

Лебедев А. П. Коптские и арабские источники по истории древней, преимущественно Египетской, церкви [Рец. на: 1. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV et V siècles* par E. Amélineau. (Mémoires de la mission archéologique française au Caire). Paris, 1888; 2. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV siècle: Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents Coptes et Arabe inédits, publiés et traduits* par E. Amélineau. (Annales du Musée Guimet). Paris, 1889] // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1. С. 233–258 (2-я пагин.).

Коптскіе и арабскіе источники по исторіи древней, преимуще- ственно Египетской, церкви.

1) *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV et V siècles* par E. Amélineau. (Memoires de la mission archéologique française au Caire). Paris, 1888. fr. 60.

2) *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV siècle: Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents Coptes et Arabe inédits, publiés et traduits* par E. Amélineau. (Annales du Musée Guimet). Paris, 1889. fr. 60.

Было время, когда изученіе исторіи древней церкви представлялось трудомъ сравнительно легкимъ. Занимающіеся древней церковной исторіей ограничивались изученіемъ лишь греческихъ и латинскихъ источниковъ. Знающіе греческій и латинскій языкъ считали себя обладающими ключемъ, открывающимъ доступъ къ исторіи древняго времени. Но это время прошло и, разумѣется, никогда болѣе не возвратится. Въ настоящее время историкъ древней церкви, что-бы быть хозяиномъ своего дѣла, долженъ еще обладать знаніемъ нѣсколькихъ восточныхъ языковъ и ихъ нарѣчій — языковъ: сирскаго, коптскаго, армянскаго и пр. Дѣйствительнымъ церковнымъ историкомъ, имѣющимъ возможность изучать древность и стоящимъ на высотѣ своего призванія, можетъ быть признанъ только тотъ, кто знаетъ восточные языки, на которыхъ дошло до насъ много источниковъ, относящихся къ древней церкви. Но, къ сожалѣнію, практика показываетъ, что такихъ многоязычныхъ историковъ не существуетъ. Появленія ихъ можно ожидать только въ

будущемъ. Въ настоящее же время, за неимѣніемъ спеціалитовъ указаннаго рода, изученіе этой области науки перестало быть дѣломъ единоличнымъ, а стало дѣломъ, такъ сказать, компанейскимъ. Знатоки восточныхъ языковъ издають памятники историческіе, писанные на этихъ языкахъ, и предупредительно снабжаютъ свои изданія памятниковъ переводомъ на какой-нибудь изъ главныхъ европейскихъ діалектовъ. Къ числу такихъ лицъ принадлежитъ и французскій ориенталистъ Амелино, издатель памятниковъ, помѣченныхъ нами въ заглавіи статьи. Церковнымъ историкамъ нашего времени, не знакомымъ съ восточными языками, — а такихъ большинство — ничего не остается дѣлать, какъ пользоваться тѣми переводами памятниковъ, какіе сдѣланы знатоками. Конечно, такое положеніе дѣла нельзя считать нормальнымъ: пользующійся переводомъ, но не знающій того языка, съ какого сдѣланъ переводъ, перестаетъ быть хозяиномъ въ своей научной области, ибо переводчикъ, часто вовсе не специалистъ по церковной исторіи, можетъ перевести что-либо неправильно или даже умышленно дать не точный переводъ, сообразный съ личными вкусами (вѣдь, и это случается), и такимъ образомъ вводитъ церковнаго историка въ заблужденіе. Но пока историкъ, по неволѣ, долженъ мириться съ подобнымъ неудобствомъ. Гораздо хуже для него то, что многое множество источниковъ восточнаго происхожденія не издано даже съ какимъ-бы то ни было переводомъ. Извѣстный Британскій Музей обладаетъ множествомъ церковно-историческихъ рукописей, взятыхъ изъ Нитрійскихъ монастырей въ Египтѣ, но эти рукописи остаются мертвымъ капиталомъ. Главная причина этого явленія заключается въ недостатокѣ матеріальныхъ средствъ. Изданіе рукописей на восточныхъ языкахъ обходится дорого и не вознаграждается въ продажѣ. Дѣло изданія рукописей пойдетъ успѣшнѣе только тогда, когда издержки будутъ принимать на себя просвѣщенные правительства. И, какъ извѣстно, починъ въ этомъ отношеніи уже сдѣланъ... Отраднo видѣть, что памятники, о которыхъ мы хотимъ говорить, изданы на средства французскаго правительства: на заглавномъ листѣ cadaго изъ двухъ, упомянутыхъ въ началѣ нашей статьи, томовъ стоитъ помѣтка, свидѣтельствующая, что они изданы фран-

цузскимъ „министерствомъ народнаго просвѣщенія и изящныхъ искусствъ“.

Чтобы изданіе новыхъ, до сихъ поръ неизвѣстныхъ церковно-историческихъ памятниковъ, достигало вполне своей цѣли и было вполне полезно, для этого издатель ихъ долженъ удовлетворять слѣдующимъ главнымъ условіямъ: онъ долженъ, кромѣ достаточнаго знанія языка, на которомъ написанъ памятникъ, быть или специалистомъ той научной области, къ которой относится памятникъ, или же по крайней мѣрѣ быть знакомъ съ этою специальностію; онъ долженъ имѣть въ виду задачи чисто-научныя и чуждаться предвзятыхъ намѣреній — въ родѣ „развѣнчиванія“ однихъ личностей, къ которымъ исторія привыкла относиться съ уваженіемъ, и „увѣнчиванія“ такихъ личностей, которыхъ исторія почти совсѣмъ не знаетъ; онъ долженъ воспользоваться всѣми научными пособіями, служащими къ уясненію издаваемаго текста; долженъ старательно разъяснить, какое значеніе слѣдуетъ приписывать издаваемому памятнику, не увлекаясь тѣмъ, что изданіе памятника выпало на долю его, а не другого кого; долженъ издать памятникъ такъ, чтобы пользованіе имъ со стороны людей науки было удобно и не создавало несприятныхъ затрудненій, если это возможно сдѣлать и т. д.

Удовлетворяетъ ли этимъ требованіямъ французскій ориенталистъ Амелино? Посмотримъ.

1) „Памятники, относящіеся къ исторіи христіанскаго Египта IV и V вѣковъ“ (введеніе — introduction — стр. I—XCIV и текстъ, стр. 1—480), in 4-to.

„Введеніе“ издателя, Амелино, открывается слѣдующими словами: „Заглавіе этого изданія довольно ясно указываетъ цѣль, къ какой стремится авторъ (т.-е. самъ Амелино). Онъ не имѣетъ въ виду заниматься исторіей эпохи, къ которой относятся памятники, имъ собранные, переведенные и комментированные, и которые онъ обнародываетъ въ этомъ томѣ; онъ просто желаетъ послужить историкамъ нѣкоторымъ количествомъ матеріаловъ, на которые до сихъ поръ еще не было обращено вниманія. Церковную исторію Египта IV и V вѣковъ знаютъ изъ греческихъ историковъ; это значить, что ее знаютъ по свидѣтельствамъ стороннимъ. Различныя сочиненія, вошедшія въ этотъ томъ, суть сочи-

ненія туземныя; слѣдовательно они должны познакомить насъ съ сокровенными деталями этой исторіи, или же мы должны отказаться отъ надежды ознакомиться съ этими деталями еще гдѣ-либо. Я долженъ напередъ сказать — замѣчаетъ Амелино — что эти сочиненія не обманываютъ тѣхъ надеждъ, какія они возбуждаютъ; они заключаютъ въ себѣ много драгоцѣнныхъ подробностей, драгоцѣнныхъ и для философа и для историка. Эпоха, къ которой относятся издаваемые мною памятники, занимаетъ важнѣйшее мѣсто въ ряду прочихъ эпохъ въ христіанской исторіи Египта; она начинается съ конца ужаснаго гоненія Діоклитіанова, обнимаетъ исторію борьбы съ аріанствомъ и несторіанствомъ, а заканчивается халкидонскимъ соборомъ, со временъ котораго стали обозначаться признаки паденія Египетской церкви. Издаваемые памятники вышли изъ подъ пера не одного лица и не относятся по своему происхожденію къ одному вѣку, да и предметы, о которыхъ идетъ рѣчь въ нихъ, различны; тѣмъ не менѣе всѣ они касаются одной и тойже эпохи, и потому они и изданы мною въ видѣ одного цѣлаго. Памятники, вошедшіе въ настоящій томъ — слѣдующіе: а) „Сокращеніе Панегирика (монаху) Шнуди“, панегирика, написаннаго его ученикомъ Визою — коптскій текстъ на мемфическомъ діалектѣ; б) „Похвальное слово“ Макарію епископу города Ткоу, приписываемое по его происхожденію Діоскору, патріарху Александрійскому: коптскій текстъ на мемфическомъ діалектѣ; в) „Слово о смерти“, приписываемое св. Кириллу Александрійскому: текстъ такъ же на мемфическомъ діалектѣ; г) „Переписка“ между монофизитскимъ патріархомъ Александріи Петромъ Монгомъ и патріархомъ Константинопольскимъ Акакіемъ, переписка, имѣющая отношеніе къ извѣстному движенію монофизитскому или еutihianскому: текстъ на мемфическомъ діалектѣ; д) наконецъ „Полный Панегирикъ Шнуди, составленный его ученикомъ Визою: этотъ панегирикъ дошелъ до насъ только въ переводѣ арабскомъ“ р. 1—V).

Сообщимъ краткія свѣдѣнія о каждомъ изъ перечисленныхъ документовъ. Амелино дѣлаетъ довольно замѣчаній относительно этихъ документовъ, но его замѣчанія не всегда заслуживаютъ вниманія.

Поведемъ рѣчь сначала о „Панегирикѣ“ въ честь выдаю-

щагося по своему значенію египетскаго аввы, по имени Шнуди, копта и по языку и по имени. Для большей краткости нашей рѣчи мы будемъ разсматривать вмѣстѣ: и коптскую редакцію „житія“ Шнуди, и арабскую редакцію этого-же житія. Препятствій для совмѣстнаго обозрѣнія этихъ двухъ памятниковъ, какъ увидимъ впослѣдствіи, нѣтъ никакихъ. Но кто такой былъ этотъ Шнуди? Шнуди принадлежитъ къ представителямъ древнеегипетскаго монашества. Онъ подвизался въ верхнемъ Египтѣ, имѣлъ подъ своимъ управленіемъ очень многихъ монаховъ, пользовался славою у современниковъ и потомковъ въ своей странѣ. По свидѣтельству коптскихъ источниковъ, онъ прожилъ на свѣтѣ 118 лѣтъ, родился въ 333 году и умеръ въ 451 году предъ самымъ временемъ открытія Халкидонскаго собора. Не смотря на то, что Шнуди былъ знаменитъ въ свое время, о немъ почти совсѣмъ ничего не говорится въ греческихъ источникахъ исторіи древне египетскаго монашества. Возникаетъ вопросъ: почему молчатъ о Шнуди греческіе источники? Нѣкоторые думаютъ, что Шнуди принадлежалъ къ числу монофизитовъ, а потому и не упоминается греческими писателями по исторіи монашества. Но хотя этотъ аргументъ и имѣетъ въ свою пользу довольно серьезное основаніе, однакожь едвали нужно принимать его. Основаніемъ признавать Шнуди монофизитомъ служитъ то, что Александрійскій патріархъ Діоскоръ впослѣдствіи присоединялъ къ числу своихъ приверженцевъ по лжеученію и египетскаго подвижника Шнуди (въ вышеупомянутомъ „похвальномъ словѣ“ Макарію, епископу города Ткоу). Мы однакожь не видимъ необходимости приписывать какое либо значеніе свидѣтельству Діоскора, не потому только, что этотъ послѣдній, ради собственнаго возвеличенія, могъ давать ложныя показанія, зачисляя въ кругъ своихъ приверженцевъ и такихъ лицъ, которыя совсѣмъ не были его адептами, но главнымъ образомъ потому, что до времени заключенія Халкидонскаго собора и объявленія его вѣроопредѣленія, въ строгомъ смыслѣ слова, еще не было монофизитовъ: монофизитами нужно признавать только тѣхъ, кто не послѣдовалъ опредѣленіямъ вселенскаго Халкидонскаго собора, а Шнуди умеръ раньше открытія этого собора, хотя можетъ быть и наканунѣ открытія его. Главною причиною, почему

о Шнуди почти ничего не говорятъ греческіе церковные писатели, не смотря на славу, какою онъ пользовался въ свое время и впослѣдствіи у своихъ единоплеменцевъ, нужно считать не мнимое монофизитство египетскаго аввы, а то, что греческимъ писателямъ нечего было рассказывать своимъ греческимъ читателямъ о личности Шнуди. Дошедшія до насъ коптскоарабскія сказанія о Шнуди такого рода, что, имѣя хоть немного критическаго чутія, греческіе писатели не могли рѣшиться передавать на языкѣ классическомъ то, что терпимо лишь на языкѣ варваровъ, въ родѣ коптовъ. Подробнѣе эту мысль раскроемъ нѣсколько ниже. Нужно ли знакомиться со взглядами Амелинѡ на происхожденіе издаваемыхъ имъ памятниковъ, касающихся личности Шнуди, откровенно говоря, мы этого не знаемъ, потому что мы не питаемъ ни малѣйшей увѣренности въ томъ, чтобы этого рода подробности кого-нибудь заинтересовали за исключеніемъ какого нибудь скромнаго десятка ученыхъ, которые, если захотятъ, сами прочтутъ изданія г. Амелинѡ. Тѣмъ не менѣе, находимъ умѣстнымъ, избѣгая всякихъ подробностей, сообщить общій результатъ, къ какому приходитъ Амелинѡ по вопросу о времени происхожденія „панегириковъ“ въ честь Шнуди. По сужденію французскаго оріенталиста, первая редакція „житія“ или панегирика въ честь Шнуди сочинена ученикомъ этого подвижника и преемникомъ его по управленію устроенныхъ трудами Шнуди монастырей — аввою по имени Виза. Виза составилъ житіе Шнуди, по мнѣнію французскаго ученаго, на евскомъ или саидическомъ нарѣчій коптскаго языка, но это первоначальное житіе не дошло до насъ. А сохранившіяся до насъ и изданія Амелинѡ „житія“ указаннаго подвижника, какъ думаетъ издатель, возникли такимъ образомъ: коптское „сокращеніе панегирика Шнуди“ на мемфитическомъ нарѣчій появилось спустя сто лѣтъ по смерти этого подвижника; появилось среди монаховъ Питрійскихъ или скитскихъ, гдѣ не разумѣли евскаго діалекта; здѣсь то переложили на мемфическое нарѣчіе житіе или панегирикъ Шнуди, написанный его ученикомъ Визою (это „сокращеніе“ напечатано у Амелинѡ на стр. 1—91, съ переводомъ, конечно). А что касается арабскаго „полнаго панегирика“ Шнуди, (занимаетъ стр. 289—478), то разсужденія издателя на этотъ счетъ

очень сложны: самъ Виза, первый составитель „житія“ Шнуди, не остановился на первой редакціи, но въ многочисленныхъ бесѣдахъ со своими слушателями разнообразилъ рассказъ о подвигахъ аввы („онъ умѣлъ разнообразить свою манеру, подобно (?) великимъ поэтамъ нашего времени“; замѣчаетъ Амелинò); отсюда появились не одинаковыя версіи „житія“ Шнуди. Впослѣдствіи, каждый переписчикъ — коптъ, списывая это жизнеописаніе, по коптскому обыкновению, прибавлялъ отъ себя, что хотѣлъ; такъ возникла одна изъ многихъ редакцій, которую слѣдуетъ относить по ея происхожденію къ концу VII вѣка. Съ этой то редакціи какой-то арабъ и перевелъ на сирскій языкъ „житіе“ Шнуди. Это случилось не раньше X-го и не позднѣе XIII вѣка. Объ этомъ неизвѣстномъ переводчикѣ — арабѣ, издатель позволяетъ себѣ дѣлать различныя предположенія, рассказываетъ чуть не всю жизнь его, но мы оставимъ всё такое въ сторонѣ. Какъ судить о мнѣніяхъ Амелинò относительно происхожденія разныхъ редакцій „житія“ Шнуди на различныхъ парѣчіяхъ въ такое или другое время, съ чѣмъ мы отчасти познакомили читателя? Произнести какое либо опредѣленное сужденіе по этому вопросу очень трудно, тѣмъ болѣе, что однимъ изъ аргументовъ, которымъ пользуется Амелинò въ своихъ разсужденіяхъ служитъ слѣдующее его заявленіе: „я прошу читателя вѣрить мнѣ на-слово, я не введу его въ заблужденіе“ (*je prie le lecteur qu'il m'en croie sur parole: je ne l'induirai pas en erreur* *).

Какое научное значеніе могутъ имѣть изданныя Амелинò коптская и сирская редакціи совсѣмъ неизвѣстнаго древнеегипетскаго подвижника Шнуди? Обнародывая эти памятники, издатель, очевидно, полагаетъ, что научное значеніе ихъ очень велико, но въ этомъ позволительно сомнѣваться. Конечно, изданные Амелинò памятники, по мысли ихъ издателя, должны служить интересамъ исторіи, между тѣмъ эти памятники почти совсѣмъ не имѣютъ историческихъ матеріаловъ. Самъ Амелинò своими разъясненіями характера и содержанія разсматриваемыхъ памятниковъ даетъ уже предчувствовать, что эти памятники мало что дадутъ для цер-

*) Вышеприведенныя мнѣнія Амелинò взяты изъ разныхъ мѣстъ его введенія (р. VI—XV; XLVIII—XСIII).

ковной исторіи. О коптской редакціи памятника издатель говоритъ: „первая цѣль автора — назиданіе читателей, и послѣдняя цѣль его — тоже опять назиданіе“ (р. XI). Касательно сирской редакціи „житія“ Шнуди Амелино говоритъ это же самое. Цѣль переводной арабской редакціи, какъ и оригинала, по словамъ издателя, „духовное назиданіе“. Истинное намѣреніе древнихъ коптскихъ писателей житій подвижниковъ пустыни, замѣчаетъ онъ, заключается въ томъ, чтобы произвести мимолетное впечатлѣніе на слушателей и заставить ихъ восклицать: „великъ и могущественъ Богъ и служители его Антоній, Шнуди и другіе, совершающіе великія дѣла“ (р. LX). Такимъ образомъ, самъ Амелино соглашается съ тѣмъ, что преобладающій характеръ памятниковъ составляетъ стремленіе къ назиданію. Исторія, какъ извѣстно, имѣетъ мало дѣла съ подобными документами. Но это еще не главное, что дѣлаетъ эти памятники малоцѣнными для историка. Важнѣе всего то, что въ „житіяхъ“ Шнуди въ дѣйствительности совсѣмъ нельзя находить жизнеописанія этого древняго египетскаго подвижника. Въмѣсто разказовъ о жизни Шнуди, здѣсь встрѣчаемъ кучу самыхъ фантастическихъ повѣствованій, въ которыхъ очень трудно разобраться. Это не исторія жизни извѣстнаго лица, а сплетеніе самыхъ чудовищныхъ басней. Древній авторъ, очевидно, имѣлъ въ виду изобразить Шнуди подобнымъ въ своей дѣятельности и чудесахъ не только пророкамъ Іліѣ и Елисею, но даже Апостоламъ и самому Господу Христу. Что можетъ извлекать отсюда для своихъ цѣлей исторія? Какою непомѣрною и противоестественною фантастикою отличаются „житія“ Шнуди, можно судить по слѣдующимъ примѣрамъ. Вотъ разказы о дѣтствѣ Шнуди. Шнуди былъ сынъ поселянина. Отецъ отдалъ сына въ подпаски пастуху, при чемъ мать просила пастуха, чтобы онъ каждый вечеръ отпускалъ мальчика домой почевать. Пастухъ согласился. Но хотя мальчика каждый день отпускали домой, однакожь въ домъ родителей онъ не приходилъ. Это заставило пастуха подсмотрѣть, куда уходитъ на ночь Шнуди и что дѣлаетъ. Оказалось, что мальчикъ уходилъ къ каналу, находившемуся близъ родной деревни, вступалъ въ воду, молился, воздвѣвъ руки къ небу, а вода чудеснымъ образомъ поднималась ему до шеи (копт. текст., стр. 3—4).

Или вотъ еще разсказъ изъ времени дѣтства Шнуди. Отецъ привелъ его за благословеніемъ къ одному подвижнику, по имени Бгулу. Послѣдній, провидя въ немъ будущаго великаго монаха, посадилъ его рядомъ съ собою. Тутъ же находился одинъ человѣкъ, одержимый печистымъ духомъ. Малепькій Шнуди увидаль духа, мучившаго этого человѣка, протянулъ руку, схватилъ небольшую лопатку и сталъ ударять ею демона, который былъ въ человѣкѣ; и злой духъ громкимъ голосомъ закричалъ: „я убѣгаю отъ тебя, Шнуди, ибо какъ только я увидаль тебя, меня началъ пожирать огонь“. Больной, конечно, исцѣлился (*ibid.* р. 5—6). Когда Шнуди сдѣлался взрослымъ и принялъ на себя монашескій подвигъ, то чудеса стали сопровождать, можно сказать, каждый его шагъ, и притомъ чудеса ни мало не вѣроятныя. Шнуди по крайней мѣрѣ разъ пять леталъ на облакахъ, иногда на очень далекое пространство. Приведемъ примѣръ. Когда появился Несторій и сталъ распространять свое лжеученіе, въ это время Кирилль Александрійскій отправился въ Константинополь, взявъ съ собою Шнуди. Когда они прибыли въ столицу и пошли во дворецъ императора, то по дорогѣ Шнуди нашель зерно пшеницы, взялъ, положилъ въ кожаный мѣшокъ и носилъ его съ собою до возвращенія въ свой монастырь. Императоръ потомъ отпустилъ Кирилла, Шнуди и другихъ на родину. Когда нужно было садиться на корабль, то оказалось, что для Шнуди не хватаетъ мѣста. Подвижникъ, находясь на берегу, такъ сталъ молиться: „Господи Иисусе Христе, какимъ же способомъ я возвращусь въ свой монастырь?“ Не успѣлъ онъ окончить этихъ словъ, какъ спустилось съ неба свѣтлое облако, подъяло его и понеслось. Когда Кирилль находился среди моря, онъ взглянулъ на верхъ, увидаль Шнуди на облакѣ и вскричалъ: „Благослови насъ, святой отецъ, новый Елисей“. Шнуди на это отвѣчалъ: „помяни меня, отецъ мой святой“. Такимъ образомъ облако донесло его до монастыря. Когда онъ сошелъ съ облака, братія монастыря были на мельницѣ и мололи хлѣбъ. Шнуди взялъ то самое зерно, которое онъ нашель по дорогѣ во дворецъ, бросилъ его на жерновъ и мельница остановилась. (*Ibid.* р. 13—14). Въ „житіяхъ“ Шнуди много разсказывается о личныхъ бесѣдахъ этого подвижника съ самимъ І. Христомъ. Во время

такихъ бесѣдъ приходятъ въ голову Шнуди странныя желанія, но онъ безъ смущенія высказываетъ ихъ, и Спаситель исполняетъ ихъ. Вотъ наприм. какой разговоръ находимъ въ разсматриваемомъ „житіи“. Случилось однажды, что авва Шнуди сидѣлъ на обломкѣ камня, при чемъ онъ и Господь — Христосъ бесѣдовали между собой. Тогда пророкъ Шнуди сказалъ Господу: „я желалъ бы, чтобъ на этомъ самомъ мѣстѣ поплыла лодка“. А Господь въ отвѣтъ ему сказалъ: „я не огорчу тебя, мой Шнуди“, и удалился. Спустя немного времени, силою божественнаго Творца, сухое мѣсто наполнилось водою, на глубокой водѣ появилась лодка, въ которой находился самъ Христосъ въ образѣ главнаго матроса, и съ нимъ ангелы въ видѣ простыхъ матросовъ. Затѣмъ, Христосъ подплылъ къ Шнуди и сказалъ ему и пр. (*ibid.* 15—16). Нерѣдко Шнуди творилъ, по разсказу „житія“, чудеса для наказанія грѣшниковъ. Одинъ язычникъ, по имени Гезіосъ, позволялъ себѣ богохульства противъ І. Христа. Шнуди, въ наказаніе грѣшника, проклялъ его, сказавъ: „въ аду твой языкъ да будетъ привязанъ къ большому пальцу ноги“. По смерти Гезіоса, такъ и было, по свидѣтельству самаго Шнуди († *ibid.* p. 48). Иногда Шнуди творилъ карательныя чудеса, совершенно подобныя чудесамъ Моисея. Къ Шнуди не рѣдко приходилъ за благословеніемъ одинъ не женатый священникъ. Однажды этотъ самый священникъ имѣлъ дерзость придти къ подвижнику съ женщиною, съ которою іерей вступилъ въ не позволительную связь. Подвижникъ улчилъ его въ дурномъ поведеніи, но священникъ отрицалъ такую связь съ указанной женщиною, утверждая, что его связываетъ съ нею лишь святая дружба. Тогда Шнуди ударилъ жезломъ по землѣ, земля разверзлась и поглотила преступныхъ. При этомъ описатель замѣчаетъ, что жезлъ подвижника, подобно жезлу Моисееву, творилъ многія чудеса (изъ арабской редакціи).

Спрашивается: много ли пользы можетъ извлекать исторія, какъ наука, изъ такихъ фантастическихъ разсказовъ, какими переполнены „житія“ Шнуди? Намъ кажется дѣломъ затруднительнымъ извлечь полезныя для исторіи свѣдѣнія изъ фантастики коптовъ. Даже о жизни самаго Шнуди не легко составить себѣ понятіе по коптскимъ житіямъ его. Самъ Амелинò чувствуетъ, что издаваемые имъ памятники

очень далеки отъ задачъ исторіи, и старается такъ или иначе доказать значеніе этихъ памятниковъ. Но его разсужденія едва ли можно признать сколько нибудь убѣдительными. Онъ говоритъ наприм.: „прежде всего каждый супранатуральный фактъ (точнѣе былъ бы сказать: фантастическій, когда дѣло идетъ о „житіяхъ“ Шнуди) окруженъ чисто естественными обстоятельствами, дающими намъ много уроковъ, полезныхъ для исторіи и географіи. Приподнимая оболочку чудеснаго, прикрывающаго очень простыя явленія, могутъ — будь-то легко или же съ трудомъ — находить и распознавать чистую истину. Правда, эта работа мелочная, требующая много времени и досуга, но за то вознаграждающая за беспокойство. А кромѣ того: этотъ необыкновенный способъ писать исторію (т. е. разказомъ о невѣроятныхъ чудесахъ замѣнять исторію) развѣ не бросаетъ яркаго свѣта касательно идей, религіи и стремленій коптскаго народа?“ (р. LXXX). Подобныя разсужденія, говоря откровенно, намъ представляются нѣсколько риторичными. „Житія“ Шнуди едва ли окажутъ какую либо пользу церковной исторіи. Что въ нихъ находится наиболѣе поучительнаго, все это въ большей степени можно находить въ другихъ источникахъ, не исключая и коптскихъ.

Второе мѣсто послѣ коптской редакціи „житія“ Шнуди въ изданныхъ Амелинѣ памятникахъ занимаетъ коптскій документъ, подъ заглавіемъ: „Панегирикъ Макарію епископу города Ткоу (въ верхнемъ Египтѣ), составленный Діоскоромъ Александрійскимъ“ (р. 92—164). Содержаніе этого документа таково: Діоскоръ Александрійскій, приглашенный императоромъ Маркіаномъ на четвертый вселенскій соборъ, ѣдетъ въ Константинополь въ сопровожденіи нѣсколькихъ египетскихъ епископовъ, между которыми занимаетъ мѣсто и Макарій Ткоусскій, будто-бы замѣчательный архипастырь въ разныхъ отношеніяхъ. По прибытіи въ Константинополь Діоскоръ, Макарій и другіе египетскіе епископы предстали предъ лицемъ Маркіана и его жены Пульхеріи; патріархъ Александрійскій при этомъ случаѣ ревностно защищалъ свои монофизитскія воззрѣнія. Присутствовавшіе на „конференціи“ греческіе архипастыри и Византійскіе сановники будто бы выражаютъ свое согласіе съ ересеначальникомъ. Но императоръ и императрица явно становятся на сторонѣ противо-

положной еретику — на сторонѣ воззрѣній папы Льва. Диоскора изгоняють изъ дворца, и затѣмъ вскорѣ посылають его въ ссылку въ Гангру. Здѣсь то, по смыслу памятника, и произнесено было Диоскоромъ похвальное слово Макарію, въ присутствіи будтобы многихъ почитателей патріарха Александрійскаго. Въ заключеніе панегирика говорится о насильственной смерти Макарія въ Александріи, разсказывается о многихъ чудесахъ его, совершенныхъ имъ по смерти, и сверхъестественныхъ явленіяхъ его тѣмъ или другимъ лицамъ.

Разсматриваемый памятникъ не есть въ полномъ смыслѣ слова новость для науки. Онъ давно уже былъ извѣстенъ. Его зналъ ученый Цѣга (въ концѣ прошлаго вѣка), затѣмъ Катрэмръ. Въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ текущаго вѣка „панегирикъ Макарію“ былъ даже изданъ французскимъ ученымъ Ревилью, хотя и не въ полномъ видѣ, — тѣмъ самымъ Ревилью, который издалъ такъ называемые коптскіе акты собора Пикейскаго, много изучалъ ихъ, комментировалъ, но которые оказались не стоящими вниманія. Заслуга нашего Амелино заключается лишь въ томъ, что онъ обнаруживалъ полный текстъ памятника.

Ревилью, напечатавшій „панегирикъ Макарію“ въ полномъ видѣ, но все же въ коптскомъ текстѣ и съ французскимъ переводомъ, призналъ памятникъ подлиннымъ и считалъ его имѣющимъ большое научное значеніе, въ особенности по отношенію къ исторіи Халкидонскаго собора. Въ западной церковно-исторической наукѣ многіе стали раздѣлять взгляды Ревилью на памятникъ, наприм. церковные историки Крюгеръ, А. Гарнакъ. Но Амелино оказался проищательнѣе и французза Ревилью и нѣмецкихъ его послѣдователей *). Амелино въ своемъ „введеніи“ къ издан-

*) Къ чести нашей русской церковно-исторической науки, нужно замѣтить, что встрѣтившись съ вопросомъ о подлинности разсматриваемаго памятника, она оказалась на высотѣ своего призванія. Проф. В. В. Болотовъ, познакомившись съ этимъ памятникомъ по изданію Ревилью, перевелъ его и прокомментировалъ, совершенно правильно признавъ его не подлиннымъ (Христ. Чтен. 1884, т. II. и 1885, т. I. „Изъ церкви. исторіи Египта“). Кстати сказать, что при этомъ случаѣ почтенный профессоръ впалъ въ невольную ошибку: Ревилью, издавая памятникъ, далъ ему пышное заглавіе *Разсказы Диоскора о Халкидонскомъ соборѣ*. В. В. Болотовъ, по этому, имѣлъ всѣ основанія полагать, что въ памятникѣ непременно

нымъ имъ памятникамъ довольно подробно говорить, о подлинности и значеніи „панегирика“, справедливо доказывая, что памятникъ не носитъ характера подлинности и лишень научнаго значенія. Прежде всего, Амелино правильно разсуждаетъ, что „панегирикъ“ рѣшительно ничего не даетъ новаго для исторіи Халкидонскаго собора: имя Халкидонскаго собора часто упоминается въ памятникѣ, этотъ соборъ чуть не на каждой строчкѣ предается анаѳемѣ — вотъ весь матеріаль, относящійся къ исторіи Халкидонскаго собора, замѣчаетъ Амелино. Далѣе, этотъ же критикъ находитъ, что и разсказъ памятника о такъ называемый „конференціи“, въ которой участвовали Діоскоръ, епископы, императоръ, императрица, и которая, по смыслу памятника, происходила предъ самымъ временемъ открытія Халкидонскаго собора — не заслуживаетъ довѣрія: Амелино прямо отвергаетъ историческую дѣйствительность указанной „конференціи“. Онъ усматриваетъ въ разсказѣ о ней массу несообразностей и ложныхъ показаній. Такъ здѣсь архіепископъ Антіохійскій названъ Стефаномъ, тогда какъ современнику должно было быть извѣстнымъ, что во времена Халкидонскаго собора Антіохійскимъ архипастыремъ былъ Максимъ. Въ теченіе разсужденій на „конференціи“ въ числѣ ораторовъ появляется, по словамъ повѣствователя,

будетъ рѣчь о знаменитомъ Халкидонскомъ соборѣ, тѣмъ болѣе, что напечатанная часть памятника въ 1880—1883 г., у Ревилью остановилась на времени предъ самымъ этимъ соборомъ. Но продолженія не появилось. Это побудило нашего профессора не разъ выражать сожалѣніе и жалобу на пріостановку печатанія памятника; въ 1884 году онъ говорилъ: „выдержки еще далеко не доведены до конца и извѣстное правило: *opus prematur in annum*, вѣроятно, будетъ выполнено съ буквальною точностію надъ этими *Разказами*“; а въ 1886 году—Хр. Чт. № 3—4—онъ же писалъ: „*Разказы Діоскора*, повидимому, не увидать конца“. Но теперь, когда Амелино напечаталъ полный памятникъ, ясно стало, что Ревилью обманулъ г. Болотова, назвавъ „панегирикъ“ *разказами Діоскора о Халкидонскомъ соборѣ*. Въ памятникѣ ничего не говорится объ этомъ соборѣ; и Ревилью, напечатавъ памятникъ, простирающійся до сказаннаго собора, не пріостановился только печатаніемъ его, какъ можно было думать, а просто — на просто напечаталъ все, что съ грѣхомъ пополамъ можно было подвести подъ заглавіе: „*Разказы*“ и т. д. На почтенномъ профессорѣ, въ виду вышеизложеннаго, лежитъ долгъ не томить болѣе читателей его египетскихъ этюдовъ, а объявить имъ, что ожидать продолженія „*Разказовъ Діоскора о Халкид. соборѣ*“—нѣтъ болѣе никакихъ основаній.

и Флавіанъ Константинопольскій, но Флавіанъ умеръ раньше этого времени, а архіепископомъ столицы былъ Анатолій. Правда Ревильу находить, что вмѣсто „Флавіанъ“ нужно читать „Таціанъ“, но Амелино безъ труда доказываетъ не естественность подобной подмѣны одного имени другимъ. (Нужно сказать, что имя Таціана въ то время дѣйствительно носилъ префектъ столицы). Изъ всего видно, что рѣчь въ документѣ идетъ о архіепископѣ Флавіанѣ, хотя писатель и не прилагаетъ къ нему титула: архіепископъ или епископъ. Далѣе, по описанію памятника, Діоскоръ въ бесѣдѣ съ императрицей Пульхеріей позволяетъ себѣ употреблять дерзкія и даже циническія выраженія, но это — дѣло не возможное: какъ бы онъ былъ грубъ Діоскоръ, онъ, конечно, не могъ забываться до такой степени. Далѣе, какъ извѣстно, четвертый вселенскій соборъ сначала имѣлось въ виду собрать въ Никею, куда уже и съѣхались епископы, а потомъ мѣстомъ засѣданія собора былъ назначенъ Халкидонъ. Авторъ памятника этихъ событій не знаетъ; мѣстомъ предварительныхъ разсужденій епископовъ считаетъ Константинополь, но это — явное незнаніе исторіи. Далѣе, въ разсказахъ о Макаріи Ткоускомъ памятникъ допускаетъ явныя противорѣчія, именно можно дѣлать изъ разсказовъ двоякаго рода выводы: и тотъ, что Макарій присутствовалъ на Халкидонскомъ соборѣ, и тотъ, что онъ изъ Константинополя уѣхалъ прямо въ Александрію и значитъ въ Халкидонѣ не могъ быть. Вообще признавать Діоскора авторомъ „панегирика“, по сужденію Амелино, никакъ нельзя. Если бы это произведеніе принадлежало самому Діоскору, то онъ сказалъ бы о томъ, что онъ былъ на Халкидонскомъ соборѣ и о томъ, какъ отнесся къ нему этотъ соборъ, при чемъ патріархъ Александрійскій постарался бы зачернить отцовъ собора и ихъ дѣятельность; между тѣмъ ничего такого въ памятникѣ — нѣтъ. Еще: если бы Діоскору принадлежалъ „панегирикъ“, то онъ распространился бы о своихъ страданіяхъ въ ссылкѣ — ибо главный предметъ панегирика вовсе не Макарій, — а Діоскоръ, но о положеніи этого патріарха въ ссылкѣ авторъ говоритъ въ общихъ фразахъ; очевидно, онъ ничего не зналъ объ этомъ послѣднемъ періодѣ жизни ересіарха. Кто же былъ авторомъ „панегирика“ и когда это произведеніе появились въ свѣтъ? Амелино

хорошо разъясняютъ, что авторъ не былъ какимъ нибудь лицомъ, близкимъ къ Діоскору или даже современникомъ событій, описанныхъ въ разсматриваемомъ памятникѣ: у автора слишкомъ много грубыхъ ошибокъ, не позволяющихъ считать его современникомъ Діоскора и Халкидонскаго собора. По вопросу о авторѣ „панегирика“ и времени его появленія Амелино находитъ возможнымъ сдѣлать лишь слѣдующія замѣчанія: „по моему мнѣнію авторомъ этого литературнаго произведенія былъ благочестивый (?) монахъ (монофизитъ), который, пребывая въ кельѣ, вдали отъ людей и событій, получилъ кой-какія свѣдѣнія о соборѣ Халкидонскомъ, и о томъ, что случилось до собора и произошло послѣ собора, на досугѣ записалъ все это на бумагу, имѣлъ въ намѣреніи отмстить за низложеніе Діоскора указаніемъ на то, что Діоскоръ дѣйствовалъ за одно съ такимъ святымъ человѣкомъ, какъ Макарій Ткоускій. Что Діоскоръ — добавляетъ критикъ — произносилъ въ Гангрѣ рѣчь въ похвалу Макарія, это возможно и даже вѣроятно, но я не допускаю тожества этой рѣчи съ тою, которая теперь открыта на коптскомъ языкѣ“. „Историческое значеніе разсматриваемаго произведенія мало и даже очень мало. Въ какое время сочинень „панегирикъ“, этого и приблизительно нельзя опредѣлить. По моему мнѣнію, панегирикъ этотъ, приписываемый по его происхожденію Діоскору, просто апокрифъ, опирающійся на нѣкоторыя историческія данныя“ (Introd. p. XV—XXVII).

Такимъ образомъ, въ заслугу Амелино, кромѣ напечатанія имъ полнаго текста „панегирика Макарію“, можно поставить и то, что онъ отвергъ подлинность и историческое значеніе этого коптскаго памятника. Теперь можно надѣяться, что разные французскіе и нѣмецкіе церковные историки будутъ поосторожнѣе пользоваться разсматриваемымъ произведеніемъ, какъ историческимъ источникомъ.

Третье мѣсто въ изданіи Амелино занимаетъ: „слово св. Кирилла Александрійскаго—на исходъ души“ (p. 165—195). Такъ какъ издатель рѣшительно сомнѣвается въ подлинности этого слова и не приписываетъ ему никакого историческаго значенія (introd. p. XXVIII—XXX), то мы не считаемъ нужнымъ распространяться по поводу этого открытія.

Намъ остается сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу

послѣдняго изъ напечатанныхъ у Амелинò памятникòвъ — именно о перепискѣ между Петромъ Монгомъ, патриархомъ Александрійскимъ, монофизитомъ, и Акакіемъ патриархомъ Константинопольскимъ, сохранившейся на коптскомъ языкѣ. (Переписка эта напечатана на стр. 196—228). Петръ Монгъ и Акакій довольно значительныя личности V-го вѣка. Поэтому всякое умноженіе достовѣрныхъ свѣдѣній о нихъ весьма желательно для церковнаго историка. Къ сожалѣнію, напечатанная у Амелинò переписка Петра и Акакія не отвѣчаетъ даже самымъ скромнымъ желаніямъ. Амелинò очень подробно разсматриваетъ вопросъ о подлинности и исторической важности указанной переписки (introd. p. XXXI—LXVI). Но въ этомъ не настояло особенной надобности. Переписка, нѣтъ сомнѣнія, — не подлинна; къ этому же результату приходитъ и Амелинò въ противоположность преждеупоминаемому нами Ревилью, который зналъ этотъ памятникъ и считалъ его, какъ ни странно это, совершенно подлиннымъ. Чтобы наглядно убѣдиться въ неподлинности разсматриваемой корреспонденціи, достаточно познакомиться хоть слегка съ содержаніемъ первыхъ писемъ Петра и Акакія. Какъ открывается изъ самаго перваго письма Петра къ Акакію, патриархъ Константинопольскій будтобы пожелалъ отречься отъ ученія собора Халкидонскаго въ пользу монофизитства и пожелалъ объ этомъ довести до свѣдѣнія патриарха Александрійскаго, монофизита; посредникомъ въ этомъ случаѣ онъ выбираетъ Монга, тогда еще простаго архимандрита. Изъ этого же письма узнаемъ, что Акакій посылалъ отъ себя діакона Юліана, который долженъ былъ объявить Монгу, что онъ, Акакій, готовъ отвергнуть сказанный соборъ и что таково его давнее желаніе. Въ отвѣтъ на это заявленіе, Монгъ пишетъ письмо къ Акакію, желая удостовѣриться, вѣрно ли все это. Вотъ первое письмо Монга, гдѣ разсказывается вышеизложенное. Акакій поспѣшилъ отвѣчать Монгу. Но послѣдній не удостоился прочесть полученное письмо; онъ былъ недоволенъ какъ тѣмъ, что Акакій присвоаетъ себѣ титулъ архіепископа, такъ и тѣмъ, что онъ прилагаетъ тотъ же титулъ къ Монгу, который еще былъ архимандритомъ. Мало того, что Монгъ не прочелъ письма Акакія; онъ къ тому же возвратилъ письмо обратно, сопровождая эту отсылку своимъ пись-

момъ, въ которомъ всячески порицалъ патріарха Константинопольскаго. Таково второе письмо Монга и т. д. Безъ особеннаго старанія видно, что въ этихъ письмахъ Акакій является слишкомъ приниженнымъ, а Монгъ — непомѣрно возвеличенъ. Амелино справедливо признаетъ эту переписку совершенно подложною. Онъ думаетъ, что эта мнимая переписка сочинена какимъ-нибудь коптскимъ монахомъ (?), имѣвшимъ подъ руками, быть можетъ, подлинныя письма Монга и Акакія, но письма другаго содержанія. Авторъ, по словамъ Амелино, вѣроятно имѣлъ въ виду показать, какъ де высоко стоялъ Монгъ по сравненію съ Акакіемъ. Тотъ же Амелино предполагаетъ, что переписка измышлена или вскорѣ по смерти Монга или даже при жизни его; составлять эту поддѣлку спустя много лѣтъ по смерти Монга не было бы никакой цѣли.

Сводя во едино всѣ разбросанныя паши замѣчанія касательно разсматриваемаго коптско-арабскаго тома, нужно сказать, что этотъ томъ возбуждаетъ лишь очень небольшое любопытство церковнаго историка.

2) „Памятники, относящіеся къ исторіи христіанскаго Египта IV вѣка: Исторія св. Пакома (т. е. Пахомія) и его монастырей“ (Введеніе — *introductio* — р. I — СХІІ и текстъ, стр. 1 — 711). Парижъ, 1889. In. 4 — to.

Этотъ томъ изданія Амелино много интереснѣе предъидущаго и полезнѣе для церковно-исторической науки. Въ первыхъ строкахъ введенія издатель говоритъ слѣдующее: „Цѣль, какую я имѣю въ виду, печатая эту вторую серію документовъ, которая не будетъ послѣднею серіею*), состоитъ въ томъ, чтобы послужить пониманію религіозныхъ явленій христіанскаго Египта IV вѣка. Именно эта цѣль заключается въ томъ, чтобы придти на помощь тѣмъ, кто посвятить себя одному изъ самыхъ привлекательныхъ научныхъ занятій и захочетъ работать безо всякихъ предзанятыхъ возрѣній. Ни одна страна не даетъ такого простора для созерцаній философа и историка, какъ Египетъ съ его моральными и религіозными феноменами, столько же сложными, сколько и удивительными. Я впрочемъ не имѣю при-

*) При одномъ случаѣ издатель говоритъ (р. СІІІ), что онъ намѣренъ еще заняться изученіемъ исторіи монастыря Нитрійскаго и Скитскаго.

тязанія утверждать, что будто другія страны Востока не могутъ предлагать столь же поразительныхъ примѣровъ заблужденій, порождаемыхъ въ какой-либо націи религіознымъ чувствомъ, когда эта нація въ силу своихъ природныхъ особенностей отдается мистицизму, и въ которой воображеніе часто дѣйствуетъ сильнѣе, чѣмъ холодный разумъ; я утверждаю только, что Египетъ идетъ вровень со странами крайняго Востока, самыми замѣчательными въ этомъ отношеніи. Что касается Египта, то еще и въ наше время Западъ (а Востокъ?) взираетъ удивленными глазами на этихъ славныхъ аскетовъ (египетскихъ), которые съ самаго пачала христіанства или по крайней мѣрѣ съ первыхъ вѣковъ его — наполнили міръ слухомъ о своихъ духовныхъ подвигахъ и своихъ побѣдахъ надъ великимъ врагомъ рода человѣческаго, адскимъ дракономъ, измышляющимъ все на погибель людскую. Религіозное отпаденіе Египта отъ Византійскихъ императоровъ и папъ (разумѣется утвержденіе монофизитства въ Египтѣ) ни чуть не убавило этого удивленія, соединеннаго съ памятью о древнихъ пустынножителяхъ Оиваиды и Нитріи. Великое заблужденіе, въ какое впалъ весь Западъ, благодаря греческимъ и латинскимъ писателямъ, въ особенности Иерониму, состоитъ въ томъ, что привыкли взирать на всю совокупность египетскихъ монаховъ до собора Халкидонскаго, какъ на общество людей, жившихъ не землею живіию, какъ на ангеловъ, облеченныхъ въ человѣческую плоть. Вѣрная же истина, напротивъ, состоитъ въ томъ, что эти монахи — большинство ихъ — были если не людьми порочными, то во всякомъ случаѣ людьми, слишкомъ погруженными въ дѣла житейскія, людьми, которые ѣли много, осушали стаканы до дна, очень любили удовольствія, не были врагами жепщинъ, предавались такимъ порокамъ, за которые въ настоящее время сейчасъ же попадешь на судъ присяжныхъ (*devant nos Cours d'assises*). Это однакожъ нисколько не препятствовало имъ распѣвать свои псалмы и время отъ времени усиленно поститься, когда наступали дни великихъ пощеній. Нужно ли удивляться всему этому? Не думаю. Напротивъ, было бы удивительно, если бы ничего такого не было. Христіанство, такъ же какъ и всякая другая религія, не можетъ вдругъ измѣнить природныя свойства націи, или, выражаясь словами Пас-

каля, звѣря сдѣлать ангеломъ. Самая большая часть монаховъ набиралась изъ феллаховъ, самага низшаго класса людей; вступая въ монастырь, они приносили сюда и свои страсти, и свою грубость. Въ жаркомъ климатѣ пыль крови доходила до крайности“... „Эти воззрѣнія, я не скрою этого, говоритъ Амелино, не принадлежатъ къ числу самыхъ обыкновенныхъ по отношенію къ египетскимъ монахамъ; они, воззрѣнія, должны всецѣло разрушить оффиціальную исторію египетскаго монашества. Эта истина имѣетъ высшія права, предъ которыми должна поблѣднѣть и уничтожиться людская боязливость. Я думаю, что всегда лучше знать истину и даже выражать ее. Поступать иначе, значило бы допускать истинное предательство. Ученый облеченъ обязанностями священника: онъ есть жрецъ истины“ . (р. I—VI). Но спрашивается: что же такое случилось? Почему мы непременно должны отказаться отъ вѣковыхъ убѣжденій и замѣнить ихъ самыми новыми, совершенно противоположными прежнимъ, когда хотимъ говорить или мыслить о древнемъ египетскомъ монашествѣ? Ничего необыкновеннаго не случилось, кромѣ того, что Амелино нашелъ и издалъ въ свѣтъ нѣсколько новыхъ памятниковъ, касающихся исторіи древне-египетскаго монашества. Вотъ эти памятники, вошедшіе въ составъ обозрѣваемаго тома: 1) „Жизнь“ Пахомія на коптско-мемфическомъ языкѣ (р. 1—214); 2) „Жизнь“ его ученика Θεодора на томъ же языкѣ (р. 215—334); 3) „Жизнь“ Пахомія и Θεодора — въ арабскомъ переводѣ съ коптскаго. (335—711). Если присоединить сюда нѣсколько фрагментовъ, найденныхъ тѣмъ же ученымъ на евскомъ нарѣчій и напечатанныхъ въ прежнемъ томѣ, то вотъ — и всё новое, что явлено міру.

Inde igae, но, напередъ скажемъ, совершенно напрасныя.

Обширное „введение“ издателя состоитъ изъ трехъ большихъ отдѣловъ и можетъ быть по содержанію раздѣлено на двѣ части: въ первой говорится объ источникахъ для исторіи св. Пахомія и св. Θεодора, при чемъ разъясняется: какое мѣсто между ними занимаютъ новооткрытые коптско-арабскіе памятники, сейчасъ упомянутые; во второй части издатель дѣлится съ читателемъ тѣми выводами, какіе онъ сдѣлалъ относительно исторіи древне-египетскаго монаше-

ства на основаніи издаваемыхъ имъ памятниковъ. Первая часть научная и серьезная, а вторая поверхностная и пустозвонная. Къ сожалѣнію, предѣлы нашей статьи заставляютъ насъ быть очень краткими *).

Познакомимся прежде всего со взглядами Амелино на источники исторіи Пахомія и Θεодора. Первое мѣсто между источниками греческими онъ отводитъ: „житію св. Пахомія“, написанному неизвѣстнымъ грекомъ и переведенному на латинскій языкъ Діонисіемъ Малымъ“. Объ этомъ источникѣ изслѣдователь говоритъ слѣдующее: съ перваго же взгляда видно, что это греческое произведение есть переводъ съ коптскаго; такъ же очевидно, что авторъ дѣлаетъ выборъ изъ того, что онъ могъ бы описать подробно. Подъ руками греческаго сказателя, по мнѣнію Амелино, находилось коптское повѣствованіе о томъ же предметѣ, которымъ онъ и пользовался, какъ объ этомъ свидѣтельствуется сходство двухъ памятниковъ. Амелино, при этомъ, разумѣетъ тотъ памятникъ, который издаетъ онъ самъ. Пользуясь коптскимъ повѣствованіемъ, греческій сказатель частію сокращаетъ его, частію распространяетъ. Онъ сокращаетъ его, когда въ коптскомъ памятникѣ рассказывались факты, которые по чему-либо приходились ему не по вкусу, а распространяетъ тогда, когда ему нужно было передавать рѣчи св. Пахомія. Для доказательства своихъ мнѣній изслѣдователь приводитъ многіе примѣры. Вторымъ греческимъ источникомъ исторіи Пахомія Амелино считаетъ „жизнь Пахомія“, изданную Болландистами въ „Acta sanctorum“. Объ этомъ источникѣ изслѣдователь утверждаетъ, что онъ отличается большимъ сходствомъ съ тою „жизнію“, которая была переведена на латинскій языкъ Діонисіемъ. Подробное сравненіе этихъ памятниковъ показало мнѣ, говоритъ Амелино, что почти нѣтъ никакого различія между ними во всѣхъ тѣхъ рассказахъ, которые передаются какъ въ томъ, такъ и въ другомъ изъ нихъ. „Жизнь“ Пахомія, изданная Болландистами, по мнѣнію изслѣдователя, важнѣе преждеупомянутой Діонисіевой редакціи той же жизни. Изслѣдователь еще отмѣчаетъ слѣдующее наблюденіе: „Житіе“, находящееся у

*) Болѣе обстоятельныя замѣчанія по поводу этого тома Амелино надѣмся въ непродолжительномъ времени сдѣлать на страницахъ этого же или какого либо другаго журнала.

Болландистовъ, не стоитъ ни въ какой зависимости отъ „Житія“ Діонисіевой редакціи: авторы обонхъ документовъ пользовались однимъ и тѣмъ-же первоисточникомъ, но пользовались каждый по своему. Что же это за первоисточникъ, какимъ они оба пользовались? Такимъ первоисточникомъ служатъ рассказы о жизни Пахомія его ученика Θεодора, рассказы, которые онъ велъ съ тою цѣлю, чтобы они были записаны его слушателями; значить, этотъ первоисточникъ возникъ изъ среды очевидцевъ и имѣетъ коптское происхожденіе, такъ какъ Θεодоръ и большинство его слушателей были Копты. Дѣйствительно, въ коптской редакціи „жизни“ Пахомія есть ясное упоминаніе о томъ, что Θεодоръ, спустя лѣтъ пятнадцать по смерти Пахомія, собравъ подчиненныхъ ему коптскихъ монаховъ, въ теченіе нѣсколькихъ дней повѣствовалъ имъ о дѣяніяхъ и словахъ Пахомія, что тогда же и было записано писцами, подъ диктовку сказателя. Есть основаніе полагать, что коптское сказаніе тогда же переведено и на греческій языкъ, хотя конечно таковой греческій переводъ въ существѣ дѣла есть коптская редакція. Составитель „житія“, находямаго у Болландистовъ, пользовался своимъ первоисточникомъ — коптской редакціей съ такою же свободою, какъ и составитель „житія“, переведеннаго съ греческой редакціи на латинскій языкъ Діонисіемъ: оба они одно сокращали, другое распространяли. Затѣмъ, Амелино передаетъ свѣдѣнія и о другихъ греческихъ источникахъ жизни Пахомія, но мы для краткости рѣчи не станемъ передавать даже и общихъ выводовъ, къ которымъ въ этомъ случаѣ приходитъ изслѣдователь. Обращаемся прямо къ изысканіямъ того-же Амелино относительно коптскихъ и арабской редакцій „жизни“ Пахомія. Первоначальная запись о жизни Пахомія была сдѣлана на коптскомъ языкѣ еивскаго діалекта, но эта запись не сохранилась за исключеніемъ небольшихъ фрагментовъ. Но за то сохранилась мемфическая редакція этой „жизни“, которая и напечатана у Амелино. Она представляетъ собою переводъ съ еивскаго діалекта, но такой переводъ, который въ тоже время былъ сокращеніемъ оригинала. Переводъ сдѣланъ какимъ либо монахомъ для одного изъ монастырей Нитрійскихъ или Скитскихъ. Эпоху, когда сдѣланъ переводъ, опредѣлить трудно. Арабскій переводъ „жизни“

Пахомія, напечатанный у Амелино, по изслѣдованію этого издателя имѣетъ слѣдующія особенности: переводъ этотъ сдѣланъ не съ коптско-мемфической редакціи, потому что въ арабскомъ „житіи“ находится много такихъ фактовъ, которыхъ мы напрасно стали бы искать въ сейчасъ названной коптской редакціи. Амелино склоняется къ мысли, что арабскій переводъ сдѣланъ съ „житія“ Пахомія, написаннаго на еввскомъ языкѣ, т. е. съ первоисточника прочихъ коптскихъ сказаній о Пахоміи; въ виду этого, арабской редакціи издатель приписываетъ особенную важность, именуетъ ее „важнѣйшимъ документомъ, какимъ только мы владѣемъ по отношенію къ личности Пахомія“. Въ связи съ изысканіями объ источникахъ жизни Пахомія и ближайшихъ его учениковъ, Амелино разрѣшаетъ нѣкоторые и другіе не лишеныя значенія вопросы — но рѣчь объ этомъ оставимъ. Эта часть разслѣдованій Амелино серьезна и заслуживаетъ полнаго вниманія со стороны людей науки, хоть конечно и здѣсь не со всеміи мнѣніями французскаго ориенталиста можно соглашаться; въ особенности требуетъ строгой критики его взглядъ на *характеръ* отношеній греческихъ сказателей о Пахоміи къ коптскимъ сказателямъ о немъ же.

То, что мы назвали второю частію введенія, составленнаго Амелино, существенно отличается отъ первой части. Здѣсь рѣшительно почти ни въ чемъ нельзя соглашаться съ изслѣдователемъ. Видно, что Амелино хорошій критикъ, но плохой историкъ. Онъ вздумалъ во второй части введенія сдѣлать историческіе выводы изъ добытыхъ или изученныхъ имъ источниковъ, но даетъ только поверхностныя сужденія и фальшивыя изображенія. Кто такой Пахомій, по возрѣнію Амелино? старецъ, своими аскетическими подвигами подорвавшій рано свое здоровье. Его рѣчи, которыя онъ произносилъ, обличаютъ разслабленіе его мозга. Онъ носилъ въ себѣ болѣзнь, которую будтобы можно назвать „словесною болѣзnią“. Онъ былъ лишенъ всякаго образованія, но любилъ разглагольствовать, любилъ туманныя изъясненія мѣстъ св. Писанія: для него „чѣмъ непонятнѣе, тѣмъ лучше было“. Наклонность къ „видѣніямъ“ Амелино считаетъ продуктомъ мозговой болѣзни Пахомія. Быть можетъ, еще худшую характеристику дѣлаетъ Аме-

лино по отношенію къ Пахоміеву ученику, знаменитому Θεодору Освященному. Изслѣдователь не видитъ ничего хорошаго въ Θεодорѣ: Θεодоръ, по его словамъ, человѣкъ самолюбивый, склонный къ жестокости лицемѣръ; по отношенію къ Пахомію будтобы онъ показывалъ себя неблагодарнымъ. Играя словами, Амелино приписываетъ ему какое-то „горделивое лицемѣріе и лицемѣрную гордость“. Хорошихъ умственныхъ качествъ изслѣдователь совѣмъ не усматриваетъ у Θεодора. „Собратія Θεодора и ученики считали его краснорѣчивымъ за то самое, что насъ заставляетъ смѣяться“. Амелино допускаетъ, что Θεодоръ, если бы онъ собственноручно написалъ жизнь Пахомія, внесъ бы сюда множество лжи. Вообще онъ характеризуетъ Θεодора какъ „человѣка страстнаго и исполненнаго низкихъ недостатковъ“. Можно подумать, что на такія характеристики Пахомія и Θεодора патолкнуло Амелино открытіе имъ разныхъ древнекоптскихъ памятниковъ; ничуть не бывало. Въ существѣ дѣла, главное, что мы знали и раньше объ этихъ лицахъ, почти въ тѣхъ же чертахъ представляется и во вновь найденныхъ памятникахъ. Изслѣдователь глумится надъ этими лицами безо всякихъ достаточныхъ основаній. Замѣчательно — тенденціозное отношеніе Амелино къ указаннымъ подвижникамъ разъяснится для насъ только тогда, когда узнаемъ, какъ онъ же относится къ такимъ тоже древнимъ египетскимъ анахоретамъ, какъ Шнуди и ученикъ и описатель дѣяній сего послѣдняго — Виза. (Памятники, касающіеся этихъ личностей, изданы французскимъ ориенталистомъ въ прежнемъ томѣ). Амелино называетъ Шнуди „истинно святымъ“ (р. VII), а Визу онъ же хвалитъ за его прекрасныя качества души и именуетъ его „добрымъ Визою“ (р. XCIV). Отчего такая разнища въ отзывахъ? То, что я сейчасъ скажу, можетъ показаться читателямъ просто смѣшнымъ, но тѣмъ не менѣе это смѣшное совершенно достовѣрно. Амелино открылъ первый „житіе“ Шнуди и описаніе его ученика Визы, двухъ личностей, ничѣмъ неизвѣстныхъ въ исторіи. Издатель такъ прельстился своимъ открытіемъ, что, не взирая ни на что, взялъ ихъ подъ свое особое покровительство. Но вотъ тотъ же Амелино открылъ еще „житія“ Пахомія и Θεодора; брать этихъ подвижниковъ подъ свое покровительство Амелино не могъ:

Пахомій и Ѳеодоръ праславленные аскеты. И вотъ Амелино приходитъ къ удивительной мысли: такъ какъ этихъ подвижниковъ прославить онь не можетъ, то лучше всего представить ихъ въ совершенно новомъ свѣтѣ — личностями жалкими и достойными порицанія. Погоня за оригинальностью именно и привела сюда Амелино. „Хоть и невѣроятно, но паходчиво!“

Содержаніе заключительныхъ страницъ второй части введенія составляетъ описаніе правовъ древне-египетскаго монашества. Изслѣдователь говоритъ: „а ргіогі я могу утверждать, что правы этихъ монаховъ были распущены, и я не обманываюсь, говоря такимъ образомъ“. Затѣмъ Амелино начертываетъ возмутительную картину безправственности, будтобы господствовавшей въ монастыряхъ верхняго Египта во времена Пахомія. Для примѣра мы возьмемъ лишь нѣсколько указаній изслѣдователя, — для того, чтобы видѣть, какъ далеко заходитъ онь въ своихъ клеветахъ. Такъ какъ мужскіе и женскіе монастыри въ нѣкоторыхъ мѣстахъ были расположены близко одни отъ другихъ, то почти постоянно возникали преступныя связи между обитателями и обитательницами ихъ. Результатомъ такихъ связей было зачатіе плода. А такъ какъ дѣтей пельзя было ни рождать, ни воспитывать въ монастыряхъ, то обыкновенно прибѣгали къ тѣмъ ужаснымъ средствамъ, къ которымъ прибѣгаютъ лишь самыя потерянные женщины; появились вытравленіе плода и всевозможные виды дѣтоубійства. Послѣ чего преступницы, какъ ни въ чемъ себыло, опять заводили прежнія связи и т. д. Амелино затѣмъ довольно таки распространяется о содоміи, какъ естественной принадлежности древне-египетскихъ монастырей. Этотъ правоописатель такъ заканчиваетъ свою обвинительную рѣчь: „я могъ бы сказать о другихъ порокахъ монаховъ — о ихъ объяденіи, воровствѣ, злости, но я готовъ извинить ихъ за все то, что не идетъ противъ природы“. Живописуя такимъ образомъ монаховъ, Амелино нимало не скрываетъ, что его намѣреніе состоитъ въ томъ, чтобы „развѣнчать ихъ добродѣтель“. Но читатель можетъ успокоиться: ничего такого не произошло и не могло произойти. Вопреки всякимъ ожиданіямъ, Амелино заимствуетъ вышеприведенные факты не изъ памятниковъ, относящихся къ монастырямъ

Пахоміова устава. Нѣтъ, не отсюда. Здѣсь онъ не могъ отыскать такихъ безобразныхъ фактовъ. Самъ Амелино сознается, что „въ документахъ, относящихся къ исторіи Пахоміевыхъ монастырей, не встрѣчается *ни одного* примѣра полового сближенія между монахами и монахинями“ (р. CVIII). Эти слова очень важны, потому что они свидѣтельствуютъ, что самъ Амелино снимаетъ съ Пахоміевыхъ монастырей тягчайшее изъ обвиненій. Если не въ сейчасъ упомянутыхъ документахъ беретъ правописатель свои черты, которыми онъ изображаетъ египетское монашество, то, спрашивается, откуда же онъ заимствуетъ ихъ? А вотъ откуда. „Если кто нибудь изъ читателей — пишетъ Амелино — не повѣритъ этимъ ужасамъ, то такого я отсылаю къ исторіи Шнуди, которую я написалъ, и къ пергаментамъ, хранящимся въ Неаполитанскомъ музеѣ“ (р. CVII). Что такое за „исторія Шнуди“ которую написалъ Амелино — я не знаю, да и самъ онъ ни разу ее не цитируетъ точнымъ образомъ; равно я не знакомъ и съ неаполитанскими „пергаменами“. Но это не большая бѣда. Допустимъ, что эти источники вполне подтверждаютъ ту характеристику древнихъ монаховъ, какая нами выше приведена. Что намъ за дѣло до этихъ источниковъ! Вѣдь, они касаются не Пахоміевыхъ монастырей, а монастырей какого то Шнуди. Послѣ этого спрашивается: для чего, для какой цѣли приведена разсматриваемая характеристика самимъ Амелино въ этомъ томѣ, гдѣ исключительно рѣчь идетъ о Пахоміи и монастыряхъ его устава? Впрочемъ объ этомъ и спрашивать нечего: Амелино допустилъ то, что обыкновенно называетъ тенденціозной подтасовкой фактовъ.

Не смотря на все это, интересъ памятниковъ, изданныхъ Амелино въ разбираемомъ томѣ, очень великъ: эти памятники прекрасно вводятъ насъ въ кругъ воззрѣній, идеаловъ, нравственныхъ мотивовъ, которыми жили и управлялись древне-египетскіе монахи; при посредствѣ этихъ же документовъ окончательно рѣшается вопросъ о коптскомъ происхожденіи древне-египетскаго монашества и много второстепенныхъ вопросовъ, возбуждаемыхъ этимъ явленіемъ. Въ подробности не вдаемся.

Какъ издатель и ученый, Амелино имѣетъ очень много недостатковъ: онъ не церковный историкъ, а потому не въ

состояніи цѣнить открытыхъ имъ памятниковъ; онъ тенденціозенъ и имѣетъ притязаніе увѣнчивать однихъ историческихъ лицъ и развѣнчивать другихъ, по личному произволу; эрудиція его не богата, и притомъ же часто онъ не имѣетъ подъ руками самыхъ нужныхъ справочныхъ книгъ; онъ не принялъ на себя труда разъяснить: что новаго *въ частности* вносятъ напечатанные имъ документы въ сферу уже извѣстныхъ источниковъ, и потому почти нисколько не облегчилъ для историка пользованіе изданными коптскими и арабскими памятниками и т. д.

А. Лебедевъ.

Новыя пособія для изученія Св. Писанія.

Swete Н. В. The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. II. 1 Chronicles — Tobit. Cambridge. 1891.

Первый томъ этого примѣчательнаго труда (Genesis — IV Kings) вышелъ въ 1887 году. По поводу появленія въ 1891 году втораго тома спѣшимъ указать на все изданіе, какъ на самое удобное и полезное изъ изданій перевода LXX-ти, — заслуживающее широкаго распространенія въ ученой и учебной области.

Печатныя изданія греческаго ветхозавѣтнаго текста — Комплютенское, Альдинское и другія, Ветхій Завѣтъ по LXX-ти съ разночтеніями *Holmes'a* и *Parsons'a* — не совсѣмъ исправны и для настоящаго времени значительно устарѣли. Роскошныя факсимиле кодексовъ Ватиканскаго, Александрійскаго, Синайскаго, многочисленныя рукописныя тексты, разсѣянные по бібліотекамъ всего свѣта, для громаднаго большинства ученыхъ изслѣдователей не доступны. Ручныя критическія изданія (*Тишендорфа*, *П. де-Лагарда* и мн. др.) страдаютъ важными недостатками, вытекающими изъ преждевременнаго, при теперешнемъ состояніи науки, желанія дать критически-провѣренный греческій текстъ вообще или возстановить въ чистомъ видѣ типъ какой-либо древней его рецензии (у *де-Лагарда* — рецензии *Лукіана*). Безспорно, и такого рода попытки похвальны, полезны и необходимы, но на нихъ не всегда можно опереться; незнающаго онѣ могутъ ввести въ заблужденіе относительно ихъ научной цѣнности, а знающему не совсѣмъ пріятны произволъ и самоувереніе ученыхъ справщиковъ, не полагающихъ предѣла своему критическому остроумію не только при маломъ