

ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ. 1892.

(Родъ тридцать третій).

АВГУСТЪ. - № 8.

Содержаніе:

Страницы:

- | | |
|---|---------|
| I. Блаженнаго Августина, епископа иппонійскаго (въ рускомъ переводѣ). О книгѣ Бытія, буквально. . . | 231—246 |
| II. Св. Іоаннъ Златоустъ въ званіи чтеца, въ санѣ діакона и пресвитера. <i>И. И. Мальшевскаго</i> . . . | 521—566 |
| III. Братъ у древнихъ евреевъ. <i>Свящ. Н. Стеллецкаго</i> . . . | 567—628 |
| IV. Слово Самуила (Миславскаго) Архієпископа Ростовскаго и Ярославскаго. сказанное, при открытіи ярославскаго намѣстничества въ 1777 году . . . | 629—642 |
| V. Свѣтъ Азіи и Свѣтъ міра | 643—680 |
| VI. Извѣстія Церковно-Археологич. Общества при Кіевской дух. Академіи (за м. іюнь 1892 г.).
<i>Н. И. Петрова</i> | 681—682 |

Въ приложеніи:

- | | |
|---|---------|
| VII. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской дух. Академіи 25 февраля и 29 марта 1891 г. | 209—240 |
| VIII. Объявленія | 1—4 |
| IX. Оглавленіе втораго тома Трудовъ Кіевской дух. Академіи за 1892 г. | 1—3 |

„Труды Кіевской Дух. Академіи“ выходятъ по прежней программѣ.

Цѣна 7 рубл. съ пересылкою.

КІЕВЪ.

Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская ул. д. № 4.

1892.

ГЛАВА XI.

Объясняются 23 и 24 стихи. О различныхъ родахъ животныхъ, сотворенныхъ изъ земли.

И рече Богъ: да изведетъ земля душу живу по роду, четвероногая, и гады, и звѣри земли по роду, и скоты по роду: и бысть тако. И сотвори Богъ звѣри земли по роду, и вся гады земли по роду: и видъ Богъ, яко добра.— Теперь уже благовременно было украсить своими животными и другую половину той низшей области, которая вся, со всѣми пропастями и туманнымъ воздухомъ, обозначается иногда въ Писаніи общимъ именемъ земли,—ту именно половину, которая называется землею въ собственномъ смыслѣ. Роды животныхъ, которыхъ по слову Божию произвела земля, извѣстны. Но такъ какъ подъ именемъ скотовъ или звѣрей часто разумѣются всѣ вообще животныя, лишенныя разума, то справедливо спросить, о какихъ именно звѣряхъ [бытописатель] говоритъ теперь и о какихъ скотахъ. И въ самомъ дѣлѣ, подъ пресмыкающимися или гадами земли онъ несомнѣнно разумѣетъ и всѣхъ змѣй; между тѣмъ, хотя змѣи и могутъ быть названы звѣрями, но имя скотовъ по отношенію къ нимъ неупотребительно. Названіе звѣрей употребительно по отношенію къ лвамъ, барсамъ, тиграмъ, волкамъ, лисицамъ, даже собакамъ, обезьянамъ и другимъ того же рода животнымъ. Имя же скотовъ, обыкновенно, прилагается къ тѣмъ животнымъ, которыя находятся въ употребленіи человека или для работъ, какъ напр. вола, лошади и т. под., или для шерсти, либо для пищи, какъ напр. овцы и свиньи.

А что такое четвероногія? Хотя, за исключеніемъ нѣкоторыхъ змѣй, всѣ животныя ходятъ на четырехъ ногахъ, однако, если бы [бытописатель] подъ этимъ именемъ не хотѣлъ разумѣть нѣкоторыхъ [животныхъ] въ собственномъ смыслѣ, то, конечно, не поименовалъ бы при этомъ и четвероногихъ (хотя, впрочемъ, въ повтореніи о четвероногихъ онъ умал-

чивается). Развѣ не-названы-ли четвероногими въ собственномъ смыслѣ олени, лани, дикіе ослы и кабаны (такъ какъ они не принадлежатъ къ тѣмъ животнымъ, къ числу коихъ относятся львы, а подобны указаннымъ выше скотамъ, но только находятся внѣ попеченія человѣка); тогда какъ, остальнымъ животнымъ хотя это общее названіе, ради числа ногъ, вмѣстѣ съ другими и приписывается, но приписывается въ [нѣкоторомъ] особенномъ значеніи? Или, можетъ быть, употребивъ три раза выраженіе *по роду*, бытописатель тѣмъ самымъ обращаетъ наше вниманіе на три извѣстные рода животныхъ. Прежде всего, выраженіе *по роду* [прилагается у него] къ четвероногимъ и гадамъ, чѣмъ, думается мнѣ, сдѣлано указаніе, какого рода четвероногія здѣсь названы, именно—четвероногія, принадлежащія къ классу гадовъ, какъ напр. ящерицы, гардуны и т. под. Отъ того въ повтореніи имя четвероногихъ здѣсь и опущено, что оно, можетъ быть, подразумѣвается уже подъ названіемъ гадовъ; поэтому, бытописатель говоритъ здѣсь не просто: *гады*, но съ прибавленіемъ: *вся гады земли*, — „земли“, потому что есть гады и водные, а „вся“—съ тою цѣлью, чтобы здѣсь разумѣлись и тѣ гады, которые ползаютъ на четырехъ ногахъ и которые выше обозначены собственно именемъ четвероногихъ. Что касается, затѣмъ, звѣрей, о которыхъ во второй разъ сказано *по роду*, то въ этомъ случаѣ разумѣются всѣ тѣ животныя, которыя, за исключеніемъ змѣй, обнаруживаютъ свою свирѣлость зубами (оге), или когтями. Наконецъ, что касается скотовъ, о коихъ въ третій разъ сказано *по роду*, то [подъ ними разумѣются животныя], которыя наносятъ пораженіе ни тою, ни другою силою, а или рогами, или чѣмъ-либо другимъ.—Выше я сказалъ, что имя четвероногихъ, взятое въ широкомъ смыслѣ, само собою указываетъ уже числомъ ногъ, и что подъ именемъ скотовъ или звѣрей иногда разумѣется всякое неразумное животное. Но на латинскомъ языкѣ такое же значеніе имѣетъ и слово *fera*: не лишне было, поэтому,

сдѣлать разъясненіе, какимъ образомъ эти, въ настоящемъ мѣстѣ Писаній не даромъ поставленныя, названія могутъ, какъ это легко можно видѣть и изъ обыденной рѣчи, разграничиваться между собою по своему особенному значенію.

ГЛАВА XII.

Что значитъ выраженіе „по роду“, употребленное о нѣкоторыхъ твореніяхъ, но не употребленное о человѣкѣ.

Не напрасно занимаетъ читателя вопросъ и о томъ, мимоходомъ-ли и какъ бы случайно поставлено выраженіе *по роду*, или же съ извѣстною цѣлю, какъ бы такъ, что [вещи, къ коимъ это выраженіе прилагается] существовали раньше, хотя въ повѣствованіи онѣ представляются только-что сотворенными, или же подъ *родомъ* ихъ надобно разумѣть тѣ высшія, и, конечно, духовныя, идеи (rationes), сообразно съ которыми онѣ потомъ сотворены? Но если бы было такъ, то тоже сказано было бы и о свѣтѣ, небѣ и землѣ и, наконецъ, свѣтилахъ. Ибо что между ними есть такого, вѣчная и неизмѣнная идея чего не обитала бы въ самой Премудрости Божіей, которая *досязаетъ отъ конца даже до конца крѣпко и управляетъ вся благо* (Прем. VIII, 1)? Между тѣмъ, выраженіе *по роду* прилагается начиная съ травъ и деревь и оканчивая земными животными. Даже о тѣхъ животныхъ, которые сотворены изъ воды, хотя въ первомъ перечисленіи ихъ выраженіе это не употребляется, въ повтореніи сказано: *и сотвори Богъ киты великія и всяку душу животныхъ гадовъ, яже изведоша воды по родомъ ихъ, и всяку птицу пернату по роду.*

А можетъ быть, не потому-ли о животныхъ сказано *по роду*, что они явились для того, дабы отъ нихъ рождались и преемственно удерживали первоначальную форму другія, т. е.—для размноженія потомства, для сохраненія котораго они и созданы? Но почему же о травахъ и деревьяхъ

сказано не только *по роду*, но и *по подобію*, хотя и животныя какъ земныя, такъ и водныя рождаются по своему подобію? Развѣ, быть можетъ, [бытописатель] не захотѣлъ повторять о подобіи потому, что оно уже связано съ родомъ? Вѣдь не вездѣ онъ повторяетъ и о сѣмени, хотя сѣмя при-суще какъ травамъ и деревьямъ, такъ и животнымъ, впрочемъ, не всѣмъ. Ибо наблюденіемъ дознано, что нѣкоторыя изъ нихъ рождаются изъ воды и земли такъ, что у нихъ нѣтъ пола, а потому сѣмя ихъ заключается не въ нихъ самихъ, а въ тѣхъ стихіяхъ, изъ коихъ они происходятъ. Отсюда, *по роду* будетъ то, въ чемъ мыслятся и сила сѣмянъ и подобіе преемниковъ предшественникамъ, такъ какъ ничто не сотворено такимъ образомъ, чтобы существовало за одинъ разъ или какъ имѣющее продолжаться, или какъ имѣющее исчезнуть, не оставивъ послѣ себя потомства.

Почему же не сказано и о человѣкѣ: „сотворимъ человека по образу нашему и по подобію, *по роду*“, хотя размноженіе и человѣка—фактъ очевидный? Развѣ—не потому-ли, что Богъ создалъ человека такъ, чтобы онъ, если-бъ захотѣлъ соблюсти заповѣдь, не умиралъ, вслѣдствіе чего и не было надобности въ преемникѣ предшественнику; но послѣ грѣха онъ приложился скотамъ несмысленнымъ и уподобился имъ, такъ что сыны вѣка сего уже и рождаются и рожаютъ, вслѣдствіе чего родъ человѣческій и можетъ существовать, сохраняясь путемъ преемства? Но что же, въ такомъ случаѣ, означаетъ данное по сотвореніи человѣка благословеніе: *раститесь и множитесь и наполните землю*,—что можетъ быть достигаемо, конечно, только путемъ рожденія? Но, можетъ быть, въ настоящемъ случаѣ не слѣдуетъ говорить ничего необдуманно, пока мы не дойдемъ до того мѣста Писаній, гдѣ эти вопросы должны быть изслѣдованы и рассмотрѣны съ большею подробностью? Теперь же, быть можетъ, достаточно замѣтить только, что о человѣкѣ не сказано *по роду* потому, что онъ созданъ былъ сначала одинъ, и уже



отъ него сотворена потомъ жена. Ибо родовъ людей не много, какъ [родовъ] травъ, деревьевъ, рыбъ, птицъ, змѣй, скотовъ, звѣрей, чтобы [въ приложеніи къ человѣку] выраженіе по роду разумѣть такъ, какъ бы оно сказано о цѣлыхъ классахъ, для различенія [существъ] сходныхъ между собою и принадлежащихъ къ одному началу сѣмени отъ остальныхъ.

ГЛАВА XIII.

Почему благословеніе дано, подобно человѣку, однимъ только воднымъ животнымъ. Обязанность рождать.

Спрашивается также, почему только одни животныя водныя заслужили, подобно человѣку, благословеніе. Ибо благословилъ Богъ и ихъ, говоря: *раститесь и множитесь и наполните воды, яже въ моряхъ, и птицы да умножатся на земли.* Развѣ [благословеніе это] достаточно было изречь объ одномъ лишь классѣ тварей, чтобы оно, потомъ, разумѣлось уже и объ остальныхъ, которые размножаются путемъ рожденій? Поэтому въ первый разъ оно и изречается о томъ, что, какъ такое, сотворено раньше всего, т. е. о травахъ и деревьяхъ. Или, можетъ быть, то, что не заключается въ себѣ никакого стремленія (affectus) въ размноженію потомства и рождаетъ безъ всякаго ощущенія (sensus), Богъ почелъ недостойнымъ словъ благословенія: *раститесь и множитесь*; гдѣ же такое стремленіе заключается, о томъ они сказаны были впервые, чтобы, не будучи и сказаны, разумѣлись и относительно земныхъ животныхъ? Но относительно человѣка необходимо было повторить ихъ, дабы не сказалъ кто-нибудь, что въ обязанности дѣторожденія заключается какой-либо грѣхъ, какъ заключается онъ въ похоти блудодѣянія или злоупотребленія самымъ брачнымъ союзомъ.

ГЛАВА XIV.

О сотвореніи настѣкомыхъ.

Возникаетъ вопросъ и относительно нѣкоторыхъ само-
малѣйшихъ животныхъ, созданы ли они при первоначальномъ
твореніи, или при послѣдовавшемъ затѣмъ поврежденіи смерт-
ныхъ вещей? Ибо весьма многія изъ нихъ являются или отъ
поврежденія живыхъ тѣлъ, или отъ нечистоты, испареній и
разрушенія труповъ, иныя—отъ гніенія деревъ, а другія—
отъ порчи плодовъ; о всѣхъ о нихъ нельзя сказать, чтобы
творцемъ ихъ не былъ Богъ. Всѣмъ имъ присуща нѣкоторая
своего рода естественная красота, чтобы возбуждалось больше
удивленія въ созерцающемъ ихъ [человѣкѣ] и воздавалось
больше славы ихъ всемогущему, вся премудростию сотворив-
шему, Художнику. А эта премудрость Его, *досязая отъ
конца даже до конца крѣпко и управляя вся благо*, не
оставляетъ безформенными даже и самыя послѣднія изъ ве-
щей, которыя разрушаются сообразно съ порядкомъ своего
рода и разрушеніе которыхъ ужасаетъ насъ по винѣ нашей
смертности, но творить животныхъ съ крохотнымъ тѣломъ
и острымъ чувствомъ, дабы мы съ большимъ изумленіемъ
смотрѣли на быстроту летающей мухи, чѣмъ на величину
ходящаго въючнаго животнаго, и удивлялись больше работѣ
муравья, чѣмъ тяжелой ношѣ верблюда.

Но вопросъ въ томъ, при первоначальномъ-ли, какъ
я сказалъ, созданіи вещей, о постепенномъ твореніи коихъ
въ теченіе шести дней повѣствуетъ бытописатель, получили
начало эти крохотныя твари, или же при послѣдовавшемъ
разрушеніи подверженныхъ поврежденію тѣлъ?—Можно ска-
зать, что самомаляйшія [твари], возникающія изъ воды и
земли, сотворены вначалѣ; въ числѣ ихъ не будетъ несо-
образностью подразумѣвать и существа, рождающіяся уже
отъ тѣхъ, которыя произошли, когда земля начала пускать
ростки, съ одной стороны потому, что они предшествовали

созданію не только животныхъ, но и свѣтилъ, а съ другой потому, что принадлежать скорѣе къ дополненію обитаемой среды, чѣмъ къ числу самыхъ обитателей. Но сказать, что тогда же сотворены и остальные, которыя рождаются изъ тѣлъ животныхъ и преимущественно тѣлъ мертвыхъ, крайне нелѣпо, развѣ при этомъ будемъ имѣть въ виду, что всѣмъ одушевленнымъ тѣламъ была уже присуща нѣкоторая естественная сила и какъ бы напередъ вложенныя въ нихъ и, такъ сказать, основныя начала, которыя имѣли возникнуть отъ поврежденія упомянутыхъ тѣлъ, соотвѣтственно роду и различіямъ каждаго, по непреложной волѣ Творца, дающаго всему движеніе Своимъ неизреченнымъ управленіемъ.

ГЛАВА XV.

О твореніи ядовитыхъ животныхъ.

Спрашиваютъ, обыкновенно, и относительно нѣкоторыхъ ядовитыхъ и зловредныхъ животныхъ, сотворены-ли они послѣ грѣхопаденія человѣка для его каранія, или же скорѣе сотворены безвредными и только впослѣдствіи начали причинять вредъ грѣшникамъ.—Если бы даже дѣло было и такъ, ничего нѣтъ въ томъ удивительнаго, съ одной стороны потому, что въ настоящей многотрудной и бѣдственной жизни нивто еще настолько не праведенъ, чтобы осмѣлился назвать себя совершеннымъ, по справедливому свидѣтельству и слову Апостола: *не зане уже достигохъ, или уже совершихся* (Филип. III, 12), а съ другой и потому, что для упражненія нашей немощности и усовершенствованія добродѣтели потребны испытанія и тѣлесныя бѣдствія, по свидѣтельству того же Апостола, который говоритъ, что ему, дабы не превозносился онъ величіемъ откровеній, данъ пакостникъ плоти, ангелъ сатанинъ, да пакости дѣетъ, а когда онъ трижды просилъ Господа, чтобы [этотъ пакостникъ] отступилъ отъ него, Господь отвѣтилъ ему: *довольте ти*

благодать моя: сила бо моя въ немощи совершается (2 Кор. XII, 9). Впрочемъ, святыи Даниилъ, который въ своей молитвѣ къ Богу, конечно, не обманно исповѣдуетъ не только грѣхи народа, но и свои собственные, остался и среди львовъ живъ и невредимъ (Дан. VI, 22); точно также смертоносная эхидна, повиснувъ на рукѣ Апостола, не причинила ему никакого вреда (Дѣян. XXVIII, 5). Такимъ образомъ, будучи даже и сотворены, они могли не причинять никакого вреда, если бы для этого не существовало причины, въ цѣляхъ или устрашенія и наказанія пороковъ, или испытанія и укрѣпленія добродѣтели, потому что и примѣры терпѣвія необходимы для совершенствованія другихъ, и самъ человѣкъ въ испытаніяхъ познаетъ себя вѣрнѣе, да, наконецъ, и вѣчное блаженство (*salus*), которое постыдно утрачено чрезъ удовольствіе, прочно достигается только путемъ скорби.

ГЛАВА XVI.

Для чего сотворены зѣври, причиняющіе вредъ другъ другу.

Почему же, возразятъ, причиняютъ вредъ другъ другу зѣври, которые и грѣховъ не имѣютъ, чтобы терпѣть за нихъ кару, и добродѣтели не достигаютъ путемъ подобнаго испытанія?—Безъ сомнѣнія потому, что одни изъ нихъ служатъ пищей для другихъ. И мы не можемъ сказать, чтобы одни изъ нихъ не питались другими. Ибо все, пока существуетъ, имѣетъ свою величину, свои части и свои разряды; взятое въ своей совокупности, оно вызываетъ въ насъ чувство справедливой похвалы и даже при переходѣ изъ одного въ другое не измѣняется безъ сокрытаго для насъ, соответственно своему роду, соразмѣренія (*moderatio*) тѣлесной красоты. Для глупыхъ это не понятно, но для людей, стремящихся къ совершенству, оно до нѣкоторой степени доступно, а для совершенныхъ ясно. И нѣтъ сомнѣнія, что всѣми подобными движеніями въ низшей твари человѣку дѣлаются

спасительные уроки, дабы онъ видѣлъ, какъ много онъ долженъ дѣлать для духовнаго и вѣчнаго спасенія (salus), которое превосходитъ всѣхъ неразумныхъ животныхъ, замѣчая, что они, отъ величайшихъ слоновъ до самыхъ маленькихъ червяковъ, обороняясь или остерегаясь дѣлаютъ все, что только могутъ, для своего тѣлеснаго и временнаго благополучія, даннаго имъ въ удѣлъ, сообразно съ ихъ низшимъ назначеніемъ; что мы и видимъ, когда одни изъ нихъ ищутъ восстановленія своего тѣла тѣлами другихъ, а другія защищаютъ себя или силами сопротивленія, или при помощи бѣгства, или укрываясь въ безопасное мѣсто. Да и самая тѣлесная боль въ томъ или другомъ животномъ является могущественною и удивительною душевною силою, которая непостижимыми нитями связываетъ ихъ въ живой союзъ и приводитъ въ нѣкоторое своего рода единство, не безучастно, а, какъ выразился бы я, съ негодованіемъ допуская его разстроить или уничтожить.

ГЛАВА XVII.

Недоразумѣніе относительно мертвыхъ тѣлъ.

А можетъ быть, кого-нибудь интересуется и такой вопросъ: если нападенія вредныхъ животныхъ на живыхъ людей служатъ для послѣднихъ или наказаніемъ, или спасительнымъ упражненіемъ, или полезнымъ испытаніемъ, или же бессознательнымъ наученіемъ, то почему эти животныя пожираютъ тѣла и умершихъ людей?—Какъ будто для нашей пользы не все равно, какими путями наша, уже бездушная, плоть отходить въ глубокіе тайники природы, откуда въ возстановленномъ видѣ она извлечена будетъ дивнымъ всемогуществомъ Творца! Впрочемъ, благоразумные люди пусть и отсюда почерпаютъ для себя урокъ—полагаться на непреклонную волю Творца, по таинственному мановенію всѣмъ, великимъ и малымъ, управляющаго, предъ Которымъ и наши

власти главнѣиш изочтены (Лук. XII, 7),—полагаться въ такой степени, чтобы не страшиться такого или иного рода смерти, а съ благочестивымъ мужествомъ безъ колебанія быть готовыми ко всевозможнымъ ея родамъ.

ГЛАВА XVІІІ.

Для чего и когда сотворены тернія и волчцы и безплодныя дерева.

Даже о терніяхъ и волчцахъ и о нѣкоторыхъ безплодныхъ деревьяхъ поднимають, обыкновенно, подобный же вопросъ, для чего и когда сотворены они, такъ какъ Богъ сказалъ: *да прораститъ земля быліе травное, сѣющее сѣмя...*, и *древо плодовитое, творящее плодъ*.—Но тѣ, которые задаются подобными вопросами, не знакомы съ употребительными терминами человѣческаго права, но крайней мѣрѣ съ тѣмъ, что такое *ususfructus*. Этою формулою обозначается извѣстнаго рода польза отъ того, что приноситъ прибыль своими плодами. А какая явная или скрытая польза бываетъ отъ всего того, что съ корнями питаетъ собою производительная земля, объ этомъ кое-что они пусть узнають сами путемъ наблюденія, а объ остальномъ пусть спросятъ людей свѣдущихъ.

Относительно же терній и волчцовъ возможенъ болѣе простой отвѣтъ, потому что слова: *тернія и волчцы возрастутъ тебѣ* изречены человѣку о землѣ послѣ грѣхопаденія. Однако, трудно сказать, чтобы они тогда только и начали появляться изъ земли. Такъ какъ въ самыхъ уже сѣменахъ ихъ заключается многообразная польза, то возможно, что они могли существовать и независимо отъ наказанія человѣка. Но что они начали произростать именно на поляхъ, трудъ воздѣлыванія которыхъ поставленъ человѣку въ наказаніе, это, можно думать, имѣло значеніе, какъ увеличеніе этого наказанія, такъ какъ въ другихъ мѣстахъ они

могли произростать или для питанія птицъ и скотовъ, или для какихъ-нибудь нуждъ самого же человѣка. Впрочемъ, не неумѣстно и такое пониманіе словъ: *тернія и волчцы возраститъ тебѣ*, что земля и раньше рождала волчцы и тернія, но не для труда человѣка, а для соотвѣтственной пищи такимъ или инымъ животнымъ, такъ какъ есть животныя, которыя съ удобствомъ и не безъ удовольствія питаются этого рода растеніями; для человѣка же, въ тягостный трудъ ему, она начала рождать ихъ съ того времени, какъ послѣ грѣха онъ сталъ обрабатывать землю. И притомъ, раньше они рождались не на другихъ мѣстахъ, а послѣ на поляхъ, которыя человѣкъ долженъ сталъ обрабатывать для собиранія съ нихъ плодовъ, но какъ прежде, такъ и послѣ— на однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, только прежде рождались они не для человѣка, а послѣ уже для человѣка, что и обозначается прибавленіемъ слова *тебѣ*, такъ какъ сказано не: *тернія и волчцы возраститъ*, но: *возраститъ тебѣ*, т. е.— для тебя, для твоего труда [отселѣ] начнетъ рождаться то, что прежде рождалось только для питанія животныхъ.

ГЛАВА XIX.

О стихахъ 26, 27 и дал. Почему при твореніи одного только человека сказано: сотворимъ, и проч.

И рече Богъ: сотворимъ человека по образу нашему и по подобію: и да обладаетъ рыбами морскими и птицами небесными и всѣми скотами, и всею землею, и всѣми гады пресмыкающимися по земли. И сотвори Богъ человека, по образу Божію сотвори: мужа и жену сотвори ихъ. И благослови ихъ Богъ глаголя: раститесь и множитесь и наполните землю, и господствуйте ею, и обладайте рыбами морскими и птицами небесными и всѣми скотами и всею землею и всѣми гадами пресмыкающимися по земли. И рече Богъ: се дахъ вамъ всякую

траву сѣменную стѣющую сѣмя, еже есть верху земли
 вся, и всякое древо, еже имать въ себѣ плодъ сѣмене
 сѣменнаго, вамъ будетъ въ снѣдь: и вѣсѣмъ вопремъ земнымъ,
 и вѣсѣмъ птицамъ небеснымъ, и всякому гаду пресмыкаю-
 щемуся по земли, иже имать въ себѣ душу живота, и
 всяку траву зеленую въ снѣдь: и бысть тако И видѣ
 Богъ вся, елика сотвори: и се добра зѣло. И бысть ве-
 черъ и бысть утро, день шестый.—Ниже мы будемъ имѣть
 не одинъ случай подвергнуть разсмотрѣнію и изслѣдованію
 вопросъ о природѣ человѣка съ большею подробностью. Теперь
 же, въ заключеніе своего обзорѣнія шестидневнаго творенія,
 сдѣлаемъ общее замѣчаніе, что не слѣдуетъ смотрѣть, какъ
 на дѣло безразличное, на то, что о другихъ дѣлахъ [творенія]
 говорится: *рече Богъ: да будетъ*, а теперь: *рече Богъ: со-
 творимъ человека по образу нашему и по подобію*. Этими
 словами внушается намъ мысль, какъ выразился бы я, о
 множественности лицъ, ради Отца, Сына и Святаго Духа.
 Но вслѣдъ затѣмъ [бытописатель] внушаетъ намъ мысль и
 о единствѣ Божества, говоря: *и сотвори Богъ человека по
 образу Божію*. Слова эти имѣютъ не тотъ смыслъ, будто
 бы Отецъ [сотворилъ человѣка] по образу Сына, или Сынъ—
 по образу Отца (въ такомъ случаѣ изреченіе *по образу на-
 шему* было бы не вѣрно, если бы человѣкъ сотворенъ былъ
 по образу одного только Отца, или одного Сына), а будто
 бы, вмѣсто словъ: *сотвори Богъ по образу Божію*, сказано
 было: *по образу своему*. А разъ теперь говорится: *по образу
 Божію*, между тѣмъ какъ выше было сказано: *по образу
 нашему*, этимъ означаетъ, что упомянутая множественность
 лицъ должна быть представляема не такъ, чтобы мы или
 называли, или вѣрою содержали, или разумѣли многихъ
 боговъ, а такъ, чтобы Отца, Сына и Святаго Духа, ради
 каковой Троицы сказано: *по образу нашему*, мы принимали
 за одного Бога, для чего и сказано: *по образу Божію*.

ГЛАВА XX.

Въ какомъ отношеніи человекъ сотворенъ по образу Божию и почему о сотвореніи человека не сказано: и бысть тако.

Не слѣдуетъ обходить здѣсь вниманіемъ и того, что, сказавъ: *по образу нашему*, [бытописатель] вслѣдъ затѣмъ прибавляетъ: *и да обладаетъ рыбами морскими и птицами небесными*, и остальными, лишенными разума, животными, давая тѣмъ понять, что образъ Божій, по которому человекъ сотворенъ, заключается въ томъ, чѣмъ человекъ превосходитъ неразумныхъ животныхъ. А это называется разумомъ, или умомъ, или пониманіемъ, или другимъ какимъ-либо болѣе подходящимъ именемъ. Отсюда, Апостолъ говоритъ: *обновлятися духомъ ума вашего* (Еф. IV, 23) и: *облечися въ новаго человека, обновляемаго въ разумъ, по образу создавашаго его* (Кол. III, 10), достаточно показывая своими словами, въ какомъ отношеніи человекъ сотворенъ по образу Божию, такъ какъ [образъ Божій онъ полагаетъ] не въ тѣлесныхъ чертахъ, а въ нѣкоторой, доступной нашимъ чувствамъ, формѣ просвѣщеннаго ума.

Вотъ почему, какъ о первоначальномъ свѣтѣ, если только правильно разумѣть подъ нимъ сотворенный разумный свѣтъ, причастный вѣчной и непреложной Премудрости Божіей, не сказано: *и бысть тако*, а также не сдѣлано, потомъ, повторенія: *и сотвори Богъ*, потому что (какъ объ этомъ, сколько могли, мы уже сказали) въ первомъ твореніи еще не имѣло мѣста какое-либо познаніе Слова Бога, чтобы, послѣ этого познанія, постепенно творилось то, что создавалось въ этомъ Словѣ, но самъ тотъ свѣтъ сотворенъ былъ первымъ, въ чемъ должно было явиться познаніе Слова Бога, которымъ совершалось твореніе, а познаніе это было обращеніемъ свѣта отъ своей безобразности къ образующему Богу, т. е. и твореніемъ и образованіемъ; между тѣмъ, объ остальныхъ тваряхъ говорится: *и бысть тако*, чѣмъ указывается

на познаніе Слова, отражавшееся въ свѣтѣ, т. е. въ разумной, первоначально созданной, твари, а когда, затѣмъ, говорится: *и сотвори Богъ*, обозначается происхожденіе самаго уже того рода твари, который нарекался въ бытію въ Слово Бога: такъ видимъ мы тоже самое и при сотвореніи человѣка. Богъ сказалъ: *сотворимъ человека по образу нашему и по добію* и проч. Но затѣмъ не говорится: *и бысть тако*, а прибавляется: *и сотвори Богъ человека по образу Божію*, потому что человѣкъ, по самой природѣ своей, разуменъ, какъ и тотъ свѣтъ, а потому быть сотвореннымъ для чего значило тоже, что познавать Слово Бога, которымъ онъ созданъ.

И въ самомъ дѣлѣ, если бы сказано было: *и бысть тако*, а послѣ того прибавлено: *и сотвори Богъ*, въ такомъ случаѣ можно бы было подумать, что человѣкъ сначала сотворенъ въ познаніи разумной твари, а потомъ [явился] какою-то неразумною тварію; но такъ какъ онъ самъ—разумная тварь, то и образованъ (*perfecta*) въ разумномъ познаніи. Ибо какъ послѣ грѣха человѣкъ обновляется въ познаніи Бога по образу создавшаго его, такъ въ познаніи онъ и сотворенъ былъ, прежде чѣмъ началъ вслѣдствіе грѣха ветшать, почему и долженъ сталъ въ своемъ познаніи обновляться. Что же касается всего того, что не творилось въ познаніи, будучи творимо или какъ тѣла, или какъ неразумныя души, то сначала творилось о немъ познаніе въ разумной твари Словомъ, которымъ оно нарекалось въ бытію, въ виду какаго познанія и говорится: *и бысть тако*, дабы слова эти служили указаніемъ на познаніе, творимое въ той природѣ, которая могла имѣть объ этомъ познаніе въ Слово Бога, а потомъ являлись уже и самыя тѣлесныя и неразумныя твари, въ виду чего, наконецъ, прибавляется: *и сотвори Богъ*.



ГЛАВА XXI.

Затрудненіе относительно безсмертія человека, вытекающее изъ предоставленія ему пищи.

А какимъ образомъ человѣкъ сотворенъ безсмертнымъ и въ тоже время, наравнѣ съ другими животными, въ питаніе получилъ быліе травное, сѣющее сѣмя, и древо плодовитое и всякую зеленую траву, — объяснить это не легко. Въ самомъ дѣлѣ, если смертнымъ человѣкъ сдѣлался послѣ грѣха, то раньше грѣха въ подобной пищѣ, конечно, онъ не нуждался. Да и самое тогдашнее тѣло его могло не подвергаться поврежденію отъ голода. Ибо хотя сказаннаго: *раститесь и множитесь и наполните землю*, по видимому, и нельзя выполнить иначе, какъ путемъ соитія мужчины и женщины, въ чемъ лежить уже признакъ смертныхъ тѣлъ; однако, можно сказать, что въ безсмертныхъ тѣлахъ могъ быть другой способъ, чтобы дѣти рождались отъ одного дѣйствія благочестивой любви, помимо всякой поврежденной похоти, не преемствуя умирающимъ родителямъ, и сами не умирая; и этотъ способъ дѣторожденія могъ продолжаться дотолѣ, пока земля наполнилась бы безсмертными тѣлами, а отсюда праведнымъ и святымъ народомъ, какого мы вѣроу чаемъ послѣ воскресенія мертвыхъ. Но хотя сказать это и можно (а какъ сказать, это уже другое дѣло); однако, никто не осмѣлится прибавить къ тому, что нужда въ пищѣ, какою бы они себя возстановляли, возможна только для смертныхъ тѣлъ.

ГЛАВА XXII.

Мнѣніе нѣкоторыхъ, что словами: и сотвори Богъ, и проч. обозначается сотвореніе души, а словами: и созда Богъ, и проч. сотвореніе тѣла.

А нѣкоторое высказываютъ и такое предположеніе, что теперь сотворенъ внутренній человѣкъ, тѣло же человѣка

создано позднѣе, когда Писаніе говоритъ: *и созда Богъ чело-
вѣка, персть вземъ отъ земли*; такъ что слово *сотвори*
имѣетъ отношеніе къ духу, а слово *созда* — къ тѣлу. Но
при этомъ они не принимаютъ во вниманіе, что человѣкъ
могъ явиться только по тѣлу мужчиной и женщиной. Ибо
хотя и высказывается весьма утонченное соображеніе, что
самый уже умъ, въ разсужденіи котораго человѣкъ сотво-
ренъ по образу Божію, т. е. нѣкая разумная жизнь, приу-
рочивается, съ одной стороны, къ истинѣ вѣчнаго созерцанія,
а съ другой — къ управленію временными предметами и, такимъ
образомъ, человѣкъ является какъ бы мужчиной и женщиной,
потому что въ первомъ отношеніи умъ является силою совѣща-
тельною (*consulente*), а въ послѣднемъ — исполнительною (*ob-
temperante*): однако, и при этомъ разграниченіи, образомъ Божі-
имъ называется, строго говоря, та только сторона ума, которая
имѣетъ отношеніе къ созерцанію непреложной истины. Съ точки
зрѣнія этого образа Апостолъ Павелъ называетъ образомъ и
славою Божіею одного только мужа: *жена же, говоритъ онъ,
есть слава мужа* (I Кор. XI, 7). Итакъ, хотя внѣшнимъ
образомъ, по тѣлу, двумя лицами (*hominibus*) разнаго пола
изображается то, что внутренне разумѣется объ одномъ умѣ
человѣка, однако и женщина, будучи женщиной по тѣлу,
обновляется также въ духѣ ума своего въ познаніе Бога, по
образу создавшаго ее; въ чемъ нѣтъ ни мужескаго, ни жен-
скаго пола. А какъ отъ благодати обновленія и восстановле-
нія образа Божія не устраниются и женщины, хотя ихъ
поломъ изображается нѣчто иное, почему образомъ и славою
Божіею называется одинъ только мужчина; такъ точно и
при сотвореніи человѣка, въ виду того, что и женщина со-
творена человѣкомъ же, она, конечно, имѣла тотъ же самый
разумный умъ, со стороны котораго сотворена и она по
образу Божію. Но въ виду единства союза *Богъ, говоритъ*
[бытописатель], *сотвори челоуѣка по образу Божію*.



Св. Іоаннъ Златоустъ въ званіи чтеца, въ санѣ діакона и пресвитера.

— (Продолженіе*).

Поставленный на пресвитерство съ главною цѣлью подвизаться въ церковной проповѣди, Іоаннъ исполнялъ этотъ подвигъ съ пламенною любовью, ревностію и неутомимостью. Обыкновенно онъ проповѣдывалъ *не менѣе разу въ недѣлю*, т. е. *въ каждое воскресенье*, когда бывали церковныя собранія народа въ храмѣ. „Однажды въ недѣлю мы собираемся сюда“, говоритъ слушателямъ въ первой бесѣдѣ объ Аняѣ. „Вы, выражается онъ въ 3 бесѣдѣ о покаяніи, ни въ одно воскресенье не покидаете насъ, но, оставляя все, приходите въ церковь“. Но часто онъ проповѣдывалъ *по два, три и четыре раза въ недѣлю, а иногда и каждый день*, когда на это вызывали дни памяти святыхъ, случаи изъ жизни христіанскаго общества въ Антиохіи, особенно же ежедневныя собранія церковныя въ дни великаго поста. Бывали дни, когда онъ проповѣдывалъ *дважды въ день: утромъ на литургіи и вечеромъ за вечернимъ богослуженіемъ*¹⁾. Только

*) См. Труды Кіев. дух. Академіи за м. апрѣль 1892 г.

¹⁾ Въ вступительной бесѣдѣ на посланіе къ Римлянамъ онъ говоритъ: „часто слушаю я чтеніе посланій блаженнаго Павла, каждую недѣлю дважды (въ субботу и воскресенье), а большою частію, если совершается память св.

болѣзни, временами постигавшія его, вынуждали его прерывать трудъ проповѣди, для отдыха и поправленія физическихъ силъ. За то, послѣ такихъ случаевъ, иногда даже не совсѣмъ оправившись отъ болѣзни, онъ съ усиленнымъ рвеніемъ возобновлялъ свой подвигъ. Весьма характерны и назидательны обращенія его къ слушателямъ въ первыхъ бесѣдахъ послѣ болѣзни. Такъ, въ бесѣдѣ на пятую недѣлю по Пасхѣ 387 г., сказанной послѣ ряда праздничныхъ дней и памятей святыхъ, когда Златоустъ болѣзнію удерживаемъ былъ дома, онъ, вспомнивъ предъ слушателями о торжествахъ этихъ дней, на которыхъ они были, а онъ не былъ, выражается „и однако, хотя мы и не были съ вами, но мы участвовали въ вашей радости, хотя не присутствовали въ собраніяхъ но были сообщниками вашего веселія. Ибо такова сила любви, что она и не присутствующихъ возбуждаетъ имѣть общую радость съ присутствующими, давая осозательно чувствовать, что у нихъ общія блага. Поэтому, и пребывая дома, я сорадовался вамъ, и нынѣ, *еще не совершенно облегченный* отъ моей болѣзни, я всталъ и поспѣшилъ къ вамъ, чтобы видѣть вожделѣнныя очи ваши и быть участникомъ настоящаго торжества и день его почитаю великимъ праздникомъ ради присутствія здѣсь братіи, украшающей нашъ городъ и своимъ усердіемъ чествующей нашу церковь, братіи иноязычной, но соединенной съ нами вѣрою“ ¹⁾ Въ томъ

мучениковъ, *три и четыре* раза“. За чтеніемъ же всегда или почти всегда, слѣдовала и проповѣдь. Во 2 й бесѣдѣ на книгу Витія онъ говоритъ: „мы смѣло выходимъ на поприще слова *каждый день*“. Въ 4 изъ бесѣдъ о покаяніи, говоренныхъ въ великій постъ, выражается: „вотъ мы уже *четвертый* день носимъ это стадо (т. е. проповѣдуемъ) на пастбищѣ покаянія и до *сегодня не располагаемся встать*, потому что видимъ еще много нищизни, много наслажденія, много пользы“. Подобныхъ свидѣтельствъ въ бесѣдахъ Златоуста много. Сюда же относится частая выраженія его: *вчера* мы говорили о томъ-то. О проповѣданіи утромъ и вечеромъ того же дня см. упоминанія въ бесѣдѣ 16 о статуяхъ. въ бесѣдѣ противъ возражающихъ, почему діаволъ не истребленъ (Изд. С.П. дух. академіи 1850 г. т. II, стр. 237) и др.

¹⁾ Подъ иноязычною братією разумѣются здѣсь сирійцы — поселенцы и ихъ священники, приходившіе въ Антиохію на богомолье въ пятую недѣлю по Пасхѣ, о чемъ упомянуто еще ниже.

же году и, какъ видно, довольно скоро послѣ упомянутой бесѣды, Златоустъ опять заболѣлъ и долженъ былъ наложить на себя молчаніе и оставаться дома. Оправившись отъ болѣзни, онъ возвращается къ своему подвигу и начинаетъ такъ: „какъ будто возвратился я къ вамъ изъ дальняго пути,—такъ чувствую себя сегодня. Для любящихъ, когда имъ нельзя быть вмѣстѣ съ любимыми, нѣтъ никакой пользы отъ близости. Потому и мы, оставаясь дома, чувствовали себя ничѣмъ не лучше странниковъ, такъ какъ не могли въ прошедшее время бесѣдовать съ вами. Но—простите: это молчаніе было не отъ лѣности, а отъ болѣзни. Теперь вы радуетесь тому, что мы освободились отъ болѣзни; а я радуюсь, что снова наслаждаюсь вашею любовію. Для меня, и тогда, какъ я былъ боленъ, тягостнѣе самой болѣзни было то, что я не могъ участвовать въ этомъ любезномъ собраніи; и теперь, какъ оправился отъ болѣзни, вождѣленнѣе самага здоровья то, что имѣю возможность наслаждаться вашею любовію. Не такъ горячка жжетъ, обыкновенно, тѣла одержимыхъ ею, какъ наши души—разлука съ любимыми; и какъ тѣ ищутъ чашъ и стакановъ и холодной воды, такъ эти—лицъ любимыхъ: это хорошо знаютъ привыкшіе любить. Такъ вотъ, когда освободились мы отъ болѣзни, насытимся опять другъ другомъ, если только можно когда-нибудь насытиться; потому что любовь не знаетъ насыщенія, но постоянно наслаждаясь любимыми, болѣе и болѣе воспламеняется. Зная это, питомецъ любви, Павелъ, сказалъ: *„ни единому же ничимже должны бывайте, точію еже любите другъ друга“* (Рим. 13, 8). Въ одномъ изъ послѣдующихъ годовъ Златоустъ такъ заболѣлъ, что долженъ былъ удалиться изъ города въ село для восстановленія силъ на свѣжемъ воздухѣ и пробылъ въ этой отлучкѣ довольно долго. Наконецъ, онъ сталъ получать письма то съ похвалами его подвигу въ проповѣди, то съ упреками за удлинненіе отдыха. Тронутой этимъ, онъ не дожидается полнаго выздоровленія, поспѣшно возвращается, открываетъ рядъ словъ о покаяніи и первое изъ нихъ начинается такъ: „помнили-ль вы о насъ, когда мы въ теченіе этого времени были въ разлукѣ

съ вами? Я такъ вѣкогда не могъ забыть васъ, но, и оставивъ городъ, не оставилъ памяти о васъ. Какъ любящіе красивыя тѣла, куда бы ни пошли, вездѣ носятъ съ собою любимый образъ: такъ и мы, возлюбивъ красоту вашей души, всегда носимъ съ собою прекрасный образъ нашего духа. И какъ живописцы, смѣшивая различныя краски, дѣлаютъ изображенія тѣлъ: такъ и мы, вашу ревность къ собраніямъ, усердіе къ слушанію, благосклонность къ проповѣднику, и всѣ другія добрыя дѣла смѣшавъ, какъ бы различныя краски добродѣтели, начертали образъ вашей души, и, поставивъ его предъ очами ума, отъ созерцанія его получали немалое утѣшеніе въ разлукѣ съ вами. И этимъ мы занимались постоянно, и когда сидѣли дома и вставали, и когда ходили и отдыхали, и когда входили и выходили, всегда представляли себѣ вашу любовь. И этимъ созерцаніемъ улаждались мы не только днемъ, но и ночью; съ нами тогда было тоже, что сказалъ Соломонъ: *азъ сплю, а сердце мое бдитъ* (Пѣс. Пѣс. 5, 2); потребность сна смыкала наши вѣжды, но сила любви вашей пробуждала отъ сна очи души моей; и часто казалось мнѣ, будто я во снѣ бесѣдную съ вами. И въ самомъ дѣлѣ, душа, обыкновенно, ночью представляетъ то, о чемъ размышляетъ днемъ; это же было тогда и съ вами: и не видя васъ плотскими глазами, я видѣлъ васъ очами любви, и не бывши съ вами тѣломъ, былъ съ вами душою, а уши мои постоянно оглашались вашимъ воплемъ. Поэтому хотя болѣзнь тѣлесная и побуждала меня оставаться тамъ (въ селѣ) долѣе и пользоваться цѣлительнымъ для плотскаго здоровья воздухомъ, но сила любви вашей не позволяла этого, напротивъ, вопіяла и не переставала докучать дотошъ, пока не заставила меня встать еще раньше надлежащаго времени, и ваше сообщество составить наравнѣ и съ здоровьемъ и съ наслажденіемъ и со всѣмъ, что только есть добраго. И мы, склонившись на ея убѣжденія, лучше захотѣли возвратиться съ остатками болѣзни, чѣмъ, стараясь о совершенномъ исцѣленіи отъ немощи тѣлесной, долѣе опечаливать любовь вашу. Вѣдь и живя тамъ, я слышалъ ваши упреки,—частыя

писма доносили ихъ до насъ; и упрекающимъ я внималъ не менѣе, чѣмъ хвалящимъ, потому что упреки тѣ были выраженіемъ души, умѣющей любить. Вотъ почему я всталъ и поспѣшво пришелъ^а. Замѣчательно, что слова Златоуста, говоренныя послѣ перерыва отъ болѣзни и даже при остаткахъ болѣзни, принадлежать къ обширнѣйшимъ. Молчавшая предъ тѣмъ душа проповѣдника изливается неудержимымъ потокомъ бесѣды, окрыляемой любовью.

Любовь Златоуста къ проповѣди, ревность его объ исполненіи этого подвига была любовью къ слушателямъ, равнонавшею объ ихъ просвѣщеніи, исправленіи, духовномъ преуспѣяніи и спасеніи. Въ этомъ свойствѣ его проповѣди—тайна ея внутренней силы и убѣдительности. Привычныя обращенія къ слушателямъ—*ваша любовь, возлюбленные, возлюбленный* не были въ устахъ его простыми оборотами рѣчи, а живыми отголосками любящей души. Это дается чувствовать непосредственно при чтеніи его проповѣдей. Сейчасъ приведенные отрывки изъ его проповѣдей послѣ болѣзни живо отражаютъ это свойство проповѣди Златоуста. Подобныхъ отъ сердца идущихъ обращеній множество въ его бесѣдахъ и словахъ, проникнутыхъ тѣмъ же духомъ любви и ревности и въ цѣломъ содержаніи своемъ. Но приведемъ еще одинъ или два отрывка. Во вступительной изъ своихъ бесѣдъ на книгу *Бытія*, говоренной при наступленіи великаго поста, онъ выражается: „радуюсь и веселюсь, видя, что сегодня Церковь Божія украшается множествомъ чадъ своихъ и вы всѣ стеклись съ великою радостью. Ибо, когда посмотрю на свѣтлыя лица ваши, то нахожу въ нихъ самое сильное доказательство вашего душевнаго удовольствія, какъ и премудрый сказалъ: *сердцу веселящемуся, лице цвѣтетъ* (Притч. 15, 13). Поэтому и я всталъ сегодня съ большимъ сердіемъ, чтобы участвовать съ вами въ этой духовной радости и вмѣстѣ быть для васъ провозвѣстникомъ наступленія святой čtyредесятницы, какъ врачества душъ нашихъ. Ибо общій всѣхъ насъ Господь, какъ чадолюбивый отецъ, желая очистить насъ отъ грѣховъ, сдѣланныхъ нами въ какое бы то ни было время, даровалъ намъ врачество въ

святомъ постѣ. Итакъ никто не скорби, никто не являясь печальнымъ, но пусть всѣ ликуютъ, радуются и прославляютъ Попечителя душъ нашихъ, открывшаго намъ этотъ прекрасный путь (ко спасенію) и съ великимъ удовольствіемъ принимаютъ его наступленіе“. Вторую затѣмъ бесѣду онъ начинаетъ такъ: „великой радости исполняюсь сегодня, видя ваши любезныя лица. И подлинно, не столько радуются и веселятся чадолюбивые родители, когда дѣти окружаютъ ихъ со всѣхъ сторонъ и доставляютъ имъ великое удовольствіе своимъ благообразіемъ и своею услужливостью сколько я нынѣ веселюсь и радуюсь, видя, что этотъ духовный соборъ вашъ стекся сюда съ такимъ благочиніемъ и съ живымъ желаніемъ слушать слово Божіе, и что вы, презрѣвъ плотскую пищу, спѣшите къ духовному пиршеству и самымъ дѣломъ оправдываете слова Господни: *не о хлѣбѣ единомъ живѣ будетъ чловѣкъ, но и о всякомъ глаголю, исходящемъ изъ устъ Божіихъ* (Мат. 4, 4). Вотъ же и мы поступимъ подобно земледѣльцамъ: какъ они, когда видятъ, что земля уже очищена и освобождена отъ вредныхъ растений, бросаютъ сѣмена въ великомъ изобиліи; такъ и мы, когда у насъ эта духовная нива, по благодати Божіей, очистилась отъ возмутительныхъ страстей, когда прекратились увеселенія и ни у кого нѣтъ смятенія и бури въ помыслахъ, но великая тишина и спокойствіе въ душахъ, возлетѣвшихъ и воспарившихъ къ самому, такъ сказать, небу и созерцающихъ предметы духовные прежде плотскихъ, побесѣдуемъ нѣсколько съ вашей любовью и отважимся сегодня на размышленія болѣе тонкія, предложивъ вамъ ученіе изъ Божественнаго Писанія“. Восьмую бесѣду по случаю низверженія статуй онъ предваряетъ такимъ обращеніемъ: „и недавно къ вамъ, и теперь къ вамъ говорю: о, если бы и всегда быть съ вами! А впрочемъ, я и всегда съ вами, если и не тѣломъ, то силою любви: потому что для меня и вѣгъ другой жизни, кромѣ васъ и заботы о вашемъ спасеніи. Земледѣлецъ только и заботится, что о сѣменахъ и посѣвахъ, и кормчій—о волнахъ и пристаняхъ: такъ и проповѣдникъ—о слушателяхъ и ихъ успѣхѣ, какъ и я

теперь. Потому и ношу всёхъ васъ въ умѣ моемъ, не только здѣсь, но и дома. Хотя число народа и велико, а мѣра моего сердца мала, за то любовь обширна, и не тѣсно вмѣщается въ насъ“ (2 Кор. 6, 12); а что далѣе, того уже не скажу, потому-что и мы не тѣсно помѣщаемся у васъ. Откуда это видно?—Многіе сказали мнѣ о себѣ: „мы исполнили приказанное, постановили другъ другу законы, опредѣлили взысканія клянущимся, наложили наказаніе на преступающихъ законъ,—наказаніе, приличное вамъ“, что доказываетъ весьма великую любовь¹⁾. И не стыжусь я развѣдывать объ этомъ, потому что эта любознательность происходитъ не отъ пытливости, но отъ заботливости. Не безчестіе для врача освѣдомляться о болящемъ: и намъ не порокъ всегда разузнавать о вашемъ спасеніи; ибо узнавъ такимъ образомъ, что вами исполнено, и что осталось недѣланнымъ, мы съ должнымъ разумѣніемъ приложимъ и остальные лекарства. Итакъ, по развѣданіи, мы узнали это, и поблагодарили Бога, что не на камень посѣяли мы, не въ тернія бросили сѣмена, и не потребовалось намъ продолжительнаго времени и большой отсрочки, чтобы пожать ниву. Вотъ почему всегда имѣю васъ въ умѣ моемъ; вотъ почему не чувствую труда отъ учительства: меня облегчаетъ польза слушанія! Эгой награды достаточно, чтобы ободрить насъ, и окрылить, и сдѣлать отважными, и убѣдить къ перенесенію всякаго за васъ труда“.

На приведенныхъ отрывкахъ живо отражается и другое качество его, какъ проповѣдника: это *духъ отеческой кротости*. Вспомнимъ, съ какимъ смиреніемъ и кротостью онъ выступилъ на свое проповѣдническое служеніе въ первомъ словѣ, сказанномъ по рукоположеніи его во пресвитера. Духъ этого смиренія и кротости не оставлялъ его потомъ, когда слово его проявлялось уже съ большею властностью. Часто онъ говоритъ о своей предлагаемой слушателямъ трапезѣ духов-

¹⁾ Златоустъ указываетъ здѣсь на плоды своихъ увѣщаній противъ обычая клать, съ которыми боролся онъ въ Антиохіи.

ной, т. е. проповѣди, какъ бѣдной и скудной, просить свисхожденія и терпѣнія; наставляя и обличая, онъ чаще всего говоритъ въ тонѣ просьбы, мольбы, утѣшаетъ, ободряетъ, готовый, какъ выражается, плакать о заблуждающихся, порочныхъ, не исправляющихся. Онъ не рѣдко благодаритъ слушателей за упреки и замѣчанія. Увѣщевая и врачуя грѣховно падающихъ, онъ себя ставитъ въ рядъ ихъ. Въ 23 бесѣдѣ на первое посланіе къ Коринѳянамъ онъ взываетъ: „возстанемъ, возлюбленные, возстанемъ хотя нынѣ, и будемъ стоять твердо. Доколѣ мы будемъ лежать? Доколѣ будемъ упиваться и предаваться житейскимъ пожеланіямъ? И нынѣ благовременно сказать: „кому возлагаю и засвидѣтельствую“ (Іер. 6, 10)? Такъ всѣ сдѣлались глухи къ ученію о добродѣтели, и потому исполнились множества пороковъ! Если бы можно было обнажить души, то какъ между воинами послѣ пораженія видны то мертвые, то раненные, такое мы увидѣли бы зрѣлище и въ церкви. Посему увѣщевая и прошу, подадимъ другъ другу руки и возстанемъ; ибо и я изъ числа раненныхъ и требующихъ врача“. Онъ снисходитъ къ сѣтованіямъ слушателей, благодаритъ за упреки ему; готовъ сносить и оскорбленія, не нарушая мира съ слушателями. Въ бесѣдѣ 32 на Евангеліе отъ Матѳея онъ выражается: „хотя бы шестьсотъ разъ ты бранилъ меня, — отъ чистаго сердца, чистымъ помысломъ говорю тебѣ: миръ, и не могу сказать худого, ибо любовь отца во мнѣ. Хотя иногда порицаю тебя, но по заботливости о тебѣ же. Когда ты втайнѣ язвишь меня и не принимаешь меня въ домъ Господень: то я боюсь, не умножишь-ли ты скорби моей не тѣмъ, что ты бранилъ меня, что выгналъ меня, но тѣмъ, что отвергъ миръ и навлекъ на себя тяжкое наказаніе... Тѣмъ болѣе буду любить васъ, чѣмъ болѣе любя, менѣе любимъ буду. Ибо многое соединяетъ насъ: одна трапеза предложена у насъ, одинъ у насъ Отецъ“. Образомъ кротости для себя и другихъ онъ поставлялъ кротость Христову. Въ бесѣдѣ 60 на Евангеліе отъ Іоанна онъ учитъ: „будемъ подражать Христу. Ему говорили: бѣснуешися, а Онъ молчалъ и все переносилъ съ кротостью, чтобъ насъ научить



кротости и всякому долготерпѣнію. Его называли бѣсноватымъ и неистовымъ люди, получившіе отъ Него безчисленныя благодѣнія, и называли не однажды и не дважды, а много разъ: однакожъ Онъ не только не мстилъ, но и не переставалъ имъ благодѣтельствовать. И что я говорю благодѣтельствовать? За нихъ Онъ и душу положилъ и на крестѣ ходатайствовалъ за нихъ предъ Отцемъ. Будемъ же и мы подражать и Ему. Вѣдь быть ученикомъ Христовымъ и значить быть кроткимъ и незлобивымъ“. Есть въ проповѣдническомъ словѣ его сильныя и грозныя обличенія, но и они растворены любовью и кротостью. Духъ любви и кротости въ проповѣдническомъ словѣ Златоуста придаетъ его слову особенную *силу убѣдительности*, коренящуюся въ глубочайшемъ сердечномъ убѣжденіи и проникновеніи его самого тѣми истинами вѣры и нравственности, какія онъ проповѣдуетъ, и освящаемую благодатнымъ помазаніемъ свыше, которое, такъ сказать, ощущалъ на себѣ проповѣдникъ. Глубоко искренни тѣ часто повторяемыя въ его проповѣдяхъ выраженія, что онъ надѣется не на свои силы, а на благодать Божію, ибо онъ излагаетъ ученіе не свое, а ученіе Божіе, ученіе Христа, Павла, Іоанна и проч. Въ проповѣдяхъ Златоуста нѣтъ молитвъ, какія не рѣдко встрѣчаются у нашихъ проповѣдниковъ; но *духъ молитвенный* часто слышится въ его проповѣдяхъ, сказывающійся въ неизмѣнно заканчивающихъ каждое слово его воззваніяхъ, подобныхъ слѣдующему: „дай намъ Богъ, по молитвамъ предстоятелей и святыхъ, исправивъ эти и другіе недостатки, получить царствіе небесное, благодатию и человеколюбіемъ Господа нашего Іисуса Христа, съ которымъ Отцу и Св. Духу слава, честь и поклоненіе нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ“. Впрочемъ, такія свойства проповѣдническаго слова Златоуста, какъ любовь, кротость, сила убѣдительности, освященная благодатнымъ помазаніемъ, — такія свойства подлежатъ болѣе непосредственному ощущенію при чтеніи его словъ, чѣмъ логическому анализу, опредѣленію.

Отчетливѣе опредѣляются *пріемы* его проповѣдническаго слова, какъ плода его дарованія, таланта и духовнаго

искусства, выработаннаго непрерывнымъ упражненіемъ, невыкомъ въ проповѣдничествѣ. Укажемъ на выдающіеся изъ этихъ приемовъ.

Понятно, что при необычайномъ обилии и учащенности проповѣдей, слѣдовавшихъ нерѣдко день за день, а то по дважды въ день, притомъ обширныхъ, Іоаннъ не могъ *писать* ихъ напередъ цѣликомъ; записывали ихъ другіе изъ церковныхъ писцовъ и слушателей. Въ связи съ этимъ обстоятельствомъ развился характеръ его проповѣди, какъ *живой бесѣды, движущейся свободно, творчески, въ моментъ самаго проповѣдыванія*. Конечно, Златоустъ напередъ обдумывалъ предметъ проповѣди и часто предназначалъ даже цѣлый рядъ проповѣдей по одному и тому же предмету. „Когда кто хочетъ съ корнемъ исторгнуть страсть, укоренившуюся и долго жившую въ душѣ, тогда для этого исправленія недостаточно однодневнаго или двухдневнаго увѣщанія, но надобно часто и въ продолженіе многихъ дней бесѣдовать объ этомъ предметѣ, если только хотимъ проповѣдывать не изъ честолюбія и для удовольствія, а для блага и пользы. Поэтому, что мы сдѣлали въ отношеніи къ клятвамъ, побесѣдовавъ съ вами объ одномъ и томъ же предметѣ въ теченіе многихъ дней сряду, то же сдѣлаемъ и въ отношеніи къ гнѣву, предложимъ объ немъ, по мѣрѣ силъ вашихъ, продолжительное увѣщаніе. И это, мнѣ кажется, самый лучшій способъ наставленія—не переставать внушать что-бы то ни было, дотогѣ, пока не увидишь, что внушеніе перешло въ дѣло. Кто говоритъ сегодня о милостынѣ, завтра о молитвѣ, послѣ-завтра о кротости, потомъ еще о смиренномудріи: тотъ не доведетъ своихъ слушателей ни до одной изъ этихъ добродѣтелей, потому что онъ постоянно перебѣгаетъ отъ одного предмета къ другому и отъ этого опять къ иному. Напротивъ, кто хочетъ, чтобы слушатели исполняли на дѣлѣ слова его: тотъ дотогѣ не долженъ прекращать свое увѣщаніе и совѣты объ одномъ и томъ же предметѣ и переходить къ другому какому-нибудь, пока не увидитъ, что прежнее увѣщаніе хорошо укоренилось въ нихъ“. И дѣйствительно, проповѣди Златоуста въ значительномъ количествѣ пред-

ставляютъ, такъ сказать, особыя серіи, сосредоточенныя на общемъ предметѣ, трактуемомъ въ теченіе ряда бесѣдъ и словъ. Таковы, кромѣ истолковательныхъ бесѣдъ на ту или другую книгу Писанія, бесѣды его по случаю низверженія статуи, бесѣды объ Аннѣ, Давидѣ и Саулѣ, о Лазарѣ, о покаяніи, о клятвахъ, о перемѣнѣ именъ и другія. Но далеко не всѣ эти бесѣды слѣдуютъ въ непрерывномъ ряду, а часто прерываются бесѣдами о другихъ предметахъ, вызываемыми различными требованіями и случаями изъ живой дѣйствительности, отвѣтивъ на которыя, проповѣдникъ возвращается къ прерванному ряду бесѣдъ. Съ другой стороны, въ одной и той же бесѣдѣ часто видится большое разнообразіе предметовъ, особенно въ нравственныхъ приспособленіяхъ, которое даетъ чувствовать живую производительность творческой мысли проповѣдника, въ теченіе самой бесѣды, возбуждаемую притокомъ новыхъ воспоминаній, образовъ, мыслей, впечатлѣніями отъ предстоящей среды слушателей, располагающими проповѣдника то удлиннять, то сокращать слово, переходить отъ одного предмета къ другому, иногда надолго оставлять начатую тему для вноснаго и восполнительнаго наставленія, послѣ котораго онъ опять возвращается къ темѣ. Нерѣдки въ бесѣдахъ Златоуста такія оговорки: „мы какъ бы какой сильной волною увлечены“; „не знаю, какъ мы перенесены сюда стремительностью слова и оставили порядокъ“; или: „не знаю, какъ это я, предположивъ себѣ ничего подобнаго не говорить, такъ увлекся этимъ поученіемъ. Простите мнѣ эго многословіе. Я боюсь и очень боюсь, чтобы не ослабло въ васъ усердіе теперешнее. Но усердіе можетъ облегчить для васъ всякое дѣло. Время однакоже приступить къ предположенному нынѣ чтенію“. Или: „мы забыли о начатомъ, возвращаемся къ нему“. Характеръ проповѣди, какъ живой бесѣды, усматривается и въ самыхъ подписаніяхъ многихъ бесѣдъ Златоуста, значащихся въ изданіяхъ ихъ. Напр. первая бесѣда объ Аннѣ подписывается: „о томъ, что и во время Пятидесятницы и всегда надобно помнить о постѣ, и что не только самый постъ, но и память объ немъ приносить пользу; о промыш-

слѣ Божіемъ и о томъ, что не малую часть его составляетъ между прочимъ, естественная любовь родителей къ дѣтямъ что не только отцы, но и матери обязаны воспитывать дѣтей, и наконецъ объ Аннѣ“. Вторая бесѣда подписывается „о вѣрѣ Анны, о ея любомудріи и кротости; о чести, подобающей священникамъ, и о томъ, что должно молиться и прежде и послѣ принятія пищи“. Наконецъ, есть бесѣды Златоуста, бывшія въ полномъ смыслѣ экспромптами, внушенными, такъ сказать, впечатлѣніями и потребностями даннаго момента. Такова напр. уже упомянутая нами обширѣйшая и превосходнѣйшая бесѣда его о милостивѣ и милосердіи, сказанная по тому случаю, когда, идя зимою въ церковь, онъ увидѣлъ на площади нищихъ и калѣкъ, оставленныхъ безъ призравія.

Характеръ проповѣди Златоуста, какъ живой бесѣды, въ которой онъ хочетъ держаться въ постоянномъ непосредственномъ общеніи съ слушателями, вызывая ихъ вниманіе возбуждая отзывчивость въ ихъ сердцахъ и мысляхъ на голосъ своей души и мысли, раскрывающейся въ проповѣдническомъ словѣ, — этотъ характеръ сказывается въ настолько извѣстныхъ *оборотахъ и приемахъ его рѣчи*. Очень часто онъ напоминаетъ слушателямъ и приглашаетъ ихъ припомнить то, что говорилъ въ прошлый разъ, самъ кратко повторяетъ сказанное прежде. Вотъ напр. одно изъ множества подобныхъ обращеній къ слушателямъ, находящееся въ 7 бесѣдѣ о покаяніи: „знаете ли, откуда у насъ началось недавно слово и гдѣ кончилось, или съ какого предмета (начались и) на какомъ остановились слова прежней бесѣды? Вы, думаю, забыли, гдѣ у насъ остановилось слово; а я знаю и не виню васъ въ этомъ, и не осуждаю. Ибо каждый изъ васъ имѣетъ жену, печется о дѣтяхъ и заботится о дѣлахъ домашнихъ; одни заняты службою въ войскѣ, другіе — ремесленники, словомъ, каждый изъ васъ озабоченъ различными нуждами. А мы въ этомъ обращаемся, этимъ занимаемся и въ этомъ проводимъ свое время. Угало быть, васъ нельзя порицать за это, но должно хвалить за ревность, — за то, что вы ни въ одно воскресенье не покидаете

насть, но оставляя все, приходите въ церковь. Это-то и составляетъ величайшее украшеніе нашего города,—не шумъ его и премѣстія, не позлащенные дома и столовыя комнаты, но жители ревностные и добрые. И добрую породу дерева мы узнаемъ не по листьямъ, но по плодамъ. Тѣмъ-то мы и отличаемся предъ безсловесными животными, что имѣемъ (даръ) слова, изъясняемся словомъ и любимъ слово. Человѣкъ, не любящій слова, гораздо глупѣе скотовъ: онъ не знаетъ, для чего онъ почтенъ (даромъ слова), и откуда получилъ такую честь. И хорошо сказалъ Пророкъ: *человѣкъ, въ чести сый, не разумъ, приложися къ скотомъ несмысленнымъ и уподобися имъ* (Пс. 48, 13). Ты—человѣкъ, одаренный словомъ, и не любишь слова? Скажи же, какое будешь имѣть извиненіе? Потому вы родственниѣ мнѣ всѣхъ, что, какъ на крыльяхъ, слетаетесь къ (слушанію) слова о добродѣтели, и поставяете все ниже божественныхъ словъ. Такъ вотъ и мы возьмемся за предметъ и продолжимъ бесѣду о томъ, о чемъ говорили недавно: я долженъ вамъ, и охотно плачу долгъ, потому что это приносить мнѣ не бѣдность, но доставляетъ богатство. Въ дѣлахъ мірскихъ должники бѣгаютъ отъ заимодавцевъ, чтобы не отдать (долга): а я гонюсь (за вами), чтобы отдать, и весьма справедливо. Ибо въ мірскихъ дѣлахъ отдача производитъ бѣдность, а въ словѣ отдача рождаетъ богатство. Напримѣръ, я долженъ кому-нибудь деньгами; если возвращу ихъ, онѣ не могутъ быть и у него, и у меня; вѣтъ, отъ меня онѣ ушли, а къ нему пришли. Но если заплачу слово, оно и при мнѣ находится, и вы всѣ его имѣете. Если задержу слово и не сообщу (его), тогда я бѣденъ. а когда заплачу, тогда становлюсь богаче. Если не заплачу слова, тогда я одинъ богатъ; а если заплачу, то получаю плодъ вмѣстѣ со всѣми вами. Такъ отдадимъ долгъ. Что же это за долгъ? Недавно разсуждали мы о покаяніи и сказали⁴ и прч. Припомнимъ еще о переполняющихъ бесѣды Златоуста обращеніяхъ къ слушагелю, въ видѣ призывовъ къ вниманію, къ терпѣнію, къ слушанію, въ видѣ весьма и весьма частыхъ вопросовъ, вызывающихъ на размышленія и отвѣты, въ видѣ отвѣ-

товъ на предполагаемыя и слышанныя возраженія, недоумѣнія и т. п. Это столько извѣстныя обращенія его: „попрошу вашу любовь, много говорилъ я вашей любви, скажи мнѣ, возлюбленный? что ты говоришь, возлюбленный? Не говорите мнѣ. Слышали ли вы? Понимаете ли вы? Видите ли человеколюбіе Божіе? Будьте внимательны: рождается немаловажный вопросъ; вижу ваше смущеніе; хочу утѣшить васъ; слышу ваши рукоплесканія; что мнѣ въ вашихъ рукоплесканіяхъ? Потерпите еще, хотите—скажу вамъ о путяхъ покаянія? Знаете, для чего я сказалъ это? Вы, можетъ быть, думаете, что слово у насъ совсѣмъ кончено; а мнѣ видится на немъ еще много плода. Не утомитесь же, прошу, пока не соберемъ весь плодъ“. Эти и подобныя, почти непрарывныя, обращенія къ слушателямъ—не одни простые приемы риторическіе. Они выражаютъ собою, что проповѣдникъ ни на минуту не забываетъ слушателей, не отдѣляется отъ нихъ, не даетъ имъ отдѣлиться отъ него, притупиться чувству живой бесѣды, живого собесѣдованія съ слушателями.

Въ связи съ этою чертою проповѣдническаго слова Златоуста видится въ немъ другая отличительная черта—*простота съ нею и ясность*. Требованія ея опредѣлялись для проповѣдника представленіемъ его о простотѣ и ясности самого священнаго писанія, какъ источника вѣроученія и нравоученія. Припомнимъ еще разъ слѣдующее, такъ сказать, классическое разсужденіе его по этому предмету: „благодать Св. Духа, говоритъ онъ, потому устроила такъ, чтобы священные книги были написаны мытарями, рыбаками, скинотворцами, пастухами, людьми простыми и неучеными,—дабы для всѣхъ понятно было читаемое, дабы и ремесленникъ и слуга и вдова и самый малосмысленный человекъ приобрѣтали какую нибудь пользу отъ слушанія. Ибо не для суетной славы, а для спасенія слушающихъ писали тѣ, коихъ Богъ удостоилъ благодати Св. Духа... Въ самомъ дѣлѣ, кому непонятно все, что написано въ Евангеліи? Кто, слыша: блаженны кроткіе, милостивые, чистые сердцемъ и другое сему подобное, будетъ имѣть нужду въ учителѣ, чтобы уразумѣть это? А знаменія, чудеса, повѣ-

ствованія не каждому ли ясны и понятны? Такъ представ
ляя простоту и ясность Писанія, Златоустъ и самъ рассу
далъ и говорилъ просто и ясно. Если же удавался „в'
умствованія“, то для того, чтобы привести слушателя к'
вѣрѣ, въ простотѣ сердца, тому, что ясно и просто возвѣ
щаетъ намъ Писаніе. Вотъ одинъ изъ многихъ примѣровъ
такихъ умствованій: *„въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*
Слово это кратко и просто, но и одно оно можетъ разру
шить всѣ твердыни противниковъ. Смотри же. Приходитъ
Манихей, и говоритъ: вещество не сотворено. Скажу ему
въ началѣ сотвори Богъ небо и землю, и тотчасъ низложишъ
всю гордость его. Но онъ, скажешь, не вѣритъ слову Пи
санія? Такъ поэтому отринь его и устранись, какъ отъ
безумнаго. Кто не вѣритъ слову Божію, но обвиняетъ
истину во лжи; тотъ не ясное-ли выставляетъ доказательствъ
своего безумія,—невѣріе? Но какъ, скажешь, могло что
либо произойти изъ ничего? А ты скажи мнѣ, какъ могли
что-либо произойти изъ чего-нибудь? Вѣдь, что земля со
творена изъ ничего, этому я вѣрю, а ты въ томъ сомнѣ
ваешься: но что человѣкъ созданъ изъ земли, въ этомъ мы
оба согласны. Такъ объясни то, что оба мы признаемъ
что болѣе легко,—какъ плоть сотворена изъ земли? Изъ
земли вѣдь бываетъ грязь, глина, горшокъ и черепица,
чтобы изъ земли была плоть, этого никто не увидитъ ни
когда. Какъ же произошла плоть? Какъ образочались кости
какъ нервы, какъ жилы, какъ артеріи, какъ плева, жиръ
мясо, кожа, ногти, волосы и такое разнообразіе различныхъ
существъ изъ одной матеріи—земли? Но ты не можешь
объяснить этого. Такъ не странно ли, не зная болѣе яснаго
и легкаго, изслѣдовать и стараться изъяснить болѣе трудно
и сокровенное? Хочешь, поведу тебя и къ другому, еще
болѣе легкому, къ тому, что бываетъ каждодневно? Но
въ этомъ не дашь мнѣ отчета. Мы каждый день вкушаемъ
хлѣбъ. Какъ же, объясни мнѣ, этотъ самый хлѣбъ преври
щается у насъ въ кровь, въ слізъ, въ желчь и въ прочіе
влаги? Хлѣбъ вѣдь густъ и твердъ, а кровь мягка и текуча
тотъ бѣлъ или имѣетъ цвѣтъ пшеницы, а эта (кровь) красна

■ черна. Если разсмотришь различія и другихъ качествъ, найдешь большую разность между хлѣбомъ и кровію. Какъ же это бываетъ, скажи мнѣ, дай отчетъ. Но ты не можешь. И, не будучи въ состояніи изъяснить ежедневное измѣненіе пищи, ты требуешь отъ меня отчета въ твореніи Божиѣмъ? Не крайне ли это безразсудно?—Если Богъ подобенъ намъ, требуй изъясненія дѣлъ (Его). Впрочемъ, и въ этомъ случаѣ (нельзя требовать), потому что и о многихъ произведеніяхъ человѣческаго искусства мы не можемъ сказать, какъ онѣ бывають, напримѣръ: какъ изъ металлической земли бываетъ золото, какъ песокъ превращается въ чистое стекло. Можно указать множество и другихъ вещей, которыя дѣлаются человѣческимъ искусствомъ, но какъ, мы не знаемъ. Но пусть такъ, если Богъ подобенъ намъ, требуй отчета: если же Онъ безконечно отстоитъ отъ насъ и несравненно превышаетъ насъ, то не крайне ли безумно будетъ, признавая и премудрость, и силу Его безпредѣльною, божественною и непостижимою, требовать отъ Него отчета въ каждомъ дѣлѣ, какъ бы въ человѣческомъ какомъ искусствѣ? Но оставимъ умствованія, и станемъ опять на несокрушимый камень: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю. Стой на этомъ основаніи, чтобы кто не свелъ тебя въ смуту человѣческихъ умствованій: помысленія смертныхъ боязлива и погрѣшительна умышленія наша* (Прем. 9, 14). Не оставляй же твердаго, и не вѣрй спасенія души своей слабому и ненадежному, но пребывай, *въ нихже наученъ еси, и яже вѣрѣна суть тебѣ* (2 Тим. 3, 14), и говори: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*». Если предметъ требовалъ войти въ болѣе тонкія разсужденія, то эти разсужденія проповѣдникъ спѣшитъ закончить чѣмъ либо простымъ, яснымъ для назиданія. Такъ, послѣ довольно тонкихъ разсужденій о древѣ познанія добра и зла, о познаніи зла человѣкомъ, проповѣдникъ говоритъ: „умъ вашъ уже утомился, занимаясь довольно тонкими мыслями: потому хорошо дать ему отдыхъ, и предложить болѣе простыя и свѣтлыя мысли. Итакъ обратимся къ спасительному древу креста. Это древо уничтожило всѣ несчастія, какія ввело то древо; а вѣриѣ сказать, несчастія ввело не то древо,



но человѣкъ,—онъ произвелъ всѣ бѣдствія, которыя послѣ совершенно уничтожилъ Христосъ, даровавъ гораздо большія оныхъ блага. Поэтому самому Павелъ говоритъ: *идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать* (Рим. 5, 20), то есть, даръ больше грѣха. Поэтому онъ опять говоритъ: *не якоже прегрѣшеніе, тако и даръ* (ст. 15); не столько согрѣшилъ человѣкъ, сколько даровалъ Богъ; не такъ велика потеря, какъ велика прибыль, не такъ велико кораблекрушеніе, какъ велико пріобрѣтеніе; благъ болѣе, нежели сколько золъ, и—справедливо. Бѣдствія ввелъ рабъ, и ихъ было мовѣше; а блага даровалъ Господь, потому и было ихъ больше. Поэтому (Апостолъ) говоритъ: *не яко же прегрѣшеніе, тако и даръ*. Потомъ представляетъ и самую разность: *судъ (τὸ κρίμα) бо изъ единого во осужденіе, даръ же отъ многихъ прегрѣшеній во оправданіе* (ст. 16). Слова эти нѣсколько не ясны: такъ надобно присовокупить объясненіе. Судъ значитъ наказаніе, мука, смерть. Изъ единого, то есть за одинъ грѣхъ; потому что одинъ грѣхъ ввелъ такое зло, а даръ уничтожилъ не только этотъ одинъ грѣхъ, но и много другихъ. Къ цѣлямъ возможнаго упрощенія и уясненія излагаемыхъ истинъ, мыслей и наставленій направлена и столько любимая Злагоустомъ форма вопросовъ и отвѣтовъ, по которымъ онъ хочетъ возвести слушатели до отчетливаго воспріятія и уразумѣнія возвыщаемой истины. Наконецъ, всякую излишнюю пытливость ума онъ стремится остановить призывомъ къ смиренію предъ тѣмъ, чтó для насъ непостижимо, утверждая, что для нашего назиданія довольно и того малаго, чтó дано вамъ знать. Эта мысль господствуетъ въ упомянутыхъ уже словахъ его о непостижимомъ противъ аномеевъ. Но онъ очень часто любитъ повторять ее и въ другихъ бесѣдахъ. Такъ, любомудрствуя о Промыслѣ Божиѣмъ, онъ даетъ совѣтъ: «если какого-либо происшествія не объяснить умъ нашъ, не станемъ поэтому думать, будто нѣтъ Промысла о дѣлахъ нашихъ, но, постигнувъ отчасти Промыслъ Божій, непостижимое предоставимъ Его неизслѣдимой премудрости. Ибо, если простому человѣку невозможно понять и человѣческаго искусства; тѣмъ

болѣе уму человѣческому нельзя постигнуть безпредѣльнаго Промысла Божія: *яко не испытани судове Его, и неизслѣдовани путіе Его* (Римл. 11, 13). Впрочемъ, такъ какъ и изъ малаго получили мы ясное и вѣрное познаніе обо всемъ, то станемъ благодарить Господа за всѣ событія^а. Вообще свойства простоты и ясности проповѣдничества, гармонирующія съ свойствами собственной мысли Златоуста, всегда ясной и опредѣленной, бывшія плодомъ не только навыка, сколько природнаго дара (ибо они являются у насъ съ первыхъ же опытовъ его проповѣдническаго слова), обуславливались также значеніемъ его проповѣдническаго учительства какъ именно и въ полномъ смыслѣ *всенароднаго*, проявлявшагося въ большихъ церковныхъ собраніяхъ изъ людей всѣхъ званій и состояній и всѣхъ степеней развитія до самыхъ низшихъ классовъ включительно. Потому то слова и бесѣды Златоуста, болѣе чѣмъ всякаго другого изъ древнихъ церковныхъ учителей, понятны и вразумительны для простыхъ людей всѣхъ временъ. Надлежитъ думать, что Антіохійскіе, какъ потомъ Константинопольскіе, греки чувствовали въ проповѣдническомъ словѣ Златоуста изящество ораторской рѣчи, которое еще прежде превозноситъ и славнѣйшій риторъ того времени Ливаній. Но мы не можемъ достаточно ощущать это качество. Потому, не останавливаясь на немъ, ограничимся указаніемъ только на нѣкоторые особые приемы проповѣдническаго слова его, придающіе особенную силу и выразительность его проповѣди, его назиданіямъ и урочамъ человѣческой и христіанской нравственности.

Еще Фотій находилъ въ проповѣдническомъ словѣ Златоуста, какъ характеристическую черту, *обиліе примѣровъ*, представляемыхъ къ назиданію. Дѣйствительно, едва ли у кого изъ древнихъ проповѣдниковъ встрѣтимъ проявленіе этого приѣма въ такой широтѣ и, такъ сказать, обычности, какъ у Златоуста. Видимо, онъ убѣжденъ былъ, что живые примѣры и образы способны выяснять мысли, назидать сердце болѣе разсужденій и доказательствъ. Образы и примѣры беретъ онъ прежде всего изъ Библіи. Надъ всѣми образами и примѣрами царствуетъ въ его словѣ образъ Бога, образы



и примѣры Его всемогущества, промышленія, человеколюбія, милосердія, долготерпѣнія, гнѣва и помилованія и проч.; образъ Христа въ Его снисхожденіи на землю для спасенія грѣшнаго міра, въ его ученіи, дѣлахъ милосердія, въ чудесахъ, благодѣяніяхъ, страданіяхъ и смерти. Затѣмъ весьма и весьма часто въ своихъ бесѣдахъ и словахъ предноситъ онъ слушателямъ примѣры святыхъ и грѣшныхъ, подвиговъ вѣры и добродѣтели, паденія и возстанія—изъ исторіи ветхаго и новаго завѣта. Онъ живописуетъ эти примѣры не только въ истолковательныхъ бесѣдахъ на книги св. писанія, но въ цѣлыхъ серіяхъ другихъ бесѣдъ и словъ, каковы его слова о перемѣнѣ именъ, объ Аннѣ, о Давидѣ и Самуилѣ, *не оставляетъ безъ оживленія примѣрами почти ни одной своей бесѣды, ни одного своего слова.* На вѣкоторыхъ лицахъ изъ сонма святыхъ ветхаго и новаго завѣта онъ останавливается съ особеннымъ вниманіемъ, съ особенной любовью истощается, такъ сказать, въ анализѣ и описаніи характеристическихъ чертъ ихъ жизни, чтобы этимъ разъяснить и описать черты и свойства вознѣщаемой христіанской добродѣтели, а отсюда сдѣлать многочисленныя приспособленія къ требованіямъ нравственной жизни поучаемыхъ. Сколько разъ выставляетъ онъ въ своихъ бесѣдахъ примѣръ Авраама, живописуя разныя черты его вѣры, преданности волѣ Божіей и самой жизни семейной. Приведемъ примѣръ на послѣднее. Златоустъ весьма часто въ своихъ бесѣдахъ говоритъ о семейной жизни, отношеніяхъ супруговъ, родителей къ дѣтямъ, дѣтей къ родителямъ и проч. Въ 26-й бесѣдѣ на первое посланіе къ Коринѣянамъ поучая супруговъ взаимному согласію, снисхожденію, послушанію, онъ говоритъ: „смотри: Авраамъ взялъ съ собою племянника, и жена не укоряла его за это. Онъ велѣлъ ей идти въ дальній путь, и она не воспротивилась этому, но повиновалась. Потомъ послѣ многочисленныхъ бѣдствій, усилій и трудовъ, сдѣлавшись господиномъ всего, онъ уступилъ первенство Лоту, и Сарра не только не огорчилась этимъ, но даже не открывала устъ и не сказала ничего такого, что многія жены говорятъ нынѣ, когда видятъ, что

мужья ихъ при подобныхъ раздѣлахъ получаютъ менѣе другихъ, особенно низшихъ себя, порицаютъ ихъ, называютъ и глупыми, и несмысленными, и робкими, и безпечными, и лѣнивыми. Она же не сказала и не подумала ничего такого, но осталась довольна всѣмъ, что онъ сдѣлалъ. И еще болѣе: когда Лота постигла великая опасность послѣ того, какъ онъ самъ сдѣлалъ выборъ и предоставилъ дядѣ худшую часть, и когда праотецъ, услышавъ объ этомъ, вооружилъ всѣхъ своихъ домохадцевъ и съ ними одними пошелъ противъ цѣлаго персидскаго войска, она не удерживала его и не сказала, напримѣръ, такъ: куда 'идешь ты, ввергая самъ себя въ пропасть, подвергаясь такимъ опасностямъ, готовясь пролить кровь за человека, который обидѣлъ тебя и похитилъ твою собственность? Если ты не думаешь о себѣ, то пожалѣй меня, оставившую домъ, отечество, друзей и родныхъ, и послѣдовавшую за тобою въ такой путь; не подвергай меня вдовству и соединеннымъ съ нимъ бѣдствіямъ. Ничего такого она не сказала и не подумала, но все перенесла молча. Затѣмъ, оставаясь неплодвою, она не скорбитъ и не плачетъ, подобно другимъ такимъ женамъ но проливаетъ слезы,—онъ, впрочемъ, не предъ жепкою, а предъ Богомъ. И замѣть, какъ оба они соблюдаютъ должное: онъ не презираетъ Сарры за ея неплодство и не укоряетъ ее, и она съ своей стороны старается найти для него нѣкоторое утѣшеніе въ безчадіи посредствомъ рабыни. Тогда не запрещалось это, какъ запрещается нынѣ: нынѣ же не позволительно ни женамъ дѣлать такое угожденіе мужьямъ, ни мужьямъ, съ вѣдома-ли или безъ вѣдома женъ, вступать въ такія связи, хотя бы они въ тысячу разъ болѣе чувствовали безчадіе: ибо иначе имъ будетъ сказано: *червь ихъ не умираетъ и огонь не угасаетъ* (Марк. 9, 44); выпѣ это не дозволяется, а тогда не запрещалось. Посему, когда жена предложила это, онъ и поступилъ такъ не изъ угожденія ей. А посмотри, скажешь, какъ онъ потомъ, по ея же требованію, изгналъ служанку. Но этимъ я и хочу доказать, что какъ онъ во всемъ слушался ея, такъ и она его". Бесѣды объ Авнѣ, матери Самуила, при довольно разнообразномъ



содержаніи ихъ, представляютъ также образецъ всесторонняго анализа чертъ этихъ св. лицъ, направленнаго къ выясненію и семейныхъ добродѣтелей, въ частности требованія добраго воспитанія дѣтей, поясняемыхъ при этомъ съ отрицательной стороны на примѣрѣ первосвященника Іліи и его сыновей. Въ одной изъ бесѣдъ о Давидѣ и Саулѣ представляя въ лицѣ Давида примѣрѣ терпѣнія и кротости, онъ такъ описываетъ значеніе примѣра, какъ назиданія. „Живописцы, когда хотятъ написать портретъ, сходный (съ подлинникомъ), сидятъ обыкновенно день, два и три предъ тѣми, съ кого хотятъ писать, чтобы при помощи продолжительнаго наблюденія сдѣлать изображеніе безошибочно вѣрнымъ. А какъ и намъ предлежитъ теперь живописать не изображеніе тѣлеснаго вида, но красоту души и благообразіе духа: то и хотимъ мы, чтобы сегодня сидѣлъ съ вами Давидъ, дабы всѣ вы, смотря на него, изобразили, каждый на своей душѣ, прекрасный видъ праведника, его кротость и тихость, и великодушіе, и всякую другую добродѣтель. Ибо если изображенія тѣла доставляютъ зрителямъ удовольствіе, тѣмъ болѣе изображенія души. Тѣхъ нельзя видѣть вездѣ, но нужно для этого оставаться постоянно на одномъ мѣстѣ: а этотъ (образъ души) безпрепятственно можно переносить, куда тебѣ будетъ угодно. Положивъ его въ сокровищницѣ души, ты постоянно, гдѣ ни будешь, можешь смотрѣть на него и получать отъ него великую пользу. И какъ больные глазами, держа тряпки и лоскутья отъ одеждъ зеленого цвѣта, и постоянно смотря на нихъ, получаютъ отъ этого цвѣта нѣкоторое облегченіе болѣзни: такъ и ты, если будешь имѣть предъ глазами своими образъ Давида и непрестанно смотрѣть на него, то, хотя бы гнѣвъ и тысячу разъ возмущалъ и помрачалъ око ума, однакожъ, взирая на этотъ образъ добродѣтели, получишь совершенное здоровье и чистое любомудріе“. Беря примѣры лицъ и событій изъ Вѣтнаго Завета, проповѣдникъ естественно останавливается на прообразовательномъ значеніи ихъ. Вотъ напр. объясненіе прообразовательнаго значенія Ноева ковчега. Въ 7 бесѣдъ о Лазарѣ, припомнишь рассказъ Библии объ оживленіи Ноева

повѣствуемому; прошедшее было прообразомъ будущаго. Именно: ковчегъ—Церковь, Ной—Христосъ, голубь—Духъ Святый, масличная вѣтвь—человѣколюбіе Божіе. Кроткое животное послано было и покинуло ковчегъ. Но то образъ, а это истина. Смотри же на преизбыточество истины. Какъ ковчегъ бывшихъ внутри его спасъ посреди моря, такъ и Церковь спасаетъ всѣхъ блуждающихъ: но ковчегъ только спасъ, Церковь дѣлаетъ нѣчто больше. Примѣрно скажу: ковчегъ принялъ въ себя безсловесныхъ,—и спасъ ихъ безсловесными; Церковь приняла неразумныхъ человѣковъ, и не только спасаетъ ихъ, но и перемѣняетъ. Принялъ ковчегъ ворона, а выпускаетъ голубя; Церковь принимаетъ волка, а выпускаетъ его овцой. Ибо, когда войдетъ сюда человѣкъ—хищникъ, корыстолюбецъ, и послушаетъ ученія Слова Божія; то онъ перемѣняетъ образъ мыслей и изъ волка дѣлается овцой: такъ какъ волкъ хватаетъ и чужое, а овца уступаетъ и свою шерсть“. Еще съ большею любовью пользуется Златоустъ для цѣлей назиданія примѣрами изъ евангелій и апостольской исторіи. И здѣсь есть у него, такъ сказать, излюбленные примѣры. Сколько разъ онъ останавливается на примѣрѣ паденія и возстанія ап. Петра для разнообразныхъ примѣненій и назиданій. Вотъ одинъ изъ многихъ образцовъ, направленный къ доказательству силы раскаянія и всепрощающей любви Божіей „Петръ не трижды ли отрекся? Не съ клятвою ли, въ третій разъ? Не отъ того-ли что испугался словъ какой-нибудь ничтожной служанки? Что-же? Много ли годовъ нужно было ему для покаянія? Никакъ; но въ одну и ту же ночь онъ и палъ и возсталъ, получилъ и рану, и лекарство, и заболѣлъ и выздоровѣлъ. Какъ и какимъ образомъ? Тѣмъ, что онъ плакалъ, и рыдалъ, или лучше тѣмъ, что плакалъ не просто, но съ великою горячностью, и отъ сердца; потому и Евангелистъ не сказалъ, что онъ только плакалъ, но *плакася горько* (Матѳ. 26, 75). А какова сила слезъ тѣхъ, этого, говоритъ, никакое слово не можетъ изобразить; только послѣдствія ясно показываютъ. Преступно было то паденіе (Петра), потому что ни одинъ грѣхъ не можетъ сравняться съ отреченіемъ (отъ

Христа): однакожъ и послѣ столь великаго грѣха, (Христосъ) снова возвелъ его въ прежнее достоинство и поручилъ ему управленіе вселенскою церковью, и, что всего важнѣе, представилъ его имѣющимъ больше любви къ Господу, нежели всѣ апостолы; ибо сказалъ: Петръ, *любиши ли меня паче сихъ* (Іоан. 21, 15)? А съ такою любовью ничто не можетъ сравняться въ качествѣ добродѣтели*. Особенно часто любить онъ останавливаться на личности св. ап. Павла, конечно, потому, что къ этому даютъ многочисленные поводы *Дѣянія* и *Посланія апостольскія* и нѣкоторыя особенныя характеристическія черты великаго апостола. „Люблю останавливаться на этѣмъ мужѣ и созерцать красоту его добродѣтели. Не столько радуется мои очи взшедшее и испускающее свѣтлыя кучи солнце, сколько освящаетъ мою душу Павелъ. Солнце озаряетъ глаза, а Павелъ какъ бы на крыльяхъ возноситъ насъ къ самымъ сводамъ небесъ, и возводитъ душу выше солнца и луны. Такова сила добродѣтели: человекъ она дѣлаетъ ангеломъ, и душу какъ бы на крыльяхъ возноситъ къ небу. Этой добродѣтели учить насъ Павелъ: постараемся содѣлаться ревнителями его добродѣтели“. Изъ убѣжденія Златоуста въ силѣ и дѣйственности назиданія и убѣжденія примѣрами объясняется то, что онъ болѣе другихъ проповѣдниковъ его времени подвизался въ томъ особенномъ видѣ проповѣди, какой представляютъ собою похвальные слова святымъ и мученикамъ. Объ этихъ словахъ уже сдѣланы были общія замѣчанія въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь присовокупимъ, что восхваляя мучениковъ, ораторъ не ограничивается тѣмъ, что живописуетъ черты ихъ вѣры и любви, проявленныхъ въ исповѣданіи Христа и обличеніи нечестія, страданія ихъ, силу терпѣнія, знаменія благодатной помощи ихъ и т. п., онъ старается представить выхваляемаго какъ бы присутствующимъ предъ нимъ и слушателями, ставить, такъ сказать, живой образъ, который участвуетъ въ торжествѣ церковнаго собранія, видитъ всѣхъ здѣсь присутствующихъ, назидаетъ, утѣшаетъ ихъ. Но надъ всѣми единичными примѣрами изъ исторіи церкви временъ св. Апостоловъ, исповѣдниковъ и мучени-

ковъ господствуетъ у Златоуста весьма и весьма часто, при всякомъ подходящемъ случаѣ, выставляемый общій, на вѣки утвержденный примѣръ или точнѣе историческій фактъ торжества христіанской вѣры, проповѣданной небольшимъ числомъ апостоловъ изъ людей простыхъ и неученыхъ, исповѣданной мучениками,—надъ языческими властями, обществами, народами, надъ жрецами и мудрецами, суевѣріями и развращенными правами. Въ этомъ примѣрѣ или фактѣ онъ указываетъ лучшее свидѣтельство какъ божественности христіанской вѣры, ея благодатной силы, такъ и истинности ея вѣроученія, вѣличія ея правоученія.

Наковецъ, церковный проповѣдникъ не стѣсняется приводить примѣры и изъ исторіи языческой, исторіи классическаго міра. Обычныя всего примѣры древнихъ мудрецовъ и философовъ приводятся, конечно, для показанія бѣдности и суеты ихъ ученія въ сравненіи съ ученіемъ апостоловъ и безсилія даже лучшихъ изъ нихъ разсвѣять суевѣрія многобожія. Но иногда берутся изъ жизни черты ихъ для назиданія. Сейчасъ было упомянуто, что Златоустъ часто говорилъ о жизни семейной, супружеской: при этомъ, между прочимъ сильно заступался за женъ, обидимыхъ мужьями, сильно порицалъ тѣхъ, которые грубо и жестоко обращаются съ ними или прогоняютъ ихъ. Такъ какъ возраженіемъ противъ этого могло быть то, что иногда жены вызываютъ на такое обращеніе своею сварливостью или другими недостатками, то онъ (въ 26 бесѣдѣ на 1-е посланіе къ Коринѳянамъ) приводитъ въ назиданіе примѣръ Сократа. „Разсказываютъ, что одинъ изъ вѣдншихъ философовъ (Сократъ), имѣя жену злую, болтливую и склонную къ пьянству, на вопросъ, для чего онъ терпитъ ее, отвѣчалъ, что она служитъ для него домашнимъ училищемъ и упражненіемъ любомудрія; ибо, продолжалъ онъ, упражняясь ежедневно съ нею, я дѣлаюсь болѣе кроткимъ и съ другими. Вы пришли въ восторгъ? А мнѣ весьма прискорбно, что язычники превосходятъ любомудріемъ насъ, которымъ заповѣдано подражать ангеламъ, или лучше, заповѣдано подражать въ кротости самому Богу. Сказанный философъ по



этой причинѣ не изгонялъ своей злой жены; а нѣкоторые говорятъ, что по этой причинѣ онъ и женился на ней. Но такъ какъ многіе изъ людей не столь благоразумны, то я совѣтую напередъ всячески стараться о томъ, чтобы избирать жену благоврную и исполненную всякой добродѣтели: если же случится сдѣлать ошибку и ввести въ домъ свой невѣсту недобрую и даже негодную, тогда подражать атому философу, всѣми мѣрами исправлять ее и считать это дѣло важнѣе всего⁴. Обильно пользуясь примѣрами изъ исторіи, Златоустъ нерѣдко беретъ примѣры и образцы добродѣтелей изъ той или другой среды современнаго ему христіанскаго общества. Такъ напр. онъ любитъ указывать на современныя ему подвижниковъ и подвижницъ и, живописуя высоту ихъ подвиговъ, старается этимъ расположить слушателей ревновать по крайней мѣрѣ о той степени добродѣтели, какая имъ доступна. Замѣчательно слѣдующее изображеніе его (въ 12 бесѣдѣ на посл. къ Ефесеймъ) современныхъ дѣвственницъ: „дѣвы, еще не достигшія двадцатилѣтняго возраста, проводившія все время въ своихъ покоехъ, воспитанныя въ вѣгѣ, почивавшія на мягкомъ ложѣ, пропитанныя благовоніями и дорогими мастями, вѣжныя по природѣ и еще болѣе сдѣлавшіяся извѣженными отъ этихъ усердныхъ объ нихъ попеченій, не знавшія въ продолженіе цѣлаго дня другаго занятія, какъ только — украшать свою наружность, носить на себѣ золотыя уборы и предаваться сластолюбію, не дѣлавшія ничего даже сами для себя, но имѣвшія у себя множество приставленныхъ къ нимъ прислужницъ, носившія на себѣ одежды еще болѣе вѣжныя, чѣмъ самое ихъ тѣло, употреблявшія тонкія и мягкія покрывала, постоянно наслаждавшіяся запахомъ розъ и подобныхъ благовоній,—эти дѣвы, бывъ внезапно объаты огнемъ Христовымъ, оставили всю эту роскошь и пышность и, забывши о своей извѣженности, о своемъ возрастѣ, разстались со всѣми этими удовольствіями и, подобно храбрымъ борцамъ, вступили на поприще подвиговъ. И, повидимому, я хочу сказать нѣчто невѣроятное, однакожъ это истинно. Именно я слышалъ, будто эти столь вѣжныя дѣвы достигли такой строгости въ жизни, что

жадѣвали на свои нагія тѣла самыя грубыя власныя, что ноги ихъ оставались босыми, и онѣ имѣли своимъ ложемъ тростниковые прутья; преимущественно же большую часть ночи онѣ проводили безъ сна и уже не думали больше ни о благовонныхъ мастьяхъ, ни о чемъ либо другомъ изъ прежнихъ прихотей и даже оставляли въ небреженіи свою голову, обыкновенно составляющую особенный предметъ ихъ попеченій, такъ что волосы заплетали просто и какъ-нибудь, лишь бы не нарушить благопристойности. Трапеза у нихъ бываетъ только вечеромъ, трапеза, на которой нѣтъ ни травъ, ни хлѣба, а только сеидалъ, бобы, горохъ, елей и смоквы. Постоянно онѣ заняты пряденіемъ шерсти и имѣютъ еще занятія, гораздо труднѣйшія, чѣмъ какія имѣютъ дома у нихъ служанки. Именно: онѣ взяли на себя трудъ лѣчить тѣла больныхъ сестеръ, носить ихъ одры, умывать имъ ноги. Многія изъ нихъ занимаются и приготовленіемъ нищи. Такую имѣетъ силу огонь Христовъ! Такъ благое произволеніе превышаетъ самую природу! Однакожъ ничего такого я не требую отъ васъ, потому что вы хотите, чтобы жены опередили васъ въ подвигахъ добродѣтели". Вотъ примѣръ въ другомъ родѣ—примѣръ сельскихъ поселенъ и ихъ священниковъ, какъ примѣръ христіанской простоты и трудолюбія, представленный въ одной изъ характеристическихъ бесѣдъ его. Эта бесѣда сказана была въ 387 г. въ пятую недѣлю по Пасхѣ или недѣлю прѣдъ Вознесеніемъ, называвшуюся *χοραχὴ τῆς σωζομένης*. Былъ обычай, что въ эту недѣлю приходили въ Антиохію изъ окрестностей поселенцы сирійцы съ своими сельскими священниками, получавшими здѣсь и поставленіе. Златоустъ, прервавшій свои бесѣды по случаю болѣзни, поспѣшилъ на дѣло проповѣди и часть ея посвящаетъ рѣчи о пришельцахъ. „Празднествомъ, говоритъ онъ, почитаютъ этотъ день по причинѣ собранія здѣсь всей братіи, украшающей нашъ городъ и чествующей церковь своимъ усердіемъ, братіи *иноязычной*, но соединенной съ нами вѣрою, народа мирнаго, бедущаго жизнь цѣломудренную и достойную всякаго почитенія. У этихъ людей нѣтъ этихъ (т. е. городскихъ) сла-

дострастныхъ зрѣлицъ, ни конскихъ ристаній, ни женщинъ развратныхъ, ни какой-либо молвы житейской: вездѣ у нихъ вѣтаетъ смиренномудріе, а причиною сему то, что они ведутъ жизнь трудолюбивую и училищемъ добродѣтели и смиренномудрія имѣють воздѣлываніе земли, занатіе, самимъ Богомъ возвыщенное челоуѣку прежде всякихъ художествъ еще до грѣхопаденія Адамова. Какъ пріятно видѣть здѣсь, что всякій изъ нихъ запрягаетъ воловъ въ яремъ, проводить плугомъ глубокія борозды, а потомъ восходитъ на почтенное учительное мѣсто, назидаетъ усердствующихъ ему своихъ домочадцевъ, въ одну пору истребляетъ на поляхъ терніе и волчцы, въ другую искорениетъ зарождающіеся въ душахъ своей семьи плевелы несогласій и другихъ беззаконій. Своего чернаго труда они не стыдятся, какъ стыдятся въ городѣ; стыдятся они праздности, зная, что она учительница всякому злу. Они лучшіе учителя,—не видомъ и одеждою, но дѣломъ и словомъ“. Сравнивая этихъ простыхъ сельчанъ съ мудрецами—философами, Златоустъ ставитъ первыхъ далеко выше послѣднихъ, показывая, что, при своей простотѣ мысли и вѣры, простые сельчане знаютъ гораздо больше, мыслятъ гораздо лучше о Богѣ, о душѣ, о безсмертіи, объ истинной добродѣтели и прч. Въ этомъ любуемудріи ихъ видятся ему тѣже знаменія могущества Христа, которыя проявились въ рыбакахъ и мрежедѣлателяхъ, ставшихъ апостолами и просвѣтившихъ вселенную. „Не будемъ же пренебрегать этими простецами, учить въ заключеніе проповѣдникъ, которые притомъ показали намъ сердечную любовь своимъ посѣщеніемъ. Опустимъ ихъ съ любовью и усерднымъ вниманіемъ, напутствовавъ ихъ наставленіями“.

Не менѣе замѣчателенъ и характеристиченъ въ Златоустѣ другой *повсюду господствующій* въ его словахъ и бесѣдахъ пріемъ изъясненія, назиданія и убѣжденія:—это *пріемъ сравненій* въ многоразличныхъ примѣненіяхъ его. Едва ли найдемъ одну изъ его проповѣдей, въ которой онъ обошелся бы безъ сравненій. Пріемъ состоитъ въ томъ, что явленіями изъ видимой природы, жизни челоуѣческой, обыден-

ныхъ житейскихъ отношеній онъ хочетъ уяснить требованія и явленія духовной жизни и дѣятельности, отъ образовъ видимой природы и быта человѣческаго возвестъ въ міръ духовныхъ и вѣчныхъ отношеній, причемъ сравненія тѣхъ и другихъ явленій и отношеній дѣлаются то по ихъ сходству, то по ихъ противоположности. Благодаря этому приему въ бесѣдахъ и словахъ Златоуста быть современнаго ему общества и среды отражается такъ живо, какъ въ притчахъ Спасителя быть современной Галилеи и всей Палестины. Представимъ образцы его сравненій и уподобленій. Изъ многочисленныхъ сравненій для поясненія мысли о премудрости Творца, о бытіи и благодати Промысла приведемъ слѣдующія простѣйшія и краткія. „Чѣмъ болѣе низкимъ представляется тебѣ вещество (тѣла), тѣмъ болѣе удивляйся величію искусства (Божія). И ваятелю удивляюсь я не столько тогда, когда онъ дѣлаетъ прекрасную статую изъ золота, сколько тогда, какъ онъ изъ распадающейся глины, силою искусства, можетъ образовать удивительную и невообразимую красоту художественнаго произведенія: тамъ и вещество нѣсколько помогаетъ художнику, а здѣсь проявляется чистое искусство. Если хочешь знать, какова премудрость Создавшего насъ, подумай, что дѣлается изъ глины: что же другое, кромѣ кирпича или черепицы? И однако великій художникъ—Богъ изъ этого вещества, изъ котораго дѣлается только кирпичъ и черепица, могъ устроить глазъ, столько прекрасный, что удивляются ему всѣ смотрящіе, и сообщить ему такую силу, что онъ простирается взоромъ на столь великую высоту воздуха, и при помощи небольшого зрачка обнимаетъ столь великія тѣла, и горы, и лѣса, и холмы, и моря и небо“ (8 бесѣда о статуяхъ). Еще: „если корабль, и съ малымъ числомъ корабельщиковъ и пловцовъ, не переплыветъ благополучно и одной стадіи безъ управляющей имъ руки: тѣмъ болѣе столь великій міръ, заключающій въ себѣ такое множество тѣлъ, составленныхъ изъ разныхъ стихій, не просуществовалъ бы столько времени, если бы не было Промысла, управляющаго имъ, и эту вселенную постоянно поддерживающаго и сохраняющаго“. А

вотъ рядъ сѣяній для оправданія благодѣи Божіей, являемой въ самыхъ наказаніяхъ. „Наказанія Самъ Онъ насылаетъ на насъ, являя въ нихъ важнѣйшій видъ своего Промысла. И врачъ не только тогда достоинъ хвалы, когда выводитъ больного въ сады и на луга, или бани и купальни, или когда предлагаетъ ему роскошный столъ, но и когда заставляетъ его оставаться безъ пищи, мучить голодомъ и томить жаждою, когда приковываетъ къ постелѣ и домъ дѣлаетъ темницею, лишаетъ (больного) самаго свѣта и закрываетъ комнату со всѣхъ сторонъ завѣсами; когда подвергаетъ его и сѣченію и жженію, и предписываетъ горькія лекарства; и тогда онъ тотъ же врачъ. Такъ не странно-ли: того, кто причиняетъ столько непріятностей, называть врачомъ, а Бога, если Онъ сдѣлаетъ одну такую непріятность, напр. наведетъ или голодъ, или смерть, хулить и не признавать Промыслителемъ вселенной? А Онъ-то одинъ и есть истинный врачъ душъ и тѣлесъ. Такъ, часто Онъ, принявъ въ свое попеченіе нашу природу, которая скачетъ отъ полноты счастья, а между тѣмъ одержима грѣховною горячкою, избавляетъ ее отъ болѣзней бѣдностью, голодомъ, смертью, и другими бѣдствіями, и иными, какими Самъ знаетъ, врачествами. Но, скажешь, одни бѣдные чувствуютъ голодъ. Такъ Онъ наказываетъ не однимъ голодомъ, но и другими безчисленными бѣдствіями. Бѣднаго Онъ часто вразумляетъ голодомъ, а богатаго и въ изобиліи живущаго — опасностями, болѣзнями, и преждевременными смертями; потому что Онъ изобрѣтателенъ и имѣетъ различныя врачевства для нашего спасенія. Такъ поступаютъ и судьи: они не только оказываютъ почести жителямъ городовъ, не только награждаютъ ихъ вѣнцами, не только даютъ имъ дары, но часто и наказываютъ ихъ. Поэтому у нихъ и мечъ изощренъ и изготовлены ямы, и колеса, и палки, и палачи, и другіе безчисленные виды наказаній. Но что у судей палачъ, то у Бога голодъ, который, подобно палачу, наказываетъ насъ и отводитъ отъ зла. Тоже можно видѣть и у земледѣльцевъ: они не только закрываютъ корень винограда, не только огораживаютъ его, но и отрѣзываютъ и от-

сѣкають у него множество вѣтвей. Поэтому у нихъ есть не только заступъ, но и сериы, годные къ сѣченію. Однакожь мы не осуждаемъ и ихъ, напротивъ, еще хвалимъ ихъ, особенно тогда, когда видимъ, что они отсѣкають множество бесполезныхъ вѣтвей, чтобы, отнявъ излишнія, лучше сохранить остальные. И такъ не странно ли: отца и врача, и судію, и земледѣльца такъ одобрять, и ни отца, который выгоняетъ сына изъ дома, ни врача, который изнуряетъ больного, ни судью, который наказываетъ, ни земледѣльца, который отсѣкаетъ вѣтви, не порицать и не обвинять, а Бога, если когда Онъ захочетъ насъ, какъ бы страдающихъ головою болѣю, излечить отъ великаго опьяненія въ нечестіи, порицать и осыпать безчисленными укоризнами? Какое безуміе не давать Господу и того права къ защищенію себя, какое даемъ мы подобнымъ намъ рабамъ“!

Для жизни человѣческой съ ея суетами, тревогами, неправдами, искушеніями, подвигами борьбы и т. д. подобныя у Златоуста сравненія—неистощимы. Вотъ напр. сравненіе жизни человѣческой съ моремъ, представляемое въ видѣ назиданія при изъясненіи словъ псалма: *обаче всуе мятется всякъ человекъ живый?* (Пс. 38, 67). „Посмотри, возлюбленный, не морю ли подобны дѣла человѣческія? не такъ ли, какъ во время бури морской, носимся мы во все стороны?.. Этоть у того отявлъ помѣстье; такой то у такого то сманилъ слугу, одинъ судится съ сосѣдомъ за воду; другой тягается за воздухъ. Одни ссорятся за межи: другіе жалуются другъ на друга изъ-за постройки домовъ. Одинъ старается получить то, чего не далъ; другой оправдывается въ неотдачѣ того, что получилъ. Одинъ сокрушается отъ бѣдности, другой гревовжится отъ богатства. Бѣдняка презируютъ, богачу завидуютъ. Начальника подозрѣваютъ, властелина ненавидятъ; лихоимство царствуетъ, ложь въ почетѣ, взаимная любовь другъ ко другу исчезла, правда оставила землю, дружба простирается не дальше трапезы. Изъ-за денегъ жизнь стала безжизненна; за деньги мы продали стихіи; мосты по дорогамъ содержатъ мытари; земля раздѣлена на участки; вода также нашла себѣ владѣльцевъ. Богачи тають отъ

заботъ; ростовщики сохнутъ отъ многой думы; сребролюбцы ниспровергаютъ законы въ судилищахъ; купцы борются съ затрудненіями; клеветники торгуютъ обманомъ. *Обаче всеу мѣтается всякъ человекъ живый*⁴. Въ бесѣдѣ третьей о Лазарѣ, отвѣчая на то возраженіе, что чтеніе Св. Писанія есть дѣло болѣе тѣхъ, которые отказались отъ міра, каковы монахи и пустынники, а не тѣхъ, которые постоянно заняты житейскими дѣлами, проповѣдникъ сравниваетъ мірскую жизнь съ *боевымъ строемъ*, при которомъ-то и нужна помощь во всеоружіи Писанія: „монахи не столько имѣютъ нужды въ помощи Божественнаго Писанія, сколько обращающіеся среди множества дѣлъ. Ибо монахи, удалившись отъ торжища и смятеній торжища, и водрузивъ кущи въ пустынь, и не имѣя ни съ кѣмъ никакого общенія, но любомудрствуя безпрепятственно въ этой мирной тишинѣ, какъ бы сидя въ пристани, наслаждаются великою безопасностью: а мы, которые волнуемся какъ бы среди моря и имѣемъ случаи къ безчисленнымъ грѣхамъ, во всякое время нуждаемся въ постоянномъ и непрерывномъ утѣшеніи отъ Писанія. Тѣ сидятъ вдали отъ брани, почему и немного получаютъ ранъ: а ты постоянно находишься въ боевомъ строѣ и получаешь непрерывные удары; поѣтому и большія потребны тебѣ врачевства. Ибо и жена раздражаетъ тебя, и сынъ огорчаетъ, и слуга вводитъ въ гнѣвъ, и врагъ навѣтуетъ, и другъ завидуетъ, и сосѣдъ вредить, и сослуживецъ подставляетъ ногу, нерѣдко и судья угрожаетъ, и бѣдность печаливаетъ, и небрежность домочадцевъ заставляеть плакать, и счастье надмѣваетъ, и несчастіе повергаетъ въ уныніе; и со всѣхъ сторонъ окружаютъ насъ многіе случаи и поводы то къ гнѣву, то къ заботамъ, то къ печали и унынію, то къ тщеславію и гордости, и отсюду несутся безчисленныя стрѣлы. Посему во всякое время нужно намъ всеоружіе Писанія: *Познавай, говоритъ, яко посредѣ стѣей минцеш и по забраломъ града ходиши* (Сир. 9, 18). Употребленное и ап. Павломъ сравненіе жизненнаго подвига для достиженія вѣнца или почета съ подвигомъ текущихъ на позорищѣ (1 Кор. 9, 24), т. е. на конскихъ бѣгахъ или ристалищахъ, бывшихъ



еще въ обычай у грековъ и римлянъ временъ Златоуста, въ частности и въ Антиохіи,—это сравненіе часто повторяется у Златоуста въ различныхъ приспособленіяхъ. Въ бесѣдѣ 23 на 1-ое посланіе къ Коринѳянамъ, приведя слова апостола: *не вѣсте ли, яко текущій въ позорищѣхъ весь убо текутъ, единъ же пріемлетъ почестъ?*—Златоустъ продолжаетъ: „говорить это апостолъ не въ томъ смыслѣ, будто и изъ насъ всѣхъ можетъ спастись только одинъ,—да не будетъ,—но что мы должны прилагать великое тщаніе. Ибо какъ тамъ изъ многихъ, выходящихъ на поприще, увѣнчиваются немногіе, а только одинъ достигаетъ этого, и потому не довольно только выйти на подвигъ, намаститъ себя и бороться: такъ и здѣсь не довольно только увѣровать и подвизаться какъ-нибудь, но если мы не будемъ подвизаться такъ, чтобы показать себя безукоризненными до конца и достигнуть награды, то не получимъ никакой пользы“. Въ вступительной бесѣдѣ на посланіе къ Филиппеямъ онъ выражается: „бѣгущій, если, пробѣжавъ десять оборотовъ, отсталъ на послѣднемъ, все потерялъ: такъ и мы, если, начавъ добрыя дѣла, въ послѣдствіи ослабѣемъ, то все погубимъ, все испортимъ“.

Много у него сравненій для объясненія, съ цѣлями назиданія, *душевныхъ свойствъ, дѣйствій, страстей*. Такъ напр. требуемое *отношеніе души къ тѣлу* поясняется слѣдующимъ сравненіемъ: „колесница и правящій ею тоже, что наше тѣло и душа. Если душа омрачена, то и тѣло погрязаетъ въ нечистотѣ. Доколѣ правящій колесницею стоитъ твердо, дотолѣ и колесница бѣжитъ хорошо; но когда онъ теряетъ силы и не можетъ править возжами, тогда и самая колесница является въ самомъ худомъ положеніи. Такъ бываетъ и съ человѣкомъ. Доколѣ душа трезва и бодра, дотолѣ и само тѣло пребываетъ въ чистотѣ; а когда душа омрачена, тогда и само тѣло погрязаетъ въ нечистотѣ и оладоустрасіи“. Грѣховное желаніе сравнивается съ тѣмъ состояніемъ, когда люди съ отяжелѣвшею отъ опьяненія головою бродятъ безъ цѣли и безъ разбора; случится ли предъ ними яма, или стремнина, или что другое, они падаютъ туда отъ неосмотрительности: такъ и стремящіеся ко

грѣху, какъ бы опьянѣвъ отъ желанія совершити грѣхъ, не знаютъ, что дѣлають, не видятъ ничего—ни настоящаго, ни будущаго“. *Гнѣвъ* сравнивается съ облакомъ, затемняющимъ зрѣніе: „сгущеніе облаковъ не даетъ открываться красотѣ неба, и тогда, хотя бы зрѣніе у насъ было самое острое, мы не можемъ усмотрѣть горней свѣтлости. Когда же теплота лучей (солнечныхъ), проникши сквозь облака и расторгши ихъ, покажетъ солнце: тогда высказываетъ она снова и красоту неба. Такъ бываетъ и съ вами въ минуты гнѣва: вражда, какъ густое облако, ставши у насъ передъ глазами и ушами, дѣлаетъ то, что иными кажутся намъ и голоса, и лица. Но когда кто по любомудрію отложить вражду и разсвѣтъ облако скорби, то и видѣть, и слышать все будетъ безпристрастно“. Сравненіе для людей съ *злою дерзостью*: „не надобно, возлюбленные, входить въ состязанія съ злыми людьми: но научимся, если только это не повредитъ нашей добродѣтели, давать мѣсто ихъ злымъ навѣтамъ. Такимъ образомъ укрощается всякая дерзость. Какъ стрѣлы, попадая во что-нибудь упругое, твердое и противодѣйствующее, съ большею силою отскакиваютъ назадъ—на пустившихъ ихъ; когда же стремительность ихъ пушканія не встрѣчаетъ противодѣйствія, то скоро теряетъ силу и прекращается: такъ бываетъ и съ дерзкими людьми. Когда мы идемъ наперекоръ имъ, они еще болѣе свирѣпѣють; когда же уступаемъ имъ и отстаемъ отъ нихъ, тѣмъ легко укрощаемъ ихъ неистовство“. Сравненіе для объясненія *различія между истиннымъ величіемъ и напускнымъ или надменностью*. „Какъ въ тѣлѣ иное—полнота и дородность, а иное—опухлость; ибо хотя въ томъ и другомъ случаѣ тѣло бываетъ тучнымъ, но одно происходитъ отъ болѣзни, другое отъ здоровья; такъ и здѣсь: иное—надменность; это тоже, что опухлость; а иное—величіе; это полнота. Или еще положимъ, что одинъ высокъ ростомъ, а другой хотя и малъ, но взявши ходули становится высокимъ; кого изъ нихъ, скажи мнѣ, назовемъ мы высокимъ и великимъ? Не того ли, кто высокъ по природѣ? Конечно; ибо у послѣдняго высота не своя, но ставши на

ходули, онъ дѣлается изъ низкаго высокимъ. Таковы многіе изъ людей, превозносящіеся богатствомъ и славою, которыя не составляютъ величія. Высокъ тотъ, кто ни въ чемъ подобномъ не имѣетъ нужды, презираетъ все (земное) и имѣетъ величіе въ самомъ себѣ. Будемъ же смиренными, дабы намъ сдѣлаться высокими; ибо *смирившійся*, говоритъ Господь, *вознесется* (Матѳ. 23, 12). Не таковъ человѣкъ надменный; напротивъ, онъ презрѣннѣ всѣхъ и пузырь надувается, во пуста полнота его; оттого такихъ людей и называемъ надутыми. Смиренномудрый и при величіи своемъ не думаетъ о себѣ много, зная свое смиреніе, а низкій и при малости своей думаетъ о себѣ много (1-я бесѣда на 1 посл. къ Коринѳ.). Вотъ еще пріемъ сравненія, чрезъ возведеніе мысли отъ золотого свода въ домѣ къ своду неба. Не пріятно ли, скажешь, строить великолѣпные дома, имѣть множество рабовъ и, покоясь на ложѣ, смотрѣть на золотой сводъ? Но это излишне и бесполезно. Есть другія зданія, гораздо великолѣпнѣе и лучше этихъ. Ими нужно увеселять свои взоры,—и никто тому не воспрепятствуетъ. Хочешь ли видѣть прекраснѣйшій сводъ? Когда настанетъ вечеръ, смотри на небо, усыянное звѣздами. Но это, скажешь, не мой сводъ? Напротивъ, этотъ даже болѣе твой, чѣмъ тотъ. Онъ для тебя и созданъ и принадлежитъ тебѣ наравнѣ съ твоими братьями. А тотъ не твой, но твоихъ наслѣдниковъ, послѣ твоей смерти. Притомъ, этотъ (сводъ небесный) можетъ принести величайшую пользу, потому что своею красотою возводитъ къ Создателю; а тотъ причинитъ тебѣ величайшій вредъ, сдѣлавшись въ день суда твоимъ грознымъ обвинителемъ, потому что онъ былъ облеченъ золотомъ, когда Христосъ не имѣлъ и необходимой одежды“. Сравненіе *скупящагося на деньги для милостыни*: „если бы кто предложилъ тебѣ на судъ дѣла какого-нибудь человѣка и сказалъ бы, что онъ, подвергаясь смертнымъ опасностямъ и будучи въ состояніи небольшимъ количествомъ денегъ освободить себя отъ гибели, рѣшился лучше умереть, нежели потерять сколько-нибудь своего имущества, то ты, конечно, призналъ бы его недостойнымъ никакой милости или



прощенія. Такъ суди и о себѣ самомъ; ибо и мы дѣлаемъ тоже, пренебрегаемъ своимъ спасеніемъ, а дорожимъ деньгами. Какъ же ты можешь испросить милость у Бога, когда не щадишь самъ себя и предпочитаешь деньги душѣ“?

Изъ многихъ сравненій для *совѣсти* особенно замѣчательно, по назидательности, сравненіе ея со свиткомъ для записыванія расходовъ. „Есть у себя свитокъ, въ которомъ ежедневно вносишь расходы свои, равнымъ образомъ, пусть совѣсть будетъ у тебя свиткомъ, въ которомъ записывай ежедневно грѣхи свои. Когда ты ляжешь на постель свою и никто уже не мѣшаетъ тебѣ, то, прежде нежели придетъ къ тебѣ сонъ, положи предъ собою свитокъ—совѣсть свою, и вспомни грѣхи свои, совершенные словомъ или дѣломъ, или помысленіемъ, ибо это внушаетъ намъ пророкъ, говоря: *инѣвайтесь и не согрѣшайте, яже глаголете въ сердцахъ вашихъ, на ложахъ вашихъ умилитесь* (Пс. 4, 5). Днемъ ты не имѣлъ времени, ты занятъ былъ или тяжбою или исполненіемъ порученнаго тебѣ дѣла; тебя развлекали бесѣда съ друзьями, домашнія нужды, попеченіе о дѣтихъ, забота о женѣ и множество другихъ дѣлъ. Но когда придешь къ ложу твоему, чтобы дать покой членамъ твоимъ, и никто уже тебя не беспокоитъ, никто не докучаетъ тебѣ, тогда скажи душѣ своей: рассмотримъ, душа моя, что мы сдѣлали добраго или худаго въ этотъ день! И если что-нибудь доброе ты сдѣлалъ, то возблагодари Бога; если же—худое, то удержишься отъ сего впредь, и, воспоминаая грѣхи свои, пролей слезы; ты можешь, не поднимаясь съ ложа, отирать ихъ“.

Изящно выражено сравненіе или сопоставленіе *народныхъ пѣсней* съ *псалмопѣніемъ*: „для чего требуется псалмопѣніе? Богъ, видя, что многіе изъ людей нерадивы, тяготятся чтеніемъ священныхъ Писаній и неохотно принимаютъ на себя этотъ трудъ, и желая сдѣлать этотъ трудъ вождельнымъ и уничтожить чувство утомленія, соединилъ съ пророчествами мелодію, чтобы всѣ, услаждаясь стройностью напѣва, съ великимъ усердіемъ возносили ему священные пѣснопѣнія. Ибо ничто, ничто такъ не возвышаетъ и не окрыляетъ душу, не отрѣшаетъ ее отъ земли, не избавляетъ

отъ узъ тѣла не располагаетъ любомудрствовать и презирать все житейское, какъ согласное пѣніе и стройно составленная Божественная пѣснь. Природа наша такъ усяжается пѣснями и стройными напѣвами и имѣетъ такую къ нимъ склонность, что и грудныя дѣти, когда плачутъ и бываютъ неспокойны, усыпляются ими. Кормилицы, пося ихъ на рукахъ и ходя взадъ и впередъ, напѣваютъ имъ какія-нибудь дѣтскія пѣсни и тѣмъ погружаютъ въ сонъ глаза ихъ. Часто и путешественники, въ жаркій полдень погоняя подъяремаыхъ животныхъ, продолжаютъ путь съ пѣніемъ, и этими пѣснями облегчаютъ тягость путешествія. И не только путешественники, но и земледѣльцы, выжимая виноградный сокъ, собирая или очищая виноградъ, или дѣлая что-нибудь другое, часто также поютъ. И мореплаватели, работая веслами, дѣлаютъ тоже. Даже и женщины, когда прядутъ и спутавшуюся пряжу расправляютъ гребнемъ, иногда каждая порознь, а иногда всѣ вмѣстѣ поютъ какую-нибудь пѣсню. Всѣ же, и женщины и путешественники и земледѣльцы и мореплаватели дѣлаютъ это для того, чтобы пѣніемъ облегчить трудность работы, такъ какъ душа при стройной пѣсни легче можетъ переносить и скуку и трудъ. Поэтому, такъ какъ душа наша имѣетъ склонность къ этому роду наслажденія, дабы злые духи введеніемъ развратныхъ пѣсней не испортили всего, Богъ для огражденія отъ нихъ установилъ псалмы, отъ которыхъ бываетъ и удовольствіе и вмѣстѣ польза. Отъ мірскихъ пѣсней можетъ произойти вредъ, погубель, и много другихъ золъ, ибо все это, что есть въ нихъ дурнаго и безнравственнаго, проникая въ душу, расслабляетъ ее и развращаетъ. Напротивъ, духовныя пѣсни доставляютъ великую пользу, великое назиданіе, великое освещеніе, и служатъ руководствомъ ко всякому любомудрію; потому что и слова ихъ очищаютъ душу, и Духъ Святый скоро нисходитъ въ душу, поющую эти пѣсни. А что дѣйствительно поющіе ихъ съ разумѣніемъ призываютъ на себя благодать Духа, о томъ, послушай, какъ говоритъ Павелъ: *не упивайтесь виномъ, въ немъ же есть блудъ, но исполняйтесь Духомъ; даѣе указываетъ и способъ*

исполненія Духомъ; *воспѣвающе*, говорить, и *поюще въ сердцахъ вашихъ Господеву* (Ефес. 5, 18, 19). Что значить въ сердцахъ вашихъ? т. е. съ разумѣніемъ, не такъ, чтобы уста произносили слова, а душа вездѣ блуждала по виѣшнимъ предметамъ, но чтобы душа внимала тому, что произносить языкъ“.

Сравненіе для поста съ обличеніемъ объяденія и пьянства: „совѣтую не губите напередъ, объяденіемъ и пьянствомъ, ожидаемой отъ поста пользы. И люди съ разстроеннымъ желудкомъ, когда, предъ тѣмъ, какъ надобно имъ принять горькое лекарство, наполнить себя излишнею пищею, и потомъ примуть лекарство, то—горечь эту вытерпятъ, а пользы не получаютъ, потому что они затруднили дѣйствіе лекарства на испорченныя мокроты. Поэтому врачи и совѣтуютъ имъ ложиться спать не ужинавши, чтобы вся сила лекарствъ тотчасъ же обратилась на излишнія мокроты, причиняющія болѣзнь. Такъ бываетъ и съ постомъ. Если ты сегодня предашься великому пьянству, а завтра примешь врачевство поста, этимъ сдѣлаешь, что оно будетъ для тебя бесполезно и бесплодно, и ты, хоть понесешь трудъ, но не соберешь плодовъ поста, потому что онъ всю свою силу употребить противъ вреда, только что причиненнаго пьянствомъ. Если же ты приготовишь для него легкое тѣло и примешь лѣкарство съ трезвой мыслью, то можешь очистить много прежнихъ грѣховъ. Итакъ не будемъ—и вступаая въ постъ—упиваться, и послѣ поста опять предаваться пьянству, дабы не случилось того же, что бываетъ, когда кто ударяетъ ногою больное тѣло, только чтоправляющееся отъ болѣзни, и этимъ снова повергаетъ его въ болѣе тяжкую болѣзнь. Это бываетъ и съ нашею душею, когда мы въ обоихъ случаяхъ—и въ началѣ и въ концѣ поста, омрачаемъ облакомъ пьянства трезвость, полученную нами отъ воздержанія. Какъ готовящіеся сражаться съ дикими звѣрями сперва ограждаютъ главные члены свои многими оружіями и щитами, и затѣмъ уже вступаютъ въ борьбу съ звѣрями: такъ и теперь есть много людей, которые, готовясь сражаться съ постомъ, какъ бы съ дикимъ звѣремъ, ограждаютъ

себя обьяденіемъ, и до крайности обременивъ и омрачивъ себя, весьма неразумно встрѣчаютъ тихое и кроткое лице поста. И если спрошу тебя, для чего сегодня идемъ въ баню,—ты скажешь: чтобы съ чистымъ тѣломъ встрѣтить постъ. А если спрошу, отъ чего упиваешься,—ты опять скажешь: отъ того, чтобы вступить въ постъ. Но не странно ли этотъ прекраснѣйшій праздникъ встрѣчать съ чистымъ тѣломъ, а съ душою нечистою и опьянѣвшею?«

Сравненіе поста съ весною и весеннею работою: „пріятна мореходцамъ весна, пріятна и земледѣльцамъ: но не такъ пріятна и мореходцамъ и земледѣльцамъ весна, какъ пріятно желающимъ любомудрствовать время поста,—эта духовная весна душъ, истинное умирение помысловъ. Земледѣльцамъ пріятна весна потому, что они видятъ, что земля тогда украшается цвѣтами и вездѣ разстилается по ней, какъ пестрая одежда, зелень травъ. Мореходцамъ пріятна весна потому, что они могутъ безопасно плыть по хребтамъ морскимъ,—волны утихли, дельфины смирно играютъ и часто прыгаютъ на самые бока корабля. А намъ пріятна весна поста потому, что она умиряетъ у насъ волненіе—не воды, но безумныхъ пожеланій, и возлагаетъ на насъ вѣнецъ—не изъ цвѣтовъ, но изъ даровъ духовныхъ: *внѣмъ благодатей*, сказано, *примеши на твою версъ* (главѣ,—Притч. 1, 9). Не такъ появленіе ласточки прогоняетъ зиму, какъ появленіе поста изгоняетъ изъ нашей души зиму страстей. Уже нѣтъ брани у души съ плотью, и раба не возстаетъ на госпожу, но вся эта война тѣла кончилась. Итакъ, когда у насъ великій миръ и тишина великая, вотъ и мы повлечемъ ладью ученія, и будемъ изъ пристани въ пристань переводить кроткій слухъ вашъ. Вотъ отважимся на утонченнѣйшія размышленія, и будемъ любомудрствовать о небѣ и землѣ, и морѣ, и прочемъ составѣ природы: ибо объ этомъ читано было намъ сегодня“.

Сравненіе церковнаго собранія съ волнующимся моремъ и нивою: „какъ пріятны для насъ волны этого духовнаго моря,—пріятнѣе и волнъ морскихъ! Ибо тѣ воздвигаются возмущеніемъ вѣтровъ, а эти желаніемъ слышать (поученіе);



тѣ, воздымаясь, приводятъ кормчаго въ великій страхъ, а эти, появляясь, влагають въ говорящаго великое дерзновение. Тѣ суть знакъ ярящагося моря, а это признакъ души радостной; тѣ, ударяясь о камни, производятъ глухой шумъ, а эти, приражаясь къ слову ученія, издають пріятный звукъ. Равнымъ образомъ и дуновение легкаго вѣтра, когда падаетъ на нивы и тѣ приклоняетъ къ землѣ, тѣ поднимаетъ вверхъ головки колосевъ,—представляетъ на сушѣ подобіе морскихъ волнъ. Но и тѣхъ нивъ пріятіе эта нива: потому что не дуновение вѣтерка, а благодать Св. Духа возбудила и согрѣла души ваши⁴. Въ связи съ такими сравненіями находятся многочисленные сравненія для церковной проповѣди, проповѣдника и слушателей. Одно изъ обыкновеннѣйшихъ здѣсь—сравненіе съ трапезою, напр.: „теперь же предложимъ вамъ нашу трапезу, конечно, ничтожную, скудную и весьма бѣдную, съ прекрасною однакожъ приправою,—вашимъ усердіемъ къ слушанію. Трапезу дѣлаетъ самою пріятною не одна дороговизна кушаньевъ, но и алчба званыхъ: такимъ образомъ и великолѣпная трапеза является скудною, когда гости приходятъ безъ голода; и бѣдная кажется богатою, когда садятся за нее голодные. Поэтому и другой нѣкто, зная, что о дороговизнѣ трапезы судятъ не по качеству кушаньевъ, но по расположенію гостей, говоритъ вотъ какъ: *душа, въ сытости суши, сотамъ ругается; души же нищеты и горькая сладка являются* (Притч. 27. 7), не потому, чтобы перемѣнилось самое свойство предлагаемыхъ яствъ, но потому, что расположеніе гостей отнимаетъ у нихъ вкусъ. Если же горькое, отъ голода званыхъ, кажется сладкимъ, тѣмъ болѣе скудное кажется богатымъ. Потому то и мы, хоть и крайне не бѣдные, подражаемъ богатымъ учредителямъ пировъ, приглашая васъ, въ каждое собраніе, къ нашей трапезѣ. А это дѣлаемъ мы, не на свое полагаясь богатство, но бывъ увѣрены въ избытокъ вашего вниманія⁴. Сравненіе съ *ирою на арѣ*: „не поскучайте продолжительностью предначинаемой рѣчи: нѣкоей чудной пѣсни хочу научить васъ, взявъ не мертвую лиру въ руки, но вмѣсто струнъ, на-

тянувъ словеса Писанія и заповѣди Божіи. И какъ аресты, взявъ пальцы учениковъ, тихонько прикладываютъ ихъ къ струнамъ, и приучая ударять съ искусствомъ, выучиваютъ ихъ изъ мертвыхъ тоновъ и струнъ извлекать звукъ, нѣжибе и пріятнѣ всякаго голоса: такъ сдѣлаемъ и мы. Взявши, вмѣсто пальцевъ, умъ вашъ, и прикладывая его къ заповѣдямъ Божиимъ, попросимъ любовь вашу касаться ихъ съ умѣньемъ, чтобы этимъ увеселеніемъ восторгнуть вамъ не собраніе людей, но ликъ Ангеловъ. Не довольно того, чтобы только прослѣдить Божественныя слова; нѣтъ, требуется еще доказательство отъ дѣлъ. Какъ на арфѣ, конечно, ударяетъ по струнамъ игрокъ искусный, ударяетъ и не-искусный, но одинъ наводитъ на слушателя скуку, другой увеселяетъ и восхищаетъ его; пальцы одинаковы и струны однѣ, да не одно искусство; такъ и въ отношеніи къ Божественному писанію,—многіе, конечно, узнаютъ Божіи слова, но не всѣ получаютъ пользу, не всѣ приносятъ плодъ; причина та, что они не углубляются въ сказанное, и безъ искусства касаются арфы. Ибо, что въ игрѣ на арфѣ искусство, то въ отношеніи къ Божиимъ законамъ доказательство отъ дѣлъ⁴. Сравненіе съ бродячими дѣтьми тѣхъ, которые не приходятъ въ церковныя собранія и на проповѣдь: „что сказать намъ о тѣхъ, которые не только не слушаютъ, но и не хотятъ войти въ это святилище,—о тѣхъ, которые блуждаютъ внѣ этого священнаго стада, находятся вдали отъ этого матерняго дома, на распутіяхъ и переулкахъ, какъ беспорядочныя и лѣнивыя дѣти? И эти, оставляя отцовскій домъ, бродятъ кое гдѣ внѣ, и цѣлые дни проводятъ въ дѣтскихъ играхъ; отъ этого такіа дѣти часто теряютъ и свободу, и жизнь. Ибо попадаютъ въ руки похитителей и воровъ, и часто, въ наказаніе за вольность, подвергаются смерти: потому что тѣ, взявши ихъ, и снявъ (съ нихъ) золотыя украшенія, или утопляютъ ихъ въ волнахъ рѣчныхъ, или, если захотятъ поступить съ ними нѣсколько челоуѣколюбивѣе, отводятъ ихъ въ чужую землю и лишаютъ свободы. Это-же бываетъ и съ этими. И они, какъ уклонятся отъ отчаго дома и пребыванія здѣсь, попадаютъ въ уста еретиковъ и

на языки враговъ истины; а эти, схвативъ ихъ, какъ похитители, и отнявъ у нихъ золотое украшеніе вѣры, тотчасъ убиваютъ ихъ, не бросая въ рѣку, но погружая въ мутныя догматы злочестія“. Сравненіе для тѣхъ, которые, *возвращаясь изъ церкви домой, приносятъ въ души воспріятыя добрыя мысли и чувства*: „со многими бываетъ, что уходя съ луга, они берутъ розу, или фіалку, или какой-либо другой цвѣтокъ, и несутъ въ рукахъ; другіе, выходя домой изъ сада, уносятъ съ собою древесныя вѣтви съ плодами: яблѣ, опять, съ богатыхъ обѣдовъ приносятъ своимъ роднымъ остатки отъ стола. Такъ и ты, уходя отсюда, отнеси наставленіе къ женѣ, дѣтямъ и всѣмъ роднымъ. Это наставленіе полезно и луга, и сада, и стола; эти розы никогда не увядаютъ, эти плоды никогда не высыхаютъ, эти яства никогда не портятся. Отъ тѣхъ временное удовольствіе, а отъ этихъ всегдашняя польза, не только послѣ исполненія, но и при самомъ исполненіи совѣта“.

Принадлежности храма и черты храмоваго боюслуженія также нерѣдко берутся Златоустомъ для назидательныхъ сравненій и приспособленій. Было тогда въ обычаѣ, что у входа въ церковь въ притворѣ стояли *сосуды съ водою*, гдѣ входящіе умывали руки, особенно когда готовились принять св. причащеніе, дававшееся тогда въ руки всѣмъ, какъ теперь священникамъ. На этихъ *сосудахъ и умовеніе рукъ* Златоустъ часто строитъ свои назидательныя сравненія. Въ бесѣдѣ 3-й о покаяніи онъ выражается: „какъ предъ дверьми церковными стоятъ сосуды, наполненные водою, чтобы ты мылъ руки; такъ внѣ церкви сидятъ и бѣдныя, чтобы ты омывалъ руки души. Омылъ ты чувствєнныя руки водою? Омой руки души милостынею“. Въ бесѣдѣ 73-й на Евангеліе отъ Іоанна онъ поучаетъ: „Вѣдь мы же умываемъ руки, когда входимъ въ церковь: зачѣмъ же не омываемъ сердце? Развѣ руки издають голосъ? Душа произноситъ слова; на нее взираетъ Богъ; и когда она не чиста, ни къ чему не служитъ чистота тѣлесная. Въ самомъ дѣлѣ, что пользы, если ты наружныя руки умываешь, а внутреннія оставляешь въ нечистотѣ? Богъ то-то и худо, и

оттого все идетъ у насъ превратно, что мы, крайне заботясь о маломъ, пренебрегаемъ великимъ. Молиться съ неумытыми руками—дѣло безразличное; а молиться съ нечистою душою, это—величайшее изъ всѣхъ золъ. Послушай, что сказано іудеямъ, которые обращали особенное вниманіе на наружную нечистоту: „омый отъ лукавства сердце твое: доколы будутъ въ тебѣ помышленія бѣды твои“ (Іер. 4, 14). Омоемъ же себя и мы, но не грязью, а водою чистою,—милостынею, а не лихоимствомъ“. Вотъ еще наставленіе, построенное на приспособленіи къ тогдашнему обычаю при чтеніи Библии. Въ бесѣдѣ 53-й на Евангеліе отъ Іоанна онъ говоритъ: „Вѣдь мы тотчасъ же поправляемъ на себѣ одежду и умываемъ руки, какъ только хотимъ взять Библию. Видишь ли, какое благоговѣніе еще прежде чтенія? Если же мы со вниманіемъ и читать будемъ, то приобрѣтемъ великую пользу. Въ самомъ дѣлѣ, если бы (это чтеніе) не приводило душу въ благоговѣніе, мы не стали бы умывать рукъ; сверхъ того, жена, если она непокрыта, тотчасъ надѣваетъ покрывало, представляя этимъ свидѣтельство своего внутреннего благоговѣнія; а мужъ, если голова его покрыта—обнажаетъ ее. Видишь-ли, какъ внѣшній видъ бываетъ провозвѣстникомъ внутреннего благоговѣнія? Потомъ и сѣвши слушать, человѣкъ часто вздыхаетъ и осуждаетъ свою настоящую жизнь. Итакъ, будемъ внимать Писаніямъ, возлюбленные! И если не другое что, то, по крайней мѣрѣ, Евангеліе да будетъ для насъ предметомъ особеннаго вниманія, да будетъ всегда въ нашихъ рукахъ“. Въ церкви были лампады. Однажды, когда, во время проповѣди Златоуста, слуга церковный сталъ зажигать лампы, слушатели обратили взоры отъ проповѣдника на зажигающаго лампы и заглядѣлись на него. Златоустъ, кротко обличивъ эту разсѣянность, воспользовался предметомъ для назидательнаго сравненія. „Мы говоримъ вамъ о Писаніи, а вы, отведши глаза отъ насъ, устремили ихъ на лампы и на зажигающаго лампы. Какая это небрежность—оставивъ насъ, смотрѣть на этого человѣка! И я зажигаю огонь отъ Писанія, и на языкѣ нашемъ горитъ свѣтильникъ ученія.

Этотъ свѣтъ важнѣе и лучше того свѣта: мы зажигаемъ не свѣтильню, увлажненную масломъ, какъ этотъ (человѣкъ), но воспламеняемъ любовію къ слушанію (поученія) души, увлажняемая благочестіемъ. Бесѣдовалъ нѣкогда и Павелъ въ одной *юрницѣ* (Дѣян. 20, 7—9). Только никто не думай, будто я равняю себя съ Павломъ; я не дошелъ до такого безумія; но (это сказалъ я), чтобы вы знали, какое должно показывать усердіе къ слушанію. Такъ, Павелъ бесѣдовалъ въ горницѣ, и наступилъ вечеръ, какъ и теперь, и въ горницѣ (зажжены) были лампы. Потомъ Евтихъ упалъ съ окна, и это паденіе не разстроило собранія, смерть (юноши) не подняла сидѣвшихъ тутъ; нѣтъ, они были такъ прикованы къ слушанію слова Божія, что и не почувствовали этого паденія. А вы, не видя ничего новаго и необычайнаго, кромѣ человѣка, который дѣлаетъ обычное дѣло, на него устремили взоры свои. Какъ же можно это извинить? Итакъ никто изъ васъ, возлюбленные, не считай сего обличенія тяжкимъ: мы обличаемъ не по ненависти, но по желанію вамъ добра (Бесѣда 4-я на книгу Бытія)^а.—*Разныя выраженія литургійныхъ молитвъ* приспосаблиются Златоустомъ для многоразличныхъ наставленій. Таковы напр. молитвы объ оглашенныхъ, которыя выпишемъ здѣсь (изъ бесѣды 2-й на II посланіе къ Коринѳянамъ), впрочемъ, безъ приспособленныхъ къ нимъ объясненій и наставленій, а только для напоминанія о видѣ этихъ молитвъ во время Златоуста въ Антиохійской церкви. „Дьяконъ говоритъ: станемъ добръ, объ оглашенныхъ усердно помолимся: да всемилостивый и всещедрый Богъ услышитъ моленіе ихъ; да отверзетъ уши сердець ихъ и утвердитъ вѣру свою въ сердцахъ ихъ; да открыетъ имъ Евангеліе правды; да дастъ имъ умъ божественный, помысль цѣломудренный и добродѣтельное жителство,— всегда Божіе мыслити, Божіе мудрствовать и объ угожденіи Ему пеccия, въ законѣ Его день и ночь пребывать. Еще прилежнѣе помолимся о нихъ, да избавитъ ихъ отъ всякаго злого и несовѣстнаго дѣла, отъ всякаго грѣха дьявольскаго, отъ всякаго нападенія противника; да сподобитъ ихъ во время благопотребно *бани ники-бытія* и оставленія

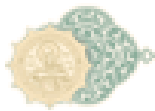
грѣховъ; да благословить входы и исходы ихъ, все житіе ихъ, дома ихъ и живущихъ въ нихъ; да умножить чада ихъ, благословить и, приведа въ мѣру возраста, умудритъ ихъ; да направитъ все предлагаемое на пользу имъ. Ангела мирна просите, оглашенніи; настоящаго дня мирна и вса дни жизни вашей просите; христіанскія вашей кончины, а наипаче всего добраго и полезнаго. Сами себѣ живому Богу и Христу Его предадите“. Въ бесѣдѣ 18-ой на II посланіе къ Коринѣ. литургійныя моленія, возглашенія и обряды берутся въ приспособленіе къ наставленіямъ о значеніи церкви, какъ единого тѣла, обвиняющаго собою и священнослужителей и народъ. „Велика сила собора, или церковей. Посмотри, какую силу имѣлъ соборъ. Молитва церкви освободила Петра отъ узъ, отверзла уста Павлу. Приговоръ собора важенъ; онъ возводитъ на духовныя степени приступающихъ къ нимъ. Посему-то готовящійся рукополагать другихъ испрашиваетъ при семъ молитвъ собора,—и онъ подаетъ свой голосъ и возглашаетъ извѣстное освященнымъ; ибо не все можно открывать неосвященнымъ. Но есть случаи, въ которыхъ священникъ не отличается отъ подначальнаго, напр., когда должно причащаться страшныхъ Таинъ. Ибо всѣ одинаково удостоиваемся ихъ; не такъ, какъ въ ветхомъ завѣтѣ,—иное вкушалъ священникъ, иное народъ; тамъ не позволено было народу приобщаться того, чего приобщился священникъ. Нынѣ не такъ, но всѣмъ предлагается единое тѣло и единая чаша. И въ молитвахъ, какъ всякій можетъ видѣть, много содѣйствуетъ народъ. Ибо и о бѣсноватыхъ и о кающихся совершаются общія молитвы священникомъ и народомъ и всѣ читаютъ одну молитву, молитву—исполненную чувствомъ милосердія. Равнымъ образомъ, когда изгоняемъ изъ священной ограды недостойныхъ участвовать въ святой трапезѣ, нужна бываетъ другая молитва,—и мы всѣ вмѣстѣ повергаемся на землю, и всѣ вмѣстѣ встаемъ. Когда опять наступаетъ время преподаванія и взаимнаго принятія мира: всѣ равно другъ друга лобзаемъ. При самомъ также совершеніи страшныхъ Таинъ священникъ молится за народъ, а народъ молится за священника. Ибо это, а не

иное что, значать слови: *со духомъ твоимъ*. И молитвы благодаренія также суть общія. Ибо не одинъ священникъ приносить благодареніе, но и весь народъ. Ибо, получивъ сперва отвѣтъ отъ народа и потомъ согласіе, что достойно и праведно совершаемое, начинаетъ священникъ благодареніе. И что удивительно, если вмѣстѣ съ священникомъ взываетъ и народъ, когда онъ возноситъ оныя священныя пѣсни совокупно съ самими херувимами и горними силами? Все же это сказано мною для того, чтобы каждый и изъ подначальныхъ трезвился, чтобы мы знали, что всѣ мы—едино тѣло и столько же различаемся одинъ отъ другого, сколько членъ отъ члена; и чтобы мы не все возлагали на однихъ священниковъ, но и сами пеклись о всей церкви, какъ о тѣлѣ, всѣмъ намъ общемъ..... Здѣсь (въ церкви) не имѣютъ мѣста ни высокоуміе начальствующихъ, ни рабство подчиненныхъ; но есть власть духовная, которая почитаетъ для себя приобрѣтеніемъ принимать бѣдшіе труды изъ заботливости о васъ и не искать большихъ почестей. Ибо въ церкви должно жить, какъ въ одномъ домѣ; какъ составляющіе одно тѣло, здѣсь всѣ должны быть расположены другъ къ другу. Ибо и крещеніе одно, и трапеза одна, и источникъ одинъ. одно твореніе и отецъ одинъ^а. Наконецъ, святѣйшее таинство *евхаристіи* настраиваетъ Златоуста къ обильнѣйшему подбору образовъ и сравненій въ объясненіе значенія сего таинства. Такъ напр. въ бесѣдѣ 46-ой на Евангеліе отъ Іоанна онъ поучаетъ: „страшны поистинѣ таинства церкви, страшенъ по истинѣ жертвенникъ. Изъ рая выходилъ источникъ, изливавшій чувственныя рѣки; отъ этой же трапезы происходитъ источникъ, изводящій рѣки духовныя. При этомъ источникъ насаждены не ивы безплодныя, но деревья, достигающія до самаго неба и приносящія плодъ всегда силъ и никогда не увядающій. Если кто томится отъ зноя,—пусть идетъ къ этому источнику и прохладитъ свой жаръ: ибо этотъ источникъ уничтожаетъ засуху и освѣжаетъ все попаленное,—попаленное не солнцемъ, а раскаленными стрѣлами (дьявола). Его начало свыше, и истокъ его тамъ же, и оттуда онъ напаяется. У этого источника много

потоковъ, которые изводитъ Утѣшитель, а посредникомъ при этомъ бываетъ Сынъ, не заступомъ пролагая имъ дорогу, но отверзая въ насъ расположеніе (къ принятію ихъ). Этотъ источникъ — не источникъ свѣта, но изливающій лучи истины. Къ нему стекаются и горнія силы, чтобы созерцать красоту его потоковъ: потому что они яснѣ видятъ и силу предлагающихъ даровъ и непрístupное сіяніе ихъ. Еслибъ возможно было, чтобы кто-нибудь вложилъ свою руку или языкъ въ расплавленное золото, — они тотчасъ озолотились бы. Точно такое же и еще гораздо большее дѣйствіе производятъ и здѣсь на душу лежащія тайны. Сильнѣ огня кипятъ и стремятся рѣка сія, но не сожигаетъ, а только очищаетъ все, чего касается. Эта кровь древле была прообразована на жертвенникахъ, въ закланіяхъ, опредѣленныхъ закономъ. Она — цѣна вселенной; ею Христосъ купилъ церковь; ею Онъ всю ее украсилъ. Какъ тотъ, кто покупаетъ слугъ, даетъ за нихъ золото, и потомъ, желая ихъ украсить, украшаетъ золотомъ: такъ и Христосъ и купилъ насъ кровію и украсилъ кровію. Пріобщающіеся этой крови стоятъ вмѣстѣ съ ангелами, архангелами и прочими горними силами, облеченные въ царскую одежду Христову и имѣя духовное оружіе. Но этимъ я еще не сказалъ ничего великаго: они бываютъ облечены въ самого Царя“.

И. Малышевскій.

(Продолженіе будетъ).



БРАКЪ У ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

*Продолженіе *).*

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Отношенія супруговъ: чистота супружескихъ отношеній; права и обязанности супруговъ; наложничество.

Отношенія супруговъ обыкновенно опредѣляются общественнымъ и семейнымъ правовымъ положеніемъ женщины.

О положеніи женщины въ еврейскомъ народѣ высказано было не мало разнообразныхъ сужденій. Но всѣ эти сужденія можно подвести подъ двѣ главныя категоріи. По однимъ ¹⁾ она находилась тамъ развѣ только въ немного лучшемъ состояніи, чѣмъ положеніе нынѣшнихъ магометанскихъ женщинъ ²⁾; напротивъ того, по другимъ ³⁾, положеніе израильской

*) См. Труды Киевск. дух. Академіи, м. іюль 1892 г.

¹⁾ Stade, Geschichte des Volkes Israel, 13 d. 1, 5, 381.

²⁾ Хотя Магометъ нѣсколько улучшилъ положеніе мусульманской женщины, сравнительно съ тѣмъ, какое она прежде занимала въ Аравіи, уничтоживъ, напр., древній арабскій обычай умерщвлять дочерей при самомъ рожденіи (Сур. XVI, 60—4. ср. XXXI, 8), однако онъ прямо училъ, что мужчины выше женщинъ по причинѣ преимуществъ, благодаря которымъ Богъ возвысилъ ихъ предъ послѣдними, и эти преимущества, какъ преимущества женъ предъ рабами, у него математически опредѣлены. Рабъ имѣетъ половину стоимости женщины, поэтому онъ можетъ имѣть только двухъ женъ, подвергаться лишь половиной наказанія; точно также женщина имѣетъ половину стоимости мужчины, и потому получаетъ наслѣдства вдвое меньше мужчины. Неудивительно поэтому, если между магометанами однажды поднятъ былъ вопросъ о томъ, войдутъ ли женщины въ рай, несмотря на то, что жена Магомета называлась матерью правовѣрныхъ (Michaelis, M. R. Th. II, а. 88).

³⁾ См. Hamburger R. E. а. 1036.

женщины было почти тождественно съ современнымъ положеніемъ женщины въ Европѣ. Но оба эти мнѣнія о положеніи древнееврейской женщины представляютъ собой противъположныя крайности; съ каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности нельзя согласиться. Правда, положеніе женщины у древнихъ израильтянъ было выше и лучше, нежели у другихъ восточныхъ народовъ древняго и новаго міра ¹⁾. Въ этомъ отношеніи древніе евреи занимаютъ какъ бы средину между востокомъ и западомъ, являясь первымъ и единственнымъ народомъ, у котораго еще до введенія христіанства женщина признавалась личностію, а не вещью, подругою мужа, а не имуществомъ его; мужъ не былъ деспотическимъ властителемъ жены и не могъ распоряжаться по своему произволу ея жизнію, какъ это было у древнихъ язычниковъ. Но въ то же время было бы большою ошибкою судить объ израильской женщинѣ съ христіанской точки зрѣнія нашего времени. Живя въ ту отдаленную эпоху, когда господствовалъ грубый произволъ, евреи естественно не могли подняться до того возвышеннаго воззрѣнія на женщину и ея правовое положеніе, какое принесло съ собой христіанство, благодаря заслугамъ пресвятой Богородицы ²⁾. При всемъ томъ и ихъ представленія о положеніи женщины были настолько высоки, что далеко оставили за собой представленія древняго язычества и подготовили чело-
вѣчество къ воспріятію совершеннѣйшаго христіанскаго воззрѣнія.

Каковы же эти представленія евреевъ о положеніи женщины?

Высокое правовое положеніе женщины прежде всего оказалось въ ученіи о происхожденіи первой жены, по кото-

¹⁾ Graetz, Geschichte der Israeliten, 13 d. I, Kp. 2, s. 344.

²⁾ Софроній, hom. in. Deip. annunt: Evac. maledictionem (tu Maria) in benedictionem mutasti. Енифаній, or. de land. Mar. Deip.: Maria lapsam, Evam. erexit et Adamum e paradisa defectum in coelos misit.



рому она взята отъ мужа и создана для того, чтобы быть помощницей мужу, „соотвѣтственно ему“, по своей природѣ равною ему. Самое названіе жены— אִשָּׁה , почти тождественное съ названіемъ мужа— אִישׁ и отличающееся лишь окончаніемъ, свойственнымъ женскому роду, показываетъ, какъ мы видѣли, что она была не рабой мужа, а равноправною подругою ¹⁾. Такую же равноправность опредѣляло и назначеніе женщины въ бракъ—составлять съ мужемъ нравственное и неразрывное единство. Признаніе равноправной личности за женщиною имѣло тѣмъ болѣе мѣсто, что, по божественному обѣтованію, Спаситель долженъ былъ родиться отъ женщины—дѣвы народа израильскаго. Полигамія, вошедшая въ обычай во время патріарховъ, не могла особенно неблагопріятно вліять на развитіе идеи равенства половъ, потому что она имѣла у евреевъ смягченную форму и находила значительное ограниченіе въ законодательствѣ Моисея. Поэтому мы не находимъ у израильтянъ гаремовъ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какъ это было у древнихъ народовъ востока, гдѣ жены деспота-мужа, находясь въ безвыходномъ заключеніи и являясь только орудіемъ для удовлетворенія животной страсти, лишались всякаго сознанія своего человѣческаго достоинства. Указываютъ нѣчто подобное гарему въ исторіи домашней жизни Соломона, но и его жены не были собственно гаремницами въ восточно-языческомъ смыслѣ. Напротивъ того, онѣ имѣли такое вліяніе на царя, что даже заставили его поставить для себя капища своимъ богамъ. Притомъ же явленіе это было исключительнымъ, вызваннымъ личнымъ произвольнымъ капризомъ незнающаго мѣры въ счастіи царя и, какъ знаемъ, находило для себя полное осужденіе въ общественномъ мнѣніи и законѣ. Встрѣчающееся въ кн. Есфирь слово „гаремъ“ (בֵּית הַנְּשִׁים) ²⁾ персидскаго происхожденія. Авторъ

¹⁾ Это же открывается и изъ другихъ ея названій— גְּבִירָה (владычица), גַּבְרָה (госпожа, хозяйка) и др.

²⁾ 2, 3.

книги хотя и знаетъ о гаремной жизни; но изображаетъ ее иначе, чѣмъ она изображается въ памятникахъ другихъ восточныхъ народовъ ¹⁾. Далѣе, — евреямъ чуждо было раздѣленіе половъ даже въ высшемъ обществѣ ²⁾. Въ противоположность унижительнымъ обычаямъ языческихъ народовъ, по которымъ женщины жили въ заперти, а если и выходили, то не иначе, какъ съ закрытымъ лицомъ, израильскія женщины пользовались значительною свободою въ отношеніи къ мужчинамъ. Во всѣхъ случаяхъ жизни онѣ смѣло и открыто обращались съ мужскимъ поломъ. Такъ, мы видимъ, что Сарра во время пребыванія въ Египтѣ не боялась съ открытымъ лицомъ показываться иноплеменникамъ ³⁾. Самыя условія кочующей пастушеской жизни евреевъ патриархальнаго времени благоприятствовали развитію внѣшней свободы женщины. Живя въ походной палаткѣ вмѣстѣ съ мужчинами и вмѣстѣ съ ними пася стада, она, естественно, не могла быть застѣнчивой и робкой затворницей. Такъ, Ревекка безпрепятственно ходитъ за городъ къ колодцу — этому сборному пункту на востокъ — за водой и безъ всякаго стѣсненія бесѣдуетъ съ незнакомцемъ; оказываетъ ему услугу и гостепріимство и съ нимъ же потомъ путешествуетъ въ чужую страну: всю дорогу она идетъ съ открытымъ лицомъ и только, увидѣвъ Исаака и узнавъ, кто это, молодая дѣвушка естественно смутилась въ присутствіи

¹⁾ Посторонній мужчина (Мардохей) ежедневно приходитъ въ женскій дворъ и всякій разъ видитъ въ гаремѣ царскихъ жень (2, 11), между тѣмъ какъ самъ царь, когорый, по восточ. обычаю, только одичъ и имѣетъ право входивъ въ него, видитъ каждую изъ своихъ жень лишь однажды въ годъ и не въ гаремѣ, а въ своемъ дворцѣ, куда онѣ должны были являться (ст. 12 и д.), такъ что Есепръ опасается наказанія, когда, не будучи позвана, приходитъ къ царю только по истеченіи 30 дней (4, 11, 16).

²⁾ 2 Ц. 13, 7. 3 Ц. 14, 4.

³⁾ Быт. 12, 14 — 19 Хотя еврейскія замужнія женщины имѣли обыкновеніе прикрывать часть лица покрываломъ, но, какъ видно изъ даннаго мѣста, для нихъ это было необязательно; между тѣмъ гаимудисты, какъ мы замѣтили выше, возвели это восточное обыкновеніе въ обязательный законъ.

своего жениха, „взяла покрывало и покрылась“ ¹⁾). Рахиль поить у колодезя свои стада вмѣстѣ съ другими пастухами; Иаковъ, здороваясь съ своею двоюродною сестрою, видѣнною имъ впервые, цѣлуетъ ее въ присутствіи пастуховъ ²⁾). Вообще еврейскія дѣвицы свободно могли ходить повсюду,—въ поле, за городъ, ограждаемая закономъ, строго наказывавшимъ оскорбителя дѣвицы въ такомъ мѣстѣ, гдѣ она оставалась беззащитною ³⁾). Свобода израильскихъ женщинъ по отношенію къ мужчинамъ, между прочимъ, обуславливалась торжествами и удовольствіями, каковы были игры, пѣсни и пляски, въ которыхъ онѣ принимали живѣйшее участіе и которыми всегда указывается духъ, не стѣсняемый восточными формами женской жизни. Великія дѣла Іеговы по отношенію къ Израилю возбуждали и въ женскомъ воспримчивомъ сердцѣ высокій религіозный патріотизмъ. Такъ, Маріамъ, пророчица и сестра Моисея и Аарона, вмѣстѣ съ другими женщинами, торжественно съ тимпанами и ликованіемъ воспѣла величайшій моментъ въ исторіи своего народа—чудесное избавленіе отъ погони Фараона, погибшаго въ волнахъ моря ⁴⁾). Несчастливая дочь Іефѳея вышла навстрѣчу своему отцу-побѣдителю съ тимпанами и ликами ⁵⁾). Дѣвицы силомскія открыто плясали въ хороводахъ во время сбора винограда ⁶⁾). Когда Саулъ и Давидъ возвращались съ побѣды надъ Филистимлянами, то женщины изъ всѣхъ городовъ израильскихъ выходили имъ навстрѣчу съ пѣніемъ и плясками, съ торжественными тимпанами и кимвалами, съ похвальными восклицаніями: „Саулъ побѣдилъ тысячи, а Давидъ—десятки тысячъ“ ⁷⁾).

¹⁾ Быт. 24, 11, 17—20, 65.

²⁾ 29, 9—11

³⁾ Втор. 22, 25.

⁴⁾ Исход. 15, 20, 21.

⁵⁾ Суд. 11, 34.

⁶⁾ 21, 21, ср. 16, 27.

⁷⁾ 1 Цар. 18, 6, 7. Какое впечатлѣніе произвело это одобреніе на царя, показываютъ стихи 8 и 9-й.

Участвуя наравнѣ съ мужчинами въ общественной жизни, еврейскія женщины, повидимому, получали одинаковое съ ними не только религіозное, но и политическое воспитаніе. Религіозное воспитаніе ихъ, равно какъ и мужчинъ, велось посредствомъ объясненія имъ смысла великихъ израильскихъ празднествъ, въ которыхъ женщины участвовали вмѣстѣ съ мужчинами ¹⁾. Принимая, наравнѣ съ мужчинами, участіе въ слушаніи публично читавшагося народу въ торжественный праздникъ кущей (въ годъ отпущенія) ²⁾ закона Моисеева, онѣ одинаково съ мужчинами пользовались и историко-политическимъ образованіемъ. Такія личности, какъ Девора и др., очевидно, были не только вдохновенными женщинами, но и получившими политическое образованіе, что свидѣтельствуется глубокимъ ихъ пониманіемъ исторической судьбы и политическаго положенія народа ³⁾. Впрочемъ, со времени послѣднѣшаго книжничества, на воспитаніе женщины Іудеи повидимому стали мало обращать вниманія. Да и образованіе того времени, состоявшее главнымъ образомъ въ казуистическомъ толкованіи закона, было пищею неудобовоспріимлемою для женскаго духа. Тѣмъ не менѣе домашнее воспитаніе, получаемое женщиною, публичныя чтенія и проповѣди, произносимыя во храмѣ по субботамъ и праздникамъ и охотно выслушиваемыя женщинами, въ дѣйствительности преслѣдовали ту же самую задачу, какъ и школа, изъ которой женщина была исключена ⁴⁾. Впрочемъ, по временамъ удавалось проникать женщинѣ и въ эту запрещенную для нея область, въ которой она служила съ достоинствомъ. Преданіе не разъ упоминаетъ о женщинахъ, основательно свѣдущихъ въ священной наукѣ и пріобрѣвшихъ авторитетъ среди книжниковъ ⁵⁾.

1) Вѣр. 16, 11, 14.

2) 31, 11, 12.

3) Суд. 5.

4) Weill, *La femme juive*, p. 9.

5) Ibid. p. 10.



Получая образованіе, еврейскія женщины не были лишены права занимать общественно-государственныя должности. Такъ, мы видимъ женщинъ-царицъ, судей, пророчицъ и т. д. Мааха (Авѣ), напр., дочь Авессалома и мать Асы, занимала должность правительницы государства ¹⁾. Нечестивая Іезавель самовластно правила царствомъ при мужѣ-царѣ ²⁾; а Гооолія была даже царицей ³⁾. Александра, жена Александра Асмонея, правила государствомъ цѣлыхъ девять лѣтъ ⁴⁾. Девора была судьей народа; она не только разбирала ссоры и тяжбы, назначала наказанія, но и рѣшала дѣла политическаго характера, за что и получила почетное названіе „матери въ Израилѣ“ ⁵⁾. Маріамъ ⁶⁾, Девора, Анна, мать Самуила ⁷⁾, Олдама ⁸⁾, Ноадія ⁹⁾, Анна другая ¹⁰⁾ были пророчицами ¹¹⁾.

Есть примѣры дѣятельнаго участія израильскихъ женщинъ и въ военнополитическихъ судьбахъ своего народа, въ особенности, когда его высокимъ патріотическимъ и религіознымъ интересамъ грозила опасность. Въ этомъ случаѣ онѣ нерѣдко

¹⁾ Пар. 15, 16. Ср. 3 Цар. 15, 13.

²⁾ 4 Цар. 11, 3; 3 Ц. 18, 13.

³⁾ 4 Цар. 11, 1—20. Эгого факта нельзя объяснить, какъ это дѣлають некоторые, предположеніемъ похищенія престола, потому что, еслибы еврейская женщина не имѣла права престолонаслѣдія, то въ такомъ случаѣ было бы непонятнымъ и самое это похищеніе, особенно если принять во вниманіе, что Гооолія царствовала почти семь лѣтъ.

⁴⁾ Ant. XII, 6, 6.

⁵⁾ Изъ того, что одна только Девора была судьей, не слѣдуетъ еще, что вообще эга должность была недоступна для женщинъ. Единичность примѣра Деворы показываетъ, что для занятія должности судьи требовались особыя качества, имѣть которыхъ могла рѣдкая женщина.

⁶⁾ Исх. 15, 20.

⁷⁾ 1 Цар. 2, 1 и д.

⁸⁾ 4 Цар. 22, 14.

⁹⁾ Неем. 6, 14.

¹⁰⁾ Лук. 2, 36.

¹¹⁾ Это показываетъ, что въ народѣ еврейскомъ были женщины, достойныя откровеній, и что и во время Ветхаго Заветѣ, какъ и въ христіанствѣ, по отношенію къ чрезвычайнымъ дарованіямъ божеству, благодать, какъ *gratia gratias data*, въ извѣстныхъ случаяхъ не полагала различія между мужскимъ и женскимъ поломъ.



обнаруживали геройскую твердость духа, необычайную рѣшимость и самоотверженіе. Дсвора воодушевляетъ Варака на борьбу противъ отечественнаго врага и врага Господня, сопутствуетъ ему на битву для того, чтобы въ трудныя минуты военнаго времени помочь ему своими совѣтами ¹⁾. Іаиль, жена Хевера Кенеянина, пронзивъ голову надменнаго врага шатернымъ коломъ, умертвила его и за это патріотическое дѣло была прославлена Деворой и Варакомъ какъ „благословенная между женами въ шатрахъ“ ²⁾. Одна женщина изъ города Тевеца бросила съ башни, окруженной возмутителемъ государства Авимелехомъ, обломокъ жернова на голову послѣдняго, и проломила ему черепъ ³⁾. Другая „умная женщина“ изъ города Авеля вела переговоры съ городской стѣны съ полководцемъ Іоавомъ, пришедшимъ наказать Авель изъ-за одного человѣка ⁴⁾. Обѣ эти женщины смѣлымъ образомъ своихъ дѣйствій положили конецъ междоусобіямъ въ странѣ. Когда при осадѣ Ветилуи Олоферномъ всѣ жители города потеряли присутствіе духа и уже готовы были сдаться непріятелю, на помощь ихъ малодушно пришла героически-мужественная Іудиѣ; поднявши упавшій духъ ихъ указаніемъ на защиту и милость Божію, она съ безиримѣрнымъ самоотверженіемъ отправилась, въ сопровожденіи одной лишь служанки, въ непріятельскій лагерь, сняла мечемъ съ Олоферна голову въ его собственной палаткѣ и тѣмъ, послѣ своего счастливаго возвращенія домой, воодушевила къ оборонѣ народъ, который дѣйствительно обратилъ врага въ бѣгство. Точно также Есѣирѣ рѣшается на извѣстный опасный шагъ для того, чтобы, ниспровергнувъ врага своего народа, всесильнаго и злобнаго Амана, предотвратить погибель Іуды въ персидскомъ царствѣ.

Не лишены были еврейскія женщины права участія въ

¹⁾ Суд. 4.

²⁾ 4, 17 и д. 5, 24 и д.

³⁾ 9, 53.

⁴⁾ 2 Пар. 20, 16—22.



процессѣ,—онѣ могли защищать свои права на судѣ. Извѣстно, что дочери Салнаада предъявили и доказывали предъ судомъ свои права на имущество умершаго отца. Судъ призналъ ихъ права вполне законными, и наслѣдство отца перешло въ ихъ собственное распоряженіе, только съ условіемъ—выйти замужъ въ предѣлахъ своего колѣна, чтобы земельная собственность ихъ колѣна не перешла къ другому¹⁾.

Соціальное положеніе еврейской женщины естественно оказывало влияніе и на ея семейное домашнее положеніе. „Если женщина, пишетъ Заальпутцъ²⁾, имѣла надлежащія качества для того, чтобы обращать на себя вниманіе цѣлаго общества³⁾ и занимать такое положеніе въ народѣ, какъ Девора или Олдама, то домашнія отношенія вообще не могли быть такими, при которыхъ уничтожалось бы въ женѣ чело-вѣческое достоинство, и она низводилась бы на степень простого орудія для удовлетворенія потребности мужа, какъ это замѣтно на нынѣшнемъ востокѣ“. Уже то обстоятельство, что у израильтянъ жена не покупалась, но лишь „приглашалась“, съ согласія своихъ родителей по собственной склонности, показываетъ, что въ брачной жизни жена не была рабою мужа, но, принося ему въ жертву свою любовь, становилась его помощницей; хотя она и признавала мужа главою семьи и, какъ такому, подчинялась, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ подруга жизни, дѣлила съ нимъ горе и радость, а какъ госпожа дома дѣйствовала въ немъ совершенно самостоятельно. Даже нѣкоторые изъ такихъ изслѣдователей, которые настаиваютъ на существованіи у Израильтянъ „купи женъ“, считаютъ великимъ заблужденіемъ мнѣніе, будто „древнеизраильская жена была безправною въ домѣ своего мужа“⁴⁾. Если исторія еврейской женщины не можетъ по-

¹⁾ Чис. 27, 1—7; 36, 1—6.

²⁾ *Archaeologie Hebraeae*, Th. II, Kap. 60 § 6.

³⁾ *Притч.* 31, 31.

⁴⁾ *Stade, Geschichte Volkes Israel*. Bd. I, s. 385.

хвалиться вполне активнымъ участіемъ ея въ общественно-государственной жизни, то за то во внутренней жизни дома израильтянка являлась полновластною госпожей.—Въ кругу домашней жизни жена патріарха, можно сказать, была полноправнѣе и свободнѣе самого мужа, что такъ наглядно доказывается выраженіемъ: „все, что Сарра ни говоритъ, слушаютъ ея голоса“.—Будучи полноправною хозяйкою дома, Сарра заставляетъ Авраама исполнять свои желанія иногда даже вопреки его собственной волѣ ¹⁾. Ревекка, по своему желанію, устраиваетъ дѣло такъ, что права первороднаго сына переходятъ къ младшему, которому, не боясь мужа, Ревекка говоритъ: „намнѣ пусть будетъ проклятiе твое“ ²⁾. Голосъ и совѣтъ матери имѣли особенно важное значеніе въ брачныхъ дѣлахъ дѣтей. Ревекка убѣждаетъ Іакова не брать себѣ жены изъ дочерей хеттейскихъ, и Исаакъ, при благословеніи сына, сообразно съ желаніемъ своей жены, заповѣдуетъ: „не бери себѣ жены изъ дочерей ханаанскихъ“ ³⁾. Возимѣвъ намѣреніе оставить тестя, Іаковъ не приказываетъ своимъ женамъ приготовиться въ путь, а совѣтуется съ ними о своемъ намѣреніи и получаетъ полное ихъ согласіе на это ⁴⁾. Хотя Лія была „нелюбимою“ женой Іакова, однако не видно, чтобы онъ пренебрегалъ ею въ домѣ. Что касается постановленій законодательства Моисея, опредѣляющихъ супружескія отношенія, то между ними нѣтъ ни одного такого, которое бы подчиняло одну сторону другой и нарушало личное равноправіе супруговъ ⁵⁾. Въ пятой заповѣди десятословія почтеніе къ матери предписывается въ одинаковой степени, какъ и къ отцу ⁶⁾. Иногда въ постановленіяхъ объ обязанности родительскаго почтенія законъ на

¹⁾ Быт. 16, 5, 6; 21, 10—12.

²⁾ 27, 5—30.

³⁾ Ст. 46; 28, 1.

⁴⁾ 31, 4—16.

⁵⁾ Saalschutz, *Archäologie Hebräer*, Th. II, Кр. 60, § 7.

⁶⁾ См. Исх. 20, 12. Ср. 21, 15, 17. Лев. 19, 3; 20, 9. Втор. 27, 16. Притч. 20, 20.

первомъ мѣстѣ ставить не отца, а мать: „бойтесь каждый матери своей и отца своего“ ¹⁾. Буйный и непокорный сынъ предъ старѣйшинами города присуждается „отцемъ и матерью“ къ побіенію камнями за то, что онъ „не повинуется голосу отца своего и голосу матери своей“ ²⁾. Все это, очевидно, предполагаетъ собой равноправность супруговъ, или, по крайней мѣрѣ, не рабское положеніе женщины. Далѣе,—жена имѣла сильное нравственное вліяніе на мужа и способна была внушить тѣ или другія свои убѣжденія, привычки и правила; поэтому именно законъ запрещаетъ евреямъ брачныя связи съ иноплеменницами-язычницами, опасаясь пагубнаго вліянія ихъ на мужей ³⁾.—Исторія, послѣдующая за изданіемъ законодательства, также подтверждаетъ идею закона Моисея о женщинѣ. Наложница изъ Виелесма вполне свободно оставляетъ мужа-левита и возвращается въ домъ своего отца. По прошествіи четырехъ мѣсяцевъ левитъ отправляется къ ней, „чтобы поговорить къ сердцу ея, и возвратить ее къ себѣ“. Въ надеждѣ имѣть сына Анна (мать Самуила) даетъ обѣтъ, не опасаясь противодѣйствія этому со стороны своего мужа ⁴⁾. Какъ и Ревекка, она, по собственному желанію, устраниваетъ судьбу своего сына, и Елкана вполне соглашается съ нею: „дѣлай, что тебѣ угодно“ ⁵⁾. Но при этомъ Елкана, подобно Іакову, не пренебрегаетъ и другою своею женою ⁶⁾. Авигея, добрая жена злого Навала, вопреки желанію мужа завязываетъ дружественныя, мирныя отношенія съ Давидомъ, принеся ему дары послѣ грубаго отказа со стороны мужа. Она рѣшается даже порицать послѣдняго, и говорить въ присутствіи царя: „пусть господинъ мой не обращаетъ вниманія на этого злаго чловека, на Навала, ибо каково имя, таковъ и онъ, Наваль (безумный)—

¹⁾ Лев. 19, 3.

²⁾ Втор. 21, 18—21.

³⁾ Исх. 34, 16.

⁴⁾ 1 Ц. 1, 11, 24 и др.

⁵⁾ Ст. 22, 23.

⁶⁾ 1, 4.

имя его, и безуміе его съ нимъ“ ¹⁾). Мелхола, жена Давида, превышная свое право, лично обращается съ своему царственному супругу съ упреками за неприличное будто бы поведеніе его при перенесеніи ковчега, когда онъ отъ радости скакалъ и прыгалъ предъ нимъ. За такую серьезную рѣзкость, сказанную своему мужу, она получаетъ только замѣчаніе, выраженное при томъ въ формѣ, не выходящей изъ границъ супружескаго уваженія ²⁾). Богатая сонмитянка по собственному желанію принимаетъ Елисея всякій разъ, какъ онъ приходилъ въ Сонамъ, и потомъ съ согласія мужа приготовляетъ для его помѣщенія особую горницу. Испрашивая на это согласіе своего мужа, она обращается къ нему не съ просьбой о позволеніи, а съ выраженіемъ лишь желанія въ формѣ сознанія своей полноправности: „сѣдлаемъ, говоритъ она ему, небольшую горницу надъ стѣною, и поставимъ ему тамъ постелю, и столъ, и сѣдалище, и свѣтильникъ; и когда онъ будетъ приходитъ къ намъ, пусть заходятъ туда“ ³⁾). Далѣе,—она требуетъ отъ мужа дать ей слугу и ослицу для поѣздки (по причинѣ смерти сына) къ человѣку Божію; причемъ на вопросъ его о цѣли путешествія жена не хочетъ отвѣчать ⁴⁾).

Тѣмъ не менѣе, какъ ни высоко было положеніе женщины, все таки его нельзя назвать совершеннымъ. При важномъ вліяніи на дѣла соціальной и въ особенности семейной жизни женщина никогда не уравнивалась вполне съ мужчиною и потому сравнительно съ нимъ имѣла болѣе ограниченныя права и находилась по отношенію къ нему въ нѣкоторой зависимости и подчиненіи. Это подчиненіе, отчасти указанное уже въ ученіи о происхожденіи жены отъ мужа ⁵⁾, въ особенности ясно выразилось, какъ видѣли мы, въ опредѣленіи Бо-

¹⁾ 1 Цар. 25, 10, 25, 27.

²⁾ 2 Цар. 6, 20—23.

³⁾ 4 Ц. 4, 10.

⁴⁾ Сл. 20—23.

⁵⁾ Быт. 2, 21, 22.

жіемъ женѣ послѣ паденія: „и къ мужу твоему влеченіе твое и онъ будетъ господствовать надъ тобою“ ¹⁾. Ограниченія правъ израильской жены на самостоятельное распоряженіе собой, прежде всего, нельзя не видѣть въ законѣ, предоставляющемъ отцу право продажи своей дочери въ рабство ²⁾, хотя это право отца было ограничено желаніемъ покупающаго взять за себя его дочь замужъ; отецъ могъ продать свою дочь въ рабство, но только подѣ условіемъ, если господинъ, или его сынъ женится на ней; въ случаѣ не исполненія этого условія, дѣвица имѣла право требовать освобожденія ³⁾. Далѣе,— нѣкоторое неравенство женщины по сравненію съ мужчиною заявляетъ о себѣ въ правахъ наслѣдованія. Правами этими пользовались дочери только въ томъ случаѣ, когда не было сыновей, такъ-что существованіе послѣднихъ лишало дочерей части въ наслѣдствѣ ⁴⁾. Но этотъ порядокъ наслѣдованія имѣлъ свое ограниченіе въ томъ, что Моисей связалъ законъ наслѣдованія дочерей при отсутствіи сыновей съ сохраненіемъ имени отца отъ уничтоженія ⁵⁾. Поэтому при извѣстныхъ обстоятельствахъ (напр. при физической или нравственной неспособности

¹⁾ Быт. 3, 16.

²⁾ Исх. 21, 7—11.

³⁾ Kidduschin, 41 a. Eben. H. 37, § 8. см. Mayer, R. Israelit. Ath. ud. Rom. s. 237. Weill, La femme juive, p. 13, 14. Преданіе ограничиваетъ право отца на продажу несовершеннолѣтней дочери, когда она, при неполномъ еще развитіи самосознанія, не могла еще тяжело чувствовать актъ продажи и легко могла привыкнуть и сродниться съ новымъ семействомъ. По достиженіи же совершеннолѣтія, дѣвица однимъ словомъ, сказаннымъ предъ свидѣтелями, могла прекратить брачное сожительство съ мужемъ, котораго наняжали ей насильно (Ievam. 107 b. и 108 a). По расторженіи своего брака на подобныхъ условіяхъ, молодая женщина, послѣ вступленія во второй бракъ и его расторженія, снова могла возвратиться къ первому своему мужу. Мало того,— по смерти своего мужа, она, хотя бы еще и не достигла совершеннолѣтія, непосредственно переходила въ домъ своего отца и получала всѣ права совершеннолѣтней женщины. Какъ совершеннолѣтнюю, онъ болѣе уже не могъ выдать ее замужъ противъ ея желанія; теперь она сама имѣла право вступить опять въ бракъ по собственному выбору, не спрашивая ни у кого на это согласія.

⁴⁾ Числ. 27, 8—11.

⁵⁾ Ст. 4.

сына къ сохраненію имени отца), и сестры получаютъ возможность наслѣдованія при братьяхъ. Исторія еврейскаго народа дѣйствительно представляетъ намъ нѣсколько примѣровъ подобнаго наслѣдованія въ богатыхъ семействахъ ¹⁾. — Правовое положеніе женщины ограничивается, далѣе, правомъ отца или мужа отмѣнять обѣты своей дочери или жены, если эти обѣты почему либо казались неудобноисполнимыми ²⁾. Хотя въ представленіи этого права мужчинѣ нельзя не видѣть уступки со стороны законодателя общему восточному воззрѣнію на женщину, однако слѣдуетъ замѣтить, что согласіе или несогласіе на такое серьезное и священное дѣло, какъ обѣтъ, со стороны болѣе зрѣлаго ума мужчины не представляется излишнею стѣснительностію для женщины, въ особенности молодой, тѣмъ болѣе, что по преданію и женщинѣ предоставлялось право отмѣнять обѣты свсего мужа, когда они препятствовали исполненію супружеской обязанности ³⁾. Можно, наконецъ, видѣть нѣкоторую неправоправность женщинъ съ мужчинами въ законѣ о разводѣ, по которому жена не могла ни удержать мужа отъ развода, ни сама развестись съ нимъ. Но, какъ увидимъ ниже, и право развода не было исключительною принадлежностію мужа.

Такимъ образомъ во всѣхъ указанныхъ ограниченіяхъ правъ еврейской женщины мы не находимъ рабскаго служенія ея деспотизму мужчины, не видимъ ничего подавляющаго личность, унижающаго свободу ея до рабскаго отношенія къ нему. Женщина была почти равноправною съ мужчиною; на нее смотрѣли какъ на „помощника“ мужу, „соотвѣтственнаго ему“ и неправоправнаго лишь настолько, насколько это слѣдуетъ изъ самыхъ свойствъ женщины и насколько, по обыкно-

¹⁾ Іовъ 42, 15. Быт. 46, 15. 17. Ср. Числ. 26—46, 1 Пар. 2, 21, 22. Ср. Числ. 32, 41. Неем. 7, 63. Ср. 2 Ц. 19, 35—41.

²⁾ Числ. 30, 4—8.

³⁾ Nedarim, 9, 5, 10. Ср. Ketub. 7, 1—5. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 73.

венному и естественному порядку вещей, „помощникъ“ не-равенъ главному дѣятелю. Правда, въ бытовой жизни проявлялось нерѣдко „жестокосердіе“ народа, обусловившее собой установленіе развода, терпимость полигаміи и т. п. явленія. Но не поэтому жестокосердію должна дѣлаться общая характеристика брачной израильской жизни.

Вся дѣятельность хозяйки дома имѣетъ своею задачей счастье и благоденствіе семьи, и потому свящ. Писаніе полно похвалъ женѣ, достойной въ чисто нравственномъ отношеніи, женѣ добродѣтельной, честной и благопристойной. Благоденствіе жены служитъ для нея средствомъ пріобрѣтенія себѣ и своему семейству чести и уваженія со стороны постороннихъ. „Благодѣтельная жена пріобрѣтаетъ славу мужу“ ¹⁾. „Добродѣтельная жена вѣнецъ для мужа своего; а позорная—какъ гниль въ костяхъ его“ ²⁾. „Кто нашелъ (добрую) жену, тотъ нашелъ благо, и помнилъ благодать отъ Господа (Кто изгоняетъ добрую жену, тотъ изгоняетъ счастье“ ³⁾. Вотъ прекрасная картина честной добродѣтельной жены, гдѣ отдѣльные добродѣтели, какъ въ вѣнцѣ, сгруппированы въ одномъ величественномъ образѣ идеальной жены и гдѣ въ особенности живо и наглядно представленъ образъ честной хозяйки дома. „Кто найдетъ добродѣтельную жену? Цѣна ея выше жемчуговъ. Увѣрено въ ней сердце ея, и онъ не остается безъ прибытка (она усердно заботится о хозяйствѣ, увеличивая его). Она воздастъ ему добромъ, а не зломъ, во всѣ дни жизни своей (сохраняетъ взаимный миръ, украшающій и берегающій жизнь). Добываетъ шерсть и ленъ и съ охотою работаетъ своими руками (сама печется о хозяйствѣ). Она, какъ купеческіе корабли, издалека добываетъ хлѣбъ свой (жепское трудолюбіе и изобрѣтательность умѣютъ извлечь пользу повидимому изъ самыхъ непригодныхъ предметовъ).

¹⁾ Притч. 11, 16.

²⁾ 12, 4.

³⁾ 18, 23.

Она встаетъ еще ночью и роздаетъ пищу въ домѣ своемъ и урочное служанкамъ своимъ (съ ранняго утра съ любовію заботится о своихъ подчиненныхъ. Задумаетъ она о полѣ и приобрѣтаетъ его; отъ плодовъ рукъ своихъ насаждаетъ виноградникъ. Препоясываетъ силою чресла свои и укрѣпляетъ мышцы свои. Она чувствуетъ, что занятіе ея хорошо и свѣтильникъ ея не гаснетъ и ночью (работаетъ до глубокой ночи, или: и въ несчастіи (ночью) не теряетъ веселаго настроенія духа). Протягиваетъ руки свои къ прялкѣ и шерсты ея берутся за веретено. Длань свою она открываетъ бѣдному, и руку свою подаетъ нуждающемуся (совершаетъ дѣла благотворительности), не боится стужи для семьи своей, потому что вся семья ея одѣта въ двойныя одежды. Она дѣлаетъ себѣ ковры; виссонъ и пурпуръ — одежда ея (одѣвается соответственно своему состоянію и положенію). Мужъ ея извѣстенъ у воротъ, когда сидитъ съ старѣйшинами своими (благосостояніе дома даетъ мужу возможность обратить свое вниманіе и свою дѣятельность на общественное благо). Она дѣлаетъ покрывала, и продаетъ, и поясы доставляетъ купцамъ финикійскимъ. Крѣпость и красота—одежда ея, и весело смотритъ она на будущее. Уста свои открываетъ съ мудростію, и кроткое наставленіе на языкѣ ея (она наставляетъ домочадцевъ). Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домѣ своемъ, и не ѣстъ хлѣба праздности. Встаютъ дѣти,—и ублажаютъ ее,—мужъ, и хвалитъ ее: „много было женъ, но ты превзошла всѣхъ ихъ“. Милосердіе обманчива и красота суетна, но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы (т. е. не тѣлесная привлекательность, а дѣятельность въ страхѣ Божіемъ опредѣляетъ достоинство жены). Дайте ей отъ плода рукъ ея (окажите ей заслуженную признательность) и да прославятъ ее у воротъ дѣла ея¹⁾. „Любезность жены, пишетъ Сирахъ, усладитъ ея мужа, и благоразуміе ея утучнитъ кости его (дѣлаетъ то, что мужъ

¹⁾ Притч 31, 10—31.

постоянно бываетъ здоровъ и долго живетъ). Кроткая жена—даръ Господа, и нѣтъ цѣны благовоспитанной души. Благодать на благодать—жена стыдливая, и нѣтъ достойной мѣры для воздержной души... Что золотые столбы на серебрянномъ основаніи (во храмѣ), то прекрасныя ноги ея на твердыхъ пятахъ (образъ ея поведенія)“¹⁾ „Дѣти и построеніе города увѣковѣчиваютъ имя, но превосходнѣе того и другого считается безукоризненная жена“²⁾.—Рисуя нравственный идеалъ жены, іудейское преданіе учитъ: „она не изъ головы мужа (создана), чтобы не быть гордой,—не изъ глазъ и ушей, чтобы не быть слишкомъ любопытной,—не изъ сердца, чтобы не быть страстной и ревнивой,—не изъ рукъ, чтобы не во все вмѣшиваться,—не изъ ногъ, наконецъ, чтобы не ходить изъ дому попустому,—но изъ части, которая сокрыта, чтобы быть благоправной и стыдливой“³⁾.

По вѣнецъ женской добродѣтели есть набожность, забота о религіозномъ чувствѣ, вѣрующее благочестивое сердце. Изъ книгъ Свящ. Писанія видимъ, что израильскія женщины имѣли обыкновеніе посвящать себя на служеніе при скинии и храмѣ⁴⁾. На предложеніе Моисея содѣйствовать по возможности устройству скинии многія женщины добровольно приносили для нея свои богатства и плоды собственныхъ трудовъ. Своими руками онѣ пряли ленъ, козью шерсть для покрововъ и занавѣсей⁵⁾; умывальникъ сдѣланъ былъ изъ женскихъ мѣдныхъ зеркалъ⁶⁾. Для разныхъ предметовъ, необходимыхъ при жертвоприноше-

¹⁾ Притч. 26, 16—23

²⁾ 40, 19. ср. 7, 21, 28; 25, 1, 2; 36, 24—27; 40 и др.

³⁾ Beruch Babba P. 18. Zschokke, Weib in alt. T. s. 70.

⁴⁾ Исх. 38, 8: И сдѣлалъ (Моисей) умывальникъ изъ мѣди и подножіе его изъ мѣди, изъ зеркалъ — מַרְאִי, מַרְאִי חַתוּמֵּי טָהוֹרִים (снод. изг.: „съ изящными изображеніями—מַרְאִי, изображение. Разница произошла вслѣдствіе измѣненія гласныхъ въ подлинномъ словѣ) женщинъ, служащихъ (אֲנָשֵׁי אֶשְׂרָא מַרְאִי) при входѣ въ скинію собранія“. Ср. Лук. 2, 36—8.

⁵⁾ Исх. 35, 25, 26.

⁶⁾ 38, 8

ніяхъ, также послужили матеріаломъ женскія украшенія ¹⁾. Въ особенности извѣстна религіознымъ настроеніемъ дочь Ісѳоя, которая сама побуждастъ своего опечаленнаго отца къ исполненію даннаго имъ Богу обѣта, и добровольно приноситъ себя и свою жизнь въ жертву ²⁾. Благочестивая жена Маноя удостоилась явленія Ангела Господня и получила отъ него вѣсть о рожденіи сына, который долженъ былъ навсегда остаться назореемъ ³⁾. Пасколько выше стоитъ благочестивая Анна, мать Самуила, по сравненію съ завистливою и насмѣшливою Фепнаною! Бездѣтная, она съ горькими слезами молить Господа о дарованіи ей сына не для помощи себѣ въ старости, но только для того, чтобы посвятить его въ даръ Богу; и съ благоговѣйнымъ и благодарнымъ сердцемъ приводитъ она во храмъ богодарованнаго сына и отдаетъ его на служеніе Богу! ⁴⁾. Благочестивая Сонамитянка предлагаетъ своему мужу дать въ ихъ домѣ покойный пріютъ „человѣку Божію, святому пророку Елисею“ ⁵⁾. Есѣиръ постомъ и молитвою готовится къ дѣлу, предпринимаемому ею ⁶⁾. Мать Маккавеевъ изъ любви къ Іеговѣ и его закону поощряетъ каждаго изъ семи своихъ сыновей къ перенесенію жестокихъ страданій, приносить ихъ Господу въ жертву и, наконецъ, послѣ умерщвленія ихъ, сама благодушно умираетъ мученическою смертію ⁷⁾.

Счастливое соединеніе всѣхъ указанныхъ достоинствъ израильской женщины и вмѣстѣ супруги представляетъ собой Іудию. Относительно физическихъ и умственныхъ ея достоинствъ Олофернъ замѣчаетъ: „отъ края до края земли нѣтъ такой жены по красотѣ лица и разумнымъ рѣчамъ“ ⁸⁾. За-

¹⁾ Псх. 35, 22 Ср. 12, 35.

²⁾ Суд. 11. 30 и д.

³⁾ 13, 2 и д.

⁴⁾ 1 Цар. 1, 11 и д.

⁵⁾ 4 Ц. 4, 9 и д.

⁶⁾ 4, 15 и д.

⁷⁾ 2 Макк. 7.

⁸⁾ Іуд. 11, 21. Ср. 8, 7.

тѣмъ,—ея глубоко-религіозный образъ мыслей сдѣлали ее идеаломъ для позднѣйшихъ іудеевъ. „Богобоязненность“, ставшая ей всеобщее уваженіе, и призвательность ¹⁾ служить основаніемъ всей ея жизнедѣятельности. То обстоятельство, что эта женщина рѣшается идти въ непріятельскій лагерь и тамъ, быть можетъ, лишиться чести и жизни, имѣетъ основаніе не столько въ патріотизмѣ, сколько въ религіозномъ чувствѣ ²⁾, въ ея стремленіи уничтожить врага своей вѣры. Внѣшнія формы выраженія ея религіозности суть постъ и молитва. Она постится всѣ дни вдовства своего, исключая праздники ³⁾. Прежде чѣмъ отправиться въ лагерь непріятелей, Іудея готовится къ этому постомъ; причемъ старается скрыть духъ покаянія подъ одеждою веселія ⁴⁾. Съ постомъ она соединяетъ пламенную молитву. Жители Ветилуи въ критическую минуту полагаются на молитву этой женщины, которую называютъ они „благочестивою женою“. Слѣдствіемъ религіозной настроенности Іудеи является правдивая чистота ея. Геронимъ ⁵⁾ считаетъ ее образцомъ цѣломудрія. Добродѣтель эта въ ней тѣмъ болѣе драгоцѣнна, что Іудея была „красива видомъ, привлекательна взоромъ“ и богата ⁶⁾. Величайшій триумфъ этой женщины, по словамъ св. Амвросія ⁷⁾, заключается въ томъ, что изъ лагеря развратнаго Олоферна она выходитъ такою же чистою, какою и входитъ въ него.

Для упроченія чистоты супружескихъ отношеній, опредѣляемыхъ взаимною любовью и уваженіемъ, законодатель

¹⁾ 1 Цар. 8, 8.

²⁾ Амвросій, l. 2 de Virg.: Judith se adornavit: quia hoc religione, non amore faciebat Ср. Климентъ Ал. l. 4 Strom. cap. 4.

³⁾ 8, 6

⁴⁾ 9, 10.

⁵⁾ Praef. in Jud. cap 11: accipite Judith viduam castitatis exemplum et triumphali laude perpetuis eam praeconiis declarate.

⁶⁾ 8, 7.

⁷⁾ L. 3 de Virg. cap 13: Primus triumphus ejus fuit, ut integrum pudorem de tabernaculo hostis reверxit.

издалъ особенныя постановленія: 1) о прелюбодѣянїи, 2) нецѣломудріи обрученной и 3) тѣлесной чистотѣ супруговъ.

При терпимомъ существованіи полигаміи подъ прелюбодѣянїемъ разумѣлось сожительство съ чужою женою ¹⁾, съ обрученною, которая имѣла почти одинаковое значеніе съ замужною женщиною, и, наконецъ, со вдовою, ожидающею левиратнаго брака. Сожительство съ свободною женщиною считалось обыкновеннымъ блудодѣянїемъ.

Съ какою нравственною строгостію законъ разсматриваетъ супружескія отношенія, открывается изъ того обстоятельства, что запрещеніе прелюбодѣянїя ²⁾ внесено имъ въ десятословіе и еще разъ повторено въ заповѣди о цѣломудріи: „съ женою ближняго твоего не ложишься, чтобы оскверниться съ нею“ ³⁾. Прелюбодѣянїе какъ со стороны жены, такъ и со стороны мужа одинаково наказывалось смертію. Существуютъ слѣдующія опредѣленія закона:

„Если кто будетъ прелюбодѣйствовать съ женою замужною, съ женою ближняго своего: да будутъ преданы смерти и прелюбодѣй и прелюбодѣйка“ ⁴⁾. „Если найдены будутъ кто лежащій съ женою замужною: то должно предать смерти обоихъ, и мужчину, лежавшаго съ женщиною, и женщину; и такъ истреби зло отъ Израиля“ ⁵⁾.

По второму постановленію прелюбодѣянїе присуждается къ наказанію смертію подъ непремѣннымъ условіемъ „вопїющаго“ преступленія (если обоихъ застали на мѣстѣ преступленія—*flagranti crimine*) и при томъ доказаннаго свидѣтелями на судѣ. Послѣднее доказывается примѣромъ Сусанны, которая

¹⁾ Чис. 5, 12.

²⁾ Исх. 20, 14.

³⁾ Лев. 18, 20. (р. I. Флав. Ant. II, 24.

⁴⁾ Лев. 20, 10.

⁵⁾ Втор. 22, 22.



была обвинена въ прелюбодѣянїи предъ судомъ положному свидѣтельскому показанію „старѣйшинъ“. Точно также и по традиціонному праву прелюбодѣяніе влечетъ за собой строгое наказаніе не иначе, какъ послѣ засвидѣтельствованія его на судѣ, по крайней мѣрѣ, двумя лицами, присутствовавшими при самомъ совершеніи преступленія. Если не оказывалось свидѣтелей преступленія жены, то мужу предоставлено было закономъ право требовать отъ нея испытанія ея супружеской вѣрности извѣстнымъ образомъ, о чемъ рѣчь будетъ нѣсколько ниже. Впрочемъ, въ этомъ случаѣ предоставлялось личному усмотрѣнію мужа изобличить ли свою жену въ преступленіи судебнымъ порядкомъ, или же дать ей только разводное письмо ¹⁾).

По свидѣтельству І. Флавія, прелюбодѣйствовавшая и ея соучастникъ подвергались наказанію чрезъ побитіе камнями ²⁾. Свидѣтельство это подтверждается пр. Іезекилемъ ³⁾, словами Іудеевъ къ Іисусу Христу: „Моисей въ законѣ заповѣдалъ намъ побивать такихъ (взятыхъ въ прелюбодѣянїи) камнями“ и отвѣтомъ на эти слова Іисуса: „кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось на нее камень“ ⁴⁾. По Талмуду, побивались камнями только обрученная и ея обольститель ⁵⁾, между тѣмъ какъ замужняя женщина съ ея соучастникомъ осуждалась на смерть чрезъ удушеніе ⁶⁾. Послѣ разрушенія Іерусалима смертная казнь чрезъ побитіе камнями вообще замѣнена была удушеніемъ.

Смертное наказаніе, установленное законодателемъ для

¹⁾ Мѡ. 1, 19.

²⁾ С. Apion. II, 24 Ant. IV, 8, 23.

³⁾ 16, 40.

⁴⁾ Іоан. 8, 5, 7.

⁵⁾ Происходило это слѣдующимъ образомъ. Прежде всего преступникъ однимъ изъ свидѣтелей своего преступленія низвергался съ какой-либо высоты: Если послѣ этого онъ оставался живъ, то второй свидѣтель бросалъ ему камень въ грудь. Вслучаѣ и теперь цѣль не достигалась, преступникъ побивался камнями всѣмъ народомъ (Sanhedr. 6, 4. Zschokke, Weib in alt. T. s. 106).

⁶⁾ Обыкновенно веревка обматывалась вокругъ шеи преступника и затягивалась свидѣтелями преступленія, пока не наступала смерть (Sanhedr. 3, 3 *ibid.*).

прелюбодѣвъ, имѣть основаніе въ томъ ученіи, что семья и религія суть основы общества. Потрясать эти основы, ниспровергать ихъ дѣйствіями преступными, не смотря на всѣ на поминанія со стороны закона уважать и охранять ихъ,—это, по взгляду законодателя, есть „вѣроломный проступокъ“, вина, которую можетъ искупить лишь одна смерть и при томъ смерть, назначенная преступнику самимъ оскорбленнымъ обществомъ ¹⁾.

Если мужъ имѣлъ достаточное основаніе подозрѣвать свою жену въ прелюбодѣяніи, но не былъ очевидцемъ преступленія и не могъ подтвердить его свидѣтельскими показаніями другихъ, то въ такомъ случаѣ ему предоставлялось право рѣшить вопросъ о виновности или невинности жены посредствомъ особаго обрядоваго установленія — испытанія жены, подозрѣваемой въ супружеской невѣрности. Въ случаѣ жена выходила изъ испытанія невинною, супружеское довѣріе снова восстанавливалось. Этотъ обрядъ испытанія носитъ названіе „жертвы ревнованія“ и составляетъ предметъ большей половины пятой главы (11—31 ст.) книги Числь.

Мы считаемъ необходимымъ заняться подробнымъ разсмотрѣніемъ этого обряда, потому что онъ наглядно показываетъ, до чего строго оберегалась закономъ чистота супружескихъ отношеній.

Обрядъ ревнованія начинался съ того, что мужъ приводилъ свою подозрѣваемую въ прелюбодѣяніи жену къ священнику

¹⁾ Вотъ постановленія талмуда о прелюбодѣяніи. Прелюбодѣяніе жены, даже прощенное мужемъ, не можетъ обойтись безъ судебного наказанія (Майн. Got. см. Hamburger, R. E. s. 259). Мужъ обязанъ развестись съ своею женою, когда доказано нарушение ею супружеской вѣрности (ibid.). Жалоба на прелюбодѣяніе представляется дѣломъ не только мужа, но и всякаго, кто только знаетъ о преступленіи (ibid.). Когда мужъ предпринялъ далекое путешествіе и жена, на основаніи извѣстія о его смерти, вышла замужъ за другого, а между тѣмъ первый мужъ возвратился, то въ такомъ случаѣ жена, хотя и невинно, подвергалась слѣд. наказаніямъ: оба мужа должны были дать ей разводныя письма, безъ уплаты вѣтубы,—дѣти, рожденныя отъ втораго брака, считались незаконными (Iebach. 10, 1. Zschokke, Weib in alt. T. s. 107).



предъ скинію, принося при этомъ жертвенный даръ, состоящій изъ десятой части ефы (\equiv вмѣстимости 43 куриныхъ яицъ) ¹⁾, ячменной муки безъ обычнаго прибавленія елея и ливана, „потому-что это приношеніе ревнованія (כִּנְיָה מִנְחָה), приношеніе воспоминанія, напоминающее о беззаконіи“ (מִנְחָה זִכֹּר (מוֹכֵר עֵץ).

Хотя эта жертва приносилась мужемъ, но приносилась она за жену (קִרְבַּנָּה עֲלֶיהָ), и потому должна разсматриваться не какъ его жертва, но какъ жертва жены. Это подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что жертва давалась въ руки жены, и уже изъ ея рукъ священникъ приносить ее Богу. Если же матеріаль для жертвы приносилъ мужъ, то это потому, что израильская жена не имѣла собственности, и то, что она приносила въ жертву Іеговѣ, могла получить только отъ мужа ²⁾. Будучи жертвою хлѣба (מִנְחָה), приношеніе жены обозначало собой ея дѣла или плодъ ея поведенія предъ Богомъ. Такъ-какъ на женѣ лежало пятно тяжкаго обвиненія, то поэтому ея хлѣбное приношеніе не могло быть по своему характеру обыкновенною жертвою хлѣба, изображающею собой добрую жизнь приносителя. Вотъ почему для жертвоприношенія жены употреблялась не пшеничная мука, изъ высшаго вида хлѣбнаго растенія, а ячменная, стоящая далеко ниже первой. Ячмень употребляется здѣсь вмѣсто обычной пшеницы ни потому, какъ полагають талмудисты ³⁾, что преступленіе прелюбодѣйной жены уподобляетъ ее скоту, отъ пищи котораго берется ея жертва, ни потому, что ячмень можетъ приниматься за символъ презняго поведенія жены, такъ-какъ пока еще не извѣстно, дѣйствительно ли она преступна, но потому, что это хлѣбное растеніе указывало въ лицѣ, принсвившемъ жертву, на пятно тяжелаго обвиненія, на состояніе подозрѣваемаго въ престу-

¹⁾ Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 133.

²⁾ Кейль, Руковод. къ Вавл. Арх. ч. I, стр. 377.

³⁾ Got. 2, 1. См. Zschokke, Weib in alt. T. s 107.

пленіи челоѣка. Жертва приносилась женою безъ обычнаго елея и ладона потому, какъ выражается бл. Θεодоритъ ¹⁾, что „carebat tunc odore bono, tunc lumine justitiae“; къ ней не присоединялся елея, такъ какъ неопредѣленное, или точнѣе, двусмысленное нравственное состояніе жены не могло оживляться Духомъ Божиимъ,—не прибавлялся ливанъ, такъ-какъ она, при такомъ своемъ духовномъ состояніи, не имѣла возможности исполниться благочестиво-молитвеннаго настроенія.

Между тѣмъ священникъ поставлялъ жену предъ лице Господне, бралъ въ глиняный сосудъ святой воды, положивъ въ нее земли съ полу скиніи, обнажалъ голову жены, и затѣмъ, давъ ей въ руки приношеніе воспоминанія или ревнованія и самъ въ своей рукѣ держа горькую воду, наводящую проклятіе ²⁾, произноситъ на нее слѣдующее торжественное заклинаніе: „если никто не преспалъ съ тобой и ты не осквернилась и не измѣнила мужу своему: то невреждена будешь отъ сей горькой воды, наводящей проклятіе. Но если ты измѣнила мужу своему и осквернилась, и если кто преспалъ съ тобою кромѣ мужа твоего... (здѣсь вѣроятно наступала пауза, чтобы дать женѣ еще время для воспоминанія), да предастъ тебя Господь проклятію и клятвѣ въ народѣ твоёмъ, и да сдѣластъ Господь лоно твое опавшимъ и животъ твой опухшимъ, и да иройдетъ вода сія, наводящая проклятіе, во внутренность твою, чтобы опухъ животъ (твой) и опало лоно (твое)“³⁾. Это заклинаніе жена принимала на себя словами: аминь, аминь.

Обнаженіе священникомъ головы жены означаетъ, что предъ Богомъ все наго и открыто, а слѣд. и виновность жены, если только она существуетъ ³⁾. Какъ закрытіе головы покрываломъ, говоритъ Цшоккъ ⁴⁾, было знакомъ женской стыдли-

¹⁾ Int. 10 Чис.

²⁾ LXX: ὁδὸρ τοῦ ἐλεῦδος, Чис. 5, 18.

³⁾ Θεодоритъ, Int. 10 Чис.

⁴⁾ Weib in alt. T. s. 108.

вості, благопріятія и супружеской вѣрности, такъ, напротивъ того, обнажая голову жены, священникъ какъ бы снималъ съ нея эти женскія добродѣтели. Если глиняный сосудъ указывалъ ничтожество и уничтоженіе, то земной прахъ, смѣшанный съ водою, означалъ проклятіе грѣха; употребленіе праха въ пищу было въ ветхомъ завѣтѣ образомъ состоянія проклятія ¹⁾, глубочайшаго позора и униженія ²⁾. Святая вода, взятая изъ водоема, назначеннаго для очищенія священниковъ ³⁾, и земля съ полу скиніи, мѣста, гдѣ всесвятый Богъ открывалъ избранному народу Свое присутствіе и дѣятельность, употреблялись при этомъ для того, чтобы еще болѣе усилить очистительное дѣйствіе напитка. Вода называется „горькою“ не потому, чтобы она на самомъ дѣлѣ была горька на вкусъ или чтобы, какъ думаютъ раввины, къ ней примѣшивали горечь или она только въ устахъ прелюбодѣйной жены была горькою,—но потому, что эта вода приносила съ собой горькое страданіе, когда обвиненіе оказывалось справедливымъ въ дѣйствительности. Слѣд. слово „горькій“ нужно понимать не въ буквальномъ, а въ переносномъ смыслѣ, вопреки мнѣнію Заальшутца ⁴⁾. Обрядъ этотъ необходимо предполагалъ мысль, что живущій среди Своего народа Богъ совершаетъ надъ людьми праведный судъ, посредствомъ призванія ими Его святаго имени. Поэтому и питье заклинательной воды заключало въ себѣ чудодѣйственную силу, которая была въ состояніи открыть и наказать преступленіе, и оправдать невинность. Наказаніе, постигавшее виновную, соответствовало ея преступленію и закону возмездія. Оно касалось именно тѣхъ тѣлесныхъ членовъ, которыми жена согрѣшила ⁵⁾. Въ чемъ собственно состояло физическое зло, постигавшее виновную жену послѣ испитія ею воды проклятія, трудно сказать.

¹⁾ Быт. 3, 14.

²⁾ Мих. 7, 17. Исаія 49, 23.

³⁾ Онкелосъ в Got. 2, 2 (см. Zschokke, l. c.) LXX понимаютъ чистую ключевую воду, — „воду живу чисту“ по славянски.

⁴⁾ Mos. R. Th. II, s. 574.

⁵⁾ Теодоригъ, Quaest. 10 на Чис : ἡ ἐν τῷ ὕδατι ἀμαρτία, διὰ τὴν τιμωρίαν.

Іосифъ Флавій ¹⁾ видитъ въ немъ брюшную водяную болѣзнь, соединяющуюся съ вывихомъ правой лядвеи или бедра. Теодоритъ ²⁾ разумѣетъ здѣсь трещину въ животѣ. Какъ бы то ни было, испытіе преступницей воды имѣло однимъ изъ своихъ физическихъ слѣдствій безплодіе—этотъ величайшій позоръ для древнееврейской женщины.—Нельзя не замѣтить той заботливости, какую законодатель оказываетъ по отношенію къ обвиняемой. Священникъ обязанъ былъ торжественно объявить женѣ ³⁾, что, если она невинна, напитокъ не повредитъ ей. Въ случаѣ, если жена, подъ дѣйствіемъ словъ священника, сознавалась въ своемъ преступленіи прежде, чѣмъ испивала воды, то мужъ, по закону, долженъ былъ отправить ее къ родителямъ. О наказаніи смертію, положенномъ закономъ за прелюбодѣяніе въ этомъ, а равно и въ томъ случаѣ, когда преступленіе изобличалось посредствомъ обряда испытанія, не могло быть и рѣчи, потому что такое наказаніе, по Втор. 22, 22, имѣло мѣсто только тогда, когда застигали обоихъ прелюбодѣевъ въ *flagranti crimine*.

Произнося на жену торжественное заклинаніе, священникъ записывалъ это заклинаніе на свиткѣ (רפפפ—въ книгѣ), смывалъ записанное въ горькую воду, бралъ хлѣбное приношеніе ревнованія изъ рукъ жены, и, вознося это приношеніе предъ Господомъ, относилъ его къ жертвеннику и сжигалъ полную горсть его въ память (רפפפס) на жертвенникѣ. Послѣ всего этого священникъ давалъ женѣ пить воду. „И когда напоить ее водою, тогда, если она нечиста и сдѣлала преступленіе противъ мужа своего, горькая вода, наводящая проклятіе, войдетъ въ нее ко вреду ея, и опухнетъ чрево ея, и опадетъ лono ея, и будетъ эта жена проклятою въ народѣ своемъ (רפפפ—буквально-горькою ⁴⁾). Если же жена не осквер-

¹⁾ Ant III, 11, 6

²⁾ Quaest. 10 на Чис.

³⁾ Ст. 19.

⁴⁾ Ст. 24, 27.



нилась и была чиста, то останется невредимою, и будетъ оплодотворена сѣменемъ“. Мужъ, который изъ ревности подвергнетъ свою жену этому дѣйствию, предписанному закономъ о ревнованіи, „будетъ чистъ отъ грѣха и жена понесетъ на себѣ грѣхъ свой“.

Но позднѣйшей практикѣ іудейскихъ книжниковъ, совершеніе обряда „горькихъ водъ“ происходило слѣдующимъ образомъ:

Тяжущаяся брачная чета съ двумя провожатыми отправлялась въ Іерусалимъ для того, чтобы предстать предъ верховнымъ синедріономъ. Провожатые должны были сообщить суду суть тяжёбнаго дѣла, по выслушаніи котораго судьи приказывали мужу удалиться. Первою обязанностію судей было привести обвиняемую посредствомъ угрозъ и ласкъ къ сознанию своей вины ¹⁾. Если обвиняемая уступала убѣжденію судей, сознание въ преступленіи не сопровождалось для нея никакими другими послѣдствіями, какъ только разводомъ и лишеніемъ кетубы. Бракъ, заключенный ею съ соучастникомъ преступленія, расторгался, впрочемъ, тогда, когда еще не было дѣтей. Если же обвиняемая продолжала упорно настаивать на своей невинности, отъ нея требовали испить горькой воды, словами: „Теперь, дочь моя, если ты невинна, довѣрься своему мужу и пей спокойно, потому что горькая вода есть не что иное, какъ ядъ для тѣла живущаго существа: если на тѣлѣ есть раны, ядъ причиняетъ боль, если же нѣтъ, то нечего бояться“. Послѣ этого

¹⁾ Got. 1, 4. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 110. „Дочь моя, обыкновенно говорили ей, вино бываетъ иногда причиной заблужденія; легкомысліе, молодость, дурное сотоварищество также заставляютъ нерѣдко погрѣшать; ради великаго и святаго имени Божія, начертаннаго въ священныя писменахъ, не допусти, чтобы *Имѣ* смылось и изгладилось въ водахъ... И держали къ ней друга рѣчи въ томъ же смыслѣ, которыхъ, впрочемъ, ни она, ни домъ отца ея не могли понять“. Какія были эга рѣчи, Миша не объясняетъ, но Талмудъ беретъ на себя эту заботу. Обвиняемой приводили на память патріарха Іуду, безъ ложнаго стыда сознавашагося въ своемъ преступленіи съ Оамарью, и примѣръ его брата, Рувима, который, по преданію, сознался въ прелюбодѣяннѣ, совершенномъ имъ на ложѣ своего отца.

вели обвиняемую изъ зала суда въ одинъ изъ портиковъ храма, именно восточный, извѣстный подъ названіемъ Никаноровыхъ воротъ. Здѣсь первосвященникъ съ гнѣвнымъ выраженіемъ разрывалъ ея одежду и приводилъ въ безпорядокъ ея головной уборъ съ словами: „Ты погрѣшила противъ обычая израильскихъ дочерей покрывать свою голову и взяла примѣръ съ языческихъ женъ, которыя показываются открытыми“. Если обвиняемая была въ бѣломъ платьѣ, должна была снять его и надѣть черное; кромѣ того, у нея отнимали всѣ украшенія, а на грудь полагали веревки¹⁾. При обрядѣ присутствовали и женщины, которымъ зрѣлище это должно было внушить страхъ преступленія²⁾. Между тѣмъ приходилъ мужъ обвиняемой и давалъ въ руки ей корзину, содержавшую въ себѣ матеріалъ для жертвы ревнованія, состоявшій изъ обыкновенной муки, еще не очищенной отъ отрубей и соотвѣтствовавшей въ такомъ своемъ видѣ состоянію обвиняемой. Согласно съ закономъ Моисея, здѣсь не было елея и ладона. Первосвященникъ подходилъ съ новымъ глинянымъ сосудомъ къ мѣдному морю, черпалъ изъ него полъ лоба (равняется тремъ яичнымъ скорлупамъ) священной воды и входилъ во храмъ, направляясь на правую его сторону къ мѣсту, гдѣ лежала плита, по срединѣ которой вдѣлано было кольцо. Подвижная плита приподнималась и въ впадинѣ, гдѣ она лежала, онъ бралъ щепоть земли, которую смѣшивалъ съ водою, содержавшеюся въ сосудѣ. По выходѣ изъ храма, первосвященникъ обращался къ обвиняемой съ извѣстными словами закона: „если никто не преспалъ съ тобою“ и т. д. до 22 ст. 5 гл. Числь, на которыя она должна была сказать два раза: *аминь*, и тѣмъ какъ-бы принять на себя заклинаніе. Потомъ

¹⁾ Got. 1, 5 и д. См. Zachowke, Weib in alt. T. s. 110.

²⁾ При этомъ старались удалить отсюда всѣхъ іѣхъ, которыя были подчинены ей и которыя въ этомъ зрѣлищѣ могли находить для себя только низкое удовольствіе видѣть униженною ту, которую обязаны были уважать.

первосвященникъ собственными чернилами писалъ заклинательную формулу на кускъ пергамента. Послѣ написанія мужъ бралъ изъ корзины ячменную муку и полагалъ ее въ священный сосудъ, который брала въ руки обвиняемая. Первосвященникъ или священникъ, взявши ея руки, совершалъ предъ Господомъ такъ называемое „подыманіе и опусканіе“, послѣ чего подходилъ съ сосудомъ къ жертвеннику и, доставши изъ сосуда горсть муки, бросалъ ее вмѣстѣ съ солью въ огонь. По окончаніи жертвоприношенія написанное на пергаментѣ выскабливалось, и чернильная пыль бросалась въ сосудъ съ водою и щепотью земли, взятою изъ подъ плиты храма. Вся эта смѣсь испивалась женою ¹⁾).

Впрочемъ, обрядъ испытанія не былъ безусловно обязательнъ. Какъ ревнивый мужъ, такъ и подозрѣваемая въ невѣрности жена могли отказаться отъ него. На основаніи одного слуха, что жена совершила прелюбодѣяніе, мужъ могъ не вынуждать ее къ испытанію, а довольствоваться разводомъ съ нею, уплативъ предварительную кетубу. Жена могла избѣжать испытанія, или прямо отказавшись отъ него, или сознавшись въ своей виновности, хотя въ томъ и другомъ случаѣ навлекла на себя разводъ съ лишеніемъ кетубы ²⁾). Дѣло ограничивалось однимъ разводомъ съ потерей кетубы въ особенности тогда, когда обвиняемою была обрученная, или ожидающая левирашнаго брака, или беременная, или безплодная отъ природы, или, наконецъ, неспособная къ рожденію потомства по старости лѣтъ ³⁾). Но послѣ того, говоритъ преданіе ⁴⁾), какъ развилось много прелюбодѣевъ, сдѣлавшихъ слишкомъ труднымъ примѣненіе испытанія горькими водами, послѣднее прекратило свое существованіе. Произошло это незадолго предъ

¹⁾ По свидѣтельству нѣкоторыхъ талмудистовъ, и мужъ долженъ былъ пить воду (Sot. 5, 1. См. Winer, R. E. W. s. 300).

²⁾ Weill, *La femme juive*, p. 61.

³⁾ Got. 6, 2; Zschokke, 1. c.

⁴⁾ Got. 9, 9. *ibid.*

разрушеніемъ храма, по мысли раввина Johanan ben zakai, который, на основаніи Ос. 4, 14, предложилъ проэктъ оставленія обряда испытанія ¹⁾).

Если въ постановленіяхъ о прелюбодѣянніи законъ стараются поддержать чистоту супружескихъ отношеній, то постановленія закона по поводу нецѣломудрія обрученной имѣютъ въ виду охраненіе чистоты половъ въ добрачной жизни и отношеніяхъ.

Законъ гласитъ: „Если будетъ молодая дѣвица обручена мужу, и кто-нибудь встрѣтится съ нею въ городѣ, и ляжетъ съ нею: то обоихъ ихъ приведите къ воротамъ того города, и побейте ихъ камнями до смерти: отроковицу за то, что она не кричала въ городѣ, а мужчину за то, что онъ оцорочилъ жену (נשן-נשן) ближняго своего. Если же кто въ полѣ встрѣтится съ отроковицею обрученною, и, схвативъ ее, ляжетъ съ нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшаго съ нею; а отроковицѣ ничего не дѣлай; на отроковицѣ нѣтъ преступленія смертнаго; ибо это тоже, какъ еслибы кто возсталъ на ближняго своего и убилъ его. Ибо онъ встрѣтился съ нею въ полѣ, и „хотя отроковица обрученная кричала, но некому было спасти ее“ ²⁾).

Итакъ законъ разсматриваетъ въ данномъ отношеніи обрученную совершенно какъ замужнюю женщину и даже называетъ ее дѣйствительною женою мужа. Различаются два случая: когда дѣло происходило въ городѣ и внѣ города. Въ первомъ случаѣ обрученная дѣвица считается виновною, такъ какъ она не взывала о помощи; при этомъ законъ, очевидно, не принимаетъ въ соображеніе никакихъ смягчающихъ наказаніе обстоятельствъ. Достоинъ вниманія образъ выраженія законодателя во второмъ случаѣ. Онъ не говоритъ здѣсь того, что должно разслѣдовать, отдалась ли обрученная лишь по

¹⁾ Въ настоящее время мужъ, подозрѣвающій свою жену въ измѣнѣ, обыкновенно разводится съ нею, если гражданск. законъ позволяетъ разводъ.

²⁾ Втор. 22, 23—27.

принужденію, или она была совиновна, не смотря на то, что кое-что объ этомъ можно было бы узнать отъ ея соблазнителя, который во всякомъ случаѣ долженъ былъ умереть. Если законъ не назначаетъ разслѣдованія дѣла, то, очевидно, потому, что довѣряетъ женской стыдливости¹⁾: дѣвица навѣрное звала о помощи, но ея не было, и причиненное ей насиліе считалось какъ бы убійствомъ, противъ котораго ей самой нельзя было защищаться. Такимъ именно характеромъ насилія объясняется то тяжелое наказаніе (смерть), которому оно подвергается. Обрученная Шелъ Ѳамаръ за нецѣломудріе осуждается своимъ свекромъ не на побіеніе камнями, какъ предписываетъ Моисей, а на сожженіе²⁾. Нѣкоторые³⁾ полагаютъ, что Ѳамаръ предварительно должна была быть побита камнями, а потомъ сожжена, и что такая процедура будто подразумѣвается и во Втор. 22, 23—27. Но въ 38 гл. Бытія также мало разумѣется побіеніе камнями, какъ во Втор. сожженіе. Нужно признать, что право, дѣйствовавшее во времена патріарховъ, было въ разсматриваемомъ отношеніи строже позднѣйшаго закона, по которому только блудодѣяніе дочери священника⁴⁾, да совмѣстное сожителство съ матерью и дочерью⁵⁾ осуждаются на сожженіе.

„Если кто возьметъ жену, и войдетъ къ ней и возненавидитъ ее, и будетъ возводить на нее порочныя дѣла, и пуститъ о ней худую молву, и скажетъ: я взялъ сію жену, и вошелъ къ ней, и не нашелъ у нея дѣвства; то отецъ отроковицы и мать ея пусть возьмутъ и вынесутъ признаки дѣвства отроковицы къ старѣйшинамъ города къ воротамъ; и отецъ отроковицы скажетъ старѣйшинамъ; „дочь мою я отдалъ въ жену сему человѣку, и (нынѣ) онъ возненавидѣлъ ее, и вотъ,

¹⁾ Вообще въ процессахъ по дѣлу о женской чести законъ болѣе довѣрялъ женщинамъ, чѣмъ мужчинамъ (Zschokke, Weib. s. 59).

²⁾ Быт. 38, 24.

³⁾ См. Kurtz, Geschicht. des Alt. Bund. Bd. I, §. 86, s. 278.

⁴⁾ Лев. 21, 9.

⁵⁾ 20, 14.

онъ возводить (на нее) порочныя дѣла, говоря: я не нашелъ у дочери твоей дѣвства; но вотъ признаки дѣвства дочери моей; и разстелютъ одежду предъ старѣйшинами города. Тогда старѣйшины того города пусть возьмутъ мужа, и накажутъ его, и наложатъ на него сто „сиклей серебра“ пени, и отдадутъ отцу отроковицы за то, что онъ пустилъ худую молву о дѣвицѣ израильской; она же пусть останется его женою, и онъ не можетъ развестись съ нею во всю жизнь свою. Если же сказанное будетъ истинно, и не найдется дѣвства у отроковицы: то отроковицу пусть приведутъ къ дверямъ дома отца ея, и жители города ея побьютъ ее камнями до смерти; ибо она сдѣлала срамное дѣло (זלזלה) среди Израиля, блудоцѣйствовать въ домѣ отца своего; и такъ истреби зло изъ среды себя“ ¹⁾).

Такимъ образомъ если обвиненіе мужемъ новобрачной въ дѣвическомъ нецѣломудріи, при судебномъ изслѣдованіи, оказывалось основательнымъ, то новобрачная побивалась камнями предъ дверьми отцовскаго дома, потому-что „она сдѣлала срамное дѣло среди Израиля“. Раввины, для которыхъ представляется слишкомъ жестокимъ осуждать новобрачную, оказавшуюся безъ знаковъ дѣвства, на побитіе камнями, объясняютъ изложенное постановленіе закона только въ отношеніи къ дѣвицамъ, достигшимъ брачнаго совершеннолѣтія (12½ л.); на дѣвицъ же несовершеннолѣтнихъ якобы оно не распространяется ²⁾. Но такое объясненіе именно противорѣчитъ библейскому смыслу, и едва ли можно раздѣлять новобрачныхъ (дѣвицъ) въ отношеніи къ приведенному постановленію закона на совершеннолѣтнихъ и несовершеннолѣтнихъ. Ужасное наказаніе, назначаемое въ этомъ случаѣ, основывается на извѣстныхъ словахъ Господа ³⁾, которыя законодателемъ полагаются

¹⁾ Втор. 22, 13—21

²⁾ См. Duschak, Mos. talmud Eher., s. 17, 18 Ср. Michaels, Mos. Recht. Th. II, § 92.

³⁾ Лев 20, 26



въ основу строгихъ взысканій за нарушеніе общихъ законовъ о пѣломудріи. Строгость этого наказанія не могла не служить для дѣвицъ побужденіемъ къ сохраненію чести. И матери по необходимости были внимательны къ поведенію своихъ дочерей, чтобы не видѣть дочери побитой камнями у воротъ своего дома. Этимъ объясняется, почему побіеніе камнями невѣстъ, найденныхъ нецѣломудренными, среди Евреевъ было, вообще говоря, очень рѣдкимъ явленіемъ ¹⁾. Но если обвиненіе, возводимое женихомъ на новобрачную, было клеветою, клеветникъ подвергался тройному наказанію, состоящему: 1) въ денежномъ взысканіи въ сто сиклей серебра ²⁾; 2) въ отнятіи отъ него права когда-либо развестись съ женою ³⁾ и 3), по свидѣтельству преданія, въ тѣлесномъ наказаніи посредствомъ ударовъ (39) плетью ⁴⁾.

„Ели кто преспить съ женщиною, а она раба, обрученная мужу, но еще не выкупленная, или свобода еще не дана ей: то должно наказать ихъ, но не смертію, потому что она неслободная. Пусть принесетъ онъ Господу ко входу скинии собранія жертву повинности, овна въ жертву повинности своей. И очиститъ его священникъ овномъ повинности предъ Господомъ отъ грѣха, которымъ онъ согрѣшилъ; и процентъ будетъ ему грѣхъ, которымъ онъ согрѣшилъ“ ⁵⁾.

Въ законѣ опредѣленно не выражено, въ чемъ собственно состояло наказаніе мужа: состояло ли оно только въ одной жертвѣ повинности, или въ другомъ чемъ, напр. въ

¹⁾ См. Jahn, *Bibl. Archäologie*, s. 254—5.

²⁾ Около 125 р. с на наши деньги.

³⁾ Это наказаніе дѣлается понятнымъ, если принять въ соображеніе, съ какою иногда легкостію производился разводъ, которымъ мужъ въ данномъ случаѣ въ особенности хотѣлъ воспользоваться, чтобы отомстить женѣ за свою неудачу.

⁴⁾ См. Weill, *La femme juive*, p. 63.

⁵⁾ Лев. 19, 20—2.

ударахъ плетью. Выраженіе: „должно наказать ихъ, но не смертію“, кажется, показываетъ, что наказаніе не ограничивалось для него, а равно и для женщины прелюбодѣйной, одною жертвою. Если законъ не присуждаетъ обрученной рабыни къ смерти, то, очевидно, это дѣлается во вниманіе къ ея положенію, которое, безъ сомнѣнія, заслуживало снисхожденія. Быть можетъ здѣсь онъ имѣлъ въ виду и то, чтобы побудить мужа взять ее въ жену или дать ей свободу.

Такимъ образомъ супружескія отношенія древнихъ Евреевъ, служація выраженіемъ взаимной любви и уваженія, благодаря разсмотрѣннымъ постановленіямъ закона, должны были отличаться нравственною строгостію и чистотою, какими они дѣйствительно и отличались. Однако были исключенія, тѣмъ болѣе, что въ израильскомъ народѣ все-таки существовали условія, которыя могли препятствовать осуществленію идеала супружеской жизни, какъ, напр., полигамія, съ которой неразрывно связаны семейныя неудовольствія. Такъ, Сарра не могла вынести того, чтобы сынъ наложницы наслѣдовалъ вмѣстѣ съ ея сыномъ, а отсюда происходили частыя недоразумѣнія между нею и Агарью¹⁾. Лія принуждена была покупать себѣ своего мужа за мандрагоры сына²⁾. Соперница Анны Феннана сильно огорчала ее упреками за неплодство³⁾. Кромѣ того полигамія вела къ униженію женщины⁴⁾, печально отзвѣвавшемуся и на супружеской жизни. Мало того,—не смотря на всѣ указанныя постановленія, направленные къ поддержанію и охраненію чистоты и строгости супружескихъ отношеній, среди Израиля все-таки не было недостатка въ нарушителяхъ супружеской вѣрности и прелюбодѣяхъ. Вся

¹⁾ Быт. 21, 10, 11.

²⁾ Быт. 30. 16.

³⁾ 1 Цар. 1, 6 и д.

⁴⁾ Saalschutz, Archaeolog. Hebraer, Th. II, кр. 63. 65.

„земля, говорятъ пророки, наполнена прелюбодѣями“, которые „пшляютъ прелюбодѣйствомъ, какъ печь, растопленная пекаремъ“ ¹⁾. Сыновья Израиля „прелюбодѣйствовали и толпами ходили въ дома блудницъ. Это откормленные кони; каждый изъ нихъ ржетъ на жену другого“ ²⁾. „Видѣлъ я прелюбодѣйство твое, говоритъ Богъ Израилевъ устами Іереміи, и неистовыя поношенія твои, твои непотребства и твои мерзости на холмахъ въ полѣ“ ³⁾. Исаія справедливо, поэтому, называетъ Евреевъ „сѣмениемъ прелюбодѣя и блудницы“ ⁴⁾. Іезекииль возвѣщаетъ блудницамъ и кровосмѣсникамъ божественное наказаніе „по суду прелюбодѣвъ“ ⁵⁾. Нечестивый культъ Ашеры или Астарты прямо содѣйствовалъ развитію блудодѣянія ⁶⁾. Но все это были лишь исключеніе; они подавляются массою фактовъ совершенно иного рода, изъ которыхъ видно, что отношенія израильскихъ супруговъ, основанныя на вза-

¹⁾ Іерем. 23, 10. Ос. 7, 4.

²⁾ Іерем. 5, 7, 8.

³⁾ 13, 27.

⁴⁾ 57, 3.

⁵⁾ 22, 10 и д.; 23, 45 и т. Ср. Малах. 3, 5.

⁶⁾ Чис. 25, 1 и д. Ос. 4, 13 и д. 3 Цар. 14, 24; 15, 12, 22, 4 Цар. 23, 7. Прем. 14, 26 и д. и др. Ашера, называвшаяся у Грековъ Астартой, представляла богиню луны; ее именно Іеремія называлъ „богиней“ или царицей неба (7, 18). Ашера олицетворяла собой женскій принципъ въ рождающейся жизни природы (Keil u.d. Delitzsch, Bibl. Commentar, Bd. I. s. 248). Главнымъ мѣстомъ ея культа былъ во всѣ времена Сионъ; но она была обожима въ качествѣ богини любви всѣми хананейскими народностями. Идолъ ея имѣлъ цилиндрическую форму, и чтилась она поклонниками на высокихъ горахъ, холмахъ и въ особенности подъ вѣтвистыми деревьями (Втор. 12, 2 и д. 3 Цар. 14, 23, 4. Цар. 17, 10. Іерем. 17, 2. Ис. 57, 5. 2 Пар. 28, 4), именно „подъ дубомъ, тополемъ и тирювникомъ, потому что хороша отъ нихъ тѣнь“ (Ос. 4, 13. Іезек. 6, 13. Ис. 1, 29). При своемъ вступленіи въ Ханаанъ Евреи, по повелѣнію Іеговы, должны были уничтожить идоловъ эгой богини (Исх. 34, 13. Втор. 7, 5; 12, 3) и не ставить Ашеры подлѣ жертвенника Іеговы (Втор. 16, 21 и д.). Эта богиня удовольствій не требовала крови, — ей приносили астра, сожигали ладоуъ и дѣлали возліянія (Іерем. 44, 19). Сладострастный культъ Ашеры представлялъ собою противоположность варварскому культу Молоха. Служительницы богини приносили ей въ жертву свою невинность на откры-

имной любви и уваженіи, благодаря разсмотрѣннымъ постановленіямъ закона, были вообще нравственно тверды и чисты.

Въ вопросѣ о юридическихъ обязанностяхъ мужа въ отношеніи къ женѣ эта послѣдняя находится въ довольно выгодномъ положеніи. Здѣсь имѣетъ значеніе главнаго правила слѣдующее традиціонное положеніе: „жена возвышается съ мужемъ, а не понижается“, т. е. мужъ дѣлитъ съ женой выгоды своего положенія, между тѣмъ жена, съ замужествомъ, не имѣетъ надобности лишаться преимуществъ, которыми пользовалась въ домѣ своего отца ¹⁾).

Въ отношеніи къ библейскимъ обязанностямъ мужа къ женѣ главное значеніе принадлежитъ мѣсту изъ Исхода: „Если онъ (господинъ) обручить ея (рабыню) сыну своему: пусть поступить съ нею по праву дочерей. Если же другую возьметъ за него, то она не должна лишаться пищи, одежды и супружескаго сожитія“ (т. е. господинъ не долженъ отказывать ей въ правахъ, которыя она, какъ дочь, имѣетъ на средства къ жизни, и, какъ жена сына, на супружескую обязанность). „Въ противномъ случаѣ, пусть она отойдетъ даромъ, безъ выкупа ²⁾“. Таковы обязанности мужа по отношенію къ

ихъ путяхъ, или въ нарочно для этого устроенныхъ палаткахъ и шатрахъ (Быт. 38, 21 и д. 4 Ц. 23, 7. Исак. 16, 24). Плата за ихъ безцѣстіе составляла сокровище храма. Дѣла, продававшіеся этому разврату, назывались святыми, или посвященными — *kedeschim*. По свидѣтельству вѣдох. пророковъ и Геродота (Посл. Іерем. 42, 43. Герод. I, 199), всѣ вавилонскія дѣвицы, не исключая и знатныхъ, должны были отправляться въ святилищу Мелитты и отдаться мужчинамъ. Вслѣдствіе этого въ тѣсной рошѣ богини сидѣли цѣлые ряды дѣвушекъ съ вѣнками изъ веревокъ на головахъ, въ знакъ того, что онѣ еще находятся въ распоряженіи богини, и съ жадностію ожидали призыва приходившихъ мужчинъ. Ни одна изъ нихъ не смѣла удалиться отсюда, прежде чѣмъ незнакомецъ не броситъ ей извѣстную монету и она такимъ образомъ не отдастъ ему. Красивыя дѣвушки скоро возвращались домой, между тѣмъ, какъ некрасивыя принуждены были оставаться тамъ по цѣлому году, выжидая случая исполнить свой долгъ.

¹⁾ Ketubot. 48, 61 см. Duschak, Mos. talmud Eher. s. 74.

²⁾ 21, 9—11.

женѣ-рабынѣ; тѣмъ болѣе ему надлежитъ исполнять ихъ въ отношеніи къ свободной и дѣйствительной женѣ.

Первая обязанность мужа и право жены касается пищи или содержанія. Ближе Библия не опредѣляетъ этой обязанности, но за то съ большею подробностію раскрывается она въ преданіи.

Мужъ обязанъ содержать свою жену ¹⁾, какъ общалъ въ брачномъ контрактѣ: „я буду работать, чтобы тебя содержать и хранить въ чести“. Сама природа и исконный обычай, говоритъ Дупакъ ²⁾, указываютъ на эту обязанность. Мужъ обязывается доставлять ей пищу, которая опредѣляется средствами, положеніемъ его ³⁾ и привычнымъ образомъ жизни жены въ родительскомъ домѣ ⁴⁾. Обязанность мужа содержать свою жену обезпечивается для нея всѣмъ движимымъ и недвижимымъ имуществомъ его, которое иногда даже отдавалось ей въ залогъ, такъ-что если бы мужъ вздумалъ пренебрегать своею обязанностію, то судъ имѣлъ право формальнымъ порядкомъ продать его имущество, чтобы предоставить содержаніе женѣ ⁵⁾. Въ случаѣ крайней бѣдности, мужъ долженъ даже наняться въ поденщики для того, чтобы доставить женѣ содержаніе ⁶⁾; если не хватаетъ ей и поденной платы, онъ обязанъ дать ей разводъ. Права жены на содержаніе имѣютъ силу даже послѣ смерти мужа до тѣхъ поръ, пока она не потребуетъ отъ наслѣдниковъ его своей кетубы, другими словами, пока не захочетъ вступить въ новый бракъ ⁷⁾, но объ этомъ будетъ рѣчь впереди.

Вторая библейская обязанность мужа состоитъ въ томъ,

¹⁾ Ketub. 46 b. см. Mayer, *Recht. Isr. Atb. u. d. Rom. s.* 364.

²⁾ Mos talmud. *Eher. s.* 75.

³⁾ Ketub. 64. см. Hamburger, *R. E. s.* 262.

⁴⁾ Жена бѣднаго мужа по буднямъ получаетъ пищу два раза, а по субботамъ три раза (Eben. H; 70 *ibid.*).

⁵⁾ Ketub. 77 a *ibid.* ср. Ketub. 170. Weill, *La femme juive*, p. 30.

⁶⁾ Eben H. 70, Hamburger; l. c.

⁷⁾ Ketub 103, 107. Ср. 97 b. См. Hamburger, *R. E. s.* 262.

что онъ долженъ доставлять женѣ одежду. Обязанность эта, не раскрытая въ библіи, опредѣляется въ преданіи тѣми же самыми постановленіями, что и обязанность содержанія жены, и здѣсь, какъ и тамъ, принимаются въ соображеніе привычный образъ жизни жены въ отцовскомъ домѣ и условія мужа ¹⁾. Пренебреженіе обязанностію сопровождается разводомъ ²⁾.

При изображеніи образа жизни Израэля Писаніе обыкновенно выставляетъ супруга человѣкомъ, заботящимся объ утвержденіи и благосостояніи своего дома, а на жену смотритъ какъ на соправительницу мужа, госпожу ³⁾, съ которой онъ во всемъ совѣтуется, охотно выслушивая ея слова ⁴⁾, и дѣятельность которой въ кругу домашней жизни не терпитъ ограниченій ⁵⁾.

Къ библейскимъ обязанностямъ мужа въ отношеніи къ женѣ позднѣйшіе книжники присоединяютъ еще свои ⁶⁾.

¹⁾ Ketub. 64 b, M. yer, Recht. Isr. Ath. ud Rom. s. 364.—„Въ поддержкахъ, необходимыхъ для приобрѣтенія одежды, строго сообразуясь, учить Талмудъ, съ своимъ состояніемъ. Не превышай ихъ мѣры, если только хочешь сохранять достоинство своей жены и своихъ дѣтей, такъ какъ они всего ожидаютъ отъ одного тебя, а ты ожидаешь отъ Бога“ (см. Weill, La femme juive, p. 29).

²⁾ Е. Н. 73, Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 76.

³⁾ Быт. 16, 8. 9.

⁴⁾ Ibid. 31 и д.

⁵⁾ 16, 5; 21, 10.

⁶⁾ Вотъ нѣкоторыя изъ талмудическихъ обязанностей. Мужъ обязанъ заботиться жену предъ судомъ, если судебный процессъ касается имущества жены, онъ долженъ стоять за ея интересы, не имѣя даже отъ нея на это полномочія (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 73). Въ случаѣ жена—раба или попадаетъ въ плѣнъ, на немъ лежитъ обязанность освободить ее (Niddah. 1, 4 и д. Zschokke, Weib in alt. T. s. 82). Если она заболѣетъ, мужъ обязанъ пригласить врача, доставить необходимыя лѣкарства (Ketub, Mayer, Recht. Isr. Ath. ud. Rom. s. 364). Эта обязанность имѣетъ силу даже въ томъ случаѣ, когда жена сама виновна въ своей болѣзни (Duschak, l. c. s. 77). Если она умретъ, мужъ долженъ похоронить ее (Ketub. 46, Mayer, l. c. s. 366), за что онъ получаетъ ея приданое (Ketub. 51. Eben. II. 78. Zschokke, l. c.). Уклонивъ отъ обязанности погребенія жены онъ не можетъ, даже и оказавшись отъ права на ея приданое (Eben. II. § 5. Mayer, l. c.). Мы не совсѣмъ вѣрно причисляемъ эту обязанность мужа къ талмудическимъ, такъ-какъ указаніе на нее можно видѣть еще въ исторіи погребенія Авраамомъ Сарры (Быт. 23, 19).



Перейдемъ къ разсмотрѣнію обязанностей жены или правъ мужа. Въ Библии нѣтъ прямыхъ указаній на этого рода обязанности и права. Въ учительной ветхозавѣтной письменности выставляется на видъ не столько въ качествѣ обязанности жены, сколько какъ похвальное дѣло то, если она дѣятельна, хозяйственна, бережлива, печется вмѣстѣ съ мужемъ о благосостояніи своего дома ¹⁾. домохозяйка ²⁾, благочестива ³⁾, помогаетъ и поддерживаетъ мужа, въ особенности въ трудныя минуты жизни ⁴⁾ и т. д. Напротивъ она порицается, если она зла и сварлива ⁵⁾, ведетъ нетрезвую жизнь, безъ дѣла ходитъ по улицамъ, не сдерживаетъ своего языка, обманываетъ мужа и т. п. Дальнѣйшія и при томъ уже опредѣленныя обязанности жены по отношенію къ мужу перечисляются въ традиціонномъ брачномъ кодексѣ. И здѣсь имѣетъ значеніе вышеозначенное правило: жена возвышается съ мужемъ, а не понижается съ нимъ ⁶⁾. По предписанію Талмуда, жена во всемъ обязана помогать своему мужу и отдавать ему доходы отъ своихъ занятій,—должна заниматься хозяйственными дѣлами и по возможности добывать средства къ жизни ⁷⁾. Отъ исполненія хозяйственныхъ дѣлъ жена не въ правѣ отказаться даже въ томъ случаѣ, когда она имѣетъ прислугу, потому что уклоненіе отъ нихъ ведетъ къ праздноси—матери всѣхъ пороковъ ⁸⁾. Что касается спеціальныхъ занятій жены

¹⁾ Притч. 31, 13—27

²⁾ Пс. 44, 14.

³⁾ Притч. 31, 30.

⁴⁾ 1 Цар. 19.

⁵⁾ Сир. 25, 21, 22.

⁶⁾ Ебен. Н. 80, 10. см. Hamburger, R. E. s. 263.

⁷⁾ Ibid. Хозяйственная дѣятельность ся должна заключаться въ приготовленіи муки, печеніи, вареніи, въ придеши и іканіи волны, кормленіи дѣтей и т. п. (Ketub 59, 64. Zschokke, Weib in alt T. s. 73).

⁸⁾ Ketub. 59 b. Mayer, R. Isr., Ath. ud. Rom. s. 364. Раввинъ Симеонъ, сынъ Гамалиѣла, высказываетъ даже требованіе, чтобы мужъ, клягвенно запретившій свой жевѣ хозяйс. вѣщія занятія, непременно развѣдился съ нею, потому что лѣность, развивавшаяся въ этомъ случаѣ, ведетъ къ потерѣ ея чувства чести Weill, La femme juive, p. 48).

и въ особенности занятія ремесломъ, общераспространеннымъ въ ея мѣстожителѣствѣ¹⁾, то эти занятія не представляютъ въ собственномъ смыслѣ обязанности и установлены лишь для поддержанія домашняго мира²⁾. Поэтому жены, и особенно богатые изъ нихъ³⁾, могутъ отказаться отъ такихъ занятій, или же доходы отъ нихъ обращать въ собственную пользу. И мужъ не можетъ освободиться при этомъ отъ обязанности содержать жену, отказавшись отъ ея заработковъ, потому-что послѣдніе, при своей незначительности, недостаточны для ея содержанія⁴⁾.—Далѣе,—мужу принадлежитъ право избранія мѣста для жительства; жена должна слѣдовать за своимъ мужемъ въ избранное имъ мѣстожителѣство⁵⁾. Но это положеніе подлежитъ различнымъ ограниченіямъ. И прежде всего жена освобождается отъ обязательнаго слѣдованія за мужемъ въ такое мѣсто, гдѣ угрожаетъ серьезная опасность ея жизни, здоровью и свободѣ,—и когда этому слѣдованію препятствуютъ другія важныя обстоятельства, напр., если бы мужу вздумалось перебраться въ мѣсто, гдѣ господствуетъ другая вѣра⁶⁾. Вышеуказанное положеніе въ особенности терпитъ ограниченія по отношенію къ жительству въ Палестинѣ. Дѣло въ томъ, что святая земля въ отношеніи къ вопросу о заключеніи въ ней браковъ послѣ вавилонскаго плѣна дѣлилась на три округа. Іудею, страну по ту сторону Іордана и Галилею. Если мужъ живетъ въ одномъ изъ этихъ округовъ, а жену беретъ изъ другого округа, то жена обязана слѣдовать за нимъ въ его округъ; въ случаѣ же онъ женился въ томъ округѣ, гдѣ жилъ прежде самъ и теперь оставляетъ его, то жена можетъ и не сопутствовать ему въ другой округъ. Въ предѣлахъ округа,

¹⁾ Duschak, Mos. t. Eher. s. 70.

²⁾ Ibid. s. 75.

³⁾ Weill, l. c.

⁴⁾ Ketub. 48 a. ibid. p. 49.

⁵⁾ Ketub. 13, 10 M. Ketub. 100 a. T. ibid. p. 46.

⁶⁾ Duschak, Mos. talumd. Eher. s. 69. 70.



въ которомъ мужъ вступилъ въ бракъ, супруга должна слѣдовать за нимъ изъ города въ другой, изъ деревни въ другую, но можетъ не слѣдовать за нимъ изъ города въ деревню, изъ болѣе виднаго мѣста въ незначительное мѣстечко, на основаніи правила: „жена возвышается съ мужемъ, а не понижается“ ¹⁾. Палестина въ вопросѣ о бракѣ преимуществуетъ предъ всѣми другими странами, Іерусалимъ—предъ всѣми городами, и традиціонное право стоитъ за интересы того изъ супруговъ, который желаетъ избрать для своего жительства Палестину и въ особенности—Іерусалимъ ²⁾. Никто изъ супруговъ не былъ въ правѣ заставить другого идти изъ Палестины въ иную страну, или изъ Іерусалима въ другой городъ ³⁾. Последнее ограниченіе положенія: „жена должна слѣдовать за своимъ мужемъ“ состоитъ въ томъ, что на первоначальномъ мѣстожительствѣ, въ особенности когда оно оговорено въ брачномъ контрактѣ ⁴⁾, жена имѣла право настаивать какъ на окончательномъ ⁵⁾.—Наконецъ, права мужа въ отношеніи къ женѣ выражаются въ томъ, что онъ является единственнымъ наслѣдникомъ ея имущества, начиная уже съ того момента, когда жена оставляетъ домъ отца для того, чтобы жить съ нимъ, такъ-что еслибы, напр., она умерла на пути къ мужу, то послѣдній есть уже законный наслѣдникъ ея ⁶⁾.

Что касается, наконецъ, общихъ супружескихъ обязанностей, то прежде всего онѣ касаются взаимной вѣрности ихъ. Если въ свящ. Писаніи обязанность сохраненія супружеской вѣрности предъявляется лишь по отношенію къ мужу ⁷⁾,

¹⁾ Ketub. 110 a.—Это право жены имѣетъ библейское основаніе: Іаковъ, прежде чѣмъ оставить страну и идти въ малоизвѣстный Хаваанъ, предварительно говоритъ съ своими женами для того, чтобы заручиться ихъ согласіемъ на это (Быт. 31, 4, 9, 14 и д.).

²⁾ Ketub. 110 b. M. Mayer, Recht. Isr., Ath. u. d. Rom. s. 362.

³⁾ Ketub. 13, 11. Zschokke, Weib in alt. T. s. 74.

⁴⁾ Duschak, l. c. s. 70.

⁵⁾ Weill, La femme juive, p. 47.

⁶⁾ Duschak, s. 71, 72.

⁷⁾ Притч. 5, 18—20. Еккл. 9, 9. Малах. 2, 14, 15 и д.

то это потому, что онъ преимущественно, если только не исключительно, оказывался виновнымъ въ нарушеніи этой обязанности. Согласно съ нравственнымъ понятіемъ брака, каждая сторона должна наблюдать надлежащія отношенія къ другой; каждый изъ супруговъ обязанъ удерживаться отъ всякаго посягательства на тѣлесную безопасность и личность другого ¹⁾. Изъ даваемого при брачномъ договорѣ обѣщанія жить въ постоянномъ живомъ общеніи вытекаетъ общая обязанность супруговъ не покидать другъ друга безъ основательной причины ²⁾.

Вотъ и всѣ взаимныя права и обязанности израильскихъ супруговъ, въ которыя они вступали по заключеніи брака и которыми опредѣлялись ихъ супружескія отношенія, служившія выраженіемъ ихъ взаимной любви и уваженія. Нельзя не видѣть, что всѣ разсмотрѣнныя супружескія права и обязанности проникнуты здѣсь высокимъ нравственнымъ началомъ.

Въ какомъ же отношеніи къ нимъ стоятъ супружескія отношенія у другихъ древнихъ народовъ?

Мы замѣтили, что отношенія супруговъ опредѣляются тѣмъ положеніемъ, какое отводится законодательствомъ женщины. Но извѣстно, что ни у одного языческаго народа древности, за исключеніемъ развѣ Персовъ, бракъ не возвышался до вполне нравственнаго учрежденія. При невысокомъ же взглядѣ на бракъ, положеніе женщины не могло быть хорошимъ. Древнее язычество смотрѣло на женщину то какъ на собственность, которую произвольно можно купить и продать, то какъ на вьючное животное, осужденное на грубыя и тяжелыя работы, то какъ на рабыню, которую безнаказанно можно подвергать всякимъ истязаніямъ, напр., морить голодомъ, прогнать изъ дому, оставивъ ее такимъ образомъ на произволъ судьбы, то, наконецъ, какъ на жертву суевѣрія.

¹⁾ Ibid. s. 67, 68.

²⁾ Das Weib in Alt. Test., s. 61.

Почти вездѣ въ язычествѣ женщина считалась низкимъ, нечистымъ, презрѣннымъ существомъ, которому не позволялось псказываться въ обществѣ, входить во храмъ боговъ и проносить тамъ свое имя, и которое унижать нравственно относилось какъ бы къ чести мужчинъ,—признавалась злымъ существомъ, по отношенію къ которому казалось недостаточнымъ быть только осмотрительнымъ. Брачная жизнь для древней язычницы была ничѣмъ инымъ, какъ долгомъ, исполненіе котораго соединялось съ тяжкими испытаніями. Отъ нежеланной жены легко можно было отдѣлаться просто чрезъ лишеніе ея жизни. Когда умиралъ мужъ, то всѣ его жены или, по крайней мѣрѣ, самая любимая изъ нихъ за живо погребалась вмѣстѣ съ нимъ. Мужъ въ язычествѣ имѣлъ право на жизнь и смерть жены. Вотъ для примѣра положеніе женщины у древнихъ Китайцевъ, Индійцевъ и Грековъ.

Китайцы—жители Срединной имперіи—на женщину, какъ и на все, смотрѣли и смотрять сквозь призму золотой середины. Правда, съ момента рожденія и до смерти женщина въ Китаѣ находилась подъ опекою: какъ дѣвица, она зависѣла отъ отца, или старшаго брата, какъ жена, она жила подъ властію мужа, а въ случаѣ его смерти, подъ властію своего старшаго сына, за неимѣніемъ же сына, подъ властію одного изъ старшихъ родственниковъ¹⁾. Въ общественной жизни она не принимала участія, не пользовалась и правомъ наслѣдства²⁾. Поэтому на воспитаніе женщины не обращали вниманія³⁾. Въ семьѣ, которая была исключительно сферою ея дѣятельности, послѣдовательно проводился принципъ раздѣленія половъ, по которому супруги не только не имѣли общихъ покоевъ, но даже общей вѣшалки для платья⁴⁾; начиная съ

¹⁾ Зыбиной. Взглядъ на назначеніе женщины въ исторической жизни народовъ, 1, Китай, 1870, стр. 141.

²⁾ Осиповъ, Брачн. право древн. востока, стр. 10.

³⁾ Швейгеръ-Дерхенфельдъ, „Женщина“, стр. 234 - 6.

⁴⁾ Осиповъ, Брачн. пр. древн. вост. стр. 10.

дѣтства¹⁾, раздѣленіе половъ продолжалось до самой смерти²⁾. Все значеніе женщины основывалось на томъ, что она рождала сына, который по смерти отца приносилъ ему жертвы³⁾. Индійцы имѣли болѣе низкій взглядъ на существо брака. Хотя въ періодъ Ведъ положеніе женщины было сравнительно лучше⁴⁾, чѣмъ во время браманскаго законодательства, тѣмъ не менѣе и въ ту пору смотрѣли на женщину не иначе, какъ на существо, заслуживающее лишь состраданія. Изъ этого открывается полное ея неравенство съ мужчиною въ религіозно-юридическомъ отношеніи: души женщинъ странствуютъ, пока не воплотятся въ мужскія тѣла⁵⁾. Индійскіе мудрецы приравниваютъ женщинъ къ скоту. Отъ природы уже онѣ наклонны болѣе ко злу, нежели къ добру⁶⁾; поэтому нельзя надѣяться на женскую вѣрность. Сдѣлать женщину честною невозможно ни подарками, ни услугами, потому-что она никогда не бываетъ честною; честна она только тогда, когда нѣтъ повода быть нечестною⁷⁾. Разсматривая жену, какъ собственность мужа, законодательство Индіи предоставляетъ послѣднему даже право на ея жизнь. Жена должна любить своего мужа, какъ бога, и тогда, когда онъ не любитъ ее, или любитъ другую⁸⁾. То обстоятельство, что рожденіе дѣвочки

¹⁾ Напр., братъ и сестра не могли даже сидѣть вмѣстѣ.

²⁾ Напр. мужу нельзя было умереть на рукахъ жены.

³⁾ Осиповъ, I. с.

⁴⁾ Въ это время женщины, напр., имѣли право присутствовать на ирешествахъ въ обществѣ мужчинъ (Ман. III, 239—240), посѣщать храмы, торговать, путешествовать и т. п. (Осиповъ, стр. 35).

⁵⁾ Ibid, стр. 37.

⁶⁾ Ман. IX, 16.

⁷⁾ Осиповъ, Брачн. пр. древн. вост. стр. 47. И въ кн. Притчей и Сына Сирахова находимъ направленныя противъ еврейскихъ женщинъ сильныя укоризны (Притч. 30. 20. 23 Сир. 9, 1—11; 25, 15—29; 26, 7—12; 42, 13. 14). Но этотъ укоризненный взглядъ свящ. писателей обращенъ не на природу женщины, какъ у индійскихъ мудрецовъ, а на злоупотребленія ея своимъ положеніемъ. Тѣ же еврейскіе мудрецы, какъ неоднократно видѣли мы, самыми высокими чертами изображаютъ и свойства добрыхъ женъ.

⁸⁾ Осиповъ, стр. 44. 5.



считалось индійцами, какъ и вообще древними народами, за исключеніемъ Евреевъ, печальнымъ явленіемъ, въ связи съ раннимъ возрастомъ для вступленія дѣвицы въ бракъ, было причиною того, что индійскія дочери почти не получали образованія ¹⁾.—Греки, при своемъ, можно сказать, физическомъ возрѣніи на бракъ, видѣли въ женщинѣ больше тѣлесное существо, духовную же ея сторону мало признавали и уважали, находя въ ней болѣе зла, чѣмъ добра. Гезіодъ видитъ въ женскомъ полѣ, какъ происшедшемъ отъ первой развратницы Пандоры, великое зло на землѣ. Аристотель ²⁾ считаетъ женщину слабымъ существомъ, по самой природѣ своей назначеннымъ занимать низшее сравнительно съ мужчиною положеніе. Во всю свою жизнь она разсматривалась какъ существо несовершеннолѣтнее и потому несамостоятельное, не имѣла права заняться никакимъ болѣе или менѣе важнымъ дѣломъ и даже не могла распорядиться предметомъ, стоимость котораго превышаетъ цѣнность одного медимна хлѣба. На образованіе женщины въ Греціи вовсе не обращали вниманія ³⁾. Постояннымъ мѣстопробываніемъ ея было женское отдѣленіе, вслѣдствіе чего Платонъ называетъ женщинъ поломъ, имѣющимъ привычку жить въ потаенныхъ мѣстахъ и потьмахъ. На дѣвушку, возвращающуюся въ обществѣ мужчинъ, смотрѣли неблагосклонно ⁴⁾. Между супругою и рабою Греки не полагали почти никакого различія, за исключеніемъ развѣ только того, что первую уступали гостю ⁵⁾.

Таково было положеніе женщины въ древнемъ язычествѣ. Очевидно, что при такомъ приниженномъ положеніи женскаго пола не могло быть здѣсь и рѣчи объ отношеніяхъ между

¹⁾ Шмидтъ, Ист. Нед., т. I, стр. 104.

²⁾ Polit. I, 1. По классическому изреченію его, „женщина есть ошибка природы“.

³⁾ Булѣвичъ, Русс. и нѣм. ц. школ., Вѣр. и Раз. 1888, № 19, стр. 464.

⁴⁾ Одисс. VI, 200, 206, 256.

⁵⁾ Zschokke. Weib in alt. G. v. 62.



супругами, основанныхъ на нравственныхъ началахъ взаимной любви и вѣрности. Если же, какъ видѣли мы въ своемъ мѣстѣ, брачное право всѣхъ почти древнихъ языческихъ народовъ повидимому настаиваетъ на взаимной любви и вѣрности супруговъ, то слѣдуетъ замѣтить, что эта основа брака понималась ими болѣе въ чувственномъ или гражданскомъ смыслѣ, чѣмъ въ строго нравственномъ. Супружеская любовь едва возвышалась тамъ надъ побужденіями чувственности, а вѣрность, которая была обязательна болѣе для жены, нежели для мужа, обуславливалась не столько идеей нравственной связи между супругами, сколько суровымъ деспотизмомъ восточнаго человѣка къ слабому полу. Правда, нарушеніе вѣрности обоими супругами болѣе или менѣе строго наказывалось всѣми народами древности. Такъ, въ Китаѣ лица, уличенныя въ незаконномъ сожителствѣ, подвергались варварскому наказанію,—мужчинъ и женщинъ оскотляли¹⁾. За изнасилованіе свободной женщины въ Египтѣ назначалось также оскотленіе; если насилія не было, то прелюбодѣй получалъ тысячу палочныхъ ударовъ, а прелюбодѣй отрѣзывали носъ²⁾. Подобное наказаніе практиковалось и у Халдеевъ, которые отрѣзывали женамъ, захваченнымъ въ прелюбодѣянніи, носъ и ухо для того, чтобы лишить ихъ красоты³⁾. Преступившій заповѣдь о супружеской вѣрности индеецъ обрекался на вѣчное адское мученіе и лишался очищенія святою водою⁴⁾. Древніе Греки и Римляне чаще всего за прелюбодѣяніе назначали смертную казнь. Со времени христіанства и позже, съ изданіемъ *Lex Julia de adulteriis coercendis* смертная казнь была замѣнена конфискаціей имущества. Константинъ Великій отнесъ прелюбодѣяніе къ уголовнымъ преступленіямъ⁵⁾. Малометане,

¹⁾ Осиповъ, Бѣзз. пр. древн. востока, стр. 12.

²⁾ Діод. I, 78.

³⁾ Гезекъ 23, 25.

⁴⁾ Осиповъ, стр. 52.

⁵⁾ Zschokke, *Weib in alt T.* s 106.

или вѣрише, Арабы, въ видахъ обезпеченія супружеской вѣрности, требуютъ, чтобы мужъ, обвиняющій свою жену въ измѣнѣ, поклялся предъ Богомъ четыре раза въ удостовѣреніе обвиненія, а въ пятый разъ призвалъ на себя, если солгалъ, проклятіе. Уличенные въ прелюбодѣянніи мужчина и женщина наказываются ста ударами розогъ ¹⁾. Впрочемъ, этому наказанію подлежатъ собственно незамужнія женщины; женщинъ же замужнихъ, совершившихъ прелюбодѣяніе, сажаютъ въ домашнія темницы и тамъ оставляютъ на произволъ судьбы. Въ началѣ исламизма, когда преданія древнихъ Арабовъ еще были свѣжи и неискаженны, женщины прелюбодѣйныя, согласно съ закономъ Моисея, побивались камнями ²⁾. Рабыни, въ случаѣ прелюбодѣянія, подвергались только половинѣ наказанія, сравнительно съ свободными женщинами; и слѣдовательно, какъ и у древнихъ Евреевъ, ихъ не умерщвляютъ ³⁾. При всемъ томъ указанные народы, при преобладающемъ грубомъ характерѣ ихъ браковъ, наказывали прелюбодѣевъ собственно не за нарушеніе ими супружеской вѣрности, а скорѣе за попраніе гражданскихъ правъ супруговъ. Прелюбодѣяніе наказывалась этими народами, между прочимъ, потому, что оно представляетъ собой не только блудъ, но и нарушеніе правъ третьяго лица, законнаго дитяти, у котораго, какъ извѣстно, часть наслѣдства отнимаетъ незаконнорожденный ребенокъ.

Во времена глубокой древности всѣ восточные народы, подобно Евреямъ, прибѣгали ко всякаго рода испытаніямъ—ордаліямъ, которымъ подлежали, между прочимъ, и женщины, подозрѣваемыя въ прелюбодѣянніи ⁴⁾. Желая изобличить преступленіе женщины, которое не могло быть открыто другими средствами, всѣ они прибѣгали къ самымъ ужаснымъ пыткамъ,

¹⁾ Сур. XXIV, 2, 6, 7.

²⁾ IV, 19. Прич.

³⁾ IV, 30.

⁴⁾ Saalschutzg, Mos. R. s. 574. Zschokke, Weib. in alt. T. s. 111.

напр., къ яду, раскаленному желѣзу, кипящей водѣ и т. п., чтобы обнаружить проступокъ и подвергнуть его гражданскому наказанію. Индійскія женщины, обвиняемыя въ прелюбодѣянніи, подлежали испытанію посредствомъ вѣсовъ ¹⁾. Но обычай испытанія жены, узаконенный Моисеемъ, возвышаясь надъ всѣми подобными обычаями язычниковъ своимъ священнымъ и чудеснымъ характеромъ, имѣлъ, какъ мы знаемъ, высокія нравственныя цѣли.

Такимъ образомъ отношенія древне-языческихъ супруговъ не имѣли нравственнаго характера, не имѣли въ своемъ основаніи нравственныхъ началъ любви и уваженія, понимаемыхъ въ истинномъ смыслѣ. Скорѣе за этими отношеніями слѣдуетъ признать одно гражданское значеніе, такъ какъ они опредѣлялись взаимными правами и обязанностями, которыя принимали на себя супруги чрезъ вступленіе въ бракъ. Но если супружескія отношенія древнихъ языческихъ народовъ можно назвать гражданско-юридическими, супружескія отношенія ветхозавѣтныхъ Евреевъ носили на себѣ по преимуществу нравственный характеръ. Такой характеръ былъ присущъ имъ даже въ томъ случаѣ, когда мужъ имѣлъ нѣсколько женъ, т. е. при одной женѣ въ собственномъ смыслѣ еще наложницъ.

Наложничество появилось у Евреевъ въ самое древнее время ²⁾ и вызвано было страстнымъ желаніемъ имѣть потомство. Таковъ былъ истинный источникъ наложничества патріарховъ. Такъ какъ для еврейской женщины было великимъ стыдомъ, если она оказывалась неплодною, то въ такомъ слу-

¹⁾ Осиповъ, Брач. пр. древ. вост., 37.

²⁾ По мнѣнію Штаде (Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 380), наложничество существовало еще до раздѣленія семитской расы; свое мнѣніе онъ утверждаетъ на томъ, что слово ама, которымъ называлась израильская рабыня, бывшая виѣстѣ съ тѣмъ и конкубиной господина, — первоначальнаго образованія (Быт. 20, 17; 21, 10 и др.) и воспроизводится въ другихъ семитскихъ діалектахъ.

чаѣ она обыкновенно заставляла своего мужа войти къ служанкѣ для того, чтобы имѣть отъ нея дѣтей. Такъ, Авраамъ, по требованію Сарры, вступилъ въ сожительство съ ея служанкою Агарью. Она сказала ему: „Вотъ Господь заключилъ чрево мое, чтобы мнѣ не рождать; войди же къ служанкѣ моей: можетъ быть я буду имѣть дѣтей отъ нея“ ¹⁾. Для цѣли же имѣть возможно большее потомство Іаковъ, по настоянію своихъ женъ—бездѣтной Рахили и переставшей рождать Лии, долженъ былъ имѣть сожитіе съ ихъ служанками—Валлою и Зелфою ²⁾. Наложничество, возникшее на такомъ основаніи еще въ глубокой древности ветхозавѣтной исторіи, продолжалось долго существовать и въ послѣдующія времена.

Въ то время, какъ въ кн. Бытія, равно какъ и въ другихъ библейскихъ книгахъ не разъ встрѣчается названіе наложницы — שִׁמְעָה ³⁾,—въ законѣ, т. е. въ послѣднихъ четырехъ

¹⁾ Быт. 16, 2.

²⁾ 30, 1, 3, 9.

³⁾ Едва ли основательно производить это слово, вмѣстѣ съ Гитцигомъ, Шиаде (*Geschichte Volkes Israel*, Bd. I, s. 380) и др., отъ греческ. πολλὰς, παλλαῖς, παλλαῖ' и латинск. pellaх, предполагая при этомъ Филистиминъ или Финикійца посредниками для перехода его къ Евреямъ отъ Грековъ и Римлянъ,—потому что о такого рода посредничествѣ ничего опредѣленнаго неизвѣстно. Чаше сближаютъ разбираемое слово съ שִׁמְעָה (ср. арабск. masa=subegit puel-lam), такъ что оно значить concubina (см. Zschokke, *Weib in alt. T.* s. 103. Stubbe, *Ehe im alt. T.* s. 36). Заальшутцъ (*Mos Recht*, Th II, s. 753. *Archäologie der Hebraer*, Th. II, кр. 63, § 4), считая первый слогъ въ pilegesch, какъ и первую букву въ греческ. πάλλαξ, за египетскій членъ, сопоставляетъ разбираемое слово съ халдейск. שִׁמְעָה (Дан. 5, 2) и греческ. ἄλοχος. Но значеніе супруги въ этомъ послѣднемъ словѣ не первоначальное, потому что подъ ἄλοχοι несомнѣнно должно разумѣть служанокъ. Ἀλοχος (ср. λοχεῖω) первоначально означало женщину вообще (γυνή). Подобно πάλλαξ и pilegesch, прежде всего, несомнѣнно обозначало женщину вообще,—затѣмъ такую женщину, которая находится въ домѣ въ службѣнчѣмъ положеніи. Аналогію этого можно видѣть въ нѣмцѣ. Magd (Magt, Maid, Mädchen), первоначально означавшемъ женщину вообще, а потомъ служанку. Въполѣдствіи подъ pilegesch стали понимать исключительно такую служанку, съ которой господинъ дома вступалъ въ брачную связь, какъ съ наложницею. Отъ pilegesch слѣдуетъ различать שִׁמְעָה—соперницу (LXX—ἀντιζήλος), служившее названіемъ собственно второй жены, а не наложницы (1 Ц. I, 6 и др.). Значеніе свое это слово получило вѣроятно отъ соперничества женъ между собою.

книгахъ Моисея, оно вовсе не упоминается. Но изъ этого еще нельзя заключать, что въ эпоху изданія законодательства не было и самыхъ наложницъ, потому что въ ближайшее къ этой эпохѣ время онѣ представляются существующими даже частныхъ лицъ. Такъ, во время судей Гсдеонъ имѣлъ въ Сихемѣ наложницу, которая родила ему Авимелеха ¹⁾. Халевъ при двухъ женщинахъ имѣлъ еще двухъ наложницъ ²⁾. Существовали наложницы и въ періодъ царей, которымъ, по свидѣтельству преданія ³⁾, только и дозволялось имѣть ихъ въ позднѣйшія времена. У Саула была наложница Ресфа ⁴⁾. Давидъ, по переселеніи изъ Хеврона въ Іерусалимъ, къ своимъ женамъ взялъ еще наложницъ ⁵⁾, къ которымъ впослѣдствіи, по совѣту Ахитофела, вошелъ сынъ царя, Авессаломъ, „предъ глазами всего Израиля“ ⁶⁾. У Соломона было триста наложницъ ⁷⁾. Въ II. Пѣсней говорится о шестидесяти царицахъ (женахъ въ собственномъ смыслѣ), между которыми одна является самою любимую,—восьмидесяти наложницахъ и безчисленномъ количествѣ дѣвицъ ⁸⁾. Въ послѣдній разъ упоминается о наложничествѣ при преемникѣ Соломона—Ровоамѣ, который имѣлъ шестидесять наложницъ ⁹⁾, и затѣмъ оно навсегда исчезаетъ изъ библейскихъ источниковъ. Что касается до указанія наложницъ, встрѣчаемаго въ кн. Есфирь, то оно не относится къ еврейству, такъ какъ здѣсь идетъ рѣчь о царскомъ персидскомъ дворѣ.

Нельзя не замѣтить, что система наложничества съ те-

¹⁾ Суд. 8, 31.

²⁾ 1 Пар. 2, 46, 48.

³⁾ Майм. а. а. о. Eben. II. 26, § 1. см. Mayer, R. Isr. Ath. и d. Rom, т. 339.

⁴⁾ 2 Цар. 3, 7.

⁵⁾ 5, 13.

⁶⁾ 16, 21, 22.

⁷⁾ 3 Цар. 11, 3.

⁸⁾ 6, 8, 9 נָשִׁים—служанки, бывшія конкубинами господина дома; вѣроятно онѣ стояли ниже дѣйствительныхъ наложницъ (Saalschutz. Archäologie Hebräer, Th. II, кр. 63, § 4).

⁹⁾ 2 Пар. 11, 21.

ченіемъ ветхозавѣтнаго времени постепенно расширялась. Если въ патриархальное время брали въ наложницы по преимуществу служанокъ, то въ послѣдствіи стали заключать наложническіе браки и съ другими женщинами, которыя раньше не находились въ домѣ въ положеніи служанокъ. Такъ, въ кн. Судей приводится примѣръ одной женщины, которая, отнюдь не будучи служанкой мужа, дѣлается его наложницей ¹⁾. Наложница эта повидимому ни въ чемъ не отличается отъ жены въ собственномъ смыслѣ; являясь вполне самостоятельною въ отношеніи къ своему мужу, она препирается съ нимъ и удаляется въ домъ своего отца, такъ что самому мужу нужно было отправиться въ домъ тестя и не для того, чтобы предъявить свои права на жену, но „чтобы поговорить къ сердцу ея“. Правда, она вездѣ именуется *pilegesch* ²⁾; по левитъ по отношенію къ ней называется мужемъ—*וְשֵׁן* ³⁾, а въ отношеніи къ ея отцу, своему тестю (*וְהָאָבִי*) ⁴⁾, зятемъ—*וְהָאָבִי* ⁵⁾. Примѣръ этой наложницы, по словамъ Заальшутца ⁶⁾, показываетъ, что положеніе наложницъ въ домѣ мужа въ послѣдствіи сдѣлалось лучшимъ, чѣмъ въ древнее время, когда ихъ отождествляли съ служанками.

Спрашивается теперь, въ чемъ заключается различіе между наложницею и женою въ собственномъ смыслѣ,—въ какомъ отношеніи первая стояла къ послѣдней?

Въ виду разнорѣчивыхъ фактовъ, имѣющихъ сюда отношеніе, трудно сказать что-нибудь опредѣленное на этотъ счетъ. Отношеніе наложницъ къ дѣйствительнымъ женамъ не вездѣ выступаетъ съ надлежащею ясностію. Вообще слѣдуетъ замѣтить, что болѣе высокое или болѣе подчиненное положе-

¹⁾ Суд. 19, 1 и д.

²⁾ Ст. 1, 10, 24, 27, 29; 20, 4, 5.

³⁾ 20, 4.

⁴⁾ Ст. 4, 9.

⁵⁾ Ст. 5.

⁶⁾ Archäologie Hebraer, Th. II, Кр. 63, § 4.



ніе ихъ въ домѣ въ различныя времена, смотря по обстоятельствамъ, было различно, что обуславливалось не какими-либо правами, которыми бы онѣ пользовались въ качествѣ наложницъ, но тѣми отношеніями, въ которыхъ онѣ находились къ главѣ семейства. Такъ, Агарь, хотя пигдѣ не называется pilegesch, а всегда ischah¹⁾, однако, какъ служанка²⁾, она постоянно стояла въ зависимости отъ своей госпожи. Когда Агарь, „увидѣвъ, что зачала, стала презирать госпожу свою“, то Авраамъ на жалобу или скорѣе на упрекъ Сарры сказалъ послѣдней: „вотъ служанка твоя въ рукахъ твоихъ; дѣлай съ нею, что тебѣ угодно. И Сарра стала притѣснять ее и она убѣжала отъ ней“. Потомъ, когда служанка, возвратившись домой, родила Измаила, и Сарра замѣтила, что онъ держитъ себя наравнѣ съ Исаакомъ, то послѣдняя заставила Авраама вовсе прогнать ее изъ дому вмѣстѣ съ сыномъ³⁾. Далѣе Хеттура въ Быт. 25, 1 выводится какъ ischah, не смотря на то, что она есть только pilegesch патриарха, какъ это видно изъ 6-го стиха⁴⁾. Подобнымъ образомъ служанки Валла и Зелфа даются Іакову въ качествѣ женъ⁵⁾, хотя одна изъ нихъ называется наложницей⁶⁾; обѣ онѣ на самомъ дѣлѣ пользуются въ домѣ боль-

¹⁾ Быт. 16, 3.

²⁾ **פִּגְמָה** — соб. служанка, которая ниже, чѣмъ **פִּגְמָה** — комнатная служанка или рабыня (Исх. 21, 7 и д.), — слово, которое, имѣя отношеніе къ **פִּגְמָה**, мать, по своей основѣ можетъ быть такое, какъ **אִמָּה** къ **מִתְנַחֵם** въ другихъ языкахъ, иногда отождествляется или, по крайней мѣрѣ, приравнивается къ pilegesch (Суд. 9, 18. ср. 8, 31). Также самая **פִּגְמָה** Агарь (Быт. 16, 1 и особ. ст. 6) есть вмѣстѣ съ тѣмъ и **פִּגְמָה** (21, 10—13 и особ. 12). Когда Руевъ въ первый разъ приходитъ къ Воозу, она смиренно называетъ себя его **פִּגְמָה** (2, 13; предложивши же себя ему, она именуетъ себя его **פִּגְמָה** (3, 9), потому что онъ оказывается ея **גִּבּוֹר**. Авигей — **פִּגְמָה** по отношенію къ Давиду, но для его служъ **פִּגְמָה**, — „чтобы омывать ноги служъ господина своего“ (1 Цар. 25, 41).

³⁾ Быт. гл. 15 и 21.

⁴⁾ Ср. 1 Цар. 1, 32.

⁵⁾ Быт. 30, 4, 9.

⁶⁾ 35, 22.

шимъ уваженіемъ, но все таки занимають въ немъ подчиненное положеніе и выставляются по большей части подъ названіемъ служанокъ ¹⁾. Къ Рициѣ, наложницѣ Саула, вошелъ, послѣ смерти царя, Авениръ, въ чемъ, какъ извѣстно, сынъ Саула, Іевосоей, потребовалъ отъ него отчета, зачѣмъ онъ вошелъ къ царской наложницѣ, т. е. на какомъ основаніи, присвоивъ ее, представляетъ права на престолонаслѣдіе ²⁾? Іоавъ укоряетъ Давида за то, что онъ оскорбляетъ чувство своихъ женъ и наложницъ неумѣренной скорбію о сыпѣ, говоря: „ты въ стыдъ привелъ сегодня... жизнь женъ и жизни наложницъ твоихъ“ ³⁾.

Такая же неопредѣленность замѣчается въ домашнемъ положеніи наложницъ и въ отношеніи къ правамъ ихъ дѣтей. Свящ. Писаніе представляетъ по этому поводу разнаго рода факты. По однимъ изъ этихъ фактовъ дѣти, или, вѣрнѣе, сыновья наложницъ не пользуются одинаковыми правами наслѣдованія съ сыновьями дѣйствительной жены. По другимъ—и тѣ и другіе равноправны. Кажется, что обхожденіе съ дѣтьми наложницъ, а равно и съ ними самими, зависѣло отъ главы семейства. Въ этомъ отношеніи не было выработано никакого строго-опредѣленнаго обычая ⁴⁾. Такъ, Авраамъ одного только Исаака дѣлаетъ наслѣдникомъ всего, чѣмъ у него было, между тѣмъ сыновья наложницъ, какъ *secundum carnem generati* ⁵⁾, лишь съ подарками удаляются имъ отъ сына обѣтованія въ землю восточную ⁶⁾. Напрогивъ того Іаковъ не полагаетъ различія между сыновьями женъ и наложницъ ⁷⁾. Далѣе,—сыновья Давида, происшедшіе только отъ

¹⁾ Быт 33, 1, 2, 6, 7.

²⁾ 2 Цар. 3, 7, 8.

³⁾ 19, 5.

⁴⁾ Hengstenberg, Geschichte Reiches Gottes unter dem alten Bunde, Period. I, s. 235.

⁵⁾ Августинъ, *epist. ad. Gal.*

⁶⁾ Быт 25, 5, 6.

⁷⁾ 33, 5, 49, 1 и д.

женъ его, а не отъ наложницъ, удоставаются исчисленія ¹⁾, но въ древнихъ генеалогіяхъ и имена дѣтей наложницъ приводятся наряду съ именами дѣтей отъ женъ въ собственномъ смыслѣ. Впрочемъ, при всей неопредѣленности своего правового положенія, сыновья наложницъ все таки не считались чужими, записывались на имя дѣйствительной жены, признавались ея дѣтьми ²⁾ и были поэтому законными. Вотъ почему, между прочимъ, когда Сарра потребовала отъ своего мужа изгнанія изъ дому рабыни съ ея сыномъ, это показалось Аврааму весьма непріятнымъ, и онъ уступилъ настоянію жены только тогда, когда самъ Богъ повелѣлъ ему исполнить ея требованіе ³⁾.

Изъ сказаннаго дѣйствительно подтверждается, что домашнее положеніе наложницъ опредѣлялось тѣми отношеніями, въ которыхъ онѣ находились къ главѣ семейства, а не какими-либо правами, принадлежавшими будто бы имъ, какъ наложницамъ. Только домашнее положеніе женъ въ собственномъ смыслѣ опредѣлялось правами, которыя онѣ только имѣли. Это обстоятельство болѣе подчиненнаго положенія въ домѣ наложницы, сравнительно съ женою въ собственномъ смыслѣ, естественно полагало различіе между ними, вслѣдствіе котораго жена и наложница ясно противопоставляются ⁴⁾.

Въ чемъ же заключалось это различіе между ними?

По объясненію преданія ⁵⁾, различіе это состояло въ томъ, что при вступленіи въ бракъ съ наложницей не требовалось никакихъ формальностей, какъ то: kidduschin'a, брачнаго торжества, ketub'ы и подарка невѣстѣ, а при разводѣ—раз-

¹⁾ 1 Пар. 3, 1 и д.

²⁾ Съ особенною ясностію открываеся это изъ словъ Рахили къ Іакову: „вотъ служанка моя Вадля; войди къ ней; пусть она родитъ на колѣна мои, чтобы и я имѣла дѣтей отъ нея“ (Быт. 30, 3).

³⁾ Быт. 21, 10—12.

⁴⁾ 3 Цар. 11, 3.

⁵⁾ Sanhedr. 21. Майм. тр. Melach, 4, 4 и Ischut 1, 4. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 102.

воднаго письма,—этихъ нравственно юридическихъ выражений законности и дѣйствительности брака. Чѣмъ проще заключался бракъ съ наложницей, тѣмъ легче онъ и расторгался. Такое объясненіе традиціоннаго кодекса согласно съ законодательствомъ Моисея, которое при заключеніи законнаго брака предполагаетъ брачный даръ и другія формальности, какъ повсюду обычное явленіе, а при отпущеніи жены требуетъ выдачи разводнаго письма, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ и здѣсь были исключенія. Напримѣръ. „Если кто продастъ свою дочь въ рабыни (נָשָׂא=שָׂא) другому, а этотъ ни себѣ ее не обручить, ни за сына не отдастъ, или если послѣдній и женится на ней, но вмѣстѣ съ ней возьметъ другую жену, а ею начнетъ пренебрегать, то она имѣетъ право безъ возвращенія полученной ея отцемъ за ея продажу суммы, выйти на свободу“¹⁾. „Если кто увидитъ между плѣнными женщину, красивую видомъ, и полюбитъ ее и захочетъ взять ее къ себѣ въ жены, и войдетъ къ ней и она сдѣлается ему женою, но послѣ не понравится, то онъ пусть отпустить ее, куда она захочетъ, но не долженъ продавать ее за серебро и обращать въ рабство, потому что онъ смирилъ ее“²⁾. Здѣсь нѣтъ рѣчи ни о подаркахъ невѣстѣ, ни о разводномъ письмѣ, да они и исключаются самою формою заключенія указанныхъ брачныхъ союзовъ, такъ какъ въ первомъ случаѣ жена покупается, а во второмъ берется въ плѣнъ,—условія, при которыхъ не можетъ имѣть мѣста брачный подарокъ, служившій выраженіемъ свободнаго взаимнаго согласія жениха и невѣсты на бракъ. Разводъ съ этими женами также не обставляется никакими формальностями, а просто состоитъ въ „отпущеніи“ жены. Нагляднымъ образомъ это можно видѣть на примѣрѣ размолвки извѣстнаго левита времени Судей съ своею наложницею³⁾. Положеніе женщины въ приведенныхъ

¹⁾ Исх. 21, 7—11.

²⁾ Втор. 21—14.

³⁾ Суд. 19, 1.

законахъ, очевидно, иное сравнительно съ положеніемъ обыкновенныхъ женъ, и потому въ означенныхъ постановленіяхъ нельзя не усматривать указанія на наложницъ, хотя законъ и не называетъ ихъ именемъ *pilegesch*.

На нѣсколько низшее правовое положеніе наложницы по сравненію съ полною женою или свободною обрученною невѣстою указываетъ и то обстоятельство, что тогда какъ за прелюбодѣяніе съ послѣдними была назначена смерть для обоихъ преступниковъ,—нарушеніе супружеской вѣрности обрученною рабынею, т. е. наложницею, не считалось настолько тяжкимъ преступленіемъ, чтобы влекло за собой смертное наказаніе ¹⁾).

При всемъ томъ еврейскія наложницы все таки признавались женами, только какъ бы второго низшаго порядка. Наложница древнихъ Евреевъ—не та женщина, которая противозаконно раздѣляла ложе съ чужимъ мужемъ. Еврейское наложничество нужно различать отъ разврата, который положительно былъ запрещенъ закономъ и сильно порицался народными учителями ²⁾). Поэтому нельзя смѣшивать израильскихъ наложницъ съ публичными женщинами, между прочимъ, еще потому, что дѣти наложницъ признавались законными. Нѣтъ, еврейская наложница—жена законная, пользующаяся правами супруги съ позволенія жены въ собственномъ смыслѣ; часто, какъ видѣли мы, она и называется прямо женою. Наложничество было какъ бы левиратомъ или, точнѣе, ужичествомъ со стороны женщины, когда неплодная или малоплодная, но также какъ и мужъ, ревнивая о многочадіи жена давала своему мужу наложницу для продолженія или только еще большаго размноженія своего потомства. Какъ законная жена, наложница обязана была хранить супружескую вѣрность въ отношеніи къ своему мужу, который продолжалъ называться ея господиномъ ³⁾). По-

¹⁾ Лев. 19, 20.

²⁾ Ст. 29. Притч. 5, 3.

³⁾ Суд. 19, 26.

этому, напр., Иаковъ лишилъ своего старшаго сына Рувима правъ первородства за кровосмѣшеніе съ своею наложницею ¹⁾. А Давидъ больше уже не прикасался къ своимъ оскверненнымъ Авессаломомъ наложницамъ, и помѣстилъ ихъ въ особомъ домѣ, гдѣ содержались онѣ какъ вдовы до дня своей смерти ²⁾. Важно въ данномъ случаѣ и то, что по отношенію къ наложницамъ, какъ и къ дѣйствительнымъ женамъ, имѣютъ одинаковую силу законы о запрещенныхъ степеняхъ родства ³⁾.

Моисей не упоминаетъ о наложницахъ подъ названіемъ *pilegesch*. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что будто онъ не признаетъ наложничества законнымъ. Напротивъ того, законодательство Моисея восприняло древнее упроченное обычаемъ право наложничества и только подвергло его болѣе точнымъ нравственно-юридическимъ опредѣленіямъ. Согласно Моисееву закону наложницами могли быть: 1) израильтянка, проданная своимъ отцомъ въ рабство, и 2) захваченная во время войны языческая плѣнница ⁴⁾. Мы уже видѣли, въ чемъ заключается сущность постановленій относительно этого рода наложницъ. Извѣстно, что наложница перваго рода, въ случаѣ пренебреженія ею со стороны своего мужа—господина, если онъ не обручить ее ⁵⁾, могла быть освобождена близ-

¹⁾ Быт. 35, 22; 49, 4. 1 Пар. 5, 1 и д. Достоинство владчества отъ Рувима перешло къ Иудѣ, а сугубое наслѣдство къ Юсифу—первенцу Рахили (1 Пар. 5, 1, 2).

²⁾ 2 Цар. 20, 3. ср. 3, 7.

³⁾ 2 Цар. 16, 22. ср. 21.

⁴⁾ Кромѣ того наложницами были: 1) рабыня, состоящая во власти хозяйки дома; таковы Агарь и Хеттура, рабыни жены Авраама,—таковы же служанки женъ Иакова; 2) жены, приобретенны покупкою, независимо отъ того, были ли онѣ рабынями мужа, или нѣтъ,—такова наложница извѣстнаго левита времени Судей; и, наконецъ, 3) безъ сомнѣнія могли быть наложницами купленные рабыни—иноплеменицы.

⁵⁾ Это мѣсто неодинаково читается: въ то время какъ *stib* (чтеніе въ текстѣ) имѣетъ здѣсь отрицаніе *ל*, вслѣдствіе чего данное мѣсто нужно читать такъ, какъ читается оно въ русск. синод. переводѣ: „и онъ не обручить ее“,— *keri* (чтеніе на поляхъ) ям. отрицательной частицы

кимъ родственникомъ или женихомъ, безъ возвращенія ея отцемъ суммы, взятой за ея продажу, и господинъ не властенъ продать ее чужому народу, такъ какъ онъ „пренебрегъ ее“¹⁾. Что касается паложницы второго рода, то законодатель установилъ извѣстныя церемоніи, благодаря которымъ она, оставивши свой народъ и свое язычество, вступала въ общество и религію Іеговы. Ей предоставлялся мѣсячный срокъ для того, чтобы имѣть возможность оплакать своего отца и мать²⁾. Послѣ того, какъ плѣнница острижетъ голову свою и обрѣжетъ

имѣть לו, отчего читаютъ совершенно наоборотъ: „и онъ обручить ее себѣ“. Первый способъ чтенія боіе вѣрный, ибо онъ принимается почти всѣми древними переводами—самаританскимъ, LXX, Акиллы, Симмаха, Феофила, Сирскимъ и обоими арабскими, тогда какъ второе чтеніе раздѣляется только халдейскимъ парафразомъ, да вульгатой (см. Michaelis, Mos. Recht, Th. II, § 88).

¹⁾ Исх. 21, 7—9. בַּבְּרִיָּה בְּהָרָה. Это выраженіе подвергается многимъ толкованіямъ какъ вслѣдствіе различнаго значенія глагола bagad, такъ и потому, что bagad также можетъ быть именемъ, какъ и глаголомъ. Если это слово считать за глаголъ, то дачное выраженіе можетъ быть переведено такъ: потому что онъ „поступилъ вѣроломно“ съ нею. Въ такомъ случаѣ признается „вѣроломство“ со стороны господина, когда онъ не обручаетъ рабыню. Но такъ какъ невѣроятно, чтобы господинъ обязалъ былъ обручать себѣ всѣхъ рабынь въ качествѣ наложницъ, какъ объ этомъ думаетъ напр. Штаде (Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 380), то едвали можно назвать этотъ переводъ правильнымъ. Глаголь bagad значить также пренебрегать, съ каковымъ значеніемъ употребляется онъ LXX и др. древними переводами (Ос. 6, 7. Аввак. 1, 5, 13. Притч. 13, 16. Іовъ 6, 15 и д.). Поэтому вѣрнѣе переводить такимъ образомъ: „такъ-такъ онъ пренебрегъ ее“, т. е. не захотѣлъ имѣть свою паложницей. Но bagad (соб. בָּגַד) сказали мы, можетъ быть и именемъ, которое означаетъ одежду, покрывало (Чис. 4, 7, 11), одѣяло (3 Ц. 1, 1). Тогда получится смыслъ: „послѣ того какъ его одѣяло было на ней“, т. е. послѣ того какъ онъ принялъ ее на свое ложе. Въ кн. Руевъ дѣйствительно встрѣчается этотъ образъ выраженія, хотя и съ другимъ именемъ (3, 9). При всемъ томъ трудно принять этотъ переводъ уже въ виду того, что предшествующія слова не предполагаютъ возможности взятія господиномъ рабыни на свое ложе (см. Michaelis. Mos. Recht., Th. II, § 88).

²⁾ Т. е. чтобы за это время она могла какъ бы умереть для своихъ родныхъ и отечества или привыкнуть къ разлукѣ съ ними и, такимъ образомъ, забывъ свой народъ и домъ отца, была въ состояніи отдаться съ нераздѣльною любовью своему мужу и достигнуть общенія съ народомъ Божиимъ. Р. Аківа въ плачѣ язычницы по отцѣ и матери усматриваетъ трауръ по отечественной елигim (Sot. 35, 2).

ноги¹⁾ и снять съ себя плѣнническую одежду,—господинъ могъ войти къ ней и сдѣлаться ея мужемъ²⁾. Если же она послѣ не понравится израильтянину, то въ такомъ случаѣ онъ обязанъ былъ отпустить ее, куда она захочетъ, и не долженъ продавать ее и обращать въ рабство³⁾.

Изъ этихъ постановленій, опредѣляющихъ правовое положеніе наложницъ, открывается, что законъ Моисея не узаконялъ конкубината въ собственномъ смыслѣ, т. е. въ томъ смыслѣ, какъ это было у другихъ народовъ. Здѣсь нѣтъ брачнаго рабства или неволи. Напротивъ, законодатель выступаетъ на защиту женщинъ этого рода, желая сохранить за ними надлежащую честь и значеніе. Законъ съ такою заботливостію относится къ рабынѣ и иноплеменницѣ, которыя сдѣлались наложницами купившаго и плѣнившаго ихъ, что даже не называетъ ихъ собственно наложницами, *pilegesch*, а, чтобы возвысить ихъ въ глазахъ ихъ мужей, называетъ женами—*ischah* и ограждаетъ ихъ отъ пренебреженія и продажи въ рабыни.

Всѣ разсмотрѣнныя постановленія касательно наложничества, по словамъ Заальшутца, даютъ форму свободного, безъ формальностей и подарковъ заключеннаго брачнаго союза съ такою дѣвицею, которая, бывъ рождена въ какомъ-либо

¹⁾ Это, какъ извѣстно, служило знакомъ освобожденія отъ рабства или неволи и подчиненія мужу, или, быть можетъ, замѣняло собою религиозный обрядъ обрѣзанія, который совершался надъ мужчинами, и было символомъ вступленія иноплеменницы въ общество Господне.

²⁾ Было бы ужаснымъ варварствомъ и жестокостію, говорить Михаэлисъ (Мов. В. Th. II, § 88), приводить военноплѣнницу на ложе побѣдителя непосредственно послѣ того, какъ ея родители, быть можетъ, погибли на войнѣ, или, по крайней мѣрѣ, навсегда лишились своей дочери, понавшей въ плѣнъ.

³⁾ Втор. 21, 10—14. Здѣсь *מַעֲרֻמָּה* спорно и различно толкуется. Всего вѣрнѣе переводить это слово: обращать въ рабство, поработать, въ какомъ значеніи встрѣчается оно и въ 24, 7 той же книги. Въ арабск. разматриваемый глаголъ, подобно еврейск. *כָּבַד*, означаетъ обрабатывать землю и служить; но то и другое значеніе его одинаково могутъ указывать на рабское состояніе (см. Michaelis, M. R. Th. II, § 88). Поводомъ къ изданію настоящаго постановленія, вѣроятно, послужила добыча, захваченная Евреями на войнѣ противъ Мадианитянъ и состоявшая изъ 32 тысячъ дѣвицъ, не познавшихъ мужа (Чис. 31, 35).

зависимомъ положеніи, потому легче удалялась, такъ-какъ оскорбленіе ея легче наказывалось. Законодатель повидимому засталъ такой брачный союзъ уже существовавшимъ въ обычаѣ и потому только старался устранить главное зло удручавшее брачную жизнь древнихъ народовъ—именно, развитіе полигаміи и связанное съ нею унижительное положеніе женскаго пола. Наложничество, вмѣстѣ съ многоженствомъ и левиратомъ, придаетъ древне-еврейскому браку специфически восточный характеръ. Поэтому естественно сказать нѣсколько словъ объ этомъ рода супружескихъ отношеніяхъ у другихъ народовъ древняго востока.

Извѣстно, что Нахоръ арамеянинъ имѣлъ наложницу Реуму ¹⁾,—наложницей Элифаза, сына Исавова, была Тамна, родившая ему Амалика ²⁾—родоначальника Амаликитянъ. Подобнымъ образ. находимъ наложницъ у персидскихъ ³⁾, вавилонскихъ ⁴⁾ и сирійскихъ влассгителей ⁵⁾, Кромѣ того, по словамъ Геродота, отъ каждаго перса требовалось закономъ, чтобы онъ имѣлъ нѣсколько наложницъ, такъ-какъ, по воззрѣнію Персовъ, говоритъ историкъ, послѣ военной храбрости высшая добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы имѣть возможно больше дѣтей ⁶⁾. Персы, согласно съ Евреями, давали своимъ не достигшимъ еще законнаго брачнаго совершеннолѣтія сыновьямъ рабынь въ наложницы ⁷⁾. Существовали наложницы и у Египтянъ, которые брали ихъ изъ иностранокъ и даже невольницъ,

¹⁾ Быт. 22, 24.

²⁾ 36, 12.

³⁾ Есѣ. 2, 14.

⁴⁾ Дан. 5, 2, 23

⁵⁾ 2 Макк. 4, 30.

⁶⁾ См. К. Шмидтъ, Ист. Пед., Г. I, стр. 118.

⁷⁾ По свидѣтельству путешественниковъ (см. у Михаэлиса, Mos. R. Th. II, § 87), когда персъ находить своего сына уже физически зрѣлымъ, то посылаетъ его къ жрецу, который, чтобы удостовѣриться въ его способности къ супружеской жизни, предлагаетъ ему разные вопросы; выдержавшему такой экзаменъ дается рабыня-наложница.

почему египетскія наложницы занимали низшее, сравнительно съ главною женою, мѣсто и обязаны были прислуживать послѣдней ¹⁾.—Болѣе организованную форму приняло наложничество у классическихъ народовъ древности — Грековъ и Римлянъ. Послѣдніе переняли учрежденіе наложничества, какъ и вообще брачное право, отъ востока и именно отъ Грековъ, на что уже указываетъ сходство названій *πάλλαξ* и *pellex*.

Греки дозволяли имѣть наложницу лишь въ томъ случаѣ, когда ее можно было содержать при настоящей супругѣ. Вступленіе въ брачную связь съ наложницей, какъ и у Евреевъ, не сопровождалось ни обѣщаніемъ, ни брачнымъ торжествомъ. Рожденіе дѣтей не было задачей наложничества, такъ-какъ происшедшія отъ него дѣти не имѣли никакихъ гражданскихъ правъ. Въ качествѣ наложницъ можно было брать гетеръ. Въ имущественно-правовомъ отношеніи различіе между женою и наложницей заключалось въ томъ, что, въ то время какъ первой мужъ отдавалъ ея приданое, имущество наложницы никогда не носило характера приданнаго, потому-что понятіе о немъ предполагаетъ бракъ въ собственномъ смыслѣ. Въ платоновскомъ государствѣ паллаксъ не терпима ²⁾.—Римляне подъ *pellex* разумѣли женщину, живущую съ женатымъ или холостымъ мужчиною; причемъ это сожителство не имѣло значенія дѣйствительнаго брака. По закону Нумы, пеллексъ не смѣла приближаться къ алтарю Юноны, богини брака ³⁾, въ противномъ случаѣ она должна была принести унижительную жертву. Во время имперіи получилъ законную силу конкубинатъ, послѣ чего законъ сталъ различать *pellex* отъ *concubin*’ы. Первая жила съ женатымъ мужчиною, а вторая—съ холостымъ въ качествѣ его супруги, не

¹⁾ Diod. I, 80. Ср. Uhlemann, Aegyptische Archäologie, 1857, p. 275.

²⁾ Mayer, Rechte Isr. Ath. und Rom, s. 339, 340.

³⁾ Виргилій, Энеид. IV, 59: *lunoni aute omnes, cui vincula jugalia curae.*

имѣя, впрочемъ, съ нимъ полнаго общенія жизни, и не поставляя своею задачею рожденія дѣтей, потому-что то и другое могло имѣть мѣсто только въ бракѣ съ дѣйствительною, т. е. приносившею приданное, женою¹⁾). Для наложничества брали преимущественно дѣвушекъ сомнительной репутаціи (*quae quaestum corpore faciunt*). Мужчина, имѣвшій добродѣтельную жену, предварительно долженъ былъ заявить, что онъ принимаетъ къ себѣ подобную дѣвушку въ наложницы; причемъ иногда онъ подвергался наказанію за *stuprum*. Римская наложница, какъ и еврейская, удалялась безъ всякаго развода; дѣти ея не считались законными, хотя въ древнѣйшее время и они наслѣдовали отцу. Конставинъ В. первый поставилъ право ихъ на наслѣдство въ зависимость отъ воли отца²⁾).

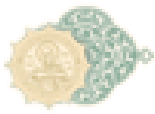
Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что еврейское наложничество существенно различается отъ греко-римскаго конкубината. Тогда какъ у Евреевъ наложничество существовало только при дѣйствительномъ бракѣ, римское брачное право признавало законнымъ внѣбрачное сожительство двухъ лицъ разнаго пола. Далѣе,—еврейское наложничество вызвано было естественнымъ желаніемъ имѣть потомство, не допускавшимъ его снизойти на степень грубаго разврата, а конкубинатъ Грековъ и Римлянъ вообще постановлялъ свою задачу въ удовлетвореніи половой потребности. Еврейскія наложницы были тѣ же жены, только какъ бы второго порядка; дѣти ихъ не считались чужими, образуя изъ себя нѣчто въ родѣ дополнительнаго семейства. Напротивъ того, въ греко-римскомъ мірѣ подъ конкубинатомъ понимали брачный союзъ, не предоставляющій никакихъ законныхъ правъ ни для конкубины, ни для прижитыхъ съ нею дѣтей.

Свщ. Н. Стеллецкій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Mayer, а. 340, 341.

²⁾ См. Zschokke, *Weib in alt. T.* а. 104.



Слово Самуила (Миславскаго), архієпископа Ростовскаго и Ярославскаго, сказанное при открытіи ярославскаго намѣстничества въ 1777 году.

Въ числѣ многихъ іерарховъ ростовско-ярославской епархіи весьма видное и почетное, по своей учености, мѣсто занимаетъ Самуиль (Миславскій), бывшій архієпископомъ ростовскимъ и ярославскимъ съ 17 марта 1776 по 22 сентября 1783 г. Въ имѣющихся у меня рукопояхъ (по охрани. катал. № 75) сохранилась проповѣдь преосвящ. Самуила, сказанная имъ въ Ярославскомъ соборѣ 4 декабря 1777 г. при открытіи Ярославскаго намѣстничества. Проповѣдь эта нигдѣ не была напечатана, такъ какъ не значится она въ перечнѣ печатныхъ трудовъ Симуила въ „Историч. Словарѣ о писателяхъ духовнаго чина“ (т. 2, изд. 2. Спб. 1827 г. стр. 196—199), не значится и въ „Русской исторической библіографіи“ Межева.

Преосвященный Самуиль Миславскій (мірское имя его Самсонъ) родился 24 мая 1731 г. въ гор. Глуховѣ и, окончивъ курсъ въ Киевской Академіи, принялъ монашество 12 іюня 1754 г., въ кievской Лаврѣ. Преподавая потомъ въ той же Киевской Академіи философію и Богословіе, Самуиль посвященъ былъ 10 февраля 1762 г. въ архимандрита Кієво-братскаго монастыря и опредѣленъ Ректоромъ Академіи. 28 декабря 1768 г. онъ назначенъ былъ еп. Бѣлгородскимъ, 24 сентября 1771 г.—еп. Крутицкимъ и жилъ въ Москвѣ, гдѣ, по порученію Св. Синода, наблюдалъ за производившимся тогда

обновленіемъ московскихъ соборовъ. Состоя на ростовской каедрѣ, Самуилъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и членомъ Св. Синода. Переведенный наконецъ въ 1783 г. изъ Ростова митрополитомъ въ Кіевъ, онъ скончался здѣсь 5 января 1796 года.

Изъ печатныхъ трудовъ преосвященнаго Самуила въ цитированномъ выше Словарѣ значится:

„Латинская грамматика“. Кіевъ. 1765 г.

„Догматы православныя вѣры Каѳолическія и Апостольскія церкви Восточныя первѣйшіе и къ вѣрованію ради поученія вѣчнаго спасенія самонужнѣйшіе“. Напечатано въ Кіевѣ на латинскомъ и русскомъ языкахъ въ 1760 году.

Отыскавъ нѣсколько начальныхъ Богословскихъ лекцій Ѳеофана Прокоповича, Самуилъ издалъ ихъ въ VII частяхъ въ Кенигсбергѣ и Москвѣ (1773—1776 гг.), а затѣмъ самъ, окончивъ недоконченный Ѳеофаномъ Прокоповичемъ курсъ Догматическаго Богословія, напечаталъ оный въ 3-хъ частяхъ въ Лейпцигѣ въ 1782 г. Книга эта, послѣ смерти Самуила, дважды перепечатывалась потомъ въ Лейпцигѣ же Н. Н. Бантышъ-Каменскимъ.

Самуилъ же нашелъ нѣсколько неизданныхъ латинскихъ писемъ Ѳеофана и вмѣстѣ съ прежде изданными въ 1743 г. напечаталъ ихъ въ 1776 г. въ Москвѣ; онъ же исправилъ и напечаталъ въ Кенигсбергѣ въ 1774 г. латинскій трактатъ Адама Зерникова¹⁾ „О происхожденіи Св. Духа“.

Изъ поученій и привѣтственныхъ Императрицѣ рѣчей напечатано нѣсколько въ 1768, 1769, 1775, 1777 и 1787 гг. въ Петербургѣ, Москвѣ и Кіевѣ, изъ нихъ нѣкоторыя переведены на греческій, латинскій и нѣмецкій языки.

Самуилъ, будучи уже митрополитомъ, завелъ при Лаврѣ русскую типографію, въ которой первою напечатанною книгою, 1747 г., была его „Поздравительныя рѣчи Императрицѣ Екатерины II“, бывшей тогда въ Кіевѣ.

¹⁾ Монахъ Батуриискаго Николаевскаго Крутицкаго монастыря, родомъ изъ Кенигсберга.



Слово о великихъ предметахъ высочайшихъ учрежденій благочестивѣйшихъ великихъ Государыни Императрицы Екатерины Алексѣевны самодержицы всероссійской изданныхъ для управленія губерній россійской Имперіи, сказыванное 1777 года декабря 4 дня въ соборной Успенской Ярославской церкви, при открытіи Ярославскаго намѣстничества, Святѣйшаго Правительствующаго Синода членомъ, Преосвященнымъ Самуиломъ, архіепископомъ Ростовскимъ и Ярославскимъ¹⁾.

Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь.

Устрояя вселенныя Создатель новый порядокъ правленія во Израили, предуготовляя мысли и располагая сердца избраннаго своего народа къ принятію закона, нетлѣннымъ своимъ перстомъ на скрижалѣхъ изображеннаго, между прочими побужденіями къ ревностнѣйшему соблюденію онаго привлекающими, благоволилъ устами вѣрнаго своего раба и пророка Моисея изрещи тако: *внемлите сердцемъ вашимъ вся словеса сія, яже азъ засвидѣтельствую вамъ днесь, яже заповѣсте сыномъ вашимъ хранить и творити. Яко не тщетно слово сіе вамъ: зане сія жизнь ваша.*

Почтенное собраніе! Достойнѣйшая Вышняго власти преемница, почерпающая изъ вѣдръ премудрости превѣчнаго Отца правила своего царствованія благочестивѣйшая наша монархия Екатерина II, ниспосылаетъ намъ отъ престола величества и славы своея новый чинъ къ правленію удѣловъ пространнѣйшей ея державы служащій, новые уставы, отверзающіе дверь во святилище самыхъ законовъ, ея премудростію для насъ предъуготовляемыхъ. Но дабы души наши возчувствовали новую силу вниманія, а сердца воспламенились горячею ревностію къ повиновенію, то должны мы вообразить, что аки бы самъ Богъ тѣми же божественными словами вѣ-

¹⁾ Оригиналъ этой проповѣди имѣеть и латинскій текстъ.



щаль нинѣ намъ тако: Висмылите, о сынове россійстіи, устапо-
вленіямъ помазанницы Моея, приклоните ухо ваше во глаголы
устъ ея, глаголы во услышаніе всѣхъ васъ нинѣ торжествен-
нымъ образомъ почтенные, глаголы, ея десницею Мною дви-
жимою начертанные, глаголы, отъ коихъ зависить вапша жизнь
и ея благосостояніе, вапша честь и слава, вапша свобода и ея
цѣлость, вапши имѣнія и ихъ безопасность, ваше общее и
частное благо, ваше и всего потомства вашего благоденствіе;
впечатлѣйте оныя въ память вашу и водрузите въ души вапша,
ибо не тщетны словеса ея: зане сія жизнь вапша.

Какія чувствія должны родиться въ сердцахъ нашихъ,
какое должно вселиться вниманіе въ наши мысли, когда
внемлемъ сему сладчайшему гласу, гласу, вѣчнаго веселія
исполненному, гласу возвѣщающему и настоящее наше благо
и грядущихъ вѣковъ счастье! Но какъ гласъ сей есть гласъ
самой истины, то она одна да возгласить нинѣ святость на-
мѣреній, да представить великость предметовъ, да открыть
цѣну выгодъ, заключающихся въ спасительныхъ учрежденіяхъ
Августѣйшей нашей самодержицы.

Чудныя и непостижимыя Божіи судьбы! Если они благо-
волятъ часть людей, населяющихъ міръ сей, возвысить выше
жребія прочихъ смертныхъ, если имъ угодно возвестъ оную
на верхъ величества, могущества и славы, то всесильная
Вышняго десница посаждаетъ на престолѣ обладателя, всѣми
мудрому монарху приличными дарованіями украшенному, открыва-
етъ ему всѣ способы, могущіе возвеличить его душу, про-
свѣтитъ разумъ и утвердитъ волю. Тщетны тогда всѣ усилія че-
ловѣческія, противоборствующие его предпріятіямъ. Онъ, силою
разума и твердостью духа ополченный, легко ихъ отвращаетъ.
Не трудно ему поставить желаемый порядокъ во всѣхъ пре-
дѣлахъ своея державы, ибо онъ имѣетъ всегда предъ очами
своими книгу естества, въ которой видя согласное теченію
созданныхъ вещей, отъ толикаго множества вѣковъ непрерывно
продолжающихся, заимствуетъ оттуда образъ своего благочинія.



Его пространный умъ объемлетъ всю зримую натуру и учається отъ Бога поставленному чину, да оный въ производимыхъ имъ дѣлахъ послужить ему примѣромъ.

Тако руководствуемый простирается мыслями своими столь далеко, что, преходя изъ связи въ связь, достигаетъ до источника и самыхъ дѣйствій человѣческихъ. Тако просвѣщаемый познаваетъ всѣ должности, сопряженныя со престоломъ. Онъ не стремится съ жадностію простираť умы человѣческіе однимъ только блескомъ. Сіе свойственно однимъ пленяющимся скоропреходящею славою, желающимъ покорить нетерпеливости своей и самое естество и принудить теченіе времени.—Онъ свое владычество не въ одномъ только настоящемъ времени полагаетъ, но тищится распространить его и надъ грядущими вѣками, предписавъ имъ человѣколюбивыя и благодѣтельствующія узаконенія.

Таковыхъ повелителей посылаетъ Богъ на землю, когда хочетъ какой странѣ дать новое приращеніе, новое украшеніе, новое просвѣщеніе и новую славу. Но гдѣ толико удивилъ Господь милость свою, гдѣ толикія чудеса явилъ, какъ въ нашемъ любезнѣйшемъ отечествѣ? Но восходя нашими мыслями до отдаленныхъ временъ, когда оное послѣ жестокихъ своихъ пораженій и глубокихъ ранъ, егда начиналъ паки двигать свои мышцы, возведемъ радостный нашъ взоръ на нынѣшнее наше цвѣтущее состояніе. Здѣсь-то съ восхищеніемъ должно воскликнуть: прїидите и видите дѣла Божія, яже Богъ положи чудеса на нашей землѣ.

Не можно, да и не должны мы никогда забыть тѣхъ благодѣаній, коими одолжены великому нашему монарху Петру. Аще забудемъ оныя, забвенна да будетъ предъ Господемъ десница наша. Сей преобразитель Россіи началъ зданіе нашего благополучія, но предъначатое имъ великое дѣло сіе принадлежитъ совершеніемъ своимъ благополучному царствованію великой Екатерины.—Едва возсіалъ ея пресвѣтлый зракъ на престолѣ, все воспріяло новый видъ, все предста-

вилось въ новомъ великолѣпіи, на нечаянной высотѣ и на самомъ верху своего совершенства.

Напрасно Филиппа македонскаго преемникъ съ сожалѣніемъ отзывался, будто онъ ему ничего великаго сдѣлать болѣе не оставилъ. Опытъ послѣдующихъ временъ утвердилъ, что Александръ въ подвигахъ своихъ отъменно превзошелъ своего отца. Вселенная съ восторгомъ видитъ и исповѣдуетъ, что счастливое царствованіе великой Самодержицы нашей блистаетъ новыми и вѣщими чудесами, нежели начало нынѣшняго столѣтія. Она, увѣнчавъ исполненіемъ всѣхъ чудеса, предпріятыя основателемъ нашего благополучія, съ сугубою славою превозвышается во всемъ свѣтѣ. Истину сію самое нынѣшнее наше торжество тѣмъ сильнѣе доказываетъ, чѣмъ яснѣе дѣйствіе онаго открываетъ такой правленія образъ, предъ сіяніемъ котораго и почтеннѣйшая древность со всѣмъ своимъ блескомъ помрачается, а приносимая просвѣщенному вѣку похвала исчезаетъ.—Тщетно Греція прославляетъ своихъ законодателей, почитая ихъ удивленіемъ всѣхъ вѣковъ. Тщетно украшаетъ ихъ именами славныхъ, великихъ и божественныхъ. Тщетно многіе хотятъ въ наставленіяхъ почерпнуть правила истинной политики. Ихъ законы были странны и нелѣпы, ни съ здравымъ разумомъ, ни съ человѣческимъ несомвѣстны. Между истинными законодателями, коихъ имена означаются во храмѣ славы, по всей справедливости поставляется имя великой Екатерины. Ея установленія суть къ понятію удобны, съ разумомъ сходственны, съ сердцемъ совмѣстны и всему отечеству вожделенны. Да представлятся нынѣ оныя нашимъ мыслямъ въ самомъ существенномъ своемъ видѣ.

Опыты всѣхъ вѣковъ, примѣры всѣхъ народовъ и всѣ повѣствованія о могуществѣ государствъ научаютъ, что изъ всѣхъ важнѣйшихъ упражненій, приносящихъ честь и славу держащимъ судьбу народовъ, изъ всѣхъ главнѣйшихъ дѣйствій, составляющихъ цѣлость и твердость государственную, есть первое попеченіе управлять подданныхъ своихъ въ преподобіи



и правдѣ и руководствовать къ достиженію оной такими стезями, кои не препятствуютъ человѣчеству входить въ первоначальныя свои права, кои наполняютъ каждаго такимъ духомъ, который бы равно всѣхъ возбуждалъ и всѣхъ равно заставлялъ дѣйствовать. Если сіе основаніе поколеблется, то что можетъ быть незыблемо? Если сія узда, которою, аки браздами, востыгаются страсти и пороки, ослабѣвъ, прервется, то чѣмъ оныя удержаны быть могутъ, если сіи узы, связующія всѣ части тѣла политическаго и въ должныхъ предѣлахъ содержащія расторгнутся, тогда уже разрушатся всѣ союзы естества и человѣчества. Се оная цѣль, на которую правосудная наша Монархія при начертаніи своихъ учреждений прозорливымъ своимъ во первыхъ взирала окомъ! Она, объявъ своимъ взоромъ всѣ племена своихъ народовъ, разсмотрѣвъ всѣ ихъ правила и обыкновенія, и нашедъ ту завѣсу, которая скрывала всѣ причины, препятствующія порядочному теченію правосудія, не медлила расторгнуть оную и показать каждому ощутительно, что сіе происходило или отъ неудобныхъ, или недовольныхъ, или излишнихъ, или и невозможныхъ средствъ, ведущихъ къ истинѣ и правдѣ.

Сими причинами проникательный ея разумъ побужденный проникъ даже до самого источника всѣхъ обстоятельствъ, толико стѣснявшихъ предѣлы правды. Собесѣдующая на престолѣ съ нею премудрость начертала новый чинъ правленія, посредствомъ коего пространство дѣлъ сокращено, множество раздѣлено на части, излишество соразмѣрностію ограничено, невозможность уничтожена.

Извѣстно всѣмъ, что благоразумное устроеніе правосудія и образъ его дѣйствій не на однихъ только мудрыхъ размышленіяхъ останавливается, но происходитъ отъ движеній не меньше чистаго ума, какъ и добраго сердца. И потому изъ всѣхъ добродѣтелей, услаждающихъ душу Государей, нѣтъ ни единой, которая бы болѣе способствовала ихъ намѣреніямъ, какъ любовь къ человѣчеству.



ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

Блаженъ, кто симъ образомъ споспѣшествуетъ жребію своихъ народовъ! Но какія учрежденія свойственнѣе съ божествомъ и ближе къ природѣ, какъ не нашей человѣколюбивой Монархини? Нѣтъ ни единого въ нихъ правила, которое бы не было доказательствомъ соболѣзнующаго ея сердца о человѣчествѣ. Она, божественнымъ огнемъ сей любви воспалившись, распространила вездѣ въ своихъ начертаніяхъ величественный онаго свѣтъ. Но въ тѣхъ предписаніяхъ, гдѣ человѣкъ подвергается суду совѣсти своея, гдѣ отвергается всѣмъ безизвѣстно общаго призрѣнія дверь, гдѣ превосходнымъ душамъ, по знатности ихъ рожденія, назначается преимущественное попеченіе, въ сихъ, повторяю я, въ предписаніяхъ открывается самое существо Ея сердца и изливаются всѣ чувствія милосердной Ея души.

Благорожденные души, отличающія себя знатностію своего рода, но по общей судьбѣ подверженные одной и той же несчастія участи, не помрачайте печалію своего сіянія! Сострадательное сердце нашей чадолюбивой матери устанавливаетъ для насъ попеченіе, соотвѣтствующее вашей благородной крови. Она снабдила васъ ревностнѣйшими попечителями, оградилъ ваши имѣнія стражами, опредѣлять благоволила для дѣлъ вашихъ ходатаевъ, для чадъ вашихъ пѣстуновъ. Сіи возмутъ ихъ на руки свои, да не когда преткнутъ о камень ноги своя, сохранятъ ихъ яко зеницу ока, будутъ пещися, да власть главы ихъ не погибнетъ. Не будетъ теперь вашимъ чадамъ нужды изъ свѣта въ свѣтъ ходить, и, преселяясь за свѣтомъ истины, никогда онаго не ощущать. Они найдутъ его въ своихъ предѣлахъ, въ своихъ селеніяхъ и почти въ своихъ жилищахъ, ибо вездѣ храмы просвѣщенія отверсты будутъ.

Какъ въ очахъ природы нѣтъ неравенства, ибо по ея правиламъ всѣ человѣки имѣютъ одинаковое право на счастье, то и не возшедшіе на степень благородства, но своими трудами безплодныя зѣмли претворяющіе въ плодородныя, да восплещутъ руками и воскликнуть къ Богу гласомъ радованія



Безпредѣльная благодѣть щедролубивой нашей Монархїи и сію часть народовъ своихъ, столь полезную, не лишила должнаго удовольствїя. Она, вѣдая совершенно, что и самый бѣдный земледѣлецъ, питающійся въ потѣ лица своего, составляетъ нѣкоторую частицу государства Ея, обратила на нихъ милосердый свой взоръ и даровала имъ новую жизнь и порою бытіе. Итакъ, обитающіе въ смиренныхъ хижинахъ, возложите съ радостію руки ваши на чело, не озираясь отъ страха вспять, влечыте и провожайте ваши плуги въ веселїи. Ваши селенїя охранены безопасностію, вашихъ трудовъ плоды вѣрно вамъ утверждены, ваше домочадство и вы защищены отъ хищенїя, насилїя, обидъ и утѣсненїя.

Сїя часть рода человѣческаго, извлекающая изъ нѣдръ земныхъ потребное къ нашей жизни, никогда бы не могла совершенно своимъ жребїемъ наслаждаться, если бы не была взаимно спосѣшествуема и поддерживаема другою, приводящею земныя произращенїя ко употребленію, ибо какїя земледѣлія производятъ для жизни нашей вещи, оныя руководїе охраняетъ и обращаетъ въ общую пользу, а купечество своего имущества способствуетъ къ умноженію произрастенїй земныхъ, и удовлетворяетъ какъ земледѣльца, такъ и художника. Симъ образомъ разливается вездѣ изобилїе и распространяется богатство.

Попечительная и надзирающая на все происходящее въ своей Имперїи наша Монархїя не могла оставить безъ уваженїя и сей части. Всѣ средства, служащїя къ приведенію оной въ цвѣтущее состоянїе, открыты, всѣ препятствїя, встречающїяся въ разсужденїи непорядочной расправы, отвращены, всѣ выгоды, служащїя къ подкрѣпленію, ободренію и обрадованію, доставлены. Словомъ, столько присвоено къ сей важной и нужной части государства выгодъ, сколько оной принадлежитъ, и сколько къ сохраненію оной въ надлежащихъ ея предѣлахъ нужно.

Какъ свѣтила дневнаго неисчетныя лучи, пропїцая без-



мѣрное пространство воздуха, достигаютъ различныхъ частей земнаго шара, и освѣщаютъ оный своимъ сіяніемъ, тако благотворная душа Самодержицы нашей, протекая многообразныя состоянія своего государства, снисходитъ своимъ взоромъ и на разные возрасты людей. Ни старцы, подъ тяжестью лѣтъ согбенные и игомъ дряхлости обремененные, ни вдовы, лишенные помощи и покровительства, ни сироты, не имущія гдѣ главу приклонити, ни младенцы невинные оныя жертвы на распутіяхъ повергаемые, ни лежащіе на одрахъ болѣзни,—не остались безъ Ея матерняго призрѣнія. Всѣмъ и каждому безнужное удовольствіе предписано.

Представивъ сіи чувства жалостію къ человѣчеству пронзеннаго сердца, кто не подвигнется къ умиленію? Кто не воспривѣтствуетъ всѣхъ прибѣгающихъ къ сему источнику челоуѣколюбія оными евангельскими словами: *Начинающимъ тако бывать, восклонитесь и воздвините главы ваша: зане приближается избавленіе ваше.* Лук. XXI, 28.

Но сколь челоуѣколюбіе Ея велико, столь и предметы онаго безпредѣльны. Оно не ограничивается одними только предлогами, виѣшнимъ чувствамъ подверженными, но сила его вливается въ самыя внутренности сердець и проникаетъ даже до глубины душъ и совѣстей челоуѣческихъ.

Часто терзающаяся совѣсть лютейшимъ мученіемъ, вообразивъ мечъ правосудія съ высоты престола подъемаемый на пораженіе челоуѣка, увядаетъ, поражается страхомъ, приходитъ въ уныніе и предается гибельному отчаянію; но питающаяся надеждою челоуѣколюбія, умягчающаго и самую суровость законовъ, пробуждается и аки отъ сна возстаетъ судить между благомъ и зломъ, открываетъ безбоязненно содѣянная и наполняется нелицемѣрнымъ раскаяніемъ и сокрушеніемъ сердца. Таковую имѣетъ полезность надъ душами челоуѣколюбіе! Сіе священное совѣсти судилище, или паче успокоеніе, есть еще первое въ свѣтѣ между всѣми христіанскими законоположеніями, есть единственный плодъ благоутробія

нашей Государыни, достойный чувствованія всѣхъ сердець и благодарственного гласа всѣхъ народовъ. Но если они не возгласятъ, то сама вопиющая природа и возвѣщающая толикую благодѣтельность, не возможетъ ни въ которое время умолчать о немъ.

Опытъ увѣряетъ, что драгоцѣнный нектаръ и сладчайшее млеко повреждаются въ нечистомъ сосудѣ, что самая небесная роса, собранная въ оный, теряетъ свою доброту, что самый пріятнѣйшій цвѣтъ благовонной розы отъ прикосновенія нечистой руки лишается своей нѣжности и своего духу. Тому же жребію подвержены всѣ узаконенія, если не будутъ вѣрены просвѣщеннымъ и добродѣтельнымъ людямъ. Что въ законахъ, если нѣтъ ревностныхъ и вѣрныхъ исполнителей? Къ чему правда, ежели она своими утѣсняется и хранителями разрушается?

Все сіе отъ прониканія нашей Самодержицы не скрыто. Она, чрезъ толиколѣтніе опыты своего царствованія, чрезъ неуспѣшное размышленіе объ общемъ благѣ, не могла не узнать, что въ исполненія благихъ намѣреній должны упогребляемы быть люди непоколебимой твердости, извѣданнаго правосудія и благоразумія, и для того на васъ, благородное общество, во первыхъ, свой матерній взоръ простерла, васъ желаетъ найти усердныхъ исполнителей своей воли и поборникомъ своимъ намѣреніямъ. Съ вами хочетъ раздѣлить бремя государственныхъ дѣлъ. Ибо, кто достойнѣе тѣхъ, коихъ сама природа къ тому построила и оимѣнными способностями украсила. Не военныхъ подвиговъ, кои въ свое время для обороны любезнаго отечества необходимо нужны, не свирѣлыхъ ополченій противъ челоуѣковъ она требуетъ, но единственно ожидаетъ помощи и содѣйствія въ своихъ предпріятіяхъ. Ибо гдѣ съискать правду, когда уже она и въ благородныхъ сердцахъ не будетъ имѣть своего мѣста? Днесъ вашимъ дарованіямъ открылось пространнѣйшее поле, гдѣ къ пользѣ собратіи вашей и всего отечества можете распространять сіяніе оныхъ.

Доселѣ собратія ваши были разсѣяны по всѣмъ предѣ-

ламъ Россійской имперіи, часто лишаясь способо́въ и возможности наслаждаться выгодами, вашему состоянію свойственными. Нынѣ возведите окрестъ очи ваши и видите сочленовъ вашихъ, собранныхъ воедино, да общими совѣтами возможете всегда воспользоваться, ибо, по словамъ божественнаго писанія, во многихъ совѣтѣхъ спасеніе, да общими силами другъ другу поможете, ибо, какъ тоже писаніе научаетъ, братья отъ брата помогаемы, яко градъ твердъ и высокъ.

Да погаснетъ духъ немиролюбія, да вселится и возобладаетъ душами вашими взаимная любовь и почтеніе, ибо покой и тишина государства зависитъ отъ любви и единомыслія. Словомъ: да будете Ей утѣшеніемъ, честію Ея царствованію, подпорою Ея престолу и славою всѣмъ Ея предпріятіямъ.

Доселѣ вашъ жребій ограниченъ былъ общими предѣлами, нынѣ удостоены вы того же монаршаго благоволенія, которое отличаетъ васъ нѣкоторымъ отдѣленіемъ судебной власти въ ваши руки, оставляетъ вамъ судъ и расправу между васъ самихъ, отдастъ въ ваше безпристрастное разсужденіе выборъ хранителей законовъ. Какая довѣренность! коль лестное преимущество! какія благодѣянія могутъ съ оными сравниться! Нѣтъ, кажется, нужды дѣлать вѣщаго удовольствія. Но какія награжденія привлекаютъ сердца, оживляютъ духъ, возбуждаютъ благодарность и управляютъ дѣйствіями человѣческими преимущественно, то великодушная наша Самодержица восхотѣла къ сему приобщить и по чести умножить сіяніе оныхъ новыми со дня на день чинами, снабдѣтъ васъ всѣми выгодами, не только соотвѣтствующими вашимъ трудамъ, но и превосходящими оныя.

Тако она васъ и всѣхъ своихъ чадъ, подъ покровомъ своихъ тихихъ, благоразумныхъ и твердыхъ узаконеній, хочетъ покоить, утѣшать и хранить! Тако уставивъ стези и порядокъ, ведущій къ правосудію, открывъ источникъ милостей, проливавъ струи щедротъ на всѣхъ, повсюду являетъ Себя Владычицу благородную, Государыню правосудную и мило-

сердую. Можетъ ли сыскаться такое ожесточенное сердце, которое бы не плѣнилось сими челоуѣколюбивыми начертаніями!

О, если бы владыки земные, истощившіе уже почти всѣ свои силы на изысканіе сего дѣла, восхотѣли спросить Предвѣчнаго Законодателя: какія суть наилучшія средства къ приведенію въ совершенный порядокъ правосудія? И если бы Онъ удостоилъ слышать гласъ той, то конечно бы отвѣтствовала имъ тако: вмѣсто всѣхъ способовъ, вами предприемлемыхъ, да будутъ вамъ примѣромъ одни учрежденія, Екатериною Второю своимъ народамъ начертанныя!

Такое Божіе о Ея указаніяхъ благоволеніе хотя всѣмъ сынамъ отечества принадлежитъ, но, во первыхъ, вамъ—счастливые сихъ предѣловъ обитатели ¹⁾! Воображать должно, вы, получивъ прежде прочихъ благословенный жребій наслаждаться оными, совершенно должны ощущать—какую она благодать съ высоты престола своего, аки съ небесъ, сыплеть на васъ отъ своей щедрой руки. Вы, предварительно вкушая сладчайшіе плоды сихъ ея бдѣній, можете увѣрить всѣхъ, что нѣтъ ближайшаго и удобнѣйшаго пути къ приобрѣтенію желаемого на земли блаженства, кромѣ средствъ, изображенныхъ священнымъ Ея перстомъ. Вы, съ неописаннымъ удовольствіемъ видя текуція отъ прозорливаго Ея промысла всѣхъ благъ рѣки, не отрицаемый долгъ имѣете познать купно и милость Вышняго, чрезъ Ея, аки чрезъ собственное свое орудіе, изліянную. Вы, наконецъ, покоясь въ недрахъ благоденствія своего, какъ нѣкогда живяху Іуда въ Израилѣ безпечно, кійждо подъ виноградомъ своимъ и подъ смоковницею своею, ядуще и піюще (Цар. кн. 3, гл. 4, ст. 25), воспѣвайте безсмертное имя матери, блаженство наше на непоколебимомъ основаніи утверждающей, а паче воспламените чистѣйшею благодарностію сердца ваши достойною толикихъ Ея благодѣній.

¹⁾ Учрежденія императрицы Екатерины о губерніяхъ вводились во вдругъ повсемѣстно, а постепенно На это, вѣроятно, и намекалъ проповѣдникъ.



Но что можемъ изобрѣсти соотвѣтствующее онимъ? Моисей-пророкъ, принявъ скрижали закона отъ рукъ Господнихъ, сотворилъ для соблюденія оныхъ ковчегъ отъ древъ вѣгніющихъ (Втор. гл. 10, ст. 18),—мы ли останемся толико нечувствительны, чтобъ не помыслить, гдѣ съ благоговѣніемъ хранить драгоцѣннѣйшіе труды нашей Законодательницы? Нѣтъ намъ нужды искать неистлевающихъ древъ! Мы вмѣстѣ внутрь насъ хранилище невмѣстное сему премудрости сокровищу. Положимъ оный въ безсмертной нашей душѣ и запечатлѣмъ вѣчною благодарностію и ревностнѣйшимъ исполненіемъ.

А притомъ, предстанемъ олтарю Господню, откроемъ сердца свои предъ величествомъ Божиимъ, горящими желаніями воспаленныя, посвятимъ ему духъ нашъ во всесоженіе, возвысимъ къ небесамъ молитвенные гласы о дражайшемъ здравіи монархини и августѣйшаго Ея наслѣдія - и рцемъ: Боже! призри, виждь и посѣти виноградъ сей, и утверди, его же насаждаетъ десница помазанницы Твоя; подаждь, да онъ восходитъ, растетъ и процвѣтаетъ неувядаемо, и да принесетъ плоды Тебѣ угодные, насаждающій пріятные и всему отечеству полезные. Аминь.



СВѢТЪ АЗІИ И СВѢТЪ МІРА.

(Келлога, переводъ съ англійскаго).

(Продолженіе) *).

ГЛАВА V.

Этика буддійская и этика христіанская.

Буддизмъ, какъ извѣстно, превозносятъ главнымъ образомъ за его этическое ученіе. Говорятъ, нравственный буддійскій кодексъ отличается такими достоинствами и занимаетъ въ этой религіозной системѣ столь высокое мѣсто, что съ этой стороны буддизмъ по праву де можетъ притязать чуть не на одинаковое достоинство даже съ христіанствомъ. „Нравственный кодексъ Будды, говоритъ, напр., проф. М. Мюллеръ, взятый самъ по себѣ, есть есть одинъ изъ наиболѣе совершенныхъ, какой когда-либо видѣлъ міръ“. Этотъ же ученый съ большимъ одобреніемъ ссылается на слова французскаго академика Лабулэ (Laboulaye), который говоритъ: „трудно понять, какимъ образомъ безъ помощи откровенія люди могли подняться столь высоко и такъ приблизиться къ истинѣ“, какъ это видимъ въ нравственномъ ученіи буддистовъ¹⁾. А Колленъ въ состояніи своего восторженнаго удивленія предъ буддійскою этическою системою выразился о ней еще силнѣе. Именно, сравнивая буддійское десятословіе съ Моисеевымъ десятословіемъ и высказавъ при этомъ вполне правильное замѣчаніе объ отсутствіи исторической связи между ними, онъ выразился такъ: „отсюда слѣдуетъ, что

*) См. Труды Киевск. дух. Академ.и, м. іюль 1892 г.

1) *Chips from a German Workshop*, vol 1 p. 217.

тварный, языческій, непросвѣщенный разумъ, руководящійся только своимъ собственнымъ свѣтомъ, достигъ въ данномъ случаѣ результатовъ, совершенно одинаковыхъ съ результатами боговдохновеннаго разума¹⁾.

Насколько такіе сильные отзывы о буддійской этикѣ оправдываются фактически, это мы увидимъ далѣе, при частичнѣйшемъ разсмотрѣніи этой этики. Но все же и мы можемъ согласиться съ тѣмъ, что буддизмъ по своему этическому ученію несомнѣнно занимаетъ высшее мѣсто среди не-христіанскихъ религій. Многія изъ его нравственныхъ предписаній имѣютъ сходство, если не по духу, то по крайней мѣрѣ, по буквѣ, даже съ нѣкоторыми изъ заповѣдей религіи Христовой. Такъ, напр., въ пяти заповѣдяхъ, составляющихъ основу буддійскаго моральнаго кодекса, выражены тѣ самыя обязанности, которыя должны быть соблюдаемы повсюду и каждымъ человѣкомъ, желающимъ вести правую жизнь. Заповѣди эти слѣдующія: 1) не убивай (никакое живое существо), 2) не кради, 3) не лги, 4) не пей ничего, что можетъ опьянять, 5) не прелюбодѣйствуй.

Можемъ сказать даже болѣе того. Какъ нашъ Господь въ Своей нагорной проповѣди изъяснилъ заповѣди Моисеева десятисловія не по буквѣ только закона, а по духу ихъ внутренняго и глубокаго смысла, относящагося къ внутреннему расположенію сердца человѣческаго, такъ и буддійскія заповѣди, въ подномъ ихъ текстѣ, излагаются съ подобными же поясненіями. Мы не будемъ пока приводить ихъ полнаго текста, такъ какъ это будетъ сдѣлано ниже, и просимъ читателя повѣрить намъ въ данномъ случаѣ лишь на слово.—Кромѣ указанныхъ основныхъ заповѣдей въ буддизмѣ есть много и другихъ, которыя, по крайней мѣрѣ, по ихъ буквальному смыслу, каждымъ могутъ быть призваны сколько прекрасными, столько же и истинными. Такъ въ *Sutta-Nipat* мы читаемъ, между прочимъ, что Будда, спрошенный однажды, въ чемъ состоитъ „высшее благо“, отвѣчалъ:

¹⁾ *Die Religion des Buddha*, 1 Bd. p 416.

„Заботиться объ отцѣ и матери, защищать ребенка и женщину и водворить миръ—вотъ высшее благо.

Подавать милостыню, жить благочестиво, защищать родственниковъ, поступать непорочно—вотъ высшее благо.

Не допускать и воздерживаться отъ грѣха, воздерживаться отъ хмѣльных напитковъ, быть постояннымъ въ *Dhamm'ѣ*—вотъ высшее благо.

Быть почтительнымъ и смиреннымъ, довольнымъ и благодарнымъ, слушать *Dhamm'у* въ положенныя времена—вотъ высшее благо“¹⁾.

Можно привести множество другихъ подобныхъ изреченій и изъ *Dhammapad'ы*, какъ, напр., слѣдующія:

„Побѣждай гнѣвъ любовію, зло добромъ, завистливаго щедростію, лжеца истиною.

Воздерживайся проявить свой гнѣвъ на языкѣ, блюди надъ своимъ языкомъ. Оставь грѣхи языка твоего и твори добродѣтель языкомъ твоимъ.

Воздерживайся имѣть злобу въ душѣ и наблюдай надъ своимъ умомъ. Оставь грѣхи ума твоего и твори добродѣтель твоимъ умомъ“²⁾.

Въ связи съ этимъ можемъ съ одобреніемъ отмѣтить ясное признаніе буддизмомъ и той, высказанной нашимъ Господомъ, истины, что человѣкъ можетъ дѣлать нечистымъ одинъ только грѣхъ, а не вышшія обрядовыя опущенія. Такъ въ *Sutta Nipat'ѣ* читаемъ:

„Гнѣвъ, пьянство, упрямство, изувѣрство, обманъ, зависть, многословіе, гордость, самодовольство, дружба съ нечестивымъ—вотъ что дѣлаетъ человѣка нечестивымъ, а не яденіе мяса“³⁾.

Высокое нравственное достоинство имѣетъ и то, что буддизмъ признавалъ тѣсную связь между грѣхомъ, хотя бы только и мысленнымъ, и воздаяніемъ за него.

„Если, говорится въ *Dhammapad'ѣ*, человѣкъ говоритъ или дѣлаетъ что нибудь съ злою мыслию, за нимъ неизбежно слѣдуетъ и наказаніе, какъ дышло слѣдуетъ за воломъ, влекущимъ колесницу“⁴⁾.

Указанные пункты буддійскаго этического ученія можно бы иллюстрировать и еще многими подобными изреченіями,

¹⁾ *Sutta Nipāta; Mahāmaṅgala Sutta*, 5—8; S. B. E. vol. X, p. 44.

²⁾ *Dhammapada*, 222, 223, 232, 233.

³⁾ *Sutta Nipāta; Amagandha Sutta*, 7; S. B. E. vol. X, p. 41.

⁴⁾ *Dhammapada*, 1.

но и приведенныя достаточно уже ясно показываютъ, насколько высоки многія предписанія этического кодекса буддизма.

Однако наше уже прежнее, изложенное въ предшествующей главѣ, изслѣдованіе дѣйствительнаго отношенія между буддѣйскою и христіанскою религіей, а именно тотъ глубокий контрастъ, какой мы нашли и указали въ области вѣроученія той и другой религіи, контрастъ, только слабо прикрытый поверхностными или только кажущимися сходствами,—заставляетъ насъ и въ данномъ случаѣ быть насколько возможно осторожными, не увлечься первымъ поверхностнымъ впечатлѣніемъ, а выкинуть въ предметъ по возможности глубже, прежде чѣмъ пристать къ тому *чрезмѣрному* восхваленію, съ какимъ многіе превозносятъ моральную систему буддизма, поставляя ее наравнѣ или почти наравнѣ съ христіанскою.

При сравненіи буддѣйской этики съ христіанскою, мы, въ виду практическихъ цѣлей, должны обратить вниманіе собственно на слѣдующее: во 1-хъ, на основныя требованія или основоположенія обѣихъ системъ, во 2-хъ, на самыя моральныя кодексы ихъ, въ 3-хъ, на мотивы, указываемые той и другой системой для исполненія заповѣдей ихъ и, наконецъ, въ 4-хъ, на практическое воздѣйствіе обѣихъ системъ на жизнь людей.

1. Основныя требованія буддѣйской и христіанской моральныхъ системъ или основоположенія ихъ.

Христіанская этика, въ качествѣ основнаго своего требованія, или постулата, признаетъ бытіе существа Бога, какъ премірнаго, самобытнаго, вѣчнаго, свободнаго и неизмѣняемаго, отъ котораго, чрезъ котораго и въ которомъ все, безконечнаго и по мудрости, и по могуществу, и по святости, и по благодати, и по правдѣ, и по истинѣ.—Затѣмъ, въ качествѣ втораго требованія или постулата, она признаетъ, что и въ человѣкѣ, кромѣ тѣла, есть живой духъ, какъ особое субстанціальное начало, созданное по образу и по подобию Божію, и что поэтому самому и онъ (человѣкъ) есть свободный, самъ себя опредѣляющій нравственный



дѣлатель, совершенство котораго должно состоять въ воспроизведеніи въ своей человѣческой жизни безконечныхъ совершенствъ Божіихъ, насколько, конечно, это возможно для него, какъ тварнаго существа.

А отсюда само собою слѣдуетъ, что христіанская этика должна признать, какъ она дѣйствительно и признаетъ, что моральныя воззрѣнія человѣка должны имѣть твердую опору для себя въ вѣрѣ, и что самыя склонности и стремленія нравственныя вложены въ него, не какъ что-то химерическое, побуждающее его напрасно стремиться къ тому, что не имѣетъ подъ собою ничего реальнаго, и слѣдов. вводящее его только въ обманъ. Предполагать противное сему значить допускать, что Богъ, создавшій человѣка, Богъ, который есть Существо безконечной истины и правды, создалъ его такъ, что онъ самою природою своею побуждался бы вѣрить и стремиться къ тому, что не имѣетъ реальной истинности.

Отсюда же слѣдуетъ, затѣмъ, что христіанская этика, въ силу уже логической необходимости, должна признать, какъ и дѣйствительно признаетъ, что форма *личнаго* существованія сама по себѣ не зло, а добро. Отрицаніе этого привело бы насъ во 1-хъ къ тому абсурдному предположенію, что и личное существованіе Верховнаго Существа, безконечнаго по благодати и святости, есть также не благо, а зло; а это—прямое противорѣчіе; и во 2-хъ, къ тому, что Существо, безконечное по благодати, создавъ человѣка и давъ ему форму личнаго существованія, чрезъ это самое надѣлило его, вмѣсто блага, зломъ. Но и это предположеніе также заключаетъ въ себѣ противорѣчіе; оно противорѣчитъ и самымъ первымъ принципамъ не христіанской только, но и всякой теистической этики.

Насколько важно все это, очевидно само собою безъ всякихъ доказательствъ. Построить моральную систему на томъ, что прямо противорѣчитъ указаннымъ основоположеніямъ, систему, которая была бы притомъ тождественной съ системой, построенной на нихъ, было бы не только трудно, но и совсѣмъ невозможно. Долженъ быть, очевидно,

глубокій и неизгладимый контрастъ между системой, построенной на нихъ, и той, которая отвергаетъ ихъ, хотя бы контрастъ этотъ и прикрывался большимъ или меньшимъ количествомъ внѣшнихъ сходствъ. Но вотъ всѣ тѣ основоположенія или постулаты, на которыхъ построена христіанская этика, и которыми опредѣляется внутренній характеръ ея, буддизмъ или уклоняется признать, или же прямо, категорически отрицаетъ. Это—фактъ неоспоримый, и потому намъ вѣтъ нужды входить въ подробности, чтобы доказать это, тѣмъ болѣе, что это сдѣлано уже нами выше¹⁾. Здѣсь мы должны лишь кратко повторить сказанное прежде. Такъ, что касается перваго основоположенія или постулата, то Будда—какъ мы видѣли—хотя категорически и не отрицалъ существованія Бога, но по крайней мѣрѣ отказывался признать Его существованіе въ своей догматической, какъ и этической, системѣ. Относительно же втораго основоположенія намъ точно также извѣстно уже, что Будда не только не считалъ человѣка созданнымъ по образу и по подобию Божию (что и естественно при отрицаніи Бога), но отрицалъ въ немъ и самое существованіе духа. Въ своей моральной системѣ буддизмъ, въ противоположность христіанству, допускаетъ еще, что не должно вѣрить и въ нравственныя интуиціи человѣка, поскольку онѣ связаны съ идеею его личности и съ существованіемъ въ немъ духа. Правда, онъ признаетъ въ человѣкѣ присутствіе такого инстинкта, который побуждаетъ его желать жизни и здѣсь, на землѣ, и послѣ смерти за гробомъ, но за то считаетъ это инстинктивное желаніе прямо грѣхомъ; именно, по его ученію, какъ желаніе жизни здѣсь на землѣ, такъ и желаніе ея въ другомъ духовномъ мірѣ, это—два грѣха въ числѣ „десяти грѣховъ“ буддизма, такіе грѣха, которые *абсолютно* должны быть искоренены человекомъ, если только онъ хочетъ достигнуть высшаго спасенія. „Я,—такъ говорится между прочимъ въ *Dhammapad*ъ,—называю *брахманомъ* (лишь) того, кто не имѣетъ (уже) никакихъ пожеланій ни къ настоящему міру, ни къ буду-

¹⁾ См. гл. V.

щему“¹⁾ Подобныхъ мѣстъ великое множество въ свящ. книгахъ буддистовъ. Смыслъ ихъ прекрасно выясненъ Давидсомъ. По ученію буддистовъ, говоритъ онъ, „отъ существа чувствующаго не остается послѣ смерти ничего больше, кромѣ результатовъ его дѣятельности; кто же вѣритъ и надѣется на что-либо большее, чѣмъ это, тотъ лишь ослѣпляетъ себя самой фатальной иллюзіей“²⁾...

Буддизмъ отрицательно относится и къ другому всеобщему инстинкту, къ инстинкту семейной жизни. Онъ считаетъ и его грѣховнымъ, и полагаетъ, что, пока въ человѣкѣ будетъ сставаться, хотя бы въ самой слабой степени, это естественное влеченіе къ семейной жизни, онъ не можетъ достигнуть спасенія. Въ подтвержденіе этого можно привести очень много мѣстъ изъ свящ. книгъ буддистовъ. Такъ въ *Dhammapad* въ мы читаемъ между прочимъ:

„Пока въ мушьяхъ не подавлена любовь къ женщинѣ, даже сама малѣйшая, доколе духъ его остается въ рабствѣ“³⁾.

Въ исторіи жизни самого Будды, изложенной въ *Jātakas*, въ *Lalita Vistara* въ и въ *Abhinishkramana Sūtra* въ или „великомъ отреченіи“, рисуется предъ нами въ лицѣ его идеальнѣйшій человѣкъ, который ради своего спасенія покинулъ свою любимую жену и своего ребенка, и которому всякій добрый буддистъ долженъ подражать въ своей жизни. Буддизмъ, какъ мы знаемъ, отрицательно относится къ самому личному существованію человѣка, и даже болѣе—онъ признаетъ это существованіе положительнымъ зломъ: по нему, лучше совсѣмъ не быть, чѣмъ лично существовать.

Понятно послѣ всего этого, что хотябы многія буддійскія заповѣди, данныя для регулированія жизни, и были сходными съ христіанскими нравственными заповѣдями (насколько, конечно, вяжется это съ игнорированіемъ или отрицаніями въ буддизмѣ бытія Божія), все же долженъ былъ

¹⁾ *Dhammapada*, 410.

²⁾ *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. . (Hibbert Lectures 1881), p. 214.

³⁾ *Dhammapada*, 284.

Труды Киевской Дух. Академіи. Т. II. 1892.

бы оставаться глубокий контрастъ между буддѣйской этической системой, отвергнувшей даже и самыя главнѣйшія основоположенія, присущія всякой теистической системѣ нравственности, и между этической системой христіанства. А что это дѣйствительно такъ, мы увидимъ это сейчасъ же при ближайшемъ разсмотрѣніи моральныхъ кодексовъ или „Закона“ той и другой системы.

2. „Законъ“ или моральные кодексы буддизма и христіанства.

Слѣдуетъ прежде всего замѣтить, что слово „законъ“, о которомъ мы такъ много слышимъ въ буддизмѣ, означаетъ совершенно иной рядъ (set) идей сравнительно съ тѣмъ, какой вызывается этимъ словомъ въ умѣ челоуѣка, воспитаннаго въ христіанской странѣ. „Законъ“ буддиста, въ которомъ онъ наставленъ и которымъ регулируетъ свою жизнь, есть въ сущности тотъ наблюдаемый и неизмѣнный порядокъ вещей (order of things), сообразно съ которымъ долженъ устроить свою жизнь каждый, чтобы избѣжать страданій. Это—не тотъ законъ, который написанъ въ совѣсти каждаго, а тотъ, какой кратко формулированъ въ извѣстныхъ уже намъ *четырехъ великихъ истинахъ* буддизма, а именно,—а) что всякое существованіе включаетъ въ себя страданіе, б) что причина страданія—пожеланіе; в) что освободиться отъ страданія возможно только чрезъ подавленіе пожеланій и г) что самое подавленіе пожеланій достигается хожденіемъ по „восьмикратному славному пути“. Таковъ восхваляемый законъ Будды!

Безъ сомнѣнія, прекрасны и правдивы слова *Dhammapad'*ы,—если только понимать ихъ въ смыслѣ того моральнаго закона, который открытъ въ нашей совѣсти и разъясненъ въ Нагорной проповѣди:—*„даръ закона выше всего дароваго, сладость закона выше всякой другой сладости, радость въ законѣ выше всякой другой радости“*¹⁾. Но какъ скоро мы узнаемъ, какой законъ разумѣлъ въ приведенныхъ словахъ самъ

¹⁾ *Dhammapada*, 354.

писатель *Dhammapad*’ы и какой разумѣть всякій вообще буддистъ, тогда и слова эти могутъ быть признаны истинными и прекрасными только въ томъ случаѣ, если будетъ признанъ истиннымъ атеистическій пессимизмъ выше указанныхъ *четырёхъ великихъ истинъ* буддизма; а такъ какъ признать этого, конечно, нельзя никакимъ образомъ, то и слова *Dhammapad*’ы теряютъ, повтому, въ нашихъ глазахъ всякую истинность и красоту. Въ нихъ подъ словомъ „законъ“ разумѣется собственно тотъ желѣзный законъ судьбы (law of doom), который строго осуждаетъ, какъ грѣхъ, даже желаніе жизни, на землѣ ли то, или на небѣ, и ведетъ всѣ твари къ совершенному уничтоженію.

Что касается специфическихъ заповѣдей, покоящихся на этомъ основномъ „законѣ“ буддистовъ, то онѣ, какъ можно заключать уже изъ вышесказаннаго нами объ основоположеніяхъ буддійской и христіанской этикъ, не имѣютъ да и не могутъ имѣть за собой никакой повелительной, авторитетной (commanding) силы. Правда, намъ говорятъ о „десяти заповѣдяхъ“ или „повелѣніяхъ“ (Ten Commandments) буддизма; но мы отнюдь не должны вносить въ это выраженіе идеи моральнаго закона, какъ *повелѣвающего авторитета*, идеи, заимствованной отъ нашего теистическаго и христіанскаго образа мышленія. Подлинное буддійское слово—*sīla*—, переведенное въ указанномъ выраженіи словомъ „заповѣдь“ или „повелѣніе“, не заключаетъ въ себѣ той идеи, какая заключается въ нашемъ словѣ „заповѣдь“. Вообще идея моральной *обязательности* въ нашемъ смыслѣ этого слова—дѣлать или не дѣлать что-либо,—обязательности, совершенно не зависящей отъ ея вліянія на мое благополучіе,—такая идея не только чужда буддійской системѣ этики, но она и совсѣмъ не могла имѣть здѣсь мѣста: она предполагаетъ собою авторитетъ и, стало быть, допускаетъ, какъ послѣднее свое основаніе, бытіе Существа высшаго, чѣмъ я, имѣющаго право и силу требовать отъ меня повиновенія Себѣ; буддизмъ же отвергаетъ бытіе такого существа; или, по крайней мѣрѣ, ничего не хочетъ знать о Немъ. Но, быть можетъ, идея обязательности и неразрывно связанная съ нею

идея авторитета покоится на томъ притязаніи, какое можетъ имѣть коллективное человѣчество по отношенію къ отдѣльному человѣку? Такъ дѣйствительно нѣкоторые и говорятъ. Допустимъ, что это было бы даже и истиннымъ,—и тогда ничего не получалось бы для защиты буддійской этической системы на томъ простомъ основаніи, что Будда никогда и ниодного аргумента въ пользу исполненія своей *Dhamm*-ы или „закона“ не обосновывалъ на такого рода мысли, какъ мысль объ отношеніи человѣческаго индивидуума къ цѣлому человѣчеству. Да если бы даже и обосновывалъ, то все равно отъ этого едва ли получалось бы что-либо большее: оставалось бы непонятнымъ, на какомъ основаніи цѣлое или коллективное человѣчество можетъ претендовать на повелѣвающій авторитетъ по отношенію къ отдѣльному человеку? Доказало ли коллективное человѣчество—этотъ идолъ позитивистовъ—свое безусловное превосходство надъ человѣческими индивидуумами и по мудрости, и по правдѣ, чтобы этимъ могло оправдать свое право налагать законъ на совѣсть человѣческаго индивидуума и требовать отъ него повиновенія себѣ? Едва ли. Впрочемъ, что бы кто ни говорилъ среди насъ въ тщетной попыткѣ во что бы то ни стало доказать, что признаніе *обязательности* и *авторитета* моральнаго закона возможно и тамъ, гдѣ нѣтъ вѣры въ личнаго Бога, или гдѣ она, по крайней мѣрѣ, игнорируется,—къ чести Будды нужно сказать, что онъ настолько былъ мудрымъ, что, разъ исключивъ изъ своей религіозной системы идею верховнаго Бога, самъ считалъ уже невозможнымъ утверждать, будто человекъ *обязанъ* повиноваться всѣмъ или только нѣкоторымъ такъ наз. „заповѣдямъ“ его. Ни въ одной изъ буддійскихъ книгъ мы не нашли ни одной страницы, когорая бы, если читать ее въ контекстѣ, содержала хотя какой-либо смыслъ такой идеи. Весь нравственный законъ Будды носитъ характеръ не повелѣнія, а только совѣта. Идея верховнаго, абсолютнаго и непреложнаго авторитета, которою столь проникнута библейская этика, совершенно отсутствуетъ въ буддійской этикѣ. Въ доказательство необходимости исполненія своихъ заповѣдей, Будда по-

стоянно и съ полною откровенностію указываетъ только на ихъ цѣлесообразность и полезность. Если сдѣлаешь то-то и и то-то, то избѣгнешь страданій, а если же не сдѣлаешь, то для тебя же будетъ хуже. Этотъ аргументъ въ самыхъ разнообразныхъ варіаціяхъ повторяется повсюду въ буддійскихъ свящ. книгахъ. „Ты будешь безумнымъ, если, будучи наставленъ относительно того славнаго „пути“, вступленіе на который и хожденіе по которому освобождаетъ отъ скорби и страданія, откажешься однако вступить на него. Держаться міра значитъ содѣйствовать только большей живучести и развитію скорби и страданій. Но если однако ты предпочелъ дѣлать такъ (т. е. держаться міра), то никто не можетъ претендовать на авторитетъ, чтобы осудить тебя... „Если человѣкъ говоритъ или дѣлаетъ что-либо съ злымъ умысломъ, то неизбѣжно слѣдуетъ за нимъ и наказаніе, какъ дышло за быкомъ, везущимъ колесницу“¹⁾. Приведенныя изреченія ясно указываютъ на характеръ моральныхъ предписаній буддійской этики, какъ только *совѣтъ* цѣлесообразныхъ и полезныхъ, а не какъ непреложныхъ и авторитетныхъ требованій или заповѣдей. Въ *Dhammapad*’а замѣчается даже, что и „будды“ не суть законодатели, облеченные властію, а „лишь учителя“ (only preachers)²⁾. Въ буддійской этикѣ, справедливо говоритъ Гарди, „нѣтъ собственно никакого закона. Буддистъ самъ можетъ принять на себя извѣстныя обязанности..., какія и сколько ему угодно и на какую угодно ему продолжительность времени. Только его собственная воля дѣлаетъ ихъ обязательными для него, а не какой-нибудь объективный авторитетъ“³⁾.

Теперь, послѣ сдѣланныхъ нами общихъ замѣчаній о характерѣ буддійскаго моральнаго закона, можемъ приступить и къ частнѣйшему разсмотрѣнію правилъ или заповѣдей этого закона и къ сравненію ихъ съ заповѣдями закона христіанскаго, или библейско-откровеннаго.

Думаемъ, что нравственный библейско-откровенный за-

¹⁾ *Dhammapada*, 1.

²⁾ *Dhammapada*, 276.

³⁾ *Manual of Buddhism*, p. 520.



ковъ въ своихъ общихъ чертахъ настолько хорошо извѣстенъ всѣмъ, что нѣтъ и нужды входить въ детальное изложеніе его содержанія. Онъ, какъ всякій знаетъ, кратко выраженъ въ десяти заповѣдяхъ, данныхъ, по свидѣтельству Моисея, самимъ Богомъ; а въ Нагорной проповѣди Христовой намъ дано и духовное раскрытіе содержанія и значенія нѣкоторыхъ заповѣдей его, и вмѣстѣ съ тѣмъ указаны и принципы, которыми мы должны руководиться въ дѣлѣ изъясненія и примѣненія его къ индивидуальной человѣческой жизни. Всѣ обязанности, предписываемыя библейско-откровеннымъ нравственнымъ закономъ, какъ извѣстно, раздѣляются на два разряда: на обязанности въ отношеніи къ Богу — Законодателю и на обязанности въ отношеніи къ людямъ, къ ближнимъ. Первые находятся на первой скрижали десятисловія, а вторые на другой. Это раздѣленіе имѣетъ свое основаніе и въ слѣдующихъ словахъ нашего Господа: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею, и всѣмъ разуміемъ твоимъ, и всею крѣпостію твоею“, и „возлюби ближняго твоего, какъ самую себя“ (Марк. XII, 30—31). Въ писаніяхъ какъ ветхаго, такъ особенно новаго завіта мы находимъ и частіѣйшее раскрытіе всѣхъ нашихъ обязанностей въ отношеніи къ Богу и ближнимъ, равно какъ и богатые примѣры осуществленія ихъ при различныхъ отношеніяхъ и обстоятельствахъ жизни.

Слѣдуетъ еще замѣтить и твердо помнить, что этотъ, библейско-откровенный, нравственный законъ, въ противоположность моральному закону Будды, въ полномъ смыслѣ имѣетъ повелительный (императивный) характеръ: повсюду и всегда мы слышимъ въ немъ тонъ безусловнаго повелѣнія. Когда, напр., была произнесена нашимъ Господомъ на горная проповѣдь, то народъ, ее слышавшій, былъ такъ пораженъ тономъ безусловнаго авторитета, съ какимъ Онъ говорилъ, что пришелъ въ изумленіе отъ Его ученія, „ибо Онъ (Господи) училъ, замѣчаетъ Евангелистъ, „какъ власть имѣющій“ (Мѣ. VII, 28—29). Слѣдуетъ затѣмъ, замѣтить и помнить и то, что этотъ же библейско-откровенный нравственный законъ всюду представляется, какъ *единный* и не-

измѣняемый, непреложный законъ. Его слова суть повелѣнія или заповѣди для *каждаго*, какъ для дурного, такъ и для хорошаго, какъ для слабаго, такъ и для сильнаго. О различныхъ кодексахъ разной степени строгости и для разныхъ лицъ или для различныхъ обстоятельствъ ихъ жизни христіанская этика не знаетъ вичего. Съ этой стороны нравственный христіанскій законъ имѣетъ въ некоторую аналогію съ системой физическаго закона, положеннаго Творцомъ въ матеріальной природѣ. Какъ въ первомъ случаѣ законъ одинъ и непреложенъ въ своихъ требованіяхъ, такъ и во второмъ, и затѣмъ какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ—если мы повинемся ему, то намъ хорошо, а если нарушаемъ его, по невѣдѣнію или по слабости, то страдаемъ.

Таковъ нравственный законъ свещ. книгъ христіанъ! Имѣетъ-ли съ нимъ какое-либо сходство „законъ“, возвѣщенный Буддой?

По словамъ некоторыхъ, между Буддой, съ одной стороны, и Іисусомъ Христомъ, апостолами и пророками, съ другой, есть будто бы самое близкое сходство относительно нравственнаго закона. Но такъ-ли на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно-ли сходство самое близкое? Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, какъ прямое и неизбежное слѣдствіе отрицанія Буддой бытія Божія, этого перваго основоположенія христіанской этики,—что этика буддизма вичего не знаетъ и не можетъ знать о какой-либо обязанности человѣка въ отношеніи къ Божеству, и стало быть въ ней нѣтъ и не можетъ быть и вичего аналогичнаго заповѣдямъ первой скрижали десятословія. Какова бы ни была чья-либо вѣра въ бытіе Божіе, но разъ она есть, то уже этотъ одинъ пунктъ контраста (хотя бы другихъ при этомъ и вовсе не было), очевидно, неизмѣримо великъ. Ибо, если Богъ есть,—Богъ, котораго человѣкъ долженъ любить больше всего и которому долженъ быть всецѣло преданнымъ, то само собою слѣдуетъ, что непризнаніе этихъ обязанностей (т. е. обязанности любить Бога и обязанности покоряться Ему) въ нормальномъ кодексѣ должно быть роковымъ; съ другой стороны, если нѣтъ никакого Существа, тогда систему христіан

ской этики нужно было бы признать загроможденной великою примѣсю суевѣрія. Очевидно, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ непризнаніе буддизмомъ обязанностей въ отношеніи къ Богу нельзя не считать маловажнымъ при безпристрастномъ сравненіи обѣихъ этическихъ системъ.

Но этимъ контрастъ не кончается, а только еще начинается. И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ христіанскій законъ есть, какъ мы сказали, законъ единый и неизмѣнный для всѣхъ людей и при всѣхъ обстоятельствахъ и условіяхъ ихъ жизни, буддійскій кодексъ моральныхъ правилъ, напротивъ, троякаго рода: одинъ для *мірянъ*, другой—для *Bhikkhu*, т. е. для тѣхъ, которые вступили уже на „славный четверичный путь“ (the Noble Fourfold Path), приводящій ко спасенію, третій для *Arahāt*; послѣдній долженъ быть соблюдаемъ тѣмъ, кто хочетъ уже здѣсь (на землѣ) достигнуть *нирваны*. Каждый изъ этихъ кодексовъ имѣетъ свое основаніе въ „четырехъ славныхъ истинахъ“ буддизма.

Первый изъ нихъ, т. е. тотъ, который обязателенъ для *мірянъ* или иначе для всѣхъ тѣхъ, кто остается въ мірѣ и не вступаетъ въ св. орденъ монаховъ (*Sangha*), называется *pachasila*. Онъ состоитъ изъ слѣдующихъ кратко выраженныхъ и уже приведенныхъ нами пяти заповѣдей Будды: 1) не нужно отнимать жизни (у какого-то бы ни было живаго существа); 2) не нужно лгать; 3) не нужно красть; 4) не нужно прелюбодѣйствовать и 5) не нужно пить опьяняющихъ напитковъ. Въ этихъ заповѣдяхъ, безспорно, есть сходство и даже довольно близкое съ заповѣдями второй скрижали Моисеева десятословія, но отнюдь не совершенное согласіе, не тождество. Такъ: хотя и тамъ, и здѣсь мы читаемъ запрещеніе *убивать*; но въ Моисеевомъ кодексѣ запрещеніе это относится только къ *несправедливому* отнятію жизни и именно жизни *человѣческой*, въ буддійскомъ же кодексѣ запрещается отнятіе жизни у какого бы то ни было живаго существа, даже у *зловредныхъ животныхъ* и у *паразитовъ*. Полный текстъ буддійской заповѣди читается такъ:

„да не убиваетъ никто и да не причиняетъ смерти какому бы то ни было существомъ никакому живому существу въ мірѣ, какъ сильному, такъ и слабому“

(букв. и тому, которое трепещеть) ¹⁾). По легендарному сказанію, Будда по поводу этой заповѣди будто бы замѣтилъ даже, что „законъ сей нарушается и тѣмъ, кто убиваетъ вошь, клопа или клеща“ ²⁾). Огносительно же важности грѣха даже при такомъ ничтожномъ нарушеніи заповѣди, какъ умерщвленіе паразита, онъ будто бы указалъ на слѣдующій примѣръ: „Риши Паидукабра за то, что разъ, когда былъ плотникомъ, пронзилъ тонкою щепкою муху, долженъ былъ въ заглаженіе этого грѣха претерпѣть жестокою казнью— быть посаженнымъ на колъ“ ³⁾). Въ доступныхъ намъ буддійскихъ памятникахъ мы не нашли ни одного мѣста, гдѣ бы заповѣдь эта прямо изъяснилась и въ смыслѣ запрещенія казней за совершенныя преступленія, но что въ дѣйствительности она истолковывалась народами Индіи, принявшими буддійскую доктрину, и въ смыслѣ запрещенія смертной казни за преступленія, объ этомъ свидѣлствуютъ китайскіе путешественники Фа-Гіанъ и Хіенъ-Тзангъ ⁴⁾). Мы едва ли, поэтому, ошибемся, если скажемъ, что буддисты понимали заповѣдь о неумерщвленіи кого бы то ни было и въ смыслѣ запрещенія смертной казни, а въ такомъ случаѣ будемъ имѣть новый пунктъ разногласія ея съ библейскою этикой, заповѣдующей убійцу наказывать смертію ⁵⁾).

Какъ на достоинство буддійской этики, слѣдуетъ однако указать на то, что она, какъ и христіанская этика, внушаетъ своимъ послѣдователямъ не только не убивать, но и не питать ненависти и вражды къ кому бы то ни было, даже ко врагамъ. Такъ, въ *Dhammapad*’ѣ читаемъ слѣдующее мѣсто:

„Онъ обидѣлъ меня, онъ удалилъ меня, онъ билъ меня, онъ ограбилъ меня“, — въ комъ скрываются такія мысли, въ томъ никогда не прекратится ненависть. (Знай, что) ненависть никогда не прекращается ненавистію же: ненависть прекращается (только) любовію. Таково древнее правило ⁶⁾).

¹⁾ *Sutta Nipāta; Dhammika Sutta*, 19; S. P. E., vol. X. p. 65.

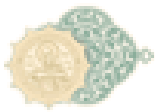
²⁾ *Buddhaghosha's Parables*, переводъ съ бурмейскаго капитаномъ Рогерсомъ, с. XIII, p. 153.

³⁾ *Ibid.* p. 154.

⁴⁾ Koppen, *Die Religion des Buddha*, etc 1 Bd. p. 457.

⁵⁾ Был. IX, 6 и др. мѣста.

⁶⁾ *Dhammapada*, 3, 5



Вторая буддйская заповѣдь, запрещающая ложь, въ полномъ текстѣ читается такъ: „пусть никто не говоритъ лжи другому въ залѣ суда, или въ залѣ собранія; никто пусть не принуждаетъ (и другаго кого-либо) говорить ложь и пусть не одобряетъ тѣхъ, кто говоритъ ложь, пусть всякій избѣгаетъ неправды“¹⁾.

По свидѣтельству Буддгагоши, Будда въ объясненіе этой заповѣди будто бы сказалъ: „сей законъ нарушается и тѣмъ, кто лишь въ шутку скажетъ ложь, даже если бы ложь эта вела бы къ пользѣ и счастію другаго“. Очевидно, заповѣдь эта близко напоминаетъ девятую заповѣдь десятословія.

Третья и четвертая Буддйскія заповѣди, запрещающія кражу и прелюбодѣяніе, также имѣютъ сходство съ заповѣдями Моисея, именно восьмю и седьмою. Четвертая заповѣдь отчасти даже и понимается въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ изъяснилъ седьмую заповѣдь десятословія Иисусъ Христосъ. По словамъ Буддгагоши, Будда сказалъ будто бы относительно этой заповѣди: „законъ сей нарушается даже вождельнымъ взглядомъ на чужую жену“¹⁾. Слова эти почти тѣже, что и слова, сказанныя нашимъ Господомъ, но только имѣютъ онѣ менѣе широкій смыслъ сравнительно съ тѣмъ, какой высказанъ въ словахъ Господа. „Всякій, сказалъ Господь, кто смотритъ съ вождельніемъ“—не на чужую только жену—а „на женщину (вообще), уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ“ (Мѡ. V, 28). Важно однако то, что и въ словахъ Будды признается та истина, что даже мысль или пожеланіе грѣховное есть уже грѣхъ.

Что касается пятой буддйской заповѣди, то ей нѣтъ ничего соответствующаго въ христіанской этикѣ. Ибо хотя и въ новомъ и ветхомъ завѣтѣ пьянство и всякое вообще излішество повсюду и беспощадно и осуждается, но при нѣкоторыхъ условіяхъ Библія признаетъ законнымъ умѣренное употребленіе вина²⁾ Съ другой стороны, въ буддйскомъ

¹⁾ *Buddhachosha's Parables*, с XXIII, р 158

²⁾ Это можно видѣть уже изъ факта чудеснаго претворенія Господомъ воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской (Іоан 11), а также и изъ прямаго совѣта ап. Павла Тимоѣю пить не одну воду, а употреблять немного и вина ради желудка и педуговъ (1 къ Тим V, 23).



кодексъ моральныхъ заповѣдей нѣтъ заповѣди о почитаніи родителей, соотвѣтствующей пятой заповѣди Моисеева десяти-словія, равно какъ нѣтъ и заповѣди, соотвѣтствующей десятой Моисеевой заповѣди. Совѣтъ если не относительно почитанія родителей, то по крайней мѣрѣ относительно заботы о нихъ и веоскорбленія ихъ словами или дѣломъ, предлагается, впрочемъ, въ нѣкоторыхъ буддійскихъ книгахъ какъ мірянамъ, такъ членамъ *Sangh'ly* (монашескаго ордена).

„Кто, будучи богатымъ, говорится въ *Sutta Nipat'ъ*, не помогаетъ матери или отцу, когда они состарѣются и когда юность ихъ миновала, пусть всякій считаетъ такого человѣка отверженнымъ (on teast)

Кто бьетъ или поноситъ словами мать или отца, брата, сестру или тещу, такого человѣка пусть всякій считаетъ отверженнымъ“¹⁾.

Таковъ первый „элементарный“ кодексъ буддійской этики. Заповѣди, составляющія его, хотя и не имѣютъ собственно императивнаго характера, однако настойчиво рекомендуются Буддой всѣмъ тѣмъ, кто, сознавая себя не готовымъ вступить, чрезъ посвященіе въ монашескій орденъ, на „славный путь“, ведущій къ *нирванъ*, желаетъ однакожъ вести правую жизнь, насколько совмѣстимо это съ мірскими занятіями. Здѣсь, въ этомъ моральномъ кодексѣ, мы хотя и не находимъ полнаго согласія или тождества съ закономъ христіанской нравственности, но все же должны сознаться, что это такой кодексъ, который, при условіи его выполненія, могъ бы создать общество людей болѣе правой и чистой жизни, чѣмъ какую ведетъ большинство людей, стоящихъ внѣ вліянія христіанства

Нужно однако замѣтить, что Будда хотя и возлжилъ на мірянъ, желающихъ стать его учениками, соблюденіе только вышеуказанныхъ пяти заповѣдей, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сочелъ нужнымъ рекомендовать еще, чтобы каждый благочестивый буддійскій мірянинъ, кромѣ обѣта соблюдать эти пять заповѣдей, давалъ еще обѣтъ соблюдать—въ теченіи-ли всей жизни, или же въ теченіи только опредѣленнаго

¹⁾ *Sutta Nipāta, Vasala Sutta*, 9, 10; S. B. E., vol. X pp. 21, 22.

периода времени,—также слѣдующія три заповѣди или правила: а) „не ѣсть въ запрещенное время“, б) „не носить вѣнковъ и не употреблять духовъ“ и в) „не спать на высокой и широкой постели“. Въ *Dhammika-Sutt*’ы эти добавочныя правила, данныя Буддой для благочестивыхъ мірянъ, выражены въ такой формѣ: „пустъ не ѣсть онъ пищи не-своевременно, ночью; пустъ ни вѣнковъ не носить, ни духовъ не употреблять; пустъ ложится спать, (прямо) простершись на землѣ“¹⁾. Такимъ образомъ, съ присоединеніемъ этихъ трехъ, всѣхъ заповѣдей, возлагаемыхъ на мірянъ—буддистовъ, оказывается восемь. Но соблюденіе даже всѣхъ этихъ заповѣдей, по ученію Будды, хотя и составляетъ одно изъ условій къ достиженію спасенія, однако само по себѣ недостаточно: оно не приводитъ еще человѣка къ *нирванъ*. Въ концѣ только-что процитованной нами *Dhammika Sutt*’ы, послѣ полного перечня обязанностей буддиста—мірянина, читаемъ слѣдующее: „мірянинъ, строго соблюдающій всѣ сіи заповѣди, восходитъ къ богамъ подъ именемъ *Sayamrabhas*“²⁾; а въ *Mahāparinibbāna—Sutt*’ы въ числѣ наградъ, какія обѣщаются благочестивому буддисту-мірянину, указывается на то, что „онъ за свою праведность удостоится, по разрѣшеніи отъ тѣла, возрожденія въ лучшемъ состояніи на небѣ“³⁾. Но, какъ мы знаемъ уже, доколѣ, по ученію буддизма, продолжается жизнь гдѣ-бы то ни было, хотя бы на самомъ высшемъ изъ буддійскихъ небесъ, до тѣхъ поръ *нирвана* остается еще недостигнутой. Соблюдая заповѣди „элементарнаго кодекса“, буддистъ-мірянинъ только приближается къ тому „славному пути“, который ведетъ къ *нирванъ*, но и на него еще не вступаетъ; онъ можетъ даже вполне и самымъ строгимъ образомъ исполнить въ своей жизни всѣ восемь заповѣдей этого кодекса, и все-таки не вступать „на славный путь“, приводящій къ *нирванъ*.

¹⁾ *Sutta Nipāta: Dhammika Sutta*, 25, 26. S. B. E., vol. X, p. 66.

²⁾ *Sutta Nipāta: Dhammika Sutta*, 29; S. B. E., vol. X, part. 2, p. 66.

³⁾ *Mahāparinibbāna Sutta*, i. 24; S. B. E., vol. XI, p. 17.



Кто желаетъ дѣйствительно вступить на путь, ведущій къ нирванѣ, — къ уничтоженію всѣхъ и всяческихъ пожеланій и полной побѣдѣ надъ всѣмъ тѣмъ, на что буддистъ смотритъ, какъ на грѣхъ, для того предписанъ другой высшій законъ. Этотъ законъ составляетъ второй кодексъ буддійской этики, обязательный для всѣхъ, вступившихъ въ монашескій орденъ. Онъ состоитъ существенно въ слѣдующемъ.

Прежде всего въ немъ указываются пять заповѣдей низшаго или элементарнаго нравственнаго кодекса, причемъ однакожъ заповѣдь о непрелюбодѣніи замѣнена заповѣдію, запрещающею всякую брачную жизнь. Затѣмъ къ этимъ пяти заповѣдямъ присоединены еще пять слѣдующихъ правилъ: 6) не ѣсть въ запрещенное время, 7) не носить вѣнковъ и не употреблять зубныхъ порошковъ и духовъ, 8) не спать на высокой и широкой постели; 9) воздерживаться отъ танцевъ, музыки и театральныя зрѣлищъ и 10) воздерживаться отъ употребленія золота или серебра ¹⁾.

Таковы знаменитыя „десять заповѣдей“ буддизма, чрезъ исполненіе коихъ только и возможно вступить на путь, ведущій къ нирванѣ. Нѣкоторые, основываясь между прочимъ и на совпаденіи въ числахъ, нашли возможнымъ видѣть между тѣми заповѣдями и заповѣдями Моисеева десятиглаголія самую тѣсную связь. Но уже простой, голый перечень заповѣдей буддійскаго десятиглаголія достаточно ясно показываетъ, насколько произволенъ такой взглядъ. Такъ прежде всего сразу же бросается въ глаза отсутствіе въ числѣ буддійскихъ заповѣдей первой части Моисеева десятиглаголія. Не совпадаетъ и раздѣленіе заповѣдей въ обоихъ десятиглаголіяхъ, ибо тогда какъ Моисеево десятиглаголіе раздѣляется на четыре заповѣди по отношенію къ Богу и на шесть по отношенію къ ближнимъ (въ томъ числѣ и къ родителямъ), напротивъ, буддійское десятиглаголіе раздѣляется иногда такъ, что въ одной части помѣщаются пять заповѣдей и въ другой столько же, а иногда такъ, что въ одной

¹⁾ *Mahavagga* 1, 56; S. B. E., vol. XIII, pp. 211, 212.

помѣщаются восемь, а въ другой—двѣ. Заповѣди первой части (5 заповѣдей), правда, сходны съ заповѣдями второй скрижали Моисеева десятословія; но насколько здѣсь есть сходства, настолько же и различія. Такъ, вмѣсто заповѣди „не прелюбоудѣйствуй“ въ буддійскомъ кодексѣ поставлена заповѣдь, абсолютно запрещающая брачную жизнь; заповѣди „не пожелай дома ближняго твоего“ и т. д. совершенно нѣтъ, и наоборотъ: буддійской заповѣди „не пить всего, что можетъ ослѣплять“, нѣтъ въ Моисеевомъ десятословіи. Последнимъ пяти заповѣдямъ буддійскаго кодекса вообще нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ заповѣдяхъ Моисея и въ писаніяхъ христіанскихъ. Такимъ образомъ тѣ, кто во что бы то ни стало силятся сблизить буддизмъ съ христіанствомъ, не многое могутъ найти въ свою пользу въ обоихъ десятословіяхъ.

Но, какъ замѣчено уже и выше, даже и это только что указанное буддійское десятословіе не обнимаетъ собою всей цѣлостности буддійской этики. Тотъ, кто желаетъ вести идеальную жизнь и достигнуть *нирваны*, долженъ сдѣлать гораздо больше, чѣмъ то, что предписывается этими десятью заповѣдями. Для него назначенъ третій кодексъ правилъ, которыя онъ обязанъ строго соблюдать, если хочетъ достигнуть конечной цѣли спасенія. Сравнительно съ этимъ кодексомъ два предшествующіе кодекса буддійской морали называются у буддистовъ „совершеннымъ пустякомъ, мелочью“ (*a mere trifle, only a lowerthing*).¹⁾

Въ чемъ же состоятъ этотъ третій и высшій законъ нравственной жизни?

Полный отвѣтъ на этотъ вопросъ заставилъ бы выступить насъ далеко за границы, намѣченныя для настоящей книги. Мы должны ограничиться только общимъ очеркомъ высшаго закона, сокращеннымъ изложеніемъ наиважнѣйшихъ и отличительныхъ правилъ его. Для нашей цѣли и

¹⁾ *Brahmajāla Sutta*, i. 10; цитатъ этотъ заимствованъ у Р. Давидса, *Origin and Growth of Religion*, etc (Hibbert Lect., 1881); p. 205.



этого будетъ достаточно; ибо и при такомъ, краткомъ, изложеніи мы будемъ имѣть твердыя данныя для правильнаго сравненія этической системы буддизма съ этической системою христіанства.

Р. Давидсъ всѣ правила, составляющія высшій буддійскій нравственный законъ или кодексъ, раздѣлилъ на два класса: на *положительныя* и *отрицательныя* ¹⁾. Первый классъ состоитъ изъ правилъ, предписывающихъ исполненіе того, что буддисты называютъ „семью перлами закона“ (*the Seven Jewels of the Law*), а второй изъ правилъ, предписывающихъ избѣгать и препобѣждать то, что называется „десятью узами“ (*the Ten Fetters*) или „десятью грѣхами“. *Mahāparinibbāna Sutta*, въ которой, какъ думаютъ буддисты, изложены предсмертныя наставленія самого Будды его ученикамъ, въ такомъ порядкѣ исчисляетъ указанные „семь перловъ закона“:

„Каковы же, о братья, тѣ истины, которыя я постигъ и открылъ вамъ, и которыя, послѣ того, какъ вы узнали ихъ, вамъ предстоитъ осуществить на дѣлѣ и распространить широко, дабы чистая религія могла долго пребывать и существовать изъ сожалѣнія къ міру, на благо, пользу и счастье боговъ и людей? Онѣ—слѣдующія:

Четыре глубокія размышленія;
Четырекратная, великая борьба противъ грѣха;
Четыре пути къ святости;
Пять моральныхъ силъ;
Пять органовъ духовнаго разумѣнія;
Семь родовъ мудрости и
Славный восьмикратный путь“ ²⁾.

Этотъ голый перечень однако мало еще знакомитъ насъ со смысломъ и существомъ высшаго закона. Нужно, поэтому, сдѣлать нѣсколько болѣе подробное изложеніе, которое и дастъ возможность всякому составить понятіе о степени сходства буддійскаго ученія о высшей формѣ нравственной жизни съ мудростію христіанскаго св. Писанія.

¹⁾ *Origin and Growth of Religion*, etc. p. 205.

²⁾ *Mahāparinibbāna Sutta*. III. 65; S. B. E., vol. XI. pp. 60, 61.

„Четыре глубокия размышленія“ частнѣ излагаются и раскрываются такъ: 1) размышленіе о нечистотѣ тѣла; 2) размышленіе объ ощущеніяхъ (sensations) и злѣ, скрывающемся въ нихъ; 3) размышленіе о непостоянствѣ идей и 4) размышленіе о разумѣ и характерѣ¹⁾. Въ чемъ именно состоитъ первое изъ этихъ размышленій, можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ *Vijaya Sutt'*ы:

„Это тѣло, состоящее изъ костей и мускуловъ, обложенныхъ перепонками и мясомъ, а сверху покрытыхъ кожей, нельзя видѣть такимъ, каково оно въ дѣйствительности. Оно наполнено внутренностями, желудкомъ, кускомъ печени, кишками, сердцемъ, легкими, почками, селезенкой; кромѣ того внутри того же тѣла есть слизъ, слюна, потъ, лимфа, кровь, жидкость, смачивающая суставы, желчь и жиръ. Девятью ручьями нечистота постоянно течетъ изъ него (тѣла)... Полость головы наполнена мозгомъ. И такое тѣло глупецъ, по невѣжеству, считаетъ прекраснымъ“²⁾.

Цѣль размышленія объ ощущеніяхъ, которому долженъ предаваться благочестивый буддистъ, указана въ слѣдующихъ словахъ *Dvayatānupassanā Sutt'*ы.

„Всякое страданіе есть слѣдствіе ощущеній...; полное подавленіе ощущеній ведетъ (потому) къ уничтоженію страданій“³⁾.

Не оставаясь долѣе на „размышленіяхъ“, переходимъ къ слѣдующему „перлу закона“. Этотъ, второй, „перлъ“ закона есть „четырежды великая борьба противъ грѣха“. Безспорно, прекрасно звучать эти слова; но мы увидимъ ниже, когда будемъ излагать тѣ „десять узъ“ или „десять грѣховъ“, которыхъ долженъ избѣгать всякій благочестивый буддистъ, желающій достигнуть *нирваны*, каково этическое значеніе этого „перла закона“ и какъ далеко онъ отстоитъ отъ той „борьбы до крови противъ грѣха“ (Евр. XII, 4), которая составляетъ идеаль христіанской жизни.

Слѣдующій затѣмъ „перлъ закона“ „четыре пути къ святости“, по объясненію *Cetokhila Sutt'*ы, составляютъ: воля,

¹⁾ *Sacred Books of the East*, vol. XI. p. 61. note 2.

²⁾ *Sutta Nipata; Vijaya Sutta*, 2—5, 7; S. B. E., vol. X. pp. 136, 137.

³⁾ *Sutta Nipata: Dvayatānupassana Sutta*, 14; S. B. E. vol. X, p. 136, 137.

упражнение, приготовление сердца или мысли и испытание, соединенное съ глубокимъ размышленіемъ (того же рода, какое указано выше) и съ борьбою противъ грѣха¹⁾. Что именно разумѣется здѣсь подъ „святостію“, которая должна быть достигаема указанными путями, трудно сказать съ полною опредѣленностію. Разумѣется ли подѣ нею, какъ думаютъ нѣкоторые, только полное и совершенное соблюденіе „закона“, разясненнаго въ „славномъ осьмикратномъ пути“, или же вмѣстѣ съ этимъ буддійскій „святій“ (Arahāt) приобрѣталъ еще нѣкоторыя сверхъестественныя силы, относительно этого еще и доселѣ не пришли къ полному согласію даже сами буддійскіе ученые. Но для нашей цѣли не существенно важно, какъ будетъ рѣшенъ этотъ вопросъ; для насъ достаточно знать, что буддійская „святость“, какъ будетъ показано ниже, во всякомъ случаѣ совершенно отлична отъ того, что можетъ быть названо „святостію“ съ христіанской точки зрѣнія.

Далѣе, подъ четвертымъ и пятымъ „перлами закона“, т. е. подъ „пятью моральными силами“ и „пятью органами духовнаго разумѣнія“, разумѣются: вѣра, энергія, мысль, созерцаніе и мудрость. Подъ шестымъ же „перломъ закона“ или подъ „ семью родами мудрости“ разумѣются прежде всего три члена предшествующихъ перловъ, т. е. энергія, мысль и созерцаніе, и затѣмъ къ нимъ добавлены еще слѣдующіе четыре члена: „изслѣдованіе (писанія), радость, покой и невозмутимость“. Но какой именно смыслъ и содержаніе этихъ различныхъ терминовъ и почему нѣкоторые изъ нихъ повторяются, въ буддійскихъ источникахъ остается не разъясненнымъ.

Послѣдній и самый важный изъ всѣхъ семи „перловъ закона“—это „славный осьмикратный путь“. Перлъ этотъ былъ упомянутъ нами уже и выше,—тамъ, гдѣ была рѣчь о великихъ четырехъ истинахъ буддизма; но въ виду особенной важности его для рѣшенія вопроса объ отношеніи мо-

¹⁾ Cetokhila Sutta, 26; S. B. E. vol. XI, p. 232.

ральной системы буддизма съ христіанскою нравственною системою мы должны рассмотреть его теперь болѣе подробно. Славный осьмикратный путь изложенъ въ слѣдующихъ словахъ *Dhammacakkappavattana Sutt*ы, приписываемыхъ самому Буддѣ.

„Здѣсь (на землѣ) есть двѣ крайности, о Bhikkhus (монахъ), которыхъ человѣкъ, отказавшійся отъ міра, долженъ стараться избѣгать: это, съ одной стороны, наискъ въ такихъ вещахъ, влеченіе къ коимъ зависить отъ страстей, а особенно отъ чувственности, а съ другой—превратившійся въ привычку аскетизмъ (или самоумерщвленіе), который и мучителенъ, и бесполезенъ.

Есть средній путь, о Bhikkhus (монахъ), чуждый обѣихъ этихъ крайностей, открытый *Tathāgata*ю (Буддою), путь, который отвергаетъ ярвіе и даетъ разумѣніе, который приводитъ къ миру душевному, къ высшей мудрости, къ полному озаренію, къ *Нирванѣ* .. Это, по истинѣ, славный осьмикратный путь, т. е.

правыя воззрѣнія;
 правыя стремленія (или цѣли);
 правая рѣчь,
 правое поведеніе;
 правая жизнь;
 правое усиліе;
 правая заботливость
 и правое созерцаніе“¹⁾

Несомнѣнно, слова эти прекрасны. *Правота* въ воззрѣніяхъ, цѣляхъ, рѣчи, поведеніи, жизни, усиліяхъ, въ настроеніи ума и созерцаніяхъ, это—путь по истинѣ славный, и кто идетъ по такому пути—хорошій человѣкъ; все это мы охотно признаемъ. Но дѣло въ томъ, что моральное значеніе этого пути всецѣло зависить отъ того взгляда на „правоту“ во всѣхъ указанныхъ вещахъ, какой имѣлъ Будда, давая свой законъ ученикамъ своимъ и послѣдователямъ. Спросимъ, напр., въ какомъ случаѣ воззрѣнія человѣка, по буддійскому ученію, могутъ быть названы „правыми“? Безъ сомнѣнія, „правыя воззрѣнія“, это—тѣ воззрѣнія, которыя изложены въ указанныхъ уже нами „четырехъ великихъ истинахъ“, открытыхъ Буддою, т. е. а) что всякое существованіе есть

¹⁾ *Dhammacakkappavattana Sutta*, 2—4; S. B. E., vol XI. pp. 146, 147. См. также *Mahavagg*’у, I, 6, 17—20; S. B. E., vol. XII. pp. 94, 95.



страданіе, что б) всякое страданіе происходитъ отъ пожеланія; что в) уничтоженіе страданія должно (поэтому) достигаться чрезъ подавленіе пожеланія и что г) самое подавленіе пожеланія достигается хожденіемъ по тому „восьмикратному пути“, о которомъ теперь рѣчь. Ясно отсюда, что эти воззрѣнія, столь существенныя въ системѣ буддизма, съ христіанской точки зрѣнія, даже болѣе—съ точки зрѣнія всѣхъ людей, за исключеніемъ лишь немногихъ пессимистическихъ атеистовъ, не только не могутъ быть признаны правыми, но, наоборотъ, должны быть признаны прямо *ложными*, *неправыми*. Только въ томъ случаѣ можно было бы признать ихъ *правыми*, если бы былъ истиненъ *атеизмъ* и если бы *пессимизмъ* былъ *единственнымъ благовоствіемъ* (евангеліемъ) рода человѣческаго.

„Правыя цѣли“, по объясненію буддистовъ, „состоятъ въ стремленіи освободить себя отъ злости и жестокости, а также въ стремленіи къ отреченію отъ міра“ ¹⁾. Что цѣль освобожденія себя отъ злости и жестокости—цѣль „правая“, съ этимъ мы согласны, но что и другая указанная цѣль—правая, съ этимъ трудно согласиться, по крайней мѣрѣ, при томъ понятіи объ отреченіи отъ міра, какое имѣетъ буддизмъ. Отреченіе отъ міра, по буддійскому ученію, есть не то внутреннее и *духовное* отреченіе, какое возложено на всѣхъ христіанъ, а отреченіе въ смыслѣ монашеской жизни, причемъ оно считается *существенно необходимымъ условіемъ для достиженія спасенія, нирваны*. Благочестивый мірянинъ—буддистъ хотя и можетъ попасть на небо на болѣе или менѣе продолжительное время, но достигнуть *нирваны*, высшаго спасенія, онъ не можетъ, оставаясь въ мірѣ; для этой цѣли, по буддійскому ученію, существенно необходимо оставить жену и дѣтей, домъ и всякую собственность и вступить въ монашескую общину.

Далѣе, подъ „правою рѣчью“, „правымъ поведеніемъ“ и „правою жизнью“ разумѣется соблюденіе главнымъ образомъ заповѣдей выше разсмотрѣннаго буддійскаго десято-

¹⁾ *The One Religion* (Bampton Lectures, 1881); appendix, pp. 347, 348.

словія, и преимущественно первыхъ пяти. Подъ „правыми же усиліями“ разумѣются стремленія человѣка подавлять въ себѣ всякое дурное состояніе духа и предупреждать появленіе такого состоянія. Но, слѣдуетъ замѣтить, тѣ дурныя состоянія, къ подавленію которыхъ долженъ стремиться буддистъ, совсѣмъ не тѣ, какія считаются дурными у христіанъ. Желаніе удовольствія, желаніе существованія на землѣ, а также и на небѣ, боть что собственно считается у буддистовъ дурнымъ состояніемъ духа, долженствующимъ быть подавляемымъ¹⁾. Точно также въ совершенно буддійскомъ смыслѣ понимается и „правая заботливость“, этотъ седьмой членъ восьмикратнаго пути; именно она означаетъ нѣчто совсѣмъ иное сравнительно съ тѣмъ, что разумѣть подъ этимъ словомъ европейецъ-христіанинъ. По словамъ проф. Франкфуртера, „правая заботливость“ означаетъ „постоянное сосредоточеніе мысли на естественной слабости и нечистотѣ тѣла, на злѣ, происходящемъ отъ ощущеній, на пустотѣ мыслей и на условіяхъ существованія“ (признаваемого всегда зломъ). Наконецъ, что касается „праваго созерцанія“, то оно, по словамъ того же Франкфуртера, означаетъ „тѣ глубокія размышленія, посредствомъ которыхъ духъ вѣрующаго очищается отъ всякихъ низменныхъ, земныхъ чувствованій и освобождается отъ мысли даже и о высшемъ бытіи“²⁾.

Таковъ превозносимый многими „славный восьмикратный путь“ буддизма. По мнѣнію самихъ буддистовъ, путь этотъ по преимуществу заслуживаетъ названія „славнаго“ въ ихъ моральной системѣ. Но насколько дѣйствительно заслуживаетъ онъ этого эпитета, легко можетъ видѣть самъ читатель. Что здѣсь великое значеніе усвоится „правотѣ“, это ясно, но что эта правота высокаго достоинства, съ этимъ трудно согласиться.

Но доселѣ мы имѣли дѣло только еще съ положительной стороной этического закона, даннаго тѣмъ изъ будди-

¹⁾ *Satta Nipāta; Pabajja Sutta*, 20; S. B. E., vol. X, p. 69.

²⁾ *The One Religion* (Bampton Lectures, 1881); appendix I, p. 343.

стовъ, которые желаютъ достигнуть *нирваны*. Теперь должны обратить вниманіе и на сторону отрицательную.

Мы уже знаемъ, что тотъ, кто желаетъ достигнуть высшаго спасенія, *нирваны*, долженъ, кромѣ выполненія указаннаго закона, препобѣдить еще „десять узъ“ или „десять грѣховъ“. По видимому, прекрасна заповѣдь, предписывающая ревнителю нравственнаго совершенства препобѣждать грѣхи, разрывать грѣховныя узы. Но мы сейчасъ увидимъ, что, по ученію буддиста, грѣхи, какіе буддійскій святой долженъ препобѣдить, далеко не похожи на то, что называется грѣхомъ въ христіанской этикѣ, что и по отношенію къ этому пункту, какъ и по отношенію къ другимъ уже указаннымъ нами, между буддизмомъ и христіанствомъ замѣчается больше разности, чѣмъ сходства.

Тѣ „десять грѣховъ“, какіе долженъ препобѣдить буддійскій святой, чтобы достигнуть спасенія, слѣдующіе: 1) самообольщеніе или, что тоже, вѣра въ существованіе духа, 2) сомнѣніе, 3) упованіе на обрядность, 4) чувственность, 5) ненависть, 6) любовь къ земной жизни, 7) желаніе жизни на небесахъ, 8) гордость, 9) самооправданіе и 10) невѣжество.

Сравнивая перечисленные грѣхи съ тѣмъ, что запрещается, какъ грѣхъ, христіанскою этикою, видимъ, что обѣ системы одинаково запрещаютъ чрезмѣрную зависимость отъ обрядности въ дѣлѣ спасенія, ненависть, гордость, самооправданіе и чувственность. Но уже по отношенію къ чувственности буддійская этика нѣсколько расходится съ христіанскою. Подъ „чувственностію“ у буддистовъ разумѣется гораздо больше, чѣмъ лишь чрезмѣрное и незаконное потворство чувственнымъ страстямъ и удовольствіямъ: они относятъ къ ней и запрещаютъ, какъ грѣхъ, одинаковый съ другими только что перечисленными грѣхами, и всякое вообще, даже законное и прямо не запрещаемое нашею Библіею, снисхожденіе къ тѣлеснымъ слабостямъ и удовольствіямъ. Дальше же буддійская этика еще больше расходится съ христіанскою. Она осуждаетъ и запрещаетъ, какъ грѣхи, и такія состоянія и пожеланія духа, которыя съ христіанской точки зрѣнія считаются не только не грѣховными,



во, наоборотъ, нравственно-добрыми. Такъ, наравнѣ съ ненавистію, гордостію, самооправданіемъ и чувственностію, она клеймитъ, какъ грѣхъ, и вѣру въ существованіе нашего я или духа, и всякое желаніе (личнаго) существованія какъ здѣсь на землѣ, такъ и за гробомъ, на небесахъ; осуждаетъ, какъ грѣхъ, и всякое „сомнѣніе“, подъ которымъ разумѣется не что иное, какъ сомнѣніе въ мнимой истинности буддійскаго ученія съ его атеизмомъ. Подъ „невѣжествомъ“, указаннымъ въ качествѣ послѣдняго, десятаго, грѣха, за-прещаемаго буддизмомъ, въ буддійской этикѣ разумѣется не невѣдѣніе того, что дѣйствительно истинно и что, по этому, слѣдуетъ знать, а невѣдѣніе „четырехъ славныхъ истинъ“ буддійскихъ, т. е. что существованіе есть страданіе, что источникъ страданія—пожеланіе и т. д. ¹⁾. Словомъ, буддійская этическая система смѣшиваетъ между собою то, что дѣйствительно грѣховно (какъ то: ненависть, гордость, самооправданіе), съ тѣмъ, что не только не грѣховно, но, наоборотъ, нравственно добро, какъ напр. вѣра въ существованіе собственнаго духа, желаніе жизни на небесахъ, или—съ тѣмъ, что нравственно позволительно, какъ любовь къ настоящей жизни и многія радости, возникающія изъ чувствъ. Такое смѣшеніе, допускаемое буддизмомъ въ нравственной области, объяснить не трудно. Оно есть слѣдствіе буддійскаго отрицанія личнаго существованія Божія. Отвергнувъ эту основную истину, буддизмъ чрезъ то самое потерялъ и тотъ предѣлъ, которымъ разграничивается правое отъ неправаго, истинно-нравственное отъ нравственно безразличнаго и отъ ненравственнаго.

Здѣсь уместно замѣтить, что смѣшеніе въ нравственной области, подобное тому, на которое мы только-что указали, замѣтно и въ той части буддійскаго этического ученія, въ которой выставляются образцы какой-либо добродѣ-

¹⁾ „Не знать о страданіи, не знать причины страданія, не знать пути, ведущаго къ уничтоженію страданія—вотъ въ чемъ состоитъ невѣжество“. *Sam-māditthi Suttanta*; S. B. E. vol. XIII, p. 75, note 2.

тели. Во многихъ случаяхъ образцы эти, выставляемые буддѣйскою этикою для подражанія, до того преувеличены, до того навѣроятны, что кажутся ни болѣе ни менѣе какъ дикими каррикатурами дѣйствительности. Такъ, напр., какъ на образецъ *милосердія*, какое Будда будто бы проявилъ въ одно изъ своихъ предшествующихъ существованій, въ *Birth Stories* указывается на слѣдующее. „Одинъ изъ демоновъ, услыхавъ о милосердіи *Бодисатвы* (т. е. кандидата на будду, каковымъ былъ, по вѣрованію буддистовъ, и Сакья-Муни, до своего явленія на землѣ, частіе до „озаренія“, полученнаго имъ подъ деревомъ *Бо*), явился къ нему въ образѣ брамина и попросилъ его отдать ему двухъ своихъ дѣтей. *Бодисатва*, сказавъ про себя: „отдамъ брамину своихъ дѣтей“, дѣйствительно отдалъ ихъ ему. Демонъ же на его глазахъ проглотилъ его дѣтей, какъ пучокъ кореньевъ... Ни капли огорченія не почувствовалъ *Бодисатва*, когда смотрѣлъ, какъ изъ пасти демона текла ручьями кровь пожирасмыхъ дѣтей; напротивъ, проявилъ даже радость отъ сознанія, что даръ его принять хорошо. За сямъ онъ вознесъ такую молитву: „въ награду за содѣянное мною да истекутъ изъ меня лучи свѣта“¹⁾). Какъ на другой примѣръ того высокаго совершенства, какого Будда достигъ въ той же добродѣтели (милосердіи) въ одно изъ предшествующихъ состояній, указывается на слѣдующій случай. „Разъ архангелъ Индра принявъ образъ брамина, подошелъ къ *Бодисатвѣ* и сталъ просить его отдать ему свои глаза. Тогда *Бодисатва*, вырвавъ изъ орбитъ свои глаза, съ улыбкою передалъ ихъ просившему“. „Отсюда—замѣчаетъ съ своей стороны буддѣйскій авторъ—мы видимъ, насколько безпредѣльно было милосердіе *Бодисатвы*“²⁾).

Въ подобномъ же, до крайности преувеличенномъ, видѣ описывается добродѣтель *равнодушія*. Что бы ни случилось, истинный буддистъ долженъ оставаться невозмутимо спокойнымъ. Онъ долженъ совершенно подавить въ себѣ

¹⁾ *Buddhist Birth Stories*, vol i p 33.

²⁾ *Ibid.* pр 36, 37.

всякую страсть, всякое душевное волненіе: не долженъ радоваться въ случаѣ удачи въ чемъ-либо и не долженъ предаваться скорби при несчастіи, ко всему долженъ отнестись съ невозмутимымъ спокойствіемъ. Но этого еще мало. Истинный буддистъ долженъ достигнуть такого состоянія, чтобы могъ нисколько не волноваться даже при видѣ добродѣтели или порока. Онъ не долженъ обращать вниманія и на упреки укоряющей совѣсти; ихъ нужно, напротивъ, подавлять, такъ какъ они нарушаютъ „равнодушіе“. Въ буддійскихъ писаніяхъ нерѣдко встрѣчаются, поэтому, такіа изреченія: „*Муни* (т. е. мудрецъ, истинный буддистъ), въ силу своей мудрости, не привязывается ни къ чему, и никогда не упрекаетъ себя въ чемъ-либо“¹⁾. Въ *Dhammapaḍḍī* истиннымъ браминемъ или святымъ признается лишь тотъ, „кто въ этомъ (уже) мірѣ стоитъ выше добра и зла, не привязывается ни къ тому, ни къ другому“²⁾.

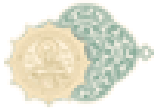
Послѣ всего сказаннаго, думаемъ, очевидно для каждаго, насколько буддійская этика, и въ особенности высшій (или третій) буддійскій кодексъ нравственности, отличается отъ христіанскаго этического ученія!

Но есть еще одинъ пунктъ въ высшемъ нравственномъ кодексѣ буддизма, на который мы доселѣ почти не обратили вниманія, но который очень важенъ для уясненія отношенія буддійскаго этического ученія къ христіанскому. Это *аске-тизмъ*, требуемый высшимъ нравственнымъ кодексомъ буддизма. Христіанство и въ отношеніи къ этому пункту столь же глубоко отличается отъ буддизма, какъ и въ отношеніи къ другимъ.

Здѣсь прежде всего обращаетъ на себя вниманіе взглядъ христіанства и буддизма на брачно-семейную жизнь. Христіанство не только не осуждаетъ и не отрицаетъ брачно-семейной жизни, но, наоборотъ, освящаетъ ее. По словамъ апостола Павла, брачный союзъ, кромѣ земнаго своего значенія и цѣли, имѣетъ еще высшее духовное значеніе: онъ

¹⁾ *Sutta Nipata; Mahāvīyūha Sutta*, 19; S. B. E., vol. X. p. 174.

²⁾ *Dhammapada*, 412.



есть отобразъ того святаго, благословеннаго, и таинственнаго единенія, какое существуетъ между воплотившимся Единороднымъ Сыномъ Божиимъ І. Христомъ и избранною и возлюбленною Имъ церковію Его (Ефес. V, 31—32; ср. Откр. Іоан. XIX, 7). Правда, тотъ же апостолъ въ І посланіи къ Коринѣ. говоритъ, что *„хорошо человѣку не касаться женщины“* и что *не выдающій замужъ свою дѣвицу поступаетъ лучше того, который выдаетъ* (1 Кор. VII, 1, 38); но говоря такъ, онъ отнюдь не хочетъ сказать этимъ, что безбрачіе должно быть всеобщимъ и неизмѣннымъ закономъ для христіанъ; онъ только совѣтуетъ его, *„въ виду настоящей нужды“* (VII, 26, 35), т. е. въ то время, которое было настоящимъ для апостола и которое полно было разнаго рода бѣдствій для юныхъ христіанскихъ общинъ, и когда состоявшіе въ брачной жизни, подъ давленіемъ тяжелыхъ обстоятельствъ, легко могли подвергаться искушенію забыть и даже отречься отъ Господа,—въ это время лучше, по апостолу, оставаться въ безбрачіи, при болѣе же счастливыхъ обстоятельствахъ этотъ совѣтъ могъ рѣже примѣняться къ дѣлу¹⁾. Что касается вступившихъ уже въ бракъ, тѣмъ апостолъ прямо запрещаетъ разводиться даже и въ тяжелыя для нихъ времена. *„Соединенъ-ли ты съ женою—говоритъ онъ—не ищи развода“* (ст. 27). Покидать жену подъ какимъ-либо религіознымъ предлогомъ, подъ вліяніемъ даже тѣхъ самыхъ обстоятельствъ, которыя могли бы мѣшать христіанину вступать въ бракъ, это, по апостолу, дѣло не доброе.

Таковъ взглядъ христіанства на бракъ и брачно-семейную жизнь. Совсѣмъ иныхъ воззрѣній на этотъ предметъ держится буддизмъ. Въ его свящ. писаніяхъ мы читаемъ слѣдующее:

Мучительна семейная жизнь, этотъ клоакъ нечистоты... Кто ведетъ (напротивъ) жизнь аскетическую, тотъ вмѣстѣ съ тѣломъ подавляетъ и грѣхов-

¹⁾ Какъ ни осторожно выражается здѣсь авторъ, однако толкованіе, какое онъ даетъ словамъ апостола относительно безбрачія, не совсѣмъ вѣрно и точно. Апостолъ не только ради обстоятельствъ его времени совѣтуетъ безбрачіе, но онъ и принципиально ставитъ его выше брачной жизни. Онъ желаетъ, чтобы всѣ люди были, какъ и онъ (ст. 7).

Редак.

выл дѣла, и удаляясь также отъ грѣховъ слова, онъ дѣлаетъ чистою свою жизнь ¹⁾).

Отъ знакомствъ рождается страхъ, отъ семейной жизни оскверненіе; безбрачная жизнь, отсутствіе знакомствъ—таковъ взглядъ мудраго челоуѣка (Муні) ²⁾).

Жизнь праведная, жизнь благочестивая, которую называютъ драгоценнѣйшимъ камнемъ,—удѣлъ того, кто покидаетъ семейную жизнь и живетъ безсемейно ³⁾).

Кто увлекается страстями, у того является и страданіе, какъ послѣдствіе страсти; имѣя въ виду это страданіе, порождаемое страстію, пусть каждый скитається одиноко, подобно носорогу. Какъ бамбуковое дерево запутывается своими вѣтвями, такъ же точно имѣющій дѣтей и жену запутывается въ заботахъ о нихъ; но пусть, подобно стволу бамбука, ни къ чему не прикасающемуся, каждый считается одиноко, какъ носорогъ ⁴⁾).

Доколѣ въ мужчинѣ не подавлена любовь къ женщинѣ, доколѣ духъ его находится въ состояніи рабства, подобно телянку, сосущему молоко у своей матери ⁵⁾).

Но буддизмъ не ограничивается только тѣмъ, что ставить избѣрачное состояніе гораздо выше брачно семейнаго. Онъ идетъ еще дальше, и, въ прямой противоположности христіанству, обязующему женатаго христіанина не искать развода съ женою, хотя бы она была даже и нехристіанкою ⁶⁾), учить, что вѣрующій въ Будду долженъ покидать свое семейство, оставить жену и дѣтей, какъ это сдѣлалъ и самъ Будда, и предоставить ихъ собственной участи. Вотъ что говорится въ *Tevijja Sutta* въ назиданіе и для руководства послѣдователямъ Будды:

Семейный .., услышавъ истину, увѣровалъ въ Татгату (Будду), увѣровавъ же, сталъ размышлять съ собою такъ: жизнь семейная полна (разнаго рода) препятствій (для достиженія спасенія), это—путь, оскверненный страстями. Свободна, какъ воздухъ, жизнь того, кто отрекается отъ всего мірскаго. Какъ трудно челоуѣку, живущему семейною жизнію, жить жизнію высшею, жизнію во всей ея полнотѣ, во всей ея чистотѣ и во всемъ свѣтломъ совершенствѣ ея!... Итакъ, лучше и мнѣ оставить семейную жизнь и перейти въ состояніе безсемейнаго челоуѣка!

¹⁾ *Sutta Nipata; Pabbajja Sutta*, 2, 3; S. B. E., vol. X. part. 2, p. 67.

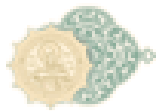
²⁾ *Ibid*, *Muni Sutta*, 1; S. B. E., vol. X. part 2, p. 33.

³⁾ *Ibid*, *Kapila Sutta*, 1; S. B. E., vol. X. part. 2, p. 46.

⁴⁾ *Khaggavisāṇa Sutta*, 2, 4; S. B. E., vol. X. part 2, p. 6.

⁵⁾ *Dhammapada*, 284.

⁶⁾ 1 Корин. VII, 12.



И вотъ (подъ вліяніемъ такого размышленія) онъ уже давно, отказавшись отъ своего богатства, — большаго или малаго, все равно, — покинувъ своихъ родныхъ, — много ихъ или мало, все равно, — обрилъ свои волосы и бороду, одѣлся въ желтое платье, и перешелъ изъ состоянія семейной жизни въ состояніе одинокаго, бездомнаго человека¹⁾.

Въ другой свѣщ. книгѣ буддизма рассказывается, что предъ самою уже смертію Будды одинъ изъ учениковъ его, *Ананда*, спросилъ его:

„Владыко! какъ намъ вести себя по отношенію къ женщинамъ?“

„Не смотрѣть на нихъ, Ананда“.

„Но если будетъ необходимость смотрѣть на нихъ, что же намъ дѣлать тогда?“

„Удерживаться отъ бесѣды съ ними, Ананда“.

„Но если онѣ заговорятъ съ нами, что же въ такомъ случаѣ дѣлать намъ, владыко?“

„Быть, какъ можно, осторожнѣе, Ананда“.

Намъ кажется, нѣтъ нужды приводить еще другія цитаты въ томъ же родѣ; ибо и приведенныхъ достаточно, чтобы убѣдиться, что буддизмъ, столь превозносимый нѣкоторыми писателями, въ противоположность христіанству, считающему брачно-семейную жизнь со всѣми ея благотворными вліяніями благомъ и установленіемъ самого Бога, всегда смотрѣлъ на эту жизнь какъ на зло, какъ на главный источникъ нечистоты и оскверненія.

Аскетическій принципъ, лежащій въ основѣ буддійскаго ученія о нравственно-практической жизни, заключаетъ въ себѣ еще и другой контрастъ съ нравственнымъ ученіемъ христіанства. По христіанскому ученію, тѣ, кто хочетъ слѣдовать закону Христа, не должны уклоняться отъ дѣятельности въ мірѣ, напротивъ, они должны проявлять свою дѣятельность въ 'немъ на благо и спасеніе другимъ: вмѣсто того, чтобы уподобляться „одинокѣ скитающемуся носорогу“, они должны имѣть общеніе съ людьми, дабы „свѣтъ ихъ свѣтился предъ ними, и они, видя ихъ добрыя дѣла, прославляли Отца небеснаго“ (Мѣ. V, 13—16). Христіанство не требуетъ отъ

¹⁾ *Tevijja Sutta*, i. 47; S. B. E., vol. XI. pp. 187, 188.

²⁾ *Mahāparinibbāna Sutta*, v. 23; S. B. E., vol. XI. p. 91.

своихъ послѣдователей оставлять и мірскія занятія ради одной созерцательной жизни, напротивъ, оно обязуетъ ихъ „упражняться въ дѣлахъ добрыхъ для удовлетворенія необходимыхъ нуждъ“ (Тит. III, 14), „трудиться, дѣлая своими руками полезное, чтобы было изъ чего удѣлять нуждающемуся“ (Ефес. IV, 28), а „если кто не хочетъ трудиться, тотъ пусть и не ѣстъ“ (2 Тессал. III, 8—12).

Не такъ учить объ этомъ предметѣ буддйская этика. Какъ мы уже знаемъ, по ученію Будды, человѣкъ, желающій достигнуть нравственнаго совершенства, „долженъ жить одиноко, подобно носорогу“ ¹⁾. Всѣ качества „вышей мудрости“, говорится въ другой свящ. буддйской книгѣ, „достигаются путемъ уединенія“ ²⁾. Рассказывается также, и притомъ не одинъ разъ, что Будда предъ своею смертію увѣрялъ своихъ учениковъ, что ихъ благополучіе, счастье будетъ зависѣть отъ того, „насколько они будутъ находить наслажденіе въ уединенной жизни“, насколько будутъ „удаляться отъ общества“ ³⁾. На вопросъ, предложенный однажды Буддѣ нѣкимъ *Налакою* (*Nalaka*), въ чемъ состоитъ „вышая ступень“ жизни (совершенство), онъ отвѣчалъ, что мудрый человѣкъ

„послѣ сбора милостыни, снова удаляется въ предѣлы лѣса...; затѣмъ, когда минуетъ ночь, онъ опять идетъ за милостыней въ населенное мѣсто. Ему непріятно, когда его кто-либо приглашаетъ къ себѣ, и самъ онъ, послѣ того какъ кончить обходъ деревни ради милостыни, не заходитъ въ гости ни въ одинъ домъ. Прося хлѣба, онъ разговариваетъ и не употребляетъ связанной рѣчи... Онъ научается (такъ обр.) вести уединенную жизнь, и уединеніе называетъ мудростію“ ⁴⁾.

Въ другой разъ Будда сказалъ нѣкому *Маганди* (*Magendiya*): мудрый человѣкъ долженъ покинуть свой домъ, „долженъ жить бездомнымъ и не дѣлать никакихъ знакомствъ въ де-

¹⁾ *Sutta Nipata; Klaggavisana Sutta*; S. B. E., vol. X. part 2, pp. 6—11.

²⁾ *Sabbāsava Sutta*, 36; S. B. E., vol. XI. p. 306.

³⁾ *Mahāparinibbāna Sutta*, 6, 7; S. B. E., vol. XI. pp. 6, 7.

⁴⁾ *Sutta Nipata; Nalaka Sutta*, 30, 23, 40; S. B. E., vol. X, part 2, pp. 129, 130.

ревиѣ“¹⁾). По словамъ *Dhammapāḍi*, истинный браминъ — тотъ, „кто и милостыню принимаетъ лишь издали, какъ отъ мірявъ, такъ и отъ нищихъ, и вовсе не посѣщаетъ домовъ“²⁾). Но еще характернѣе отвѣтъ, данный будто бы Буддою *Vasemmi* (*Wasettha*) и *Baradvadja* (*Bhāradwaja*) на предложенный ими ему вопросъ: какія характерныя черты истиннаго брамина, т. е. истинно благочестиваго человѣка?

„Только тотъ человѣкъ можетъ быть названъ (истиннымъ) браминомъ — скавалъ Будда — который не имѣетъ никакого общества ни съ людьми семейными, ни безсемеинными, живетъ совершенно одиноко безъ дома и семьи., который не жаждетъ ни этого міра, ни будущаго., который, препобѣдивъ всякую человѣческую привязанность, препобѣдилъ вмѣстѣ и привязанность къ Божественному и вообще освободился отъ всякаго рода привязанностей“³⁾).

Наоборотъ: „кто между людьми живетъ ремеслами, тотъ ремесленникъ а не браминъ.

Кто между людьми живетъ торгівлею, тотъ купецъ, а не браминъ

Кто между людьми живетъ службой у другихъ..., тотъ слуга, а не браминъ.

Кто между людьми владѣетъ селами и землей, тотъ царь, а не браминъ“⁴⁾).

Такимъ образомъ бездомность, возможно полное разобщеніе съ людьми и нищенство буддизмъ возводитъ въ идеалъ нравственной жизни, и въ этомъ отношеніи столько же отличается отъ христіанскаго ученія, сколько и во многихъ другихъ отношеніяхъ. Христіанство, какъ сказано, учитъ не уклоняться отъ дѣятельности въ мірѣ, не уединяться отъ людей, а, наоборотъ, оставаясь среди людей, всегда быть дѣятельнымъ для блага и спасенія ихъ.

Строгій аскетизмъ буддійскаго закона и его противоположность христіанскому еще яснѣе открываются изъ ученія христіанства и буддизма о тѣлѣ человѣческомъ. Свящ. Писаніе христіанъ всегда и вездѣ учитъ насъ смотрѣть на

¹⁾ *Sutta Nipata; Magandīya Sutta*, 10, S. B. E., vol. X, part 2, pp. 161, 162.

²⁾ *Dhammapāḍa*, 404.

³⁾ *Sutta Nipāta, Vasettha Sutta*, 35, 41, 48; S. B. E., vol. X, part 2, pp. 114, 115.

⁴⁾ *Sutta Nipata; Vāsettha Sutta*, 20—22, 26; S. B. E., vol. X, part 2, p. 112.

тѣло, не какъ на зло, а какъ на орудіе духа, орудіе, хотя и не существенно и не навсегда необходимое, но все же полезное и пригодное для высшаго развитія его (духа) и для проявленія его дѣятельности вовнѣ. Тоже Писаніе учитъ насъ, что даже предвѣчный Сынъ Божій, единосущный Отцу, благоволилъ, по любви къ людямъ, воплотиться и стать подобнымъ намъ, и что это воплощеніе не было только временнымъ фактомъ, вынужденнымъ временными цѣлями, напротивъ, есть фактъ, имѣющій остаться уже на вѣки, ибо, по ясному христіанскому ученію, Господь нашъ І. Христосъ, воскресши изъ мертвыхъ и восторжествовавъ надъ смертію и тлѣніемъ, облекъ чрезъ то и тѣло въ вѣчную славу и проявилъ свою силу, *„которою Онъ дѣйствуетъ и покоряетъ Себѣ все“* ¹⁾, даже вещественную природу, словомъ, Онъ—верховный творецъ міра вещественнаго и духовнаго—со времени Своего воплощенія и воскресенія на вѣки существуетъ и царствуетъ уже въ человѣческомъ прославленномъ образѣ. *„Въ Немъ обитаетъ“* и нынѣ и всегда (со времени воплощенія) *„полнота божества тѣлесно“* ²⁾. На этомъ чудесномъ фактѣ покоится и все христіанское ученіе о тѣлѣ. Хотя Новый заветъ смотритъ на него, *въ его настоящемъ земномъ состояніи, какъ на тѣло немощное, тлѣнное, униженное, безславное* ³⁾, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ учитъ, что такое состояніе нашего тѣла есть только слѣдствіе грѣха, чрезъ который и смерть вошла въ міръ ⁴⁾, и что оно (тѣло), даже при настоящемъ его состояніи, есть нѣчто въ высокой степени достойное и цѣнное, есть священный даръ, данный намъ отъ Бога. Поэтому христіанскій законъ, съ одной стороны, требуя отъ насъ поработать свое тѣло ⁵⁾, подчинять его духу, *„представляя члены наши въ рабы праведности на дѣла святыхъ“* ⁶⁾, съ другой стороны, постоянно напоминаетъ намъ, что и оно,

¹⁾ Филипп. III, 21.

²⁾ Колос. II, 9.

³⁾ 1 Кор. XV, 43; сравн. Филип. III, 21.

⁴⁾ Римл. V, 12.

⁵⁾ 1 Кор. IX, 27.

⁶⁾ Рим. VI, 19.



наравнѣ съ душою, очищено искупительною кровію Христовою и чрезъ то стало храмомъ Духа Святаго. „Не знаете ли, говоритъ апостолъ, что тѣла ваши суть храмъ живущаго въ васъ Св. Духа, котораго имѣете вы отъ Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою цѣною. Посему прославляйте Бога и въ тѣлахъ вашихъ¹⁾. И вотъ почему Христосъ и Его апостолы условіемъ для достиженія высшаго блага не считаютъ вѣчное отдѣленіе души отъ тѣла, такъ какъ, по нимъ, послѣднее не представляетъ собою помѣхи для свободнаго проявленія дѣятельности духа, напротивъ, они постоянно настаиваютъ на той мысли, что тѣла умершихъ ожидаетъ воскресеніе, что они хотя и получаютъ тогда иной высшій видъ, чѣмъ какой имѣютъ теперь, но все же будутъ матеріальными тѣлами, и что самое воскресеніе ихъ есть событіе въ высшей степени важное и таинственное въ нашей будущей участи. „Вся природа, говоритъ апостолъ, совмѣстно стонаетъ и мучится донынѣ, и не только она, но и мы сами, имѣя начатокъ Духа; и мы въ себѣ стонаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего“²⁾. Въ виду, между прочимъ, этой высокой участи, ожидаемой для тѣла въ будущемъ, отъ насъ требуется и строгая забота о храненіи своей тѣлесной чистоты. „Тѣло не для блуда, говоритъ апостолъ, но для Господа, и Господь для тѣла Богъ воскресилъ Господа, воскреситъ и насъ Своею силою. Развѣ не знаете, что тѣла ваши суть члены Христовы? Итакъ отниму ли члены у Христа, чтобы сдѣлать ихъ членами блудницы? Да не будетъ!“³⁾.

Въ прямой противоположности этому ученію, свящ. писанія буддистовъ учатъ о человѣческомъ тѣлѣ слѣдующее:

Посмотри на эту, одѣтую въ платье глыбу, покрытую язвами, болѣзненную, полную разнообразныхъ помысловъ, не имѣющихъ ни постоянства, ни удержу!

Это—тѣло (человѣческое), тѣло слабое, полное болѣзней, тлѣнное; эта куча тлѣни рассыплется въ прахъ, и жизнь закончится смертію.

¹⁾ 1 Кор. VI, 19—20.

²⁾ 1 Римл. VIII, 22—23.

³⁾ 1 Кор. VI, 13—15.

Остовъ его сдѣланъ изъ костей, покрытъ мясомъ и снабженъ кровью, и въ немъ обитаютъ старость и смерть, гордость и лукавство.

Наихудшее изъ страстей—голодь, наихудшая изъ скорбей—тѣло; кто позналъ это, для того *Нирвана*—высшее блаженство¹⁾.

Это тѣло на двухъ ногахъ составляетъ (для людей) предметъ страстей любви и привязанности, не смотря на то, что оно нечисто, полно разнаго рода зловоній, сгущающихся изъ него то здѣсь, то тамъ.

Если кто, обладая такимъ тѣломъ, вздумаетъ гордиться, или презирать другихъ, то это—просто лишь—ослѣпление²⁾.

Какъ человѣкъ съ отвращеніемъ снимаетъ съ своихъ плечъ трунь (который онъ несъ) и продолжаетъ потомъ свой путь беззаботно, свободно, оставаясь господиномъ себѣ, такъ точно да будетъ и со мною: пусть отойду я (изъ этой тѣлесной жизни), не сожалѣя ни о чемъ, и не нуждаясь ни въ чемъ.

Покинувъ это тѣлесное тѣло, эту клоаку вонючихъ нечистотъ, подобно тому, какъ люди бросаютъ все нечистое въ помойникъ яму и уходятъ, ни о чемъ не сожалѣя, и ни въ чемъ не нуждаясь, и я желаю отойти (умереть), оставивъ это тѣло, полное вонючихъ нечистотъ³⁾.

При такого рода воззрѣніи на тѣло, буддизмъ естественно нашолъ необходимымъ предписать своимъ послѣдователямъ и множество правилъ, имѣющихъ цѣлю истощеніе и подавленіе тѣлесной природы. Такъ, напр., тотъ, кто вступаетъ на путь, ведущій къ нирванѣ, долженъ, въ то время когда стоитъ или ходитъ, не поднимать вверхъ головы и рукъ⁴⁾; получивъ, въ качествѣ милостыни, рисъ и соль, онъ не долженъ приправлять риса солью, чтобы сдѣлать его вкуснѣе...⁵⁾; вмѣсто одежды, долженъ носить рубища, поднятыя съ сорныхъ кучъ; жить не въ домѣ, а подъ какимъ-либо деревомъ; вмѣсто лекарствъ употреблять „разѣдающую урину“ или—какъ сказано въ другомъ мѣстѣ—„калъ, урину, аолу и глину“⁶⁾,

Не очевидно-ли отсюда, насколько глубока противоположность между христианствомъ и буддизмомъ и въ ученіи о человѣческомъ тѣлѣ?

(Окончаніе слѣдуетъ).

1) *Dhammapāda*, 147, 148, 150, 203.

2) *Sutta Nipata*; *Vijaya Sutta*, 13, 14; S. B. E., vol. X, part 2, p. 33.

3) *Nidāna Kathā*, 30—33. Fausbol's *Buddhist Birth Stories*, vol. I, p. 7.

4) *Pātimokkha*; *Sekhiya Dhamma*, 15—20; S. B. E., vol. XIII, pp. 60, 61.

5) *Ibid.* *Pācittiya Dhama*, 57; S. B. E., vol. XIII, p. 44.

6) *Mahāvagga*, i. 30, 4; S. B. E., vol. XIII, pp. 73, 74. См. также *Mahāvagga*, v. 14, 6; S. B. E., vol. XVII, p. 59.



ИЗВѢСТІЯ

Церковно-археологическаго Общества при Киевской духовной Академіи.

ЗА ІЮНЬ 1892 Г.

11 Іюня было обыкновенное Засѣданіе Церковно-Археологическаго Общества, на которомъ заслушано было донесеніе членовъ общества П. А. Лашкарева и В. З. Завитневича о результатахъ осмотра ими древняго Каневского Собора, построеннаго въ XII вѣкѣ, и сдѣлано соотвѣтственное донесенію распоряженіе.

Въ теченіи іюня мѣсяца въ Церковно-Археологическое Общество, музей и бібліотеку его поступили слѣдующіе предметы:

А) Отъ Подольскаго Епархіальнаго Историко-Статистическаго Комитета—Отчетъ Комитета и учрежденнаго имъ Церковно-Историческаго Древнехранилища за 1891 годъ, Каменецъ-Подольскъ, 1892 года.

Б) Отъ Томскаго Епархіальнаго Комитета по устройству Церковно-приходскихъ школъ отчетъ о состояніи Церковно-приходскихъ школъ и школъ грамотности Томской епархіи за 1890—1891 годъ, Томскъ, 1892 г.

В) Отъ Таврической Ученой Архивной Коммисіи „Извѣстія“ сей Коммисіи, № 15, Симферополь, 1892 г.

Г) Отъ Рязанской Ученой Архивной Коммисіи „Труды“ сей Коммисіи, тома VII, № № 1 и 2, Рязань, 1892 года.

Д) Отъ дѣйствительнаго члена, Совѣтника Курскаго губернскаго Правленія Т. Г. Вержбицкаго: 1) рукописная Псалтырь въ русскомъ переводѣ архіепископа Амвросія
Труды Киевской Дух. Академіи. Т. II. 1892 г.

Зертисъ-Каменскаго, при помощи Варлаама Лящевскаго, in 4-о; 2) „Страсти Христовы“, съ другими статьями, рукопись XVIII в., in 4-о; 3) печатный Синописистъ Иннокентія Гизеля, съ рукописными дополненіями утраченныхъ листовъ, in 4-о.

Е) Отъ члена-корреспондента, чиновника канцеляріи Кіевскаго генераль-губернатора, А. Ф. Новицкаго: алтынъ 1704 г., большой казны, и алтынникъ 1718 года.

Ж) Отъ члена-корреспондента, священника с. Носачева, Кіевской губ., І. Моссаковского: два глиняныхъ горшечка, двѣ каменные пряслицы, форма въ обломкѣ кирпича для литья пуль и мѣдный дукачъ съ воспроизведеніемъ на одной сторонѣ медали на восшествіе Екатерины II на престолъ въ 1762 году, найденные въ селѣ Носачевѣ, на священническомъ грунтѣ, надъ рѣчкою Серебряною, впадающею въ Тясминъ; двѣ желѣзные сабли и такой же наконечникъ пика и 20 серебряныхъ монетъ польскихъ, прусскихъ и шведскихъ 1564—1635 гг., найденные въ сѣверной части Лебединскаго лѣса, противъ села Матусова и возлѣ Лебединскаго женскаго монастыря.

З) Отъ священника села Тростанца, Каневского уѣзда, Кіевской губерніи, А. Левицкаго, чрезъ члена-корреспондента Н. Ф. Бѣляшевскаго, старинная шелковая риза.

И) Отъ священника села Пекарей, черкаскаго уѣзда, Кіевской губ., Н. Боровскаго: 1) деревянное распятіе со статуэтками Богородицы и Іоанна Богослова по сторонамъ; 2) ветхая шолковая плащаница, подклеенная бумагою.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.

этотъ слишкомъ урѣзывается и искажается, какъ показываетъ это въ особенности его „Новое Евангеліе“; и вотъ почему г. Орфано въ своемъ положительномъ изложеніи христіанскаго ученія пользуется преимущественно тѣми именно евангельскими мѣстами, которыя не отрицаются и графомъ Толстымъ, хотя и искажаются и перетолковываются имъ. Но нашъ авторъ, какъ видно, хорошо знакомъ и со всѣмъ вообще свящ. Писаніемъ, а отчасти и съ святоотеческою литературою; замѣтно также достаточное знакомство его и съ правилами библейскаго экзегезиса; въ своихъ толкованіяхъ евангельскихъ изреченій, перетолковываемыхъ и искажаемыхъ графомъ Толстымъ, онъ обращается, гдѣ нужно, и къ оригинальному тексту и на основаніи филологическихъ данныхъ опредѣляетъ истинный смыслъ истолковываемыхъ изреченій. Авторъ заслуживаетъ одобренія и за то доброе направленіе, котораго онъ держится и которое провелъ въ своемъ трудѣ: всюду онъ стоитъ на твердой почвѣ православнаго ученія и съ глубокимъ убѣжденіемъ и съ серьезностію, достойною важности предмета, защищаетъ и раскрываетъ его истины.

Въ виду этихъ достоинствъ, хотя и не искупающихъ, но все же значительно сглаживающихъ вышеуказанныя недостатки рассмотрѣннаго сочиненія, я полагаю бы возможнымъ удостоить автора г. Орфано *половинной преміи* Высокопреосвященнѣйшаго митрополита Макарія, и тѣмъ поощрить его къ дальнѣйшимъ трудамъ на поприщѣ литературно-богословской дѣятельности“.

Постановлено: Сочиненіе А. Орфано, согласно съ критическимъ отзывомъ доцента Ѳ. Орнатскаго, признать заслуживающимъ *половинной преміи* м. Макарія въ *пятьсотъ* руб., а г. Орнатскому, за рассмотрѣніе сего сочиненія и за составленіе подробной и обстоятельной рецензіи на оное, назначить вознагражденіе въ *двѣсти* рублей изъ опредѣленной на это части процентовъ съ Макаріевскаго преміальнаго ка-

питала. Таковое постановленіе, на основаніи 10 § положенія о Макаріевской преміи, представить Святѣйшему Синоду на утвержденіе.

На семъ журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ, Митрополитомъ Кіевскимъ, положена резолюція: „23 февраля 1891 г. Исполнить“.

1891 года 25 февраля.

Въ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея Епископа Сильвестра, присутствовали всѣ ординарные и экстраординарные профессора, кромѣ не бывшаго по болѣзни экстраординарнаго профессора М. Олесницкаго.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ Платономъ 7-го февраля 1891 года въ Совѣтъ Академіи для надлежащаго распоряженія указъ Свят. Синода отъ 26 января того же года за № 368: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: Предложенный Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 7-го декабря 1890 года за № 1405, журналъ Учебнаго Комитета, № 499, съ заключеніемъ Комитета, по представленію Вашего Преосвященства о присужденіи учрежденной при Кіевской духовной Академіи Макаріевской преміи профессору означенной Академіи Николаю Петрову за сочиненіе его „Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ г. Кіевѣ. Выпускъ 1-й“. Приказали: По разсмотрѣніи сочиненія профессора Кіевской духовной Академіи Николая Петрова и отзывовъ объ ономъ профессора той же Академіи Малинина и Учебнаго при Святѣйшемъ Синодѣ Комитета, Святѣйшій Синодъ находитъ, что названное сочиненіе профессора Петрова имѣетъ существенные недостатки и по приѣмамъ опи-

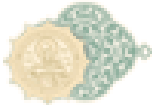
санія рукописей не удовлетворяетъ вполне не только условіямъ назначенной Совѣтомъ Академіи темы, но даже и тѣмъ требованіямъ, которыя авторъ самъ для себя поставилъ въ этомъ описаніи. Принимая однако во вниманіе весьма большой трудъ, какой авторъ долженъ былъ употребить на подробное постатейное описаніе довольно значительнаго количества рукописей и что описаніе это, по напечатаніи, будетъ полезно, по крайней мѣрѣ своими указаніями,—какія рукописи находятся въ какой Кіевской коллекціи и что можно найти въ какой рукописи, Святѣйшій Синодъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: изложенное въ представленіи Вашего Преосвященства постановленіе Совѣта Кіевской духовной Академіи о присужденіи профессору Петрову, за означенное сочиненіе, полной юбилейной Макаріевской преміи въ тысячу рублей и о выдачѣ профессору Малинину, за рассмотрение сего сочиненія и за составленіе подробной и обстоятельной рецензіи на оное, вознагражденія въ двѣсти рублей, утвердить, съ тѣмъ, чтобы профессоръ Петровъ, при печатаніи своего сочиненія, еще разъ пересмотрѣлъ оное по сдѣланнмъ на него рецензентомъ и въ отзывѣ Учебнаго Комитета замѣчаніямъ; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ, съ приложеніемъ копій съ отзыва Учебнаго Комитета и самаго сочиненія профессора Петрова“.

Выписка изъ отзыва Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ о сочиненіи профессора Кіевской духовной академіи Николая Петрова „Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ г. Кіевѣ. Выпускъ 1-й“.

„Независимо отъ замѣчаній, сдѣланныхъ рецензентомъ, можно указать еще на нѣкоторыя неточности, которыя при печатаніи рукописи требовали-бы исправленія. Напримѣръ, на листѣ 17, на оборотѣ, при описаніи рукописи—Щитъ Вѣры—сказано: „Описаніе ея и свѣдѣнія объ ея авторѣ—въ Библіографическомъ (слѣдуетъ написать въ Библіологическомъ) словарѣ

и черновыхъ къ нему матеріалахъ П. М. Строева, приведенныхъ въ порядокъ и изданныхъ академикомъ А. О. Бычковымъ.“ Кромѣ указанной неточности въ заглавіи, невѣрно и то, что словарь этотъ изданъ А. О. Бычковымъ, такъ какъ онъ изданъ подъ редакціею А. О. Быкова Академіею Наукъ. На л. 131 подъ № 146 описывается „рукопись второй половины XVIII в. о безбожіи, сокращенное теологическое разсужденіе,“ начинающееся словами: „Всякому челѣвѣку, здравый разумъ имущему, видима есть безбожія скверна и гнусность“. Чтобы охарактеризовать эту рукопись какойнибудь исторической чертой, описатель прибавляетъ: „изъ новѣйшихъ философовъ упоминается Спиноза“. Между тѣмъ, разсужденіе это есть сочиненіе Теофана Прокоповича и напечатано въ 1874 г. Московскимъ университетомъ.

Весьма странными кажутся заглавія нѣкоторыхъ рукописей въ описаніи г. Петрова: латинская философія безъ начала (№№ 148 и 151-й), латинская философія безъ начала и конца (№ 153), латинская философія съ другими статьями (№ 149, 175), латинская философія съ риторикой и пѣтикой (№ 176), латинская философія конца VIII вѣка (№ 181). Всѣ эти рукописи суть записки по философіи, составленныя и читанныя на латинскомъ языкѣ, а по описанію выходитъ, какъ будто это латинская философія, соответствующая напр. греческой философіи; и что такое философія безъ начала и конца? Еще страннѣе звучитъ заглавіе рукописи: Латинское богословіе (№ 205). Можно подумать, что это богословіе латинской или римско-католической церкви, а это—записки русскихъ богослововъ профессоровъ Кіевской академіи. При описаніи этихъ учебниковъ г. Петровъ воспроизводитъ всѣ случайныя помѣтки школьниковъ на ихъ запискахъ, напримѣръ: „частоваль насъ секирою в. отецъ нашъ учитель Иннокентій Травоза“ (№ 168); и описываетъ даже уцѣлѣвшія между листами учебника цензорскія записочки объ ушедшихъ изъ школы: *qui fugierunt a schola* (№ 167)“.



Постановлено: О содержаніи всего прописаннаго въ Синодальномъ указѣ объявить профессорамъ: ординарн. Н. Петрову и экстраординарному В. Малинину; о выдачѣ-же первому изъ нихъ преміальной суммы въ 1000 р. за сочиненіе, а второму за рецензію 200 р. сообщить Правленію Академіи для зависящаго распоряженія.

II. Увѣдомленіе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Свят. Синода отъ 8 февраля 1891 года за № 662: „По утвержденному Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, 30 минувшаго января, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣлень на духовно-учебную службу кандидатъ кievской духовной академіи Павель Грушинскій помощникомъ инспектора въ Таврическую духовную семинарію. Канцелярія Оберъ-Прокурора Свят. Синода долгомъ поставляетъ сообщить о семъ Совѣту Академіи для зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутому лицу, по положенію, денегъ нынѣ-же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ“.

Справка: Кандидату П. Грушинскому о состоявшемся опредѣленіи его на службу по духовно-учебному вѣдомству дано знать повѣсткою отъ 15 февраля за № 89.

Постановлено: Увѣдомленіе, за сдѣланнымъ по нему распоряженіемъ, приобщить къ дѣлу объ опредѣленіи воспитанниковъ академіи на службу.

III. Докладъ секретаря Совѣта Академіи о томъ, что предъ началомъ академическаго года, не позже второй половины апрѣля каждаго года, уставомъ духовныхъ академій 1884 г. (§§- 109 и 81 а. 1 и в 1) и указомъ Святѣйшаго Синода отъ 13 мая 1870 г. за № 1046, требуется отъ Совѣта Академіи представлять Святѣйшему Синоду о вызовѣ семинарскихъ воспитанниковъ въ составъ новаго академическаго курса въ слѣдующемъ учебномъ году и вмѣстѣ съ симъ объявлять

объ имѣющемъ быть пріемѣ въ Академію для желающихъ поступить въ оную волонтерами, а также назначать предметы повѣрочнаго испытанія при пріемѣ въ Академію.

Справка: Изъ общаго числа казеннокоштныхъ воспитанниковъ Академіи (120) на каждый курсъ приходится по 30 вакансій.

Постановлено: На основаніи существующихъ постановленій, примѣнительно къ штатамъ семинарій и по примѣру прежнихъ лѣтъ, предназначить къ вывозу въ составъ нораго курса Киевской Академіи изъ духовныхъ семинарій: Волынской, Воронежской, Киевской и Подольской—по 2 воспитанника, Донской, Екатеринославской, Кишиневской, Курской, Полтавской, Одесской, Ставропольской, Таврической, Харьковской и Черниговской—по 1 воспитаннику и по 1 воспитаннику изъ 8 семинарій другихъ округовъ: Владимірской, Калужской, Минской, Орловской, Рязанской, Смоленской, Тамбовской и Тульской, а всего 26 воспитанниковъ, оставивъ 4 вакансіи для волонтеровъ, которые по испытаніи окажутся лучшими. О чемъ установленнымъ порядкомъ, на основаніи уст. дух. академіи § 81 в. 1., представить въ Свят. Синодъ. Для производства пріемнаго экзамена назначить время отъ 17 августа до 1 сентября 1891 года. Предметами повѣрочныхъ испытаній, при предстоящемъ пріемѣ воспитанниковъ въ Академію, назначить: а) догматическое богословіе (или православный христіанскій катихизисъ для окончившихъ курсъ въ гимназій), б) общую древнюю церковную исторію, в) логику, г) два древніе языка—греческій и латинскій, д) одно сочиненіе на тему богословскаго содержанія, е) одно сочиненіе на тему философскаго содержанія, и ж) одно сочиненіе на тему литературнаго содержанія. Объявленіе объ условіяхъ пріема въ Академію, утвержденныхъ по VIII ст. журн. Сов. Акад. отъ 21 декабря 1894 г. (§ 1, 3—8), по

примѣру прежнихъ лѣтъ, напечатать въ „Трудахъ Кіев. Дух. Академіи“, при чемъ сдѣлать двѣ сотни отдѣльныхъ оттисковъ и разослать ихъ по духовнымъ семинаріямъ и классическимъ гимназіямъ.

V. Отношенія: а) Управленія Императорской Публичной Библіотеки отъ 7-го февраля 1891 года за № 136: „Управленіе Императорской Публичной Библіотеки, согласно отношенію Совѣта Кіевской Духовной Академіи отъ 1-го сего февраля за № 30, имѣетъ честь препроводить при семъ для ученыхъ занятій доцента означенной Академіи Стефана Голубева, срокомъ на четыре недѣли, двѣ слѣдующія брошюры: „Antelenchus, Anastazego Sielawe. Wilnie 1622“ и „List do zakonnikow Monásterá Cerkwie S. Duchá Wielenskiego. W Wilnie. 1621“.

б) Правленія С.-Петербургской духовной Семинаріи отъ 19 февраля 1891 г. за № 86: „На отношеніе отъ 1-го сего февраля за № 29 Правленіе С.-Петербургской духовной Семинаріи имѣетъ честь сообщить Совѣту Кіевской духовной Академіи, что въ фундаментальной бібліотекѣ С.-Петербургской дух. Семинаріи просимой Совѣтомъ брошюры „Werificatia niewinności, изд. 2-е 1821 г. въ Вильнѣ“ не имѣется.

в) Совѣта Московской дух. Академіи отъ 4 февраля 1881 г. за № 41: „Препровождаю при семъ въ Совѣтъ Кіевской дух. Академіи, на двухмѣсячный срокъ, слѣдующія книги, необходимыя студенту Академіи іеродіакону Аптонину для написанія имъ диссертациі: 1) Библію на грузинскомъ языкѣ, изд. 1743 г. (по катал. № 76), 2) P. De Lagarde, Aegyptica, Gottingue, 1883 г. (№ 7994) и 3) Eichhorn in die apokryphischen Schriften (№ 8026), Совѣтъ Московской дух. Академіи имѣетъ честь покорнѣйше просить Совѣтъ Кіевской дух. Академіи о полученіи означенныхъ книгъ не оставить увѣдомленіемъ, присовокупляя при семъ, что сочиненія „Havernick, De libro Baruchi apokrypho commentaria critica, 1843 (№ 787)“, въ академической бібліотекѣ, какъ оказалось по справкѣ, не имѣется“.

Постановлено: Присланныя для временнаго пользованія книги передать по назначенію, увѣдомивъ вмѣстѣ съ тѣмъ доцента С. Голубева, что въ библіотекѣ С.-Петербургской дух. Семинаріи требующихся для него брошюрь не имѣется“.

VI. Отношеніе Правленія 2-го Орловскаго дух. училища отъ 19 февраля 1891 г. за № 71: „Правленіе 2-го Орловскаго д. училища имѣетъ честь возвратить въ Совѣтъ Кіевской духов. Академіи присланныя при отношеніи Совѣта, отъ 7 ноября 1890 за № 830, сочиненія для пользованія ими при составленіи магистерской диссертациі преподавателемъ сего училища Яковомъ Горожанскимъ, исключая только одного сочиненія, подъ заглавіемъ „De processione Spiritus Sancti“ Прокоповича, каковое сочиненіе Горожанскимъ на нѣкоторое время оставлено у себя“.

Постановлено: Книги сдать въ библіотечку по принадлежности; прочее принять къ свѣдѣнію.

IX. Донесеніе библіотечной Коммисіи при Кіевской Академіи: „Библіотечная Коммисія честь имѣетъ донести Совѣту Академіи, что, въ виду перебора библіотечныхъ суммъ въ прошломъ году, она сочла долгомъ произвести значительныя сокращенія въ подвергнутыхъ на сей разъ ея разсмотрѣнію спискахъ книгъ, представленныхъ гг. профессорами къ выпискѣ въ библіотеку Академіи, по возможности съ согласія самихъ гг. профессоровъ. Перечислить всѣ сдѣланныя ею исключенія въ означенныхъ спискахъ было-бы затруднительно по ихъ многочисленности, почему она довольствуется указаніемъ принциповъ, на основаніи которыхъ она исключила тѣ или другія книги; именно, она исключила: во 1-хъ книги, представляющія оттиски статей журналовъ, поступившихъ въ академическую библіотеку (не всѣ, однакожъ, нѣкоторыя, особенно важныя, она оставила); во 2 хъ сочиненія публицистическаго и популярнаго характера; въ 3-хъ, изданія много-

тёмныя и дорогія, не имѣющія, однакожь, особой выдающейся важности, въ родѣ полныхъ собраній сочиненій тѣхъ или другихъ авторовъ. Относительно многотомныхъ и дорогихъ изданій библіотечная Коммиссія вообще полагала бы пріостановиться пріобрѣтеніемъ ихъ до осени настоящаго года, до выясненія результатовъ принятыхъ ею мѣръ ко введенію библіотечныхъ расходовъ въ предѣлы отпущенныхъ на этотъ годъ на выписку книгъ суммъ, такъ какъ переборъ послѣдняго года произошелъ главнымъ образомъ отъ одновременной покупки нѣсколькихъ очень дорогихъ изданій. Прочія книги въ разсмотрѣнныхъ спискахъ гг. профессоровъ Коммиссія признаетъ необходимымъ пріобрѣсти для академической библіотеки“.

Постановлено: Согласно съ донесеніемъ библіотечной коммисіи, выписку книгъ для академической библіотеки по запискамъ преподавателей разрѣшить и передать означенные списки въ Правленіе Академіи для зависящихъ распоряженій.

XI. Предложеніе Коммисіи изъ профессоръ Ст. Сольскаго, Ник. Петрова и Ак. Олесницкаго, отъ 25 февраля 1891 года: „По вопросу о преміи епископа Михаила за истекшій 1890-й годъ, предназначенной за лучшія сочиненія и пособія по св. писанію бывшимъ воспитанникамъ Кіевской Академіи, коммиссія имѣетъ честь донести Совѣту Академіи, что, по ея мнѣнію, лучшимъ пріобрѣтеніемъ въ этой области въ истекшемъ году нужно считать помѣщаемые въ Трудахъ Академіи переводы истолковательныхъ твореній бл. Іеронима и Августина. Но такъ какъ переводы этихъ твореній ведутся двумя редакціями, особо творенія бл. Іеронима и особо бл. Августина, то коммиссія считала-бы справедливымъ раздѣлить между ними годовую премію, поровну-ли или пропорціонально количеству листовъ сдѣланнаго въ прошломъ году перевода тою и другою редакціею“.

Справка: 1) Размѣръ ежегодной преміи Преосвященнаго

Михаила, епископа Курского и Бѣлгородскаго, согласно предложенію о сей преміи, равняется 237 руб. 50 коп.

2) Сумма эта употребляется на вознагражденіе преподавателей и воспитанниковъ Кіевской Духовной Академіи за лучшія сочиненія по священному писанію, при чемъ выборъ заслуживающихъ преміи сочиненій производится особою, назначаемою Совѣтомъ, комиссіею изъ преподавателей академіи.

3) Напечатанныя въ академическомъ журналѣ экзегетическаго характера творенія бл. Геронима переводились профессоромъ Н. Дроздовымъ, а творенія бл. Августина—професс. М. Ястребовымъ совмѣстно съ доцентомъ Аѳ. Булгаковымъ.

Постановлено: Премію Преосвященнаго Михаила епископа Курскаго и Бѣлгородскаго за 1890 годъ, согласно съ предложеніемъ Коммисіи изъ профессоровъ Академіи Ст. Сольскаго, Ник. Петрова и Ак. Олесницкаго, раздѣлить на половину (по 118 р. 75 к.) между профессоромъ Дроздовымъ и профессоромъ Ястребовымъ совмѣстно съ доцентомъ Булгаковымъ, о чемъ и сообщить Правленію Академіи для зависящаго распоряженія.

ХІІ. Огзывы о представленномъ на степень магистра богословія рукописномъ сочиненіи помощника смотрителя Каменецкаго духовнаго училища кандидата Ивана Олесницкаго, подъ заглавіемъ: „Символическое ученіе лютеранъ о таинствахъ евхаристіи и его несостоятельность“:

а) Доцента А. Булгакова:

„Планъ названнаго сочиненія, довольно обширнаго (въ рукописи 732 страницы), очень трудно усмотрѣть, такъ какъ авторъ его не счелъ нужнымъ сдѣлать необходимыхъ для этого указаній: въ сочиненіи нѣтъ ни дѣленія на части, ни оглавленія отдѣльныхъ его пунктовъ. Какъ кажется, оно состоитъ изъ 3-хъ частей, изъ которыхъ двѣ послѣднія естественны, а третья (въ сочиненіи первая) присоединена авторомъ,

чтобы служить „историческимъ основаніемъ для лютеранскаго ученія“, т. е. для главной части сочиненія, „и вмѣстѣ съ тѣмъ экзегетическимъ руководствомъ, уясняющимъ какъ время и причину появленія той или другой мысли символическаго ученія, такъ равно и смыслъ ея“ (стр. 181). Такимъ образомъ, цѣлая четверть сочиненія говоритъ о предметахъ, не указанныхъ темою его. Здѣсь читатель встрѣчаетъ: 1) понятіе о символическихъ книгахъ лютеранъ; 2) перечисленіе ихъ, а въ примѣчаніяхъ—краткую исторію ихъ происхожденія и изложеніе ихъ содержанія; 3) понятіе объ инославныхъ *символикахъ* и указаніе на ихъ недостаточность при научномъ изслѣдованіи какого либо пункта вѣроученія; 4) указаніе на трудности, представляющіяся тому, кто хочетъ взяться за изученіе вопроса о таинствѣ евхаристіи по ученію лютеранъ. Предпославъ мысль, что лютеранское ученіе по вопросу о таинствѣ евхаристіи колеблется между крайностями схоластики (которую авторъ отождествляетъ съ католическою церковью въ XVI вѣкѣ) и швейцарскихъ реформатовъ и занимаетъ посредствующее между ними звено, авторъ утверждаетъ, что для его цѣлей необходимо выяснитъ существенныя черты этихъ двухъ вѣроученій по вопросамъ о таинствѣ евхаристіи, особенно въ тѣхъ пунктахъ, которые имѣютъ ближайшее отношеніе къ лютеранству. Но читая далѣе, находимъ взглядъ схоластики на таинство вообще и только послѣ этого авторъ приступаетъ къ поставленной задачѣ. Онъ отмѣчаетъ два противоположныя теченія по вопросу о таинствѣ евхаристіи въ пониманіи словъ установленія ея,—теченія, проходящихъ по среднимъ вѣкамъ; потомъ разсмотрѣно ученіе нѣкоторыхъ представителей схоластики по нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ, касающимся таинства евхаристіи; послѣ ученія схоластики изложено вкратцѣ ученіе о томъ-же предметѣ швейцарскихъ реформатовъ Цвингли и Кальвина. Таково содержаніе первой вводной части сочиненія. Остальная часть труда г. Олесницкаго даетъ отвѣтъ на вопросы, поставленные темою. Авторъ признаетъ характерною



чертою лютеранскаго ученія о евхаристіи изъясненіе ученія въ противовѣсъ католичеству среднихъ вѣковъ и швейцарскимъ реформаторамъ. Но приступаетъ къ изложенію лютеранскаго ученія о евхаристіи не прямо: онъ считаетъ необходимымъ представить ученіе лютеранскихъ символовъ о таинствахъ вообще. Изложеніе лютеранскаго ученія о евхаристіи авторъ дѣлаетъ не на основаніи только символическихъ книгъ, а также и на основаніи сочиненій Лютера и Меланхтона, имѣющихъ частный характеръ. Ученіе лютеранъ о евхаристіи разсматривается по вопросамъ; 1) о значеніи *„вещества“ таинства и словъ установленія*, т. е. о внѣшней и внутренней сторонѣ таинства; 2) о *пресуществленіи*; 3) о *реальности* присутствія тѣла І. Христа въ евхаристіи (съ эпизодическою вставкою о разногласіи между Лютеромъ и Меланхтономъ по этому поводу), и выраженіяхъ, которыми протестанты описываютъ это присутствіе; 4) о *способѣ соединенія* тѣла и крови І. Христа съ элементами таинства (описаны аналогіи, которыя для объясненія этого употреблялъ Лютеръ); 5) о *вездѣсущи* тѣла І. Христа; 6) о *времени* или словахъ *освященія* евхаристіи; 7) о *достойномъ и недостойномъ вкушеніи* евхаристіи; 8) о *времени присоединенія* тѣла и крови І. Христа къ видимымъ элементамъ таинства; 9) о *способѣ принятія* устами тѣла и крови І. Христа; 10) объ *отношеніи вружащихъ* къ евхаристіи до времени вкушенія; 11) объ *отрицаніи у евхаристіи значенія „жертвы“*; 62) о *причащеніи* подъ обоими видами. Послѣ разсмотрѣнія лютеранскаго ученія о евхаристіи въ самой себѣ, авторъ переходитъ къ изложенію ученія о евхаристіи въ отношеніи къ человѣку, или о значеніи и цѣли этого таинства (о плодахъ таинства). Последняя часть сочиненія посвящена сильному разбору изложеннаго лютеранскаго ученія о таинствѣ евхаристіи,—въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ это ученіе у лютеранъ отличается отъ православнаго. Разборъ лютеранскаго вѣроученія сдѣланъ на основаніи св. Писанія и св. Преданія, записаннаго у отцевъ, учителей и писателей церкви

до XV вѣка, и сдѣланы необходимыя выводы изъ имѣвшагося въ рукахъ автора матеріала.

Какъ видно изъ изложеннаго содержанія сочиненія, предметъ изслѣдованія, поставленный авторомъ, рассмотрѣнъ съ достаточною полнотою. Авторъ перечиталъ тѣ мѣста изъ символическихъ лютеранскихъ книгъ, которыя было необходимо пересмотрѣть для его цѣлей, и систематически изложилъ разбросанные по этимъ книгамъ отрывки ученія о таинствахъ еucharistii. Непонятныя черты этого ученія онъ освѣщаетъ при помощи сочиненій первыхъ представителей реформаціи. На основаніи этого изслѣдованія авторъ приходитъ къ выводу, что лютеранское ученіе есть середина между крайностями католической схоластики и швейцарскихъ реформатскихъ воззрѣній; но занимая такое срединное положеніе и отчасти вслѣдствіе этого само лютеранское ученіе несвободно отъ противорѣчій и нелѣпостей. Выходя изъ этого положенія, авторъ приступаетъ къ разбору лютеранскаго вѣроученія съ точки зрѣнія ученія православной церкви, но почему-то не обращаетъ вниманія на „Православное исповѣданіе“. Сочиненіе г. Олесницкаго составлено при помощи прекрасныхъ работъ *Biel'*я, *Heppе*, *Frank'a* и *Ebrard'a*, которыя послужили ему путеводною нитью для изслѣдованія символическихъ книгъ; а пособіями для оцѣнки лютеранскаго ученія служили православныя догматики, особенно Преосвященныхъ Макарія и Сильвестра, и монографія Катанскаго о таинствахъ.

По собранному матеріалу, довольно удачной систематизаціи его въ главной части сочиненія трудъ г. Олесницкаго будетъ имѣть значеніе для исторіи и разбора лютеранскаго исповѣданія, особенно если онъ будетъ освобожденъ отъ недостатковъ, которые очень бросаются въ глаза. Сочиненіе это очень растянуто,—и его растянутость зависитъ не отъ обширности предмета изслѣдованія, а отъ того, что при выборѣ мѣстъ изъ первоисточниковъ и пособій авторъ много внесъ лишняго, имѣющаго только отдаленное отношеніе къ пред-

мету изслѣдованія. По поему мнѣнію вся вводная вступительная часть сочиненія (о символическихъ книгахъ лютеранъ и объ евхаристіи по ученію средневѣковой схоластики), не требуемая тѣмою сочиненія, можетъ быть опущена безъ ущерба для дѣла; а тѣ вопросы, которые могутъ быть рѣшены при помощи содержанія первой части, съ удобствомъ могли бы быть рѣшены въ примѣчаніяхъ ко второй части. Неестественность этой своей постановки сознавалъ самъ авторъ, когда считалъ необходимымъ повторяться при изложеніи ученія схоластиковъ. Самыя мѣста изъ сочиненій, цитируемыхъ авторомъ, должны быть внесены въ сочиненіе только въ такой мѣрѣ, въ какой это нужно для цѣлей сочиненія: не идущія прямо къ дѣлу мѣста должны быть выброшены. Для большей стройности изложенія необходимо установить тѣсную внутреннюю связь между отдѣльными пунктами сочиненія и уничтожить внѣшнія связи вродѣ „вспомнимъ“, „возвратимся“. Нерѣдко встрѣчаюся въ сочиненіи неправильныя представленія; такъ: Викилѣ называется въ сочиненіи „послѣднимъ схоластикомъ“; Лейбницъ свидѣтельствуетъ о Кальвинѣ и его пониманіи (первый жилъ въ концѣ XVII вѣка, второй въ началѣ XVI вѣка); неправильно изложенъ взглядъ схоластики на слѣдствія первороднаго грѣха; нѣмецкое ученіе берется въ смыслѣ протестантскаго; протестантство и реформація называются двумя враждебными лагерями; кальвинизмъ называется средоточнымъ пунктомъ протестантизма и реформаціи; говорится, что православная восточная церковь согласно символическимъ книгамъ лютеранства отвергаетъ всякое тропическое толкованіе уставительныхъ словъ І. Христа. Встрѣчаются въ сочиненіи мѣста, изъ которыхъ трудно понять, что говоритъ авторъ (стр. 585, 603, 606, 676). Есть мѣста слабые въ научномъ отношеніи: не защищено, напр., ученіе Тертуліана и подлинность литургіи ап. Іакова отъ нападеній отрицательной критики. На стр. 724 говорится, что лютеране дѣлають то и то; но не указано: гдѣ, кто, какъ это дѣлаетъ.

Изъ нѣкоторыхъ мѣстъ сочиненія видно, что автору совершенно неизвѣстны имена видныхъ представителей реформы XVI вѣка. Такъ: извѣстный противникъ католичества М. Chemnitz называется „Хемнитцнц“, а извѣстный реформатъ-сторонникъ и другъ Цвингли—Эколампадій фигурируетъ въ сочиненіи подъ именемъ „Осколампадъ“; Толедскому собору дано имя „Толендскій“, имя Павла Самосатскаго почему-то приводится въ западной формѣ своей—„Самосатена“.—Относительно внѣшней стороны сочиненія нужно сказать, что она производитъ неблагопріятное впечатлѣніе: слогъ сочиненія тяжелый; попадаетъ немало выражений странныхъ съ точки зрѣнія русскаго синтаксиса; переводъ нѣмецкаго и латинскаго текста не всегда сдѣланъ удачно. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ текста приведено больше, чѣмъ нужно, а въ другихъ меньше, чѣмъ въ русскомъ переводѣ мыслей. Есть мѣсто, гдѣ латинскій текстъ говоритъ не о томъ, что сказано въ русскомъ переводѣ, а о совершенно противоположномъ. Привода слова св. Писанія, авторъ отступаетъ отъ принятой въ богословской литературѣ формы ихъ приведенія и очень часто не цитируетъ ихъ. Но самое непріятное впечатлѣніе производятъ многочисленные пропуски словъ, а иногда пропуски главныхъ предложений,—придаточныя стоятъ особнякомъ. Ко всему этому нужно прибавить множество орфографическихъ ошибокъ, какъ въ русскомъ, такъ и въ иностранныхъ текстахъ.

Понятно, что съ такого рода недостатками сочиненіе не можетъ быть признано достаточнымъ для степеніи магистра богословія“.

б) Экстраординарн. профессора М. Ястребова:

„Чтобы показать несостоятельность символическаго, т. е. общецерковнаго, ученія лютеранъ о таинствѣ евхаристіи, надобно, прежде всего, имѣть о немъ совершенно точное и правильное представленіе. Между тѣмъ, ученіе лютеранскихъ символовъ о евхаристіи представляетъ собою едва ли не самый трудный для пониманія пунктъ во всей лютеранской догматикѣ.

Трудность эта заключается, главнѣйшимъ образомъ, въ неясности логической связи отдѣльных частей ученія о евхаристіи съ общими и коренными принципами лютеранства. Логически изъ этихъ принциповъ слѣдуетъ только отрицаніе евхаристіи, какъ жертвы, которое проходитъ чрезъ все лютеранскіе символы. Но если, затѣмъ, съ точки зрѣнія лютеранъ таинства не сообщаютъ человѣку никакой благодати, будучи даны только для поддержанія, освѣженія и возбужденія его вѣры, то на таинство евхаристіи, по видимому, достаточно-бы смотрѣть, какъ только на воспоминаніе о смерти Іисуса Христа, а на евхаристическій хлѣбъ и вино, какъ только на эмблемы или знаки распятаго на крестѣ и пролитой на крестѣ крови Его, какъ смотрятъ на нихъ цвингліане. Между тѣмъ, лютеранскіе символы настаиваютъ на дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Іисуса Христа въ евхаристіи. Откуда, спрашивается, явилось и какое значеніе имѣетъ это дѣйствительное присутствіе Іисуса Христа въ евхаристіи? Самая, дальше, идея этого присутствія совнанію Лютера и Меланхтона представлялась въ нѣсколько различной формѣ, и эта разность представленія нашла свое выраженіе и въ символическихъ книгахъ: въ символахъ, написанныхъ Лютеромъ, идея дѣйствительнаго присутствія Іисуса Христа въ евхаристіи выражена въ формѣ представленія Лютера, а въ символахъ, написанныхъ Меланхтономъ, она выражена въ духѣ Меланхтона. Откуда опять возникла эта разность?

Авторъ совершенно основательно полагаетъ, что разрѣшеніе этихъ и подобныхъ имъ вопросовъ возможно не путемъ логическаго вывода изъ началъ самаго лютеранства, а путемъ изъясненія связи лютеранскаго ученія о евхаристіи съ воззрѣніями схоластическихъ богослововъ и съ тѣми спорами, которые возникли и тянулись между лютеранами и реформатами по вопросу о евхаристіи и среди которыхъ формировалось лютеранское ученіе объ этомъ предметѣ. Съ этою цѣлію изложеніе ученія лютеранскихъ символовъ о таинствѣ евхаристіи

онъ предваряетъ изложеніемъ ученія объ этомъ предметѣ схоластическихъ богослововъ и швейцарскихъ реформатовъ, собственно Цвингли и Кальвина. „Мы, говоритъ онъ, можемъ прямо сказать, что для насъ невозможно братья за изложеніе символическаго ученія лютеранъ о евхаристіи, предварительно не выяснивъ себѣ ученія объ этомъ предметѣ, съ одной стороны, средневѣковаго схоластико-католическаго въ томъ его видѣ, въ какомъ оно послужило историческимъ фундаментомъ для лютеранскаго ученія, а съ другой—швейцарско-реформатскаго, въ борьбѣ съ которымъ образовалось посредствующее ученіе Лютера и Меланхтона“.

Переходя затѣмъ къ изложенію ученія лютеранскихъ символовъ, авторъ говоритъ о веществѣ и словѣ таинства евхаристіи и ихъ важности, о дѣйствительномъ присутствіи Иисуса Христа въ евхаристіи, о различіи во взглядахъ по этому пункту между Лютеромъ и Меланхтономъ, объ основаніяхъ, которыя лютеранскіе символы представляютъ для утвержденія мысли о дѣйствительномъ присутствіи Иисуса Христа въ евхаристіи, о совершителѣ этого таинства и лицахъ, его принимающихъ, о времени присутствія Иисуса Христа въ евхаристіи, объ отношеніи вѣрующихъ къ освященнымъ дарамъ, о томъ, что евхаристія не жертва, о вкушеніи евхаристіи подъ двумя видами, о цѣли установленія этого таинства и его благодатныхъ плодахъ.

Изложивъ ученіе лютеранскихъ символовъ о евхаристіи, авторъ наконецъ подвергаетъ его критическому разбору. Прежде всего, путемъ логическо-грамматическаго разбора словъ, которыми Иисусъ Христосъ установилъ таинство евхаристіи, авторъ доказываетъ, что въ евхаристіи хлѣбъ и вино не сопребываютъ съ тѣломъ и кровію Иисуса Христа, сохраняя свою сущность, а пресуществляются въ тѣло и кровь Христову, подтверждая эту мысль цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ изъ твореній отцевъ и учителей церкви, начиная съ Игнатія Богоносца и оканчивая Симеономъ Солунскимъ. Менѣе подробно

Протоколы. 15

рассматриваетъ онъ слѣдующіе затѣмъ три пункта: а) что разъ совершившись, измѣненіе хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Христовыхъ остается уже навсегда, б) что лютеранская идея о вездѣсущіи тѣла Христова не оправдывается св. писаніемъ и в) что евхаристія есть жертва.

Таково построеніе и содержаніе обширнаго изслѣдованія автора. Въ самомъ изслѣдованіи не имѣется никакихъ дѣленій, но, очевидно, оно дѣлится на двѣ части—излагающую и критикующую лютеранское ученіе о евхаристіи; первая занимаетъ 544, а послѣдняя 189 (544—733) страницъ. Такой подавляющій перевѣсъ первой части надъ второю объясняется тѣмъ, что послѣдняя, критическая, часть изслѣдованія у автора не поставлена въ органическую связь съ первою и имѣетъ характеръ внѣшнихъ отрывочныхъ замѣчаній къ изложенному въ первой части ученію лютеранъ о евхаристіи; съ другой стороны изложеніе этого ученія слишкомъ закончено и закруглено само въ себѣ, какъ самостоятельное цѣлое, само по себѣ и для себя имѣющее цѣль и въ своемъ содержаніи заключающее много такихъ пунктовъ, которыхъ вторая часть не касается. Много мѣста (180 стр.) отведено и изложенію схоластическаго ученія о евхаристіи. Для цѣлей автора достаточно было остановиться на томъ направленіи въ этомъ ученіи, которое отрицало пресуществленіе и могло служить прецедентомъ для идеи Лютера о сопребываніи тѣла и крови Іисуса Христа съ субстанціями евхаристическаго хлѣба и вина,—направленіи, представителями котораго были Ратрамнъ Корбейскій, Беренгарій Турскій и Петръ д'Альи. Между тѣмъ, авторъ начинаетъ дѣло съ схоластическаго опредѣленія термина и составныхъ частей таинства вообще, и затѣмъ излагаетъ ученіе о евхаристіи Пасхазія Радберта, Беренгарія Турскаго, Өомы Аквитана, Дунса Скотта, Вильгельма Оккама, Петра Ломбарда, Гавріила Биля, Петра д'Альи, Виклефа и Гусса, словомъ—представляетъ цѣлую исторію схоластическаго ученія о таинствѣ евхаристіи, пропуская только Ратрамна Корбей-

скаго съ его аналогичными Лютеровымъ воззрѣніями. Въ такомъ видѣ изложенное, схоластическое ученіе является прецедентомъ уже не для лютеранскаго только, а вмѣстѣ и реформатскаго ученія, какъ, по видимому, понимаетъ свое изложеніе и самъ авторъ, высказывая при анализѣ схоластическаго понятія о таинствахъ вообще мысль, впрочемъ невѣрную, что схоластики въ понятіи о таинствахъ вообще на первый планъ выдвигали идею *знака* и оставляли въ тѣни значеніе *слова*. Такимъ-же излишествомъ страдаетъ обзоръ и слѣдующаго затѣмъ реформатскаго ученія. Для цѣлей автора достаточно было остановиться на выясненіи воззрѣній собственно Кальвина, имѣвшихъ вліяніе на образованіе отличнаго отъ Лютерава представленія Меланхтона о присутствіи Іисуса Христа въ евхаристіи (такъ называемаго крипто-кальвинизма). Между тѣмъ, авторъ довольно подробно излагаетъ ученіе о евхаристіи и Цвингли, идеи котораго не имѣли положительнаго и опредѣляющаго вліянія на лютеранское ученіе о евхаристіи; Цвингли можно было коснуться развѣ настолько лишь, на сколько въ полемикѣ съ нимъ у Лютера выяснилась и опредѣлилась идея о вездѣсущіи тѣла Христова.

Со стороны изложенія въ сочиненіи автора замѣчается нѣкоторая неровность. Ученіе Цвингли и Кальвина, а также и вся вторая часть изложены ясно, легко и вообще безукоризненно. Въ изложеніи лютеранскаго ученія встрѣчаются пункты темно и тяжело выраженные, напр. изложеніе воззрѣній Лютера и Меланхтона о дѣйствительномъ присутствіи Іисуса Христа въ евхаристіи. Но особенно темно и мѣстами невѣрно изложено ученіе схоластическихъ богослововъ, что, впрочемъ, зависѣло въ большинствѣ случаевъ отъ трудности самаго философско-богословскаго языка схоластиковъ, но нерѣдко и отъ несовершеннаго знакомства автора съ этимъ языкомъ и такими терминами, какъ *gratia prima*, *fides formata*, *essentia*, *substantia*, *accidens*, *definitive* и т. п. Много вредятъ, затѣмъ, изложенію: неправильное употребленіе общепринятыхъ въ наукѣ терми-

новъ, напр. „протестантство“ вм. „лютеранство“, „реформація“ и „реформаторы“ вм. „реформатство“ и „реформаты“, „вѣроисповѣдальная система“, даже „вѣроисповѣдальня“ вм. „вѣроисповѣданіе“ и т. п.,—неправильная транскрипція собственныхъ именъ, напр. „Томасъ“ вм. „Тома“ (Аквинатъ), „Хемнитцынъ“ вм. „Хемницъ“, „Беренгаръ“ вм. „Беренгарій“ (Турскій), „Виклифъ“ вм. „Виклефъ“ и т. п., и наконецъ безчисленное множество ошибокъ какъ въ русскомъ, такъ особенно въ латинскомъ текстѣ,—ошибокъ грубѣйшихъ и часто дѣлающихъ совершенно непонятною мысль автора, или искажающихъ смыслъ латинскаго подлинника.

Вообще сочиненіе автора, представляя богатый матеріалъ на тему о таинствѣ евхаристіи по ученію лютеранскихъ символовъ, нуждается въ переработкѣ и исправленіи сообразно высказаннымъ замѣчаніямъ, прежде чѣмъ быть напечатаннымъ въ качествѣ магистерской диссертациі.

Постановлено: Сочиненіе Ивана Олесницкаго, согласно съ рецензіями на оное двухъ преподавателей Академіи, признагъ неудовлетворительнымъ для степени магистра богословія.

На семь журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ, Митрополитомъ Киевскимъ и Галицкимъ, положена резолюція: „30 Марта 1891 г. Исполнить“.

29 марта 1891 года.

Въ собраніи Совѣта Киевской духовной Академіи, подъ председательствомъ Ректора ея епископа Сильвестра, присутствовали всѣ ординарные и экстраординарные профессора, кромѣ ординарныхъ профессоровъ Д. Поспѣхова и П. Липницкаго, не бывшихъ по болѣзни, и экстраординарнаго профессора А. Розова, не присутствовавшего по причинѣ разсмотрѣнія въ собраніи Совѣта касающагося его дѣла.

Слушам: I. Сданный Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ Платономъ 5 марта 1891 года въ Совѣтъ Академіи для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ того же 5 марта за № 839: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: представленіе Вашего Преосвященства, отъ 11 минувшаго января за № 11, въ коемъ ходатайствуете объ утвержденіи экстраординарнаго профессора Кіевской духовной Академіи магистра Алексѣя Розова, согласно удостоенію Совѣта названной академіи, въ степени доктора церковной исторіи, за сочиненіе его „Христіанская Нубія“ (ч. I). Приказали: экстраординарнаго профессора Кіевской духовной Академіи, магистра Алексѣя Розова, удостоеннаго Совѣтомъ названной академіи степени доктора церковной исторіи, утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства, въ таковой степени; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ“.

Постановлено: О состоявшемся утвержденіи А. Розова въ степени доктора церковной исторіи записать въ формулярный о службѣ его списокъ и выдать ему установленный дипломъ на эту степень.

II. Увѣдомленія Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода:

а) отъ 21 февраля 1891 года за № 850: „По утвержденному г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, 14-го текущаго февраля, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной академіи Алексѣй Жемчужинъ учителемъ по арифметикѣ и географіи въ Никольское духовное училище.

б) отъ 8 марта 1891 г. за № 1109: „По утвержденному г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, 28 минувшаго февраля, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно учебную службу дѣйствительный студентъ Кіевской духовной Академіи Александръ Демидовичъ“.

лемъ по русскому языку въ 1-й классъ Херсонскаго духовнаго училища, съ окладомъ жалованья, положеннымъ для учителей изъ студентовъ духовныхъ семинарій. — Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, сообщая о семъ Совѣту Академіи для зависящихъ распоряженій, присовокупила, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутымъ лицамъ, по положенію, денегъ нынѣ же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ.

Справка О состоявшемся опредѣленіи на духовно-учебную службу дано знать повѣстками: кандидату А. Жемчужину отъ 27 февраля 1891 г. за № 97 и дѣйствительному студенту А. Рождественскому отъ 14 марта того же года за № 101.

Постановлено: Увѣдомленія, за сдѣланными по нимъ распоряженіями, приобщить къ дѣлу объ опредѣленіи воспитанниковъ Академіи на службу.

III. Высенную въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ ся вѣдомость о числѣ лекцій, опущенныхъ наставниками Академіи въ февралѣ мѣсяцѣ 1891 года. Изъ сей вѣдомости видно, что опущены:

а) вслѣдствіе болѣзни:

1) по психологіи заслуженнымъ ординарнымъ профессоромъ Поспѣховымъ 5 лл. (4, 5, 7, 9 и 21 чч.).

2) по логикѣ и метафизикѣ ординарнымъ профессоромъ Ливинскимъ 3 лл. (12 и 13 чч.).

3) по нравственному богословію экстраод. проф. М. Олесницкимъ 6 лл. (1, 5, 7, 8, 9 и 23 чч.).

4) по новой общей гражданской исторіи экстраординар. профессоромъ Розовымъ 2 лл. (7 и 8 чч.) и по древней общей гражданской исторіи 1 л. (8 ч.).

5) по педагогикѣ доцентомъ Орнатскимъ 1 л. (19 ч.) и по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ 1 л. (19 ч.).

6) по исторіи и обличенію русскаго раскола доц. Голубевымъ 1 л. (7 ч.).

7) по нѣмецкому языку лекторомъ Кульманомъ 2 лл. (25 ч.).

б) вслѣдствіе вызова въ Окружный Судъ въ качествѣ присяжнаго засѣдателя:

8) по священному писанію ветхаго завѣта доцентомъ Царевскимъ 3 лл. (18, 20 и 22 чч.).

Постановлено: Записать въ протоколъ настоящаго засѣданія для напечатанія въ академическомъ журналѣ по силѣ VIII пункта Высочайше утвержденныхъ дисциплинарныхъ правилъ для высшихъ учебныхъ заведеній.

IV. Предложеніе Ректора Академіи епископа Сильвестра: „На остающуюся свободною вакансію ординарнаго профессора предлагаю нынѣ Совѣту Академіи избрать утвержденного въ степени доктора церковной исторіи экстраординарнаго профессора по кафедрѣ новой общей гражданской исторіи Алексѣя Розова, извѣстнаго Совѣту достоинствами своихъ ученыхъ трудовъ и преподавательской дѣятельности“.

Справка: По штату (§ 106) въ Киевской духовной Академіи положено восемь вакансій ординарнаго профессора, изъ которыхъ остается незанятою вакансія, предназначенная для одного изъ преподавателей гражданской исторіи—общей или русской.

Предложеніе Ректора Академіи объ избраніи А. Розова принято членами Совѣта единогласно и потому

Постановлено: Экстраординарнаго профессора А. Розова считать избраннымъ на вакансію ординарнаго профессора и, на основаніи уст. дух. акад. § 81 в. 4, ходатайствовать установленнымъ порядкомъ предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ утвержденіи его въ этомъ званіи.

V. Его же предложеніе: „По вниманію къ высокимъ достоинствамъ церковнаго учительства и духовно-просвѣтительной дѣятельности во благо церкви православной Его Высокопреосвященства Архіепископа Харьковскаго Амвросія предлагаю Совѣту избрать его въ почетные члены Кіевской духовной Академіи“.

Предложеніе это принято всѣми членами единогласно.

Постановлено: Единогласное избраніе Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія Архіепископа Харьковскаго въ почетные члены Кіевской духовной Академіи, на основаніи уст. дух. акад. § 81 в. 3, представить въ Святѣйшій Синодъ на утвержденіе.

VI. Донесеніе библіотечной Комиссіи при Кіевской дух. Академіи отъ 20 марта 1891 года: „Въ приложенныхъ при семъ спискахъ книгъ, предложенныхъ къ выпискѣ въ академическую библіотеку гг. профессорами Ст. М. Сольскимъ, А. В. Розовымъ, И. И. Малышевскимъ и М. Г. Ковальницкимъ, библіотечная комиссія вычеркнула тѣ книги, безъ которыхъ по ея мнѣнію пока можно обойтись, остальные же сочиненія она считаетъ полезнымъ приобрѣсти немедленно въ библіотеку академіи. При семъ библіотечная комиссія считаетъ нужнымъ заявить о желательности установленія слѣдующихъ двухъ правилъ: 1) чтобы доразсмотрѣнія списковъ книгъ ею и утвержденія ея заключенія Совѣтомъ Академіи книги не заказывались у книгопродавцевъ, и 2) чтобы библіотекаръ о выпискѣ продолженій приобрѣтенныхъ уже томовъ заявлять предварительно Совѣту Академіи.“

Постановлено: Согласно съ донесеніемъ библіотечной комиссіи выписку книгъ для академической библіотеки по запискамъ преподавателей Ст. Сольскаго, А. Розова, П. Малышевскаго и М. Ковальницкаго разрѣшить и для дальнѣйшихъ распоряженій по сему предмету передать списки въ Правленіе Академіи. Вмѣстѣ съ симъ для руководства при выпискѣ книгъ въ академическую библіотеку на будущее время уста-

новить два слѣдующія, предложенныя комиссіей правила: 1) до разсмотрѣнія въ библіотечной комиссіи списковъ рекомендуемыхъ преподавателями къ выпискѣ книгъ и утвержденія заключенія комиссіи Совѣтомъ Академіи книги не должны быть заказываемы у книгопродавцевъ, и 2) о выпискѣ продолженій приобрѣтенныхъ ранѣе въ библіотеку изданій библіотекарь обязанъ предварительно заявлять Совѣту Академіи; о чемъ и объявить г.г. преподавателямъ Академіи и библіотекарю.

Ж. Отношеніе Правленія Императорскаго Варшавскаго Университета отъ 19 марта 1891 г. за № 757: „Въ русскомъ періодическомъ отдѣлѣ библіотеки Императорскаго Варшавскаго Университета не имѣется изданія „Труды Киевской Духовной Академіи“ 1870—1873 г.г., на которое поступаютъ очень часто требованія профессоровъ и студентовъ. Вслѣдствіе чего Правленіе Императорскаго Варшавскаго Университета имѣетъ честь обратиться къ Киевской Духовной Академіи съ покорнѣйшею просьбою, не признано-ли будеть возможнымъ прислать упомянутое изданіе въ библіотеку Варшавскаго Университета бесплатно“.

Постановлено: Выслать бесплатно въ Правленіе Императорскаго Варшавскаго Университета для библіотеки его одинъ экземпляръ журнала „Труды Киевской Духовной Академіи“ за 1870—1873 г.г.

ХІІ. Внесенное въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ съ расписаніе испытаній студентовъ за 1890—1891 годъ.

Постановлено: Расписаніе испытаній одобрить и, на основаніи уст. дух. акад. § 81 б. 2, представить на утвержденіе Его Высочайшаго священства Митрополита Киевскаго, а по утвержденіи напечатать въ количествѣ 100 экземпляровъ для приведенія въ извѣстность г.г. преподавателей и студентовъ Академіи къ руководству.

ХІІІ. Отзывъ о представленномъ на соисканіе степени магистра богословія рукописномъ сочиненіи кандидата бого-

словія священника Николая Стеллецкаго подѣ заглавіемъ:
„Бракъ въ ветхомъ завѣтѣ“:

а) Доцента А. Царевскаго:

„Сочиненіе Николая Стеллецкаго: „Бракъ въ ветхомъ завѣтѣ“ разѣ уже было разсмотрѣно мною въ прошломъ учебномъ году, при чемъ тогда-же были указаны тѣ недостатки, которыя, по моему мнѣнію, могли препятствовать признанію за нимъ достоинствъ вполне удовлетворительной магистерской диссертациі и которыя поэтому надлежало устранить. Авторъ съ полнымъ вниманіемъ отнесся къ этимъ указаніямъ, взялъ свое сочиненіе обратно и подвергнулъ его самой тщательной обработкѣ. Въ настоящемъ своемъ исправленномъ видѣ сочиненіе это состоитъ изъ введенія и шести главъ. Во введеніи говорится о важности и значеніи изслѣдованія о ветхозавѣтномъ бракѣ въ библейско-археологическомъ, историко-юридическомъ и общенсторическомъ или философскомъ отношеніяхъ, указываются основные источники изслѣдованія и его методъ, характеризуются тѣ иностранныя пособія, которыми авторъ руководствовался, и намѣчается общій планъ сочиненія. *Первая* и самая обширная глава посвящена опредѣленію существа, характера и цѣли ветхозавѣтнаго брака. Будучи по своей первоначальной сущности Богоустановленнымъ духовно-тѣлеснымъ союзомъ двухъ лицъ разнаго пола, опредѣляемымъ высокою нравственною любовью ихъ другъ къ другу, а по первоначальному характеру своему—союзомъ моногамическимъ и нерасторжимымъ, ветхозавѣтный бракъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, подвергся порчѣ, принявъ грубую чувственную форму и ставъ союзомъ расторжимымъ и полигамическимъ. Но браку съ его нравственною сущностію и чистотою не суждено было навсегда исчезнуть для человѣчества. Ветхозавѣтная религія, хранившаяся въ избранномъ племени, постепенно въ теченіе ветхозавѣтной исторіи исправляла грубо-чувственное отношеніе къ браку и возвысила брачный союзъ до его первоначальной чистоты. Правда, законъ Моисея разрѣшалъ полигамію и разводъ, но дѣлалъ это по

Жестокосердію еврейскаго народа и по возможности затрудняѣть это, основанное на древнемъ бытовомъ правѣ, отступленіе отъ первоначальнаго брака различными, ограничивающими его предписаніями. Свои положенія авторъ поясняетъ многочисленными примѣрами изъ ветхозавѣтной исторіи и свидѣтельствами св. книгъ, располагаемыми по главнымъ періодамъ еврейской исторіи, а въ видахъ еще большаго уясненія истиннаго существа и характера ветхозавѣтнаго брака опредѣляетъ отношеніе къ браку талмудистовъ и приводитъ взгляды на бракъ другихъ древнихъ народовъ: персовъ, китайцевъ, индійцевъ, грековъ и римлянъ. Соотвѣтственно сложному существу ветхозавѣтнаго брака цѣль его была двоякою, направляясь съ одной стороны на размноженіе потомства, а съ другой—на развитіе и усовершенствованіе духовно-тѣлесной природы человѣка. Эту именно цѣль приписываютъ браку и талмудисты, тогда какъ другіе языческіе народы ограничивали ее однимъ размноженіемъ потомства. Во *второй* главѣ авторъ разсуждаетъ о бракахъ запрещенныхъ, и брачныя запрещенія, въ видахъ наиболѣе удобнаго разсмотрѣнія ихъ, раздѣляетъ на двѣ группы: на запрещенія касательно браковъ евреевъ съ иноплемениками и на запрещенія касательно браковъ евреевъ между собою, при чемъ послѣднія опять распредѣляетъ на общія, имѣвшія значеніе для всего народа, и частныя или спеціальныя, относящіяся къ отдѣльнымъ лицамъ и къ опредѣленнымъ случаямъ. Но хотя браки въ близкихъ степеняхъ родства были строго воспрещены законодательствомъ Моисея, тѣмъ не менѣе для левирата и ужичества не только дѣлалось исключеніе, но этотъ родъ браковъ прямо предписывался симъ законодательствомъ. Уясненіемъ законодательства Моисея касательно левирата занимается *третья* глава сочиненія. По мнѣнію автора левираты не имѣли своимъ основаніемъ ни полиандрію, ни культъ предковъ, какъ думаютъ нѣкоторые историки еврейскаго народа, но обязаны своимъ происхожденіемъ нравственной причинѣ, именно братской любви, побуждавшей оставшагося

въ живыхъ брата возстановить умершему бездѣтному брату потомство и тѣмъ сохранить имя и родовое имущество его. Авторъ останавливается затѣмъ на другихъ постановленіяхъ закона, ограничивавшихъ обязательность левиратнаго брака, на опредѣленіи смысла обряда, соблюдавшагося при отказѣ деверя отъ вступленія въ этотъ бракъ, на послѣдующей судьбѣ левирата, перешедшаго вскорѣ послѣ Моисея въ ужицество и послѣ плѣна совсѣмъ прекратившагося, и оканчиваетъ свое разсужденіе замѣчаніями о левиратѣ у другихъ древнихъ народовъ.

Доселѣ авторъ разсматривалъ ветхозавѣтный бракъ съ его внутренней или принципиальной стороны, послѣдующія же три главы онъ посвящаетъ изслѣдованію внѣшней или формальной стороны его. Въ главѣ *четвертой* именно говорится объ обрядахъ, соблюдавшихся при обрученіи и бракосочетаніи. Обряды эти описываются преимущественно по руководству талмуда, такъ какъ въ св. книгахъ, за исключеніемъ повѣствованія о женитьбѣ Исаака и Товита, почти не сохранилось указанія на нихъ, при чемъ описаніе ихъ предваряется замѣчаніями касательно возраста вступающихъ въ бракъ, права молодыхъ людей на брачный выборъ, отсутствія у евреевъ купли женъ и оканчивается описаніемъ обрученія и бракосочетанія у другихъ древнихъ народовъ. *Пятая* глава занимается взаимными отношеніями еврейскихъ супруговъ, ихъ правами и обязанностями. Рядомъ примѣровъ авторъ доказываетъ, что общественное и домашнее положеніе жены въ еврейскомъ народѣ хотя и не было вполне равнымъ съ положеніемъ мужа, но тѣмъ не менѣе было замѣчательно высокимъ: жена не была равноправною съ мужемъ лишь настолько, насколько это слѣдуетъ изъ самыхъ свойствъ женщины и на сколько по обыкновенному и естественному порядку вещей „помощникъ“ неравенъ главному дѣятелю. Отсюда и отношенія между мужемъ и женою характеризовались у евреевъ нѣжностію и любовію. Основываясь на признаніи въ женѣ извѣстныхъ

достоинствъ, каковы красота физическая, мудрость, благонравіе и особенно набожность, подобныя отношенія ограждались въ тоже время постановленіями закона и талмуда касательно прелюбодѣянія, нецѣломудрія обрученной и тѣлесной чистоты супруговъ. При изложеніи сихъ постановленій авторъ останавливается на описаніи обряда ревнованія, предписаннаго въ законѣ Моисея и осложненнаго талмудистами, затѣмъ говоритъ о взаимныхъ правахъ и обязанностяхъ супруговъ по талмудическому брачному праву, описываетъ положеніе жены у другихъ древнихъ народовъ и оканчиваетъ эту главу разсужденіемъ о наложничествѣ, какъ оно практиковалось у евреевъ и у другихъ народовъ древности: персовъ, грековъ и римлянъ. Въ послѣдней *шестой* главѣ авторъ разсуждаетъ о разводѣ, второбрачій и положеніи вдовы въ еврейскомъ народѣ. Въ разсужденіи о разводѣ онъ сначала доказываетъ, что по смыслу законодательства Моисеева право требовать развода принадлежало не только мужу, но и женѣ, затѣмъ излагаетъ основанія и практику развода по талмудическому брачному праву и у языческихъ народовъ древности. Что касается второбрачія вдовъ, то оно хотя и позволялось, но воздержаніе отъ него высоко цѣнилось какъ евреями, такъ и другими народами древности. Наконецъ положеніе вдовы, оставшейся по смыслу закона Моисеева на попеченіи не только дѣтей и ближайшихъ родственниковъ покойнаго мужа, но и всего общества, было точно обезпечено талмудическими предписаніями, благодаря которымъ положеніе это представляется лучшимъ положеніемъ вдовъ у другихъ языческихъ народовъ древности. — Все изслѣдованіе заканчивается краткими замѣчаніями объ отношеніи ветхозавѣтнаго брака къ браку христіанскому, который, будучи возвышенъ до степени таинства во образъ таинственнаго единенія Христа съ церковью, представляетъ собою полное осуществленіе идеальной стороны брака ветхозавѣтнаго.

Такимъ образомъ въ сочиненіи о. Николая Стеллецкаго представлено обстоятельное и всестороннее изслѣдованіе о

бракъ въ Ветхомъ Заѣтѣ. Авторъ основательно изучилъ литературу своего предмета и обнаружилъ обширное знакомство съ Св. Писаніемъ и умѣнье съ замѣчательнымъ искусствомъ группировать добытыя изъ него свѣдѣнія въ видахъ подтвержденія своихъ взглядовъ. Также со стороны изложенія сочиненіе его безукоризненно. Вообще настоящее сочиненіе о. Стеллецкаго прочитано мною съ истиннымъ удовольствіемъ и можетъ быть признано вполне удовлетворительною магистерскою диссертациею“.

б) Ордин. профессора Акима Олесницкаго:

„Представленное сочиненіе разсматриваетъ древне-еврейскій бракъ со стороны догматической, правой и бытовой и раздѣляется на шесть обширныхъ главъ: 1) о существѣ, характерѣ и цѣли древнееврейскаго брака; 2) о бракахъ запрещенныхъ и позволенныхъ; 3) объ особенномъ видѣ брака: левиратѣ и ужичествѣ; 4) о способѣ заключенія брака: обрученіи и бракосочетаніи; 5) о брачной чистотѣ, правахъ и обязанностяхъ супруговъ и наложничествѣ у евреевъ; 6) о разводѣ, второбрачіи и вдовьей положеніи у евреевъ.

Въ основаніе изслѣдованія положена мысль, что бракъ въ богоизбранномъ еврейскомъ народѣ имѣлъ своимъ идеаломъ первобытный бракъ первозданной человѣческой четы и стремился осуществить тотъ-же характеръ и ту же цѣль. Поэтому сочиненіе открывается подробнымъ анализомъ исторіи сотворенія жены и божественнаго благословенія на бракъ прародителямъ. Но, по историческимъ обстоятельствамъ жизни израильскаго народа, особенно-же вслѣдствіе глубокаго проникновенія въ его сознаніе общаго брачнаго права и обычая, господствовавшаго у всѣхъ другихъ народовъ древняго міра, законодатель Ветхаго Заѣта не могъ выставить высокій первобытный бракъ какъ безусловно обязательную норму для всего народа; но, какъ выражается авторъ, дѣлалъ только первые шаги къ возстановленію въ человѣчествѣ истиннаго и идеальнаго брака, попорнаго человѣчествомъ скоро послѣ грѣхопаденія, того истиннаго брака, полный образъ котораго во всей ясности изображенъ уже въ

Новомъ Заѣтѣ. И въ исторіи древняго Израиля, во всѣхъ ся періодахъ, видно постоянное колебаніе народа между низменнымъ представленіемъ о бракѣ языческаго міра и перво-бытнымъ идеаломъ брака, черты которого, частію прямо частію предположительно, указаны въ брачномъ правѣ Моисея. Неполнота законовъ о бракѣ древнихъ евреевъ даетъ автору поводъ предположительно восполнять недостающія статьи закона изъ кодексовъ общаго брачнаго права другихъ древнихъ народовъ, особенно лучшихъ изъ нихъ. Да и независимо отъ того, для большей рельефности изображенія бытовой стороны израильскаго брака, авторъ постоянно, по всѣмъ пунктамъ сочиненія, прибѣгаетъ къ апалогичнымъ описаніямъ характерныхъ чертъ и условій древнихъ языческихъ браковъ. Съ другой стороны, въ виду крайней сжатости брачныхъ законовъ Моисея и невразумительности для нынѣшняго времени ихъ терминологіи, авторъ считаетъ нужнымъ постоянно обращаться къ помощи преданія какъ христіанскаго (особенно къ истолкованіямъ ветхозаѣтнаго законодательства въ сочиненіяхъ блл. Феодорита, Августина и Іеронима), такъ и іудейскаго, сохраняющагося въ традиціонномъ брачномъ правѣ талмуда. По каждому пункту изслѣдованія у автора есть болѣе или менѣе обширное прибавленіе изъ области брачныхъ іудейскихъ традицій. Такимъ образомъ древнееврейскій бракъ у автора изображается на основаніи св. книгъ Ветхаго Заѣта, законоположительныхъ, историческихъ, пророческихъ и учительныхъ, затѣмъ на основаніи преданія, въ особенности іудейскаго, и на основаніи брачныхъ кодексовъ иноплеменныхъ древнихъ народовъ. Такъ какъ въ этомъ изложеніи изображается бракъ не въ предѣлахъ только ветхозаѣтной истинной идеи брака, но и въ различныхъ отклоненіяхъ отъ нея, то вмѣсто избраннаго авторомъ общаго названія сочиненія лучше назвать его: „Бракъ у древнихъ евреевъ“.

Вообще говоря, сочиненіе очень содержательно и полно. Немного можно найти въ свящ. книгахъ указаній, даже втопостепенныхъ и случайныхъ, изъ области древнихъ брач-

ныхъ обычаевъ, которыя были бы оставлены авторомъ безъ болѣе или менѣе подробнаго разъясненія. По всѣмъ пунктамъ представленіе о предметѣ дается полное и опредѣленное и во всякомъ случаѣ болѣе правильное, чѣмъ какое даютъ о древнееврейскомъ бракѣ наши свѣтскіе историки и юристы въ своихъ руководствахъ по общей исторіи брака.

Изложено содержаніе сочиненія очень умно, въ спокойномъ объективномъ тонѣ и полнымъ достоинства языкомъ. По мѣстамъ только требовались небольшія редакторскія поправки, которыя и сдѣланы мною въ рукописи.

Какъ диссертация на степень магистра богословія, сочиненіе о. Николая Стеллецкаго весьма удовлетворительно“.

Справка: 1) Священникъ Николай Стеллецкій окончилъ курсъ наукъ въ Кіевской Академіи въ іюнѣ 1888 года со степенью кандидата богословія и съ правомъ полученія степени магистра безъ новаго устнаго испытанія, но чрезъ представленіе удовлетворительнаго для сей степени сочиненія.

2) Въ 136 § уст. дух. акад. сказано, что представившіе удовлетворительное для степени магистра богословія сочиненіе удостоиваются этой степени не иначе, какъ по напечатаніи сочиненія и удовлетворительномъ защищеніи его въ присутствіи Совѣта и приглашенныхъ Совѣтомъ стороннихъ лицъ (коллоквиумѣ).

Постановлено: Сочиненіе священника Николая Стеллецкаго, на основаніи подробныхъ рецензій на оное доцента А. Царевскаго и ординарнаго профессора Ак. Олесницкаго, признать удовлетворительнымъ для степени магистра богословія, но окончательное сужденіе объ удостоеніи автора его этой степени имѣть по напечатаніи сочиненія, съ измѣненіемъ его заглавія согласно указанію проф. А. Олесницкаго, и удовлетворительномъ защищеніи его въ собраніи Совѣта.

На семъ журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ, Митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ, положена резолюція: „20 апр. 1891 г. Исполнить“.



ОГЛАВЛЕНИЕ

второго тома журнала „Труды Киевской дух. Академіи“ 1892 г.

Стран.

Май (№ 5).

1. Блаженнаго Іеронима (въ русскомъ переводѣ)
Три книги толкованій на пророка Осію къ
Паммахію. 225—240
2. Христіанская церковь и римскій законъ въ
теченіе двухъ первыхъ вѣковъ. 3— 92
3. Новооткрытый кіевскій проповѣдникъ второй
половины XVII вѣка. *Н. И. Петрова*. . . . 93—126
4. Кіево-Подольская церковь Николая Добраго.
(Историческій очеркъ). *А. Георгиевскаго*. . . 127—167
5. Александръ Леопольдовичъ Штрогоферъ (Не-
крологъ) 168—171
6. Слово, сказанное на заупокойной литургіи,
предъ погребеніемъ лектора французскаго язы-
ка при кіевской дух. Акад. *А. Л. Штрогофера*,
законоучителемъ Реальнаго училища, священ-
никомъ *Г. Прозоровымъ*. 172—175
7. Рѣчи, сказанныя надъ гробомъ лектора франц.
яз. при Кіевской дух. Академіи *А. Л. Штро-*
гофера. 176—178
8. Извѣстія Церковно-Археологич. Общества при
Кіевской дух. Академіи (за м. мартъ 1892 г.).
Н. И. Петрова 179—180

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

9. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской
дух. Академіи 30 ноября 1890 г. 129—144
10. Объявленія 1— 5



Июнь (№ 6).

11. Блаженнаго Августина, епископа иппонійскаго (въ русскомъ переводѣ). О книгѣ Бытія, буквально. 215—230
12. Христіанская перковъ и римскій законъ въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ 181—303
13. Древне-еврейская суббота. *В. II. Рыбинскаго.* 304—342
14. По поводу празднествъ въ честь археолога и кавалера G. B. de Rossi. *А. А. Дмитріевскаго.* 343—362
15. Извѣстія Церковно-Археологич. Общества при Кіевской духовной Академіи (за м. апрѣль 1892 г.). *Н. И. Петрова* 363—364

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

16. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской дух. Акад. 30 ноября 1890 г. 145—160
17. Объявленія. 1— 6

Июль (№ 7).

18. Блаженнаго Иеронима (въ русскомъ переводѣ) Три книги толкованій на пророка :Осію къ Паммахію 241—256
19. Бракъ у древнихъ евреевъ. *Свящ. Н. Стеллецкаго.* 265—415
20. Сальвіанъ, пресвитеръ Массилійскій, и его сочиненія, *В. Г. Петрушевскаго* 416—451
21. Письма Высокопреосвященнѣйшаго Планона, митрополита Кіевскаго и Галицкаго, къ Иннокентію, архіепископу Херсонскому и Таврическому. Сообщ. *Н. И. Барсовъ* 452—483
22. Свѣтъ Азіи и Свѣтъ міра 484—506
23. Георгъ Іосія Пальмеръ. *А. Б.* 507—510
24. Нешвенный хитонъ І. Христа въ Трирѣ. *А. Б.* 511—517



25. Извѣстія Церковно-Археологич. Общества при
Кіевской дух. Академіи. (за м. май 1892 г.).
Н. И. Петрова. 518—250

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

26. Извлечение изъ протоколовъ Совѣта Кіевской
дух. Академіи 31 января 1891 г. 161—208
27. Объявленія 1— 4

Августъ (№ 8).

28. Блаженного Августина, епископа иппонійска-
го (въ русскомъ переводѣ). О книгѣ Бытія, бу-
квально , 231—246
29. Св. Іоаннъ Златоустъ въ званіи чтеца, въ санѣ
діакона и пресвитера. *И. И. Малышевскаго.* 521—566
30. Бракъ у древнихъ евреевъ. *Свящ. Н. Стеллецкаго.* 567—628
31. Слово Самуила (Миславскаго), архіепископа Ро-
стовскаго и Ярославскаго, сказанное при от-
крытіи ярославскаго намѣстничества въ 1777 г. 629—642
32. Свѣтъ Азіи и Свѣтъ міра 643—680
33. Извѣстія Церковно-Археологическаго Общест-
ва при Кіевской дух. Академіи (за м. іюнь
1892 г.). 681—682

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

34. Извлечение изъ протоколовъ Совѣта Кіевской
дух. Академіи 25 февраля, 29 марта 1891 г. 209—240
35. Объявленія 1— 4