании своего личного и долголетнего знакомства с ним, а также на основании различных документов официального характера, имеющихсся в нашем распоряжении и, наконец, его писем и рукописей.

Явившись в Петербург, Чуриков прежде всего пошел к тем людям, что томятся на самом дне жизни в тисках тяжелой нужды, в грязи, побежденные и обессиленные неудачами, пьянством, развратом. И этим людям — падшим в жестокой борьбе за существование, придавленным, потерявшим равновесие — он начал читать Евангелие, начал любовно толковать и разъяснять великие заветы Христа, начал неустанно звать к жизни трезвой, трудовой и чистой, доказывая, что «Царство Божие — здесь, на земле» и что мы сами, люди, должны создавать его.

И эти люди, которых все уже считали погибшими, вдруг пробуждались от его слов. Под его влиянием они переживали восторженное настроение, вызываемое религиозным экстазом. Он сумел увлечь их, сумел приподнять падшего человека; он умел сделать его лучше и чище, умел вызвать в нем желание возродиться к новой, лучшей жизни.

Поэтому-то они считают его своим вождем, своим спасителем, поэтому-то они чтут и любят его больше всего на свете.

Наружность Чурикова располагает в его пользу. Среднего роста, худощавый, с нервной порывистостью в движениях, он входит быстрой, нервной походкой и мелкими шагами направляется на возвышение, откуда он произносит свои проповеди. Бледное лицо, с довольно тонкими чертами, окаймлено каштановой бородой и длинными темными волосами, расчесанными прямым пробором.

В красивых и умных (это признают даже его враги) карих глазах горит огонек вдохновения. На нем длинная цветная шелковая рубашка, подпоясанная поясом, высокие лакированные сапоги. На груди висит серебряный крест, вроде тех, какие носят православные священники, «только не на цепочке, а на шелковой ленте».

Голос у братца мягкий; в нем слышатся женственные ноты. «Во время речи он делает руками, плечами мягкие, тихие жесты, жесты сдержанного волнения и напряженного чувства». Так описывает его манеру говорить один из петербургских литераторов².

Речи братца всегда простые, душевные, образные, пересыпаемые народными поговорками и пословицами, неизменно вращаются в сфере интересов особенно близких, особенно дорогих, кровных и понятных рабочему, трудовому люду. Ничего казенного, сухого, схоластического вы, конечно, никогда не услышите в проповедях братца.

Каждую свою мысль он обыкновенно подкрепляет ссылками на Евангелие и в то же время всегда иллюстрирует ее примерами из повседневной, будничной жизни простых, серых людей. Ведь он так прекрасно, до тонкости, до мельчайших подробностей и деталей знает и эту жизнь, и этих людей. Недаром он плоть от плоти их. Поэтому его речи так внимательно и так жадно воспринимаются толпой, наполняющей его аудиторию.

Даже сотрудник «Колокола» иеромонах Вениамин принужден признать, что простые беседы Чурикова народ всегда слушает «довольно внимательно». «Объясняется это просто, — пишет отец Вениамин, — Чуриков, во-первых, говорит постоянно по поводу предметов, весьма близких народу: о пьянстве, о трактирах, о разврате, о разложении семьи, о драках супругов и так далее. Все это вещи — близкие сердцу простого народа. Затем, язык его совершенно про-

² С. [С.] Кондурушкин, «Речь», 1910 г. № 290.

стонародный. Не только слова и обороты, но и примеры и сравнения, — все это берется из тех же трактиров, семейной жизни народа и тому подобного»³.

Чтобы оценить степень влияния, производимого Чуриковым в среде, в которой он действует, чтобы правильно учесть значение его деятельности, было бы весьма важно знать: как велико число его последователей? Насколько значителен контингент лиц, захваченных религиозно-этическим движением, которое вызвано «братцем Иванушкой»?

На эти вопросы разные лица дают различные ответы, различные цифры. Иеромонах Вениамин пишет: «У Чурикова до 30 тысяч последователей» (стр. 7). Но тут же прибавляет: «Я склонен думать, что эта цифра весьма преувеличена и, вероятно, раздувается ретивыми учениками его».

Однако при этом отец Вениамин не представляет решительно никаких доказательств того, что цифра в 30 тысяч «весьма преувеличена». Он только сообщает, что на тех собраниях трезвенников, на которых ему удалось присутствовать, «было тысячи две-три» желавших слушать «братца».

И. М. Трегубов* пишет: «Число последователей „братца Иоанна“, по словам последнего, простирается в Петербурге до 50 000 человек»⁴. Но из его дальнейших слов («если это верно» и так далее) видно, что он сам не уверен в точности этой цифры. Наконец, в газетах встречались сообщения, в которых число последователей Чурикова определялось в последнее время в 60 и даже в 70 тысяч.

Кто же прав? Какая из этих цифр наиболее соответствует действительности — сказать довольно трудно. Но как бы то ни было, не подлежит ни малейшему сомнению, что движение, вызванное Чуриковым, широко захватило низы петербургского населения и увлекло за собою многие и многие тысячи из среды рабочего люда, а также из среды так называемых «бывших людей».

Но движение это не ограничивается одним Петербургом, а постепенно переходит и в другие крупные городские центры, проникает в провинцию, в село и деревню. Последователи «братца Иоанна»

³ Иеромонах Вениамин. «Подмена христианства». СПб., 1911 г., стр. 9. [Вениамин (Федчинков) иеромонах. Подмена христианства. (К спорам о Чурикове, «братцах», странниках и проч.). СПб., 1911.]

⁴ И. М. Трегубов. «Мир с животными, провозглашенный народными трезвенниками». СПб., 1910, стр. 16.

Чурикова, усвоив его идеи, его исходную точку зрения, его взгляды на явления современной действительности, его приемы проповеди, его манеру воздействия на людей, едут в Москву и другие крупные города, уезжают на родину и там начинают ту же самую проповедь, какую ведет в Петербурге «братец Иоанн».

Итак, что же это за человек, который в течение 15 лет своей проповеди вызвал в народе целое движение, который за это время увлек за собой не один десяток тысяч последователей, горячо и беспрдельно ему преданных?

Прежде всего, несомненно, что это мистик, но мистик чисто русского склада, то есть отнюдь не порывающий своих связей с землей, с жизнью людей, с их горем и страданиями.

Нервный, впечатлительный, восприимчивый и страстный — он обладает способностью не только зажигаться сам, но и зажигать других.

Не этой ли способностью объясняется главным образом тот гипноз, то влияние, которое он производит на людей? Не в этой ли способности кроется та сила, которая покоряет людей его воле? А об этой силе, об этой способности Чурикова свидетельствуют даже врачи — специалисты, психиатры.

Врач-психиатр Д. М. Лион, который наблюдал Чурикова еще в самарской психиатрической больнице, отзываясь о нем так: «Чуриков магически действует на психику здоровых людей, приходящих с ним в соприкосновение. И в этом, мне думается, кроется также и сила его влияния на больных»⁵.

Доктор С. Л. Тривус говорил И. М. Трегубову*: «Что касается братца Иоанна, то факты производимых посредством его внушений исцелений, особенно от пьянства и разврата, я вполне признаю, и за это я отношусь к нему с глубоким уважением и благодарностью. Стыдно сказать, но я скажу вам, что, не имея возможности уделять достаточно времени алкоголикам, я посылал их к братцу Иоанну, и некоторые из них перестали пить, хотя далеко не все. Он пользуется в народе громадным нравственным авторитетом и, благодаря этому, его внушение очень сильно. Это пушка против нашего врага — алкоголизма. Главное свое внушение братец Иоанн производит на людей во время своих воскресных бесед. Здесь есть церковные

⁵ «Беседы братца Иоанна Чурикова». С предисловием Ив. Трегубова. СПб., 1911 г., стр. 4.

общества трезвости, но они не имеют такого успеха, какой имеет братец Иоанн. Трезвенники последнего, сравнительно с церковными трезвенниками, отличаются большей сознательностью и устойчивостью».

<...>

XII. Миссионеры и «братец»

С первых же шагов «брatца» в роли народного проповедника православное духовенство — за редкими, единичными исключениями — отнеслось к нему с крайней подозрительностью и нескрываемой враждой.

Священники, возмущаясь, говорили:

— Как он — простой мужик, нигде не учившийся, — смеет объяснять Евангелие! Как он, простец, смеет проповедовать и даже благословлять народ, не имея благодати Духа Святого, какая дается только нам, пастырям духовным!

Но еще больше негодовали православные миссионеры, которые сразу же почували в «брatце» не то сектанта, не то еретика. И вот в миссионерских органах началась систематическая травля против «брatца Иванушки», причем главным застрельщиком явился не кто другой, как редактор «Миссионерского обозрения» г. Сковрцов.

Достаточно, конечно, назвать это имя, чтобы читатель понял, какие приемы пускались в ход миссионерами с целью доказать вредный и опасный характер деятельности «брatца»: тут были и очевидные подтасовки, и беззастенчивые инсинуации, и, наконец, явная клевета.

Как давно уже установлено в печати, разнузданность г. Сковрцова всегда объясняется той поддержкой, которую он чувствует в реакционно настроенных влиятельных сферах. Подстрекаемые своим «шефом», миссионеры вели ожесточенный поход против «брatца» и «трезвенников».

— Вы — сектанты, вы — еретики, — говорят миссионеры трезвенникам. — Вы от церкви православной отпали.

Трезвенники горячо протестуют, уверяя, что они никогда не отпадали от церкви, всегда принадлежали к ней и сейчас принадлежат.

— Вы святых таинств не признаете, — продолжают укорять священники.

— Батюшка, как вы это говорите! Мы все таинства признаем, — уверяют трезвенники. — Скажите нам, какие мы таинства не признаем?

— Вы брак отрицаете...

— Помилуйте, батюшка, как же мы можем брак отрицать, когда мы все женаты, имеем детей?!

Против такого довода спорить, конечно, было невозможно, поэтому священник переводит разговор на братца.

— Ваш братец живет не женатым... он брак отрицает...

— Мы от братца ни одного слова не слышали против брака. Напротив, он учит нас, как следует жить в браке, в семье, в любви и согласии.

Вообще придиркам всякого рода не было конца.

Чтобы не дать братцу возможности высказывать в своих проповедях идеи, не согласных с учением православной церкви, к нему на беседы командирован был священник, который обязан был следить за всем, что говорится и делается у братца.

Чуриков нисколько не протестовал против этой меры и подчинился распоряжению духовной власти. Но со священником-соглядатаем вышел необыкновенный казус: вскоре после назначения следить за братцем он оставил православие и перешел в католичество.

Тогда в качестве соглядатаев были назначены сразу два священника. Чуриков и против этого ничего не возражал. Тем не менее, однако, жалобы на братца миссионеров и духовных лиц, посещавших его беседы, не прекращались.

— Чуриков не подходит к нам под благословение, — жаловались священники. — Это доказывает, что он не хочет признавать православного духовенства.

Тогда свыше делается распоряжение о том, чтобы Чуриков как перед началом проповеди, так и по окончании ее непременно подходил под благословение священника, присутствующего на беседе.

Чуриков опять-таки беспрекословно подчинился и этому распоряжению и начал неукоснительно подходить под благословение священников. Можно было думать, что его необыкновенное смирение и полная покорность обезоружат его врагов. Ничуть не бывало! Неудовольствие миссионеров росло все более. Священники начали жаловаться на то, что Чуриков, хотя и подходит к ним под благословение, но делает это «холодно», «машинально», «точно для формы».

Затем братцу предъявляется требование письменно изложить, как и во что он верит, как относится к православной церкви, к духовенству, к таинствам, как смотрит на Иисуса Христа, на святых апостолов и пророков, как понимает Священное Писание и так далее.

Братец охотно соглашается на это и пишет подробные ответы на все поставленные ему миссионерами вопросы.

Собирается духовный ареопаг, чтобы обсудить и рассмотреть ответы братца, с целью найти в них если не явную ересь, то хотя какое-нибудь уклонение от учения православной церкви. И вот читают и перечитывают почтенные отцы эти ответы, но — увы! — не только какой-либо ереси, но даже никаких признаков сектантства в них не оказывается. Как есть все по православному! В лучшем виде.

Смутился было ареопаг, но в конце концов принужден был признать, что все ответы братца изложены вполне согласно учения православной церкви. Сделавши это постановление, члены ареопага успокоились: как гора с плеч свалилась!

Но тут на сцену снова выступают сподвижники г. Скворцова.

— Да разве можно доверять искренности братца? — говорят они. — Разве возможно верить тому, что он написал в своих ответах? Разве трудно выписать эти ответы, например, хотя бы из катехизиса Филарета?..

Но дело было сделано, и отменить состоявшееся постановление было уже невозможно.

С тех пор, как среди петербургских миссионеров неожиданно появились горячие защитники братца Иоанна Чурикова, вроде г. Боголюбова, скворцовский «Колокол» начал еще более настойчиво требовать отлучения братца от церкви. Г. Скворцов взвился на дыбы и принялся всячески донимать Чурикова и его последователей.

Между прочим в «Колоколе» появляется ряд статей иеромонаха Вениамина, который на основании своих личных «наблюдений» приходит «без всякого колебания» к следующим выводам: 1) «Чуриков постепенно отводит православных от церкви» и 2) «Чуриковское движение противощерковно, а следовательно, неправославно, следовательно, неправославен и сам Чуриков».

Дальше — больше. Вскоре затем иеромонах Вениамин предъявляет к Чурикову и его последователям уже новое обвинение — в сектанстве и хлыстовщине. Он прямо заявляет и старательно подчеркивает, что *«чуриковщина есть секта, родственная хлыстовству»* (курсив подлинника).

А вы знаете, что значит бросить обвинение в хлыстовстве? Это по нынешним временам не шутка. До известной степени это равносильно роковому «слово и дело!» былых, далеких времен. Дело в том, что «хлысты», как известно, отнесены у нас к числу «изуверных и безнравственных сект», принадлежность к которым карается в уголовном порядке — по 96 статье Уголовного уложения.

Придя к таким выводам, отец Вениамин предлагает и некоторые меры для борьбы с Чуриковым. «Прежде всего, — говорит он, — необходимо лишить его (то есть Чурикова) возможности вредить Церкви...», то есть, говоря проще, «он должен совершенно прекратить свои беседы, бросить свое учительство, отделяющее от Церкви, пока сам не сделается ее сыном» (стр. 26).

Но, предлагая эту «меру», отец Вениамин, очевидно, сам прекрасно сознает, что она не может иметь никакого практического значения, так как Чуриков никогда, конечно, не пожелает подчиниться подобному требованию. Миссионеры не раз уже обращались к нему с подобными требованиями, но он всегда с большим достоинством отвергал их, заявляя, что «считает недопустимым для христианина отказаться от чтения Слова Божия и потому, *несмотря ни на какие запрещения*, будет читать Слово Божие, будет и другим внушать делать это».

Отец Вениамин, видимо, не решается открыто и прямо высказать, что заставить Чурикова «совершенно прекратить свои беседы, бросить свое учительство» возможно только путем репрессий, путем полицейских запрещений и административных преследований. Но из всего, что он пишет по этому поводу, его тайные желания и цели выступают совершенно ясно и определенно. Духовный меч бессилен, необходима помощь полиции, необходимо вмешательство администрации, необходима тюрьма...

Интересны те «наблюдения» отца Вениамина, на основании которых он приходит к своим выводам. Уже первые впечатления его у «трезвенников» были крайне неблагоприятны для них. Когда он подошел к огромной толпе трезвенников, ожидавших во дворе того момента, когда их впустят в помещение, в котором происходят проповеди «братца», его поразило следующее обстоятельство: «решительно ни один из них (то есть трезвенников) не выразил приветствия батюшке», то есть ему, отцу Вениамину; ни один не снял шапки перед ним. По словам отца Вениамина, «это как-то сразу дало

почувствовать, что православный священник для них „чужой“, если не сказать больше».

Под этим впечатлением он начал производить свои «наблюдения» над братцем и трезвенниками, причем старательно подчеркивал все то, что, по его мнению, должно уронить и дискредитировать их. Описывая «ближайших учениц» братца, он многозначительно отмечает, что «большинство из них были молодые и выделялись более или менее красивой наружностью». От взоров отца Вениамина не ускользнуло и то обстоятельство, что «у всех у них в качестве брошки были медальоны с фотографией Чурикова».

Между прочим, в собрании у «братца» иеромонах Вениамин встретил И. М. Трегубова*, бывшего толстовца, теперь свободного христианина. По этому поводу он спешит заметить: «Сбоку меня стоял Трегубов*. Несколько слов о нем. Это — сектант, уже не скрывающий своего сектантства, точнее — даже еретик. И вот этот явный сектант не только терпится у „православных“ чуриковцев, но даже считается чуть ли не близким другом» (стр. 10).

Но особенно возмутила отца Вениамина та сцена, которая произошла по окончании проповеди, и которую он описывает так: «Иван пред иконами прочитал какие-то молитвы тем же полутаинственным шепотом, закончил приблизительно так, как кончается первый час на утрени. Затем стал около икон. Распорядители стали в ряд и начали пропускать к Чурикову народ. И к моему удивлению и даже внутреннему возмущению, все стали подходить к его руке и целовать. Сначала он их крестил, «благословлял» (складывал ли персты по-иерейски, я не заметил), а после просто уже только давал целовать руку. Рядом же стоял я, облеченный благодатию священства, мимо меня тянулись все эти вереницы, и, однако, ни один не подошел ко мне под благословение» (стр. 10).

Этого отец Вениамин уже не мог стерпеть, не мог простить «братцу». И потому, по окончании беседы, он тотчас же начал обличать его и доказывать трезвенникам, что целовать руки можно только у православных священников, как наделенных особой благодатью. Но трезвенники не соглашались с этим и выражали глубокую уверенность в том, что «братец Иоанн имеет такую же благодать, как и священники, даже и больше; что, наоборот, у православных священников нет благодати, что она есть в Церкви только у немногих „святых“, вроде лишь отца Иоанна Кронштадтского, других не могли указать они; а все прочие — ниже их братца по благодати» (стр. 14).

Многие подметил, многое высмотрел отец Вениамин. Но — удивительное дело! — на самое важное, самое существенное и главное он почему-то совсем не обратил никакого внимания. Вот уже подлинно можно сказать, что слона-то он и не заметил.

Он не заметил видимых для всех, несомненных и осязательных результатов, которые дает деятельность Чурикова, не заметил того морального влияния, какое оказывает «братец» на низы городского населения. Он не заметил (шутка сказать!) тех тысяч «бывших людей» — пропойц, босяков, опорошников, падших женщин, которые, благодаря влиянию «братца», вернулись к трудовой и честной жизни.

Отец Вениамин подозревает в «братце» человека, недружелюбно настроенного против «господствующей церкви» и против духовенства, — человека, недостаточно православного. Он видит в нем только сектанта, только еретика. И ничего больше он видеть не желает. Он не хочет видеть морального значения проповеди Чурикова, его борьбы с пьянством, с нравственной распущенностью, проституцией и хулиганством. На все это он почему-то закрывает глаза...

Почему же?..

XIII. Анафема

В прежнее время православная церковь лишь в крайне редких случаях прибегала к отлучению и проклятию тех из своих сынов, которые чем-либо вооружали против себя наше духовенство. В течение долгого времени, из года в год, в наших церквах провозглашалась анафема все одним и тем же историческим лицам: Гришке Отрепьеву и Емельке Пугачеву, которые в свое время являлись врагами, конечно, не столько церкви, сколько государства.

Даже во времена Победоносцева* случаи отлучения от церкви происходили у нас крайне редко. Состоявшееся в 1901 г. отлучение от церкви Л.Н.Толстого, хотя и не сопровождалось проклятием и анафемой, тем не менее произвело огромную сенсацию в обществе и в народе, и вызвало такие чувства и настроения, которые едва ли входили в расчеты инициаторов этой меры.

Но в последние годы наше духовенство начинает все чаще и чаще прибегать к отлучению и проклятию. Таким образом, в XX в. у нас совершенно неожиданно воскресла грозная и жестокая «анафема», от которой так и веет далеким средневековьем с его кострами и инквизицией.

Некоторые архиереи особенно охотно прибегают теперь к анафеме. К числу этих архиереев следует отнести, например, вологодского епископа Никона, который ежегодно кого-нибудь из своей паствы отлучает от церкви и предаёт анафеме. Об этом обыкновенно объявляется во всеобщее сведение, причем самое отлучение происходит с большой помпой. Так, в 1909 г. епископ Никон отлучил от церкви и предал анафеме дворянина И-каго, молодого человека 25 лет. При входе в собор была вывешена копия с резолюции епископа по этому поводу следующего содержания:

«Н. И-ий остался упорствующим в армянской ереси и не может более именоваться православным. По власти, данной мне, недостойному приемнику св. апостолов, Господом Нашим Иисусом Христом (Матф. 18, 18; 16, 19; Иоан. 20, 23 и Матф. 18, 17) и заповеди апостольской (Галат. 1, 8–9), отлучаю от общения с Господом Нашим и вечно го спасения, если пребудет нераскаянным. Анафема. Аминь».

«Подлинную подписал Никон, епископ Вологодский и Тотемский».

В следующем 1910 г., по распоряжению епископа Никона, была отлучена от церкви и торжественно предана анафеме крестьянка Грязовецкого уезда Манефа Широкова, за переход в магаметанство. Для предания анафеме в Грязовец специально приезжал протоиерей вологодского кафедрального собора Попов. Об отлучении Широковой от православной церкви прихожане были извещены объявлениями, которые рассылались по уезду духовными властями⁶.

В Самарской епархии, с разрешения члена особого присутствия при Святейшем Синоде епископа Константина, в нынешнем году анафема была провозглашена в такой форме: «Отпавшим от единыя, святыя, соборныя и апостольския церкви в душепагубные и еретические учения, именующим себя свободными христианами — анафема».

Таким образом здесь проклятию и анафеме предается уже не отдельное лицо, а целая группа лиц, все те, кто учению св. православной церкви предпочитает учение «свободных христиан».

Однако и этим дело не кончается.

В епархии архиепископа Антония Волынского в нынешнем году в неделю православия провозглашена была анафема в такой форме: «Отпавшим от православной христианской веры в латинство трем

⁶ «Речь», 1910 г. № 89.

стам и седми, и в лютеранство седми, и в штунду тридесатим, и в иудейство единому — анафема». По сведениям Волынского преосвященного, в этой формуле указываются точные данные о числе отпавших от православия за время с 5 марта 1910 г. по 25 февраля 1911 г.

Из этого видно, что архиепископ Антоний предает анафеме всех тех лиц, которые отпадают от православия и переходят как в сектантство, так и в другие вероисповедания — католичество, лютеранство и так далее.

Еще дальше в этом направлении идет саратовский епископ Гермоген, который считает необходимым предавать проклятию не только отпадающих от православной церкви, но и всех тех, которые хотя и состоят в православии, но, по мнению владыки, являются недостаточно православными.

Одно время епископ Гермоген задумал было с помощью анафемы... очистить русскую литературу от всех тех писателей, православие которых, по его мнению, является сомнительным.

В этих видах епископ Гермоген наметил целый ряд русских писателей, которых он считал необходимым отлучить от церкви. В числе этих лиц, между прочим, фигурируют: Леонид Андреев, Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, Арцыбашев и многие другие. Всех этих писателей преосвященный Гермоген объявил «неоязычниками» и «детьми Сатаны, подготавливающими приход Антихриста». Следует заметить, однако, что доклад епископа Гермогена о предании этих писателей анафеме не встретил сочувствия и поддержки в Святейшем синоде.

Благодаря этому, широкие замыслы епископа Гермогена относительно русской литературы остались пока без осуществления.

Примеру преосвященных нередко следуют простые монахи. Некоторые из них начинают прямо злоупотреблять анафемой. Особенно это следует сказать о знаменитом в своем роде царицынском иеромонахе Иллиодоре. Во время своего паломничества в Саров, он чуть не в каждом городе провозглашал анафему то отдельным лицам, которые почему-либо возбуждали его неудовольствие, то целым группам людей и, наконец, даже целым нациям, как, например, евреям, или, по его терминологии, — «жидам».

Московские духовные власти в борьбе с «братцами» также решили поразить их анафемой, проклятием, отлучением от церкви. Расчет духовных властей был основан на том, что последователями

«братцев» в значительном большинстве являются люди, которые, будучи «трезвенниками», в то же время не порывают своих связей с православием, по-видимому, дорожат этими связями. Миссионеры рассчитывали, что торжественное церковное проклятие, которое разразится над головами их руководителей, заставит этих людей отшатнуться от своих вождей, заставит их искать более тесного общения с церковью и православным духовенством.

И вот к «братцам» предъявляется требование духовной иерархии — прекратить беседы с народом. «Братцы» отказываются исполнить это требование. Тогда-то над их головами разражается «анафема». В воскресенье, 7 марта 1910 г., в трех московских храмах торжественно провозглашена была анафема «братцам» Колоскову и Григорьеву. Приводим здесь ее точную формулу без всяких сокращений:

«Господь и Бог наш Иисус Христос, создавая церковь свою, заповедал повиноваться ей под угрозой: если церкви не послушает брат твой, то да будет он тебе как язычник и мытарь. И святой апостол Павел повелел: еретика после первого и второго вразумления отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самосужден.

Посему и святая православная церковь Христова, всегда снисходительная к немощам согрешающих и кающихся грешников, не может, однако, терпеть в своих недрах нераскаянных нечестивцев, еретиков и богохульников. Последуя заповедям Господа нашего Иисуса Христа и правилам святых апостол, святых соборов и святых отец, она таковых нечестивцев, еретиков и богохульников отлучает и анафемствует.

К великому прискорбию, таковые, обреченные анафеме, явились ныне в древлеправославном граде Москве — это известные в Москве так называемые „братцы“ Иван Колосков и Дмитрий Григорьев.

Они уклонились в пагубную ересь, нечестивую и богохульную, подобную хлыстовской и распространяют ее среди простодушных людей, отторгая их от православной церкви, прикрываясь и обманывая их своим видимым благочестием и трезвостью. По виду кажущиеся благочестивыми, они на самом деле содержат и проповедают самое нечестивое учение, а именно: неправо мудрствуют о лице Господа нашего Иисуса Христа и Его Пречистой Матери, называя себя и других смертных и простых людей сими достопоклоняемы-

ми именами; извращают святые таинства церкви и одни из сих таинств принимают лицемерно, неправо перетолковывая их смысл, как, например, причащение и елеосвящение, а другие таинства, как брак, совсем отвергают; изъясняют Священное Писание, особенно святое Евангелие, самочинно, иносказательно, превратно, по своему мудрованию, и для оправдания своих лжеучений, а не по разуму святых отец и не по руководству святой православной церкви; дерзают хулить церковное священноначалие, не желают вести своих бесед с православными в присутствии и под руководством пастырей, и притом сами принимают на себя право и власть совершать священнические действия, именно: учить, благословлять, раздавать елей и тому подобное.

Устраивают самочинные сборища для прельщения православных, вопреки многократным предупреждениям и увещаниям церковной власти.

Наконец, они презрели особливые, нарочитые и неоднократные увещания и просьбы лиц, по определению Святейшего синода посылаемых к ним от архипастыря церкви московской, ожидавшего их обращения и покаяния.

Посему наш архипастырь, высокопреосвященнейший Владимир, митрополит Московский и Коломенский, по определению Святейшего синода, по долгу архипастырскому и данному ему от Господа властью извергает Ивана Колоскова и Дмитрия Григорьева из общества православно верующих и отлучает от Церкви Христовой как непотребных и вредных ее членов. Отныне Иван Колосков и Дмитрий Григорьев лишаются Божия благословения и всех даров Божиих, кровию Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа нам приобретенных, и будут непричастны им, пока не принесут искреннего раскаяния в своих нечестивых мудрованиях и самочинных сборищах, и тогда снова будут восприимчивы в лоно святой православной церкви Христовой.

Отныне Иван Колосков и Дмитрий Григорьев не могут приступать к принятию святых и страшных тайн Христовых, не могут пользоваться и всеми другими таинствами церкви. Отныне они не могут и входить в церковь Божию, и к ним в дом не может входить священник для молитвы и благодатного освящения, и с ними да православные миряне не дерзают иметь какое-либо общение веры и молитвы; ибо свято и неизменно слово Господа нашего Иисуса Христа: если церкви не послушает брат твой, то будет он тебе как язычник

и мытарь, живо и действенно правило святых апостолов: если кто с отлученным от церковного общения помолится, хотя бы то было в доме, таковой да будет отлучен.

Возвещая о сем православным христианам от лица матери-церкви, глубоко скорбящей об отпавших от единения с ней, архипастырь наш во исполнение заповеди апостольской: „кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема“ — провозглашает нераскаянным отступникам от церкви, отринувшим ее Божественное благовестие и соблазняющим православных христиан своей нечестивой ересью, — так называемым „братцам“ Ивану Колоскову и Дмитрию Григорьеву: „анафема“».

Мы сочли необходимым привести здесь полностью этот замечательный документ ввиду того несомненного интереса, который он представляет во многих отношениях. В нем, между прочим, впервые приводится определенно мотивированное обвинение против «братцев». Оказывается, что вина «братцев» Колоскова и Григорьева, за которую они подверглись отлучению и анафеме, состоит, во-первых, в «уклонении в пагубную ересь, *подобную хлыстовской*» и, во-вторых — в распространении этой ереси. «Братцы» признаются «нечестивцами», «еретиками» и «богохульниками», отвергающими таинства и отбивающими православных от церкви.

С. Д. Бондарь

СЕКТА МЕННОНИТОВ В РОССИИ (1916)

Фрагмент¹

Семен Дмитриевич Бондарь (1875–?) — чиновник и исследователь миноритарных религиозных групп в России.*

В 1915 г. С. Д. Бондарь* как чиновник департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел был направлен министром внутренних дел Н. А. Маклаковым в командировку в Таврическую, Екатеринославскую и Херсонскую губернии «для подробного обследования современного состояния и особенностей быта секты меннонитов». Ее результатом стала опубликованная в 1916 г. монография «Секта меннонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России)». В предисловии автор указывал, что «книга составляет один из выпусков задуманной им серии очерков по истории иностранных сект в России» и призвана восполнить имеющийся в отечественной литературе пробел, связанный с отсутствием «специальных работ по истории меннонитской секты». По его плану, серия должна была состоять из трех выпусков: очерка истории меннонитов в Западной Европе и Америке, очерка по истории меннонитов в России и описания «сект „Иерусалимские друзья“ и „Клетериане“ на меннонитской и протестантской почве в России». Однако первый и третий очерки так и не были опубликованы, так что вторая книга «Секта меннонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России)» открывалась кратким извлечением из первого очерка в качестве введения. В книге содержится обзор истории возникновения движения меннонитов в Европе, богатый фактический материал по истории меннонитской колонизации в России, о хозяйственном и экономическом положении дел в общинах меннонитов, о системе образования и отношении к воинской повинности, вероучении, богослужению и особенностях организационного устройства, а также «внутренней истории секты в России». Исследование было проведено на основе ранее опубликованных источников на иностранных языках, личных наблюдений автора, полученных в ходе командировок 1915 г., материалов из архивов различных государственных ведомств.

Е. Т.

¹ [Бондарь С. Д. Секта меннонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России): очерк. Пг., 1916. 243 с. (Цит. главы 5 и 6, с. 168–185.)]

V. Вероучение, богослужение и внутреннее устройство меннонитской секты в России

Вероучение русских меннонитов

Вероучение всех меннонитских толков носит крайний рационалистический характер. Меннониты отвергают Священное Предание, церковные таинства и иерархию, посты, монашество и весь церковно-обрядовый строй, почитание Пресвятой Богородицы, призывание святых, почитание креста, икон и мощей, молитвы за умерших и крещение младенцев. Положительная сторона меннонитского вероучения характеризуется общепротестантским учением о Священном Писании, как о единственном источнике Откровения, и о вере, как исключительном средстве спасения. Отличительную особенность меннонитства, в ряду других рационалистических сект, составляет отрицание присяги и военной службы.

Секта меннонитов не знает общеобязательного вероизложения. Меннониты русские, германские, голландские и американские не объединяются на почве общего для всех их изложения веры. Некоторые из этих групп и совсем не имеют обязательных вероизложений².

Вероучение русских староменнонитов излагается в брошюре «Glaubenbekenntniss der Mennonitem in Russland» (Гальбштадт, 1902). Брошюра составлена комиссией русских староменнонитов и принята староменнонитскими духовными старшинами в 1896 г. Эта брошюра является официальным вероизложением русских староменнонитов.

Вероучение новоменнонитов излагается в «Glaubenbekenntniss der vereinigten christlichen Taufgesinnten Mennonitischen Brüdergemeinde in Russland» (Гальбштадт, 1902 г.). Это вероизложение составлено в 1900 г. и принято всеми новоменнонитскими общинами в России. Составители его пользовались общемennonитскими изложениями веры; тем не менее вероизложение новоменнонитов проникнуто духом баптизма.

Евангельские меннониты пользуются новоменнонитским вероизложением, но понимают его в духе основных задач своего толка.

Все меннонитские толки отвергают присягу и военную службу.

² Schiele und Zscharnack. Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen 1913). B. IV, Art.: Mennoniten. S. 274.

Богослужение меннонитов

Богослужебный строй всех меннонитских толков в общем сходен. Молитвенные собрания «старых», «новых» и «евангельских» меннонитов состоят в молитвах, пении духовных гимнов, чтении Слова Божия и в проповедях. Подобно баптистам, евангельским христианам и адвентистам, меннониты не признают кодекса обязательных молитв, и последние имеют у них характер живых импровизаций. Гимны для пения у староменнонитов заимствуются из сборников *Gesangbuch* и *Kirchliche Choräle*. Кроме того, у них исполняются псалмы Давида. Новоменнониты заимствуют свои гимны из сборников «*Glaubensstimme*», «*Heimatklänge*» и «*Frohe Botschaft*». Изредка у них поются и *Zionslieder*, употребляемые немецкими баптистами в России. Сборник *Glaubensstimme* имеет чисто баптистский характер и употребляется в изданиях германских баптистов. В последнее время новоменнонитские сборники гимнов начали проникать и в богослужебное употребление староменнонитов.

Из богослужебных обрядов меннониты совершают водное крещение над взрослыми, «преломление хлеба» и омовение ног.

Крещение у староменнонитов совершается в молитвенных домах и преимущественно в праздник Троицы. Оно совершается через обливание над лицами, достигшими 18–20-летнего возраста, по изучении ими основных правил староменнонитского катехизиса. Испытание в знании правил веры производится за неделю до крещения в воскресном молитвенном собрании староменнонитов.

Преломление у староменнонитов совершается два раза в год: в первые воскресные дни после Троицы и после первого октября.

Практика крещений и преломения в общинах староменнонитов неодинакова. В общинах фламिंगского происхождения (все молочанские общины, за исключением Руднервейдской, Хортицкая община, общины самарские и пр.) крещаемый троекратно обливается водою прямо из сосуда; в общинах фризского происхождения (Руднервейдская, Молочанского округа, и Кронсвейдская, Хортицкого округа) крещающий окропляет крещаемого водою, черпая ее рукою из сосуда. При совершении преломления фламинги сидят на месте: духовный старшина подходит к каждому и преподает, отламывая, частицы хлеба. По практике фризов духовный старшина, стоя на месте, преломляет хлеб; причастники подходят к нему и получают частицы хлеба.

Новоменнониты, подобно баптистам и евангельским христианам, совершают крещение через погружение в реке или озере. Крещение совершается во всякое время над лицами *сознательно уверовавшими во Христа* как своего личного Искупителя, и исповедавшими пред собранием свою веру. Новоменнониты не признают силы староменнонитского крещения и перекрещивают староменнонитов при приеме в свою секту. (Староменнониты не перекрещивают новоменнонитов). Преломление у новоменнонитов совершается, как и у баптистов, в первый воскресный день каждого месяца. Подобно баптистам, новоменнониты допускают к преломлению только лиц, получивших правильное крещение по вере.

Евангельские меннониты совершают крещение через погружение, но лиц, переходящих из староменнонитства, перекрещивают лишь в том случае, если того пожелают сами переходящие. В противоположность прочим меннонитам, евангельские меннониты не отвергают силы крещения детей: лютеране, реформаты и другие принимаются ими, как сказано, без перекрещивания, если только они исповедуют себя «возрожденными», «детьми Божьими». В соответствии с этим, евангельские меннониты допускают к преломлению всех «внутренне возрожденных», к какой бы религиозной «партии» они ни принадлежали.

Внутреннее устройство меннонитской секты в России (общины, проповедники, конференции)

Переходя к вопросу о церковном устройстве и управлении меннонитской секты, следует сказать, что действующее законодательство придерживается принципа полного невмешательства в духовные дела меннонитов. Согласно ст. 1104 Уст. Ин. Исп.³, меннониты беспрепятственно отправляют дела веры по церковным их установлениям и обычаям. Ст. 1105 Уст. Ин. Исп. требует, чтобы духовные учителя меннонитов, отправляя долг звания своего по правилам их вероучения, в светские и другие священническому сану неприличные дела отнюдь не вмешивались (Св. зак. Т. XI, ч. 1, изд. 1896 г.).

Внутренняя организация староменнонитских и новоменнонитских общин не представляет существенных отличий. Во главе каждой общины стоит духовный старшина Ältester (в общинах еван-

³ [Уставы духовных дел иностранных исповеданий.]

гельских меннонитов — «пресвитер»). Он проповедует слово Божие, совершает крещения, преломления и посвящение («утверждение») проповедников и диаконов, председательствует в общих собраниях общины, руководит ею, заботится о ее религиозно-нравственном преуспевании и о церковной дисциплине. Духовные старшины избираются общинами и посвящаются («утверждаются»), через рукоположение, духовными старшинами других общин. Каждая община имеет только одного духовного старшину. В общинах евангельских меннонитов может быть несколько «пресвитеров».

Проповедники («церковные учителя» у староменнонитов, «духовные учителя» у новоменнонитов) разделяют все церковные труды духовного старшины и проповедуют в молитвенных собраниях. У староменнонитов проповедники совершают все церковные требы (венчание, погребение и прочие), кроме крещения, преломления и посвящения проповедников и диаконов и, в отсутствие духовного старшины, по особому поручению его и общины, председательствуют в собраниях общины. В крайних случаях они могут совершать крещение и преломление (кроме посвящения проповедников), но всякий раз с особого дозволения духовного старшины и общины. С 1898 г., по постановлению союзной конференции «старых» меннонитов, церковные учителя принципиально уполномочены совершать все требы (кроме «посвящений»), но каждый раз по желанию общины.

У новоменнонитов (и евангельских меннонитов) все церковные требы (не исключая и «посвящения» проповедников) могут быть совершаемы как духовными старшинами (у евангельских меннонитов — «пресвитерами»), так и проповедниками. В новоменнонитских общинах духовные старшины являются лишь первенствующими проповедниками, руководящими и председательствующими в собраниях общин. Все остальные проповедники являются «со-старшинами» — *Mitältesten*. Посвящение и председательствование в общинах осуществляются «учителями» (проповедниками) лишь с дозволения духовного старшины и по поручению общины.

Проповедники избираются общинами. Число их в общинах неограниченно. В общинах евангельских меннонитов на должности проповедников могут быть приглашаемы лица, не принадлежащие к евангельскому меннонитству и даже не получившие евангельско-меннонитского крещения (реформаты, лютеране и пр.).

У староменнонитов, по фламмингской практике, церковные учителя не рукополагаются, но принимают от духовного старшины тор-

жественное, с молитвою, «препоручение должности». Гнаденфельдская и Александервольская общины (Молочанского округа), следуя старофламмингской практике, рукополагают не только церковных учителей, но вместе с ними и их жен. Общины фризов не делают различия между духовными старшинами и учителями. Новоменнониты рукополагают не только дух. старшин, но и учителей и даже диаконов.

Диаконы помогают проповедникам при совершении крещения и преломления. Они обязаны заботиться о больных и бедных членах общины и заведывают пожертвованиями на дела благотворения. По делам этого рода они отдают отчет общему собранию общины. У новоменнонитов диаконы наблюдают также за порядком в богослужебных собраниях, а в крайних случаях, проповедают и, по особому разрешению, совершают церковные требы (кроме посвящений). У евангельских меннонитов диаконы совершают требы (кроме посвящений) в том случае, если состоят проповедниками⁴.

В исключительных случаях (во время гонений и при полном отсутствии проповедников) в новоменнонитских общинах требы могут быть совершаемы и рядовыми членами общины⁵.

Большинство меннонитских проповедников лишены богословского образования. Лишь немногие из них получили богословскую подготовку за границей. Излюбленными богословскими учебными заведениями для староменнонитов являются: миссионерская школа в Бармене (Германия), миссионерская проповедническая школа в С.-Хришоне (Швейцария), богословский факультет Базельского университета и богословская школа в Базеле (Швейцария). В последнее время меннонитские юноши охотно поступают в Bethel-College в Ньютоне (штат Канзас, Северная Америка). Новоменнониты получают подготовку в баптистской проповеднической семинарии в Гамбурге, а также в школе Библейского союза (Allianz Bibelschule) в Берлине⁶.

Отличительную особенность русского меннонитства составляет его общинно-автономное устройство. Каждая меннонитская об-

⁴ Fr. I, 44–45. [*Friesen P.M. Die Alt-Evangelische Mennonitische Brüderschaft in Russland (1789–1910) im Rahmen der mennnonischen Gesamtgeschichte. Halbstadt, Tannen 1911. Theil I. Die Mennoniten in Europa (und in Russland).* Далее сокращенно: Fr.].

⁵ Ibid.

⁶ Fr. I, 33.

щина независима в своих внутренних делах и управляется своим общим собранием. Общее собрание созывается, по мере надобности, духовным старшиной (или его заместителем) и составляется из всех совершеннолетних членов общины, за исключением лиц отлученных. Общее собрание рассматривает и решает все финансовые, хозяйственные и благотворительные дела общины, заботится об удовлетворении ее религиозных потребностей, принимает и исключает членов общины, избирает духовных старшин, проповедников и диаконов и может удалять их от должности, в случае уклонения их от чистоты веры и нравственности. (Духовные старшины у староменнитов могут быть удалены лишь с согласия духовных старшин других общин.) Общее собрание может принимать решения по вопросам вероучения и церковной практики; оно избирает делегатов на меннонитские совещательные съезды, принимает или отклоняет постановления этих съездов. Все дела общины решаются абсолютным большинством голосов.

Высшими распорядительными инстанциями по духовным делам староменнитов были до 1883 г. окружные «церковные конвенты» и с 1883 г. всероссийские делегатские съезды.

Церковные конвенты существовали с начала водворения меннонитов в России. Они представляли из себя съезды духовных старшин и проповедников одного или нескольких староменнитских округов. Первоначально конвенты имели совещательное значение. В 1851 г. Молочанский меннонитский конвент объявил себя центральным административным органом по духовным делам староменнитов Молочанского округа. Такое постановление вызвало резкую оппозицию в меннонитской среде, закончившуюся образованием особой меннонитской секты — «Иерусалимских друзей», или «Друзей храма».

Место конвентов с 1883 г. заняли всероссийские делегатские съезды или конференции староменнитов⁷.

Конференции имеют совещательное значение. Они собираются ежегодно и представляют из себя съезды духовных старшин, проповедников и делегатов от всех староменнитских общин в России. Духовные старшины являются членами конференций *ex officio*.

⁷ W.III, 203–204. [Wedel C. H. Abriss der Geschichte der Mennoniten. Bd. 3. Newton (Kansas), 1900–1904. Далее сокращенно: W.]

Конференции решают дела и вопросы, касающиеся духовно-религиозных, хозяйственно-бытовых, просветительных и других нужд русских староменнонитов. Конференции назначают разъездных проповедников, определяют им жалованье, назначают на каждые три года председателя и секретаря конференции, составляющих «исполнительный комитет» конференции, ревизуют денежную отчетность по удовлетворению религиозных нужд староменнонитских общин. Исполнительный комитет конференции совершает подготовительные к съезду действия и содействует исполнению решений конференции.

Так как вопросы, не имеющие религиозного значения, затрагивают интересы всех русских меннонитов, без различия их толков, то с 1910 г. на староменнонитские конференции приглашаются делегаты новоменнонитских и евангельских меннонитских общин. Но последние не участвуют в обсуждении духовно-религиозных вопросов староменнонитства. Таким образом, в вопросах делового, нерелигиозного характера староменнонитские съезды или конференции являются всеобщими деловыми конференциями всех русских меннонитов.

Высшую распорядительную инстанцией по духовным делам новоменнонитов являются всероссийские совещательные съезды или «союзные конференции Меннонитской братской общины». Конференции существуют с 1872 г. Они собираются ежегодно и представляют из себя съезды духовных старшин, проповедников и делегатов новоменнонитских общин. Конференции решают дела и вопросы, касающиеся религиозных нужд новоменнонитов всей России. Конференции назначают разъездных проповедников, определяют районы их деятельности: им представляют проповедники отчеты о своей духовной деятельности. Конференции ревизуют денежную отчетность всех новоменнонитских касс (союзная касса, касса просветительная, касса миссии среди язычников в Индии). Конференции же объединяют новоменнонитские общины на почве практической деятельности (подготовка проповедников, миссия, благотворительность и тому подобное) и устанавливают те общие линии, по которым должна направляться духовно-религиозная жизнь всех новоменнонитов в России.

Конференции избирают «председателя новоменнонитского братства», являющегося обязательным председателем конференций, и его помощника. Председатель и его помощник составляют испол-

нительный комитет конференции. Последний наблюдает за исполнением решений конференции, осуществляет ее поручения, отвечает по ним пред конференцией и совершает подготовительные к конференциям действия.

Евангельские меннониты, ввиду своей малочисленности, не имеют съездов или конференций.

Постановления меннонитских конференций имеют принципиально лишь совещательное значение. Сила и значение их обуславливаются всецело принятием или непринятием их в местных меннонитских общинах. Но так как участники этих конференций прекрасно знакомы с настроениями и желаниями своих общин и так как на рассмотрение съездов поступают обыкновенно назревшие религиозные нужды меннонитов, то на практике постановления съездов приобретают огромное, почти обязательное значение.

Из всех меннонитских партий самую значительную является в настоящее время старое или церковное меннонитство. Оно включает в себе свыше $\frac{3}{5}$ общего числа русских меннонитов и имеет до 35 церковных общин в России. Новоменнонитство включает в себе менее $\frac{2}{5}$ общего числа меннонитов и 7 общин. Евангельские меннониты насчитывают своих последователей не более 600 человек. Они имеют три небольшие группы: в колонии Лихтенфельд, Таврической губернии, в селе Альтонау, Херсонского уезда и в Бузулукском уезде Самарской губернии.

Издательская деятельность русских меннонитов

Издательская деятельность староменнонитов представлена вообще слабо. Органом староменнонитской партии (неофициальным) является газета *Botschafter*, основанная в 1905 г. Сначала она выходила в Екатеринославе, а в последнее время в городе Бердянске. Редактором ее состоит проповедник Д. Г. Эпп.

Периодическим органом новоменнонитов является журнал *Friedensstimme*, основанный в 1903 г. До 1905 г. он издавался за границей; с 1905 г. он выходит в Гальбштадте, Таврической губернии. Журнал выпускается новоменнонитским издательством «Радуга» (в Гальбштадте), под редакцией проповедника А. Крекера.

Из меннонитских издательств заслуживает упоминание новоменнонитское книгоиздательство «Радуга» (в Гальбштадте). Оно выпускает тысячи популярных книг и брошюр на немецком и русском

языках, распространяющих в широких меннонитских и русских православных массах идеи и принципы баптизма и евангельского христианства. Книгоиздательство имеет отделение в Петрограде, которым заведует известный проповедник евангельских христиан в России И. С. Проханов.

Миссии русских меннонитов среди язычников в Индии⁸

«Старые» и «новые» меннониты ведут миссионерскую деятельность среди язычников в Индии. В 1849 г. в Голландии было основано Миссионерское общество вероисповедников (меннонитов) для распространения Евангелия в Нидерландской Индии. В 1854 г. Общество получило первое даяние, в 300 талеров, от меннонитов Гнаденфельдской общины (Таврической губернии). В настоящее время Общество находится в Амстердаме. В 1910 г. оно получило взносов на 80 000 марок; в том числе от голландских меннонитов поступило 10 000 марок, из Германии 15 000 марок и от русских староменнонитов 55 000 марок.

Первым миссионером Общества был голландский меннонит Петр Янс, начавший миссионерскую деятельность на острове Яве в 1851 г.

В 1882–1883 г. на острове Яве была открыта первая миссионерская станция голландских меннонитов. В последующее время здесь возникли две другие миссионерские станции.

В 1871 г. миссионерское Общество голландских меннонитов открыло деятельность на острове Суматре. Здесь первым миссионером был русский меннонит Диркс. Он основал первую миссионерскую станцию на острове Суматре.

В 1912 г. в меннонитских миссиях на островах Яве и Суматре состояло 9 миссионеров-проповедников, 1 миссионер-врач, 1 эконо и 2 миссионерские сестры, 36 туземных миссионеров (в числе их 27 учителей), 12 школ с 1000 учащихся (в числе их до 300 девочек). Общее число крещеных туземцев достигало 2500 душ. Из 9 миссионеров 8 были русские староменнониты⁹.

⁸ Fr. I, 548–568. Pauls Heinrich Pred. Die Missionstätigkeit der Mennoniten (брош. Гальштадт 1913) S. 5–12. (последующем цитируется: Missionst).

⁹ Fr. I, 548–559. Missionst. 5–9.

Миссия новоменнонитов¹⁰ в Британской Индии основана в 1890 г. в Налгонде (к югу от Мадраса). Главная миссионерская станция находится в Налгонде. В 1900 г. основана миссионерская станция в Суряпете (Sooriapet), в 1902 г. в Джангоне (Jangaon). Обе эти станции находятся неподалеку от Налгонды. В 1912 г. новоменнонитская миссия в Индии имела трех миссионеров и 1 миссионерскую сестру и 131 туземных «работников миссии»; в числе последних было: 32 учителя, 18 «библейских жен» (сестер милосердия и проповедниц), 76 проповедников и диаконов. Общее число крещеных туземцев достигало 4000 душ. Число учеников в школах миссии равнялось 387 душ. Органом миссии был ежемесячный листок Erntefeld, издававшийся с 1900 г. в Гальбштадте¹¹.

Миссия русских новоменнонитов в Индии примыкает к Американскому баптистскому миссионерскому союзу (The American Baptist Missionary Union). Она содержится на средства русских новоменнонитов и на средства Американского баптистского миссионерского союза. По отчету союзной конференции русских новоменнонитов на 1910 г. новоменнонитская «касса миссии среди язычников Индии» имела в наличности на 1909 г. 5934 р. 51 к.; в течение 1909 г. поступило от русских новоменнонитов 15 351 р. 88 к., а всего 21 286 р. 39 к. Из этой суммы в течение 1909 г. было израсходовано 14 312 р. 36 к.

По отчету Американского баптистского миссионерского союза на 1909 г.¹², на содержание новоменнонитской миссии в Индии Союзом было израсходовано в 1908 г. 10 048,94 долл. Из них: на миссию в Налгонде — 5788,65 долл., на миссию в Суряпете — 2953,14 долл. и на миссию в Джангоне — 2307,15 долл.¹³

VI. Характер и внутреннее состояние русского меннонитства

О характере меннонитства как активного религиозного движения надобно заметить следующее.

Старое меннонитство, в силу своей инертности, не проявляет почти никакой жизнедеятельности. За четыре века своего суще-

¹⁰ Fr. I, 560–568. Missionst. 9–12.

¹¹ Fr. I, 560–568. Missionst. 9–10.

¹² Ninety fifth Annual Report of the American Baptist Missionary Union 1909. P. 188–196 (в Annual of the Northern Baptist Convention 1909).

¹³ Ibid. P. 150, 175–176. [Ninety fifth Annual Report...]

ствования оно утратило все первоначальные черты своего характера: мечтательное представление о себе как об обществе святых, религиозный энтузиазм, нетерпимость к иным вероисповеданиям и стремление к прозелитизму. В настоящее время старое меннонитство представляет из себя не секту в смысле активного религиозного движения, но скорее церковь, застывшую в установившихся формах обряда и мирно уживающуюся с другими христианскими исповеданиями. Евангельское меннонитство слишком малочисленно и не играет сколько-нибудь значительной роли в меннонитской среде.

Из всех меннонитских толков одно новоменнонитство проявляет в настоящее время наибольшую жизнедеятельность. Оно обладает прекрасной организацией, имеет целый кадр образованных проповедников, получивших специальную подготовку в Гамбургской баптистской семинарии и действующих с энергией и успехом. Оно имеет специальное книгоиздательство в Гальбштадте (Таврической губернии) — «Радуга», которое выпускает, тысячи дешевых книг и брошюр на немецком и русском языках, распространяющих в широких меннонитских и русских православных массах идеи и принципы новоменнонитства (баптизма). Неудивительно, что за последние годы новоменнонитское движение сделало большие успехи среди меннонитов в России.

Духовно-религиозное разобщение новоменнонитов со староменнонитами продолжается и до настоящего времени. Еще и теперь новоменнониты не допускают староменнонитов к участию в преломлении хлеба и в других общественных богослужениях. Еще и теперь они перекрещивают староменнонитов, в случае перехода их в новоменнонитство (староменнониты не перекрещивают новоменнонитов). Мотивами такого разделения являются, с одной стороны, обрядовые разности обоих меннонитских толков (главным образом в совершении крещения), а с другой — более строгий характер нравственных требований, господствующих в новоменнонитских общинах. «Мы не желаем участвовать в преломлении хлеба с пьяницами, безбожниками и нераскаившимися», — говорят нередко члены новоменнонитских общин, разумея в этом случае староменнонитов. В особенности заметно такое разобщение в Хортицком меннонитском округе.

Впрочем, упадок религиозного одушевления и чистоты нравов начинает проникать и в новоменнонитскую среду. Наряду с лицами, одушевленными идеалами евангельского благочестия, встречаются

такие новоменнониты, которые не отказываются от употребления крепких спиртных напитков (но делают это тайком от духовных старшин) и не видят иной разницы между старым и новым меннонитством, кроме внешней, обрядовой. Один из новоменнонитских проповедников — Герман Нейфельд — в проповеди, произнесенной 16 мая 1910 г. (на конференции новоменнонитов в с. Тиге, Херсонской губернии), обличал, между прочим, тех «меннонитских братьев», которые «не полагаются на всемогущество Божие, но, ложась спать, кладут возле себя заряженный револьвер».

Смотря на баптизм как на общество «возрожденных», новоменнониты вступают с баптистами в молитвенное общение, признают их крещение и участвуют вместе с ними в преломлении хлеба.

С провозглашением в России религиозной свободы, новоменнониты стали стремиться к объединению с баптистами и евангельскими христианами на почве религиозно-практической деятельности. Представителями этих стремлений являются главным образом лица, получившие образование в баптистской проповеднической семинарии в Гамбурге. Тесное единение новоменнонитов с евангельскими христианами и баптистами выражалось в следующих конкретных формах.

Представители новоменнонитства принимали участие в съездах других «евангельских» сект. На съезде евангельских христиан, происходившем в С.-Петербурге в сентябре 1909 г., выступал и новоменнонитский проповедник Г. Браун. На всероссийском съезде баптистов, происходившем в том же 1909 г. в Ростове-на-Дону, присутствовал и представитель «меннонитского братства» П. М. Фризен (проповедник из Севастополя).

В 1906 г. в селе Гальбштадт, Таврической губернии, основано было книгоиздательское товарищество «Радуга», в составе шести членов: Г. Брауна, Петра Перка, Якова Крекера, Давида Исаака, Исаака Регера и Ивана Проханова. За исключением Проханова (евангельского христианина, проживающего в Петрограде), все члены этого товарищества «новоменнониты». Книгоиздательство «Радуга» выпустило уже многие тысячи дешевых религиозных книг и брошюр на русском и немецком языках. Русские издания товарищества «Радуга» проникнуты сектантским (евангельско-христианским и баптистским) жизнепониманием о спасении. «Спасение уже совершено на Голгофе. Христос спас всех людей, в том числе и каждого из нас.

Веруй, что ты спасен, и ты имеешь в себе залог Духа, ты уже спасен. Кроме веры, ничего более для спасения не требуется».

В 1906 г., по инициативе Я. Крекера и В. Нейфельда, в селе Гальбштадт, Таврической губернии, был устроен молитвенный дом (впоследствии закрытый) «Allianz-Haus» или «Konferenz-Haus», предназначенный для проповеди «всех вероучений» (сект). В этом доме происходили молитвенные собрания не только новоменнонитов, но и русских баптистов.

Для приготовления проповедников в общинах русских баптистов устраиваются кратковременные библейские курсы; такие же курсы устраивались и у новоменнонитов.

На библейских курсах новоменнонитов, происходивших в 1909 г. в селе Гальбштадт, преподавали не только новоменнонитские проповедники (Браун, Крекер, Фризен), но и баптисты: Регентроп (из Лодзи), Розенберг (из Одессы; еврей, принявший баптизм) и Граб (из Англии).

Нередко новоменнонитские братья выступали в качестве проповедников на собраниях баптистов. На собраниях в городе Бердянск 2–3 июня 1907 г. проповедовали Балихин, Дьячков и Реймер (новоменнонит¹⁴). В собраниях, происходивших с 25 октября по 6 ноября 1908 г. в селениях Тимошевке, Астраханке, Нововасильевке и Новопасском (Бердянского уезда), проповедовали не только местные общинные «пресвитеры» и сам организатор собраний Ф. Балихин, но и меннонитские братья: Я. В. Реймер, П. В. Унру, А. А. Реймер, И. Ф. Исаак и другие. «Братья Я. Реймер и П. Унру, — писал Балихин, — особенно способны и много полезны для библейских собраний, и если где бывают таковые, то я советую приглашать их»¹⁵.

Некоторые проповедники новоменнонитов получили образование в баптистской семинарии в Гамбурге. Таковы: проповедник Г. Я. Браун, Крекер, П. Я. Браун. Из 18 русских воспитанников, обучавшихся в Гамбургской баптистской семинарии в 1913 г., трое были новоменнониты: Пеннер (обучающийся на средства союзной новоменнонитской конференции), Варкентин и Браун.

Стремясь к объединению с баптистами и евангельскими христианами на почве практической деятельности, новоменнониты рассматривают их «работу» среди русского православного насе-

¹⁴ Баптист 1907 г., № 3. стр. 14.

¹⁵ Баптист 1909 г., № 2. стр. 16.

ления, как свое собственное дело. В этом отношении поучительно следующее сообщение из села Барвенкова Харьковской губернии, помещенное в № 30 новоменнонитской газеты «Friedensstimme» за 1910 г.: «Мы уже имели в этом 1910 г. особенно великое благословение, так как в Барвенкове многие обратились к Господу. Между русскими в Барвенкове работает Дух Божий, хотя, по нашему мнению, медленно. У одного брата Голуба русские братья имеют по воскресеньям свои собрания. Какая будет радость, если в Барвенкове мы сможем также устроить прекрасный молитвенный дом для русских братьев. В этом году назначено 11 братьев для работы в русском народе... Брат М. И. Дьячков с большим благословением работал три месяца в Москве и Петербурге. Брат Фетлер в Петербурге трудится почти день и ночь»...

Наряду с этим, в новоменнонитстве намечается течение, стремящееся к ослаблению внутреннего антагонизма между «старым» и «новым» меннонитством. В этом отношении примечательна статья проповедника Г. Брауна («Mennoniten oder Baptisten?»), помещенная в № 35 газеты «Friedensstimme» за 1910 г. «Мы не можем скрыть, — пишет г. Браун, — что несогласие между различными направлениями меннонитов в России дает себя чувствовать. Мы сожалеем о нем, но оно есть. Откуда оно пошло? Вину этого надобно искать на той и на другой стороне; но обе стороны могут содействовать устранению этого ненормального положения, как скоро каждая из них честно и самоотверженно предоставит другой то, что принадлежит каждой из них. Если 50 лет тому назад Меннонитская братская община имела смелость именовать так называемых „церковных“ меннонитов „духовно мертвою церковью“, то в настоящее время она должна иметь в себе благородное мужество и верную любовь к истине, чтобы признать... что и в церковных меннонитских общинах есть, слава Богу, истинное живое христианство и что они со своим обливательным крещением издревле пребывают в христианстве. Если прежде Меннонитская братская община могла осуждать, то теперь она должна показать, что она может также и любить. Это путь к победе. „Друг с другом — мы сильны, но друг против друга — мы гибнем“. И — „кроткие наследуют землю и возрадуются о мире великом“» (Пс. 37, 11).

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

А. А. Токарский

ЗАКЛИНАНИЕ СО СТРЕЛОЙ ТИБЕТСКИХ ЛАМ (1894)

Фрагмент¹

Ардалион Ардалионович Токарский (1859–1901) — российский психиатр, один из основоположников экспериментальной психологии в России.*

Токарский активно занимался исследованием гипноза и внушения, столь популярными в психиатрии того времени, чему и была посвящена его работа 1888 г. «Гипнотизм и внушение», изданная сначала в журнале «Архив психиатрии, неврологии и судебной психопатологии», а затем отдельной книгой. Эта работа молодого психиатра привлекла внимание, и Токарский* был приглашен в г. Кяхта в Бурятии для проведения лечебных гипнотических сеансов. Во время поездки по сибирской глуши он собрал ценные материалы для исследования мерячества, позднее известного как полярная или арктическая болезнь, которые легли в основу будущей докторской диссертации Токарского* «Мерячение и болезнь судорожных подергиваний» (1893).*

В этой же поездке он наблюдал и «обряд со стрелой», описание которого под заглавием «Заклинание со стрелой тибетских лам» Токарский опубликовал в 1894 г. в журнале «Вопросы философии и психологии». Исследователь предположил, что наблюдаемый им феномен был следствием гипнотизма, спровоцированного монотонными звуками, произносимыми ламами. Помимо гипнотизма, по мнению автора, в этом обряде важную роль играют проявления психических автоматических актов и самовнушения. В результате Токарский* приходит к выводу, что «гипнотизм есть средство для обнаружения автоматизма психической жизни».*

О. М.

Заклинание это мне пришлось видеть в 1889 г. в Кяхте. Оно производилось буддийскими ламами: одним монгольским, другим бурятским, причем последний пользовался молитвой, написанной на тибетском языке. Ввиду того, что как монгольские, так и бурятские ламы не употребляют других книг, кроме тибетских, хотя монголы пользуются ими в переводе, заклинание и следует считать пришедшим из Тибета.

¹ [Токарский А. А. Заклинание со стрелой тибетских лам // Вопросы философии и психологии. 1894. № 2 (22). С. 182–195. (Цит. с. 182–193.)]

Закливание со стрелой употребляется в тех случаях, где требуется что-нибудь отыскать, потерянную или пропавшую вещь преимущественно. Оно заключается в том, что лама дает кому-нибудь из желающих стрелу и после некоторых незначительных приготовлений начинает произносить заклинательную молитву. В некоторых случаях стрела начинает дрожать в руке держащего и затем увлекает его, помимо воли и сознательного участия, туда, где находится отыскиваемый предмет. Понятно, существует множество рассказов о том, как были таким образом найдены затерянные или украденные вещи, часто очень хитро припрятанные.

Благодаря любезности торгующего на Кяхте г. А. Я. Немчинова, мне пришлось видеть это заклинание, и то, что я видел, поразило меня своей простотой и в то же время сложностью.

Из двух пришедших в гости лам сначала стал производить заклинание монгольский лама, но скоро он был сменен другим, бурят-ом, который производил заклинание в том же доме раньше.

Лама, молодой бурят, живой, но в то же время как-то бесстрастно спокойный, поставил перед собой небольшой столик, спросил две свечи и два блюдечка. Свечи требовались только для освещения стола, а на блюдечки он положил несколько трав для куренья. Это все, что было нужно. Иногда на стол ставятся священные предметы, например хонхо, колокольчик, употребляемый ламами при богослужении, когда он находится в руках у старшего ламы — ширетуга — вместе с священным жезлом. Этот жезл — вачир — иногда дается в руки вместо стрелы, иногда только кладется на стол. Эти предметы, хотя во время богослужения они употребляются только старшим ламой, находятся нередко у монголов в виде священных предметов вместе с идолами, молитвенными мельницами и прочим на жертвенных столиках, и тот маленький колокольчик, который я показывал на заседании Московского психологического общества в 1890 г., был куплен мною в простой юрте. Кроме того, на стол ставятся две или несколько жертвенных чашечек. В одну из них кладутся куренья, в другую — наливается вино. Зачем нужно вино, будет видно далее. Вероятно, нередко ставятся и другие священные предметы, может быть идолы и прочее. Собственно заклинание должно производиться по вполне определенным правилам, изложенным в священных книгах, где указаны также и предметы, которые ставятся на стол. Правила эти, впрочем, не соблюдаются вполне строго, и на стол ставятся то те, то другие предметы. Притом они не необхо-

димы, потому что для заклинания, которое я описываю, потребовалось только блюдечко для курений, которые скоро сгорели, и много раз молитва читалась уже без всякой обстановки.

Приступая к заклинанию, лама дал в руки находившемуся в комнате монголу стрелу, которую заставил держать в правой руке, как держат долото, следовательно, совершенно удобно и крепко, предоставив положить руку как угодно. Монгол прислонил предплечье к столу. Лама подставил под руку блюдечко с куреньем, дым которого стал подниматься к руке мимо стрелы. Впрочем, через некоторое время, когда просто стало неловко держать руку над блюдечком, лама убрал его. Словом, положение руки, так же как и поза, вполне зависели от держащего стрелу и были вообще удобны. Впрочем, большинство присутствовавших, которые потом держали стрелу, не старались избирать положения достаточно удобного, что зависело от непривычки, от чувства некоторого стеснения, наконец, от того, что стрелу требовалось поддерживать в течение всего нескольких минут и мысль о возможности утомления, по-видимому, не приходила в голову тем, кто садился за стол.

Усадив держащего стрелу, лама достал из-за пазухи тетрадку с написанной в ней по-тибетски молитвой и начал читать. Он читал вполголоса, довольно скоро, но совершенно внятно, с тем особенным монотонным оттенком, который вообще свойствен чтению молитв. У монголов и бурят монотонность чтения молитв вообще гораздо больше, чем у европейцев. Она имеет своеобразный оттенок и по характеру совершенно напоминает чтение какого-нибудь деревенского мальчугана, которого пономарь или солдат научил читать псалтирь. Тот же оттенок носить молитва, даже произносимая наизусть, так что, когда при мне заставили однажды бурята сказать какую-нибудь молитву, он тотчас заговорил нараспев и монотонно. Но лама не читал нараспев и монотонность его чтения была гораздо меньше, чем мне приходилось слышать, например, в кумирне во время богослужения. Для непредубежденного человека его чтение не показалось бы даже монотонным, и наиболее правильная характеристика того, как читал лама, на мой взгляд, заключается в выражении: благоговейное чтение.

С тем же благоговением он складывал время от времени ладони, сближая концы пальцев, медленно подносил их ко лбу, склоняя голову, и также медленно опускал их опять.

Больше он не предпринимал ничего и только изредка пристально взглядывал на стрелу, которая оставалась совершенно спокойной. Чтение продолжалось около 5 минут. Стрела осталась неподвижной.

Лама сидел на своем месте и так же спокойно смотрел на окружающих. В его лице нельзя было прочесть ни малейшего смущения, как будто не он произносил заклинания, и он, казалось, просто ожидал, чего от него потребуют далее.

Чтобы не тратить напрасно время, позвали бурята Батму, над которым заклинание уже однажды производилось с успехом. Батма, самый обыкновенный бурят, если и отличался чем-нибудь от своих единоплеменников, то разве несколько большей смышленостью и развязностью, которую он приобрел вследствие частых сношений с русскими, среди которых иногда жил по целым месяцам.

Батма уселся так же, как и его предшественник. Его лицо, так же как и лицо ламы, носило обычное выражение. Нельзя было заметить никакой перемены.

Чтение вновь началось. Опять тот же тихий речитатив, то же прикладывание рук ко лбу. Через несколько минут чтение окончилось. Батма сидел по-прежнему. Не было ничего, по чему можно бы судить о впечатлении, которое сделало на него чтение. Можно было отметить только, что выражение его лица и поза остались совершенно без всякой перемены, но эта неподвижность не имела в себе ничего характерного. По-видимому, он не желал изменять свое положение, и только.

Окончив молитву, лама спросил рюмку водки и снова начал читать, все тем же тоном. Затем он помочил в принесенной водке конец безымянного пальца и движением щелчка стряхнул несколько капель на стрелу. Это был первый ясный намек на то, что наступил уже момент, когда стрела должна бы начать движение, которого, впрочем, не последовало.

Постепенно чтение изменяло свой характер: оставаясь по-прежнему тихим, оно становилось быстрее и в то же время утрачивало свою монотонность. По временам голос ламы как бы совсем замирал и затем неожиданно, сравнительно громко, хотя все-таки вполголоса, он произносил короткое слово: «цок!» и тотчас опять продолжал читать. Неожиданно произнесенное первый раз «цок!» заставило вздрогнуть некоторых из присутствующих, но Батма отнесся к нему довольно равнодушно, по крайней мере наружно. Чтение продолжалось, становясь все более торопливым.

Наконец, стрела дрогнула.

Лама все читал по-прежнему быстро, может быть, еще быстрее.

Теперь можно было заметить, что Батма не сохраняет своего спокойствия. Его лицо выражало удивление и испуг. Он не спускал глаз со стрелы, которая продолжала вздрагивать, и наконец воскликнул: «Пошла!»

Действительно, его руку как будто тянуло вперед. Но она была уже вытянута совсем и не могла вытягиваться более; тогда Батма стал подниматься со стула. Рука уже не только вздрагивала, но просто билась о стол.

Лама все продолжал свое чтение, быстро, насколько это было возможно.

— Идет, идет, держите! — крикнул Батма, рука которого стала совершать быстрые колебательные движения. Понемногу он стал уже отходить от стола.

— Ну, теперь все перебьет, не удержишь, — сказал кто-то.

Мы все уже стояли на ногах. Один из присутствовавших схватил Батму, надеясь удержать его руку, но напрасно. Через несколько времени он отказался от чрезвычайных усилий, доходивших до боли в руках, так как рука Батмы качалась с очень большой силой.

— Держите, держите! — говорил Батма, рука которого с силой стала биться опять о стол. Ему, видимо, было больно.

— Не удержишь, надо убрать вещи, — опять было сделано замечание.

Еще один из присутствовавших сделал попытку удержать руку Батмы, но опять напрасно.

Я также подошел к Батме и первоначально взял руку с силой, но тотчас убедился в бесполезности прямой борьбы. Сила его движений много превосходила мою, и стремиться переселить его было бы напрасным. Да это было и не нужно. Конечно, не в этом был интерес данной минуты. Было лишь любопытно знать, насколько Батма вообще доступен внешнему влиянию, обратному тому, которое уже произвело свое действие и притом поддерживалось невольными замечаниями присутствующих. Я положил свою руку на его, просто, без всяких усилий, предоставил ей прыгать под толчками его руки и сказал скорее присутствующим, чем самому Батме: «Сейчас он перестанет». Движения, действительно, стали медленнее, но далеко не прекратились. Я повторил свое замечание, но через минуту рука стала двигаться опять с большой силой. Лама все читал. Моя

рука продолжала лежать на предплечии Батмы, и еще через несколько секунд стрела выпала из его руки. Почти тотчас после того его рука перестала совершать свои движения, он схватился за плечо, захохотал и убежал из комнаты. Одновременно с тем, как выпала стрела, перестал читать и лама.

Опыт окончился, причем Батма остался убежденным, что, держа на его руке свою, я читал в то же время свои противоположные заклинания, вследствие которых стрела и выпала из его рук, чего не бывает обыкновенно, так как она почти судорожно охватывается держащими ее пальцами.

Стрела могла, конечно, выпасть совершенно случайно, если не была достаточно крепко захвачена, могло играть некоторую роль и мое вмешательство, — это решить почти невозможно, да и не важно, так как прекращение движений есть обстоятельство второстепенное.

Главный вопрос заключается в том, что заставило руку начать свои движения и затем продолжать их с такою силой и упорством.

При настоящем положении знаний естественно может возникнуть вопрос: какое отношение имеют описанные явления к гипнотизму? Нельзя ли считать рассматриваемое явление не только родственным, но тождественным с явлениями гипнотическими? Не видим ли мы здесь очевидного влияния целого ряда косвенных влияний, которые играют такую важную роль в гипнотизме?

Я полагаю, что ответ на эти естественные вопросы обнаружится с достаточною ясностью уже из краткого анализа описанного факта.

Что видим мы перед собой?

Один сидит со стрелою в руках, другой читает молитву. Этому не предшествует никаких приготовлений. Те небольшие приготовления, без которых можно обойтись, как обошелся и наш лама, вызывают только напоминание или, лучше сказать, идею о высшей силе, но это напоминание нисколько не больше того, которое вызывают стоящие тут же изображения божества. Вид колокольчика и чашечек слишком привычен для буддиста, чтобы этому придавать значение. Запах куренья ничтожен и значит не больше самой курильницы.

Таким образом, все, что может дать обстановка, заключается в несколько более, может быть, серьезном настроении действующего лица, но это еще вернее и скорее вытекает из общего настроения присутствующих.

Остается молитва. По мнению буддистов, по крайней мере, низшего класса, именно молитва и двигает стрелу. Такого же мнения склонны держаться и русские, с тою разницей, что в случае надобности они могут допустить и участие черта.

Что касается молитвы, то здесь могут иметь значение, с одной стороны, слова, с другой — характер чтения, монотонность звуков, неподвижность чтеца.

Слова остались мне неизвестными, и пока я еще не имею перевода. Относительно чтения я уже замечал, что хоть его и можно было назвать монотонным, но эта монотонность не была чрезмерной.

Остается еще влияние личности ламы. Несомненно, это влияние очень велико. Буддисты в религиозном отношении совершенно не просвещены и потому суеверны и склонны к мистическому в чрезвычайной степени. Притом они до крайней степени невежественны. Человек, читающей книги, — редкость, это почти всегда лама; и не удивительно поэтому, что лама даже низшей степени приобретает уже большое значение в смысле авторитетности в решении всяких вопросов, особенно выходящих за пределы обычных житейских потребностей, и всюду, где человек встречается с явлением природы, начиная от рождения до смерти, лама, и только лама, если не сумеет научить человека, все-таки найдет соответствующую молитву или поучения в своих книгах. А книг великое множество, так что они недоступны никакому ламе. К тому же книги написаны, а не напечатаны и поэтому редки и ценны, что внушает уважение к ним даже тибетским ученым. И чем меньше начитан лама, тем с большим почтением относится он к этим неизвестным ему книгам, так что самое невежество ламы представляет момент благоприятный для поддержания слепого доверия к нему.

Аффекты заразительны, и благоговение ламы передается его окружающим. В этом обстоятельстве заключается, быть может, больше, чем во всех предыдущих.

Таким образом, казалось бы вполне дозволительным следующее рассуждение.

Держащий стрелу находится под впечатлением, что должно совершиться нечто необыкновенное, что стрела потянет его руку. Лама своим чтением и всею обстановкой ослабляет в нем восприимчивость к внешним впечатлениям. Монотонные звуки производят нечто вроде слабой степени гипнотического состояния. Образуется как бы состояние моноидеизма. Идея, господствующая в сознании,

оставшись без контроля ассоциаций, переходит в акт, что ускоряется отрывочными аффектирующими восклицаниями ламы, его брызганием на стрелу, его тоном глубокого убеждения. Следовательно, говоря кратко, лама загипнотизировал Батму, и затем, под влиянием внушений и самовнушений, Батма замахал рукою.

Но при этом необходимо иметь в виду следующее.

Гипнотизм есть явление определенное. Благодаря разнообразию форм, в которых он проявляется, и большому количеству фактов, которые он объединяет, правильные границы этого явления нередко не узнаются. Гипнотическое влияние усматривается чуть не ежеминутно везде, где есть личное взаимодействие между людьми. Вследствие этого гипнотизм становится явлением слишком общим, обнимающим чуть не всю психическую жизнь человека.

В интересах правильной классификации явлений и, следовательно, более правильного их изучения, такой взгляд меньше всего заслуживает одобрения.

Гипнотические явления суть явления, производимые искусственно. Это — неперемнное условие их характеристики. Под влиянием известных, разнообразных воздействий человек приходит в особое стойкое физиологическое состояние, характеризующееся с психической стороны тем, что психическая деятельность загипнотизированных приходит в более или менее полное соответствие с внешними влияниями и преимущественно с влияниями, исходящими от гипнотизирующего лица.

Следовательно, гипнотизм имеет определенные границы и определенную характеристику. Это — частное явление душевной жизни человека, и за ним можно сохранять только частное значение.

Между тем существует общее свойство психической деятельности, включающее в себя отчасти и гипнотические явления, с определенной характеристикой последних.

Это общее свойство есть психический автоматизм.

Так называется то свойство психической деятельности, вследствие которого она совершается, в пределах определенного психического механизма, постоянно, пока присутствует достаточно интенсивная жизнь, и притом без участия какой-либо непосредственно сознаваемой внешней или внутренней причины, кроме той, которая обуславливает само существование психической жизни.

Всякий раз, как только сознание окружающего несколько ослабевает, если только это не происходит в связи с ослаблением психи-

ческой деятельности вообще, как это бывает, например, при известных отравлениях, при засыпании или в гипнотическом состоянии, так выступает с большей или меньшей ясностью психический автоматизм.

Достаточно напоминания о тех случаях, известных каждому, где выступают несомненно ускользнувшие от сознания и от влияния воли акты, совершенные среди ряда других актов, вполне отчетливо сознаваемых. Так, например, если вы идете по хорошо знакомой дороге, то, задумавшись, легко можете повернуть в знакомый переулок, хотя на этот раз и намеревались идти совсем в другую сторону.

Эти автоматические акты обыкновенно зависят от внутренних причин, от известных, уже существующих ассоциаций. Это есть только проявление известной части психического содержания — не более.

Если мы возвратимся теперь к Батме, то увидим, что и он начал совершать ряд движений, повинаясь главным образом не внешнему влиянию данного момента, а тем идеям, которые уже были в его сознании раньше. Его убеждение, что стрела его потащит, доходило до слепой веры. Он знал, что его рука будет качаться и что он не в силах будет ее остановить. Нужен был только толчок, только ничтожное ослабление контроля внешних чувств, и данная группа ассоциаций вступила в свои права и дала в результате ряд движений Батмы. Толчок был дан всей внешней обстановкой и чтением ламы, постоянно поддерживавшим идею о движении стрелы.

Результатом обстановки явился аффект, который и обусловил некоторое понижение сознательной деятельности вообще, то есть ослабил влияние ассоциаций, теснейшим образом связанных с деятельностью органов чувств.

Этот аффект и был главной причиной появления автоматичных актов, то есть движения стрелы.

На первый взгляд может показаться, что те же рассуждения сохраняют свою силу и с точки зрения существования гипнотического состояния.

Идея Батмы создала движение. Это — самовнушение.

Аффект обусловил ослабление сознательной деятельности: это — гипнотизация.

Но мне кажется более правильным воздержаться от напрасного смешения понятий, хотя и представляющих только тонкое разли-

чие, потому что из различия понятий, характеризующих психический процесс, вытекают и различные практические выводы.

И действительно, если бы гипнотическое состояние играло главную роль в этом и подобных случаях, то можно бы предполагать, что, с одной стороны, каждый восприимчивый к гипнотическому влиянию человек не удержал бы стрелу спокойно; с другой стороны, человек, невосприимчивый к гипнотизированию в прямом смысле этого слова, всегда удержал бы ее.

Если же гипнотическое состояние играет здесь только случайную, второстепенную роль, чего никак нельзя отрицать, так как появление его легко возможно, то стрела может пойти у человека очень маловосприимчивого к гипнотизированию собственно и даже невосприимчивого совершенно, если таковой найдется; и наоборот, она останется спокойной у многих восприимчивых лиц.

По отношению к заклинанию этот вопрос остается открытым и может быть окончательно решен только наблюдением, но есть большое количество фактов, которые заставляют считать более вероятной именно последнюю возможность. На основании этих же фактов необходимо строго отличать внушаемость вообще от внушаемости в гипнотическом состоянии и от способности к самовнушениям. Наконец, под самовнушением следует разуметь только сознательные усилия человека создать в себе известное внутреннее состояние и тем обусловить известные действия.

Те же внутренние состояния и сопровождающие их действия, которые возникают в человеке самостоятельно, как естественное следствие предшествовавших психических процессов, не могут быть названы ни внушением, ни самовнушением. Это — проявление психического автоматизма.

И гипнотизм есть средство для обнаружения автоматизма психической жизни. Но это средство не единственное и притом не всегда вполне действительное, по самым свойствам происходящих при этом физических изменений. Это также средство для того, чтобы пользоваться психическим автоматизмом в смысле изменения психического содержания, но опять только при известных условиях.

Но есть и другие влияния, усиливающие внушаемость и обуславливающие наступление произвольных движений и действий, и между этими влияниями на первом плане следует поставить аффективное состояние человека.

Возможно, что гипнотическое состояние по существу близко к аффектам. Но даже отсюда не будет следовать, что аффект и гипнотическое состояние суть понятия тождественные, хотя бы они и вели к одинаковому конечному результату, к яркому проявлению психического автоматизма.

А. А. Токарский

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ (1895)

Фрагмент¹

В статье «Происхождение и развитие нравственных чувств», также опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии», А. А. Токарский утверждал, что религиозное чувство, как и нравственное, возникло из окружающей человека природы. Подобно тому, как представления о добре и зле сформировались исходя из ощущений приятного и неприятного в природе, религиозные взгляды также находились под влиянием того, как именно воспринимался окружающий мир. В качестве примера автор приводит представления об Анхра-Манью и Ахура-Мазде. Другой источник возникновения нравственности, с точки зрения исследователя, — сочувствие, которое он определяет как «временное чувство, возникающее в ответ на те или другие выражения чувств, испытываемых другим человеком». В терминах современной психологии мы бы назвали подобное явление эмпатией. Представления об эмпатии как основе морали — одна из ключевых тем для современной эволюционной психологии, поэтому очевидно, что Токарский*, выдвинув это предположение, значительно опередил свое время.*

О. М.

I.

<...>

Итак, идея добра и зла возникла у человека из впечатлений внешнего мира, вне прямого отношения к его личному существованию, хотя, естественно, добро во внешнем мире — жизнь — было добром и для него, и зло во внешнем мире — смерть — было злом и для него.

Приятные впечатления возбуждают в человеке чувство удовольствия. Одновременно с этим у него возникает желание, чтобы предметы, производящие эти впечатления, сохранялись и продолжали существовать. Но смерть и разрушение непонятными, таинственным образом беспрестанно сменяют жизнь и возникновение,

¹ [Токарский А. А. Происхождение и развитие нравственных чувств // Вопросы философии и психологии. 1895. № 1 (26). С. 115–144. (Цит. с. 122–134.)]

возбуждая у человека удивление и опасение, что предметы, производящие в нем удовольствие, могут исчезнуть.

Следовательно, одно и то же явление, в один и тот же момент, обуславливает возникновение чувства удовольствия, при достаточной интенсивности переходящего в чувство восторга и удивления, вытекающее отсюда желание сохранения и продолжения существования явления, обусловившего это чувство удовольствия, и вновь вытекающий из желания сохранения страх, что это явление может исчезнуть. Но чувства страха, удивления и восторга суть уже элементы чувства религиозного.

Человек видел происходящие в мире перемены, но причины этих перемен оставались для него скрытыми. Он не мог разгадать, что двигало несущиеся над ним тучи, что зажигало в них молнию и как бы заставляло содрогаться вселенную страшными ударами грома, что двигало солнце, которое согревало землю и способствовало распространению жизни, — и он стал населять вселенную различными божествами, приписывая ими различное влияние на мире и на свое собственное существование. На эти божества он естественно перенес и свое отношение к силам природы, свое удивление и восторг, свой страх и покорность. Ничтожный и слабый перед могучей и неутомимой природой, он был так же ничтожен и слаб и перед созданными им самим божествами. И как в природе всюду было два начала — жизнь и смерть, добро и зло, так и божества разделились на добрых и злых. Яснее и лучше всего это разделение выступает в верованиях персов, по которым существуют лишь два всемогущих божества — Ормузд и Ариман, божество доброе и божество злое, находящиеся между собою в вечной борьбе. Прочие народы, подобно нашим предкам — славянам, допускали бесчисленное множество разных божеств, и лишь один еврейский народ с древнейших времен хранил идею о Боге Едином, носящем в себе жизнь и смерть, причем враждебный Богу дух, дьявол, был лишь причиной Божьего гнева.

Следовательно, религиозное чувство возникло из того же источника, как и чувство эстетическое и нравственное, и при всяком анализе развития одного из этих чувств необходимо принимать во внимание и развитие двух других и общность их происхождения.

Таким образом, первоначальным источником нравственных чувств была окружавшая человека природа. И можно сказать, что нравственные чувства развились бы у человека даже при условии его полного одиночества.

Но одиночество суждено лишь весьма малому числу людей, и притом никогда оно не бывает полным и непрерывным. С незапамятных времен человек обнаруживал общественные наклонности и любил находиться среди себе подобных. Этим обстоятельством определяется значение другого фактора в происхождении и развитии нравственных чувств, который заключается в сочувствии.

Вследствие общности организации, вследствие общности источников происхождения идей и вследствие зависящей от этого одинаковости выражения ощущений, между людьми установилась весьма оригинальная связь: ощущения и чувства, выражаемые одним лицом, как бы воспроизводятся другим, хотя и в очень несовершенном виде, преимущественно лишь в смысле качественного сходства. Наиболее важную роль играют при этом чувства, имеющие наиболее резкое внешнее выражение, — следовательно, все наиболее интенсивные чувства, так называемые аффекты: аффекты радости, выражаемые восклицаниями удовольствия, смехом, быстрыми телодвижениями, равно как и аффекты печали, выражаемые слезами, криками, жестами отчаяния. То же надо сказать относительно гнева, отвращения и тому подобного. Чувства, испытываемые одним человеком, воспроизводятся и в другом человеке с тем же характером, какой они имели у первого, но с заметною разницей в степени. Мы никогда не в состоянии испытать и сотой доли того действительного горя или той радости, которые на наших глазах испытывает другой. Надо заметить также, что чувства, возбуждаемые таким образом, вследствие непосредственного влияния на нас соответствующих впечатлений, принадлежат к числу наименее стойких чувств: как бы мы ни были потрясены каким бы то ни было зрелищем, наше впечатление тотчас ослабевает, как только мы не видим более этого зрелища; как бы ни потряс наши нервы какой-нибудь звук, мы успокаиваемся, как только перестаем его слышать.

Способность воспроизводить в себе чувства, испытываемые другими людьми, носит название сочувствия. Есть еще два слова, которые употребляются обыкновенно безразлично, как имеющие одинаковый смысл: это симпатия и сострадание. В действительности же значение их не одинаково.

Симпатия — это сложное и глубокое чувство, возникающее в зависимости от неизвестных нам физиологических свойств и особенностей, — выражается в том, что люди известной организации чувствуют влечение к людям подобной же организации. Это чувство

чрезвычайно распространено, и надо сказать, что не только нет такого человека, который не испытывал бы этого чувства по отношению ко многим людям, но надо сказать даже, что обычно у каждого оно распространяется на большинство людей. Это чувство, несмотря на свою глубину, обыкновенно бывает слабым и с трудом допускает свое точное определение и характеристику. Можно сказать только, что оно происходит из чисто физиологических свойств организма: присутствие симпатичных лиц, их близость в физическом смысле, их прикосновение, звук их голоса, их движения — все нам доставляет известное удовольствие. И наоборот, при существовании обратного чувства антипатии, по причинам для нас совершенно необъяснимым, мы будем испытывать неприятное чувство от присутствия других лиц, которых мы и называем поэтому антипатичными. К счастью, это чувство значительно реже, чем чувство симпатии, и число действительно неприятных, антипатичных людей для каждого отдельного человека обыкновенно бывает весьма невелико.

Эти чувства симпатии и антипатии не определяются ни возрастом, ни полом, ни расовыми, ни племенными особенностями. В их основе лежит неразгаданное доныне родство организаций, и они могут считаться таким образом основными человеческими чувствами.

Сочувствие есть временное чувство, возникающее лишь в ответ на те или другие выражения чувств, испытываемых другим человеком. На появление этого чувства мало оказывает влияния существование симпатии или антипатии. Необходимо лишь существование известных чувств в достаточно сильной степени, и мы в большей или меньшей мере сочувственно испытаем их в свою очередь. И чем элементарнее, чем менее сложны будут эти чувства, тем более резко и закончено будет их внешнее выражение и тем скорее они найдут в нас сочувствие.

Сострадание есть лишь вид сочувствия. Под этим именем следует разуметь нашу способность воспроизводить в себе неприятные чувства, страдания другого человека. Обыкновенно это чувство отождествляется с чувством жалости, что далеко не правильно, так как жалость никак не есть переживание или испытывание нами того страдания, которое испытывает другой человек, не есть, следовательно, отблеск или воспроизведение чужого страдания, но самостоятельное чувство, возникающее в нас лишь по поводу страданий другого.

От чувства жалости и сострадания несколько отличается чувство соболезнования. Соболезнование является тогда, когда у нас возникает одинаковое с другим человеком чувство печали по отношению к одному и тому же предмету. Здесь чувство оказывается одинаковым не потому, следовательно, что оно возникло в нас по сочувствию или по состраданию, а лишь потому, что для нас самих известное явление столь же неприятно, как и для другого лица, с чувствами которого совпадают в данный момент наши чувства.

Этой разницей между состраданием и соболезнованием объясняется и то ежедневно наблюдаемое явление, что люди, понесшие тяжелую утрату, всячески стараются не подать ни малейшего повода к выражению сожаления, имеющего предметом их собственную личность, тогда как никто никогда не искал укрытия от выражений соболезнования, если только та тонкая, но существенная разница между соболезнованием и сожалением, о которой идет речь, была соответственными образом принята во внимание.

Легко видеть, что из рассмотренных чувств наибольшее значение имеют симпатия и сожаление. Сочувствие и сострадание суть чувства, возникающие лишь в зависимости от преходящих состояний других лиц, причем они в значительной степени зависят от способа выражения этих состояний и от присутствия соответствующих лиц, по отношению к которым они возникают. Это чувства, возникающие непосредственно из ощущений и столь же нестойкие, как ощущения. Стоит отвернуться, чтобы не видеть потрясающего зрелища, или закрыть уши, чтобы не слышать раздражающих криков, — и впечатление и соответствующее ему чувство ослабевают немедленно.

Что же касается чувств симпатии и сожаления, то очевидно, что они относятся между собою как положительное и отрицательное чувство одного и того же характера и, следовательно, имеют один источник происхождения. В чем заключается этот источник?

Я уже сказал, что симпатия обуславливается недостаточно известными нам физиологическими условиями, — другими словами, что прямое определение влияний, вызывающих чувство симпатии, в настоящее время для нас невозможно. Но вопрос можно пытаться разрешить косвенным путем.

Во-первых, следует принять во внимание тот факт, что в происхождении физического влечения, по крайней мере у лиц различного пола, играет иногда существенную роль запах. Это обстоятельство достаточно известно.

Далее, существуют явления, к которым мы всегда относимся отрицательно, которые всегда возбуждают в нас известный ужас и отвращение. К числу таких явлений относятся, например, насилие, грабеж, убийство. Вследствие этого человек, совершающий такого рода действия, внушает нам отвращение. Но пусть разбойник предстанет нам в изящном образе, и мы невольно поддаемся известному очарованию. Правда, мы ищем при этом идеальной подкладки для нашей симпатии, но не следует забывать, что все это требуется нам лишь для объяснения уже возникшей симпатии и что во множестве других случаев мы такой идеальной подкладки не только не ищем, но даже не видим ее и там, где она в значительной степени обуславливает собою поступки людей.

Таким образом, и в происхождении чувства симпатии играет большую роль элемент эстетический. По крайней мере, исключить его не представляется никакой возможности.

Сопоставляя чувства симпатии и сожаления с тем чувством, которое при созерцании природы возбуждала в нас жизнь во всех разнообразных формах ее проявления, и с тем чувством грусти, которое возникает в нас при исчезновении жизни, мы должны признать между ними совершенную аналогию, даже тождество. И когда у человека жизнерадостного возникает чувство любви и доброжелательства к людям — ко всем людям без исключения, — то оно ничем не отличается от того чувства любви ко всему живущему, которое поэты обозначают как «желание обнять весь мир». Вследствие этого одно из этих чувств как бы дополняет и исправляет другое, и природа как бы живет с нами одною жизнью. Те чувства радости и печали, которые мы испытываем среди людей, не имеют людей своим единственным источником, но суть лишь выражения тех же чувств, которые, хотя и в более слабой степени, возбуждает в нас мир во всем его целом.

Из сказанного, очевидно, вытекает определение нравственных чувств и стремлений человека как стремление увеличить и улучшить жизнь на земле.

Такова формула для тех положительных чувств радости, которые присущи человеку и которые возникают в нем в прямой и единственной зависимости от перемен, происходящих в окружающем его мире.

Жизнь не следует понимать при этом только как существование, но и как деятельность, вследствие чего и формы жизни могут

быть высшими и низшими, в зависимости от большего или меньшего разнообразия присущей им деятельности. В этом отношении мы видим переходы от элементарнейших организмов, обнаруживающих способность лишь к вечно одинаковым, однообразным, простейшим движениям, до необыкновенно разнообразной и потому постоянно новой деятельности человека. Естественно поэтому, что и нравственные чувства, развивающаяся в точном параллелизме с чувствами эстетическими и из одного с ними источника, достигают наибольшей интенсивности по отношению к наиболее высокоорганизованной человеческой жизни. Но и в одном и том же индивидууме жизнь может обнаруживаться в различной степени в зависимости от множества условий его существования. И чем неблагоприятнее условия существования индивидуума, тем ниже форма жизни, чем более препятствий для правильного обнаружения им всей той деятельности, на которую он способен, тем далее он будет отстоять от той красоты, которая ему присуща, и тем менее будет он удовлетворять нравственное чувство другого человека. Поэтому люди, ослабленные нищетой и болезнями, принужденные вести суровую борьбу за существование и нередко побеждаемые в этой борьбе, будут вечно служить источником печали и сожаления для тех, кто понимает всю степень несоответствия между действительным положением людей, обездоленных судьбою, и тою полнотой жизни и деятельности, которую они могли бы обнаружить при других условиях...

Но чувства отрицательные, и главным образом сострадание, также требуют своего выражения, и, таким образом, окончательное определение нравственных стремлений человека принимает следующее выражение: увеличить и улучшить жизнь в мире и уменьшить страдания.

Такова высшая формула нравственности, такова высшая цель жизни человека.

Итак, нравственные чувства разделяются на положительные и отрицательные. Положительные нравственные чувства, выражающиеся в стремлении увеличить и улучшить жизнь, допускают возможность развития, не имеющего пределов, и именно развитие этих положительных чувств имеет наиболее важное значение по отношению к воспитанию.

К сожалению, далеко не редко можно встретить мнение, что нравственные чувства суть прямой результат сострадания и что

в интересах развития нравственных чувств желательно развитие сострадательности. Это заблуждение ведет к тому, что излишне чувствительный человек начинает усиленно и несоответственно страдать при виде страданий других и, по естественному чувству самосохранения, стремится уйти от тягостных впечатлений и в то же время, не имея положительных нравственных чувств и стремлений, остается в этом отношении совершенно бездейственным, примеры чего можно видеть ежедневно.

Между тем легко показать, что сострадание не есть единственный и даже первостепенный нравственный двигатель. Если мы имеем перед собою большие страдания во время болезни, угрожающей жизни, и если наступает уже момент, когда всякая надежда на спасение потеряна, в нас может явиться вопрос, что лучше: прекратить жизнь для прекращения страданий или поддерживать жизнь, поддерживая вместе с тем и страдания? Ответ на это совершенно ясен и непосредственно определяется нравственным чувством человека, и ответ этот будет таков: поддержать жизнь, хотя бы ценою страданий. Поэтому будет вполне понятно то глубокое возмущение нравственного чувства, которое испытывает врач, когда люди в смятении духа, измученные страданиями своих близких, обращают к нему этот вопрос, как бы желая найти источник смерти в искусстве сохранять и поддерживать жизнь. Еще очевиднее будет сопоставление, когда мы возьмем пример величайших страданий, не угрожающих опасностью для жизни. В таких случаях прекратить жизнь для прекращения страданий не придет в голову самому сострадательному человеку. Следовательно, есть более глубокое основание для нравственного чувства, чем сострадание, и это основание есть любовь к жизни.

II.

Как ни глубоко происхождение нравственных чувств, те чувства, которые лежат в их основе, испытываются человеком во всей своей силе лишь в то время, когда он в состоянии спокойно созерцать природу и людей. Но лишь только в нем возникают побуждения, происходящие от его собственных внутренних потребностей, так все остальные чувства бледнеют и исчезают, и чем интенсивнее потребность, тем более вытесняет она все остальные. Вследствие этого, как только у человека возникнет чувство голода, жажды, вообще

стремление к обладанию ввиду удовлетворения какой бы то ни было потребности, так немедленно эти возникшие эгоистические побуждения становятся стимулами для деятельности. Но чем более чувства связаны с восприятиями и представлениями, и особенно с группами представлений, тем более сохраняется память о них. Поэтому и память о нравственных чувствах, возникающих в нас в связи чуть не со всею массой зрительных образов, сохраняется даже в то время, когда эгоистические побуждения достигают наибольшей силы. Отсюда возникает неустрашимое противоречие между чувствами нравственными и эгоистическими. За минуту человек радовался окружающей его жизни: он любовался красотой фруктов, быстротой движения птиц, кроткими глазами ягненка, которого гладил по мягкой шерсти и кормил из своих рук, — и вот, возникающий в нем голод требует смерти и уничтожения именно того, что только что доставляло ему радость. И человек с ужасом видит, что он сам — источник смерти в мире. Отсюда проистекает то страшное осуждение плоти, которое мы встречаем в человечестве, как только оно начинает вырабатывать общие идеи; отсюда — учение о тяготеющем на нас первородном грехе, отсюда, наконец, то сознание нашего нравственного несовершенства, которое каждый из нас носит в своем сердце.

Из этого противоречия между чувствами нравственными, чувствами доброжелательства и сохранения, и эгоистическими побуждениями рождается и чувство раскаяния, чувство грусти и сожаления о своих действиях, несогласных с нашими собственными нравственными чувствами. Это чувство раскаяния может быть довольно острым и причинять настоящее страдание, степень которого вполне определяется степенью развития нравственных чувств. Чувство раскаяния не следует смешивать с чувством стыда. Стыд есть чувство исключительно эгоистическое и имеет своим основанием страх осуждения, почему совершенно не может служить показателем степени развития нравственных чувств. Раскаяние же возникает в душе человека без всякого отношения к мнениям других людей и может явиться и тогда, когда человек находится наедине с самим собою, — и только такое раскаяние может считаться истинным, так как оно будет обуславливаться единственно силою нравственных стремлений испытывающего его человека. Такое раскаяние называется упреком совести.

Понятие совести не имеет самостоятельного определения и определяется обыкновенно в зависимости от того, как объясня-

ется то, что называется раскаянием, угрызениями или упреками совести. Поэтому из сказанного совершенно очевидно, что под совестью следует разуметь всю совокупность нравственных стремлений человека.

Раскаяние возникает не только из противоречия между нравственными и эгоистическими чувствами, но и из противоречия между эгоистическими побуждениями и тем, что называется нравственным долгом. Это не одно и то же, так как между нравственным чувством и нравственным долгом существует совершенно определенное различие. Именно нравственное чувство любви и доброжелательства по отношению к внешнему миру возникает у человека, как и все прочие чувства, с наибольшей силой во время существования непосредственных восприятий и затем продолжает сохраняться тем живее, чем ярче память об этих восприятиях и даже чем образнее память, то есть чем более точно сохраняются эти восприятия. Но всякое чувство изменяется в своей силе в зависимости от множества внутренних причин и может то ослабевать, то вновь усиливаться в то время, как воспоминание о вызвавших эти чувства образах будет сохраняться во всей своей неприкосновенности. Поэтому и в то время, когда у человека его эгоистические потребности увеличиваются в силе, сопровождающие их эгоистические чувства, по общему закону замены психических состояний, вытесняют нравственные чувства. Но память о тех действиях, которые были связаны с этими временно исчезнувшими нравственными чувствами, сохраняется без изменения. Эта память, эта идея действий, необходимо вытекающих из нравственного чувства и обусловленных этим чувством, как если бы оно продолжало существовать, и есть идея нравственного долга. И нужно сказать, что противоречие между эгоистическими стремлениями и нравственным долгом бывает даже чаще, чем непосредственное противоречие между чувствами нравственными и эгоистическими: чувства видоизменяются и колеблются под влиянием разнообразных внутренних и внешних условий, идеи же, и преимущественно те, которые имеют наиболее общий характер и входят как постоянная составная часть в содержание сознания человека, сохраняются весьма стойко. А такой общей основной идеей является и идея нравственного долга, которую можно назвать даже наиболее общей, так как она вытекает из отношений человека к окружающему внешнему миру, — из отношений, которые начинаются и кончаются вместе с жизнью человека.

В прямой зависимости от существования противоречия между нравственными и эгоистическими побуждениями человека находится и разделение его действий на добродетели и пороки. Характеристика тех и других, раз мы имеем определение нравственного чувства, не представляет никакого затруднения. Добродетели являются прямым следствием основной нравственной идеи — увеличить и улучшить жизнь на земле и уменьшить страдания. Следовательно, все то, что будет способствовать сохранению и развитию жизни в мире, будет истинной добродетелью. Таким образом, умеренность, воздержание, кротость, милосердие и так далее суть добродетели, подобно тому как несдержанность страстей, жестокость, алчность и так далее будут пороками, вечно, при всяких условиях, возмущающими нравственное чувство и подлежащими осуждению.

В. М. Бехтерев

ВНУШЕНИЕ И ЕГО РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (1903)

Фрагмент¹

Владимир Михайлович Бехтерев (1857–1927) — российский психолог, психиатр, физиолог и невропатолог.*

Перу исследователя принадлежат около двух тысяч научных работ, наиболее значительные среди них — двухтомник «Проводящие пути спинного и головного мозга» (1900), а также семитомная работа «Основы учения о функциях мозга» (1903–1907) и трехтомная «Объективная психология» (1907–1910). В русле общих тенденций научной психологии того времени, Бехтерева интересовали и вопросы психологии религии. Среди прочего он занимался изучением гипноза и внушения, и поэтому исследовал феномен чудесных исцелений. В публикацию 1903 г. «Внушение и его роль в общественной жизни» вошли и его более ранние статьи, посвященные исследованию различных видов внушения. Особенно Бехтерева* занимают «психопатические эпидемии религиозного характера», связанные с появлением новых религиозных движений как в России, так и на Западе, а также «эпидемии» колдовства, кликушества и мистических учений. Особо он отмечает роль внушения и психических эпидемий во время кризисных ситуаций в обществе.*

Позднее Бехтерев продолжил разрабатывать вопросы психологии религии. Так, в статье 1911 г. «Гипноз, внушение и психотерапия и их лечебное значение» он писал о значении веры для исцеления больного, а в статье 1925 г. «Внушение и чудесные исцеления» рассматривал случаи исцеления некоторых психических недугов «силой внушения, связанной с религиозным подъемом».*

О. М.

Эпидемии колдовства и бесоодержимости

Очевидно, подобным же образом объясняется и происхождение колдовства, этой страшной болезни, из-за которой погибло на костре и эшафоте, наверно, много более народа, нежели во всех вместе взятых войнах истекшего столетия. Не допустив взаимовнушения и самовнушения, мы не могли бы понять ни столь значительно-

¹ [Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. 2-е изд., доп. СПб., 1903. 144 с. (Цит. с. 57–78.)]

го распространения эпидемий колдовства, проявившихся в самых различных частях Европы, особенно в XVI в., ни почти стереотипного описания видений, которым подвергались несчастные колдуны и колдуньи Средних веков.

По описанию Реньяра, к женщине, которая обыкновенно подвержена конвульсивным приступам, в один прекрасный вечер является изящный и грациозный кавалер; он нередко входил через открытую дверь, но чаще появлялся внезапно, вырастая как бы из земли.

Вот как описывают его колдуны на суде: «Он одет в белое платье, а на голове у него черная бархатная шапочка с красным пером или же на нем роскошный кафтан, осыпанный драгоценными камнями, вроде тех, что носят вельможи. Незнакомец является или по собственной инициативе, или на зов, или же на заклинание своей будущей жертвы. Он предлагает ведьме обогатить ее и сделать ее могущественной; показывает ей свою шляпу, полную денег; но чтоб удостоиться всех этих благ, ей придется отречься от Св. крещения, от Бога и отдаться сатане душой и телом»².

Вот стереотипные описания демонических галлюцинаций, которым подвергались истерические женщины Средних веков, или так называемые колдуны по тогдашним понятиям.

Не ясно ли, что здесь дело идет о галлюцинациях такого рода, которые выливаются в определенную форму благодаря представлениям, упрочившимся в сознании путем самовнушения или внушения, быть может, еще с детства, благодаря рассказам и передаче из уст в уста о возможности появления дьявола в роли соблазнителя.

Другое, не менее распространенное убеждение в народе, которое получило особенную силу благодаря религиозному мистицизму в эпоху Средних веков и последующий за ними период времени, есть так называемая бесоодержимость, то есть обладание дьяволом человеческого тела. Благодаря самовнушению о вселении дьявола в тело, эта идея нередко является источником целого ряда конвульсивных и иных проявлений большой истерии, которые также способны к эпидемическому распространению.

«Первая большая эпидемия этого рода, — по словам Реньяра, — произошла в мадридском монастыре.

² Реньяр. Психические эпидемии. [Реньяр П. Умственные эпидемии: Историко-психиатрические очерки. СПб., 1889. С. 9.]

Почти всегда в монастырях, и главным образом в женских обителях, религиозные обряды и постоянное сосредоточение на чудесном влекли за собою различные нервные расстройства, составляющие в своей совокупности то, что называлось бесноватостью. Мадридская эпидемия началась в монастыре бенедиктинок, игуменьи которого, донне Терезе, еле исполнилось в то время 26 лет.

С одной монахиней вдруг стали случаться страшные конвульсии. У нее делались внезапные судороги, мертвели и скорчивались руки, выходила пена из рта, изгибалось все тело в дугу наподобие арки, опиравшейся на затылок и пятки. По ночам больная издавала страшные вопли, и под конец ею овладевал настоящий бред.

Несчастливая объявила, что в нее вселился демон Перегрино, который не дает ей покоя. Вскоре демоны овладели всеми монахинями за исключением пяти женщин, причем сама донна Тереза тоже сделалась жертвой этого недуга.

Тогда начались в обители неописуемые сцены: монахини по целым ночам выли, мяукали и лаяли, объявляя, что они одержимы одним из друзей Перегрино. Монастырский духовник Франсуа Гарсиа прибег к заклинанию бесноватых, но безуспешно, после чего это дело перешло в руки инквизиции, которая распорядилась изолировать монахинь. С этой целью они были сосланы в различные монастыри.

Гарсиа, обнаруживавший в этом деле известное благоразумие, редко встречаемое в людях его класса, был осужден за то, что будто бы вступил в сношение с демонами прежде, чем напасть на них».

Бесноватость бенедиктинок наделала много шума, но ее известность ничтожна по сравнению с эпидемией бесноватости урсулинок, которая разразилась в 1610 г. У двух монахинь монастыря урсулинок появились какие-то необычайные движения и другие удивительные симптомы. Согласно господствовавшему тогда верованию, Ромильон вообразил, что эти монахини одержимы дьяволом. Он попробовал делать над ними заклинания, но неуспешно; дьяволы продолжали мучить бедных урсулинок; убедившись в своем бессилии, бедный священник обратился к более могущественным заклинателям. Обоих одержимых — Луизу Кало и Магдалину де-Ля-Палю, дочь провансальского дворянина, отправили в монастырь Сент-Бом к инквизитору Михаэлису. Михаэлис, не надеясь исключительно на свои силы, пригласил на помощь фламандского доминиканца отца Домциуса. Он сам из Лувена, говорит Мишле, не раз производил заклинания,

был, стало быть, обстрелян на этих нелепостях. Луиза скорее сумасшедшая, чем злая, но злая в своем сумасшествии, призналась, что в ней сидят три дьявола: Веррино — добрый дьявол, католик, легкий, один из демонов воздуха; Левиафан, дурной дьявол, любящий рассуждать и протестовать; и, наконец, третий дух нечистых помыслов. Чародей, пославший ей этих дьяволов, князь всех колдунов Испании, Франции, Англии и Турции патер Луи Гоффриди, бывший в то время приходским священником церкви des Accoules в Марселе. Магдалина, подстрекаемая Луизой и обезумевшая от страха, сделала такое же признание. Она сказала, что Гоффриди испортил ее своими чарами, что он наслал на нее целый легион, то есть шесть тысяч шестьсот шестьдесят шесть дьяволов. Михаэлис как монах ненавидел Гоффриди-священника и с радостью ухватился за прекрасный случай. Он донес на чародея Прованскому парламенту. И хотя на стороне Гоффриди были капуцины, епископ Марсельский и все духовенство, тем не менее парламент в союзе с инквизицией добились того, что им выдали Гоффриди. Его как преступника привели в Экс. Пред Магдалиной de la Palu несчастный священник сначала клянется именем Бога, Пресвятой Девы Марии и св. Иоанном Крестителем, что все обвинения ложны: но скоро он понял, что он погиб: мужество его покинуло и под пыткой, а может быть и ранее, он признался во всем. Да, во всем, во всех преступлениях, которых он не совершал. Он сознался, что дьявол посещал его часто, что он поджидал сатану у дверей церкви и заразил до тысячи женщин ядовитым дыханием, сообщенным ему Люцифером. «Признаюсь и в том, — говорил он, — что, когда я желал отправиться на шабаш, я становился ночью у открытого окна, через которое являлся ко мне Люцифер и вмиг переносил на сборище, где я оставался два-три, а иногда и четыре часа». Стали искать на его теле печать дьявола. Когда сняли с глаз Гоффриди повязку, он с ужасом узнал, что в его тело до трех раз вонзали иглу, и он ничего не чувствовал. Итак, он был трижды помечен дьявольским клеймом. Инквизитор заметил: если бы мы находились в Авиньоне, этого человека завтра же сожгли бы.

Его и сожгли. 30 апреля 1611 г. в Эксе в 5 часов пополудни, Луи Гоффриди, бенедиктинский священник церкви des Accoules, был отрешен от сана. Палач подвел к главному входу в церковь, где он должен был каяться и просить прощения у Бога, короля и правосудия. На площади проповедников был уже воздвигнут костер. Несчастный вошел на него и через несколько минут спустя от него остался один

пепел». Гоффриди таким образом не спасло его признание в колдовстве; но не лучше была и судьба тех, которые отличались большей стойкостью характера, как показывает история с аббатом Грандье³. Луденская община урсулинок, посвятивших себя делу образования, состояла из дочерей знатных лиц.

«Приором монастыря был аббат Муссо, вскоре, впрочем, умерший. Спустя непродолжительное время после его кончины он однажды явился к г-же де Бельсьель ночью в виде мертвеца и приблизился к ее постели. Она своими криками разбудила всю обитель. Но после этого привидение стало возвращаться каждую ночь. Монахиня рассказала о своем несчастье товаркам. Результат получился как раз обратный: вместо одной привидение стало посещать всех монахинь. В дортуаре то и дело раздавались крики ужаса, и монахини пускались в бегство. Слово „одержимость“ было пущено в ход и принято всеми. Монах Миньон, сопровождаемый двумя товарищами, явился в обитель для изгнания злого духа.

Игуменья, мадам де Бельсьель, объявила, что она одержима Астаротом, и как только начались заклинания, стала издавать вопли и конвульсивно биться; в бреду она говорила, что ее околдовал священник Грандье, преподнося ей розы. Игуменья, кроме того, утверждала, что Грандье являлся в обитель каждую ночь в течение последних четырех месяцев и что он входил и уходил, проникая сквозь стены.

На других одержимых, между прочим, на мадам де Сазильи, находили конвульсии, повторявшиеся ежедневно, особенно во время заклинаний.

Одни из них ложились на живот и перегибали голову так, что она соединялась с пятками, другие катались по земле в то время, как священники со Св. Дарами в руках гнали за ними; изо рта у них высовывался язык, совсем черный и распухший. Когда галлюцинации присоединялись к судорогам, то одержимые видели смущавшего их демона. У мадам де Бельсьель их было 7, у мадам де Сазильи 8, особенно же часто встречались Асмодей, Астарот, Левиафан, Исаакорум, Уриель, Бегемот, Дагон, Магон и тому подобные.

В монастырях злой дух носит названия, присвоенные ему в богословских сочинениях.

В некоторых случаях монахини впадали в каталептическое состояние, в других они переходили в сомнамбулизм и бред или в состояние полного автоматизма.

Они всегда чувствовали в себе присутствие злого духа и, катаясь по земле, произносили бессвязные речи, проклиная Бога, кощунствуя и совершая возмутительные вещи, утверждали, что исполняют его волю».

³ Рише. Сомнамбулизм. 1885. [Рише Ш. Сомнамбулизм, демонизм и яды интеллекта. СПб., 1885.]

А вот, между прочим, сцены, которые разыгрывались в том же монастыре под влиянием заклинаний, заимствованные из книги отца Иосифа:

«Однажды начальница пригласила отца отслужить молебен св. Иосифу и просить его защиты от демонов во время говения.

Заклинатель немедленно выразил свое согласие, не сомневаясь в успешности чрезвычайного молитвословия, и обещал заказать мессы с той же целью в других церквях.

Вследствие этого демоны пришли в такое бешенство, что в день поклонения волхвов стали терзать игуменью. Лицо ее посинело, а глаза уставились в изображение лика Богородицы. Был уже поздний час, но отец Сюрен решился прибегнуть к усиленным заклинаниям, чтобы заставить демона пасть в страхе перед Тем, кому поклонялись волхвы.

С этой целью он взял одержимую в часовню, где она произнесла массу богохульств, пытаясь бить присутствующих и во что бы то ни стало оскорбить самого отца, которому наконец удалось тихо подвести ее к алтарю.

Затем он приказал привязать одержимую к скамье и после нескольких воззваний повелел демону Исаакоху пасть ниц и поклониться Младенцу Иисусу; демон отказался исполнить это требование, изрыгая страшные проклятия.

Тогда заклинитель пропел *Magnificat* и во время пения слов: „*Gloria Patri*“ и так далее, эта нечестивая монахиня, сердце которой было действительно переполнено злым духом, воскликнула: „Да будет проклят Бог Отец, Сын, Святой Дух и все Небесное Царство!“ Демон еще усугубил свои богохульства, направленные против Св. Девы, во время пения: „*Ave Maria Stella*“, причем сказал, что не боится ни Бога, ни Св. Девы, и похвалялся, что его не удастся изгнать из тела, в которое он вселился.

Его спросили, зачем он вызывает на борьбу всемогущего Бога.

„Я делаю это от бешенства, — ответил он, — и с этих пор с товарищами не буду заниматься ничем другим!“

Тогда он возобновил свои богохульства в еще более усиленной форме.

Отец Сюрен вновь приказал Исаакоху поклониться Иисусу и воздать должное как Св. Младенцу, так и Пресвятой Деве за богохульственные речи, произнесенные против них... Исаакох не покорялся.

Последовавшее затем пение „*Gloria*“ послужило ему только поводом к новым проклятиям на Святую Деву.

Были еще делаемы новые попытки, чтобы заставить демона Бегемота покаяться и принести повинную Иисусу, а Исаакоху повиниться перед Божьею Матерью, во время которых у игуменьи появились такие сильные конвульсии, что пришлось отвязать ее от скамьи.

Присутствующие ожидали, что демон покорится, но Исаакорум, повергая ее на землю, воскликнул: „Да будет проклята Мария и Плод, который Она носила!“

Заклинатель потребовал, чтобы он немедленно покался пред Богородицей в своих богохульствах, извиваясь во земле, как змей, и облизывая пол часовни в трех местах. Но он все отказывался, пока не возобновили пение гимнов. Тогда демон стал извиваться, ползать и крутиться; он приблизился (то есть довел тело г-жи де Бельсьель) к самому выходу их часовни и здесь, высунув громадный черный язык, принялся лизать каменный пол с отвратительными ужимками, воем и ужасными конвульсиями. Он повторил то же самое у алтаря, после чего выпрямился и, оставаясь все еще на коленях, гордо посматривал, как бы показывая вид, что не хочет сойти с места; но заклинитель, держа в руках Св. Дары, приказал ему отвечать. Тогда выражение лица его исказилось и стало ужасным, голова откинулась совершенно назад, и послышался сильный голос, произнесенный как бы из глубины груди: „Царица Неба и земли, прости!“».

Нетрудно представить себе, что подобные заклинания не только не действовали успокоительно на окружающих лиц, но еще способствовали большему развитию бешенства у несчастных монахинь. В заключение следует заметить, что Луденская эпидемия урсулинок кончилась трагически, так как несчастный аббат Грандье, обвиненный в чародействе, был подвергнут ужасным пыткам и истязаниям и был в конце концов сожжен на костре. Описание пыток и казни Грандье производят потрясающее впечатление, и я, щадя нервы читателей, опускаю их здесь, тем более что это печальное событие не относится прямо к интересующему нас предмету.

Но как ни тяжела была казнь Грандье, сожженного живым на костре с раздробленными ранее голенями, она не успокоила беснующихся урсулинок, пока не было приступлено к их изолированию. «После того демоны стали еще преследовать молодых девушек в городе Луден. Назывались эти демоны: Уголь нечисти, Адский Лев, Ферон и Магон. Эпидемия распространилась даже на окрестности.

Девушки в Авиньоне почти все подпали страшному недугу и обвиняли при этом двух священников в чародействе; к счастью, коадьютор Поатьевского епископа благоразумно повел дело и разединил бесноватых.

Но еще замечательнее тот факт, что Авиньон, искони считавшийся странюю пап, переполнился около этого времени одержимыми.

Луденская эпидемия заразила умы и охватила собой большое пространство. Страшная Луденская трагедия еще не изгладилась из памяти ее современников: истина относительно мученичества несчастного Грандье едва только успела выясниться, когда разнесся слух, что демоны овладели обителью св. Елизаветы в Лувье.

Здесь также усердие духовника послужило если не причиной, то, по крайней мере, точкой отправления для распространения недуга. Лувьевскими монахинями овладело желание посоперничать в деле набожности со своим духовным пастырем.

Они стали поститься по неделям, проводили в молитве целые ночи, всячески бичевали себя и катались полунагие по снегу.

В конце 1642 г. священник Пикар (духовник) внезапно скончался. Монахини, уже и без того близкие к помешательству, тогда окончательно помутились.

Их духовный отец стал являться им по ночам, они видели его бродящим в виде привидения, а с ними самими начали делаться конвульсивные припадки, совершенно аналогичные с припадками луденских монахинь: у несчастных являлось страшное отвращение ко всему, что до тех пор наполняло их жизнь и пользовалось их любовью. Вид Св. Даров усиливал их бешенство; они доходят до того, что даже плюют на них. Затем монахини катаются по церковному полу и, издавая при этом страшный рев, подпрыгивают, как будто под влиянием пружин».

Современный богослов Лабретан, имевший случай видеть лувьевских монахинь, дает нам следующее описание их беснований:

«Эти 15 девушек обнаруживают во время причастия страшное отвращение к Св. Дарам, строят им гримасы, показывают язык, плюют на них и богохульствуют с видом самого ужасного нечестия. Они кощунствуют и отрекаются от Бога более 100 раз в день с поразительной смелостью и бесстыдством.

По несколько раз в день ими овладевали сильные припадки бешенства и злобы, во время которых они называют себя демонами, никого не оскорбляя при этом и не делая вреда священникам, когда те во время самых сильных приступов кладут им в рот палец.

Во время припадков они описывают своим телом разные конвульсивные движения и перегибаются назад в виде дуги, без помощи рук, так что их тело покоится более на темени, чем на ногах, а вся остальная часть находится на воздухе; они долго остаются в этом положении и часто вновь принимают его. После подобных усиленных кривляний,

продолжавшихся непрерывно иногда в течение четырех часов, монахи-ни чувствовали себя вполне хорошо, даже во время самых жарких дней; несмотря на припадки, они были здоровы, свежи, и пульс их бился так же нормально, как если бы с ними ничего не происходило. Между ними есть и такие, которые падают в обморок во время заклинаний как будто произвольно: обморок начинается с ними в то время, когда их лицо наиболее взволнованно, а пульс становится значительно повышенным. Во время обморока, продолжающегося полчаса и более, у них не заметно ни малейшего признака дыхания.

Затем они чудесным образом возвращаются к жизни, причем у них сначала приходят в движение большие пальцы ноги, потом ступни и сами ноги, а за ними живот, грудь, шея; во все это время лицо бесноватых остается совершенно неподвижным; наконец, оно начинает искажаться и вновь появляются страшные корчи и конвульсии».

Это описание не оставляет сомнения в том, что дело идет в данном случае о проявлениях большой истерии, хорошо изученной за последнее время, особенно со времени классических трудов Charcot* и его учеников.

Эпидемии кликушества и порчи

Наше современное кликушество в народе не есть ли тоже отражение средневековых демонопатических болезненных форм? И здесь влияние внушенных ранее привитых идей на проявление болезненных состояний неоспоримо.

Известно, что такого рода больные во время церковной службы при известных возгласениях подвергаются жесточайшим истерическим припадкам.

И здесь повторяется то же, что было и в Средние века. Несчастные больные заявляют открыто и всегласно о своей несообразности; во время же припадков говорят как бы от имени сидящего в них беса. Между прочим, одна из недавних эпидемий кликушества развилась с чрезвычайной быстротой во время свадебного пиршества в селе Большом Петровском Подольского уезда Московской губернии и охватила 15 лиц, участвовавших в пире⁴. Другая эпиде-

⁴ Д-р Яковенко [В. И.]. Эпидемия истерических судорог в Подольском уезде Моск. губ. Вестн. общ. гигиены, т. XXV, кн. III, отд. III. [Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины, изд. при Управлении главного врачебного инспектора М. В. Д. 1895.]

мия, развившаяся несколько лет спустя также во время свадебных пиршеств и также в Подольском уезде Московской губернии, ограничивалась четырьмя лицами⁵. Литература наша обладает вообще многочисленными описаниями эпидемий кликушества, но из них лишь немногие были предметом медицинского наблюдения.

Всех лиц, которые пожелали бы в исторической последовательности проследить у нас развитие эпидемий этого рода, мы отсылаем к книге Краинского* «Порча, кликуши и бесноватые» (Новгород, 1900), которому пришлось исследовать по поручению Медицинского департамента одну из эпидемий такого рода, развившихся несколько лет тому назад в Смоленской губернии⁶. Нет сомнения, что эти эпидемии всегда и везде развивались под влиянием поддерживаемого в народе верования о возможности порчи и бесоудержимости, в чем немалую роль сыграло наше духовенство. Для пояснения того, какую роль играет внушение и самовнушение при развитии эпидемий порчи и кликушества, я приведу здесь из сделанного мною к вышеуказанному сочинению предисловия нижеследующие строки.

Не подлежит сомнению, что психическая сторона так называемых порчи и кликушества, как и бесноватости, черпает свои особенности в своеобразных суевериях и религиозных верованиях народа. Этим объясняется не только характер бредовых идей о порче, о вселении нечистой силы вовнутрь тела, но и все другие характерные явления в поведении кликуш, порченных и бесноватых, так, например, их своеобразная боязнь всего, что верою народа признается святым, наступление припадков в церкви при пении «херувимской», при известных молитвословиях во время служения молебнов и при отчитывании, их выкликания и непереносимость того лица, которое они обвиняют в порче и в причинении им бесоудержимости, часто наблюдаемая наклонность к произношению бранных и неприличных слов, поразительное богохульствование и святотатственное поведе-

⁵ Д-р Геника [P.B.]. Вторая эпидемия истерических судорог в Подольском уезде Московской губернии. Невр. вестн. 1898, т. VI, вып. 4. [Неврологический вестник.]

⁶ См. также сообщение д-ра Никитина* (из нашей клиники): «К вопросу о кликушестве» (Научн. собр. вр. клин. душ. и нервн. бол. 1903), в котором описаны кликуши с их припадками и приведены результаты их исследования. [Никитин М.П. К вопросу о кликушестве: Речь, сказанная в торж. науч. собрании врачей Клиники душевных и нервных болезней 2 мая 1903 г. // Отчеты научных собраний врачей Санкт-Петербургской клиники душевных и нервных болезней. СПб., 1903.]

ние против икон, склонность некоторых из кликуш к прорицанию и тому подобное. Сюда принадлежит и боязнь табака, наблюдаемая у некоторых кликуш как заимствование от сектантов. Известно, что курение табака, по взгляду многих сектантов, которых народ вообще именует «еретиками», есть дело рук антихриста, а потому они не только не употребляют табака, но и не допускают его в свои избы. Поэтому боязнь табака у кликуш выражает как бы принадлежность их к ереси, что в глазах простого народа почти равносильно богоотступничеству.

Ввиду всего только что сказанного, нельзя не согласиться с тем, что кликушество и порча в значительной мере обязаны своим происхождением бытовой стороне жизни русского народа. Очевидно, что своеобразные суеверия и религиозные верования народа дают психическую окраску того болезненного состояния, которое известно под названием порчи, кликушества и бесноватости.

Глубоко интересен вопрос о развитии порчи, кликушества и бесоодержимости в нашем народе. В этом отношении играет, по-видимому, огромную роль невольное внушение, испытываемое отдельными лицами при различных условиях. Описание бесноватости в священных книгах, рассказы о порче и бесоодержимости и вера в колдунов и ведьм, передаваемые из уст в уста среди простого народа, особенно же поражающие картины кликушества и бесоодержимости, которые приходится видеть русской крестьянке в церкви, — картины, которые надолго запечатлеваются в душе всякого, кто имел случай наблюдать неистовство кликуш и бесноватых, особенно же их неслыханные богохуления и осквернение святынь, действуют на расположенных лиц наподобие сильного и неотразимого внушения. Еще более поражающим образом должны действовать тягостные картины беснования кликуш во время публичных отчитываний, которые даже и при счастливом исходе в смысле исцеления от кликушества еще более укрепляют в простом народе веру в бесоодержимость. В этом отношении глубоко знаменательно замечание автора, что большую, если не первенствующую, роль в развитии кликушества в России играют монастыри, особенно Московские и окрестных губерний.

Будучи сам свидетелем такого рода отчитываний бесноватых в отдаленных монастырях Европейской России, я вполне разделяю взгляд автора о значении монастырей как распространителей порчи и бесоодержимости в населении.

При существовании религиозного внушения о возможности порчи и бесоодержимости, очевидно, достаточно для предрасположенной личности уже самого незначительного повода, чтобы развилась болезнь. Если такая личность случайно взяла из рук подозреваемого в колдовстве лица какую-либо вещь, или поела его хлеба, выпила воды или квасу из его рук, или даже просто встретила с ним на дороге, — всего этого уже достаточно, чтобы болезнь развилась в полной степени. Иногда даже простое воспоминание о тех или других отношениях к мнимому колдуну или ведьме действует наподобие самовнушения о происшедшей уже порче, и с этого момента впервые развиваются стереотипные болезненные проявления, которые затем, повторяясь при соответствующих случаях, укрепляются все более и более.

Само собою разумеется, что рассматриваемые состояния при благоприятных условиях легко могут принимать эпидемическое распространение, которое вообще случается нередко при появлении кликуши в том или другом месте; поводов для развития эпидемий в таких случаях может быть множество.

Одна кликуша, как было, например, в селе Ащепкове, во время церковной службы заявляет, что кликать будут вскоре и другие, и уже этого заявления достаточно, чтобы расположенные женщины при общей поддержке убеждения, что в среде их завелся колдун или ведьма, подверглись затем кликушным припадкам. В других случаях достаточно нечаянно пророненного слова или дурного пожелания кому-либо в ссоре, которое, действуя подобно внушению, вызывает затем действительное болезненное расстройство, вселяющее в заболевшем лице и в окружающих его убеждение, что появившееся болезненное расстройство дело рук ведьмы или колдуна, и уже почва для развития эпидемии кликушества и порчи в населении готова.

Так или приблизительно так дело происходит во всех вообще местах, где развиваются подобные же эпидемии. В этом отношении особенно интересна та поразительная внушаемость, которая, по наблюдениям автора, появляется у кликуш, и то обстоятельство, что у многих из них наблюдаются довольно глубокие степени гипноза, напоминающие, по крайней мере отчасти, те истерические формы гипноза, которые демонстрировал покойный профессор Charcot* в Парижском Сальпетриере.

Только что указанный факт, без сомнения, достоин большого внимания и притом не только с точки зрения происхождения болез-

ненного состояния, о котором идет речь, но и с точки зрения лечебного значения гипнотического внушения при порче и кликушестве.

Сам народ инстинктивно ищет исцеления от своего недуга, приобретенного, как было выяснено, путем внушения, не столько в лекарственной медицине, сколько в молитвословиях и в отчитывании в монастырях и в других религиозных обрядах и церемониях или же идет к знахарям или так называемым колдунам, где также лечится наговорами. Очевидно, что внушение, систематически проведенное при условии разобщения кликуш друг от друга и обособлении их от здоровых или освободившихся от припадков с целью устранения от взаимовнушения и влияния одних на других, является одним из важнейших лечебных мероприятий, к которым отныне следует прибегать в каждом случае эпидемии кликушества, порчи и бесноватости.

Само собою разумеется, что порча касается не одних женщин, но и мужчин, и такие лица, получившие порчу по влиянию какого-либо дурного человека, и до сих пор слывут в темной массе русского народа под названием «порченных» или «бесноватых».

Во время отчитываний, которые производятся над такого рода больными еще и теперь в монастырях нашей глухой провинции, можно видеть те ужасные корчи, которым подвергаются такого рода бесноватые при производстве над ними заклинаний, причем дьявол, вошедший в человека, может быть вызван на ответы и не скрывает своего имени, горделиво называя себя во всеуслышание «Легион» или «Вельзевул» или какими-либо другими библейскими именами.

Все эти сцены, которых очевидцем мне приходилось быть неоднократно, без сомнения являются результатом внушенных идей, заимствованных из Библии и народных верований. Вряд ли можно сомневаться в том, что, если бы наши кликуши, которых встречается немало в наших деревнях⁷, жили в Средние века, то они неминуемо подверглись бы сожжению на костре.

Впрочем, кликушество в народе хотя еще и по сие время заявляет о себе отдельными вспышками эпидемий в тех или других местах нашей провинции, но, во всяком случае, в настоящее время оно уже не приводит к развитию тех грозных эпидемий, какими отличались Средние века, когда воззрения на могучую власть дьявола и бесодержимость были господствующими не только среди простого на-

⁷ По указанию П. Якобия*, в одной Орловской губ. за 1899 г. было более тысячи кликуш. Вестн. Европы, окт. 1903, с. 738. [Вестник Европы. 1903. Т. 5, кн. 10.]

рода, но и среди интеллигентных классов общества и даже среди самих судей, которые были призваны для выполнения над колдунами правосудия и удовлетворения общественной совести.

Другие психопатические эпидемии религиозного характера

До сих пор еще не лишены важного социального значения другого рода психопатические эпидемии религиозного и иного характера, которые выражаются развитием странных заблуждений в народе, носящих явные психопатические черты.

Такого рода психопатические эпидемии случались и случаются еще и поныне в разных странах. <...> У нас в России также было описано несколько психопатических эпидемий религиозного характера... Вообще психопатические и истерические эпидемии до сих пор еще происходят в населении, а также в монастырях и школах и особенно в закрытых учебных заведениях. Не далее как в 1878–1879 гг. в итальянском местечке Верценьис недалеко от Удины разыгралась эпидемия бесоодержимости, приведшая к возбуждению населения, успокоение которого потребовало применения даже военной силы.

Из религиозных эпидемий, между прочим, достойны внимания американские религиозные движения, известные под именем возрождения. Заимствуем описание этих эпидемий из книги Б. Сидиса*:

«В 1800 г. волна религиозной мании прошла по стране и достигла высшей степени в знаменитых Кентуккских возрождениях. Первый митинг под открытым небом происходил в Cobin Creek. Он начался 22 мая и продолжался четыре дня и три ночи. Крики, песни, молитвы, возгласы, припадки конвульсий превратили это место в пандемониум. Старавшиеся уйти или принуждены были вернуться, как бы влекомые какой-то таинственной силой, или падали в судорогах на дороге. Язва распространялась, свирепствуя с неутихающей яростью. Семьи приезжали из дальних местностей, чтобы присутствовать на митингах. Обыкновенно полевые митинги продолжались 4 дня, от пятницы до утра вторника, а иногда они тянулись целую неделю. Один быстро следовал за другим. Народ оживлял леса и дороги, ведущие к местам сборищ. „Кабатчик, — пишет д-р Davidson... — бросал свою работу, старик хватался за костыль, юноша забывал свои развлечения, плуг был оставлен в борозде; зверь наслаждался отдыхом в горах; все дела остановились; смелые охотники и солидные матросы, молодые люди, девушки и малые дети стекались к общему центру притяжения“. На одном из этих митингов присутствовало 20 тысяч народу.

Общий митинг в Indian Creek, Harrison Caunty, продолжался около 5 дней. Сначала было спокойно. Но внушение не замедлило прийти, и на этот раз оно было дано ребенком. 14-летний мальчик взобрался на обрубок и начал жестоко безумствовать, он скоро привлек к себе главную массу народа. Побежденный могучими эмоциями, маленький мальчик поднял руки и, роняя платок, омоченный слезами и потом, воскликнул: „Так, о грешник, ты полетишь в ад, если не отступишь от своих грехов и не вернешься к Господу!“ В этот момент некоторые упали на землю, „подобно пораженным в битве, и дело пошло дальше так, что язык человеческого не в состоянии описать“. Тысячи людей извивались, корчились и метались в припадках религиозного исступления. Так сильна была зараза „возрождения“, что даже индифферентные зрители, насмешники и скептики, поражались ею и присоединялись к неистовствам безумных религиозных мальчиков и впадали в сильные конвульсии религиозной истерии»⁸.

По словам проф. D. W. Jandel'я... «Во многих местах религиозная мания принимала форму смеха, пляски и лая или превращения в собаку. Целые собрания бились в судорогах с истерическим смехом во время богослужения. В диком бреде религиозного исступления люди принимались плясать и, наконец, лаять по-собачьи. Они принимали собачьи позы, ходя на четвереньках, рыча, щелкая зубами и лая с такою точностью подражания, что обманули бы того, кто не глядел на них. И терпевшие такую позорную метаморфозу не всегда принадлежали к простонародью; напротив того, лица высшего положения в обществе, мужчины и женщины культивированного ума и приличных манер были через сочувствие доводимы до этого унижительного состояния».

Подобные же эпидемии возрождения случались в Америке неоднократно. Прекрасное описание большой эпидемии возрождения, приведшей к половым союзам, мы находим у Albert'a S. Rhodes'a...

«Что обыкновенно называют „Великим Американским возрождением“, — говорит этот автор, — началось одновременно в New Haven'e и New York'e в 1832 г. и, по-видимому, не было делом отдельного лица или лиц, но явилось в полном смысле народным движением. Оно носилось в атмосфере, было в умах людей. Эпидемия разрасталась и свирепствовала подобно пожару в одной части страны, известной у старожилов под именем „сожженного округа“. Особенно же она выразилась по берегу озера Ontario и в областях Madison и Oneida.

⁸ Б. Сидис. Психология внушения, с. 347–349. [СПб., 1902.]

Характерные признаки сопровождали эту духовную бурю. Бальные залы обращались в места молитв, театры в церкви... Логически рассуждавшим священникам говорили, что они держат губку с уксусом у засохших губ грешников, вместо того чтобы вести их к источнику жизни, из которого они могли бы пить вдоволь. С ними поступали, как обыкновенно, при этих движениях, — отстраняли, чтобы дать место новым толкователям и пророкам, крикунам и невеждам, полным веры, которые днем и ночью проповедовали о грядущем гневе и золотых улицах нового Иерусалима.

Из этой религиозной мании выросло яблоко Содомы; последователи его скоро стали неспособны ко греху... „И когда человек начнет сознавать, что его душа спасена, — провозгласил один из духовных вождей, — первое, что он предпринимает — это найти свой рай и свою Еву“. Вожди не могли найти ни рая в своих собственных домах, ни Еву в своих женах и искали своих „близких“ на стороне... В конце концов, «старые связи были порваны, Царство Небесное было под рукой. Старые правила больше не связывали; старые обязанности были устранены. Мужчины и женщины выбирали себе небесных сотоварищей, невзирая на супружеские связи.

Сначала такие союзы должны были быть чисто духовного характера, но, конечно, в конце приняли характер половой связи. В непродолжительном времени духовное единение было найдено неполным и приняло обычный характер отношений, которые существуют между мужчиной и женщиной, живущими в близком соприкосновении друг с другом. Мужчины, жившие с чужими женами, и жены, жившие с чужими мужьями, произвели странное смятение... Детей покинули их естественные покровители.

Из этого вышло худшее. Мужчины и женщины открыли, что они сделали ошибки в своих духовных союзах и, прожив несколько времени вместе, они разделялись, чтобы сделать новый выбор. Потом в сравнительно короткие периоды они сделали еще новые выборы, и доктрина духовного союза таким образом неизбежно исчезла в большом беспутстве».

Далее в 1840 г. развилась так называемая Миллеровская эпидемия, основанная на предсказании, сделанном Уильямом Миллером о времени, когда «Господь явится на небесах» и когда наступит вместе с тем конец всему... Нашлись, конечно, как всегда, приверженцы и началась проповедь, которая быстро распространила учение. Заблудшие оставили свои занятия, побросали имущества, оставили свои семьи и сами собирались на молитвенные митинги в ожидании «великого дня».

«С приближением времени, великого *dépouement*, митинги усилились: их моления были слышны далеко кругом; число прозелитов увеличивалось, крещение совершали не окроплением, а погружением, которое часто своей продолжительностью лишало жизни. Был получен дар языков; белоснежные платья для вознесения были готовы; собственность роздана, и утром „великого дня“ с приготовленными сердцами в безукоризненно белых одеждах они вышли встречать „Жениха“. Некоторые, не довольствуясь встречей Его на земле, влезали на деревья, чтобы первым приветствовать его приближение.

День, предсказанный в первый раз, прошел спокойно... Велико было разочарование последователей учения Миллера: целые недели и месяцы их жизни были потеряны, дела порваны, собственность пропала. Но как бы для того, чтобы еще сильнее показать могущество религиозного фанатизма над умами, они еще упорнее укрепились в заблуждении, опять „исследовали писания“ и счастливо нашли свою ошибку. Нужно было в своих вычислениях основываться на известном дне и часе иудейского 1844 г., а не на соответственном годе нашего календаря. Радостные вести разлетелись по царству Миллеризма и последователи его стали ревностнее и пламеннее прежнего».

В заключение следует упомянуть, что эпидемия не улеглась и по прошествии второго срока, оказавшегося такой же химерой, как и первый.

Известны также большие религиозные эпидемии среди евреев, основанные на предсказании о вторичном пришествии Мессии.

Наиболее значительной из таких мессианских эпидемий является Саббатайская эпидемия.

«В 1666 г. в Рош Гашана (иудейский новый год) один еврей по имени Саббатаи Зеви всенародно объявил себя долгожданным мессией. Евреи возликовали от этой радостной вести и в пылу веры в безумии религиозного опьянения пламенно восклицали: „Да здравствует царь иудейский, наш мессия!“ Маниакальный экстаз овладел их умами, мужчины, женщины, дети стали истеричными. Дельцы бросали свои предприятия, работники — свои ремесла, для того чтобы отдаться молитве и покаянию. Днем и ночью в синагогах раздавались вздохи, крики, рыдания. До такой силы дошла религиозная мания, что все раввины, противящиеся ей, должны были спасать бегством свою жизнь. Среди персидских евреев возбуждение дошло до того, что все иудеи-землепашцы прекратили свои работы в полях. Даже христиане смотрели на Саббатаи со страхом, потому что подобное явление предсказано на апокалипсический год. Молва о Саббатаи разошлась по всему свету. В Польше, в Германии, в Голландии и в Англии самые серьезные евреи забывали на бирже свои

дела для того, чтобы толковать об этом удивительном событии. Амстердамские иудеи посылали в Левант запросы своим торговым агентам и получали краткий выразительный ответ: „Это не кто иной, как Он“!

Везде, куда приходили послания мессии, иудеи устанавливали посты по каббалистическим наставлениям пророка Натана, а потом предавались большим неистовствам. Еврейские общины Амстердама и Гамбурга отличались нелепостью религиозных сумасбродств. В Амстердаме евреи ходили по улицам со свитками Торы, пели, скакали и плясали, как одержимые. Сцены еще более шумные, непристойные, дикие разыгрались в Гамбурге, Венеции, Легорне, Авиньоне и многих других городах Италии, Германии, Франции и Польши. Могущество религиозной мании дошло до такой высоты, что даже столь ученые люди, как Исаак Абоаб, Моисей Агвиляр, Исаак Ноар, богатый банкир и писатель Авраам Перейра и Спинозист Вениамин Музафия стали горячими приверженцами мессии. Кажется, сам Спиноза с большим интересом следил за этими странными событиями.

Более и более усиливалась религиозная мания. Во всех частях света появлялись пророки и пророчицы, осуществляя еврейскую веру во вдохновенный дух мессианского времени Мужчины и женщины, мальчики и девочки извивались в истерических судорогах, выкрикивая хвалу новому мессии. Многие бродили в безумном пророческом восторге, восклицая: „Саббатаи Зави истинный мессия племени Давида, ему даны венец и царство“!

Евреи, казалось, совсем потеряли голову. Богачи отовсюду стекались к Саббатаи, отдавая в его распоряжение свои богатства. Многие продавали свои дома и все имущество и отправлялись в Палестину. Так велико было число пилигримов, что стоимость путешествия значительно возросла. В больших коммерческих центрах торговля совсем остановилась: большинство иудейских купцов и банкиров ликвидировали дела. Вера в божественную миссию Саббатаи стала религиозным догматом, столь же важным, как догмат об единстве Божиим. Даже когда Саббатаи был принужден султаном принять магометанство, даже тогда мистическая мессианская эпидемия не ослабела. Многие упорно отрицали самый факт вероотступничества: это не он, это его тень приняла мусульманство. По смерти Саббатаи появился новый пророк, Михаил Кордозо. Как пожар распространялось его учение, несмотря на явную нелепость.

„Сын Давида, — говорил он, — придет тогда, когда Израиль или весь будет свят, или весь будет грешен“. Так как последнее гораздо легче первого, то он призывал всех верных детей Израиля ускорить пришествие Мессии принятием магометанства. Весьма многие с благочестивым рвением последовали его совету”⁹.

М. Ю. Лахтин

СТРАДАНИЕ КАК ИСТОЧНИК ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ (1913)¹

Михаил Юрьевич Лахтин (1869–1930) — врач-психиатр и историк медицины.*

Исследователя интересовали вопросы психологии религии — он занимался изучением предрассудков и суеверий, что нашло свое отражение в его ранней работе «Исторический очерк учения об одержимости», опубликованной в журнале «Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии» в 1901 г. В 1913 г. в журнале «Вопросы психиатрии и неврологии» появились две статьи Лахтина: «Суеверие в жизни и в клинике» и «Страдание как источник человеческих верований». В последней он рассматривает вопросы возникновения и функционирования религии и, с одной стороны, рассуждая вполне в духе своего времени, отмечает, что в религиях выражаются «первые гипотезы о человеке и Вселенной, и в этом отношении они предваряют собою научное знание». Но, с другой стороны, он пишет, что «религии возникают, развиваются и падают в зависимости от того, насколько они нужны и полезны исповедующему их человеку. В этом их главная жизненная ценность». Таким образом, Лахтин* указывает на адаптивные функции религии, рассматривая сферу религиозного вне области сакрального знания.*

О. М.

С тех пор как учение эволюционной школы, лежащее в основании биологических наук, стало стремиться подчинить себе также и сложную область душевных переживаний, в совершенно новом свете предстал перед нами вопрос о той роли, какая принадлежит страданию в непрерывно совершающемся процессе совершенствования и дифференциации форм жизни. Страдание есть универсальный фактор, основное свойство жизни, присущее живым организмам на всех ступенях их развития. Весьма вероятно, что уже первые проблески сознания являются в форме отличения страдания от удовольствия, то есть что страдание входит как необходимый элемент в сознание при самом его возникновении. Чем ранее обнаруживается какое-либо свойство в эволюции животного мира, тем более существует оснований приписать ему влияние на жизнь в последу-

¹ [Лахтин М. Ю. Страдание как источник человеческих верований // Вопросы психиатрии и неврологии. 1913. Т. 2, № 11. С. 481–492.]

ющие периоды развития; отсюда ясно, что страдание, являющееся одним из наиболее постоянных спутников жизни, должно играть очень большую роль.

Согласно эволюционному учению, страдание есть неустанный страж, который предупреждает нас о всякой опасности, угрожающей нашему организму и тем побуждает нас принимать меры к ее предотвращению. Я приведу наиболее полные определения роли страдания в жизни, высказанные различными авторами. «Из обильной индукции, — говорит Уорд, — можно сделать логический вывод, что назначение и роль страдания состоит в охране организма от повреждений. Удалите страдание и все чувствующие существа бесспорно исчезнут. Окружающие враждебные условия обступили бы их и безжалостно уничтожили бы. Само по себе и само в себе страдание есть зло, единственное зло. Однако, если смотреть на него с сухой научной точки зрения, оно является добром, если добро вообще существует, потому что оно гарантирует жизнь». — «Страдания, — говорит г. Спенсер*, — суть коррелятивы (соотносительные) действий, вредных для организма, между тем как удовольствия суть соотносительные действий, полезных для организма». — «Органическое чувство, — говорит Гюйо*, — переводит нам только на язык сознания то, что происходит в органах. Субъективное чувство страдания есть не более как симптом плохого объективного состояния, начинающегося расстройства или болезни: это период функционального или органического расстройства. Наоборот, чувство благополучия есть как бы субъективная сторона хорошего объективного состояния. Таким образом, в ритме существования благополучие соответствует эволюции жизни, страдание — разложению».

Виды и формы опасностей, о которых предупреждает нас страдание, так бесконечно разнообразны, что сознательным путем они не предотвратимы, не говоря уже о том, что этот способ предотвращения опасностей совершенно не применим у организмов со слабо развитым сознанием.

Страдание и удовольствие представляют собою два совершенно самостоятельных состояния нервной системы. Они не должны быть противопоставляемы одно другому. Каждое из них существует совершенно независимо от другого. Связь между полезным и удовольствием, с одной стороны, и вредным и страданием — с другой, не есть нечто заранее предустановленное, она явилась лишь как результат основных факторов естественного подбора. Виды, у ко-

торых гибельные для организма состояния вызвали удовольствие, а полезные страдания должны были вымереть, исчезать с лица земли, а сохраняться только те виды, у которых существовали обратные отношения, то есть у которых акты, необходимые для сохранения вида вызывали удовольствие, а акты, вредные для сохранения вида, вызывали страдание. «В этой гипотезе, — говорит Рибо*, — нет ничего химерического: нам часто случается видеть людей, находящихся удовольствие в том, что, как им самим известно, быстро ведет их к смерти. Существо с такой организацией ненормально, оно содержит в себе самом то противоречие, которое должно его убить».

Для иллюстрации рассматриваемой гипотезы возьмем несколько примеров. Между живыми организмами и окружающей средой непрерывно происходят сложные явления обмена, служащие главным источником всей физиологической работы организмов. Одним из выражений такого обмена является питание. Оно необходимо для роста организма, когда он не достиг еще своего предельного развития и для пополнения непрерывной траты тканей, которая совершается в течение всей жизни. С прекращением питания жизнь гаснет очень скоро. И вот естественный отбор связал продолжительное воздержание от пищи с мучительным чувством голода, воздержание от питья с еще более мучительным чувством жажды, напротив того, утоление голода и жажды не только прекращает страдание, но и вызывает приятное чувство удовольствия, и животное, стремясь к удовольствию и избегая страдания, питается и тем поддерживает целость организма. Чтобы жизнь не прекращалась на земле, все живущее должно размножаться, и естественный подбор придал половому влечению такую силу и привлекательность, которые заставляют забывать о всех страданиях, связанных с актом воспроизведения. При отсутствии или даже только понижении болевой чувствительности больные очень часто погибают от вредного воздействия на них окружающей среды, по отношению к которой они не принимают необходимых мер предосторожности, вследствие отсутствия своевременных сигналов со стороны нервной системы, утратившей способность реагировать на вредные воздействия болезненными ощущениями. То же положение может быть доказано лабораторным экспериментом: так, если у морской свинки перерезать *nervus sciaticus* и *cruralis*, конечность становится анестезированной и морские свинки нередко отъедают свои собственные пальцы.

Уловить связь между удовольствиями и полезными действиями, с одной стороны, и страданием и вредными действиями — с другой, становится все труднее по мере того, как жизнь принимает более высокие формы. Особенно усложнил это отношение социальный элемент, потребовавший новых форм приспособления, среди которых психический фактор стал играть видную роль. Ввиду этого не всегда могут быть выяснены условия, вызывающие явления и надо думать, что в тех случаях, которые рассматриваются как исключение, противоречие является кажущимся.

Если смерть и разрушение являются *conditio sine qua non* прогресса, то уже *a priori* можно заключить, что с усложнением материального субстрата жизни должны были умножаться и разнообразиться также и формы страдания, присущие этому субстрату. Другими словами, мы должны признать, что по мере того как жизнь становится все полнее, богаче, восприимчивее и отзывчивее, по мере того как расширялась та среда, с которой живые существа приходили в соприкосновение, должны были умножаться и возможные отклонения от состояния, признаваемого нормою в данных условиях существования, пока не создалось все разнообразие известных нам в настоящее время физических болезней и нравственных страданий. Предположение это находит себе полное подтверждение в фактах. Формы страдания действительно становятся тем интенсивнее и разнообразнее, чем более высокое положение занимает организм на лестнице животного царства. Так, на низших ступенях развития, где существует известная автономия отдельных органов, болевая чувствительность развита слабо. Не говоря уже об актиниях и сифонофорах, обладающих совершенно децентрализованной нервной системой, даже у таких высокоорганизованных животных, какими являются насекомые, разрушение отдельных частей еще очень слабо переходит в сознание целого. Так, перерванный пополам муравей способен еще переносить яички своего вида, шмель, шершень (*Vespa crabro*), будучи перерезаны пополам в то время, как они сосут мед, не прекращают своего занятия: муха богомол и некоторые другие насекомые, будучи обезглавлены, сохраняют способность даже к такому важному в видовом отношении акту, как спаривание. У некоторых животных даже утраченная часть способна восстанавливаться. Так, у ящерицы, которая спасаясь от преследования, жертвует своим хвостом, с течением времени развивается новый хвост. Где существуют подобного рода явления, там не может быть и речи об ин-

тенсивной боли. Напротив того, чем выше стоит организм на лестнице животного царства, тем неразрывнее связаны отдельные части его и тем больше страданий причиняют ему малейшие нарушения целостности его тканей. Сильнее же всего развито страдание в человеческом роде. Многие формы болезней, поражающие человека², можно наблюдать уже на костях животных доплейстоценового периода, то есть того периода в истории земли, когда не было самого человека.

В человеческом роде даже многие явления жизни физиологического характера служат неиссякаемым источником тяжелых ощущений; стоит припомнить только те страдания, какие причиняет женщине процесс родов; а что роды не стали более тяжелыми под влиянием условий цивилизованной жизни, следует из того, что указание на болезненные условия встречаются в самых древних свидетельствах религиозной письменности — «*in dolore paries*» («в болезни родиши чада»). Наконец, всевозможные нравственные страдания составляют исключительную привилегию человека. Страх смерти, например, развит у животных несравненно слабее, чем у человека. Животные даже в то время, когда подвергаются преследованию со стороны хищника или гибнут от холода, не имеют никакого представления о надвигающейся катастрофе. Таким образом, в человеческом роде всякого рода страдания, как физические, так и нравственные, достигают своего максимума, и человек был им подвержен уже при самом своем появлении.

С появлением на арене жизни человека должно было зародиться стремление выйти из состояния беспомощного неведения, разгадать явления жизни и, быть может, раньше всего выяснить источники и причины страданий. Невозможность рационалистического объяснения в этот период истории человечества была восполнена религиозными верованиями.

Совершенно ошибочно мнение, полагающее, что религия начинает играть важную роль в жизни народа лишь на известной высоте культурного развития и при уже существующей внешней организации в пределах самой религии, то есть при существовании церкви. Наивысшее влияние на жизнь религия оказывает у народов, не обладающих никакой культурой, то есть у первобытных племен, у которых большая часть эмоций окрашена религиозным впечатком,

² Кариотический процесс, некроз, анкилоз, экзостоз.

так как идея сверхъестественного вмешательства заполняет все их сознание. Почитание предков, например, этот зародыш всякой религии, считается у диких народов более важным делом, чем забота о собственной жизни. Религиозные верования, возникая как результат присущего ему чувства собственной беспомощности и стремления понять окружающие его явления, могут быть рассматриваемы как первые гипотезы о человеке и вселенной и в этом отношении они предваряют собою научное знание. То, что человек знает, то, что он уже подчинил своей власти, не возбуждает в нем ни чувства страха, ни чувства благоговения. Только таинственное и непостижимое может сделаться объектом поклонения.

Первые задатки религиозного чувства думают найти уже у животных. Дарвин* видит их в глубокой привязанности и в полном преклонении собаки перед человеком. Ренан* приравнивает потребность человека в религии к стремлению птиц строить себе гнезда.

В.Джемс* [Джеймс] полагает, что нет никакого основания утверждать, что существует абстрактное «религиозное чувство», и понимает этот термин как собирательное имя для всех тех чувств, которые в различных случаях порождаются религиозными объектами. Последние накладывают на обыкновенные эмоции особый отпечаток, благодаря которому они и приобретают характер религиозного чувства. Таким образом, существует религиозная любовь, то есть любовь, связанная с предметом религиозного культа, религиозный трепет, то есть чувство страха перед божественною карою и так далее, но не существует религиозного чувства как отдельной элементарной эмоции. В современном обществе немало лиц, которые испытывают чувство восхищения и преклонения перед наукою, искусством, литературой — одним словом, перед тем, что объединяется общим термином «культура», и потому их отношение к этим проявлениям жизни должно быть названо истинно религиозным. Подобные люди отдаются служению науке или общему благу с таким же жаром, с каким верующие выполняют требования религиозного культа.

Для всех видов религиозного чувства наиболее характерным является элемент торжественности, серьезной значительности, поднимающий человека над повседневным течением жизни. Я имею в виду только личные переживания верующего, совершенно не касаясь внешнего культа, обрядности, теологических систем, церковных учреждений и прочего. Богословский фундамент с его ритуалом есть явление вторичное, развивающееся нередко лишь тогда, когда

чувство непосредственного общения с божеством, чрезвычайно интенсивное у всех основателей новых религиозных систем и их ближайших последователей, начинает ослабевать. Богословие и церковность нередко только мешают пониманию характера истинных религиозных переживаний, а вместе с тем и психологии тех душевных состояний, которые являются корнем и зародышем всякой религии.

Все явления в мире неразрывно связаны с существованием известных определяющих их условий. Не только все человеческие установления, но и внутренние психические переживания возможны лишь при наличии определенных закономерных условий, с нарушением которых изменяются и обусловленные ими явления. Верования также являются выражением определенной совокупности условий и всегда налицо там, где имеется эта совокупность. Как некогда должна была зародиться жизнь, когда были осуществлены нужные для того условия, точно таким же образом и с такою же необходимостью на известных ступенях развития жизни должны были возникнуть религиозные верования — эти наиболее постоянные и наиболее характерные проявления жизни в ее высших формах. Религии возникают, развиваются и падают в зависимости от того, насколько они нужны и полезны исповедующему их человеку. В этом их главная жизненная ценность. «Религии, — говорит В. Джемс*, — должны были *оправдать себя*, и они, несомненно, служили тем или другим жизненным потребностям, господствовавшим во время их возникновения. Когда они слишком угнетали другие стороны жизни, или когда являлось новое верование, которое лучше обслуживало эти же потребности, значение господствующей религии падало, это общий закон вымирания всего непригодного и выживания всего нужного человеку, перенесенный в область религиозных верований»³.

Изучение содержания религиозных верований выясняет, что причина их возникновения в большинстве случаев кроется в стремлении человека дать верховную санкцию неизбежному спутнику жизни — страданию.

«Религия, — говорит Кидд, — есть образ верований, снабжающий супрарациональными правилами ту обширную область личной жизни, в которой личные интересы и интересы социального орга-

³ Многообразие религиозного опыта, стр. 322. [Джемс В. Многообразие религиозного опыта. М.: Русская мысль, 1910.]

низма противоположны друг другу, и посредством которых первые интересы подчиняются вторым в силу общих интересов эволюции всей расы». Это определение роли религии решает вопрос только отчасти. Религиозные верования, несомненно, призваны регулировать общественные отношения, поскольку они ведут к борьбе, порабощению и господству одних над другими, но этим роль религиозных верований не исчерпывается. Религии возникают раньше, чем классовые различия. Если отрешиться от частичных религиозных систем, существующих у отдельных народов и отражающих в себе многие из особенностей этого народа, и рассматривать лишь то, что является наиболее характерным для религиозных верований, то мы должны будем признать, что они призваны примирить человека не с каким-нибудь одним видом зла, а со всеми его проявлениями, то есть как с теми страданиями, которые имеют своим источником общественные отношения, так и теми, которые обуславливаются борьбой человека с природой, болезнями и тому подобным. Прогрессивная эволюция, служащая неиссякаемым источником страданий, с индивидуальной точки зрения является великою несправедливостью. И правда, в то время как наше отношение ко вселенной исчерпывается несколькими десятками лет личной жизни, вся жизнь представляет одну непрерывную борьбу, которая начинается с колыбели и кончается днем смерти. Победителями из этой борьбы выходят только немногие избранные, наиболее приспособленные; все же остальные обречены на гибель. Но и сами победители торжествуют недолго. Всякое соединение, всякое сочетание имеет лишь провизорный характер, служит лишь переходной ступенью к более высокой и совершенной интеграции. Не только особь, но и вид являются не более как кратковременной остановкой для природы; все увлекается одним непрерывным потоком и катится в вечность. И в этом непрерывном движении жизни все постепенно ослабевает и умирает. Умирает особь, угасает семья, угасает род. Ради прогресса мир полон страдания и смерти. Пройденный уже человечеством путь усеян вымершими народностями и племенами, подвергшимися гибели цивилизациями. Грядущее будет, вероятно, в известной, по крайней мере, степени повторением прошедшего. Кто знает, быть может, промелькнут тысячелетия в летописях космического летоисчисления и самый человеческий род, как одно из звеньев в бесконечной цепи явлений, должен будет исчезнуть, уступить свое место какой-либо другой, более могущественной силе... И в то же

время прогресс есть необходимость, отказаться от которого не во власти человечества, так как совершается он со всюю непреложностью закона.

Смягчить индивидуальный протест против необъяснимой человеческим умом мировой жестокости и призваны религиозные верования.

Итак, человеческие верования порождаются всею совокупностью явлений, воспринимаемых сознанием как источники страданий. В этом находит свое объяснение тот несомненный факт, что у большинства первобытных народов боги злы и коварны. «Боги фиджийцев горды и мстительны. Их почетные имена: прелюбодей, женокрад, мозгоед, убийца» (Спенсер*...)⁴. В Индии самыми популярными богами являются те, с которыми связано представление ужаса. В греческой мифологии мы не встречаем описания тех зверств, какие приписываются богам первобытных народов, и тем не менее эпитеты «человекоубийцы», «запятнанный кровью» и тому подобные составляют далеко не редкость. Коротко говоря, божество в момент своего возникновения представляет собою воплощение всех ужасов и страхов, наполняющих сознание дикаря под влиянием собственных и чужих страданий. «Страх перед Господом, — говорит М. Гюйо*, — играет важную роль в идее санкции или небесной справедливости, присущей самому христианству, и прямо противоположен чувству любви, а иногда парализует его»⁵. Роль страха в генезисе идеи вмешательства высших сил в судьбе человечества легко может быть обнаружена и в настоящее время. Как часто, например, у человека, относившегося в течение всей жизни совершенно индифферентного к вопросам религии, перед лицом смерти или в момент тяжелой опасности, родится идея о боге и он творит молитву. В Европе до новейшего времени каждая эпидемия умножает суеверия.

Несомненно, что в религиозной жизни человека не последнее место принадлежит также и таким эмоциям, как умиление, восторг, экстаз; но какое бы внешнее выражение не принимало чувство внутренней радости, оно всегда является как расцветание освобождения от страха. Вера в покровительствующий промысел возникала

⁴ Спенсер — Данные социологии, стр. 122. [Спенсер Г. Основания социологии: Данные социологии. Индукция социологии. 1874–1875. Т. 1–2. СПб., 1898. В 2 т.]

⁵ М. Гюйо. Иррелигиозность будущего. Стр. 128. [Гюйо Ж. М. Иррелигиозность будущего. СПб., 1909.]

обыкновенно только поздней, при достижении человечеством уже значительной высоты культурного развития. Нравственное достоинство стало атрибутом богов много позднее, чем сила.

В дуалистических религиях место занимает атеизм, то есть вера в индивидуальное бессмертие, в существование загробной жизни. Несмотря на то что догма эта мало примирима с самими основными положениями современного естествознания, она исповедуется подавляющим большинством верующих людей. «Изучение доисторической антропологии, — говорит Сабатье*, — показывает, что всюду, во всех странах и у всех народов существует вера в загробное существование, понятие о характере которого меняется соответственно расе, народности, цивилизации». Подобное утверждение, то есть утверждение, что вера в загробное индивидуальное существование присуще всем народам — является первичной, едва ли не врожденною особенностью человека, можно встретить очень часто. Однако, как показали новейшие данные сравнительной этнологии, утверждение это ошибочно. В настоящее время известно много первобытных народов, которым чуждо всякое представление как о Боге, так и о бессмертии; чужда вера в бессмертие и некоторым современным восточным религиям. В пятикнижии Моисея и книгах Ветхого Завета, написанных до Вавилонского пленения, мы не встречаем указаний на продление индивидуального существования после смерти. Говоря об арабах времени Магомета Коссен-де-Персеваль* замечает: «...некоторые из них верили, что со смертью кончается все; другие же верили в воскресенье и будущую жизнь» (*Essai sur l'histoire des arabes*). У многих первобытных племен и народов древности, веровавших в воскресенье мертвых, последнее признавалось чем-то случайным, зависящим от обращения с трупом и считалось, что истребление трупа делает невозможным воскресенье умершего. Новозеландцы полагали, что съеденный ими человек уничтожается совершенно и навсегда. Дамары думают, что умершие, зарытые в землю, не могут оставаться покойными в своей могиле... Их следует бросать на открытом воздухе, чтобы их съели волки, тогда они не могут уже более приходить и мучить людей. Негритянки из племени матиамба топят тело своих мужей в воде, полагая, что этим способом они уничтожают также и их души и гарантируют себя от их неожиданных посещений. Вероятно, с той же целью камчадалы отдают трупы умерших в пищу собакам (Спенсер*). У других народов, напротив, прилагалось много стараний к тому, чтобы

спасти труп от случайных повреждений. Так, у индусов считалось большим преступлением вскрытие не только человеческих трупов, но и трупов диких животных. Для египтянина не было большего наказания, как уничтожение его трупа и прочее. Во всех подобных случаях труп было необходимо сохранить для того, чтобы дать возможность умершему жить по ту сторону смерти в бездне вечности. В наиболее развитых религиозных системах вера в загробную жизнь есть вера в то, что, если и в далеком будущем, то все же, в конце концов, будут изглажены все бесчисленные нарушения справедливости, правосудия и ответственности, которыми так богато пребывание в этом мире. И можно с полным правом сказать, что наиболее прогрессивною религией, то есть всего более содействующей мировой эволюции является та, в которой ожидания воздаяний в загробной жизни наиболее резко выражены.

Итак, конечной целью религиозных верований, рассматриваемых с точки зрения эволюционного учения, является стремление примирить человека с земными страданиями, лишить могилу ее ужаса.

Резюмируем все сказанное. Прогрессивная эволюция, путем которой происходит усложнение и усовершенствование форм жизни, совершается со всей непреложностью закона. Но хотя прогрессивная эволюция и ведет к будущему, которое, быть может, не будет знать, что такое зло, в настоящем ее неизбежным спутником является страдание. Способность страдать возрастает одновременно с усложнением и усовершенствованием организации животных и, в частности, идет параллельно развитию и централизации нервной системы. Своего *maximum'a* эта способность достигает у человека.

Природа не знает никакой цели, никакого стремления, ей чуждо все индивидуальное и личное, и потому причинять людям страдание или доставлять им удовольствие не может входить в ее задачу. Но естественный отбор, который ведет к продлению и усовершенствованию жизни, сделал субъективные состояния страдания и удовольствия могучим средством продления и усовершенствования жизни, и они приобрели универсальное значение. По своей сущности страдание есть стимул к удалению от актов, разрушающих жизнь, оно неизбежно потому, что предупреждает о близости начал, губящих жизнь и тем сохраняет целостность организмов.

Религиозные верования человека в своей глубочайшей основе выражают собой тревогу человека за свою личную судьбу. Религи-

озные верования, приучая человека мужественно смотреть в лицо смерти и переносить тернии жизни, примиряют его с неизбежными последствиями мирового закона и делают для него легко приемлемым и даже радостным то, что в других условиях жизни являлось бы тяжелым гнетом роковой необходимости. Благодаря религиозным верованиям человечество живет не для своего желательного и возможного блага, а для чего-то совершенно чуждого личной жизни, непонятного и недостижимого ничтожными человеческими силами.

В большинстве религиозных систем можно раскрыть неясное ожидание лучшего будущего, которое должно будет оправдать все жертвы в настоящем. Это ожидание лучшего будущего основано на психологическом законе, в силу которого человек всегда надеется и тем сильнее, чем тяжелее и безотраднее настоящее; при этом грядущие удовольствия представляются ему всегда имеющими ценность, неизмеримо большую, чем те страдания, которые переносятся ради них в настоящем, и потому в настоящем человек бывает готов на всякую жертву, лишь бы обеспечить себе те призрачные блага, которые мерещатся ему в будущем. В веровании в блаженства будущей жизни ожидаемые радости отодвинуты в неопределенную даль, за пределы земной жизни. В этих верованиях яснее, чем где-либо, обнаруживается та тесная связь, какая существует между настоящим и грядущим поколениями людей. Примиряясь с земными страданиями во имя потусторонних благ, человечество создает условия, необходимые для продления жизни и для подъема ее уровня здесь на земле. Благодаря этому род человеческий становится выше тех перемен и превратностей, которыми полна индивидуальная жизнь, и в противоположность кратковременности личного существования становится как бы вечным, а вместе с тем становится беспредельной и возможность совершенствования.

А. И. Яроцкий

ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИИ С БИОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ (1915) Фрагмент¹

Александр Иванович Яроцкий (1866–1944) — российский врач-терапевт и психиатр, также занимавшийся вопросами психологии религии.*

В работе 1908 г. «Идеализм как физиологический фактор» А. И. Яроцкий рассматривал взаимосвязь душевных переживаний и физиологических процессов в организме.*

В 1915 г. вышла его книга «Ценность религии с биологической точки зрения», которую можно считать первой обобщающей работой по психологии религии в России. В ней А. И. Яроцкий рассматривал ключевые психологические концепции того времени (Э. Старбека*, Дж. Леубы*, У. Джеймса*, В. Вундта*), дополняя их русскими примерами, а также обращаясь к вопросам философии религии, антропологии и социологии. Религиозное обращение традиционно для начала XX в. оказывается одним из центральных вопросов, исследуемых в работе. Следуя мысли Харальда Гёффдинга*, ученый предполагал, что в основе религии лежит «стремление к утверждению (сохранению) ценностей», что достигается посредством веры. Примечательно, что в работе под «биологической точкой зрения» понималась скорее именно научная психология, поскольку Яроцкий* рассматривал значимость для душевной жизни как физиологии, так и окружающей действительности, культурных особенностей общества.*

О. М.

I.

<...>

Для нас, в России, эти явления «обращения» являются чем-то совершенно чуждым и исключительным. Поэтому нам особенно интересна другая часть наследования Старбека*, посвященная изучению явлений постепенного расширения религиозного мирозерцания, в виде постепенного пробуждения религиозных, этических

¹ [Яроцкий А. Ценность религии с биологической точки зрения. Юрьев: тип. К. Маттисена, 1915. 80 с. разд. паг. (Цит. с. 9–21.)]

и общественных тенденций. Эта часть работы произведена им тем же способом, то есть путем листков, заключавших в себе вопросы относительно времени появления религиозных стремлений, обстоятельств, предшествующих и сопутствующих их пробуждению, а также же благоприятствовавших и мешавших этому пробуждению.

Особенно интересно для нас отметить, что совершенно в соответствии с явлениями «обращения» и постепенное пробуждение религиозной жизни есть явление преимущественно юношеского возраста. Конечно, и в более поздние годы бывают случаи пробуждения религиозного чувства, так, среди приславших свои ответы на анкету, в одном случае, у мужчины, пробуждение религиозного чувства наступило на пятьдесят пятом году. Но это — единицы, громадное большинство религиозных пробуждений падает на юношеские годы. Притом необыкновенно интересно то обстоятельство, что кривые распределения пробуждений религиозного чувства по возрастам почти совершенно совпадают с кривыми числа обращений... Точно так же, как и там, кривые для девочек и мальчиков имеют каждая свою постоянную типичную форму² и здесь мы имеем сходство этих кривых с соответствующими кривыми прибавок веса и роста.

Соответственно тяжелому душевному состоянию во время кризиса, перед «обращением» и здесь наблюдаются периоды угнетения и сомнения, несмотря на то что душевный переворот в этом случае совершается более постепенно. Старбек* предполагает, что наличность тяжелой внутренней борьбы, путем которой перерабатывается душевная жизнь, является полезным качеством, выработанным благодаря подбору у предков и перешедшим к потомству. То, что мы наблюдаем у юношества, есть, как мы уже излагали выше, ни что иное, как переход от более простой и бедной психической жизни к более сложной, охватывающей широкие социальные отношения, и в высшей степени желательно, говорит Старбек*, чтоб это преобразование происходило в каждом отдельном случае более активным образом, чтобы личность не пассивным образом воспринимала в себя более широкое мирозерцание, а активно путем борьбы выработывала себе его. Нужно предполагать, что последним путем выработываются более ценные личности. Этим мы закончим обзор работы Старбека*. Самое ценное, что мы в ней почерпнули для наших

² Starbuck, T. H. I. c., p. 218. [*Starbuck E. The psychology of religion. London; New York, 1911. 424 p.*]

дальнейших построений, это то, что религиозные переживания не являются чем-то обособленным, оторванным, самостоятельным по отношению к другим проявлениям жизни человеческого организма. Казалось бы, такое явление, как перемена религиозного мирозерцания, есть нечто главным образом связанное с внешними условиями жизни человека: с обстановкой, в которой он находится, с людьми, с которыми он встречается, с книгами, которые случайно попадают к нему под руку. Таким образом, мы ожидали бы встретить самое неправильное распределение случаев пробуждения религиозного чувства по различным возрастам. На самом деле этого нет: мы видели, что это распределение по годам отличается необыкновенной правильностью и постоянством. Следовательно, это пробуждение есть результат главным образом внутренней жизни индивидуума. Сходство и даже совпадение кривых распределения случаев пробуждения религиозного чувства по возрастам с кривыми прибавки веса и роста доказывают, что пробуждение религиозного чувства есть в сущности явление, имеющее глубокое биологическое значение. Проявление этой области душевной жизни совпадает по времени с расцветом вообще жизненных функций организма и представляет собою начало проявления деятельности высших отделов нервной системы. Как бы ни отличались проявления религиозной жизни от проявлений жизни физиологической, исследования Старбека* показывают нам, что те и другие представляют собою только отдельные звенья в ряду проявлений жизни.

II.

Факты, приводимые Старбеком*, также показывают, как тесно религиозные проявления переплетаются с явлениями моральной и социальной жизни. Где же между ними поставить границу? Что же такое, в сущности, религия? Известно, какое множество разнообразных ответов существует на этот вопрос. Приведем несколько примеров. Для Шлейермахера* религия состоит в сознании чувства зависимости человека от Верховного существа. Согласно Гюйо*, религия выражает идею общественной связи между человеком и верховными силами. Человек, говорит Гюйо*, тогда делается истинно религиозным, когда он ставит над обществом людей, среди которых он живет, другое общество, более могущественное и возвышенное, так сказать, общество космическое, всеобщее... Существо религи-

озное — это такое, которое способно вступать в общественные связи не только со всем живым, известным нам из опыта, но и с теми существами, которыми мысль населяет мир³. Согласно Дюркгейму*, религия — это замкнутая система верований и предписаний, которые объединяют в одно нравственное сообщество, называемое церковью, всех тех, кто к нему принадлежит⁴.

Дж. Леуба* приводит следующий пример для иллюстрации места, которое занимает религия в ряду различных форм отношения человека к окружающему... Кочегар в трюме судна, подбрасывающий уголь в топку, представляет одну из форм этих отношений. Его цель произвестидвигающую вперед судно силу. Количество угля, которое он подбрасывает, вместе с током воздуха в зависимости от состояния котла и другие факторы того же рода определяют, как он понимает дело, скорость передвижения судна. Тот же человек вечером, играя в карты и потерпев проигрыш несколько раз подряд, встанет и задом обойдет вокруг стола для того, чтобы привлечь на свою сторону счастье. Это будет пример второго способа отношения к действительности. Наконец, если буря будет грозить потопить судно, этот же человек упадет на колени, подняв свои руки к небу, и обратится с горячей мольбой к невидимому существу. Вот три различных способа реагировать, которым он научился, вот три пути, по которым он стремится воспользоваться силами вне его в своей борьбе за сохранение и обогащение жизни. Эти три формы поведения обусловлены тремя различными представлениями о силе, могут быть по Лейба [Леуба]* названы: 1) механический способ, 2) принудительный или магический и 3) антропопатический, в который входит и религия⁵.

Как известно, религия первоначально заключала в себе всю науку и всю философию, и только впоследствии последние начали отделяться от нее, и этот процесс еще не вполне завершился и до настоящего времени. Поэтому в каждой религиозной системе заключается большой запас объяснений окружающего, космологических и метафизических построений, но во всяком случае религиозные проявления ни в каком случае не относятся к чисто познавательным

³ Guyau [J. M.]. *L'irreligion de l'avenir*. Paris, 1890. Introduction, p. I–II.

⁴ E. Dürkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*. Paris, Alcan, 1912, p. 65.

⁵ J. Leuba. *A psychological study of religion*. New York, the Macmillan Co, 1912, p. 4.

функциям душевной жизни. Заслуга Шлейермахера* заключается в том, что он вполне резко отделил в этом смысле религию от метафизики. Но, хотя чувство является яркою и важною составною частью религиозных переживаний, не чувство все-таки характерно для них. Непременной частью религиозных переживаний являются волевые импульсы.

Ясную и определенную характеристику религиозных явлений мы находим у Гефдинга*, по которому основной чертой всякой религии является принцип сохранения ценности⁶. Возьмем любого человека; присущее ему стремление к жизни выражается в нем в целом ряде оценок с его личной точки зрения окружающего: к одному он будет стремиться, другого избегать. Все это в конце концов сложится для него в систему, которая, если он жизнеспособен, будет окрашена в более или менее яркий оттенок желательности жизни. Но, разбирая в частности, из чего сложена эта система, выражающая смысл жизни для этого человека, мы увидим, что она не построена целиком из фактов, из которых с необходимостью вытекал бы желанный вывод. В это построение всегда входят, более или менее ярко выраженные, утверждения, что так должно быть, что иначе не может быть, если действительно стоит жить. Вот это утверждение ценностей и составляет характерную черту религиозных переживаний.

Оно построено на вере, то есть на живом признании правильности таких выводов, которые не могут быть логически обоснованы и только необходимы для обоснования нашего мирозерцания, необходимы человеку для того, чтобы дать ему оправдание его жизни. Возьмем пример, приведенный выше: человек находится на корабле во время бури, у него страстное стремление жить, а корабль гибнет, и он обращается с мольбою к существу, которое должно его спасти, так как он не хочет умирать. Несомненно, что волевой импульс — признание силой воли существующим то, что согласно желаниям должно существовать, — не может не быть ярко окрашенным чувством. В этом смысле и прав был Шлейермахер*, когда указывал на выдающуюся роль чувства в религиозных переживаниях в противоположность тем философам, которые видели в религии только систему понятий, объединяющую мир в одно целое. Но в знаменитой

⁶ Гефдинг [Г.]. Философия религии. Перевод В. Базарова и И. Степанова. СПб., 1912, стр. 14.

идее Шлейермахера*, говорит Гефдинг*, что религия сводится к чувству зависимости — недостаточно определенно выражена та мысль, что зависимость эта обуславливается активностью и что она выступает именно на границе активности. И дальше с недостаточной выпуклостью выражена мысль, что зависимость начинает чувствоваться в борьбе за те ценности, которые человеку представляются высшими⁷.

Может быть, многие возразят, что яркое религиозное чувство нередко наблюдается у слабых, прозябающих в материальной и духовной нищете, людей или у старух, едва связанных с жизнью. Но и в этом случае религиозное чувство есть выражение страстного желания жить, и в этом случае оно обязано в значительной степени своей силой тому обстоятельству, что вследствие бедности психики и скудости реальных опор все стремление к жизни опирается на религиозные построения.

Справедливость той точки зрения, что характернейшей чертой религии есть утверждение ценности, можно выяснить также на разборе отдельных религий. Так, в религии древних евреев мы имеем веру в национального бога, который непрестанно заботится о своем народе, уничтожает его врагов, ведет чрез пустыню к обетованной земле и, наказуя, исправляет свой народ. Для отдельного человека этот бог является опорой уверенности, что следствием праведной жизни будет для него долголетие и счастье и бесчисленное потомство.

Так, о греческой религии Ницше говорит: «Грек знал и воспринимал страх и ужас существования: для того чтобы все-таки он мог жить, должен был он им противопоставить блестящий, рожденный в мечтах, образ олимпийских богов»⁸. В буддизме мы имеем другое разрешение той же задачи. Здесь человек еще ярче чувствует бездну горя, разлитого в мире и вытекающего из стремления к жизни и связанного с этим стремлением. Здесь исход найден в вере в возможность освободиться от горя, освободившись от всех человеческих стремлений, и освобождения этого добиваются с энтузиазмом. Согласно этой религии, человек должен проникнуться сознанием

⁷ Гефдинг, l. c., p. 110. [Философия религии...]

⁸ F. Nietzsche. Werke. Taschen-Ausgabe. Bd. I. Die Geburt der Tragödie. Leipzig, Naumann's Verlag, 1906, S. 63.

тщеты всего земного и погрузиться в нирвану, которая отнюдь не однозначуша с уничтожением — человек должен познать вечное⁹.

Наконец, возьмем одну из самых элементарных форм религий: тотемизм, как его описывает Дюркгейм*. Согласно этому автору, здесь мы имеем систему, в которой центральное место занимают те душевные переживания, которые выражаются в подъеме душевных сил, подъеме самочувствия, наступающих всегда, когда люди, проводящие обычно жизнь поодиночке или небольшими группами, собираются вместе целым племенем. На этой ступени развития, по Дюркгейму*, люди обоготворяют не силы природы, не души предков, а тот подъем сил и энергии, который проистекает от их общения со своими сородичами. Но, так как на такой первобытной ступени развития для человека нет никакой возможности ясно формулировать себе, что это за сила, благодетельное влияние которой он на себе чувствует, то он боготворит здесь эмблему своего рода, тотем, боготворит животное, которое служит этой эмблемой, и изображение этой эмблемы, каким бы образом оно не было воспроизведено. Когда человек с выражением страстного благоговения, как предмет, обладающий невероятной силой, переносит деревянную палочку, на которой сделано несколько зарубок, мы имеем перед собой тот же факт религиозного утверждения ценности. К этому явлению, как бы чуждо оно не было для нас, мы должны относиться с глубоким уважением: первобытному человеку исключительно трудно бороться за жизнь, и вот он нашел себе предмет, который доставляет ему и пищу, и спасает от врагов и от враждебных сил, окружающих его.

Та формулировка сущности религии, которая приведена выше и согласно которой религия есть утверждение или сохранение ценностей, несомненно ведет свое начало от Фейербаха*. Основанием религии Фейербах* признает чувство зависимости; первоначальный источник этой зависимости — природа; поэтому природа является первым объектом религии¹⁰. Это чувство зависимости человека от природы вызывается прежде всего всякими грозными, губительными для человека, явлениями, как бурей, грозой, наводнениями и тому подобным, далее страхом смерти. Если бы человек не умирал, если бы он вечно жил, если бы, таким образом, не было смерти, говорит Фейербах*, то не было бы и религии. Нет ничего могущественнее

⁹ Гефдинг, I. с., стр. 215, 219. [Философия религии...]

¹⁰ L. Feuerbach. Vorlesungen über das Wesen der Religion. Stuttgart, 1908, S. 31.

человека, говорит в «Антигоне» Софокл, он переплывает моря, взрывает землю, смиряет животных, защищает себя против жары и дождя, против всего знает он средства, только смерти он не может избежать. Таким образом смерть есть главнейший источник религиозного чувства, так как она сильнее всего показывает нашу зависимость от сил, лежащих вне нас. Но вместе с тем, говорит Фейербах*, религия не есть просто чувство зависимости; последнее представляет исходный пункт религии, ее фундамент, ее основу, но оно не составляет всего в ней, так как в то же время человек ищет в религии средства против того, зависимость от чего он чувствует. Так, против смерти орудием является вера в бессмертие¹¹. Желая бороться с окружающими его враждебными силами, человек создает вокруг себя и для себя богов. Боги могут быть самые разнообразные, но причина их обожания, принцип их божественности, то, что делает их богами, есть их польза, их благодеяния, это — человеческий эгоизм, так как, если я прежде всего не люблю себя, не боготворю себя, как мог бы я любить и боготворить то, что для меня полезно и благотворительно?¹²

Что же за причина, говорит Фейербах* в другом месте, что люди считают богами раковины, улиток, клешни раков, флаги и вымпела? Это происходит благодаря фантазии, силы воображения, которые тем сильнее, чем больше невежественность людей¹³. Она заставляет людей считать эти предметы не за то, что они есть. Таким образом, если основой религии является чувство зависимости, то теоретической причиной, источником ее и ее объекта — бога является фантазия, сила воображения. В дальнейшем он прибавляет, что религия есть не только продукт силы воображения, не только дело чувства, но и результат способности настоятельно желать, стремления и желания человека удалять неприятные чувства и доставлять себе приятные, добывать себе то, чего у него нет, но что иметь он желал бы, и избавиться от того, что имеется, но от чего он хотел бы избавиться... религия есть результат стремления к счастью¹⁴. Наконец, Фейербах* говорит: «То, что человек желает, необходимо для себя желает — необходимо с той точки зрения, на которой он стоит, —

¹¹ Feuerbach, I. c., p. 41–42. [Vorlesungen über das Wesen der Religion...]

¹² Ibidem, p. 66.

¹³ Feuerbach, I. c., p. 224. [Vorlesungen über das Wesen der Religion...]

¹⁴ Ibidem, p. 249.

в то он верит»¹⁵. Таким образом, из всех этих отрывков мы видим, что точку зрения Фейербаха* можно резюмировать таким образом, что религия есть сохранение или утверждение ценностей.

Гефдинг* признает высокое значение Фейербаха* для понимания религии: «Уже за полвека, — говорит он, — Людвиг Фейербах*, утверждал, что при изучении религии психологический метод вполне достаточен, что религия есть не что иное, как психологический продукт, что вся теология есть психология»¹⁶. Но Гефдинг* ставит Фейербаха*, по моему мнению, не совсем справедливо, в упрек, будто Фейербах*, открывши, что психология составляет в религии существенный фактор, уже склонен превратить его в единственный, сделать из него все. По Гефдингу*, Фейербах* недооценивает значения познания при образовании религиозных систем. По мнению Гефдинга*, одна из важных сторон религиозного развития заключается как раз в несомненном влиянии познания на чувство. Хотя перевес, несомненно, говорит он, принадлежит элементам чувства, все же в этой области совершается непрерывающееся взаимодействие¹⁷. Этот упрек по отношению к Фейербаха*, по моему мнению, едва ли справедлив. В самом начале своей книги «Сущность религии» в третьей лекции Фейербах* заявляет, что теология есть антропология и в то же время физиология; физиология в том смысле, какой ей придавали древние, то есть наука о природе вообще. Мне кажется, что нельзя давать такое определение теологии, не признав в то же время большей роли познания в образовании религиозных построений.

Таким образом, сущность религии заключается в утверждении ценностей; психологический же процесс, который при этом имеет место, носить название *веры*. Вера есть глубокое, интенсивное убеждение в правильности известных положений, которые или в данный момент, или вообще не могут быть обоснованы логическим путем. «Психологически, — говорит проф. А. И. Введенский*, — и под верой, и под знанием подразумевают переживания уверенности, то есть переживания устранения сомнений. Оттого-то сомнение и служит таким душевным переживанием, которое с психологической точки зрения составляет противоположность как вере, так и зна-

¹⁵ Ibidem, p. 307. [Vorlesungen über das Wesen der Religion. Stuttgart, 1908. S. 307.]

¹⁶ Гефдинг, I. с., p. 182. [Философия религии...]

¹⁷ Гефдинг, I. с. p. 183. [Философия религии...]

нию... По своей силе, по степени уверенности, вера может иногда несколько не уступать знанию, может даже превосходить его своей твердостью и непоколебимостью. Словом, если бы наряду с психологией не было никакого другого изучения душевных явлений, то и не возникли бы понятия веры и знания, а мы довольствовались бы только понятиями уверенности и сомнения... Разница, — продолжает проф. Введенский*, — между верой и знанием не психологическая, а гносеологическая (или, если угодно, логическая) и сводится к тому, чем именно подавляются сомнения при вере и знании. При знании они подавляются данными опыта (внешнего или внутреннего), либо взятыми в их чистом виде, либо переработанными с помощью априорных принципов знания, и больше ничем. Всякое же иное подавление сомнения образует веру, так что вера есть та часть уверенности вообще, которая остается за вычетом знания»¹⁸.

Таким образом, научной логической ценности предметы веры не имеют, но жизненная цена веры безгранично велика. Дело в том, что в душевные переживания, обозначаемые термином веры, не только входят элементы чувства, эмоции, не только элементы познания, но и элементы воли. В обыденной жизни недостаточно высоко оценивается необходимость наличности интенсивного волевого элемента в комплексе веры: сильно верить — это значит энергично действовать в известном направлении.

Так, Мартин Лютер говорит: «Она (вера) не спрашивает, нужно ли делать добрые дела, но прежде чем просят, уже сделала их и всегда в действии. Но кто не делает таких дел, тот человек, лишенный веры, он поступает наобум и ищет, что такое вера и добрые дела, и не знает, что это, а болтает много слов о вере и добрых делах... И так столь же невозможно отделить дела от веры, как невозможно отделить жар и свет от огня»¹⁹.

¹⁸ Проф. А. И. Введенский. Логика как часть теории познания. СПб., 1909, стр. 312–313.

¹⁹ Luthers Werke. Volksausgabe in acht Bänden. Vierte Folge: Vermischte Schriften. I. Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer (1522), S. 18. Berlin: C. Schukschke und Sohn, 1898.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ¹

- Аарне Антти (Aarne Antti Amatus; 1867–1925) — финский фольклорист I: 208, 209
- Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) — публицист, поэт, философ-славянофил II: 202
- Алексеев Василий Михайлович (1881–1951) — китаист, филолог и историк I: 464
- Альбов Михаил Павлович (1843–1915) — духовный писатель, православный богослов II: 188–190
- Альвардт Вильгельм Кристиан (Ahlwardt Wilhelm Christian; 1828–1909) — немецкий филолог, переводчик и литературный критик II: 337
- Ан-ский Семен Акимович (1863–1920) — писатель, фольклорист, общественный деятель, исследователь еврейской народной культуры I: 380
- Антоний (Амфитеатров), архиепископ (1815–1879) — православный богослов II: 122
- Афанасьев Александр Николаевич (1826–1871) — фольклорист, историк и литературовед I: 129
- Балов Алексей Васильевич (1861–1913) — этнограф, краевед I: 128
- Барац Герман Маркович (1835–1922) — историк, юрист II: 304
- Барсов Антон Алексеевич (1730–1791) — переводчик, лингвист, философ и общественный деятель II: 186
- Бартеlemi-Сент-Илер Жюль (Barthélemy-Saint-Hilaire Jules; 1805–1895) — французский философ, журналист и государственный деятель II: 364
- Бартольд Василий Владимирович (1869–1930) — востоковед, тюрколог, арабист, исламовед II: 371
- Баур Фердинад (Baur Ferdinand; 1792–1860) — немецкий протестантский богослов, основоположник Тюбингенской школы теологии I: 241
- Бергсон Анри (Bergson Henri; 1859–1941) — французский философ-интуитивист II: 59, 62, 63, 72
- Бердников Илья Степанович (1839–1915) — православный богослов, специалист по каноническому праву II: 195–197
- Бехтерев Владимир Михайлович (1857–1927) — психолог, психиатр, физиолог и невропатолог II: 507

¹ В указатель вошли имена религиоведов, а также общественных деятелей и ученых других областей знания, повлиявших на становление науки о религии в России.

- Бицилли Петр Михайлович (1879–1953) — филолог и историк-медиевист II: 303
- Блох (Блок) Марк Леопольд Бенъямин (Bloch Marc Léopold Benjamin; 1886–1946) — французский историк-медиевист, один из основоположников школы «Анна-лов» I: 358
- Блунчли (Блюнчли) Иоанн Каспар (Bluntschli Johann Kaspar; 1808–1881) — швейцарский юрист и политик II: 427, 429, 430, 433, 435–438
- Боас Франц (Boas Franz; 1858–1942) — американский антрополог и лингвист I: 32
- Бобрищев-Пушкин Александр Михайлович (1851–1903) — писатель и юрист II: 421, 422
- Бобаевский Борис Леонидович (1882–1942) — историк Древнего мира, археолог I: 350
- Богданов Александр Александрович (1873–1928) — философ, физиолог, писатель, общественный деятель I: 146
- Богораз (Тан) Владимир Германович (1865–1936) — этнограф, писатель, создатель и первый директор Музея истории религии АН СССР I: 24, 59, 123
- Болдырев Александр Васильевич (1896–1941) — филолог-классик, переводчик I: 291
- Бондарь Семен Дмитриевич (1875–?) — чиновник и исследователь миноритарных религиозных групп в России II: 468
- Бонч-Бруевич Владимир Дмитриевич (1873–1955) — государственный и общественный деятель, историк и публицист, организатор науки II: 439, 440
- Боссерт Гельмут Теодор (Bossert Helmuth Theodor; 1889–1961) — немецкий историк и археолог, известен раскопками хеттской крепости Каратепе I: 351
- Брандес Георг (Brandes Georg; 1842–1927) — датский критик, историк литературы и публицист I: 433
- Бринтон Даниэль Гаррисон (Brinton Daniel Garrison; 1837–1899) — американский историк, этнолог и фольклорист I: 24
- Бросс де, Шарль (de Brosses Charles; 1709–1777) — французский писатель, филолог и историк, создатель теории фетишизма I: 14
- Брюкнер (Брикнер) Александр Густавович (Brückner Alexander; 1834–1896) — историк, преподаватель гимназии К. Мая (Санкт-Петербург) II: 182, 183
- Буссэ (Буссет, Буссэт) Вильгельм (Bousset Wilhelm; 1865–1920) — немецкий богослов, библист, исследователь Нового Завета I: 344, 449
- Бухарин Николай Иванович (1888–1938) — философ-марксист, общественный и политический деятель I: 146
- Вайц Теодор (Waitz, Theodor; 1821–1864) — немецкий психолог и антрополог I: 17
- Вальденберг Владимир Евграфович (Эдуардович) (1871–1940) — правовед, историк-византист I: 17; II: 154
- Валлин Георг Август (Wallin Georg August; 1811–1852) — финский востоковед и путешественник II: 340, 341
- Вамбери Арминий (Герман) (Vámbéry Ármin (Hermann); 1832–1913) — венгерский востоковед-тюрколог и этнограф II: 370
- Васильев Василий Павлович (1818–1900) — синолог, буддолог, санскритолог II: 7, 8, 14, 16, 22

- Васильевский Василий Григорьевич (1838–1899) — историк-византист II: 310
- Введенский Александр Иванович (1856—1925) — философ II: 545, 546
- Вебер Макс (Weber Max; 1864–1920) — социолог, юрист, экономист, один из наиболее влиятельных теоретиков в современной социологии I: 313, 395
- Веллягаузен (Вельхаузен, Вельхаузен) Юлиус (Wellhausen Julius; 1844–1918) — немецкий востоковед, семитолог и библиист I: 216, 221; II: 373, 375, 376
- Велькер Фридрих Готлиб (Welcker Friedrich Gottlieb; 1784–1868) — немецкий археолог и филолог-классик I: 137
- Венелин Юрий Иванович (1802–1839) — публицист, историк-славист II: 110, 111
- Верховский Павел Владимирович (1879–1943) — историк православной церкви, специалист по каноническому праву II: 178
- Веселовский Александр Николаевич (1838–1906) — историк литературы и литературовед, создатель теории сравнительного изучения литератур I: 129, 504
- Ветцштейн (Вецштейн) Иоганн Готтфрид (Wetzstein Johann Gottfried; 1815–1905) — немецкий арабист, востоковед и путешественник II: 334, 336, 341
- Вико Джамбаттиста (Vico Giambattista; 1668–1744) — итальянский философ, основоположник философии истории и этнической психологии I: 14
- Вильда Вильгельм Эдуард (Wilda Wilhelm Eduard; 1800–1856) — немецкий юрист II: 433–438
- Вине Александр (Vinet Alexandre; 1797–1847) — швейцарский теолог, философ и литературовед II: 424, 430–432, 435, 437, 438
- Виппер Роберт Юрьевич (1859–1954) — историк, автор трудов по истории Реформации и раннему христианству II: 232
- Владимирский-Буданов Михаил Флегонтович (1838–1916) — историк, специалист по русскому праву II: 195
- Вольтер (псевдоним, наст. имя Аруэ Франсуа Мари; Arouet François-Marie, Voltaire; 1694–1778) — французский писатель, философ, общественный деятель и историк религии I: 14, 366; II: 364
- Востокос Александр Христофорович (1781–1864) — филолог-славист, поэт II: 186
- Вреде Вильям (Wrede William; 1859–1906) — немецкий либеральный богослов, библиист, исследователь Нового Завета I: 342
- Вундт Вильгельм (Wundt Wilhelm; 1832–1920) — немецкий физиолог, философ, один из основоположников современной психологии I: 54–57, 123, 138, 144; II: 537
- Галифф Жан Бартелеми (Galiffe Jean-Barthélémy; 1818–1890) — швейцарский историк II: 245
- Гарнак Адольф (von Harnack Adolf; 1851–1930) — немецкий протестантский богослов и историк раннего христианства I: 341, 345
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (Hegel Georg Wilhelm Friedrich; 1770–1831) — немецкий философ I: 20
- Гейне Христиан (Heine Christian; 1729–1812), — немецкий историк и археолог I: 14
- Геккель Эрнст (Haeckel Ernst; 1834–1919) — немецкий естествоиспытатель и философ I: 11, 17
- Гердер Иоганн Готтфрид (Herder Johann Gottfried; 1744–1803) — немецкий философ, поэт, богослов и литературный критик I: 14

- Герц Мартин (Hertz Martin; 1818–1895) — немецкий филолог-классик I: 136, 137
- Герье Владимир Иванович (1837–1919) — историк-медиевист II: 285
- Гётц Леопольд Карл (Goetz Leopold Karl; 1868–1931) — немецкий историк-славист, историк права II: 311
- Гефдинг (Høffding) Харальд (Гаральд) (Høffding Harald; 1843–1931) — датский теолог, философ и психолог II: 537, 541, 542, 545
- Гиббон Эдуард (Gibbon Edward; 1737–1794) — английский историк II: 364
- Гинзбург Лев Самойлович (1879–1933) — русский и советский литературовед, историк литературы, филолог, публицист I: 166
- Гиншиус Пауль (Hinschius Paul; 1835–1898) — немецкий теолог, специалист по каноническому праву II: 433, 436–438
- Голенищев Владимир Семенович (1856–1947) — египтолог I: 160, 166, 207, 208, 218
- Голубев Александр Александрович (1841–1895) — писатель, историк, правовед II: 193–195
- Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912) — историк церкви II: 107, 304–306, 309
- Голье Эсеб Анри (Gaullieur Eusèbe Henri; 1808–1859) — швейцарский писатель, историк и публицист 242, 243
- Горчаков Михаил Иванович (1838–1910) — протоиерей, профессор канонического права II: 186, 190, 193, 395
- Готеин Эберхард (Gothein Eberhard; 1853–1923) — немецкий историк и экономист II: 320
- Григорович Виктор Иванович (1815–1876) — филолог, историк-славист II: 112
- Гримм Вильгельм (Grimm Wilhelm; 1786–1859) — немецкий филолог и фольклорист I: 15
- Гримм Якоб (Grimm Jacob; 1785–1863) — немецкий филолог, юрист, фольклорист I: 15
- Группе Отто (Gruppe Otto; 1851–1921) — немецкий историк религии и мифологии I: 137
- Грюнведель Альберт (Grünwedel Albert; 1856–1935) — немецкий тибетолог, археолог, исследователь Центральной Азии II: 24
- Гункель Герман (Gunkel, Hermann; 1862–1932) — немецкий протестантский богослов, исследователь Ветхого Завета I: 394, 395, 398
- Гэтч Эдвин (Hatch Edwin; 1835–1889) — англиканский богослов, автор труда о влиянии греческих идей и образов на раннее христианство I: 283
- Гуйо Жан-Мари (Guyau Jean-Marie; 1854–1888) — французский философ II: 526, 539
- Д'Альи Пьер (d'Ailly Pierre; 1350–1425) — французский кардинал, католический богослов, астролог II: 263
- Дарвин Чарльз Роберт (Darwin Charles Robert; 1809–1882) — английский натуралист, естествоиспытатель, путешественник, автор теории эволюции в живой природе I: 11, 17; II: 530
- Делич Франц (Delitzsch Franz; 1813–1890) — протестантский богослов, гебраист, исследователь Ветхого Завета I: 371

- Дёллингер Игнац фон (Döllinger Ignaz von; 1799–1890) — баварский католический священник, историк церкви и богослов II: 284
- Джеймс Уильям (Джемс Вильям) (James William; 1842–1910) — американский философ и психолог II: 530, 531, 537
- Добиаш-Рождественская Ольга Антоновна (1874–1939) — историк-медиевист, палеограф, писательница II: 314, 322
- Дрейпер (Дрепер) Джон Уильям (Draper John William; 1811–1882) — американский философ и естествоиспытатель II: 366
- Дружинин Василий Георгиевич (1859–1936) — историк, коллекционер II: 207
- Дункер Максимилиан (Duncker Maximilian; 1811–1886) — немецкий историк II: 334
- Дюркгейм Эмиль (Durkheim Émile; 1858–1917) — французский социолог I: 47, 316; II: 540, 543
- Дюфуа Теофиль (Dufour Théophile; 1844–1922) — швейцарский историк и правовед II: 242
- Евгений (Болховитинов), митрополит (1767–1837) — церковный историк, археограф и библиограф II: 186
- Еллинек Георг (Jellinek Georg; 1851–1911) — немецкий юрист и социальный философ II: 423
- Жане Пьер-Мари (Janet Pierre-Marie-Félix; 1859–1947) — французский физиолог, врач, психолог и философ I: 141
- Жебелёв Сергей Александрович (1867–1941) — филолог-классик, историк и археолог I: 276
- Жерсон Жан (Gerson Jean; 1363–1429) — французский католический богослов и церковный деятель II: 263
- Жордания Федор (Тедо, Тевдоре) Давидович (1853–1916) — грузинский историк, филолог, археограф, педагог, общественный деятель II: 186–188, 195
- Жузе Пантелеймон Крестович (1870–1942) — востоковед, арабист, преподаватель Казанской духовной академии II: 343
- Зеленин Дмитрий Константинович (1878–1954) — лингвист и этнограф I: 95
- Зелинский Фаддей (Тадеуш Стефан) Францевич (1859–1944) — филолог-классик, переводчик, историк античной культуры I: 264, 304
- Зибек Герман (Siebeck Gustav Hermann; 1842–1920) — немецкий философ-неокантианец I: 20
- Зимлер Иосия (Simmler Josias; 1530–1576) — швейцарский протестантский богослов, классицист II: 224
- Знаменский Петр Васильевич (1836–1917) — историк церкви II: 122
- Иакинф (Бичурин), архимандрит (1777–1853) — путешественник, китаевед, один из основоположников российской синологии I: 455
- Иохельсон Владимир Ильич (1855–1937) — этнограф-северовед I: 46
- Кагаров Евгений Георгиевич (1882–1942) — историк религии, этнограф и филолог I: 123
- Казанский Борис Васильевич (1889–1962) — филолог, писатель I: 315
- Каль Вильгельм (Kahl Wilhelm; 1849–1932) — немецкий правовед II: 433, 437, 438

- Кампшulte Франц Вильгельм (Kampschulte Franz Wilhelm; 1831–1872) — немецкий историк II: 241, 242, 244–246
- Каптерев Николай Федорович (1847–1917) — историк церкви II: 128
- Кареев Николай Иванович (1850–1930) — историк-медиевист II: 247
- Карсавин Лев Платонович (1882–1952) — историк-медиевист, историк религиозной мысли, философ II: 291
- Кассирер Эрнст (Cassirer Ernst; 1874–1945) — немецкий философ и историк I: 392
- Квачала Иван Иванович (1862–1934) — историк религии, философ II: 276
- Кедров Николай Иванович (1858–1919?) — историк церкви, духовный писатель II: 190–192
- Кейм Карл (Keim Karl; 1815–1878) — немецкий протестантский богослов, историк раннего христианства I: 362
- Кингсли Мери Генриетта (Kingsley Mary Henrietta; 1862–1900) — английская писательница, исследовательница Африки I: 45
- Клеманж Никола (Clamanges Nicolas de; 1363–1437) — французский богослов, церковный деятель II: 263
- Клингер Витольд Павлович (1875–1962) — филолог-классик, литературовед I: 143
- Конт Огюст (Comte Auguste; 1798–1857) — французский философ и социолог, основатель позитивизма I: 51
- Корелин Михаил Сергеевич (1855–1899) — историк-медиевист II: 247
- Коссен-де-Персеваль Арман Пьер (Caussin de Perceval Armand-Pierre; 1795–1871) — французский востоковед и арабист (как и его отец Жан-Жак Коссен-де-Персеваль) II: 534
- Краинский Николай Васильевич (1869–1951) — психиатр II: 516
- Красножен Михаил Егорович (1860–?) — профессор канонического права и исследователь церковно-государственных отношений в Российской империи II: 395, 396
- Крашенинников Степан Петрович (1711–1755) — путешественник, географ, этнограф, первый дал описание Камчатки I: 31, 43
- Кремер Альфред фон (Kremer Alfred von; 1828–1889) — австрийский востоковед II: 363, 372, 383
- Крымский Агафангел Ефимович (1871–1942) — историк, востоковед, тюрколог и иранист II: 361
- Кулин Стюарт (Culin Stewart; 1858–1929) — американский этнограф и писатель I: 138
- Кун Франц Феликс Адальберт (Kuhn Franz Felix Adalbert; 1812–1881) — немецкий филолог и фольклорист I: 15, 16
- Ламменс Анри (Lammens Henri; 1862–1937) — бельгийский католический миссионер, иезуит, арабист II: 373
- Ланг (Лэнг) Эндрю (Lang Andrew; 1844–1912) — шотландский писатель, литературный критик, занимавшийся антропологией I: 16, 17, 24
- Латышев Василий Васильевич (1855–1921) — филолог-классик, эпиграфист и историк I: 251
- Лахтин Михаил Юрьевич (1869–1930) — врач-психиатр и историк медицины II: 525

- Леббок Джон (Lubbock John; 1834–1913) — английский антрополог, археолог, биолог; финансовый и политический деятель I: 17
- Лебедев Алексей Петрович (1845–1908) — историк-византист I: 233
- Лебон Гюстав Мари (Le Bon Gustave Marie; 1841–1931) — французский психолог I: 74
- Леви-Брюль Люсьен (Lévy-Bruhl Lucien; 1857–1939) — французский философ, антрополог и этнолог I: 392
- Легрен Жорж Альбер (Legrain Georges Albert; 1865–1917) — французский египтолог I: 355
- Лейбниц Готфрид Вильгельм (Leibniz Gottfried Wilhelm; 1646–1716) — немецкий философ II: 283, 284
- Лессинг Готхольд Эфраим (Lessing Gotthold Ephraim) — немецкий писатель, драматург, философ, литературный критик эпохи Просвещения I: 14
- Леуба (Лейба) Джеймс Генри (Leuba James Henry; 1868–1946) — американский психолог II: 537, 540
- Лившиц Исаак Григорьевич (1896–1970) — египтолог, лингвист, переводчик I: 394
- Липсиус Юст (Lipsius Justus Hermann; 1547–1606) — нидерландский философ, филолог, гуманист I: 241
- Лихачев Николай Петрович (1862–1936) — историк, археограф, палеограф, искусствовед, библиограф I: 151
- Лозинский Самуил Горациевич (1895–1945) — историк-медиевист I: 409
- Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933) — советский государственный деятель, писатель, переводчик, публицист, критик I: 145
- Луцицкий Иван Васильевич (1845–1918) — историк-медиевист II: 247
- Любинецкий Станислав (Lubieniecki Stanisław; 1623–1675) — польский писатель, астроном, историк II: 225
- Любович Николай Николаевич (1855–1935) — историк протестантизма II: 223
- Мак-Ленан Джон (McLennan John Ferguson; 1827–1881) — шотландский юрист и этнолог I: 17
- Максимов Сергей Васильевич (1831–1901) — этнограф, фольклорист и писатель I: 128
- Мангардт Вильгельм (Mannhardt Wilhelm; 1831–1880) — немецкий фольклорист и этнолог I: 17, 131
- Маретт Роберт (Marett Robert Ranulph; 1866–1943) — английский социальный антрополог I: 52, 145
- Марр Николай Яковлевич (1865–1934) — историк, филолог, археолог, языковед I: 350, 392
- Масперо Гастон (Maspero Gaston; 1846–1916) — французский египтолог I: 164, 172, 174, 208–210, 223
- Маторин Николай Михайлович (1898–1936) — этнограф, общественный деятель I: 81, 106
- Матье Милица Эдвиновна (1899–1966) — египтолог I: 176
- Медников Николай Александрович (1855–1918) — востоковед, арабист II: 372

- Мейер Эдуард (Meyer Eduard; 1855–1930) — немецкий историк Древнего мира I: 123, 344, 346, 347
- Мельгунов Сергей Петрович (1879–1956) — историк, публицист, общественный деятель II: 412
- Мерварт Людмила Александровна (1888–1965) — этнограф и языковед; индолог и малаист I: 485
- Миллер Всеволод Федорович (1848–1913) — фольклорист, этнограф, языковед, археолог I: 123
- Минаев Иван Павлович (1840–1890) — востоковед, индолог II: 7
- Михайловский Виктор Михайлович (1846–1904) — историк и этнограф I: 22
- Морган Льюис (Morgan Lewis Henry; 1818–1881) — американский этнограф, социолог, историк I: 17, 123
- Морозов Петр Осипович (1854–1920) — историк литературы и театровед II: 183, 184
- Мюллер Август (Müller August; 1848–1892) — немецкий востоковед, арабист и исламист II: 368
- Мюллер Макс, Мюллер Ф. М. (Müller Friedrich Max; 1823–1900) — английский филолог, востоковед, один из основателей сравнительного изучения религий I: 11, 12, 15, 16, 123, 224
- Невский Александр Арсеньевич (1898–1980) — историк, исследователь «бытового православия» I: 106
- Нёльдеке Теодор (Nöldeke, Theodor; 1836–1930) — немецкий востоковед, арабист, семитолог и библеист I: 216; II: 341
- Никитин Михаил Павлович (1879–1937) — врач-невропатолог II: 516
- Никитина (Шмидт) Нина Александровна (1903 — после 1934) — этнограф I: 81
- Никольский Михаил Васильевич (1848–1917) — востоковед (ассириолог, семитолог), библеист, основатель российской ассириологии I: 371
- Новицкий Григорий Ильич (? — ок. 1725) — этнограф, автор первого этнографического труда на русском языке «Краткое описание о народе остяцком» I: 96
- Норден Эдуард (Norden Eduard; 1868–1941) — немецкий филолог-классик I: 308
- Обертен Шарль (Aubertin Charles; 1825–1908) — французский писатель I: 241
- Образцов Павел Ефимович (1840–1895) — протоиерей, православный богослов, церковный писатель II: 185, 186
- Озиандер (Осиандер) Эрнст (Osiander Ernst; 1829–1864) — немецкий теолог и востоковед II: 335, 342
- Ольденбург Сергей Федорович (1863–1934) — востоковед-буддолог, индолог и иранист I: 510; II: 37, 54
- Палгрев (Палгрейв, Пальгрев) Уильям Гиффорд (Palgrave William Gifford; 1826–1888) — английский путешественник, знаток арабского языка, писатель II: 341
- Паллас Петр Симон (Pallas Peter Simon; 1741–1811) — немецкий естествоиспытатель, зоолог и ботаник I: 96
- Пекарский Петр Петрович (1827–1872) — историк России, библиограф II: 183
- Переферкович Наум Абрамович (1871–1940) — лингвист, гебраист, переводчик I: 435

- Перц Георг Генрих (Pertz Georg Heinrich; 1795–1876) — немецкий историк II: 307
- Питшкер Карл (Pietschker Carl; 1846–1906) — немецкий лютеранский богослов II: 241
- Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) — правовед, государственный деятель, обер-прокурор Святейшего синода, член Государственного совета II: 107, 128, 462
- Позднеев Алексей Матвеевич (1851–1920) — востоковед, монголовед II: 24
- Попов Владимир Евгениевич (1849–1932) — педагог, церковный писатель II: 184, 185
- Преображенский Петр Федорович (1894–1941) — историк, этнограф I: 328
- Приселков Михаил Дмитриевич (1881–1941) — историк России II: 307
- Пругавин Александр Степанович (1850–1920) — исследователь старообрядчества и русского сектантства, этнограф, публицист, революционер-народник II: 449
- Ранович Абрам Борисович (1885–1948) — историк античности, раннего христианства, иудаизма I: 361, 445
- Рейнак Соломон (Reinach Salomon; 1858–1932) — французский историк, археолог, историк религии I: 297–299
- Рейснер Михаил Андреевич (1868–1928) — российский правовед, социальный психолог, публицист, социолог религии II: 422, 423
- Рейценштейн Рихард (Reitzenstein Richard August; 1861–1931) — немецкий филолог-классик, историк античной религии I: 344
- Ренан Эрнст (Renan Ernest; 1823–1892) — французский писатель, филолог и историк I: 374, 376; II: 530
- Рибо Теодюль (Ribot Théodule; 1839–1916) — французский психолог I: 141; II: 527
- Робертсон Смит Вильям (Robertson Smith William; 1846–1894) — шотландский семиолог и библеист I: 55, 316, 323, 332
- Роде (Родэ) Эрвин (Rohde Erwin; 1845–1898) — немецкий филолог-классик и историк античной религии I: 123, 138, 226, 271, 324, 325
- Рожицын Валентин Сергеевич (1888–1942) — публицист, литератор, историк христианства I: 146
- Розанов Николай Павлович (1809–1883) — историк церкви II: 186
- Розен Виктор Романович (1849–1908) — востоковед-арабист, филолог и историк II: 333, 387
- Розен Георг (Rosen Georg; 1820–1891) — немецкий востоковед II: 115
- Розенберг Оттон Оттонович (1888–1919) — востоковед-японист, буддолог II: 54, 66, 74
- Романович-Славатинский Александр Васильевич (1832–1910) — правовед и историк II: 189
- Рошер Вильгельм Генрих (Roscher Wilhelm Heinrich; 1845–1923) — немецкий филолог и исследователь древностей I: 123, 138
- Рункевич Стефан Григорьевич (1867–1924) — церковный писатель, историк, обер-секретарь Святейшего синода II: 193
- Сабатье Поль (Sabatier Paul; 1858–1928) — французский католический богослов и историк церкви II: 285, 534

- Сакович Кассиан (1578–1647) — церковный деятель Речи Посполитой, перешедший из православия в католицизм богослов и церковный писатель II: 123
- Самарин Юрий Федорович (1819–1876) — публицист, общественный деятель и философ-славянофил II: 182
- Сенковский Осип Иванович (Sękowski Józef Julian; псевд. Барон Брамбеус; 1800–1858) — польский и русский писатель, журналист, издатель, знаток арабского языка II: 338, 339
- Сергеевич Василий Иванович (1832–1910) — юрист, историк права II: 189
- Сидис (Сайдис) Борис (1867–1923) — американский психолог и психиатр II: 520
- Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) — философ, богослов, поэт, литературный критик I: 338; II: 183, 198–202, 284
- Спенсер Герберт (Spencer Herbert; 1820–1903) — английский философ, социолог, антрополог, один из родоначальников эволюционизма I: 11, 13, 14, 17, 27; II: 526, 533, 534
- Старбек Эдвин Диллер (Starbuck Edwin Diller; 1866–1947) — американский психолог II: 537–539
- Струве Василий Васильевич (1889–1965) — историк-востоковед, египтолог и ассириолог I: 188, 213
- Стюрлер Мориц (von Stürler, Moritz; 1807–1882) — швейцарский историк II: 244
- Суворов Николай Семенович (1848–1909) — правовед, специалист по каноническому праву II: 202–206, 310, 311, 425
- Тейфель Вильгельм (Teuffel Wilhelm Siegmund; 1820–1878) — немецкий филолог-классик I: 241
- Тиле Корнелис (Tiele Cornelis Petrus; 1830–1902) — нидерландский богослов и исследователь религии I: 12, 21
- Тоде Генрих (Thode Heinrich; 1857–1920) — немецкий историк искусства II: 285
- Токарский Ардалион Ардалионович (1859–1901) — российский психиатр, один из основоположников экспериментальной психологии в России II: 485, 496
- Толстой Дмитрий Андреевич (1823–1889) — историк, государственный деятель, обер-прокурор Святейшего синода II: 107, 395
- Томпсон Морис (Thompson Maurice; 1884–1920) — английский археолог I: 351
- Тондини Чезаре (Tondini de'Quarenghi Cesare; 1837–1907) — итальянский историк христианской церкви II: 182
- Трегубов Иван Михайлович (1858–1931) — историк и публицист, толстовец II: 455, 456, 461
- Трельч (Трёльч) Эрнст (Troeltsch Ernst) — немецкий протестантский богослов и философ религии I: 343
- Тураев Борис Александрович (1868–1920) — востоковед, египтолог I: 159, 194, 218, 222
- Тэйлор (Тейлор, Тайлор) Эдуард (Tylor Edward Burnett; 1832–1917) — английский антрополог, основатель культурной антропологии, эволюционист I: 16–18, 23, 51, 52, 54, 144
- Узенер Герман (Usener, Hermann; 1834–1905) — немецкий филолог-классик и историк античной религии I: 285, 296
- Уэс Алан (Wace Alan John Bayard; 1879–1957) — английский археолог I: 351

- Фейербах Людвиг Андреас (Feuerbach Ludwig Andreas; 1804–1872) — немецкий философ II: 543–545
- Фельдер (Фелдер) Гиларин (Felder Hilarin; 1867–1951) — швейцарский католический богослов II: 285–290
- Филарет (Дроздов), митрополит (1782/83–1867) — православный богослов и церковный писатель II: 186
- Флейшер Генрих Леберехт (Fleischer Heinrich Leberecht; 1801–1888) — немецкий востоковед-арабист II: 333, 339
- Фонтенель де, Бернар (de Fontenelle Bernard, le Bovier (1657–1757) — французский философ и писатель I: 13
- Фортинский Феодор Яковлевич (1846–1902) — историк-медиевист II: 307
- Франк-Каменецкий Израиль Григорьевич (1880–1937) — семитолог, египтолог, библист I: 392
- Францев Юрий Павлович (Георгий Павлович Францов) (1903–1969) — египтолог, социолог, философ, партийный и общественный деятель I: 23, 207
- Фрейд, Зигмунд (Freud Sigmund; 1856–1939) — австрийский философ и психолог I: 75
- Фрейзер (Фразер, Фрезер, Фрэзер) Джеймс (Frazer James George; 1854–1941) — шотландский социальный антрополог, фольклорист I: 17, 53, 74, 133, 176, 220, 221, 329
- Френель Фульгенс (Fresnel Fulgence; 1795–1855) — французский востоковед и археолог, исследователь Месопотамии II: 335
- Фюрстенау Герман (Fürstenau Hermann; 1868–1928) — немецкий правовед II: 427, 432
- Хаддон, Альфред Корд (Haddon Alfred Cort; 1855–1940) — английский антрополог и историк I: 332
- Хирт Фридрих (Hirth Friedrich; 1845–1927) — немецко-американский синолог II: 387
- Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) — писатель, публицист, философ-славянофил, православный богослов II: 181–182
- Цветаев Дмитрий Владимирович (1852–1920) — историк-архивист II: 395
- Цыбиков Гомбожаб Цэбекович (1873–1930) — этнограф, востоковед (тибетолог) и буддолог II: 24
- Чистович Иларион Алексеевич (1828–1893) — историк церкви II: 182, 183, 186
- Шаванн Эдуард (Chavannes Édouard; 1865–1918) — французский синолог I: 467
- Шантепи де ла Соссе, Пьер Даниэль (Chantepie de la Saussaye Pierre Daniel; 1848–1920) — нидерландский протестантский богослов и историк религии I: 12
- Шарко Жан Мартен (Charcot Jean-Martin; 1825–1893) — французский врач-психиатр II: 515, 518
- Шахматов Алексей Александрович (1864–1920) — филолог и историк II: 303, 304, 312, 313
- Шахнович Михаил Иосифович (1911–1992) — фольклорист, историк религии, историк общественной мысли I: 432
- Швейцер Альберт (Schweitzer Albert; 1875–1965) — протестантский богослов, философ, писатель, врач, музыкант I: 341

- Шеллинг Фридрих (Schelling Friedrich; 1775–1854) — немецкий философ I: 14
- Шилейко Владимир Казимирович (1891–1930) — ассириолог и семитолог, поэт, переводчик I: 149, 392, 404
- Шлейермахер Фридрих (Schleiermacher Friedrich; 1768–1834) — немецкий теолог и философ II: 539, 541, 542
- Штернберг Лев Яковлевич (1861–1927) — этнограф, историк религии I: 11, 43, 59, 106, 464, 468
- Штольц Отто (Stoll Otto; 1849–1922) — швейцарский лингвист и этнолог I: 136
- Штраус Давид Фридрих (Strauß David Friedrich; 1808–1874) — немецкий протестантский богослов, историк и писатель I: 342
- Шульце Виктор (Schultze Victor; 1851–1937) — немецкий историк церкви и археолог I: 145, 324
- Щепкин Евгений Николаевич (1860–1920) — русский историк и педагог II: 311
- Щербатской Федор Ипполитович (1866–1942) — востоковед (индолог, тибетолог, буддолог) I: 471; II: 54
- Эванс Артур (Evans Arthur; 1851–1941) — английский историк и археолог I: 355–357, 360
- Эрман Адольф (Erman Adolf) — немецкий египтолог I: 172, 175, 207, 210, 211, 228
- Эрхард Альберт (Ehrhard Albert; 1862–1940) — немецкий католический богослов, историк церкви и византист II: 282
- Юм Давид (Hume David; 1711–1776) — шотландский философ I: 13, 14, 51; II: 59
- Якобий Аркадий Иванович (1827–1907) — врач-гигиенист II: 519
- Яроцкий Александр Иванович (1866–1944) — российский врач-терапевт и психиатр, также занимавшийся вопросами психологии религии II: 537

СОСТАВИТЕЛИ

В работе над антологией «Наука о религии в России (конец XIX — первая четверть XX вв.)» принимали участие:

Белова Александра Дмитриевна (набор текста);

Браткин Дмитрий Александрович (аннотации и комментарии);

Вебер Дмитрий Иванович (подбор текстов, аннотации и комментарии);

Емельянов Владимир Владимирович (подбор текстов, аннотации и комментарии);

Кизыма Елизавета Сергеевна (набор текста);

Маточкина Анна Игоревна (подбор текстов, аннотации и комментарии);

Михельсон Ольга Константиновна (подбор текстов, аннотации и комментарии);

Поляков Николай Станиславович (подбор текстов и комментарии);

Пызилов Денис Дмитриевич (набор текста);

Терюкова Екатерина Александровна (подбор текстов, аннотации и комментарии);

Хорина Вероника Владимировна (набор текста);

Чумакова Татьяна Витаутасовна (подбор текстов, аннотации и комментарии);

Шахнович Марианна Михайловна (подбор текстов, аннотации, комментарии
и общая редакция).

Книги и журналы СПбГУ можно приобрести:

по издательской цене

в интернет-магазине: **publishing.spbu.ru**

и

в сети магазинов «Дом университетской книги», Санкт-Петербург:

Менделеевская линия, д. 5

6-я линия, д. 15

Университетская наб., д. 11

Справки: +7(812)328-44-22, publishing.spbu.ru

Книги СПбГУ продаются в центральных книжных магазинах РФ,

интернет-магазинах **amazon.com**, **ozon.ru**, **bookvoed.ru**,

biblio-globus.ru, **books.ru**, **URSS.ru**

В электронном формате: **litres.ru**

Научное издание

НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ

(конец XIX — первая треть XX в.)

Антология трудов

Том 2

Серия «Из архива»

Издание второе

Редактор *Е. А. Адаменко*

Корректор *Е. В. Величина*

Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Обложка *Е. Р. Куныгина*

Подписано в печать 17.02.2023. Формат 60×90 1/16.

Усл. печ. л. 35. Тираж 500 экз. Print-on-Demand. Заказ №

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11.

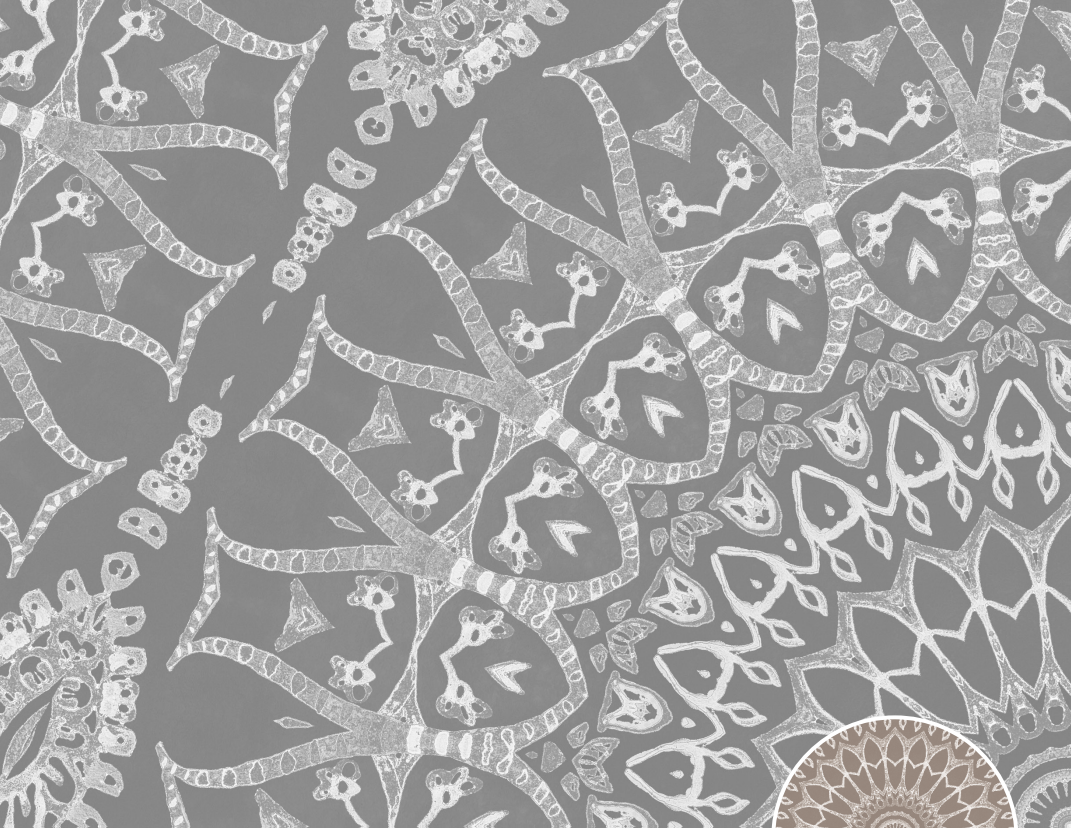
Тел./факс +7(812)328-44-22

publishing@spbu.ru



publishing.spbu.ru

Типография Издательства СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.



Наука о религии начала формироваться в России более ста лет назад, хотя предпосылки ее возникновения появились значительно раньше, еще в XVIII столетии. Исследования в этой области никогда не были свободны от внешних ограничений — цензуры или антирелигиозных установок советской власти, — тем не менее осмысление места и значения религии в духовной жизни человека никогда не прерывалось.

Собранные в антологии труды выдающихся ученых — В. М. Алексеева, В. М. Бехтерева, В. В. Бартольда, В. Д. Бонч-Бруевича, В. Е. Вальденберга, О. А. Добиаш-Рожественской, Р. Ю. Виппера, Ф. Ф. Зелинского и др. — посвящены разным аспектам: от истории становления духовных учений до проблем психологии религии или закрепления юридического статуса приверженцев той или иной веры, например статус православных и «инославных» в законах Российской империи или положение христиан в мусульманских странах.

Все эти вопросы и сегодня не только не утратили своей актуальности, но и остаются весьма острыми, вызывают самые жаркие споры и эмоции.



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА
publishing.spbu.ru

ISBN: 978-5-288-06324-4



9 785288 063244