

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ОБЩЕСТВЪ ЛЮБИТЕЛЕЙ

ДУХОВНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

ГОДЪ ДВАДЦАТЬ ОСЬМЫЙ.

МАЙ — ІЮНЬ.

МОСКВА.

ТИПОГРАФІЯ Л. И А. СНЕГИРЕВЫХЪ. ОСТОЖЕНКА, САВЕЛОВСКІЙ ПЕР. СОВ. Д.
1890 г.

КНИГА V—VI МАЙ—ЮНЬ 1890 ГОДЪ.

ОТДѢЛЪ I.

- I. ВѢРА ПРАВОСЛАВНОЙ ВОСТОЧНОЙ ГРЕКО-РОССИЙСКОЙ
ЦЕРКВИ, по ея символическимъ книгамъ. Ученіе о нрав-
ственности. *Сергія Никитскаго* 577
- II. ГРЕЧЕСКІЕ ЦЕРКОВНЫЕ ИСТОРИКИ IV, V и VI вѣковъ.
А. Лебедева. 640
- III. ЛЕКЦИИ ФИЛОСОФІИ Профессора Московской Духовной
Академіи Протоіеря *Θ. А. Голубинскаго*. 664
- IV. МЕЛКІЯ СТАТЬИ, ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ 690

ОТДѢЛЪ II.

- V. БИБЛИОГРАФІЯ. Полная популярная библейская энцикло-
педія. *Архимандрита Никифора*. 153
- VI. ИНОСТРАН л. *В—цова*. 197
- VII. ЖУРНАЛЬ *О—ва*. 208

ОТДѢЛЪ III.

- VIII. МАТЕРІАЛЪ БОЙ ЦЕРКВИ. Ростов-
ская іерархія 65

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

- IX. МАНУИЛА РИТОРА СОЧИНЕНІЕ, написанное для уясненія
догмата объ обоженіи плоти Господа нашего Иисуса Христа
и о прославленномъ Его состояніи. *А. Арсенія*. 1

Вѣра Православной Восточной Греко-Россійской Церкви, по ея символическимъ книгамъ.

УЧЕНИЕ О ПРАВСТВЕННОСТИ.

ОТДѢЛЕНИЕ ТРЕТЬЕ.

Обязанности христіанина въ отношеніи къ ближнимъ.

VI. Общія обязанности.

Уваженіе къ ближнимъ. Не позволительна-ли такая ложь, при которой нѣтъ намѣренія вреду ближнему? Не позволительна; потому что не согласна съ любовью и уваженіемъ къ ближнему и недостойна чести и уваженія, а также и христіанина, какъ созданнаго для истины и любви. — *Отвернувъ ложь, говорите истину каждый ближнему своему, потому что мы члены другъ другу* (Еф. IV, 25). *Катих. стр. 116.*

См. также (выше V, β) *Испов., III, отв. на вопр. 33* и (немного ниже) *Испов., III, отв. на вопр. 12.*

Аще кто изъ клира хромоту, или глухоту, или слѣпоту, или болѣзненному ногами посмѣется, да будетъ отлученъ. Такжеже и мірянинъ. *Прав. Св. Апост. 57.*

Любовь къ ближнимъ *): 1) она простирается должна

*) Объ отношеніи любви къ ближнимъ къ любви къ Богу и самимъ себѣ см. первую половину, о главномъ началѣ нравственной дѣятельности. Въ чемъ именно должна проявляться любовь къ ближнимъ съ положительной и отрицательной стороны, см. ниже весь этотъ отдѣлъ до конца.

на всѣхъ людей. Всѣ-ли человѣки суть ближніе наши? Всѣ; потому что всѣ суть созданія единаго Бога и произошли отъ одного человѣка. Но присные въ вѣрѣ сугубо близки къ намъ, какъ чада единаго Отца небеснаго по вѣрѣ въ І. Христа. *Катих. стр. 94.*

Отче нашъ, иже на небесѣхъ! Сіе вступленіе (*въ молитву Господню*) научаеъ, что какъ Богъ есть Отецъ всѣмъ намъ, такъ и мы вѣрные должны быть между собою братіями и просить Его не только о себѣ, но и братіяхъ нашихъ, другъ о другѣ, по ученію Писанія: *молитесь другъ за друга, яко да исцѣлите* (Іаков. V, 16), т.-е., общему Отцу нашему, какъ Самъ Христосъ сказалъ: *и отцемъ себѣ не называйте никого на земль, ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ* (Мѣ. XXIII, 9). Ибо Онъ, видя братскую нашу любовь (которую непрестанно заповѣдуетъ въ святомъ евангеліи) и, какъ Отецъ, радуется сему и, какъ готовый къ услышанію, скорѣе выслушиваетъ насъ... *Испов., II, отв. на вопр. 10.*

И врага не имѣйте; ибо (Писаніе) говоритъ: *да не возненавидиши никакого челоѣка, ни египтянина, ни идумеянина* (Втор. XXIII, 7); ибо всѣ суть тѣленія Божія, а вы бѣгайте не природъ, но злыхъ воль. *Апостол. Постановл. кн. V III гл. 2.*

2) *Виды и действіе любви къ ближнимъ:* а) *справедливость и снисходительность;* б) *согласіе и миролюбіе;* в) *искренность и правдивость;* г) *кротость и терпѣніе;* д) *милосердіе и благотворительность;* е) *любовь ко врагамъ.* а) *Справедливость* есть добродѣтель, воздающая каждому должное и соблюдающая долгъ свой безъ разсмотрѣнія лицъ не только въ дѣлахъ, касающихся богатства, но и чести и достоинствъ. *Справедливость* же христіанская не только воздаетъ добромъ за зло, но даже не позволяетъ и желать зла тому, кто причинилъ намъ зло, по ученію Апостола. *Никому не воздавайте зломъ за зло, но некуитесь о добромъ предъ всеми челоѣками* (Римл. XII, 17). О сей справедливости тотъ же Апостолъ говоритъ: *отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброкъ, оброкъ; кому страхъ, страхъ; кому честь, честь* (Римл. XIII, 7—8). *Испов., III, отв. на вопр. 12.*

3) Блажены миротворцы, потому что они будутъ наречены сынами Божиими. 7-е *Блаженство*.

Какъ должно исполнять сію заповѣдь? Мы должны поступать со всѣми дружелюбно и не подавать причины къ несогласію; случившееся несогласіе всевозможно прекращать, даже съ уступкою нашего права, если только сіе не противно долгу и ни для кого не вредно; стараться и другихъ враждующихъ между собою примирять, поколику имѣемъ возможность, а когда не можемъ, молить Бога о ихъ примиреніи.

(*Господь общается миротворцамъ*) то, что они *нарекуются сынами Божиими*. (*Сіе общаніе*) знаменуетъ высоту подвига миротворцевъ и уготованной имъ награды. Поелику они подвигомъ своимъ подражаютъ Единородному Сыну Божію, пришедшему на землю примирить согрѣшившаго человѣка съ правосудіемъ Божіемъ, то имъ общается благодатное имя сыновъ Божіихъ и, безъ сомнѣнія, достойный сего имени степень блаженства. *Катих. стр. 89. Сравни. Испов., II; отв. на вопр. 58.*

И прости намъ долги наши, какъ и мы прощаемъ должникамъ нашимъ. 6-е *прош. Мол. Господней*.

(*Долги наши*)—грѣхи наши... Потому что мы, какъ все получили отъ Бога, такъ и должны все отдать Богу, т.-е. все покорить Его волѣ и закону; если не исполняемъ сего, то и остаемся должниками предъ Его правосудіемъ.

(*Должники наши*)—люди, которые не отдали намъ того, что должны были отдать по закону Божію, какъ, напримѣръ, не оказали любви, а вражду.

(*Слова молитвы Господней: какъ и мы прощаемъ должникамъ нашимъ*) требуютъ, чтобы молящійся никакой не имѣлъ вражды и гнѣва, но имѣлъ со всѣми миръ и любовь. *Если ты принесешь даръ твой къ жертвеннику и тамъ вспомнить, что братъ твой имѣетъ что нибудь противъ тебя; оставь тамъ даръ твой предъ жертвенникомъ и поиди, прежде примиришь съ братомъ твоимъ и тогда прійди и принеси даръ твой* (Мѡ. V, 23—24).

(*Если того, кто имѣетъ нѣчто на меня, нельзя найти скорѣе или если онъ окажется нерасположеннымъ къ при-*

миренію), въ такомъ случаѣ довольно примириться съ нимъ въ сердцѣхъ предъ очами Всевидящаго Бога. Если возможно съ вашей стороны, будьте въ мирѣ со всѣми людьми (Римл. XII, 18).

(Если мы просимъ у Бога прощенія грѣховъ нашихъ, а сами другихъ не прощаемъ), то не получимъ и мы прощенія. Если вы будете прощать людямъ согрѣшенія ихъ, то проститъ вамъ и Отецъ вашъ небесный; а если не будете прощать людямъ согрѣшенія ихъ, то и Отецъ вашъ не проститъ согрѣшеній вашихъ (Мѡ. VI, 14—15).

(Богъ не прощаетъ насъ, когда мы не прощаемъ другихъ) потому, что мы чрезъ сіе оказываемся злыми, а тѣмъ удаляемъ отъ себя благодать и милосердіе Божіе. Катих. стр. 80—81.

См. ниже (объ отношеніи къ невѣрующимъ) Апост. Постановл. кн. II, гл. 46.

γ) См. выше (стр. 57) Катих. стр. 87, также (объ уваженіи къ ближнимъ) Катих. стр. 116.

δ) Блаженны кроткіе; ибо они наслѣдуютъ землю. 3-е Блаженство.

(Кротость) — тихое расположеніе духа, соединенное съ осторожностью, чтобы никого не раздражать и ничѣмъ не раздражаться.

Какія должны быть особенныя дѣйствія кротости христіанской? Не роптать не только на Бога, но и на людей, когда происходитъ что-либо противное желаніямъ нашимъ, не предаваться гнѣву, не превозноситься.

Господь обѣщаетъ кроткимъ то, что они наслѣдуютъ землю. Въ отношеніи къ послѣдователямъ Христовымъ вообще оно есть предсказаніе, которое исполнилось буквально; ибо постоянно кроткіе христіане вмѣсто того, чтобы истребленными быть яростію язычниковъ, наслѣдовали вселенную, которою прежде обладали язычники. Дальнѣйшее же значеніе сего обѣтованія въ отношеніи къ христіанамъ вообще и порознь есть то, что они получаютъ наслѣдіе, по выраженію Псалмопѣвца, на земли живыхъ, тамъ, гдѣ живутъ и не умираютъ, т.-е., получаютъ вѣчное блаженство (Псал. XXVI, 13) Катих. стр. 85—86.

Если кто скажетъ, что не возможно человѣку воздер-

жаться отъ гнѣва, тотъ пусть знаетъ, что онъ долженъ изливать гнѣвъ и негодованіе не на ближняго своего, а на діавола, который движеть и склоняеть волю челоуѣка ко всякому злу... *Испов., II, отв. на вопр. 35.*

См. еще ниже (о дѣлахъ милосердія) *Испов., II, отв. на вопр. 53.*

ε) Блаженны милостивые, ибо они помилованы будутъ. *5-е Блаженство.*

(Сію заповѣдь должно исполнять) посредствомъ дѣлъ милости тѣлесныхъ и духовныхъ. Ибо, какъ говорить св. Златоустъ, различенъ образъ милованія и широка заповѣдь сія (на Мѡ. Бес. 15). *Катих. стр. 87.*

Сколько дѣлъ челоуѣколюбія, относящихся къ тѣлу? Седмъ Первое — дать алчущему пищу, какъ сказалъ Христосъ: *алкаѣ Я и вы дали Мнѣ ѣсть* (Мѡ. XXV, 35), т. е., бѣднымъ и немощнымъ, которые не могутъ пропитывать себя собственными трудами. Таковую милостыню должно удѣлять изъ тѣхъ благъ, которыя приобрѣтены честнымъ образомъ, собственнымъ и праведнымъ трудомъ, по словамъ Писанія: *чти Господа отъ праведныхъ твоихъ трудовъ и начатки давай Ему отъ твоихъ плодовъ правды* (Притч. III, 9). При томъ должно подавать милостыню не только тѣмъ бѣднымъ, которыя въ большемъ множествѣ открыто просятъ или которые находятся въ богадѣльняхъ, но также и тѣмъ, которые по своей стыдливости не могутъ просить милостыни. Впрочемъ, надобно остерегаться, чтобы дѣло милосердія не сдѣлалось извѣстно другимъ людямъ и не заслужило похвалу и одобреніе, какъ Христосъ говоритъ: *когда твориши милостыню, не труби передъ собою, какъ дѣлають лицемѣры въ синагогахъ и на улицахъ, чтобы прославляли ихъ люди. Истинно говорю вамъ: они уже получаютъ награду свою* (Мѡ. VI, 2). *Испов., II, отв. на вопр. 41.*

(Второе дѣло милосердія) напоить жаждущаго, т. е., того, который по причинѣ бѣдности и слабости своей не имѣетъ средства утолить жажду свою. Подъ сими словами разумѣется всякій родъ питія во время жажды, которую если кто утолитъ и одною чашею холодной воды въ жаждущемъ, получить блаженство, по словамъ Спасителя нашего, Который говоритъ въ Писаніи: *и кто напоитъ васъ* (учениковъ)

чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вамъ не потеряете награды своей (Марк. IX, 41). Сюда принадлежатъ всѣ услуги, которыя какимъ-бы то ни было образомъ оказываетъ кто-нибудь бѣднымъ и немощнымъ, т.-е., которые не могутъ снискивать нужное для себя трудомъ или промысломъ своимъ. *Тамъ же, отв. на вопр. 42.*

(*Третій домъ челоѡколюбія*)—одѣть нагаго. Сего блаженства достигаютъ тѣ, которые, бывъ подвигнуты челоѡколюбивымъ расположеніемъ къ ближнему своему, помогаютъ ему въ нуждѣ, одѣвая его наготу. За сіе І. Христось воздастъ имъ награду въ день суда и скажетъ: *приидите благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра* (Мѡ. XXV, 34). Здѣсь разумѣются не только совершенно нагіе, но и тѣ, кои хотя и имѣютъ одежду, но такую, которая не можетъ защищать ихъ отъ стужи или которые страдаютъ отъ какого-нибудь несчастія и съ большимъ трудомъ сохраняютъ жизнь свою по причинѣ скудной одежды. Посему милосердый челоѡкъ долженъ также и имъ явить какое-нибудь дѣло челоѡколюбія, подавъ имъ что-нибудь для одѣянія, дабы они могли защищать себя отъ холода. *Тамъ же, отв. на вопр. 43.*

(*Четвертое дѣло милосердія*)—посѣщать заключенныхъ въ темницѣ. При семъ мы не должны изыскивать, за какую кто вину посаженъ въ темницу и кто именно тотъ челоѡкъ, который содержится въ темницѣ. Ибо кто бы онъ ни былъ и за какое-бы преступное дѣло ни вверженъ былъ въ узы, нашъ долгъ—для Христа, Господа нашего, придти посѣтить и утѣшить его, дабы онъ не впалъ въ отчаяніе. *Тамъ же, отв. на вопр. 44.*

Пятое дѣло милосердія—навѣщать больныхъ. Таковое дѣло каждый долженъ исполнять не разбирая того, сродникъ-ли, домашній-ли ему, другъ-ли, сверстникъ-ли его. Вообще всякаго больнаго, а особливо который лежитъ въ больницѣ или на торжищѣ, хотя бы онъ былъ вовсе неизвѣстенъ, долженъ навѣщать симъ образомъ: во-первыхъ, утѣшать его бесѣдою, сострадая ему сердечно въ его несчастіи; во-вторыхъ, увѣщевать больнаго, чтобы онъ терпѣливо переносилъ

такое свое несчастіе и чтобы принялъ сіе посѣщеніе Божіе безъ скорби сердца и ропота, а напротивъ устами и сердцемъ благословлялъ Бога, являющаго надъ нимъ сію волю Свою, уповая крѣпко, что Онъ по челоуѣколюбію Своему пошлетъ ему исцѣленіе. Кромѣ того, долженъ совѣтовать ему, чтобы онъ съ сокрушеннымъ и умиленнымъ сердцемъ, исповѣдавъ грѣхи, которые какъ челоуѣкъ содѣлалъ,—причастился тайнамъ и принялъ елеосвященіе, по обычаю Церкви, поелику таинства сіи весьма много содѣйствуютъ не только ко спасенію души, но и къ здравію тѣла. Еще долженъ непрестанно молить о немъ Бога, препоручить его и общимъ моленіямъ всей Церкви. Даже когда больной по бѣдности своей не можетъ объявить Церкви болѣзнь свою, долгъ милосердаго челоуѣка есть призвать духовнаго отца его, для совершенія надъ нимъ надлежащихъ обрядовъ. Наконецъ, долженъ увѣщевать больнаго, чтобы онъ не впадалъ въ суевѣріе и не прибѣгалъ къ искусствамъ запрещеннымъ Церковію, т.-е., чтобы не старался возстановить свое здоровье помощью волшебства и сообщенія съ діаволомъ, чрезъ что онъ болѣе получитъ вреда, нежели сколько облегченія; но чтобы все свое упованіе и надежду возложилъ на милосердіе Божіе; да и лекарства принималъ бы тѣ только, кои составлены опытными врачами. Такое посѣщеніе немощныхъ дѣлаетъ посѣтителей блаженными и въ семъ мірѣ и на небесахъ. Если же больной будетъ имѣть болѣзнь прилипчивую и даже зараженъ будетъ моровою язвою, въ такомъ случаѣ челоуѣкъ благочестивый, чтобы не подвергнуть опасности жизнь свою, долженъ исполнить дѣло милосердія посредствомъ способныхъ къ сему людей, которые могутъ обращаться при таковыхъ болѣзняхъ безъ вреда себѣ. *Тамъ же, отв. на вопр. 45.*

(*Шестое дѣло милосердія*) ввести страннаго въ домъ свой, что нужно дѣлать съ радостнымъ лицомъ и сердцемъ. Особливо же тѣхъ странныхъ должно принимать въ домъ, которые, путешествуя ко святымъ мѣстамъ для поклоненія по общанію своему, останавливаются для отдыха въ селеніяхъ; таковы суть всѣ богомольцы и всѣ бѣдные. Желаящій наслѣдовать сіе блаженство долженъ по силамъ своимъ помогать имъ въ нуждѣ. Еще болѣе должно оказывать гостепріимство тѣмъ,

которые лежать въ изнеможеніи на торжищахъ и на распутьяхъ, испрашивая себѣ подаванія. *Тамъ же, отв на вопр. 46.*

(*Седьмое дѣло милосердія*) погребать умершихъ. Сіе дѣло долженъ каждый исполнять съ готовностію. Особливо же долженъ заботиться о тѣхъ, которые умерли въ крайней бѣдности, принося нужное для погребенія ихъ по обычаю христіанскому, какъ дѣлалъ Товія (гл. II). Если же кто умретъ изъ друзей или сродниковъ, въ такомъ случаѣ православные и благочестивые люди, для исполненія сей обязанности, должны сопроводить умершее тѣло до самой могилы съ прошеніями и моленіями къ Господу о душѣ скончавшагося. *Тамъ же, отв. на вопр. 47.*

Сколько дѣлъ милосердія, относящихся къ душѣ и какіе они? Седьмъ. Первое чтобы отклонить грѣшника отъ грѣха и привлечь его къ лучшей жизни, какъ свидѣтельствуеть Писаніе: *братія, если кто изъ васъ уклонится отъ истины и обратитъ кто его, пусть тотъ знаетъ, что обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его спасетъ душу отъ смерти и покроетъ множество грѣховъ* (Іаков. V, 19—20). Сей долгъ челоуѣколюбія есть первый и главный, побуждающій православнаго къ сожалѣнію о ближнемъ своемъ, поелику имѣеть цѣлю блага не временныя, а вѣчныя. Но при исполненіи сего долга должно остерегаться, чтобы по неопытности не привести грѣшника въ отчаяніе или въ излишнее упованіе на милосердіе Божіе, ибо и то и другое принесетъ грѣшнику болѣе вреда, нежели пользы. И такъ должно благоразумно держаться середины. Если же кто самъ не способенъ выполнить сію обязанность, пусть изберетъ другаго, который имѣеть гораздо болѣе опытности въ семъ дѣлѣ. Подобнымъ образомъ мы должны поступать и тогда, когда случится намъ имѣть дѣло съ еретиками и раскольниками. *Тамъ же, отв. на вопр. 48.*

(*Второе дѣло духовнаго милосердія*) наставитъ неученаго и невѣжду; сіе дѣло надлежащимъ образомъ исполнить тотъ, кто научить невѣжду, какъ должно вѣровать въ единаго трипостаснаго Бога. Предполагается, что онъ способенъ научить. Въ противномъ случаѣ пусть найдетъ кого нибудь разумнѣе и опытнѣе себя, дабы не сбылось сказанное, что

слѣпой если поведетъ слѣпаго, то оба упадутъ въ яму (Мѡ. XV, 14; Лук. VI, 39). Во-вторыхъ, долженъ научить незнающаго, какъ ему призывать Бога и въ какой молитвѣ открывать Богу прошенія свои; также научить его заповѣдямъ Божиимъ, показавъ и способъ, какъ можно сохранить оныя безъ труда. Наконецъ, сюда относится и то, чтобы стараться о доставленіи сырымъ дѣтямъ образованія въ наукахъ и познаніяхъ, дабы со временемъ и они содѣлались полезными церкви и обществу и молились Богу за благодѣтелей своихъ. Если будемъ перадѣть о семъ, то необходимо должны страшиться того страшнаго приговора, который произнесенъ на раба, получившаго одинъ талантъ и возвратившаго оный безъ всякой прибыли (Мѡ. XXV, 24 30). *Тамъ же, отв. на вопр. 49.*

(*Третіе дѣло духовнаго милосердія*) подать добрый совѣтъ имѣющему нужду въ немъ. Сей долгъ исполняется тогда, когда кто людей, живущихъ развратно, благочестивыми и христіанскими увѣщаніями и добрыми совѣтами обращаетъ къ лучшему образу жизни. Также, когда люди подвергаются какому-нибудь прискорбнымъ и тѣснымъ обстоятельствамъ и не находятъ средства избавиться отъ нихъ, тогда должно съ радостію нести къ нимъ совѣтъ, какъ лекарство, дабы спасти жизнь или честь ихъ. Къ сему относится еще и то, чтобы извѣщать ближняго объ опасности, въ которой находится или жизнь или честь его и о которой онъ не знаетъ, — впрочемъ, такъ, чтобы между тѣми лицами не породить распрей, а отселѣ большихъ опасностей. *Тамъ же, отв. на вопр. 50.*

(*Четвертый долгъ духовнаго милосердія*) молиться за ближняго своего. Сей долгъ челоуколюбія первоначально падаетъ на духовныхъ отцевъ и пресвитеровъ церкви, а потомъ и на мірскихъ людей... *Тамъ же, отв. на вопр. 51.*

(*Пятое дѣло духовнаго милосердія*) утѣшить печальнаго. Сія обязанность милосердія требуетъ, чтобы мы никого не приводили въ состояніе гнѣва и жалобы на насъ и чтобы не подавали причины къ печали, по словамъ Апостола: *если возможно, съ вашей стороны будьте въ миръ со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте мѣсто гнѣву*

(*Божію*). *Ибо написано* *): *Мнѣ отмщеніе, Я воздамъ, говоритъ Господь* (Римл. XII, 18—19). Таковая обязанность особливо должна быть исполняема тогда, когда кто отягченъ великими грѣхами или опасно боленъ или угнетенъ великою скорбію и несчастіемъ: таковыхъ людей должно утѣшать. *Тамъ же, отв. на вопр. 52.*

(*Шестое дѣло духовнаго милосердія*) то, чтобы переносить обиды съ терпѣніемъ. Мы исполняемъ оное тогда, когда претерпѣваемъ что-либо за Христа; въ такомъ случаѣ должны претерпѣвать съ радостію: поелику Господь нашъ І. Христосъ претерпѣлъ за насъ несравненно большія обиды, какъ сказано: *потому что и Христосъ пострадалъ за насъ, оставивъ намъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его* (1 Петр. II, 21). — Сверхъ того, не должны желать зла тѣмъ, кои обижаютъ и притѣсняють насъ, и не должны платить зломъ за зло, по словамъ Апостола: *не воздавайте зломъ за зло* (1 Петр. III, 9). Напротивъ, когда мы терпимъ что несправедливо, должны благословлять Бога и просить у Него прощенья врагамъ нашимъ. — *Тамъ же, отв. на вопр. 53.*

(*Седьмое дѣло духовнаго милосердія*) -- прощать погрѣшности, которыя сдѣлали предъ нами другіе. Мы тогда исполняемъ сіе дѣло милосердія, когда оскорбленія, намъ причиненныя, какого бы рода они ни были, прощаемъ врагамъ нашимъ и даже молимся о прощеніи оскорбителя нашего, какъ выше сказано; прощать же мы должны не только однажды въ день, но въ каждый день семью седьмидесять разъ, какъ на вопросъ Петра отвѣтствовалъ Спаситель нашъ: *не говорю тебѣ: до семи, но до седмижды семидесяти разъ* (Мѡ. XVIII, 22). *Тамъ же, отв. на вопр. 54.*

См. также ниже (*объ отношеніи къ имуществу ближнихъ*). Кат. 115.

См. выше (*объ объѣтахъ*). Кангр. соб. прав. 21.

Церковныя имущества должны быть въ распоряженіе епископа, который расходуетъ ихъ со всевозможною осмотрительностью и страхомъ Божіимъ на пользу всѣхъ нуждающихся и самъ беретъ въ случаѣ нужды должную часть на

*) Второзак. XXXII, 35.

необходимы свои потребности и на потребности странно-пріемлемыхъ имъ братій, чтобы они ни въ чемъ не терпѣли лишеній, по слову божественнаго Апостола, который говорить: *имѣюще пищу и одѣяніе сими довольни будемъ* (1 Тимое. VI, 8). *Антиох. соб. пр. 25.*

Вдовицы и убогіе и странствующие пришельцы яда получаютъ всякое успокоеніе и никто да не присвоаетъ церковнаго достоянія.—*Феофила, архіеп. Александр., пр. 11.*

Благотворить надобно вѣсьмъ людямъ, не любопытствуя ни объ этомъ, ни о томъ, кто они; ибо Господь говоритъ: всякому, просящему у тебя, давай (Лук. VI, 30), очевидно же истинно нуждающемуся, хотя бы онъ былъ другъ, хотя бы врагъ, хотя бы родственникъ, хотя бы чужой, хотя бы безбрачный, хотя бы въ бракѣ состоящій. Ибо во всемъ Писаніи Господь убѣждаетъ относительно убогихъ, говоря и чрезъ Исаію: *раздѣли съ голодными хлѣбъ твой и скитающихся бѣдныхъ введи въ домъ; когда увидиши нагаго, одѣнь его и отъ единокровнаго твоего не укрывайся* (Ис. XVIII, 7). И чрезъ Данила говоритъ Онъ властителю: *царь, да будетъ благоугоденъ тебѣ советъ мой: искупи грѣхи твои правдою и беззаконія твои милосердіемъ къ бѣднымъ.* (Дан. VI, 24). И чрезъ Соломона говоритъ Онъ: *милостынями и вѣрами очищаются грѣхи* (Притч. XV, 27). И чрезъ Давида опять говоритъ: *Блаженъ, кто помышляетъ о бѣдномъ (и нищемъ)! Въ день бѣдствія избавитъ его Господь* (Пс. XV, 2). И опять: *Онъ¹⁾ расточилъ, раздалъ нищимъ; правда его пребываетъ во вѣки* (Пс. CXI, 9). И Соломонъ говоритъ: *Благоворящій бѣдному даетъ взаймы Господу и Онъ воздастъ ему за благодареніе его* (Притч. XIX, 17). И еще: *кто затыкаетъ ухо свое отъ вопля бѣднаго, тотъ и самъ будетъ вопить и не будетъ услышанъ* (Притч. XXI, 13).—*Апост. Постанов. кн. III, гл. 4.*

Благотворительница пусть скрываетъ имя свое, какъ мудрая, не трубящая предъ собою, чтобы милостыня ея была предъ Богомъ втайнѣ, какъ говоритъ Господь: *у тебя же, когда творишь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлаетъ правая, чтобы милостыня твоя была втайнѣ* (Мф. VI, 3. 4). И вдовица пусть молится за давшаго, кто бы онъ ни былъ, ибо она — святой жертвенникъ Божій. И Отецъ, видящій тайное, воздастъ благотворителю явно (Мф. VI, 6)... *Апост. Постанов. кн. III, гл. 14.*

З) См. выше (виды любви къ ближнимъ). *Испов., III, отв. на вопр. 12; также (о дѣлахъ милосердія). Испов., II, отв. на вопр. 53 — 54; еще (виды любви къ ближнимъ). Катих. стр. 89, 80—81.*

1) Мужъ боящійся Господа ст. 1.

Но тебя проклинаятъ кто-нибудь? Ты благословляй Его, потому что въ книгѣ Числъ написано: *благословящій тя благословенъ и проклинающій тя проклятъ* (Числ. XXIV, 9). Подобно и въ Евангеліи написано: *благословите клянущія въ* (Лук. VI, 28).—Когда васъ обижаютъ, вы не обижайте взаимно, но терпите; потому что Писаніе говорить: *не говори я отплачу*, врагу за то, что обидѣлъ меня, но потерпи, да (Притч. XX, 22) отомститъ за тебя Господь и наведетъ отмщеніе на обижающаго тебя. И опять въ Евангеліи говорить оно: *любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ; да будете сынами Отца вашего небеснаго; ибо Онъ посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ* (Мѣ. V, 44—45). Будемъ, возлюбленные, внимать этимъ заповѣдямъ, чтобы чрезъ исполненіе ихъ оказаться намъ сынами свѣта. И такъ снесите, рабы и сыны Божіи, другъ друга. — *Апост. Постанов. кн. I, гл. 2.*

Пороки, противныя обязанностямъ къ ближнимъ: 1) несправедливость; 2) несогласіе, раздоръ, вражда; 3) нескромность, безчиніе и грубость въ обращеніи; 4) притворство, скрытность, лѣсть, обманъ, коварство; 5) равнодушіе, жестокость; 6) своекорыстіе и лихоимство; 7) зависть и злорадованіе; 8) ненависть; 9) месть.

1) Законное дѣло содѣлали пресвитеры въ веси Геминѣ. аще истину глаголетъ принесшая писаніе Евстафія: она сказуетъ, яко Кирадію, причинявшую неправду и не хотѣвшую прекратить неправду, они отлучили отъ собранія церковнаго. Но поелику я удостовѣрился, яко она, врачуя порокъ свой, желаетъ принята быти въ общеніе съ Церковію; то потщись расположити ее, да первѣе престанетъ отъ неправды, и привести ее въ покаяніе и такимъ образомъ, аще уразумѣешь, яко къ Закону Божію обращается, желая быти въ церковныхъ собраніяхъ, то разрѣши ей быти въ оныхъ купно съ народомъ вѣрныхъ. *Теофила Александр. пр. 14.*

2) См. выше (виды любви къ ближнимъ). *Катих. стр. 80—81.*

3) *Не давай души своей дерзости, потому что дерзкій мужъ попадаетъ въ зло* (Притч. XIII, 18). — *Апост. Постан. кн. VII, гл. 8.*

4) См. выше (перв. полов. XII, ѿ). *Катих. стр. 88; также (о грѣхахъ противъ внѣшняго богопочтенія) Кат. 101 стр.*

5) См. выше (стр. 199). *Прав. св. Апост.*, 57 (втор. пол., II).

6) См. выше (о богатствѣ) и ниже (объ имуществѣ ближняго) приведенныя извлеченія.

7) Зависть есть печаль и скорбь сердца о благополучіи ближняго. напротивъ, радость и удовольствіе при его злополучіи. Она раждается въ томъ случаѣ, когда ближній нашъ богаче насъ или имѣетъ равное съ нами богатство; также пищею для ней служатъ честь, достоинства, науки и искусства и другія преимущества. О семъ грѣхѣ Писаніе говоритъ: *отложивъ всякую злобу и всякое коварство и лицемеріе и зависть и всякое злословіе, какъ новорожденные младенцы, возлюбите чистое, словесное молоко, дабы отъ него возрасти вамъ во спасеніе* (1 Петр. II, 1—2).

(Отъ зависти раждаются грѣхи): ненависть, злорѣчіе, презрѣніе, коварства, обманы, убійства и подобныя. Желаніи удалиться отъ сего грѣха, долженъ представлять себѣ, что всякое благо, какое только получаетъ человѣкъ, исходить отъ благодати Божіей. какъ сказано: *что ты имѣешь, чего бы не получилъ? А если получилъ, что хвалишься, какъ будто не получилъ* (1 Кор. IV, 7). Итакъ всякій, кто завидуетъ благополучію, даруемому отъ Бога, хулитъ Бога и уподобляется тому человѣку, къ которому сказано: *развѣ Я не властенъ въ своемъ дѣлатъ, что хочу? Или глазъ твой завистливъ отъ того, что Я добръ?* (Мѣ. XX, 15). Зависти противоплагается *благорасположеніе и доброжелательство*. *Испов.*, III, отв. на вопр. 30—31.

Когда запрещается (въ 10 заповѣди) желать чего бы то ни было, что есть у ближняго, то какая страсть чрезъ сіе запрещается? *Зависть*. *Катих.* стр. 117.

8) Къ сему грѣху (убійству) въ нѣкоторой степени относятся всѣ дѣла и слова, противныя любви и несправедно нарушающія спокойствіе и безопасность ближняго, и, наконецъ, внутренняя *ненависть* противъ него, хотя бы она и не обнаруживалась. *Всякій, ненавидящій брата своего, есть челоуькоубійца* (1 Иоан. III, 15).—*Катих.* 111—112.

9) Злопамятство есть страсть, побуждающая разгнѣваннаго человѣка мстить оскорбившему его, дѣйствительно ли сей

оскорбилъ его или мнимымъ образомъ. О семъ грѣхѣ Свящ. Пис. говоритъ такъ: *всякій человекъ да будетъ скоръ на слышаніе, медленъ на слова, медленъ на грѣхъ. Ибо гнѣвъ человека не творитъ правды Божіей* (Іаков. I, 19 — 20). И въ другомъ мѣстѣ: *всякое раздраженіе и ярость, и гнѣвъ, и крикъ, и злорѣчіе со всякою злобою да будутъ удалены отъ васъ* (Еф. IV, 31). *Испов., III, отв. на вопр. 34.*

VII. Частныя обязанности.

1) *Попеченіе о душахъ ближнихъ.* — а) *Обязанность христіанскаго просвѣщенія ближнихъ; предосудительность лжи.* См. выше (о дѣлахъ милосердія). *Испов., II, отв. на вопр. 49.*

Блаженны изгнанные за правду; ибо ихъ есть царство небесное. 8-е *Блаженство.*

Блаженство сіе принадлежитъ тѣмъ, которые возвѣщаютъ истину, обличая пороки и беззаконіе нечестивыхъ. за что преслѣдуетъ ихъ великая ненависть, такъ что часто они лишаются и жизни, какъ-то потерпѣлъ І. Креститель отъ Ирода и другіе. Оно принадлежитъ всѣмъ учителямъ Церкви, проповѣдникамъ Евангелія, исповѣдникамъ, которые за ученіе свое и спасительное наставленіе часто получаютъ въ награду ненависть и неблагодарность отъ учениковъ и слушателей своихъ. — *Испов., II, отв. на вопр. 60.*

Учитель, хотя бы и мірянинъ, если онъ искусенъ въ словѣ Божіемъ и чистъ по поведенію, пусть учитъ ¹⁾; ибо всѣ будутъ научены Богомъ (Іоан. VI, 54). — *Апост. Постанов. кн. VШ, гл. 32.*

Аще кто подложныя книги нечестивыхъ, аки святыя, въ церкви оглашаетъ ко вреду народа и клира, да будетъ изверженъ. — *Прав. св. Апост., 60.*

Обучающіеся гражданскимъ законамъ не должны употре-

1) Только не въ церкви. „Никому да не будетъ позволено съ амвона возглашати божественныя словеса народу, по чину сопричтенныхъ къ клиру, развѣ кто будетъ удостоенъ посвященія съ постриженіемъ и получитъ благословеніе отъ своего пастыря согласно съ правилами“. VI Всел. соб. 33 прав. см. также пр. 64. (Первая тетрадь: вѣроученіе, стр. 40).

блять языческихъ обычаевъ, именно: ходить въ театры, или совершать такъ называемыя килистры, или одѣваться въ одежды не находящіяся въ общемъ употребленіи, ни въ то время, когда начинаютъ ученіе, ни тогда, когда приходятъ къ концу его, ни вообще въ теченіе этого обученія. Если кто отнынѣ осмѣлится дѣлать такъ, да будетъ отлученъ. — *VI Всел. соб. прав. 71.*

См. еще (выше *объ уваженіи къ ближнимъ*) *Катих. стр. 116.*

б) *Обязанности распространенія и утвержденія доброй нравственности между людьми; соблазнъ и его вредъ.* См. выше (о духовныхъ дѣлахъ милосердія) *Испов. II. отв. на вопр. 48.*

См. ниже (о *нехристіанахъ*) *Катих. стр. 77; срав. (первая половина, о вѣтненіи) Испов., III, отв. на вопр. 44 и 45.*

Кромѣ тѣлеснаго убійства нѣтъ-ли убійства духовнаго? Родъ духовнаго убійства есть *соблазнъ*, когда кто совращаетъ ближняго въ невѣріе или въ беззаконія и тѣмъ подвергаетъ душу его смерти духовной. Спаситель говоритъ: *Кто соблазнитъ одного изъ малыхъ сихъ, вѣрующихъ въ Меня, тому лучше было бы, если повѣсили ему мельничныи жерновъ на шею и потопили его въ глубинѣ морской* (Мѡ. XVIII, 6). *Катих. стр. 111.*

Сія заповѣдь (*шестая*) учитъ, чтобы ни одинъ человекъ, боящійся Бога, не совершалъ убійства не только тѣлеснаго, но и душевнаго. Тѣ, кои убиваютъ тѣло, отнимаютъ временную жизнь, но убивающіе душу лишаютъ ее жизни вѣчной. Сіи послѣдніе убійцы болѣе ужасны. Таковы суть раскольники, лжеучители, худые христіане, которые подаютъ собою примѣръ распутной жизни, т. е., служатъ соблазномъ; а о сихъ Писаніе говоритъ: Мѡ. XVIII, 6 (см. не много выше). Убійство совершается не только самымъ дѣломъ, но и совѣтомъ, помощію, побужденіемъ, согласіемъ. Равно противны сей заповѣди и всѣ тѣ страсти, отъ которыхъ происходитъ убійство, какъ то: гордость, зависть, ненависть, лихоимство и подобныя. *Испов., III, отв. на вопр. 64.*

Не такъ какъ бы за случившееся беззаконное дѣло опредѣлилъ я то, что опредѣлилъ, но потому, что научился

отъ Апостола не полагати претыканія брату или соблазна (Римл. XIV, 13). Знаемъ же, яко нѣкоторыхъ дѣйствія чистыя для другихъ бывають поводомъ ко грѣху. Сего ради, слѣдую установленію святыхъ отецъ, мы повелѣли тебѣ отлучиться отъ оныя жены ¹⁾. *Вас. Вел. пр.* 88.

Тѣхъ, кто набираетъ и содержитъ блудницъ къ соблазну душъ, если они клирики, повелѣваемъ отлучать и извергать, а если міряне, отлучать. *VI Всел. соб. пр.* 86. Срав. *V Всел. соб.* 47 и *VII Всел. соб. пр.* 18 (см. выше о монашествѣ).

2) *Попеченіе о здоровьи и жизни ближнихъ.* Когда запрещается (шестю заповѣдью десятословія) вредить жизни ближняго, то тѣмъ самымъ что повелѣвается? Повелѣвается, сколько можно, беречь жизнь и благосостояніе ближняго.

Какія происходятъ изъ сего обязанности? 1) Помогать бѣднымъ, 2) служить больнымъ, 3) утѣшать печальныхъ, 4) облегчать состояніе несчастныхъ, 5) со всѣми обходиться кротко, любовно и назидательно, 6) примириться съ гнѣвающимися, 7) прощать обиды и благотворить врагамъ. *Катих. стр.* 112. Срав. *Испов., II, отв. на вопр.* 41, 42, 43, 45 (см. о дѣлахъ милосердія).

Аще кто, епископъ или пресвитеръ, или діаконъ, нѣкому отъ клира нуждающемуся не подаетъ потребнаго, да будетъ отлученъ. Закоснѣвая же въ томъ, да будетъ изверженъ, яко убивый брата своего. *Прав. св. Апост.,* 59.

Никто пусть не вводитъ внутрь святаго храма какой бы то ни было скоть, развѣ какой путешественникъ въ большой крайности за неимѣніемъ загона и пристанища выпрягъ бы въ такомъ храмѣ. Отъ того, что скоть не былъ бы введенъ внутрь (храма), онъ быть можетъ погибъ бы; а путешествен-

1) Пресвитеръ и дѣвственникъ Григорій, изъ посланія къ которому состоитъ это правило, старецъ 70-ти лѣтній, имѣлъ въ домѣ женщину въ услуженіи, что служило соблазномъ для многихъ. Вас. Великій потребовалъ, чтобы онъ удалилъ женщину изъ дому, иначе грозилъ запрещеніемъ священнодѣйствовать; а Григорій оправдывается тѣмъ, что онъ не сожителствуетъ съ женою; Вас. Великій отвѣчаетъ на это оправданіе каноническимъ посланіемъ, часть которую мы привели.

никъ, потерявши подъяремный скоть и чрезъ то лишившись возможности продолжать путь, подвергся бы опасности смерти. Мы научены, что *суббота чловѣка ради бысть* (Мрк. II, 27); поэтому спасеніе и благосостояніе чловѣка нужно ставить выше всего. Если же окажется, что кто-нибудь поставитъ скоть во храмѣ безъ необходимости, какъ выше сказано, то если онъ клирикъ, да будетъ извержень, а если мірянинъ, да будетъ отлучень. VI Всел. соб. прав. 88.

Преступность чловѣкоубійства: понятіе объ убійцѣ; убійство вольное, близъвольное, невольное; война. Не убивай. 6-я заповѣдь десятиословія.

(Шестую заповѣдію) запрещается убійство или отнятіе жизни у ближняго какимъ-бы то ни было образомъ. (Нѣ) не есть незаконное убійство, когда отнимаютъ жизнь по должности, какъ-то: 1) когда преступника наказываютъ смертію по правосудію; 2) когда убиваютъ непріятеля *на войнѣ* за Государя и отечество.

Что должно думать о невольномъ убійствѣ, когда убиваютъ нечаянно и безъ намѣренія? Невольный убійца не можетъ почитаться невиннымъ, если не употребилъ надлежащихъ предосторожностей противъ нечаянности и во всякомъ случаѣ имѣеть нужду въ очищеніи совѣсти по установленію Церкви.

Какіе случаи относятся могутъ къ законопреступному убійству? Кромѣ непосредственнаго убійства, какимъ-бы то ни было орудіемъ, къ сему же преступленію относятся могутъ слѣдующіе и подобные случаи: 1) когда судья *осуждаетъ* подсудимаго, котораго *невинность* ему извѣстна; 2) когда кто *укрываетъ* или *освобождаетъ убійцу* и тѣмъ подаетъ ему случай къ новымъ убійствамъ; 3) когда кто могъ бы избавить ближняго отъ смерти, но не избавляетъ, какъ, напримѣръ, если богатый допускаетъ бѣднаго умереть съ голоду; 4) когда кто превышающими силы тягостями и жестокими наказаніями *изнуряетъ* подчиненныхъ и тѣмъ ускоряетъ ихъ смерть; 5) когда кто невоздержаніемъ или другими пороками *сокращаетъ собственную жизнь.* Катих. стр. 110—111.

См. также (о ненависти). Катих. стр. 111—112; срав. (о соблазнѣ) Испов., III, отв. на вопр. 64.

Нанесшій ближнему смертный ударъ есть убійца, онъ-ли первый нанесъ ударъ или отмщаль. Вас. Вел. пр. 43.

Божественное и священное правило св. апостоловъ признаеть скопящихъ себя за самоубійць и, если это—священники, низлагаетъ ихъ; если же нѣтъ, то заграждаетъ имъ доступъ къ священству¹⁾.—Отсюда становится явнымъ, что если оскоряющій себя есть самоубійца, то оскоряющій другаго, безъ сомнѣнія, есть убійца. Таковаго по справедливости можно признать наносящимъ поруганіе самому созданію. Поэтому св. соборъ опредѣлилъ: если епископъ, или пресвитеръ или діаконъ обличенъ будетъ въ оскоряніи кого-либо своеручномъ-ли или совершенномъ .по его приказанію; таковой подвергается низложенію (лишенію сана). Если же это будетъ мірянинъ, то подвергается отлученію за исключеніемъ случаевъ, когда болѣзнь какая принудитъ оскорять заболѣвшаго; потому что какъ первое правило Никейскаго собора подвергающихся отсѣченію членовъ по болѣзни не наказываетъ ради ихъ болѣзни, такъ и мы ни священниковъ, повелѣвающихъ больнымъ оскоряться по причинѣ болѣзни, не осуждаемъ, ни больныхъ мірянъ, своеручно производящихъ оскоряніе, не обвиняемъ; потому что признаемъ это врачеваніемъ отъ болѣзни, а не искаженіемъ созданія и не поруганіемъ творенія. *Двукрат. соб пр. 8.*

Во гнѣвѣ на свою жену употребившій сѣкиру есть убійца. Справедливо же и достойно твоего благоразумія вспомануль ты мнѣ, да реку о семь пространствѣ, ибо много разностей между вольнымъ и невольнымъ. Аще кто, бросивъ камень на пса или на древо, попадетъ въ человѣка, сіе есть дѣло совершенно произвольное и не бывшее въ намѣреніи дѣйствующаго; ибо намѣреніе его было отразити звѣря или сбити плодъ, подвергшійся же удару самъ собою нашель на него, проходя мимо; и такъ сіе есть невольное. Невольное также и то, аще кто, желая кого исправить, ударить ремнемъ или жезломъ нетяжелымъ и біемый умереть, ибо здѣсь разсматривается намѣреніе, яко онъ хотѣлъ исправить согрѣшившаго, а не умертвити. Подобнымъ образомъ къ невольнымъ убійствамъ принадлежитъ и то, аще кто, защищая себя въ дракѣ, древомъ или рукою, нещадно нанесетъ противнику ударъ въ

1) Апост. прав. 22 см. (о самоубійствѣ).

опасное мѣсто, имѣвъ намѣреніе причинити боль, а не совсѣмъ убити; но сіе уже приближается къ вольному убійству, ибо употребившій таковое орудіе къ защищенію или безщадно нанесшій ударъ явенъ есть въ томъ, яко не пощадилъ чело-вѣка, будучи обладаемъ страстію. Подобно употребившій въ орудіе тяжелое древо и камень, большій силы чело-вѣческой, причисляется къ невольнымъ убійцамъ, яко иное имѣвшій въ намѣреніи, а иное содѣлавшій; ибо онъ во гнѣвѣ нанесъ такой ударъ, что умертвилъ пораженнаго, хотя, можетъ быть, намѣреніе его было токмо поразити, а не совсѣмъ умертвити. Но кто употребилъ мечъ или что либо таковое, тотъ не имѣетъ никакого извиненія и особенно бросившій въ кого-либо сѣкиру. Ибо онъ не изъ руки ударилъ его, такъ чтобы мѣра удара зависѣла отъ него, но бросилъ такъ, что удару и отъ тяжести желѣза и отъ остроты его и отъ стремленія чрезъ большое пространство по необходимости надлежало быти смертельнымъ. Совершенно такожде вольное и въ семъ никакому сомнѣнію не подлежащее есть то, что дѣлается разбойниками и въ непріятельскихъ нашествіяхъ: ибо разбойники убиваютъ ради денегъ, избѣгая обличенія въ злодѣяніи; а находящіеся на войнѣ идутъ на пораженіе сопротивныхъ съ явнымъ намѣреніемъ не устрашати ниже вразумити, но истребити оныхъ. Еще же аще кто напоить кого-либо тайнымъ составомъ (хотя бы то было для иныя нѣкія причины) и умертвить, таковаго признаемъ вольнымъ убійцею. Сіе часто дѣлаютъ жены, покушаяся нѣкими обояніями и чарованіями привлечь нѣкихъ въ любовь къ себѣ и дающія имъ врачебные составы, производящія помраченіе разума. Хотя таковыя, причинивъ смерть, содѣлали не то, что имѣли въ намѣреніи, однако за волшебство и занятіе возбраненное причисляются къ вольнымъ убійцамъ. Посему и дающія враче-ство для изверженія зачатаго въ утробѣ суть убійцы, равно и приѣмлющія дѣтоубійственныя отравы. *Вас. Вел. 8 пр.*

Женъ, дающихъ лекарства, производящія выкидываніе, и принимающихъ отравы, умерщвляющія зародышъ, подвергаемъ епитиміи убійства. *VI Всел. соб. пр. 91, срав. Ажир. соб. прав. 21, Вас. Вел. пр. 33 и 52.*

Много бываетъ отъ раздраженія грѣховныхъ дѣлъ и вся-

кихъ золъ. Но отцамъ нашимъ угодно было о иныхъ изъ нихъ не входить во многую подробность и не признали они требующимъ многаго попеченія врачеваніе всѣхъ согрѣшеній отъ раздраженія происходящихъ. Писаніе возбраняетъ не токмо легкую рану, но и всякое злорѣчіе или хуленіе (Кол. III, 8; Еф. IV, 31) и все подобное отъ раздраженія происходящее; но они токмо противу злодѣянія убійства положили предохраненіе въ епитиміяхъ. Раздѣляется же сіе злодѣяніе по различію убійства вольнаго и невольнаго. Вольное убійство, во-первыхъ, есть то, на которое съ намѣреніемъ дерзнулъ рѣшившійся на сіе самое злодѣяніе, да совершить оное; во-вторыхъ, и то полагается между вольными убійствами, когда кто въ сопротивоборствѣ, бія и булучи біемъ, наноситъ рукою ударъ въ нѣкое мѣсто. Ибо единожды яростію объятый и стремленію гнѣва предавшійся во время страсти не пріемлетъ въ умъ ничего могущаго пресѣци зло. И такъ убійство, происшедшее отъ сопротивоборства, приписуется дѣйствию произвола, а не случая. Невольныя же убійства имѣютъ извѣстные признаки, когда, кто имѣя въ намѣреніи нѣчто другое, случайно учинить тяжкое зло. Изъ сихъ вольное убійство требуетъ троякаго протяженія времени для тѣхъ, которые обращеніемъ врачуютъ произвольное преступленіе. Для нихъ полагается три девятилѣтія съ назначеніемъ по девяти лѣтъ на каждую степень покаянія, да проведетъ десятилѣтнее время въ совершенномъ отлученіи съ прегражденіемъ ему входа въ церковь. Столько же другихъ лѣтъ да пребудетъ въ степени слушающихъ, сподобляясь токмо слушанія учителей и писаній; въ третіемъ же десятилѣтіи да молится съ припадающими въ покаяніи, по семъ да приступаетъ къ общенію Св. Таинъ.... Коликое же время назначено для очищенія просто блуда, толикое же заблагоразсуждено положить и для невольныхъ убійць, притомъ съ разсмотреніемъ и здѣсь расположенія кающагося.... *Григ. Нис. пр. 5*¹⁾.

См. выше (перв. полов., гл. IX) *Аванас. Велик. посланіе къ Аммуну монаху.*

1) Другія правила относительно церковнаго наказанія убійць: *Акир-скаго собор. прав. 22, 23, Вас. Вел. 2, 56, 57, св. Апост. пр. 66* и др.

Убіеніе на брани отцы наши не вмѣняли за убійство, извиная, какъ мнится мнѣ, поборниковъ цѣломудрія и благочестія. Но можетъ быть добро было бы совѣтовати, чтобы они, какъ имѣющіе не чистыя руки, три года удерживались отъ приобщенія токмо Святыхъ Таинъ. *Вас. Вел. пр. 13.*

Аще которые сопричислись къ варварамъ и съ ними во время своего плѣненія участвовали въ нападеніи, забывъ, яко были Понтійцы и христіане и ожесточась до того, что убивали единоплеменныхъ своихъ или древомъ или уловленіемъ, такожде указывали невѣдущимъ варварамъ пути или домы, таковымъ должно преградити входъ даже въ чинъ слушающихъ, доколѣ что-либо изволятъ о нихъ, купно сошедшеся, св. отцы и прежде ихъ Духъ Святый. *Григ. Неокесар. прав. 8.*

Не убивай, т. е., не разрушай подобнаго себѣ челоуѣка. ибо разрушаешь прекрасно сдѣланное, а не потому, будто всякое убійство дурно, но потому, что дурно убійство только невиннаго, законное же убійство предоставлено только начальникамъ. *Апост. Постанов. кн. VII, гл. 2.*

3) *Попеченіе о чести и добромъ имени ближнихъ; противныя сему пороки: осужденіе ближнихъ, злословіе, клевета.* Не произноси ложнаго свидѣтельства на ближняго твоего. 9-я заповѣдь десятиословія.

(*Девятою заповѣдію запрещается*) ложное свидѣтельство на ближняго, а также всякая ложь.

(*Подъ именемъ ложнаго свидѣтельства запрещается*)

1) ложное свидѣтельство судебное, когда на кого въ судѣ свидѣлствуютъ, доносятъ или жалуются ложно; 2) ложное свидѣтельство кромѣ суда, когда на кого *клеветуютъ* заочно или кого въ лице *порицаютъ* несправедливо.

Евангеліе не позволяетъ судить и о дѣйствительныхъ порокахъ или недостаткахъ ближнихъ, если мы особенною должностію не призваны къ тому, чтобы обличить ихъ. *Не судите, да не судимы будете* (Мѳ. VII, 1).

Для удобнѣйшаго избѣжанія грѣховъ противъ девятой заповѣди что должно наблюдать? Должно *обуздывать языкъ.* Кто любитъ жизнь и хочетъ видѣть добрыя дни, тотъ удерживай языкъ свой отъ зла и уста свои отъ мукавыхъ рѣчей (1 Петр. III, 10). — *Если кто изъ васъ думаетъ,*

что онъ благочестивъ и не обуздываетъ своего языка, но обольщаетъ свое сердце, у того пустое благочестіе (Іаков. I, 26) *Катих. стр.* 116.

Блаженство сіе (3-е) научаетъ, что блаженны тѣ люди, которые не наносятъ вреда ни одному человѣку, ни у кого не отнимаютъ чести, никого не оскорбляютъ, не осуждаютъ и не оговариваютъ, а себя почитаютъ людьми самыми презрѣнными, непрестанно обвиняя жизнь свою и добрыя дѣла свои признавая маловажными, недостойными, даже ничего незначущими... *Испов., II, отв. на вопр. 35.*

См. также (выше, о дѣлахъ милосердія) *Испов., II, отв. на вопр. 50.*

Смотри также (объ убійствѣ) *Григ. Нис. прав. 5.*

Попеченіе объ имуществѣ ближнихъ; противоположный сему порокъ -- воровство. — Не крадь. 8-я заповѣдь десяти-словія.

(Осьмою заповѣдію запрещается) кража или присвоеніе какимъ-нибудь образомъ того, что принадлежитъ другимъ.

Какіе особенные грѣхи запрещаются сею заповѣдію? Главнѣйшіе суть:

- 1) *Грабительство*, или отнятіе чужой вещи явно, насиліемъ;
- 2) *Воровство*, или похищеніе чужой вещи тайно;
- 3) *Обманъ*, или присвоеніе чего-нибудь чужаго хитростію, когда, на примѣръ, отдають ложную монету вмѣсто истинной, худой товаръ вмѣсто хорошаго, посредствомъ ложнаго вѣса или мѣры не додаютъ проданнаго, скрываютъ свое имѣніе, чтобы не платить своихъ долговъ, не исполняютъ по условіямъ или по завѣщаніямъ, когда скрываютъ виновнаго въ кражѣ и чрезъ то лишаютъ удовлетворенія обиженнаго;
- 4) *Святотатство*, или присвоеніе того, что посвящено Богу и что принадлежитъ церкви;
- 5) *Духовное святотатство*, когда одни предають, а другіе восхищаютъ священныя должности не по достоинству, но по видамъ корыстнымъ;
- 6) *Мздоимство*, когда берутъ мзду съ подчиненныхъ или подсудимыхъ и по видамъ корысти возвышаютъ недостойныхъ, оправдываютъ виновныхъ, притѣсняютъ невинныхъ;
- 7) *Тунеядство*, когда получаютъ жалованье за должность

или плату за дѣло, но должности и дѣла не исполняютъ и такимъ образомъ крадутъ и жалованье, или плату, и пользу, которую могли бы трудомъ принести обществу или тому, для кого надлежало работать, также когда имѣющіе силу пріобрѣтать пропитаніе трудомъ вмѣсто того живутъ милостынею.

8) *Лихоимство*, когда подъ видомъ нѣкотораго права, но въ самомъ дѣлѣ съ нарушеніемъ справедливости и человеколюбія обращаютъ въ свою пользу чужую собственность или чужой трудъ или даже самыя бѣдствія ближнихъ; на примѣръ, когда заимодавцы обременяютъ должниковъ ростомъ, когда владѣльцы изнуряютъ зависящихъ отъ нихъ излишними налогами или работами, когда во время голода продаютъ хлѣбъ слишкомъ высокою цѣною.

Когда запрещаются сіи грѣхи, то чрезъ сіе какія предписываются добродѣтели? 1) *безкорыстіе*; 2) *вѣрность* 3) *правосудіе*; 4) *милосердіе*.

Неужели немилосердный къ бѣднымъ грѣшитъ противъ осьмой заповѣди? Точно такъ, если онъ имѣетъ чѣмъ помогать имъ. Ибо все, что мы имѣемъ, принадлежитъ собственно Богу и избытокъ дается намъ отъ Провидѣнія Божія для вспоможенія бѣднымъ, а потому если не удѣляемъ имъ отъ избытка нашего, то чрезъ сіе похищаемъ или утаеваемъ собственность ихъ и даръ Божій. *Катих. стр.* 114—115.

1) Татьба раздѣляется на разбойничество и подкупаніе, цѣль того и другаго одина—отъятіе чуждаго, но между оными есть великое различіе въ расположеніи духа. Ибо разбойникъ для достиженія своего намѣренія употребляетъ и человекоубійство и къ сему пріуготовляется и оружіемъ и скопищемъ подобныхъ себѣ и способностію мѣсть: почему таковой подлежитъ суду человекоубійцы, аще чрезъ покаяніе къ церкви Божіей возвратится... *Григ. Нисск. пр.* 6.

Дерзнувшіе учинити нападеніе на чужіе дома, аще по обвиненію уличены будутъ, да не удостоятся ниже чина служающихъ Писанія. Но аще сами о себѣ объявятъ и возвратятъ похищенное, то въ чинѣ обращающихся да припадаютъ. *Григ. Неокесар. пр.* 9.

2) См. выше (о богатствѣ) *Григ. Нисск. пр.* 6.

А что во время нашествія варваровъ среди толикаго стѣ-

сненія и толикаго плача нѣкіе дерзнули сіе время всѣмъ угрожающее погибелью почитать для себя временемъ корысти, сіе свойственно людямъ нечестивымъ и богоненавистнымъ, дошедшимъ до крайней степени гнусности. Посему справедливымъ признается всѣхъ такихъ отлучити отъ церкви, да не како прїидеть гнѣвъ на весь народъ и первѣе на самихъ предстоятелей, не взыскающихъ за сіе. Боюсь бо, какъ глаголетъ Писаніе, *да не купно съ собою погубитъ нечестивый праведнаго* (Быт. XVIII, 23).— Ибо, глаголетъ Писаніе, *блудъ и любостяжаніе — за нихъ приходитъ гнѣвъ Божій на сыновъ противленія. Не будьте сообщниками ихъ. Вы были некогда тьма, а теперь свѣтъ въ Господь: поступайте, какъ чада свѣта; потому что плодъ Духа состоитъ во всякой благодати, праведности и истинѣ. Испытайте, что благоугодно Богу и не участвуйте въ безплодныхъ дѣлахъ тьмы, но и обличайте. Ибо о томъ, что они дѣлаютъ тайно, стыдно и говорить. Все же обнаруживаемое дѣлается явнымъ отъ свѣта; ибо все, дѣлающееся явнымъ, свѣтъ есть* (Ефес. V, 6 — 13). Аще же нѣкіе, неся наказаніе за прежнее любостяжаніе, во время мира бывшее, паки въ самое время гнѣва обращаются къ любостяжанію, користуясь отъ крови и гибели челоуѣковъ бѣгствующихъ или плѣнниковъ убіенныхъ, то чего инаго надлежитъ ожидать, развѣ того, что подвизающіеся за любостяжаніе соберутъ гнѣвъ и себѣ самимъ и всему народу? *Григор. Неокес. пр. 3.*

Никто да не обольщаетъ себя тѣмъ, яко нашель, что-либо, ибо непозволительно користоватися и найденнымъ Второзаконіе глаголетъ: *когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй ихъ, но возврати ихъ брату твоему. Если же не близко къ тебѣ будетъ братъ твой или ты не знаешь его; то прибери ихъ въ домъ свой и пусть они будутъ у тебя, доколь братъ твой не будетъ искать ихъ и тогда возврати ему ихъ. Такъ поступай и съ осломъ его, такъ поступай съ одеждою его, такъ поступай со всякою потерянною вещью брата твоего, которая будетъ имъ потеряна и которую ты найдешь: такъ говоритъ Второзаконіе. Въ книгѣ же Исхода не токмо*

о найденной кѣмъ-либо собственности брата, но и врага речено: *возвращеніемъ да возвратиши оную въ домъ господина ея* (Исх. XXIII, 4—5). Аще же не позволительно въ мирѣ користоватися отъ небрежнаго и раскошествующаго и о своей собственности не пекущагося брата или врага, то кольми паче отъ бѣдствующаго, избѣгающаго враговъ и по нуждѣ оставляющаго собственность. *Григ. Неокес. пр. 5.*

Иные же обольщаютъ себя, удерживая найденную чужую собственность вмѣсто своей утраченной. Такимъ образомъ поелику Ворады и Готѣы поступали съ ними вражески, то они для другихъ содѣлались Ворадами и Готѣями. Сего ради послали мы къ вамъ брата и состарпа Евфросина, дабы онъ по примѣру здѣшняго образа дѣйствованія и тамо ввелъ подобный и отъ кого надлежитъ примати обвиненія и кого должно отлучати отъ молитвъ.—*Григ. Неокес. пр. 6.*

А нашедшіе что-либо на полѣ или домахъ своихъ оставленное варварами аще по обвиненіи будутъ обличены, да будутъ въ числѣ припадающихъ. Аще же сами о себѣ объявятъ и отдадутъ найденное, то да удостоятся и молитвы.—*Григ. Неокес. 10.*

Исполняющіе же настоящую заповѣдь должны исполняти оную безъ всякаго скверноствительства, не требуя себѣ возмездія или за указаніе вещи, или за сохраненіе, или обрѣтеніе, или какъ бы ни называли предлогъ къ тому. *Григ. Неокес. пр. 11.*

Раскапывающій гробы для хищенія да не причастится Св. Таинъ десять лѣтъ: два да плачетъ, три да слушаетъ, четыре да припадаетъ, едино лѣто да стоитъ съ вѣрными и тогда уже да примется *Вас. Вел. прав. 66.*

И самое гробохопательство раздѣляется на простительное и непростительное. Ибо аще кто щадя честь мертвыхъ и не касаясь сокрытаго во гробѣ тѣла, да не явится предъ солнцемъ неблагообразіе естества, нѣкоторые камни, на гробѣ положенные, употребить на какое-либо построеніе: сіе, хотя и не похвально, впрочемъ по обыкновенію сдѣлалось простительнымъ, когда оное вещество будетъ обращено на нѣчто лучшее и общепользѣйшее. А истязывати прахъ тѣла разрѣшившагося въ земли и подвинути кости въ надеждѣ при-

обрѣсти нѣкое украшеніе, закопанное съ умершимъ, сіе подлежитъ такому же суду, какъ и простой блудъ, съ соблюденіемъ различія, показаннаго въ предыдущемъ словѣ, т. е., да усматриваетъ предстоятель цѣленіе врачуемаго изъ самаго житія его такъ, что можетъ сократить продолженіе епитиміи, опредѣленное правилами. *Григ. Нисск. пр. 7.*

4) и 5) См. выше приведенныя правила (*о ирѣхазх противъ внѣшняго богопочтенія*).

6 и 8) Сія заповѣдь (8) учитъ не присвоивать себѣ никакой чужой вещи всякимъ несправедливымъ образомъ или грабительствомъ или воровствомъ или удержаніемъ собственности другаго. Къ сему причисляется и то, когда кто нибудь похищаетъ у другаго честь, когда кто требуетъ отъ подчиненныхъ своихъ подати или оброка сверхъ надлежащія мѣры или налагаетъ на нихъ работы не по силамъ. Сюда относится и ростъ. На все это апостоль произноситъ такой судъ: *ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злорѣчивые, ни хищники царствія Божія не наследуютъ* (1 Кор. VI, 10). Здѣсь также должны быть подразумѣваемы всѣ законные договоры, гдѣ должна быть соблюдаема вѣрность и откуда должны быть исключены взаимные обманы. *Испов., III, отв. на вопр. 68.*

Епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ лихвы требующій отъ должниковъ или да престанетъ или да будетъ изверженъ. *Прав. Св. Апост., 44 пр.*

Такъ какъ многіе изъ состоящихъ въ клирѣ, увлекаясь любостыжаніемъ и лихоимствомъ, забываютъ сказанное въ Божеств. Писаніи: *сребра своего не даде въ михву* (Пс. XIV, 5) и давая деньги въ долгъ, требуютъ сотыхъ приращеній, то святой и великій соборъ постановилъ: кто послѣ настоящаго опредѣленія станетъ брать ростъ съ даннаго въ долгъ или производить другіе обороты или требовать половинный ростъ или измышлять другое что ради постыднаго прибытка, таковой да будетъ изверженъ изъ клира и отчужденъ отъ церковнаго чина. *I Всел. соб. пр. 17; срав. VI Всел. соб. прав. 100, Лаод. соб. прав. 4, Карѣ. соб. 21.*

VIII. Обязанности христіанина къ ближнимъ, какъ членамъ общества.

а) Обязанности въ общество церковномъ ¹⁾.

Отношеніе пастырей къ пасомымъ. Какъ говоритъ Свящ. Писаніе о должноти пастырей къ духовной паствѣ? *Пасите Божіе стадо, какое у васъ, надзираая за нимъ не принужденно, но охотно и богоугодно, не для инусной корысти, но изъ усердія; и не господствуая надъ настѣдіемъ Божіимъ, но подавая примѣръ стаду* (1 Петр. V, 2—3). *Катих. 109 стр.*

Рекли мы, яко не подабаеть епископу или пресвитеру вдаватися въ народныя управленія, но неопустительно быти при дѣлахъ церковныхъ. Или убо да будетъ убѣжденъ сего не творити или да будетъ изверженъ. Ибо никтоже можетъ двумъ господамъ работати по заповѣди Господней (Мѡ. VI, 24).—*Прав. Св. Апост. 81.*

См. также (выше *объ обътахъ*) *IV Всел. соб. пр. 7.*

Предстоятели церквей должны каждый день, преимущественно же во дни воскресные, поучать весь клиръ и народъ словамъ благочестія, выбираая изъ Божественнаго Писанія разумѣнія и заповѣди истины и не преступая положенныхъ уже предѣловъ или преданія богоносныхъ отцевъ.... Ибо посредствомъ ученія упомянутыхъ отцевъ народы, получая познаніе о желательномъ и достойномъ избранія и о негодномъ и достойномъ отвращенія, исправляютъ жизнь свою къ лучшему и не изнемогають отъ недуга невѣдѣнія, но, внимая

1) Съ точки зрѣнія церковной члены общества раздѣляются на пастырей и пасомыхъ; поэтому въ этомъ отдѣленіи можетъ быть рѣчь объ обязанностяхъ 1) пастырей къ пасомымъ и другъ къ другу; 2) паствы къ пастырямъ; 3) всѣхъ вообще православныхъ къ единовѣрцамъ и иновѣрцамъ. Обь обязанностяхъ перваго и втораго рода здѣсь предлагается самое небольшое количество извлеченій изъ символическихъ книгъ, лишь во избѣжаніе перерыва въ изложеніи дѣла; подробнѣе же о нихъ см. первую тетрадь, стр. 40—49.

этому ученію, стараются избавиться отъ недуга и въ страхѣ угрожающихъ наказаній содѣлываютъ себѣ спасеніе. *VI Всел. соб. прав. 19.*

...У Бога и у того, кому вѣрено пастырское водительство, все попеченіе о томъ, чтобы возвратить заблудшую овцу и вылечить уязвленную зміемъ... *VI Всел. соб. пр. 102. *)*

Отношенія пасомыхъ къ пастырямъ. — (*Третья заповѣдь церковная предписываетъ*), чтобы духовнымъ оказываемо было должное уваженіе, какъ служителямъ Божиимъ и посредникамъ, ходатайствующимъ за насъ у Бога, особенно тѣмъ, кои исповѣдуютъ насъ, какъ Отцы духовные, и чтобы мы совѣтовались съ ними о спасенія нашемъ. О сей заповѣди такъ говоритъ Писаніе: *каждый долженъ разумѣть насъ* ¹⁾, *какъ служителей Христовыхъ и домостроителей таинъ Божіихъ* (1 Корѣ. IV, 1). И въ другомъ мѣстѣ: *просимъ же васъ, братія, уважать трудящихся у васъ и предстоятелей вашихъ въ Господь и вразумляющихъ васъ и почитать ихъ преимущественно съ любовію за дѣло ихъ* (1 Солун. V, 12—13). И въ другомъ мѣстѣ: *развѣ не знаете, что священнодѣйствующіе питаются отъ святилища? что служащіе жертвеннику берутъ долю отъ жертвенника? Такъ и Господь повелѣлъ проповѣдующимъ Евангеліе жить отъ благовѣствованія* (1 Корѣ. IX, 13—14) И еще: *достойно начальствующимъ пресвитерамъ должно оказывать сугубую честь, особенно тѣмъ, которые трудятся въ словь* (1 Тим. V, 17). Люди мірскіе не должны вмѣшиваться въ дѣла духовныя, по слову Апостола: *братія, если и впадетъ челоуѣкъ въ какое согрѣшеніе, вы духовные исправляйте такового въ духъ кротости* (Гал. VI, 1). *Испов., I, отв. на вопр. 89.*

Какъ говоритъ Священное Писаніе о почтеніи къ пастырямъ и учителямъ духовнымъ? *Повинуйтесь наставникамъ вашимъ и будьте покорны; ибо они неусыпно пекутся о душахъ вашихъ, какъ обязанные дать отчетъ, чтобы они дѣлали это съ радостію, а не воздыхая; ибо это для васъ не полезно* (Евр. XIII, 17). *Катих. стр. 108.*

¹⁾ См. это правило въ полномъ составѣ, за исключеніемъ нѣсколькихъ строкъ конца, тетрадь первая: вѣроченіе стр. 17.

¹⁾ Т. е. Апостоловъ, а въ нихъ и всѣхъ пастырей.

См. также (о смиреніи, стр. 137) *Испов., III, отв. на вопр. 25.*

Срав. ниже (о свѣтской власти) *Испов., III, отв. на вопр. 62.*

Въ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ избирайте достойныхъ Господа... А чтите ихъ вы какъ отцевъ, какъ господъ, какъ благодѣтелей какъ виновниковъ благо бытія вашего. *Постанов. Апост. кн. VII, гл. 31.*

Отношенія православныхъ другъ къ другу: а) всѣ вообще обязанности къ ближнимъ должны быть исполняемы православными въ отношеніи другъ къ другу въ преимущественной степени. Всѣ-ли человекѣ суть ближніе наши? Всѣ; потому что всѣ суть созданія единого Бога и произошли отъ одного человекѣ. Но присные въ вѣрѣ сугубо близки намъ, какъ чада единого Отца небеснаго по вѣрѣ въ І. Христа. Катих. стр. 94.

Если кто-либо изъ епископовъ предпочтетъ церкви еретиковъ или язычниковъ сродниковъ или непринявшихъ къ сродству и оставить ихъ своими наслѣдниками; то такому епископу и по смерти его да будетъ изречена анаѳема и имя его отнюдь да не возносится іереями Божиими. Не слѣдуетъ вмѣнять ему въ оправданіе и то, если онъ умретъ безъ завѣщанія, ибо поставленный во епископа, онъ, какъ справедливо подобаеъ ему, обязанъ былъ сдѣлать распоряженіе своимъ имуществомъ, сообразное съ его званіемъ. *Карѣ. соб. пр. 92.*

б) Обязанность хранить единеніе духа въ союзъ мира; в) грѣхи, противные этой обязанности: ересь и расколъ. Единство церкви какую обязанность налагаетъ на насъ? Блюсти единеніе духа въ союзъ мира (Еф. IV, 3).—Катих. стр. 48.

Чему научаетъ Символь вѣры, когда называетъ Церковь *Апостольскою*? Научаетъ твердо держаться ученія и преданій *Апостольскихъ* и удаляться отъ такого ученія и такихъ учителей, которые не утверждаютъ на ученіи Апостоловъ. Апост. Павелъ говоритъ: *...братія, стойте и держите преданія, которымъ вы научены или словомъ или посланіемъ нашимъ* (2 Сол. II, 15). — *Еретика, послѣ*

перваго и втораго вразумленія, отвращайся (Тит. III, 10).—*Есть много и непокорныхъ, пустослововъ и обманщиковъ, особенно изъ обрѣзанныхъ, каковымъ должно заграждать уста; они развращаютъ цѣлыя дома, уча, чему недолжно, изъ постыдной корысти* (Тит. I, 10—11).—*Если и Церкви не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь* (Мѡ. XVIII, 17).

в) (*Четвертый грѣхъ противъ первой заповѣди десятиословія*)—*ересь*, когда люди къ ученію вѣры примѣшиваютъ мнѣнія, противныя божественной истинѣ.—

(*Пятый грѣхъ противъ первой заповѣди десятиословія*)—*расколъ*, т. е., своевольное уклоненіе отъ единства Богопочтенія и отъ Православной Каѳолической Церкви Божіей. *Катих. стр. 97.*

...Иное они (*древніе*) ересию, иное расколѡмъ, а иное самочиннымъ сборищемъ. Еретиками они назвали совершенно отторгшихся и въ самой вѣрѣ отчуждившихся; раскольниками раздѣлившихся въ мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ предметахъ церковныхъ и о вопросахъ, допускающихъ уврачеваніе; а самочинными сборищами—собранія, составляемыя непокорными пресвитерами или епископами и ненаученнымъ народомъ. Напримѣръ, аще кто, бывъ обличенъ во грѣхѣ, удаленъ отъ священнослуженія, не покорился правиламъ, а самъ удержалъ за собою предстояніе и священнослуженіе и съ нимъ отступили нѣкоторые другіе, оставивъ Каѳолическую Церковь: сіе есть самочинное сборище. О покаяніи мыслити инако, нежели какъ сущіе въ Церкви, есть расколъ. Ереси же суть, напримѣръ, манихейская, валентиніанская, маркіонитская и сихъ самыхъ пепузіанъ. Ибо здѣсь есть явная разность въ самой вѣрѣ въ Бога. Почему отъ начала бывшимъ отцамъ угодно было крещеніе еретиковъ совсѣмъ отметати; крещеніе раскольниковъ, яко аще не чуждыхъ Церкви, пріимати; а находящихся въ самочинныхъ сборищахъ исправляли приличнымъ покаяніемъ и обращеніемъ и паки присоединяти къ Церкви. Такимъ образомъ даже находящіеся въ церковныхъ степеняхъ, отступивъ купно съ непокорными, когда покаются, нерѣдко пріемлются паки въ тотъ же чинъ Пепузіане же явно суть еретики. Ибо они восхулили на Духа Святаго,

нечестиво и безстыдно присвоивъ наименованіе Утѣшителя Монтану и Прискиллѣ. Посему, боготворятъ-ли они челоуѣковъ, подлежатъ за сіе осужденію; оскорбляютъ-ли Духа Святаго, сравнивая Его съ челоуѣками, и въ семъ случаѣ повинны вѣчному осужденію, ибо хула на Духа Святаго не отпускается. Какая же была бы сообразность признати крещеніе тѣхъ, которые крестятъ въ Отца и Сына и въ Монтана или Прискиллу? ибо не суть крещены крестившіеся въ то, что намъ не предано. Посему хотя великій Діонисій и не примѣтилъ сего, но намъ не должно соблюдать подражанія неправильному, ибо нелѣдность сама собою явна и ясна для всѣхъ, имѣющихъ хотя нѣсколько разсужденія. Каеары суть изъ числа раскольниковъ. Однако угодно было древнимъ, какъ-то Кипріану и нашему Фирмилиану единому опредѣленію подчинити всѣхъ: каеаровъ, енкратитовъ, идропарастатовъ и апотактитовъ. Ибо хотя начало отступленія произошло чрезъ расколъ, но отступившіе отъ Церкви уже не имѣли на себѣ благодати Святаго Духа. Ибо оскудѣло преподаваніе благодати, потому что пресѣклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ Отцевъ и чрезъ возложеніе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженные, сидѣлавшись мірянами, не имѣли власти ни крестити, ни рукополагати и не могли преподавати другимъ благодать Св. Духа, отъ которой сами отпали. Почему приходящихъ отъ нихъ къ Церкви, яко крещенныхъ мірянами, древніе повелѣвали вновь очищати истиннымъ церковнымъ крещеніемъ. По поелику нѣкоторымъ въ Асіи рѣшительно угодно было ради назиданія многихъ пріяти крещеніе ихъ, то да будетъ онъ пріемлемо. Подобаеть же намъ усмотрѣти злоухищреніе енкратитовъ. Они, да содѣлають себя неудобопріемлемыми для Церкви, умыслили предускоряя совершати собственное крещеніе, чрезъ что и собственный свой обычай измѣнили. И такъ поелику о нихъ ничего ясно не изречено, мню, яко прилично намъ отвергати ихъ крещеніе: и аще бы кто пріялъ отъ нихъ оное, таковаго приходящаго къ Церкви крестига. Но аще сіе имѣеть быти препятствіемъ общему благосозиданію, то таки подобаеть держатися обычая и слѣдовати отцамъ, благоусмотрительно устроившимъ дѣла наши. ...Всемирно-же да будетъ установлено, чтобы послѣ

ихъ крещенія приходящіе къ Церкви были помазуемы отъ вѣрныхъ и тако приступали къ таинствамъ... *Вас. Велик. пр. 1-е.*

Еретиками... мы называемъ и тѣхъ, которые издавна отчуждены отъ Церкви, и тѣхъ, которые впослѣдствіи нами преданы анаемѣ; а вмѣстѣ съ сими и тѣхъ, которые показываютъ видъ, будто исповѣдуютъ истинную вѣру, однакожь отдѣлились и составляютъ свои собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ. — *II Всел. соб. пр. 6.*

...Да предается анаемѣ всякая ересь, и именно—ересь евноміанъ или аномеевъ, и арианъ или евдоксіанъ, и полуаріанъ или духоборцевъ, также и савелліанъ, и маркелліанъ, и фотиніанъ и аполлинаріанъ. *II Всел. соб. пр. 1.*

Если кто будетъ составлять особыя собранія внѣ Церкви и, презирая Церковь, захочетъ исправлять церковныя нужды безъ пресвитера, поставленнаго епископомъ; да будетъ анаема. *Гамр. соб. пр. 6.*

Если какой-либо пресвитеръ или діаконъ, презрѣвъ своего епископа и отдѣлившись отъ церкви, начнетъ устраивать частныя собранія и, поставивъ (съ этою цѣлію) жертвенникъ, не будетъ внимать увѣщаніямъ епископа, не захочетъ покориться ему и не послушаетъ ни перваго, ни втораго его приглашенія; то да будетъ совершенно низверженъ (изъ своего чина) и уже ни служить, ни возвратитъ своего сана не можетъ. Если же онъ будетъ упорно возмущать Церковь и производить безпорядки въ ней, то укрощать его внѣшнею властію, какъ бунтовщика. *Антіох. соб. прав. 5. Срав. Карѣ. соб. пр. 10 и прав. 11*).*

...Не дозволяется также ни имѣть общенія съ отлученными отъ общенія, ни сходиться по домамъ и молиться съ тѣми, которые не молятся вмѣстѣ съ Церковію, и лицъ, чуждающихся одной Церкви, не принимать въ другой. Если же окажется, что кто-либо изъ епископовъ или пресвитеровъ или діаконъ или кто либо изъ клира имѣетъ общеніе съ отлученными отъ общенія, то да будетъ и самъ внѣ общенія,

*) Въ 10 и 11 прав. Карѣ. соб. говорится тоже самое, что и въ 5 прав. Антіох. собор.

какъ нарушитель канона церковнаго. *Антiox. соб. пр. 2.*

Аще кто съ отлученнымъ отъ общенія церковнаго помолится, хотя бы то было въ домѣ, таковой да будетъ отлученъ. *Прав. Св. Апост. 10.*

Епископъ или пресвитеръ или діаконъ съ еретиками молившийся токмо, да будетъ отлученъ. Аще же позволить имъ дѣйствовать что-либо, яко служителямъ Церкви, да будетъ изверженъ. *Прав. Св. Апост. 45.*

Епископа или пресвитера, пріявшихъ крещеніе или жертву еретиковъ, извергати повелѣваемъ. *Кое бо согласіе Христови съ велиаромъ? или какая часть вѣрному съ невѣрнымъ* (2- Кор. VI, 15)? *Прав. Св. Апост. 46.*

...Не слѣдуетъ молиться вмѣстѣ съ еретикомъ или раскольникомъ. *Лаод. соб. пр. 33; срав. прав. 9.*

...Не слѣдуетъ принимать отъ еретиковъ благословеній, такъ какъ благословія ихъ скорѣе суесловія, чѣмъ благословія. *Лаод. соб. 32.*

Въ Божественной литургіи діаконъ предъ временемъ цѣлованія возглашаетъ: не пріемлемые ко общенію, изыдите. Посему таковыя не должны присутствовать, аще не общаются покаяніемъ и оставите ересь. — *Тимоѡ. Александр. пр. 9.*

...Не позволять еретикамъ, коснѣющимъ въ ереси, входить въ храмъ Божій. *Лаод. соб. прав. 6.*

(*Шестая заповѣдь Церковная предписываетъ*) молиться ... также за еретиковъ и раскольниковъ, чтобы они обратились къ вѣрѣ православной прежде конца своей жизни. *Испов., I, отв. на вопр. 92; срав. II, отв. на вопр. 33.*

Во свидѣтельство противъ епископа не пріимати еретика; по и вѣрнаго единаго не довольно... *Прав. Св. Апост. 75.*

Не дозволяется православному мужчинѣ сочетаться съ еретической женщиной, ни православной женщинѣ сопрягаться съ мужчиной еретикомъ; а если бы и оказалось, что кто-либо сдѣлалъ что-нибудь подобное, то бракъ считать не дѣйствительнымъ и незаконное сожитіе расторгать. Ибо не должно смѣшивать то, что не способно къ смѣшенію, ни сочетавать волка съ овцею или съ частию Христовою жребій грѣшниковъ. Если кто преступитъ опредѣленное нами, да будетъ отлученъ. Если же кто-нибудь, еще находясь въ

невѣрїи, и не будучи причислены къ стаду православныхъ, сочетались между собою законнымъ бракомъ, потомъ одинъ изъ нихъ, избравши доброе, приступилъ къ свѣту истины, а другой, не желая воззрѣть на божественные лучи, остался въ узахъ заблужденія, а невѣрующей женѣ угодно продолжать сожитіе съ вѣрующимъ мужемъ или, наоборотъ, невѣрующему мужу съ вѣрующею женой, то пусть они не разлучаются, согласно съ божественнымъ апостоломъ: *ибо невѣрующій мужъ освященъ женою и невѣрующая жена освящена мужемъ* (I Корѣ. VII, 14). VI Всел. соб. прав. 72., срав. Лаод. соб. прав. 31.

Епископъ Каѳолической (*Карѳагенской*) церкви сказалъ: приглашеніе, которое должно быть препровождено отъ вашей честности къ донатистамъ, благоволите выслушать, включить его въ соборные акты и послать къ нимъ, а отвѣтъ ихъ благоволите объявить намъ посредствомъ вашихъ актовъ.

Бывъ посланы каѳолическимъ соборомъ нашимъ, мы полноправно вступаемъ въ сношенія съ вами и хотимъ порадоваться вашему исправленію; вѣдаемъ бо любовь Господа рекшаго: *блажени миротворцы, яко тии сынове Божїи нарекутся* (Мѣ. 5, 9). А чрезъ пророка Господь внушилъ намъ говорить: „вы братья наши“, даже не желающимъ называться нашими братьями. Итакъ вы не должны пренебрегать этимъ нашимъ отъ мирной любви исходящимъ напоминаніемъ. Если вы что-либо изъ того, чего держитесь, признаете за истину, это не усомнитесь защитить истину, т. е., ко времени нашего собора изберите изъ вашей среды лицъ, которымъ бы можно было вѣрить дѣло защищенія правоты вашей, чтобы и мы могли сдѣлать тоже, т. е., избрать изъ нашего собора лицъ, которые вмѣстѣ съ избранными изъ вашей среды въ извѣстномъ мѣстѣ и въ извѣстное время обязаны были бы мирно изслѣдовать все, что требуетъ изслѣдованія и что отдѣляетъ васъ отъ общенія съ нами и чтобы законѣвшее заблужденіе, при помощи Господа, Бога нашего, хотя поздно исчезло въ конецъ, да не погибнуть въ святотатственномъ раздѣленіи немощныя и несвѣдущія души, послѣдовавшія человѣческому увѣренію. Если вы братски примите это приглашеніе, то истина легко раскроется предъ

вами; если же не захотите сдѣлать этого, то невѣріе ваше тотчасъ изоблится. И по прочтеніи сего образца всѣ епископы сказали: „совершенно согласны, да будетъ такъ“, и подписали. *Карѳ. соб. прав. 103.*

Наставленіе братьямъ Θεасію и Евودیю, назначеннымъ посланниками отъ кареагенскаго собора къ славнѣйшимъ и благочестивѣйшимъ самодержцамъ.

Когда съ помощію Господнею предстанутъ они предъ благочестивѣйшими царями, то объяснятъ имъ, какъ во время собора прошедшаго года старѣйшины донатистовъ приглашаемы были собраться и, если имѣютъ дерзновеніе отстаивать свое ученіе, избрать изъ своей среды нѣсколько лицъ, которые были бы способны мирно состязаться съ нами и, если бы какая-либо доля истины на ихъ сторонѣ, то явили бы ее не колеблясь и съ христіанскою кротостію, дабы такимъ образомъ, по невѣжеству и односторонности противоборниковъ, можно было познать, гдѣ находится нынѣ издревле сіявшая каѳолическая чистота. Но такъ какъ они рѣшили не вступать въ разсужденія, то почти ни на что и не отвѣчали. И такъ поелику со стороны епископовъ употребленъ въ отношеніи къ нимъ мирный образъ дѣйствій, а они, не имѣя возможности отвѣчать противъ истины, обратились къ насильственнымъ поступкамъ, такъ что многихъ епископовъ и клириковъ (умолчимъ о мірянахъ) ставили своими навѣтами въ тѣсенное положеніе и вторгнулись въ нѣкоторыя церкви, покушаясь вторгнуться также и въ другія церкви; то ихъ царскому человѣколюбію предстоитъ попещись, чтобы родившая ихъ благочестивыми во Христѣ и крѣпостію вѣры воспитавшая Каѳолическая церковь была ограждена ихъ заботливостію, дабы въ благочестивое царствованіе ихъ дерзкіе люди, не могущіе совратить народа посредствомъ убѣжденія, не возгосподствовали надъ немощными членами его посредствомъ устрашенія. Извѣстно и многократно законами оглашено, что производятъ гнусныя скопища отщепенцевъ. Посему противъ неистовства оныхъ отщепенцевъ просимъ подать намъ высочайшую помощь, не необычайную и не противную Св. Писаніямъ; ибо ап. Павелъ, какъ видно изъ подлинныхъ Дѣяній Апостольскихъ, по-

бѣдиль соумышленіе людей безчинныхъ войскою помощію. Итакъ мы просимъ о томъ, чтобы безъ всякаго замедленія послѣдовало распоряженіе объ охраненіи церковныхъ чиновъ въ каждомъ городѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ просить благочестивѣйшихъ самодержцевъ и отомъ, чтобы соблюдаемъ былъ законъ, изданный блаженныя памяти отцемъ ихъ Θεодосіемъ, о взысканіи по десяти фунтовъ золота съ еретиковъ, рукополагающихъ и рукополагаемыхъ, равно и съ владѣльцевъ, у которыхъ замѣчено будетъ собраніе еретиковъ. Да повелятъ подтвердить этотъ законъ, съ распространеніемъ при томъ силы его на тѣхъ, чьи навѣты доказаны будутъ людьми, принявшими на себя попеченіе о Каѳолической церкви, чтобы отлагающіе свое очищеніе и исправленіе, не смотря на напоминаніе имъ о вѣчномъ наказаніи, по крайней мѣрѣ этимъ страхомъ удерживаемы были отъ произведенія расколовъ и безумной еретической лживости. Слѣдуетъ просить также и о томъ, чтобы былъ возобновленъ существовавшій до сихъ поръ законъ, которымъ отнимается у еретиковъ право брать что-либо отъ рукополагаемыхъ или по завѣщанію, ровно какъ и другимъ оставлять что-либо по завѣщанію, кратко сказать: да отнимется отъ заблуждающихся право какъ брать у другихъ, такъ и оставлять другимъ что-нибудь. А тѣмъ, кто ради единенія и мира желаетъ исправить себя, да будетъ разрѣшено, и при существованіи такого закона, получать наслѣдство, хотя бы это наслѣдство или какой-либо даръ достались имъ еще тогда, когда они находились въ еретическомъ заблужденіи, за исключеніемъ, впрочемъ, лицъ, которые сочли нужнымъ перейти въ Каѳолическую церковь уже по призваніи ихъ къ суду; потому что о такихъ слѣдуетъ думать, что они пожелали каѳолическаго единенія не по страху суда небснаго, но по алканію земныхъ выгодъ. Кромѣ всего этого предстоить нужда въ помощи со стороны властей каждой области. Впрочемъ, если уполномоченные усмотрятъ еще что либо, споспѣшествующее церковной пользѣ, то и на это даемъ имъ полномочіе. *Карѳ. соб. пр. 104.*

Еретиковъ, при кончинѣ кающихся, подобаетъ пріимати. Явно же есть, яко пріимати не безъ разсужденія, но со

испытаніемъ, истинное-ли показываютъ покаяніе и имѣютъ-ли плоды, свидѣтельствующіе тѣхъ о спасеніи. *Вас. Велик. прав. 5.*

Отношеніе православныхъ христіанъ къ иновѣрцамъ и нехристіанамъ: 1) православные не должны имѣть церковнаго общенія съ иновѣрцами и нехристіанами, но 2) должны молиться объ обращеніи ихъ въ православную вѣру и споспѣшествовать сему обращенію собственною дѣятельностію; 3) примѣръ послѣдняго; 4) въ отношеніи же мірскомъ, не уединяясь совершенно отъ неправославныхъ, православные должны по возможности остерегаться близкаго общенія, чтобы не подпасть вліянію ихъ въ религіозномъ отношеніи.

1) Аще кто изъ клира или мірянинъ въ синагогу іудейскую или еретическую войдетъ помолитися, да будетъ и отъ чина церковнаго изверженъ и отлученъ отъ общенія церковнаго. *Прав. Св. Апост. 65.*

Аще который христіанинъ принесетъ елей въ капище языческое или въ синагогу іудейскую въ ихъ праздники или возжжетъ свѣщу, да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго. *Пр. Св. Апост. 71.*

...Не должно принимать присылаемые іудеями или еретиками праздничные дары и праздновать съ ними.

...Не должно принимать опрѣсноковъ отъ іудеевъ и пріобщаться нечестіямъ ихъ.

...Не должно праздновать вмѣстѣ съ язычниками или пріобщаться безбожію ихъ. — *Прав. Лаод. соб. 37, 38, 39.* —

2., Да святится имя Твое. *Первое прошеніе Мол. Господней.*

...Сими словами просимъ не только того, чтобы наша жизнь была во славу Божию, но чтобы и всѣ тѣ, которые не вѣруютъ въ истиннаго Бога и не знаютъ Его, обратились и познали Его, такъ чтобы и въ нихъ и чрезъ нихъ славилось имя Божіе... *Испов., II, отв. на вopr. 13; срив. Испов., I, отв. на вopr. 92 (выше о расколѣ и ереси).*

3., (*Имя Божіе, святое само въ себѣ*) можетъ святиться въ челоуѣкахъ, т. е., вѣчная святость Его въ нихъ являться можетъ... Во-первыхъ, когда мы, имѣя въ мысляхъ и серд-

цахъ имя Божіе. такъ живемъ, какъ требуетъ Его святость и такую жизнь прославляемъ Бога; во-вторыхъ, когда, смотря на нашу добрую жизнь, и другіе прославляютъ Бога. — *Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего небеснаго.* (Мѡ. V, 16). — *Катих. стр. 77.*

См. также (выше о духовныхъ дѣлахъ милости) *Испов. II, отв. на вопр. 48 -- 49.*

4) ...Праведный, обращающійся съ неправеднымъ, не погибаетъ вмѣстѣ съ нимъ. Ибо въ этомъ мірѣ и праведные и неправедные соединяются другъ съ другомъ общеніемъ только жизни, а не и праведности; но въ этомъ любящіе Бога не согрѣшаютъ, напротивъ, подражаютъ еще Отцу своему небесному, повелѣвающему солнцу своему восходить надъ праведными и неправедными и посылающему дождь Свой на злыхъ и добрыхъ. И отъ этого никакой нѣтъ опасности для праведнаго: ибо на ристалищѣ находятся и побѣдители и побѣжденные, а на увѣнчаніи одни мужественно подвизавшіеся и никто не увѣнчивается, если незаконно будетъ подвизаться (2 Тим. II, 5). Ибо каждый будетъ отвѣчать за самого себя, и Богъ отнюдь не погубитъ праведнаго вмѣстѣ съ неправеднымъ, потому что не согрѣшившаго онъ не наказываетъ. Такъ, Онъ ни Ноя не потопилъ, ни Лота не сожегъ, ни Раавъ не погубилъ съ соотечественниками ея... Не сожительство повергаетъ праведныхъ осужденію съ неправедными, но согласіе въ мысли... *Постанов. Апост. кн. II, гл. 14.*

Язычники не должны знать происходящихъ между вами раздоровъ, и вы не принимайте въ свидѣтельство противъ себя невѣрующихъ и не судитесь у нихъ и ничѣмъ не будьте должны имъ относительно подати или страха, но отдавайте кесарево кесарю, а Божіе — Богу (Мѡ. XXII, 21), какъ-то: подать или кинсонъ 1) или дидрахму 2), какъ и Господь нашъ, давъ статирь 3), избавился отъ доукки. Итакъ избери лучше понести уронъ и стараться о томъ, что клонится къ миру не только съ братьями, но и съ невѣрующими; ибо, понесши какой-либо уронъ въ житейскомъ, ты, какъ благочестивый и живущій по заповѣди Христовой, не потерпишь никакого вреда въ божественномъ. *Постан. Апост. кн. II, гл. 46.*

Принимайте приходящихъ къ вамъ не иначе, какъ по испытанію; ибо вы имѣете смыслъ и можете познавать десницу или шуйцу (Іоан. IV, 11) и отличать лжеучителей отъ учителей. Когда приходитъ учитель, то отъ души снабжайте его нужнымъ; а лжеучителю хотя дайте что нужно, но заблужденія его не принимайте и вмѣстѣ съ нимъ не моли-

1) Подать поголовнал.

2) Подать на храмъ.

3) Четыре драхмы

тесъ, чтобы не оскверниться съ нимъ. *Постанов. Апост. кн. VII, м. 28.*

См. выше (о ереси и расколъ) *VI Всел. соб. прав. 72.*

Поелику въ нѣкоторыхъ епархіяхъ позволено чтецамъ и пѣвцамъ всту ть въ бракъ, то святой соборъ опредѣлилъ, чтобы никому изъ нихъ не было позволено брать жену иновѣрную, чтобы родившіе уже дѣтей отъ такихъ браковъ, если они успѣли уже окрестить родившихся отъ нихъ у еретиковъ, приводили ихъ къ общенію съ Каѳолическою Церковію, а не крестившіе не могли крестить ихъ у еретиковъ, ни соединять бракомъ съ еретикомъ, или іудеемъ, или язычникомъ, развѣ только когда лице, сочетавающееся съ православнымъ, обѣщаетъ перейти въ православную вѣру. Если кто преступитъ сіе опредѣленіе св. собора, да подлежитъ (епитиміи) по правиламъ. *IV Всел. соб. прав. 14.*

Постановлено также, чтобы дѣти клириковъ не соединялись браками съ язычниками и еретиками.—

Епископы или клирики да не упрочиваютъ таковымъ ничего изъ своихъ вещей.— *Карѣ. соб. прав. 30, 31.*

Никто изъ числящихся въ священномъ чинѣ или мірянъ не долженъ ѣсть опрѣсноковъ у іудеевъ или входить съ ними въ содружество или принимать отъ нихъ лекарства или мыться вмѣстѣ съ ними въ банѣ. Если кто отважится сіе дѣлать, то если онъ клирикъ, да будетъ изверженъ, а если мірянинъ, да будетъ отлученъ. *VI Всел. соб. прав. 11.*

Общеніе живыхъ членовъ церкви съ умершими, выражаемое исполненіемъ ихъ воли и молитвою за нихъ и милостынею. (Шестая заповѣдь церковная предписываетъ).. молиться и за усопшихъ, которые скончались въ вѣрѣ православной... *Испов., I, отв. на вопр. 92.*

См. также выше (о тѣлесныхъ дѣлахъ милости...). *Испов., II, отв. на вопр, 47.*

Что надобно думать о милостыняхъ и благотвореніяхъ, которыя дѣлаются въ пользу умершихъ? О семъ разсуждаетъ Θεофилактъ (въ толков. на XII, 5 Еван. Луки), объясняя слова Христовы: *убойтесь имущаго власть во грехи въ геенну.* Онъ тамъ пишетъ: „смотри, Христосъ не сказалъ: убойтесь того, кто по убіеніи ввергнетъ въ геенну, по который

имѣеть власть ввергнуть. Ибо умирающіе грѣшники не непремѣнно ввергаются въ геенну; но сіе состоитъ во власти Божіей, такъ что Богъ можетъ и простить ихъ, то есть, за приношеніе и подаванія, дѣлаемыя въ пользу умершихъ. Онѣ не мало полезны и въ тяжкихъ грѣхахъ умершимъ. И такъ не необходимо по убіеніи Онъ ввергаетъ въ геенну; но имѣеть власть ввергнуть. Посему не престанемъ стараться милостынями и молитвами нашими умилоствивлять Того, Который имѣеть власть ввергнуть, но не непремѣнно употребляетъ власть сію, а можетъ даровать и прощеніе. И такъ на основаніи ученія Свящ. Писанія и толкованія сего отца выводимъ такое заключеніе, что мы должны непремѣнно молиться за умершихъ, приносить безкровныя жертвы и подавать милостыни; ибо сами они не могутъ сего дѣлать за самихъ себя. *Испов., I, вопр. и отв. 65; срав. (выше о дѣлахъ милосердія) Испов., III, отв. на вопр. 9.*

...Если случится поминовленіе какихъ-либо лицъ, скончавшихся въ вечернее время, епископовъ-ли то или прочихъ; тогда совершается оно только молитвами ¹⁾, если совершающіе его окажутся пообѣдавшими. *Каро. соб. пров. 50. См. также (выше, о воровствѣ...).* *Григ. Нисск. прав. 7.*

...Когда выносите почившихъ, то провожайте ихъ съ псалмопѣніемъ, если они вѣрующіе о Господѣ. Ибо *честна предъ Господемъ смерть преподобныхъ Его* (Пс. СХV, 6) и опять: *обратися, душе моя, въ покой твой, яко Господь благодѣйствова тя* (Пс. СХIV, 6) и въ другихъ мѣстахъ: *память праведныхъ съ похвалами* (Притч. X, 7). и: *праведныхъ душъ въ руку Божию* (Прем. Ш, 1). Ибо повѣрившіе Богу, хотя бы и почилы, не мертвы, какъ Спаситель говоритъ Саддукеямъ: *а о воскресеніи мертвыхъ не читали ли вы написаннаго: Я—Богъ Авраама и Богъ Исаака и Богъ Иакова? Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ; ибо у Него все живы* (Мѡ. XXII, 31, 32; Лук. XX, 38). Поэтому и останки тѣхъ, которые живы у Бога, не лишены чести. Такъ, прор. Елисей по смерти своей возбудилъ мертвого, убитаго Сирійскими разбойниками; ибо когда тѣло его прикоснулось къ костямъ Елсея, онъ, вставъ, ожилъ (4 Царств. XIII, 21), а этого не случилось бы, если бы тѣло Елсея не было свято. И цѣломудренный Іосифъ обнималъ Иакова, по смерти лежавшаго на одрѣ. И Моисей и І. Навинъ вынесли останки Іосифовы, не почитая этого

¹⁾ Но не литургією, потому что святая тайна жертвоприношенія должна совершаться людьми неѣвными (см. начало сего правила).

оскверненіемъ. Поэтому и вы, епископы и прочіе, прикасайтесь къ почившимъ безъ наблюденія (Числ. гл. 19) и не думайте, что оскверняетесь этимъ и останками ихъ не гнушайтесь. Оставьте эти глупыя наблюденія и украшайте себя святостію и цѣломудріемъ. . *Постанов. Апост. кн. VI, гл. 30.*

О почившихъ же во Христѣ діаконъ, по возглашеніи содержащагося въ первой молитвѣ, чтобы оный не сказалъ намъ того же, пусть при-совокупляетъ и сіе: о почившихъ во Христѣ братіяхъ нашихъ помолимся, яко да человеклюбець Богъ, пріемый душу его (усопшаго), прости ему всякое согрѣшеніе, вольное и невольное и милостивъ и милостивъ бывъ, приведетъ его въ страну благочестивыхъ, покоющихся въ нѣдрѣ Авраама и Исаака и Іакова, со всіми иже отъ вѣка благоудившими Ему и сотворшими волю Его, отонуже отбѣже болѣзнь и печаль и воздыханіе... И епископъ пусть говорить: ...Самъ и нынѣ призри на раба твоего сего, его же избралъ еси и пріялъ еси въ инъ удѣлъ, и прости ему, аще что вольно или невольное согрѣшилъ и ангелы милостивы пристави ему и вчини его въ нѣдрѣ патріарховъ и пророковъ и апостоловъ и всѣхъ, иже отъ вѣка тебѣ благоудившихъ... *Постанов. Апост. кн. VIII, гл. 41.*

Совершайте же третины почившихъ въ псалмахъ, чтеніяхъ и молитвахъ, ради Воскресшаго въ третій день, и девятины, въ воспоминаніе сущихъ здѣсь почившихъ и сорочины—по древнему образцу, ибо такъ народъ Израильскій оплакивалъ Моисея ¹⁾,—и години о памяти почившаго. И пусть раздають изъ имѣнія его нищимъ въ поминаеніе его *Постанов. Апост. кн. VIII, гл. 42.*

3). Обязанности въ обществѣ гражданскомъ.

Начало и основаніе гражданской жизни — въ семействѣ: а) значеніе брака въ христіанствѣ; б) взаимныя обязанности супруговъ; в) обязанности родителей къ дѣтямъ и сихъ послѣднихъ къ родителямъ; г) отношенія между родственниками; д) взаимныя отношенія между слугами и господами.—а) Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ или вообще изъ священнаго чина, удаляется отъ брака и мяса и вина не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло и что Богъ, созидавая человекъ, мужа и жену сотворилъ ихъ и такимъ образомъ хуля клевететь на созданіе: или да

¹⁾ Въ нашей славянской Библии читается *тридцать дней* (Второз. XXXIV, 8), но въ нѣкоторыхъ греческихъ кодексахъ читается здѣсь (какъ и въ кн. Бытія I, 3) *четыредесять дней*.

исправится или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина и отверженъ отъ церкви. Такжеже и мірянинъ. *Прав. Св. Апост. 51*; срав. *VI Всел. соб. пр. 13*.

Если кто станетъ порицать бракъ, поносить и презирать совокупающуюся со своимъ мужемъ женщину, како будто бы она не можетъ войти въ царство (небесное), хотя бы была вѣрною и благочестивою; да будетъ анаѳема. *Гамр. собор. пр. 1*; срав. *его же прае. 9* (выше, *объ обѣтахъ*) и *21*.

...Два пути въ жизни относительно сего предмета. Единъ обыкновенный и житейскій, т. е., бракъ, другой же ангельскій и коего нѣтъ превосходнѣе, т. е., дѣвство. Аще кто избралъ мірскій путь, т. е., бракъ, то не подлежитъ порицанію, но не получитъ толикихъ даровъ, хотя, впрочемъ, получить нѣкіе, ибо и онъ приноситъ плодъ тридесяти-кратый. Аще же кто воспріялъ чистый и премірный путь, хотя путь его жесточе и труднѣе перваго, но таковой приѣмлетъ болѣе чудныя дарованія, ибо принесъ плодъ совершенный, сторичный... *Изъ Посланія Аван. Велик. къ Аммуно монаху*.

...Аще кто желаетъ брака по закону, то ему отверста вся вселенная; аще же желаніе его управляется страстію, тѣмъ паче да воспретится ему бракъ, да научится сосудъ сей со держати въ святости, а не въ страсти похоти (1 Сол. IV, 4—5)... *Вас. Вел. прав. 87*.

Мы вѣруемъ, что законный бракъ и рожденіе дѣтей честны и нескверны; ибо различіе половъ образовано въ Адамѣ и Евѣ для размноженія рода человѣческаго... *Постанов. Апост. кн. VI, гл. II*.

Во первыхъ, чрезъ бракъ человѣкъ избѣгаетъ всякой опасности впасть въ блудъ и невоздержаніе. Ибо честный бракъ для того установленъ, чтобы укротить похоть плоти, какъ говоритъ Павелъ: во избѣжаніе *блудодѣяннѣя кійждо свою жену да имать*. Во вторыхъ, законное только рожденіе дѣтей имѣетъ свое уваженіе. Въ третьихъ, въ случаяхъ болѣзни или другаго какого-нибудь несчастія мужъ бываетъ вѣрнымъ питателемъ жены, а жена мужа, по великой любви и тѣсному дружеству, раждающемуся между ними, о чемъ свидѣтельствуеетъ Писаніе: *сего ради оставиши человѣкъ отца своего и мать и прильпится*

къ женѣ своей: и будетъ два въ плоть едину (Быт. II, 24). Испов., I, отв. на вопр. 116.

б) Какъ говорить св. Писаніе о должностяхъ мужа и жены? Мужья, любите своихъ женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее (Еф. V, 25). — Жены, повинуйтесь своимъ мужьямъ, какъ Господу; потому что мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ глава церкви и Онъ же спаситель тѣла (Еф. V, 22—23). — Катих. стр. 113.

...Единъ есть законный союзъ жены съ мужемъ и мужа съ женою. Итакъ все незаконное есть уже противозаконное и вземлющій несобственное, очевидно, вземлетъ чужое. Ибо человѣку дана отъ Бога единая помощница и надъ женою поставлена единая глава. Итакъ еще кто стяжалъ себѣ, по выраженію Божественнаго Павла, свой собственный сосудъ (1 Сол. IV, 4), тому законъ естественный представляетъ праведное употребленіе онаго. Но еще кто обратится къ несобственному, таковой безъ сомнѣнія чуждый восхитить. Для всякаго чужое есть то, что не есть его собственное, хотя бы и не было въ виду владѣльца оное присвоющаго. Посему строгае изслѣдовавшимъ сей предметъ представлялся блудъ не далека отстоящимъ отъ грѣха прелюбодѣянія, ибо и Божественное Писаніе глаголетъ: *немного буди къ чуждеи* (Притч. V, 20)... Григор. Нис. прав. 4.

Прежде рекъ я, и теперь скажу, Апостоль глаголетъ: *не уклоняйтесь другъ отъ друга, развѣ по согласію на время для упряженія въ постъ и молитвъ, а потомъ опять будьте вмѣстѣ, чтобы не искушалъ васъ сатана невоздержаніемъ вашимъ* (1 Кор. VII, 5). Впрочемъ, необходимо должно воздерживаться въ день субботный и воскресный, потому что въ сіи дни духовная жертва приносится Господу. Тим. Александр. пр 13.

Если какая-либо женщина оставить мужа и, гнушаясь бракомъ, захочетъ сдѣлаться отцѣльницей, да будетъ анагема. Гангр. соб. прав. 14.

Мужъ да будетъ къ женѣ своей ни надмененъ, ни гордъ, но милосердъ, щедръ, желающій нравиться только своей женѣ и ласкать ее почтительно, старающійся быть ей по душѣ, не наряжающійся съ тѣмъ, чтобы уловить собою другую какую-нибудь, ибо если ты, приневоленъ бывъ ею,

согрѣшишь противъ нея, то на тебя найдетъ отъ Бога вѣчная смерть и ты жестоко будешь наказанъ. А хотя бы ты и не сдѣлалъ мерзости, но, оттолкнувъ жену, отрекся отъ нея; то и тутъ ты согрѣшилъ, хотя и не сдѣлалъ дѣла, а только нарядомъ уловилъ жену къ пожеланію тебя...
Постанов. Апост. кн. I, гл. 2—3.

Жена да повинуется мужу своему; потому что мужъ есть глава жены, а глава мужа, ходящаго по пути правды, есть Христосъ, глава же Христа—Богъ и Отецъ Его (1 Кор. XI, 3). Итакъ послѣ вседержителя Бога нашего и Отца, Господа настоящаго и будущаго вѣка и Создателя всякаго дыханія и силы, и послѣ возлюбленнаго Сына Его, Господа нашего І Христа, чрезъ Котораго слава Богу, бойся, жена, мужа своего и страшись его, старайся нравиться ему одному и быть благоугодною ему служеніями своими, чтобы и ради тебя ублаженъ былъ мужъ премудростію, которая говоритъ чрезъ Соломона: *кто найдетъ добродѣтельную жену? ищна ея выше жемчужовъ. Увѣрено въ ней сердце мужа ея и онъ не останется безъ прибытка. Она воздаетъ ему добромъ, а не зломъ во всѣ дни жизни своей. Добываетъ шерсть и ленъ и съ охотою работаетъ руками своими. Она, какъ купеческіе корабли, издалека добываетъ хлѣбъ свой. Она встаетъ еще ночью и раздаетъ пищу въ домъ своемъ и урочное служанкамъ своимъ. Задумаетъ она о поляхъ и приобретаетъ его; отъ плодовъ рукъ своихъ насаждаетъ виноградникъ, препоясываетъ силою чресла свои и укрѣпляетъ мѣшцы свои. Она чувствуетъ, что занятіе ея хорошо и свѣтильникъ ея не гаснетъ и ночью. Протягиваетъ руки свои къ прялкѣ и переть ея берутся за веретено. Длань свою она открываетъ бѣдному и руку свою подаетъ нуждающемуся. Не боится стужи для семьи своей, потому что вся семья ея одѣта въ двойную одежду. Она дѣлаетъ себѣ ковры; виссонъ и пурпуръ—одежда ея. Мужъ ея извѣстенъ у воротъ, когда сидитъ съ старѣйшими земли. Она дѣлаетъ покрывала и продаетъ и поясы доставляетъ купцамъ финикійскимъ. Крѣпость и красота—одежда ея и всемо смотритъ она на будущее. Уста свои открываетъ съ мудростію и кроткое наставленіе на языкъ ея. Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домъ своемъ и не ѣсть хлѣба праздности. Встаютъ дѣти,—и ублажаютъ ее, мужъ, и хвалятъ ее: „много было женъ добродѣтельныхъ; но ты превзошла всѣхъ ихъ“. Миловидность обманчива и красота суетна; но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы. Дайте ей отъ плода рукъ ея и да прославятъ ее у воротъ дѣла ея (Притч. XXXI, 10—31). И опять: добродѣтельная жена — вѣнецъ для мужа своего (Притч. XII, 4). И опять: мудрая жена устроитъ домъ свой. (Притч. XIV, 1).*

Если хочешь, жена, быть вѣрною и угодною мужу, то не наряжайся, чтобы нравиться чужимъ мужьямъ, и въ ношеніи плетеній волосъ или одеждъ или подвязокъ не подражай проводящей распутную жизнь.

... И хотя бы ты дѣлала эти мерзости не для того, чтобы грѣшнить,

но для того только, чтобы наряжаться, то и въ этомъ случаѣ не избѣжишь наказанія впоследствии, если согласишься кого-нибудь къ пожеланію тебя... Но если ты желаешь быть вѣрною мужу своему, то старайся нравиться ему одному.

... Лица, даннаго тебѣ Богомъ, не расписывай, ибо въ тебѣ ничего нѣтъ такого, что нуждалось бы въ украшеніи, потому что все, что только создалъ Богъ, весьма хорошо (Быт. 1, 31), а безмѣрное украшеніе хорошаго безчеститъ даръ художника... И сварливость свою ко всемъ, наипаче же къ мужу своему, ты какъ вѣрующая, пресѣбай, чтобы мужъ твой, если онъ невѣрующій или язычникъ, соблазненъ былъ тобою, не похулилъ Бога, а ты не оказалась у Бога наслѣдницею горя; ибо горе, говорить Онъ, тому, *ради кого имя мое хулится во языцехъ* (Ис. LI, 5); если же мужъ твой вѣрующій, то, какъ знающій Писанія, не нашелся бы вынужденнымъ сказать слово, написанное въ премудрости: *лучше жить въ землѣ пустынной, нежели съ женою сварливою и сердитою* (Притч. XX, 19). — И какъ мы немногому научили васъ вразумленіемъ, сестры, дочери и члены наши, то вы сами, какъ мудрыя, живя такъ, чтобы не злорѣчили васъ, всячески старайтесь узнавать наставленія, чрезъ которыя благоугодно могли бы мы приблизиться къ царству Господа нашего и упокоиться во вѣки вѣковъ. *Постанов. Апост., кн. I, гл. 8, 10.*

Жены, повинуйтесь мужьямъ своимъ и имѣйте ихъ въ чести и служите имъ со страхомъ и любовію, какъ чтитъ Авраама св. Сарра, которая не дерзала даже называть его по имени, но именовала его господиномъ говоря: *господинъ мой старъ* (Быт. XVIII, 12). Равно и вы, мужья, любите женъ своихъ, какъ члены свои, какъ общицы жизни и споспѣшницы къ рожденію дѣтей. *Источникъ* твой, говоритъ Писаніе, *да будетъ благословенъ и утѣшайся женою юности твоей... любовію ея улождайся постоянно* (Притч. V, 18—19). Любите ихъ, говоритъ, какъ члены свои, какъ тѣла свои; ибо написано такъ: *Господь былъ свидѣтелемъ между тобою и женою юности твоей, противъ которой ты поступилъ въроломно, между тѣмъ какъ она подруча твоя и законная жена твоя... Берите духъ вашъ и никто не поступилъ въроломно противъ жены юности своей...* (Малах. II, 14—15). *Постанов. Апостольск., кн VI, гл. 29.*

в) Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебѣ было хорошо и чтобы продлились дни твои на землѣ. *5-я заповѣдь десятизловія.*

Какія особенныя обязанности предписываетъ пятая заповѣдь въ отношеніи къ родителямъ, подъ общимъ наименованіемъ почитанія ихъ? 1) *Почтительно обходиться съ ними*; 2) *Повиноваться* имъ; 3) питать и покоить ихъ во время болѣзни и старости; 4) *Послѣ ихъ смерти такъ же, какъ и при жизни, молиться* о спасеніи душъ ихъ и вѣрно испол-

нять ихъ *застычанія*, непротивныя закону Божію и гражданскому (2 Мак. XII, 43, 44; Иерем. XXXV, 18—19; Иоан. Дам. сл. о усопш.) *Катих. стр. 106.*

...И самый естественный разумъ (хотя бы даже мы и не имѣли на сіе повелѣнія отъ Бога) научаетъ насъ, что любить и почитать родителей есть долгъ необходимый. Ибо они обязали насъ такими благодѣянiями, за которыя никогда не можемъ взаимно возблагодарить по той причинѣ, что не можемъ родить ихъ, какъ они насъ родили. Итакъ поелику ни отъ кого, кромѣ Бога, не получаемъ мы большихъ благодѣяній (исключая дарованiя духовныя), какъ отъ своихъ родителей, то должны любить и почитать ихъ болѣе всѣхъ другихъ... *Испов., III, отв. на вопр. 62.*

Сколько легко и естественно любить и почитать родителей, которымъ мы обязаны жизнью, столько тяжелъ грѣхъ непочтенiя къ нимъ. Почему въ законѣ Моисеевомъ за злословіе противъ отца или матери положена была смертная казнь (Исх. XXI, 16).

Для чего преимущественно къ заповѣди о почитанiи родителей присоединено обѣщанiе благополучiя и долготѣтней жизни? Для того, чтобы очевидною наградою сильнѣе побудить къ исполненiю такой заповѣди, на которой утверждается порядокъ, во-первыхъ, семейственной, а потомъ и всякой общественной жизни.

Какимъ образомъ исполняется оное обѣщанiе? Примѣры древнихъ патріарховъ или праотцевъ показываютъ, что Богъ даетъ особенную силу благословенiю родителей (Быт. XXVII). *Благословенiе отчее утверждаетъ дома чадъ* (Сир. III, 9). Богъ, по премудрому и праведному Своему провидѣнiю, особенно хранитъ жизнь и устрояетъ благополучiе почитающихъ родителей на землѣ; къ совершенному же награжденiю совершенной добродѣтели даруетъ безсмертную и блаженную жизнь въ отечествѣ небесномъ. *Катих. сир. 106—107.*

...Ты же ¹⁾ не преставай приносить Богу обычныя о насъ молитвы, ибо ты долженъ, какъ благомыслящій сынъ, по

¹⁾ Т. е., Литоній, епск. Мелитинскій, для котораго составлены были эти правила Григ. Нисскимъ.

Бозѣ-родившаго тебя питати въ старости твоими молитвами по заповѣди, повелѣвающей чтити родителей, да благо ты будетъ и долготѣнъ будещи на землѣ (Исх. XX, 12)...
Григор. Нисск. пр. 8.

Если дѣти, подъ предлогомъ благочестія, покинуть родителей, въ особенности вѣрующихъ, и не стануть оказывать имъ должнаго почтенія (понятно, Богопочтеніе должно быть при этомъ предпочитаемо почитанію родителей), да будутъ анаѣема. *Гангр. соб. прав. 16.*

Если Свящ. Писаніе предписываетъ должности къ родителямъ, то не предписываетъ-ли также должностей къ дѣтямъ? Оно предписываетъ и должности къ дѣтямъ, сообразно съ званіемъ родителей. *И вы, отцы, не раздражайте дѣтей вашихъ, но воспитывайте ихъ въ ученіи и наставленіи Господнемъ* (Ефес. VI, 4). *Катих. стр. 109.*

Пренебрегшая рожденное на пути, аще пренебрегла, имѣя возможность сохранить или думая тѣмъ сокрыти грѣхъ свой или послѣдовавъ совѣмъ звѣриному и безчеловѣчному помыслу, да судится за смертоубійство. Аще же не могла соблюсти и рожденное умерло отъ пустоты мѣста и отъ недостатка потребнаго, то матеръ достойна снисхожденія. *Вас. Вел. прав. 52.*

Если кто-либо оставляетъ своихъ дѣтей, а не питаетъ ихъ и не приводитъ ихъ, насколько это отъ него зависитъ, къ подобающему благочестію, но подъ предлогомъ отшельничества перадить о нихъ, да будетъ анаѣема. *Гангр. соб. прав. 15.*

См. также (выше, ч. I, о *вмѣненіи*). *Карѣ. соб. прав. 44.*

...Вы, отцы, учите дѣтей своихъ о Господѣ, воспитывая ихъ въ ученіи и наставленіи Господнемъ и обучайте ихъ потребнымъ и согласнымъ съ Словомъ Божіимъ мастерствамъ, чтобы, при удобномъ случаѣ, не предались они веселіямъ роскоши и, оставшись не наказанными отъ родителей и прежде времени получивъ свободу, не удалились отъ добра. Поэтому не опасайтесь порицать и наказывать ихъ строго. Ибо, наказывая, вы не убьете (Притч. XXIII, 13), напротивъ, сохраните ихъ, какъ и Соломонъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ въ премудрости: *наказывай сына твоего и онъ дастъ тебѣ покой* (Притч. XXIX 17); *наказывай сына своего, доколь есть надежда* (XIX, 18); *ты накажешь его розою и спасешь душу его отъ преисподней* (Притч. XXXIII, 14). И опять онъ говоритъ такъ: *кто жалеть рози своей, тотъ ненавидитъ сына* (Притч. XIII, 25)... Посему кто перестаетъ

убѣждать и вразумлять сына своего, тотъ ненавидитъ собственное дитя. Отъ юности учите ихъ Свящ. Писаніямъ, какъ своимъ, такъ и божественнымъ и передайте имъ всякое Божественное Писаніе. Не давайте имъ воли, чтобы, вопреки желанію вашему, не взяли надъ вами власти. Не попускайте имъ сходиться съ сверстниками для пированія; ибо чрезъ это они уклонятся въ обученіе и впадутъ въ блудъ и, если подвергнутся этому по нерадѣнію родителей, то въ душахъ ихъ будутъ виновны родители ихъ. Ибо если они сойдутся съ необуздываемыми по безпечности родителей, то не одни согрѣшившія дѣти наказаны будутъ, но и родители ихъ осуждены будутъ за нихъ. По сему, когда достигнутъ они супружескаго возраста, старайтесь сочетать и совокупить ихъ бракомъ, чтобы они въ цвѣтущемъ пылкомъ возрастѣ своемъ не переняли нравовъ блудниковъ, а вы не отдали отчета Господу Богу въ день суда. *Постан. Апост. кн. IV, гл. II; срав. кн. VII, гл. 12.*

г) Братьевъ своихъ и сродниковъ своихъ не презирай; ибо: *отъ единокровнаго твоего не укрывайся* (Исаиі LVIII, 7). *Апост. Постанов. кн. VII гл. 15.*

Ясно извѣстно да будетъ собственное имѣніе епископа (если онъ имѣетъ собственное) и ясно извѣстно Господне, дабы епископъ, умирая, имѣлъ власть оставить собственное, кому хочетъ и какъ хочетъ, дабы подъ видомъ церковнаго не было растрачено имѣніе епископа, имѣющаго иногда жену и дѣтей или сродниковъ или рабовъ. Ибо праведно сіе предъ Богомъ и человекѣми, дабы и Церковь не претерпѣла нѣкого уцербѣ по неизвѣстности имѣнія епископскаго, и епископъ или его сродники не подверглись отобранію имѣнія за Церковь или же дабы близкіе къ нему не впади въ тяжбы и кончина его не была сопровождаема безславіемъ. *Прав. св. Апост. пр. 40.*

д) Какъ говорить Свящ. Писаніе о подчиненности служителей и рабовъ господамъ? *Рабы, повинуйтесь господамъ своимъ по плоти со страхомъ и трепетомъ, въ простотѣ сердца вашего, какъ Христу. Не съ видимою только услужливостію, какъ челоуѣкоугодники, но какъ рабы Христовы, исполняя волю Божію отъ души* (Еф. VI, 5, 6).

Служи со всякимъ страхомъ повинуйтесь господамъ не только добрымъ и кроткимъ, но и суровымъ (1 Петр. II, 18). *Катих. стр. 109.*

Если кто-либо, подъ предлогомъ благочестія, научаетъ раба презирать господина, уклоняться отъ служенія ему или

служить ему безъ усердія и безо-всякаго уваженія, да будетъ анагема. *Гамр. соб. прав. 4.*

Какъ говорить Свящ. Писаніе о должности начальствующихъ и владѣющихъ? *Господа, оказывайте рабамъ должное и справедливое, зна, что и вы имѣете Господа на небесахъ* (Кол. IV, 1). *Катих. стр. 110.*

Нѣкіе рабовъ христіанъ поставили вмѣсто себя ¹⁾; рабы же, яко подручные, и нѣкоторымъ образомъ и сами въ заключеніи у своихъ господъ находившіеся, будучи угрожаемы отъ нихъ и страшась ихъ, доведены до идоложертвованія и пали. Таковыя рабы въ продолженіе года да покажутъ дѣла покаянія, поучаясь впредь, яко рабы Христовы, творити волю Божію и бояться Его, и наипаче слыша, яко всякъ, еже аще сотворитъ благое, сіе приметъ отъ Господа, аще рабъ, аще свободъ (Ефес. VI, 8).

Свободные же въ продолженіе трехъ лѣтъ да испытуются въ покаяніи какъ потому, что лицемѣрствовали, такъ и потому, что принудили сорабовъ своихъ принести жертву идоламъ; ибо тѣмъ преслушали они Апостола, который хочетъ, чтобы таяжде творили господіе рабомъ своимъ, послабляюще прещеніе, вѣдуще, яко и намъ самѣмъ и тѣмъ Господь есть на небесѣхъ и обиновенія лица (*лицепріятія*) нѣсть у Него (Ефес. V, 9). Аще же всѣ мы имѣемъ одинаго Господа нелицепріятнаго; ибо вся и во всѣхъ есть Христось, въ варварахъ и скиоахъ, въ рабахъ и свободныхъ (Кол. III, 11), то восхотѣвшіе спасти свою душу должны смотрѣти, что содѣлали они, вовлекше въ идолослуженіе сорабовъ своихъ, которые такожде могли бы избѣжать сего, аще бы правду и уравненіе имъ подали, какъ глаголетъ паки Апостоль (Кол. IV, 1). *Св. Петра Александр. прав. 6. и 7.*

А о слугахъ что скажемъ мы болѣе, кромѣ того, что рабъ долженъ оказывать благорасположеніе господину со страхомъ Божіимъ, хотя онъ былъ нечестивый или злой (1 Петр. II, 18; Ефес. VI, 5), но отнюдь не согласіе въ служеніи (богоугожденіи нехристіанскомъ)? И господинъ пусть любитъ слугу и, хотя онъ отличенъ отъ него, пусть считаетъ его равнымъ себѣ, поелику онъ — человекъ. А кто имѣетъ господина вѣрующаго, тотъ, сохраняя ему господство, пусть любитъ его и какъ

¹⁾ Во время гоненія предъ гонителями.

господина и какъ отца, не какъ служащій только въ глазахъ, но какъ любящій господина, зная, что за служеніе Богъ дастъ ему вознагражденіе. Точно также и господинъ, имѣющій слугою вѣрующаго, сохраняя ему служеніе, пусть любитъ его, какъ сына или какъ брата, по общенію въ вѣрѣ. *Постановл. Апост. кн. IV, вл. 12.* срав. кн. VII, гл. 13.

Вѣрующій или вѣрующая, какъ и въ предъидущемъ постановили мы и въ посланіяхъ научили, пусть держать себя къ слугамъ милостиво. *Постановл. Апост. кн. VIII, вл. 32.*

Верховная власть и правительство вообще: божественное происхожденіе власти; отношеніе къ ней со стороны подчиненныхъ.

Не должно-ли въ пятой заповѣди (десятословія) подъ именемъ родителей разумѣть еще кого-либо? Должно разумѣть всѣхъ, которые въ разныхъ отношеніяхъ заступаютъ для насъ мѣсто родителей.

Кто же заступаетъ для насъ мѣсто родителей? 1) *Государь и отечество*, потому что государство есть великое семейство, въ которомъ Государь есть отецъ, а подданные дѣти Государя и отечества.—2) *Пастыри и учителя духовные*, потому что они ученіемъ и тайнствами раждаютъ насъ въ жизнь духовную и воспитываютъ въ оной. 3) *Старшіе возрастомъ*. 4) *Благодѣтели*. 5) *Начальствующіе въ разныхъ отношеніяхъ*.

Какъ говоритъ Священное Писаніе о почтеніи къ Государю? *Всяка душа да будешъ покорна высшимъ властямъ: Ибо нѣтъ власти не отъ Бога, существующія же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію* (Римл. XIII, 1, 2)... *И потому надобно повиноваться не только изъ за страха наказанія, но и по совѣсти* (Римл. XIII, 5). — *Бойся, сынъ мой, Господа и царя; съ мятежниками не сообщайся* (Притч, XXIV, 21). *Отдавайте кесарево кесарю, а Божіе Богови* (Мѡ. XXII, 21).

Какіе суть еще начальствующіе, которыхъ должно почитать послѣ родителей по подобію ихъ? Тѣ, которые вмѣсто родителей пекутся о нашемъ воспитаніи, т. е., *начальствующіе въ училищахъ и наставники*;—тѣ, которые охраняютъ насъ отъ безпорядковъ и неустройства въ обществѣ, т. е., *начальники гражданскіе*;—тѣ, которые защищаютъ насъ отъ обидъ силою законовъ, т. е., *судии*;—тѣ, которымъ Госу-

дарь ввѣряетъ охраненіе и защищеніе общественной безопасности отъ враговъ, т. е., *начальники военные*;—*господа*, въ отношеніи къ тѣмъ, которые имъ служатъ и которыми они владѣютъ.

Что предписываетъ Священное Писаніе объ обязанностяхъ въ отношеніи къ начальникамъ разнаго рода? *Отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброкъ, оброкъ; кому страхъ, страхъ; кому честь, честь* (Римл. XIII, 7). *Катих. стр. 107, 108, 109.*

...Уваженіе и любовь, которые мы обязываемся оказывать высшимъ себя, должны выражаться въ добромъ къ нимъ расположеніи, въ покорности, въ почтительныхъ словахъ и тому подобномъ. *Испов., III, отв. на вопр. 62.*

Аще кто досадитъ Царю или князю не поправдѣ, да понесетъ наказаніе. И аще таковой будетъ изъ клира, да будетъ изверженъ отъ священнаго чина; аще же мірянинъ, да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго. *Прав. св. Апостоловъ, 84.*

См. выше (о семейной жизни) *Каших. стр. 110.*

Грѣшатъ-ли начальники и судіи противу справедливости, когда наказываютъ виновныхъ за ихъ преступленіе? Не грѣшатъ... Ибо *нѣтъ власти не отъ Бога*, какъ говоритъ Павелъ, и *начальствующіе страшны не для добрыхъ дѣлъ, но для злыхъ. Хочешь-ли не бояться власти? Дѣлай добро и получишь похвалу отъ нея; ибо начальникъ есть Божіи слуга, тебѣ на добро. Если же дѣлаешь зло, бойся, ибо онъ не напрасно носитъ мечъ; онъ Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему злое.* *Испов., III, отв. на вопр. 13.*

Всякому царству и начальству повинуйтесь въ томъ, что угодно Богу, какъ служителямъ Божиимъ и наказателямъ нечестныхъ (1 Петр. II, 13—14; Римл. XIII, 1, 4; Тит. III, 1). Воздавайте имъ всякій должный страхъ, всякій взносъ, всякій оброкъ, всякую честь, сборъ, подать. Таково именно постановленіе Божіе: ни кому не оставаться должнымъ ни чѣмъ, кромѣ изъявленія дружбы, которое постановилъ Богъ чрезъ Христа (Римл. XIII, 8). *Постанов. Апост. кн. IV, гл. 13.*

Какъ должно поступить, если бы случилось, что родители или начальники потребовали бы чего-либо противнаго вѣрѣ или закону Божію? Тогда должно сказать имъ, какъ сказали Апостолы начальникамъ іудейскимъ: *судите, справедливо-ли*

предъ Богомъ слушать васъ болѣе, нежели Бога (Дѣян. IV, 19). И должно претерпѣть за вѣру и законъ Божій все, чтобы ни послѣдовало. Катих. стр. 110.

Нѣкоторыя указанія касательно поведенія христіанина сообразно съ гражданскими отношеніями его, какъ члена общества: а) о патриотизмъ; б) о томъ, что каждый долженъ избрать и добросовѣстно проходить какое-либо званіе въ обществѣ; в) непредосудительность для христіанина общественныхъ преимуществъ.

а) Какъ далеко должна простираться любовь къ Государю и отечеству? До готовности положить за нихъ жизнь свою (Іоан. XV, 13). Катих. стр. 108.

Аще которые сопріячислились къ варварамъ и съ ними во время своего имѣнія участвовали въ нападеніи, забывъ, яко были нонтійцы и христіане и ожесточась до того, что убивали единоплеменныхъ своихъ или древомъ или удавленіемъ, также указывали невѣдущимъ варварамъ пути или дома; таковымъ должно преградити входъ даже въ чинъ слушающихъ, доколѣ что-либо изволятъ о нихъ, купно сопедшеса, святые отцы и прежде ихъ Духъ Святый. Григ. Неокес. прав. 8.

б) Отнынѣ клирикъ да не опредѣляется къ двумъ церквамъ; потому что это свойственно торговлѣ и низкому своекорыстію и чуждо церковному обычаю. Отъ гласа самого Господа мы слышали, что никто не можетъ служить двумъ господамъ, ибо или одного будетъ ненавидѣть, а другаго любить или одному станетъ усердствовать, а о другомъ нерадѣть (Мѡ. VI, 24). Итакъ каждый, по слову Апостола (1 Кор. VII, 20), къ чему призванъ, въ томъ долженъ пребывать и находиться при одной церкви; потому что все, что происходитъ въ церковныхъ дѣлахъ изъ-за гнуснаго своекорыстія, чуждо Богу. Для потребностей же сей жизни существуютъ различныя занятія и если кто хочетъ, пусть при помощи ихъ приобрѣтаетъ потребное для тѣла; потому что Апостолъ сказалъ: *нуждамъ моимъ и нуждамъ бывшимъ при мнѣ послужили руки мои сіи* (Дѣян. XX, 34). Это соблюдать въ этомъ богохранимомъ городѣ, а въ другихъ мѣстахъ, по недостатку въ людяхъ, можно допустить исключеніе. VII Вселенск. соб. пр. 15.

...Предсѣдательствующіе въ судебныхъ мѣстахъ и имѣющіе власть разбирать дѣла человѣческія должны въ совѣсти своей обращать всякое вниманіе на то, чтобы бѣдные, вдовы и сироты не были притѣснены противозаконно и неправосудно. Писаніе говоритъ къ нимъ: *научитесь добро дѣлать, ищите правды, спасайте унетеннаго, защищайте сироту; вступайтесь за вдову* (Ис. II, 17). Если же они о семъ ни мало не пекутся, то угнетаемые, алчущіе и жаждущіе правды получаютъ блаженство, а судей оныхъ постигнетъ гнѣвъ Божій; ибо Писаніе говоритъ: *Господи, ты слышишь желанія смиренныхъ; укрѣпи сердце ихъ; открой ухо Твое, чтобы дать судъ сиротѣ и унетенному, да не устраниаетъ болѣе человекъ на землю*. *Испов., II, отвѣтъ на вопр. 36.*

См. также (о посильной дѣятельности V, 3) *Катих. стр. 106*; также (о воровствѣ) *Кат. стр. 114—115*; еще (о дѣлахъ милосердія) *Испов., II, отв. на вопр. 41.*

См. еще ниже немного извлеченіе изъ посланія III Всел. соб.

в) Константинопольскій епископъ да имѣеть преимущество чести послѣ римскаго епископа, такъ какъ Константинополь есть новый Римъ. *II Всел. соб. прав. 3; срав. I Всел. соб. пр. 7, VI Всел. соб. прав. 37, Акир. соб. прав. 18.*

...Хотя онъ ¹⁾ рукоположенъ по правиламъ, какъ засвидѣтельствовано; но смущенный, какъ говорить, нѣкоторыми людьми, вошедши въ неожиданныя обстоятельства, потомъ по причинѣ излишней недѣятельности утомленный борьбою съ отяготившими его заботами и не могши отклонить отъ себя злорѣчія своихъ противниковъ, не знаемо какъ, представилъ онъ письменное отреченіе. Ибо должно было ему, однажды принявшему на себя священно-служительское попеченіе, имѣть его съ духовною бодростію и какъ-бы вооружиться на труды и охотно переносить потъ, за который обѣщаются награды. А какъ онъ однажды показалъ себя небрежнымъ, хотя это произошло болѣе отъ недѣятельности, нежели отъ лѣности и нерадѣнія, то ваше благочестіе по необходимости рукополо-

¹⁾ Евстафій, бывшій митрополитъ Памфилійскій.

жило благоговѣйнѣйшаго и благочестивѣйшаго брата нашего и соепископа Θεодора для попоченія о церкви... Но онъ пришелъ со слезами, не городъ, не церковь оспаривая у выше упомянутаго благочестивѣйшаго епископа Θεодора и только испрашивая чести и имени епископа; поэтому всѣ мы сжалились надъ старцемъ и, считая слезы общими, поспѣшили узнать, не подпаль-ли вышеупомянутый (мужъ) законному изверженію... И узнали мы, что ничего такого не сдѣлано, а что въ вину упомянутому мужу болѣе поставлено отреченіе... Мы сочли праведнымъ и опредѣлили, чтобы безъ всякаго противорѣчія имѣлъ онъ какъ имя епископа, такъ и честь и общеніе, съ тѣмъ впрочемъ, чтобы онъ не рукополагалъ, не занималъ церкви и самовластно не священнодѣйствовалъ, но развѣ когда пригласить съ собою или дозволить при случаѣ братъ и соепископъ по благорасположенію и любви во Христѣ... *Изъ Посланія III Всел. собор. къ свящ. собору Памфилійскому объ Евстафiи, бывшемъ митрополитъ Памфилійскомъ.*

...Отрѣшенные (епископы, священники, діаконы) лишаются и внѣшней чести, усвоенной имъ святыми правилами и Божіимъ священствомъ. *Антiox. соб. пр. 1²*).

²) Хотя нѣкоторыя извлеченія въ этомъ отдѣленіи говорятъ собственно о церковной жизни, но они, безъ сомнѣнія, примѣнимы къ аналогичнымъ сторонамъ жизни и гражданскаго общества: допускаемое правилами въ церковной жизни не можетъ, конечно, отрицаться въ отношеніи къ гражданской жизни,

Послѣсловіе вмѣсто предисловія.

Печатавшіяся доселѣ на страницахъ журнала „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ статьи, имѣющія выйти отдѣльнымъ изданіемъ, представляютъ собою второй выпускъ нашего символическаго Сборника подъ общимъ заглавіемъ: *Вѣра Православной Восточной Греко-Россійской Церкви, по ея символическимъ книгамъ*. Предметомъ перваго выпуска, напечатаннаго прямо отдѣльной книжкой въ 1887 г., было *вѣроученіе* православной церкви; настоящій же выпускъ предметомъ своимъ имѣетъ *православно-христіанское ученіе о нравственности*. Какъ въ первомъ вѣроученіи, такъ въ этомъ второмъ правоученіи излагается въ систематически подобранныхъ *буквальныхъ извлеченіяхъ* изъ символическихъ книгъ Православной церкви какъ вселенскихъ, такъ и помѣстныхъ ¹⁾.

Поэтому нынѣ печатаемый Сборникъ по общему характеру своему естественно долженъ весьма напоминать первый; однако въ немъ есть и особенности отъ перваго, которыя могутъ бросаться въ глаза при первомъ же, даже бѣгломъ, сравненіи ихъ другъ съ другомъ. Такъ, прежде всего въ настоящемъ Сборникѣ довольно обильно приводятся извлеченія изъ *Постановленій Апостольскихъ*, которыя въ первомъ выпускѣ приводятся только въ двухъ-трехъ случаяхъ. Такое нововведеніе допущено нами по слѣдующей причинѣ. *Постановленія Святыхъ Апостоловъ*—одинъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ

¹⁾ Понятіе о символическихъ книгахъ вообще, значеніе ихъ въ дѣлѣ христіанскаго боговѣдѣнія, нѣкоторыя историческія свѣдѣнія о помѣстныхъ символическихъ книгахъ см. въ *предисловіи* къ первому выпуску Сборника.

христіанской письменности: о нихъ упоминается въ *правилахъ святыхъ Апостоловъ* (Срав. 85); ихъ знаетъ уже Ирпней, епископъ Ліонскій, писатель II вѣка по Р. Хр. По такой своей древности *По тавовленія Апостольскія* естественно имѣютъ глубокой интересъ для всякаго образованнаго и вѣрующаго христіанина, ибо кого изъ вѣрующихъ, въ самомъ дѣлѣ, не можетъ интересовать то, какъ мыслили и жили первенствующіе христіане, какъ они понимали христіанство и въ какой мѣрѣ и какъ примѣняли его въ дѣйствительной жизни своей; а такого именно рода указанія и представляютъ *Апостольскія Постановленія*. И всѣ богословы не только инославные, но и православные при изслѣдованіи различныхъ предметовъ христіанской вѣры обязательно обращаютъ вниманіе на свидѣтельства Апостольскихъ Постановленій и придаютъ имъ самое серьезное значеніе; такъ что хотя Постановленія св. Апост., по 2 прав. VI Всел. соб. *), не могутъ быть признаны „собственно символическою книгою“, по причинѣ порчи ихъ еретиками, но, поскольку они остаются неповрежденными, они заслуженно пользуются высокимъ авторитетомъ въ дѣлѣ христіанскаго боговѣдѣнія. Однако въ отличіе отъ сивлеченій изъ подлинно „символическихъ книгъ“ извлеченія изъ „Апостольскихъ Постановленій“ печатаются, нами хотя и въ текстѣ, но мелкимъ шрифтомъ.

Затѣмъ, въ настоящемъ выпускѣ извлеченія изъ символическихъ книгъ и тексты Священ. Писанія въ нихъ ради большей общепонятности и общедоступности его для читателей приводятся въ русскомъ переводѣ, а не въ славянскомъ, какъ въ первомъ выпускѣ. Исключеніе составляютъ извлеченія только изъ тѣхъ символическихъ книгъ, русскаго перевода которыхъ не существуетъ, именно — „Правиль Св. Апостоловъ и Правиль Св. Отцевъ“; но тексты Свящ. Писанія и здѣсь приводятся порусски. Взять же на себя новое, трудное и отвѣтственное дѣло перевода указанныхъ символическихъ книгъ на русскій языкъ мы естественно не рѣшились...

Наконецъ, въ отличіе отъ перваго выпуска Сборника, въ настоящемъ, особенно въ первой половинѣ его, есть очень много, иногда довольно обширныхъ, подстрочныхъ примѣча-

*) Это правило см. въ первомъ выпускѣ, стр. 8.

ній. Примѣчанія эти состоятъ въ объясненіи нѣкоторыхъ малопонятныхъ выраженій въ символическихъ извлеченіяхъ, въ дополненіи мѣстъ Свящ. Писанія, которыя въ текстѣ извлеченій приводятся неполно, болѣе же всего въ научномъ разъясненіи правоучительнаго содержанія извлеченій. Питаемъ надежду, что никто изъ читателей нашего сборника не посѣтуетъ на него за примѣчанія, такъ какъ въ нихъ обсуждаются такіе вопросы православно-христіанскаго ученія о нравственности, которые имѣютъ первостепенную важность въ немъ и глубокой интересъ для каждаго вѣрующаго, но которые всего менѣе могутъ быть признаны вполне обработанными въ научномъ отношеніи.

Общій планъ въ расположеніи символическихъ извлеченій правоучительнаго характера въ Сборникѣ соотвѣтствуетъ программѣ по Нравственному Богословію, утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ для духовныхъ семинарій. Раздѣляя Нравственное Богословіе на общее и частное, синодская программа предполагаетъ въ первомъ изложеніе православно-христіанскаго ученія о нравственной жизни вообще, во второмъ — о частнѣйшихъ обязанностяхъ христіанина къ Богу, самому себѣ и ближнимъ. Подобнымъ образомъ и нашъ Сборникъ этотъ дѣлится на двѣ половины съ отвѣтственною семинарской программѣ задачею для каждой. И если во второй половинѣ мы старались строго держаться *общаго* порядка программы, то въ первой мы сдѣлали слѣдующее довольно немаловажное въ общемъ отступленіе отъ нея. Раздѣливъ первую половину Сборника на два отдѣленія, мы въ первомъ разсматриваемъ нравственную жизнь человѣка, по возможности лишь *въ отвлеченіи*, именно: со стороны *силъ*, необходимыхъ для нея, *принциповъ* ея, со стороны *возможнаго взаимоотношенія между тѣми и другими*, которое естественно бываетъ или нормальнымъ, при чемъ получается *добродѣтель* въ ея различныхъ видахъ и степеняхъ; или ненормальнымъ, при чемъ получается *грѣхъ*, также въ его различныхъ видахъ и степеняхъ. Здѣсь же говорится о *побужденіяхъ къ исполненію нравственнаго закона и вмѣненіи*, какъ необходимыхъ предположеніяхъ и моментахъ нравственной жизни. Это подробное символическое разъясненіе раз-

личныхъ сторонъ нравственной жизни человѣка предваряется тѣмъ, на символическихъ извлеченіяхъ основанномъ, общима положеніемъ, что человѣкъ по самой богоданной природѣ своей есть существо духовно - нравственное. Въ общемъ такимъ образомъ въ этомъ отдѣленіи первой половины Сборника выясняется, что же такое, по ученію православной церкви, нравственная жизнь человѣка, въ ея существѣ, въ составныхъ частяхъ и возможномъ проявленіи. Во второмъ отдѣленіи дѣлается символическое разъясненіе нравственной природы человѣка со стороны *ея дѣйствительнаго проявленія*. Здѣсь именно обращается вниманіе на то, какъ же, по ученію церкви, человѣкъ, созданный изначала духовно-нравственнымъ существомъ, осуществлялъ свое нравственное предназначеніе въ дѣйствительной своей жизни въ разные ея моменты. Съ христіанской точки зрѣнія вся жизнь человѣчества распадается на слѣдующіе существенно-различныя три періода: первый—состояніе человѣка въ раю до паденія, второй—состояніе падшаго человѣчества и третій—жизнь человѣчества въ христіанствѣ. Символическое ученіе православной церкви о *дѣйствительной* нравственной жизни человѣка, въ указанныхъ трехъ существенныхъ періодахъ ея, и составляетъ предметъ втораго отдѣленія первой половины настоящаго Сборника. Подобный планъ первой половины Сборника, не тождественный вполнѣ ни съ однимъ изъ тѣхъ, по которымъ написаны существующія у насъ системы Нравственнаго Богословія, равно какъ и съ планомъ синодской программы по этому предмету, нами избранъ не безъ основаній. Обнимая собою всѣ обыкновенно входящія въ первую часть Нравственнаго Богословія вопросы, нашъ планъ преимуществуетъ предъ другими извѣстными въ томъ отношеніи, что даетъ возможность разграничить *логическую* и *историческую* точки зрѣнія на предметъ. Сверхъ сего, подобный планъ первой части Нравственнаго Богословія очень удобенъ въ учебномъ отношеніи: изученіе перваго отдѣла существенно облегчаетъ усвоеніе втораго, а при изученіи этого послѣдняго естественно повторяется первое.

Самое составленіе даннаго выпуска представило для насъ довольно серьезныя затрудненія и потребовало отъ насъ

больше усилій и времени, чѣмъ составленіе перваго. Прежде всего мы должны были работать, можно сказать безъ преувеличенія, почти безъ всякихъ чюстороннихъ пособій. Правда, въ этомъ отношеніи мы находились въ томъ же положеніи и при составленіи перваго выпуска; но тогда намъ оказывали помощь, иногда довольно серьезную, полные курсы Догматическаго богословія. Теперь же даже полныя системы Нравственнаго богословія не оказали намъ, безъ преувеличенія, почти никакой помощи, потому что въ большинствѣ изъ нихъ только изрѣдка приводятся или указываются символическія данныя, и притомъ наиболѣе извѣстныя, которыя бросаются въ глаза при первомъ же непосредственномъ знакомствѣ съ самыми символическими книгами. Повидимому, счастливое для насъ исключеніе должны были представить „Записки по Нравственному православному богословію“ протоіерея Солярскаго, во 2-й и 3-й части которыхъ встрѣчается очень много ссылокъ на символическія книги; но при строгой провѣркѣ этихъ цитатъ оказалось, что онѣ большюю частію приводятся по такимъ пунктамъ, которые имѣютъ разкѣ самое отдаленное отношеніе къ нравоученію, и притомъ приводятся не всегда впопадъ. Впрочемъ, отсутствіе стороннихъ вспомогательныхъ пособій не могло представить для насъ серьезнаго тормазы въ веденіи работы, потому что мы поставили своею задачею работать прежде всего на основаніи самыхъ символическихъ книгъ. Главная трудность при составленіи этого Сборника проистекала изъ самаго существа дѣла. Дѣло собственно заключается въ слѣдующемъ. Въ символическихъ книгахъ вселенскаго характера, можно сказать, нѣтъ *прямыхъ отдѣльныхъ, специальныхъ въ ясной и точной логической формулѣ выраженныхъ правилъ или опредѣлений касательно христіанскаго нравоученія*. Особенно сказать это можно о тѣхъ пунктахъ его, изслѣдованіе которыхъ составляетъ обыкновенно первую часть христіанскаго Нравственнаго богословія; исключеніе изъ нихъ могутъ составить развѣ тѣ изъ нихъ, которые ближайшимъ образомъ примыкаютъ къ вѣроученію (напр., вопросъ о благодати). Это обстоятельство находитъ свое естественное объясненіе въ томъ, что въ періодъ вселенской разработки церковію христіанства,

мысль ея главнымъ образомъ сосредоточивалась на догматической сторонѣ его, которая, по причинѣ вызывавшихся ею недоумѣній, разномыслія и нападокъ, прежде всего требовала вселенскаго уясненія и точнаго логическаго формулированія, — также на каноническомъ устройствѣ церковныхъ общинъ, неотложная потребность въ установленіи котораго вызывалась самою жизнію. Нравственное же ученіе христіанства какъ въ слѣдующее за вселенскими соборами время, не исключая и настоящаго, такъ и во время ихъ всего менѣе подвергалось нападкамъ и вызывало разномысліе среди вѣрующихъ. Поэтому оно естественно не было предметомъ *спеціальной разработки* въ періодъ вселенскихъ соборовъ, когда христіанская мысль могла получать *опредѣленное, логически формулированное выраженіе на всю времена*. Не значить-ли это, что въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ, въ правилахъ св. Апостоловъ, свят. Отцевъ и помѣстныхъ соборовъ, разсмотрѣнныхъ и одобренныхъ вселенскими соборами, — отсутствуютъ рѣшительно всякія указанія касательно христіанскаго правоученія? Отнюдь нѣтъ! И это не трудно видѣть уже изъ того, что вѣроученіе христіанское опредѣляетъ правоученіе, которое въ свою очередь служитъ внутреннею основою всѣхъ постановленій каноническихъ въ строгомъ смыслѣ слова и что вообще въ христіанствѣ, которое представляетъ собою, такъ сказать, стройное цѣлое истины, живой организмъ ея, нельзя разъяснять, формулировать одной стороны его, не касаясь въ то же время въ той или другой степени и другихъ сторонъ его. И дѣйствительно, при ближайшемъ знакомствѣ съ символическими книгами вселенскаго характера оказывается, что онѣ въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ и каноническихъ постановленіяхъ содержатъ многочисленныя указанія, разъясняющія различные вопросы касательно нравственной жизни христіанъ и не только существенныхъ сторонъ ея, но даже нерѣдко и второстепенныхъ, — указанія, которыя, впрочемъ, большею частію не облечены въ форму специальныхъ правоучительныхъ опредѣленій. И чѣмъ далѣе обращаешься съ нашими православными символическими книгами вселенскаго характера, тѣмъ болѣе сознательно убѣждаешься, что онѣ по истинѣ представляютъ собою великую,

возбуждающую къ себѣ чувство благоговѣйнаго почтенія, сокровищницу христіанской истины, изъ которой можетъ обильно черпать не только догматистъ или канонистъ, но и изучающій Нравственное богословіе.

При всемъ томъ благодаря разъясненному отношенію вселенскихъ символическихъ книгъ къ нравоученію прежде всего намъ не скоро пришлось ориентироваться среди своеобразнаго вселенскаго символическаго матеріала, касающагося нравоученія и затѣмъ по каждому частному пункту нравоученія не легко было выдѣлять изъ извѣстныхъ догматическихъ опредѣленій и каноническихъ постановленій такія, которыя всего болѣе заключаютъ въ себѣ нравоучительнаго элемента. Естественно при этомъ требовались отъ насъ особенная внимательность къ дѣлу, значительныя усилія и немалое количество времени. Впрочемъ, при всемъ своемъ стараніи мы не достигли полнаго желаемаго успѣха въ разсматриваемомъ отношеніи. Недодѣланное теперь съ Божіею помощію постараемся восполнить, когда нашъ трудъ составленія символическаго Сборника придетъ къ концу, т. е. когда будетъ составленъ третій и послѣдній выпускъ, долженствующій обнять *православное учене о богослуженіи и каноническомъ устройствѣ церкви* и когда вмѣстѣ съ тѣмъ точки зрѣнія на предметъ— *догматическая, нравственная, литургическая и каноническая* могутъ быть совершеннѣе уяснены и точнѣе разграничены.

Если указанное своеобразное свойство вселенскаго символическаго матеріала касательно нравоученія не мало затрудняло нашу работу, то съ другой стороны въ немъ же должно искать объясненія и характера символическихъ извлеченій, приводимыхъ изъ нихъ въ этомъ данномъ Сборникѣ. Въ томъ же обстоятельствѣ кроется причина и повторенія въ этомъ выпускѣ Сборника тѣхъ извлеченій, которыя были уже приведены въ первомъ выпускѣ. Желая придать второму выпуску совершенно самостоятельное значеніе, мы естественно при каждой встрѣчавшейся неизбѣжной надобности въ догматическихъ извлеченіяхъ предпочитали повторять ихъ, чѣмъ отсылать читателей къ первому выпуску.

По своему назначенію, нашъ Сборникъ имѣетъ въ виду прежде всего и болѣе всего духовныя семинаріи, затѣмъ на

шихъ пастырей, собственно тѣхъ изъ нихъ, которые съ пастырскимъ призваніемъ соединяють спеціальныя обязанности законоучительства въ разнаго рода школахъ. О значеніи этого втораго выпуска Сборника для духовныхъ семинарій и пастырей законоучителей здѣсь нѣтъ нужды много распространяться, потому что сказанное объ этомъ по поводу перваго выпуска совершенно примѣнимо и ко второму. Здѣсь мы желали бы указать еще лишь на то, что для духовныхъ семинарій этотъ второй выпускъ нашего Сборника тѣмъ большее можетъ имѣть значеніе, что по настоящее время нѣтъ вполне отвѣчающаго семинарской программѣ по Нравственному Богословію учебника: для нѣкоторыхъ параграфовъ нашъ Сборникъ можетъ дать вполне достаточно матеріала для классныхъ уроковъ, которому только необходимо придать учебный характеръ со стороны изложенія.

Что же касается возможныхъ читателей нашего Сборника изъ среды такихъ нашихъ пастырей, которые, не будучи законоучителями, не имѣютъ надобности держать его постоянно при себѣ для справокъ, и особенно изъ среды свѣтскихъ лицъ, то для нихъ, не скрываемъ отъ себя, долженъ показаться довольно неудобнымъ избранный нами для Сборника способъ изложенія символическихъ извлеченій. Но своимъ Сборникомъ мы имѣемъ въ виду прежде всего дать пособіе къ изученію Нравственнаго Богословія въ семинаріяхъ, и что же дѣлать, если избранный нами ради наибольшаго приспособленія его къ учебнымъ цѣлямъ въ духовныхъ семинаріяхъ способъ изложенія въ немъ не можетъ дѣйствительно благопріятствовать успѣшному пользованію имъ—*неучебному*. Но кто изъ предполагаемыхъ здѣсь читателей нашего Сборника помирится бы съ этимъ неудобствомъ его со стороны изложенія, для тѣхъ, надѣемся, онъ оказался бы очень и очень не бесполезнымъ, по крайней мѣрѣ въ качествѣ *справочной книжки по православно-христіанскому правоученію*. Ибо нерѣдко, подъ вліяніемъ—ли впечатлѣнія отъ богослуженія, разговора—ли въ обществѣ о религіозныхъ предметахъ, газетной или журнальной статьи, или, наконецъ, благодаря, такъ сказать, домашнему размышленію о разныхъ событіяхъ своей или чужой жизни, можно живо, хотя можетъ быть и вре-

менно, заинтересоваться тѣмъ или другимъ явленіемъ нравственной христіанской жизни; при чемъ мысль невольно сосредоточивается на данномъ явленіи, стремится выяснить, согласно-ли оно съ истиннымъ христіанскимъ ученіемъ, или нѣтъ, и какъ должно было бы поступить въ подобномъ случаѣ съ истинно-христіанской точки зрѣнія. Въ подобныхъ недоумѣнныхъ случаяхъ и можетъ приносить посильную помощь нашъ Сборникъ, какъ такой, въ которомъ подобраны въ извѣстномъ порядкѣ, выражающія подлинное ученіе церкви, символическія извлеченія касательно различныхъ проявленій нравственной жизни христіанина. Конечно, было бы еще лучше обращаться за помощью въ подобныхъ случаяхъ прямо къ самымъ символическимъ книгамъ, но это на дѣлѣ трудно осуществимо. Ибо пусть человѣку извѣстны всѣ символическія книги нашей церкви (а кому изъ мірянъ онѣ всѣ извѣстны?!), пусть онъ даже имѣетъ ихъ подъ руками; но кто же не только изъ неполучившихъ богословскаго образованія, но даже и богословски образованныхъ лицъ можетъ похвалиться такимъ знакомствомъ съ символическими книгами (за исключеніемъ развѣ Катихизиса м. Филарета), чтобы онъ могъ свободно пользоваться ими и не нуждаться въ такомъ или иномъ пособіи, облегчающемъ для него это пользованіе. А такую роль, надѣмся, совершенно можетъ выполнить нашъ Сборникъ. Такъ, во всякомъ случаѣ существованіе нашего Сборника, думается, не лишне и мы сочли бы свой трудъ не напраснымъ, еслибы, сверхъ учебно-вспомогательнаго значенія въ школахъ, онъ дѣйствительно могъ оказывать посильную помощь и внѣ ихъ, хотя бы въ случаяхъ, подобныхъ разъясненному.

Греческіе церковные историки IV, V и VI вѣковъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Созоменъ.

Ермій Созоменъ схоластикъ, по прозванію Саламанскій (это его родовая фамилія), о времени рожденія и смерти котораго нѣтъ никакихъ извѣстій, большую часть цвѣтущаго возраста провелъ, подобно Сократу, въ Константинополь. Здѣсь же онъ написалъ и единственный свой трудъ: „Церковную исторію“.

Такъ какъ исторія жизни Созомена за періодъ его цвѣтущаго возраста намъ мало извѣстна, то мы не знаемъ съ точностію, когда этимъ историкомъ законченъ и изданъ въ свѣтъ его разсматриваемый трудъ. Къ разрѣшенію вопроса о времени составленія и изданія имъ церковной исторіи можно приходитъ лишь руководясь соображеніями, извлекаемыми изъ самого его труда. Въ предисловіи къ своей исторіи Созоменъ говоритъ: „мое сочиненіе простирается отъ третьяго консульства кесарей Криспа и Константина (двоихъ дѣтей Константина Великаго) до семнадцатаго консульства императора Θεодосія Младшаго, т. е. отъ 323 года (точнѣе начиная 324 годомъ) до 439 года. Если бы до насъ сохранилась исторія Созомена въ законченномъ видѣ, то было бы больше основаній судить о разбираемомъ вопросѣ, но такъ какъ трудъ Созомена въ теперешнемъ его видѣ простирается

только до 423 года ¹⁾, то разрѣшеніе вопроса затрудняется. Когда же именно написано Созоменомъ его сочиненіе? Въ исторіи Созомена обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что въ ней, хотя и рассказывается значительная часть царствованія Θεодосія Младшаго, но совсѣмъ не упоминается о его супругѣ Евдокии, и напротивъ очень подробно и съ большими хвалами говорится о сестрѣ императора—извѣстной Пульхеріи. Это наблюденіе свидѣтельствуетъ, что Созомень написалъ свое сочиненіе тогда, когда произошелъ разладъ между Θεодосіемъ и его женой Евдокіей (по подозрѣнію въ ея измѣнѣ: припомнимъ извѣстный рассказъ о яблोकѣ и Павлинѣ, предполагаемомъ соперникѣ Θεодосія), послѣ чего произошло сближеніе Θεодосія съ его сестрой Пульхеріей. А такъ какъ это случилось между 440—444 годами ²⁾, то отсюда слѣдуетъ, что Созомень окончилъ и выдалъ въ свѣтъ позднѣе 439 года, до котораго онъ довелъ свой трудъ. Можно и точнѣе опредѣлить, когда именно появился въ свѣтъ трудъ Созомена. Созомень не могъ закончить свой трудъ ранѣе 443 года. Это видно изъ того, что въ предисловіи къ сочиненію (представляющемъ изъ себя панегирикъ Θεодосію Младшему, которому посвящается самый трудъ) указывается одинъ такой фактъ изъ жизни Θεодосія, который произошелъ въ указанномъ году. Здѣсь говорится, что весьма недавно (πρόην) императоръ совершилъ путешествіе по Азіи и возстановилъ городъ Ираклію въ Понтѣ и показалъ во время путешествія образцы терпѣливости и воздержности. А извѣстно, что это Азійское путешествіе Θεодосій предпринималъ въ іюнь 443 года ³⁾; значитъ трудъ Созомена не могъ явиться раньше указаннаго времени. Нельзя съ другой стороны по-

1) См. по вопросу о неполнотѣ исторіи Созомена выше гл. *первую* объ историкахъ Сократѣ, Созоменѣ и Θεодоритѣ.—Впрочемъ въ церковной исторіи Созомена встрѣчаются рассказы и о такихъ событіяхъ, которыя произошли позднѣе 423 года. Такъ въ IX кн. (гл. 2) Созомень повѣствуетъ о событіи открытія частицъ отъ мощей св. сорока мучениковъ, но это случилось около 438 года, въ патриаршество св. Прогла (см. арх. Сергія. „Полный мѣсяцесловъ Востока“, т. II, часть II, стр. 75).

2) Guldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret, S. 13.

3) Guldenpenning. Ibid. S. 12.

явленіе труда далеко отодвигать отъ сейчасъ помѣченнаго момента времени. Въ 444 году произошло одно кровавое событіе, послѣ котораго авторъ не могъ говорить въ посвященіи его труда Θεодосію такъ, какъ онъ говорить. Созомень пишетъ: „только твое правленіе изо всѣхъ когда-либо бывшихъ въ продолженіе цѣлаго вѣка прославляется, какъ безкровное и незапятнанное убійствами“. Но такъ выразаться послѣ 444 года Созомень едва ли могъ. Дѣло въ томъ, что въ 444 году въ теченіе первой его половины императоръ, вслѣдствіе вновь возгорѣвшейся ревности въ отношеніи къ своей супругѣ, приказалъ умертвить пресвитера Севера и діакона Іоанна въ Іерусалимѣ ⁴⁾. Слѣдовательно, есть очень твердыя основанія сомнѣваться въ томъ, что трудъ свой Созомень закончилъ и выдалъ въ свѣтъ позднѣе 444 года. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ тому заключенію, что изданіе Созоменовой исторіи произошло въ промежутокъ времени между іюнемъ 443 года и второй половиной слѣдующаго года.

Церковная исторія Созомена въ сравненіи съ историческимъ трудомъ Сократа представляетъ мало интереснаго. Это главнымъ образомъ зависитъ отъ того, что Созомень, составляя свою исторію, имѣлъ подъ руками трудъ Сократа и многое изъ этого послѣдняго лишь повторилъ въ своемъ произведеніи. Не только распорядокъ матеріаловъ, но и весьма часто цѣлыя мѣста изъ Сократовой исторіи Созомень въ перифразѣ перенесъ въ свою. Мы не будемъ приводить выдержекъ изъ Созомена, которыя наглядно доказывали бы эту мысль. Это было бы слишкомъ утомительно, да и излишне въ виду того, что изъ дальнѣйшей нашей рѣчи о Созоменѣ подобный результатъ откроется самъ собою. Замѣтимъ только, что заимствованія Созомена изъ Сократа иногда бывають столь неискусны, что, по крайней мѣрѣ на взглядъ болѣе проницательнаго читателя, просвѣчивають и тѣ бѣлыя нитки, которыми у Созомена сшито свое съ чужимъ. Извѣстный комментаторъ исторіи Созомена Валуа (или Валезій) принимая во вниманіе приоритетъ Сократа по написанію цер-

⁴⁾ Ibidem. — Muralt. Essai de chronographie Byzantine, p. 52. Petersb. 1385.

ковной исторіи предъ Созоменомъ и значительное сходство между обоими историками, склоняется къ мысли, что Созомень былъ литературнымъ воромъ (plagiarius) ⁵⁾. Созомень былъ настолько безцеремоненъ, что выписывая изъ исторіи Сократа многое и очень многое, однакожь ни единымъ словомъ не упомянулъ о Сократѣ: какъ будто его и на свѣтѣ не существовало. По миѣнію извѣстнаго ученаго Адольфа Гарнака три четвертыя исторіи Созомена списаны у Сократа — въ томъ же порядкѣ и послѣдовательности, какъ тѣже матеріи изложены у послѣдняго ⁶⁾. Другой нѣмецкій ученый Лудвигъ Йеепъ находитъ, что заимствованія Созомена имѣютъ нѣсколько меньшій объемъ; хотя онъ и не споритъ противъ того, что списанное Созоменомъ изъ Сократа „не очень-то мало“ (dieses Theil ist nicht ganz klein), но принимая во вниманіе слѣды самостоятельнаго знакомства Созомена съ тѣми сочиненіями, какими пользовался и Сократъ (св. Аѳанасій, Руфинъ, Филосторгій и проч.), склоняется къ болѣе мягкому сужденію о заимствованіяхъ Созомена изъ Сократа ⁷⁾. Впрочемъ точнаго и спеціальнаго сличенія всей исторіи Созомена съ цѣлымъ трудомъ Сократа еще не являлось въ научной литературѣ ⁸⁾.—Нужно сказать, древность была непритязательна въ вопросѣ о пользованіи чужими трудами; въ то время въ литературѣ рѣдко кто различалъ „мое отъ не мое“. Но все таки и съ точки зрѣнія того времени

5) Valesii. De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni, p. 24—25 (Migne, t. 67).

6) Real-Encyklop. von Herzog-Hauck., B. XIV. Harnack'a artik: „Socrates und Sozomenos, s. 416.

7) Ieep. Quellenuntersuchungen... S. 139. 141.

8) Guldenpenning въ одномъ изъ своихъ прежнихъ сочиненій: Quellen zur Geschichte des Kaiser Theodosius des Fr. (Halle, 1878) сдѣлалъ опытъ сравненія пятой книги Сократа съ седьмой квягой Созомена, въ которыхъ равно описывается царствованіе Θεодосія Великаго (S. 25—31) и пришелъ къ такому выводу: изображеніе эпохи у Сократа и Созомена „удивительно сходно“. Тотъ же авторъ вообще находитъ, что у Созомена съ Сократомъ можно встрѣчать „безчисленные случаи совпаденія въ распорядкѣ матеріаловъ, изложеніи и даже въ словахъ“, изъ чего онъ выводитъ заключеніе, что Созомень пользовался Сократомъ, но молчалъ объ этомъ (S. 25).

плагиатъ Созомена представляетъ явленіе невиданное, поразительное. Вѣдь Созоменъ списывалъ у Сократа и въ то же время объявлялъ читателю, что исторія составлена имъ вполне самостоятельно, на основаніи самоличнаго изученія документовъ. Вотъ что говоритъ Созоменъ въ началѣ своей исторіи (I, 1): замѣтивъ о томъ, что имъ составленъ краткій историческій очеркъ первыхъ трехъ вѣковъ, вѣроятно на основаніи одного Евсевія (этотъ очеркъ, какъ мы говорили выше, не дошелъ до насъ), Созоменъ затѣмъ продолжаетъ: „теперь, съ Божіей помощью, я расскажу о тѣхъ событіяхъ, которыхъ я былъ очевидцемъ или о которыхъ я собралъ свѣдѣнія отъ знающихъ и очевидцевъ прошедшаго и настоящаго. Что происходило до меня, о томъ узналъ я или изъ различныхъ опредѣленій, касающихся религіи, или изъ соборныхъ актовъ или документовъ, свидѣтельствующихъ о введеніи новшествъ (разумѣются еретическія произведенія), а также изъ императорскихъ и епископскихъ посланій, часть которыхъ и доселѣ можно найти въ архивахъ какъ дворцовыхъ, такъ и церковныхъ, а другая часть этихъ посланій разсѣяна тамъ и здѣсь и находится въ рукахъ ученыхъ мужей. Документы этого рода, пишетъ Созоменъ, сначала я хотѣлъ цѣликомъ помѣстить въ своей исторіи, но потомъ отложилъ это намѣреніе, боясь слишкомъ увеличить размѣры своего сочиненія; поэтому, я рѣшился приводить ихъ въ своей исторіи лишь въ сокращеніи. Впрочемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда слова извѣстнаго писателя, заявляетъ историкъ, служатъ предметомъ споровъ и понимаются неодинаково, я помѣщаю сполна самый текстъ, дабы истина явилась въ полномъ свѣтѣ“. Само собою понятно, что кто говоритъ такъ, какъ Созоменъ въ настоящемъ случаѣ, тотъ представляется увѣренъ въ своей ученой самостоятельности и долженъ имѣть доказательства самостоятельнаго труда и изученія источниковъ. Но Созоменъ отнюдь не можетъ предъявить такихъ доказательствъ. Всѣ тѣ документы, на которые онъ ссылается какъ на такіе, какіе открыты и собраны имъ самимъ—разумѣемъ соборныя опредѣленія и акты, посланія императоровъ и епископовъ, — именно и заимствованы цѣликомъ изъ Сократа. Еслибы Созоменъ собралъ эти документы независимо отъ Сократа, то

онъ натолкнулся-бы на нѣсколько документовъ, неизвѣстныхъ Сократу, и помѣстилъ-бы въ своей исторіи; но этого-то и нѣтъ у Созомена. Самостоятельный собиратель документовъ, какимъ выставляетъ себя Созоменъ, по какой-то непонятной случайности, собралъ лишь тѣже документы, какіе имѣлъ подъ руками и Сократъ⁹⁾. Такимъ образомъ, развязность, съ какой Созоменъ обманываетъ читателя, выставляя себя самостоятельнымъ историкомъ, еще болѣе усугубляетъ его непростительный грѣхъ—грѣхъ плагіата. — Выказывая мнѣніе о несамостоятельности Созомена, мы должны въ тоже время замѣтить, что Созоменъ настолько постарался о томъ, чтобы плагіатъ не особенно бросался въ глаза — онъ передаетъ содержащееся въ церковной исторіи Сократа недословно, а въ видѣ перифраза, — настолько постарался, что до послѣдняго времени вводилъ нѣкоторыхъ ученыхъ въ ошибку: иные изъ ученыхъ высказывали мнѣніе, что Сократъ и Созоменъ оба писали независимо одинъ отъ другаго, пользуясь лишь однородными матеріалами¹⁰⁾. Но такое мнѣніе въ настоящее время не имѣетъ уже ни одного защитника и должно быть отнесено къ числу тѣхъ ошибокъ, отъ которыхъ новѣйшая наука успѣла освободиться.

Теперь спрашивается: если исторія Созомена въ существѣ дѣла лишь повтореніе Сократа, то что могло побудить его къ написанію и публикованію его труда? Съ какою цѣлію, по какимъ побужденіямъ Созоменъ составилъ свою исторію, издавъ въ свѣтъ, подъ именемъ своего, почти цѣликомъ чужой трудъ, — трудъ Сократа лишь въ новой редакціи, издавъ быть можетъ черезъ годъ-два послѣ появленія въ публикѣ исторіи своего предшественника? Въ недавнее время

9) Encykl. Von Herzog — Hauck., B. XIV: Socr. und Sozom. S. 419. Замѣчательно, что Созоменъ предѣломъ для своего историческаго повѣствованія избралъ тотъ-же 439 годъ, до какаго доведена была исторія Сократа, — значить и въ этомъ отношеніи Созоменъ былъ въ зависимости отъ Сократа.

10) Такъ думали: строгій критикъ Бароніевыхъ анналь Антонъ Пажі [Herzog. Encykl. XVI, 404, Holzhausen, 22 et cet., Stäudlin, S. 64—72, Baur—Die Epochen, S. 26. (Послѣдній съ присоединеніемъ ограничительнаго: „кажется“). Наболѣе самостоятельную часть исторіи Созомена составляетъ девятая книга, но она, несомнѣнно, самая неудачная во всемъ трудѣ этого историка.

на этотъ вопросъ попытался дать опредѣленный отвѣтъ извѣстный, не разъ нами поименованный, ученый Адольфъ Гарнакъ. Изложимъ и разберемъ взглядъ этого ученаго на интересующій насъ вопросъ. Гарнакъ спрашиваетъ себя: „не писалъ ли Созоменъ своей исторіи для другаго кружка читателей, чѣмъ какой имѣлъ въ виду Сократъ и потому: не могъ-ли расчитывать, что тамъ трудъ его предшественника совсѣмъ неизвѣстенъ?“ Это самое вѣроятное предположеніе, заявляетъ указанный ученый и прибавляетъ: есть всѣ резоны полагать, что Созоменъ писалъ свою исторію спеціально для монаховъ и именно монаховъ палестинскихъ, къ которымъ онъ имѣлъ болѣе или менѣе близкія отношенія. Для большей убѣдительности своего предположенія Гарнакъ распространяется о родинѣ и воспитаніи Созомена. Созоменъ родился въ Палестинѣ и вѣроятно въ Газѣ (V, 3. 9—10. 21—22; VII, 15. 28). Его первоначальное воспитаніе происходило подъ вліяніемъ палестинскихъ монаховъ, какъ объ этомъ онъ самъ говоритъ въ своей исторіи. Кругъ его знакомыхъ изъ періода юности состоялъ или изъ монаховъ или лицъ, душевно расположенныхъ къ монахамъ. Въ числѣ лицъ, имѣвшихъ особенное значеніе въ исторіи жизни Созомена, самъ онъ упоминаетъ дѣда своего, неизвѣстнаго по имени, и родственника или друга его дѣда, — нѣкоего Алафіона, и оба они были друзьями и почитателями монашества. Алафіонъ былъ исцѣленъ отъ болѣзни знаменитымъ палестинскимъ патріархомъ монаховъ — Иларіономъ; дѣти и внуки этого Алафіона строили монастыри и отличались аскетизмомъ (V, 15). Такія-то лица составляли среду, въ которой вращался Созоменъ въ молодыхъ лѣтахъ. Впечатлѣнія дѣтства и юности сохранились замѣчаетъ Гарнакъ—у Созомена во всей свѣжести на всю жизнь. Желая ясно выразить свою признательность къ палестинскимъ монахамъ и монахо-любцамъ, онъ и написалъ свою исторію. Для этого онъ придалъ ей особенный монашескій колоритъ. Что мысль послужить монахамъ своей исторіей дѣйствительно находилась у Созомена, это видно изъ первой главы его исторіи, въ которой (главѣ) онъ прямо говоритъ, что онъ имѣлъ въ виду описать и подвиги монаховъ какъ изъ благодарности къ тѣмъ изъ нихъ,

которые имѣли важное значеніе въ его жизни, такъ и для того, чтобы показать подвижникамъ послѣдующихъ вѣковъ примѣры подвижнической добродѣтели (кн. I, гл. 1 fin.).—Итакъ вотъ чѣмъ объясняется, объявляетъ Гарнакъ, то обстоятельство, что Созомень взялъ на себя трудъ изложить вновь исторію Сократа и издать ее въ свѣтъ. Онъ имѣлъ въ виду ограниченный кругъ читателей — монаховъ и любителей монашества въ Палестинѣ, напередъ былъ увѣренъ, что въ этихъ кружкахъ, далекихъ отъ центровъ умственнаго просвѣщенія, неизвѣстна церковная исторія Сократа, а потому ни мало не задумываясь, онъ взялъ и воспользовался готовымъ трудомъ — индѣ переиначивъ его, индѣ добавивъ, индѣ перефразировавъ,—а въ цѣломъ—испещривъ его рассказами о различныхъ монахахъ-подвижникахъ, въ особенности подвижникахъ палестинскихъ ¹¹⁾.

Такъ представляетъ дѣло Гарнакъ. Но можетъ-ли выдержать серьезную критику это мнѣніе? Едвали. Вѣрно то, что Созомень былъ близокъ съ кружками монашескими, особенно въ Палестинѣ, желалъ пересказать изъ жизни подвижниковъ-монаховъ, что не было пересказано другими. Но всѣ предложенія Гарнака, построенныя на этомъ основаніи, о происхожденіи сочиненія Созомена не имѣютъ дѣйствительнаго значенія. Во первыхъ, нельзя себѣ представить, чтобы Созомень пришелъ къ странной мысли написать исторію исключительно для монаховъ, въ увѣренности, что его трудъ не выйдетъ изъ этихъ тѣсныхъ предѣловъ. Вѣдь, исторія не тоже, что частное письмо! Во вторыхъ, можно съ полною ясностію доказывать, что Созомень и не думалъ прятаться съ своимъ трудомъ. Въ одномъ мѣстѣ своей исторіи онъ прямо заявляетъ, что его трудъ назначается для чтенія какъ посвящающихъ (т. е. духовныхъ лицъ: *μυσταγωγός*), такъ и посвящаемыхъ (т. е. простыхъ вѣрующихъ: *μύστας*). Онъ, Созомень, былъ даже увѣренъ, что его книгу могутъ читать и внѣ предѣловъ христіанскихъ круговъ. „Мою книгу, замѣчаетъ онъ, по всей вѣроятности будутъ читать и нѣкоторые не посвященные“ (разумѣются язычники: *ἀμοήτων*) I, 20).

¹¹⁾ Encyklop. XVI, S. 415, 418—419.

Можно-ли послѣ этого утверждать, что Созоменъ назначалъ свою книгу для тѣсныхъ кружковъ монашескихъ? Наконецъ, не слѣдуетъ забывать и того обстоятельства, что сочиненіе Созомена начинается длиннымъ посвященіемъ въ честь императора, при чемъ испрашивается, чтобы императоръ выразилъ свое сужденіе о книгѣ. Спрашивается: къ чему могло-бы служить такое посвященіе, если бы книга не назначалась для публики? Разъ она была въ рукахъ императора, она дѣлалась извѣстною въ придворныхъ, слѣдовательно, образованнѣйшихъ кругахъ. Развѣ такъ поступаютъ лица, желающія, чтобы ихъ сочиненіе не выходило за предѣлы извѣстнаго тѣснаго кружка? Такимъ образомъ мы видимъ, что гипотеза Гарнака не имѣетъ достаточной твердости.

Итакъ нужно искать другіе пути къ рѣшенію разсматриваемаго вопроса. Нельзя-ли находить, что у Созомена было подъ руками хоть нѣсколько такихъ источниковъ, какихъ не было у Сократа и содержаніе которыхъ онъ хотѣлъ внести въ историческій трудъ? Затѣмъ: не могло-ли явиться у Созомена желанія измѣнить, переименовать взгляды Сократа на лица и событія—вѣдь, эти взгляды были подчасъ оригинальны и не согласовались съ воззрѣніями общества? Говоримъ: нельзя-ли объяснить предпріятіе Созомена тѣмъ или другимъ изъ сейчасъ указанныхъ путей? Попытаемся. Прежде всего является несомнѣннымъ фактомъ, что въ распоряженіи Созомена дѣйствительно были такіе источники, какихъ не было у Сократа. Такъ Созоменъ рассказываетъ не мало новыхъ фактовъ касательно исторіи монашества и вообще подробно характеризуетъ этотъ институтъ (I, 12 — 14; III, 14; VI, 20; 28—34; VIII, 19); онъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи новый источникъ, когда рассказывалъ о христіанствѣ въ Персіи (II, 9—15); зналъ исторію аскетическихъ подвиговъ св. Мартина Турскаго, но зналъ ли онъ: *Vita Martini*, написанную Сульпиціемъ Северомъ — не видно (III, 14 fin.); у него встрѣчаемъ свѣдѣнія о Иларіи Пуатьерскомъ, какъ писателѣ (V, 13); его свѣдѣнія о Западѣ и западныхъ событіяхъ изъ времени императора Гонорія были обстоятельнѣе, чѣмъ у Сократа (разумѣемъ собственно девятую книгу Созомена, но рассказы его изъ этого царствованія не имѣютъ

отношенія къ исторіи церкви); сообщая извѣстія о событіяхъ Константинопольскихъ, онъ передаетъ нѣчто такое, что прошелъ молчаніемъ Сократъ; Созомень былъ также богатъ разными слухами и часто пользуется ими въ изложеніи исторіи. Могъ-ли Созомень, обладая тѣми новыми свѣдѣніями, почерпнутыми изъ разныхъ источниковъ, о чемъ мы сейчасъ сказали, — принять на себя трудъ составленія исторіи, при существованіи въ наличности труда Сократова? То правда, что прибавки, какія дѣлаетъ Созомень на основаніи новыхъ источниковъ не столь важны и не столь значительны — въ сравненіи съ тѣмъ—и не могутъ, повидимому, приводить къ мысли, что Созомень началъ писать свою исторію потому, что обладалъ нѣкоторыми новыми данными или новыми источниками. Новое, даваемое Созоменомъ, по своему значенію почти ничтожно по сравненію съ тѣмъ, что сдѣлано было уже Сократомъ, и Созомень, ради сообщенія *этого новаго*, повидимому, не могъ предпринять своего труда, по крайней мѣрѣ — едва ли разсудительный человѣкъ взялся бы за такой не легкій трудъ по такимъ неважнымъ соображеніямъ¹²⁾. Но нужно сказать: чего не сдѣлалъ бы другой, при томъ ученomъ багажѣ, какимъ обладалъ Созомень, то могъ сдѣлать этотъ историкъ, отличаясь слишкомъ большою дозою смѣлости и самонадѣянности. Примѣръ бывалый!

Нельзя-ли, какъ мы замѣтили выше, еще думать, что Созомень потому рѣшился пересмотрѣть и переиздать исторію Сократа, что для него, Созомена, казались не симпатичными основныя точки зрѣнія Сократа, представлялись сомнительными и невѣрными? Отчего-же не думать и такъ? Въ самомъ дѣлѣ, у Созомена воззрѣнія на лица и явленія не всегда сходятся съ Сократомъ. Посмотримъ-же, въ чемъ именно выразилось измѣненіе воззрѣній на лица и явленія у Созомена въ сравненіи съ Сократомъ? Мы знаемъ, что Сократъ былъ ревностнымъ почитателемъ Оригена; объ этомъ

12) Собственно Созомень зналъ лучше Сократа исторію монашества и исторію христіанства въ Персіи, но историческія очень большія подробности о монашествѣ, пріятнѣе было бы записать не въ общей исторіи, но въ отдѣльномъ сочиненіи; а что касается исторіи христіанства въ Персіи, то она у Созомена исполнена ошибокъ.

симпатизированіи знаменитому Александрійскому учителю Сократъ открыто заявляетъ въ своей исторіи, а у Созомена ничего подобнаго вельзя искать — и нѣтъ. Далѣе, Сократъ высоко ставитъ и сочувственно относится къ эллинской наукѣ и поэзіи, Созомень-же совсѣмъ не причисляетъ себя къ почитателямъ эллинской музы. Въ этомъ отношеніи заслуживаютъ особеннаго вниманія сужденія Сократа и Созомена по слѣдующему случаю: когда императоръ Юліанъ ограничилъ доступъ христіанскимъ юношамъ къ полученію эллинскаго образованія, то нѣкоторые христіане для того, чтобы дать знать Юліану, что они будто бы вовсе и не нуждаются въ эллинской наукѣ, начали писать поэмы и драмы съ христіанскимъ содержаніемъ. Такъ поступили двое Аполлиаріевъ — отецъ и сынъ; по примѣру Гомера они изложили въ стихахъ древне-еврейское бытописаніе — до временъ Саула, раздѣливъ эту поэму на 24 части. Мало того, они писали трагедіи, чтобы отнять славу у Еврипида, и лирическія стихотворенія, чтобы затмить Пиндара; сочиняли также комедіи, заимствуя содержаніе для разныхъ родовъ поэзіи изъ Св. Писанія (Сократ. III, 16; Созом. V, 18). Сократъ, перелевая въ своей исторіи свѣдѣнія объ этой затѣѣ двухъ Аполлиаріевъ, не придаетъ факту серьезнаго значенія, онъ замѣчаетъ, что какъ скоро умеръ Юліанъ, всѣ тотчасъ-же забыли о поэтическихъ экспериментахъ обоихъ Аполлиаріевъ, — такъ что какъ будто бы этихъ поэтическихъ опытовъ совсѣмъ и не существовало на свѣтѣ. Едвали нужно добавлять, что сужденія Сократа здравы и умны. Созомень-же, рассказывая о томъ-же фактѣ въ своей исторіи, смотритъ на него иначе. Онъ стоитъ на сторонѣ сочинителей пародій, т. е. двухъ Аполлиаріевъ и пишетъ: „если бы люди не увлекались древностью и не отдавали предпочтенія тому, къ чему привыкли, то они труды Аполлиарія (Младшаго) ставили бы и изучали бы наравнѣ съ древними поэтами и тѣмъ болѣе дивились дарованіямъ христіанскихъ писателей, что каждый изъ языческихъ авторовъ занимался однимъ родомъ твореній, а наши преуспѣли заразъ во всѣхъ родахъ поэзіи, показавъ достоинство каждаго изъ нихъ“. Такъ Созомень поправляетъ Сократа; очевидно, онъ не всегда раздѣляетъ точку зрѣнія своего руководителя. Тоже замѣтно

и въ другихъ случаяхъ. Сократъ съ почтеніемъ относится къ іерархіи, но не считаетъ себя вправѣ молчать о недостаткахъ іерархическихъ лицъ; этого послѣдняго Созоменъ не только почти не дѣлаетъ, но и ставитъ клиръ, по его идеѣ, на недосыгаемую высоту, наприм., онъ пишетъ: „священство имѣетъ равную честь съ царскимъ достоинствомъ, а въ дѣлахъ священныхъ, замѣчаетъ онъ, іерархія стоитъ даже выше царскаго достоинства“ (II, 34). Эти и подобныя разницы въ воззрѣніяхъ на предметы и явленія могутъ давать основаніе къ утвержденію, что Созоменъ потому и написалъ церковную исторію, представляющую собой новое, нѣсколько измѣненное изданіе Сократа, что желалъ поправить этого историка въ воззрѣніяхъ. Правда, высказанное сейчасъ предположеніе можетъ встрѣчать нѣкоторыя возраженія. Такъ нельзя выпускать изъ вниманія того, что если есть различіе въ воззрѣніяхъ у Созомена по сравненію съ Сократомъ, то еще болѣе сходства во взглядахъ у обоихъ историковъ. Разницы, повидимому, отступаютъ на задній планъ въ сравненіи съ сходствомъ, какъ въ цѣломъ, такъ и во многихъ мелочахъ, между Созоменомъ и Сократомъ: видно, что первый (Созоменъ) очень послушно слѣдовалъ за вторымъ. Въ этомъ отношеніи можно указать на слѣдующее: задачу исторіи и обязанности историка Созоменъ описываетъ (I, 1; III, 15) такъ-же, какъ и Сократъ; сужденія Созомена по вопросамъ догматическимъ и именно касательно догматическихъ споровъ IV вѣка совершенно Сократовскіе: онъ такъ-же, какъ и его предшественникъ, находитъ, что лучше было бы, если бы этихъ споровъ не послѣдовало вовсе (I, 16; II, 18) и расположенъ не одобрять тонкія препирательства объ употребленіи тѣхъ или другихъ терминовъ въ отношеніи къ лицамъ Св. Троицы (III, 5. 15); вообще Созоменъ всѣ взгляды на исторію аріанскаго движенія и аріанскихъ соборовъ съ ихъ вѣроопредѣленіями прямо заимствуетъ у Сократа; даже тамъ, гдѣ свѣдѣнія у Созомена особенно богаты—въ области исторіи монашества—и здѣсь Созоменъ нерѣдко лишь повторяетъ мысли и сужденія Сократа. Если бы Созоменъ въ самомъ дѣлѣ не хотѣлъ — представляется такъ — раздѣлять воззрѣній Сократа и ради этого издалъ свою исторію, описывающую тоже время, какое описалъ

и Сократъ, то если гдѣ, такъ въ особенности ему слѣдовало бы отступить отъ Сократа во взглядѣ на новаціанство и новаціанъ, (мы знаемъ, что Сократъ замѣтно симпатизировалъ новаціанамъ), но тутъ то, во взглядахъ на новаціанъ меньше всего и расходится Созомень съ Сократомъ. Созомень здѣсь—въ исторіи новаціанъ—цѣликомъ заимствовалъ большую часть извѣстій Сократа, почти безъ всякихъ перемѣнъ (I, 16. 22 и др.); онъ даже съ точностію воспроизводитъ самыя оригинальныя и бросающіяся въ глаза сужденія Сократа о новаціанахъ (IV, 20 fin.). Очевидно, Созомень не находилъ въ исторіи Сократа по этому предмету ничего такого, что онъ считалъ бы нужнымъ измѣнить и поправить. Все это такъ—скажемъ мы. Возраженія подобнаго рода несомнѣнно могутъ существовать. Но что же тутъ удивительнаго? Конечно, человѣкъ съ крѣпкимъ умомъ, передѣлывая чужой трудъ на свой ладъ, подвелъ бы все содержаніе его подъ свою точку зрѣнія. Но очевидно, Созомень не обладалъ подобнымъ умомъ. Его проницательности хватило лишь на то, чтобы передѣлать только нѣкоторыя взгляды Сократа, а не всѣ его взгляды. Развѣ мы не видимъ сплошь и рядомъ подобныхъ примѣровъ! Итакъ, кажется, нѣтъ основаній спорить противъ мнѣнія, что Созомень потому между прочимъ издалъ свою исторію въ свѣтъ, что, не раздѣляя нѣкоторыхъ историческихъ взглядовъ Сократа, онъ захотѣлъ вмѣсто нихъ выразить другіе, болѣе ему симпатичные.

Вообще, разрѣшая вопросъ о мотивахъ, которыми руководился Созомень при изданіи своей исторіи, нѣтъ необходимости прибѣгать къ утонченнымъ гипотезамъ. Явленіе это могло произойти по побужденіямъ, хотя и сложнымъ, но вовсе не мудренымъ. Созомень издалъ въ свѣтъ свою контрафакцію—частію потому, что чувствовалъ себя способнымъ рассказать нѣчто такое, чего не рассказалъ, а можетъ быть и не зналъ Сократъ, но что Созомень считалъ очень важнымъ; частію же и потому, что ваходилъ нужнымъ переделывать нѣкоторыя взгляды Сократа. Каждое изъ этихъ двухъ побужденій въ отдѣльности слабо, но взятыя вмѣстѣ достаточно объясняютъ смѣлый поступокъ Созомена. Къ этому

могло присоединиться еще и слѣдующее: Созоменъ захотѣлъ изложить рассказанное Сократомъ—языкомъ риторическимъ, витіеватымъ, который тогда начали любить и которымъ онъ владѣлъ въ совершенствѣ; безъ сомнѣнія и авторское самолюбіе играло не послѣднюю роль при изданіи Созоменомъ его исторіи.

Не смотря на то, что исторія Созомена болѣе, чѣмъ на половину заимствована изъ Сократа и вообще представляетъ передѣлку Сократовой исторіи, мы не считаемъ лишнимъ охарактеризовать ее по отличительнымъ ея особенностямъ. Созоменъ все же наложилъ на свою исторію значительный личный отпечатокъ и даже въ нѣкоторой степени далъ тонъ для послѣдующихъ писателей — историковъ Греческой церкви. Итакъ приступимъ къ характеристикѣ исторіи Созомена.

Какъ ни странно это, Созоменъ приступая къ изложенію церковной исторіи, смотрѣлъ на это дѣло, какъ на такое дѣло, которое не только не исключало, а даже предполагало проявленіе какого-то прямо божественнаго содѣйствія и чуть ли не вдохновенія. „Между эллинами, говоритъ онъ, болѣе знаменитые люди, обладая прекраснымъ авторскимъ талантомъ, трудились надъ описаніемъ не важныхъ или вымышленныхъ предметовъ. Что же касается до меня, то приступая къ изложенію церковной исторіи, я не насилую своей природы, ибо увѣренъ былъ, что такъ какъ эта исторія по своему предмету есть дѣло нечеловѣческое—Богу не трудно будетъ явить меня писателемъ ея даже сверхъ всякаго чаянія“ (I, 1). Странныя мистическія слова — въ особенности въ устахъ такого человѣка, который большую часть своей исторіи похитилъ у своего предшественника. Бромъ этого, какого-то мистическаго возрѣвія на дѣло историка, отмѣтимъ еще то у Созомена, что онъ какъ-то слишкомъ узко понимаетъ свою задачу, ко вреду для полноты и цѣлостности своего труда. Онъ при случаѣ объявляетъ, что онъ будетъ излагать лишь одни внѣшнія событія, относящіяся до церкви, и не будетъ касаться догматовъ церковныхъ и входить въ сужденія о нихъ, это, по его взгляду, не дѣло историка (III, 15), но подобный отказъ не основателенъ. Спрашивается: какъ же можно точно понимать и

уяснять себѣ событія, если отнять отъ нихъ главную силу, ихъ вызывающую и опредѣляющую—именно, христіанство въ той или другой формѣ понимаемое, или исторію догматовъ. Говорить, наприм. о событіяхъ того времени, о которыхъ говорить авторъ, именно движеніяхъ аріанскихъ и проч., и не говорить въ тоже время о томъ, какъ эти событія, эти движенія относятся къ самой христіанской догматикѣ значитъ скользить по поверхности исторіи и не входить въ ея глубины. Правда, въ своей исторіи онъ касается догматовъ, но лишь настолько, насколько они искажались въ ересьяхъ. Указанная узость въ пониманіи задачи историка, кажется, объясняется у Созомена его возрѣніемъ, что будто бы въ исторіи, назначенной для публики, не должно быть рѣчи о такихъ высокихъ матеріяхъ, какъ христіанскіе догматы, потому что исторію его могли читать и язычники, а это, по сужденію Созомена, представлялось дѣломъ опаснымъ для самой вѣры. Онъ самъ рассказываетъ, что сначала онъ хотѣлъ было внести въ свою исторію символъ Никейскій, но, замѣчаетъ онъ, „люди благочестивые и знающіе дѣло разсудили, что объ этомъ должны говорить и слушать только посвященные (т. е. христіане) и посвящающіе (лица духовныя) и я рѣшился послѣдовать ихъ совѣту, потому что, говорить онъ, мою книгу будутъ (пожалуй) читать и нѣкоторые непосвященные (т. е. язычники); поэтому тайны, о которыхъ надобно молчать, я постараюсь держать сохраненными, сколько нужно“ (I, 20). При другомъ случаѣ, намекнувъ о тѣхъ беспорядкахъ въ церкви Константинопольской, какими сопровождалось низверженіе съ кафедръ св. Іоанна Златоустаго, Созоменъ не хочетъ описывать этихъ прискорбныхъ событій. „Я умолкаю, говоритъ онъ, чтобы и непосвященный кто-либо (т. е. язычникъ) не прочиталъ написаннаго“ (VIII, 21). Очевидно, Созоменъ приступаетъ къ своему дѣлу не съ тою широтою и свободою изслѣдованія, не съ тѣмъ желаніемъ объять историческую истину, съ какими долженъ приступать къ дѣлу историкъ, всецѣло проникнутый своею задачею ¹³⁾.

¹³⁾ Быть можетъ, въ настоящемъ случаѣ слѣдуетъ видѣть у Созомена при-
мѣненіе къ дѣлу такъ называемой *disciplinae arcaeae*, по которой христіане

Созомень принадлежит къ типу тѣхъ историковъ, которые пишутъ для своего времени, поэтому считаютъ нужнымъ принимать во вниманіе разныя, не рѣдко стѣснительныя, условія времени; и поэтому хотя они и угождаютъ своимъ современникамъ, но потомки многимъ не удовлетворяются въ ихъ разсказахъ, такъ какъ эти послѣдніе видятъ, что писатель зналъ больше, чѣмъ сколько описалъ, и сожалѣютъ, что онъ не выполнилъ своего дѣла, какъ слѣдуетъ. При той узости, какая отличаетъ церковно-историческія воззрѣнія Созомена, едва-ли мы въ правѣ ожидать чего-нибудь важнаго отъ историческаго труда Созомена и мы дѣйствительно не ошибаемся въ этомъ отношеніи.

При характеристикѣ труда Созомена мы будемъ имѣть въ виду тѣ стороны этого труда, въ которыхъ авторъ является наиболѣе самостоятельнымъ писателемъ. Несомнѣнно, Созомень наиболѣе самостоятеленъ въ изслѣдованіи жизни монашества тѣхъ временъ. Это зависѣло отъ того, что онъ съ ранняго дѣтства воспитанъ въ себѣ горячую любовь къ монашеству ¹⁴⁾; послѣдствіемъ этой привязанности сдѣлалось то, что описаніе монашества стало главнымъ предметомъ въ его исторіи ¹⁵⁾ и опредѣлило во многихъ отношеніяхъ характеръ сужденій историка о лицахъ и явленіяхъ.

Обслѣдованіе своего любимаго предмета повѣствованія — монашества, историкъ начинаетъ съ самого опредѣленія, что такое монашество, опредѣленія, въ которомъ выражаетъ великія хвалы этому институту. „Монашеское любомудріе — пишетъ онъ — есть самое полезное дѣло, нисшедшее отъ Бога къ людямъ. Оно не заботится о учености и діалектической тонкости, какъ дѣлѣ излишнемъ, которое только отнимаетъ время у занятій лучшихъ, а жить правильно нисколько не помогаетъ. Обижаемое оно не ослабѣваетъ, терпящее зло не

опасались говорить предъ язычниками и іудеями о сокровеннѣйшей сторонѣ религіи христіанской, какъ предъ лицами, неспособными достойно оцѣнить этой стороны, но въ V вѣкѣ, вѣкѣ торжества христіанства надъ древними религіями, *disciplina arcana* была анахронизмомъ.

14) *Ex educatione hausisse mihi videtur Sozomenus ardentissimum illum amorem monasticae vitae.* Valesii, p. 23.

15) Иногда исторію Созомена прямо называютъ „монашеской переработкой труда Сократа“. А. Harnack: *Theol. Literaturzeit.*, 1879, S. 420.

мстить, угнетаемое болѣзнью или недостаткомъ необходимаго не упадаетъ въ духѣ, но тѣмъ болѣе хвалится, что цѣлую жизнь, подвизаясь въ терпѣніи и кротости, становится сколь возможно для человѣческой природы ближе къ Богу“ (I, 12). Такова сущность монашества по Созомену. Признавая его за идеаль истинно-христіанской жизни, Созомень беретъ на себя задачу истолковывать въ этомъ именно возвышенно-христіанскомъ духѣ каждую подробность жизни монашеской, каждую мелкую черточку ея. И такимъ образомъ, онъ является не только историкомъ монашества, но и ревностнымъ истолкователемъ особенностей этого института. Онъ хочетъ этимъ доказать, какое большое значеніе имѣетъ монашество въ средѣ прочихъ явленій міра христіанскаго. „По примѣру пророка Іліи нѣкоторые монахи одѣвались въ кожанныя одежды, думаю (ἐμοὶ δοχεῖν) для того, — замѣчаетъ Созомень, чтобы при взглядѣ на кожу всегда имѣть въ памяти добродѣтели пророка. Говорятъ, что и прочія одежды египетскихъ монаховъ выражали нѣкоторое любу мудріе, и не случайно отличались отъ другихъ. Такъ наприм., они облекались въ хитоны безъ рукавовъ, давая тѣмъ разумѣть, что руки не должны быть готовы на обиду. На головѣ носили шапочку, называемую кукуліонъ, дабы жить чисто и непорочно, подобно дѣтямъ, питающимся молокомъ, на которыхъ возлагаютъ такія шапочки; употребляли поясъ и покрывало, изъ которыхъ первымъ опоясывали чресла, а другимъ опоясывали шею и плеча, внушая мысль, что надобно быть готовымъ на служеніе Богу и для христіанской дѣятельности“ (III, 14).

Восторженное отношеніе Созомена къ такому историческому явленію, какъ монашество, имѣло различныя слѣдствія, отразившіяся такъ или иначе въ его историческомъ повѣствованіи. Прежде всего, онъ не беретъ на себя труда опредѣлить, какіе рассказы изъ исторіи монашеской жизни умѣстно помѣстить въ общей церковной исторіи и какіе нѣтъ. Въ этомъ отношеніи большое различіе между Сократомъ и Созоменомъ. Сократъ смотритъ на христіанскихъ аскетовъ своего времени, какъ на людей, наиболѣе внимательныхъ къ своей жизни, углубленныхъ въ свои дѣйствія, взвѣшиваю-

щихъ каждый свой шагъ; какъ люди самоуглубленные, монахи, по Сократу, иногда высказываютъ мудрыя истины, достойныя быть преданными памяти потомства (Сокр. IV, 23). Съ этой точки зрѣнія онъ и характеризуетъ представителей монашескаго института (см. напр. его рассказы объ Арсеніи, Піорѣ, Памвѣ: *ibid.*). Не такъ поступаетъ Созомень. Не обращая вниманія на задачу, какую долженъ имѣть въ виду историкъ церкви, онъ приводитъ рядомъ, безъ разбора и такіе факты, которые дѣйствительно поучительны для каждаго христіанина, и такіе, которые хоть удивляютъ читателя, но не въ состояніи возбуждать его къ подражанію описываемому образцу. Такъ у Созомена встрѣчаемъ рассказы въ родѣ слѣдующаго: монахъ Апеллесъ, при появленіи ему демона въ видѣ прекрасной женщины, вытащивъ изъ огня желѣзо, которое обрабатывалось его руками, обжегъ имъ лице демона, причѣмъ послѣдній убѣгаетъ съ воплемъ и скрежетомъ зубовъ“ (VI, 28).

Но этотъ, указанный недостатокъ еще не такъ важенъ. Гораздо важнѣе то, что Созомень, подъ вліяніемъ своего энтузіастическаго отношенія къ монашеству, начинаетъ освѣщать историческіе факты не вѣрно и тенденціозно. Онъ начинаетъ грѣшить противъ историческаго безпристрастія. Принадлежность извѣстнаго лица къ монашеству заставляетъ историка выгораживать это лице отъ возводимыхъ на него обвиненій и рисовать его жизнь и дѣятельность въ чертахъ, не оправдываемыхъ точными историческими данными. Укажемъ хоть на слѣдующій фактъ для доказательства нашей мысли. Нѣкто Евстаѳій, епископъ Севастійскій, по сказанію Сократа, дѣлалъ многое вопреки церковныхъ правилъ: не допускалъ вступать въ бракъ и училъ воздерживаться отъ разныхъ родовъ пищи, внушалъ избѣгать собраній церковныхъ и имѣть вмѣсто нихъ собранія въ домахъ, училъ такъ же поститься въ воскресенье, приказывалъ уклоняться какъ отъ грѣха отъ благословенія и общенія съ женатыми священниками. За все это названный епископъ низложенъ былъ на соборѣ Гангрскомъ, а ученіе его анаѳематствовано. Таково повѣствованіе Сократа объ Евстаѳіи Севастійскомъ (II, 43). Не то находимъ у Созомена. Онъ не хочетъ, чтобы такой

человѣкъ, какъ Евстаѳій, человѣкъ съ монашескими тенденціями, какъ это видно изъ его старанія отвлекать людей отъ брака, изъ его предписаній о постахъ, — чтобы такой человекъ признавался лицомъ, анаематствованнымъ церковью. Чтожь дѣлаетъ Созомень, чтобы спасти репутацію Евстаѳія? Онъ изображаетъ исторію Евстаѳія въ другомъ видѣ. Изъ лжеучителя, осужденнаго церковію, Евстаѳій становится въ глазахъ Созомена достойнымъ всякаго уваженія, основателемъ монашества въ своей странѣ (Арменіи). Самое лжеученіе снимается съ него, Евстаѳія, и приписывается неразумію нѣкоторыхъ его учениковъ; о немъ самомъ дается знать, что если у него и были нѣкоторыя крайности въ воззрѣніяхъ, то онъ исправился отъ этого недостатка. Вообще, Евстаѳій является, по Созомену, человѣкомъ замѣчательныхъ нравовъ, который возбуждалъ удивленіе образомъ своей жизни (III, 14) ¹⁶). На такое-то извращеніе фактовъ рѣшается Созомень, подъ вліяніемъ желанія защитить репутацію лицъ, принадлежавшихъ къ монашескимъ кружкамъ. Представимъ другой примѣръ, который тоже можетъ доказывать, насколько чрезмерная привязанность его къ монашеству мѣшала ему быть безпристрастнымъ историкомъ. Созомень съ явнымъ сочувствіемъ говоритъ о высотѣ нравственной жизни македоніанъ, о чемъ мы не находимъ указаній у другихъ писателей. Объясненіе этого факта благорасположенности Созомена къ македоніанамъ даетъ намъ одна примѣчательная въ настоящемъ случаѣ фраза, въ которой онъ выражаетъ свое наблюденіе надъ образомъ жизни македоніанъ — фраза эта гласитъ: „правила препровожденія жизни у главъ македоніанъ сходны съ монашескими“ (IV, 27) ¹⁷). Подобное замѣчаніе самого Созомена лучше всякаго комментарія показываетъ, почему Созомень находитъ въ македоніанахъ высоту нравственной жизни, чего не находятъ у нихъ другіе историки. Подвижническою строгою жизнью главъ македоніанъ Созо-

¹⁶) Не слѣдуетъ еще забывать, что Евстаѳій принадлежалъ къ ереси арианской и до смерти не отказывался отъ этого заблужденія. См. примѣч. къ этому мѣсту у Валуа. Migne, Gr. tom. 67, p. 1079.

¹⁷) Слѣч. IX, 2, глѣ Созомень (init.) прямо нѣкоторыхъ македоніанъ представляетъ людьми дружественными съ монашескими кругами.

мень объясняетъ сильное распространеніе этой ереси въ народѣ, при чемъ не изъявляетъ сожалѣнія о заблужденіи народа ¹⁸).—Такъ какъ Созоменьъ является историкомъ-спеціалистомъ, описывавшимъ въ особенности житія подвижниковъ, то это обстоятельство приводитъ его къ тому, что онъ и всѣхъ замѣчательнѣйшихъ церковныхъ представителей изображаетъ такъ, какъ будто они были по преимуществу монахами. Наприм. Василя Великаго и Григорія Богослова авторъ хвалитъ больше всего за то, что они „презрѣвъ софистику и судебное ораторство избрали жизнь любомудрственную“—монашескую (VI, 17) ¹⁹), хотя болѣе, чѣмъ просто подвижническою жизнью, Василій и Григорій извѣстны своими блестящими богословскими произведеніями и своимъ служеніемъ пользамъ вселенской церкви. Вообще, Созоменьъ мало обращаетъ вниманія на другія заслуги историческихъ лицъ, кромѣ подвижническаго совершенства. Наконецъ, нужно упомянуть и о томъ, что подъ влияніемъ своихъ горячихъ симпатій къ монашеству, Созоменьъ приписываетъ монашеству такія подвиги и заслуги, которыя лишь отчасти могутъ быть приписаны монашескому институту. Онъ считаетъ монашество центромъ миссіонерства, привлекавшаго язычниковъ въ церковь (III, 17 init.). Всю заслугу успѣшной борьбы церкви съ аrianствомъ на Востокъ и Египтъ (VI, 20, 27) онъ приписываетъ опять монашеству, забывая даже о первыхъ двухъ вселенскихъ соборахъ; считаетъ тоже монашество важнѣйшимъ участникомъ въ борьбѣ съ аполлинаристами, что едва ли можно доказать.

Нельзя сказать, чтобы Созоменьъ умѣлъ воздерживаться отъ

¹⁸) Если мы сравнимъ разсказъ Созомена съ разсказомъ Сократа объ образѣ поведенія македоніанъ, то найдемъ, что и Сократъ (II, 38) упоминаетъ, что одинъ изъ первыхъ послѣдователей Македонія, нѣкто Мараеоній, занимался устройствомъ мужскихъ и женскихъ монастырей, но онъ разсматриваетъ это какъ единичный фактъ и не дѣлаетъ такихъ широкихъ выводовъ, какія дѣлаетъ Созоменьъ,—не говоритъ о увлекательности образа жизни Македоніанъ для многихъ изъ христіанъ.

¹⁹) Таже фраза, правда, встрѣчается и у Сократа (IV, 26), но онъ вслѣдъ за тѣмъ дѣлаетъ живую характеристику литературныхъ трудовъ Василя Великаго и Григорія Богослова, о каковой заслугѣ этихъ лицъ Созоменьъ говоритъ вскользь.

утрировки. Онъ не принадлежалъ къ числу тѣхъ историковъ, которые помнятъ классическое правило: *ne quid nimis* — ни о чемъ не говори свыше мѣры. Въ этомъ отношеніи не лишне будетъ привести сдѣланныя Созоменомъ характеристики двухъ царственныхъ личностей—современнаго императора Θεодосія Младшаго и его сестры Пульхеріи. Θεодосій и его сестра являлись для Созомена тѣмъ же, чѣмъ былъ для Евсевія Константинъ Великій—если не больше. Посмотримъ, въ какихъ чертахъ Созомень описываетъ Θεодосія. „Величайшимъ и царственнымъ украшеніемъ считалось — говорить Созомень о древнихъ царяхъ—если повелитель всѣхъ пріобрѣталъ хотя одну частицу общественныхъ добродѣтелей. Напротивъ державный царь Θεодосій, при помощи Божіей, стяжалъ всякую добродѣтель“. По Созомену, онъ вполнѣ уподобляется Богу, дождающему на праведныхъ и неправедныхъ. И переступая всякую мѣру хвалы, историкъ говоритъ: „кратко сказать, мы вправѣ назвать тебя, по выраженію Гомера, царемъ царственныхъ твоихъ предшественниковъ. Ибо иные изъ нихъ, какъ извѣстно, не пріобрѣли ничего достойнаго удивленія, а другіе прославили свое царствованіе однимъ или двумя подвигами. Напротивъ державный Θεодосій, соединяя всѣ добродѣтели, всѣхъ превзошелъ и благочестіемъ, и человѣколюбіемъ, и мужествомъ, и воздержаніемъ, и справедливостію, и щедростію, и великодушіемъ“. По Созомену, Θεодосій былъ выше даже Александра Македонскаго (предисл. къ исторіи). Въ своемъ восхищеніи по поводу Θεодосія, историкъ какъ будто готовъ оставлять въ тѣни высокія достоинства самаго Константина Великаго, замѣчательнѣйшаго изъ предшественниковъ Θεодосіевыхъ. Такъ поступаетъ нашъ историкъ, увлекаясь желаніемъ возвести современнаго ему императора въ идеаль. А что касается Пульхеріи, сестры Θεодосія, то Созомень говоритъ, что Богъ немедленно внималъ ея молитвамъ, т. е. исполнялъ ихъ, и что Богъ удостоивалъ ее прямыхъ откровеній (IX, 1: *πολλάκις αὐτῇ, περὶ τῶν πραγμάτων προφαίνεσθαι*; *ibid.* 3). Но этого мало. Въ своемъ панегирикѣ Пульхеріи Созомень для ея возвеличенія допускаетъ явное преувеличеніе и неправду. Такъ, перечисливъ различныя достоинства этой царственной

особы, историкъ пишетъ: „тщательно, и мудро предотвращала она всякій случай; грозившій вѣрѣ введеніемъ новыхъ и ложныхъ догматовъ. И если въ наше время нѣтъ больше ересей, то главною причиною того была она“, Пульхерія (IX, 1)²⁰⁾. Насколько правдивъ такой отзывъ, достаточно припомнить, что времена Θεодосія Младшаго и Пульхеріи ознаменованы были тѣми весьма извѣстными движеніями, какія произведены были въ церкви несторіанствомъ, о чемъ Созоменъ какъ бы вовсе забываетъ.

Вообще недостатки исторіи Созомена замѣтнѣе ея достоинствъ. Ученые не высокаго мнѣнія относительно научнаго достоинства сужденій Созомена. Генрихъ Валуа находитъ у него не мало легкомысленнаго и дѣтскаго (сравнивая Созомена съ Сократомъ знаменитый издатель и комментаторъ этихъ двухъ историковъ замѣчаетъ: *contra vero in Sozomeno quaedam levia ac puerilia*)²¹⁾. Въ томъ же родѣ отзываются и другіе ученые²²⁾. И дѣйствительно, Созоменъ нерѣдко выражаетъ мнѣнія, отличающіяся незрѣлостію и поверхностныя. Вотъ приходится, наприм., говорить ему о томъ, что Константинъ Великій вдѣлалъ въ племъ и узду гвозди. открытые вмѣстѣ съ крестомъ Христовымъ; и нашъ историкъ, необинуясь, готовъ видѣть въ этомъ обстоятельстве исполненіе пророчества Захаріи: „въ день онъ будетъ еже въ уздѣ коня свято Господу“ (Захар. 14, 20. Соз. II, 1). Какъ не признать отзывъ Генриха Валуа справедливымъ, когда читаемъ у Созомена, что св. Ефремъ Сиринъ „легкостію и блескомъ слога, обиліемъ и мудростію мыслей превзошелъ знаменитѣйшихъ греческихъ писателей“ (III, 16: εὐκολία καὶ λαμπρότητι λόγου καὶ σώφρονι τῶν νοημάτων ὑπερβαλέσθαι τοὺς παρ' Ἑλλήσιν συγγραφέας) — какъ будто возможно сравнивать величины несоизмѣримыя; въ такомъ же родѣ его извѣстный отзывъ объ Аполлинаріи, вздумавшемъ соперничать въ лирикѣ, комедіи и трагедіи съ древними греческими писателями, и если не превзошедшемъ Пиндара

²⁰⁾ Замѣтно подражаніе Евсевію, который въ жизни Константина подобнымъ же образомъ говоритъ объ этомъ императорѣ.

²¹⁾ Valesii. loc. cit. p. 24.

²²⁾ Stäudlin, 54—55. Harnack (Real—Encykl.) 419—20.

и Еврипида, по словамъ Созомена, то сравнивагося съ ними въ достоинствахъ (V, 18). Созоменъ простирается до такого легкомыслія, что не прочь даже восхвалять убійство Юліана, если оно совершено христіаниномъ изъ ревности по вѣрѣ (VI, 2). Ни мало не сомнѣваясь, онъ вѣритъ въ привидѣнія (IV, 3) и проч.

Къ наиболѣе виднымъ достоинствамъ Созомена можно отнести прежде всего то, что онъ способенъ былъ усвоить лучшія мысли писателей, подѣ влияніемъ которыхъ онъ находился, какъ авторъ исторіи. Созоменъ не вовсе былъ чуждъ правильныхъ представленій о задачѣ исторіи и обязанностяхъ историка (I, 1). Пусть эти представленія перешли къ нему отъ Сократа, но уже заслуживаетъ вниманіе то, что Созоменъ внесъ ихъ въ свою исторію; а еще важнѣе то, что онъ старался до извѣстной степени сообразоваться съ ними въ исполненіи своего дѣла. Такъ желая быть безпристрастнымъ, онъ, можетъ быть подѣ влияніемъ Евсевія, утверждаетъ, что и язычники, жившіе до времени Христа, были подготовлены къ принятію христіанства не меньше іудеевъ (I, 1). Вслѣдствіе того же желанія не отступать отъ правды, Созоменъ, вѣроятно подѣ влияніемъ Сократа, не хочетъ умалчивать о умственныхъ способностяхъ и образованности нѣкоторыхъ еретиковъ, хоть въ этомъ случаѣ историкъ заходитъ дальше Сократа. Онъ не отказывается сдѣлать похвальный отзывъ объ образованности, способностяхъ и литературныхъ успѣхахъ касательно представителей аріанства—Аэція (III, 15) и Акакія Кесарійскаго (IV, 23), извѣстнаго Аполлинарія Лаодикійскаго (V, 18), даже касательно самаго ересеначальника аріанства—Арія (I, 15 cf. III, 14 fin)²³). Дѣлая такимъ образомъ одобрительные отзывы о нѣкоторыхъ еретикахъ, Созоменъ чувствуетъ возможность упрека, что онъ хвалитъ подобныхъ лицъ не къ мѣсту и не къ дѣлу; поэтому онъ считаетъ нужнымъ оговориться: „да не пока-

23) Раждается вопросъ: не заняты ли эти мнѣнія историкомъ отъ Филосторгія, съ трудомъ котораго, какъ извѣстно, Созоменъ былъ знакомъ непосредственно? по крайней мѣрѣ влияніемъ Сократа едва ли можно объяснить вышеприведенные отзывы.

жется кому нибудь непріятными похвальныя мои отзывы о нѣкоторыхъ еретикахъ; я хвалю (ἐπαίνεσας ἔχω) ихъ краснорѣчіе и ученость, но не хвалю ихъ пониманія догматовъ“ (III, 15)—благоразумное разграниченіе. Нельзя отказывать Созомену въ умѣнны самостоятельно, путемъ критики, обсудить тотъ или другой вопросъ. Такъ онъ съ достоинствомъ опровергаетъ розказню язычниковъ, что константинъ Великій будто потому обратился къ христіанству, что ему было отказано со стороны языческихъ жрецовъ въ прощеніи убійства сына его—Криспа (I, 5). Не нужно оставлять безъ вниманія и того, что нѣкоторые его розказы отличаются особенною живостію, обстоятельностью и правдивостію, таковы наприм. подробный розказъ его о св. Златоустѣ, которому онъ глубоко сочувствуетъ (VIII, 2 и дал.).

Вообще, хотя исторія Созомена по своему значенію ниже исторіи Сократа, однакожъ современный историкъ, изучающій IV и V вѣка, не можетъ обойтись безъ Созомена. Историкъ такой глубокой древности, какъ Созоменъ, никогда не потеряетъ своего значенія, какъ бы онъ ни былъ не самостоятеленъ. Уже самъ по себѣ подобный историкъ съ своими личными возрѣніями остается глубоко-знаменательнымъ историческимъ фактомъ, не говоря о той пользѣ, какую онъ можетъ оказывать наукѣ своими наблюденіями и замѣтками,—хотя бы по второстепеннымъ вопросамъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

А. Лебедевъ.



Лекціи философіи

ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
ПРОТОІЕРЕЯ Ѡ. А. ГОЛУБИНСКАГО.

Умозрительная психологія *).

О высшихъ силахъ души.

Субстанціальность и невещественность нашей души не суть еще ея лучшія и высшія свойства. Превосходство ея надъ другими существами міра и ближайшее подобіе Высочайшему Существу открываются въ ея высшихъ силахъ, ихъ свойствахъ и законахъ. Жизнь же нашего тѣлеснаго организма служить для души только средствомъ для духовной. Сообщеніе существъ съ своимъ Высочайшимъ Первоначаломъ, уподобленіе Ему, отображеніе и непрестанное раскрытіе образа Божія въ духовныхъ ихъ силахъ, свойствахъ и дѣйствіяхъ — вотъ послѣдняя цѣль міротворенія. Физическое было бы недостойно того, чтобы существовать, если бы не служило средствомъ или орудіемъ къ достиженію этой высшей цѣли. Ограниченное существо не можетъ развиваться изъ себя самого все для него необходимое, не можетъ существовать внѣ связи съ другими существами, отдѣльно отъ цѣлаго состава вселенной; кромѣ Существа Безконечнаго оно имѣетъ нужду въ сообщеніи и съ другими болѣе или менѣе однородными ограниченными существами;—къ сему то и служатъ физическій міръ, представляющій собою среду для дѣйствія и развитія міра духовнаго.

*) См. Декабр. книжку „Чтенія въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщенія“, за 1889 г.

Главная цѣль и назначеніе существъ духовныхъ, къ которымъ принадлежитъ и душа человѣческая, есть сообщеніе съ Существомъ Безконечнымъ и уподобленіе Его духовнымъ совершенствамъ, по коимъ почитаемъ въ Немъ живаго Бога. Впрочемъ, разсматривая природу разумно — нравственныхъ существъ мы не видимъ, чтобы совершенство, до котораго они могутъ достигать, дано было имъ съ устройствомъ самой ихъ природы. Это и невозможно. Одному Всевышнему Существоу свойственно обладать совершенствами во всей ихъ полнотѣ. Назначеніе же всѣхъ конечныхъ или ограниченныхъ существъ состоитъ въ томъ, чтобы стремиться и восходить постепенно, болѣе и болѣе, къ полному совершенству. Они подчинены закону времени, по которому силы ихъ не вдругъ достигаютъ предназначеннаго раскрытія, но мало по малу переходятъ съ одной степени совершенства на другую высшую. Такъ и для человѣка совершенство есть только искомое, а не данное; оно должно и можетъ быть приобрѣтено съ теченіемъ только времени, въ продолженіе дѣйствительной жизни, когда силы человѣка, въ соприкосновеніи съ сродными имъ предметами, будутъ развиваться, упражнять и укрѣплять высшія свои стремленія во многообразныхъ дѣйствіяхъ. Конечнымъ результатомъ этой болѣе и болѣе расширяющейся и возвышающейся ихъ дѣятельности должно быть искомое совершенство. Поэтому-то мы и говоримъ, что человѣку не дано совершенство съ устройствомъ природы его, а назначена только усовершеняемость.

Съ другой же стороны необходимо, чтобы у него была способность, направленіе, стремленіе къ совершенству. Всякая сила должна имѣть предрасположенія къ тѣмъ предметамъ, съ которыми ей предназначено обращаться, должна отъ природы имѣть нѣчто сродное съ ними, подобное; иначе она не могла бы быть въ общеніи съ ними. Посему невозможно, чтобы и въ духѣ человѣческомъ, предназначенному къ вѣчному соединенію съ Существомъ Высочайшимъ, не было бы врожденныхъ предрасположеній, влеченій къ Нему, потребности, силъ, направляющихся по опредѣленнымъ законамъ, къ Его совершенствамъ. „Ежели человѣкъ говорить, Св. Григорій Нисскій (Простр. Оглост. Слов. IV) для того приходитъ въ

бытіе, чтобы сдѣлаться участникомъ Божественныхъ благъ то онъ необходимо долженъ быть созданъ такъ, что бы быть способнымъ къ приобщенію оныхъ. Ибо какъ глазъ, чрезъ свѣтлость (*αυγή*), по естеству заключающуюся въ немъ, имѣеть сообщеніе со свѣтомъ, посредствомъ врожденной силы, привлекая сходное: такъ необходимо, чтобы въ чело-вѣческую природу влило было нѣчто сходное съ Божественнымъ, дабы она самою этою соотвѣтственностью влеклась къ однородному“. Въ этихъ словахъ отца церкви и великаго мыслителя дается отвѣтъ и на слѣдующій вопросъ: „влеченіе къ безконечному, способность общенія съ Нимъ и принятія впечатлѣній отъ Него не могутъ ли быть сообщены человѣку отъ Бога во времени, въ продолженіе жизни?“ Для принятія даровъ отъ Бога, для участія въ Его благахъ и совершенствахъ, должно имѣть духу нашему въ самой природѣ приемлемость и органъ ея, нѣкоторое сходство съ Существомъ Высочайшимъ. Иначе необходимо было бы допустить новое непрерывное твореніе, коимъ Богъ сообщалъ бы созданному Имъ существу, не только дары Свои, но и способность принимать ихъ; а это значило бы тоже, что и животное можетъ сдѣлаться человѣкомъ. Безъ Богоподобныхъ силъ и законовъ душа наша перестала бы быть душою чело-вѣческой; для нея совсѣмъ невозможенъ былъ бы переходъ изъ состоянія паденія къ лучшему состоянію, не возможно было бы восхожденіе къ совершенству, уподобленіе къ Безконечному Существому.— Итакъ, если не самое духовное совершенство принадлежитъ душѣ чело-вѣческой, то въ ней есть Богоподобныя силы, законы, стремленіе и потребность къ достиженію совершенства, а самое развитіе этихъ силъ, дѣйствованіе по законамъ, питаніе потребности, приближеніе къ Богоподобному совершенству и постепенное достиженіе его, происходятъ только въ жизни дѣйствительной, при обращеніи силъ души съ сродными имъ предметами.

За симъ слѣдуетъ разсмотрѣть: какое въ душѣ нашей основаніе и корень влеченій и предрасположеній уподобляться Существому Безконечному? т. е., какая есть въ ней основная и глубочайшая сила, въ которой сосредоточиваются всѣ прочія высшія духовныя силы? и какое вліяніе она имѣеть на

другія наши способности? Вотъ глубокомысленное и вѣрное о семъ разсужденіе Пуарета: „первое, что мы представляемъ въ каждомъ нравственномъ существѣ—это есть желаніе, исканіе предмета, стремленіе къ нему; одному Богу свойственно, чтобы желаніе Его тотчасъ удовлетворяемо было Имъ же самимъ; ибо Онъ есть предметъ совершенствъ, самъ отъ себя (самобытный) свѣтъ и достожелаемое успокоеніе. Сотворенный же духъ созданъ не для себя, но для созерцанія Бога. Посему онъ необходимо желаетъ Безконечнаго; глубочайшая сущность его состоитъ въ томъ, что въ немъ есть помышленіе (*cogitatio*), стремящееся къ бозконсчному свѣту и успокоенію, къ принятію и ощущенію въ себѣ Божества. Но душа не способна произвести въ самой себѣ Бога, или свѣтоноснѣйшій предметъ и безпредѣльную радость. Итакъ дѣятельность души ограничивается тѣмъ, что душа, какъ пустая, желаетъ, алчетъ и жаждетъ того, что дало бы ей безграничное и радостное успокоеніе“. Согласно съ мыслями названнаго мыслителя, прежде всего мы признаемъ несомнѣннымъ, что первое, основное и глубочайшее въ духѣ человѣческомъ, въ чемъ сосредоточиваются всѣ лучшія потребности и стремленія его есть стремленіе и способность къ воспріятію Безконечнаго (*cupiditas, caracitasque Absoluti*).

Въ этой глубочайшей силѣ нашего духа должно различать именно двѣ стороны: а) стремленіе и б) способность къ воспріятію Безконечнаго, или, по крайней мѣрѣ, воздѣйствій Его на человѣка. Существованіе ихъ въ душѣ человѣческой доказывается, во первыхъ, цѣлью сотворенія человѣка, которая не въ томъ состоитъ, чтобы онъ существовалъ для самаго себя, что Пуаретъ выразилъ словами: „духъ сотворенный созданъ не для себя, а для созерцанія Бога“. Всеобщая цѣль міротворенія есть явленіе или отображеніе образа Божія въ ограниченныхъ существахъ, способныхъ принять его, отраженіе совершенствъ божественныхъ въ существахъ разумно нравственныхъ и наконецъ блаженство, проистекающее отъ сего для самыхъ этихъ существъ. Итакъ, если и человѣкъ принадлежитъ къ числу существъ разумно-нравственныхъ, то главная цѣль міротворенія необходимо относится и къ нему. Если же это несомнѣнно, то въ человѣкѣ должно быть и

влеченіе и способность къ достиженію сей цѣли (*cupiditas, caracitasque Infiniti*). Во вторыхъ, тоже подтверждается наблюденіемъ жизни духа. Что въ человѣкѣ есть влеченіе къ Безконечному, въ этомъ нельзя сомнѣваться. Но ограниченное, какъ бы ни было оно совершенно и прекрасно, неудовлетворяетъ человѣческаго духа. Онъ можетъ на нѣкоторое время увлечься имъ, на продолжительное время обманываясь призракомъ, думая, что въ ограниченномъ можетъ найти искомое благо, но не находитъ здѣсь совершенно довлеющаго и при томъ навсегда успокоенія. Есть, на примѣръ, въ человѣкѣ темное представленіе о неограниченномъ могуществѣ, отсюда происходитъ нѣкоторое благоговѣніе къ силѣ, обнаруживающейся въ дѣйствіяхъ людей и природы, огромныхъ и поразительныхъ, чрезъ то приближающейся къ представленію о силѣ неограниченной. Такое чувство господствовало во многихъ древнихъ религіяхъ, пока понятія о духовныхъ совершенствахъ Божества, о премудрости Его и благости не прояснились вполнѣ въ умахъ людей. Тогда человѣкъ, обращаясь къ природѣ и видя въ ней явленія: мощныя, останавливался на нихъ и восходилъ только къ силѣ, производящей оныя, полагая, что это и есть предметъ, соотвѣтствующій его идеѣ о безконечномъ могуществѣ, пантеистически предполагалъ въ явленіяхъ міра духъ живущій, всесильный, и поклонялся ему. Но скоро человѣкъ долженъ былъ признать много такихъ силъ и слѣдовательно много предметовъ поклоненія; а отъ сей раздробленности по предметамъ, чувство благоговѣнія дробилось, безконечность исчезала; посему чтобы снова найти Безконечное, обращался наконецъ къ Высочайшей силѣ, къ могуществу Существа Верховнаго, Вседержащаго, каковъ у грековъ Зевесъ.

Возьмемъ другія стремленія, на примѣръ, къ радости, къ блаженству, здѣсь увидимъ тотъ же путь. Имѣя въ сердцѣ чувство и въ умѣ идею чистой, непреходящей радости, для которой пищею должна быть истинная гармонія жизни, человѣкъ думаетъ найти въ ограниченныхъ существахъ предметъ, соотвѣтствующій чувству и идеѣ, и за сей предметъ принимаетъ то, что встрѣтилось, что съ особенною пріятностію эстетически подѣйствовало на его чувства, — мечтаетъ

насытить свое сердце радостями, красотами земными. Въ первыя минуты обольщенія и наслажденія кажется ему, что онъ нашель предметъ нескончаемаго блаженства, но рано или поздно обольщеніе исчезаетъ и, испытавши много удовольствій грубыхъ ли—чувственныхъ, или благородныхъ—духовныхъ, но не тѣхъ, которыя въ Богѣ, наконецъ человѣкъ, утомленный напраснымъ исканіемъ истиннаго и непреходящаго удовольствія и красоты, оканчиваетъ жалобнымъ воззваніемъ: все суета!—Возьмемъ ли стремленіе къ любви, или къ дружбѣ, мы видимъ, что человѣкъ сначала думаетъ найти въ любимомъ своемъ предметѣ всѣ совершенства, какихъ желаетъ, всѣ черты прекраснаго характера, о которыхъ имѣетъ представленіе: но и здѣсь скоро замѣчаются недостатки, которые возбуждаютъ чувство неудовлетворенія, по временамъ, неудовольствія, и духъ начинаетъ съ безпокойствомъ желать и искать новаго и лучшаго. Короче, вездѣ и во всѣхъ, сначала обнаруживается сильное желаніе и исканіе Безконечнаго въ конечномъ; а когда не находятъ его, является скука, томленіе и ожиданіе удовлетворенія отъ — инуду. Значить, духъ человѣческой въ конечныхъ предметахъ искалъ не конечнаго; вообще ни внѣшнія удовольствія, ни совершенства нравственныя, усматриваемыя въ насъ и въ другихъ, не могутъ дать ему успокоенія. И такъ стремленіе имѣетъ предметомъ своимъ Безконечное, превыше небесъ, превыше всего сущаго.

Такъ доказывается потребность Безконечнаго, но доказывается ли и возможность принять Его? И есть ли какое-либо соединенное съ потребностію представленіе о ея предметѣ, какъ дѣйствительно существующемъ и такомъ, который бы можно въ себя принять? Есть мнѣніе, что есть только въ насъ неопредѣленная потребность Безконечнаго; а о дѣйствительномъ бытіи и о свойствахъ Безконечнаго, которыя бы отличали оное отъ всего прочаго, нѣтъ никакого свидѣтельства. Но если бы таково было стремленіе къ Безконечному, то мы могли-бы имѣть о Немъ совершенно превратное понятіе. Человѣкъ не только первоначально стремится къ чему то Безконечному, но имѣетъ предшествующую всѣмъ своимъ стремленіямъ непреодолимую увѣренность, что стремится не къ мечтѣ, что это не есть только требованіе разума

(*postulatum*), какъ думалъ Кантъ, но предметъ дѣйствительно существующій. Онъ ищетъ не своего только успокоенія, но увѣренъ, что прежде нашего исканья существуетъ Существо Безконечное, котораго и наше исканіе можетъ достигнуть, и котораго достигнуть мы предназначены. Увѣренность о бытіи Безконечнаго также врождена, какъ и стремленіе къ Нему, и не только о бытіи, но и о свойствахъ Его есть темное познаніе въ идеѣ о Немъ. Ибо когда мы обращаемся съ исканіемъ своимъ къ опыту, то прилагаемъ сперва потребность свою къ многимъ вещамъ конечнымъ, думая видѣть въ нихъ истинный образъ искомага предмета, т. е. Безконечнаго; но обманъ проходитъ, душа скоро узнаетъ разнородность ихъ съ Безконечнымъ, ихъ недостаточность, не совершенство. Ограниченнаго въ силахъ и совершенствахъ, а тѣмъ паче силы злой она не можетъ поставить на мѣстѣ Существа Безконечнаго и въ стремленіи своемъ къ оному, встрѣчая много предметовъ, кои не суть безконечныя, признаетъ и называетъ ихъ иными, не тѣмъ, чего она ищетъ. Итакъ при исканіи, она имѣетъ законъ, по которому узнаетъ свойства Существа Безконечнаго, это есть идея о Безконечномъ, какъ о Всеблагомъ и Величайшемъ (*idea de Optimo Maximo, quo nec melius, nec majus aliquid cogitari potest*). Иначе, чтобы это было? Пустая игра силъ, или лучше, трудъ безъ конца. Человѣкъ поставлялъ бы Безконечнымъ предметомъ вещи конечныя, обращалъ бы къ нимъ безконечныя усилія, чтобы найти въ нихъ то, чего нѣтъ. Это было бы хуже, нежели ограниченность потребностей, какая имѣетъ мѣсто въ животныхъ! У нихъ опредѣленныя потребности всегда поставляютъ извѣстные предѣлы ихъ дѣйствіямъ, изъ коихъ онѣ и не выходятъ, но стремленіе совершенно неопредѣленное и неограниченное, какъ напримѣръ къ удовольствію не знало бы никакихъ границъ и законовъ, мчало бы человѣка, куда ему угодно, даже по направленію злему и превратному и безконечное стремленіе ко злу также было бы сообразно съ природою нашею, какъ и стремленіе къ добру. Это была бы тягчайшая клевета на нашу природу и на Творца ея. Итакъ не довольно только слѣпой нѣкоторой жажды Безко-

нечнаго, но нужно нѣчто опредѣленное, сознательное стремленіе къ Нему.

Итакъ мы согласуемся съ Платономъ (смот. Филебъ): „неизвѣстнаго, говорить онъ, желать нельзя“. Изъ болѣзненнаго ощущенія голода не можетъ родиться пріятное представленіе о пищѣ и насыщеніи. Одна потребность ничего не открываетъ намъ о свойствахъ предметовъ, который удовлетворялъ бы потребности и невозможно было бы открыть сей мысленный предметъ — *νοῦμενον*, если бы не было первоначальное нѣкоторое объ ономъ предчувствіе, нѣкоторое гадательное предвѣдѣніе свойствъ его вложено въ душу“. Такъ въ глубочайшемъ основаніи души съ стремленіемъ къ Безконечному соединена увѣренность или вѣра въ бытіе его и извѣстное нѣкоторое предчувствіе, нѣкоторое гадательное предвѣдѣніе или ощущеніе его, или идея о Его свойствахъ. Въ другомъ мѣстѣ (*ἐν συμπόσιῳ*) Платонъ такъ изъясняетъ происхожденіе любви (*ἔρως*), подъ кою ничто иное должно разумѣть, какъ любовь или стремленіе къ Безконечному. Онъ предлагаетъ въ лицѣ Сократа мифологическое нѣкоторое сказаніе, по которому нѣкогда, по отлученіи съ Олимпа всѣхъ боговъ, остались тамъ только Плутонъ и Пенія (богатство и бѣдность), и отъ сочетанія ихъ родилась любовь (*ἔρως*), и даетъ ему такой смыслъ, что любовь къ Безконечному не могла бы произойти въ человѣкѣ, когда бы онъ былъ вполнѣ богатъ и ни въ чемъ не имѣлъ нужды; но не могла бы она произойти также и изъ одного лишенія, и при полномъ лишеніи никакого бы не было представленія о богатствѣ. Но какъ въ духѣ человѣческомъ есть нераздѣльное сочетаніе богатства и лишенія, богатства, по колику онъ есть образъ Вседовольнаго и Всесовершеннаго и имѣетъ идею о Немъ, — лишенія, которое есть собственное его ничтожество и ограниченность, — неимѣніе въ дѣйствительности того, что есть въ возможности и по сущности: то отъ сего — то сочетанія происходитъ въ духѣ человѣка любовь или стремленіе къ Безконечному. Еще въ другомъ мѣстѣ, говоритъ Платонъ, если бы послѣдовало какое либо откровеніе предмета мыслимаго или умосозерцаемаго — *νοῦμενον*, то необходимо уже прежде онаго быть предощущенію, пророчественному о Немъ

гаданію; иначе душа не могла бы узнать, что есть самый предметъ. Такъ необходимо предположить въ душѣ нашей предощущеніе или идею Бесконечнаго, прежде нежели возможно будетъ какое либо о Немъ откровеніе.

Итакъ существуетъ въ душѣ cadaго предощущеніе Бесконечнаго, въ которомъ заключается и увѣреніе о дѣйстви-тельномъ бытіи Его и ожиданіе тѣхъ свойствъ, въ какихъ должно являться существо Бесконечное. Въ чемъ же состоятъ сіе предощущеніе? Поаретъ выражаетъ сіе такими словами: *esse cupiditatem et cogitationem lucis et acquiescentiae infinitae* (въ сотворенномъ умѣ есть жажда и помышленіе о Бесконечномъ свѣтѣ и успокоеніи).

Дабы опредѣлить предметъ стремленія ея ближе, для сего вникнемъ въ устроеніе способностей души. Ибо, если что есть въ душѣ нашей постояннаго, и что самое нужно узнать, то къ сему могутъ руководствовать насъ способности души, поелику въ нихъ находятся постоянные законы, и сіи то внутренніе законы нужно разсмотрѣть, дабы познать опредѣленнѣйшимъ образомъ сіе влеченіе души къ Бесконечному. Что же мы открываемъ въ душѣ?

Главные виды дѣйствій души, относящіяся къ главнымъ силамъ ея, суть познаніе, чувствованіе, желаніе. Еще болѣе общее, нежели сіи силы и дѣйствія, есть въ человѣкѣ жизнь и чувство жизни. Упомянутыя дѣйствія суть явленія жизни именно духовной, а жизнь вообще заключаетъ и жизнь духовную и жизнь физическую и первѣе всего открывается въ человѣкѣ вообще ощущеніе жизни. И здѣсь уже можно примѣчать, какъ въ человѣкѣ ощущеніе жизни исторгается изъ ограниченности въ бесконечность. Могъ бы человѣкъ жить и не расширяя своего чувства жизни далѣе настоящаго мгновенія, такъ какъ сіе бываетъ въ безсловесныхъ, но онъ поелику находится подъ вліяніемъ ума, то отсюда рождается въ немъ нѣкоторое недовольство настоящимъ. Человѣкъ чувствуетъ себя слабымъ, находитъ, что лучше бы было, если бы онъ имѣлъ болѣе силы, болѣе господства надъ природою и надъ другими силами, чѣмъ сколь имѣетъ ихъ, и хотя не находитъ сего въ себѣ, не теряетъ однакоже идеи о высшей силѣ, но ищетъ ея предмета и, когда не находитъ его въ

себѣ, то ищетъ внѣ себя, чувство зависимости ведетъ къ предположенію силы независимой, подчиняющей себѣ всѣ другія силы, силы Всемогущей, Вседержащей. Такимъ образомъ, ощущая въ себѣ немощь своей жизни, мы не смѣемъ предполагать въ себѣ начало своей жизни, но предполагаемъ, что есть внѣ насъ источникъ жизни для насъ и для всѣхъ. Въ чувствѣ жизни открывается и другое неудовольствіе. Мы чувствуемъ переменчивость явленій нашей жизни, какъ быстро онѣ пробѣгаютъ, смѣняясь однѣ другими, и наконецъ проходитъ и вся жизнь. Непрочность и переменчивость жизни не производитъ чувствъ безпокойства въ животныхъ: въ бессловесныхъ объ этомъ нѣтъ заботы: ибо чисто конечнаго существа свойство быть привязаннымъ къ настоящей минутѣ. Но насъ тяготитъ чувство краткости жизни. Во всемъ родѣ человѣческомъ есть вѣра, что и ненапрасно тяготишься этою кратковременностью, что, происходя отъ Источника вѣчной жизни, мы имѣемъ съ Нимъ сродство. И въ самыхъ суетныхъ желаніяхъ увѣковѣчить свое имъ выражается не иное что, какъ сіе влеченіе къ жизни безконечной. Но когда не надѣемся стяжать ее сами собою, то кромѣ своей силы, представляемъ иную вѣчную силу, и въ ней ищемъ средоточіе жизни и источника ея и для себя, равно какъ и для другихъ существъ. Такое и сему подобное неудовольство, обнаруживающееся въ чувствѣ жизни, доказываетъ, что она не стѣсняется, какъ у животныхъ, опредѣленными границами продолженія, но расширяется въ безконечность и ведетъ къ тому, чтобы искать выше себя и выше всѣхъ существъ конечныхъ источнаго начала жизни въ Безконечномъ. Здѣсь уже неопредѣленное влеченіе къ Безконечному получаетъ нѣкоторую опредѣленность.

Но яснѣе опредѣляется оно, когда различаемъ въ душѣ ея главныя способности. По тремъ видамъ дѣйствій души, открываемъ въ ней три главныя способности: разумъ, сердце и волю: ибо душа или стремится обнять внѣшніе предметы, и то, что въ нихъ есть существенное, постоянное, всегда пребывающее, принять въ себя и себѣ усвоить—это принадлежитъ силѣ познавательной или разуму; или исходитъ изъ себя самой для того, чтобы дѣйствовать на предметы внѣш-

ніе и внутренніе, мысли осуществляютъ внѣ себя, это принадлежитъ волѣ;—или наконецъ и принятіе въ себя и дѣйствіе изъ себя сочетается и, поставляя внѣшніе предметы въ тѣсной связи съ нашимъ субъектомъ, или подлежащимъ, ощущаетъ происходящую отъ того стройность во всѣхъ силахъ, во всемъ своемъ организмѣ; здѣсь дѣйствуетъ сердце, или сила чувствованій, посредствующая между силою познаний и хотѣній. Сіи способности души могутъ быть въ обращеніи или съ предметами конечными, или возвышаться надъ конечнымъ; есть какъ бы цѣль, къ достиженію коей они стремятся, цѣль неположенная въ предметахъ конечныхъ, но искомая, и это суть идеи, для способности познанія идея безконечной мудрости или истины; для способности хотѣнія идея безконечной благодати и святости, для способности чувствованій идея высочайшей красоты или стройнаго явленія совершенствъ, какъ въ самомъ Богѣ, такъ и вокругъ Него и въ собственномъ духѣ. Каждая изъ сихъ силъ, при обращеніи съ предметами конечными, не насыщается и не успокаивается, потому что влечется къ идеѣ Безконечнаго. Такъ способность познанія, если бы опредѣлялась только тѣмъ, что представляется ей при воззрѣніи на природу, то оставалась бы только при частяхъ природы и притомъ на поверхностномъ видѣ сихъ частей. Но она этимъ неудовлетворяется. Во первыхъ, она ищетъ представлять природу, какъ одно цѣлое, одинъ организмъ, безъ разсѣянностей и разрыва, ищетъ единства; по сему раздѣленные части природы представляетъ въ неразрывной связи, какъ единое цѣлое, живущее и дѣйствующее по немногимъ однороднымъ законамъ, и систему сихъ законовъ старается изобразить, какъ можно, проще. Во вторыхъ, не возвышаясь къ Безконечному, человекъ остановился бы на одной поверхности явленій; нѣтъ, онъ за всѣмъ видимымъ въ природѣ предполагаетъ силу невидимую. Далѣе, не было бы нужды придумывать цѣли, какъ представлялась бы ему природа въ эмпирическихъ наблюденіяхъ, такъ бы онъ ее и разсматривалъ. Цѣли природы, или ея телеологія, устройство ея къ цѣлямъ и цѣлесообразные законы, суть нѣчто невидимое; но онъ доходитъ такъ далеко, что во всемъ мірѣ отыскиваетъ и дѣйствительно открываетъ

цѣлесообразный порядокъ. Все сіе внутреннѣйшее, что предполагаетъ онъ при разсмотрѣніи природы, не было бы для него доступно, если бы его міровоззрѣніе объято было конечностію, привязано къ ограниченному, если бы онъ не увлекался къ глубочайшимъ изслѣдованіямъ идеею мудрости Безконечной, которая устроила все премудро. Ибо что есть истина? Тождество мысли съ существомъ предмета. Гдѣ же сіе тождество? Какая мысль проникаетъ существо предметовъ? Это только свойственно Уму Божественному, именно мысль ума Божественнаго, идея всесовершенной премудрости Божественной, которою въ мірѣ все устроено. Итакъ достигнуть истины есть тоже, что приблизиться къ свѣту Божественной премудрости. Всѣ сіи дѣйствія разума, при разсматриваніи природы, доказываютъ, что онъ привлекается идеею Безконечной премудрости и состоитъ подъ ея вліяніемъ и направленіемъ. Такъ же, при разсматриваніи самаго себя, что бы могъ знать человѣкъ, когда бы ограничивался однимъ опытомъ? Что бы могъ знать объ отношеніи духа къ существу Безконечному? Откуда бы произошло ожиданіе жизни вѣчной? Откуда, при такомъ множествѣ недостатковъ во всемъ родѣ человѣческомъ, было бы чувство и желаніе высшихъ силъ? Человѣкъ не можетъ перестать любить и уважать другихъ людей, хотя и видитъ въ нихъ одни недостатки; а сія любовь служитъ доказательствомъ, хотя темнымъ, того, что есть въ немъ увѣренность о лучшихъ законахъ существа человѣческаго, нежели какія на опытѣ видны. А когда дано мыслить о Богѣ и о Божественныхъ совершенствахъ, то какъ возможно произвести все сіе изъ чего нибудь конечнаго.

Также и въ дѣйствованіи воли лучшая цѣль ея есть также безконечная благость и святость. Въ волѣ своего рода недовольство, которое открывается въ совѣсти. Совѣсть и тогда, когда человѣкъ худъ, хотя изрѣдка пробуждается и тревожить его, а равно и тогда, какъ онъ дѣлается лучше, тѣмъ яснѣе показываетъ ему его недостатки; во всѣхъ вѣкахъ и въ мірѣ языческомъ найдемъ сію заботливость, сіе недовольство совѣсти. Чѣмъ болѣе человѣкъ усовершенствуетъ жизнь свою; тѣмъ болѣе открывается ему совершенствъ въ идеалѣ его жизни, который онъ носить въ глубинѣ духа. Сколько онъ не уси-

ливається обуздати чувствєнность и самолюбіе и водиться только любовію общєю, но при всѣхъ усиліяхъ чувствуетъ свое бєзсиліе достигнуть до одушевляющаго его идеала; паконецъ доходить до того, что подкрѣпленія въ добрѣ и не ожидаетъ уже отъ себя, но отъ помощи Вышняго. Такимъ образомъ душа, исходя по всѣмъ симъ направленіямъ и не находя себѣ удовлетворенія въ предметахъ конечныхъ, побуждается предполагать оное и искать его только въ Существѣ Бєзконечномъ. Отсебѣ открывається, изъ какихъ частныхъ направленій слагается общєе стремленіе къ Бєзконечному, и какія болѣе опредѣленные свойства предполагаетъ въ Существѣ Божескомъ. Разрѣшался на частные виды, сіе стремленіе побуждаетъ человѣка признавать въ Существѣ Бєзконечномъ Начальника и Правителя жизни, на пути познанія заставляеть въ Немъ единомъ искать истины и умудренія, какъ источникъ и первообразъ истины и мудрости,—на пути нравственной дѣятельности, когда онъ недоволенъ бываетъ зломъ, коимъ онъ увлекается, заставляеть искать въ томъ же Существѣ Бєзконечномъ истиннаго блага, какъ источникъ благости и святости; наконецъ, когда онъ беспокоится своими разстройствами, недостаткомъ чистой радости, направляетъ его къ исканію радости постоянной и невозмущаемой, гдѣ бы онъ прилѣпленъ былъ къ истинно прекрасному, достолюбезному предмету и самъ отъ сего. ощущалъ стройное теченіе жизни, къ исканію истиннаго и полного блаженства въ Богѣ, какъ источникъ блаженства. Живно чувствовалъ сіи стремленія души къ Богу, какъ къ источнику всякаго блага и успокоенія, блаженный Августинъ, иногда восклицалъ: „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. (Ты сотворилъ насъ для Себя, и сердце наше остается неспокойнымъ, пока не успокоится въ Тебѣ)“.

Итакъ, глубочайшая, основная сила души заключаетъ въ себѣ непосредственную увѣренность, ощущеніе бытія Существа Бєзконечнаго, выше и совершеннѣе котораго нѣтъ и не можетъ быть представлено такое другое существо; далѣе съ этою увѣренностью неразрывно соединены начала познанія о самыхъ свойствахъ этого Существа, о жизнедательной силѣ и верховномъ владычествѣ Его, о высочайшей премуд-

рости, святости и красотѣ; вмѣстѣ съ симъ нераздѣльно влеченіе къ Нему, по которому душа побуждается благоговѣть предъ Нимъ и стремится, какъ бы тремя потоками, къ соединенію съ Нимъ, имѣя несомнѣнную надежду найти въ Немъ удовлетвореніе высшимъ потребностямъ своей природы. Въ этомъ, сколько можно объять мыслью, состоитъ все, что содержится въ основной силѣ души нашей, которая у Платона и Учителей церкви, напримѣръ Климента Александрійскаго, Оригена, Антонія великаго, Григорія Назіанзина и другихъ, называется умомъ ($\nu\delta\varsigma$), у нѣкоторыхъ же духомъ ($\pi\nu\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha$). Мы удерживаемъ первое названіе. Впрочемъ, идея ума собственно есть единая, нераздѣльная идея Божественнаго; только въ приложеніи къ совершенствамъ Божиимъ открывающимся въ твореніи и соотвѣтственно тройному направленію силъ души нашей, она является въ тройственности—въ идеѣ высочайшей премудрости, благости и красоты, что разумѣлъ и Платонъ, когда представлялъ Сократа говорящимъ (разг. Федръ) эти слова: „душа болѣе всѣхъ существъ имѣетъ участіе въ Божественномъ; Божественное же является, какъ прекрасное, премудрое и благое“. Въ этомъ отношеніи умъ есть способность болѣе теоретическая. Ибо вѣра, или увѣренность въ невидимомъ есть нѣчто созерцательное, — она есть нѣкотораго рода неясное зрѣніе. Потому лучшіе изъ философовъ, имѣя въ виду сіе совершенство ума—вѣру или вѣдѣніе, называли его внутреннимъ окомъ. Такъ Григорій Назіанзинъ говоритъ: $\nu\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\sigma\iota \acute{\alpha}\phi\iota\varsigma \epsilon\nu\delta\omicron\nu, \acute{\iota} \pi\epsilon\rho\iota\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$. Макарій называетъ его $\nu\psi\upsilon \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\chi\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\omicron\mu\eta\tau\alpha \theta\epsilon\iota\omicron\nu$ (бесѣд. XXX).

Оригенъ такъ говоритъ о Соломонѣ, которому было сказано: „*sensum divinum invenies*“. Есть два рода чувствъ, объяснялъ онъ, одинъ родъ составляютъ чувства, коими усматриваются вещи видимыя и осязаемыя, но есть другое чувство для невидимаго, невещественнаго,—это есть умъ,— „*intelligibilis Dei imago*“. Антоній Великій говоритъ: „зрѣніе тѣла—въ очахъ, зрѣніе души—въ умѣ (гл. 118); око зритъ на видимое, а умъ созерцаетъ невидимое (гл. 128); и умъ, находящійся въ чистой и боголюбивой душѣ, истинно видитъ Бога нерожденнаго, невидимаго и неизрѣченнаго“

(184). Платонъ еще прежде о силѣ ума говорилъ: „Въ какомъ отношеніи въ видимомъ мірѣ находится къ глазу и къ видимымъ предметамъ солнце, въ такомъ же отношеніи въ умопостигаемомъ мірѣ находится къ уму и умственнымъ предметамъ самобытное существо. Какъ солнце есть причина не только того, что мы видимъ вещи въ свѣтѣ, но и того, что онѣ происходятъ и растутъ: такъ и Благо (Богъ) и имѣетъ такую силу и красоту, что не только бываетъ причиною знанія для души, но и сообщаетъ истину и бытіе всему, что есть предметъ знанія. И какъ солнце не есть само ни зрѣніе, ни зримое, такъ и Благо не есть только званіе или истина, но превышаетъ ихъ обоихъ, и оба не суть самое Благо, но только подобны благу. (Республика 7, 517).

Но сила ума не есть только теоретическая,—она имѣетъ практическое вліяніе на другія силы души, даетъ всѣмъ имъ направленіе, пораждаетъ въ нихъ стремленія, сосредоточивающіяся къ одному предмету. Умъ, какъ коренная сила души, есть дѣйствующее изъ самого себя начало истиннаго одушевленія для всѣхъ нашихъ способностей. Итакъ нужно рассмотреть дѣйствованіе ума изъ самого себя и показать вліяніе его на всѣ прочія силы души нашей, и во 1-хъ на познавательныя. Здѣсь различаемъ нисшія силы познанія—чувственность и воображеніе, и высшую—разсудокъ (*intellectus*). Въ чувственности, обращающейся къ познанію внѣшнихъ предметовъ, видно болѣе отрицательное дѣйствіе ума, состоящее въ борьбѣ съ нею. По мѣрѣ того, какъ человекъ развлекается внѣшними чувствами, онъ забываетъ, что въ немъ есть умъ. По мѣрѣ же того, какъ онъ, отрѣшаясь отъ множества и разнообразія внѣшнихъ впечатлѣній, сосредоточивается въ самомъ себѣ, освобождается отъ мечтательныхъ представленій воображенія, разнообразія воспоминаній, по той мѣрѣ онъ приближается къ истинному средоточію духовной своей жизни—къ силѣ ума. Но и въ самыхъ чувственныхъ представленіяхъ нельзя не видѣть вліянія ума, открывающагося въ томъ, что къ нимъ мы присоединяемъ представленіе объ истинномъ, постоянномъ бытіи вещей, недоступномъ для чувственныхъ наблюденій, которыя даютъ знать намъ только о бывающемъ (*τὸ fieri*), несущественномъ.

Особенно же можно видѣть дѣйствіе ума во внутреннемъ чувствѣ. Дѣйствуя этими чувствами, человѣкъ отдѣляетъ себя отъ непрестаннаго прилива внѣшнихъ впечатлѣній, находитъ и время и возможность входить во внутрь себя, отдѣлять отъ своего я не только представленія о внѣшнихъ предметахъ, но и о внутреннихъ своихъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ, сознавать свое я какъ бы господиномъ всего того, что собирается въ душѣ, представлять свое я началомъ постояннымъ, неизмѣняющимся; въ этомъ состоитъ дѣятельность самосознанія. Но самосознаніе имѣетъ основаніемъ своимъ силу ума; потому что въ томъ видно освобожденіе отъ ограниченности, чтобы, не увлекаясь приливомъ и отливомъ впечатлѣній отъ внѣ, уединяться въ самого себя, представлять себя, какъ самодѣтельное начало всего того, что есть и происходитъ въ душѣ нашей; здѣсь не одинъ механизмъ и необходимость природы. Представленіе о себѣ, какъ началъ жизни, неизмѣнно пребывающемъ, дѣйствующемъ изъ себя, не можетъ быть въ безсловесныхъ. Хотя въ каждомъ изъ нихъ есть субстанція, но нѣтъ самознанія, нѣтъ представленія о внутреннемъ, постоянномъ пребывающемъ началѣ дѣятельности; такое представленіе принадлежитъ уму человѣка; поелику въ человѣкѣ есть идея о Богѣ, то въ немъ есть и самосознаніе.

Далѣе, къ чувственности относится сила воображенія, имѣющая разные виды. Есть воображеніе воспроизводительное, производительное и идеализирующее. Въ воображеніи воспроизводительномъ, которое въ одинаковомъ видѣ, безъ измѣненій, повторяетъ прежнія чувственные представленія, равно, какъ и въ воображеніи производительномъ, которое силою своей самодѣтельности произвольно сочетаваетъ чувственные образы, не замѣтно вліяніе ума. Дѣятельность его открывается въ воображеніи идеализирующемъ, которое, направляясь эстетическими идеями, воплощаетъ идею красоты въ формахъ, взятыхъ изъ чувственнаго міра. Если разсмотримъ лучшіе вымыслы поэтовъ, увидимъ, что они имѣютъ происхожденіе не изъ одного опыта. Лучшія черты у поэтовъ взяты изъ дѣйствительнаго порядка вещей, усматриваемаго чувствами, но явленіе чудеснаго, наполненіе природы идеаль-

ною жизнію, представленіе повсюду живыхъ и дѣйствующихъ силъ, изображеніе такого порядка вещей, въ которомъ и природа и человѣчество являются въ лучшемъ состояніи, всё это не что иное, какъ совмѣстное произведеніе воображенія и ума, проявленіе идеи въ дѣйствіяхъ фантазіи. Отъ чего нравятся эти мечты и небывалыя изображенія фантазіи? Отъ того, что первоначальное и будущее состояніе души человѣческой должно быть не такое, въ какомъ она является въ дѣйствительной жизни, отъ того, что душа по природѣ способна жить въ лучшемъ мірѣ и неудержимо стремится къ нему. Такъ, человѣкъ, въ лѣтахъ юности, когда живетъ болѣе подъ вліяніемъ фантазіи, представляетъ себѣ дѣйствительную жизнь въ обольстительныхъ видахъ, воображаетъ, что все будетъ прекрасно, что всѣ люди благородны, добры; мечты такого рода имѣютъ высшее происхожденіе; это проявленіе идеи ума въ мечтахъ фантазіи.

Перейдемъ къ разумности. Здѣсь можемъ видѣть большее участіе ума, чѣмъ въ дѣятельности низшихъ познавательныхъ способностей. Всѣ дѣйствія разума (*intellectus*) сопровождаются во 1-хъ самосознаніемъ; оно необходимо для того, что-бы изъ чувственныхъ впечатлѣній составлять понятія, изъ понятій сужденія и, на основаніи общихъ понятій, строить умозаключенія. Во 2-хъ въ дѣйствіяхъ разума видна свобода. При составленіи понятій разумъ не связывается необходимою стію, но въ его власти состоитъ, при разсматриваніи многихъ недѣлимыхъ, соединять признаки ихъ въ одно цѣлое, или не соединять и соединять ихъ такъ или иначе. Такъ, для естествоиспытателя роды вещей даны природою; но въ классификаціи ихъ онъ руководствуется своимъ свободнымъ выборомъ. Далѣе, въ построеніи сужденій и умозаключеній, не видимъ ли непрерывнаго свободнаго направленія духа нашего? Это направленіе особенно замѣтно при сравненіи самосознательнаго дѣйствованія души съ безсознательнымъ, напримѣръ, при засыпаніи. Здѣсь для души легче прискивать однородное, безъ выбора перебирать и сочетать представленія, какія попались. Но въ бодрственномъ, сознательномъ состояніи душа наша испытываетъ, что, пока она старается вести одну нить размысленій объ опредѣленномъ предметѣ, дѣятель-

ность мышленія стоитъ ей напряженія, свободнаго усилія. Итакъ самосознаніе и свобода, намѣренное, сопровождающееся выборомъ усиліе, вести мысли въ порядкѣ, свидѣтельствуютъ о связи разума съ умомъ (ratio). Ибо свобода состоитъ въ защищеніи душею собственнаго своего права опредѣлять саму себя противъ всякаго внѣшняго влеченія, въ способности начинать и прерывать рядъ дѣйствій не по чужому настроенію, но по собственному своему выбору и само-опредѣленію. Въ этомъ видно исторженіе изъ ограниченности, основывающееся на томъ, что человекъ, состоя подъ влияніемъ ума, имѣетъ силу сообщаться съ Безконечнымъ. Далѣе, когда рассмотримъ категоріи, по которымъ разумъ ищетъ во всѣхъ предметахъ опредѣленныхъ сторонъ и ставитъ такіе вопросы, на которые опытъ не даетъ отвѣтовъ: то увидимъ въ семъ дѣйствованіи большее участіе силы ума. Обращаясь съ множественностію вещей, разумъ спрашиваетъ о единствѣ. Обращаясь съ предметами, не имѣющими въ себѣ постоянныхъ, неизмѣняющихся качествъ, онъ ищетъ существеннаго. Смотри на взаимное отношеніе предметовъ, между собою, для каждаго дѣйствія отыскиваетъ причину, для явленій—субстанцію, какъ внутреннее основаніе. Наконецъ, бывъ поставленъ среди бытія случайнаго, спрашиваетъ о бытіи необходимомъ. Всѣхъ сихъ вопросовъ разумъ не сталъ бы предлагать себѣ при разсмотрѣніи вещей, еслибы онъ не имѣлъ для сихъ вопросовъ основаній въ идеяхъ ума. Отъ того разумъ ищетъ единства, что въ умѣ есть идея о чистой единицѣ, которой не указываетъ опытное усмотрѣніе ни въ физическомъ мірѣ, ни въ нашей внутренней природѣ; потому что во всемъ, что представляетъ намъ опытъ и изслѣдуетъ разумъ тамъ и здѣсь, видимъ множественность частей и силъ. Чистая единица, чуждая всякой множественности или сложности силъ, есть Существо Безконечное, о которомъ ничто, кромѣ ума, не можетъ свидѣтельствовать. Разумъ не могъ бы искать истинно существеннаго, если бы не было въ умѣ представленія о такомъ Существо, которому принадлежитъ все существовавшее въ высочайшей степени, безъ всякаго недостатка и ограниченія (Ens realissimum). Также не было бы повода искать причины безъ представленія о безусловной причинѣ всего су-

ществующаго. Что значить, смотря на предметъ, искать причины? Значить имѣть тайную мысль, что онъ не вмѣетъ бытія въ самомъ себѣ, слѣдовательно заранѣе имѣть хотя темную увѣренность, что есть Существо, которое имѣетъ бытіе отъ самого себя и въ себѣ. Наконецъ, разумъ не имѣлъ бы побужденія вырваться изъ потока случайнаго бытія, чтобы внѣ его искать бытія безусловно необходимаго, если бы не было въ умѣ нашемъ представленія объ истинно Сущемъ (*ὄντως ὄν*), которому принадлежитъ бытіе отрѣшенное отъ небытія, которое не можетъ не быть. Такимъ образомъ, если бы въ духѣ нашемъ не было предчувствія и темнаго представленія о всемъ этомъ, то не было бы и заботы искать того, чего не представляетъ опытъ.

За симъ слѣдуетъ разсмотрѣть вліяніе ума на чувство, или сердце. Здѣсь видимъ мы неопредѣленное яснымъ представленіемъ влеченіе къ состоянію стройному и предметамъ, могущимъ установить гармоническое соотношеніе между нами и теченіемъ внѣшней природы. Проявленіе сего влеченія видимъ и въ обращеніи съ земными предметами. Влеченіе къ пріятному, имѣющее въ виду одно то, чтобы хорошо было мнѣ самому, моему тѣлу и внѣшнему моему состоянію, есть влеченіе превратное, возбуждаемое не идеею ума, но опытное и въ половину слѣпое. Нельзя не видѣть рабства въ томъ, когда человѣкъ прикованъ къ своимъ замысламъ, ищетъ удовольствія въ такихъ предметахъ, которые по опытному дознанію, удовлетворяютъ требованіямъ чувственной жизни; такое влеченіе къ пріятному чуждо полнаго вліянія идеи. Но и оно первоначально зависѣло отъ ума, именно отъ того, что въ насъ есть представленіе о стройномъ состояніи жизни и стремленіе къ нему. Но въ человѣкѣ есть чувствованія болѣе возвышенныя, въ которыхъ онъ не водится ни чувственностію, ни эгоизмомъ, гдѣ онъ привязанъ не къ себѣ самому, напротивъ готовъ даже жертвовать собою для достиженія гармоническаго теченія жизни. Такъ, удовольствіе отъ созерцанія прекрасныхъ предметовъ чуждо своекорыстія. Будетъ ли человѣкъ плѣняться красотами физической природы, или изящными произведеніями искусства, или красотами духовными въ видимыхъ формахъ: что тогда бываетъ причиною удовольствія?

Для человѣка дорога не собственная его польза; пусть предметъ удовольствія будетъ не въ его власти, пусть человѣкъ не можетъ располагать имъ, но дорого для него, чтобы существовалъ прекрасный предметъ. Напр., что за интересъ восхищаться дѣянiями вѣковъ прошедшихъ, прекрасными обнаруженiями душъ великихъ, восхищаться ими человѣку, живущему гораздо позже тѣхъ вѣковъ, въ которые совершены сiя дѣянiя? Хотя человѣкъ удаленъ мѣстомъ или временемъ отъ этихъ обнаруженiй великихъ душъ, и только въ мысляхъ представляетъ оныя, несмотря на то, онъ сердцемъ своимъ очень сочувствуетъ имъ. Напротивъ, если представляются ему дѣянiя безпорядочныя, торжество тирановъ, злодѣевъ и тому подобное, что впрочемъ не имѣетъ прямого, непосредственнаго отношенiя къ нему, — всѣмъ этимъ возмущается сердце его. Прекрасное и великое, гдѣ бы ни было — въ близости или отдаленiи отъ созерцающаго, тѣмъ не менѣе имѣетъ силу плѣнять не пользою или плодомъ, какой можно получить отъ него, но собственною красотою и величiемъ. Вообще въ привязанности духа къ прекрасному ищемъ мы не своего удовольствiя, но общей стройности жизни, хотя бы это прекрасное было выше насъ, состояло не въ нашей власти; хотя бы мы сами были и недостойны его, и тогда мы плѣняемся имъ. Слѣдовательно эстетическiя чувствованiя совершенно безкорыстны, основываются только на идеѣ ума объ истинной красотѣ; инымъ образомъ нельзя объяснить происхожденiя ихъ. Для чувства, ищущаго прекраснаго, самый высшiй идеалъ есть проявленiе совершенствъ Божественныхъ въ формахъ конечныхъ. Итакъ, высшiй идеалъ прекраснаго тамъ, гдѣ есть слiянiе Божественнаго съ человѣческимъ въ Богочеловѣчествѣ. Тамъ блаженная жизнь, гдѣ исчезаютъ всѣ разстройства, нравственныя свойства очищаются отъ примѣси зла и всѣ силы души въ стройномъ своемъ движенiи помогаютъ одна другой, гдѣ и самая тѣлесная природа покорна владычеству духа. Эта стройная, блаженная жизнь есть высшiй идеалъ красоты, который направляетъ насъ къ созерцанiю прекрасныхъ предметовъ въ природѣ и особенно въ жизни нравственныхъ существъ. Есть и другiя безкорыстныя чувствованiя, происхожденiе которыхъ также не земное. Такъ истинное уваже-

ніе и любовь основываются на томъ, что человѣкъ открываетъ и признаетъ въ другомъ уважаемомъ и любимомъ лицѣ достоинства и совершенства истинныя. Но еслибы не было идеи объ истинномъ благѣ, привлекающемъ духъ человѣка, то не было бы основанія для чувства уваженія. Когда уважаютъ кого-либо по корыстнымъ расчетамъ, то каждый сознаетъ несправедливость такого уваженія. Самое большее право на уваженіе имѣютъ истинныя совершенства нравственныя; но чтобы чувствовать совершенство нравственное, надобно сознавать самому въ себѣ идею о такомъ совершенствѣ; надобно самому полюбить и уважать оное, чтобы умѣть уважать оное и въ другихъ. Посему кто привыкъ измѣрять все по корыстнымъ, самолюбивымъ расчетамъ, тотъ не умѣетъ чувствовать истиннаго достоинства. Должно сказать тоже и о любви къ человѣчеству. Хотя она имѣетъ много видовъ тамъ, гдѣ имѣетъ происхожденіе физическое, какова напимѣръ естественная, необходимая впрочемъ для общаго блага человѣческаго, любовь родительская и сыновняя: но истинная любовь состоитъ въ томъ, чтобы въ ней человѣкъ прилѣплялся къ истинному, невидимому благу, и потому уже подъ идею сего блага подводилъ и тѣ лица, которыя мы любимъ. Вѣрно говорить о семъ Малекраншъ: „всѣ привязанности сердца составляютъ частныя видоизмѣненія одного потока любви, который данъ намъ для того, чтобы стремиться къ Богу“. — Физическая (естественная) любовь, какъ бы сильна ни была, ищетъ не истиннаго блага, когда не управляется свѣтомъ идеи; для истинной любви идея объ истинномъ благѣ дороже всего; эта любовь происходитъ въ насъ тогда, когда для нашего сознанія уясняется мысль, что всѣ люди имѣютъ одного Виновника своего бытія и всѣхъ благъ, что всѣ имѣютъ сродство между собою, посему мы должны обнимать любовью всѣхъ, какъ живые образы Божества. Такое расширеніе любви на всѣхъ людей, какъ изобразителей идеи Божества, не иное можетъ имѣть происхожденіе, какъ высечувственное, изъ идеи Божества.

Наконецъ, вліяніе ума особенно открывается въ силѣ воли, когда посмотримъ, во 1-хъ, на свободу въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова, и во 2-хъ на совѣсть, предписывающую человѣку законъ нравственности и указывающую цѣль дѣйствій.

1) Бытіе свободы не подлежит сомнѣнію, хотя въ земной жизни человѣка открывається она не на высшей степени своего развитія, до которой можетъ достигать. Надобно отличать высшую свободу отъ нисшей, начальной. Первая состоитъ въ чистой любви, исключаящей борьбу и всякое колебаніе между противоположными влеченіями, когда нравственная сила не возмущается ничѣмъ стороннимъ и не задерживается ничѣмъ разнороднымъ въ своемъ стремленіи къ сродному ей благу, — въ этомъ состоитъ истинная свобода. Образъ ея въ волѣ всесовершенной. Путь къ достиженію этой свободы пролагается дѣйствованіемъ свободы нисшей, какою обладаетъ человѣкъ въ настоящемъ своемъ состояніи. Въ этой начальной свободѣ влеченіе къ добру борется съ влеченіями разнородными, впрочемъ не поглощается ими, такъ какъ человеку оставлено право собирать въ себя всѣ силы и, независимо отъ внѣшнихъ причинъ, начинать рядъ дѣйствій и по своему желанію прерывать его. Стоя въ срединѣ между влеченіемъ къ добру и влеченіями эгоизма и чувственности къ злу, свобода человѣка имѣетъ право опредѣлять саму себя къ тому или другому. Итакъ, дѣйствительное бытіе сей свободы неоспоримо. Дѣйствія ея нельзя производить отъ предшествующихъ физическихъ причинъ вслѣдствіе той противоположности, какая существуетъ между ними и свободою. Если предположить, что причины нравственныхъ дѣйствій человѣка скрываются въ сложеніи тѣла, въ темпераментѣ, воспитаніи, предразсудкахъ, чтеніи книгъ и т. п.: въ такомъ случаѣ нельзя было бы объяснить тѣхъ нравственно-добрыхъ дѣйствій, въ которыхъ человѣкъ не только не слѣдуетъ всѣмъ принятымъ побужденіямъ, отрѣшается отъ вліянія причинъ указываемыхъ опытомъ, напротивъ противодѣйствуетъ имъ при выполненіи внушенной совѣсти. Впрочемъ и между внѣшними причинами должно отличать физическія влеченія отъ побужденій, происшедшихъ отъ воспитанія. Изъ первыхъ нельзя производить всѣ дѣйствія человѣка потому, что онъ, по требованію долга, часто нарушаетъ всякія физическія влеченія, напримѣръ къ сохраненію своей жизни или къ жизни спокойной и пріятной. Что касается до предубѣжденій воспитанія, изъ которыхъ думали производить всѣ

правила нравственности: то здѣсь въ причинѣ заключается менѣе, чѣмъ что есть въ дѣйствіи. Когда воспитатели внушаютъ человѣку въ юности правила нравственныя, то должно предположить въ немъ расположеніе, способность къ принятію оныхъ. Можно дать правила на весь кругъ внѣшнихъ дѣйствій; но какъ воспитатели могли бы вложить нравственныя чувствованія, если бы въ душѣ воспитанниковъ ихъ не было пріемлемости для сихъ чувствованій? Допустимъ и это, но вмѣстѣ съ симъ возникаетъ вопросъ: откуда наши воспитатели получили то, что сообщаютъ другимъ? Нравственныя правила не могутъ быть выдумкою человѣческою. Притомъ многія изъ правилъ воспитанія искореняются въ продолженіе жизни и замѣняются совершенно другими. Еслибы они имѣли началомъ своего происхожденія уставы человѣческіе, то все дѣлалось бы по порядку, искони установленному. Напротивъ въ правилахъ дѣятельности человѣческой сколько видимъ измѣненій, расширеній и усовершенствованій! Другіе опровергаютъ свободу на томъ основаніи, что высшій законъ добра, вложенный Богомъ въ природу человѣка, такъ сильно увлекаетъ его, что не даетъ мѣста свободѣ. Но если бы Божественныя законы, данныя человѣку дѣйствовали на него съ непреодолимою силою, то онъ никогда не отступалъ бы отъ нихъ, выполнялъ бы ихъ безъ опущенія съ самаго рожденія: но опытъ не подтверждаетъ сего. Человѣкъ долго не доходитъ еще до сознанія нравственнаго закона и, сознавши превосходство его, бываетъ невѣренъ ему въ слѣдствіе своего нравственнаго безсилія; по мѣрѣ только выполненія закона, онъ сознаетъ его превосходство. Значитъ, въ законѣ нѣтъ такой непреодолимой силы, которая бы отрицала въ насъ бытіе свободы. Итакъ, человѣкъ поставленъ на срединѣ между закономъ, обязывающимъ его любить верховное, всеобщее добро, и между влеченіями эгоизма и чувственности, которыя побуждаютъ его не дорожить всеобщимъ порядкомъ, ставить себя средоточіемъ и вовлекать въ него все, хотя бы для этого должно было жертвовать благомъ существъ окружающихъ его. Истинный законъ нравственности требуетъ отъ человѣка исполненія не своей воли, но воли Божіей, подражанія въ маломъ кругѣ своей дѣятельности тому всеобщему

порядку, который установленъ Верховною, Всесовершенною Волею. Человѣкъ имѣеть свободу слѣдовать или закону добра, или влеченіямъ къ злу. Откуда же могла произойти свобода, особенно въ лучшемъ ея направленіи къ всеобщему благу, какъ не отъ идеи ума? Далѣе, если бы предъ умственнымъ взоромъ человѣка, при его долговременномъ поработеніи страстямъ, вовсе не предносилась идея о высшемъ совершенствѣ, до какого онъ можетъ достигать: то отъ чего онъ сталъ бы вздыхать о своемъ освобожденіи отъ поработенія страстямъ? Положимъ, что къ сему можетъ побуждать его ощущеніе физическаго зла и разстройства вслѣдствіе униженія нравственнаго, отъ котораго естественно желать ему освобожденія; но какъ объяснить, что и тогда, когда разстройство физическое еще не успѣшило вслѣдъ за нравственнымъ зломъ, какъ естественное его слѣдствіе или наказаніе, когда человѣкъ наслаждается еще благополучіемъ, онъ возмущается духомъ и болѣзнуеть о своемъ состояніи, равно и тогда, какъ физическія бѣдствія -- слѣдствія страстей, уже исправлены, человѣкъ однако не чувствуетъ себя спокойнымъ и вполне довольнымъ? Для того, чтобы человѣкъ не былъ совсѣмъ увлеченъ въ рабство силою низшихъ инстинктовъ, чтобы имѣть ему по крайней мѣрѣ желаніе освободиться отъ этихъ влеченій, необходимо предположить, чтобы свобода его имѣла основаніемъ своимъ идею ума.

2) Силу ума яснѣе всего доказываютъ дѣйствія совѣсти. Въ насъ есть начало нравственнаго добра, которое, до совершенія нравственныхъ поступковъ, предписываетъ законъ, которому мы должны слѣдовать, — послѣ совершенія ихъ является какъ судія, наказывающій или награждающій оные. Это начало есть совѣсть. Основная идея ея есть идея высочайшей святости и благодати: святости, которая есть внутренняя чистота воли отъ всякихъ стороннихъ побужденій, отъ всякой примѣси зла; благодати, которая, не сокрывая истиннаго блага внутри себя, любитъ распространять оное на всѣ другія существа. Первое дѣйствіе совѣсти — законодательство не подлежитъ сомнѣнію. Оно особенно доказывается тѣми опытами дѣйствій человѣческихъ, въ которыхъ есть борьба между противоположными побужденіями, гдѣ сознаніе долга

требуетъ пожертвованія низшими влеченіями. Даже язычники признавали въ человѣкѣ *неписанные законы*; таковы, по ученію Сократа, законы—благоговѣть предъ Богомъ, любить родителей, быть благороднымъ и т. п. Эти всеобщіе законы часто противоборствуютъ влеченіямъ чувственности и самолюбія и нерѣдко одерживаютъ надъ ними вѣрхъ. Изъ сего можно видѣть, какой мощный законодатель—совѣсть. Полгомощная власть совѣсти, надзоръ ея за нравственными дѣйствіями, ея утѣшенія и обличенія, наказанія и награжденія,—еще менѣе подлежатъ сомнѣнію, потому что эти дѣйствія совѣсти можно замѣчать во всѣхъ поступкахъ нашихъ и во всѣхъ людяхъ. Происхожденіе совѣсти не можетъ быть земное. Иначе главныя ея дѣйствія были бы корыстными, клонящимися только къ удовольствію; но въ дѣйствіяхъ совѣсти нѣтъ сего. Если что можетъ быть названо голосомъ Божиимъ въ человѣческой душѣ, такъ это совѣсть.—Итакъ свобода человѣческой души состоитъ въ стремленіи дѣйствовать по идеѣ высочайшей благодти и святости, приближаться къ всеблагот волѣ своего совершеннѣйшаго Первообраза и освобождаться отъ всякаго чуждаго рабства, т.-е., отъ всего того, что отвлекаетъ духъ отъ его Первообраза, какова, напри- мѣръ, привязанность къ чувственному или къ своему ограниченному я.

Указавши на остатки лучшей природы, остатки образа Божественнаго въ человѣкѣ, нужно рассмотретьъ и немощи его. Для раскрытія духовной немощи человѣка, должно обратить вниманіе на дѣйствительное состояніе его ума. Полное совершенство и благоустройство силы ума человѣческаго состояло бы въ томъ, когда бы онъ въ дѣйствованіи своемъ на другія способности души былъ господствующею силою, а всѣ прочія силы ея подчинялись ему и не возмущались противъ его господства, когда дѣйствованіе его состояло бы не въ исканіи только своего предмета, но въ постоянномъ соединеніи съ нимъ и радостномъ объятіи его. Но въ настоящемъ положеніи духъ человѣческій не можетъ быть въ близости съ своимъ Первоначаломъ, хотя онъ какъ и всякая другая сила, держится на Высочайшей Силѣ. Когда же человѣкъ влеченію глубочайшей своей силы противопоставляетъ

иные навыки, иныя дѣйствія, къ которымъ обращаетъ все сознаніе и свободу, то чрезъ это ставитъ преграду между собою и Высочайшимъ своимъ Источникомъ. Нужно, чтобы человѣкъ привлекалъ къ Нему всѣ силы существа своего, иначе, хотя онъ не можетъ разрушить въ себѣ силъ, сообщенныхъ ему отъ Виновника бытія, помрачаетъ и растроиваетъ ихъ. Вообще немощи и недостатки ума человѣческаго открываются въ томъ, что дѣйствія его не сосредоточены, но разсѣяны и разсыпаны отъ неподчиненія ему прочихъ способностей. Человѣкъ тогда жилъ бы жизнію ума, когда бы всѣ дѣйствія его подчинялись и управлялись силою ума. Но въ настоящемъ состояніи силы и дѣйствія ума такъ разсѣяны, что онъ рѣдко даетъ свидѣтельство о себѣ, рѣдко являетъ свое полномочное дѣйствіе въ направленіи различныхъ стремленій души къ одной высочайшей цѣли; поэтому теперь, чтобы доказать бытіе силы ума, нужно изъ большаго множества дѣйствій души нашей выбирать рѣдкія и немногія, свойственные ему. И во 1-хъ дѣйствія ума разсѣяны во времени. Сначала человѣкъ долго живетъ жизнію физическою, проходитъ много времени прежде, чѣмъ онъ доходитъ до сознанія идей. Этотъ періодъ человѣческой жизни не представляетъ почти никакого свидѣтельства о высшихъ законахъ души человѣческой; для иныхъ и цѣлая жизнь проходитъ въ удовлетвореніи только нуждамъ и заботамъ физическимъ. Но и у тѣхъ, которые не ограничиваются удовлетвореніемъ потребностей физической своей природы, большая часть времени тратится на то, что происходитъ внѣ идей ума, а мысли, чувствованія и желанія, имѣющія корень свой въ высшей силѣ духа, какъ рѣдкіе гости, приходятъ на часъ и уходятъ. Сія рѣдкость, прерывчивость, разсѣянность дѣйствій ума во времени ясно доказываютъ ослабленіе сей силы, вслѣдствіе чего она не господствуетъ въ насъ, а уступаетъ свою власть другимъ способностямъ и побужденіямъ. Во 2-хъ, разсѣянность ума видна, въ томъ, что онъ не всѣми силами, не всѣми возбужденіями дѣйствуетъ на душу человѣческую, а большею частію проявляетъ только частныя побужденія, то или другое въ отдѣльности. Постепенность между ними такая: высшее побужденіе есть нравственное, которое ближе къ первона-

чальной идеѣ о Божественномъ, - исканіе святости и благодати; ниже его любовьдѣніе, жажда мудрости; еще ниже исканіе блаженства, стремленіе къ красотѣ. Въ дѣйствіяхъ людей примѣчается, что они большею частію слѣдуютъ одному какому-либо изъ этихъ побужденій или направленій и при томъ не высшему. Такъ иные всю жизнь увлекаются идеями эстетическими, каковы художники и поэты. И это съ одной стороны доказываетъ превосходство природы человѣческой и свидѣтельствуетъ о силѣ лучшей: любить прекрасные образы, художественныя проявленія идеи — значитъ уже исторгаться изъ тѣсноты физической; здѣсь человѣкъ плѣняется чѣмъ-то идеальнымъ. Но исполняется-ли этимъ его предназначеніе? Можно ли это назвать полною жизнію духа? Это только удовлетвореніе его частной потребности. Главная цѣль и предназначеніе нашего духа состоитъ въ томъ, чтобы, углубляясь въ идеи, стремиться къ соединенію съ Божествомъ, въ коемъ онѣ осуществляются. Но если предметомъ стремленія и любви будетъ не Онъ Самъ, а одна изъ Его идей, то не въ этомъ состоитъ предназначеніе наше; въ семъ случаѣ уважается образъ вмѣсто Первообраза. Другіе увлекаются только любознательностью, изслѣдованіями неперверхностнаго бытія предметовъ, но внутренняго существа ихъ, познаніемъ Премудрости Божественной въ устроенію міра. Но и въ этомъ еще нельзя видѣть полную и истинную жизнь ума. Она раскрылась бы въ нашей дѣятельности тогда, когда бы всѣ высшія стремленія ума развивались въ гармоническомъ единствѣ, когда бы противоположные ему элементы, какъ физическіе, такъ и нравственнаго зла, не препятствовали сему развитію, когда бы человѣкъ жилъ не для себя самого, но для всеобщаго блага, и нравственныя стремленія чисто и безпрепятственно развивались и владычествовали надъ прочими. Но исторія человѣческаго рода не представляетъ примѣровъ, гдѣ бы человѣкъ собственными силами своими достигалъ такого идеальнаго совершенства. Что есть лучшаго въ человѣкѣ, чѣмъ свидѣляется сила ума, такъ это возбужденіе и безпокойство совѣсти. Владычественныя дѣйствія ея, опыты любви къ ближнимъ и человѣчеству суть также свидѣтельства о силѣ ума; но они рѣдки, нельзя назвать ихъ постоян-

ными навыками, проявленіемъ нравственнаго характера души, для котораго нужна цѣльная жизнь, стройное и неуклонное дѣйствованіе высшихъ силъ воли. Когда же не видимъ на опытѣ, чтобы человѣкъ, оставленный собственнымъ своимъ силамъ, могъ быть вѣренъ всѣмъ высшимъ стремленіямъ ума: то должно заключить, что онъ самъ собою не можетъ достигнуть своего предназначенія. Иное — сила ума въ соединеніи съ своимъ предметомъ, къ чему она и предназначена, иное—въ естественномъ своемъ состояніи, въ какомъ мы ее находимъ въ дѣйствительности; здѣсь свойственныя ей дѣйствія, подавляемыя и задерживаемыя разнородными навыками и упражненіями, открываются рѣдко и по частямъ. Но и при этомъ разстроенномъ и немощномъ состояніи ума, человѣкъ не уничтожилъ и не разрушилъ въ себѣ духовныхъ силъ, но отторгъ ихъ отъ первоначально предоставленной ему цѣли, подчинилъ ихъ низшимъ силамъ и чрезъ то остановилъ нормальную жизнь ихъ и возрастаніе въ совершенствѣ.

Мелкія статьи, извѣстія и замѣтки.

Древнія рукописи.—Вавилонскія таблички.

— Въ Каирѣ открыта коптская рукопись, содержащая въ себѣ много новыхъ данныхъ о знаменитомъ Эфесскомъ соборѣ (431 г. по Р. Х.). Она состоитъ изъ цѣлаго ряда писемъ Кирилла, патріарха Александрійскаго изъ Эфеса къ своему уполномоченному при дворѣ Θεодосія II-го въ Константинополѣ, а также изъ отчета этого уполномоченнаго объ успѣхахъ его переговоровъ.

— Въ Лондонѣ получена коллекція вавилонскихъ табличекъ, покрытыхъ клинообразными надписями. Содержаніе этихъ табличекъ, отчасти юридическое, обнимаетъ періодъ времени слишкомъ въ двѣ тысячи лѣтъ отъ 2300 года по 200 годъ до Р. Х. Одна надпись, восходящая къ 2200 году до нашей эры, показываетъ это въ то время въ Вавилонѣ существовали агентства, занимавшіяся нахожденіемъ дѣтей для усыновленія, каковыя агентства принимали комиссіи какъ со стороны бѣдныхъ родителей, такъ и со стороны богатыхъ и бездѣтныхъ семействъ.

Библиографія.

Полная популярная библейская энциклопедія. Въ 2-хъ частяхъ. Архимандрита Никифора. Москва. 1890.

Подъ указаннымъ названіемъ готовится къ печати обширный трудъ, принятый о. Никифоромъ еще въ началѣ прошлаго года и доведенный въ настоящее время до буквы: *М.* Въ болѣе или менѣе обширныхъ статьяхъ, а нерѣдко короткихъ и сжатыхъ, смотря по важности предмета, популярная, библейская энциклопедія отвѣчаетъ почти на большую часть вопросовъ библейской археологіи, архитектуры, астрономіи, географіи, біографіи библейскихъ дѣятелей, ботаники, священной библиографіи, военной науки, зоологіи, земледѣлія, искусствъ, минералогіи, метеорологіи, медицины, математики, нумизматики, педагогики, физики, этнографіи и друг. Богословскіе термины, за исключеніемъ терминовъ строго библейскаго значенія, опущены. Объясненіе подробностей библейскихъ терминовъ — касается какъ каноническихъ, такъ и неканоническихъ книгъ Свящ. Писанія, съ тѣмъ однако, что объясненія сихъ послѣднихъ отлѣчаются своею значительною краткостію сравнительно съ первыми. Доселѣ авторомъ означеннаго труда составлено для первой части 2,500 статей, и столько же, если не больше, войдетъ во вторую: такъ что оба тома приблизительно будутъ заключать въ себѣ отъ 70 до 80 печатныхъ листовъ. Чтобы сдѣлать это изданіе наиболѣе доступнымъ для всѣхъ, авторъ предполагаетъ и цѣну оному назначить доступную и дешевую, сравнительно съ другими изданіями подобнаго рода, именно отъ 5 до 6 рублей, не смотря на то, что въ энциклопедіи, гдѣ найдется возможнымъ и нужнымъ, къ тексту будетъ приложено большее или меньшее число рисунковъ и картъ, по образцу англійскихъ и нѣмецкихъ изданій подобнаго рода. Имѣя главною цѣлю ближайшее ознакомленіе читателя съ боговдохновенною красою, силою и выразительностію книгъ Свящ. Писанія, означенное изданіе, помимо своей спеціальности — служить для разныхъ библейскихъ справокъ — должно составлять также простую, для всѣхъ понятную, занимательную для чтенія, настольную книгу не только для образованнаго, но и для всякаго любознательнаго человѣка, любящаго *многоли живота вѣчнаго*. Въ началѣ каждой статьи сначала помѣщается объясненіе каждаго слова, затѣмъ слѣдуетъ цитата, или нѣсколько цитатъ, строго повѣренныхъ съ Русскою Библіею, которою преимущественно пользовался авторъ, и наконецъ уже изложеніе содержания статьи. — Источниками и пособіями при составленіи Библейской энциклопедіи служили и служатъ: Библія на Славянскомъ языкѣ и въ Русскомъ переводѣ; Богословіе преосвящ. Макарія и Антонія; Пространный Христіанскій Катихизисъ м. Филарета; Начатки Прав. Хр. ученія — его же; Словарь прав. церковно-богослужебнаго языка

и священнѣхъ обрядовъ пр. Михайловскаго; Библейскій Словарь А. Верховскаго; Опытъ Библейскаго словаря пр. Солярскаго; Handwörterbuch Des Biblischen Alterthums D-r Eduard Riehm; D. Eadies—Biblical Cyclopaedia; Beeton's Bible Dictionary; Cassel's Bible Dictionary и др. Три послѣднія англійскія изданія оказались особенно пригодными при составленіи популярной библейской энциклопедіи, такъ что многія статьи по части библейской географіи, біографіи, ботаники, зоологіи, этнографіи и проч. съ нѣкоторыми измѣненіями прямо заимствованы изъ оныхъ, въ виду ихъ богатой библейской содержательности, изящнаго изложенія и—научныхъ новѣйшихъ изслѣдованій.

Въ заключеніе сей краткой бібліографической замѣтки предлагаемъ на судъ читателя выборку 37 статей изъ первой части энциклопедіи почти по всѣмъ отраслямъ Библейскаго званія, перечисленнымъ выше, причѣмъ надѣемся, что, съ Божіею помощію, настоящій трудъ окажется небезполезнымъ для множества лицъ; съ любовію и благоговѣніемъ читающихъ Слово Божіе, и что, съ другой стороны, читатели снисходительно отнесутся къ исполненію задачи, сопряженной съ большими трудностями, и покроютъ своею любовію могущія встрѣтиться въ оной погрѣшности и недостатки. *Lexicographis secundus post Hegsel et Labog*—изрекъ одинъ изъ извѣстныхъ писателей—*I. Скалмеръ.*

Авторъ.

1890 г.
Апр. 27 д.

Авана (IV Цар. V, 12). Названіе рѣки въ Сиріи, орошающей г. Дамаскъ, Это слово, по замѣчанію Мазаретовъ, надобно читать: Амана, и на Еврейскомъ языкѣ оно означаетъ—каменистый. Не безосновательно думаютъ, что рѣка Авана есть нынѣшняя Баррада, которую Греки называли Хрисорроасъ, т. е. золотая рѣка. Она беретъ свое начало при подошвѣ горъ Ливанскихъ, раздѣляется на нѣсколько малыхъ вѣтвей на востокъ отъ Дамаска и обильно орошаетъ всѣ соедѣнія съ нимъ окрестности, затѣмъ потоки снова сливаются и рѣка продолжаетъ свое теченіе до самаго своего впаденія въ одно болотистое, не большое озеро, находящееся въ разстояніи 15 или 20 миль отъ города. Означенная рѣка и рѣка Фарфаръ (нынѣ Аваджъ)—притокъ оной, изобиловали прекрасною, чистою, прозрачною водою и дѣлали окрестности Дамаска одною изъ прекраснѣйшихъ и плодоноснѣйшихъ странъ въ этой части свѣта, тогда какъ рѣки и потоки Израильскіе, за исключеніемъ Іордана, бываютъ большую часть года сухи и текутъ въ глубокихъ и скалистыхъ руслахъ. Означенное обстоятельство достаточно поясняетъ слѣдующій вопросъ, предложенный Нееманомъ Сиріяниномъ слугѣ пророка Елисея, когда послѣдній, по

указанію пророка, предложилъ ему омыться семь разъ въ Иорданѣ для исцѣленія отъ проказы: *развѣ Авана и Фарфаръ, рѣки Дамасскія, не лучше встѣхъ, водъ Израильскихъ?* (IV Цар. V, 12). По берегамъ означенной рѣки находится множество прекрасныхъ видовъ, и важность оной, даже въ настоящее время, такова, что, по словамъ англійскаго путешественника, Д. Портера, р. Авана доставляетъ воду 14 селеніямъ и 150,000 жителямъ (Porter's Five Years in Damascus. Lond. 1855).

Авель (Быт. IV, 2). На Еврейскомъ: Хибель — дуновение, паръ, и отсюда — суета, ничтожество, или нѣчто скоропреходящее — былъ второй сынъ Адама и Евы. *И былъ Авель пастырь овецъ, говоритъ Бытописатель, а Каинъ земледѣлецъ. Спустя нѣсколько времени Каинъ принесъ отъ плодовъ земныхъ даръ Господу. И Авель также принесъ отъ первородныхъ стада своего и отъ тука ихъ. И призрѣлъ Господь на Авеля и на даръ его (быть можетъ ниспосланіемъ огня съ неба), а на Каина и на даръ его не призрѣлъ. Каинъ сильно огорчился и поникло лице его... и вотъ, когда они были въ поле, возсталъ Каинъ на Авеля, брата своего, и убилъ его* (Быт. IV, 2—8). Гробъ Авеля доселѣ указываютъ недалеко отъ Дамаска. Величіе и превосходство жертвы Авеля предъ жертвою Каина приписывается апостоломъ Павломъ его вѣрѣ (Евр. XI, 4): *Вѣрою Авель принесъ Богу жертву лучшую*, говоритъ онъ, *нежели Каинъ*. Въ Новомъ Заветѣ Самъ Спаситель говоритъ объ Авелѣ, какъ о первомученикѣ и отличаетъ его названіемъ *праведнаго* (Мѡ. XXIII, 35). Въ посланіи ап. Павла къ Евреямъ (XI), Авель, вмѣстѣ съ прочими, причисляется къ сонму древнихъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ, *свидѣтельствующихъ въ вѣрѣ*. Гностики сдѣлали изъ Авеля эона, а секта Авеллитовъ, утверждая, что Авель, хотя и женатый, умеръ дѣвственникомъ, подражала ему, уклоняясь отъ исполненія супружескихъ обязанностей.

Акелдама (Дѣян. I, 19). (Сирійское слово, значущее: поле или село крови). Встрѣчается только въ указанной цитатѣ, какъ названіе части земли, купленной за 30 сребренниковъ, полученныхъ Іудею за преданіе Спасителя и возвращенныхъ имъ снова Іудейскимъ первосвященникамъ, которые, впрочемъ, считая непозволительнымъ вложить оныя въ сокровищницу церковную, потому что это цѣна крови, купили на нихъ землю горшечника, для погребенія странниковъ (Мѡ. XXVII, 6—8). Отсюда произошло и названіе оной: Акелдама. Озна-

ченое мѣсто находилось на Ю. В. долины Гіонской, на Ю. отъ Сіона, и называлось первоначально, какъ сказано выше, землею горшечника, такъ какъ доставляло извѣстный родъ глины, годный для горшечнаго производства. Акелдама продолжала служить мѣстомъ погребенія до сравнительно новѣйшаго времени. Еще въ XVII столѣтіи здѣсь погребались Армянскіе христіане, жившіе въ Іерусалимѣ. Въ средніе вѣка обычно вѣрили, что земля, взятая съ этого поля, владела особеннымъ свойствомъ разлагать тѣла покойниковъ въ нѣсколько дней; потому то въ означенное время привозились цѣлые корабли оной для кладбищъ г. Пизы въ Италіи. Въ Акелдамѣ доселѣ еще существуетъ каменное, въ настоящее время полуразрушенное зданіе съ дугообразною кровлею, глубоко вросшее въ землю, но безъ всякаго входа. По мнѣнію Д. Стэнли, оно въ древности служило усыпальницею для погребенія странныхъ. Этотъ памятникъ древности виденъ издалека, и, какъ кажется, частію древней, а частію новой постройки

Аодъ (сильный, крѣпкій) (Суд. III, 15). Сынъ Геры изъ колѣна Веніамина, второй судія Израильскій, освободившій Израильтянъ отъ Еглона, ц. Моавитскаго, угнетавшаго ихъ 18 лѣтъ. Израильтяне послали Аода съ дарами къ Еглону, въ знакъ своего подданства. Подъ предлогомъ, что имѣетъ сказать царю тайное слово, онъ испросилъ себѣ тайную аудіенцію у Еглона, и затѣмъ, оставшись съ нимъ наединѣ, вынулъ мечъ съ праваго бедра и лѣвою рукою (потому что, подобно многимъ изъ Веніамитянъ, былъ лѣвша) нанесъ царю въ чрево смертельную рану. Обычай передавать конфиденціальныя извѣстія тайно, съ глазу на глазъ, кажется, былъ такъ общимъ, что царедворцы Еглона тотчасъ же удалились изъ царскихъ покоевъ, лишь только узнали о желаніи Аода. По словамъ путешественниковъ, означенный обычай сохраняется даже доселѣ въ восточныхъ странахъ; какъ скоро дѣлается извѣстнымъ, что посланный имѣетъ сказать что либо тайное властелину, то аудіенцъ залу тотчасъ же оставляютъ всѣ, кромѣ прибывшаго. Аодъ, убивши царя, ушелъ на гору Ефремову, трубою созвалъ на помощь угнетенныхъ Израильтянъ, перехватилъ всѣ переправы черезъ Іорданъ и истребилъ у Моавитянъ до 10-ти тысячъ самыхъ лучшихъ воиновъ. Аодъ былъ судіею Израильскимъ до самой смерти, и миръ, доставленный имъ, продолжался до самой смерти (Суд. III, 12—30).

Аримасаея (высоты). Городъ въ Палестинѣ, изъ котораго, по едино-

гласному свидѣтельству 4-хъ Евангелистовъ (Мѡ. XXVII, 57; Мр. XV, 43; Лк. XXIII, 51; Іоан. XIX, 38) происходилъ Іосифъ,—мужъ богатый и праведный,—испросившій у Пилата для погребенія тѣло распятаго Іисуса. Въ Н. З. названіе означеннаго мѣста упоминается только въ связи съ означеннымъ событіемъ и, вѣроятно, оно тождественно съ Рамою или Рамаваимъ-Цофимъ, въ колѣнѣ Ефремовомъ, недалеко отъ Лидды или Діосполя (I Цар. I, 1 — 19) и извѣстно, какъ мѣсто рожденія и погребенія пр. Самуила,—гдѣ также во времена его существовала пророческая школа. Близъ древней Рамы была также погребена Рахиль, которую пр. Іеремія представляетъ плачущею о своихъ дѣтяхъ и не хотящую утѣшиться (Іер. XXXI, 15; I Цар. II, 11; IV, 19, 20; VII, 17). Въ средніе вѣка она называлась *Сентъ-Самуэль*, а въ настоящее время называется *Эль-Раме* и находится близъ Хеврона, но болѣе къ сѣверу отъ него, приблизительно въ разстояніи двухъ часовъ пути къ С. отъ Іерусалима.

Аспидъ (Быт. XLIX, 17). Рогатая, ядовитая змѣя съ бѣлыми и черными пятнами, ядъ которой очень остръ и умерщвляетъ почти немедленно; она песчанаго цвѣта, прячется въ глубокихъ слѣдахъ, оставляемыхъ колесами повозокъ, и отсюда жалитъ неосторожнаго путника или его коня. *Данъ будетъ змѣемъ на дорогѣ, аспидомъ на пути, уязвляющимъ ногу коня*, говоритъ Іаковъ въ пророческомъ, предсмертномъ благословеніи своимъ дѣтямъ, *такъ что всадникъ его упадетъ назадъ. Ядъ аспиды подъ устами ихъ*, говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 139. 4), указывая симъ на злобу нечестивыхъ. Игра дитяти надъ норою столь ядовитаго пресмыкающагося можетъ быть крайне неразумна и опасна и потому то отличается особенною силою и красотою слѣдующее образное выраженіе пр. Исаи: *И младенецъ будетъ играть надъ норою аспиды, и дитя протянетъ руку свою на гнѣздо змѣи* (Ис. XI, 8), выраженіе наглядно выражающее миръ и безопасность въ царствѣ Мессіи. Псалмопѣвецъ указываетъ на особый родъ аспиды—*глухого аспиды, который затѣкаетъ уши свои* (Пс. LVII, 5) т. е. такой змѣи, которая не двигается и не прельщается звуками музыки. Полагаютъ, что подъ этимъ разумѣется самый ядовитый видъ аспидовъ. Другіе роды змѣй часто прельщаются звуками музыки и дѣлаются ручными, какъ это можно видѣть еще доселѣ на базарахъ Індіи или Египта; но глухой аспидъ не таковъ, онъ глухъ ко всему;—что очевидно указываетъ на крайнюю степень сердечнаго ожесточенія человѣка.

Ассарій. (Мѡ. X. 29). Мелкая мѣдная Римская ходячая монета, цѣнностію на наши деньги нѣсколько болѣе 2 коп. сер. ($2\frac{3}{20}$ к.). Она упоминается въ Н. З. только два раза (Мѡ. X. 29; и Лук. XII. 6). Въ древнее время на ней изображалось Римское языческое божество—*Янусъ*, а позднѣе, въ вѣкъ Августовъ—изображеніе Римскаго императора.

Ахавъ. (Братъ отца) (III Цар. XVI. 29). Сынъ Амврія и его преемникъ, осьмой царь Израильскій. Онъ царствовалъ 22 года (925—903 до Р. X.) и резиденціею его царства была Самарія. Онъ былъ женатъ на Іезавели, дочери царя Сидонскаго, женщинѣ развратной и нечестивой. Она была грубою идолопоклонницею и Ахавъ, слѣдовавшій во всемъ ея примѣру, сдѣлался также поклонникомъ Ваала и даже насадилъ дубраву и построилъ алтарь для гнуснаго идолослуженія. Уже о первыхъ годахъ царствованія Ахава Священный Историкъ замѣчаетъ: *И дѣлалъ Ахавъ, сынъ Амврія, неугодное предъ очами Божиими болѣе всѣхъ, бывшихъ прежде него* (III Цар. XVI. 30). Пророкъ Ілія предостерегалъ Ахава о приближающейся засухѣ и имѣвшемъ послѣдствіе оной голодѣ, каковыя бѣдствія всегда особенно тяжело отзывались въ Самаріи. Такъ и случилось согласно съ пророческимъ предсказаніемъ. На третій годъ голода Ахавъ призвалъ Авдія, начальствовавшего надъ дворцомъ, человѣка богобоязненнаго и приказалъ ему идти одною дорогою, тогда какъ самъ пошелъ другою для того, чтобы поискать не найдутъ-ли они достаточно травы на окраинахъ водныхъ источниковъ и потоковъ для прокормленія коней и лошаковъ съ тѣмъ, чтобы спасти ихъ отъ неизбѣжной гибели. На пути Авдій встрѣтился съ прор. Іліею, получившимъ въ то время отъ Господа повелѣніе явиться къ Ахаву; и вотъ, по требованію Іліи, Ахавъ вышелъ къ нему на встрѣчу. Увидавъ Ілію, Ахавъ встрѣтилъ его грубымъ вопросомъ: *ты ли это, смущающій Израиля?* (III Цар. XVIII. 17). Пророкъ отвѣчалъ ему на это обличеніемъ въ идолопоклонствѣ: *Не я смущаю Израиля, сказалъ онъ, но ты и домъ отца твоего, тѣмъ, что вы презрѣли повелѣнія Господни и идете во слѣдъ Вааловъ* (ст. 18). Затѣмъ онъ предложилъ ему доказать, что боги, которымъ онъ служить, не суть истинные боги. Съ сею цѣлію онъ велѣлъ Ахаву собрать 450 пророковъ Вааловыхъ, которому онъ служилъ, въ одно собраніе на гору Кармилъ; и здѣсь-то безуміе ихъ идолопоклонства было обличено чудеснымъ и поразительнымъ образомъ (см. пр. Ілія); послѣ

чего всё пророки Вааловы, по приказанію Іліи, были схвачены и закланы имъ при потокѣ Биссонъ. Прежде чѣмъ Ахавъ возвратился въ Самарію пошелъ большой дождь.

Спустя 6 лѣтъ послѣ сего, Венададъ, царь Сирійскій съ большимъ войскомъ осадилъ Самарію; но Ахавъ внезапно напалъ на него и истребилъ большую часть его войска, а остальную обратилъ въ бѣгство, самъ-же Венададъ едва успѣлъ спастись на конѣ. Царь Сирійскій предполагая, что его поражение произошло вслѣдствіе удобства условій мѣстоположенія, на которомъ стояло войско Ахава, ласкалъ себя надеждою, что если онъ сразится съ нимъ въ равнинѣ. то неминуемо побѣдитъ царя Израильскаго, потому, по прошествіи года, онъ снова осадилъ Самарію. Ахавъ узналъ объ этомъ отъ пророка, вскорѣ послѣ первой побѣды и приготовился къ битвѣ, онъ снова одержалъ побѣду и Сиріане потеряли въ одинъ день сто тысячъ человекъ воиновъ, кромѣ 27,000 убитыхъ стѣною въ Афекѣ, куда они бѣжали. Венададъ находился въ числѣ плѣнныхъ и заключивши мирный договоръ съ побѣдителемъ Ахавомъ, возвратился домой. Ахавъ, вслѣдъ за симъ, получилъ вразумленіе чрезъ пророка, что онъ согрѣшилъ, отпустивъ на волю царя Сирійскаго, тѣмъ болѣе, что тотъ былъ преданъ въ его руки чудеснымъ дѣйствіемъ Божія Промысла, и что поступокъ его таковъ, что онъ долженъ собственною жизнію заплатить за жизнь Венадада и собственнымъ народомъ за его народъ. *Такъ говоритъ Господь, сказалъ ему пророкъ, за то, что выпустилъ изъ рукъ своихъ человека, заклятаго Мною, душа твоя будетъ вмѣсто его души, народъ твой вмѣсто его народа* (Ш Цар. XX. 43). Это обличеніе произвело на Ахава на нѣкоторое время сильное впечатлѣніе. Впрочемъ изъ дальнѣйшей исторіи Ахава видно, что не смотря на грозный приговоръ Божій, нечестивый царь Израильскій нисколько не исправился, по все болѣе и болѣе погрязалъ въ беззаконіяхъ. Навуеей, одинъ изъ его близкихъ сосѣдей, имѣлъ виноградникъ, расположенный почти около самаго дворца Ахава, и такъ какъ Ахавъ очень желалъ приобрести оный въ свою собственность, то и просилъ Навуею уступить ему означенное мѣсто, обѣщая дать ему или лучшій виноградникъ въ другомъ мѣстѣ, или заплатить за оный деньгами, смотря по его желанію. Это царское предложеніе, повидимому было очень вѣжливо и благоприлично, но Навуеей не желалъ разстаться съ виноградникомъ ни подъ какимъ условіемъ. Это было наслѣдіе, полученное имъ отъ своихъ отцовъ, и по сей. и

по другимъ причинамъ онъ цѣнилъ его особенно дорого, и потому-то не согласился на предложеніе Ахава. Встревоженный и огорченный отказомъ Навуея, *царь въ смущенномъ духѣ легъ на постелью свою, и отворотилъ лице свое, и не пѣлъ хлѣба* (Ш Цар. XXI. 4). Иезавель, нечестивая жена его спрашивала о причинѣ его огорченія и получивши объясненіе, увѣрила его, что онъ можетъ быть спокоенъ и что желаніе его осуществится. Вслѣдъ за этимъ она приняла незаконныя мѣры,—два наущенные ею лжесвидѣтеля объявили Навуея виновнымъ въ хулѣ на Бога и царя, и слѣдствіемъ лжесвидѣтельства было его побіеніе камнями за городомъ, и вслѣдъ затѣмъ Ахавъ вступилъ во владѣніе виноградникомъ Навуея. Но судъ Божій не замедлилъ разразиться надъ нечестивымъ царемъ. Господь послалъ Ілію обличить его въ этомъ, только что совершенномъ имъ гнусномъ преступленіи и предсказалъ ему страшный судъ Божій не только надъ нимъ самимъ, но и конечное, несомнѣнное истребленіе всего его дома. *На томъ мѣстѣ, говорилъ ему Ілія отъ лица Божія, идѣ псы лизали кровь Навуея, псы будутъ лизать и твою кровь* (Ш Цар. XXI. 19). Какъ ни нечестивъ былъ Ахавъ, но, повидимому, онъ не совсѣмъ еще потерялъ въ то время всякое сознаніе своей грѣховности, и когда грозный судъ Божій былъ такъ близокъ къ нему, онъ, по слову Священнаго Историка, *умилялся предъ Господомъ, ходилъ и плакалъ, разодралъ одежды свои, и возложилъ на тѣло свое вретиче, и постился, и спалъ во вретичѣхъ, и ходилъ печально* (Ш Цар. XXI. 27). Но такъ какъ раскаяніе его было только временное, то Господь и наказаніе его отложилъ лишь на время. Онъ сказалъ Ілію: *Я не наведу бѣды въ его дни, но во дни сына его наведу бѣды на домъ его* (ст. 29). Обстоятельства смерти Ахава весьма интересны и поучительны. Онъ предложилъ Іосафату, царю Іудейскому предпринять войну противъ Рамоеа Галаадскаго, находившагося во владѣніи царя Сирійскаго. Іосафатъ, изъявилъ готовность вступить въ союзъ съ Ахавомъ, но говорилъ, что сначала нужно узнать волю Божию относительно задуманнаго ими предпріятія. Вслѣдствіе сего Ахавъ созвалъ своихъ 400 лжепророковъ и всѣ они говорили въ утвердительномъ смыслѣ, въ защиту успѣшности войны, но Іосафатъ, какъ кажется, заподозрѣвалъ истину лжепророческихъ знаній и потому спросилъ: *нѣтъ-ли здѣсь еще пророка Господня, чтобы намъ спросить черезъ него Господа* (Ш Цар. XXII, 7). Ахавъ указалъ ему на пророка Михея, вызвавъ въ то же время свое не-

расположеніе къ нему, такъ-какъ его пророчества предвѣщали одно только худое. Не смотря на то, царь послалъ за пророкомъ Михеемъ одного евнуха, приказавъ передать ему рѣчи пророковъ, при чемъ изъявилъ желаніе, чтобы и онъ пророчествовалъ въ смыслѣ благопріятномъ, согласно съ словомъ каждаго изъ лжепророковъ. *Изреки и ты доброе*, говорилъ онъ. *Живъ Господь*, отвѣчалъ Михей, *и изреку то, что скажетъ мнѣ Господь* (ст. 13 — 14). Когда пр. Михей явился предъ лице двухъ царей сидѣвшихъ на своихъ сѣдалищахъ на площади у воротъ Самаріи и всѣ лжепророки стояли и пророчествовали предъ ними, ему былъ предложенъ такой же вопросъ, какой былъ предложенъ и прочимъ пророкамъ: *Михей! иди ли намъ войною на Рамоу-Галаадскій или нѣтъ?* (III Цар. XXII, 15). Пророкъ совѣтовалъ идти, но, очевидно въ такомъ тонѣ и настроеніи, по которымъ ясно можно было заключать, что онъ говорилъ не въ духѣ пророческомъ. Ахавъ торжественно заклиналъ его не говорить ему ничего, кромѣ истины, во имя Господа. Тогда Михей открылъ ему все, сказавши, что онъ не только будетъ разбитъ при Римоу-Галаадскомъ, но и то, что Господь попустилъ въ уста пророковъ, пророчествовавшихъ въ защиту войны духа лживаго, дабы скорѣе привести его къ конечной гибели, которая вскорѣ ожидала его. Ахавъ отослалъ истиннаго пророка Божія въ Самарію, и приказалъ заключить его въ тюрьму до своего возвращенія съ поля битвы. Такимъ образомъ, ослѣпленные безуміемъ цари израильскій и іудейскій, вопреки волѣ Всевышняго, выступили на поле битвы противъ царя Сирійскаго къ Рамоу-Галаадскому. Съ цѣлю обезопасить себя отъ непріятельскаго нападенія, Ахавъ выступилъ на поле битвы передѣтымъ, но одинъ человекъ случайно натянулъ лукъ и ранилъ царя Израильскаго сквозь швы латъ, и кровь изъ ранъ лилась въ колесницу, такъ что онъ вечеромъ въ тотъ же день умеръ. Войско его было разбито и разбѣяно согласно съ предсказаніемъ Михея. Его тѣло было иривезено для погребенія въ Самарію, *и обмыли колесницу на пруду Самарійскомъ*, говоритъ свящ. историкъ въ заключеніе, *и псы мзали кровь его, омывали блудницы, по слову Господа, которое Онъ изрекъ* (III Цар. XXII, 38). Особенно нечестивые цари позднѣйшихъ временъ нерѣдко сравнивались съ Ахавомъ за свое идолопоклонство, развратъ и корыстолюбіе (IV Цар. VIII, 18; Мих. VI, 16).

Бальзамъ (Быт. XXXVII, 25). Смолистая жидкость, добываемая изъ

бальзамнаго дерева обыкновенно растущаго въ видѣ кустарника. Его отечество, собственно, Абиссинія, но оно растетъ также на горахъ Галаадскихъ и въ окрестностяхъ. Говорятъ, что бальзамъ добываютъ слѣдующимъ образомъ: кожу дерева надрѣзываютъ ножомъ, въ то время года, когда въ деревьяхъ замѣчается особенно сильное броженіе соковъ; этотъ сокъ вытекая изъ надрѣза, капля по каплѣ падаетъ въ небольшіе глиняные горшки и, по прошествіи дня, накопившейся бальзамъ сливается въ одинъ большой сосудъ, который наглухо закрывается сверху корою. Количество бальзама, вытекающаго изъ одного дерева бываетъ свыше 60 капель въ день. Острый и ароматическій запахъ бальзама извѣстенъ и славится повсюду. Онъ былъ нѣкогда такъ рѣдокъ и такъ дорого стоилъ, что Помпей и Титъ привозили разные сорта его въ Римъ, какъ трофеи своихъ побѣдъ въ той мѣстности, гдѣ обычно росло бальзамное дерево. Означенное растеніе, дающее бальзамъ, весь годъ зеленѣющее, растетъ въ высоту до 14 футовъ и бываетъ отъ 8 до 10 вершковъ въ діаметрѣ. Стволъ его всегда прямой и гладкій, а листья меньшихъ размѣровъ, имѣютъ ярко-зеленый цвѣтъ. Бальзамъ не только былъ важнымъ предметомъ торговли между Восточными народами (Иез. XXVII, 17), но и славился особенно своими цѣлебными свойствами, преимущественно при лѣченіи ранъ, какъ напр. бальзамъ Галаадскій (Іер. VIII, 22; ЕІ, 8). *Развѣ нѣтъ бальзама въ Галиадъ? развѣ нѣтъ тамъ крича? вопрошалъ прор. Іеремія, отчего же нѣтъ исцѣленія дочери народа моего?* (VIII, 22).

Барсъ (иначе леопардъ) (Ис. XI, 6; Іер. V, 6; Апок. XIII, 2). Хищное животное изъ породы кошекъ, которое, какъ думаютъ, особенно было распространено въ странахъ библейскихъ, такъ-какъ часто упоминается Свящ. Писаніемъ. Еврейское названіе *барсъ* есть *нимра* (nimrah). *Бео-нимра* (Числ. XXXII, 36) означаетъ жилище барсовъ, а въ книгѣ Пѣснь Пѣсней упоминаются *барсовы яры* (Пѣс. Пѣсн. IV, 8). Пророки часто дѣлаютъ указанія въ Библии на свойства и характеръ барсовъ; ихъ манеру подстерегать свою добычу (Іер. 6. V); быстроту ихъ движеній (Авв. I, 8); ихъ кровожадность и жестокость (Ис. XI, 6); а въ книгѣ Даниила (VII, 6) барсъ представляется эмблемою власти. Что можетъ быть прекраснѣе слѣдующихъ библейскихъ указаній на это хищное животное: *можетъли Египлянинъ перемѣнить кожу свою и барсъ пятна свои?* (Іер. XIII, 23); или: *барсъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козленкомъ* (Пс. XI, 6); или: *барсъ*

будетъ подстерегать у иродовъ ихъ (ер. V, 6). Посему-то и Антихристъ съ своими послѣдователями и приверженцами сравнивается въ откровеніи св. Іоанна съ этимъ кровожаднымъ, хорошо извѣстнымъ хищнымъ звѣремъ (Апок. XIII, 2). Сирійскій барсъ доселѣ еще называется туземцами по библейски словомъ: *нимръ*. Съ истребленіемъ дѣсовъ на Ливанѣ, барсы, какъ кажется, удалились въ особенности на сѣверъ Сиріи.

Бобы. (По Евр. *bol*, по Арабски *ful* или *fool*). Издавна общеизвѣстное огородное растеніе, употребляемое Израильтянами въ пищу. Они упоминаются въ Свящ. Писаніи въ числѣ другихъ плодовъ, принесенныхъ Давиду въ пищу, во время бѣгства его отъ Авессалома (II Цар. 17—28). Означенная огородная овощъ нерѣдко примѣшивалась и доселѣ еще примѣшивается при печеніи пшеничныхъ или ячменныхъ хлѣбовъ на Востокѣ, отчего хлѣбъ дѣлается удобоваримѣе и пріятнѣе на вкусъ. Плиній упоминаетъ, что бобы смѣшивались съ размолотою пшеницею точно такимъ же образомъ. Въ книгѣ пр. Іезекіиля (IV, 8) бѣдственное состояніе Іерусалимлянъ, при наступающей осадѣ города, аллегорически изображается подъ видомъ хлѣба, испеченнаго *изъ пшеницы и ячменя и бобовъ и чечевицы и пшеницы и полбы*. Огородные бобы вареные и жареные съ лукомъ и масломъ составляютъ любимое кушанье въ Левантѣ. Лошадиные бобы также употребляются для прокорма вьючныхъ животныхъ.

Болѣзни у Евреевъ. Въ статьѣ подъ симъ названіемъ мы намѣрены сдѣлать краткій очеркъ болѣзней, упоминаемыхъ въ Свящ. Писаніи и, особенно, господствовавшихъ въ Палестинѣ. Вотъ краткій перечень болѣзней, упоминаемыхъ въ Свящ. книгахъ Ветх. и Нов. Завѣта: чахлость или чахотка (Лев. XXVI, 16; Втор. XXVIII, 22) горячка, лихорадка, воспаленіе, проказа, почечуй, короста, чесотка, сумасшествіе, слѣпота, оцѣпенѣніе сердца (Лев. XXVI, 16, 25; Втор. XXVIII, 22; 27, 28; XXXII, 24). Кромѣ сихъ упоминаются: боль въ животѣ (Дѣян. XXVIII, 8); бѣшенство или безуміе (Зах. XII, 4), язва, жгучій вѣтеръ (Авв. III, 5), наросты (I Цар. V, 6—9), теченіе сѣмени (III Цар. III, 29), сухорукость (Мѡ. XII, 10), проказа (Числ. XII, 10), моровая язва (III Цар. VIII, 37), параличъ или ослабленіе членовъ (III Цар. XIII, 37; Іоан. V, 3—5), солнечный ударъ (IV Цар. IV, 18—20), водянка (Лк. XIV, 2), кровотеченіе (Мѡ. IX, 20), ракъ (Тим. II, 17), язвы или гноящіяся раны (Ис I, 6), косноязычіе (Мр. VII, 32), хромота (II Цар. IV, 4), глухота (Мр. VIII, 32),

слѣпота (Лев. XIX, 4) и нѣкоторыя другія. Впрочемъ въ Свящ. Писаніи не обозначено, какая была болѣзнь Лазаря, кончившаяся его смертію. Были еще болѣзни чрезвычайныя и неизлѣчимыя, противъ которыхъ всякое врачество было безуспѣшно, какъ напр.: проказа Іова (Іов. II, 7), долговременное ослабленіе (Іоан. V, 5) природная слѣпота отъ рожденія (Іоан. IX, 1), болѣзнь Іорама съ выпаденіемъ изъ его утробы внутренностей (II Пар. XXI, 12—15), душевная болѣзнь Саула (I Цар. XVI, 14—16), безуміе Навуходносора (Дан. IV, 13, V, 18); изъяденіе червями внутренностей у Антіоха (II Мак. IX, 9) и Ирода Агриппы (Дѣян. XII, 23). Особеннаго рода больные были бѣсноватые (см. это слово). Господь І. Христосъ во время своей земной жизни исцѣлялъ людей, одержимыхъ неизлѣчимыми болѣзнями во мгновеніе ока, однимъ словомъ, или прикосновеніемъ руки, или даже чрезъ прикосновеніе къ его одеждѣ и воскрешалъ мертвыхъ. Исцѣляя Самъ, Онъ даровалъ ту же самую силу и власть и Апостоламъ: *врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь* (Мѡ. XI, 1). Впрочемъ о свойствахъ большей части указанныхъ нами болѣзней, къ сожалѣнію, можно сказать очень не много, вслѣдствіе краткости, съ каковою онѣ обозначаются въ Свящ. Писаніи. Тѣмъ не менѣе не безосновательно думать, что преобладающими, эпидемическими болѣзнями въ Палестинѣ съ древнѣйшихъ временъ остаются тѣ же самыя, которымъ еще доселѣ подвержена эта страна. Ихъ можно раздѣлить на слѣдующіе четыре класса:

I) **Чума—морвое повѣтріе**—такъ называемая Европейцами Восточная чума. Эта ужасная смертельная болѣзнь во всѣ вѣка была страшнымъ бичемъ Палестины, равно какъ и всего Востока. Кромѣ оной, Палестинѣ свойственны и другія менѣе злокачественныя эпидеміи, легко зарождающіяся частію вслѣдствіе скученности и нечистоты въ Еврейскихъ домахъ, а частію вслѣдствіе бѣдности и скудости ихъ содержанія.

II) **Дезинтерія** (кروавый поносъ или болѣзнь внутренностей). Означенная болѣзнь хотя и не часто указывается въ Свящ. Писаніи, но, повидимому, была очень распространена въ Палестинѣ: Іорамъ былъ подверженъ оной въ самой острой формѣ (II Пар. XXI, 15), и жители Палестины доселѣ часто страдаютъ отъ мучительныхъ припадковъ дезинтеріи. Главныя причины—частію вліяніе климата, а частію неумѣренное употребленіе плодовъ и невареныхъ зеленыхъ овощей.

III) **Офтальмія** или глазная болѣзнь. Распространенность этой бо-

лѣзни въ Египтѣ, гдѣ большая часть населенія или страдаетъ отъ оной, или и совсѣмъ слѣпнетъ, извѣстна каждому путешественнику по Египту. Въ Палестинѣ также значительное число народонаселенія подвержено глазнымъ болѣзнямъ и, на основаніи библейскихъ указаній, можемъ думать, что она была также распространена и въ древности. Слепые часто упоминаются въ Свящ. Книгахъ В. и Н. Завѣта, и гуманныя мѣры, предписанныя закономъ Моусеевымъ относительно обращенія съ этимъ классомъ несчастныхъ, даютъ основаніе думать, что численность ихъ въ средѣ Еврейскаго народа была довольно значительна (Лев. XIX, 14. Втор. XXVII, 18).

IV) **Накожные или наружныя болѣзни.** Означенныя болѣзни въ различныхъ своихъ видахъ хотя и не совсѣмъ часто упоминаются въ Свящ. Писаніи, но всегда были довольно распространены въ Палестинѣ, даже и до настоящаго времени. Самую ужасною изъ числа оныхъ была и есть *проказа*, относительно которой въ Моусеевомъ законодательствѣ содержатся строжайшія предписанія и указаны подробнѣйшія мѣры (см. это слово). Есть нѣкоторыя мѣстности на Востокѣ, какъ напр. Алеппо и Аинтабъ, страдающія отъ особенныхъ кожныхъ болѣзней, быть можетъ, вслѣдствіе недоброкачества воды, но въ Палестинѣ встрѣчаются только тѣ изъ нихъ, которыя вообще распространены на Востокѣ. Касательно образа понятій Евреевъ о причинахъ, свойствахъ и лѣченіи различныхъ болѣзней—нѣтъ надобности здѣсь много распространяться. Мало занимаясь изученіемъ врачебной науки, они конечно пріобрѣтали поверхностное и несовершенное знаніе человѣческихъ болѣзней. Это малознаніе главныхъ причинъ и свойствъ болѣзней человѣческаго организма, дѣлало мало-дѣйствительнымъ ихъ врачеваніе и лѣченіе, и потому, едва-ли ошибаясь, если замѣтимъ, что врачи въ Палестинѣ никогда не стояли на высокой степени знанія медицинской науки, какъ и настоящіе ихъ туземные коллеги.

Спеціальнѣйшій трактатъ «De morbis Biblicis». (О библейскихъ болѣзняхъ) былъ написанъ Ѳ. Бартоломеемъ въ 1672 году.

Война, • войско. О войнѣ, вооруженіи и войнахъ впервые упоминается въ книгѣ Бытія (XIV, 14 — 12). Авраамъ, услышавъ, что Лотъ сродникъ его взятъ въ плѣнъ, вооружилъ рабовъ своихъ, рожденных въ домѣ его, триста осмнадцать и преслѣдовалъ непріятелей до Дана. *И раздѣлившись напалъ на нихъ ночью... И поразили ихъ.* Такъ гласитъ книга Бытія. Изъ сего явствуетъ, что Авраамъ

имѣлъ въ своемъ распоряженіи отрядъ мужей, приспособленныхъ къ военному дѣлу, и что самъ онъ въ означенномъ дѣлѣ выказалъ сколько мужество, столько-же и военную практику. У Евреевъ каждый мужчина свыше 20 лѣтъ дѣлался воиномъ (Числ. I, 3). Во II кн. Паралипоменомъ (XIII, 3; XI, 1; XVII, 14—18 и др.) мы читаемъ о громадной численности войскъ, содержавшихся въ предѣлахъ Палестины, во времена Царей. Принимая во вниманіе качество боевыхъ орудій и нравы древнихъ, можно безъ преувеличенія сказать, что войны Евреевъ были по истинѣ жестоки и убійственны. Число убитыхъ въ сраженіяхъ часто простиралось до громадной цифры, иногда до 500,000 человекъ (II Пар. XIII, 17), причемъ навшіе герои и полководцы оплакивались всѣмъ войскомъ и торжественно погребались (II, Пар. III, 31). На встрѣчу возвращающемуся побѣдителю обычно выходилъ народъ и, особенно, женщины съ пѣніемъ, хороводною пляскою и игрою на музыкальныхъ инструментахъ (Суд. XI, 34. I Цар. XVIII, 6). Хотя военное искусство у Евреевъ было сравнительно просто, но не смотря на то, ими придумывались и практиковались различныя остроумныя воинскія хитрости и приспособленія. Въ то время, какъ по большей части и въ настоящее, враговъ поражали и устрашали неожиданнымъ разъединеніемъ силъ, засадами и фальшивыми отступленіями. (Быт. XIV, 15; Нав. VIII, 12; Суд. XX, 36—39; IV Цар. VII, 12). До изобрѣтенія огнестрѣльныхъ орудій находили необходимымъ прибѣгать къ помощи различныхъ легкихъ и тяжелыхъ стѣнобитныхъ орудій, изъ которыхъ бросали большіе камни и другіе разрушительные снаряды. Въ концѣ IX или въ началѣ VIII столѣтія до Р. X. Озіа придумалъ въ Іерусалимѣ особыя машины, чтобы они находились на башняхъ и углахъ для метанія стрѣлъ и большихъ камней. (II Пар. XXVI, 15). Они очевидно походили на тѣ стѣнобитныя машины, которыми впослѣдствіи времени пользовались Греки и Римляне. Въ числѣ оныхъ первое мѣсто занималъ такъ называемый *тарамъ*. Онъ былъ ни что иное, какъ длинное древо изъ твердаго дерева—обыкновенно дубоваго — и служилъ для пролома стѣнъ; конецъ его, которымъ наносился стѣнобитный ударъ, былъ обложенъ толстымъ кускомъ желѣза или мѣди, сдѣланымъ на подобіе бараньей головы. Иногда на самомъ концѣ тараны сильно заострялись. Эти громадныя стѣнобитныя орудія войны сначала носили на своихъ плечахъ, и затѣмъ ударяли ими въ стѣны; впослѣдствіи-же ихъ стали возить на колесницахъ и, наконецъ, ихъ

прикрѣпляли къ тяжелымъ желѣзнымъ цѣпямъ, такъ что для удара не требовалось много усилій со стороны нападающихъ. Воины, управляющіе тараномъ, находились подъ прикрытіемъ, сдѣланнымъ въ видѣ кровли изъ сыраго и твердаго матеріала, для защиты отъ огня и орудій со стороны осаждаемыхъ. Нерѣдко также употреблялась на войнѣ стѣнобитная машина, приводимая въ дѣйствіе посредствомъ веревокъ. Нужно думать, что Хусій указываетъ именно на подобную машину, когда сказалъ Авессалому: *А если онъ (т. е. Давидъ) войдетъ въ какой либо городъ, то весь Израиль принесетъ къ тому городу веревки и мы стащимъ его въ рѣку, такъ что не останется ни одного камешка* (II Цар. XVII, 13). Впрочемъ подобное осадное орудіе только тогда могло быть страшно, когда городскія стѣны оказывались плохими и ветхими, и ихъ слабо защищали; тогда-то осаждающіе могли посредствомъ стѣнобитныхъ орудій открыть въ стѣнѣ брешь, нужный для нихъ проломъ или проходъ, въ осажденный городъ и разрушить окончательно испорченныя проломомъ стѣны. Но страшнѣе тарановъ во время войнъ были *воинскія желѣзныя колесницы* (Исх. XIV, 7; Втор. XX, 1; Нав. XVII, 16; Суд. IV, 3). Ихъ обычно употребляли во время войны всюду, гдѣ только находились лошади и всадники (II Цар. X, 18; I Цар. XVIII, 4; II Цар. XII, 3; XIV, 9)—кавалерія. При укрѣпленіяхъ прежде всего обращалось вниманіе на стѣны и башни, которыя охранялись такъ называемыми *охранными войсками* (II Цар. VIII, 6). Во время осадъ Еврейскому войску воспрещалось портить или уничтожать плодовыя деревья, кромѣ ничего не приносящихъ въ пищу, что, конечно, могло развивать духъ хищничества и деморализацію въ войскѣ (Втор. XX, 19). Что касается воинскихъ приготовленій предъ вступленіемъ въ битву, то, къ сожалѣнію, мы имѣемъ мало точныхъ свѣдѣній относительно оныхъ, хотя въ кн. пр. Іереміи и содержится нѣсколько общихъ указаній по сему предмету (Іер. XLVI, 3, 4). У всѣхъ древнихъ народовъ было въ обычаѣ предъ вступленіемъ въ сраженіе подкрѣплять себя пищею для того, чтобы придать себѣ бодрость и силу. Воины, и особенно начальники, выстраивались въ ряды въ лучшихъ своихъ воинскихъ доспѣхахъ, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда оказывалось нужнымъ передѣванье (III Цар. XXII, 30). Изъ многихъ мѣстъ Свящ. Писанія видно, что раздѣленіе войскъ на отряды считалось обычнымъ, какъ въ настоящее время (Быт. XIV, 15; Суд. VII, 16; I Цар. XI, 11). Наболѣе употребительное раздѣленіе войскъ было на пятидесятки, сотни и тысячи, и каждый изъ сихъ отдѣловъ имѣлъ своего

особаго предводителя (Суд. XX, 10; I Цар. VШ, 12; IV Цар. XI, 4). Предъ началомъ битвы робкіе и боязливые войны отсылались домой, дабы они *не сдѣлали робкими сердца братьевъ своихъ* (Втор. XX, 8). Этотъ древній обычай доселѣ еще сохраняется неприкосновеннымъ въ Персіи. Между Евреями, указанные нами отряды войска имѣли нѣкоторое отношеніе къ извѣстнымъ поколѣніямъ, и находились подъ командой главъ поколѣній, въ качествѣ офицеровъ (II Пар. XXV, 5; XXVI, 12). Тысяченачальники и сотники допускались къ участию въ военныхъ совѣтахъ (I Пар. XIII, 1). При войскахъ, кромѣ военачальниковъ и другихъ военныхъ чиновъ, находились также писцы, дѣеписатели и составители переписи. (III Цар. IV, 4; I Пар. XVШ, 15, 16). Въ словахъ пр. Исаи: *Гдѣ осматривающій башни?* (Ис. XXXIII, 18), не безъ основанія можно видѣть указаніе на то, что въ Еврейскомъ войскѣ состояли также начальники, обыкновенно называемые у насъ военными инженерами. При Давидѣ войско въ 288,000 человекъ раздѣлялось на 12 дивизій, изъ которыхъ въ каждой находилось по 24,000 воиновъ, и каждый корпусъ имѣлъ своего военачальника (I Пар. XXVII, 14—19). При Юсафатѣ это дѣленіе было нѣсколько измѣнено, и оставалось только 5 неравныхъ корпусовъ при такомъ-же числѣ военачальниковъ (II Пар. XVII, 14—19). Въ когортѣ находилось 500 или 600 человекъ, а въ легіонѣ 10 когортъ. Легкія войска снабжались легкимъ оружіемъ: лукомъ и стрѣлами, которыми они пользовались въ нѣкоторомъ разстояніи отъ непріятеля, а тяжеловооруженные имѣли при себѣ щитъ и копье (II Пар. XIV, 8; I Пар. XII, 24). Легкія войска набирались преимущественно изъ колѣна Веняминава, какъ-то видно изъ первой вышеуказанной цитаты. Цари и военачальники имѣли своихъ оруженосцевъ, выбираемыхъ изъ храбрѣйшихъ воиновъ, или же изъ лицъ, приближенныхъ къ себѣ, которые не только носили ихъ оружіе, но и стояли за ними во время сраженій, исполняя и передавая ихъ приказанія. (I Цар. XXXI, 4). Войска возбуждались къ храбрости и мужеству напутственными словами священниковъ, на которыхъ лежала обязанность обращаться къ нимъ съ рѣчью передъ началомъ битвы. Такова была заповѣдь Моисея: *Когда-же приступаешь къ битвѣ, тогда пусть подойдетъ священникъ и говоритъ народу* (Втор. XX, 2) Въ позднѣйшія времена сами цари имѣли обыкновеніе обращаться къ войскамъ съ напутственною рѣчью, какъ напр: царь Авія (II Пар. XIII, 4). Наконецъ, быть можетъ, по принесеніи жертвъ, *трубили тревогу*

изъ священныхъ серебряныхъ трубъ (Числ. X, 9, 10; II Пар. XIII, 12—14). У Грековъ въ позднѣйшее время было въ обычаѣ, когда они находились въ близкомъ разстояніи отъ непріятели, — затыгивать воинскую пѣснь, что было, вѣроятно, прежде въ употребленіи и у Евреевъ; только они пѣли не воинскую пѣснь, а славословіе Господу. Поставленные Иосафатомъ пѣвцы, выступая впереди вооруженныхъ въ благодѣліи святыни, предъ началомъ сраженія славословили и говорили: *Славьте Господа, ибо во вѣкъ милость Его.* (II Пар. XX, 21), затѣмъ слѣдовали воинскіе крики, которые у Римлянъ сопровождались сильнымъ бряцаніемъ копій и щитовъ, ударяемыхъ одно о другое. Одинъ громогласный воинскій крикъ, несомнѣнно, хорошо извѣстенъ всѣмъ читателямъ Библии — именно слѣдующій: *мечь Господа и Гедеона* (Суд. VII, 18). Воинскіе крики предъ вступленіемъ въ бой были общими на Востокѣ, что видимъ, какъ напр. у Турокъ, даже и въ настоящее время. На означенную воинскую тревогу или воинскіе крики неоднократно указывается въ Свящ. Писаніи (I Цар. XVII, 52; II Пар. XIII, 15; Іов. XXXIX, 25; Іер. IV, 19). Частыя образныя указанія въ Свящ. Писаніи на воинское искусство и оружіе, ясны для каждаго и безъ поясненія.

Врачеваніе, врачъ. (Іов. XIII, 4). Въ Библии слово *врачъ* въ I разъ упоминается въ кн. Бытія (I, 2). Впрочемъ есть нѣкоторое основаніе предполагать, что врачи у Евреевъ существовали и прежде сего времени, такъ напр.: *обръзаніе надъ Исаакомъ* (Быт. XXI, 4), *акушерство* (повивальныя бабки) по случаю трудныхъ родовъ Вешіамина (Быт. XXV, 17), очевидно производились лицами болѣе или менѣе знакомыми съ врачебнымъ искусствомъ (Быт. I, 2). Въ особенности же врачебная наука процвѣтала въ Египтѣ, и, обучаясь премудрости Египетской, Моисей, по всей вѣроятности, изучалъ и искусство врачеванія. Египеть, по замѣчанію Плинія, обиловалъ болѣзнями. Геродотъ говоритъ, что въ Египтѣ каждый врачъ занимался лѣченіемъ какой-либо одной болѣзни и потому на берегахъ Нила практиковало великое множество врачей. Каждое семейство должно было имѣть по каждой отдѣльной болѣзни особеннаго врача, какъ напр. по глазнымъ, ушнымъ, зубнымъ и т. п., такъ что представляется неудивительнымъ, когда мы читаемъ напр. въ кн. Бытія (I, 2) слѣдующія слова: *Иосифъ повелѣлъ слугамъ своимъ — врачамъ бальзамировать отца его* (т. е. Іакова), именно, что здѣсь употреблено множественное число, а не единственное. Египетское врачебное искусство славилось и въ

другихъ странахъ. Персидскіе цари Киръ и Дарій пользовались помощью Египетскихъ врачей. Въ Библии находится также довольно фактическихъ указаній на то, что искусство врачеванія болѣзней по различнымъ видамъ опыхъ составляло особенную профессію (Притч. XVII, 22; Іер. VIII, 22; Іез. XXX, 21; Мѡ. IX, 12; Лк. IV, 23; Кол. IV, 14). Конечно, означенная наука въ древности была очень проста и немногосложна и состояла главнымъ образомъ въ леченіи ранъ и наружныхъ болѣзней, раны напр. очищали, обвязывали и смягчали елеемъ (Ис. I, 6). Впослѣдствіи, пользуя отъ наружныхъ болѣзней-врачи могли ознакомиться и съ внутренними (II Пар. XVI, 12) и даже съ душевными (I Цар. XVI, 16). Бальзамъ Галаадскій весьма цѣнился какъ цѣлительное средство. Когда Аса сдѣлался боленъ ногами, такъ-что болѣзнь поднялась до верхнихъ частей тѣла, то былъ осужденъ за то, что въ болѣзни своей взыскалъ не Господа, а врачей (II Пар. XVI, 12). *Кровоточивая женщина*, по свидѣтельству св. Марка, *много потерпѣла отъ многихъ врачей* (Мр. V, 26). Да и Ев. Лука, будучи самъ врачомъ, говоритъ о ней, что *она издержавъ на врачей все имѣніе, ни однимъ не могла быть выльчена* (Лк. VIII, 43). Особенно-же одобрительно о врачахъ и врачеваніи говорится въ кн. Исуса, сына Сирахова (XXXVIII, 1 — 18); напр. особенно замѣчательны слѣдующія выраженія: *Почитай врача честию по надобности въ немъ... Знаніе врача возвыситъ его гласу... Господь создалъ изъ земли врачевства... Ими Онъ врачуетъ чело-вѣка, и уничтожаетъ болѣзнь его... И дай мѣсто врачу, ибо и его создалъ Господь... Въ иное время и въ ихъ рукахъ бываетъ успѣхъ...* и т. д. Наиболѣе употребительныя въ древности врачевства въ болѣзняхъ кромѣ бальзама были слѣдующія: *елей* или деревянное масло, иногда въ *соединеніи съ виномъ* (Лк. X, 34), *пластырь изъ смолы*, прикладываемый къ нарывамъ (IV Цар. XX, 7). Арабскіе врачи со-вѣтовали употреблять его при всѣхъ созрѣвшихъ нарывахъ; *разные другіе пластыри* (Прем. Сол. XVI, 12); *части животныхъ*, какъ напр.: *сердце, печень и желчь рыбы* противъ глазныхъ болѣзней (Тов. VI, 5, 9); *медъ*, какъ смягчительное и очищающее зрѣніе средство (I Цар. XVI, 25—29). Въ землѣ Израильской находились также и минеральные источники, изъ которыхъ пользовались цѣлебною во-дою, при лѣченіи различныхъ болѣзней, какъ напр. царь Иродъ (Древ. кн. XVII, гл. VI, 6—8).

Гаваонитяне. (II Цар. XXI, 1). Евреи — жители Гаваона, которые

хитростію успѣли вступить въ союзъ съ І. Навиномъ. Они отправили къ нему пословъ, которые одѣвшись въ ветхую одежду и надѣвъ ветхую обувь, съ сухимъ, заплѣсневѣлымъ хлѣбомъ въ сумахъ и заплаченными мѣхами съ виномъ, притворно выдали себя за чужо-земцевъ, пришедшихъ какъ-бы изъ весьма отдаленной земли, будучи возбуждены слухомъ о Іеговѣ. На вопросъ: кто они? и откуда пришли, посланные отвѣчали Іисусу: мы рабы твои пришли изъ весьма отдаленной земли, будучи возбуждены слухомъ о Іеговѣ Богѣ твоемъ и о славѣ Его и просимъ заключить съ вами союзъ. Симъ лживымъ показаніемъ они обманули Іисуса Навина и старѣйшинъ, которые забывъ спросить Господа и даже не одумавшись заключили съ ними союзъ. Договоръ былъ подтвержденъ клятвою торжественнымъ образомъ и поддерживался Іисусомъ Навиномъ, хотя народъ и негодовалъ, узнавъ, что мнимые путешественники изъ весьма отдаленной земли—принадлежали къ Хананеямъ, осужденнымъ Богомъ на гибель. Впрочемъ, хотя изъ благочестиваго уваженія къ торжественной клятвѣ, ихъ жизнь и была пощажена, но тѣмъ не менѣе Іисусъ Навинъ и старѣйшины опредѣлили ихъ исправлять на вѣчное время рабскія должности у всего народа и особенно при Скиии, какъ-то: рубить дрова и носить воду.—Впослѣдствіи изъ нихъ образовался особенный разрядъ служителей при храмѣ извѣстный подъ именемъ *Нетиневъ* т. е. данныхъ. Позже сего Саулъ по ревности своей о потомкахъ Израила и Іуды умертвилъ множество Гаваонитянъ и тѣмъ нарушилъ союзъ, заключенный ими съ Израильтянами и торжественную клятву предъ Господомъ. Этотъ безразсудный поступокъ Саула вызвалъ гнѣвъ Божій, который тяжело отозвался на его домъ; семь потомковъ Саула—два сына и пять внуковъ, выданные Давидомъ Гаваонитянамъ, были повѣшены ими въ Гивѣ, городѣ Сауловомъ (II Цар. XXI, 1—9). Затѣмъ о Гаваонитянахъ не упоминается въ Свящ. Писаніи. Упоминается только о нѣсколькихъ лицахъ, происходившихъ отъ Гаваонитянъ, какъ напр. о Гаваонитянинѣ Ишмаи, начальникѣ 30 храбрыхъ Давида, Мелатиі, помогавшемъ вмѣстѣ съ другими Гаваонитянами въ восстановленіи Іерусалимской стѣны во дни Нееміи (Неем. III, 7); Ананіи лжепророкѣ, противникѣ Іереміи (Іер. XXVIII, 1, 60, 12 и др.); но всѣ означенныя лица, какъ нужно полагать, были не столько потомки древнихъ Евеевъ, сколько Вевіамитяне, родившіеся въ Гаваонѣ.

Гаваонъ (возвышенный) (Нав. X, 11; XI, 19; II Цар. XXI, 2),

Древній Ханаанскій городъ, принадлежавшій вмѣстѣ съ городами: Бееровомъ, Кефиною и Кириае—Іаримомъ, Евеймъ которые вступили въ союзъ съ Іисусомъ Навиномъ. Хотя означенный союзъ и былъ принятъ и Гаваонитяне пощажены, но городъ, не смотря на то, лишился своей самостоятельности, и впослѣдствіи времени достался колѣну Веніаминову (Нав. XVIII, 25) и со своими предмѣстіями былъ отданъ Левитамъ (XXI, 17), и, какъ левитскій городъ, сдѣлался весьма значительнымъ мѣстомъ съ самаго начала царствованія Давида до построенія Соломономъ храма. Давидъ поставилъ новую Скинію для Ковчега Господня на горѣ Сіонской, но вторая Скинія съ алтаремъ для всесоженія, находилась въ Гаваонѣ, гдѣ ежедневно приносились жертвы подъ вѣденіемъ первосвященника Садока (I Пар. XVI, 39—42). Впрочемъ мы не можемъ указать съ точностію въ какое время былъ воздвигнутъ въ Гаваонѣ алтарь для всесоженій. Здѣсь Соломонъ въ началѣ своего царствованія принесъ въ жертву Богу тысячу всесоженій и молился о томъ, чтобы Господь *даровалъ ему сердце разумное* (III Пар. III, 4—14). Да прежде сего, Гаваонъ былъ мѣстомъ одной изъ блестящихъ побѣдъ Іоава (II Пар. II, 12—17), а также и свидѣтелемъ одного изъ безславнѣйшихъ его дѣяній, именно, вѣроломства и убійства имъ своего брата, которому завидовалъ (II Пар. XX, 8—10). (См. Амессая), но онъ не былъ мѣстомъ, гдѣ постигло его возмездіе за это злодѣяніе. Жертвенникъ, за роги котораго ухватился Іоавъ подобно Амессаю, тотъ самый, на которомъ Соломонъ приносилъ жертву въ Іерусалимѣ, не спасъ его, какъ перваго отъ заслуженной имъ смертной казни. Въ настоящее время на мѣстѣ библейскаго Гаваона находится небольшое селеніе El-Gih (Эль-Джибъ) съ древними развалинами и остатками разрушенныхъ зданій. Оно находится въ 2½ часахъ пути къ С. З. отъ Іерусалима по дорогѣ изъ онаго въ Яффу. Мѣстность, окружающая его принадлежитъ къ наиболѣе живописнымъ и обработаннымъ мѣстностямъ Палестины. Вблизи отъ селенія Эль-Джибъ, доселѣ еще показываютъ путешественникамъ остатки Гаваонскаго пруда, или по словамъ пререміи, *водъ большихъ* (XLI, 12), на берегу котораго происходилъ нѣкогда кровавый бой Іоава съ Авениромъ, кончившійся пораженіемъ послѣдняго. Въ Свящ. Писаніи Гаваонъ поставляется иногда вмѣсто Гаваи (I Пар. XIV, 16; см. II Пар. V, 25).

Геессиманія (масличное точило, отъ словъ: «*гать*» прессъ, и «*ше, мень*» масло,—по мнѣнію же другихъ масличный садъ) (Ме. XXVI-

36; Мр. XIV, 32; Лк. XXII, 39; Иоан. XVIII, 1). Название священнѣйшаго для всѣхъ христіанъ мѣста, бывшаго свидѣтелемъ молитвы до кроваваго пота и душевныхъ страданій нашего Господа предъ Его крестною смертію. По мнѣнію нѣкоторыхъ комментаторовъ, здѣсь находилось селеніе, но по свидѣтельству св. ев. Иоанна Богослова, это просто былъ садъ масличныхъ деревьевъ, изъ которыхъ обыкновенно выдѣлывается оливковое масло (Иоан. XVIII, 1 — 3). Онъ лежалъ при подошвѣ горы Елеонской, за потокомъ Бедрскимъ, протекавшимъ между горою и городомъ, на верженіе камня отъ первой (Лк. XXII, 41). Въ саду доселѣ еще растутъ восемь большихъ и очень древнихъ масличныхъ деревьевъ. Низкая полуразрушенная стѣна окружаетъ садъ. По словамъ путешественниковъ, Францискапскіе монахи, владѣющіе означеннымъ священнымъ мѣстомъ, сохраняютъ косточки отъ растущихъ здѣсь въ обиліи плодовъ маслины и дѣлаютъ изъ нихъ четки. Сколько пробуждается священныхъ, глубоко-трогательныхъ евангельскихъ воспоминаній подъ сѣнію этихъ вѣковыхъ Геосиманскихъ деревьевъ! Сюда часто удалялся Господь съ своими учениками; здѣсь въ послѣднее время Онъ былъ преданъ Іудею Искаріотскимъ слугамъ первосвященника (Мѡ. XXVI, 36). Здѣсь Сынъ Божій вынесъ тотъ страшный гнетъ безмѣрной душевной муки, который невольно вырвалъ изъ устъ Его потрясающій вопль: Душа Моя скорбитъ смертельно! (Мр. XIV, 34); здѣсь же подъ сѣнію этихъ вѣковыхъ оливковыхъ деревьевъ въ предсмертной молитвѣ проливался *потъ* Божественнаго Страдальца, *какъ капли крови, падающія на землю* (Лк. XXII, 44). Доселѣ путешественникамъ показываютъ въ Геосиманіи то мѣсто, гдѣ молился Господь предъ Своими страданіями, равно какъ и высокую скалу съ довольно широкою пещерою, въ 60 шагахъ отъ онаго, гдѣ спали апостолы во время предсмертной духовной борьбы Господа. Въ этомъ же саду находится также погребальный вертепъ Пресв. Дѣвы Маріи, въ которомъ и донинѣ сохраняется гробъ Ея.

Глина (Ис. XLV, 9). Эта окись, или соединеніе кислорода съ металломъ глиніемъ, была извѣстна и изготовлялась съ временъ глубокой древности, почти также какъ и въ настоящее время для приготовления глиняныхъ сосудовъ. Она топталась ногами (Ис. XLI, 25); издѣлія изъ глины производились на кружалѣ, посредствомъ верченія колеса (Іер. XVIII, 3) и обжигались на солнцѣ, или въ особыхъ калильных печахъ (Іер. XLIII, 9). Употребленіе глины для выдѣлки

кирпичей и сосудовъ извѣстно уже съ самыхъ первыхъ временъ мірозданиа (Быт. XI, 3) (см. слово: кирпичь). Глина въ древности, по видимому, имѣла нѣрѣдко такое же употребленіе какое у насъ имѣетъ воскъ. Такъ въ кн. Іова (XXXVIII, 14) говорится: *чтобы земля измѣнилась, какъ глина подѣ печатью, и стала какъ разноцвѣтная одежда*. До сихъ поръ на Востокѣ двери домовъ запечатываются печатями изъ глины, которыя строго гарантируются закономъ. На кирпичахъ развалинъ Вавилона, хранящихся въ Британскомъ музеѣ, доселѣ находятъ множество разныхъ изображеній печатей изъ глины, да и самыя глиняныя печати съ ассирійскими, египетскими и финикійскими надписями. Для печати обыкновенно употреблялась самая лучшая глина, и послѣ того, какъ на ней означались извѣстные знаки или слова, она клалась въ огонь и обжигалась. По объясненію нѣкоторыхъ толкователей Евангелія, *печать*, приложенная къ камню пещеры, въ которой былъ положенъ Господь, была сдѣлана изъ глины (Мѡ. XXVII, 66). Тоже замѣчаютъ о *печати* на купчей записи о покупкѣ земли Іереміею (Іер. XXXII, 14). Пророкъ Ісаія, объясняя всецѣлую зависимость челоуѣка отъ Бога, употребляетъ слѣдующее аллегорическое выраженіе, заимствованное отъ общепринятаго употребленія глины: *мы глина, говоритъ Онъ, а Ты Образователь нашъ, и всѣ мы дѣло руки Твоей* (Ис. LXIV, 8), и ап. Павелъ съ особенною силою обращается къ Римлянамъ съ слѣдующимъ знаменательнымъ вопросомъ: *не властенъ ли горшечникъ надъ глиною, чтобы изъ той-же смѣси сдѣлать одинъ сосудъ для почетнаго употребленія, другой-же для низкаго?* (Рим. IX, 21).

Гусли. Національный струнный инструментъ Евреевъ, несомнѣнно, одинъ изъ первыхъ музыкальныхъ инструментовъ, съ которыми познакомился челоуѣкъ. Изобрѣтеніе гуслей въ кн. Бытія (IV, 21) приписывается, какъ и изобрѣтеніе свирѣли, Іувалу, сыну Ламеха. У Евреевъ *кинноръ* (гусли) съ глубокой древности служилъ преимущественно для выраженія радости и веселія (Быт. XXXI, 27; Іов. XXI, 12 и др.). Игрою на гусяхъ особенно отличался Давидъ (I Цар. XXI, 17 — 23): *Давидъ взявъ гусли игралъ, говоритъ свящ. историкъ, и отраднѣе становилось Саулу и духъ злой отступалъ отъ него* (ст. 23). Игрою же на гусяхъ сопровождался у Евреевъ религиозныя (III, Цар. X, 12) и гражданскія торжества. Съ акомпаниментомъ *киннора* у Евреевъ пѣлась большая часть псалмовъ и словословій (Пс. XXXII, 2; XLII, 4 и др.). Касательно наружной формы

гуслей мѣнія очень разнорѣчивы. Одни даютъ имъ форму новѣйшей арфы, другіе утверждаютъ, что они походили на греческую букву дельту (Δ). Иосифъ утверждаетъ, что онѣ имѣли десять струнъ, и что на нихъ играли съ помощію смычка, другіе-же число струнъ киннора увеличиваютъ до 24 хъ и даже до 47-ми.

Давидъ (возлюбленный) (I Цар. XVI, 13) былъ младшій сынъ Иессея, изъ колѣна Иудина, правнукъ благочестивыхъ Вооза и Руои. Онъ родился, по мѣнію большинства историковъ, въ 1085 году до Р. Х. въ г. Вифлеемѣ. Еще въ то время, когда Давидъ пасъ стада на поляхъ своего отца, Богъ послалъ Самуила въ Вифлеемъ— помазать Давида въ цари Израилю, вмѣсто Саула, прогнѣвавшаго Бога, и потому долженствовавшаго быть низложеннымъ. Ему тогда было только 19 лѣтъ отъ роду; онъ былъ весьма красивой наружности, имѣлъ бѣлокурые волосы и, подобно своему племяннику Азаилу, отличался быстротою бѣга и крѣпостію мускуловъ (Пс. XVI, 33—35). Его рассказъ Саулу о томъ, какъ онъ убивалъ льва или медвѣдя, нападавшихъ иногда на овецъ (I Цар. XVI, 34—36), — пастушескій посохъ въ рукѣ и сумка на шеѣ, съ которыми не разставался онъ при исполненіи своихъ пастушескихъ занятій (ст. 40) и, особенно, многочисленныя указанія на пастушескую жизнь, которыя мы находимъ въ кн. Псалмовъ (XXII, 1—6); LXXVII, 70, 72), все это прямо говоритъ въ пользу того обстоятельства, что Давидъ большую часть своей юношеской жизни провелъ среди величественной природы Палестины, при обстоятельствахъ, наиболѣе способствующихъ развитію благочестивыхъ размышленій и благоговѣйному созерцанію твореній Божіихъ, гдѣ онъ всюду видѣлъ неизгладимые слѣды Его премудрости, всемогущества и благодати. Впрочемъ Давидъ не вдругъ вступилъ на престолъ, но сначала сдѣлался оруженосцемъ Саула (I Цар. XVI, 21). Затѣмъ онъ удалился въ Вифлеемъ, но вскорѣ снова возвратился для единоборства съ филистимляниномъ—исполиномъ — Голиафомъ, котораго и убилъ (I Цар. XVII), поразивши въ лобъ камнемъ изъ пращи, и, затѣмъ, отсѣкши ему его же мечемъ голову. Эта побѣда очень прославила Давида. Когда онъ возвращался съ Сауломъ съ поля единоборства, то, выходяшій имъ на встрѣчу женщины, съ пѣніемъ и плясками, съ торжественными тимпанами и кимвалами, восклицали: *Саулъ побѣдилъ тысячи, а Давидъ десятки тысячъ* (I Цар. XVIII, 7). Она же доставила ему высокое положеніе при дворѣ и войскѣ Саула. Въ сихъ счастливыхъ обстоятельствахъ Давидъ вступилъ въ самыя близкія и искреннія отношенія

съ Ионааномъ, сыномъ Саула. *И полюбилъ его Ионаанъ, какъ свою душу*, замѣчаетъ священный историкъ (I Цар. XVIII, 1). Вскорѣ послѣ того, Сауль сталъ завидовать славѣ Виодеемскаго юноши; онъ боялся, какъ бы Давидъ не отнялъ его собственную славу, и потому искалъ случая погубить его; и хотя Давидъ, послѣ новыхъ счастливыхъ побѣдъ надъ филистимлянами, сдѣлался зятемъ Саула, женившись на его дочери Мелхолѣ, но и это не доставило ему безопасности (I Цар. XVIII, 10 — 29). Послѣ неоднократныхъ воинскихъ подвиговъ и успѣховъ, въ которыхъ проявлялись храбрость и мудрость Давида, — и нѣсколькихъ почти чудесныхъ избавленій отъ злобы и ненависти искавшаго погубить его царя, подробно описанныхъ свящ. историкомъ и воспѣтыхъ самимъ Давидомъ въ его псалмахъ, онъ, наконецъ, получилъ помощь отъ колѣнъ Іудина и Веніамина, по крайней мѣрѣ, достаточную на первое время для того, чтобы защитить и помочь ему въ изгнаніи и странничествѣ (I Цар. XII). Это еще болѣе раздражило Саула, такъ-какъ онъ видѣлъ въ этомъ начало явнаго возмущенія, и потому сталъ преслѣдовать Давида съ большею силою и ненавистію. Два или три раза, во время преслѣдованія Сауломъ Давида въ пустынѣ, Сауль всецѣло находился въ рукахъ Давида, но онъ пощадилъ жизнь его, какъ Помазанника Господня (I Цар. XXIV, XXVI). *Кто, поднявъ руку на Помазанника Господня, останется ненаказаннымъ*, сказалъ онъ Авессѣ при послѣднемъ случаѣ (XXVI, 9) и запретилъ убивать его. Во время послѣдней несчастной войны Саула съ Филистимлянами, Ионафанъ и два брата его были убиты въ сраженіи на горѣ Гелвуѣ (I Цар. XXXI; II Цар. I), а самъ Сауль, въ виду пораженія своего войска, израненный палъ на свой мечъ и кончилъ жизнь самоубійствомъ. Тогда Давидъ, по божественному указанію, удалился въ Хевронъ, *и пришли мужи Іудины*, говорить свящ. повѣствователь, *и помазали тамъ Давида на царство надъ домомъ Іудинымъ* (II Цар. II, 4). Онъ царствовалъ надъ колѣномъ Іудинымъ 7½ лѣтъ, но въ концѣ этого времени, когда окончилась продолжительная распря между домомъ Давидовымъ и домомъ Сауловымъ, онъ былъ торжественно помазанъ царемъ надъ всѣми колѣнами Израилевыми (II Цар. V, 1—5); къ чему, какъ мы видѣли выше, онъ былъ предназначенъ Богомъ чрезъ пр. Самуила еще за долго до сего торжественнаго дня. Тридцать лѣтъ было Давиду, когда онъ воцарился, вообще-же царствованіе его продолжалось слишкомъ 40 лѣтъ (ст. 4). Въ началѣ своего царствованія, Давидъ

овладѣлъ Иерусалимомъ, взявъ крѣпость Сіонъ у Іевусеевъ, владѣвшихъ оною, и сдѣлалъ означенный городъ своею столицею, который и получилъ названіе: *Городъ Давидовъ* (II Цар. V, 6—11). При его мудромъ и кроткомъ правленіи, городъ быстро и значительно расширился. Въ немъ всюду появились величественныя зданія, воздвигнуты сильныя укрѣпленія, и Ковчегъ Завета, остававшійся доселѣ безъ опредѣленнаго мѣстопробыванія, съ особеннымъ религіознымъ торжествомъ и веселіемъ былъ перенесенъ въ новый городъ, въ новую Скинію. Съ сего времени Иерусалимъ сдѣлался царскою столицею, мѣстопробываніемъ царскаго семейства и, что всего важнѣе, *Градомъ Божиимъ, городомъ Великаго Царя* (Пс. XLVIII, 2; Мѡ. V, 35). Въ него стекались сотнями тысячъ Израильтяне, со всѣхъ концовъ страны, для отправленія своихъ ежегодныхъ праздниковъ, и народонаселеніе города, его богатство и слава быстро распространялись. Теперь Давидъ возмимѣлъ желаніе соорудить величественный храмъ для поклоненія Господу, вмѣсто Скиніи, устроенной лишь на время, и переносившейся съ мѣста на мѣсто, но Богъ возвѣстилъ ему чрезъ пророка Нафана, что этотъ храмъ построится въ мирное царствованіе сына его Соломона (II Цар. VII). Послѣ различныхъ, всегда побѣдоносныхъ войнъ для Давида съ народами, обитавшими на границахъ царства Израильскаго, возникла война съ Аммонитянами (см. это слова), во время которой Давидъ впалъ въ одно изъ самыхъ тяжкихъ преступленій, состоявшее въ убійствѣ Уріи и вступленіи въ незаконное сожителство съ его женою Вирсавіею, что навлекло на него гнѣвъ Божій и различныя бѣдствія на семейство царя въ послѣдніе годы его царствованія (II Цар. XII, 9). Его домашнее спокойствіе было нарушено кровосмѣшеніемъ сына его Амнона, съ единокровною дочерью его Тамарью (II Цар. XIII). Затѣмъ послѣдовало бурное и неестественное возмущеніе Авессалома, побудившее царя бѣжать изъ столицы и скрываться, чтобы спасти свою жизнь отъ руки мятежнаго сына (XIV, XV). Послѣ того послѣдовала смерть Авессалома, хотя и положившая конецъ междоусобицѣ, но все-таки оставившая глубокую и кровавую рану въ сердцѣ огорченнаго отца (II Цар. XVIII). Бунтъ Савея (II Цар. XX), трехлѣтній голодъ (II Цар. XXI, 1—14) и убійство Амессая Іоавомъ, скоро слѣдовали одно за другимъ, какъ неизбѣжныя спутники грѣхопаденія, хотя онъ въ немъ и глубоко раскаялся, выразивъ свое сокрушеніе о грѣхѣ въ 50-мъ псалмѣ, составляющемъ доселѣ искреннѣйшій и глубоко-

трогательный памятникъ чувствъ истиннаго покаянія. Въ заключеніе всего, послѣдовало грозное наказаніе Божіе—моровая язва,—постигшая Давида и его царство, за тщеславіе, обнаруженное имъ въ исчисленіи народа Израильскаго, которое, несомнѣнно, было грѣховно въ очахъ Божіихъ. Давиду теперь исполнилось уже 70 лѣтъ отъ роду. Почти предъ самою его смертію, сынъ его Адонія сдѣлалъ дерзкое покушеніе незаконно вступить на престолъ отца своего, но, къ счастью, онъ не успѣлъ въ своемъ преступномъ намѣреніи; и, чтобъ оградить на будущее время свой престолъ отъ всякихъ незаконныхъ притязаній, Давидъ передалъ кормило правленія и вѣнецъ своему сыну Соломону, вручивъ ему планъ и чертежи храма, равно какъ и сокровища, собранныя имъ для сооруженія онаго; затѣмъ онъ созвалъ со всѣхъ предѣловъ своего царства многочисленное собраніе и обязалъ оное, равно какъ и сына своего Соломона, соблюдать все то, что повелѣлъ Господь и вскорѣ послѣ того мирно скончался и былъ погребенъ въ *городъ Давидовомъ*. По возвращеніи Іудеевъ изъ Вавилонскаго плѣненія гробницы Давидовы указывались между водоемомъ *Селлахъ* и *домомъ храбрыхъ* (Неем. III, 16). Его гробница, сдѣлавшаяся усыпальницею послѣдующихъ царей Іуды, упоминается и въ позднѣйшее время. *Гробъ ея* (Давида) *у насъ до сего дня* (Дѣян. II, 29), говоритъ св. Ап. Петръ въ день чудеснаго изліянія Св. Духа на Апостоловъ. При императорѣ Траянѣ гробница находилась въ развалинахъ, а во времена Іеронима она служила особенно важнымъ пунктомъ странничества и паломничества благочестивыхъ вѣрующихъ христіанъ. Внизу с о е п а с и ц на Сіонѣ, указываютъ нынѣ зданіе, бывшее, по преданію, гробницею Давида. Имя Давидъ у пророковъ иногда относится къ Мессіи (Іез. XXXIV; 23, 24; Осіи III, 5). Въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Свящ. Писаніе упоминаетъ о Давидѣ, какъ о *мужѣ по сердцу Божію* (I Цар. XIII, 14; Дѣян. XIII, 22); очевидно, указывается вообще на его возвышенный характеръ и благочестивую дѣятельность. Всегда преданный Богу и покровительствуемый Богомъ, онъ привелъ вѣрное ему царство въ самое цвѣтущее состояніе, утвердилъ его единство, расширилъ его предѣлы, *отъ Египта до Ливана, и отъ Евфрата до Средиземнаго моря*—оградилъ его безопасность отъ внѣшнихъ враговъ, возвысилъ внутреннее его благоустройство и пр. *Псалмы* (*Псалтирь*—книга хваленій—150 псалмовъ), написанные Давидомъ, ставятъ его на ряду съ величайшими свящ. писателями и пророками. Справедливо

замѣчаютъ, что псалмы по возвышенности и трогательности выражений, величію и чистотѣ религіознаго чувства, одушевляющаго оныя, почти безпримѣрны. Они, такъ сказать, воплощаютъ въ себѣ всемірный языкъ для выраженія различныхъ религіозныхъ сердечныхъ движеній души вѣрующей. Эти священныя пѣснопѣнія, раздававшіяся некогда въ пустыняхъ Энгадди и одушевлявшія Евреевъ среди долинъ и горъ Іудеи, повторялись послѣ того въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ, и повторяются доселѣ, почти во всѣхъ частяхъ свѣта,—и на отдаленнѣйшихъ островахъ Океана и въ лѣсахъ Америки и въ пустыняхъ Африки. Глубокимъ благочестивымъ чувствомъ и сердечною теплотою, сокрытыми въ нихъ, сколько человѣческихъ сердецъ смягчили, очистили, утѣшили, возвысили къ небу эти священныя пѣснопѣнія. Сколько людей привели они къ Богу чрезъ размышленіе о божественной Премудрости, святости и любви Божіей, такъ часто проповѣдуемыхъ и возвѣщаемыхъ въ этой, поистинѣ, *книжѣ хвалений!* Кромѣ того, Псалтырь можно назвать еще и книгою пророчествъ, въ которой ясно изображены многія черты и обстоятельства изъ жизни Спасителя, такъ напр. предвѣчное Его бытіе, Его воплощеніе, во-человѣченіе, Его страданія и искупительная смерть, воскресеніе изъ мертвыхъ, вознесеніе на небо, сѣденіе одесную Бога Отца, распространеніе Его ученія до концевъ вселенной, вѣчное царство и др. Въ заключеніе скажемъ, что память о Давидѣ никогда не умирала въ потомствѣ, и Само Божественное откровеніе многократно указываетъ на него, какъ на избраннаго помазанника Божія, отъ сѣмени котораго имѣлъ родиться, и родился по плоти Спаситель міра Христосъ Господь (III Цар. IX, 4, 5; IV Цар. XIV, 3; Ис. XXVII, 35; Іер. XXIII, 5; Іез. XXXIV, 23, 24; Ос. III, 5; Мѣ. I, 1; Лк. I, 27; Іоан. V, 42; Дѣян. II, 25—29 и пр.). Память царепорока Давида празднуется Церковію 26-го декабря.

Дарике. Персидская овальная золотая монета, съ изображеніемъ царя въ коронѣ, стоящаго на колѣняхъ и держащаго въ лѣвой рукѣ лукъ, а въ правой жезлъ или копье, бывшая въ обращеніи у Евреевъ послѣ плѣна, вмѣсто свящ. сикля, какъ дань храма. Цѣнностію своею равнялась 20 сер. аттич. драхмамъ или одному Еврейскому сиклю (I Ездры II, 69; VIII, 27; Неем. VII, 70) и вѣсила около 4-хъ золотниковъ чистаго золота. Эта монета получила свое названіе, какъ полагають, отъ того, что въ первый разъ была выбита Даріемъ Гистаспомъ, ц. Персидскимъ.

Диоскуры (Дѣян. XXVIII, 11). Иначе **Касторъ** и **Поллуксъ**,—такъ по языческой мѣологіи назывались близнецы отъ Юпитера и Леды. Они считались божествами охранявшими моряковъ, на томъ основаніи, что, якобы, получили отъ Нептуна особенную власть надъ вѣтромъ и волнами, и особенно помогали во время морскихъ бурь и кораблекрушеній. По сему ихъ изображенія часто вырѣзались или рисовались на носу кораблей. И корабль Александрійскій, на которомъ св. ап. Павелъ отплылъ съ о—ва Мелита въ Италію, несомнѣнно, имѣлъ подобное же изображеніе и потому носилъ названіе: *Диоскуры*.

Дождь (Быт. II, 5). Для того чтобы понять силу различныхъ неоднократныхъ указаній въ Свящ. Писаніи на означенное физическое явленіе природы—необходимо имѣть хотя нѣкоторое понятіе о временахъ года въ Палестинѣ. Въ этой странѣ дожди часто падаютъ въ такъ называемые у насъ холодные мѣсяцы—съ ноября по апрѣль. Въ это время иногда бываютъ сильныя ливни, съ громомъ, молніею и порывистымъ вѣтромъ въ теченіе нѣсколькихъ дней. Въ лѣтній сезонъ отъ мая до октября земля большею частію сохнетъ, зелень блекнетъ и растительность вянетъ, вслѣдствіе положительнаго отсутствія дождей. Въ библейское время, какъ и нынѣ, громъ и дождь во время жатвы пшеницы были почти чудомъ, наполнявшимъ народъ страхомъ и удивленіемъ (I Пар. XII, 16,—18) и Соломонъ говорилъ о дождѣ во время жатвы, какъ о самой необыкновенной случайности (Притч. XXVI, 1). Первые дожди, послѣ лѣтняго бездождія, падаютъ обыкновенно въ октябрѣ и называются *ранними*, или *осенними*, *дождями* (по Евр. *йорезъ*), такъ какъ они предшествовали времени посѣвовъ, и способствовали разрыхленію почвы. *Поздніе*, или *весенніе*, *дожди* обыкновенно бываютъ въ апрѣлѣ передъ самою жатвою и, конечно, оказываютъ благотворное дѣйствіе на созрѣваніе земныхъ плодовъ (Евр. названіе ихъ *Малкошъ*); *Онъ* (Господь) *придетъ къ намъ какъ дождь*, говоритъ Пр. Осія, *какъ поздній дождь ороситъ землю* (V. 3). У свящ. писателей дождь очень часто представляется символомъ божественной благодати (Ис. XLIV; 3, 4; Осія VI. 3), онъ также часто служитъ образомъ спокойной, сильной, внушительной рѣчи: *поyleтся какъ дождь учене мое*, восклицаетъ Моусей въ своей прощальной рѣчи къ Евреямъ, *какъ роса трыч моя, какъ дождь мелкій на землю, какъ ливень на траву* (Втор. XXXII. 2). Сильныя бури съ дождемъ и вѣтромъ бываютъ очень нерѣдко

въ жаркихъ странахъ, въ томъ числѣ и въ Палестинѣ, потому-то невольно вспоминаются намъ при этомъ слѣдующія величественныя слова Псалмопѣвца: *облака изливали воды, тучи издавали громъ и стрѣлы Твои летали. Гласъ грома Твоего въ кругъ небесномъ; молніи осѣщали вселенную; земля содралась и тряслась* (Пс. ЕХХVІ. 18, 19). Въ кн. Пѣснь Пѣсней также содержится поэтическое указаніе на то, что, по прошествіи зимы, дождевое время года прекращается: *Вотъ зима уже прошла, говорится въ ней, дождь миновалъ, пересталъ; цвѣты показались на землѣ, время пѣнья настало, и голосъ голубицы слышенъ въ странѣ нашей* (II. 2—12).

Домъ, дома (Исх. XII. 7; Лев. VII. 26) Самыми общими жилищами или домами въ глубокой древности, несомнѣнно, были шатры или палатки, хотя въ Свящ. Писаніи неоднократно упоминаются и *пещеры* (см. это слово), какъ мѣста временнаго жительства, или укрывательства. Господствующій въ означенные времена простой образъ жизни, бродячая пастушеская жизнь, и благоприятный климатъ въ первоначально населенныхъ частяхъ земнаго шара, дѣлали оное наиболѣе удобными для жительства; и шатры разныхъ размѣровъ и видовъ устроились, обыкновенно, такимъ образомъ: въ землю вбивались столбы или колья и надъ ними натягивалась покрывка изъ полотна или кожи, прикрѣпляемая къ шестамъ посредствомъ веревокъ. *Распространи мѣсто шатра твоего, говорить Пр. Исаія. расширь покровъ жилищъ твоихъ! не стѣсняйся, пусти длинныя верви твои, и утверди колья твои* (Ис ІV. 2). Иногда они раздѣлялись занавѣсками на нѣсколько отдѣленій, а полъ въ нихъ устилался коврами или рогожами. Въмѣсто двери прикрѣплялся къ верху кусокъ полотна или холста, который можно было поднимать и опускать, смотря по надобности. Домашній очагъ находился въ углубленіи земли среди палатки и въ немъ, обыкновенно, разводился огонь. Кухонныя принадлежности того времени были очень немногочисленны и легко переносились съ мѣста на мѣсто. Иногда палатки богато украшались, какъ внутри, такъ и снаружи. Шатры и палатки доселѣ еще составляютъ обычное мѣсто жительства нѣкоторыхъ дикихъ восточныхъ народовъ, какъ напр. Арабовъ, Бедуиновъ. Наружнымъ своимъ видомъ настоящія восточныя палатки напоминаютъ нѣсколько нижнюю часть корабля опрокинутаго вверхъ дномъ. Въ древности подобныя шатры устроились иногда подъ тѣнью деревьевъ, какъ то видно изъ исторіи Патріарха Авраама, имѣвшего свой шатеръ у дуб-

равы Мамре (Быт. XVIII. 1—4), или близь какого либо ручья, или источника. Въ городахъ и домахъ Евреи стали жить лишь по занятіи земли Обѣтованной, будучи доселѣ, по преимуществу, народомъ не осѣдлымъ, но пастушескимъ; и, не безъ основанія, можно думать, что искусство строенія, или архитектура, было не безъизвѣстно Евреямъ еще съ очень древнихъ временъ. Построеніе Ноева ковчега, независимо отъ Божественныхъ указаній, конечно, требовало не мало архитектурныхъ свѣдѣній. Дерзкая попытка построить Вавилонскую башню до небесъ, несомнѣнно, могла быть предпринята только при участіи лицъ, болѣе или менѣе знакомыхъ съ строительнымъ искусствомъ; древнѣйшія постройки въ Египтѣ доселѣ еще остаются предметомъ глубокаго удивленія для путешественниковъ, по своей массивности, симметріи и орнаментаци. Что Евреи часто строили обширныя и дорогія дома, мы имѣемъ на то въ Свящ. Писаніи неоднократныя указанія (Іер. XXII. 14; Ам. III. 15; Агг. I. 4), хотя нельзя не замѣтить, что дома, занятые массою простаго люда часто были очень грубой и неудобной постройки, сравнительно съ первыми. Большинство ихъ строились изъ глины и грозили паденіемъ и опасностью для живущихъ, когда шелъ сильный дождь, или свирѣпствовала буря; они также мало защищали ихъ имущество отъ воровъ, такъ какъ подъ нихъ часто *подкипывались воры и крали* (Мѡ. VII. 26; VI. 19; Іов. XXIV. 16). Живущіе въ такихъ глиняныхъ домахъ должны были трепетать за свою жизнь при наступленіи каждой бури. Большія глыбы необожженной глины скоро распадались, и известь (см. это слово), извѣстная уже съ глубокой древности (Втор. XXVIII. 2, 4), становилась бесполезною, такъ какъ не могла предохранить зданіе отъ распаденія въ кучу развалинъ. Изъ сего можемъ видѣть, какъ страшна была для Евреевъ слѣдующая угроза Божія, содержащаяся въ кн. Пр. Іезекіиля (XIII. 11, 13, 14). *И разрушу стѣну, которую вы обмазывали грязью и поверну се на землю... Пушу бурный вѣтеръ въ иныя Моемъ, и пойдетъ проливной дождь въ ярости Моей, и камни града въ негодованіи Моемъ для истребленія... И бурный вѣтеръ разорветъ се... И вотъ падетъ стѣны... И вмѣстѣ съ нею вы погибнете.* Когда означенныя глиняныя мазанки ссыхались, то глина трескалась, въ ней дѣлались щели и въ образовавшіяся трещины вползали различныя ядовитыя гадины и прятались въ стѣнахъ или углахъ домовъ. *Если бы (кто) пришелъ домой, говорить пр. Амосъ (IV. 19), и оперся рукою о стѣну, и*

змяя ужалила бы ея. Входили въ означенные дома воротами или дверью, которая обыкновенно запиралась и охранялась привратникомъ (Дѣян. XII. 13). Эта дверь ведетъ въ сѣни или портикъ, съ мѣстами для сидѣнья, и черезъ него уже поднимаются на лѣстницу, ведущую въ комнаты и открытый квадратный дворъ. Взглянемъ сначала на дворъ и его приспособленія. Онъ называется *срединою дома* или *посреди дома* (Лук. V. 19) и имѣлъ назначеніе пропускать свѣтъ и воздухъ въ окружающія его помѣщенія. Онъ покрытъ болѣе или менѣе дорогимъ помостомъ, принимавшимъ въ себя дождь, а иногда, снабженнымъ фонтаномъ или колодеземъ съ чистою, свѣжею водою (II Цар. XVII. 18). Въ Дамаскѣ почти въ каждомъ домѣ находится подобный дворъ, и состоятельные жители онаго не жалѣютъ никакихъ издержекъ, чтобъ сдѣлать оный какъ можно удобнѣе для защиты и освѣженія себя во время дневнаго жара. Дворъ окружался колоннадою, которая, въ свою очередь, поддерживала верхнюю галерею или, такъ называемую, *пiаццо*. На этихъ дворахъ обыкновенно собирались дружескія или родственныя компаніи, по случаю различныхъ торжествъ и празднествъ (Есф. I. 5), и тогда они убирались коврами, циновками и рядомъ сѣдалищъ въ родѣ софы, а сверху двора натягивалась покрывка въ видѣ кровли, изъ какого либо соответствующаго и приличнаго матеріала. *Тя одъваешься свѣтмъ, какъ ризю, простираешь небеса, какъ шатеръ*, восклицаетъ Псалмопѣвецъ, очевидно разумѣя въ этой прекрасно возвышенной аллегоріи подъ словомъ шатеръ—кровли или покрывки, указанные выше (Пс. СШ. 2). Кругомъ двора, надъ дверьми и окнами дома, каждая комната имѣла дверь, ведущую на дворъ или галерею; такимъ образомъ, сообщеніе всѣхъ комнатъ съ дворомъ было только съ наружной стороны, и для того, чтобы пройти изъ комнаты въ комнату, нужно было сначала выйти на дворъ или галерею. Галереи, въ избѣжаніе разныхъ несчастныхъ случаевъ, снаружи ограждались рѣшеткою. Иногда на дворахъ домовъ сажались отборныя цвѣтущія растенія и ароматическія травы и цвѣты. Очевидно на этотъ прекрасный обычай указываетъ Псалмопѣвецъ въ слѣдующихъ словахъ: *Жена твоя, какъ плодовая лоза въ домъ твоимъ; сынъ твой точитъ, какъ масличныя вѣтви вокругъ трапезы твоей* (Пс. СХХVII. 3). Въ комнаты нижняго этажа входятъ съ пiаццо широкими дверями. Въ комнатахъ средняго и верхняго этажа, обыкновенно, помѣщались женщины, и на убранство оныхъ производились особенно значитель-

ныя затраты. Посему то, по мнѣнію нѣкоторыхъ историковъ, эти комнаты и назывались иногда *палатами* или *чертогами* (Ш Цар. XVI, 18; IV Цар. XV. 25; Исаи XXXII. 14). *Домъ жень* въ кн. Есфирь (II. 3), вѣроятно, составлялъ особенность царской резиденціи и, быть можетъ, походилъ на тотъ домъ дочери Фараоновой, жены Соломона, который упоминается въ III кн. Цар. (VII. 8—12) По мнѣнію нѣкоторыхъ, въ домахъ Іудейскихъ, какъ въ домахъ Алеппо въ настоящее время, нижній этажъ главнымъ образомъ предназначался для хозяйственныхъ цѣлей, какъ то: сохраненія провизіи, масла, вина, помѣщений для прислуги и т. п. При входѣ по лѣстницѣ во второй этажъ—мы вступаемъ въ комнаты довольно помѣстительныя и высокія, нерѣдко довольно изящно отдѣланныя и убранныя коврами, занавѣсами и софами (Мар. XIV 15). Вѣроятно, въ одной изъ подобныхъ обширныхъ и высокыхъ горницъ говорилъ Ап Павелъ свою обширную прощальную рѣчь къ пресвитерамъ Ефесскимъ (Дѣян. XX. 17, 18) и изъ окна оной заснувшій юноша, Евтихій упалъ на улицу и поднять мертвымъ. Къ большей части восточныхъ домовъ присоединяется еще строеніе, такъ называемое: *oleah*. Оно обыкновенно строилось надъ портикомъ, или воротами, и заключало въ себѣ два или три покоя. Въ олеѣ помѣщали странниковъ, хранили гардеробъ и другія домашнія принадлежности Сюда же удалялись также для отдохновенія и молитвы (Мѡ. VI 6). Входъ въ нее былъ съ улицы, не входя въ домъ, но, на случай нужды, она имѣла также, сообщеніе съ галлереею дома. *Небольшая горница* для Елисея (IV Цар. IV. 10), *проглядная комната* Еглона, изъ которой вышелъ Аодъ въ предверіе, замкнувши двери горницы (Суд. III. 2), *горница надъ воротами* (Ш Цар, XVШ. 33), *внутренніе комнаты* (Ш Цар. XX. 30), все это, конечно, указываетъ на олею, или *верхнюю комнату*. Кровля домовъ всегда была плоская, окруженная перилами (Вт. XXII. 8), нѣсколько покатая, для стока дождевой воды; она служила, какъ для отдохновенія, такъ и для сна, для бесѣдъ и молитвы, наконецъ и для хозяйственныхъ цѣлей (I Цар. IX. 25; II Цар. XI. 2; Дѣян. X. 9; Мѡ. X. 27 и др.). На нихъ совершалось иногда поклоненіе идоламъ, но чаще произносилась молитва чистая и духовная къ Единному, Истинному Богу. Съ кровлею соединялась верхняя комната, какъ мы уже замѣтили выше. Съ улицы и со внутренности двора вела на кровлю и горницу особенная лѣстница. *И кто на кровль*, говорилъ Спаситель, *тотъ да не*

сходитъ взять что нибудь изъ дома своего (Мѡ. XXIV. 17). Свѣтъ проникалъ въ комнаты черезъ рѣшетчатые окна (Суд. V. 28) (см. это слово) Знатныя лица имѣли особыя комнаты для лѣта и зимы; въ послѣднихъ, обыкновенно, пристраивались жаровни (Иер. XXXVI. 22; Ам. VI. 4). Самая задняя часть дома отводилась для женщинъ, и въ нее не имѣлъ права входить ни одинъ мужчина, кромѣ хозяина дома. Въ заключеніе скажемъ, что у Евреевъ было обыкновеніе обновлять или освящать дома по окончаніи постройки и отдѣлки (Вт. XX. 5). Это событіе праздновалось, конечно, съ радостію и веселіемъ, и въ этихъ случаяхъ особенно молились Господу о ниспосланіи благословенія и покровительства новоотстроенному жилищу.

Едемъ (пріятность, сладость (Быт. II. 8). Страна въ Азіи, въ которой былъ насажденъ Самимъ Богомъ Едемскій садъ (рай—*παράδεισος*) для жительства первыхъ человѣковъ. и которая находилась на Востокѣ. Означенное слово вообще употребляется также и для означенія всякой мѣстности, замѣчательной по своей красотѣ и плодородію. Положеніе Едемскаго сада въ настоящее время опредѣлить съ точностію очень трудно; указывая на оное свящ. Бытописатель упоминаетъ о рѣкѣ, вытекавшей изъ Едема для орошенія рая, и раздѣлявшейся потомъ на четыре рѣки, именно: *Фисонъ*, *Гихонъ* (Геонъ), *Хиддекель* (Тигръ) и *Евфратъ* (Быт. II. 10—14). Послѣднія двѣ рѣки извѣстны, а первыя составляютъ предметъ самыхъ разнорѣчивыхъ догадокъ и предположеній. Не находя соотвѣтствующихъ имъ рѣкъ на землѣ, иные переносили Эдемъ на небо, другіе давали ему аллегорическое значеніе; нѣкоторые полагали Эдемъ то въ Африкѣ (Египтѣ и Абиссиніи), то въ Арменіи и на Кавказѣ, то въ Сиріи и Палестинѣ, то въ Месопотаміи и Вавилонѣ. Искали его даже въ Индіи въ долинахъ Гималая, и на о-вѣ Цейлонѣ. Но все это одни догадки и предположенія; остается вѣрнымъ только то, что страна Едемская и рай находились въ мѣстности лежащей близъ рѣкъ Тигра и Евфрата. У различныхъ народовъ, даже язычниковъ, хранилось и хранится много различныхъ преданій о Едемѣ и блаженствѣ людей наслаждавшихся въ ономъ. «Вскорѣ послѣ сотворенія человѣка, воспѣваетъ Гезіодъ, начался золотой вѣкъ, безцѣнный даръ бессмертныхъ, признававшихъ Крона своимъ владыкою. Человѣческій родъ велъ тогда жизнь боговъ, свободную отъ мучительныхъ заботъ, чуждую труда и печалей. Старость была незнакома людямъ, болѣзненные явленія также. Когда наступалъ смертный часъ, то

смерть принимала на себя успокоительный видъ сна и никакихъ ужасовъ въ минуты разлученія души съ тѣломъ не существовало. Люди наслаждались полнымъ блаженствомъ; плоды земные произрастали въ обиліи, и въ самыхъ разнообразныхъ видахъ. Царствовалъ всеобщій миръ и его постоянными спутниками были счастье и наслажденіе». Человѣческій родъ всегда имѣлъ нѣкоторое смутное представленіе о томъ счастьи, котораго онъ лишился черезъ грѣхъ своего прародителя Адама, всегда хранилъ въ своей душѣ нѣкоторое стремленіе къ возврату этого первобытнаго блаженства; но неуготовляется ли всѣмъ вѣрующимъ во Христа и добродѣющимъ высшій, особенный Едемъ, много превосходящій тотъ, который процвѣталъ нѣкогда на Востокѣ? Не имѣютъ ли всѣ они наслѣдовать въ будущей жизни *наслѣдіе нетлѣнное, непорочное, во вѣки неотпадающее?*!

Екклѣзіастъ (Проповѣдникъ, по Евр. Когелетъ) (Еккл. I. 1; 11, 12 и др.). Названіе книги, извѣстной подъ симъ именемъ въ составѣ свящ. книгъ каноническихъ В. З. Написана Соломономъ въ послѣдніе годы его блестящаго, замѣчательнаго царствованія. Состоитъ изъ 12 главъ, и въ ней описывается, съ одной стороны, суета и ничтожество всего земнаго, которое само по себѣ не можетъ доставить умиренія и успокоенія человѣческой душѣ, потому что преходитъ и измѣняется, какъ это и доказываетъ Соломонъ на основаніи собственнаго разнообразнаго опыта (I—IV), а съ другой, — указывается на отношеніе мудраго къ міру. Возноситься выше земнаго къ вѣчному и неизмѣнному, среди земныхъ превратностей — искать себѣ счастья и успокоенія въ Богѣ — вотъ истинная задача земной жизни мудраго (VII. XII). *Слова Екклѣзіаста, сына Давидова, царя въ Иерусалимѣ (I. 1) такъ начинается свящ. книга. Видѣлъ я всѣ дѣла, какія дѣлаются подъ солнцемъ, продолжаетъ проповѣдникъ, и вотъ все суета и томленіе духа (ст. 14) Я предпринялъ большія дѣла, говоритъ онъ далѣе, построилъ себѣ дома, насадилъ себѣ виноградники... приобрѣлъ себѣ слугъ и служанокъ, и домопадцы были у меня... собралъ себѣ серебра и золота и драгоценностей отъ царей и областей, завелъ себѣ пѣвцовъ и пѣвицъ... чего-бы глаза мои не пожелали, я не отказывалъ имъ... И оглянулся я на всѣ дѣла мои, которыя сдѣлали руки мои, и на трудъ, которымъ трудился я, дѣлая ихъ, и вотъ все суета и томленіе духа и нѣтъ отъ нихъ пользы подъ солнцемъ... и предалъ я сердце*

мое тому, чтобы изслѣдовать и испытать мудростію все, что дѣлается подъ небесемъ... И приобрѣлъ мудрости больше всѣхъ, которые были прежде меня надъ Иерусалимомъ, и сердце мое видѣло много мудрости и знанія... но узналъ, что и это томленіе духа. Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь (I; II). Въ послѣдней XII главѣ, въ прекрасной поэтической формѣ излагается описаніе постепеннаго приближенія старости въ жизни человѣка, и за тѣмъ его смерти. И помни Создателя Твоего во дни юности твоей, такъ говоритъ Екклезіастъ въ заключеніе своей возвышенной книги, доколь не пришли тяжельные дни и не наступили годы, о которыхъ ты будешь говорить: нѣтъ мнѣ удовольствія въ нихъ... Въ тотъ день, когда задрожатъ стрепушіе домъ и согнутся мужи силы (ноги и руки, старческая согбенность) и перестанутъ молоть мелющіе (зубы), потому что ихъ не много осталось; и помрачатся смотрящіе въ окно (глаза) и запираются будутъ двери на улицу; когда замолкнетъ звукъ жернова, и будетъ вставать человекъ по крику пѣтуха (старческая бессоница) и замолкнутъ дщери пѣнія (глухота), и зацвѣтетъ миндаля (старческія сѣдины) и отяжелѣетъ кузнечикъ и рассыплется каперсъ (общій старческій уподокъ силъ). Ибо отходитъ человекъ въ вѣчный домъ свой (гробъ) и готовы окружить его по улицѣ плакальщицы (скорбь о умершемъ). И возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его. Суета суетъ, сказалъ Екклезіастъ, все суета! Въ чемъ же истинное возможное здѣсь на землѣ для человѣка довольство и счастье? Выслушаемъ сущность всего, такъ отвѣчаетъ Свящ. Писатель на этотъ вопросъ: Бога бойся, заповѣди его соблюдай, потому что въ этомъ все для человѣка. Ибо всякое дѣло Богъ приведетъ на судъ, и все тайное—хорошо-ли оно, худо-ли (XII, 1—8; 13, 14).

Жатва (Быт. VIII, 22). Жатва въ Палестинѣ обыкновенно начинается около начала апрѣля и оканчивается въ іюнѣ, но въ нѣкоторыхъ частяхъ Нагорной страны и позднѣе. Жатва ячменя предшествовала жатвѣ пшеницы. Для срѣзыванія колосьевъ, обыкновенно, употреблялся серпъ, какъ и у насъ, а молотба и просѣяніе хлѣба производились часто подъ открытымъ небомъ. Сбираніе отдѣльныхъ ко-

лосевъ, даже цѣлыхъ сноповъ, забытыхъ на полѣ, послѣ уборки предоставлялось бѣднымъ и дѣлалось ихъ собственностію. Сезонъ жатвы, несомнѣнно, считался очень труднымъ, но въ то же время и самымъ веселымъ среди полевыхъ занятій. Посему то выраженіе: *какъ веселятся во время жатвы* (Ис. IX, 3) обратилось даже въ поговорку. Пшеница собиралась въ житницу, а плевелы, собранныя въ связки,—сожигались (Мѡ. XIII, 30). Обыкновенною пищею для жнецовъ, по крайней мѣрѣ во времена Руѡи, служили только хлѣбъ и поджаренные колосья; питьею же—уксусъ (видъ кислаго, слабого вина), отличавшійся, вѣроятно, охлаждающимъ свойствомъ, особенно пріятнымъ въ странахъ жаркаго климата (Руѡ. II, 14). Обычнымъ привѣтствіемъ между жнецами и проходящими мимо, какъ видно изъ кн. Руѡв (II, 4), было слѣдующее: *и сказалъ* (Воозъ) *жнецамъ: Господь съ вами! И они сказали ему: да благословитъ тебя Господь!*

Заря—отраженіе солнечныхъ лучей въ воздухъ предъ восходомъ и по заходѣ солнца (Быт. XXXII, 26). Явленіе зари утренней и вечерней, прекрасное всюду, на Востокъ бываетъ особенно величественно. О зарѣ часто упоминается въ Свящ. Писаніи, и, особенно, о зарѣ утренней. *Отпусти меня*, говорилъ Нѣкто, борившійся всю ночь съ Іаковомъ, *ибо взошла заря* (Быт. XXXII, 26). *Возьму ли крылья зари*, восклицаетъ Псалмопѣвецъ, *и переселюсь на край моря, и тамъ Рука Твоя поведетъ меня* (Пс. CXXXVIII, 9, 10), равно какъ и въ разныхъ другихъ случаяхъ, напр. Быт. XIX, 15; Іова XXXVIII, 12; Нав. VI, 15 и др. Съ зарею въ кн. Пѣснь Пѣсней сравнивается возлюбленная невѣста Тайнственнаго Жениха: *Кто это, блистающая какъ заря?* и пр. (VI, 10) восклицаетъ Писатель свящ. книги. Съ нею сравнивается также радостное событіе истиннаго обращенія къ Богу: *Тогда откроется, какъ заря, свѣтъ Твой*, говоритъ пр. Исаія (EVIII, 8). Зарѣ, разсвѣту дня, утренней звѣздѣ, уподобляется слово пророческое въ сердцахъ вѣрующихъ по отношенію къ свѣту Евангельскому (II Петр. I, 19). Въ кн. Іова (III, 9) заря называется — *рѣсницами денницы*.

Звѣзды (Втор. IV, 19). Подъ симъ названіемъ Евреи разумѣли всѣ созвѣздія, планеты и небесныя тѣла, кратко,—всѣ свѣтила, за исключеніемъ солнца и луны, созданныя Богомъ вмѣстѣ съ солнцемъ и луною въ четвертый день творенія. Псалмопѣвецъ, изображалъ

всемогушество и всевѣденіе Божіе, говоритъ, что Онъ *изчисляетъ* количество звѣздъ, всѣхъ ихъ называетъ именами ихъ (Пс. СХЕVI, 4). Свящ. Писатели для выраженія необъятнаго множества, употребляютъ слѣдующія выраженія: *сосчитай звѣзды, если ты можешь честь ихъ; столько будетъ у тебя потомковъ* (Быт. XV, 5)—сказаль Господь Аврааму;—или другое равносильное сему выраженіе: *какъ песокъ морской*. Ничто въ видимомъ мірѣ не говоритъ такъ краснорѣчиво о славѣ и всемогуществѣ Творца, какъ звѣздное небо (Пс. XVІІІ, 1). *Небеса проповѣдуютъ славу Божию, и о дѣлахъ рукъ Его возвышаютъ твердь*.—*Когда взираю я на небеса Твои, дѣло Твоихъ перстовъ, на луну и звѣзды, которыя Ты поставилъ, взываетъ Псалмопѣвецъ, то что есть человекъ, что Ты помнишь его, или сынъ человѣческій, что пощаждаетъ его?* (Пс. VІІІ, 4—5). Въ кн. Іова пишется, что, когда Господь полагаль *краеугольный камень въ основаніе земли, тогда, при общемъ ликованіи утреннихъ звѣздъ, всѣ сыны Божіи восклицали отъ радости* (Іов. XXXVІІІ, 7). *Вивлеемская звѣзда*, явившаяся волхвамъ, и приведшая ихъ къ мѣсту рожденія Спасителя, очевидно, была не естественнымъ явленіемъ, но чудеснымъ:—исполнивши свое назначеніе, она, затѣмъ, исчезла съ неба. Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что въ видѣ звѣзды, руководившей волхвовъ, былъ Ангель. — *И звѣзды спадутъ съ неба* (Мѣ. XXIV, 29)—указываль Господь Спаситель, какъ на одно изъ знаменій Своего втораго будущаго пришествія на землю и страшнаго Суда. Въ Свящ. Писаніи въ особенности упоминаются слѣдующія звѣзды: *утренняя звѣзда* (планета Венера), по пр. Исаи (XIV, 12) *денница* или *сынъ зари*; *Плеяды, Оріонъ, Медвѣдица, Сотворилъ Асз, Кесиль и Хима* (созвѣздія соответствующія онымъ въ настоящее время) *и тайники юга*—говорится въ кн. Іова (IX, 9). *Можешь-ли ты связать узлы Хима и разрѣшить узы Кесиль? Можешь-ли ты выводить созвѣздія въ свое время, и вести Асз съ ея дѣтьми?* говорилъ Богъ Іову. *Знаешь-ли ты уставы неба?* (XXXVІІІ, 31—33). *Драконъ* или *змѣй*. *Рука Его образовала быстро скарпіона* (Іова XXVI, 13). Въ пророчествѣ Валаама: *Восходитъ звѣзда отъ Іакова* (Числ. XXIV, 17), подъ звѣздою разумѣется Мессія—Христосъ, называемый также въ Откровеніи Іоанна *свѣтлою, утреннею звѣздою* (XXII, 16), такъ какъ Онъ озарилъ землю свѣтомъ

Евангельскаго дня, и вполнѣ открылъ людямъ тайны Царствія Божія.

Землетрясеніе (Ш Цар. XIX, 11; Мѡ. XXVII, 51). Одно изъ грозныхъ физическихъ явленій природы, обнаруживающееся подземнымъ гуломъ, колебаніями и обвалами земли, иногда разверстіемъ оной и быстрымъ разрушеніемъ всего существующаго и живущаго на землѣ. Глубокое чувство страха, являющееся при землетрясеніяхъ, невольно приводитъ на мысль всемогущество Господа и праведный гнѣвъ Его, выражающійся въ этомъ, поистинѣ, грозно-величественномъ явленіи. Впрочемъ въ Свящ. Писаніи указывается только на немногіе случаи дѣйствительныхъ землетрясеній. Такъ полагаютъ, что разрушеніе Содома и Гоморры, и гибель Корея и его сообщниковъ произошли отъ внезапнаго землетрясенія (Числ. XVI, 31—32). Было землетрясеніе также и въ то время, когда Илія находился на г. Хоривѣ (Ш Цар. XIX, 11, 12). Землетрясеніе въ царствованіе Озіи, о которомъ упоминаютъ пр. Амось (I, 1) и Захарія (XIV, 5), упоминается также Іосифомъ Флавіемъ съ тѣмъ дополненіемъ, что оно раздѣлило гору близъ Іерусалима, и было такъ сильно, что образовало между обѣими частями горы весьма большую долину. Землетрясеніе было однимъ изъ страшныхъ знаменій, сопровождавшихъ Распятіе Господа. *Тогда*, говоритъ Ев. Матѡей, *земля потряслась и камни разсыплись и гробы отверзлись* (XXVII, 51 — 54). Подобное же великое землетрясеніе было въ Филиппахъ, когда Павелъ и Сила находились въ темницѣ (Дѣян. XVI, 26). Впрочемъ, землетрясенія нерѣдко посѣщаютъ Палестину и въ настоящее время. Такъ, сравнительно недавнее землетрясеніе, случившееся въ 1837 году было однимъ изъ ужаснѣйшихъ, и нанесло громаднѣйшій вредъ Тиверіадѣ, причемъ погибла цѣлая треть жителей оной. Во время его можно было видѣть, какъ земля то отверзалась, то закрывалась снова. При этой страшной катастрофѣ погибли многія тысячи людей въ другихъ мѣстахъ и цѣлые города и селенія были обращены въ развалины. О землетрясеніяхъ упоминаетъ Спаситель въ своей бесѣдѣ съ учениками на г. Елеонской, какъ объ одномъ изъ знаменій, долженствовавшихъ предшествовать разрушенію Іерусалима (Мѡ. XXIV, 7), а Іосифъ и другіе историки подтверждаютъ букввальное исполненіе этого предсказанія Господа. Землетрясенія на языкѣ пророковъ иногда иносказательно знаменуютъ различныя смятенія и потрясенія въ жизни народовъ и царствъ.

Зеркало (Іов. XXXVII. 18; Сир. XII. 11; Іак. I. 23) обыкновенно дѣлалось у Евреевъ не изъ стекла, которымъ стали пользоваться

для этой цѣли только въ XIV вѣкѣ по Р. Х., но изъ какого либо полированного металла. О металлическомъ составѣ древнихъ зеркалъ свидѣтельствуемъ нѣкоторымъ образомъ Іовъ (XXXVII. 18): *Ты ли съ Нимъ распростеръ небеса*, говорилъ Еліуй Іову, *твердыя, какъ литое зеркало?* Для дѣланія зеркалъ у Евреевъ употреблялся различный металлъ. Арабы даже до настоящаго времени употребляютъ для зеркалъ полированную сталь. Зеркала у Евреевъ никогда не вѣшались на стѣны, какъ у насъ, но всегда прикрѣплялись къ ручкѣ, иногда затѣйливо вырѣзанной и украшенной, при чемъ ихъ носили или въ рукахъ или надѣвали на шнуркѣ на шею. Въ зеркалахъ подобной конструкціи всѣ видимые предметы, конечно, должны были отражаться неясно и тускло. Потому то св. ап. Павелъ, въ I посл. къ Кор. (XIII. 12) пишетъ: *Теперь мы видимъ, какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно; тогда же лицемъ къ лицу...* т. е. все духовное и вѣчное видимо и созерцается нами въ настоящемъ состояніи также неясно и гадательно, какъ неясно видимы нами и естественные предметы въ тускломъ зеркалѣ.

Игры. Относительно игръ отроческихъ, юношескихъ и взрослыхъ людей въ Библии вообще говорится очень немного; изъ этого, впрочемъ, нельзя заключить, что Еврейскіе дѣти и юноши были совсѣмъ лишены развлеченій, свойственныхъ ихъ возрасту. Дѣти Евреевъ, какъ видно изъ указанія кн. Пр. Захарія (VIII. 5) и Ев. Мѣ. (XI. 16), забавлялись и играли на улицахъ. *И улицы города сего (Иерусалима) наполнятся, преимущественно, отроками и отроковицами, играющими на улицахъ его.* Изъ кн. Іова (XV. 24) видно, что дѣти Евреевъ забавлялись прирученными птичками, и подражали иногда въ своихъ играхъ обрядамъ Еврейскихъ брака и погребенія. *Но кому уподоблю родъ сей? говорилъ Спаситель народу, Онъ подобенъ дѣтямъ, которыя сидятъ на улицѣ, и, обращаясь къ своимъ товарищамъ, говорятъ: мы играли вамъ на свирѣли и вы не плясали; мы пѣли вамъ печальныя пѣсни, и вы не рыдали* (Мѣ. XI. 16, 17) Для взрослыхъ Евреевъ считались забавою и увеселеніемъ бесѣды въ собраніяхъ, приправленныя шутками (Іер. XV. 17): *не сидѣлъ я въ собраніи смѣющихся*, говоритъ пророкъ о себѣ, *и не веселился..*, и рѣшеніемъ различныхъ загадокъ, напр. на брачномъ пиршествѣ Самсона (Суд. XIV. 10—14). Талмудисты упоминаютъ также *объ игрѣ въ кости*, вѣроятно, заимствованной, съ нѣкоторыми другими играми, отъ ихъ сосѣдей—Египтянъ. Что касается до публичныхъ

игръ, существовавшихъ въ древности у Грековъ и Римлянъ, то такихъ игръ у Евреевъ до болѣе поздняго времени не существовало. Гимнастическія упражненія между ними первоначально старался ввести нечестивый первосвященникъ Іасонъ, устроившій даже въ Іерусалимѣ *гимназію*, въ которой главнымъ упражненіемъ было бросаніе диска (I Мак. I. 14; II Мак. IV. 12—14); потомъ Иродъ, построившій въ Іерусалимѣ и другихъ городахъ *амфитеатры*, на которыхъ производились гимнастическія упражненія, какъ то: бѣга на колесницахъ, музыкальныя состязанія, борьба съ дикими звѣрями и т. п. Впрочемъ, на эти игры и увеселенія Евреи смотрѣли очень неприязненно, совершенно справедливо считая ихъ языческими. Страсть къ театральнымъ представленіямъ особенно была развита у Грековъ, и ап. Павелъ, хорошо знакомый съ этою ихъ привязанностію, нерѣдко употребляетъ въ своихъ посланіяхъ слова и термины, относящіеся къ этого рода зрѣлищамъ. Такъ напр. метафорическое выраженіе апостола: *когда я боролся со звѣрями въ Ефесѣ* (I Кор. XV. 32) указываетъ на борьбу людей со звѣрями, существовавшую въ видѣ забавы въ Греческихъ и Римскихъ циркахъ. Впрочемъ, хотя означенныя слова апостола и принимаются большинствомъ комментаторовъ въ переносномъ смыслѣ, но они могутъ быть понимаемы и буквально. Слова: *Ибо тѣлесное упражненіе мало полезно есть* (I Тим. IV. 8) и слѣдующія: *если же кто и подвизается* (II Тим. II. 5) указываютъ на то, что состязающіеся на аренахъ цирковъ и амфитеатровъ приготовлялись къ борьбѣ болѣе или менѣе продолжительною, извѣстнаго рода, діетою, *воздерживаясь отъ всего и работающая тѣло свое* (I Кор. IX. 25—27) самое состязаніе происходило въ присутствіи многочисленныхъ зрителей. Этимъ обычаемъ объясняется слѣдующее выраженіе апостола: *посему и мы, имѣя вокругъ себя такое обличіе свидѣтелей...* (Евр. XII. 1). Побѣдитель въ состязаніи получалъ, обыкновенно, награду,—вѣнокъ, состоявшій изъ листьевъ дикой оливы, или сосны и плюща. Указывая на этотъ обычай, ап. Павелъ говоритъ: *А теперь готовится мнѣ вѣнецъ правды...* (II Тим. IV. 8). Иногда въ руки побѣдителя давали *пальмовыя вѣтви* (Откр. VII. 9). Св. ап. живо представляетъ нашему воображенію тщаніе состязающихся удалить всякое препятствіе, мѣшающее имъ въ достиженіи цѣли;—особенно же тѣсную и длинную одежду: *свернемъ съ себя всякое бремя и запинающій насъ грѣхъ, и съ терпѣніемъ будемъ проходить предлежащее*

намъ поприще (Евр. XII. 1), говоритъ онъ. *Ужеми не знаете, писать онъ въ другомъ мѣстѣ, что бывшіе на ристалищѣ бѣгутъ вѣтъ, но одимъ получаетъ награду?* Такъ бѣжите, чтобы получить. *Всѣ подвижники воздерживаются отъ всего: тѣ для полученія вѣнца тлѣннаго, а мы нетлѣннаго.* А за тѣмъ продолжаетъ: *И потому я бѣгу не такъ, какъ на невѣрное, и бѣюся не такъ, чтобы только бить воздухъ, но усмиряю и порабощаю тѣло мое* (I Кор. IX. 24—27) *забывая заднее и простираясь впередъ, свидѣтельствуетъ наконецъ онъ о себѣ въ посл. къ Филиппис. (III, 13, 14), стремлюсь къ цѣли, къ почести вышняго званія Божія во Христа Иисуса.* Всѣ эти термины и выраженія, имѣющіе большее или меньшее отношеніе къ гимнастическимъ упражненіямъ древнихъ, несомнѣнно, заимствованы отъ гимнастическихъ упражненій, употреблявшихся въ древнихъ циркахъ.

Иссопъ (Исх. XII. 22; Пс. L. 9). Растеніе, часто упоминаемое въ Библии. Пучкомъ иссопа, омоченнымъ въ крови агнца, закланнаго въ Пасхальную ночь, Евреи мазали перекладины и косяки дверей своихъ жилищъ. Иссопомъ, омоченнымъ въ крови птицы, кропили семь разъ на очищаемого отъ проказы (Лев. XIV. 4). Иссопомъ кропили также для очищенія нечистаго, предварительно погрузивъ оный въ очистительную воду (Числ. XIX. 18). Давидъ, имѣя въ виду частое употребленіе иссопа въ обрядовыхъ очищеніяхъ и, провидя духовное значеніе обряда, восклицаетъ: *Окропи мня иссопомъ, и буду чистъ; омой меня, и буду бѣлѣе снѣга* (Пс. L. 9). Соломонъ говорилъ о деревьяхъ отъ кедра, что въ Ливанъ, до иссопа, *вырастающаго изъ стѣнны* (III Цар. IV. 33). При распятіи Господа, воины, *напоивъ уксусомъ* (скислымъ виномъ) *зубку, и наложивъ на иссопъ, поднесли къ устамъ Его* (Іоан. XIX. 29). И писатель посланія къ Евреямъ также указываетъ на употребленіе иссопа, *вмѣстѣ съ кровію тельчею и козіею и червеною шерстью* въ Левитской обрядности (Евр. IX. 19). Изъ указанныхъ мѣстъ можно заключить, что это пахучее растеніе съ голубыми, или бѣлыми цвѣтами росло нерѣдко на стѣнахъ старыхъ развалившихся домовъ, и на кучахъ мусора, и что стебли его, связанные въ пучокъ, были удобны для кропленія жидкостью, и употреблялись у Евреевъ, какъ у насъ, обыкновенно, употребляется кропило.

Іегова (Суцій) (Исх. III. 14). Одно изъ именъ Божіихъ великое и святое, означающее Самобытность, Вѣчность и Неизмѣняемость су-

щества Божія. Имя Того, Который былъ, есть и будетъ, и Который Самъ изрекъ о Себѣ: *Я Господь, въ первыхъ и въ послѣднихъ. Я тотъ же* (Исаіи ХІІ. 4) *Я есмь Алфа и Омега, первый и послѣдній* (Откр. I. 10). Изъ благоговѣнія къ сему Св. Имени, Евреи въ древнее время считали оное страшнымъ для произношенія, и замѣняли или именовали *Адонай* или *Еллоимъ* (Господь). Болѣе того, по Еврейскому преданію, слово *Иегова* произносилось только однимъ первосвященникомъ, и, при томъ, однажды въ годъ во Святомъ Святыяхъ. *Я есмь Сушій*, сказалъ Богъ Моусею, посылая его къ сынамъ Израилевымъ; *такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Сушій (Иегова) послалъ меня къ вамъ* (Исх. III. 14)... *Вотъ Имя Мое на вѣки и памятованіе о Мнѣ изъ рода въ родъ* (ст. 15). Впрочемъ Имя Иеговы въ полной, или сокращенной формѣ встрѣчается во многихъ собственныхъ именахъ свящ. книгъ, гдѣ оно поставляется въ связи съ ними или въ началѣ, или въ концѣ. Означенныя имена усвояются различнымъ лицамъ и, что весьма естественно, встрѣчаются гораздо чаще послѣ времени Моусея, чѣмъ до него.

Юппія (прекрасный) (II Пар. II. 16), или **Яфа** (Нав. XIX. 46), или, какъ называютъ его въ настоящее время, **Яффа**, — есть одинъ изъ древнѣйшихъ городовъ Азіи. Въ древности онъ принадлежалъ колѣну Данову. Расположенный при Средиземномъ морѣ, имѣвшій удобную гавань въ недалекомъ разстояніи отъ Иерусалима, онъ сдѣлался очень важнымъ мѣстомъ, какъ главный портъ Палестины. Сюда, на плотахъ, по морю присылалъ Хирамъ, царь Тирскій Соломону деревья, срубленныя на Ливанскихъ горахъ. Отсюда Пророкъ Іона отплылъ въ Фарсисъ (Іоны I. 3). По морю въ Яфу доставляли кедровый лѣсъ съ Ливана для постройки втораго храма (I Езд. III. 7). Вотъ указанія на Юппію въ книгахъ Ветхаго Завета но, кромѣ оныхъ, онъ неоднократно упоминается и въ книгахъ Новозавѣтныхъ, то, какъ мѣсто гдѣ еще во времена Ап. Петра существовало уже одно изъ первыхъ христіанскихъ обществъ, и гдѣ онъ чудесно воскресилъ изъ мертвыхъ одну изъ ученицъ, именемъ Тавиоу (Дѣян. IX. 36—43); то, какъ временное мѣстопробываніе означеннаго Апостола въ то время, когда посланные отъ Корнилія, Италійскаго сотника, нашли его гостившимъ въ домѣ нѣкоего Симона Кожевника (Дѣян. X. XI, 5). У туземцевъ существуетъ доселѣ, конечно недостоверное, преданіе о томъ, что въ Яфѣ Ной строилъ свой ковчегъ, и что городъ получилъ свое названіе отъ Іафета, основателя города. Другое по-

добное преданіе гласить о томъ, якобы, еще во времена Иеронима паломникамъ показывали въ этомъ городѣ остатки цѣпей, которыми была прикована Андромеда, назначенная на съѣденіе морскому чудовищу, и, потомъ, спасенная Персеємъ. Плиній, относя основаніе города къ временамъ допотопнымъ, передаетъ и ту фабулу, что скелеть убитаго Персеємъ громаднаго чудовища былъ отосланъ въ Римъ. Яффская гавань, несомнѣнно, одна изъ древнѣйшихъ въ мірѣ. Перечислять все, что рассказываютъ объ Яффѣ, конечно, невозможно, но несомнѣнно только, что исторія этого города тѣсно связана со многими выдающимися событіями въ лѣтописяхъ Палестины, болѣе чѣмъ въ теченіе двухъ тысячелѣтій. Выгоды положенія города дѣлали оный нерѣдко сценою многихъ насильственныхъ и кровопролитныхъ дѣяній. Между прочимъ укажемъ, на примѣръ, на сравнительно недавній варварскій поступокъ Наполеона I въ 1797 году, который хладнокровно приказалъ разстрѣлять здѣсь 4000 человекъ военнопленныхъ, и отравить нѣсколько сотъ собственныхъ солдатъ, бывшихъ не въ состояніи по болѣзни идти въ дальнѣйшій путь. Положеніе Яффы соотвѣтствуетъ названію оной; оно дѣйствительно прекрасно. Городъ выдается очень эффектно — смотрѣть ли на него съ суши, или съ моря. Съ моря онъ кажется построеннымъ ярусами на скалистой горѣ, какъ бы постепенно поднимающейся съ морскаго дна, съ укрѣпленнымъ замкомъ на самомъ верху. Входъ въ гавань большею частію неудобенъ, и лица желающія выйти здѣсь на берегъ часто, за невозможностію сдѣлать это, переправляются въ Бейрутъ. Впрочемъ, какъ ни прекрасенъ городъ Яффа снаружи и издали, вблизи и внутри онъ оказывается мало красивымъ и далеко не комфортабельнымъ. Въ его въ нѣкоторыхъ направленіяхъ почва очень плодородна и богата растительностію, но по направленію къ югу—это чисто дикая пустыня. Населеніе города исчисляется *plurimum* до 15,000 человекъ, и многіе изъ нихъ—христіане. Они показываютъ паломникамъ различныя священныя мѣста, какъ напр. домъ, гдѣ жилъ ап. Петръ; мѣсто, гдѣ онъ воскресилъ Тавиоу и т. п. Въ сущности въ современной Яффѣ найдется не много, что заслуживало бы особеннаго вниманія; ея интересъ кроется въ вѣкахъ прошедшихъ. Въ теченіе тысячелѣтій, минувшихъ съ основанія города, его неоднократно разоряли и разрушали—пять разъ Ассиріяне и Египтяне, три раза—Римляне и т. д. Мириады пилигримовъ и путешественниковъ, въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ, въ первый разъ вступали здѣсь твердою

ногою на Святую землю, и потому указанія на Яффу въ повѣствованіяхъ путешественниковъ—чрезвычайно многочисленны (Thomson's Land and Book).

Кристалль (Іезек. I. 22; Откр. IV. 6). Прозрачное, глянцевидное тѣло, или прозрачный камень, подобный льду. Прозрачность и блескъ кристалла такъ велики, что они обратились въ пословицу: *чистъ, какъ кристалль*, обыкновенно говорятъ на Востокаѣ. На прозрачность кристалла указывается и въ Откровеніи (IV. 6 и др.). Въ кн. Іова (XXVШ. 17) онъ упоминается въ связи съ золотомъ, какъ камень, который, не смотря на весь свой блескъ, не можетъ сравниться съ мудростію, нисходящею свыше. Въ кн. пр. Іезекіиля (I. 12) выраженіе: *изумительный кристалль* употреблено для обозначенія *небесной тверди*. Въ кн. Бытія (XXXI. 40) для обозначенія *стужи* или *мороза*; а въ кн. Іова (VI. 16)—*льди*.

Локоть (Быт. VI. 15, 16). Мѣра длины отъ локтя и до оконечности средняго пальца; но у Евреевъ онъ состоялъ не изъ четырехъ, а изъ шести ладоней. На нашу мѣру въ немъ заключалось 10. 5 вершковъ. Въ кн. Пр. Іезекіиля упоминается локоть въ шесть ладоней (XL. 5), который въ древности былъ повидимому общимъ, какъ у Евреевъ, такъ и у Египтянъ и другихъ народовъ. По этому локтю длина Ноева ковчега въ 300 локтей, была 65 саж. 1 арш. 14 верш., ширина въ 50 локтей—10 саж. 2 арш. 13 верш., высота въ 30 локтей—6 саж. 1 арш. 11 вершковъ.

Архим. Никифоръ.

Иностранная библиографія.

Undogmatisches Christenthum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten von Otto Dreyer. Zweite Auflage. Braunschweig. VII—103 p. 1888.

Glaube und Dogma. Bertachtungen über Dreyers undogmatisches Christenthum, von Julius Kaftan. Zweite Auflage. Leipzig, Velhagen, 1889. 60 p.

Das Dogma der Zukunft. Von D-r Frank. (*Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.*, 1889, VIII, s. 434—450).

Три писанія, которыхъ заглавіе мы выставили въ началѣ этихъ страницъ, хорошо знакомятъ насъ съ догматическимъ броженіемъ умовъ современной Германіи. Эти писанія обязаны перу трехъ выдающихся нѣмецкихъ богослововъ, представителей трехъ основныхъ тенденцій, на которыя раздѣляются богословствующие умы Германіи. Г. Дрейеръ, (Dreyer) суперинтендентъ въ Готѣ, — представитель либерализма въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Г. Кафтанъ (Kaftan), профессоръ въ Берлинѣ, — послѣдователь спекулятивной догматики школы Ритчля (Ritsch). Г. Франкъ (Frank), профессоръ въ Эрлангенѣ, — прекрасный догматистъ конфессіональнаго лютеранства. Всѣ трое затрогиваютъ одинъ и тотъ же важный и, такъ сказать, животрепещущій вопросъ—о значеніи догматовъ. Онъ за послѣднее время былъ изслѣдуемъ и такъ или иначе рѣшаемъ во многихъ статьяхъ различныхъ богословскихъ нѣмецкихъ журналовъ и обозрѣній. Три писанія, о которыхъ мы упомянули, представляютъ, если можно такъ выразиться, сгущенный экстрактъ всего того, что писано по этому вопросу въ современной протестантской богословской литературѣ. Дрейеръ въ своей брошюрѣ—*Undogmatisches Christenthum* «Христіанство безъ догматики», — отвергаетъ догматъ и желаетъ держаться единственно *въры*. Г. Кафтанъ призналъ, что древнія догматическія формулы (онъ разумѣетъ, понятно, больше всего старыя вѣроисповѣдныя, протестантскія формулы) не отвѣчаютъ болѣе дѣйствительному состоянію умовъ и требуютъ, чтобы вѣра воплотилась

въ новый догматъ. Г. Франкъ настойчиво поддерживаетъ и рѣшительно отстаиваетъ старыя догматическія формулы. Мы хотимъ дать здѣсь читателямъ бѣглое обозрѣніе этого современнаго, догматическаго спора, возникшаго на протестантской почвѣ; но при этомъ мы освобождаемъ себя отъ подробной критики мнѣній протестантскихъ догматиковъ касательно ихъ, можно сказать, домашняго вопроса, какъ потому, что это завело бы насъ слишкомъ далеко, такъ и потому, что тенденція и конфессіональная точка зрѣнія указанныхъ писателей слишкомъ видны, такъ что не представляется нужды особенно распространяться на этотъ счетъ. Итакъ, изложивъ существо спора, мы лишь выскажемъ наши общія замѣчанія по поводу его и тѣмъ ограничимъ нашу замѣтку.

Г. Дрейеръ приходитъ въ ужасъ, видя какъ цивилизованный міръ (не забудемъ, что онъ разумѣетъ современный, протестантскій, образованный міръ и, кажется, отчасти католическій) постепенно и все болѣе и болѣе удаляется отъ евангелія, тогда какъ во времена древнія и еще до эпохи реформации, Евангеліе и христіанство соединяли лучшихъ изъ мыслителей. Въ недоумѣніи нашъ писатель вопрошаетъ: «Гдѣ причина этого побѣга изъ христіанства современныхъ ученыхъ? Должно ли искать ее въ мірскомъ духѣ нашего вѣка?» Конечно, разсуждаетъ Дрейеръ, мірской, суетный духъ удаляетъ душу отъ Бога, но между тѣми, которые обращаются спиною къ церкви, есть нѣсколько умовъ глубоко религіозныхъ, душъ жаждущихъ правды и истины. Какъ же случилось, что эти люди съ возвышенными стремленіями отвергаютъ церковь и даже самое христіанство? Г. Дрейеръ, на основаніи долговременнаго опыта, пришелъ къ убѣжденію, что то, что отвергаютъ эти люди,—есть старыя, догматическія формулы, которыя церковная традиція отождествила съ Евангеліемъ, съ христіанскою вѣрою. Это несчастное отождествленіе догмата и вѣры, по взгляду нашего автора, произвело въ западноевропейскомъ цивилизованномъ мірѣ печальныя послѣдствія. Есть крайняя нужда пособить этому дѣйствительному положенію вещей.

Для этого, по мнѣнію Дрейера, должно, прежде всего, сдѣлать точное различеніе между догматомъ и вѣрою. «Мыслитель—вѣрующій ищетъ представить себѣ отчетъ въ своей вѣрѣ, выразить ее въ формулѣ. Онъ производитъ эту интеллектуальную операцію на основаніи случайныхъ данныхъ своей мысли подъ вліяніемъ духа своего времени. Всякая догматическая формула носить такимъ образомъ печать своей

эпохи, спеціально господствующей философіи». Но, продолжаетъ разсуждать въ либерально-протестанскомъ духѣ г. Дрейеръ, все въ мірѣ идетъ впередъ: наука прогрессируетъ, философія развивается, общая культура умовъ преобразовывается и придетъ моментъ, когда старая философія, превосходная для своего времени, будетъ не болѣе, какъ анахронизмъ. Эту черту случайности и непостоянства философскихъ системъ міра сего Дрейеръ переноситъ также и на догматы, или вѣрнѣе догматическія формулы, въ которыхъ христіанство находило свое выраженіе, по убѣжденію протестантскаго ученаго, лишь временное.

По г. Дрейеру великая неправота ортодоксіи (протестантской) состоитъ въ томъ, что она старается удержать эти старыя формулы, отжившія свое время и представить ихъ настоящему поколѣнію, какъ выраженіе адекватное и вѣчное самому христіанству, Евангелію, открытому Богомъ. Въ подчиненіи ума этимъ догматамъ поставляется условіе спасенія. Итакъ, требованіемъ отъ вѣрующихъ вѣры въ догматы церковь, по Дрейеру, и удаляетъ отъ себя лучшіе образованные умы.

Либерализмъ надѣялся ихъ привлечь, но, говоритъ Дрейеръ, мы должны признаться, что не успѣлъ. И почему это? Громадное большинство либеральныхъ пасторовъ не умѣли дать истиннаго удовлетворенія нуждамъ религіознаго чувства. А это дѣло весьма важное. Религіозная душа имѣетъ нужду въ увѣренности; либерализмъ представлялъ ей только сомнѣніе, она имѣла нужду въ авторитетѣ: либерализмъ оставилъ ее безъ руководства; она желаетъ жить вѣрою отцовъ: либерализмъ разрушаетъ ее: она провозглашаетъ доктринальное единство, либерализмъ представляетъ ей разнообразіе мнѣній; она видитъ въ религіи единственно необходимую вещь; либерализмъ назначаетъ ей только почетное мѣсто въ ряду другихъ явленій, она тяготеетъ къ тайнамъ, либерализмъ обходитъ ихъ. Вотъ, по Дрейеру, причина неуспѣховъ современнаго либерализма не только въ отношеніи къ народнымъ массамъ, но и къ цивилизованнымъ классамъ общества. Съ другой стороны, великій секретъ столь обширнаго вліянія ортодоксіи на массы, интеллектуальныя нужды которыхъ мало развиты, состоитъ въ томъ, что она удивительно отвѣчаетъ потребностямъ ихъ сердца ¹⁾).

Удовлетворитъ религіознымъ нуждамъ, не уничтожая нуждъ мысли,

¹⁾ *Dreyer* ss. 1—57.

вотъ то, къ чему должна стремиться церковь, если только она не хочет пренебрегать своей миссіей. Большинство протестантскихъ богослововъ признавало эту потребность. Отсюда возникла въ Германіи такъ называемая *теологія примиренія*, или правой середины. (Школа Ритчля) ¹⁾. Къ несчастію этой теологіи недостаетъ единства руководящаго принципа. Она ходитъ ошупью, лавируетъ между ортодоксальнымъ и либеральнымъ направленіями, каждый изъ богослововъ ея имѣетъ свой маленькій частный рецептъ. Такая теологія при различіи мнѣній большинства своихъ представителей необходимо обречена на безсиліе. Для того, что бы дѣйствовать нуженъ принципъ ²⁾.

Этотъ принципъ Дрейеръ думаетъ найти въ различеніи догмата и вѣры, въ отверженіи догмата и въ укрѣпленіи вѣры. Изложеніе автора столь ясное до сихъ поръ, становится здѣсь довольно неопредѣленно, сбивчиво, колебательно, чувствуется усиліе. Авторъ разбирается среди непреодолимыхъ трудностей, онъ желалъ произвести разрывъ между чувствомъ, источникомъ вѣры и мыслию, источникомъ догмата. Онъ старается найти ихъ соединеніе. Мысль въ основѣ своей прекрасная, но исполненіе ея неудачно, чтобы не сказать болѣе.

Г. Дрейеръ поддерживаетъ свою аргументацію на замѣчательномъ этюдѣ о «личности». — Постараемся коротко изложить это, можетъ быть, самое оригинальное и самое глубокое мѣсто въ его работѣ ³⁾. Личность есть очагъ человѣческой жизни, пунктъ соприкосновенія между человѣкомъ и Богомъ; престолъ вѣры, и святилище религіи. Она есть и остается таинствомъ. Религіозная жизнь здѣсь находится въ безопасности отъ всѣхъ нападеній науки. Здѣсь Богъ открывается человѣку, здѣсь І. Х., совершенное обнаруженіе Бога на землѣ, исполняетъ свое спасительное дѣйствіе; здѣсь Евангеліе совершаетъ чудеса обращенія, возрожденія — жизни съ Богомъ. Здѣсь процвѣтаютъ вѣра, любовь, надежда и всѣ христіанскія добродѣтели. Какъ скоро мы признали, что религія здѣсь и нигдѣ кромѣ того, всякая возможность столкновенія между вѣрой и современною мыслию исчезнетъ; религіозные мыслители возвратятся къ Евангелію и здѣсь найдутъ для себя пищу. И народныя массы не удалятся отъ него

1) *Vermittelungstheologie.*

2) *Dreyer* ss. 58—63.

3) См. главы: *Das Geheimnis der Persönlichkeit. Die entscheidende Bedeutung der Persönlichkeit auf religiösem Gebiet.* p. p. 66—72.

ибо такое пониманіе вѣры отвѣчаетъ также хорошо стремленіямъ ихъ души, какъ и проповѣдь ортодоксіи.

Богословы ищутъ всегда формулировать діалектически и систематически свою вѣру. Можетъ быть, утверждаетъ Дрейеръ, они со временемъ достигнутъ того, что церквію будутъ приняты новыя догматическія формулы. Но эти формулы несовершенныя и временныя, по мнѣнію нашего автора, представляютъ тѣже опасности, какъ и старыя. Будущность же и спасеніе церкви, заключаетъ Дрейеръ, требуютъ Евангелія безъ догмата, христіанства безъ догматики.

Брошюра г. Дрейера, написанная съ откровенною горячестію, была очень скоро замѣчена и возбудила горячіе споры въ Германіи. Г. Кафтанъ, въ цѣломъ рядѣ статей, которыя имъ соединены были потомъ въ брошюру подъ заглавіемъ: «Glaube und Dogma» (Вѣра и догматъ) — подвергъ тезисъ Дрейера глубокому изслѣдованію. Прежде всего, онъ отмѣчаетъ пункты, въ которыхъ онъ согласенъ съ либеральнымъ богословомъ. Да, признается Кафтанъ, старыя догматическія формулы отжили свое время, онѣ уничтожаютъ нашу современную мысль, онѣ удаляютъ отъ Евангелія лучшіе образованные умы; должно рѣшительно ихъ оставить. Однако г. Кафтанъ не вѣритъ, что зло, производимое ортодоксією, такъ глубоко распространено, какъ это изображается Дрейеромъ. Онъ констатируетъ, что очень часто традиціонный догматъ служитъ скорѣе лишь предлогомъ, чѣмъ истинною причиною оставленія Евангелія со стороны ученыхъ. Истинная причина этого факта чаще всего кроется во внутренней наклонности сердца, въ этой «личности», которую г. Дрейеръ такъ прекрасно анализировалъ. Человѣкъ вообще, говоритъ Кафтанъ, имѣетъ гораздо менѣе нужды въ единствѣ мысли, чѣмъ какъ объ этомъ думаютъ богословы систематики исповѣданія, обыкновенно догматъ рѣдко подчиняютъ рефлексіи, довольствуются тѣмъ, что вѣрятъ вообще тому, чему учитъ церковь, не углубляясь въ это вѣрованіе, предпочитаютъ держаться «*fides implicita*», какъ богословы называютъ эту вѣру чувства, которая, не вдаваясь въ изслѣдованіе, сразу съ довѣріемъ принимаетъ официальное ученіе церкви. Это намъ изясняетъ, какимъ образомъ образованный умъ можетъ вмѣстѣ и держаться ортодоксальнаго направленія въ религіи и принимать вполне современныя научныя доктрины. Повидимому замѣчаемая здѣсь несообразность находитъ себѣ объясненіе въ томъ фактѣ, что ортодоксія дѣйствительно отвѣчаетъ, какъ это призналъ и Дрейеръ, ре-

лигіознымъ пуждамъ души даже отборныхъ умовъ человѣчества. Вотъ почему раціональный либерализмъ, который въ области богословской науки принесъ столь великую услугу, не будетъ, по мнѣнію Кафтана, никогда силенъ въ борьбѣ съ ортодоксіей на религіозной почвѣ. Согласно съ г. Дрейеромъ г. Кафтанъ произноситъ осужденіе теологіи правой середины. Вообще онъ, не смотря на нѣкоторыя легкія исключенія, примыкаетъ къ мнѣнію Дрейера въ своей критикѣ различныхъ религіозныхъ тенденцій.

Но Кафтанъ расходится съ Дрейеромъ въ части положительной, въ заключеніи. Отбросить старый догматъ — это, по Кафтану, прекрасно; но представить себѣ возможность освобожденія вѣры отъ всякаго вида догматическихъ формулъ, это — громадная нелѣпость. Здѣсь Кафтанъ опять пускается въ критику идеи о личности и показываетъ неразрывное единство въ личности трехъ способностей души—мысли, чувства и воли, ихъ неразрывное единство въ психологическомъ фактѣ вѣры. Человѣкъ такъ, какъ онъ духовно организованъ, не можетъ имѣть вѣры, не мысли ее подъ какою либо формою. Мысль, чувство, воля суть составные элементы вѣры, потому что они суть элементы личной жизни. Попытка разрыва между ними, предложенная Дрейеромъ, представляетъ психологическую невозможность и основывается на недостаточномъ пониманіи вѣры. Нельзя выдѣлить вѣру отъ мысли, которая одушевляетъ ее и которая выражается въ догматической формулѣ. Тезисъ Дрейера остается безъ практическаго примѣненія. Если отбросить старый догматъ, то его должно замѣнить новымъ догматомъ. Это, по сужденію г. Кафтана, и составляетъ задачу современной теологіи.

Новый догматъ въ христіанствѣ! Эта проповѣдь Кафтана даже въ протестантскомъ мірѣ, привыкшемъ къ чрезъ чуръ свободному, чтобы не сказать болѣе, обращенію съ догматами, истинами божественнаго происхожденія, показалась смѣлою и вызвала противъ себя сильныя и основательныя возраженія. Представители ортодоксальнаго направленія, лучшіе нѣмецкіе богословы конфессіональнаго протестанства, естественно, не могли молчать. Профессоръ Франкъ, въ статьѣ одного изъ извѣстныхъ нѣмецкихъ богословскихъ журналовъ, озаглавленной: «Das Dogma der Zukunft» — выступилъ съ рѣшительнымъ опроверженіемъ взглядовъ г. Кафтана. Вся аргументація Франка старается доказать, что надежды, которыя Кафтанъ основываетъ на своемъ новомъ будущемъ догматѣ, рѣшительно иллюзорны.

Гдѣ этотъ новый догматъ? Онъ, весьма основательно возражаетъ Франкъ, еще въ туманѣ и, вѣроятно, никогда не появится на свѣтъ. Какъ основываться на подобной химерѣ? Церкви нужно, для того чтобы жить и дѣйствовать, фактическое средство, а не мечта будущности. Ей нужно Евангеліе дѣйствительное, конкретное, вещественное, захватывающее человѣка во всѣхъ живыхъ силахъ его бытія. Это — Евангеліе апостоловъ, отцовъ, реформаторовъ (?!), которое побѣдило міръ. Оно, это Евангеліе, представляетъ свои доказательства, дѣлаетъ ихъ ежедневно, продолжаетъ ихъ представлять; прошедшее служить для него гарантіей будущаго.

Франкъ соглашается съ Кафтаноу, что догматъ носить въ своей формѣ печать своего времени, что есть истины, которыя теперь мы могли бы формулировать иначе, что вообще всякій богословъ выражаетъ свою религіозную мысль по своему способу. Тѣмъ не менѣе мы вѣримъ, разсуждаетъ Франкъ, что догматъ въ томъ видѣ, какъ онъ формулированъ церковію, есть выраженіе истинной вѣры, религіозной истины, Евангелія, открытаго Богомъ. Споръ о формулахъ, по Франку, есть дѣло внѣшнее и безцѣльное; не объ немъ ведетъ рѣчь Франкъ: онъ имѣетъ въ виду самую сущность религіозной вѣры. Если мы, говоритъ онъ, поддерживаемъ старыя формулы, то это для того, чтобы не потерять вѣчнаго и божественнаго содержанія самой вѣры.

Догматъ будущаго г. Кафтана есть слишкомъ плохое питаніе для души, жаждущей спасенія. Каковъ этотъ догматъ будущаго? Г. Франкъ упрекаетъ г. Кафтана въ томъ, что онъ не представилъ даже небольшого образчика его. Это, говоритъ онъ, несравненно лучше послужило бы къ освѣщенію вопросовъ, чѣмъ долговременныя, отвлеченныя разсужденія. И, дѣйствительно, при чтеніи брошюры г. Кафтана, всегда ожидаешь встрѣтить появленія какъ бы эскиза или проекта новаго догмата и обманываешься въ этомъ, не находя въ ней ничего подобнаго. Чтобы не быть голословнымъ въ своемъ обвиненіи противъ Кафтана, Франкъ представляетъ наглядный примѣръ. Онъ выбираетъ два важныхъ христіанскихъ догмата: христологію и понятіе о Богѣ, и спрашиваетъ: интересно было бы знать, въ какія отношенія станетъ къ этимъ двумъ догматамъ новый догматъ будущаго г. Кафтана? Самъ Кафтанъ не указываетъ этого, а между тѣмъ узнать это очень трудно. Извѣстно, что спекулятивная школа Ритчля, изъ подъ пера представителя которой вышелъ новый догматъ буду-

шаго, стремится, во что бы то ни стало, примирить вѣру и науку, но она достигаетъ этого примиренія тѣмъ, что жертвуетъ въ пользу науки интересами религіи. При такой тенденціи спекулятивной догматики, кто можетъ поручиться, очень резонно спрашиваетъ г. Франкъ, что «Dogma der Zukunft» г. Кафтана, въ угоду новѣйшимъ философскимъ міровозрѣніямъ, въ вопросѣ о личности Христа пожертвуетъ божествомъ Его, въ понятіи о Богѣ вообще исключить идею супранатуральнаго. Вотъ какихъ опасностей можно ожидать, по мнѣнію Франка, отъ новаго догмата г. Кафтана!

Статья г. Франка обнаруживаетъ въ немъ образцоваго писателя. Анализъ Франка чрезвычайно тонкій и искусный; его доводы отличаются фактичностью и документальностью; всюду видна глубокая научность и зрѣлая основательность. Какъ попытка отстоять, вопреки либерализму, значеніе традиціи въ дѣлѣ догмата статья г. Франка, если исключить нѣкоторыя протестантскія сужденія ея автора, заслуживаетъ полнаго вниманія.

Мы коротко, но, по возможности, точно воспроизвели сущность и содержаніе современнаго догматическаго спора въ Германіи, возникшаго между представителями трехъ господствующихъ здѣсь направленій: либеральнаго, спекулятивнаго и конфессіональнаго. Три писанія, которыя мы обозначили, бросаютъ яркій свѣтъ на общее состояніе умовъ въ богословскомъ мірѣ Германіи. Германія въ догматическомъ отношеніи представляется намъ царствомъ, раздѣлившимся *на ся*: три направленія (либеральное, спекулятивное и конфессіональное) здѣсь спорятъ и борются между собой; каждая изъ спорящихъ сторонъ строитъ свои планы, предположенія и «*ria desideria*», но всѣ эти сужденія въ отношеніи другъ къ другу являются діаметрально противоположными; въ чемъ одна сторона видитъ для церкви якорь спасенія, въ томъ другая находитъ для нея гибель и паденіе; одни хотятъ разрушить старое зданіе протестантской догматики, считая все не нужнымъ замѣнять его другимъ, новымъ; другіе пытаются лишь, вмѣсто стараго зданія догмы, воздвигнуть новое и, наконецъ, третьи ограничиваются лишь тѣмъ, что крѣпко емлются за это старое зданіе, которому угрожаетъ паденіе, не считая нужнымъ производить въ немъ какія бы то ни было поправки.

Если теперь спросить мнѣніе православнаго богослова объ этихъ трехъ тенденціяхъ, на которыя раздѣляются современные догматисты Германіи, то онъ, не колеблясь, скажетъ, что не можетъ принадле

жать ни къ одной изъ нихъ. Мы одобряемъ и сочувствуемъ попыткѣ г. Франка отстоять значеніе традиціи въ дѣлѣ догмата, но мы рѣшительно расходимся съ нимъ въ томъ случаѣ, когда онъ прикрѣпляетъ традиціонность догмата къ протестантскимъ вѣроисповѣднымъ формуламъ; не въ нихъ заключается истинная традиція христіанскаго догмата, а въ вѣрѣ первобытной христіанской церкви, испытанной и поддержанной въ теченіи восьми вѣковъ Отцами и Учителями Востока и Запада; протестантскія исповѣданія вѣры, по нашему мнѣнію, представляютъ очень неточное и слишкомъ мутное отображеніе этой вѣры, онѣ слишкомъ слабо и плохо соединяютъ насъ съ этой истинной традиціей христіанской догматики. Если мы не соглашаемся съ сужденіями такихъ конфессіональныхъ догматистовъ лютеранства, какъ г. Франкъ, то тѣмъ болѣе мы должны рѣшительно разойтись съ утвержденіями либеральныхъ богослововъ, разрушающихъ догматику въ собственномъ смыслѣ слова. Проповѣдываемое г. Дрейеромъ «христіанство безъ догматики» есть для нашего духа психологическая невозможность, вполне противная духу православно - христіанскаго ученія. Тезисъ Дрейера о спасеніи вообще вѣрою, независимо отъ вѣрованій (исповѣданій), заключаетъ въ себѣ идеи крайнихъ взглядовъ протестантизма и индифферентизма; не считаемъ поэтому нужнымъ дебатировать эти идеи, всецѣло отвергаемыя православіемъ. Теперь, что касается взглядовъ г. Кафтана относительно замѣны старыхъ догматическихъ формулъ новыми, въ силу того, что христіанскій догматъ необходимо долженъ развиваться и одѣваться въ новыя формы подъ вліяніемъ современной мысли, то такіе взгляды понятны только съ точки зрѣнія спекулятивной протестантской догматики. Въ глазахъ представителей этой послѣдней «богословіе, понимаемое въ смыслѣ исторической, положительной религіи, почти исчезаетъ предъ лицомъ богословія, какъ религіи критической и философской» ¹⁾. Спекулятивные догматисты пытаются «вести религіозныя истины въ формы свободнаго, разумнаго мышленія и реализовать ихъ въ данныхъ опытной науки», Божественное откровеніе часто понимается такими богословами, какъ процессъ пополняющійся, развивающійся и совершенствующійся не только въ субъективномъ, но даже и въ объективномъ смыслѣ; отсюда происходитъ смѣшеніе религіи съ философій,

¹⁾ Такъ отзывается (извѣстный) Влад. Гётте о спекулятивномъ направленіи въ догматикѣ. См. „*Вѣра и Разумъ*“ 1885, іюнь, р. 710.

отождествленіе богооткровеннаго ученія съ философской системою, богооткровенныхъ истинъ съ философскими тезисами ¹⁾). Вообще, спекулятивная догматика усваиваетъ философской мысли право распоряжаться по своему догматами вѣры, и предъ этимъ правомъ отходить совершенно на задній планъ священныя въ дѣлѣ догматики права традиціи и исторіи, пониманіе догмата, какъ факта божественнаго и историческаго. Эта точка зрѣнія спекулятивныхъ догматистовъ далеко несправая: православный богословъ не можетъ допустить, чтобы *человѣческая* мысль такъ свободно и самовластно распоряжалась догматами, истинами *божественными*.

Вообще наша православная догматика идетъ вовсе не тѣмъ путемъ, какимъ слѣдуютъ современные догматисты Германіи. Для нея догматъ, прежде всего, фактъ божественный, который она старается сохранить міру неповрежденнымъ и неизмѣннымъ, какъ залогъ божественнаго ученія Основателя христіанства. Почтительная къ прошедшему христіанскаго догмата, она поддерживаетъ его (это прошедшее), углубляется въ него и въ немъ старается найти объясненіе своей религіозной тайны. Православную догматику, по направленію ея, съ полнымъ правомъ, можно назвать *историческою*. Она историческая, ибо богословы ея смотрятъ на догматъ, какъ на *историческій* фактъ, въ пониманіи котораго они руководствуются больше всего *фактами* его прошедшаго, его *исторіи*,—а не измышленіями чело-вѣческаго ума; они, такъ сказать, воздѣлываютъ старое дерево, не вырывая его изъ подъ его почвы, не пытаясь пересаживать его въ иную, гдѣ оно не можетъ пустить корня и преуспѣвать. Вотъ почему православные догматисты рѣшительно далеки отъ того, чтобы освободить религіозную мысль изъ подъ ея старыхъ догматическихъ формулъ, выработанныхъ въ теченіе первыхъ восьми вѣковъ христіанства; они, напротивъ, слишкомъ дорожатъ этими образцами первоначальной христіанской догматики, ибо видятъ въ нихъ полное и вѣрное отображеніе вѣры вселенской церкви, и вѣрятъ, что съ нарушеніемъ, или измѣненіемъ ихъ легко можетъ быть нанесенъ вредъ самому содержанію этой вѣры, и вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ порвана связь, которая, въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ, соединяла и соединяетъ православную догматику съ истинной традиціей христіанскаго догмата; наши православные богословы поэтому ограничиваются лишь

¹⁾ См. *ibid.* 1886, № 8, р. 545, № 12, р. 817.

тѣмъ, что, такъ сказать, собираютъ съ древнихъ исповѣданій вѣры; какъ со стараго дерева, плодовые зародыши для того, чтобы засѣять ихъ и заставить принести плодъ подъ другимъ климатомъ. Наша православная догматика есть вмѣстѣ и консервативная и прогрессивная, что она консервативная, послѣ всего вышесказаннаго,— это понятно; прогрессъ же ея состоитъ лишь въ томъ, что она, при свѣтѣ наукъ, глубже проникаетъ въ объективное содержаніе догмата, болѣе уясняетъ и точнѣе опредѣляетъ всегдашнее пониманіе церкви богооткровенной догматической истины, тождественной и неизмѣнной въ себѣ самой, въ своемъ содержаніи. Сохранить исповѣданія вѣры первыхъ вѣковъ христіанства, когда еще существовала единая нераздѣльная православная церковь, и истолковать ихъ (эти исповѣданія), при помощи, добытыхъ наукою, данныхъ исторіи и традиціи, въ духѣ вѣры ихъ авторовъ,— вотъ задача нашей православной догматики, какъ науки. И мы твердо вѣримъ, что, при безпристрастномъ изслѣдованіи, такая догматика несравненно лучше, чѣмъ три разсмотрѣнныя нами тенденціи протестантскихъ догматистовъ отвѣчаетъ постулатамъ религіозной совѣсти и научной мысли людей искренно вѣрующихъ и умовъ, жаждущихъ правды и истины.

Вл. В—цовъ.

Журнальное обозрѣніе.

Статьи философскаго содержанія,

Значеніе доказательствъ бытія Божія В. Д. Кудрявцева (Прив. Обозр. м. январь). Не всѣ философы согласны между собою въ опредѣленіи научной цѣнности доказательствъ бытія Божія. Одни приписываютъ имъ болѣе популярное, чѣмъ научно-философское значеніе, считаютъ ихъ пригодными и убѣдительными только для тѣхъ лицъ, которые въ своемъ мышленіи стоятъ на почвѣ обыденнаго здраваго смысла или религіозной вѣры и имѣютъ нужду не въ высшемъ философскомъ знаніи, а только въ рациональномъ освѣщеніи своего «предзанятаго» убѣжденія въ истинѣ бытія Божія. Другіе признаютъ за этими доказательствами одно отрицательное значеніе—опроверженія тѣхъ возраженій, которыя могли бы быть выставлены противъ истины бытія Божія материалистами и атеистами. Нѣкоторые отвергаютъ даже въ принципѣ самую возможность ихъ и правоспособность разума доказывать бытіе Божіе и потому, конечно, не могутъ имѣть высокаго мнѣнія о попыткахъ подобнаго доказательства. Въ силу этого разсмотрѣнія вопроса о дѣйствительномъ научномъ значеніи доказательствъ бытія Божія имѣетъ достаточную причину для своего появления послѣ изложенія самыхъ доказательствъ. Въ подтвержденіе невозможности рациональныхъ доказательствъ бытія Божія ихъ противники, начиная съ Канта, обыкновенно указываютъ на то обстоятельство, что всякаго рода доказательствамъ этой истины всегда предшествуетъ въ нашемъ разумѣ предположеніе этого бытія, и что по этому они не могутъ быть названы рациональнымъ выводомъ какой либо новой, дотождѣ неизвѣстной истины изъ извѣстныхъ и дознанныхъ положеній. Съ этимъ мнѣніемъ соглашается нашъ авторъ и притомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ. Разсмотрѣвъ относящіяся

Сюда указанія исторіи психологическія данныя, сдѣлавъ анализъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія, онъ приходитъ къ выводу, что существующія доказательства не удовлетворяютъ нормѣ строгаго рациональнаго доказательства, такъ какъ они предполагаютъ за собою понятіе о Богѣ, и это понятіе болѣе или менѣе незамѣтно входитъ въ послышки доказательства, по крайней мѣрѣ значительно вліяетъ на самый ходъ доказательства, направляя его именно къ тому заключенію, къ которому, можетъ быть, и не пришелъ бы нашъ разумъ, если бы оно не было подсказано идеею о Богѣ. Если доказательство бытія Божія возможно, то только въ томъ же смыслѣ, въ какомъ возможно для насъ вообще убѣжденіе въ существованіи внѣшнихъ предметовъ въ смыслѣ непосредственнаго ощущенія дѣйствія ихъ на нашъ духъ, сознанія впечатлѣнія, производимаго ими на наши чувства. Эмпирическое доказательство, основанное на непосредственномъ ощущеніи нами божественнаго воздѣйствія, есть первоначальное и коренное доказательство бытія Божія. Какъ первоначальное, оно должно лежать въ основѣ всѣхъ другихъ возможныхъ доказательствъ этой истины, а какъ эмпирическое, оно обладаетъ особою, непосредственною силою убѣдительности. Но такъ какъ степени богосознанія въ человѣкѣ, зависящія отъ субъективныхъ условій его умственной, преимущественно же нравственной и религіозной жизни, чрезвычайно разнообразны, то эмпирическое доказательство имѣетъ чрезвычайно разнообразное значеніе, судя по различію субъективныхъ состояній человѣка. Въ то время какъ для одного человѣка, въ которомъ теплится лишь слабая искра богосознанія, оно несколько не предотвращаетъ сомнѣній въ истинѣ бытія Божія и самой рѣшимости отрицать его, для другаго съ сильно развитымъ религіозно нравственнымъ чувствомъ оно является неопровержимымъ и убѣдительнѣйшимъ. Здѣсь и долженъ придти на помощь разумъ; разъяснить болѣе или менѣе смутную для большинства людей идею о Богѣ. И дѣйствительно, рациональныя доказательства бытія Божія производятъ то, что понятіе о Богѣ, которое составляетъ общій результатъ ихъ, по своей ясности, отчетливости и правильности превосходитъ тѣ смутныя и не ясныя представленія о сверхчувственномъ, въ формѣ которыхъ является намъ идея о Богѣ у большинства людей. Другой недостатокъ эмпирическаго доказательства бытія Божія, вызывающій необходимость дополненія его рациональными, состоитъ въ томъ, что будучи вполне твердымъ и надежнымъ основаніемъ вѣрѣ въ Бога для

достаточно интенсивнаго религіознаго чувства, оно не удовлетворяетъ за просамъ высшаго философскаго знанія. Задача философіи состоитъ въ томъ, что нашъ разумъ, неудовлетворяясь непосредственными убѣжденіями, старается критически изслѣдовать ихъ и рационально обосновать ихъ. Отвергать необходимость рациональнаго обоснованія истины бытія Божія, по справедливому замѣчанію В. Д. Кудрявцева, значитъ не только отрицать права философіи на изслѣдованіе одного изъ важнѣйшихъ ея вопросовъ, но и наводитъ тѣнь сомнѣнія на самую эту истину. Признаніе, что бытіе Божіе не можетъ быть рационально доказано, равносильно признанію того, что въ нашемъ разумѣ нѣтъ никакихъ основаній религіозной вѣры, и что она поэтому не можетъ быть оправдана съ точки зрѣнія разума. Хотя истина бытія Божія принадлежитъ къ числу первоначальныхъ и невыводимыхъ ни изъ какихъ другихъ истинъ, однако это не можетъ служить препятствіемъ, чтобы она была рационально доказана при помощи тѣхъ же пріемовъ мысли, какими доказываются въ философіи и другія основныя истины познанія. Отрицая возможность рационально обосновать истину бытія Божія въ силу того, что она основана на первоначальномъ непосредственномъ убѣжденіи, мы должны будемъ на томъ же основаніи отвергнуть состоятельность обоснованія и всѣхъ другихъ коренныхъ истинъ нашего знанія—отвергнуть возможность самой философіи, какъ науки о принципахъ знанія по преимуществу, такъ какъ и всѣ прочія основоположенія знанія имѣютъ свое глубочайшее основаніе также въ непосредственномъ сознаніи. Итакъ, если истина бытія Божія принадлежитъ къ числу коренныхъ и первоначальныхъ истинъ нашего знанія, если главная задача философіи состоитъ въ обоснованіи этихъ истинъ и если такое обоснованіе возможно, то никакая, вполне понимающая свою задачу философія не можетъ уклониться отъ рациональнаго изслѣдованія этой истины. Вслѣдствіе этого вполне несостоятельно мнѣніе нѣкоторыхъ философовъ, будто доказательства бытія Божія могутъ имѣть только популярное или религіозное, но не научное или строго философское значеніе. Наоборотъ, эти доказательства не имѣютъ почти никакого значенія для обыкновеннаго сознанія, увѣреннаго въ истинѣ бытія Божія помимо всякихъ доказательствъ. Вѣрующій человекъ въ самой вѣрѣ своей находитъ непосредственное, эмпирическое доказательство бытія Божія, болѣе и болѣе усиливающееся по мѣрѣ развитія въ немъ богосознанія при помощи нравственно-религіозной жизни. Между тѣмъ въ

области той науки, которая, не довѣряя непосредственнымъ убѣжденіямъ, какъ бы они живы и сильны ни были, ищетъ для нихъ рациональныхъ основаній, эти доказательства имѣютъ существенную важность и значеніе.

Философія въ современной Германіи. II. Соколова (Прав. Обзор. м. февраль и мартъ). Всякій разъ какъ заходитъ рѣчь о прогрессѣ въ философіи, у насъ принято обращаться къ Германіи, къ «странѣ мыслителей». Репутация Германіи, какъ страны философовъ, сильна еще и въ настоящее время, такъ что умственные теченія въ ней попрежнему служатъ показателемъ современнаго состоянія и развитія философской науки. Въ виду этого пріобрѣтаетъ значительный научный и публицистическій интересъ очеркъ состоянія философіи въ Германіи г. Соколова, написанный имъ по личнымъ наблюденіямъ во время пребыванія его за границей въ числѣ слушателей Берлинскаго и Лейпцигскаго университетовъ. Какъ отчетъ ученой и до нѣкоторой степени казенной командировки, очеркъ этотъ сначала былъ напечатанъ въ приложеніи къ журналу Москов. Духов. Академіи («Прибавленія къ Твор. Св. Отцевъ» 1890 г. кн. 1 стр. 269—357), а потомъ уже въ распространенномъ и болѣе обработанномъ видѣ появился въ указанномъ нами частномъ духовномъ изданіи. Авторъ живо, стройно и занимательно представляетъ изложеніе главнѣйшихъ направленій философской мысли въ Германіи, по мѣстамъ дѣлая тѣ или инныя самостоятельныя критическія замѣчанія. По словамъ г. Соколова, современное состояніе нѣмецкой философіи характеризуютъ слѣдующія три признака: ея переходъ изъ университетовъ въ общество и популярная форма, которую она здѣсь принимаетъ; во вторыхъ, ея зависимость отъ естествознанія, доходящая иногда до рабства и самоуничтоженія и въ третьихъ, необыкновенное разнообразіе и хаотическая путаница ея направленій. Какъ извѣстно, до 50-хъ годовъ въ Германіи философія была дѣломъ ученаго круга и сосредоточивалась всецѣло въ университетахъ, между тѣмъ въ настоящее время въ университетахъ она отступила на задній планъ, а въ обществѣ интересъ къ ней растетъ и усиливается. Начало такой перемѣны съ одной стороны обусловливалось вліяніемъ философіи Шопенгауэра, который справедливо считается отцомъ неакадемической, популярной философіи въ Германіи, а съ другой—блестящимъ развитіемъ естественныхъ наукъ, отвлекшихъ въ свою сторону вниманіе лучшихъ, выдающихся умовъ. Въ публикѣ едва ли какой

нибудь другой философъ нѣмецкій, за исключеніемъ развѣ Канта, читается такъ много, какъ Шопенгауэръ. Успѣхи естествознанія имѣли главнымъ своимъ послѣдствіемъ совершенное паденіе интереса къ метафизикѣ. Поразительныя естественно-научныя открытія рядомъ съ бесплодностью прежней метафизики породили у многихъ университетскихъ представителей философіи мысль, что метафизика, какъ наука не возможна и не нужна; что ея задачи слѣдуетъ передать естествознанію. Скоро образовался взглядъ, что если и стоитъ изучать метафизику, то лишь только исторически, какъ памятникъ геройскихъ, но ложно направленныхъ усилій человѣческаго ума, пытавшагося рѣшить неразрѣшимыя проблемы. Въ современныхъ германскихъ университетахъ метафизика почти вовсе не читается; мѣсто ея занимаетъ ученіе о познаніи или «теорія познанія». Въ постановкѣ этой науки замѣтны, какъ принципiальныя, такъ и методологическія различія. Одни изложенія теоріи познанія рассматриваютъ гносеологическія проблемы съ болѣе общей и формальной точки зрѣнія, между тѣмъ какъ другіе входятъ въ ихъ детальное изслѣдованіе. Въ первомъ случаѣ показывается общая возможность нашего познанія, его общія границы; во второмъ—сверхъ этого изслѣдуются отдѣльныя категоріи опыта, и показывается та или иная ихъ реальная цѣнность. Вторая особенность изложеній теоріи познанія зависитъ отъ того, какое мѣсто дается въ этой наукѣ психологическому элементу. Одни вводятъ этотъ элементъ въ свои курсы лишь для того, чтобы показать общія субъективныя условія нашего опыта, другіе напротивъ подробно изслѣдуютъ психологическое происхожденіе основныхъ элементовъ познанія. Авторъ знакомитъ насъ въ общихъ чертахъ съ двумя курсами теоріи познанія: берлинскаго профессора Гижикаго и лейпцигскаго—Гейнца, слушанными имъ въ томъ и другомъ университетѣ.

Со стороны взаимныхъ отношеній естествознанія къ философіи въ настоящее время замѣчается весьма любопытное явленіе, заключающееся въ томъ, что естествознаніе нашихъ дней принимаетъ все болѣе и болѣе философскій характеръ. Оно подчиняется вліянію философскихъ идей, оно стремится воспользоваться прежними опытами философіи, чтобы въ нѣкоторомъ родѣ продолжать или дополнять ея дѣло, оно часто берется за чисто философскія проблемы и приходитъ къ рѣшеніямъ, удивительно сходнымъ съ тѣмъ, что въ разное время высказывалось въ философіи. Монизмъ Гэккеля, кан-

тіанізмъ Гельмгольца, мистическій идеализмъ Цолльнера — все это философскія направленія на почвѣ естествознанія. Съ своей стороны и философія путемъ тяжелыхъ испытаній пришла къ убѣжденію, что для нея необходимъ союзъ съ естественными науками. Къ сожалѣнію, здѣсь современная философія впадаетъ уже въ крайность: она идетъ, такъ сказать, на помочахъ у естественныхъ наукъ, относится къ естественно-научному матеріалу не какъ хозяйка, но какъ раба. Она вѣрится каждому слову естествознанія, принимаетъ за истину иногда то, что въ глазахъ самихъ естествовѣдцовъ имѣетъ лишь проблематическую цѣнность. Мало того, философія иногда доходитъ до полного самоотрицанія, отказывается отъ своихъ собственныхъ задачъ, рабски повторяя то, что сказала естественная наука. Впрочемъ для того, чтобы сумѣть овладѣть для цѣлей философіи научнымъ матеріаломъ, не забывая истиннаго смысла философскихъ проблемъ, для этого нужны глубокія научныя познанія и сильный философскій умъ. Къ сожалѣнію, современная германская философія бѣдна выдающимися талантами по сравненію съ современнымъ нѣмецкимъ естествознаніемъ. Если современная нѣмецкая философія и обладаетъ немногими сильными талантами, въ рукахъ которыхъ философія становится истинно научною, не теряя характера самостоятельности, то эти таланты перешли въ философскій лагерь изъ плеяды естествовѣдцовъ. Таковъ напр. былъ Германъ Лотце, безспорно выдающійся мыслитель послѣдняго времени, таковъ же Фехнеръ, хотя у него мистическая спекуляція не совсѣмъ гармонировала, таковъ наконецъ и Гельмгольцъ, величайшій ученый нашего времени, первоклассный физикъ, замѣчательный фізіологъ и вмѣстѣ одинъ изъ выдающихся философскихъ умовъ современной Германіи.

Третіе явленіе, характеризующее современную нѣмецкую философію, состоитъ въ необыкновенномъ разнообразіи ея направленій. Рядомъ съ остатками гегельянства, рядомъ съ послѣдователями Гербарта и немногими приверженцами Шопенгауэра въ Германіи существуетъ множество новыхъ философскихъ теченій: неокантіанізмъ, эклектизмъ, монизмъ, такъ называемый нѣмецкій позитивизмъ, различныхъ видовъ эволюціонизмъ и проч. Можно безъ преувеличенія сказать, что въ современной Германіи существуетъ столько же философскихъ направленій, сколько профессоровъ философіи и философскихъ писателей. По взгляду г. Соколова, современная нѣмецкая философія представляетъ вообще процессъ построенія будущей фило-

софіи, ломку старыхъ системъ и утвержденіе новыхъ философскихъ фундаментовъ. Тамъ и сямъ, какъ фигурально выражается авторъ, виднѣются быстро осыпающіеся остатки старыхъ строеній, но рядомъ съ ними уже возникаютъ отдѣльныя части новаго зданія; кругомъ же тѣхъ и другихъ лежатъ груды разноформеннаго мусора, всегда бывающаго при ломкѣ и постройкѣ. Авторъ описываетъ только главнѣйшія теченія въ современной германской философіи, причеиъ изображаетъ ихъ, какъ въ исторической ихъ преемственности, такъ и логической послѣдовательности.

Критика началъ новой философіи. Абсолютное есть-ли идея, или же дѣйствительное существо? Професс. Кіевской Духов. Академіи П. Личицкаго (Вѣра и Раз. № 1).—Взглядъ на абсолютное, какъ на идею, какъ на фикцію, хотя и необходимо поражаемую изъ себя нашимъ духомъ, впервые былъ выраженъ и систематически обоснованъ въ философіи Канта. Абсолютное по Канту есть въ сущности выраженіе свойственнаго нашему разуму стремленія къ единству въ познаніи, т. е. къ объединенію всѣхъ частныхъ представленій и понятій помощію одного наиболѣе общаго и высочайшаго понятія, высочайшаго потому, что къ нему нашъ разумъ восходитъ черезъ рядъ умо-заключеній отъ одного условнаго къ другому, а общаго потому, что связующее значеніе этого понятія простирается на всѣ другія. Идея абсолютнаго такимъ образомъ по Канту означаетъ лишь субъективную потребность нашего разума, потребность объединенія познавательной дѣятельности, но не есть представленіе чего-либо дѣйствительно существующаго. Но если признать справедливымъ то, что утверждаетъ Кантъ объ идеѣ абсолютнаго, именно что эта идея не есть представленіе какого-либо дѣйствительнаго предмета, то слѣдуетъ то же самое допустить и относительно понятія причинности, потому что идея абсолютнаго и первая причина можно сказать понятія однозначащія: эти понятія различаются между собою не сами по себѣ, по своему смыслу, а только по различному употребленію. Итакъ, если понятіе о причинѣ выражаетъ лишь субъективную потребность, а представленіе вещи есть только особое употребленіе или примѣненіе понятія причинности, то очевидно, что и такъ называемыя вещи, служащія по Канту причиною нашего познанія, суть не болѣе, какъ наши субъективныя представленія, производимыя не чѣмъ-либо существующимъ внѣ насъ, но только субъективнымъ механизмомъ собственной нашей познавательной дѣятель-

ности. Другими словами, если абсолютное есть призракъ, хотя и необходимо рождаемый нашимъ разумомъ, то и всѣ вещи представляемыя нами, обращаются въ призраки, производимыя субъективною дѣятельностію нашего духа. Но можно ли согласиться съ этимъ выводомъ? Въ реальномъ бытіи вещей, независимо отъ ихъ представляемости въ нашемъ духѣ, невозможно усумниться. Но какъ несомнѣнно реальное бытіе вещей, такъ же необходимо для насъ признаніе абсолютнаго реально существующимъ, т. е. существомъ дѣйствительнымъ, а не просто лишь представляемымъ. Абсолютное есть необходимая причина всего конечнаго. Объ этомъ Вундтъ разсуждаетъ такъ. Стремленіе обосновать вѣру въ сверхчувственное въ своемъ обыкновенномъ, популярномъ выраженіи получаетъ, по его словамъ, слѣдующую форму: все въ мірѣ имѣетъ свою причину, слѣд. и самый міръ долженъ имѣть причину. Выводъ этотъ основывается будто бы на недопустимомъ научно употребленіи понятія причины. Тогда только можетъ быть поводъ спрашивать о причинѣ вещи, когда мы предполагаемъ, что эта вещь произошла изъ чего либо предшествовавшего ей. Поэтому спрашивать о причинѣ міра теоретически никакого повода мы не имѣемъ. Нельзя не подивиться этому разсужденію Вундта, замѣчаетъ проф. Лилицкій, если принять во вниманіе, что первый вопросъ, съ котораго началась самая философія, былъ вопросъ о происхожденіи міра. Какое же иное основаніе, кромѣ теоретическаго, имѣли первые греческіе философы для того, чтобы спрашивать о происхожденіи и первой причинѣ міра? Вопросъ о причинѣ міра столь необходимъ, что съ устраненіемъ его въ самомъ понятіи о мірѣ оказывается противорѣчіе совершенно уничтожающее это понятіе. Понятіе причины, какъ въ отношеніи ко всему происходящему въ мірѣ, такъ и относительно міра, совершенно неотдѣлимаго отъ того, что есть въ мірѣ, не только приложимо, умѣстно, но и совершенно необходимо просто потому, что понятіе это необходимо для нашей мысли, и какъ необходимое имѣетъ значеніе всеобщее. Даже объ абсолютномъ Спиноза выразился, что оно есть *causa sui*, очевидно желая показать этимъ выраженіемъ, что сколько необходимо для насъ понятіе причины, столько же необходимымъ является признать абсолютное неизмѣющимъ для себя причины, которая была бы отдѣльною отъ него самого, иначе абсолютное не было бы первою причиною. Отвергать же бытіе первой причины значитъ допускать безконечный рядъ причинъ конечныхъ, которыя при отсутствіи первой причины нельзя признать причинами

въ собственномъ смыслѣ, ибо всякая конечная причина, сама будучи дѣйствиємъ, служить лишь орудіємъ дѣятельности силъ, источникомъ для которыхъ сама она не можетъ быть. Вотъ почему тѣ, которые устраняютъ всякую мысль о бытіи абсолютнаго, по неразрывной связи идеи абсолютнаго съ понятіемъ причины устраняютъ также и это послѣднее, утверждая, что задача познанія состоитъ не въ томъ, чтобы опредѣлять причины, а въ томъ, чтобы устанавливать законы явленій. Итакъ абсолютное есть первая причина вещей, существующихъ реально. Такъ какъ между причиною и дѣйствиємъ должна быть необходимая связь, то абсолютное, производящее всѣ вещи, необходимо должно имѣть реальное бытіе. Вопросъ о томъ, какъ именно абсолютное существуетъ авторъ изслѣдуетъ въ другой своей статьѣ:

«Объ образѣ существованія абсолютнаго или отношеніе между безусловнымъ и условнымъ» П. Линицкаго (Вѣра и Раз. № 4). Такъ какъ абсолютное познаваемо для насъ настолько, насколько открывается оно въ бытіи конечномъ, то вопросъ объ образѣ существованія абсолютнаго дѣйствительно сводится къ тому, каково отношеніе между безусловнымъ и условнымъ. Отношеніе можетъ мыслиться двояко: или абсолютное существуетъ только въ конечномъ и слѣдовательно, по своему существованію нераздѣльно съ конечнымъ, или же абсолютное имѣетъ бытіе само въ себѣ, отдѣльное и независимое отъ бытія конечнаго. Въ томъ и другомъ случается измѣняется и самое понятіе объ абсолютномъ. Если оно обладаетъ бытіемъ независимымъ и свободнымъ, то оно есть духъ; напротивъ, если бытіе абсолютнаго нераздѣльно съ бытіемъ конечнаго, то абсолютное есть начало космическое, пребывающее и дѣйствующее въ мірѣ, какъ его душа, какъ движущая и образующая его сила, или субстанція. Изъ понятія объ абсолютномъ, какъ причинѣ всего конечнаго, само собою вытекаетъ, что оно не просто существуетъ, а дѣйствуетъ, и что самое бытіе его состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ непрестанной дѣятельности. Дѣятельность абсолютнаго должна быть соотвѣтственно самому абсолютному. Это соотвѣтствіе дѣятельности абсолютнаго съ его существомъ означаетъ, что въ ней открывается само абсолютное, или иначе, дѣятельность абсолютнаго состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ постепенномъ раскрытіи и обнаруженіи собственнаго его существа. Спрашивается теперь: какъ же именно происходитъ творческая дѣятельность абсолютнаго, каковъ образъ этой дѣятельности? Будучи

безконечнымъ, абсолютное можетъ проявить себя соответствующимъ себѣ образомъ только въ безконечномъ ряду дѣйствій, изъ которыхъ каждое не есть то, что другое, слѣдовательно всѣ различны между собою, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ равны или тождественны въ томъ, что одинаково служатъ проявленіями абсолютнаго. Не смотря на свою противоположность абсолютному, все конечное происходитъ изъ него и есть его явленіе или откровеніе. Противоположность эта производится самимъ абсолютнымъ и состоитъ въ томъ, что абсолютное противопоставляетъ себѣ себя же самого, т. е. само же становится конечнымъ чрезъ самоограниченіе, такъ что всякое конечное явленіе представляетъ собою актъ самоограниченія абсолютнаго. Это значить, что и въ конечномъ, не смотря на его противоположность абсолютному, послѣднее всеже остается самимъ собою или сохраняетъ свое тождество. Это тождество абсолютнаго, удерживаемое имъ во всякомъ ограничивающемъ его вліяніи, выражается въ томъ, что абсолютное всякое такое явленіе, по несоответствію его съ нимъ отрицаетъ съ тѣмъ, чтобы перейти къ новому явленію и открыться инымъ образомъ. Таково первое предположеніе, изъ котораго теперь исходитъ философское рѣшеніе вопроса объ образѣ существованія абсолютнаго или объ отношеніи его къ конечному. Рѣшеніе это возбуждаетъ много недоразумѣній и не можетъ считаться достовѣрнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ чего видно, что въ конечномъ пребываетъ собственнымъ своимъ существомъ и повсюду открывается само абсолютное? Что конечное есть произведеніе абсолютнаго, это не можетъ служить доказательствомъ непосредственнаго присутствія и дѣйствованія во всемъ конечномъ самого абсолютнаго. Произведенія абсолютнаго были бы слишкомъ несовершенны, если бы не могли дѣйствовать собственными, дарованными имъ силами по установленнымъ для нихъ законамъ. Съ другой стороны, если самоограниченіе непрерывно совершается абсолютнымъ, какъ средство къ осуществленію имъ самого себя, или обнаруженію себя въ дѣйствительности, тогда самоограниченіе не есть уже актъ свободный, имѣющій нравственное значеніе, но обращается въ метафизическую необходимость. Кромѣ того, какимъ образомъ можно полагать цѣль самоограниченій въ необходимости для абсолютнаго самоосуществленія, если и помимо своихъ конечныхъ проявленій, какъ независимое отъ формъ пространства и времени, оно тождественно и едино и такимъ же остается во всѣхъ своихъ обнаруженіяхъ? Одно изъ двухъ: или самоограниченія абсолютнаго произво-

дѣть переменны въ немъ самомъ, или абсолютное не измѣняется въ себѣ самомъ; какой же смыслъ получаютъ тогда самоограниченія абсолютнаго, будто бы совершаемыя имъ для себя самого?

«*Метафизики и философія*». Изъ чтеній профессора Казанской Духовной Академіи Вен. Ал. Снегирева («*Вѣра и Раз.*» № 1 и 3). Сообщивъ понятіе о метафизикѣ, опредѣливъ ея характеристическія свойства, какъ науки, и положеніе въ общей сферѣ человѣческаго знанія, почтенный авторъ дѣлаетъ обстоятельный обзоръ главныхъ моментовъ историческаго бытія и развитія метафизики философіи, кончая ея современнымъ состояніемъ. Опуская частности и подробности полнаго интереса сдѣланнаго авторомъ въ прагматической связи обзора, остановимъ свое вниманіе на характеристикѣ проф. Снегирева наиболѣе выдающихся моментовъ въ исторіи развитія философіи. Схоластическая напр. философія-метафизика, по взгляду автора, была ничѣмъ инымъ, какъ систематическимъ построеніемъ и подробнымъ развитіемъ той сравнительно ничтожной доли знанія о мірѣ, какая дана въ основныхъ понятіяхъ — словахъ, составляющихъ содержаніе всякаго развитаго языка. Это, можно сказать, — крайній мінімумъ человѣческаго знанія, сводящійся къ самому поверхностному усвоенію путемъ опыта и наблюденія безсознательнаго самыхъ общихъ свойствъ предметовъ, явленій и ихъ отношеній настолько именно, насколько это необходимо для самаго образованія мыслительныхъ формъ. Критеріумъ системы, построенной изъ однихъ почти словъ въ согласіе съ откровенною истиною, получился насильственно и искусственно. Согласіе здѣсь было фиктивное, ибо самая система была пустою схемою, формою безъ содержанія и потому допускала согласіе съ чѣмъ угодно, что только можно было втиснуть въ эту пустую форму. Въ данномъ случаѣ вкладывалось содержаніе вѣры откровенной и такимъ образомъ, хотя не сама система оказывалась согласною съ нимъ, а просто оказывалось согласнымъ это содержаніе съ самимъ собою, но схоластики съ наивнымъ торжествомъ дѣлали выводъ, что разумъ оказывается вполне согласнымъ съ ученіемъ Откровенія и Церкви. Представителями новой философіи служатъ, какъ извѣстно, Бэконъ и Декартъ. Заслуга перваго изъ этихъ мыслителей реформаторовъ состоитъ въ томъ, что онъ съ гениальною простотою и точностію опредѣлилъ и выяснилъ значеніе перваго фактора знанія, съ явнѣйшею ясностію отличивъ его отъ опыта общаго, вульгарнаго, безсознательнаго и неметодичнаго, который самъ по себѣ не можетъ

быть оружіемъ знанія и приводитъ только къ самымъ первоначальнымъ и поверхностнымъ обобщеніямъ, всегда почти ошибочнымъ. Онъ даетъ всегда небольшое количество фактовъ и явленій близкихъ, необходимо открывающихся почти каждому, и скользитъ только по ихъ поверхности, не проникая никогда во внутренній составъ ихъ и незамѣчая многочисленныхъ скрытыхъ дѣятелей и силъ природы. Все это дается въ опытѣ—пытаніи природы, опытѣ, какъ методѣ изслѣдованія, указаннаго Бэкономъ. Но развивая свое ученіе объ опытѣ, какъ основѣ и источникѣ знанія, Бэконъ мало обращалъ вниманія на дѣятельность мысли въ знаніи и на значеніе дедуктивныхъ операций въ толкованіи природы и расширеніи знанія, хотя и на словахъ признавалъ значеніе всего этого. Впрочемъ не его вина уже, если его преемники вовсе отбросили дедукцію и стали производить все знаніе изъ одного опыта чувственного, чѣмъ и исказили мысль и дѣло Бэкона въ цѣломъ.

Декартъ съ неменьшею силою геніальной мысли указываетъ другую основу, другую составную часть всякаго дѣйствительнаго знанія—фактъ очевидной переработки объектовъ знанія мышленіемъ по его законамъ, или умозрѣніе, отличающае его отъ произвольныхъ и часто творческихъ построеній мысли, основанныхъ на самомъ поверхностномъ знакомствѣ съ предметами — отъ того, что Бэконъ назвалъ антиципаціею природы и самого опыта. Выраженная, къ сожалѣнію, не совсѣмъ удачно въ знаменитомъ: *cogito ergo sum* Декарта основная аксіома знанія съ яснымъ сознаніемъ и выраженіемъ ея значенія есть несомнѣнно великое пріобрѣтеніе ума, великое открытіе, доселѣ неоцѣненное еще во всемъ его объемѣ. Но эта основная истина сама по себѣ утверждаетъ только бытіе мыслящаго существа. Нужно отыскать еще другую основную аксіому или самоочевидную истину, которая могла бы служить ручательствомъ и опорой для самой мысли—признавать иное, внѣшнее бытіе. Бытіе это открывается въ мысли, даетъ ей главное содержаніе, но является все же для познающаго его существующимъ въ формѣ мысли, идей и т. п.; поэтому возможно еще сомнѣніе относительно реальности всего, предполагаемаго находящимся внѣ самой мысли. Получается такимъ образомъ безвыходный кругъ, полная невозможность прямаго перехода отъ субъективнаго къ объективному бытію. Декартъ сдѣлалъ блистательную попытку, разорвать этотъ кругъ единственнымъ и доселѣ возможнымъ способомъ и получить истину очевидную, лежащую въ основѣ всякой объектив-

ной достовѣрности, предполагаемой необходимо каждымъ актомъ знанія о немъ. Такая аксіома дана въ истинѣ бытія Существа Всесовершеннаго или Бога, бытія внѣ конечной мысли, т. е. бытія мыслящаго всесовершеннѣйшаго Существа. Одно только бытіе такого Существа представляет и можетъ представлять для ума ручательство, что его идеи бытія внѣшняго и знанія о немъ не обманъ и не субъективный процессъ. Хотя способъ вывода этой аксіомы и ея выраженіе опять нельзя назвать удачными, однако самая истина отъ этого не теряетъ своей силы и значенія, являясь на всегда для ума основою достовѣрности объективною. Приведемъ также здѣсь оригинальный взглядъ автора на философію Конта. Проф. Снегиревъ смотритъ на систему позитивной философіи, какъ на блестящую попытку создать новую философію на совершенно новыхъ началахъ. Главная ошибка, которая допускается при оцѣнкѣ основной идеи Конта и содержанія позитивной философіи состоитъ, по словамъ автора, въ томъ, что она представляется обыкновенно чемъ то законченнымъ, а не первымъ только шагомъ, за которымъ съ логическою, неотразимою необходимостію должны слѣдовать другіе и притомъ въ направленіи, какого всего менѣе ожидаютъ позитивисты, — въ направленіи возстановленія метафизическихъ изслѣдованій о Богѣ, духѣ и цѣляхъ міра. Хотя вслѣдствіе слабаго еще развитія наукъ о духѣ, говоритъ проф. Снегиревъ, позитивная философія сразу, при своемъ осуществленіи, получила оттънокъ матеріалистической, но въ сущности она чужда матеріализма, также какъ и спиритуализма и стремится быть нейтральною по отношенію къ вопросамъ, составляющимъ сущность той и другой доктрины; хочетъ быть организованнымъ итогомъ всего, что точно и несомнѣнно извѣстно о мірѣ и человѣкѣ, ничего не прибавляя и не убавляя, ничего не предполагая. Этимъ она создаетъ прочную фактическую основу для философствованія, опираясь на которую, философія можетъ навсегда освободиться отъ произвола мысли и стать наукою, въ собственномъ и точномъ смыслѣ наукою. Но это пока составляетъ вопросъ будущаго, настоящее же состояніе философіи, какъ науки довольно плачевное. Въ образованномъ обществѣ подъ вліяніемъ различныхъ причинъ сложился взглядъ, что не только метафизика, но и философія вообще есть нѣчто невозможное, туманное и непонятное, что она есть историческая уже отжившая форма знанія, не могущая возродиться. Положеніе, что философія, какъ наука, какъ отдѣльная область есть только исторія философіи

имѣть весьма много защитниковъ даже среди философски мыслящихъ людей. Нѣкоторые, признавая сущностью философіи построеніе системы міра дѣятельностію фантазіи, добавляютъ, что человѣчество будетъ постоянно поставлять матеріаль для этой исторіи, построая системы, и философія, какъ исторія никогда не устарѣетъ, но никогда также не будетъ и не можетъ быть особою наукою. Время, конечно, покажетъ, на чьей сторонѣ правда, — на сторонѣ ли чающихъ возрожденія философіи—метафизики, или на сторонѣ на всегда схоронившихъ ту и другую.

Статьи по Русской Церковной Исторіи.

«*Московский печатный дворъ при патріархѣ Никонѣ*». Прот. П. О. Николаевскаго (Христ. Чт. м. январь—февраль). Исторія патріаршества Никона до сихъ поръ занимаетъ преимущественное вниманіе историковъ отечественной Церкви. Въ нашей литературѣ существуетъ уже достаточно и отдѣльныхъ статей и цѣлыхъ изслѣдованій объ этой замѣчательной личности въ исторіи нашей іерархіи. При всемъ томъ еще не получили своего полного и окончательнаго разъясненія вопросъ о самомъ главномъ дѣлѣ этого патріарха, именно вопросъ объ исправленіи при немъ богослужебныхъ книгъ. Начатое въ первой книгѣ жур. «Христ. Чт.» сочиненіе Прот. Николаевскаго имѣетъ цѣлю послыбно содѣйствовать раскрытію подробностей указаннаго дѣла патріарха Никона. Авторъ идетъ къ осуществленію этой цѣли довольно оригинальнымъ путемъ: онъ разсматриваетъ приходорасходныя записи бывшаго московскаго печатнаго двора, сохранившіяся въ рукописяхъ въ библиотекѣ московской синодальной типографіи. Здѣсь можно находить прямыя фактическія указанія на дѣйствительныя отношенія п. Никона къ печатному дѣлу, на тѣ перемены, которыя произвелъ этотъ патріархъ во внѣшнемъ состояніи и управленіи печатнымъ дворомъ, на порядокъ печатанія и изданія книгъ и проч. Далѣе въ этихъ записяхъ содержатся указанія на такія печатныя изданія того времени, о которыхъ еще нѣтъ никакихъ свѣдѣній въ нашей библиографіи; по этимъ же записямъ можно установить точную хронологическую дату начала и конца печатанія той или другой книги, время ея выпуска въ свѣтъ и обращеніе и т. п. Въ ряду очерковъ авторъ намѣренъ, показавъ сначала внѣшнее состояніе московскаго печатнаго двора при п. Никонѣ,

изложить весь ходъ исправленія и печатанія церковныхъ книгъ при этомъ патріархѣ—государѣ. Уже а priori можно думать, что мощная рука патріарха Никона и его широкая, живая дѣятельность не остались безъ вліянія на положеніе печатнаго двора, имѣющаго, такъ сказать, по своимъ функціямъ такое близкое отношенію къ главному дѣлу этого патріарха. Существенная перемѣна во внѣшнемъ состояніи этого двора за это время коснулась прежде всего управленія имъ. Хотя печатный дворъ построенъ былъ съ исключительною цѣлю служить церковнымъ нуждамъ, однако, какъ устроенный на средства царской казны и отсюда получавшій свое содержаніе, онъ находился въ вѣдѣніи приказа большаго дворца. Для непосредственнаго завѣдыванія дворомъ устроенъ былъ особый приказъ печатныхъ дѣлъ, въ которомъ засѣдали дьяки и подъячіе, назначавшіеся государемъ. Исправленіе и печатаніе книги зависѣло обыкновенно отъ представленія высшей духовной власти, но назначеніе справщиковъ, писцевъ и чтецевъ для печатнаго двора происходило всегда съ вѣдома государя. Заботясь объ огражденіи своихъ правъ и церковныхъ дѣлъ отъ вмѣшательства свѣтской власти и бояръ, Никонъ съ самаго перваго времени по своемъ вступленіи на патріаршую кафедру постарался поставить въ болѣе близкую зависимость отъ патріарха приказъ печатныхъ дѣлъ и постепенно достигъ передачи печатнаго двора въ полное завѣдываніе патріарха. Съ начала 1654 года Никонъ является уже полно-властнымъ распорядителемъ на печатномъ дворѣ; съ этого времени всѣ указы о печатаніи книгъ, выпускѣ ихъ въ продажу, назначеніи должностныхъ лицъ въ приказъ печатнаго дѣла стали исходить отъ имени одного патріарха. Прежде выручаемая отъ продажи книгъ деньги поступали въ приказъ большаго дворца и оттуда уже выдавались на расходы, теперь же эти деньги идутъ въ патріаршій разрядный приказъ. Впрочемъ денежныя суммы печатнаго двора никогда не смѣшивались съ патріаршею домовою казною: имъ вели особый счетъ въ особо заведенныхъ тетрадяхъ, въ которыхъ записывалось все, что когда-либо бралось патріархомъ съ печатнаго двора. Другая перемѣна во внѣшнемъ состояніи Московскаго печатнаго двора при и. Никонѣ состояла въ улучшеніи и усовершенствованіи его устройства, при немъ взамѣнъ полуразрушенныхъ деревянныхъ хоромъ дворъ обогатился новыми каменными палатами. Такъ какъ бумага для печатанія книгъ обыкновенно выписывалась изъ Голландіи, и покупка ея обходилась очень дорого, то для сокращенія расходовъ

патріархъ рѣшилъ построить особую бумажную мельницу на рѣкѣ Пехрѣ въ нынѣшнемъ Бронницкомъ уѣздѣ Москов. губ. Впрочемъ это предпріятіе Никона не имѣло никакого успѣха. Что касается вышшняго порядка печатанія и выпуска книгъ съ печатнаго двора, то въ общемъ онъ не измѣнился и при патріархѣ Никонѣ. Обыкновенно, предъ началомъ работъ въ той палатѣ, гдѣ должна была печататься книга, служили молебень, затѣмъ по особымъ росписямъ изъ печатнаго приказа отпускался въ эту палату матеріалъ, нужный для печатанія. По отпечатаніи каждая книга въ извѣстномъ количествѣ экземпляровъ въ переплетѣ и тетрадахъ подносилась государю и патріарху; у послѣдняго испрашивалось назначеніе цѣны для вновь изданной книги. До сороковыхъ годовъ XVII в. вновь отпечатанныя книги разсылались по особымъ памятямъ изъ приказа печатныхъ дѣлъ съ нарочными посыльными по епархіямъ и городамъ, и отсюда книги уже раздавались по церквамъ съ указомъ собрать положенныя за книги деньги и представить ихъ въ Москву въ печатный приказъ; съ сороковыхъ же годовъ этого столѣтія книги не стали разсылать по городамъ съ особыми разсылными, но стали продавать ихъ большими партіями на мѣстѣ, въ печатномъ приказѣ. Покупку вновь изданныхъ книгъ производили или сами архіереи присутствовавшіе въ Москвѣ, или ихъ довѣренныя.

«Важнѣйшіе источники для опредѣленія времени крещенія Владиміра и Руси и ихъ данныя» (по поводу мнѣнія проф. Соболевскаго) Н. Левитскаго (Христ. Чт. м. мартъ—апрѣль). Въ русской періодической литературѣ, вызванной праздновавшимся въ 1888 году девятисотлѣтнимъ юбилеемъ крещенія Руси, на вопросъ о времени этого событія былъ данъ неодинаковый отвѣтъ. Одни изслѣдователи принимали и защищали лѣтописный годъ крещенія св. Владиміра и Руси, а другіе въ своихъ выводахъ опирались на показанія мниха Іакова въ его сочиненіи «Похвала Владиміру», повѣряя ихъ свидѣтельствомъ постороннихъ источниковъ. Наиболѣе выпуклымъ представителемъ перваго лагеря ученыхъ можетъ служить профес. Соболевскій, напечатавшій въ іюньской книжкѣ «Журн. Мин. Нар. Просв.» за прошедшій годъ пространную статью по вопросу о времени крещенія св. Владиміра. Считаая лѣтопись единственно надежнымъ источникомъ для установленія хронологической даты крещенія св. Владиміра и кіевлянъ, свѣтскій ученый доказываетъ, что «Похвала Владиміру» мниха Іакова, «Сказаніе объ убіеніи св. Бориса и Глѣба»

неизвѣстнаго автора и «Чтеніе о погубленіи» ихъ пр. Нестора — источники, обыкновенно представляемые въ противовѣсъ лѣтописи, уступаютъ послѣдней по древности и авторитетности своей. Вопреки мнѣнію большинства изслѣдователей и даже специалистовъ ученыхъ докторъ славянскои философіи находимъ, что хронологическія данныя, заключающіяся въ «Похвалѣ» мниха Іакова, на которыхъ собственно и основано скептическое отношеніе къ хронологіи лѣтописи, не только не противорѣчатъ лѣтописнымъ даннымъ, но прямо подтверждаютъ ихъ. Сообразно аргументаціи г. Соболевскаго, сдѣланной имъ въ пользу своего взгляда въ указанной статьѣ, нашъ авторъ разсматриваетъ; а) справедливо ли «Похвала» св. Владиміру и два сказанія о св. мученикахъ Борисѣ и Глѣбѣ признаются произведеніями болѣе поздними, чѣмъ лѣтопись, в) правильно ли соглашеніе хронологіи мниха Іакова съ хронологическими указаніями начальной лѣтописи и с) дѣйствительно ли извѣстіе иноземныхъ писателей не подтверждаютъ установленіе хронологіи, несогласное съ лѣтописью. По мнѣнію проф. Соболевскаго, побужденіемъ къ написанію Іаковомъ «Похвалы Володимеру» служило отрицаніе кѣмъ-то изъ его современниковъ правильности только-что совершившейся канонизаціи св. князя Владиміра, а такъ какъ канонизація эта относится къ концу XII в. или началу XIII вѣка, то и «Похвала» не могла быть написана ранѣе этого времени. Но по позднѣйшимъ и болѣе научнымъ историческимъ изысканіямъ канонизація равноапостольнаго князя совершилась гораздо позднѣе указанного срока и именно не ранѣе половины XIII в. Невѣроятнымъ представляется и то, что Іаковъ писалъ для оправданія совершившейся уже канонизаціи св. Владиміра, ибо наши предки думали, что святымъ, канонизованнымъ Церковію, нужно молиться, составлять въ честь ихъ службы, писать ихъ житія, но никакъ не апологіи. Изъ письменныхъ памятниконъ рѣшительно неизвѣстно, какихъ сомнѣвающихся лицъ желалъ убѣдить Іаковъ, неизвѣстно даже и то, были ли дѣйствительно такіе скептики. Самъ Іаковъ говоритъ вѣчто иное о поводѣ и цѣли написанія своей «похвалы Володимеру». Цѣлію его было изъ слышаннаго «отъ многихъ» о престителѣ Руси собрать и записать хотя кое-что о томъ, «какъ просвѣти благодать Божія сердце князю русскому Володимеру... и вжажда святого крещенія». — Іаковъ имѣлъ въ виду не оправданіе канонизаціи, но попытку убѣдить своихъ современниковъ, что Владиміръ, хотя и не творитъ чудесъ и слѣдовательно не имѣетъ, такъ

сказать, внѣшнихъ, осязательныхъ признаковъ и доказательствъ святости, однако можетъ быть признанъ святымъ на основаніи совершенныхъ имъ дѣлъ. Далѣе писатель «Похвалы» не имѣлъ подь руками никакого письменнаго источника, догадки о которомъ тщетно строить проф. Соболевскій; источникъ своихъ свѣдѣній онъ самъ указалъ въ словахъ: «слышавъ отъ многихъ о благовѣрномъ князѣ Володимери».... Ученые историки давно обратили вниманіе на эти слова Іакова и на основаніи ихъ пришли къ выводу, что «Похвала» составлена по «слухамъ» и ранѣе лѣтописи. Изъ словъ Іакова видно, что онъ не знаетъ въ русской литературѣ образца или примѣра для своего сочиненія; предъ нимъ было только наставленіе апост. Павла Тимофею (2 Тим. 11, 1 — 2) и примѣръ церковной историографіи («житія и мученія»), начатой еще евангелистомъ Лукою. Итакъ по вопросу о времени происхожденія сочиненія Іакова и достоинствѣ сообщаемыхъ въ немъ историческихъ и хронологическихъ указаній г. Левитскій отстаиваетъ мнѣніе большинства занимавшихся этимъ вопросомъ, а именно что «Похвала» есть драгоценный памятникъ XI в., составленный ранѣе начальной лѣтописи, и что заключающимся въ этомъ памятникѣ свѣдѣніямъ слѣдуетъ отдавать преимущество по сравненію съ лѣтописью.

Босвенное отношеніе къ вопросу о времени крещенія св. Владиміра и Руси имѣетъ сочиненіе неизвѣстнаго автора «Сказаніе страстей и похвала о обвеніи св. мученика Бориса и Глѣба». Авторъ соглашается съ г. Соболевскимъ въ томъ, что сказаніе не принадлежитъ Іакову мниху, за то въ рѣшеніи всѣхъ другихъ вопросовъ, возникающихъ при изученіи этого памятника г. Левитскій расходится съ проф. Соболевскимъ. Въ то время какъ послѣдній предполагаетъ, что Сказаніе есть ничто иное, какъ извлеченіе изъ лѣтописи, дополненное выписками изъ св. Писанія и молитвами св. князей, по мнѣнію нашего автора, напротивъ лѣтописецъ пользовался этимъ памятникомъ, по скольку находилъ въ немъ историческаго матеріала. Авторъ сказанія, какъ думаетъ г. Левитскій, не случайный писатель, соблазнившійся къ составленію сочиненія тѣмъ, что у него подь руками была лѣтопись, но совершенно самостоятельный писатель нѣсколькихъ историческихъ сочиненій, теперь въ точности неизвѣстныхъ. Онъ былъ отнюдь не жалкимъ переписывателемъ и передавателемъ чужихъ произведеній, желавшимъ путемъ контрафакціи стяжать себѣ авторскую славу. Составитель сказанія даетъ видѣть въ себѣ писателя,

не имѣющаго подъ руками никакого письменнаго матеріала. Указанное профессоромъ Соболевскимъ основаніе для того, чтобы считать Сказаніе объ убіеніи Бориса и Глѣба уступающимъ по древности начальной лѣтописи, именно то, что это произведеніе сохранилось въ спискѣ XII или начала XIII в. рѣшительно не можетъ доказывать, что авторъ его былъ младшимъ современникомъ лѣтописца или принадлежалъ даже къ слѣдующему за нимъ поколѣнію. Извѣстно, что лѣтопись сохранилась до насъ въ древнѣйшемъ спискѣ XIV в., но можно ли утверждать на основаніи этого, что она написана не ранѣе XIII в.? Точно также и то обстоятельство, что древнѣйшій списокъ «Сказанія» восходитъ только къ XII вѣку нисколько не свидѣтельствуетъ о времени составленія самого произведенія и отнюдь не говоритъ противъ признанія его появившимся въ XI вѣкѣ.

«Къ вопросу о годѣ рукоположенія въ кievскіе митрополиты св. Макарія и о мѣстѣ его мученической кончины» В. З. Завитневича (Тр. Киев. Дух. Ак. м. январь). Извѣстно, что по вопросу о годѣ рукоположенія въ кievскіе митрополиты св. Макарія первоисточники даютъ разногласныя показанія. Въ густынской лѣтописи на примѣръ этотъ фактъ отмѣченъ подъ 1490 годомъ, а въ супральской подъ 1495 годомъ. Согласно съ первымъ памятникомъ трактуютъ объ этомъ событіи еще два писателя начала XVII в. — Левъ Крєвза и З. Коныстенскій. Но такъ какъ показаніе этихъ источниковъ стоитъ въ противорѣчьи съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что предшественникъ св. Макарія по кафедрѣ кievской митрополіи Іона Глезна, скончался не позже 1492 года, то наши историки, начиная съ Карамзина, всѣ становились на сторону супральской лѣтописи и относятъ рукоположеніе св. Макарія къ 1495 году. Но вотъ въ 1882 г. вышла первая часть «Очерка исторіи западно-русской церкви». И. Чистовича, который, между прочимъ, обратилъ вниманіе на фактъ, ускользавшій отъ вниманія предшествовавшихъ ученыхъ. Въ изданный въ 1870 г. Виленск. Археограф. Коммиссіей II томъ «Археографическаго Сборника» вошелъ также «Инвентарь Городненскаго Коложскаго Базиліанскаго монастыря», составленный въ 1738 году архимандритомъ этого монастыря Игнатіемъ Кульчинскимъ. Въ числѣ документовъ, приведенныхъ въ этомъ инвентарѣ, есть грамота митрополита Макарія, писанная по слѣдующему поводу. Около 1480 года нѣкто Гринко Хадкевичъ «записалъ въ пользу коложскаго монастыря нѣкоторое ежегодное пособіе», вносить которое послѣ смерти Гринки дѣти его

отказались. Въ 1492 году архимандритъ монастыря, Арсеній обратился съ жалобой къ митрополиту Макарію, а этотъ отправилъ на имя Гринкевичей увѣщательное посланіе, датированное такимъ образомъ: «писанъ въ Новгороду, Декембрія 24 индыкта 3. Волею Божею Макарій. архіепископъ м. кіевскій и галицкій и вся Руся». Издатель Сборника, переводя годъ индикта на годъ отъ Р. Х., поставилъ въ началѣ грамоты «1492. Декабря 24». Авторъ «Очерка исторіи западно-русской церкви» принимаетъ эту дату грамоты за несомнѣнный фактъ и такимъ образомъ въ пользу ея жертвуетъ показаніемъ супральской лѣтописи. Между тѣмъ по мнѣнію г. Завитневича, дата эта не заслуживаетъ ни малѣйшаго вниманія и есть недосмотръ составителя Инвентаря. Правленіе Макарія кіевской митрополіею падаетъ на 466 индикціонный кругъ и именно на вторую половину этого круга, такъ что годы 1490—1497 соотвѣтствуютъ 8—15 годамъ 466 индикта; въ частности 1492 годъ соотвѣтствуетъ не 3, а 10 году 466 индикта; 3-й же годъ этого индикта соотвѣтствуетъ 1485 году отъ Р. Х. Но и въ этомъ году Макарій не могъ быть кіевскимъ митрополитомъ и слѣдовательно писать этой грамоты. Чтобы сохранить показаніе супральской лѣтописи, г. Завитневичъ дѣлаетъ предположеніе, что стоящая въ печатномъ изданіи грамоты дата искажена. Весьма вѣроятно, гадательно говоритъ онъ, что въ оригиналѣ стояло не 3, а 13, тринадцатый годъ 466 индикта дѣйствительно соотвѣтствуетъ 1495 году, въ который Макарій рукоположенъ былъ въ митрополиты.

Матеріалы для исторіи русской церкви

II

Ростовская іерархія.

Въ 1889-мъ году Императорское Общество Любителей древней письменности опредѣлило напечатать въ своихъ «Памятникахъ» представленный мною «Лѣтописецъ о ростовскихъ архіереяхъ» съ примѣчаніями. При составленіи этихъ послѣднихъ я пользовался многими, какъ печатными, такъ и рукописными источниками и, между прочимъ, прекрасною рукописью покойнаго протоіерея Троицкаго, находящейся въ собраніи Вахрамѣева и значущейся по описанію подъ 273-мъ ¹⁾. Когда трудъ мой былъ оконченъ и почти весь напечатанъ, мнѣ удалось пріобрѣсти рукописи, оставшіяся послѣ покойнаго о. Діева ²⁾, въ числѣ которыхъ оказалось цѣлое изслѣдованіе, служащее не только пополненіемъ моей «Лѣтописи о ростовскихъ архіереяхъ», но и матеріаломъ для повѣрки іерархическихъ каталоговъ вообще.

Предлагая вниманію любителей «Ярославской исторіи» этотъ замѣчательный трудъ о. Діева, я позволяю себѣ здѣсь привести краткія свѣдѣнія о предѣлахъ Ростовской епархіи съ начала ея основанія до 1787-го года, т. е. до перевода ея въ Ярославль, а также считаю не лишнимъ отмѣтить и нѣкоторыя противорѣчія съ актами и лѣтописями, оказавшіяся, по изслѣдованію о. Діева, въ «Исторіи Россійской Іерархіи».

«Древніе предѣлы ростовской епархіи были соразмѣрны съ предѣлами Ростовскаго княженія. По кончинѣ великаго князя Ярослава I, удѣлы Всеволода Ярославича составили: Ростовъ, Суздаль, Белоозеро и Поволжье, то есть берега Волги ³⁾. А потому старинная Ростовская епархія

¹⁾ Рукописи славянскія и русскія И. А. Вахрамѣева, стр. 196.

²⁾ Ярослав. Губ. Вѣдом. 1890 № 11

³⁾ Истор. Рос. Госуд. Карамзина т. II, стр. 40.

занимала пространство нынѣшнихъ губерній Ярославской, Костромской, Владимірской, частію губерній Московской, Тверской, Новгородской, Архангельской и Вологодской. Волость Ламской, городъ нынѣшней Московской губерніи, и Вологда съ окрестностями изстари были оазисами Новгородской епархіи, какъ колоніи Великаго Новгорода. При опредѣленіи Луки въ епископа ростовскаго лѣтописи прибавили: «и постави Володиміру, Суздалю и всей земли ростовской». Въ 1213 году Ростовская епархія нѣсколько уменьшилась, такъ какъ, по настоянію великаго князя Георгія II-го Владимірскаго, образовалась новая епархія—Суздальская, въ которую вошли: Суздаль, Владимір и Кострома съ Галичемъ. Затѣмъ лѣтопись Переславля Суздальскаго ¹⁾ повѣствуетъ такъ: «Того же лѣта (1214) Константинъ у Гюрга отъять Соль Великую, Кострому пожже, а у Ярослава отъя Нерехтъ»,—что показываютъ черту, какая тогда отдѣляла обѣ епархіи, одну отъ другой, Ростовскую и Суздальскую, — т. е. Нерехта, Кострома и Соль Великая, какъ владѣнія Георгія II, и родного брата его Ярослава, съ нимъ единомышленнаго, надолу остались въ епархіи Суздальской. Эта черта для Ростовской епархіи и доселѣ осталась почти неизмѣненною.

«Въ 1396 году, при опредѣленіи ростовскаго архіепископа Григорія въ лѣтописяхъ сказано: «постави епископомъ Ростову, Ярославлю, Бѣлоозеру, Угличю — полю, Устюгу и Мологѣ». Изъ Археографическихъ Актовъ ²⁾ видно, что въ округахъ Бѣлоозерскомъ и Чарондскомъ часть церквей принадлежала Ростовской епархіи, а другая была области патріаршей. Патріаршей областью было тогда и Пошехонье, но съ котораго времени всѣ эти церкви поступили въ вѣдомство патріарха—неизвѣстно. По актамъ, Бѣлоозерская десятина, также церкви на Пинегѣ, въ Кевроли и Мезени въ патріаршей области упоминаются еще 1625 года ³⁾, а Пошехонье — 1665 года ⁴⁾. 1658 года, по государеву указу и по совѣту всего освященнаго собора велѣно какъ Пошехонье, такъ патріаршей области церкви въ округахъ Бѣлоозерской и Чарондской, равно церкви въ тѣхъ двухъ округахъ Ростовской епархіи отдать въ вѣдомство вологодскаго архіерея, взамѣнъ церквей тогда у него отписанныхъ для составления Важской епархіи ⁵⁾. Впрочемъ Пошехонье въ 1681 году упо-

¹⁾ Времен. Общ. Истор. и Древн. Рос. кн. IX-я, стр. 111.

²⁾ Акты Археогр. Ком. IV. 148.

³⁾ Госуд. Грам. III. 275.

⁴⁾ Юрид. Акт. стр. 408.

⁵⁾ Археограф. Акт. IV. 148.

минается въ епархіи Ростовской. Вѣроятно оно взшло туда вслѣдствіе соборнаго опредѣленія 1675 года, чтобы предѣлы каждой епархіи были сообразны писцовымъ книгамъ. На томъ же соборѣ опредѣлено многія церкви Новгородской епархіи въ Угличскомъ уѣздѣ отписать къ Ростовской, потому что городъ Угличъ—Ростовской митрополіи, а взаимно ихъ въ Новгородскую велѣно отчислить отъ Ростовской епархіи въ Важскомъ уѣздѣ погосты государевой дворцовой Усыянской волости потому, что Вага и Важской уѣздъ—Новгородской митрополіи¹⁾. Впрочемъ документальныхъ свѣдѣній о томъ, что Пошехонье находилось тогда въ Угличскомъ уѣздѣ, — пока не находится. Въ 1612 году въ Ростовской митрополіи упоминается заволоцкая десятина, но гдѣ она была, опредѣлить трудно, кромѣ того, что Вага и Заволоцкій уѣздъ съ посадомъ Заволочье упоминаются въ Ростовской епархіи еще 1551 года²⁾. Въ 1682 году въ сѣверной части Ростовской митрополіи отдѣльно основана епархіа Устюжская, въ составъ которой отъ Ростовской епархіи отошли: Устюгъ, Сольвычегодскъ и Усольскій уѣздъ³⁾. Выше мы видѣли, что Устюгъ принадлежалъ 1396 года Ростовской епархіи⁴⁾; но 1551 года онъ числился въ Пермской, а 1623-го опять въ Ростовской⁵⁾. Что касается до Сольвычегодска и Усольскаго уѣзда, то Сольвычегодскъ упоминается въ Ростовской епархіи 1605 и 1607, а Усольскій уѣздъ 1657 года⁶⁾. Лусская Пермца 1678 года числилась въ Ростовской митрополіи, также городъ Тотьма 1681 года⁷⁾. Знаменитый Кирилловъ монастырь принадлежалъ Ростовской епархіи до самаго отчисленія Бѣлоозера въ 1658 г. къ Новгородской митрополіи. Онъ упоминается за Ростовскою епархіею въ 1506 г.⁸⁾ 1526 г. Ростовскому архіепископу запрещено завѣдывать Ниловою пустынею и судить иноковъ оной. Тоже подтверждено и въ 1584 году⁹⁾.

«Около 1775-го года Ростовскую епархію составляли: 1) Ростовъ, 2) Ярославль, 3) Угличъ, 4) Романовъ, 5) Пошехонье со всѣмъ уѣздомъ;

1) Археогр. Акт. IV, 263.

2) Археогр. Акт. I, 226. Юридич. Акт. стр. 94.

3) Археограф. Акт. IV, 401.

4) Лѣт. по Никон. спис. IV, 277.

5) Истор. Рос. Іерарх. III, 320, 330.

6) Археогр. Акт. II, 86, 164. IV, 138.

7) Государ. Грам. IV, 392. Археогр. Акт. IV, 315.

8) Юридич. Акт. стр. 401, 411.

9) Археограф. Акт. I, 145.

17 монастырей и 837 церквей ¹⁾; 1702-го года — 731, а 1825-го — 876 церквей ²⁾. 1788-го года, для округленія границъ епархій сообразно съ предѣлами намістничествъ, городъ Любимъ съ уѣздомъ, также села на Волгѣ, Введенское и Діевы городища, отошли изъ Костромской епархіи въ Ярославскую, а изъ оной въ Костромскую села по нагорной сторонѣ Волги: Пружинино, Никитское, Островъ, Митино, Борисъ и Глѣбъ, Черная заводъ, Левашево, Новленское, Ильинское Токмачевыхъ — въ Костромскую. Последнее село отъ Нерехты на сѣверъ въ 10-ти верстахъ; слѣдовательно, до того 1788 года границы Ярославской епархіи подходили очень близко къ Нерехтѣ.

«Въ высочайшемъ указѣ сказано: «Вслѣдствіе указа нашего въ 3-й день іюля 1788 года, даннаго нашему дѣйствительному тайному совѣтнику и генералъ-губернатору Ярославскому и Вологодскому Мельгунову, упраздня Спасо-Ярославскій монастырь, обратиться для пребыванія архіепископа Ростовскаго и Ярославскаго, а бывшему въ ономъ архимандриту Іоилу, по старости и болѣзнямъ его увольняемому отъ управленія тѣмъ монастыремъ, производить по смерти нынѣшнее его жалованье».

«Кромѣ того, Шуйскій городъ, находящійся на правой сторонѣ рѣки Сухоны, составлялъ вотчину Ростовской митрополіи ³⁾.

«Въ обоихъ изданіяхъ Истор. Рос. Іерархіи относительно титуловъ владыкъ ростовскихъ напечатаны такія несообразности, которыя безъ вѣрныхъ указаній едвали можно и допустить. Такъ, между прочимъ, значится, что, будто-бы, съ епископа Нестора со 2-й половины XII вѣка до 1215 года титуловались «муромскими». Этотъ титулъ «муромскій» ни откуда не виденъ, напротивъ въ эту пору въ Муромѣ были поголовно идолопоклонники. Это видно изъ того, что князь муромскій Глѣбъ, сынъ Владиміра Мономаха, получая Муромъ въ удѣлъ, всѣми мѣрами старался обратить муромскихъ жителей къ христіанству, но муромцы до того упорствовали, что Глѣбъ до самой кончины два года жилъ не въ Муромѣ а въ двухъ поприщахъ отъ онаго. Когда въ 1192 году Муромъ достался въ удѣлъ Константину Святославичу, то муромцы не впустили его въ городъ, почему у князя съ подданными открылась война. Собравъ войско въ Кіевѣ, Святославъ осадил Муромъ; въ эту осаду сынъ Константина Михаилъ былъ убитъ муромцами. По взятіи Мурома Константинъ насильно,

1) Любопытн. мѣсяцесловъ на 1776 г., стр. 52, 179.

2) Истор. Рос. Іерарх. 2 изд. 72, 662—663.

3) Кн. большаго чертежа, стр. 208.

какъ побѣдитель, окрестилъ муромцевъ и основалъ въ Муромѣ епископію ¹⁾.

«Затѣмъ составители Россійской Іерархіи утверждаютъ, что, будто-бы, съ 1215 года до Θεодора, племянника преп. Сергію радонежскому, епископы ростовскіе титуловались и «переславскими». Съ смертію великаго князя Всеволода въ сѣверной Россіи находились три княженія: собственно Владимірское подъ властію Георгія II, Ростовское—Константина и Переславское — Ярослава, дѣтей Всеволодовыхъ. Ярославъ Переславскій, дѣйствуя заодно съ Георгіемъ, былъ во враждѣ съ Константиномъ. Нельзя повѣрить, чтобы по этой неприязни, доходившей до кровопролитія, Переяславль находился по епархіальному управленію въ зависимости отъ Ростова. Можно скорѣе согласиться, что онъ принадлежалъ къ Владиміру. Съ половины XIV столѣтія Переславль числится главнымъ городомъ уже Сарайской епархіи.

«Послѣ архіепископа Θεодора до 1448 года всѣ его преемники, какъ-то: Арсеній, Григорій и Діонисій титуловались просто епископами, а не архіепископами, какъ сказано въ обоихъ изданіяхъ Россійской Іерархіи. Затѣмъ авторы Россійской Іерархіи утверждаютъ, что, будто-бы, этотъ Θεодоръ, сверхъ обыкновеннаго титула: ростовскій и ярославскій, именовался бѣлоозерскимъ и устюжскимъ, угличскимъ и моложскимъ. Такого титула ни изъ лѣтописей, ни изъ актовъ не видно, а также не видно и того, чтобы Кириллъ III титуловался ростовскимъ, ярославскимъ и *бѣлоозерскимъ*.—Нельзя не допустить того, что владыки ростовскіе въ XV и XVI вѣкахъ, даже въ XVII, прибавляли къ титулу: «Ростовскій и ярославскій» также какой-нибудь и третій другихъ городовъ или десятины, до какой именно относилось дѣло. Тамъ же, гдѣ не касалось до десятины, то просто именовались: ростовскій и ярославскій, но не всегда бѣлоозерскій. Такъ архіепископъ Вассіанъ 1506 г. въ настоятельной грамотѣ Бѣлозерскаго уѣзда Усть-Шехонскому игумену титуловался: «ростовскій, ярославскій и *бѣлоозерскій*», также архіепископы Іона и Давидъ въ такихъ титулахъ подписались къ той грамотѣ ²⁾; архіепископъ Кириллъ въ настоятельной грамотѣ Моложской десятины священнику села Шинтовскаго: «ростовскій, ярославскій и моложскій» ³⁾. Митрополита Варлаама грамота 1624 года начинается: «благословеніе Варлаама митрополита Ростовскаго, Ярославскаго и Великоустюжскаго на Устюгъ

1) Прологъ 21 мая. Истор. Рос. Госуд. Карамзина т. III, примѣч. 153.

2) Юридич. Акт., стр. 402—403.

3) Тамъ-же, стр. 404.

Великій, сослужебнику нашего смиренія архимандриту Варлааму: и проч. ¹⁾).

По каталогу ростовскихъ архіереевъ, напечатанному въ I т. Россійской Іерархіи, извѣстны: 1) Теодоръ 992 и 2) Иларіонъ 992. 3) Игнатій сомнительный. 4) Леонтій 992—993 (?) ²⁾ 5) Исаія 1077—1089. 6) Иларіонъ II, Θεογνοσть I и Теодоръ II сомнительные. 7) Ефремъ I ³⁾. 8) Несторъ 1156—1157. 9) Леонъ 1158—1162. 10) Несторъ (возвратился) 1160—1164. 11) Теодоръ III — Калугеръ 1170—1172. 12) Николай сомнительный. 13) Лука 1185—1189. 14) Іоаннъ I 1190—1213. 15) Пахомій 1214—1216. 16) Кириакъ и Митрофанъ I—сомнительные. 17) Кириллъ I 1216—1229. 18) Кириллъ II 1231—1262. 19) Митрофанъ II, Кириллъ III упомин. 1243 — сомнительные. 20) Игнатій II 1262—1288. 21) Іаковъ I сомнительный. 22) Тарасій 1289—1299. 23) Симеонъ 1299—1311. 24) Трифонъ I сомнительный 25) Прохоръ 1311—1327. 26) Антоній I 1328—1335. 27) Гаврилъ 1336—1339. 28) Іоаннъ II 1346—1355. 29) Игнатій III 1355—1356. 30) Петръ 1364. 31) Парфеній или Пафнутій сомнительный. 32) Арсеній I 1365. 33) Матвей 1383—1385. 34) Іаковъ II 1386—1392. 35) Ефремъ, Симонъ, Митрофанъ, Кириллъ, Парфеній, Алексѣй, Θεογνοσть, Иларіонъ, Теодоръ, Іоаннъ — сомнительные. 36) Теодоръ IV 1390—1395. 37) Арсеній II 1395. 38) Григорій 1396—1416. 39) Діонисій 1418—1425. 39) Ефремъ II 1427—1454. 40) Θεοδοσій 1454—1461. 41) Трифонъ 1462—1467. 42) Вассіанъ I 1468—1481. 42) Іоасафъ I 1481. 43) Тихонъ 1490—1503. 44) Вассіанъ II 1506—1515. 45) Іоаннъ III 1520. 46) Кириллъ III 1526. 47) Досеѣй I 1541—1542. 48) Алексѣй 1543. 49) Никандръ 1549—1567. 50) Евѣимій сомнительный 1563. 51) Корнилій 1567. 52) Іона I ⁴⁾. 53) Авраамій, Евѣимій сомнительные. 54) Давидъ 1574—1584. 55) Іовъ 1586—1587. Митрополиты: 56) Варлаамъ I 1587. 57) Іона II 1604. 58) Кириллъ IV 1606. 59) Филаретъ 1605—1610. Кириллъ IV возвратился 1612. 60) Варлаамъ II 1623—1652. 61) Іона III 1652—1691. 62) Іоасафъ II 1691—1701. 63) св. Димитрій 1702—1709. *Размые*: 64) Досеѣй II 1711—1718. 65) Георгій 1718—1731. 66) Іоакимъ 1731—1741. 67) Арсеній 1742—1763. 68) Аѳанасій 1763—1776. 69) Самуилъ

¹⁾ Археограф. Акт. III, 222.

²⁾ 1054—1077.

³⁾ Современникъ Мономаха.

⁴⁾ 1574.

1776—1783. 70) Арсеній IV 1783—1799. 71) Павелъ 1800—1805.
72) Антоній 1806.

Исслѣдованія о. Діева доведены до 1731 г., т. е. до архіепископа Іоакима, о которомъ сдѣлана лишь краткая замѣтка. Впрочемъ въ дальнѣйшихъ изысканіяхъ въ настоящее время не имѣется особенной нужды, ибо всѣ послѣдующія жизнеописанія ростовскихъ и ярославскихъ владыкъ печатались съ достаточными подробностями въ мѣстныхъ изданіяхъ отчасти изъ любопытства, а иногда изъ особаго уваженія къ личности того или другаго епископа. Такого рода біографіи составлялись не только послѣ кончины іерарха, но и при жизни, что конечно сообщало большую достовѣрность хронологическимъ даннымъ, каковой именно и хотѣлъ достигнуть о. Діевъ, имѣя главнымъ образомъ лишь основательную повѣрку іерархическихъ каталоговъ. Изъ этой же повѣрки іерархическихъ каталоговъ становится вполне яснымъ, что въ 1890 году не могло исполниться 900 лѣтъ со времени прибытія на ростовскую кафедру св. Θεодора, перваго ростовскаго епископа, какъ то полагаютъ нѣкоторые дѣписатели, ссылаясь на стѣнные надписи XVII в. и апокрифическія лѣтописи XVIII в.

А. Тимовъ.

Ростовскіе епископы, архіепископы и митрополиты.

Когда основана Ростовская епархія—неизвѣстно, но, вѣроятно, гораздо 'позднѣе, нежели какъ полагають оба изданія Исторіи Россійской Іерархіи. Название святителя Леонтія въ посланіи Симона суздальскаго къ Поликарпу *первопрестольникомъ* ростовскимъ, каковое имя на Руси обыкновенно носилъ при учрежденіи епархіи первый архіерей, служитъ доказательствомъ, что въ Ростовѣ епархія основана не прежде, какъ при св. Леонтіи; въ этомъ мнѣніи утверждаетъ то, что до Леонтія въ Ростовѣ не было христіанства. Несомненно, что в. к. Владиміръ, распространя христіанство среди всѣхъ своихъ подданныхъ, не оставилъ и Ростовъ безъ того, чтобы не послать туда проповѣдниковъ новой религіи; но всѣ ихъ попытки распространить здѣсь христіанство отъ упорнаго идолопоклонства ростовцевъ остались до самаго Леонтія безуспѣшными. Съ этой стороны должно смотрѣть на Θεодора и Иларіона, поставленныхъ въ обонхъ изданіяхъ Исторіи Іерархіи первыми ростовскими архіереями, т. е. они посылались в. к. Владиміромъ въ Ростовъ для евангельской проповѣди; но по неуспѣху скорѣ возвратились во свояси, тѣмъ болѣе, что они, какъ названы въ тѣхъ изданіяхъ, родомъ были греки. Въ такомъ смыслѣ можно понимать выраженіе въ лѣтописяхъ, какъ-то въ Лѣтописи Никонова списка (I, 104) «того лѣта (6500) постави Леонтъ, Митрополитъ Кіевскій, въ Ростовъ епископа Θεодора». Это выражено въ Воскресенской Лѣтописи (I, 154) и Русск. Времен. 1790 (I, 43) гораздо ближе: «крестився Володимеръ и *взя* у Фотія патріарха Цареградскаго перваго митрополита Кіеву Леона, а Ростову Θεодора Гречина». Не мѣшаетъ этому и выраженіе той же Воскресенской лѣтописи, — помѣщенное полъ тѣмъ же годомъ: «того же лѣта поставлена бысть церковь въ Ростовѣ дубовая Успенія св. Богородицы первымъ епископомъ Θεодоромъ Гречиномъ». Могло быть это первою мѣрою святаго просвѣтителя, чтобы благолѣпиемъ священнослуженія въ храмѣ дѣйствовать на идолопоклонниковъ въ пользу ихъ спасенія. Такимъ образомъ въ этомъ же храмѣ служилъ и Иларіонъ, бывший нѣсколько времени въ Ростовѣ, также безъ всякаго успѣха для распространенія христіанства. Изъ житія св. Леонтія ростовскаго въ Прологѣ 23 мая видно,

что въ Ростовѣ онъ первый насадилъ христіанство, пріучивъ «кутією» малыхъ дѣтей ходить въ построенную имъ церковь, и что епископы до него въ Ростовѣ бывшіе, Теодоръ и Иларіонъ, отсюда «*избѣжеста нетерпя досажденія мюдскаго*». Слѣдовательно можно-ли назвать тѣхъ Теодора и Иларіона епархіальными архіереями, когда въ ихъ епархіи не было христіанъ, ни церквей съ духовенствомъ, кромѣ двухъ: той дубовой соборной—въ самомъ городѣ и Архангельской, построенной Леонтіемъ близъ Ростова для хожденія въ нее тѣмъ дѣтямъ, чтобы тѣмъ лучше скрыть это отъ родителей, упорныхъ въ идолопоклонствѣ. Преп. Аврамій ростовскій, жившій въ 1-й половинѣ XII вѣка, во времена Владиміра Мономаха, какъ это видно изъ житія Авраміева, нашелъ въ самомъ Ростовѣ много невѣрныхъ и что *Чудскій конецъ* этого города въ его пору кланялся еще идолу Велесу. Воскресенская Лѣтопись (I, 154), описавъ построеніе въ Ростовѣ дубовой церкви св. просвѣтителемъ Россіи, говоритъ: «а служило у той церкви епископовъ 7: 1) епископъ Теодоръ, 2) Иларіонъ, 3) Леонтій чудотворецъ, 4) Исаія чудотворецъ, 5) Ефремъ, 6) Несторъ, 7) Леонъ». Но въ Продолженіи Нестора (стр. 208), Софійскомъ Временникѣ (I, 414), Новгородской 4 Лѣтоп. въ Собраніи русскихъ лѣтоп. (стр. 102) Леонтій поставленъ 7-мъ епископомъ. Такъ сказано тамъ: «а се имена епископовъ ростовскихъ: 1) Теодоръ, 2) Теогность, 3) Теодоръ, 4) Иларіонъ, 5) Теогность, 6) Теодоръ, 7) Леонтій. Согласно этому и въ каталогѣ Никонова списка, въ прибавленіи къ I тому (стр. 4), Леонтій показанъ седьмымъ. — Въ Синописисѣ, изд. 1774 года (стр. 74) и изданномъ въ Кіевѣ 1836 г. (стр. 79, 80) о Владимірѣ, просвѣтителѣ Россіи сказано, что онъ «иде въ Ростовъ, идѣ же сокрушивъ кумиры, на тѣхъ мѣстѣхъ церкви созда и епископа *Θому* остави».

1. Леонтій святый. О времени его святительства изъ лѣтописей ничего положительнаго нѣтъ, даже не видно и изъ житія его, помѣщеннаго въ Прологѣ. Въ этомъ житіи повѣствуется, что Леонтій былъ изъ Константинополя, родители воспитали его въ благочестіи, сверхъ греческаго съ молодыхъ лѣтъ зналъ хорошо русскій языкъ, и что изъ инока патріархомъ Фотіемъ посвященъ во епископа. Но Фотій слишкомъ за сто лѣтъ святительствоваъ еще до в. к. Владиміра. Имя цареградскаго патріарха Фотія, неизвѣстно почему вкравшееся въ наши лѣтописи, повѣствующія о крещеніи Россіи княземъ Владиміромъ Святославичемъ, замѣтно, было причиною, что поздніе писатели или составители лѣтописей отнесли Леонтія ко временамъ святаго просвѣтителя Россіи, а въ

слѣдъ за нимъ оба изданія Исторіи Рос. Іер. самую кончину Леонтія опредѣлили въ 993 году.—Несообразность эта доказывается святительствомъ преемника Леонтіева, святаго Исаи, хиротонисаннаго 1077 года, слѣдовательно отъ Леонтія до Исаи междуархіерейство на 35 лѣтъ, что самое допустить совершенно невозможно! Правда, въ Продолж. Нестора (стр. 208), Соф. Времен. (I. 414), Лѣтоп. Никонова списка дополненія къ I т. (стр. 4) и нѣкоторыхъ другихъ въ Каталогѣ ростовскихъ архіереевъ послѣ Леонтія до св. Исаи помѣщенъ епископомъ Иларіонъ, но его бытіе сомнительно, во-первыхъ, потому, что въ каталогахъ прочихъ лѣтописей, какъ-то Воскресенской Лѣтописи, какъ выше видѣли мы, послѣ Леонтія помѣщенъ непосредственно Исаія, во-вторыхъ—объ этомъ Иларіонѣ не повѣствуетъ ни одна лѣтопись.—Объ Леонтіи гораздо справедливѣе сказанія Симона, суздальскаго епископа, въ посланіи къ Поликарпу, также Кіевскаго Патерика по рукописи XV вѣка, по мнѣнію Карамзина (Ист. Рос. Госуд. II прим. 138). Въ этомъ Патерикѣ говорится: «Печерскаго монастыря мнози епископы поставлены быша во всю русскую землю: первый ростовскій Леонтій священномученикъ, его же Богъ прослави нетлѣніемъ, и се бысть первопрестольникъ, его же невѣрніи, много мучивше, убиша. И се третій гражданинъ небесный бысть съ онѣма Варягома, вѣнчався отъ Христа». — Кому должно отдать болѣе вѣры, поднимъ ли составителямъ лѣтописей, или Симону, который жилъ послѣ Леонтія только черезъ столѣтіе и былъ знакомъ съ ростовскими древностями, какъ это утверждаетъ митрополитъ Евгеній въ своемъ историческомъ Словарѣ бывшихъ писателей духовнаго чина? ¹⁾ Карамзинъ въ томъ примѣчаніи почитаетъ святителя Леонтія современникомъ великаго князя Изяслава Ярославича.—Опытъ Истор. Словаря о святыхъ греко-росс. 1784 г. (стр. 140, 141), святителя Леонтія полагаетъ поставленнымъ въ Ростовъ въ княженіе великаго князя Владиміра Мономаха цареградскимъ патріархомъ Филоеомъ и что Леонтій скончался 1091 года, маія 23; слѣдовательно, пережилъ своего преемника, святителя Исаію, что допустить едва-ли можно.—Мощи св. Леонтія обрѣтены 23 мая 1164 года при закладкѣ ростовскаго каменнаго собора, и стояли открытыми; по случаю похищенія поляками золотой раки сего угодника въ 1609 году, онѣ съ той поры почиваютъ подъ спудомъ. Въ лѣтоп. Никонов. списка (II, 191), сказано: «въ лѣто ⁶⁶⁷⁰/₁₁₆₂ погорѣ Ростовъ и церковь соборная. Князь великій Андрей повелѣ созидати каменную и начаша ко-

¹⁾ Словарь т. II, стр. 218.

пяти рвы и обрѣтоша гробъ покровенъ двѣма лицами и отверше видѣша въ немъ тѣло Леонтія Ростовскаго епископа все цѣло и благоуханіе испущающе и ризы его, яко новоположена. Егда совершиша церковь камену и поставиша въ ней въ рацѣ къ стѣнѣ, идѣже и нынѣ лежать. Иванъ же, епископъ ростовскій благословеніемъ Θεодора митрополита установи праздновати Леонтію маія въ 23 день». Безъ сомнѣнія, здѣсь лѣтописецъ, помѣстивъ ростовскій пожаръ подъ лѣтомъ 1162,—въ этомъ разказѣ описалъ событія и послѣдующихъ годовъ, какъ-то: обрѣтеніе мощей и установленіе праздника угоднику, послѣдовавшее въ началѣ XIII вѣка. Въ Софійск. лѣтописи (стр. 166) это обрѣтеніе показано подъ лѣтомъ 1164. Только то несправедливо, что въ святительство ростовскаго епископа Іоанна, архіерействоваваго съ 1190 по 1213 годъ, митрополитомъ былъ не Θεодоръ, а другаго имени. — Да и во время обрѣтенія мощей также митрополитомъ былъ не Θεодоръ ¹⁾. Въ Ростовѣ епископствовалъ еще Іоаннъ съ 1346 по 1355 годъ; но онъ сюда не принадлежитъ. Никонова списка Лѣтопись (II. 256) называетъ сего Іоанна мужемъ учительнымъ. Онъ, очевидно, составилъ и канонъ на обрѣтеніе мощей святителя Леонтія, доселѣ печатаемый въ минеѣ подъ заглавіемъ: «твореніе Іоанна епископа». Изъ выражений этого канона: „граду нашему“, также: «молися и за святителя, славящаго твою память»—видно, что этотъ Іоаннъ епископствовалъ въ Ростовѣ. — Тамъ сказано: «ты монашескимъ житіемъ угодилъ еси, отъ царскаго града яко солнце граду Ростову возсіялъ еси», «ты измлада Христа возлюбилъ еси *кумиръ возмушався и мерзскихъ идолослуженій*». Этого нельзя было сказать о грекѣ, а именно о россиянинѣ, на Руси тогда господствовало идолопоклонство: подъ именемъ же царскаго града безъ сомнѣнія разумѣется Кіевъ, и замѣтно есть поздняя вставка, которыми испещрена вся служба, гдѣ и російскій государь именованъ также царемъ. Не это-ли выраженіе: «изъ царскаго града» заставило нѣкоторыхъ св. Леонтія почитать за грека и уроженцемъ константинопольскимъ? Но здѣсь разумѣется не Царьградъ, а столица Россіи, доселѣ называемая у русскихъ царствующимъ градомъ. — Въ статьѣ о Суздальской епархіи, напечатанной въ журналѣ Мин. Народ. Просвѣщ. за іюнь 1852 г., гдѣ ростовскіе архіереи помѣщены на равнѣ съ суздальскими, сказано, что Леонтій поступилъ на паству 1075 года и спустя не болѣе года принялъ мучениче-

¹⁾ По Строеву въ Кіевѣ митрополитами были: Іоаннъ 1164—1166; Константинъ 1167—1177; Никифоръ 1182—1198; Матей 1210—1214.

ство отъ ростовскихъ язычниковъ. На чѣмъ авторъ основался въ годѣ хиротоніи — неизвѣстно, а это было-бы любопытно, если этотъ годъ основанъ былъ на вѣрномъ актѣ.

Что Леонтій именно есть первопрестольникъ ростовскій, это видно, во-первыхъ, изъ того, что до митрополита *Феофемита*, грека, въ Россіи не было іерархическаго священноначалія, какъ объ этомъ говоритъ и преп. Несторъ въ извѣстныхъ спискахъ своей лѣтописи; во-вторыхъ, показанные въ Исторіи Россійской іерархіи первые ростовскіе архіереи Теодоръ и Иларіонъ возвращались въ Грецію естественно потому, что, по минованіи дѣла своей безуспѣшной проповѣди, они не имѣли нужды болѣе тамъ оставаться, какъ посланные въ Ростовъ не для священноначалія епархіальнаго, а въ отношеніи апостолическомъ.

Что же касается до *Иматія*, показаннаго въ обоихъ изданіяхъ Исторіи Рос. Іерархіи послѣ Иларіона I предъ Леонтіемъ, то его нѣтъ въ извѣстныхъ каталогахъ, а также въ лѣтописяхъ и синодикахъ; въ послѣднихъ послѣ Иларіона непосредственно написанъ Леонтій.

II. *Исаія святой*. Онъ не только былъ изъ постриженниковъ кіевопечерскихъ, какъ въ числѣ печерской братіи перечисляетъ Симонъ въ посланіи къ Поликарпу, но еще *иуменомъ монастыря св. Димитрія*, бывъ на это настоятельство посланъ преп. Теодосіемъ печерскимъ по просьбѣ великаго князя Изяслава Ярославича, послѣ кончины игумена Варлаама, послѣдовавшей около 1065 года. Объ этомъ повѣствуетъ житіе св. Исаи въ прологѣ 15 маія, причемъ тутъ же упоминается, что Исаія былъ родомъ отъ области Кіевской, и изъ настоятелей Димитріевскаго монастыря, въ 6585 (1077) году митрополитомъ Іоанномъ былъ хиротонисанъ въ епископа ростовскаго, и что обходя города и мѣста ростовской и суздальской земли, приводилъ въ вѣру Христову, предавая идоловъ огню.—Въ Лѣтоп. препод. Нестора по Кенигсбер. списку (стр. 129) сказано, что 6596 года Исаія съ митрополитомъ Іоанномъ святилъ въ Кіевѣ церковь св. Михаила, монастыря Всеволожа, а прочія лѣтописи повѣствуютъ, что 6597 года святилъ и церковь Богородицы въ Печерскомъ монастырѣ,—какъ то Печерской церкви освященіе въ 6597 году показано въ Воскресенской Лѣтоп. (I, 218) и Лѣтописи Никон. списка (I, 190). По Кіевскому патерику, освященіе этой церкви было 14 августа.—Но въ Прологѣ кончина Исаи показана 15 маія 6597 года, то есть 1089 г.; а потому во время освященія Печерской церкви его въ живыхъ не было. Въ Прологѣ сказано, что Исаія находился при освященіи и послѣ онаго умеръ на другой годъ. Выходить, или годъ освященія 6597

въ лѣтописяхъ, или годъ кончины Исаи въ прологѣ—не вѣренъ. На послѣднее не видно доказательствъ, скорѣе на первое. Въ Супрасльской рукописи (стр. 15) освященіе церкви Пресв. Богородицы въ Печерскомъ монастырѣ значится подъ лѣтомъ $\frac{6595}{1087}$. Если это вѣрно, то годъ кончины Исаи 6597 показанъ справедливо, т. е. съ 14 августа 1087 по 15 мая 1089 — на другой годъ послѣ освященія. Въ Софійской лѣтоп. (стр. 141) смерть Исаи означена сообразно прологу въ 6597 году. Замѣтно, что лѣтописатель Воскресенской лѣтописи помѣстилъ подъ этимъ годомъ освященіе Печерской церкви митрополитомъ Іоанномъ для того, чтобы въ одной связи описать Іоаннову кончину, именно послѣдовавшую въ томъ 6597 году.

Ключарь Ананія Ѳеодоровъ въ сказаніи о Суздалѣ, говоритъ, что въ рукописномъ ростовскомъ лѣтописцѣ кончина Исаи показана 6598 года. О разногласіи касательно освященія Печерской церкви и кончины Исаи можно сказать и то, что преп. Несторъ, очевидецъ того освященія, по лѣтоп. Кенигсб. списка (стр. 125), совсѣмъ не говоритъ, чтобы при томъ освященіи находился и Исаія, епископъ ростовскій, а съ митрополитомъ святилъ изъ епископовъ только Лука Бѣлгородскій; на той же страницѣ при освященіи церкви св. Михаила въ монастырѣ Всеволожскомъ упоминается о бытности Исаи при этомъ освященіи.

Затѣмъ, Татищевъ въ Ист. Рос. (II, 143), въ числѣ архіереевъ, бывшихъ при торжественномъ открытіи св. мощей Ѳеодосія печерскаго, перечисляетъ и Исаю ростовскаго. Но это несправедливо: 1) тогда Исаи и въ живыхъ не было; 2) еслибы и былъ живъ, тогда ему нельзя поспѣть въ Кіевъ на этотъ случай: мощи обрѣтены ночью съ 12 числа на 13 августа 1091 года, торжественное же открытіе праздновали чрезъ сутки 14 числа того августа, — и о бытіи Исаи при этомъ случаѣ не говорятъ ни одна лѣтопись.

Послѣ св. Исаи въ первомъ изданіи Россійской Іерархіи упоминаются еще какъ сомнительные ростовскіе епископы: Иларіонъ II, Ѳеогность I и Ѳеодоръ II.

III. *Ефремъ I.* По словамъ суздальскаго епископа Симона въ посланіи къ Поликарпу, Ефремъ первоначально иночествовалъ въ Печерскомъ монастырѣ. Ефремъ дѣйствительно святительствовалъ во времена Владиміра Мономаха, но точно-ли въ ту пору, какъ онъ былъ на великомъ княженіи, на это нѣтъ вѣрныхъ указаній. Воскресенская Лѣтоп. (II, 175), Лѣтоп. по Никон. спис. (II, 346),—повѣствуя о перестройкѣ Юріемъ II въ Суздалѣ церкви Богородицы говорятъ: «создана бѣ прадѣдомъ его

Владиміромъ Мономахомъ и епископомъ Ефремомъ».—Ростовъ со времени кончины Всеволода, отца Мономахова, былъ удѣломъ послѣдняго, то-есть Владиміра Всеволодовича (Истор. Росс. Госуд. Карамзина II, 40, 66 — 70), а потому передѣлка этой церкви могла послѣдовать и тогда, когда Мономахъ не былъ еще облеченъ саномъ великаго князя. Что Ефремъ былъ пострижникомъ киевпечерскимъ, объ этомъ упоминаетъ Симонъ въ посланіи къ блаженному Поликарпу, называя его тамъ суздальскимъ. Статья о суздальской іерархіи въ журналѣ Министер. Народ. Просв. за іюль 1852 г. неизвѣстно на чѣмъ основалась, что Ефремъ управлялъ паствою въ 1149 году.

IV. *Несторъ*. Ниоткуда не видно, что Несторъ былъ хиротонисанъ около 1156 года, какъ этотъ годъ его хиротоніи утверждаютъ оба изданія Исторіи Рос. Іерархіи. Напротивъ смѣло можно утверждать, что его хиротонія послѣдовала гораздо раньше, могло быть, что и до Климента, митрополита всея Руси, посвященнаго своими епископами 7147 года. На это доказательства: а) въ тотъ же годъ, то-есть 1156, въ который вмѣсто Климента лѣтомъ прибылъ въ Кіевъ новый митрополитъ Константинъ, по Лѣтописи Львова (I, 267) ростовскій епископъ Несторъ «*на зиму иде въ русь, зане лишень бысть епископства*». Это въ Лѣт. преп. Нестора по Кенигсберг. списку (стр. 233) выражено: «На ту же зиму приде Несторъ, епископъ ростовскій, въ Кіевъ къ Константину митрополиту поклонитися и благословитися, оклеветанъ бысть отъ своихъ и лишень епископіи». При сопоставленіи сказаній этихъ двухъ лѣтописей естественно вытекаетъ заключеніе, что лишеніе епископіи послѣдовало не отъ Константина, лишь только тогда прибывшаго въ Россію, а отъ его предшественника митрополита Климента; иначе опальный владыка, лишенный архипастырской власти, если бы отъ Константина,—отправился-ли бы къ священно-начальнику земли русской въ намѣреніи ему поклониться и принять отъ него благословеніе? Не одинъ страдалецъ Несторъ въ эту пору, но и другіе, неся тягость распоряженій Климентовыхъ, съ желаніемъ благословиться и поклониться Константину выѣхали въ Кіевъ къ новому митрополиту, какъ-то: Нифонтъ, владыка новгородскій, долго дожидавшійся его прибытія и до онаго скончавшійся въ Кіевѣ въ апрѣлѣ того года, и Мануилъ, епископъ смоленскій, «*иже стѣлзъ предъ Климомъ*», какъ выражено въ Воскресенской лѣтописи (II, 39), т.-е. отъ митрополита Климента. б) Дѣло было такъ: Климентъ поставленъ былъ въ митрополита кіевскаго единственно по волѣ великаго князя Изяслава Мстиславича вопреки сопернику его Юрію Долгорукому, постоянному обла-

дателью Ростова и Суздаля; по этой причинѣ на соборѣ, избравшемъ Климента въ митрополита 1147 года, не было ростовскаго владыки, естественно неявившагося на соборъ противъ воли удѣльнаго своего князя. Изъ лѣтописей видно, что Климентъ гналъ тѣхъ владыкъ, кои не участвовали въ его избраніи, какъ то гналъ за это новгородскаго Нифонта и Мануила смоленскаго. Это побужденіе, замѣтно, руководило Климентомъ лишить и Нестора епископіи. с) Въ Воскресенской лѣт. (II, 39) сказано: «въ то время пріиде изъ Царьграда митрополитъ Константинъ, тогда извергоша Климову службу и ставленья его»; далѣе: «а потомъ и діакономъ опять повелѣ служити, ихъ Климъ митрополитъ ставилъ». Выходитъ, что епископы, хиротонисанные Климентомъ, по прибытіи въ Кіевъ новаго митрополита не были разрѣшены священнодѣйствовать, а потому Несторъ, если бы принялъ хиротонію отъ Климента, не явился бы въ Кіевъ для благословенія и поклоненія, когда на немъ лежало запрещеніе. d) Хорошій отзывъ лѣтописей о Несторѣ не позволяетъ думать, чтобы отнятіе епископіи послѣдовало отъ митрополита Константина, священноначальника также добрыхъ качествъ,—тѣмъ болѣе, что лѣтопись Никонова списка (II, 158). говоритъ, что «того же лѣта Константинъ митрополитъ, испытавъ о Несторѣ, яко не поправдѣ оклеветанъ бысть отъ домашнихъ его, повелѣ клеветарей его всѣхъ посадити въ темницу». Съ другой стороны лѣтопись Переславля Залѣскаго, напечатанная во *Временникѣ* Общ. Истор. и Древн. Россійск. (IX, стр. 72) говоритъ: «на ту зиму (то-есть 1156 года) иде епископъ Несторъ въ Русь, и лишиша и епископье». Поэтому выходитъ, что лишеніе епископіи послѣдовало по прибытіи Нестора на Русь, слѣдовательно, по распоряженію митрополита Константина. Но замѣтно, союзъ „и“ есть поздняя вставка: если исключить оный, то смыслъ будетъ, сообразный сказанію лѣтописи Львова. Въ лѣтописи по Никонов. списку (II, 161) подъ лѣтомъ ⁶⁶⁶⁵/₁₁₅₇ сказано: «того же лѣта изгнанъ бысть Несторъ, епископъ ростовскій, съ престола его ростовскаго и суздальскаго про господскіе праздники: не велѣше бо мяса ясти въ господскіе праздники, аще прилучатся когда въ среду или пятокъ, такожь отъ свѣтлыя недѣли до пантукостія». Что именно за это былъ изгнанъ—въ этомъ нельзя утвердиться на лѣтописи Никонова списка: во-первыхъ, что объ этомъ не говорятъ прочія лѣтописи, во-вторыхъ, что въ дальнѣйшихъ подробностяхъ о Несторѣ Никоновскій списокъ чрезвычайно спутанъ, какъ объ этомъ увидимъ ниже.

Статья о Суздальской іерархіи въ журналѣ *Мин. Нар. Провс.* за іюль 1852 г. говоритъ, что «Несторъ тоже былъ изъ подвижниковъ Кіево-

печерской лавры, поступилъ на паству 1150 года, и что въ его время Ростовъ, Суздаль, Владимірь и Муромъ начали составлять епархію, подъ названіемъ Ростовской и Суздальской». Впрочемъ о Муромѣ—сомнительно, потому что тогда былъ вполне погруженъ въ язычество, какъ это видно изъ многихъ лѣтописей.

5) *Леонъ и тотъ же Несторъ, одинъ послѣ другаго.* Во 2-мъ изданіи Исторіи Рос. Іерархіи сказано, что Леонъ 1158 года хиротонисанъ изъ *иуменовъ Серпуховскаго Владычня монастыря*. Въ 1158 году этого монастыря и не существовало; онъ основанъ во второй половинѣ XIV вѣка св. Алексѣемъ, митрополитомъ всея Россіи (Истор. Рос. Іерарх. III. 569),—и хиротонію Леона нельзя утверждать въ 1158 году. Въ Воскресенской лѣтописи (II, 44), сказано подъ лѣтомъ 6666 — неопредѣлительно: «Того же лѣта *приде* Леонъ на епископію Ростову» (тоже въ Лѣтоп. по Никон. списку II. 164; Лѣтоп. Львова II. 269 и Лѣтоп. Переславля-Залѣскаго стр. 73); могло быть изъ другой епархіи или страны, тѣмъ болѣе, что митрополитъ Константинъ, по кончинѣ Юрія Долгорукаго, послѣдовавшей въ половинѣ маія того года, сошелъ съ священноначальства и удалился въ Черниговъ. — Скоро и Леонъ, подобно предшественнику, подвергся изгнанію. Въ лѣтописяхъ Воскресенской (II, 44) и Львова (II, 270) подъ лѣтомъ 6667-мъ сказано: «того же лѣта Ростовцы и Суздальцы выгнаша Леона епископа, зане умножалъ быше церковь грабя и попы». Тоже и подъ тѣмъ же годомъ въ Лѣтоп. Переславля Суздальскаго (стр. 73). Въ Лѣтоп. Никон. списка (II, 177) сказано: «того же лѣта (6668) препираніе бысть съ Леономъ епископомъ, зане же не по правдѣ постави Ростову и Суздалю на епископство; Нестору убо епископу Ростовскому и Суздальскому живу суцу, перехвативъ Несторовъ столъ не повелѣнію священныхъ правилъ, а изгна его князь Андрей Юрьевичъ; прельщенъ бысть отъ домашнихъ своихъ злыхъ: ненавидаху бо князя Андрея свои его суще домашніе, лъстивно и лукаво глаголаху къ нему». Если было это сказаніе о преніи въ 1160 году, о чемъ молчатъ прочія лѣтописи, то оно открыто послѣ того времени, какъ митрополитъ всея Россіи въ августъ того 1160 года прибылъ изъ Греціи въ Кіевъ (Воскр. Лѣт. II, 58). Но это препираніе, замѣтно, смѣшано съ бывшимъ въ Константинополѣ 1164 года. Послѣ изгнанія Леона въ 6667 году и Несторъ и Леонъ одинъ послѣ другаго занимали престолъ Ростовской епископіи, даже оба въ одно время.—Помѣстимъ здѣсь объ этихъ событіяхъ сказанія лѣтописей, начавъ съ Лѣтописи Никонова списка. Тамъ (II, стр. 178) подъ лѣтомъ $\frac{6668}{1160}$ сказано: «Того же

лѣта приде отъ Луки патріарха Константинопольскаго Андрей къ великому князю Андрею Юрьевичу о Несторѣ епископѣ, да даси ему вчяти на свой столъ Ростовъ и Суздаль, да не блуждаетъ въ чужихъ странѣхъ». Въ этой лѣтописи подѣ тѣмъ 1160-мъ годоми помѣщена того патріарха грамота къ Боголюбскому. Карамз. въ Истор. Рос. Госуд. (т. III, пр. 28) считаетъ впрочемъ ее подложною. Въ самомъ дѣлѣ она сомнительна, особенно по слѣдующимъ причинамъ: а) Въ грамотѣ патріархъ назначаетъ дни, въ кои должно воздержаться отъ употребленія мяса въ праздники что самое, по глубокому уваженію къ вселенскому священноначальнику, навсегда прекратило бы споры о мясоестіи, тогда господствующіе въ Россіи, но мы видимъ, что и послѣ 1160 года, именно въ 1168-мъ объ этомъ продолжался еще споръ (Лѣтоп. Никон. списка II, 221, Львова II, 291). Слѣдовательно и тогда на мясоестіе не было у насъ еще положительныхъ узаконеній. б) Въ той грамотѣ патріархъ повелѣваетъ епископію Ростовскую возвратити прежнему владыкѣ Нестору. Но Боголюбскій Леона выгналъ въ 1162, по нѣкоторымъ въ 1164 году, — не потому, что патріархъ повелѣлъ принять Нестора, но единственно за то, что запретилъ мясоестіе въ Рождество Христово, если случится въ среду, и вскорѣ опять возвратилъ его. Изъ этой грамоты видно, что Боголюбскій, въ надеждѣ сдѣлать митрополию Владимірѣ, для посвященія въ митрополита посылалъ въ Константинополь какого-то Феодора, сестрича епископу Мануилу (вѣроятно Смоленскому), что этотъ Феодоръ былъ жаркій защититель мясоестія, и это ученіе патріархъ признаетъ незаконнымъ, а потому отсылаетъ его къ епископу, да покается, и что оный Феодоръ былъ причиною смуть на Нестора. Между прочимъ патріархъ въ грамотѣ распространяется, что «Несторъ, бывший тогда у патріарха, оправданъ и Константинопольскимъ соборомъ, хотя бы и не слѣдовало оному разсматривать его вины, когда Несторъ торжественно уже оправданъ соборомъ, созваннымъ въ Кіевѣ въ присутствіи митрополита и *суущихъ подѣ нимъ* епископовъ». с) Извѣстныя лѣтописи не говорятъ какъ объ этомъ посольствѣ, такъ и грамотѣ патріарха. Въ нихъ о Несторѣ и Леонѣ сказанія почти одинаковы, только подѣ разными годами, въ однихъ подѣ лѣтомъ 6670, а въ другихъ подѣ 6672. Въ Лѣтописи преп. Нестора по Кенигсб. списку подѣ лѣтомъ 6672 на стр. 237 напечатано: «Въ тожь лѣто воста ересь Леонтіанская. Епископъ Леонъ не по правдѣ поставився къ Суздалью, Нестору, епископу Суздальскому живу сушу, и перехвативъ Несторовъ столъ, поча въ Суздаль вчяти не ясти мясь въ Господскіе праздники, ни на Рождество Господне,

ни на Крещеніе, аще случится въ среду или въ пятокъ. И бысть тяжа про то велика предъ княземъ Андреемъ и всѣми людьми, и упрекъ бысть владыкою Феодоромъ Черниговскимъ и иде на поправленіе ко Царьграду и тамо упрѣ его Адриянъ, архіепископъ Болгарскій, предъ царемъ Мануиломъ. Стоящу царю товары надъ рѣкою, и Леону, молвящу на царя, удариша слуги царицы Леона за шію, и хотѣша въ рѣцѣ утопити, сущимъ ту у царя всѣмъ посломъ, Кіевскому, Суздальскому, Переяславскому и Черниговскому». Тоже въ Соф. Лѣтоп. (стр. 165) и 4 Новгородской въ Собраніи лѣтописей (IV. стр. 11), подъ тѣмъ же лѣтомъ 6672-мъ. Въ Лѣтоп. Львова (II, 282) сказано: «въ лѣто 6670 Андрей Юрьевичъ выгналъ Леона епископа изъ Суздаля, хотя единъ быти властелинъ Суздальской земли. Тоже лѣта воста ересь Леонтьевская». Далѣе—согласно съ тѣми лѣтописями. Въ Воскресенской Лѣт. (II, 63)—согласно и въ годъ, и въ сказаніи съ лѣтописью Львова, только здѣсь находимъ слѣдующіе варианты: «выгна Леона изъ Суздаля... Леона епископа возврати опять не въ Ростовъ, а въ Суздали не да ему сѣдѣти и державый 4 мѣсяца во епископїи и начч просити у него отъ Воскресенія Христова до Всѣхъ Святыхъ мясо ясти и въ среду и пятокъ, еще же не повелѣ мясо ясти и на Рождество Христово или Крещеніе, аще случатся въ среду и пятокъ». Далѣе то же, что и въ прочихъ тѣхъ лѣтописяхъ.—Въ лѣтописи по Никон списку (II, 159) подъ лѣтомъ $\frac{6685}{1157}$ описывается Боголюбскаго, въ *Ростовъ же Нестеру епископу сушу*, изшествіе противъ болгаръ на сраженіе въ одинъ день съ греческимъ императоромъ Мануиломъ, воевавшимъ тогда съ срацинами, и въ память сего установлено де тогда празднество! августа Кресту Господню. Но это было не въ 1157 году, а гораздо спустя. Война Андрея Боголюбскаго съ болгарами была не 1157 года, а 1164 года, какъ это видно изъ Воскресенской Лѣт. (II, 66), Лѣтоп. Львова (II, 284), Лѣтоп. Переяславля-Залѣскаго (стр. 75), Лѣтописи по Кенигсб. списку (стр. 240). Въ Софійск. Лѣт. на стр. 166 сказано: «того-же лѣта ($\frac{6672}{1164}$) установлено праздновати августа въ 1 день Всемиловитому Спасу.» — Въ Прологъ августа 1 въ сказаніи на этотъ праздникъ, составленномъ отъ современника, какъ это видно изъ словъ сего сказанія: «азъ же написахъ сіе малое писаніе повелѣніемъ царя Мануила», — повѣствуется, что этотъ праздникъ установленъ *повелѣніемъ патріарха Луки, митрополита всея Руси Константина и Ростовскаго епископа Нестора*. Это свидѣтельство, какъ современное, доказываетъ, что учрежденіе празднества послѣдовало при російскомъ митрополитѣ Константиинѣ II, прибывшемъ въ Россію 1168 года; съ другой стороны—

и то, что тогда Несторъ святительствовалъ еще въ Ростовѣ; только учреждено не позже 1169 года, ибо въ этотъ годъ патріархъ Лука умеръ ¹⁾. Въ статьѣ о Суздальской іерархіи, въ журналѣ Мин. Народ. Просвѣщ. за іюнь 1852 г., сказано, что Леонъ поставленъ епископомъ Ростову 1152 г. и вступилъ на паству 1153, изгнанъ народомъ 1154, потомъ вторично 1156 года. Но тутъ годы совершенно не вѣрны. — Въ этой статьѣ около сего времени помѣщенъ Несторъ II, различный отъ Нестора I и что первый святительствовалъ менѣе года и умеръ, и что при немъ установленъ праздникъ августа I-го.

Хорошій отзывъ о Несторѣ видимъ изъ одной лѣтописи, которая повѣствуя о добрыхъ качествахъ ростовскаго епископа Кирилла, тамъ святительствовавшаго въ началѣ XIII вѣка, говоритъ: «бысть намѣстникъ прежде бывшихъ въ Ростовѣ, Леонтя святаго, священнаго епископа Исаи и Нестора и всѣхъ, яже почиша». (Истор. Росс. Госуд. Карамзина III, прим. 369).

Въ обоихъ изданіяхъ Ист. Рос. Іерарх. сказано несправедливо, что послѣ Леона со времени Нестора ростовскіе епископы титуловались муромскими; ни одна лѣтопись не повѣствуетъ объ этомъ и въ эту пору Муромъ еще былъ погруженъ въ глубокое идолопоклонство (Смотр. объ этомъ Ист. Рос. Госуд. Карамзина III, прим. 153).

VI. *Теодоръ*, названный Теодорець, Теодорцо, Бѣлый клубучекъ (Новгород. 4 лѣт. въ Собраніи Лѣтоп. IV, 12). Татищевъ въ Росс. Истор. (III, 160) говоритъ, что когда великій князь Мстиславъ 1168 года собралъ соборъ изъ 150 лицъ духовныхъ для рѣшенія о мясоестіи, то на этотъ соборъ отъ Боголюбскаго былъ присланъ Теодорець, игумень суздальскій, съ порученіемъ князя на соборѣ настоять о сверженіи митрополита и избраніи новаго; когда же сего не произошло, то Теодорець отправился въ Константинополь и тамъ посвященъ въ епископа Ростову. Но на чемъ Татищевъ основалъ эти сказанія—неизвѣстно, объ этомъ же въ лѣтописяхъ найти не случилось. Вспомнимъ, что Теодоръ (только Теодорець-ли) до святительства Бѣлаго клубучка предъ лицомъ Боголюбскаго пользовался особенною благосклонностію: Теодора Боголюбскій послалъ къ патріарху для посвященія въ митрополита владимірскаго, и что Теодоръ, сестричь епископа Мануила, особенно противодѣйствовалъ предъ Боголюбскимъ противъ самого Нестора, ростовскаго владыки, если только вѣрно о всемъ этомъ сказаніе лѣтописи Никон. списка (II, 178) подъ

1) Лука патріаршествовалъ отъ 1155 по 1169 г. Записк. о Рос. Ист. III, 28.

лѣтомъ 1160 г., гдѣ владыка Феодоръ (какой епархіи въ лѣтописяхъ не означено, да и въ російскихъ епископіяхъ этого имени іерарха въ то время не встрѣчаемъ) предъ Боголюбскимъ препрѣлъ ростовскаго архіерея Леона. То же въ Новгород. 4 лѣт. (IV, стр. 11), и лѣтоп. Переславля Запѣсск. (стр. 175), только подъ лѣтомъ 1164. Изъ названія этой Переславской лѣтописи Феодорца при управленіи ростовскою епархіею *владыкою* замѣтно, что онъ въ эту пору показывалъ себя уже облаченнымъ въ санъ архіерейской, только не былъ на управленіе уполномоченъ согласіемъ тогдашняго митрополита всея Россіи. Помѣстимъ здѣсь сказаніе Переславской лѣтописи о Феодорцѣ какъ современное (въ чемъ удостовѣрится ниже при разсмотрѣніи святительства Луки, преемника Феодорцу), а потому предъ всѣми прочими лѣтописями *болѣе достоверное*: «Тѣмъ же лѣтѣ (то-есть 6677 года) изгна святая Богородица Владимірская злаго и пронырливаго и гордаго лестца *лжало* владыку Феодорца изъ Володимера отъ святыя Богородицы златоверхія и отъ всея земли ростовскія. Не всхотѣ бо благословія и удалися отъ него. Тако сей нечестивый не всхотѣ послушати князя Андрея веляща ему ити ставитися къ митрополиту къ Кіеву. Тако сотвори надъ симъ Богъ, и отъя отъ него умъ. Сей же не только не всхотѣ поставленія отъ митрополита, но и церкви вся въ Володимерѣ затвори и ключи церковныя взя. И не бысть ни звоненія, ни пѣтія по всему городу и въ соборной церкви. Въ томъ дни изгнанъ бысть, мѣсяца маія въ 8 день. Много бо пострадаша отъ него въ державѣ его, и сель избебыха, и оружія, и коней, друзіи же и работы добыша; заточенія же и грабленія не токмо простцемъ, но и мнихомъ и игуменомъ и іереомъ, не милостивъ сый мучитель. Другимъ головы порѣзывая и бороды, другимъ же очи выжигая и языки урѣзывая, иныя же распиная по стѣнѣ, мучаше не милостиво, хотя восхитити отъ всѣхъ имѣніе. Посла его Андрей къ митрополиту въ Кіевъ. Митрополитъ Константинъ повелѣ ему языка урѣзати, яко злодѣю и еретику, и руку правую отъяти, и очи ему вынути, зане хулу измолви на св. Богородицу. Сей безъ покаянія пребылъ до послѣдняго издыханія. Се же списахомъ, да не наскакаютъ на святительскій савъ, но его же позоветъ Богъ». Выраженіе этой лѣтописи *лжало владыку* доказываетъ, что онъ едѣла-ли былъ хиротанисанъ, а только сказывался епископомъ; или негреческій-ли епископъ, прибывшій въ Россію во время замѣшательства отъ митрополита Климента, каковыхъ грековъ видимъ въ это время въ Черниговѣ. Сказаніе о томъ *что Феодоръ затворилъ церкви во Владимірѣ*, показываетъ, что онъ жителство имѣлъ не въ Ростовѣ, а во Владимірѣ, какъ столицѣ Бого-

любскаго; *распиная по стѣнѣ, мучаше*, — что приковывалъ руки и ноги къ стѣнѣ,—обыкновенное наказаніе въ нашемъ отечествѣ. Этотъ разсказъ во всемъ сходенъ съ Переславскою въ лѣтописи Воскресенской (II, 81), также у Львова въ лѣтоп. (I, 291—293), только въ послѣдней варианту: князя Андрея, нехотящаго ему епископомъ быти, очи вырѣзываетъ, овымъ головы рубилъ.

Теперь посмотримъ, до какой степени лѣтопись Никонова списка позволила себѣ отступленія отъ древнихъ лѣтописей: «Онъ же (то есть Ѳеодорецъ) глаголаше: не митрополитъ мя постави, но патріархъ въ Цареградѣ; поставленъ на епископство въ Ростовъ вселенскимъ патріархомъ». «Таже и по инымъ градомъ и властѣмъ многи церкви затвори, и не бысть пѣніи ни гдѣ же». «Укоряше князя Андрея Боголюбскаго и досады многи возглаголаше нанъ». «Начать искати сокровища богатыхъ и сихъ восхищаше, таже и многихъ князей и бояръ измучи и имѣніе ихъ восхити. По сихъ же сказаше ему постельничъ княжата, богата зѣло; онъ же и того скоро повелѣ предъ собою поставити; сему же не покаяющася, онъ же повелѣ его мучити, и сице имѣнія его много восхити, и не стерпѣвъ убо сей, досадно слово изглагола Ѳеодору епископу; онъ же повелѣ его стремглавъ *распяти*». «Овѣхъ убо на *полы разстѣцая*, жены же богатыя мучаше, овѣмъ рущѣ и нозѣ отсѣцая, овѣмъ языкъ, и носъ, и уши и устнѣ отрѣзая, овѣхъ же на стѣнахъ и на дѣлахъ распиная, и непокарающихся ему *въ котльхъ варяше*; и бѣ страшень и грозень всѣмъ; рыкаше бо гласъ его аки львовъ, а величествомъ бѣ аки дубъ, и крѣпокъ и силенъ яко отъ непріязни, язычная чистота и быстрота преудивлена, и дерзновеніе и безстудіе таково» «Оскорбишася вси людіе и придоша всѣ къ князю Андрею Юрьевичу Боголюбскому плачуще. Онъ же посла къ Ѳеодору епископу, глаголя: людіе вси плачуть, удобно ти приложитися на милость. Онъ же не тоію князя поруганьями и укоризнами обложи, но и на Богородицу хулу изглагола. Князь же повелѣ его изымати и посла въ Кіевъ къ митрополиту. Митрополитъ же повелѣ его испытати о содѣянныхъ отъ него. Онъ же гордостію взимашеся и неподобно глаголаше и на самаго Бога и на Богородицу хулу изглагола. И тако пребысть безъ покаянія лѣто все». Митрополитъ же *повелъ на выю его камень жерновный навязати и воверещи его въ море*. И тако потопленъ бысть въ мори». Не забудемъ припомнить, что тогда моря не было въ русскихъ владѣніяхъ. Татищевъ въ своей Россійской Исторіи (III, 167—169) эту ужасную картину изобразилъ не менѣе: «Кіевскій митрополитъ узнавъ о прибытіи Ѳеодора на

Ростовскую епархію, писалъ къ игуменамъ и пресвитерамъ, чтобъ они не служили съ Ѳеодоромъ и не принимали отъ него благословенія, и какъ духовенство и дѣйствительно отъ него не принимали благословенія, то Ѳеодоръ началъ проклинать игуменовъ и священниковъ, потомъ заперъ всѣ церкви, не только во Владимірѣ, но и въ Ростовѣ. Явилась въ немъ и ересь: не только, какъ прежде, посты отвергалъ и монашество осуждалъ и отменялъ, но произносилъ хульные слова на Богородицу, даже въ поученіяхъ церковныхъ. Митрополитъ послѣ суда церковнаго послалъ его на покаяніе во *Псій островъ*. Но тамъ Ѳеодоръ началъ болѣе злорѣчить митрополита и произносить тяжкія ереси; почему отданъ подъ судъ великому князю. Тотъ велѣлъ ему урѣзать языкъ, наконецъ *отсѣчь олову*. Вслѣдствіе чего Ѳеодоръ и былъ проклятъ соборомъ, а книги, писанныя имъ, на торгѣ предъ народомъ сожжены.

Въ Прологѣ 28 апрѣля въ житіи св. Кирилла, епископа туровскаго, сказано: «Ѳеодорца, за укоризну тако нарицаема, Кириллъ отъ Божественныхъ писаній обличи и прокля его. И Андрею Боголюбскому князю многая посланія написа». Карамзинъ въ Исторіи Росс. Государства (по Эйнерлингу т. III, стр. 21, 22), утверждаетъ, что государь Андрей Боголюбскій, «признавъ монарха Ѳеодора достойнымъ святительскаго сана, посылалъ его ставиться въ Кіевъ, но Ѳеодоръ, принявъ на себя званіе епископа, не хотѣлъ ѣхать къ митрополиту».

Въ Росс. Исторіи Татищева (III, 180) подъ лѣтомъ 6680-мъ сказано, что поставленъ въ Ростовъ въ епископы *Леонтій*, игумень св. Спаса Владычня монастыря, а подъ лѣтомъ 6691-мъ тамъ показана и его кончина. Неизвѣстно, на чемъ Татищевъ основалъ это сказаніе; но промежутокъ послѣ Ѳеодора до Луки замѣтенъ и не мѣшаетъ думать, что оный кѣмъ-либо былъ занятъ.

VII. *Николай и Лука*. Въ 1 изданіи Исторіи Росс. Іерархіи Николай несправедливо отнесенъ къ сомнительнымъ. Въ лѣтописи Переславля-Залѣскаго (II, 93) сказано: «Въ лѣто 6693 князь Всеволодъ посла къ Святославу Всеволодовичу къ Кіеву и къ митрополиту Никифору, прося епископа, хотя поставити Луку смиреннаго и кроткаго игумена свят. Спаса на Берестовѣмъ. Митрополитъ же Никифоръ не хотяше поставити его, за не бѣ поставилъ Николу гречина, князю Всеволоду нехотящу его. Нѣсть бо достойно наскакати на святительскій чинъ на мздѣ, но его же Богъ позоветъ и св. Богородица и князь всхочетъ и людіе. Тако и сего игумена Луку Богу изволившу за его кротость и смиреніе. Митрополитъ же Никифоръ повелѣ Николѣ гречину отписатися земли ростовски и по-

стави сего Луку епископомъ Ростову и Володимиру и Суздаю и всей земли ростовской. Поставленъ бысть марта въ 11 день, на память св. Софронія архіепископа іерусалимскаго». Далѣе эта лѣтопись послѣ похвалъ Лукѣ говоритъ: «О приснопамятный епископе Лука, молися за стадо, иже бѣ поручено тобѣ въ мірѣ семъ.—доказательство, что это сказаніе писано современникомъ! Согласно съ Переславскою лѣтописью о поставленіи Николая и Луки сказано въ Лѣтоп. Кенигсб. списка (стр. 274), Никонов. списка (II, 244), въ Лѣт. Львова (I, 327); но въ Воскр. Лѣт. (II, 108) безъ означенія мѣсяца и числа хиротоніи. Во всѣхъ этихъ лѣтописяхъ кончина Луки показана подъ лѣтомъ 6697-мъ.—Напримѣръ, въ Лѣтописи Переславлѣ Залѣскаго (стр. 101): «Томъ же лѣтѣ преставися епископъ Лука ростовскій и володимірскій ноября въ 10 день, испрятавшѣ тѣло его князь Всеволодъ съ игумены и съ попы и крилошаны положиша и въ Володимери у св. Богородицы, ноября въ 11 день». Тоже въ Лѣт. по Кенигсб. списку (стр. 284), Львова (I, 341), Никонов. списка (II, 255), Воскр. Лѣт. (II, 117); а потому во 2 изданіи Истор. Рос. Іерархіи напрасно кончина Луки показана 1190 года.

Изъ дѣяній Луки въ лѣтописяхъ описаны: а) 6695 года убѣдилъ великаго князя Всеволода Георгіевича примириться съ рязанскимъ княземъ; б) въ Ростовѣ тѣмъ годомъ *исписалъ* Успенскій соборъ и оный освятилъ великимъ священіемъ въ 6697 году; в) великимъ же священіемъ освятилъ 6696 года соборъ Володимірскій, сторѣвшій со всѣми богатствами несною 1185 года (Воскр. Лѣт. II, 165, 166; Пересл. Лѣт. стр. 100, 101; Никон. список. II, 253—255).

Николай, не принятый въ Ростовъ, переведенъ 6691 года на Полоцкую епископію на мѣсто скончавшагося епископа Діонисія (Въ Собраніи лѣт. II, 319, Ипатіевская Лѣт). На полѣ лѣт. Переславлѣ Суздальскаго—это показано 6693, слѣдовательно 1185 (Времен. Импер. Общ. Истор. и Древн. Рос. IX, стр. 93, 94).

VIII. *Іоаннъ*. Въ Переславской Лѣт. (стр. 101) сказано: Въ лѣто 6698 посла великій князь Всеволодъ къ Кіеву отца своего духовнаго Іоанна ко Всеволодовичу Святославу и митрополиту Никифору на епископство. И поставленъ бысть мѣсяца генваря въ 23 день, а въ Ростовъ пришелъ на свой столъ февраля въ 25, тогда сущу великому князю Всеволоду въ полюди, а въ Суздаля вшелъ марта въ 10, а во Владиміръ марта же въ 16 день». Тоже въ лѣтописяхъ по Кенигсб. списку (стр. 285), Львова (II, 341), Никонова списка (II, 256). Святительство Іоанна достопримѣчательно: а) 1205 года соборъ въ Ростовѣ упалъ; б) заложены

Всеволодомъ во Владимірѣ въ присутствіи Іоанновомъ каменные церкви: 1191 года августа 22 Рождества Богородицы и 1200 Успенія Богородицы; первая освящена Іоанномъ 1197, а вторая 1202 года. Это—владимірскіе монастыри, знаменитый Рождественскій и нынѣшній дѣвичій Успенскій.—с) Іоаннъ самъ построилъ каменную церковь на градскихъ воротахъ Владиміра, освятивъ ее 1197 года; въ 1193 году обновилъ соборную церковь во Владимірѣ, *яже бѣ опала отъ великаго пожара*, и въ Суздаль, *яже бѣ опала старостию и безнарядіемъ*, покрыта бысть оловомъ отъ верха до комаръ и притворъ.—d) У Всеволода вѣнчалъ сыновей: Константина 1196 и Георгія 1212 года. е) Погребалъ у Всеволода супругу 1206 года, а 1213 года самого Всеволода, предъ кончиною его присутствуя при его духовномъ распоряженіи. f) Присутствовалъ при торжественныхъ постригахъ сыновей Всеволодовыхъ: 1192 г.—Георгія, 1194—Ярослава, 1196—Владиміра и 1198 года Гавріила.

Объ оставленіи Іоанномъ епархіи въ лѣтописяхъ разнорѣчія: Въ Воскресенской лѣтописи подъ лѣтомъ 6721 сказано: «Того же лѣта Іоаннъ, епископъ володимерскій и ростовскій, остави епископью, иде въ келію въ Суздаль къ Космѣ и Даміану и бысть черноризецъ». Подъ этимъ лѣтомъ и въ Лѣтоп. Львова (II, 374); но въ Лѣтоп. Никонова списка (II, 315) подъ лѣтомъ 6722 сказано: «Того лѣта Іоаннъ, епископъ ростовскій, остави епископію и иде въ монастырь въ Боголюбивое». Въ лѣтописи же Переяслава Залѣскаго подъ тѣмъ 6722 сказано: «Того же лѣта володиміръцы съ княземъ своимъ Гюргемъ изгнаша Іоанна изъ епископства, зане неправо творяше, а Симона поставиша епископомъ, игумена Рождества Іисуса Христа во градѣ Володиміри». Во 2-мъ изданіи Истории Рос. Іерарх. напрасно этотъ Симонъ поставленъ въ числѣ ростовскихъ архіереевъ,—что самое частію усматривается изъ вышеприведенныхъ словъ Лѣтоп. Переяслава Залѣскаго. Въ Воскресенской Лѣтоп. (II, 155) послѣ сказанія объ оставленіи епископіи Іоанномъ непосредственно сказано: «Князь же Георгій Всеволодовичъ возведе на его (Іоанново) мѣсто игумена Симона». Тоже въ Лѣтоп. Львова (II, 374). Припомнимъ, что тогда въ Ростовѣ княжилъ враждебный Георгію братъ Константинъ Всеволодовичъ, вопреки коего Іоанна изгнали изъ Владиміра. Могло быть, что 2 издание Истор. Рос. Іерарх. означило Симона въ ряду ростовскихъ архіереевъ, основываясь на каталогѣ ростовскихъ іерарховъ, гдѣ въ святителяхъ того времени помѣщенъ точно Симонъ (прибавл. къ I тому Никонова списка, стр. 4). Но этотъ Симонъ тамъ значителен не послѣ Іоанна, какъ бы слѣдовало, а послѣ Пахомія, преемника Іоаннова.—

Ниже увидимъ какъ въ іерархахъ сего времени сбился этотъ каталогъ.

Съ этого изгнанія начинается отдѣленіе Владиміра и Суздаля отъ Ростовской епархіи. Ключарь Ананія Ѳеодоровъ въ сказаніи о Суздаль, ссылаясь на Ростовскій Лѣтописецъ, утверждаетъ, что Іоаннъ скончался въ Космодаміанскомъ монастырѣ 6721 года. О раздѣленіи Ростовской епархіи выражено въ Продолженіи Нестора (стр. 4 и 5): «Того же лѣта (6721) Иванъ, епископъ володимірскій и ростовскій, отписася своей епископии и пострижеся въ схиму въ Суздаль, въ монастырѣ у Космы и Даміана, его же самъ созда, и поставленъ бысть въ него мѣсто Симонъ епископъ Володимеру и Суздалю, а Константинъ посла на Кіевъ Пахомія, отца своего духовнаго, игумена св. Петра, и постави его епископомъ Ростову ноября въ 10 день, и оттолѣ раздѣлися, нача быти въ Ростовѣ епископъ, а въ Владимірѣ и Суздаль другой».

IX. *Пахомій*. Хиротонія его гораздо справедливѣе показана въ 1 изданіи Исторіи Рос. Іерархіи, чѣмъ во 2-мъ, гдѣ сказано несправедливо, что 1215 года. На это доказательство: въ Лѣтоп. Никон. списка (II, 317) подъ лѣтомъ 6723 сказано: «Того же лѣта князь Константинъ Всеволодовичъ посла Пахомія, игумена св. Петра, отца своего духовнаго, къ Кіевъ къ Матѳею митрополиту ставиться въ епископы Ростову и поставленъ бысть мѣсяца *декабря*, а въ Ростовъ приде мѣсяца *января*». Слѣдовательно, хиротонисанъ 1214 года. Въ Лѣтоп. Львова (I, 75) эта хиротонія показана подъ лѣтомъ 6721, только безъ означенія мѣсяца. Тоже въ Воскр. лѣтописи (II, 156), но въ оной на этой страницѣ годы перемѣшаны. До святительства Пахомія Константинъ Всеволодовичъ 6721 года на прежнемъ мѣстѣ заложилъ соборъ въ Ростовѣ, а въ святительство его 6723 въ Ярославлѣ каменную церковь Успенія (соборъ) и такую же Спаса, нынѣшній знаменитый Спасо-Ярославскій монастырь. Да въ Ростовѣ на своемъ дворѣ каменную церковь Бориса и Глѣба, какъ о всемъ этомъ повѣствуютъ лѣтописи: Львова (I, 375, 380), Воскр. лѣт. (II, 156) и Никон. списк. (II, 318—320). Только въ продолженіи Нестора закладка Спасскаго монастыря въ Ярославлѣ означена подъ лѣтомъ 6724. Кончина Пахомія въ обоихъ изданіяхъ Истор. Рос. Іерархіи показана справедливо 1216. Въ лѣт. Никон. списка (II, 320) подъ лѣтомъ 6724-мъ сказано: «Преставися Пахомій, епископъ ростовскій; бѣ же сей постригся и поживе въ Печерскомъ монастырѣ въ Кіевѣ пять лѣтъ и насъ стадо духовное въ монастырѣ св. Петра лѣтъ 13 и въ Ростовѣ на епископствѣ два лѣта и отыде ко Господу. Константинъ Всеволодовичъ съ Симономъ епископомъ Суздальскимъ и со священнымъ

соборомъ положиша его честно въ церкви Пресвят. Богородицы въ соборѣ». Тоже въ продолж. Нестора (стр. 6). Въ каталогѣ ростовскихъ архіереевъ Никонова списка прибавл. къ I тому (стр. 4) послѣ Пахомія передъ Кирилломъ несправедливо положены: Симонъ, Кипріанъ, Митрофанъ. Что послѣ Пахомія непосредственно наслѣдовалъ святительство Кириллъ, на это неоспоримыя доказательства въ лѣтописяхъ, — какъ объ этомъ увидимъ ниже. Въ синодикѣ, находящемся въ моихъ рукописяхъ, послѣ Пахомія до Кирилла показано 4 іерарха: Пахомій же, Симеонъ, Кипріанъ, Митрофанъ.

X. *Кириллъ I.* Въ Воскресенской лѣтописи (II, 166) сказано подъ лѣтомъ 6724: «Преставися епископъ ростовскій Пахомій, а въ его мѣсто поставленъ бысть на епископью черноризецъ святаго Димитрія Кириллъ изъ Суздаля». Въ продолженіи Нестора (стр. 6) сказано: «и по немъ (п^о Пахоміи) Кириллъ епископъ бысть». А потому напрасно въ обоихъ изданіяхъ Истории Рос. Іерархіи послѣ Пахомія, хотя и въ сомнительныхъ, означены Кириакъ и Митрофанъ, какъ совершенно лишніе. Въ синодикѣ моихъ рукописей послѣ Пахомія до Кирилла помѣщены Пахомій II, Кипріанъ и Митрофанъ. Но на этомъ нельзя утвердиться, потому что синодики составляютъ тогда только вѣрный источникъ, если на это будутъ другія вѣрныя указанія въ лѣтописяхъ и актахъ. О поставленіи Кирилла подъ 6724 годомъ говорится въ лѣтописи Никонова списка (II, 321) и Львова (I, 380). Только въ продолж. Нестора и кончина Пахомія, и хиротонія Кирилла показаны подъ лѣтомъ 6723, 10 ноября. Отнесемъ это несходство въ годахъ къ тому, что одна лѣтопись считаетъ годы съ марта, какъ-то въ продолж. Нестора, а другая съ сентября; а потому годъ хиротоніи 1216 несомнителенъ.

Въ лѣтописяхъ, согласно обоимъ изданіямъ Истории Рос. Іерархіи, оставленіе Кирилломъ епархіи показано 1229, а кончина 1230 года. Напримѣръ, въ прилож. Нестора (стр. 19) подъ лѣтомъ 6737 сказано: «того же лѣта Кириллъ, епископъ ростовскій, оставль епископію прииде въ Суздаль ко св. Димитрію во свою немочь, яже бѣ ему внутрь; быше же ему лице измѣнилось и почернѣло отъ недуга, устнѣ отолетѣли и носъ. Еще къ тому сентября 7 день, все богатство отняся у него, нѣкакою тяжбою, судившу Ярославу такъ, ту сушу ему на сонмѣ; бѣ бо богатъ зѣло кунами и селы, и вѣсѣмъ товаромъ, и книгами, таковъ ни единъ епископъ не бывалъ въ Суздальской области, а пострижеса въ схиму и наречено бысть имя ему *Кириакъ*, и о семъ Богу возда хвалу, а что ся остало, то раздася любимымъ и нищимъ». Принимая во вниманіе ростовскій

синодикъ, ясно видно, что Кириакъ послѣ Пахомія есть одно лицо съ этимъ Кирилломъ. Сообразно продолженію Нестора такой же рассказъ имѣется и въ Воскресенской лѣт. (II, 186), только имени Кириака нѣтъ. Далѣе продолженіе Нестора повѣствуетъ: «Въ лѣто 6738 преставися Кирилль, епископъ ростовскій, и бысть въ него мѣсто причетникъ Кирилль же отъ Рождества изъ Володимира». Въ лѣтоп. Львова (I, 403) эти слова переиначены: «Въ лѣто 6738 Кирилль *митрополитъ остави престолъ* и бысть вмѣсто его Кирилль же причетникъ». Въ Никоновомъ спискѣ (II, 362, 363) и оставленіе епархіи Кирилломъ и его кончина показаны подъ лѣтомъ 6737.

Изъ дѣяній епископа Кирилла въ лѣтописяхъ повѣствуется: 6726 святилъ церковь въ Ростовѣ Бориса и Глѣба, а 6732 года въ Спасо-Ярославскомъ монастырѣ церковь Преображенія, заложенную Константиномъ Всеволодовичемъ, а приведенную въ окончаніе сыномъ его Всеволодомъ.

XI. *Кирилль II.* Въ Воскрес. лѣтоп. (II, 188) подъ лѣтомъ 6738 сказано: «Того-жъ лѣта Константиновичи, Василько, Всеволодъ, Володимиръ посла къ дядѣ своему Юрью и ко епископу Митрофану просящи себѣ на архіепископью архимандрита Кирилла Рождества Богородицы. Князь же великій Юрьи не презрѣ прошенія ихъ, отпусти къ нимъ Кирилла на епископью: они же пріяша его съ великою честію и ведоша его во дворъ святительскъ и поручишаему всю епископьюту». Тамъ же подъ лѣтомъ 6739: «поставленъ бысть Кирилль епископомъ Ростову въ Кіевѣ митрополитомъ Кирилломъ апрѣля 6 при кіевскомъ князѣ Володимирѣ Рюриковичѣ». Въ лѣтописи Львова (I, 405): «въ лѣто 6739 поставиша Кирилла епископа граду Ростову». Ясно, что эта лѣтопись подъ лѣтомъ 6737, сообразно Воскресенской, разумѣла избраніе и введеніе сего Кирилла во дворъ архіерейскій. Тоже и въ продолженіи Нестора подъ тѣмъ 6738 годомъ, ибо здѣсь подъ лѣтомъ 6739 также сказано о Кириллѣ, что и у Львова: «поставленъ бысть». Слѣдовательно, что ни сказано въ обоихъ изданіяхъ Исторіи Рос. Іерархіи о Кириллѣ I и о Кириллѣ II, все то справедливо. Изъ дѣяній его въ лѣтописяхъ описывается: 1) 6739 года августа 14 святилъ ростовскій соборъ Богородицы (Воскрес. лѣт. II, 192). Карамзинъ въ Истор. Росс. Госуд. (III, по I изд. стр. 577) помѣстилъ изъ лѣт. выписку о постройкахъ сего Кирилла въ этомъ соборѣ: «украши церковь Богородицы иконами многоцѣнными, ихъ нѣсъ мощи и сказати, съ предполы, рекше пелены, причины же и кивота два многоцѣнны и индитію многоцѣнну доспѣ на св. трапезѣ, сосуды же и

риниды и много множество узорочей, причини же двери церковныя прекрасны, еже наричутся златыя на полуденной странѣ, паче же внесе въ церковь кресты честныя и многи мощи святыхъ въ заступленіе Ростову». Лѣтоп. Львова (II, 6) повѣствуетъ, что по отбытіи грознаго Батыя изъ сѣверной Россіи «иде съ Бѣла озера епископъ Кириллъ, пришедъ на Сить, обрѣте князя Юрья (великаго князя владимірскаго), несе въ Ростовъ и положи въ церкви св. Богородицы со многими слезами, главы же его не обрѣте во мнозихъ труніи мертвыхъ; потомъ же увѣдѣ о Васильѣ, шедъ взять тѣло его и принесе въ Ростовъ со многимъ плачемъ. Посемъ пришедъ найдоша князя Юрья главу и положиша во гробъ къ тѣлу его». Когда въ лѣто 6756 московскій князь Михайло Ярославичъ Всеволожъ былъ убитъ въ сраженіи съ Литвою на Поротвѣ, «епископъ Кириллъ вземъ тѣло его и положи во Владимірѣ въ церкви св. Богородицы». Этого Кирилла при ономъ погребеніи именно ростовскимъ называетъ Никоновъ списокъ (III, стр. 31). При разсмотрѣніи Суздальской епархіи доказано мною, что послѣ Батыева разгрома во Владимірѣ и Суздали до 1274 года не было своего архіерея, и что этою епархіею до прибытія митрополита всея Россіи Кирилла богѣ десяти лѣтъ правилъ Кириллъ ростовскій. Сей архипастырь 1239 года въ Кадекшѣ, близъ Суздаля, загородномъ дворцѣ великокняжескомъ, святилъ церковь Бориса и Глѣба,—какъ видно изъ Никон. списка (III, 5); зимою 1250 года съ митрополитомъ Кирилломъ во Владимірскомъ соборѣ вѣнчалъ князя Андрея Ярославича (Тамъ же III, 33, Степенная книга I, 367); 1251 года съ симъ священноначальникомъ земли русской въ Новгородѣ посвятилъ тамошняго архіепископа Далмата (Новогор. лѣт. попа Ивана стр. 530. Новогор. 4 лѣт. въ полномъ собраніи лѣтоп. IV, 38). Подъ лѣтомъ 6767 въ лѣтоп. Львова (II, 30) сказано: «ѣха великій князь Александръ изъ Великаго Новагорода въ Ростовъ на середокрестіе и цѣлова крестъ во св. Богородицѣ, гробу св. Леонтія челомъ ударивъ и десятину далъ Богородицѣ. Блаженный Кириллъ, епископъ ростовскій, да княгиня Марія съ сынами своими Борисомъ и Глѣбомъ почтиша его». И оставленіе епархіи, и кончина Кирилла въ обоихъ изданіяхъ Истор. Рос. Іерархіи показаны справедливо. Оставленіе имъ епархіи въ лѣто 6769, и кончина въ 6770 такъ показаны въ лѣтописяхъ: въ продолжен. Нестора (стр. 36, 37), сказано: „преставися блаженный учительный списокъ Кириллъ ростовскій“, въ лѣт. Львова II, 33: «остави въ старости глубоцѣй», «тое же зимы престависявъ Ростовѣ»; въ Никон. лѣтоп. (III, 40, 41): «остави епископство въ старости глубоцѣ и изнеможеніи мнозѣ», «преставися марта 21

и положиша его въ церкви Преч. Богородицы въ Ростовѣ». Тоже въ Воскр. лѣтописи (235, 236).

Въ Исторіи Рос. Іерархіи (VI, 585) едва ли справедливо сказано, что ростовскій епископъ Лука, скрывавшійся на одномъ островѣ Бѣла озера отъ нѣкоторыхъ навѣтовъ, далъ совѣтъ бѣлозерскому князю Глѣбу Васильевичу основать въ 1251 году Устьшехонскій Троицкій монастырь, и что этотъ Лука туда произвелъ въ игумены Геннадія. Вѣрно объ этомъ повѣствуетъ лѣтопись Устьшехонскаго монастыря, изъ коей, какъ изъяснено при описаніи онаго въ Исторіи Іерархіи, вѣроятно взято это сказаніе. Но Луки въ эту пору въ Ростовѣ не было епископа, а тогда тамъ святительствовалъ Кириллъ, — кромѣ этихъ мѣстъ о Лукѣ не видно, чтобы гдѣ либо упоминался.

ХІІ. *Игнатій святой*. Въ обоихъ изданіяхъ Исторіи Рос. Іерархіи напрасно помѣщены по Кириллѣ II Митрофанъ II и Кириллъ III, упоминаемый 1243 года. Это безъ сомнѣнія одно лицо съ Кирилломъ II непосредственно показывается святительствовавшимъ святой Игнатій. Опять въ этихъ обоихъ изданіяхъ несправедливо показанъ годъ хиротоніи Игнатіевой, 1262-й: она послѣдовала 19-го сентября 1261 года. Хотя въ лѣтописяхъ: Воскресенской (II, 236), Львова (II, 34), Никон. списка (III, 41), Продолж. Нестора (стр. 37), Древн. лѣтописи 1775 г., (I, 10) его хиротонія показана подъ лѣтомъ 6770 сентября 19, но тутъ разумѣется годъ съ сентября, а потому именно 1261-й. Это ясно видно изъ слѣдующаго: въ Прологѣ маія 28 въ житіи св. Игнатія сказано, что онъ «въ святительствѣ пребылъ 26 лѣтъ». Если хиротонію его положить въ 1262 году 19 сентября, то полное количество 26 лѣтъ до кончины не выйдетъ. Притомъ отъ оставленія епархіи Кирилломъ II слишкомъ продолжительно выходитъ междуархіерейство, даже въ полгода послѣ кончины сего владыки, чему не было очевидной причины, ибо тогда священноначальникъ земли русской управлялъ митрополіею, какъ это видно изъ согласія его на выборъ Игнатія, описанный по Никон. списку (III, 40) въ лѣто—6769-е; а что послѣ Кирилла II до Игнатія не было другаго архіерея, то въ Лѣт. Львова (II, 33), Воскресен. (II, 236), Никон. списка (III, 40), именно сказано, что послѣ Кирилла *на его мѣсто* былъ поставленъ Игнатій. Что же касается до кончины Игнатіевой, то она точно послѣдовала 1288 года маія 28 дня, какъ объ этомъ съ означеніемъ сего числа сказано въ Прологѣ 28 того мѣсяца. Тамъ сказано, что это число было тогда въ пятницу. Такъ и выходитъ: 1288 года вручѣлѣто было д и пятница дѣйствительно была 29 числа.

Безъ означенія мѣсяца и числа кончина Игнатія показана въ лѣто 6796 въ лѣтописяхъ: Новогор. 4 въ Собран. Лѣт. (IV, 44), Соф. (стр. 240), Соф. Врем. (I, 290), Воскресенск. Лѣт. (II, 265), Львова (II, 58), Никон. список. (III, 86), Прод. Нестора (стр. 54). Свѣдѣнія о святительствѣ Игнатіевомъ заимствуемъ изъ лѣтописей, именно: 1266 года въ Костромскомъ соборѣ св. Θεодора вѣнчалъ великаго князя Василія Ярославича, а 1277 г. тамъ погребъ его; 1266 года постригъ въ схиму князя Дмитрія Святославича; 1274 года присутствовалъ на духовномъ соборѣ, созванномъ во Владимірѣ отъ митрополита Кирилла; мирилъ князей ростовскихъ въ раздѣлѣ земель по кончинѣ князя Глѣба Васильевича и временемъ успѣвалъ отвращать ихъ отъ кровопролитія. Неизвѣстно, что заставило Игнатія приказать тѣло сего князя Глѣба, благочестиваго, нищелюбиваго и почительнаго къ духовенству, имъ самимъ отпѣваемаго въ 1280 году, черезъ 10 недѣль послѣ погребенія въ полночь вырыть и вынести изъ Ростовскаго собора просто въ Княгининъ монастырь св. Спаса? Митрополитъ Кириллъ, объѣзжая этимъ годомъ Россію, за этотъ поступокъ Игнатію запретилъ священнослуженіе, но ростовскій князь Дмитрій Борисовичъ упросилъ митрополита дать разрѣшеніе Игнатію. Когда въ этотъ объездъ митрополитъ Кириллъ скончался въ Переяславѣ Залѣскомъ, то Игнатій явился туда отдать послѣдній долгъ священноначальнику и въ Переяславѣ съ архіепископомъ новгородскимъ и епископомъ владимірскимъ отпѣвалъ сего священноначальника и отправился для погребенія въ Кіевъ. 1280 года Игнатій въ ростовскомъ соборѣ полъ измостилъ краснымъ мраморомъ и покрылъ этотъ соборъ оловомъ; 1287 года заложилъ въ Ростовѣ церковь Бориса и Глѣба (Истор. Рос. Госуд. Барамз. IV, прим. 182. Русск. Достопамят. изд. Общ. Ист. и Древн. Росс. I, 104).

XIII. *Тарасій*. Въ лѣтописяхъ: Воскресенск. (II, 265), Львова (II, 58), Продолж. Нестора (стр. 54), Супрасльск. рукоп. (стр. 40), подъ лѣтомъ 6796 сказано: «Того же лѣта преставися Игнатій, епископъ ростовскій, и поставиша того лѣта Ростову епископа Тарасія». А потому въ обоихъ изданіяхъ, во-первыхъ, напрасно, хотя и въ сомнительныхъ, положенъ послѣ Игнатія Іаковъ: на синодикахъ нельзя совершенно основаться. Въ синодикѣ моихъ рукописей послѣ Игнатія непосредственно написанъ Тарасій. Во-вторыхъ, едва ли справедливо въ тѣхъ обоихъ изданіяхъ означенъ годъ хиротоніи Тарасіевой 1289-й, гораздо справедливѣе 1288-й. Хотя же Лѣтоп. Никон. списка и отнесла эту хиротонію къ 6797 году, но она годы считаетъ съ сентября, не говоря о томъ, что на этой лѣтописи

по многимъ несправедливостямъ нельзя утвердительно полагаться. Въ этомъ спискѣ (III, 87) сказано: «въ лѣто 6797 Максимъ, митрополитъ всея руси, постави во святѣй Софіи въ Кіевѣ Тарасія, игумена монастыря св. Іоанна Богослова, въ епископы Ростову». Въ слѣдъ за Никоновымъ спискомъ тоже говорить Древн. лѣт. 1775 (I, 64). 6798 года князь Дмитрій Борисовичъ послалъ Тарасія въ Устюгъ освящать тамошній соборъ Успенія, который имъ и былъ освященъ 15 августа, какъ это описывается въ Архангелогородской лѣт. (стр. 62), Воскресенской лѣт. (II, 266), Прод. Нестора (стр. 55). 6801 года Тарасій со многими русскими князьями ѣздилъ въ Орду (Архангелог. лѣт. стр. 62; Древн. лѣт. 1775, II, 68, Ник. сп. III, 90). 6803 года Тарасій въ другой разъ ѣздилъ въ Устюгъ, и «по немъ ѣхавъ князь Константинъ Борисовичъ, и владыку поймалъ, а людей ограбилъ»—такъ сказано въ Архангелогород. лѣт. (стр. 63). Въ Воскрес. лѣт. (II, 268)—тоже, только, вмѣсто глагола «ѣхавъ», сказано: «сѣде», и объ ограбленіи людей не сказано, а просто: «люди около его пойма». Не забудемъ, что передъ этимъ событіемъ въ этотъ годъ Константинъ Борисовичъ сѣлъ на княженіе ростовское. По какой причинѣ, когда именно и своею-ли волею Тарасій оставилъ епархію, лѣтописи не повѣствуютъ; только 1299 года въ Ростовъ опредѣленъ другой епископъ. Въ первомъ изданіи Исторіи Рос. Іерархіи несправедливо кончина Тарасія означена 1314 года. Она послѣдовала 1304 года, какъ видно изъ лѣтописей: Никон. списка (III, 102), Воскр. лѣт. (II, 273), Продолж. Нестора (стр. 59): въ лѣто 6812 «преставися епископъ ростовскій Тарасій». Въ Путеводителѣ по Ярославской губерніи, напечат. въ Ярославлѣ 1859 г., на стр. 60, сказано, что Тарасій отъ епархіи отказался по причинѣ гоненій со стороны ростовскаго князя Константина Борисовича, и заключилъ себя на 15 лѣтъ въ монастырское уединеніе до конца жизни. Въ каталогахъ ростовскихъ архіереевъ, въ лѣтописяхъ, какъ-то: въ Продолж. Нестора (стр. 208), Никонова списка въ прибавленіи къ I тому, очевидно ошибочно послѣ Кирилла показанъ Тарасій, послѣ него Игнатій, Семень и т. д.

Тарасій до архіерейскаго сана былъ игуменомъ ростовскаго Іоанно-Богословскаго монастыря, находившагося близъ ростовскаго собора, и въ исходѣ XVII вѣка поступившаго въ ограду ростовскаго архіерейскаго дома, на томъ мѣстѣ, гдѣ митрополитъ Іона Сысоевичъ въ томъ домѣ 1683 года построилъ во имя Іоанна Богослова каменную церковь (Рукописныя изслѣдованія магистра протоіерея Іоанна Троицкаго въ отдѣленіи о упраздненныхъ ростовскихъ монастыряхъ).

XIV. *Симеонъ*. Въ Продолж. Нестора (стр. 57) сказано: «въ лѣто 6807, митрополитъ Максимъ, не терпя насилія татарскаго, оставя митрополию, иже въ Кіевѣ, и бѣже изъ него, тогда же и весь Кіевъ разбѣжася. А митрополитъ шедъ сѣде въ Владиміръ и со всѣмъ клиромъ своимъ, мѣсяца апрѣля въ 18 день, а Семену епископу дасть епископью ростовскую». Тоже, только безъ означенія мѣсяца и числа,—въ Лѣтоп. древн. 1775 (I, 75), Никон. список. (III, 96), Львова (II, 63), Воскресен. (I, 270), Супрасл. рукоп. (стр. 41). На другой годъ Симеонъ въ званіи ростовскаго владыки сопутствовалъ митрополиту Максиму въ Великій Новгородъ, гдѣ ими и рукоположенъ тамошній архіепископъ Θεоктистъ 29 іюня 1300 года, какъ объ этомъ повѣствуютъ лѣтописи: Воскрес. (II, 271), Соф. Врем. (I, 292), Древн. лѣт. 1775, (I, 78), Львова (II, 64), Новогор. лѣт. попа Ивана (стр. 568) и Соф. лѣт. (стр. 246). По лѣтописямъ, Симонъ оставилъ епархію 1311 года. Въ житіи святителя Петра митрополита, помѣщенномъ въ Степенной книгѣ, въ Древн. лѣтоп. 1775 (I, 126), Никон. список (III, 133)—сказано: «патріархомъ посланный клирикъ приде на Русь и соборъ собирается въ градъ Переславль. Приходятъ тамо боголюбивый ростовскій епископъ Симеонъ и преподобный Прохоръ, тогда игумень сый; князю бо Михаилу, сыну Ярославлю, тогда въ Ордѣ сушу, но сынове его придоша Дмитрей и Александръ». Трудно рѣшить, въ которомъ это было году. Татищевъ этотъ соборъ отнесъ къ 1313 году, вѣроятно по тому случаю, что въ этомъ именно году Михайлъ Ярославичъ ходилъ въ Орду; но это едва-ли вѣрно, потому что сему государю въ путешествіи въ Орду сопутствовалъ и самъ Петръ митрополитъ; при томъ сказаніе Татищева о соборѣ искажено нелѣпостями, особенно въ томъ, что соборъ былъ созванъ противъ Сеита, будто-бы порочившаго монашескій чинъ при поддержаніи сего еретика тверскимъ епископомъ Андреемъ. Но въ житіи святителя митрополита Петра причина собора означена совсѣмъ другая: этотъ Андрей порочилъ священноначальника земли русской доносомъ Константинопольскому патріарху; слѣдовательно, соборъ былъ не по случаю ереси, а въ личности Петра митрополита. Разсказъ же о Сеитѣ въ житіи святителя, откинуть отъ сказанія о соборѣ довольно далеко, и тамъ сказано, что еретикъ препрѣвъ и проклятъ не соборомъ, а самимъ Петромъ митрополитомъ. Если Прохоръ, *тогда игумень сый*, лицо извѣстное въ іерархіи по упоминанію его имени въ житіи, есть Прохоръ преемникъ Симеона, ростовскій епископъ, то гораздо вѣроятнѣе, что соборъ этотъ былъ во время бытности Симеона еще на ростовской епархіи. Еще: въ повѣсти

о явленной Толгской иконѣ Богородицы, обрѣтенной Трифономъ епископомъ ростовскимъ въ 6822 лѣто, употреблены слова: *по случаю житейскаго ксла* (выраженіе, въ старину употребляемое въ смыслѣ превратности человѣческой) «Ростова града Трифону епископу посѣщающу многая святая мѣста»,—это доказываетъ, что этотъ святитель тогда не правилъ уже ростовскою епархією. Кому же болѣе въ лицѣ Трифона тогда быть, какъ не Симеону, бывшему уже на покой и могущему принять имя Трифона въ схимѣ? Если бы тутъ былъ Прохоръ, какъ нѣкоторые полагаютъ, то сей владыка и послѣ 6822 года назывался еще Прохоромъ, — съ этимъ именемъ и скончался. Въ службѣ этой иконѣ Трифонъ именуется архіепископомъ, а потому можно было бы подумать, что это Трифонъ II, жившій послѣ Трифона I, слишкомъ чрезъ сто лѣтъ,—потому особенно, что ростовскіе архіереи въ началѣ XIV вѣка никогда не назывались архіепископами, и что такъ постоянно титуловаться начали съ половины XV вѣка, времени святительства митрополита всея Россіи Іоны. Но явленіе святаго образа нельзя приписать Трифону II, потому что въ сказаніи о чудесахъ сей иконы помѣщено чудо, случившееся отъ оной во дни ярославскаго князя Іоанна Феодоровича 6900 года сентября 6, слѣдовательно 1391 года. Симеонъ скончался 1314 года въ Суздаль (Истор. Росс. Госуд. Карамзина т. IV, примѣч. 247, по Эйверл. стр. 102). Въ Четіи—Минеѣ августа 8 сказано несправедливо, что Трифонъ тогда въ Ярославль пріѣхалъ *изъ монастыря Кирилла Блгозерскаго*. Тогда обитель еще не существовала, а основана 1397 года (Истор. Росс. Іерархіи IV, 385). Самый преподобный Кириллъ родился послѣ явленія святаго образа, именно 1337 года (Истор. Словарь святыхъ рос. церкви 1836 г., стр. 152). Въ тойже Четіи—Минеѣ сказано, что Трифонъ въ самый день явленія, при помощи ярославцевъ, срубилъ деревянную церковь и въ вечеру освятилъ ее. Но въ повѣсти моихъ рукописей этого нѣтъ, а сказано неопредѣленно: «ту церковь заложилъ малу своими руками и вскорѣ въ совершеніе дѣло приведе. Мнози же отъ народа боголюбивыхъ града Ярославля на освященіе церкви пріидоша, и тако освятиша и игумена на мѣстѣ томъ устроиша».

XV. *Прохоръ*. Въ Воскресенск. лѣт. (II, 276) подъ лѣтомъ 6819-мъ сказано: «того жъ лѣта Семенъ, епископъ ростовскій, остави епископью и поставленъ бысть въ него мѣсто епископомъ Ростову Прохоръ, архимандритъ Спасскій, иже въ Ярославли»—доказательство, что послѣ Симеона не было на престолѣ ростовской епархіи архіерея съ именемъ Трифона! Тоже, что въ Воскресенской лѣтописи, повѣствуютъ Никонъ.

списк. (Ш, 107), Львова (II, 69), Древн. лѣт. 1775 (I, 92) и Продолж. Нестора (стр. 60). Изъ лѣтописей видны слѣдующія дѣянія Прохора: а) 6828 года для замиренія съ государемъ Юрьемъ Даниловичемъ приходилъ въ Тверь звать князя Александра Михайловича, который для сего тогда и прибылъ во Владимір (Никон. списка Ш, 123); б) 1322 года, по убѣжденію Игнатія, правнука святому царевичу Петру ростовскому, встрѣтилъ татарскаго посла Ахмыла, и тѣмъ спасъ Ростовъ отъ раззоренія, какое отъ сего татарина испытали окрестные города (Житіе Петра царевича, рукопись); в) въ субботу великаго поста 1325 года отпѣвалъ въ Московскомъ Архангельскомъ соборѣ убитаго въ Ордѣ великаго князя Георгія Даниловича (Воскр. лѣтоп. II, 299, Соф. Врем. I, 315, Лѣтоп. Новогор. попа Ивана, стр. 586); д) 1327 года, августа 4, святилъ Московскій Успенскій соборъ (Никон. списк. Ш, 139. Львова II, 85, Воскр. лѣтоп. II, 300). Въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерархіи показано, что Прохоръ скончался 1327 г., сентября 7-го.

XVI. *Антоній*. Въ Воскр. лѣтоп. (II, 301), Львова (II, 84), Никон. списка (Ш, 140), Продолж. Нестора (стр. 82), подъ лѣтомъ 6836 сказано: «тое же осени, сентября въ 7 день, преставися епископъ Прохоръ ростовскій, и въ него мѣсто поставленъ бысть Ростову епископъ Антоній». Въ лѣтописяхъ кончина Антоніева показана въ лѣто 6844.

XVII. *Гавріилъ*. Въ Воскресенск. лѣтописи (II, 307) подъ лѣтомъ 6844-мъ сказано: «Того-жъ лѣта преставися епископъ ростовскій Антоній, и поставиша въ него мѣсто епископомъ Гавріила». Тоже въ Продолж. Нестора (стр. 84), Львова (II, 93), Никон. списка (Ш, 163). Съ Ѳеодоромъ, епископомъ тверскимъ, встрѣтилъ убиеннаго 1338 года въ Ордѣ великаго князя Александра Михайловича (Никон. списка Ш, 169). Когда скончался—свѣдѣній въ лѣтописяхъ не найдено. Въ продолж. Нестора (стр. 208), Никон. списка въ прибавл. къ I тому (стр. 4), Хронограф. въ Румянц. муз. (стр. 784) и 4 Новогор. лѣт. въ собраніи лѣтописей (IV, 102), послѣ Антонія предъ Іоанномъ поставленъ Іаковъ, а послѣ него Гавріилъ, послѣ него Игнатій. За то во всѣхъ этихъ лѣтописяхъ послѣ Матѳея нѣтъ Іакова II, котораго бытіе ни мало не сомнительно. Такъ перемѣшаны и въ синодикѣ моихъ рукописей имена послѣ Прохора и Антонія. Имена ростовскихъ архіереевъ означены: Іоаннъ, Іаковъ, Гавріилъ, Игнатій, Петръ, Пареній, Матѳей, Арсеній; даже съ Ѳеодора—архіепископы.

XVIII. *Іоаннъ II*. Въ древн. лѣт. 1775 (I, 179) подъ лѣтомъ 6854 сказано: «того же лѣта Ѳеогность, митрополитъ всея Руси, постави Ивана

епископа Ростову, Спасскаго архимандрита». Тоже въ Воскр. лѣтоп. (I, 318), Никонова списка (Ш, 183), Продолж. Нестора (стр. 89), Львова (II, 111). Какого Спасскаго монастыря—это осталось бы неопредѣленнымъ, если бы и касательно сего не пояснили лѣтописи въ другомъ мѣстѣ, именно: Въ Воскрес. лѣт. (II, 304): «въ лѣто 6838, мая 1, великій князь Иванъ Даниловичъ заложилъ церковь каменну на Москвѣ близъ своего двора во имя Преображенія и сотвори ту монастырь, и приеде ту перваго архимандрита, Иоанна именемъ, мужа честна, сказателя книгамъ разумна, и словесна, и сановита суца, за премногую его добродѣтель послѣди епископомъ Ростову поставленъ бысть и тамо добре упасе порученное ему стадо». Тотъ же рассказъ въ Никон. спис. (Ш, 156) и древн. лѣт. (I, 145), только тамъ прибавлено: «и въ старости глубоцѣ ко Господу отъ иде». Въ 1 изданіи Ист. Рос. Іерарх. сказано несправедливо, что этотъ Иоаннъ изъ архимандритовъ Новоспасскихъ. Эта ошибка кievскимъ митрополитомъ Евгеніемъ исправлена во 2-мъ изданіи Іерархіи. Новоспасскаго монастыря при Иоаннѣ Даниловичѣ еще не было, а оный съ этимъ именемъ получилъ на нынѣшнемъ мѣстѣ бытіе въ исходѣ XV вѣка, какъ прекрасно доказалъ отличнѣйшій знатокъ московскихъ древностей Иванъ Михайловичъ Снегиревъ въ сочиненіи своемъ: «Новоспасскій монастырь» (напечат. 1843 г., стр. 16). Кончина Иоанна II во всѣхъ лѣтописяхъ единогласно показана подѣ лѣтомъ 6864, какъ-то: въ Никон. списокѣ (Ш, 206), Продолж. Нестора (стр. 97), древн. лѣт. 1775 (I, 215). Въ лѣтоп. Львова (II, 121) сказано: въ лѣто 6864 преставился епископъ ростовскій *Іона апрѣля 24 дня*,—слѣдовательно 1356 года. Развѣ Иоаннъ не принялъ-ли схиму съ именемъ Іоны? или вмѣсто Иоанна ошибкою означенъ Іона? Въ статьѣ «Святѣи Ростова», напечатанной въ Чтеніяхъ Имп. Общ. Ист. и древн. Россійск. (годъ 3, № 2, стр. 71) сказано несправедливо, что этотъ Иоаннъ скончался 1355 года.

XIX. *Игнатій II*. Въ древн. лѣтоп. 1775 (I, 216) подѣ лѣтомъ 6864 сказано: «того-жъ лѣта Алексѣй, митрополитъ всея Руси, поставилъ Игнатія епископомъ Ростову». Тоже въ Никон. (спискѣ Ш), 206, Продолж. Нестора (стр. 97), Львова (II, 121). Игнатій въ званіи епископа ростовскаго былъ послухомъ у обѣихъ духовныхъ грамотъ великаго князя Иоанна Иоанновича (Госуд. Грам. и Догов. I, 41, 43). О кончинѣ Игнатіевой сказано въ лѣтоп. Львова (II, 133), подѣ лѣтомъ 6872: «преставился въ Ростовѣ Игнатій епископъ».

XX. *Петръ*. Въ лѣтоп. Львова (II, 133) подѣ лѣтомъ 6872 сказано:

«тое-жь осени поставили Петра въ епископы Ростову». Что онъ точно во время мора скончался 6873 года, объ этомъ повѣствуютъ лѣтописи древн. 1775 (I, 240) и Никон. списка (IV, 8): «Того же лѣта въ Твери и Ростовѣ моръ бысть. Того же лѣта князь Константинъ и съ женою и дѣтьми преставися и владыка Петръ. Въ каталогахъ ростовскихъ архіереевъ въ Продолж. Нестора (стр. 208), 4 Новгород. лѣт. въ собр. лѣтописей (IV, 102), Никон. списка въ прибавл. къ I тому (стр. 4), послѣ Петра предъ Арсеніемъ помѣщенъ Парөөній. Тоже въ синодикѣ моихъ рукописей. Но это или Петръ въ схимѣ, или лицо не бывалое, ибо въ спискѣ владыкъ, хиротонисанныхъ святителемъ Алексѣемъ, митрополитомъ всея Россіи, ростовскіе архіереи тѣхъ временъ только значатся: Игнатій, Петръ и Арсеній, а Парөөнія нѣтъ, какъ это видно изъ Продолж. Нестора (стр. 135), древ. лѣт. 1775, (I, 315), Никон. списка (IV, 62). Кромѣ тѣхъ мѣстъ во всехъ лѣтописяхъ о Парөөніи ни слова.

XXI. *Арсеній*. Въ Никонов. спискѣ въ Прибавл. къ I тому (стр. 4) и въ Продолж. Нестора (стр. 208), въ Каталогѣ епископовъ ростовскихъ подъ числомъ 32-мъ показано: «Арсеній князь». Въ 4 Новгород. лѣтописи въ Собраніи Лѣтоп. (IV, 102) подъ тѣмъ числомъ: «Арсеній, иже бѣ князь». Но чтобы именно былъ князь ростовскій, въ лѣтописяхъ найти не случалось. Въ святительство Арсеніево въ инока ростовскаго монастыря Григорія Богослова былъ постриженъ Стефанъ Пермскій, гдѣ тѣмъ Арсеніемъ и былъ послѣ того рукоположенъ во діакона (Четія—Миня апрѣля 26). Въ Статьѣ «Святѣи г. Ростова», напечатанной въ Чтеніяхъ Импер. Общ. Истор. и Древн. Росс. (годъ 3, № 2, стр. 71), хиротонія Арсенія показана 1365 года, отъ свят. Алексѣя митрополита.

XXII. *Матѣей*. Въ томъ же каталогѣ ростовскихъ епископовъ послѣ Арсенія подъ 33-мъ числомъ показанъ: «Матѣей Гречинъ». Хиротонія Матѣея послѣдовала не раньше, какъ 1381 года, ибо онъ не упоминается въ числѣ епископовъ, хиротонисанныхъ святителемъ Алексѣемъ митрополитомъ. Преемникъ же Алексіевъ митрополитъ Кипріанъ, приглашенный въ Москву на мѣсто Пимена, не принятаго по приѣздѣ послѣ хиротоніи изъ Царяграда государемъ, прибылъ въ сію столицу на Вознесеневъ день ⁶⁸⁸⁹₁₃₈₁ года, какъ видно изъ Продолж. Нестора (стр. 168). 6891 лѣта зимою Матѣей присутствовалъ въ Переславѣ при хиротоніи Саввы, епископа Сарайскаго, митрополитомъ Пименомъ, какъ повѣствуютъ лѣтоп. древн. 1775 (II, 89), Никон. списка (IV, 140). Въ лѣтописяхъ подъ лѣтомъ 6893, именно въ Продолж. Нестора (стр. 185), сказано: «того-жь лѣта преставися епископъ ростовскій Матѣей гречинъ». Въ

Никонов. списокъ: «стоя-жь зимы преставися и положень бысть въ Ростовѣ въ соборной церкви съ прочими епискупы». Въ лѣтоп. Львова: «того-жь лѣта преставися *октября 15-го*». Можно подумать, что тутъ годы считаются съ сентября, а потому кончина Матѳея выходить 1384 года. Но гораздо справедливѣе годъ 1385, потому что въ лѣтописяхъ подъ тѣмъ же годомъ, также осенью, описывается кончина Діонисія суздальскаго, который умеръ въ 1385 году, какъ доказано мною при обзорѣни іерарховъ суздальской епархіи.

XXIII. *Іаковъ святой*. О времени его хиротоніи въ лѣтописяхъ ничего не найдено. Въ Софійск. лѣтоп. (стр. 341) подъ лѣтомъ 6900 сказано: «Того же лѣта преставися Іаковъ, епископъ ростовскій чудотворецъ». Въ статьѣ: «Святѣни Ростова», напечатанной въ Чтен. Импер. Общ. Истор. и Древн. Росс. (годъ 3, ¹) № 2, стр. 71), хиротонія Іакова означена въ 1386 году отъ митрополита Пимена и что Іаковъ скончался 1392 года ноября 27. Сей святитель положилъ основаніе въ Ростовѣ нынѣшнему знаменитому Яковлевскому монастырю. Ростовцы согнали его съ епископскаго престола и онъ удалился на то мѣсто, гдѣ теперь эта обитель, построивъ здѣсь церковь во имя Зачатія св. Анны; хотя послѣ того ростовцы просили его возвратиться на престолъ епископскій, но онъ отъ сего отозвался старостію (Ист. Росс. Іерархіи II, 509).

По ростовской лѣтописи, св. Іаковъ до поставленія во епископа былъ игуменомъ Ростовской Бопырской пустыни. Пустынь эта давно упразднена и свѣдѣній о ея состояніи не сохранилось. Она была въ 50-ти верстахъ отъ Ростова близъ рѣчки Копорки.

XXIV. *Теодоръ*. Въ 1 изданіи Исторіи Россійской Іерархіи сказано несправедливо, что онъ хиротонисанъ въ епископа 1390 года, въ Константинополѣ; равно и во 2 изданіи, что тамъ хиротонисанъ 1389 г.— О посвященіи въ санъ епископскій въ Константинополѣ не говоритъ ни одна лѣтопись; во-вторыхъ, если 1389 года, то до путешествія митрополита Пимена, какое предпринялъ въ апрѣлѣ этого года въ Константинополѣ. При отправленіи Пимена въ путешествіе Теодоръ былъ уже въ санѣ ростовскаго епископа, слѣдовательно посвященію въ Цареградѣ быть некогда. Развѣ не былъ ли хиротонисанъ Теодоръ въ Константинополѣ, когда митрополитъ Пименъ ѣздилъ туда (лѣтописи это путешествіе Пимена называютъ вторымъ), отправившись 9 маія 1385 года и возвратившись оттуда въ Москву 6 іюля 1388 года. Въ это долговре-

менное пребываніе священника въ Царьградѣ нѣкоторые изъ рахиреевъ російскихъ тамъ получили хиротонію, какъ-то Евфросинъ суздальскій. А что до третьяго путешествія Пименова въ Царьградъ Ѳеодоръ былъ уже ростовскимъ епископомъ, это видно изъ слѣдующаго: когда Пимень въ это третіе путешествіе отправился въ апрѣлѣ 1389 года въ Константинополь изъ Москвы, то въ запискахъ объ этой поѣздкѣ, помѣщенныхъ въ лѣтописяхъ, какъ-то: Древн. лѣтоп. 1775, (II, 120), Никон. списк. (IV, 160), сказано: «повелѣ проводити дорѣки Дону, проводиша же насъ тогда и епископи мнози: Ѳеодоръ ростовскій, Евфросинъ суздальскій» и такъ далѣе. А что Ѳеодоръ будто бы въ Константинополѣ прямо посвященъ изъ архимандритовъ въ архіепископы, сего никакъ допустить нельзя. Это видно изъ житія преподобнаго Сергія Радонежскаго, какое помѣщено въ Древн. лѣтоп. 1775, (II, 187—229), Никонов. списка (IV, 203); тамъ описано подробно о Ѳеодорѣ, именно, что онъ сынъ Стефана, роднаго брата преподобному Сергію, въ мірѣ назывался Іоаннъ. Отецъ привелъ его, когда ему было отъ роду 12 лѣтъ, къ родному брату Сергію для постриженія. Послѣ долговременнаго съ дядею пребыванія, Ѳеодоръ испросилъ у Сергія благословенія отойти для основанія на Симоновѣ монашеской обители, гдѣ съ изволенія Сергіева государемъ Димитріемъ Іоанновичемъ и святителемъ Алексѣемъ митрополитомъ Ѳеодоръ былъ опредѣленъ во игумена. Въ лѣто 6891, въ бытность Ѳеодора въ Константинополѣ *о управленіи митрополи русскія*, патріархъ Нилъ пожаловалъ его архимандритомъ, признавъ монастырь его патріаршимъ; послѣ того «не помнозъ времени» хиротонисанъ въ епископа ростовскаго. Когда митрополитъ Кипріанъ былъ въ Константинополѣ, а митрополитъ Пимень тамъ преставился, тогда отъ патріарха Антонія именовалъ его архіепископомъ, въ лѣто 6898. «Изъ начала же епискупи быша, а не архіепискупы во градѣ Ростовѣ». Надобно думать, что здѣсь разумѣется приѣмство архіепископовъ не послѣ кончины Ѳеодоровой, а съ 1454 года. Въ этомъ Сергіевомъ житіи годъ полученія архимандритства Ѳеодоромъ 6891 показанъ ошибочно, вѣроятно отъ переписчиковъ, ибо въ Продолж. Нестора (стр. 186) поѣздка Ѳеодора въ Константинополь показана въ 6894 году: «Того-жъ лѣта князь Великій Димитрій Іоанновичъ посла отца своего духовнаго Ѳеодора, игумена Симоновскаго, о митрополіи во Царьградъ». Въ Русскомъ Временникѣ 1790 г. (I, стр. 261) подъ лѣтомъ 6898 сказано: «Кипріанъ митрополитъ приде въ Москву. Того-жъ придоша съ нимъ епископи русскіи вѣнждо на свою епископію; на Ростовъ приде Ѳеодоръ, ему же далъ»

патріархъ Цареградскій Антоній архієпископство въ Ростовѣ, на Суздаль Евфросинъ, на Черниговъ и на Брянскъ Исаакій епископъ». Далѣе именуется епископы другихъ епархій. Далѣе: «Тѣи вси во едино лѣто кійждо свою епископію пріяша». Это въ Древн. лѣт. 1775 (II, 175) и Никон. списк. (IV, 193) подъ тѣмъ 1390 годомъ выражено такъ: «Тогда вси епископы русскіи пріидоша каждо на свою епископью, пришедше къ митрополиту Кипріану на Москву глаголюще сице: се уже Кипріанъ митрополитъ всея руси бысть, и пришедше отъ Кіева сѣде на Москвѣ на своей митрополіи; такожде на ростовскую епископью Θεодоръ архієпископъ, ему же отъ нынѣ патріархъ даде зватися архієпископомъ ростовскимъ; а на Суздаль Евфросинъ епископъ гречинъ, а на Туровъ Θεодосій епископъ; тѣи вси въ едино лѣто кійждо свою епископью пріяша». Поздніе составители архіерейскихъ каталоговъ, какъ это видно изъ обоихъ изданій Исторіи Росс. Іерархіи, не понявъ этихъ словъ въ лѣтописяхъ, почли всѣхъ сихъ владыкъ хиротонію въ 1390-мъ году.— Настоящій смыслъ, повидимому, такой: іерархи, принявшіе хиротонію отъ митрополита Пимена, какъ получавшаго священноначальство надъ Россійскою церковію не приличнымъ поступкомъ, боялись, что по кончинѣ его отъ поваго митрополита не будутъ признаны въ настоящемъ ихъ санѣ; почему они относились объ этомъ едва ли не къ самому Константинопольскому патріарху, какъ это замѣтно изъ нареченія Θεодора архієпископомъ, были утверждены въ архіерейскомъ достоинствѣ и съ прибытіемъ Кипріана въ Москву опять вступили въ епархіальное управленіе. Евфросинъ и прочіе архіереи были также, какъ и Θεодоръ, хиротонисаны въ епископы Пименомъ, и также раньше 1390 года упоминаются въ архіерейскомъ санѣ, какъ это доказано мною при разсмотрѣніи іерарховъ тѣхъ епархій.

Присовокупимъ подробности къ жизни Θεодоровой, какія помѣщены въ лѣтописяхъ: Когда Пимень послѣ посвященія въ митрополита возвращался на Русь, то Димитрій Донской, не принимая его въ Москву, послалъ Θεодора, игумена Симоновскаго, въ Кіевъ звать Кипріана на престолъ Россійской митрополіи (Истор. Росс. Госуд. Карамзина V, пр. 60); 1382 года въ августѣ крестилъ у сего государя сына Андрея (Тамъ же прим. 137). Въ 6901 лѣто, новгородцы послали въ Ростовъ къ архієпископу Θεодору, чтобы предъ Московскимъ государемъ ходатайствовалъ о мирѣ; и Θεодоръ билъ челомъ за владыку Іоанна и Новгородъ (Арх. Лѣт. стр. 96). Кончина Θεодора послѣдовала 1394 года, а не 1395, каковыи годъ оной помінають оба изданія Исторіи Росс. Іерархіи.

Въ 1394-мъ году кончину Θεодора полагаетъ и Карамзинъ въ Ист. Росс. Гос. (т. V, прим. 254). Здѣсь Карамзинъ подь лѣтомъ 1394-мъ помѣстилъ выписку, только неизвѣстно изъ которой лѣтописи: «ноября 28 день, *въ субботу*, какъ обѣдни поють, преставися Θεодоръ горола Ростова и Ярославля, Бѣлоозера и Устюга, Углича поля, Мологи, и положень бысть въ соборной церкви св. Богородицы». Какъ лѣтописи годы того XIV столѣтія считаютъ разнo, иныя съ сентября, а другія съ марта, то и кончина Θεодора показана въ нихъ разнo: въ Продолженіи Нестора (стр. 195) подь лѣтомъ 6902 (1393), а у Львова (II, 219), Никон. списка (IV, 256), Древн. лѣт. 1775 (II, 241) и Соф. Времен. (I, 414) подь лѣтомъ 6903; всѣ единогласно 28-го ноября, кромѣ древн. лѣт. 1775 г., гдѣ кончина означена 28 сентября; въ Архангельскомъ же лѣтописцѣ (стр. 97) она описывается подь лѣтомъ 6901 ноября 8, «пасъ (де) 6 лѣтъ церковь». Еще страниче касательно Θεодоровой кончины въ Софійской лѣтописи: тамъ на стр. 355 она показана подь лѣтомъ 6903 ноября 28. 28 ноября 6901 года было въ пятницу, если считать годъ съ сентября, а если съ марта, то точно въ субботу; 28 сентября 6903 года во вторникъ; 28 ноября того года въ воскресенье; въ субботу же это число было въ лѣто 6902; ибо этимъ годомъ вруцѣлѣто было I; а потому очевидно, что Θεодоръ скончался 1394 года. Продолженіе Нестора лѣтосчисленіе въ тѣхъ годахъ обыкновенно считаетъ съ марта. Въ лѣтописи Львова въ сказаніи о кончинѣ прибавлено: «пасъ церковь Божію 10 лѣтъ», а въ Софійск. Времен. «лѣтъ 10». Если это вѣрно, то въ санъ епископа Θεодоръ хиротонисанъ вскорѣ по полученіи архимандритскаго достоинства, и его предшественникъ Іаковъ правилъ епархією очень кратковременно.

Θеодоръ построилъ въ Ростовѣ Рождественскій дѣвичъ монастырь (Истор. Росс. Іерархін V, 700).

XXV. *Арсеній II*. Въ Архангелогор. лѣтоп. (стр. 97) сказано: «Того же лѣта преставися Θεодоръ, архіепископъ ростовскій, и поставленъ бысть Арсеній; тогожъ лѣта и остави, иде въ монастырь». Удивительно, этого Арсенія нѣтъ ни въ извѣстныхъ каталогахъ лѣтописей, ни въ синодикахъ ростовскихъ архіереевъ. Въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерарх. хиротонія Арсенія показана 1395 года. Да иначе и произойти ей некогда: отъ смерти Θεодора до новаго года оставался только одинъ мѣсяць.

XXVI. *Григорій*. Въ продолж. Нестора (стр. 207) сказано: «Въ лѣто 6904, мѣсяца марта въ 14 день, Кипріанъ митрополитъ постави на

Москвѣ Григорія епископомъ Ростову, и Ярославлю, и Бѣлоозеру, и Угличю полю, и Устюгу и Мологѣ». Тоже въ 4 Новогор. лѣтоп. въ собраніи лѣтоп. (IV. 102). Подъ этимъ лѣтомъ, безъ означенія мѣсяца и числа, въ Никон. список. (IV. 267), Архангелогор. лѣтоп. (стр. 97); въ русскомъ же Времен. 1820 (I. 355) подъ тѣмъ годомъ: «Тоя же зимы марта, а на поставленіи его было 5 епископовъ». Изъ дѣяній о Григоріи въ лѣтописяхъ описывается: въ лѣто 6905 вмѣсто погорѣвшаго въ Устюгѣ собора построилъ новый, огромный деревянный во имя Успенія Богородицы (Архангелог. лѣтоп. стр. 97); 6907 года, будучи въ Устюгѣ, участвовалъ въ выдачѣ новгородца Айфала, разорителя Двинской страны (Новогор. 4 лѣтоп. въ собраніи лѣтописей IV. 103; Древ. лѣтоп. 1775, 298); въ іюлѣ 1401 года присутствовалъ на соборѣ (тогоже Древ. лѣтоп. II, 230. Никон. спис. IV. 301); въ сентябрѣ 6914 по продолж. Нестора (стр. 221), а Русск. Времен. 1820 (I. 265), Древ. лѣт. 1775 (II. 353) 6915, погребалъ митрополита всея Россіи Кипріана; 6919 отдѣлалъ и освятилъ октября 1-го въ Ростовѣ погорѣвшій отъ пожара соборъ, какъ повѣствуютъ лѣтописи: Львова (II. 250), Древн. лѣт. 1775 (II. 406), Русск. Врем. 1820 (I. 283) и продолж. Нестора (стр. 234); 6921 въ сентябрѣ въ Москвѣ на Дорогомиловѣ (это подворье ростовскихъ архіереевъ) поставилъ каменную церковь Благовѣщенія (того Времен. стр. 285 и той древн. лѣт. стр. 410; въ Архангельск. лѣтоп. стр. 108 это показано подъ лѣтомъ 6920, тоже въ Лѣт. Львова II, 257) 6924 года марта 22 былъ при посвященіи Новгородскаго архіепископа Симеона въ Московскомъ Архангельскомъ соборѣ, какъ повѣствуютъ Никон. спис. (V, 66); Древн. лѣт. 1775 (II. 410), продолж. Нестора (стр. 240), Древ. лѣт. 1775 (II, 435). Сѣф. лѣт. (стр. 364). Въ лѣтописяхъ кончина Григорія означена 1416 года сообразно тому, какъ и въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерархіи. Въ продолж. Нестора (стр. 240) подъ лѣтомъ 6924 сказано: «Того жъ лѣта мая въ 3 день порану преставися епископъ Григорій ростовскій». Тоже въ лѣт. Львова (II. 256), голько вмѣсто «по рану»—«въ 1 часъ дни». Но въ Никонов. списокѣ (V, 67) и Древн. лѣт. 1775 (II, 436): «тово же лѣта (6924), мая въ 3 день, преставися Григорій, архіепископъ ростовскій, сѣдѣвъ на архіерейскомъ столѣ 21 лѣто, соблюдая заповѣди церковныя и учи люди слову Божію; сей же вторый архіепископъ былъ въ Ростовѣ; прежде быша епископи, а не архіепископы въ Ростовѣ». Никоновъ списокъ (IV. 267) и при хиротоніи Григорія въ тѣхъ же выраженіяхъ силится доказать его санъ архіепископскій: «сей уже бысть вторый архіепископъ граду Ростову». Григорія

архіепископомъ вездѣ именуеть Архангелогород. лѣтоп., но Рус. Врем. иждѣ архіепископомъ, а въ одномъ мѣстѣ епископомъ (V I, стр. 265). Епископомъ его именуютъ: 4-я Новогор. лѣтопись въ собраніи лѣтоп. (IV. 102, 103), Соф. лѣт. стр. (345, 355, 364), Лѣт. Львова (II. 220, 250, 251, 256), Соф. Времен. (I. 415—430); не говорю о продолж. Нестора, гдѣ онъ именованъ вездѣ епископомъ. Лучшимъ доказательствомъ, что послѣ Θεодора, племянника преп. Сергію Радонежскому, до митрополита Іоны ростовскіе владыки именовались просто епископами, служитъ сказаніе въ продолж. Нестора (стр. 256), въ Царствен. лѣт. (стр. 296) и Русск. Временн. 1790 (II, 20): «тогда на своемъ поставленіи Іона митрополитъ далъ архіепископію Ефрему ростовскому; по неже и преже былъ тамо архіепископъ Θεодоръ, а взялъ его во Цареградъ». Кому болѣе дать вѣры: Никонову-ли списку, во многихъ мѣстахъ невѣрному и сбивчивому, или продолж. Нестора, предъ прочими лѣтописями болѣе справедливому?

XXVII *Діонисій*. Въ Софійск. Времен. (I. 452) подъ лѣтомъ ⁶⁸²⁶₁₄₁₈ сказано: «Того же лѣта мѣсяца іюня 12 понуди Фотій митрополитъ кievскій и князь великій Василій Дмитріевичъ *епископъ* быти Ярославлю Деонисія; ему же своего ради смиренія нехотѣвшу, многи слезы проліявшу изъ начала бо желаше пустынное житіе и труды еже бо по Бозѣ; они же поставиша его себѣ нужею». Тоже въ лѣтоп. Львова (II, 261). Подъ тѣмъ же годомъ кратко въ продолж. Нестора (стр. 245): «поставленъ Ростову *епископъ* Діонисій іюля въ 12-й день». Но справедливѣе мѣсяць хиротоніи іюнь, какъ увидимъ ниже. Въ Никон. спискѣ (V. 71): «того жъ лѣта поставленъ Ростову *епископомъ* Діонисій». Въ выпискѣ изъ лѣтописца Спасокаменнаго монастыря, напечатанной въ IV-мъ томѣ Истор. Росс. Іерархіи (стр. 336) сказано, что Діонисій былъ грекъ, постриженникъ Аѳонской горы, пришелъ въ Москву изъ Цареграда; государемъ Дмитріемъ Донскимъ благосклонно принятый, онъ помѣщенъ въ Московскомъ Богоявленскомъ монастырѣ, что за ветошнымъ рядомъ; отсюда братія Спасокаменнаго монастыря испросила его у Донскаго къ себѣ въ игумены. Въ обители Спасокаменной Діонисій ввелъ уставъ горы Аѳонской и тѣмъ, равно строгою своею жизнію, привлекъ къ себѣ множество братіи. Въ санѣ архіерея прибывъ въ Ростовъ, онъ засталъ тамъ моровую язву; по соборномъ моленіи и окропленіи народа отъ него святою водою моръ пересталъ. Лѣтописецъ этого монастыря присоединяетъ, что Діонисій былъ въ Ростовѣ первый епископъ изъ-заволжскія земли, т. е. изъ монастырей, находящихся на Волгою. Въ обобщъ

изданіяхъ Истор. Росс. Іерарх. кончина Діонисія отнесена къ 1425 г.; но точно-ли въ этомъ году, на это нѣтъ вѣрнаго указанія въ лѣтописяхъ, именно: въ продолж. Нестора (стр. 249) сказано: «въ лѣто 6935, октября въ 18 день, преставися священный епископъ Діонисій ростовскій, пасъ церковь Божію 7 лѣтъ и 5 мѣсяцевъ». Если 7 лѣтъ и 5 мѣсяцевъ продолжалось святительство Діонисія, то его кончина послѣдовала 1425 или 6934; но если 6935 года въ октябрѣ, то естественнo, что здѣсь годы считаются съ сентября, а потому выходитъ 1426 г.; значитъ: или время 7 лѣтъ высчитано не вѣрно, или годъ 6935 показанъ несправедливо. Касательно 5 мѣсяцевъ, то такъ и выходитъ, если считать съ 12 іюня по 18 октября. Болѣе о кончинѣ Діонисія въ лѣтописяхъ найти не случалось. Но гораздо вѣроятнѣе, что святительство Діонисія было не 7, а 8-мь лѣтъ, иначе междуархіерейство будетъ продолжительно. Подкрѣпимъ, что въ Продолженіи Нестора сказаніе о кончинѣ Діонисіевой вѣрно, прочими лѣтописями, напримѣръ подь тѣмъ же 6935 годомъ въ Продолженіи означена кончина преп. Кирилла Бѣлозерскаго и по прочимъ лѣтописямъ смерть Кирилла показана подь тѣмъ же лѣтомъ.

По Ростовскому лѣтописцу, при Діонисіи на Сахотскомъ болотѣ въ лѣто 6931 маія въ 29 день явился Животворящій крестъ съ иконою св. Николая чудотворца.

По нѣкоторымъ рукописнымъ святцамъ Діонисій значится святымъ подь 18-мь октября.

XXVIII. *Ефремъ*. Въ продолженіи Нестора (стр. 250) послѣ сказанія о кончинѣ Діонисіевой подь лѣтомъ 6935-мь присоединено: «того-жъ лѣта поставленъ бысть епископомъ Ростову Ефремъ апрѣля въ 13 день отъ Фогія митрополита», то есть Діонисій скончался октября 18-го 1426 г., а на его мѣсто Ефремъ хиротонисанъ почти чрезъ полгода: 1427 года. 1441 года присутствовалъ Ефремъ на соборѣ противъ Исидора (Лѣтоп. Львова II, 311, Соф. Врем. II, 34). 1448 года въ декабрѣ пожалованъ саномъ архіепископа. 1451 года съ митрополитомъ Іоною оставленъ въ Москвѣ на случай осады сей столицы отъ крымскаго царевича Мозавши (Царств. лѣтоп. стр. 301; Соф. Врем. II, 62; Никонов. списка V. 218). О кончинѣ Ефрема повѣствуетъ подробно продолженіе Нестора (стр. 257): «въ лѣто 6962 преставися архіепископъ Ефремъ-ростовскій, марта въ 29 день, въ пятокъ за часъ дни; пасъ церковь Божію 27 лѣтъ безъ дву недѣль». Слѣдовательно, 1457 года. Въ этотъ годъ вручѣлето было а и 29 марта точно было въ пятницу. Въ

этотъ годъ марта 29 кончину Ефрема: описываютъ лѣтописи: Царств. (стр. 359), Львова (II, 349), Никон. списка (V. 278), Соф. Врем. (II, 63) и 4 Новогор. лѣт. въ собраніи лѣтоп. (IV. 147). Что самый Ефремъ до хиротоніи Іоны митрополита всея Россіи именовался еще епископомъ, служить доказательствомъ подлинная грамота Ефрема о благословеніи игуменомъ старцу Кассіану, въ Кирилловомъ монастырѣ, данная 1448 года, апрѣля 11, и напечатанная въ I томѣ Археограф. Актовъ (стр. 30. 31), гдѣ именно Ефремъ именуется себя просто епископомъ.

XXIX. *Θеодосій Бывальцевъ*. Въ Царствен. лѣтоп. (стр. 359) и Никон. список. (V. 278) подъ лѣтомъ 6962 сказано, что въ тотъ годъ, какъ умеръ Ефремъ, поставленъ въ архіепископа ростовскаго митрополитомъ Іоною *Θеодосій*, „*бывшій прежде архимандритомъ у Архангела Михаила Чуда*“. Тоже въ лѣтописяхъ Львова (II, 349), Архангелог. (стр. 135), 4 Новгород. въ собраніи лѣтописей (IV, 147), Соф. Времен. (II, 64); объ архимандритствѣ въ Чудовѣ не сказано, а просто поставленъ *Θеодосій Бывальцевъ* архіепископомъ Ростову. Только въ той Новгородской лѣтоп. и Временникъ названъ епископомъ. Но что этотъ *Θеодосій* былъ архіепископомъ, этому несомнѣннымъ доказательствомъ служить съ подлинника напечатанная въ I томѣ Археогр. Актовъ (стр. 40) грамота, жалованная Кириллову монастырю 1455 года, января 13, гдѣ *Θеодосій* именуется себя *архіепископомъ* ростовскимъ, ярославскимъ и бѣлозерскимъ. Въ продолж. Нестора (стр. 258) о хиротоніи *Θеодосія*—тоже, что и въ лѣтописи Львова, только прибавлено: «пріѣха въ Ростовъ іюня въ 23 день». А потому замѣтно, что *Θеодосій* посвященъ въ архіепископа весною. Въ лѣт. Львова (II, 352), Соф. Врем. (II, 65) и Русс. Времен. 1790 г. (II, 38) подъ лѣтомъ 6966 сказано: «то язь зимы соблазнилъ ростовскій архіепископъ *Θеодосій Бывальцевъ* въ Ростовѣ, повелѣ мясо ясти мряномъ въ навечеріи Богоявленія Господня, а инокомъ сыры и яйца: тогда бо прилучилось въ субботу; митрополитъ же Іона восхотѣ сняти съ него санъ, и отпечаловала его великая княгиня». У Львова и Соф. Времен. прибавлено: «и взя (княгиня) у него село Петровское за печалованіе». Это все сказаніе невѣрно особенно въ двухъ отношеніяхъ: *во-первыхъ*, въ годѣ 6966 ибо въ январѣ этого года вручѣлето шло Е, и 5 число сего мѣсяца было въ четвергъ; *во вторыхъ*, *Θеодосій* разрѣшилъ мясоястіе въ навечеріе Богоявленское не въ субботу, а въ воскресенье. Въ доказательство сего выпишемъ слова собственно-ручной грамоты *Θеодосіевой*, сохранившейся и напечатанной въ XIV томѣ Россійской Вивлюевки (стр. 273 — 276), гдѣ, испрашивая

въ этомъ поступкѣ прощенія, сей владыка пишетъ: «нынѣ прилучися седьмая тысяща послѣдняго ста 63 лѣта индикта третьяго навечерію Богоявленія Господня быти въ день недѣльный, азъ же повелѣнная по уставу церковному о пѣніяхъ литургіиныхъ и вечернихъ совершивъ, и сѣдохъ за трапезою и не вѣмъ, како по искушенію діаволѣ, или по своему грѣху вмѣни ми ся тако, яко да и самъ азъ сыръ и млеко и рыбу и прочимъ инокомъ повелѣлъ тожъ ядѣніе ясти, а мірскимъ человѣкомъ мясо». Жаль, что въ Росс. Вивлію. въ этой грамотѣ ошибкою типографическою напечатано: «седьмая тысяща послѣдняго ста 703 лѣта». Вѣрнѣе надобно читать: «послѣдняго ста 63 лѣта». 6963 года вручѣлѣто шло а и навечеріе Богоявленія именно было въ воскресенье. Тогда индиктъ шель Г, какъ этотъ индиктъ виденъ изъ Археограф. Актовъ (I. 40), гдѣ напечатана Кириллову монастырю грамота отъ 13 января въ лѣто 6963, *индикта* 3. А поэтому дѣло о мясоестіи въ Богоявленское навечеріе было 1455 года, а не 1458, подъ какимъ годомъ помѣщено несправедливо въ нашихъ лѣтописяхъ. Изъ грамоты Θεодосіевой видно, что это дѣло было разбираемо не однолично святителемъ митрополитомъ Іоною, но соборомъ. Помѣстимъ объ этомъ слова грамоты: «Господинъ же нашъ и учитель Іона, митрополитъ кievскій всея Русіи, собравъ о себѣ священный соборъ своихъ сыновъ и сослужебниковъ русскія митрополи епископовъ, суздальскаго епископа Филиппа, рязанскаго Евфросина, Коломнскаго Геронтія, и архимандритовъ и прочее священство, собесѣдоваше тогда съ ними на томъ священномъ соборѣ и великій государь Василій Васильевичъ всея Русіи съ своимъ синклитомъ». Послѣ того сказавъ, что онъ на соборѣ со многими слезами о своемъ поступкѣ покаялся, Θεодосій продолжаетъ: «потомъ же иноческій и священническій чинъ и святительскій санъ пріяхъ». Это доказываетъ, что онъ тогда находился въ запрещеніи священнослуженія. Въ сей грамотѣ Θεодосій именуеть себя архіепископомъ ростовскимъ и ярославскимъ. Что Θεодосій 1461 года мая возведенъ въ митрополита всея Россіи, объ этомъ повѣствуютъ лѣтописи, только съ вариантами въ числѣ: въ продолж. Нестора (стр. 258) хиротонія въ митрополита напечатана 9 числа, а въ 4 Новгородск. въ собраніи лѣтоп. (IV. 148), лѣт. Львова (II, 357), Русск. Врем. 1790 г. (II, 35), Соф. Времен. (II, 80)—3 числа, что было тогда въ воскресенье. Къ подробностямъ жизни Θεодосіевой можно присовокупить въ сказаніи Θεодосіевомъ о чудѣ, бывшемъ у гроба святителя Алексѣя митрополита, напечатанномъ въ Соф. Времен. (II, стр. 82). Θεодосій о себѣ говоритъ, что онъ у Михаила чуда былъ архимандритомъ 10 лѣтъ,

бывъ туда опредѣленъ митрополитомъ Іоною и великимъ княземъ Василіемъ Васильевичемъ (вѣроятно, когда Іона въ санѣ епископа рязанскаго управлялъ російскою митрополіею). Вѣроятно, что Θεодосій въ это настоятельство былъ духовникомъ у Софьи Витовтовны, великія княгини, матери Темнаго, — какъ это допускаетъ Погодинъ въ Ключѣ на Исторію Росс. Государ. Карамзина, гдѣ подъ словомъ Θεодосій митрополить, дѣлаетъ ссылку на духовное завѣщаніе Софьи Витовтовны, въ которомъ именно написано, что у онаго сидѣлъ духовный отецъ ея архимандритъ Θεодосій. Какъ не надежны новѣйшіе іерархическіе каталоги, это можно видѣть изъ слѣдующаго: суздальскій ключарь Ананія Θεодоровъ въ составленномъ отъ него каталогѣ ростовскихъ архіереевъ подъ заглавіемъ: «Краткое собраніе изъ различныхъ показаній о преосвященныхъ града Ростова, когда и по комъ престолоправительствовали въ ростовской епархіи до сего 1757 года», говоритъ: «Θеодосій, архіепископъ ростовскій, бѣ въ лѣто 6962, преставися въ лѣто 6969-е». Автографъ, писанный самимъ Ананіею въ моихъ рукописяхъ. То есть годъ хиротоніи его въ митрополита почелъ годомъ преставленія! Еще въ каталогѣ настоятелей Чудова монастыря, напечатанномъ во II томѣ Исторіи Росс. Іерархіи (стр. 545), сказано несправедливо, что онъ хиротонисанъ *іюня* 23. Выше видѣли, что въ это число онъ въ первый разъ выѣхалъ въ Ростовъ.

XXX. *Трифонъ*. Въ продолж. Нестора (стр. 260) подъ лѣтомъ 6970 сказано: «того-жъ лѣта поставленъ бысть архіепископомъ Ростову Трифонъ, архимандритъ Спасскій московскій, Θεодосіемъ митрополитомъ маія въ 13 день въ четвертокъ, а приде въ Ростовъ того же мѣсяца въ 23 день». Удивительно, что слишкомъ годъ не было владыки въ Ростовѣ безъ очевидной причины. Но въ продолж. Нестора сказаніе справедливо: 13 мая ⁶⁹⁷⁰₁₄₆₂ года точно было въ четвергъ; тогда вручѣнъ было Д. Архимандритъ Спасскій Трифонъ 1453 года былъ свидѣтелемъ духовной грамоты государыни Софьи Витовны, а въ мартѣ 1462 года у обоихъ духовныхъ завѣщаній государя Василія Темнаго, у коего онъ былъ духовникомъ (Госуд. грам. I. 194, 206, 208). Это служитъ доказательствомъ, что въ ту пору онъ еще не былъ владыкою ростовскимъ, и что сказанія въ продолж. Нестора о хиротоніи ни мало не сомнительны! 1452 года Спасскій архимандритъ Трифонъ съ протопопомъ Кириакомъ вѣнчалъ государя Іоанна III, когда онъ былъ еще княземъ (Соф. Врем. II. 339). Трифона, архіепископа ростовскаго, жалованная грамота Кириллову монастырю объ освобожденіи пошлинъ съ церкви на Сезьмѣ, отъ 27 іюня 1462 года,

напечатана въ I томѣ Археогр. Актовъ (стр. 52). 1464 года, ноября 11, присутствовалъ въ Москвѣ при хиротоніи митрополита всея Россіи Филиппа продолж. Нестора (стр. 261) и Никон. списка (VI. 3). Объ оставленіи имъ епархіи подробно описано въ томъ продолженіи Нестора (стр. 263) подъ лѣтомъ 6975: «того же лѣта отписася своей епископы Трифонъ, архіепископъ ростовскій, бѣ бо боленъ велыми, августъ въ 6 день; пасъ церковь Божію пять лѣтъ и полтретья мѣсяца, и сѣде въ монастырь на Симоновѣ, потомъ ѣха въ Ярославль въ монастырь къ Спасу». Тоже въ лѣтоп. Царств. (стр. 381), Русск. Времени. 1790 г. (II, 41), Никон. списокъ (VI. 3). О кончинѣ Трифоновой повѣствуетъ продолженіи Нестора: «въ лѣто 6977 прежде бывшій Трифонъ, архіепископъ ростовскій, преставися декабря въ 30 день и положенъ бысть въ Ярославли въ монастырѣ св. Спаса». Слѣдовательно, 1468 года. Въ святительство Трифона обрѣтены св. мощи благовѣрнаго ярославскаго князя Θεодора съ двумя сыновьями въ $\frac{6971}{1463}$ г., какъ объ этомъ повѣствуютъ: Никон. спис. (VI. 1), Продолж. Нестора (стр. 260). О чудѣ, учинившемся отъ сихъ угодниковъ, содѣйствовавшемъ къ немощной жизни Трифона и оставленію имъ епархіи, повѣствуютъ: Соф. Врем. (II. 90—92), Лѣт. Львова (II. 363—367). Въ 1-мъ изданіи Исторіи Росс. Иерархіи сказано несправедливо, что святительство Трифона продолжалось 6 лѣтъ: этого количества не выходитъ; равно несправедливо въ этой исторіи сказано, что въ архіепископа хиротонисанъ изъ *новоспаскихъ* настоятелей. Тогда Новоспасскаго монастыря еще не было, а приличнѣе сказать: «изъ Спасскаго задворнаго, что у княжескаго двора». Такимъ онъ именованъ въ рукописномъ житіи преп. Паисія галичскаго, именно: въ званіи архимандрита сей обители Трифонъ, по повелѣнію великаго князя, провожалъ изъ Москвы до Галича Овиновскую икону Богородицы.

XXXI. *Вассіанъ Рыло*. Въ обоихъ изданіяхъ Исторіи Росс. Иерархіи несправедливо показанъ годъ хиротоніи Вассіановой 1468-й. Но это было 1467 г. На это несомнѣнное доказательство: въ Продолж. Нестора (стр. 264) подъ лѣтомъ 6976 сказано: «Тое же зимы постави Филиппъ митрополитъ Вассіана, архіепископа ростовскаго, архимандрита Спасскаго Московскаго, декабря въ 13 день, въ недѣлю, а прежде былъ игуменомъ Сергіева монастыря, а на Ростовъ пріѣха того же мѣсяца въ 25 день на Рождество». Того 6976 года, декабря 13, хиротонія показана въ Никон. списк. (VI, 5), Русск. Времен. 1790 (V, II, 43), 4 Новгород. въ Собр. лѣтописей (IV, 149), Софійск. Врем. (II, 343). Но въ томъ же Софійск. Времен. (II, 96), лѣт. Львова (III, 6) хиротонія Вассіана означена

хотя декабря 23-го же, но подъ лѣтомъ 6977-мъ, слѣдовательно 1468 года. Въ Лѣтописи Царственной (стр. 383) показана подъ лѣтомъ 6975, всего страннѣе въ Архангелогор. лѣт. (стр. 140): «лѣта 6971»; въ обѣихъ сихъ лѣтописяхъ также декабря 13. При такомъ разнорѣчии въ годахъ, который изъ нихъ вѣрнѣе? О 6971 годѣ и говорить нечего, какъ совершенно несообразномъ для хиротоніи Вассіановой. Если она была въ 6975, тогда 13 декабря было въ субботу, а въ 6977—во вторникъ; всего вѣрнѣе годъ 6976, тогда въ декабрѣ до марта шло вруцѣлѣто 6975 года Г и 13 декабря точно было, согласно Продолжен. Нестора, *въ недѣлю*, то есть въ воскресенье, слѣдовательно 1467 г. Во 2-мъ изданіи Истор. Росс. Іерархіи напечатано, что хиротонія Вассіана послѣдовала 10 декабря; но сего нельзя допустить, во-первыхъ, потому что о томъ 10 числѣ не говоритъ ни которая изъ извѣстныхъ лѣтописей, во-вторыхъ, 10 декабря 1468 года было въ субботу. Къ опроверженію, что въ Исторіи Россійской Іерархіи этотъ годъ показанъ совершенно не вѣрно, служить съ подлинника напечатанная въ I томѣ Археограф. Актовъ (стр. 61,) грамота, данная Вассіаномъ Кириллову монастырю отъ 5 марта того 1468 года (слѣдовательно до 13 декабря за 9-ть мѣсяцевъ) въ званіи архіепископа *ростовскаго, ярославскаго и блосезерскаго*. Въ нѣкоторыхъ изъ лѣтописей Вассіанъ именованъ Рыло. Помѣстимъ здѣсь нѣкоторыя подробности объ его жизни. Въ Историческомъ описаніи Сергіевой лавры 1842 г. о Вассіанѣ сказано: «Онъ былъ ученикъ преп. Пафнутія Боровскаго, который первоначальныя наставленія въ иночествѣ получилъ отъ ученика Сергіева Никиты. Вскорѣ по избраніи своемъ Вассіанъ отправленъ былъ св. Іоною митрополитомъ утвердить въ православіи княгиню кievскую Анастасію съ ея дѣтьми Симеономъ и Михаиломъ. Посольство его не осталось безъ дѣйствія. Кіевъ долго послѣ того не хотѣлъ принимать къ себѣ другихъ правителей, кромѣ исповѣдающихъ православную вѣру. Симеонъ столько же извѣстенъ по своему мужеству въ защитѣ Кіева отъ хановъ ордынскихъ, сколько и по своему благочестію въ возстановленіи и украшеніи Печерскаго монастыря. Михаилъ лишился всего за то, что, тѣснимый поляками, хотѣлъ предаться *Россіи единовѣрной* и что Вассіанъ въ лаврѣ препод. Сергія игуменствовалъ съ 1455 года по 1466 годъ». Но словарь бывшихъ писателей духовнаго чина (I, 73) едва ли говоритъ справедливо, что Вассіанъ Рыло, будучи ученикомъ Пафнутія Боровскаго, составилъ житіе сего преподобнаго. То и другое принадлежитъ Вассіану II, также архіепископу ростовскому, о чемъ увидимъ ниже. Высокое уваженіе двора, вообще совре-

менниковъ къ Вассіану изъ лѣтописей усматривается: 1471 года государь отправляясь на войну противъ Новгорода, принялъ благословеніе и у архіепископа, послѣ митрополита Вассіана; 1479 года апрѣля 4-го съ Сергіевскимъ игуменомъ Паисіемъ въ той лаврѣ у великаго князя Іоанна Ш, крестилъ сына его Василія. (Продолженіе Нестора стр. 270, 292; Соф. Времен. II, 102; Русск. Врем. 1790 г. II, 118). Когда же того года, по случаю освященія Московскаго Успенскаго собора, открылся споръ о хожденіи посолонъ, то для рѣшенія недоумѣнія былъ призванъ Вассіанъ (Лѣт. Львова III, 131; Рус. Времен. 1790 г., 121). Когда 1479 года гроза съ одной стороны отъ татарскаго хана Ахмета, съ другой отъ Польши готона была разразиться надъ Россією, и когда братья Іоанна Ш шли соединиться съ ея врагами, то уговаривать ихъ государемъ посланъ былъ Вассіанъ. При вступленіи Ахмета въ Россію Вассіанъ съ митрополитомъ остался въ Москвѣ охранять столицу. Когда же нерѣшимость государя вступить въ битву съ татарами наводила сомнѣніе въ мужествѣ его, то Вассіанъ писалъ къ нему посланіе, исполненное дивнаго краснорѣчія и сбереженное нашими лѣтописями, какъ-то: въ Соф. Времен. (II, 208, 216) и лѣт. Львова (III, 146—166). Убѣдилъ враждующихъ братьевъ привести войска подъ знамена защитниковъ отечества и до такой степени одушевилъ Іоанна, что, прочитавъ убѣдительное письмо Вассіана, онъ, какъ выражено въ Лѣтописи, *исполнился веселія, мужества и крѣпости*. Вассіанъ около 1481 года присутствовалъ свидѣтелемъ у духовной грамоты князя Андрея Васильевича меньшаго, напечатанной въ I томѣ Государ. грам. (стр. 272), къ какому случаю приглашеніе владыкъ по таковымъ грамотамъ рѣдко видѣтъ случалось. Такъ высоко чтили сего іерарха! О кончинѣ Вассіановой повѣствуютъ лѣтописи: Никон. списка (VI, 115), 4 Новгород. въ Собраніи лѣтоп. (IV, 154), Русск. Времен. 1790 г. (II, 136), Соф. Времен. (II, 223), Продолж. Нестора (стр. 304) подъ лѣтомъ 6989, то есть 1481, а въ лѣт. Львова (II, 177) въ 6990-мъ, т. е. 1482, но всѣ единогласно такъ: «тое же зимы преставися архіепископъ Васьянъ ростовскій марта въ 23 день, въ субботу 3 поста, въ 4 часъ ночи». Который годъ изъ этихъ вѣрнѣе? кажется справедливѣе 1481 г., ибо ключевая буква тогда была ѣ и Благовѣщеніе въ тотъ годъ точно было въ 3 недѣлю великаго поста; только надобно читать не 23 марта, какъ означено во всѣхъ тѣхъ лѣтописяхъ, а 24. Если же—въ 1482 году, то тогда Благовѣщеніе праздновали въ недѣльникъ 6 недѣли. Изъ лѣтописей еще усматриваемъ, что Вассіанъ присутствовалъ 1471 года въ декабрѣ при хиротоніи рязанскаго епископа

Ѳеодосія и новгородскаго архіепископа Ѳеофила. (Царств. лѣт. стр. 437), а въ іюнѣ 1473 года митрополита Геронтія. (Продолж. Нестора стр. 279, 283). Въ августѣ 1479 года при освященіи Московскаго собора и пренесеніи мощей тамошнихъ угодниковъ (Тамъ же стр. 292), Русск. Врем. 1790 г., (II, 120, 121). Лѣто 6986 въ жизни Вассіановой памятно споромъ о Кирилловѣ монастырѣ. По настоянію тамошняго игумена Трифона, при содѣйствіи бѣлоезерскаго князя Михаила Андреевича, митрополитъ Григорій этотъ монастырь отписалъ изъ власти ростовскаго архіепископа въ непосредственное свое завѣдываніе. Дѣло дошло до Государя, у коего въ этомъ защиты искалъ Вассіанъ. Іоаннъ III велѣлъ созвать соборъ святителей, но митрополитъ примирился съ ростовскимъ владыкою, оставивъ въ вѣдѣніи по прежнему монастырь преп. Кирилла (Никон. спис. VI, 107; лѣт. Львова III, 117; Продолж. Нестора стр. 290). Еще въ лѣтописяхъ этихъ временъ описывается: осенью 6981 года священа въ Ростовѣ церковь Іоанна Предтечи у Пречистыя на дворцѣ; въ лѣто 6984 Вассіанъ сдѣлалъ въ Ростовѣ колокольницу; лѣта 6988 сгорѣла церковь св. Николы *въ Никольскомъ въ архіепископлѣ въ Ростовѣ, и пречудные кресты сгорѣша чудотворные, и множество кузми*. О всемъ этомъ говорится въ Продолж. Нестора (стр. 282, 286, 297). Въ тотъ годъ, какъ умереть Вассіану, онъ далъ сто рублей иконникамъ Діонисію да пону Тимоѳею ярцу иконъ писать деисусъ *въ новую церковь Богородицы, иже написаша чудно велими, и праздники и пророки* (Лѣт. Львова III, 177).

Настоятельство Вассіана въ Сергіевой лаврѣ опредѣляется актами, напечатанными въ Археографическихъ актахъ (I, 41—55), какъ-то: 1455, марта 10, объ освобожденіи отъ дани и пошлинъ монастырскихъ земель въ Угличскомъ уѣздѣ; 1461, марта 6, объ освобожденіи отъ пошлинъ монастырскаго двора въ Дмитровѣ и около 1465 года грамотою государя Іоанна III о невзиманіи пошлинъ съ монастырскаго вотчины. Вѣрно Вассіанъ въ Новоспасскомъ монастырѣ настоятельствоваъ не долго. Въ книжкѣ, Новоспасскій монастырь», напечатанной 1843 г. (стр. 89) сказано, что онъ изъ лавры сюда переведенъ 1466 года. Въ Истор. описаніи Сергіевой лавры 1852 (стр. 62) сказано, что Вассіанъ былъ ученикомъ преп. Пафнунтія Боровскаго, настоятельствоваъ въ Сергіевой лаврѣ съ 1455—1466. По опредѣленіи въ лавру вскорѣ былъ отправленъ святителемъ Іоною митрополитомъ утвердить въ православіи кіевскую княгиню Анастасію съ ея сыновьями Симеономъ и Михайломъ. По убѣжденію Вассіана, Кіевъ долго отрицался принимать къ себѣ управи-

телей, не исповѣдующихъ православія. Михайлъ, тѣснимый поляками, хотѣлъ покориться единовѣрной Россіи, за что много претерпѣлъ отъ поляковъ и лишенъ власти надъ Кіевомъ. Вассіанъ 1466 г. былъ переведенъ въ архимандрита Спасскаго монастыря въ Москвѣ.

XXXII. *Іоасафъ I, князь Оболенскій*. Въ 4 Новгород. въ собраніи лѣтописей (IV, 154) подъ лѣтомъ 6989-мъ и Никон. списк. (IV, 115) сказано: «Тоя-жъ весны, іюля въ 22 день, поставленъ архіепископъ Ростову Іоасафъ Оболенскихъ князей митрополитомъ Геронтіемъ». Это число въ томъ году было въ воскресенье. Въ прочихъ лѣтописяхъ, какъ-то: Русск. Врем. 1790 (II, 136), лѣт. Львова (III, 178), Соф. Времен. (II, 223), Продолж. Нестора (стр. 304), прибавлено: «бывалъ князь Оболенскій, а приведоша его съ Бѣлоозера изъ Ѳерапонтова монастыря». Отсюда ясно, что онъ былъ не изъ игуменовъ Кирилло-бѣлозерскаго монастыря, какъ это обозначено въ 1 изд. Истор. Росс. Іерар. (IV, 491) и во 2 изданіи (стр. 248). Не забудемъ, что ни одна лѣтопись не именуетъ его игуменомъ, а потому онъ едва-ли былъ хиротонисанъ изъ монастырскихъ настоятелей. Если взяли съ выраженія: «съ Бѣлоозера», то и Ѳерапонтовъ монастырь былъ также, какъ и Кирилловъ, «на Бѣлозерѣ». Только въ лѣтописи Львова хиротонія Іоасафа означена подъ лѣтомъ 6990-мъ, то есть слишкомъ въ годъ послѣ Вассіана. Опровергать это не нужно, какъ само-собою невѣрное. Въ эту ошибку впала лѣтопись Львова отъ ошибки касательно вончины Вассіановой. Въ Каталогѣ настоятелей Кирилло-бѣлозерскаго монастыря въ Истор. Росс. Іерар. (IV, 497) показанъ Іоасафъ съ 1474 по 1481, но въ эту пору тамъ были игумены другіе, какъ-то Нифонтъ, извѣстный споромъ съ ростовскимъ архіепископомъ и упоминаемый 1478 г. въ Арх. акт. (1, 82). Іюня 17-го 1483 года Іоасафъ присутствовалъ въ Москвѣ при избраніи жеребьемъ новгородскаго владыки Сергія. (Продолж. Нестора стр. 309). Какъ споръ о хожденіи посолонъ еще продолжался и 1483 года, отчего многія церкви въ Москвѣ пребывали не освященными, то Іоасафъ, ростовскій архіепископъ, вмѣстѣ съ государемъ и архимандритомъ Геннадіемъ, бывшимъ послѣ новгородскимъ архіепископомъ, защищалъ посолонное хожденіе (лѣт. Львова III, 180). Объ оставленіи Іоасафомъ епархіи въ Соф. Времен. (II, 233), Русск. Времен. 1790 (II, 150) сказано: «въ лѣто 6997 ростовскій архіепископъ Іоасафъ остави архіепископью». Но въ лѣт. Львова (III, 200) это означено несправедливо подъ лѣтомъ 7000. Въ выпискѣ изъ лѣтописей, помѣщенной въ 629-мъ примѣчаніи VI тома Истор. Росс. Госуд. Карамзина, сказано, что Іоасафъ

оставилъ епархію 15 января 1489 года. Изъ житія препод. Вассіана угличскаго въ Прологѣ 21 маія видно, что Іоасафъ отошелъ на покой въ Терапонтовъ монастырь. Но о времени его кончины найти нигдѣ не случилось, кромѣ каталога кирило бѣлоозерскихъ настоятелей, гдѣ сказано, что въ Терапонтовѣ монастырѣ Іоасафъ скончался на покоѣ 1514 года октября 7. Впрочемъ этотъ каталогъ наполненъ многими ошибками, даже о самомъ Іоасафѣ, ибо тамъ сказано о немъ, что въ Кирилловѣ монастырѣ настоятельствоваъ съ 1471 по 1481 годъ. Къ доказательству, что Іоасафъ до архіепископства не настоятельствоваъ въ Кирилловѣ монастырѣ, присовокупимъ и то, что тамъ съ 1479 по 1481 годъ былъ игумень Нифонтъ, какъ это видно изъ Юридическихъ актовъ (стран. I). Когда Вассіанъ находился на покоѣ, то новгородскій архіепископъ Геннадій въ февралѣ 1489 года писалъ о стрѣльцахъ посланіе, напечатанное въ Чтеніяхъ Импер. Общ. Истор. и древ. Росс. 1847 г., (№ 8., стр. 1 — 6). Въ посланіи Геннадій Вассіана именуетъ архіепископомъ ростовскимъ *бывшимъ*. Въ статьѣ «Святѣи Ростова», напечат. тамъ же въ № 2, 1847 г., (стран. 74) сказано несправедливо, что Іоасафъ хиротонисанъ 1487 года.

XXXIII. *Тихонъ Мальшкинъ*. Въ обоихъ изданіяхъ Исторіи Росс. Іерархіи годъ хиротоніи его несправедливо показанъ 1490. Въ Продолж. Нестора (стр. 314) сказано: «Въ лѣто 6997, генваря въ 15 день, въ четвертокъ, поставленъ архіепископъ Тихонъ Ростову митрополитомъ Геронтиемъ при великомъ князѣ Иванѣ Васильевичѣ всея Руси и при его сынѣ Иванѣ Ивановичѣ; прежде былъ архимандритъ у Спаса въ Ростовѣ». Слѣдовательно, 1498 года. Тогда вручѣлѣтое шло В. и 15-го января точно было въ четвергъ. Что онъ хиротонисанъ не 1490 года, это несомнѣнно доказываетъ грамота Тихона, напечатанная съ подлинника въ I томѣ Археографическ. актовъ (стр. 94), данная 1489 года апрѣля 1: «се язъ архіепископъ Тихонъ ростовскій, ярославскій и бѣлоозерскій бывшаго дѣла архіепископа Іоасафа пожаловавъ есмь, что поставилъ церковь онъ же на новѣ Ризьположенъе Пресвятыя Богородицы на Бордовѣ, и у тое церкви кто будетъ игумень и попъ и діакопъ» и проч. Въ Хронографѣ, принадлежащемъ графу Н. П. Румянцеву, (см. описаніе Румянцев. музеума стр. 784) онъ названъ *Мальшкою*. Архіепископъ Тихонъ присутствоваъ въ сентябрѣ 1490 г. при избраніи митрополита Зосимы и вскорѣ послѣ того на соборѣ противъ Стригольниковъ; 1495 года при поставленіи митрополита Симона; 1498 г. февраля 4 при коронованіи внука государева Димитрія Іоанновича (4 Новогор. въ собраніи

лѣтоп. IV. 157, 158; Соф. Врем. II. 237, 250, 351; Продолж. Нестора, стр. 319, 338; Никон. списка VI. 126, 144, 152). Объ оставленіи епархіи повѣствуютъ Русск. Времен. 1790 (II. 197) и Соф. Времен. (II. 270) подъ лѣтомъ 7011: «тое же зимы, генваря, естави архіепископью Тихонъ ростовскій за немощію и сойде въ монастырь къ Борису и Глѣбу на Устьѣ». Также въ лѣтоп. Львова (III, 276) но тамъ въ годахъ почти повсемѣстно разнорѣчія съ прочими лѣтописями. Въ Археографич. акт. (I. 96, 103) напечатаны двѣ грамоты Тихона: первая отъ 16-го января 1493 года, вторая отъ 14 декабря 1500 года о не взиманіи дани и пошлицъ съ церковей въ селахъ Кириллова монастыря. Графъ Толстой въ своей статьѣ: «Святѣни Ростова» говоритъ, что «когда Тихонъ удалился на покой, то ростовскій священникъ Георгій Скрыница собору о вдовыхъ понахъ, бывшему въ томъ же 1503 г., жаловался въ посланіи на несправедливость, что таковымъ тогда запретили священнослуженіе». Вѣроятно (какъ продолжилъ графъ Толстой), «проситель не осмѣлился бы относиться прямо къ собору потому, что ростовская каедрa была тогда безъ пастыря».

XXXIV. *Вассіанъ II Санинъ*. До архіепископскаго сана Симоновскимъ архимандритомъ упоминается въ грамотѣ князя Юрія Ивановича Дмитровскаго, данной сему монастырю 1504 года, апрѣля 29. (Описаніе Румянц. музеума стр. 76) Касательно хиротоніи, годъ и мѣсяць тотъже, что и въ обоихъ изданіяхъ Истории Росс. Іерархіи, разнорѣчіе только въ числѣ. Напримѣръ, въ Никонов. списокѣ (VI, 174) подъ лѣтомъ 7014 сказано: «мѣсяца января 18 дня въ недѣлю Симономъ митрополитомъ поставленъ архіепископомъ Ростову и Ярославлю Вассіанъ, архимандритъ Симоновскій». Въ Продолж. Нестора (стр. 345): «января 15»; въ Соф. Врем. (II, 276) и лѣт. Львова (III, 286): «января 25». Впрочемъ у Львова годъ невѣренъ. Которое изъ этихъ чиселъ вѣрнѣе? повидимому—18: оно точно было въ воскресенье, ибо тогда шло вруцѣнтіе В; а 15 число было въ четвергъ. Хотя и 25-е было также въ воскресенье, но въ этотъ день въ московскомъ Успенскомъ соборѣ происходилъ бракъ великой княжны Евдокіи. Трудно допустить, что два значительныя событія совершились въ одинъ день. Въ 15-е число того января въ Москвѣ была хиротонія новгородскаго архіепископа Серапіона. Въ августѣ 1511 года Вассіанъ присутствовалъ при поставленіи митрополита Варлаама (Соф. Врем. II, 291). Никон. списка Вассіанъ точно скончался въ то время, какъ напечатано въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерархіи. Въ Продолж. Нестора (стр. 362), Русск. Врем. 1790 г. (II, 252) и Соф.

Времен. (II, 301) подъ лѣтомъ 7023 сказано: «того же лѣта, августа въ 28 день преставися архіепископъ Вассіанъ ростовскій на Дорогомиловѣ и положили его въ Ростовѣ». Слѣдовательно, 1515 года. Тоже и въ лѣтоп. Львова (III, 339), но тамъ свѣдѣніе о кончинѣ помѣщено подъ лѣтомъ 7029. Несообразность эту опревергать не нужно, какъ очевидную. Вассіанъ былъ братъ преп. Іосифу волоколамскому и въ тяжбѣ его съ Серапіономъ, архіепископомъ новгородскимъ, принималъ ближайшее участіе, особенно присутствуя на соборѣ, созванномъ по сему дѣлу (Росс. Вивлиоѳ. XIV 193—200). Лѣтопись ростовская, перечисляя наказанія отъ Бога тѣмъ, кои въ этомъ дѣлѣ стояли за Іосифа, говоритъ, что и Вассіанъ и Іосифъ скончались въ одинъ годъ (Истор. Росс. Госуд. Карамзина VII, прим. 370). Изъ Пафнутіева житія, напечатаннаго въ Четивиневѣ мая 1, видно, что этотъ Вассіанъ, братъ преподобному Іосифу волоколамскому, вмѣстѣ съ нимъ былъ ученикомъ сего Пафнутія боровскаго и что житіе сего преподобнаго сочинилъ этотъ Вассіанъ. Если это такъ, то едва ли вѣрно мнѣніе Словаря бывшихъ писателей греко-россійской церкви, приписывающаго это житіе Вассіану Рылу? Въ каталогѣ настоятелей Симонова монастыря, напечатанномъ въ Исторіи Росс. Іерархіи (VI, 107), сказано, что Вассіанъ тамъ настоятельствовавъ съ 1490 г. Въ статьѣ «Обиходъ Волокол.», напеч. 1863 г. въ 4 книгѣ Чтеній въ Импер. Общ. истор. и др. Росс. (стр. 8), сказано: «по архіепископѣ Вассіанѣ ростовскомъ Іоасафовѣ братѣ память 28 августа. Гроба нѣтъ здѣсь». Внизу красными чернилами подписано: «не вѣмъ».

XXXV. *Іоаннъ III*. Въ Никои. список. (VI, 226) подъ лѣтомъ 7028 сказано: «той же зимы, февраля въ 9 день, въ четвертокъ, поставленъ Варлаамомъ митрополитомъ Иванъ, архимандритъ Симоновскій, архіепископъ Ростову и Ярославлю». Тогда вруцѣлѣтое шло Е и 9-е февраля точно было въ четвергъ. Хиротонія Іоанна подъ этимъ лѣтомъ, только безъ означенія мѣсяца и числа, показана въ Продолж. Нестора (стр. 367), Соф. Времен. (II, 311), — только тамъ названъ Кирилломъ, — и лѣтоп. Львова (III, 375), гдѣ именованъ Іоною. Что въ эту пору святительствовавъ не Кириллъ и не Іона, тому служить несомнѣннымъ доказательствомъ двѣ съ подлинниковъ напечатанныя въ Археогр. (акт. I, 136) грамоты Іоанна, архіепископа ростовскаго, ярославскаго и бѣлозерскаго, данныя Кириллову монастырю отъ 26 апрѣля того 1520 года. Удивителенъ промежутокъ отъ Вассіана до Іоанна съ 1515 по 1520. Но во всѣхъ извѣстныхъ каталогахъ и синодикахъ послѣ Вассіана II положенъ непосредственно Іоаннъ.

XXXVI. *Кирилл III*. Въ 1-мъ изд. Истор. Росс. Іерар. хиротонія его показана въ 1526-мъ году марта 4, а во 2-мъ—марта 11, но и мѣсяць и оба числа здѣсь означены не вѣрно. Въ эту ошибку ввели наши лѣтописи, какъ-то: Русск. Врем. 1790. (II, 284); Лѣтоп. Львова (III, 384); и Никон. списка (VI, 232), гдѣ подъ тѣмъ лѣтомъ, кромѣ лѣтоп. Львова, сказано: «тое же зимы, марта въ 4 день, Даниилъ митрополитъ постави Макарія архіепископомъ Новгороду, а отъ Спаса изъ Суздаля архимандрита Кирилла архіепископомъ Ростову». Тоже и въ Прод. Нестора (стр. 382), но тамъ нѣтъ мѣсяца и числа. Но въ Соф. Времени. (II, 314) сказано: «тое же зимы поставленъ въ Новгородъ архіепископъ Макарій, въ *январь* же поставленъ въ Ростовъ архіепископъ Кириллъ». Второе изданіе, увидѣвъ, что въ одинъ день не бываетъ хиротоніи двухъ іерарховъ, и не имѣя въ виду вѣрнаго указанія на лѣтописи,—отбросило къ недѣлѣ. Кириллъ Спасо-евѣиміевскимъ архимандритомъ упоминается въ Прологѣ 4 іюля; тогда было открытіе мощей преп. Евѣимія суздальскаго и великокняжеской грамотѣ отъ 1 сентября 1518 года (Оп. Румянц. Музея стр. 77). Въ его архіепископство государь, по просьбѣ знаменитаго инока князя Вассіана, грамотою отъ 14-го сентября 1526 года освободилъ Нилову Сорскую пустыню отъ подсудности ростовскихъ архіереевъ (Археогр. акт. 1, 145). 1531 года, февраля 5, Кириллъ ручался предъ Государемъ за князя Ѳедора Михайловича Мстиславскаго (Госуд. Грам. I, 440). 1532 сентября 3 въ присутствіи Государя святилъ въ Коломенскомъ церковь Вознесенія (Русск. Врем. 1790, II, 295; Никон. спис. VI, 249). Грамотою, отъ 5 января 1533 года, Кириллъ Ѳерапонтову пустыню освободилъ отъ дани и подсудности десятиникамъ (Арх. акт. I, 148). Данная Кирилломъ ставленная грамота одному изъ священникъвъ Мологской десятины отъ 29 декабря 1534 г. напечатана въ Юридич. акт. (стр. 404). Когда скончался или оставилъ епархію, не имѣемъ свѣдѣній. Во 2 изд. Истор. Росс. Іерарх. сказано несправедливо, что этотъ Кириллъ сверхъ титула: ростовскій, ярославскій прибавлялъ къ оному: «и *Блгоезерскій*».

XXXVII. *Досиѳей*. Въ 1-мъ изданіи Истор. Росс. Іерарх. сказано несправедливо, что онъ хиротонисанъ въ архіепископа 1541 года; гораздо вѣрнѣе во 2 изд., гдѣ хиротонія показана во 2 недѣлю великаго поста 1539 года, что тогда было не 3 марта, а 2 го числа: 7047 ключевая буква было 0 и 2-е 1539 г. марта точно было во второе воскресенье великаго поста; врудѣлѣтое В. Въ статьѣ: «Правленіе царя Ивана Васильевича, напечатанной въ XVI т. Росс. Вивлію. (стр. 122), подъ 1539

годомъ сказано: «марта Досиѣей, игуменъ Кирилловскаго монастыря, посвященъ митрополитомъ Іоасафомъ въ архіепископа въ Ростовъ и Ярославль». Въ Лѣтоп. Львова (IV, 117) еще подробнѣе: «стоя же зимы марта, во вторую недѣлю святаго поста» и проч. Въ званіи ростовскаго архіепископа 19 марта 1542 года Досиѣей присутствовалъ при хиротоніи митрополита всея Россіи Макарія (Лѣт. Львова IV. 156, Лѣт. царя Іоанна В. стр. 105, Никон. Лѣтоп. VII, 36). Кончина Досиѣея послѣдовала въ августъ того 1542 года, а не марта 19 по другимъ», какъ напечатано во 2 изданіи Ист. Росс. Іерархіи. Въ Лѣт. Львова (IV, 160), Никон. список. (VII, 37), Лѣт. царя Іоанна В. (стр. 107) послѣ отпуска астраханскихъ пословъ 12 августа, 1542 года сказано: «того же мѣсяца преставися архіепископъ ростовскій Досиѣей и положенъ въ Ростовъ». Игуменомъ Кириллова монастыря упоминается въ январѣ 1534 года. При немъ государемъ подтверждены прежнія двѣ жалованныя оной обители грамоты (Археогр. акт. I. 94, 149). Грамота Досиѣея въ званіи ростовскаго архіепископа данная Кириллову монастырю о сборѣ въ оный вѣчныхъ денегъ, отъ 7 января 1542 г., напечатана въ I томѣ Археогр. акт. (стр. 174). Въ каталогѣ Кирилловскихъ настоятелей въ Ист. Росс. Іерарх. (IV, 497) сказано, что Досиѣей тамъ настоятельствовавъ 7 лѣтъ, но это не вѣрно: 11 февраля 1539 г. тамъ былъ игуменомъ Корнилій; въ этотъ день онъ едва не сгорѣлъ въ монастырѣ (Соф. Врем. II, 395).

XXXVIII. *Алексій*. Его хиротонія въ архіепископа ростовскаго гораздо вѣрнѣе послѣдовала 1543, февраля 25, а не 17 того февраля, какое число напрасно напечатано во 2 изд. Истор. Росс. Іерархіи. Въ Лѣт. царя Іоанна (стр. 111), Львова (IV, 165), Никон. спис. (VII, 40), послѣ описанія отпуска волоцкихъ пословъ февраля 11, ⁷⁰⁵¹/₁₅₄₃ сказано: «того же мѣсяца 25, въ третію недѣлю святаго поста, поставленъ Макаріемъ митрополитомъ архіепископъ Ростову и Ярославлю Алексій, Троецкій игуменъ Сергіева монастыря». 1543 года была ключевая буква Г и 25 февраля было точно въ третіе воскресенье великаго поста, тогда шло вручѣнїе S. Февраля же 17 число было во второе воскресенье поста. Что Алексій хиротонисанъ точно въ февралѣ 1542 г., это подтверждаетъ повольная грамота новгородскаго архіепископа Θεодосія на избраніе Алексѣево отъ 22 февраля того года (См. Описаніе рукоп. графа Толстаго, стр. 476). Игуменомъ Сергіева монастыря упоминается въ двухъ царскихъ грамотахъ, данныхъ оному въ его настоятельства 1541 года октября 23 и ноября 25, касательно права крестьянамъ судить и казнить разбойниковъ (Арх.

акт. I. 170, 172). Въ январѣ 1542 года Сергіевскій игумень Алексѣй именовъ Сергія чудотворца отклонилъ боярѣ отъ убійства митрополита всея Россіи Іосифа, вскорѣ послѣ того сосланнаго въ Кирилловъ Бѣлоозерскій монастырь, потомъ удалившася на покой въ Сергіеву лавру (Лѣт. царя Іоанна стр. 102). Въ истор. описаніи Сергіевой лавры (1842, стр. 68) сказано, что Алексѣй тамъ настоятельствовадь съ 1541 по 1543 г. Алексѣй въ званіи ростовскаго архіепископа 1547 года въ февралѣ присутствовалъ на соборѣ о празднованіи російскимъ святымъ (Истор. Росс. Госуд. Карамзина IX, примѣч. 87; Археогр. акт. I, 203). Въ декабрь 1547 года ручался предъ государемъ за князя Ивана Ивановича Пронскаго (Госуд. грам. I, 454). Когда сошелъ на покой въ Сергіеву лавру, въ извѣстныхъ лѣтописяхъ объ этомъ не сказано, равнымъ образомъ тутъ-ли погребенъ—не извѣстно. Изъ Истор. опис. Сергіевой лавры 1842 (стр. 68, 69) видно, что Алексѣй правилъ епархіею шесть лѣтъ, по оставленіи оной въ лаврѣ жилъ вмѣстѣ съ митрополитомъ Іоасафомъ, что 1551 г. по предложенію Стоглаваго собора разсматривалъ вопросы и отвѣты онаго вмѣстѣ съ Іосифомъ, Чудовскимъ архимандритомъ Васіаномъ и Сергіевскимъ прежнимъ игуменомъ Іовою. Графъ Толстой въ «Описаніи Ростовской святыни» утверждаетъ, что Алексѣй удалился въ лавру 1549 года (Чтен. Общ. Истор. и Древ. Росс. № 2, 1847. Статьи: Святыни Ростова», стр. 75).

XXXIX. *Никандръ*. Другой ростовскій владыка—сряду изъ игуменовъ Сергіевой лавры, гдѣ года за четыре до архіерейства Никандръ оставилъ настоятельство и жилъ тамъ на покой (Истор. Опис. Сергіевой лавры 1842, стр. 68). Сергіевскимъ игуменомъ упоминается въ жалованныхъ грамотахъ Троицкому монастырю 1543 года маія 1 царя Іоанна IV, того года іюля 18 царя Шагалея, 1544 іюня 13 ростовскаго архіепископа Алексія. Но 1546 года іюня 30 упоминается игуменомъ Сергіева монастыря Іона, преемникъ Никандровъ; слѣдовательно, Никандръ за нѣсколько лѣтъ до хиротоніи въ архимандрита управлялъ уже лаврою (Археогр. акт. I, 177—181, 196). О хиротоніи Никандра подъ лѣтомъ 7057, т.-е. 1549, въ Никон. список. (VII, 64), Лѣт. Львова (IV, 208) и Царств. лѣтоп. царя Іоанна (стр. 151) сказано: «мѣрта 17, въ недѣлю вторую св. поста, поставленъ Макаріемъ митрополитомъ всея Русіи архіепископъ въ Ростовъ игумень Троицкій Сергіева монастыря Никандръ». 7057 года была ключевая буква ь, а вруцѣлѣто а, и 17 февраля точно было во второе воскресенье великаго поста. Никандръ, будучи архіепископомъ, 1552 года крестилъ въ Сергіевой лаврѣ царевича Дмитрія (Царств.

лѣт. царя Іоанна IV, стр. 337). Присутствовалъ на соборахъ: 1551 на Стоглавомъ (Истор. Росс. Государ. Карамз. VIII, прим. 197); того года іюля 20-го о доходахъ Новгородскаго Софійскаго собора. (Арх. акт. I, 222); въ январѣ 1554 на еретика Башкина (Чтенія Общ. Истор. и Древ. Росс. годъ 3, № 3, статья о соборахъ, стр. I. Археогр. акт. I, 249); въ февралѣ 1555 объ учрежденіи Казанской епархіи и при хиротоніи Казанскаго архіепископа Гурія (Лѣт. Львова V, 69, Никон. спис. VI, 231); 1561 г. въ январѣ объ учрежденіи архимандріи въ Сергіевой лаврѣ (Ист. Росс. Іерархіи II, 100. 1561 г.); въ іюнѣ при избраніи и хиротоніи митрополита Филиппа (Госуд. грам. I, 558); того 1566 г. въ іюлѣ же на соборѣ чиновъ о войнѣ съ Польшею (Госуд. грам. I, 545). Съ прочими святителями предъ государемъ ручался въ іюлѣ 1561 года по князѣ Василю Михайловичѣ Глинскомъ; въ апрѣлѣ 1562 года по князѣ Иванѣ Дмитріевичѣ Бѣльскомъ; 1565 года марта 28 по бояринѣ Иванѣ Петровичѣ Яковлевѣ; въ апрѣлѣ 1566 года по князѣ Михайлѣ Ивановичѣ Воротынскомъ (Госуд. грам. 470, 484, 505, 534, 545, 555, 558). Никандръ 1563 года въ Сольвычегодскѣ благословилъ Введенскій монастырь, доселѣ существующій третьекласснымъ перенести на нынѣшнее мѣсто, — обстоятельство, достойное примѣчанія въ томъ отношеніи, что Сольвычегодскъ, не смотря на близкое разстояніе отъ Пермской епархіи, въ эту пору принадлежалъ Ростовской (Ист. Росс. Іер. VI, 180). 1565 года Никандръ съ прочими святителями изъ Москвы въ Александрову слободу ѣздилъ умолять царя о возвращеніи въ столицу (Истор. Росс. Государ. Карамзина по Эйнерл. IX, стр. 44). Въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерархіи кончина Никандра отнесена несправедливо къ 1567 г. Если онъ скончался 25 сентября 1567 года, какъ это время означено во 2 изданіи Іерархіи, — то его предшественникъ на его мѣсто хиротонисанъ въ январѣ того года; слѣдовательно, выходитъ до кончины Никандровой слишкомъ за 8 мѣсяцевъ. Не видимъ, чтобы это послѣдовало при жизни Никандровой, равно и того, что онъ былъ на покой. Въ выпискѣ изъ лѣтописей у Карамзина въ Истор. Росс. Государ. (т. IX, примѣч. 268) подъ 1566 годомъ сказано: «Сентября 25-го преставился Никандръ, епископъ ростовскій, на Москвѣ и положенъ у Троицы Сергіевъ монастырѣ». Въ 1 изданіи Истор. Росс. Іерархіи послѣ Никандра хотя въ сомнительныхъ помѣщенъ Евѳимій подъ 1563 годомъ. Соображая изъ приведенныхъ документовъ святительство Никандра, никакъ нельзя допустить этого Евѳимія, какъ прекрасно сдѣлалъ кievскій митрополитъ Евгений, опустивъ этого Евѳимія во 2 изданіи Росс. Іерархіи въ ката-

логѣ ростовскихъ архіереевъ. Въ ставленной грамотѣ въ Юридич. акт. (№ 385), ростовскіе архіепископы подписались: Кириллъ, Досифей, Алексѣй, Никандръ, Корнилій, но Евѣимія нѣтъ, что также доказываетъ, что это лице небывалое. Архіепископъ Никандръ въ игумена Толгскаго монастыря опредѣлялъ Θεодосія, который въ продолженіе двадцатипятилѣтняго тамъ настоятельства построилъ тамъ каменную церковь, выкопалъ вокругъ обители пруды и обсадилъ оныя деревьями. Этотъ Θεодосій въ послѣдствіи времени былъ архіепископомъ Астраханскимъ (Астрах. іерархія, соч. Платона Любарскаго, въ Чтеніяхъ Общ. Ист. и древ. Росс., годъ 3, № 7, стр. 65).

Въ надгробіяхъ Сергіевой лавры, напечатанныхъ 1846 г. въ № 2 Чтеній въ Имп. Обществѣ Истор. и древн. Росс. (стр. 40), сказано: «Преосвященный архіепископъ Никандръ ростовскій преставился 7076 г., сентября въ 25 день». Но годъ здѣсь означенъ невѣрно и надгробная надпись замѣтно не современная, потому что вологодскіе архіереи, въ лаврѣ погребенные, Алексѣй и Іоасафъ, въ надгробныхъ надписяхъ именованы архіепископами, а они такъ не титуловались, а просто епископами (Въ той статьѣ, того 2 № стр. 34).

Хл. *Корнилій*. У Карамзина въ Истор. Росс. Госуд. (т. IX, примѣч. 268), въ выпискѣ изъ лѣтописей, подъ 1567 годомъ сказано: «генваря въ 19-й поставленъ Корнилій, архіепископъ ростовскій; прежь того былъ на митрополичѣ дворѣ казначей, а преже на Колочѣ игумень». 1566 года іюля 2-го на соборѣ о войнѣ съ Польшею присутствовалъ Корнилій, казначей митрополичъ, и колоцкій игумень Герасимъ (Госуд. Грам. I, 546). 1571 года ростовскій архіепископъ Корнилій съ прочимъ духовенствомъ ходатайствовалъ у царя за князя Льва Ѳеодоровича Мстиславскаго (Госуд. Грам. I, 562). Того года въ февралѣ Устьшехонскаго монастыря игумена Корнилія, по повелѣнію царскому, посвятилъ въ архимандрита ярославскаго Спасскаго монастыря (Юрид. акт. стр. 402). 1572 года, апрѣля 29, присутствовалъ на соборѣ, разрѣшившемъ четвертый бракъ царю Іоанну IV (Археогр. акт. I, 330). А потому Евѣимія I, означеннаго во II-мъ изданіи Исторіи Росс. Іерархіи подъ № 44-мъ, какъ небывалаго, надобно исключать. Что тутъ изданіе допустило ошибку, это видно и изъ того, что Корнилій посвященъ въ архіепископа изъ настоятелей Колочскаго монастыря, и этотъ Евѣимій будто бы, также изъ настоятелей той же обители и оба въ 1567 году! Можно-ли допустить это? При жизнеописаніи Никандра видѣли, что о Евѣиміи такую же нелѣпость допустило первое изданіе, только передъ Корниліемъ.

Былъ точно на ростовской каедрѣ Евѳимій, но послѣ Давида, какъ объ этомъ скажемъ ниже. Правда, въ Колоцкомъ монастырѣ въ эту пору былъ Евѳимій игуменомъ, но онъ въ семь санѣ упоминается и въ 1572 году. Присутствовалъ на соборѣ о разрѣшеніи четвертаго того брака царю (Археогр. акт. I. 330).

XI. *Іона*. Въ обоихъ изданіяхъ Исторіи Росс. Іерархіи сказано несправедливо, что послѣ хиротоніи въ Москвѣ онъ тамъ скончался и не былъ на епархіи. Доказательствами его епархіальнаго управленія служатъ: 1) Двѣ жалованныя грамоты его отъ 26 и 27 іюня 1576 года: одна Бѣлоозерскому Кириллову монастырю объ освобожденіи причтовъ въ монастырскихъ ихъ селахъ отъ пошлинъ и подсудности десятиникамъ, а другая объ освобожденіи церкви Сурарской волости; объ писанныя въ Ростовѣ, какъ сказано въ тѣхъ грамотахъ, напечатанныя съ подлинниковъ въ Археограф. актахъ (I, 357 — 358). 2) Подтверженіе архіепископомъ Іоною настоятельной грамоты Устьшехонскому игумену Марку потому обыкновенію, когда всѣ подчиненные по прибытіи новаго владыки на епархію являлись къ нему для подписи своихъ грамотъ (Юрид. акт. стр. 203). Графъ Толстой въ статьѣ «Святѣни Ростова» утверждаетъ, неизвѣстно на чѣмъ, что этотъ Іона хиротонисанъ 1574 года; говорить также, что не былъ на епархіи, и что тѣло его, изъ Москвы привезенное, погребено въ Ростовскомъ соборѣ, по правую сторону алтара, противъ гроба св. Леонтія.

Въ 1-мъ изданіи Исторіи Росс. Іерархіи *Аврамій и Евѳимій* помѣщены въ числѣ сомнительныхъ, а во 2-мъ изданіи сомнительнымъ только *Аврамій*, но *Евѳимій* помѣщенъ преемникомъ Іоны на ряду дѣйствительныхъ, и хиротонисанъ изъ настоятелей Колоцкаго монастыря.

XII. *Давидъ*. Въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерархіи сказано несправедливо, что онъ хиротонисанъ 1574 года; это послѣдовало позднее; выше видѣли мы, что въ половинѣ 1576 года еще святительствовалъ Іона. Время святительства Давидова опредѣляется актами: 1) 1578 года декабря 20 подтвердилъ грамоту Кириллова монастыря объ освобожденіи въ монастырскихъ селахъ причтовъ отъ пошлинъ и подсудности десятиникамъ (Археогр. акт. I, 358). 2) Того года въ декабрѣ присутствовалъ на соборѣ, учредившемъ празднество преп. Іосифу волоколамскому. (Чтенія Импер. Общ. Исторіи и древн. Росс. № 17 й 1847 г. Статья о книгахъ Іосифова волоколамск. монаст). 3) 1580 года, января 15, присутствовалъ на соборѣ о монастырскихъ вотчинахъ (Въ судебныхнѣхъ, напечатанномъ въ I томѣ продолженія Древней Вивліюэки, стр.

247) этотъ соборъ означенъ того января 1581 года, но въ Государств. грамот. 1 актъ этого собора напечатанъ съ подлинника, гдѣ написанъ годъ 7088-й). 4) У Карамзина въ Истор. Росс. Госуд. (IX, примѣч. 627), въ выпискѣ изъ историческихъ сборниковъ напечатано: «Лѣта 7092 приде изъ Рима отъ папы посолъ къ Москвѣ къ Государю о вѣрѣ, и егда собралися власти, еже бы противъ папина посла дати отвѣтъ, тогда ростовскій архіепископъ Давидъ ересь свою объяви; государь же, давъ отвѣтъ, папина посла отпусти. Потомъ же ростовскаго архіепископа Давида, ересь его изблечивъ, посла въ монастырь подь началъ, донде же въ чувство придетъ». Но тутъ годъ 7092 совершенно не вѣренъ. Антоній Поссевинъ былъ въ Москвѣ въ началѣ 1582 года (Истор. Росс. Госуд. Карамзина 1821, IX, стр. 357), и премникъ Давида за годъ до 1584 усматривается уже на ростовской архіепископіи, какъ это увидимъ ниже. Въ Чтен. Общ. Истор. и Древ. Росс. (съ № 3, годъ 3) напечатано дѣяніе собора на предложеніе Антонія Поссевина, въ томъ числѣ и на ересь ростовскаго архіепископа Давида, гдѣ означенъ годъ собора 7090, слѣдовательно — 1582. А потому во 2-мъ изданіи Исторіи Россійской Іерархіи несправедливо отлученіе Давида отнесено къ 1584 году; оно послѣдовало 1582 года.

XIII. *Евѡимій*. Его нѣтъ въ 1 изданіи Истор. Росс. Іерархіи, хотя и помѣщенъ, но между Іоною и Давидомъ въ числѣ сомнительныхъ, а послѣ Давида напечатанъ непосредственно Іовъ. Впрочемъ, второе изданіе помѣстило Евѡимія на своемъ мѣстѣ. Онъ едва ли не изъ Колоцкого монастыря, какъ таковымъ показанъ во 2 изданіи Евѡимій подь № 44-мъ, ибо на соборѣ 1584 года присутствовалъ уже не Евѡимій, а того монастыря игуменъ Маркеллъ (Госуд. грам. I, 593). Когда Евѡимій хиротонисанъ въ архіепископа ростовскаго, свѣдѣній не найдено, только не 1584 г., ибо въ семь санѣ упоминается еще 1583 года іюня 17, какъ-то, сего года мѣсяца и числа подтвердилъ грамоту Кириллова монастыря, напечатанную въ I томѣ Археограф. акт. (стр. 358) объ освобожденіи монастырскихъ селъ отъ пошлинъ и подсудности десятинику. 1584 года іюля 20 присутствовалъ на второмъ соборѣ о монастырскихъ вотчинахъ (Госуд. Грам. I, 593). Въ Историч. акт. (I, 411) помѣщена письменная жалоба 1585 г. царю Θεодору Іоанновичу отъ рязанскаго епископа Леонида, что ростовскій владыка Евѡимій за царскимъ столомъ въ Рождество Христово «съ собою ѣсти съ блюда не далъ и конечно его позоровалъ, что онъ бранилъ осифовлянъ (постриженникъвъ монастыря преподобнаго Іосифа волоколамскаго) и называлъ ихъ жидовлянами.

Колѣцкаго монастыря игумень Евѡимій присутствовалъ на соборѣ о 4 бракѣ царя. (Арх. акт. I, 330. Истор. Росс. Госуд. Карамз. IX, прим. 380), а 1580 года, января 15-го, присутствовалъ на соборѣ о монастырскихъ вотчинахъ (Госуд. Грам. I, 584).

XLIV. *Іовъ*. О постановленіи его въ ростовскаго архіепископа изъ епископа коломенскаго въ 1586 году, января 9, сказано справедливо: будучи патріархомъ въ духовной своей грамотѣ Іовъ о себѣ говорить: «повелѣніемъ блаженныя памяти царя Θεодора Ивановича и рукоположеніемъ Діонисія, митрополита всея Русіи, поставленъ и возведенъ на ростовскую архіепископію въ лѣто 7094, генваря въ 9 день». Только въ обоихъ изданіяхъ Исторіи Россійск. Іерархіи сказано несправедливо, что онъ возведенъ на митрополию московскую 1587 года. Это послѣдовало въ декабрѣ 1596 года. Въ той духовной грамотѣ, напечатанной въ VI томѣ Росс. Вивліюеики (стр. 108) Іовъ продолжаетъ: «и бывшу ми на престолѣ ростовскія архіепископіи годъ безъ единого мѣсяца, поставленъ въ митрополиты въ лѣто 7095 декабря въ 11 день»,—слѣдовательно 1596; такъ и выдетъ годъ безъ мѣсяца съ января 9 по 11 декабря,—а потому въ томъ же году, въ которомъ перемѣщенъ въ Ростовъ. Къ управленію Іова ростовскою епархіею относится: 1586 года, іюля 18, подтвердилъ ту Кириллова монастыря грамоту (Археогр. акт. I, 358). Въ іюнѣ того года въ московскомъ Успенскомъ соборѣ съ прочими стрѣчалъ антиохійскаго патріарха Іоакима (Истор. Росс. Государ. Карамз. X, примѣч. 197).

XLV. *Варлаамъ Роговъ*. Въ предисловіи: «Откуда начася въ рускѣй земли осмигласное пѣніе», напечатанномъ въ статьѣ Ундольскаго въ № 3 Чтеній въ Импер. Обществѣ Истор. и Древн. Росс. (1846, стр. 22) сказано: «Въ Велицѣмъ Новгородѣ были старые мастера: Сава Роговъ да братъ его Василей, во иноцѣхъ Варлаамъ, родомъ *Корпьяне*, и послѣ того тотъ Варлаамъ митрополитомъ во градѣ Ростовѣ былъ мужъ благоговѣинъ и мудръ, зѣло пѣти былъ гораздъ знаменному и трестрочному и демественному пѣнію былъ роспѣвщикъ и творецъ и у того Саввы были ученики, попъ христіанинъ, да Иванъ Носъ и тотъ Иванъ Носъ, да христіанинъ были въ царство *Івана Васильевича* всея Русіи». Вѣрно, основываясь на сихъ словахъ, Ундольскій этого Варлаама почитаетъ не за другаго, какъ за того, что изъ Бѣлозерскихъ игуменовъ хиротонисанъ въ Ростовѣ 1587 года (Тамъ же стр. 6). Варлаамъ въ настоятельство на Бѣлѣозерѣ: 1584 г., іюля 20, присутствовалъ на соборѣ о монастырскихъ вотчинахъ (Госуд. Грам. I. 593); въ настоя-

тельство Варлаама на Бѣлѣозерѣ митрополитъ всея Россіи Діонисій августа 6 того года подтвердилъ прежнюю грамоту о пошлинахъ, а 1585 года января 1 далъ новую объ освобожденіи церкви въ селѣ Куликовѣ отъ пошлинъ; ростовскій же архіепископъ Іовъ 1584, іюля 18-го, также подтвердилъ прежнюю. Въ званіи архіепископа ростовскаго въ январѣ 1589 года Варлаамъ на соборѣ избранъ въ кандидаты на патриаршество руссійское; когда же послѣ того, въ маѣ, ростовская епархія соборнѣй возведена на степень митрополіи, то Варлаамъ былъ тогда поставленъ митрополитомъ, удержавъ титулъ по прежнему ростовскаго и ярославскаго (Госуд. грам. II). Въ началѣ 1592 г. былъ при избраніи и хиротоніи новгородскаго митрополита Варлаама (Дополнен. къ Истор. акт. I. 228). 1598 г. присутствовалъ на соборѣ о избраніи царя Бориса Ѳеодоровича на царство (Археогр. акт. II. 14, 41). Далѣе, время его святительства на ростовской митрополіи опредѣляется актами: 1601 г., іюня 26, благословенною грамотою одному изъ священниковъ на священнослуженіе (Юридическ. акты, стр. 412); того года сентября 24 (Археогр. акт. II, 67) и 1602 г. іюня 21 платежною въ церковной дани «въ Ростовъ въ митрополичу Варлааму казну». (Юрид. акт. 237). На настоятельство въ Бѣлоозерскомъ монастырѣ Варлаамъ опредѣленъ изъ Владимірскаго Рождественскаго монастыря, какъ это видно изъ каталога Кирилловскихъ настоятелей въ Истор. Росс. Іерархіи (IV, стр. 498). Въ этомъ каталогѣ сказано, что Варлаамъ два раза настоятельствова въ Кирилловѣ монастырѣ, сначала послѣ Ѳеоктиста, тамъ игуменствовавшего въ 1559 году, предъ Вассіаномъ, упоминаемомъ тамъ на игуменствѣ 1563 года (Ист. Карамз. IX, примѣч. 86, Юридич. акт., стр. 147). Кажется, Варлаамъ послѣ этого перваго игуменства во Владимірскомъ Рождественскомъ монастырѣ жилъ не настоятельствомъ, потому что въ духовной грамотѣ Мясоѣда Вислаго, отъ 7076 года, напечатанной въ Юридическихъ актахъ, на страницѣ 456, именованъ не тѣмъ Рождественскимъ, а просто: «бывшему игумену Кириллова монастыря Варлааму». Въ этомъ же каталогѣ настоятелей Кирилловскихъ напечатано, что Сергій, преемникъ Варлаамова вторичнаго настоятельства, на ономъ тамъ упоминается февраля 5 и марта 2 1586 года. Но этотъ годъ тутъ напечатанъ ошибочно, потому что Варлаамъ іюля 18 того 1586 года еще настоятельствова въ Кирилловѣ монастырѣ (Археогр. акт. I, 358).

XXIV. *Іона Думинъ*. Основываясь на приведенной изъ Юридическихъ актовъ (стр. 237) платежной грамотѣ нельзя допустить святительство Іоны въ Ростовѣ ближе половины 1602 года. Это святительство относить

къ 1602 году заставляеть сказаніе нашихъ лѣтописей о Самозванцѣ Отрепьевѣ, именно въ Никон. списк. (VIII, 56), Лѣтоп. о мятежахъ (стр. 74), что ростовскій митрополитъ Іона предрекъ о самозванцѣ и донесъ царю, послѣ чего онъ великимъ постомъ 1602 года бѣжалъ въ Литву (Истор. Росс. Госуд. Карамз. XI т. прим. 196). Не привязываясь строго къ выраженію «митрополитъ», можно допустить, что оно употреблено не въ томъ смыслѣ, что Іона былъ въ семъ санѣ, когда доносилъ на Отрепьева, а былъ таковымъ, когда объ этомъ писалъ составитель сего сказанія. Что въ 7111-мъ году Іона былъ уже на ростовской митрополіи, это доказываетъ надпись на одномъ евангеліи Румянцевскаго музея (Описание онаго, стр. 181) сдѣланная симъ годомъ въ святительство ростовскаго митрополита Іоны. Но вотъ затрудненіе: изъ надписи на евангеліи Рождественскаго монастыря во Владимірѣ видно, что Іона до митрополитчьяго сана былъ архіепископомъ въ Вологдѣ, и что это евангеліе сдѣлано Іоною въ сей монастырь 1607 года, марта 16 (Статья «Древности Владимірской губерніи», напечат. въ Журн. Министерства Внутр. Дѣлъ, сентябрь 1839, стр. 471). Въ благословенной же грамотѣ одному изъ діаконовъ, напечатан. въ Юридич. актахъ (стр. 415), прописано, что тотъ діаконовъ о себѣ сказалъ, что посвященъ Іоною архіепископомъ вологодскимъ 7112 году, но что та грамота у него сгорѣла въ разореніе Вологды. Естественно должно отдать болѣе вѣры современной надписи, чѣмъ сказанію ставленника.—Ко временамъ святительства этого Іоны относится благословенная грамота одному изъ діаконовъ отъ 29 іюня 1604 года (Юрид. акт. стр. 408). Замѣтно, онъ жилъ послѣ того на покоѣ и что по его приказанію 7115 года сдѣлано евангеліе во Владимірскій Рождественскій монастырь и въ этотъ годъ тамъ построилъ на воротахъ каменную церковь (Древности Владимірской губ. въ Журн. Мин. Внутр. Дѣлъ 1839 г., сентябрь, стр. 471, 473). Словарь бывшихъ писателей духовнаго чина (I. 304) этому Іонѣ приписываетъ окружное посланіе ростовскому духовенству, но это посланіе принадлежитъ Іонѣ Сисоевичу, также митрополиту ростовскому, какъ доказано въ повѣркѣ о. Діевымъ каталога вологодскихъ іерарховъ, снова разсмотрѣнной въ 1858 г. (1600 г. Іона митрополитъ рост. въ Чтен. Им. Общест. Ист. кн. 3, 1862, стр. 189).

XLVI. *Кириллъ IV Завидовъ*. Это прозваніе ему означено въ Исторіи Росс. Іерархіи (III, 250). Въ каталогъ настоятелей Владимірскаго Рождественскаго монастыря, напечатанномъ въ той Исторіи Іерархіи (II, 533), въ числѣ тамошнихъ настоятелей послѣ Іоакима, упоминаемаго

1581 года, означенъ архимандритомъ «Кириллъ»; наконецъ, былъ епископомъ ростовскимъ съ 1606 года. Но это нельзя назвать справедливымъ, во-первыхъ, потому, что каталогъ настоятелей того монастыря напечатанъ въ Исторіи Іерархіи съ чрезвычайными несправедливостями: многихъ настоятелей того времени тутъ нѣтъ, другіе перемѣшаны и означены не на своемъ мѣстѣ; наиримѣръ, нѣтъ Іоны, упоминаемаго 1586 года и 1591 (Опис. Румянц. музея, стр. 80) и нѣтъ Варлаама, упоминаемаго 1597 и 1598 года (того музея, Росс. Вивлію. VII, 119). Вторыхъ, въ Историч. опис. Сергіев. лавры (1852 г. на стр. 79, 80) Кириллъ Завидовъ показанъ съ 1594 года по 1605 архимандритомъ лавры, что онъ царемъ Ѳеодоромъ Іоанновичемъ переведенъ сюда изъ Антоніева новгородскаго монастыря и съ лаврскаго настоятельства возведенъ на ростовскую митрополию. Справедливость сказанія описанія лавры оправдывается актами: «изъ Великаго Новаграда Антоніевскій игумень Кириллъ» въ маѣ 1589 года присутствовалъ на соборѣ святителей о возвышеніи російскихъ епархій (Госуд. грам. II, 99). Въ Каталогѣ тѣхъ Антоніевскихъ настоятелей, напечатанномъ въ Истор. Росс. Іерархіи (III, стр. 250), помѣщено: «Кириллъ Завидовъ упоминается 1580 и 1594; переведенъ въ Троицкій Сергіевъ монастырь». Вѣроятно, Кириллъ опредѣленъ въ Новгородскій Антоніевъ монастырь послѣ собора, бывшаго въ январѣ того 1580-го года касательно монастырскихъ вотчинъ. Это самое доказывается тѣмъ, что на томъ соборѣ «засѣдалъ игумень Антоніевскій изъ Великаго Новгорода Іосифъ», предшественникъ Кирилла (Госуд. грам. I, 584). Съ другой стороны нельзя предполагать, что Кириллъ въ Антоніевъ монастырь переведенъ изъ Владимірскаго Рождественскаго монастыря, потому что тамъ въ эту пору настоятельствомъ не Кириллъ, а Іоакимъ, въ январѣ того 1580 года также присутствовавшій на томъ соборѣ о вотчинахъ (Госуд. грам. I, 584). Игумену Кириллу царемъ Ѳеодоромъ Іоанновичемъ 1591 г. дана въ Антон. мон. грамота, напеч. въ III ч. Ист. Росс. Іер. (154 — 175); 1580 г. въ февр. ему Кириллу дана грамота. (Тамъ же стр. 149, 151, 152); упомин. тамъ же (стр. 143 и 146) 1584 г., августа 10. Въ санѣ архимандрита Сергіевой лавры Кириллу даны царскія грамоты: 1595 года, маія 8, о избавленіи городка Радонежка и села Клементьевскаго, принадлежащихъ лаврѣ, отъ таможенной пошлины; 1599 года, февраля 26, о ежегодной дачѣ въ Сергіеву лавру по 100 руб. изъ откупныхъ денегъ конской площадки на Москвѣ; того же года, октября 18, о припискѣ къ лаврѣ Георгіевской пустыни въ Гороховскомъ уѣздѣ;

1601 г., ноября 7, о бытіи въ селахъ и деревняхъ лавры своимъ губнымъ прикащикамъ и цѣловальникамъ. (Описаніе Румянц. музеума, стр. 85. Археогр. акты I, 445, II, 62, 69). По высокому уваженію двора къ архимандриту Кириллу въ его настоятельство подтверждены многія прежнія царскія грамоты лаврѣ, именно: 1599 года, мая 19; того же года октября 18; 1601 сент. 19; того же года, октября 15; 1602 ноября 6, 1603 года марта 17 (Археогр. акты I, 360, 394, 412, 448. Румянц. музея стр. 85). Когда Кириллъ хиротонисанъ въ митрополита ростовскаго — на это нѣтъ подлиннаго извѣстія. — Въ санѣ митрополита 1605 года, апрѣля 13, предстоялъ одру умирающаго царя Бориса Годунова (Истор. Росс. Госуд. Карамз. XI, примѣч. 304, 306). Если Кириллъ изгнанъ съ ростовской епархіи самозванцемъ Огрепьевымъ, то не раньше, какъ за мѣсяць до низверженія сего Лжедмитрія, потому что въ Юридическихъ актахъ (стр. 237) съ подлинника напечатана въ платежѣ запись: «въ домовую казну ростовскаго митрополита Кирилла, данная отъ 7114 года, апрѣля 11»; это доказываетъ, что въ этомъ мѣсяцѣ того 1606 года святительствовалъ еще не Филаретъ, а Кириллъ.

XLVII. *Филаретъ Романовъ*. Въ 1-мъ изданіи Истор. Росс. Іерархіи, также въ статьѣ „Святѣи Ростова“, сказано несправедливо, что онъ хиротонисанъ 1605 года. Выше видѣли мы, что въ Ростовѣ тогда святительствовалъ еще Кириллъ. Если хиротонія Филарета послѣдовала въ царствованіе Самозванца Огрепьева, то не ближе, какъ въ апрѣлѣ, или въ первыхъ числахъ мая 1606 года. Въ нѣкоторыхъ хронографахъ (см. Карамзина Истор. Росс. Госуд. XI, примѣч. 366) сказано, что въ царствованіе растриги пришелъ изъ заточенія и Филаретъ, — «его же тогда едва священнымъ соборомъ умолиша и поставиша митрополитомъ Ростову». Повидимому, это отрицаніе отъ предлагаемаго сана было причиною, что Филаретъ хиротонисанъ въ митрополита не прежде, какъ за мѣсяць до убіенія Огрепьева. Поэтому нельзя допустить, что онъ въ митрополита былъ посвященъ, какъ сказано во 2 изданіи Истор. Росс. Іер., изъ архимандритовъ Сійскаго монастыря. Что онъ тамъ не былъ настоятелемъ, приведемъ на это доказательства: 1) Лѣтопись о мятежахъ (стр. 59) повѣствуетъ, что онъ сосланный царемъ Борисомъ Годуновымъ по его повелѣнію постриженъ въ монашество *неволею*. 2) Угличскій лѣтописецъ, въ числѣ моихъ рукописей находящійся, повѣствуя о возвращеніи изъ ссылки рогригою мнимыхъ своихъ родственниковъ, продолжаетъ: «въ то же время Феодоръ Нивитичъ, *въ иночествѣ* нареченный Филаретъ, отъ изгнанія въ Москву возвратенъ бысть, *тоже*

и святительскимъ саномъ почтесе: митрополитъ Ростову и Ярославлю поставленъ». Слѣдовательно, изъ изгнанія и иноковъ прямо въ митрополита. 3) Въ Сійскомъ монастырѣ до 1692 года настоятельствовали не архимандриты, а игумены и тамъ во всю бытность Филарета съ 1597 года чрезъ 37 лѣтъ настоятельствовалъ игуменъ Иона (Истор. Росс. Иерархіи VI, 136). Это долговременное настоятельство Ионы подтверждается современными актами: 1598 года присутствовала при избраніи царя Бориса. На имя Сійскаго игумена Ионы дошли до насъ грамоты: патриаршая отъ 9 декабря 1625 года, царская 1634 марта 21, напечатанныя въ Археогр. актахъ (III, 240, 380); онъ же Иона упоминается около 1620 года въ тѣхъ же актахъ (III, 280). «Съ Двины, Антоньева монастыря выборный игуменъ Иона, и въ товарищевъ своихъ мѣсто посадскихъ и уѣздныхъ людей руку приложилъ къ грамотѣ о воцареніи Михаила Феодоровича 1613 года (Госуд. грам. I, 641). Изъ дѣяній митрополита Филарета извѣстны: Въ церемоніалѣ бракосочетанія Отрепьева съ Мариною 1606 г. мая 8, напечатанномъ въ Сказ. современниковъ (II, 199—201), сказано, что тутъ былъ и ростовскій митрополитъ; хотя имени его тамъ не означено, но другому быть нѣкому кромѣ Филарета. 1606 г., мая 28 дня изъ Углича извѣщаль царя Василія Іоанновича о негнѣвнй мощей царевича св. Димитрія (Археог. акты II, 110; Госуд. гр. I, 605). Въ нашествіе ляховъ при второмъ Самозванцѣ Филареть одушевилъ всю паству къ патриотической привязанности къ царю Василю Шуйскому. Нѣкоторые лѣтописи, какъ то Угличская, сохранили убѣжденія пастыря, и въ то время какъ въ сѣверной Россіи городъ за городомъ покорялись предъ Самозванцемъ, носившимъ имя Димитрія,—города ростовской паствы предъ нимъ только тогда смирились, когда по сопротивленіи находили себя не въ силахъ болѣе сражаться, какъ-то: Угличъ, Ярославль и Ростовъ. Въ сентябрѣ 1608 года, въ нашествіе на Ростовъ жителей Переяславля Залѣскаго, ростовцы, не имѣя крѣпкихъ стѣнъ, скрывались отъ ляховъ въ Ярославль; такое же удаленіе предлагали и своему пастырю. Но Филареть съ горстію воиновъ и ростовцевъ заперся въ тамошнемъ соборѣ: храмъ превратился въ крѣпостную бойницу; но враги отбили двери и чрезъ труны вѣрныхъ ростовцевъ, павшихъ съ оружіемъ въ рукахъ при защитѣ пастыря и святыни, схватили Филарета сорвавъ съ него священныя одежды, въ рубищахъ и осмѣяніи привезли въ станъ Тушинскаго, который хотя принялъ его какъ сродника, но предалъ его заключенію за приверженность къ Шуйскому; причемъ соборъ былъ разграбленъ, даже съ мощей святителя Леонтія снята гробовая икона,

слитая изъ золота, вѣсомъ въ пять пудовъ. (Никон. списк. VШ, 103, 104, лѣт. о мятеж., стр. 140, 141; Карамз. Ист. Росс. Госуд. XII, примѣч. 299 — 301). Когда успѣхи князя Михаила Скопина Шуйскаго привели въ ужасъ ляховъ, то въ январѣ 1610 года митрополита Филарета отвезли съ собою въ Юсифовъ монастырь; но вскорѣ и сія обитель была отнята у поляковъ Валуевымъ, полководцемъ Скопина, при чемъ Филаретъ освобожденъ отъ плѣна (Истор. Росс. Госуд. Карамз. XII, примѣч. 508, 509). Въ половинѣ іюля 1610 года, при низведеніи съ престола Василя Шуйскаго и призваніи Думою Боярскою польскаго королевича Владислава, митрополитъ Филаретъ выѣхалъ на лобное мѣсто въ Москвѣ и говорилъ народу не вѣрять обольщеніямъ поляковъ, убѣждая, что король самъ хочетъ завладѣть Московскимъ Государствомъ (Госуд. Грам. I. 607). Въ сентябрѣ того 1610 года съ бояриномъ Василиемъ Голицынымъ отправленъ посломъ въ Смоленскъ къ польскому королю Сигизмунду, осаждавшему тогда сей городъ. Въ собственной свитѣ Филарета находилось 8 священниковъ, 1 ризничій, 1 духовникъ и 120 митрополичьихъ боярскихъ дѣтей и слугъ. За несогласіе признать Сигизмунда російскимъ государемъ къ митрополиту съ послами и дворянами ихъ свиты въ апрѣлѣ 1611 года была приставлена стража. (Карамз. Истор. Росс. Госуд. XII, прим. 616, 762), подъ которою и содержался болѣе 8 лѣтъ. Въ это время епархією ростовскою съ 1612 года правилъ прежній митрополитъ Кириллъ. Въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерархіи сказано несправедливо, что Кириллъ на епархію возвратился по прешенію ростовцевъ; но крайней мѣрѣ просительный голосъ происходилъ не изъ Ростова, а изъ Ярославля. Въ лѣтоп. о мятежахъ (стр. 247) и Никон. списка (VШ, 182) послѣ повѣсти о прибытіи князя Пожарскаго съ войскомъ въ Ярославль и о пребываніи онаго тамъ сказано: «бысть въ начальникахъ въ Ярославлѣ и во всѣхъ людяхъ смута велія; приѣзжнути не къ кому. Они же совѣтоваху и послаша въ Троицкій монастырь къ бывшему митрополиту Кириллу молить его, чтобы онъ былъ на прежнемъ престолѣ своемъ въ Ростовѣ. Онъ же не презрѣ ихъ челобитья, прииде въ Ростовъ, а изъ Ростова прииде въ Ярославль, и люди Божіи укрѣпляше, и которая ссора учинится у начальниковъ и начальники во всемъ докладываху ему» *).

*) Это призваніе Кирилла должно быть не ближе іюня того 1612-го года, когда 28 числа того мѣсяца келарь Авраамій Палицынъ прибылъ въ Ярославль уговаривать враждующихъ вождей, какъ это утверждаетъ отличный знатокъ тамошнихъ древностей С. А. Серебряниковъ въ статьѣ своей: „Пожарскій въ

Тогда священноначальника земли русской не было, и патриарх Гермогенъ, еще до прибытія Пожарскаго въ Ярославль скончался 17 февраля того 1612 года. Московская боярская дума подозрѣвалась въ склонности къ польскому королевичу; слѣдовательно, Ярославль тогда представлялъ сердце Россіи. Во главѣ грамотъ, тогда писанныхъ въ разныхъ мѣста стояло имя ростовскаго митрополита Кирилла во вторичное управление ростовскою епархіею. Изъ дѣяній Кирилла извѣстно: Въ память избавленія отъ моровой язвы, оказавшейся въ Ярославль при Пожарскомъ, на томъ мѣстѣ, откуда взять чудотворный нерукотворенный образъ Спасителя, благословилъ построить обыденную деревянную церковь: а 28 іюля земское ополченіе при выступленіи изъ Ярославля для избавленія Москвы. (Литер. Сборн. 1850 г., стр. 51 и 64). Въ январѣ 1613 г. Кириллъ былъ въ Москвѣ также главою земской думы, какъ это видно изъ жалованной ею Димитрію Трубецкому грамоты на владѣніе Вагою, напечатанной въ XV т. Росс. Вивлюэки (стр. 209). Наказъ Земскаго Совѣта посольству, отправляющемуся въ Кострому приглашать на царство Михаила Феодоровича, начинается: «Лѣта 7121, марта 2 день, преосвященный Кириллъ, митрополитъ ростовскій и ярославскій, и весь освященный соборъ и всякихъ чиновъ люди Московскаго государства съ собору приговорили: ѣхать къ государю царю Михаилу Феодоровичу въ Ярославль или гдѣ онъ государь будетъ» и проч. Извѣстительная грамота посольства о воцареніи его въ Костромѣ начинается: «Государствѣ Московскаго великому господину преосвященному Кириллу, митрополиту ростовскому» и проч. Также начинаются и извѣстительныя грамоты о томъ воцареніи: 1) отъ царя Михаила Феодоровича, 2) отъ матери его Марѣы Іоанновны (Госуд. Грам. Ш, 11, 15, 19, 39, 46, 50). Сего государя при вѣздѣ его въ Москву изъ Костромы стрѣчалъ митрополитъ Кириллъ предъ Москвою въ селѣ Братовицѣ (Троицкой Сергіевой лавры лѣтопись стр. 261) При коронованіи его 11 іюня того 1613 года Кириллъ, митрополитъ ростовскій, казанскому митрополиту Ефрему подносилъ животворящій крестъ и скипетръ для врученія царю (на той же строкѣ). Въ январѣ ⁷¹²⁴/₁₆₁₆ года разрѣшилъ Борисоглѣбскому игумену Петру Иринуарха ростовскаго предать погребенію въ ископанный

Ярославль 1612 года», напечатанной въ Ярославскомъ Литературномъ Сборникѣ 1850 г., стр. 59. Но изъ Исторіи г. Ярославля, сочиненія законоучителя, тамошняго лицелъ протоіерея Іоанна Троицкаго (1853 г. стр. 53) видно, что 24 мая Кириллъ былъ уже въ Ростовѣ,—покрайней мѣрѣ его прибытіе было между послѣдними числами мая до половины іюня.

имъ пещерѣ. Правда, въ Словарѣ святыхъ російской церкви 1836 (стр. 123) кончина Принарха означена 1613 года, а потому это не служило-бы къ доказательству долговременнаго въ другой разъ Кириллова святительства. Но что тутъ въ Словарѣ ошибка, это видно изъ рукописнаго житія Иринарха, гдѣ именно его кончина показана 7124 января 13; при томъ въ житіи сказано, что Иринархъ скончался съ пятницы противъ субботы, въ 9 часу ночи. Если 1613 г., то 13 января тогда было въ среду, а 1616 года именно оно было въ субботу, тогда шло вруцѣнѣе с. Это несомнѣнно доказываетъ, что и въ началѣ 1616 года еще святительствовалъ Кириллъ. Когда скончался—свѣдѣній не найдено. Только погребеннымъ находится въ Ростовскомъ соборѣ, что доказываетъ, что онъ скончался на управленіи епархіею и вскорѣ послѣ Иринарха, ибо 7125 года въ этой епархіи было уже междуархіерейство, какъ объ этомъ увидимъ ниже. Поэтому въ ярославскомъ сборникѣ 1850 г. (стр. 69) сказано несправедливо, что Кириллъ управлялъ епархіею до 1623 года, а равно во 2 издан. Росс. Иерархіи, что онъ хиротонисанъ 1613 года. Что до хиротоніи митрополита Филарета въ патріарха не было въ Ростовѣ особаго митрополита, видно и изъ того, что когда просили его принять санъ патріаршій, Филаретъ долго не соглашался на это, *не хотя оставить престола ростовской митрополи* (Дополн. къ Истор. акт. II, 204).

XLVШ. *Варлаамъ II.* Въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Иерархіи о хиротоніи его сказано несправедливо, въ первомъ, что хиротонисанъ въ 1623 году: гораздо раньше этого года онъ былъ ростовскимъ митрополитомъ; а во второмъ, что хиротонисанъ 1613 года: послѣ 1613 года нѣсколько лѣтъ правилъ епархіею еще Кириллъ. Къ числу доказательствъ на то и другое, присовокупимъ, что 7125 года въ Ростовѣ не было митрополита, именно въ этотъ годъ вологодскій архіепископъ располагалъ ростовскимъ духовенствомъ, какъ сказано въ благословенной одному изъ іеродіаконовъ ростовской епархіи грамотѣ: „*промежь ростовскія митрополи*“ (Юридич. акт. стр. 415). Слѣдовательно, тогда продолжалось междуархіерейство. Да и можно-ли допустить, чтобы царь Михайлъ Феодоровичъ противъ воли родителя своего, безвинно въ ту пору томящагося въ Польнѣ, престолъ его согласился передать другому! До архіерейскаго сана Варлаамъ былъ архимандритомъ въ угличскомъ Николаевскомъ монастырѣ, что на Улеймѣ. 1619 года при хиротоніи Филарета въ патріарха всея Россіи были всѣ архіереи, но ростовскаго не находилось; ясно, что тогда епархіа была вакантною и продолжалось

между архіерейство. Рукописный угличскій лѣтописецъ, находящійся въ числѣ моихъ рукописей, послѣ сказанія о раззореніи того монастыря паномъ Яганомъ въ началѣ XVII вѣка говоритъ: «нынѣ оный монастырь паки обновися чрезъ стараніе Варлаама, митрополита ростовскаго, бывшаго прежде сея обители архимандритомъ, весь каменный и стѣною огражденъ». Что Варлаамъ до 1623 года святительствовалъ въ Ростовѣ, помѣстимъ на это доказательства: 1) Въ декабрѣ 1620 года въ санѣ ростовскаго митрополита присутствовалъ на соборѣ о крещеніи латынь. (Чтенія Импер. Общест. Истор. и Древ. Росс. годъ 3, № 3, о Кормчей стр. 25) 2). Того 1620 года, января 25, посвятилъ въ іерея препод. Симона, основателя Воломской пустыни (Истор. Росс. Іерарх. III. 608) 3) Въ санѣ ростовскаго митрополита упоминается 1621 года (Госуд. Грам. III, стр. 227) и 1622 г. іюня 18 (Юридическ. акт. стр. 238). Изъ прочихъ дѣяній митрополита Варлаама извѣстны слѣдующія: 1634 г. былъ на соборѣ о войнѣ съ Польшею (Археогр. акт. III, 369); въ мартѣ 1642 года при избраніи и посвященіи патріарха Іосифа, а въ мартѣ 1642 въ Москвѣ при патріаршемъ шествіи на озлѣ въ недѣлю Ваій (Росс. Вивлію. VI, 235, 247, 1645); сентября 28 при коронованіи царя Алексѣя Михайловича (Росс. Вивлію. VII, 239); въ великій постъ 1652 года переносилъ изъ Старицъ въ Москву тѣло патріарха Іова (Лѣт. о мятеж. стр. 359); въ апрѣлѣ того года погребалъ патріарха Іосифа (Археогр. акт. IV. 80). Въ лѣтоп. о мятеж. (стр. 361), въ повѣсти о перенесеніи мощей святителя Филиппа митрополита съ Соловокъ въ Москву 9 іюля того 1652 г., сказано: «тогда же шелъ со кресты ростовскій митрополитъ Варлаамъ во всемъ святительскомъ сану и не дошедъ мощей Филиппа митрополита, паде внезапно и обрѣтесе мертвъ и взявше его положиша на ростовскомъ подворьѣ въ церкви, и оттолъ взять въ Ростовъ и погребенъ тамъ». Погребенъ въ ростовскомъ соборѣ. На томъ мѣстѣ, гдѣ встрѣчены мощи святителя Филиппа и гдѣ скончался митрополитъ Варлаамъ, сдѣлана въ Москвѣ часовня, называемая Крестъ, давшій названіе Крестовской заставѣ (Моск. древ. соч. Снегирева). День кончины въ 1 изд. Истор. Росс. Іерархіи означенъ 29 іюля, а во 2 изд. 2 іюля. Но повидимому, вѣрнѣе 9 іюля, каковое число означено въ Лѣтоп. о мятежахъ (стр. 359 и 360). Необходимо замѣтить, что 22 іюня 1619 года, въ числѣ личныхъ архіереевъ російскихъ, при хиротоніи патріарха Филарета не было ростовскаго владыки (Росс. Вивлію. VI, 125—162).

XLIX Иона Сисоевичъ. Въ званіи ростовскаго митрополита присут-

ствоваль на соборахъ касательно исправленія церковныхъ книгъ 7162 и въ іюнѣ 1656 года (Лѣтоп. о мятежѣ стр. 361 и Скрижали изд. патр. Никона). Когда патріархъ Никонъ удался въ Новый Іерусалимъ, то въ это отсутствіе патріархіею управлялъ Іона. Въ это управленіе Іона 1663 года засѣдалъ въ комиссіи, учрежденной для разсмотрѣнія дѣлъ патріарха Никона. Въ этотъ годъ Іона царю подалъ отписку противъ клятвы Никоновы бывшаго патріарха московскаго, произнесенной на Пятирима митрополита Сарскаго (Румянц. музея стр. 560). 1664 года за то, что отъ патріарха Никона, сверхъ ожиданія прибывшаго въ Московскій Успенскій соборъ, Іона принялъ благословеніе,—былъ отмѣненъ отъ управленія патріархіею вслѣдствіе приговора всѣхъ русскіихъ архіереевъ (Москвитян. 1842, № 9, стр. 161). Съ января 1666 года въ теченіе полугода присутствовалъ въ Москвѣ на соборѣ о расколѣ шихахъ (Дополн. къ Истор. акт. V. 443). Въ декабрѣ 1666 года присутствовалъ на соборѣ, осудившемъ патріарха Никона (Госуд. грам. IV. 185), потомъ въ январѣ 1667 года о избраніи и хиротоніи патріарха Іоасафа (Росс. Вивліюэ. VI, 295), потомъ на соборѣ о разныхъ учреденіяхъ въ Россійской церкви. 1667 года марта 25 въ Москвѣ предъ литургіею вмѣсто ризъ данъ митрополиту Іонѣ саккосъ (Дополн. къ Истор. акт. V, 105). 1669 года іюня 10 изъ Москвы провожалъ Паисія, александрійскаго патріарха (тамъ же, стр. 144). Въ іюлѣ 1672 года былъ при поставленіи патріарха Іоасафа (Дополн. къ Истор. акт. V. 146).—1974 г. сентября 1, въ день Симеона лѣтопроводца, служилъ въ Москвѣ съ патріархомъ (Дополн. къ Истор. акт. V, 152). Въ октябрѣ 1674 г. присутствовалъ на соборѣ о предѣлахъ епархій (Археограф. акт. IV, 260); 1675 г. на соборѣ объ архіерейскихъ облаченіяхъ (Истор. Росс. Іерарх. 1 изд. I, 322); въ мартѣ 1678 о шествіи на ослѣ въ недѣлю Вай. (Росс. Вивліюэ. VI, 362; Археогр. акт. IV, 309); Въ генварѣ 1682 года объ отмѣнѣ мѣстничества (Госуд. грам. IV, 406). Находился 1672 году при погребеніи патріарха Іоасафа; 1676 при коронованіи Θεодора Алексѣевича, а 1682 іюля 25 царей Іоанна и Петра Алексѣевичей (Росс. Вивл. VII, 318. и 413). 1682 г. апрѣля 2 при хиротоніи святителя Митрофана, епископа Воронежскаго (Жит. его). 1685 года 8 ноября при хиротоніи Кіевскаго митрополита Гедеопа (Опис. Кіево-Соф. собора и Кіевск. Іер. приб. стр. 98). Но 1690 г. при избраніи и хиротоніи патріарха Адріана и вскорѣ послѣ того при хиротоніи кіевскаго митрополита Варлаама Іоны митрополита ростовскаго не было, вѣроятно, за престарѣlostію. Іона Сисоевичъ въ долговременное управленіе епархіею украсилъ Ростовъ массив-

ными зданіями, доселѣ уцѣлѣвшими и составляющими красоту города.

1) Домъ архіерейскій отдѣлялъ въ родѣ крѣпости съ 10 круглыми башнями, построивъ въ немъ три каменные церкви: а) Воскресенія Христова, в) Іоанна Богослова и с) Крестовую во имя Всемилостиваго Спаса.

2) При соборѣ отлилъ три колокола, изъ нихъ первый въ 2 тысячи, второй въ тысячу и третій въ 500 пудъ; изъ трехъ настроевъ музыкальнаго звона, коими соборъ отличается доселѣ, первый по имени Іоны Сисоевича, называется Іонинскій.

3) Самый соборъ украсилъ стѣнописью

4) Около 1690 г. въ яковлевскомъ монастырѣ построилъ и украсилъ стѣнописью соборную церковь Зачатія св. Анны, храмъ достойный вниманія, между прочимъ, по своей громадности.

5) При помощи князя Михаила Михайловича Темкина Ростовскаго въ 7 верстахъ отъ Ростова построилъ Бѣлогостицкій монастырь (Святыни Ростова, въ Чтен. Общ. Ист. и древн. Росс. стр. 30, 31, 32, 39, 57). Удивительно, въ обоихъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерарх. кончина Іоны Сисоевича показана 1691 года въ декабрѣ, а его преемникъ хиротонисанъ того же года іюля 5, слѣдовательно почти за полгода до смерти. Не видно, чтобы Сисоевичъ предъ кончиною былъ на покоѣ. Не имѣя подъ руками вѣрныхъ указаній повѣрить годъ кончины, оный нельзя ни утверждать, ни отрицать. Голъ хиротоніи Іоасафа Лазаревича показанъ вѣрно: въ запискѣ Московскаго Успенскаго собора о хиротоніи архіереевъ, напечатанной въ XI томѣ Росс. Вивліюэ., стр. 253, сказано: «199 году іюля въ 5 день было поставленіе въ Ростовъ Іоасафа, бывшаго архимандрита Чудова монастыря, въ митрополиты; въ поставленіи его былъ царь Петръ Алексѣевичъ». 5 іюля тогда было въ воскресенье. Въ святительство Іоны 1658 г. десятины Бѣлозерская и Чарондская отъ ростовской отписаны къ вологодской епархіи (Археогр. акт. IV, 147, 148). Киссель въ Ист. г. Углича (стр. 387) говоритъ, что Іона Сисоевичъ былъ инокомъ въ Угличскомъ Воскресенскомъ монастырѣ, что предъ ростовскимъ архіерействомъ, будучи архіепископомъ тульскимъ и бѣлевскимъ, приложилъ въ тотъ монастырь серебряные сосуды, а будучи ростовскимъ митрополитомъ крестъ напрестольный. Но бытіе Іоны архіепископомъ тульскимъ допустить нельзя.

Л. Іоасафъ Лазаревичъ. Изъ приложеннаго Іоасафомъ въ ростовскій соборъ напрестольнаго креста видно, что онъ въ мірѣ назывался Іоанномъ, до монашества былъ въ супружествѣ, отъ коего и имѣлъ трехъ сыновъ и что младшій Василій былъ дякомъ въ серебряной палатѣ въ верху (Святыни Ростова въ Чтеніяхъ Общ. Истор. и древ. росс. годъ 3, № 2, стр. 31). Іоасафъ въ званіи Чудовскаго архимандрита присутствовалъ

1690 годъ августа 24 при хиротоніи патріарха Адріана (Росс. Вивл. VШ, 350). Время хиротоніи его показано въ обояхъ изданіяхъ Истор. Росс. Іерархіи справедливо. Въ уставѣ Московск. патріарх. (X, 35)... сказано, что 1691 г. іюля 5 было поставленіе ростовскаго митрополита Іоасафа.

Л. *Досиѳей Глѣбовъ*. Въ Истор. Росс. Іерарх. едвали сказано справедливо, что онъ хиротонисанъ изъ архимандритовъ Новоспасскихъ. Въ Новгородской третгѣей лѣт. въ собраніи русскихъ лѣтоп. (Ш, 278) сказано: «того же лѣта (7220) поставленъ бысть на Москвѣ между патріаршествомъ Досиѳеемъ епископъ въ Ростовъ вмѣсто митрополита архимандритъ изъ Суздаля Спасскаго Евѳиміева монастыря, и бысть на престолѣ шесть лѣтъ и изверженъ». Досиѳей Глѣбовъ, въ мірѣ Демидъ, 1718 г. февраля 3 находился въ санѣ ростовскаго епископа въ царской столовой палатѣ при судѣ царевича Алексѣя Петровича (Чтен. Имп. Общ. Истор. и древн. Росс. 1861 г. кн. Ш, стр. 317). Но 8 марта на засѣданіе о судѣ Царевича онъ не приглашенъ (тамъ же, стр. 323, 325). Въ званіи растрیги онъ былъ живъ и 1720 г. Видно изъ выраженія: *въ прошломъ* 1719 г. сентября 10 числа съ бывшимъ епископомъ ростовскимъ, что нынѣ растріга Демидъ (Стр. 337). Хиротонисанъ въ Ростовъ въ половинѣ 1711 года. Царевичъ Алексѣй Петровичъ писалъ духовнику своему Якову Игнатьеву отъ 6-го іюля изъ Вольфенбителя: «поздравляю получа другаго сродника архіерея, куда поставятъ моваго епископа, отпиши сему отцу Досиѳею какой доходъ, понеже отъ тебя прежде сего свидѣтельствованъ быти мужъ святъ». Слѣдовательно, Досиѳей былъ въ роднѣ духовнику царевичеву, казенному по его дѣлу, и едвали не по рекомендаціи сего духовника посвященъ въ архіерея (тамъ же, стр. 44, 45). Царевичъ былъ въ Вольфенбителѣ въ іюлѣ и сентябрѣ 1711 года (тамъ же, стр. 79), а Досиѳей въ Ростовъ хиротонисанъ въ 1711 году. Суздальскимъ архимандритомъ Досиѳеемъ называетъ себя въ письмѣ къ царевичеву духовнику Якову Игнатьеву, извѣстному по дѣлу царевича, гдѣ проситъ дать ему въ заемъ денегъ 20-ть рублей (Статья „Царевичъ Алексѣй Петровичъ“, въ Чтен. Импер. Общества Истор. и древн. Росс. (1861 г., книга Ш, стр 176).

Объ архіепископѣ Іоакимѣ любопытныя подробности у Платона Любарскаго, архіепископа рязанскаго (въ Чтен. Общ. Истор. и Древн. Росс. годъ 3, № 7, стр. 77). Онъ скончался отъ роду болѣе 90 лѣтъ, въ благовѣсть къ обѣднѣ, 25-го декабря, читая 4-ю ко причащенію моляту.

Іоакимъ много потрудился при исправленіи собора послѣ пожара, бывшаго въ 1730-мъ году въ Ростовѣ при его предѣстникѣ Георгіи Дашковѣ. Имъ также возобновлена послѣ пожара церковь и на Московскомъ подворьѣ.

Въ статьяхъ о московскомъ пожарѣ 1737 г. мая 29-го, напечатанной въ Чтеніяхъ Общества Исторіи и Древностей Росс. (1858 г., кн. III, въ Смѣси стр. 40) говорится, что въ Китаѣ городъ домъ архіерейскій ростовскій, церкви иконы и утварь, и въ архіерейскихъ прочихъ кельяхъ — все выгорѣло, и кровли всѣ погорѣли.

Высочайшимъ указомъ отъ 2-го августа 1789-го года Ростовское подворье въ Москвѣ, по близости онаго къ гостинному таможенному двору, предписано, для разведенія на этомъ мѣстѣ купеческихъ лавокъ, продать въ пользу частныхъ лицъ, деньги же за это подворье обратить въ пользу Ярославскаго архіерейскаго дома.

Мануила Ритора сочиненіе, написанное для уясненія догмата объ обоженіи плоти Господа нашего Ісуса Христа и о прославленномъ Его состояніи.

Настоящее произведеніе Мануила есть въ рукописномъ сборникѣ Московской Синодальной Библіотеки № 324 и касается двухъ предметовъ: а) *обоженія челоуческаго естества* во Ісусѣ Христѣ, разсматривая его нѣсколько полѣе, чѣмъ это видимъ въ Догм. Богословіи преосв. митрополита Макарія (§ 139) и б) *прославленнаго состоянія* Богочелоуѣка и Господа Ісуса Христа. Стобитъ вниманія по ясности и естественности и уясненіе мѣста Ев. Іоанна 20, 17. Написано же по просьбѣ нѣкоего друга, съ усердіемъ занимавшагося выясненіемъ для себя догматовъ православной Церкви.

10 декабря
1889 года.

Архимандритъ *Арсеній*.

Μανουήλ τοῦ μεγάλου ῥή-
τορος λόγος ἀποδεικτικὸς·
πότε τεθέωται ἡ τοῦ Κυρίου
σάρξ, καὶ πῶς νοητέον δεδό-
ξασται;

Ἐπαινῶ σοῦ τὴν εἰς ἀπανθ'
ἀπλῶς τὰ καλὰ σπουδῆν, φί-
λων ἄρισε. μάλιστα δὲ τὴν εἰς
τὰ θεῖα τῆς τοῦ χριστοῦ ἐκ-
κλησίας δόγματα. "Ὅσον γὰρ
ψυχὴ σώματος καὶ ρεόντων
τὰ μόνιμα καὶ αἰδιά, τοσοῦτω
εὐσεβῆ καὶ τὸν ἡμετερον νοῦν
τῷ πρώτῳ καὶ ἀκροτάτῳ νοῖ
συνάπτοντα διαφέρει δόγματα
τῶν ἀλλοτρόπως τὸν βίον
ἡμῶν συνισῶντων πραγμάτων.
"Ὅθεν τῶν μὲν, καίπερ τὴν
σωματικὴν καὶ ἀναγκαίαν ἐκ-
ποριζόντων εὐφροῆν, μετρίως
γούν φροντίζεις, τῶν δὲ ὄλη
ψυχῇ μεταδιώκων οὐ παύη
τὴν ἀκριβῆ καὶ βαθεῖαν κα-
τάληψιν· τοῦτ' ἐν ἑαυτῷ κρί-
νας καλῶς, ὡς εἰ μὴ τὴν τού-
των ἀπλανῆ συλλέξαις ἔννοιαν
καὶ τῷ τῆς ψυχῆς ταμείῳ
ἐγκαταθείης, οὐκ ἂν σε τε-
λείως ἐποφθεῖη ὁ νοῦς. Διὰ
τοῦτο καὶ πάντῃ τῶν θείων
δογμάτων νοοῦμενόν τιτι ἢ

Мануила, великаго ритора,
слово, доказывающее: когда
обожена плоть Господня, и
какъ нужно понимать „про-
славлень“?

Хвалю твою любовь ко все-
му безъ исключенія доброму,
лучшій изъ друзей! а преиму-
щественно къ божественнымъ
догматамъ Церкви Христовой.
Ибо насколько душа превос-
ходнѣе тѣла и постоянное и
вѣчное — предметовъ прехо-
дящихъ, настолько благочес-
тивные, нашъ умъ соединяю-
щiе съ первымъ и высочайшимъ
Умомъ, догматы превосходнѣе
вещей, различными образами
составляющихъ жизнь нашу.
Потому о преходящемъ, хотя
помогающемъ тѣлесному и не-
обходимому упражненiю, ты
заботишься въ мѣру, а не-
престанно отъ всей души до-
искиваешься точнаго и глу-
бокаго уразумѣнiя догматовъ,
прекрасно въ себѣ рѣшивши,
что если не приобрѣтешь безъ
ошибочнаго пониманiя ихъ и
не сложишь его въ сокро-
вищницѣ души, то умъ твой

ἐρμηνευόμενον δικαίως ἢ ὡς ὁ ὀρθὸς βήλεται λόγος ἀκούσεως, ἕμῳνον τῇ τῆς ἐν σοὶ γνώσεως διακριτικῶ ταυτὶ λίθῳ, καθάπερ τῶν χρυσοχόων οἱ δοκιμώτατοι τὸ κακὸν βουλευμένον χρυσίον, ἀκριβῶς ἐξετάξεις καὶ ἢ ἀποδοκιμάξεις ἂν τούτον δέη, ἢ ὡς ἐνόν σοι ἐπανορθεῖς καὶ πρὸς τὴν ὄντως ρυθμίζεις ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἡμᾶς παραπέμπεις καὶ τῆς περὶ αὐτοῦ σοι ἀρίστης διακρίσεως τε καὶ διαγνώσεως τὴν ἐπὶ κρισὶν ἀπαιτεῖς, τὴν εὐντροφόν σοι δῆπρθεν ἐκ νέον κὰν ταυτῶ ἐνδείκνυμενος μετριότητα.

Ἐγὼ δ' ἴσθι ὡς χάριν ὅτι πολλὴν ὁμολογῶ σοι τῶν τε ἄλλων ἐνεκα, καὶ δὴ τῶν θείων εἰς ἡμῶν δογμάτων, ὡνπερ αἰεὶ ὡς εἰπεῖν τὸν νοῦν ἀνερευῶν τυγχάνεις ὡσάν ὅτι πλείστον σπουδῆς, καὶ καινολογῆ πρὸς τε ἄλλοις καὶ δὴ καὶ πρὸς ἡμᾶς ὡς εἴρηται γυμνάσιον συγχροτῶν ἀγαθόν τε καὶ ἐπωφελές. Καὶ ταῦτα μὲν οὕτως. Ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν ἡμᾶς ἀπαιτεῖς διασαφῆσαι σοι, τίνα γε δόξαν ἔχομεν περὶ τῆς τοῦ Κυρίου παναγίας σαρκὸς, πότερον ἐξ αὐτῆς τεθέωται συλλήψεως, ἢ μετὰ τὴν ἀνάσασιν, καὶ πότε δεδόξασαι, καὶ πῶς ἀρα νοητέον αὐτὴν δεδόξασαι, ἢ δὴ

не достигнетъ совершенства въ созерцаніи. Посему всегда, хотя бы слышалъ справедливое или соотвѣтственное правому разуму пониманіе кѣмъ либо или изъясненіе божественныхъ догматовъ, не только, подобно какъ искуснѣйшіе золотыхъ дѣлъ мастера подозрительное золото, тщательно испытываешь это и или отвергаешь, когда нужно сіе, или по своей возможности поправляешь и сообразуешь съ дѣйствительною истинною, но и къ намъ пересылаешь и и требуешь оцѣнки твоего превосходнѣйшаго о томъ разсужденія и разсмотрѣнія, — и въ этомъ обнаруживая конечно свойственную тебѣ съ юности скромность.

А я, да будетъ тебѣ извѣстно, великую признательность изъясляю тебѣ и за инос, не меньше-жъ и по поводу божественныхъ догматовъ, коихъ смыслъ, такъ сказать, ты выясняешь съ величайшею старательностію, и какъ новое между прочимъ выражаешь, такъ и намъ, по сказанному, даешь упражненіе доброе и полезное. И объ этомъ довольно. А поелику и насъ вызываешь разъяснить тебѣ, какого мы мнѣнія о всесвятой плоти Господа, обо-

τὰ δοκοῦντα ἡμῖν ὡς ἐφικ-
τὸν ἀπαγγελοῦμεν σοι, μάλ-
λον δὲ τὰ τοῖς ἁγίοις πατ-
ράσιν, τοῖς τῆ Χριστοῦ ἐκκλη-
σίας φωσήσιν. Ἐκείνων γάρ
ἅπαντα, ἅπερ λαλοῦμεν καὶ
δογματίζομεν, ἀφ' ὧν ἐχρῆν
καὶ αὐτόν σε τὴν τῆ προτε-
θέντος ζητήματος ἀνερευαν
λύσιν. Ἄλλ' ἴσως τὴν περὶ
τούτου αὐτῶν γνώμην καὶ μά-
λα ἀκριβῶς ἐπισάμενος, τὸν
νοῦν ἀνιχνεύεις τὸν ἡμέτε-
ρον, εἰ τούτοις συνέπεται
ἀσφαλῶς; Διὸ καὶ ἤδη σὺν
Θεῷ λέγομεν, ὡς ἡ τοῦ Θε-
οῦ λόγου σὰρξ ἐξ αὐτῆς τε-
θῆεται συλλήψεως, οὐ μὴν
δὲ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ὡς
τινες κακῶς ὑπειλήφασιν διὰ
τὸ εἰπεῖν πρὸς τὴν Μαρίαν
τὸν Κύριον· μή μου ἄπτου-
σὶ τὴν ἐννοίαν ἐφεξῆς ἐροῦ-
μεν. Μετὰ γάρ τὴν ἀνάστασιν
οὐδὲν ἄλλο αὐτῇ προσεπί-
γετο, ἢ τὸ ἀφθαρτον, ἐκ ὅν
αὐτῇ πρότερον, καὶ τὸ κοι-
νωνῆσαι τῆ βασιλικῷ θρόνῳ.
Εἰ δὲ τεθεῶσθαι φήσωμεν τὴν
τοῦ Κυρίου σάρκα μετὰ τὸ
πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν, οὐ
μὴν δὲ ἐξ αὐτῆς συλλήψεως*,
κατὰ προκοπὴν τὴν τοῦ Ἰη-
σοῦ θεότητα δογματίζομεν
καθάπερ ὁ ματαιόφρων Νεσό-
ριος διελήρησεν· ἀλλὰ καὶ
πάθος καὶ ἀλλοίωσιν τῇ ἀπα-
θεί καὶ ἀναλλοιώτῳ περιά-

жилась ли она съ самаго за-
чатія или по воскресеніи, и
когда прославлена и какъ
нужно понимать прославленіе
ея, то вотъ посильно выска-
жемъ тебѣ свое мнѣніе, а
лучше сказать — мнѣніе свя-
тыхъ отцовъ, свѣтильниковъ
Церкви Христовой. Потому
что имъ принадлежитъ все,
что мы говоримъ и чему учимъ;
отъ нихъ и тебѣ самому над-
лежало искать рѣшенія пред-
ложеннаго вопрошенія. Но
можетъ быть и весьма точно
вѣдая мнѣніе ихъ о семъ, ты
испытываешь нашъ умъ, по-
слѣдуетъ ли имъ неуклонно?
Посему и говоримъ теперь
съ Богомъ, что плоть Бога
Слова обожилась съ самаго
зачатія, а не по воскресеніи,
какъ нѣкоторые худо заклю-
чаютъ на основаніи сказан-
наго Маріи Господомъ „не
прикасайся ко Мнѣ“ (Іоан.
20, 17), котораго смыслъ
укажемъ въ послѣдствіи. Ибо
по воскресеніи не что иное
приложилось къ ней, какъ
только нетлѣніе, не принад-
лежавшее ей прежде, и при-
общеніе къ царскому престолу.
А если скажемъ, что плоть
Господня обожилась послѣ
страданія и востанія, а не
съ самаго зачатія, то послѣ-
довательно станемъ учить о

φομεν οὐσίᾳ, ὅπερ ἀπάδον ἐξὶ καθάπαξ τῇ ὀρθοδοξοῦσῃ περὶ Θεοῦ γνώμη.

Ἔτι, εἴπερ ἐξ αὐτῆς συλλήψεως ἢ τεθέωται ἡ σὰρξ τοῦ Θεοῦ λόγου τῇ ἄκρα ἐνώσει, ἀλλὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τῆνικαῦτα ἤνωται ἄρα αὐτῇ ὁ Θεὸς Λόγος, ὡς δῆθεν παρεμποδιζούσης τῆς ἐτι ἐνυπαρχούσης φθορᾶς. Καὶ ἔτω φεῦ τῶν ἀτόπων, οἷα γὰρ ἂν προχωροῖη τῇ βλασφημῇ γε ταύτῃ ἀνέσει! Ἡ ἐξ αὐτῆς μὲν ἴσως ἤνωται συλλήψεως, οὐχ ἀπλῶς δὲ, ἀλλὰ πῆ, δηλονότι μερὸς μερεῖ· προϊόντος δὲ τῆ καιρῶ τὸ συναμφότερον συνηυξήνετο καὶ τέλος συνετελέσθη. Ἀλλὰ ταῦτα οὔτε λόγον ἔχει πρὸς τὴν ἀμέρισον τῆς θεότητος φύσιν, ἔτε πρὸς ἡμῶν εὐσεβειαν αἰρουμένων ἐξὶ τοιοῦτόν τι λογιζοσθαι. ἔτε γὰρ μετὰ τὸ πάθος τεθέωται ἡ τῆ Θεοῦ Λόγου σὰρξ, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς συλλήψεως ἐν τῇ παναχράντῳ νηδύϊ τῆς μακαρίας Παρθένου, καθάπερ τε ἡ ἀλήθεια ἔχει καὶ ὁ τῶν θεολόγων ἀνακηρύττει χορός. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ Θεοτόκον ταύτην κυρίως καὶ δοξάζομεν καὶ κηρύττομεν, ὡς Θεὸν γενήσασαν τέλειον, σεσαρκωμένον ἀτρέπτως τε καὶ ἀναλλοιώτως, ἢ τῆς θεότητος ἀρχὴν ἐντεῦ-

божествѣ Иисуса такъ, какъ сумазбродствовалъ суесловный Несторій, да и страданіе и измѣненіе присвоимъ безстрастной и неизмѣнной сущности, что совершенно несогласно съ православнымъ ученіемъ о Богѣ.

Еще, если не съ самаго зачатія обожена плоть Бога Слова совершеннымъ единеніемъ, то значить по воскресеніи, тогда уже, соединился съ нею Богъ Слово, такъ какъ то есть препятствовало присущее ей еще тлѣніе. И такимъ образомъ сколько нелѣпостей пришлось бы допустить въ слѣдъ за богохульною такою уступкою! Или можетъ быть соединился съ самаго зачатія, но не безъ ограниченія, а до нѣкоторой степени, то есть по части съ частію; а съ теченіемъ времени та и другая срастались и наконецъ единеніе завершилось. Но это не имѣеть смысла относительно недѣлимой природы божества, и намъ, держащимся благочестія, непозволительно мыслить что либо такое. Ибо не послѣ страданія обожилась плоть Бога Слова, но съ самаго зачатія во всенепорочноя утробѣ блаженной Дѣвы, какъ и истина содержать и ликъ бо-

θεν λαβούσης, ἀλλὰ τῆς σαρκός, ἥτις, ὡς περ σίδηρος πυρὶ πυρακτοῦται καὶ λαμπρόνεται, τεθέωται, μείνασα δὲ παθητὴ ἐκείνης ἀπαθοῦς διατελούσης τὸ σύνολον. Οὐτε γὰρ ἡ θεότης ἐνωθεῖσα τῇ σαρκί, ταυτὸν δ' εἰπεῖν τῇ ἀνθρωπότητι, ἕτως ἄκρως εὐτρέπτως μέντοι τῶν οἰκειῶν αὐχημάτων ἐκπεσοῦσα μετεβλήθη εἰς σάρκα, οὐτ' αὖ ἡ σὰρξ εἰς θεότητα· ἀλλὰ μείναντον τῶν ἰδιοτήτων ἐκατέρας φύσεως ἀμετακινήτων, συνῆλθον αἱ δύο φύσεις ἀτρέπτως ὡς εἴρηται εἰς μίαν σύνθετον ὑπόστασιν.

Οὐτε τοίνυν μετὰ τὸ πάθος τεθεώσθαι λέγεται ἡ τοῦ Κυρίου σὰρξ, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς προσλήψεως, ἅμα τῇ ἐνώσει τῆ Λόγου θεωθεῖσα. Εἵπερ Θεὸς τέλειος ὁ ταύτη καθ' ὑπόστασιν ἐνωθεὶς, ἕτε μέρος μέρει, ἀλλ' ὅλη ἡ θεότης ἐν μίᾳ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἠνώθη ὅλη τῇ ἀνθρωπότητι ἐν ἀτόμῳ ἐνὶ τῷ τοῦ Κυρίου προσλήματι, ἐν ὅλῳ τῷ ἀνθρωπεῖ γένει τὴν σωτηρίαν χαρίζεται, ὡς ἤδη πλατύτερον τοῖς τῶν ἀγίων ἀποδείχθησεται ῥητοῖς· ὧν αὐθις ὁ μέγας βασιλεῖος ἐν τῷ εἰς τὴν χριστοῦ γεννησιν αὐτῆ λόγῳ φησὶ· Θεὸς ἐν σαρκὶ ἔχ ἐκ διαλειμμάτων ἐνεργῶν, ὡς

гослововъ провозглашаетъ. Посему то и Богородицею въ собственномъ смыслѣ мы признаемъ ее и проповѣдуемъ, какъ породившую Бога совершеннаго, воплощеннаго непреложно и неизмѣнно, такъ что не божество отъ того получило начало, а плоть, которая обожилась, какъ желѣзо огнемъ раскаляется и просвѣтляется; но пребыла страстною (подверженною страданіямъ), тогда какъ божество осталось всецѣло безстрастнымъ. Потому что ни божество, соединившись съ плотію, или чтò тоже съ челоуѣчествомъ, такъ крайне измѣнчиво лишившись своихъ совершенствъ, превратилось въ плоть, ни опять плоть въ божество; но тогда какъ свойства каждой природы пребыли неизмѣнными, двѣ природы соединились непреложно, какъ сказано, въ одну сложную ипостась.

Итакъ говоримъ, что не послѣ страданія обожилась плоть Господня, но съ самаго зачатія, обожившись вмѣстѣ съ единеніемъ Слова съ пей. Потому что Богъ совершенный—тотъ, кто соединился съ нею, и не часть съ частію, но все божество въ одной изъ своихъ ипостасей соединилось

ἐν τοῖς προφήταις, ἀλλὰ συμ-
φυῆ ἑαυτῷ τὴν ἀνθρωπότητα
καὶ ἠνωμένην κατασησάμε-
νος καὶ διὰ τῆς συμφυοῦς
ἡμῖν σαρκὸς αὐτῆ πρὸς ἑαυ-
τὸν ἐπανάγει πᾶσαν τὴν ἀνθ-
ρωπότητα. Ὁ δὲ μελουργὸς
Κοσμάς ἐν δούλοις φησὶ τῷ
καίσαρος δόγματι ἀπεγραφθῆ-
ναι πιθήσας καὶ δούλας ἡμᾶς
ἐχθροῦ καὶ ἀμαρτίας ἠλευθέ-
ρωσας Χριστέ, ὅλον τὸ καθ'
ἡμᾶς δὲ πτωχεύσας καὶ χρι-
στὸν ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως καὶ
κοινωνίας ἐθεέργησας.

Ἄλλ' ἵνα κατὰ τάξιν αἱ
περὶ ἀμφοτέρων ἀποδείξεις
τῶν ἤδη ῥηθέντων ζητημά-
των γένωνται, προταχτέον
ἡμῖν τὴν περὶ τῆ ὅτι ἐξ αὐ-
τῆς προσλήψεως καὶ ἐνώσεως
ἢ τῆ Κυρίου τεθέωται σὺρξ
ἀπόδειξιν· ἔπειτα τὴν περὶ
τοῦ ὅτι ἢ πῆ, ἀλλ' ἀπλῶς.
Καὶ δὴ παρίτω ἡμῖν ὁ Δα-
μασκόθεν μέγας φωστὴρ Ἰω-
άννης. Ἐν γὰρ τῶν περὶ
Θεολογίας αὐτῆ κεφαλαίων τῶν
περὶ τοῦ ὅτι Θεοτόκος κυ-
ρίως ἢ Ἁγία Παρθένος διε-
ξερχόμενος λόγον φησὶ· Θεο-
τόκον δὲ κυρίως καὶ ἀληθῶς
τὴν Ἁγίαν Παρθένον κηρύτ-
τομεν. Ὡς γὰρ ἀληθῆς Θεὸς
ὁ ἐξ αὐτῆς γεννηθεὶς, ἀλη-
θῆς Θεοτόκος ἢ τὸν ἀληθι-
νὸν Θεὸν ἐξ αὐτῆς σεσαρχω-
μένον γεννήσασα. Θεὸν γὰρ

со всѣмъ челоѳѳествомъ въ
недѣлимомъ одномъ восприя-
ти, чтобы всему челоѳѳес-
кому роду даровать спасеніе,
какъ теперь обширнѣе пока-
жемъ словами святыхъ. Изъ
сихъ тотчасъ великій Василій
въ словѣ своемъ на Рожде-
ство Христово говорить: „Богъ
во плоти не издали дѣйствуя,
какъ во пророкахъ, но устро-
ивши челоѳѳество сроднымъ
Себѣ и соединеннымъ, чрезъ
сродную намъ плоть Свою
возводить къ Себѣ все чело-
вѣчество“. И пѣснописецъ
Косма говорить: „Въ числѣ
рабовъ кесаревымъ повелѣні-
емъ быть вписаннымъ поко-
рившись, и насъ рабовъ осво-
бодилъ Ты, Христе, отъ врага
и грѣха; и всецѣло подобно
намъ обнищавъ, Ты и перст-
наго обожилъ отъ самаго еди-
ненія и общенія“ (Канонъ на
Рожд. Христово).

Но чтобы по порядку шли
доказательства объ обоихъ
теперь сказанныхъ вопросахъ,
мы сперва выставимъ пока-
заніе о томъ, что съ самаго
воспріятія и единенія обоже-
на плоть Господня; потомъ,
что не въ нѣкоторомъ отно-
шеніи, а безусловно. И да
предшествуетъ намъ великій
свѣтильникъ, Іоаннъ Дамас-
кинъ. Ибо въ 70-й главѣ своей

φαμέν ἐξ αὐτῆς γεγεννησθαι, οὐχ ὡς τῆς θεότητος τῆ Λόγον ἀρχὴν λαβέσθης τῆ εἶναι ἐξ αὐτῆς· ἀλλ' ὡς αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ Λόγος τῆ πρὸ αἰώνων ἀχρόνως ἐκ τῆ Πατρὸς γεννηθέντος καὶ ἀνάρχως καὶ ἀδιῶως ὑπάρχοντος σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐν τῇ γαστρὶ αὐτῆς ἐνοικήσαντος καὶ ἐξ αὐτῆς ἀμεταβλήτως σαρκωθέντος καὶ γεννηθέντος. Οὐ γὰρ ἀνθρώπον φιλὸν ἐγέννησεν ἡ Ἁγία Παρθένος, ἀλλὰ Θεὸν ἀληθινὸν· ἢ γυμνὸν, ἀλλὰ σεσαρκωμένον. Καὶ ἐξῆς προοίων ἐτι φησὶν· αὐτὸς γὰρ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, κληθεὶς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου, προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἥδη καὶ αὐτῆς ὑπὸ αὐτοῦ θεωθεΐσης, ἀμα τῇ εἰς τὸ εἶναι ταύτης παραγωγῇ. Ὡς ὁμῶς γενέσθαι τὰ τρία· τὴν πρόσληψιν, τὴν ὑπαρξιν, τὴν θέωσιν αὐτῆς ὑπὸ τῆ Λόγου. Καὶ ἴτω νοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι αὐτὴν Θεοτόκον τὴν Ἁγίαν Παρθένον ἢ μόνον διὰ τὴν φύσιν τοῦ Λόγου, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν θέωσιν τῆ ἀνθρώπου, ὧν ἀμα ἡ σύλληψις καὶ ὁ ὑπαρξίς τεθραυματέρηται· ἡ μὲν σύλληψις τῆ Λόγου, τῆς δὲ σαρκὸς ἴ ἐν αὐτῷ τῷ Λόγω

о Богословіи, ведя рѣчь о томъ, что Святая Дѣва есть въ собственномъ смыслѣ Богородица, говорить: „Богородицею же собственно и истинно проповѣдуемъ Святую Дѣву. Ибо какъ истинный Богъ—родившійся отъ Ней, такъ истинная Богородица—родившая отъ себя истиннаго Бога воплощеннаго. Потому что рожденнаго отъ Ней исповѣдуемъ Богомъ, не такъ, будто Божество Слова отъ Ней приняло начало бытія, но что самъ Богъ Слово, прежде вѣкъ безлѣтно отъ Отца рожденный и безначально и присносущно съ Отцемъ и Духомъ сущій, въ послѣдніе дни нашего ради спасенія вселился въ утробу Ея и отъ Нея непреложно воплотился и родился. Ибо не чловѣка простаго родила Святая Дѣва, но Бога во плоти“. И затѣмъ продолживши еще, говорить: „Потому что само Слово стало плотію, зачатое отъ Дѣвы, а произшедшее какъ Богъ съ воспріятіемъ, отъ Коего и сіе уже обожилось, когда приведено въ бытіе. Такъ что вмѣстѣ были три сіи: воспріятіе, личное бытіе и обоженіе воспріятого Словомъ. И такимъ образомъ разумѣтся и называется Богородицею Святая

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ОБЩЕСТВЪ ЛЮБИТЕЛЕЙ

ДУХОВНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

ГОДЪ ДВАДЦАТЬ ОСЬМЫЙ.

І Ю Л Ь.

МОСКВА.

ТИПОГРАФІЯ Л. и А. СНЕГИРЕВЫХЪ. ОСТОЖЕНКА, САВЕЛОВСКІЙ ПЕР СОБ. Д.
1890 г.

КНИГА VII ЮЛЬ 1890 ГОДЪ.

ОТДѢЛЪ I.

I. МНИМЫЕ СЛѢДЫ ТОТЕМИЗМА въ РЕЛИГИИ ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ <i>П. Б—ва.</i>	1
II. ГРЕЧЕСКІЕ ЦЕРКОВНЫЕ ИСТОРИКИ IV, V и VI вѣковъ. <i>А. Лебедева.</i>	26
III. ГУСЬ И ВИКЛЕФЪ. <i>Анатоля Спасскаго</i>	70

ОТДѢЛЪ II.

IV. ВНУТРЕННЕЕ ОБОЗРѢНІЕ. <i>М. Ф.</i>	229
--	-----

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

V. МАНУИЛА РИТОРА СОЧИНЕНІЕ, написанное для уясненія догмата объ обоженіи плоти Господа нашего Ісуса Христа и о прославленномъ Его состояніи. <i>А. Арсенія.</i>	9
--	---

Мнимые слѣды тотемизма въ религіи древнихъ Евреевъ.

Тотемизмомъ называется одна изъ самыхъ низшихъ, первобытныхъ формъ естественной религіи—поклоненіе животнымъ, растеніямъ, небеснымъ тѣламъ и другимъ предметамъ внѣшняго міра какъ богамъ—предкамъ и покровителямъ, большею частію соединяемое, притомъ, для народа или племени, производящаго себя отъ одного изъ такихъ предковъ, съ ношеніемъ имени, взятаго отъ названія этого предка, напр. племя медвѣдя (или „медвѣди“), племя волка (или „волки“), племя буйвола, сокола, рѣчной выдры, зайца, гремучей змѣи, сыны льва, барса, лисицы, козы, гіены, племя мандіокка (названіе американскаго растенія), поколѣніе зеленаго тростника, табачнаго куста, племя звѣздъ, племя луны, сыны полнолунія, новолунія, солнца и т. п. ¹⁾). Другими словами, тотемизмомъ называется религія, совмѣщающая въ себѣ основныя черты и характеристическія особенности анимизма, т. е. вѣрованія въ человѣкообразную одушевленность природы и всѣхъ вообще предметовъ видимаго міра,—въ населенность ихъ сильнѣйшими человѣческаго, но подобными ему, духами,

1) См. множество подобныхъ примѣровъ, какъ и примѣровъ самаго поклоненія животнымъ какъ предкамъ у *Спенсера*, въ его „Основаніяхъ Соціологіи“ (русскій переводъ, т. I, §. 166 — 193). Ср. также *Watz*, *antropologie der Naturvolker*, 2 und 3 Bde. Leipzig 1862; *Krehl*, *Die Religion der vovislamitischen Araber*. Leipzig 1863, и др.—Что же касается названія тотемизма, то оно взято съ языка Алгонкиновъ, американскаго народа, который называетъ животное, почитаемое какимъ-нибудь племенемъ за предка, *totem*’омъ этого племени, и у котораго есть именно племена медвѣдя, буйвола, сокола и рѣчной выдры (*Waitz*, *Vd.* 3, s. 149. 190 ff.).

—такъ какъ для того, чтобы отождествить какое нибудь животное, растеніе или небесное тѣло съ боготворимымъ предкомъ, необходимо имѣть именно такое вѣрованіе, — и культа предковъ, этого простѣйшаго вида естественной религіи, а по мнѣнію Спенсера — и первоосновы всѣхъ существовавшихъ и существующихъ религій, — но не равняющаяся ни тому, ни другому, взятому въ отдѣльности (потому что анимизмъ, выражающійся въ фетишизмѣ, не есть уже поклоненіе предкамъ, а культъ предковъ не всегда имѣетъ своимъ объектомъ предметы внѣшняго міра). Наконецъ, можно также, слѣдуя упомянутой теоріи Спенсера, какъ наиболѣе популярной и, поскольку она относится къ естественнымъ религіямъ, не лишенной нѣкоторой основательности ²⁾, сказать, что религія тотемизма представляетъ посредствующее звено между культомъ предковъ съ одной стороны, и анимизмомъ, равно какъ и всѣми прочими видами естественной религіи — съ другой, иначе: переходную ступень отъ культа предковъ ко всѣмъ прочимъ ея видамъ ³⁾. Спенсеръ же объ-

2) Ср. слова Преосв. Хрисанова о языческихъ религіяхъ древняго міра: „почти каждая религія существуетъ только для извѣстнаго племени и народа; каждый богъ есть богъ національный, и внѣ страны, гдѣ поклоняются ему, онъ теряетъ свое божественное достоинство, перестаетъ быть богомъ, — онъ обязанъ защищать только Римъ или Грецію и вести для этого войну съ богами Египта или Финикіи. Каждый народъ, въ соотвѣтствіе съ этимъ, есть автохтонъ своей страны, перворожденный и древнѣйшій изъ народовъ міра и ведетъ свою родословную непременно отъ боговъ и богинь“. „Религія древняго міра“, т. I, стр. 10. 11

3) Чтобы еще лучше уяснить разницу между тотемизмомъ и фетишизмомъ, какъ ближайшимъ къ нему выраженіемъ анимизма и дальнѣйшее, въ сравненіи съ нимъ, ступеню развитія религіознаго сознанія, приведемъ здѣсь слѣдующія слова французскаго ученаго Людовика Каро, въ его статьѣ о первобытныхъ вѣрованіяхъ, переведенной въ „Христіанскомъ Читеніи“ изъ *Revue de deux Mondes* Avril 1876: „фетишизмъ обоготворяетъ частную, единичную вещь, тогда какъ тотемизмъ усваиваетъ священный характеръ всѣмъ недѣлимымъ извѣстнаго вида. Такъ, негръ, берущій себѣ фетишемъ маисовый колосъ, почитаетъ именно этотъ колосъ въ частности, а маисъ, какъ видъ, для него мало значить. Краснокожій, напротивъ, берущій totem'омъ медвѣдя или волка, чувствуетъ себя въ тѣсномъ, если не таинственномъ, общеніи съ цѣлымъ видомъ. Для него становятся неприкосновенны всѣ волки или медвѣдя“ (Христ. Читеніе 1876, ч. II, стр. 199. 200). Впрочемъ, такого различенія нельзя назвать совершенно полнымъ и достаточнымъ. Ему недостаетъ, какъ видимъ, указанія на самый глав-

ясняетъ намъ и то, какимъ образомъ въ сознаниі дикаря или первобытнаго человѣка происходитъ отождествленіе боготворимаго предка съ животнымъ или предметомъ, становящимся тотемомъ племени. Но входитъ въ разсмотрѣніе всѣхъ тѣхъ путей, какіе онъ указываетъ для каждаго рода имѣющихъ здѣсь мѣстопревращеній⁴⁾, мы не будемъ. Отмѣтимъ одинъ только путь, самый главный и, вмѣстѣ, самый простой, оставляя однако же въ сторонѣ вопросъ о степени вѣроятности связаннаго съ нимъ объясненія: оно состоитъ въ томъ, что въ первобытныя времена люди, вслѣдствіе конкретности своего языка, называли другъ друга именами животныхъ и разныхъ окружающихъ предметовъ, а потомки лицъ, носившихъ такія имена, съ теченіемъ времени смѣшивали ихъ, благодаря своей умственной неразвитости, съ этими животными или предметами.

Естественно, что живые примѣры тотемизма встрѣчаются только у народовъ дикихъ, стоящихъ на низшей ступени развитія ума и религіознаго сознанія. Но слѣды его находятся и у народовъ, болѣе или менѣе цивилизованныхъ и обладающихъ или обладавшихъ высшимъ, возможнымъ для естественнаго человѣка, религіознымъ развитіемъ, такъ напр. не только у древнихъ Египтянъ, страну которыхъ, вслѣдствіе извѣстнаго почитанія ими различныхъ животныхъ, называютъ даже классическою страной тотемизма, или Ассири-Вавилонянъ и другихъ народовъ Азіи съ ихъ изображеніями боговъ въ видѣ животныхъ⁵⁾, но и у древнихъ гре-

ный и существенный признакъ тотемизма: на почитаніе человѣкомъ животныхъ, и притомъ не однихъ животныхъ, но и другихъ предметовъ вѣшняго міра, какъ предковъ, а въ качествѣ предковъ почитаются иногда и предметы, существующіе въ одномъ только экземплярѣ, напримѣръ солнце, луна и другія тѣла небесныя.

4) См. особенно заключительные параграфы его изслѣдованій о поклоненіи животнымъ, растеніямъ и природѣ въ „Основаніяхъ Соціологіи“ (§§ 176. 183. 193).

5) По словамъ преосв. Хрисанѳа, въ разныхъ мѣстахъ Египта почитались слѣдующія животныя: волъ (аписъ и мневисъ), баранъ, овца, обезьяна, землеройка, собака, левъ, кошка, гиппопотамъ, ибисъ, крокодилъ, змѣй, скарабей (жукъ) и нѣкоторыя породы рыбъ (религіи древняго міра, т. II, стр. 107). А

ковъ, у предковъ которыхъ, Пелазговъ, по предположенію Фергюссона, были главными божествами животныя, въ особенности змѣи (культъ которыхъ былъ весьма распространенъ и у многихъ другихъ народовъ), а также у римлянъ, у которыхъ, вмѣстѣ съ греками, было множество священныхъ деревьевъ⁶⁾. Словомъ, въ тотемизмъ видятъ явленіе, общее всѣмъ народамъ, и предполагаютъ въ немъ ступень, которую необходимо долженъ пройти каждый народъ въ своемъ религіозномъ развитіи. Поэтому, неудивительно, что нѣкоторые изъ сторонниковъ современнаго эволюціонизма, изгоняющаго изъ исторіи человѣчества всякое участіе высшаго,

Спенсеръ говоритъ, что каждый изъ классовъ или родовъ, на которые раздѣлялись Египтяне, почиталъ свое отдѣльное священное животное (§ 175).—Любопытны также слова Спенсера, объясняющія происхожденіе почитанія аписа у Египтянъ и изображенія боговъ въ видѣ вола у другихъ народовъ. „Какія послѣдствія, — спрашивается онъ, — имѣютъ вѣроятность возникнуть изъ того животнаго имени, которымъ величаютъ на Мадагаскарѣ короля въ знакъ почета? „Богъ отправился на западъ, Радама могучій быкъ“—вотъ тѣ выраженія, которыя употреблялись малагазскими женщинами въ ихъ пѣсняхъ, восхвалявшихъ во славу ихъ короля, отправившагося въ военную экспедицію, говоритъ Эллисъ въ своей исторіи. Здѣсь мы имѣемъ три титула, прилагающіеся одновременно къ королю. Слѣдовательно, когда мы знаемъ, что у Египтянъ, даже въ позднѣйшія времена ихъ исторіи, король обыкновенно возводился, послѣ своей смерти, въ разрядъ божествъ,—когда тотъ же самый папирусъ, который описываетъ Рамзеса II-го възывающимъ къ своему отцу какъ къ Богу, содержитъ въ то же время титулъ „побѣдоносный быкъ, приданный Рамзесу побѣжденными имъ людьми, то можемъ ли мы сомнѣваться, что и поклоненіе апису возникло въ болѣе древнія времена изъ подобныхъ же обстоятельствъ? Можемъ ли мы сомнѣваться, что божества—быки индусовъ, ассиріянъ и другихъ древнихъ народовъ произошли подобнымъ же образомъ?“ (Основанія социологіи, § 173). Аналогичнымъ же образомъ Спенсеръ объясняетъ и происхожденіе такъ называемыхъ яблудочныхъ боговъ, т. е. существъ, представляющихъ получеловѣка-полуживотное или смѣсь изъ разныхъ животныхъ, иногда даже съ прибавленіемъ какого-нибудь растенія (богъ сакъ у Египтянъ, § 174). Именно, причину появленія этихъ божествъ онъ видитъ или въ томъ, что обоготворенные въ лицѣ ихъ предки были извѣстны потомкамъ подъ двумя или нѣсколькими именами, изъ которыхъ одно приличествовало только человѣку, другое было названіемъ какого-нибудь животнаго, третье — растенія и т. п., или изъ того, что подъ однимъ изъ этихъ именъ былъ извѣстенъ предокъ-мужчина, а подъ другимъ его жена. (ibid).

⁶⁾ James Fergusson, Tree and Serpent Worship. London 1868. Ср. Люд. Каро, въ Христ. т. 1876, Чч. II, стр. 180—191.

божественнаго начала и не допускающаго Богооткровенной религіи, попытались найти слѣды тотемизма и въ религіи древнихъ, ветхозавѣтныхъ Евреевъ. Таковы, напр., *Макъ-Леннанъ* въ *Fortnightly Review* 1870 г., *Робертсонъ Смитъ* въ англійскомъ „Журналѣ филологіи“ (*Journal of Philology*, т. IX, статья: *Animal Worship and animal Tribes among the old Arabs and in the Old Testament*), *Бернардъ Штаде* въ своей *Geschichte des Volkes Israel (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, herausgeg. v. Wilhelm Oncken, Erste Hauptabtheilung, Sechste Theil)* Bd. I. Berlin 1887, — и *Иос. Якобсъ* въ *Archaeological Review* 1889 (vol. III, № 3, статья: *Are there Totem—Clans in the Old Testament?*) и др.

Къ сожалѣнію, изъ всѣхъ этихъ авторовъ, занимавшихся вопросомъ о тотемизмѣ въ примѣненіи къ исторіи религіи древнихъ Евреевъ, мы имѣли подъ руками одного только Штаде. Но Штаде пользовался трудами своихъ предшественниковъ по этому вопросу и. во всякомъ случаѣ, собралъ все важнѣйшее для благопріятнаго разрѣшенія его въ извѣстномъ смыслѣ, ибо находить у Евреевъ слѣды тотемизма имѣетъ для него весьма большой интересъ, поскольку онъ пользуется тотемизмомъ какъ доказательствомъ существованія у Евреевъ, въ древности, и другихъ, родственныхъ ему, первобытныхъ формъ религіи—культъ предковъ, анимизма и фетишизма ⁷⁾). Поэтому, разсмотрѣть и оцѣнить доводы Штаде совершенно достаточно для того, чтобы придти къ какому нибудь опредѣленному выводу на счетъ степени основательности всякой вообще попытки примѣненія теоріи тотемизма къ ветхозавѣтной еврейской религіи.

Ясно однако напередъ, къ какому выводу мы придемъ, если будемъ смотрѣть не на поверхность только вещей, но и на ихъ внутреннюю природу и соотношеніе и не будемъ ни нарушать требованій здравой логики, ни искажать или даже выдумывать фактовъ. Въ самомъ дѣлѣ, попытки эволюціонистовъ, подобныя той, съ которой мы теперь имѣемъ

7) Слѣди тотемизма, говоритъ онъ, обыкновенно встрѣчаются у такихъ народовъ, которымъ свойственны анимизмъ съ фетишизмомъ и культъ предковъ, и подтверждаетъ это примѣрами. См. *Geschichte des Volkes Israel*, Rd. I, s. 407.

дѣло, не могутъ приводить къ желательнымъ для нихъ результатамъ уже потому, что всѣ онѣ вытекаютъ изъ предвзятой мысли, что религія Евреевъ должна быть подчинена тому же самому закону происхожденія и развитія, какой предполагается дѣйствующимъ во всѣхъ прочихъ религіяхъ, и только путемъ постояннаго развитія переходитъ отъ низшихъ, первобытныхъ формъ къ высшимъ, чтобы принять, наконецъ, свою наличную форму, т. е. форму монотеизма. При такомъ своемъ характерѣ эти попытки могутъ давать только искусственное, натянутое, одностороннее и произвольное объясненіе данныхъ исторіи Еврейскаго народа, что и оправдывается на исторіи Штаде, какъ во многихъ другихъ случаяхъ, такъ и въ данномъ.

На основаніи вышесказаннаго, признакомъ когда то существовавшаго тотемизма могутъ служить между прочимъ названія отдѣльныхъ племенъ, тождественныя съ именами тѣхъ или другихъ животныхъ. Штаде, дѣйствительно, находитъ у Евреевъ подобныя названія и видитъ въ этихъ названіяхъ слѣды тотемизма ⁸⁾. Но здѣсь то онъ и впадаетъ и въ громадную логическую ошибку. Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что у евреевъ есть имена, взятые отъ названій животныхъ, какъ мы и увидимъ ниже. Нельзя также не согласиться и съ тѣмъ, что подобныя названія *могутъ* служить признакомъ когда то существовавшаго тотемизма. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ того, что они должны служить и дѣйствительно служить признакомъ послѣдняго, по крайней мѣрѣ у Евреевъ : отъ возможнаго нельзя заключать къ дѣйствительному и, тѣмъ болѣе, къ необходимому. Напротивъ, нижеслѣдующія соображенія покажутъ намъ, что сохранившіяся у Евреевъ имена, взятые съ животныхъ, не только *могутъ не служить*, но и *не могутъ служить* признакомъ тотемизма.

Прежде всего, тотемизмъ состоитъ не въ самомъ обычаѣ называть людей именами животныхъ ⁹⁾, а въ почитаніи жи-

⁸⁾ S. 407—409.

⁹⁾ Правда, Штаде говоритъ собственно о племенныхъ именахъ (stammnamen), т. е. объ именахъ, которыя относятся ко всѣмъ членамъ известнаго рода или племени. подобно тому, какъ и у другихъ народовъ есть племена черепахъ

вотныхъ какъ предковъ, вслѣдствіе смѣшенія съ ними послѣднихъ, благодаря именамъ. Обычай называть людей именами животныхъ существовалъ у Евреевъ не только въ древнѣйшую, но и сравнительно позднюю эпоху. Такъ напр. извѣстный пророкъ Іона назывался по имени голубя (jonah), мать царя Іоаса (4 Ц. XII, 1; 2 Пар. XXIV, 1) называлась по имени газели (sibhjah, самка газели), секретарь царя Іосіи (4 Ц. XXII, 3. 12; Іер. XXXVI, 10) носить имя sarhan (жирякъ, даманъ, по LXX прыгунъ, по раввинамъ кроликъ) и др. Между тѣмъ нельзя же разсматривать эти имена какъ слѣды тотемизма. Слѣдовательно, названія, взятая съ животныхъ, могутъ служить дѣйствительнымъ признакомъ тотемизма только тогда, когда они существуютъ наряду съ почитаніемъ или, по крайней мѣрѣ, остатками почитанія животныхъ.

Но можетъ быть у Евреевъ есть и остатки почитанія животныхъ, которые свидѣтельствовали бы о нѣкогда существовавшемъ у нихъ тотемизмѣ? Штаде, дѣйствительно, въ двухъ мѣстахъ своей исторіи ¹⁰⁾ дѣлаетъ попытку найти у Евреевъ слѣды такого почитанія животныхъ, хотя, очевидно, и не связываетъ этой попытки съ доказательствомъ посредствомъ именъ и придаетъ послѣднему отдѣльное, самостоятельное значеніе. Тѣмъ не менѣе, въ виду упомянутой важности вопроса о слѣдахъ почитанія животныхъ, мы разсмотримъ сначала этотъ вопросъ и потомъ уже перейдемъ къ именамъ.

Между прочимъ, Штаде указываетъ на то, что Іегова иногда почитался у Евреевъ подъ видомъ вола ¹¹⁾, и что вообще они нерѣдко поклонялись золотымъ или вызолоченнымъ изображеніямъ этого рода животныхъ, которыхъ пророки презрительно называли тельцами или телицами ¹²⁾. „Какъ де-

медвѣдей, волковъ и т. п. Но во всякомъ случаѣ каждое такое имя должно было принадлежать сначала предку или родоначальнику соответственнаго племени. Иначе этотъ предокъ не могъ бы превратиться въ сознанія своихъ потомковъ въ извѣстное животное.

¹⁰⁾ S.S. 465—467 и 485. 486.

¹¹⁾ S. 465.

¹²⁾ S. 466.

ревянное и каменное изображеніе бога объясняется,—говоритъ Штаде,—изъ почитанія священныхъ деревьевъ и камней, такъ и изображеніе въ видѣ животнаго объясняется изъ тотемизма и почитанія или, по крайней мѣрѣ, признанія священными живыхъ животныхъ, подобно тому какъ и Египеть служитъ классическою страной почитанія животныхъ и изображенія боговъ въ видѣ животныхъ¹³⁾. Но изображеніе какого нибудь бога въ видѣ вола и поклоненіе этому волу ничего еще не говоритъ о почитаніи живыхъ воловъ, которое только и можно разсматривать какъ дѣйствительный, а не проблематическій остатокъ тотемизма. Египтяне и другіе языческіе народы здѣсь не примѣръ, такъ какъ у нихъ изображеніе боговъ въ видѣ животныхъ существовало наряду съ почитаніемъ животныхъ живыхъ. Между тѣмъ у Евреевъ никто не можетъ указать хотя бы одного живаго священнаго животнаго,—у нихъ можно находить лишь символическое изображеніе божества въ видѣ вола, да и то заимствованное отъ окружающихъ языческихъ народовъ и означавшее уклоненіе отъ истиннаго культа Іеговы¹⁴⁾. Самъ Штаде не отвергаетъ совершенно того, что подобныя изображенія могли быть заимствованы Евреями отъ финикіянъ и хананеенъ. „Вѣдь отъ финикіянъ,—говоритъ онъ на той же страницѣ,—перешли же къ грекамъ волъ, какъ форма обнаруженія Ваала, и корова, какъ форма обнаруженія Астарты“. — Напрасно еще предполагаетъ Штаде, что рога жертвенника въ Іерусалимскомъ храмѣ представляли остатокъ изображенія вола, который, въ свою очередь, былъ изображеніемъ Іеговы¹⁵⁾. Гораздо естественнѣе было бы ожидать, что Штаде приметъ за изображеніе Іеговы тѣхъ воловъ, на которыхъ стояло такъ называемое мѣдное море. Но Штаде, очевидно, не придаетъ этимъ воламъ такого значенія и, ста-

13) S. 465.

14) Одному изъ такихъ уклоненій содѣйствовалъ, по политическимъ соображеніямъ, первый царь отдѣлившася отъ дома Давидова Израильскаго царства, Іеровоамъ, который поставилъ въ Веелѣ и Данѣ тельцовъ, изображавшихъ Іегову.

15) Ibid.

раясь показать, что въ Иерусалимскомъ храмѣ были остатки почитанія животныхъ, онъ проходитъ этихъ воловъ молчаніемъ ¹⁶). Какое же отношеніе къ волообразному представленію Иеговы могли имѣть одни только рога? Несомнѣнно, что они имѣли для Евреевъ важное символическое значеніе. Но слишкомъ произвольно придавать имъ именно то значеніе, которое готовъ придать имъ Штаде. Столь же мало оснований и для того, чтобы видѣть слѣды тотемизма въ почитаніи мѣднаго змѣя, который находился въ Иерусалимѣ до времени царя Езекии и уничтоженъ только послѣднимъ. По поводу этого змѣя Штаде могъ только сказать, что „храмъ Иерусалимскій былъ не безъ звѣровиднаго изображенія божества“, вообще же онъ отказался понять то значеніе, которое имѣлъ культъ этого змѣя ¹⁷). Для насъ несомнѣнно, по крайней мѣрѣ, то, что, если Евреи нѣкоторое время и поклонялись изображенію змѣя, то все-таки никогда не поклонялись змѣю, какъ извѣстному виду животныхъ.

Гораздо важнѣе, повидимому, попытки Штаде найти у Евреевъ слѣды тотемистическаго почитанія животныхъ въ ихъ законахъ, именно въ законахъ о пищѣ, часть которыхъ онъ уже не предположительно, а положительно считаетъ результатомъ тотемизма. Однако и эта попытка не выдерживаетъ критики.

Нельзя не согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ Штаде, что большинство законовъ о пищѣ имѣло у Евреевъ религиозныя основанія ¹⁸). Но рѣшительно нельзя выводить этихъ основаній изъ тотемизма. Чтобы убѣдиться въ этомъ, намъ нѣтъ нужды входить въ подробное разсмотрѣніе законовъ о пищѣ у Евреевъ, которое могло бы составить предметъ спеціальнаго изслѣдованія. Такая краткая замѣтка, которую дѣлаетъ Штаде о тотемизмѣ у Евреевъ въ законахъ о пищѣ, заслуживаетъ и краткихъ критическихъ замѣчаній.

¹⁶) Въ другомъ мѣстѣ (описаніе храма Соломонова) онъ все-таки придаетъ имъ нѣкоторое символическое значеніе.

¹⁷) S. 466.—Робертсонъ Смитъ (Journal of Filology IX, 99) нашелъ даже въ упомянутомъ змѣѣ тотемъ дома Давидова. Не опровергая въ этомъ случаѣ названнаго ученаго, замѣтимъ только, что съ нимъ несогласенъ самъ Штаде. S. 466.

¹⁸) S.S. 484. 485.

„Отношеніе (законовъ о пищѣ) къ культу предковъ, — говоритъ Штаде, — обнаруживается въ совсѣмъ не принятой позднѣе въ законъ привычкѣ не ѣсть бедренной жилы убойныхъ животныхъ, такъ какъ она, по священной сагѣ объ основаніи Ренуел'я, была повреждена у Іакова при его борьбѣ съ Богомъ, — Быт. XXXII, 33 (въ русской библіи 32), а это переводитъ насъ къ запрещеніямъ пищи, сводящимся на тотемизмъ. Животныя, въ которыхъ племена или роды видятъ своихъ предковъ, не умерщвляются и не употребляются въ пищу тѣми, кто принадлежитъ къ этимъ племенамъ“¹⁹⁾... По этому приступу можно судить и о томъ, каково будетъ доказательство. Если ли что нибудь похожее на тотемизмъ въ обычаѣ не ѣсть извѣстной жилы? Большая разница между тотемистическимъ почитаніемъ какой нибудь одной породы животныхъ, запрещающимъ не только ѣсть, но и убивать животныхъ, принадлежащихъ къ этой породѣ, и простымъ обычаемъ не ѣсть извѣстной части тѣла всѣхъ убиваемыхъ животныхъ. Здѣсь нѣтъ ничего напоминающаго о культѣ предковъ и приводящаго къ тотемизму, здѣсь лишь уваженіе къ священной памяти предка и способъ къ удержанію въ памяти событія, имѣвшаго важное значеніе не только для него, но и для его потомства. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, полагать, что Евреи видѣли въ упомянутой жилѣ принадлежность или даже образъ своего предка. —

„Къ этому же, — говоритъ далѣе Штаде, — сводятся, въ своей послѣдней основѣ, и нерѣдко встрѣчающіяся намъ въ древности запрещенія ѣсть животныхъ, посвященныхъ какому нибудь богу, такъ какъ здѣсь намъ дана первоначально комбинація образа божества съ духомъ предка. Послѣднее, въ концѣ концовъ, лежитъ и въ основаніи запрещенія свинаго мяса, такъ же какъ и сирійскаго обычая не ѣсть голубей и рыбъ“²⁰⁾. Но кто же можетъ показать у Евреевъ, въ какую нибудь эпоху, животныхъ, посвященныхъ одному изъ божествъ, и, тѣмъ болѣе, можно ли причислять къ числу священныхъ для Евреевъ животныхъ свинью, къ которой они

¹⁹⁾ S. 485.

²⁰⁾ Ibid.

всегда питали естественное отвращеніе²¹⁾. Точно такъ же, и потому неосновательно, объясняетъ Штаде и запрещеніе мяса другихъ животныхъ. Во всякомъ случаѣ, почитаніе какихъ нибудь животныхъ, если и могло существовать у Евреевъ, то лишь въ такую эпоху ихъ исторія, о которой намъ рѣшительно ничего не извѣстно, и относительно которой возможны только гаданія и предположенія, а не такія самоуверенныя и притомъ голословныя утвержденія, какія дѣлаетъ Штаде. — Съ другой стороны, этихъ предположеній и не можетъ быть поставлено, что касается почитанія животныхъ, такъ какъ для нихъ нѣтъ основаній въ послѣдующихъ эпохахъ. Если сравниваютъ законы о пищѣ у Евреевъ съ тѣми же законами у Египтянъ, видятъ въ тѣхъ и другихъ большое сходство и одинаково считаютъ ихъ результатомъ тотемизма, то при этомъ опять забываютъ, что египетскіе законы о пищѣ до позднѣйшихъ временъ сопровождались поклоненіемъ извѣстнымъ животнымъ, тогда какъ у историческихъ Евреевъ этого поклоненія животнымъ никогда не было.

Далѣе, съ точки зрѣнія Штаде, чрезвычайно искусственнаго объясненія требуетъ вопросъ, почему животныя, считавшіяся тотемами у однихъ племенъ, получили значеніе священныхъ животныхъ для другихъ племенъ, и отчего оказалось у Евреевъ такое множество запрещенныхъ для пищи животныхъ? Штаде говоритъ, что „при сплоченіи отдѣльныхъ племенъ въ одну націю, привычки отдѣльныхъ родовъ относительно пищи передались и другимъ родамъ. А посредствовало это тѣмъ, что старыя языческія привычки сохранились по принятіи религіи Іеговы и вошли въ связь съ нею. — участіе въ культѣ Іеговы сдѣлалось зависимымъ отъ нихъ, какъ прежде зависѣло отъ нихъ участіе въ языческомъ культѣ“²²⁾... Но не странно ли, что эти привычки,

21) „Основаніе сильнаго отвращенія къ этому животному (у Евреевъ) лежитъ едва ли только въ его отвратительной нечистоплотности: нужно подумать и о той роли, которую играла свинья въ языческихъ жертвахъ и идольскихъ обрядахъ и не нужно также совершенно упускать изъ виду естественнаго для восточныхъ странъ вниманія къ вреднымъ для здоровья послѣдствіямъ употребленія свиного мяса“. Eduard Riehm., Handwörterbuch des biblischen alterthums, Br. II. 1884, S. 1516.

22) Gesch., ibid.

имѣвшія совершенно частный характеръ и сначала рѣшительно чуждыя культу Іеговы, пріобрѣли такое существенное значеніе въ этомъ культѣ, такъ глубоко укоренились въ сознаниіи цѣлаго народа и совершенно потеряли свой прежній, тотемистическій характеръ? Гораздо естественнѣе было бы ожидать, что всѣ племена примуть нравы и обычаи какого нибудь одного или, по крайней мѣрѣ, двухъ—трехъ преобладающихъ племенъ, что обыкновенно и случается въ исторіи. Тѣмъ болѣе непонятно то, какимъ образомъ привычки каждаго рода, принадлежащаго къ какому нибудь племени, передавались множеству родовъ, принадлежащихъ къ остальнымъ племенамъ, что однако, съ точки зрѣнія Штаде, принять необходимо, такъ какъ иначе мы не объяснимъ цѣлой массы запрещенныхъ у Евреевъ животныхъ. Гораздо естественнѣе было бы также ожидать, что остатки прежнихъ религіозныхъ воззрѣній займутъ лишь второстепенное значеніе на новой ступени религіознаго сознанія и, съ теченіемъ времени, даже совсѣмъ исчезнутъ: если это вѣрно въ отношеніи къ религіозному развитію всѣхъ народовъ, то должно быть вѣрнымъ и въ отношеніи къ религіи Евреевъ. Посредство культа Іеговы здѣсь не причемъ, такъ какъ этотъ культъ могъ посредствовать для народа только положенія, вытекающія изъ него самого, а для соглашенія его съ другаго рода положеніями требовалось какое нибудь новое средство. Этого-то средства Штаде и не указываетъ. Напрасно также Штаде придумываетъ какой-то процессъ уравниенія (*Process der Ausgleichung*), который будто бы не во всемъ пришелъ къ концу ²³⁾. Если саранча въ одномъ мѣстѣ запрещается (Втор. XIV, 19), а въ другомъ дозволяется (Лев. XI, 21) ²⁴⁾, то никакого противорѣчія здѣсь нѣтъ: запрещаются одни виды саранчи, дозволяются другіе ²⁵⁾.

Но обратимся къ племенамъ. Согласно съ теоріей Спен-

²³⁾ S. 485. 486.

²⁴⁾ Здѣсь Штаде сравниваетъ Евреевъ съ Арабами, у которыхъ одни племена ѣдятъ саранчу до настоящаго времени, другіе не ѣдятъ.

²⁵⁾ Евреямъ было дозволено 4 вида саранчи и этими-то дозволенными видами ея питался Іоаннъ Креститель. *Riehm. Handw. des biblischen Alterthums*, Bd. I, S. 612.

сера и съ тѣмъ, что мы уже сказали выше, въ одномъ изъ примѣчаній, тѣ имена, на которыя Штаде указываетъ какъ на слѣды тотемизма, должны имѣть древнѣйшее происхожденіе. Кромѣ того, эти имена должны были сохраниться именно отъ такой эпохи, когда Евреи стояли на одной изъ низшихъ ступеней умственнаго развитія и называли другъ друга чаще всего именами самаго конкретнаго свойства, напр. именами животныхъ и другихъ предметовъ природы. Такимъ образомъ съ тотемистической точки зрѣнія нужно было бы ожидать, что большинство древнѣйшихъ именъ у Евреевъ окажется имѣющимъ характеръ первобытной конкретности, тогда какъ, наоборотъ, имена позднѣйшаго происхожденія будутъ отличаться болѣе или менѣе отвлеченнымъ характеромъ. Между тѣмъ въ памятникахъ священной литературы нельзя найти никакихъ основаній для того, что бы видѣть въ древнѣйшій періодъ исторіи Еврейскаго народа преобладаніе именъ съ однимъ характеромъ, а въ позднѣйшій преобладаніе именъ съ другимъ характеромъ. Напротивъ во всѣ эпохи имена у Евреевъ отличались однимъ и тѣмъ же характеромъ. Этотъ характеръ отчасти указываетъ самъ Штаде. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія Штаде говоритъ, что у Евреевъ дитя получаетъ свое имя тотчасъ послѣ рожденія, и „что содержаніе имени зависитъ отъ положенія семейства при рожденіи дитяти, именно отъ того значенія, которое новорожденный имѣетъ для семейства, какъ это яснѣе всего видно изъ Быт. XXIX, 32 слл. XXX, 6 слл. XXXV, 18“. Кромѣ того, по его мнѣнію, основаніе для имени могли давать всевозможныя случайныя обстоятельства, связанныя съ рожденіемъ²⁶⁾. Прибавимъ къ этому, что у Евреевъ давались имена, взятая отъ какихъ нибудь особенныхъ, внѣшнихъ или внутреннихъ, свойствъ человѣка, а иногда обращались для потомства въ имена прозвища нѣкоторыхъ лицъ, связанныя съ какимъ нибудь историческимъ значеніемъ послѣднихъ²⁷⁾. Но важнѣе всего для насъ то, что, съ одной сто-

²⁶⁾ Gesch. d. Volkes Isr., S. 387.

²⁷⁾ Таково напримѣръ прозвище 'Акхар или Акхан (огражающій, приносящій несчастіе), оставшееся въ качествѣ имени за однимъ потомкомъ Іуды, тайно присвоившимъ запрещенное золото при взятіи Іерихона, чѣмъ онъ навелъ на

роны, имена болѣе или менѣе отвлеченнаго характера встрѣчаются у Евреевъ не только въ позднѣйшую эпоху, но и въ древнѣйшую ²⁸⁾,—съ другой стороны, имена чисто конкретнаго характера, напр. взятая съ животныхъ, встрѣчаются, какъ мы уже видѣли, не только въ древнѣйшую эпоху, но и въ позднѣйшую, причѣмъ имена, взятая съ животныхъ. во всѣ эпохи употребляются одинаково часто или, лучше сказать, одинаково рѣдко ²⁹⁾.

Можно было бы подтвердить все это подробнымъ филологическимъ разборомъ и сопоставленіемъ всѣхъ библейскихъ именъ, древнѣйшихъ и позднѣйшихъ. Но такой разборъ занялъ бы слишкомъ много мѣста, причѣмъ и слишкомъ широко раздвинулъ бы рамки нашего вопроса. Поэтому, мы ограничимся лишь разборомъ именъ, приводимыхъ Штаде въ доказательство своей теоріи,—чтобы видѣть, какъ мало названій животныхъ и въ числѣ этихъ именъ, и какъ мало основателенъ Штаде даже въ этомъ случаѣ. Кроме того, мы коснемся еще нѣсколькихъ именъ, стоящихъ въ близкомъ отношеніи къ нѣкоторымъ изъ именъ, приводимыхъ Штаде.

Дѣйствительно, тѣ имена, которыя приводитъ Штаде, въ большинствѣ имѣютъ совсѣмъ не тѣ значенія, которыя онъ даетъ имъ. Мы можемъ сказать это на основаніи такихъ общепризнанныхъ авторитетовъ, какъ германскіе филологи *Фюрстъ* и *Гезеніусъ* ³⁰⁾.

Штаде считаетъ за названія животныхъ слѣдующія имена: Симеонъ, Левій, Лія, Рахиль ³¹⁾. „Симеонъ и Левій,—го-

Евреевъ гнѣвъ Іеговы и истребленіе. Ис. Нав., VII, 1. 25; ср. 1 Пар. II, 7.

²⁸⁾ Таковы напримѣръ имена сыновей, внуковъ и правнуковъ Іуды: 'Ег—бодрствующій, Selah—просьба, Chamul—пощаженный, Azrajah (тотъ, которому) помогъ Іегова, Zimri—воспѣтый, прославленный, и др. Числ. XXVI и 1 Пар. II. Въ обѣихъ этихъ главахъ можно найти множество подобныхъ именъ.

²⁹⁾ Въ сущности, значить, Евреи всегда стояли на одной и той же ступени умственнаго развитія, и тотемизмъ, въ такомъ случаѣ, столько же могъ бы развиваться у нихъ въ древнѣйшую эпоху, сколько и въ позднѣйшую. Но въ позднѣйшую эпоху его не было: слѣдовательно, не могло быть я въ древнѣйшую.

³⁰⁾ Julius Fürst, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig 1863—Wilhelm Gesenius, Hebr. u. Chald. Handw. üb d. a. T., siebente Auflage, bearbeitet v. Franz Dietrich. 1868.

³¹⁾ Gesch. d. Volkes Isr., S. 408.

ворить онъ въ другомъ мѣстѣ, — суть имена животныхъ. Симеонъ названъ по имени гиены (ср. арабское *sim'ein*, помѣсь волка и гиены), Левій есть только Gentilicium отъ Лія, а послѣднее означаетъ дикую корову³²⁾. Все это неправда. Имя *Sim'on* (Симеонъ), какъ мы видѣли, Штаде сближаетъ съ арабскимъ *sim'ein*. Но зачѣмъ прибѣгать за объясненіемъ къ арабскимъ названіямъ, когда въ еврейскомъ языкѣ есть на лицо корень, отъ котораго можетъ происходить это имя. Тотъ корень — глаголь *sama'* слышать, внимать, и *Sim'on*, отсюда, значить, какъ по Фюрсту, такъ и по Гезеніусу, *услышаніе*³³⁾, но можетъ также означать, по Фюрсту, *славный*, собственно „такой, о которомъ идетъ слухъ“, который пользуется извѣстностью и т. п. Имя *Le'ah* (Лія) Штаде переводить посредствомъ „дикая корова“ (*Wildkuh*). Давать такое значеніе имени *Leah* нѣтъ никакихъ основаній. *Le'ah* значить: „слабая, усталая, утомленная“ (Фюрстъ: *lasse, stamfe*, Гезеніусъ: *ermüdet*), отъ глагола *la'ah*, собственно „локать, лизать“, т. е. лизать что либо языкомъ отъ внутренняго жара и ослабленія, *languere* (то же что *lahah*), отъ сл. быть утомленнымъ, не быть въ состояніи (см. Быт. XIX, 11), также быть противнымъ, досаднымъ (Иов. IV, 2)³⁴⁾. Имя *Levi* (Левій) Штаде производитъ, какъ мы знаемъ, отъ имени *Le'ah*: это, — говорить онъ, — только Gentilicium отъ *Le'ah*. Если такъ, то *Levi* долженъ означать дитя или потомка дикой коровы. Но мы уже видѣли, что *Le'ah* вовсе не означаетъ дикой коровы. Слѣдовательно, если бы *Levi* и былъ только Gentilicium отъ *Le'ah*, оно не означало бы дитяти или потомка дикой коровы. Съ другой стороны, *Levi* не есть

32) Ibid. 152.

33) Точно также объясняется это имя и въ Быт. XXIX, 33.

34) Послѣднимъ значеніемъ этого глагола пользуется L. Seinecke Geschichte des Vlkes Israel, Theil I. Göttingen 1876, S. 6) для того, чтобы истолковать имя *Le'ah* какъ „отвращеніе“, или „противная, презрѣнная“. Во всякомъ случаѣ это толкованіе лучше, чѣмъ толкованіе Штаде. Но замѣчательно то, что каждый изъ историковъ, какъ Штаде и Зейвеке, прибѣгаетъ къ такому толкованію собственныхъ именъ, какое нужно ему для подтвержденія своихъ предвзятыхъ возрѣній. Штаде, напримѣръ, объясняетъ имя *Ze'ah* изъ тотемизма, а Зейвеке изъ непріязненныхъ отношеній между отдѣльными племенами Евреевъ въ позднѣйшую эпоху.

и простое *Gentilicium*, а имѣть свое особенное, самостоятельное значеніе. *Levi* значить, по Фюрсту, „приверженецъ, привязывающійся“, по Гезеніусу „привязанность“ (*Auhänglichlichkeit*)³⁵⁾, отъ глагола *lavah*, который, по Фюрсту, имѣть слѣдующія значенія: 1) склоняться, обращаться къ..., при-совокупляться, привязываться; 2) обяывать; 3) обвивать, витья, плести, заплетать (отъ сл. *livjah*, вѣнокъ). Такимъ образомъ, *Levi* происходитъ отъ корня, имѣющаго довольно широкое употребленіе въ Еврейскомъ языкѣ. — Остается, изъ четырехъ вышеуказанныхъ именъ, только одно имя, *Rachel* (Рахиль), которое, дѣйствительно означаетъ животное: *rachel* значить ягненокъ, также—овца вообще (Быт. XXXI, 38. XXXII, 15. Ис. LIII, 7. Пѣснь пѣсней VI, 6), по Фюрсту собственно „сосущее“, сосущій ягненокъ (отъ неупотребительнаго глагола *rachel* сосать, втягивать, о ягнятахъ), также—дающее сосать, *das Säugende*, т. е. *MuttCrsehaf*. Соотвѣтствующее арабское слово означаетъ, по Гезеніусу, овечку (*Weibliches Lamm*)³⁶⁾.

Далѣе слѣдуютъ имена: *Kalebh*, *Sobhal*, 'Epher, 'Oren, и 'Aran. „Эдомитскій, позднѣе іудейскій, кланъ *Kaleb*,—говоритъ Штаде,—называется по имени собаки *Schobal*, сохранившееся какъ у Эдома, такъ и у Іуды, означаетъ льва; *Epher*, встрѣчающееся какъ у Іуды и Манассіи, такъ и у Мадіанитянъ,—теленка антилопы. Іудейскій кланъ 'Oren, какъ и Эдомитскій 'Aran называются по имени козерога“³⁷⁾. Но всѣ эти имена, за исключеніемъ 'Epher, вовсе не суть названіе животныхъ. Имя *Kalebh* Штаде смѣшиваетъ съ существительнымъ *kelebh*, которое дѣйствительно означаетъ собаку. Точно также LXX и сирійскій переводъ смѣшивали

35) Ср. также толкованіе этого имени въ Быт. XXIX, 34. Намекъ на значеніе имени находится въ Чис. XVIII, 2.

36) Рахиль могла быть названа такъ въ силу какихъ нибудь особенныхъ ея свойствъ, вѣшнихъ или внутреннихъ. Отецъ ея былъ скотоводъ и, слѣдовательно, кругъ его практическихъ возрѣвій стоялъ въ тѣсной связи съ этимъ промысломъ. Родилась у него дочь, и какое нибудь случайное сходство съ ягненкомъ (напримѣръ курчавость волосъ) дало ему поводъ приложить къ дочери эпитетъ овечки, который и остался за ней какъ имя; или же она могла получить это прозваніе потому, что была кротка, смирна, какъ овечка, вѣжна и т. п. (По Гез. глаг. *rachel* могъ означать: быть мягкимъ, вѣжнымъ).

37) Gesch. S. 409.

это имя съ kelebh и переводили Gentilicium его, Kalibbi, посредствомъ „собачій“ (κυωνικός), 1 Ц. XXV, 3), но, по мнѣнію Фюрста, неправильно. На самомъ дѣлѣ Kalebh есть лишь имя одного корня съ kelebh, а если kelebh значить *собака*, то Kalebh, по Фюрсту, значить *смѣлый, храбрый*, т. е. герой (по Гез. fassend, heftig). Слово kalebh происходитъ отъ глагола kalabh (ср. такъ же kalaph)—вторгаться, нападать, бросаться (о дикихъ и хищныхъ животныхъ, въ частности о собакѣ, откуда и kelebh собака) или kalebh быть сильнымъ, смѣлымъ, наступающимъ.—Sobhal³⁸: вовсе не значить *левъ*, а значить, по Фюрсту, *странствованіе*, и происходитъ отъ неупотребительнаго глагола sabhal катиться, течь, литься, переливаться (Sibbolefh 1. рѣка. 2. колось, колосья), отсюда также—идти, странствовать, (ср. sabhil и sabhul, путь, дорога, шествіе).—’Ogen и ’Aran, по мнѣнію Штаде, должны означать козерога. Однако все говорить въ пользу того, что они имѣютъ другое значеніе. ’Ogen, по Фюрсту, значить собственно бревно, шесть, т. е. твердое дерево (въ талмудѣ — то кедръ, то сосна, то корабельная мачта). Происходитъ же это слово отъ глагола ’agan, собств. простираться, стоять стройно (о высоко растущемъ деревѣ), быть стройнымъ (о сернѣ), также быть твердымъ, крѣпкимъ. Отсюда, какъ собственное имя, ’Ogen значить, по Фюрсту, сила, крѣпость (ср. также ’Aran, крѣпкій 1 Пар. III, 21). Тоже самое значеніе должно имѣть и ’Aran, какъ имя одного корня съ ’Ogen, ср. также ’Aranjah (Jah или Iегова есть крѣпкій), имя одного іевусея, 2 Ц. XXIV, 18. Что касается, наконецъ, имени ’erher, то оно, какъ мы уже сказали, представляетъ названіе животнаго. Дѣйствительно, въ нѣсколько измѣненной формѣ ’orher оно прилагается къ молодому оленю или козулѣ, а само по себѣ оно означаетъ молодое, сильное животное вообще и происходитъ отъ неупотребительнаго глагола ’arhar, связывать, составлять, скрѣплять, также быть крѣпкимъ, мужественнымъ (имя ’Erher см. въ Быт. XXV, 6; 1 Пар. IV, 17; V, 24).

38) Быт. XXXVI, 20. 23. 29, также 1 Пар. II, 50. IV, 1.

Наконецъ, Штаде указываетъ имена, взятая отъ названій животныхъ, и у прочихъ жителей Палестины. „Сихемъ въ древнѣйшее время, — говоритъ онъ, — населяютъ *bene Chamor* (сыны осла); и богатые примѣры даетъ списокъ едомитскихъ родовъ, Быт. XXXVI³⁹⁾. Не говоря уже о томъ, что эти имена принадлежать собственно другимъ націямъ и потому имѣютъ мало значенія для нашего вопроса, изъ нихъ только немногія взяты отъ названій животныхъ. Chamor, по Фюрсту, дѣйствительно значить осель⁴⁰⁾. Но это слово, какъ извѣстно, имѣетъ и другое значеніе: куча. толпа, — и въ этомъ своемъ значеніи тождественно съ *chomer*, которое тоже имѣетъ разныя значенія. Поэтому Гезеніусъ не придаетъ имени Chamor, какъ собственному, никакого опредѣленнаго значенія, а только ставитъ его подъ обоими значеніями слова *chamor*. Остается разсмотрѣть упомянутую 36-ю главу книги Бытія. Штаде говоритъ, что содержащійся въ этой главѣ списокъ едомитскихъ родовъ даетъ *богатые* примѣры именъ, тождественныхъ съ названіями животныхъ. Но, по словарямъ Фюрста и Гезеніуса, мы нашли въ этой главѣ такихъ именъ *весьма немного*. Съ 1-го до 20-го стиха въ этой главѣ нѣтъ ни одного имени, которое напоминало бы названіе какого нибудь животнаго. Нужно бы, по этому, ожидать много такихъ именъ, по крайней мѣрѣ, въ томъ отдѣлѣ этой главы, который содержится между 20-мъ и 30-мъ стихами ея включительно⁴¹⁾. Но на самомъ дѣлѣ оказывается, что и здѣсь мы встрѣчаемъ только два-три имени, взятая отъ названій животныхъ. Одно изъ этихъ именъ есть *Dison* (ст. 21), которое означаетъ горную козу, или антилопу (собств. „прыгунъ“, отъ неуп. глаг. *du-dus*, прыгать, скакать). Однозначуще съ этимъ именемъ имя *disan*, находящееся въ томъ же стихѣ. Въ 24-мъ стихѣ (см. также 2 Ц. III, 7) есть имя 'Aijah, которое значить *коршунъ*. Вотъ и всѣ хоррей-

39) Gesch., s. 409.

40) Фюрстъ сравниваетъ это имя съ латинскими собств. именами. *Asellus* и *Asinus*.

41) Въ этомъ отдѣлѣ перечисляются имена родовачальниковъ хоррейскихъ племени, населявшихъ часть Иудеи. Штаде говоритъ, что „среди этого населенія сохранились весьма древнія культурныя отношенія“, такъ какъ будто бы

скія имена, взятыя отъ названій животныхъ ⁴²⁾). Наконецъ, въ 38-мъ стихѣ разсматриваемой главы есть имя 'Achbor, которое означаетъ *мышь*. Этимъ и заканчивается списокъ названій животныхъ въ XXXVI-й гл. кн. Бытія.

Вотъ какъ немного именъ, приводимыхъ Штаде, дѣйствительно представляютъ имена животныхъ. Большинство этихъ именъ оказалось имѣющимъ тотъ общій характеръ, о которомъ мы говорили раньше. Но изъ всѣхъ этихъ именъ обратимъ особенное вниманіе на первыя четыре, т. е. именно: Симеонъ, Левій, Лія, Рахиль. Допустимъ даже, что изъ этихъ четырехъ именъ не одно только Рахиль есть имя животного, что таковы всѣ они, — чтобы новымъ, болѣе короткимъ путемъ придти къ несостоятельности теоріи Штаде. Въ одномъ мѣстѣ своей исторіи Штаде говоритъ: „должно предполагать, что нѣкогда существовала такая форма генеалогіи, въ которой израильскія племена являлись какъ жены Іакова, и ихъ взаимныя отношенія представлялись подъ образомъ отношенія ихъ къ супругу. Ибо, согласно съ замѣченнымъ на стр. 30 ⁴³⁾, имена, какъ Лія, Рахиль, Зелфа и Билга, должны быть разсматриваемы какъ имена различныхъ еврейскихъ племенъ. Независимо отъ этого должно было существовать генеалогическое дѣленіе по сыновьямъ, какъ это оказывается

„большая часть этихъ небольшихъ клановъ называетъ себя именами животныхъ“ (Gesch. d. V. Isr., S. 122).

⁴²⁾ Что касается имени родоначальника хорреискіхъ племенъ, Sa'ir, то это имя, хотя и одного корня съ словомъ sa'ig (козелъ), но имѣетъ другое значеніе: оно значитъ шероховатый, мохнатый, неровный вообще и прилагается къ горамъ и людямъ. Ср. также 'Esaw (Исавъ), которое означаетъ волосатый, мохнатый. Впрочемъ съ этими именами мы еще встрѣтимся ниже.

⁴³⁾ На стр. 24 — 30 Штаде развиваетъ особый взглядъ на значеніе именъ предковъ, отъ которыхъ производятъ себѣ отдѣльные роды и племена, въ исторіографіи. По взгляду Штаде, эти имена служатъ только условной формой обозначенія этнологическихъ и историческихъ отношеній. Еврейскій исторіографъ выражаетъ будто бы „принадлежность отдѣльныхъ семействъ къ одному племени, отдѣльныхъ племенъ къ одному народу посредствомъ производства ихъ отъ одного родоначальника. Болѣе значит. общества (семейства, роды, кланы, племена) суть сыновья какого нибудь человѣка, менѣе значительные — его внуки, правнуки и т. д.“ (S. 29). Что же касается женъ, то бракъ есть будто бы не что иное, какъ выраженіе сліянія двухъ первоначально различныхъ составныхъ частей народа. Племя равносильное является какъ жена, слабѣйшее же какъ наложница

изъ того, что Левій есть не что иное, какъ *Gentilicium* отъ Лія. Тотъ кругъ сказавій, который зналъ племя Левія въ формѣ Ліи какъ жены Іакова, не зналъ, разумѣется, сына Іакова Левія и наоборотъ“⁴⁴⁾. Слѣдовательно, съ одной стороны, имена Рахиль и Лія представляютъ члены того же генеалогическаго дѣленія, въ которое входятъ имена Зелфа и Билга, а, съ другой стороны, имена Симеонъ и Левій представляютъ члены того же генеалогическаго дѣленія, въ которое входятъ имена: Рувимъ, Іуда, Иссахаръ, Завулонъ, Данъ, Нефѣалимъ, Іосифъ, Веніаминъ. Между тѣмъ ни одно изъ этихъ именъ не означаетъ какого нибудь животнаго и не даетъ даже повода заключать о когда то бывшемъ у Евреевъ тотемизмѣ⁴⁵⁾. Почему же, спрашивается, должны быть разсматриваемы какъ слѣды тотемизма немногія имена животныхъ, входящія въ составъ этихъ генеалогическихъ дѣлений и, какъ члены однѣхъ и тѣхъ же генеалогій, происшедшія одновременно или, по крайней мѣрѣ, на разстояніи сравнительно краткихъ промежутковъ времени, съ остальными ихъ членами. Штаде, можетъ быть, скажетъ, что послѣдніе позднѣйшаго происхожденія. Но въ такомъ случаѣ, что же ручается за древнѣйшее происхожденіе такихъ именъ, какъ Лія, Рахиль, Симеонъ, Левій, если они принадлежатъ къ тѣмъ же генеалогическимъ дѣленіямъ? Притомъ, условное или схематическое значеніе именъ предковъ⁴⁶⁾, если бы оно и было свойственнымъ еврейской историографіи, не давало бы никакого права считать эти имена позднѣйшимъ вымысломъ. Прежде чѣмъ попасть въ историографію, они должны были существовать и дѣйствительно существовали въ устахъ народа. Такъ, имена колѣнъ израильскихъ уже перечисляются въ пѣсни пророчицы Деворы (Суд V), пѣсни, которую но-

44) S. 146.

45) Эти имена имѣютъ слѣдующія значенія:—Zilpah капля, сокъ тирры, Bil-hah—пѣзная, Rubhen—смотрите сына, вотъ сынъ, Ichudhah—хвала, слава, Jisaskhar—онъ несетъ награду (ср. Быт. XXX, 16), Zebhulun—обиталище, Naphtali—моя борьба, Dan—судія, т.-е. Богъ есть,—Joseph—прибавляющій, Binjamin—сынъ счастья, т.-е. счастливый. Что же касается именъ Гадъ и Асиръ, то о нихъ будетъ рѣчь ниже.

46) См. прим. 43.

вѣйшая отрицательная критика считаетъ, вмѣстѣ съ другими священными пѣснями, однимъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ Еврейской литературы ⁴⁷⁾. При томъ, эти имена перечисляются тамъ какъ твердо установившіяся.

Впрочемъ, Штаде не ограничивается именами людей. Онъ видитъ слѣды тотемизма и въ другаго рода названіяхъ. Онъ говоритъ: „при связи между образованіемъ клановъ и поселеніемъ, которая приложима и къ хананеянамъ, мы должны объяснять тотемизмомъ и совпаденіе именъ мѣстностей съ именами животныхъ и производство первыхъ отъ послѣднихъ: эти имена суть собственно имена клановъ, которые владѣютъ соотвѣтственными мѣстами. Такъ объясняются *Ajjalon* (отъ 'ajjal, олень), *Scha'albim* (лисицы), оба—первоначально хананейскія; такъ объясняются *Ophra* у Манассіи и Вениамина (отъ 'opher, теленокъ антилопы), *Eglon* у Иуды (отъ *égel*, теленокъ), *Bat (Beth?) Nimrah* (nâmêr, барсъ) и мн. др.“ ⁴⁸⁾.

Всѣ эти имена дѣйствительно происходятъ отъ именъ животныхъ, за исключеніемъ *Nimrah*, которое означаетъ текучую воду ⁴⁹⁾. Но видѣтъ въ этихъ названіяхъ слѣды тотемизма значитъ опять-таки заключать отъ возможнаго къ дѣйствительному. Если подобныя названія могутъ представлять слѣды тотемизма, то они могутъ и не представлять ихъ. Прежде всего, они могли быть взяты непосредственно отъ названій животныхъ, обитавшихъ преимущественно тамъ или здѣсь, въ той или другой долинѣ, въ тѣхъ или другихъ горахъ, около того или другаго города или селенія. Такъ, 'Ajjalon по Фюрсту, значитъ *Hirschgebiet*, область оленей ⁵⁰⁾, *Sa'al, bim*—мѣсто шакаловъ. Такимъ именно образомъ объясняются многія названія мѣстностей въ разныхъ странахъ. Далѣе, эти названія могли быть взяты отъ именъ животныхъ,

⁴⁷⁾ Къ нимъ относится ее самъ Штаде въ 1-й книгѣ своей исторіи (*Von den Quellen für die Geschichte Israels*, стр. 49).

⁴⁸⁾ *Gesch.*, S. 409.

⁴⁹⁾ Это мѣсто, по мнѣнію Фюрста, получило свое названіе отъ множества ручьевъ, при которыхъ находилось, *Handwört*, слово *Nimrah*.

⁵⁰⁾ Фюретъ приравниваетъ это названіе къ нѣм. *Hirschau*, — *feld*, — *berg* и друг.

имѣвшихъ какое нибудь случайное отношеніе къ извѣстной мѣстности, или произойти въ силу простаго обычая называть мѣстности и селенія именами не только животныхъ, но и другихъ предметовъ природы. Подобныя названія сплошь и рядомъ встрѣчаются и у цивилизованныхъ народовъ, особенно въ провинціяхъ, и было бы весьма странно объяснять эти названія тѣмъ, что здѣсь когда-то жили племена, именовавшія себя потомками какихъ нибудь животныхъ или другихъ предметовъ. Кромѣ того, эти названія могли имѣть своими виновниками еще Хананеевъ, чего не отвергаетъ и Штаде, какъ это видно изъ его словъ о названіяхъ Ajjalon и Sa'albim. Слѣдовательно, эти названія могли существовать у Евреевъ въ качествѣ простаго заимствованія ⁵¹⁾). Наконецъ, небольшая часть этихъ названій могла произойти отъ именъ отдѣльныхъ лицъ, владѣвшихъ тѣми мѣстностями, къ которымъ относятся эти названія, и носившихъ имена, взятая съ животныхъ. Передача имени владѣтельныхъ лицъ или ихъ фамиліи на принадлежащую имъ мѣстность можетъ быть наблюдаема и у современныхъ Европейскихъ народовъ, у которыхъ нерѣдко встрѣчаются фамиліи, взятая отъ названій животныхъ, и однако эта передача совершается у нихъ безъ всякаго тотемизма.

Мы покончили съ именами, взятыми отъ названій животныхъ и вообще съ данными, направляемыми Штаде прямо и исключительно къ доказательству тотемизма, и убѣдились въ томъ, что видѣть въ нихъ слѣды тотемизма невозможно. Но, можетъ быть, есть въ исторіи Евреевъ какія нибудь косвенныя доказательства нѣкогда существовавшаго у нихъ тотемизма, какъ и первобытнаго культа предковъ вообще? Такъ напр., можетъ быть, въ ней есть слѣды свойственнаго всѣмъ языческимъ народамъ древности вѣрованія въ боговъ какъ въ предковъ или родоначальниковъ, хотя бы они и не были представляемы въ видѣ животныхъ или предметовъ при-

⁵¹⁾ Къ Евреямъ переходили отъ Хананеевъ и названія другаго характера. „Замѣчательно,—говоритъ Ед. Мейеръ, что тѣ древнехананейскія мѣста, которыя назывались по имени боговъ, какъ города солнца: Betsemes и Famnat—Cheres, 'Astarot—Qarnaim, Bet-Dagon и др. удержали свои имена“. *Geschichte des Alterthums*, Bd. I. Stuttgart. 1884, S. 375.

роды? Подобное вѣрованіе Штаде и находить у Евреевъ.— „*Gadites*“, говоритъ онъ, обозначаютъ себя этимъ именемъ какъ *дтей богини счастья*. Это остатокъ древне семитскаго язычества“⁵²⁾. Авторъ возвращается къ этому имени и ниже⁵³⁾. Но что такое объясненіе имени Гадитянъ и, вмѣстѣ, патріарха Гада, совершенно произвольно, и что, напротивъ, нужно слѣдовать объясненію, данному въ Быт. XXX, 11, т. е. производить имя Гадъ просто отъ существительнаго *gadh*—счастіе, а не отъ созвучнаго съ нимъ имени языческаго божества счастья, за это лучше всего говоритъ аналогія брата Гадова Веніамина. *Vinjamin* = *ben* + *jamin* и значить сынъ счастья⁵⁴⁾. Но едва ли кто укажетъ какого нибудь семитическаго бога или богиню счастья съ именемъ *Jamin*. Разница, очевидно, только въ словахъ, а понятіе, выраженное тѣмъ и другимъ названіемъ, одно и то же: Гадъ и Веніаминъ получили свои имена не въ силу мнимаго происхожденія отъ боговъ счастья, а въ силу особенныхъ обстоятельствъ своего рожденія или своего особеннаго значенія для семьи.

Болѣе никакихъ племенныхъ именъ, происходящихъ отъ именъ языческихъ боговъ, Штаде не указываетъ у Евреевъ, да и едва ли можетъ указать собственно у нихъ. Но въ другомъ мѣстѣ своей исторіи онъ говоритъ, какъ объ именахъ божествъ, о двухъ именахъ, которыя принадлежать человѣку, родившемуся и получившему названіе, по обыкновенному представленію, въ еврейской семьѣ, и лишь потомъ отдѣлившемуся отъ нея,—и которыя перешли съ него и на его потомство. Это—родоначальникъ Идумеевъ и братъ патріарха Іакова *Исавъ*, или, иначе, *Эдомъ* (его потомки—Эдомитяне, Идумеи, сыны Эдома). Эти имена стоятъ въ началѣ той самой XXXVI-й гл. кн. Бытія, въ которой находить Штаде такъ много указаній на тотемизмъ, и которую

52) *Gesch.*, S. 404.

53) S. 406. О значеніи имени Гадъ онъ говоритъ также на 148 стр., причемъ дѣлаетъ ссылку на *Siegfried'a*, въ *Jahrb. für protest. Theologie* 1875, S. 361 ff.

54) *Jamin* значить собств. правая рука, правая сторона, но правая сторона означаетъ у семитовъ счастіе. *Gesenius*, *Handw.*, S. 361.

мы уже рассматривали. „Въ дѣйствительности, — говорить Штаде, — Esau есть имя божества, которое встрѣчается намъ въ финикійской мифологіи въ эллинизированной формѣ *Usoos*... Имя этого бога нѣкогда было, вѣроятно, вмѣстѣ, и именемъ клана, который почиталъ его. По крайней мѣрѣ, Esau никогда не встрѣчается намъ какъ совокупное имя этого народа, но всегда — Edom. Также и Edom есть полуутраченное божеское имя, какъ это оказывается изъ собственнаго имени *Obed - Edom*“⁵⁵)...

Обращаемся къ Фюрсту. 'Esau или, правильнѣе, 'Esaw, по Фюрсту, значить: волосатый, шероховатый, отъ неупотребительнаго глагола 'asah быть мохнатымъ, косматымъ, шероховатымъ⁵⁶) — о людяхъ, но, вѣроятно, и о неровной, лѣсистой горѣ (какъ и se'ir, шероховатый, о неровной, лѣсистой горѣ). 'Edhom значить твердость ('Feste, твердыня), отъ глаг. 'adham, крѣпко связывать, сплачивать (уплотнять), убивать, утаптывать, и употреблялось сначала какъ названіе страны⁵⁷), а затѣмъ перешло и на Исава съ его потомками, какъ обитателей страны (Быт. XXXVI, 1). Отсюда мы видимъ, что имена 'Esaw и 'Edhom легко объясняются безъ всякаго вмѣшательства какихъ либо религіозныхъ представленій. Кромѣ того, совершенная неправда, что 'Esaw никогда не встрѣчается какъ имя цѣлаго народа. Пророкъ Іеремія прямо называетъ всѣхъ Идумеевъ 'Esaw (XLIX, 8), Второзаконіе называетъ ихъ сынами Исава: *benei 'Esaw* (II, 4); есть также выраженія: *bedh 'Esaw*, домъ Исава, и *har 'Esaw*, гора Исавова⁵⁸). Что же касается 'Esaw и 'Edhom какъ божескихъ именъ, то Фюрстъ не отвергаетъ того, что они, дѣйствительно, существовали, но за то придаетъ имъ совершенно иное значеніе. 'Edhom, какъ имя

⁵⁵) S. 121. Вѣроятно, Штаде разумѣетъ здѣсь того 'Obhedh - 'Edhom (у LXX 'Азведдара), о которомъ говорится во 2 Ц. VI, 10. Этотъ 'Obhedh - Edhom былъ геоянинъ, слѣдовательно филистимлянинъ — язнчичиъ.

⁵⁶) Ср. также толкованіе этого имени въ Быт. XXV, 25.

⁵⁷) Судя по значенію глагола 'adham, — „страна съ твердой, т.-е. каменистой почвой“.

⁵⁸) У пророка Авдія (ст. 8, 9, 18, 19, 21). — Подъ этою горою разумѣется, очевидно, Сеиръ (Se'ir) гористая мѣстность, на которой жили Идумеи.

божества, (талмудическое Ma'addim) значить *красный*, отъ глагола 'adhem, быть краснымъ, и было обозначеніемъ планеты Марса, какъ у Финикіянъ 'Esaw, которому былъ посвященъ осель (chamog, собств. красный)⁵⁹).

Такимъ образомъ и тѣ немногія названія, на которыя могъ бы сослаться Штаде, въ подтвержденіе того, что Евреи вѣровали въ происхожденіе человѣческихъ племенъ отъ боговъ, объясняются лишь простымъ совпаденіемъ съ именами нѣкоторыхъ изъ послѣднихъ⁶⁰). Что въ подобныхъ совпаденіяхъ нѣтъ ничего страннаго, за это говоритъ свойственность каждому языку такъ называемыхъ омонимовъ, или словъ, одинаковыхъ по звуковому составу и различныхъ по значенію. Омонимовъ много и въ еврейскомъ языкѣ.

Итакъ, ни прямыхъ, ни косвенныхъ доказательствъ существованія у Евреевъ, въ глубокой древности, тотемизма исторія этого народа намъ не представляетъ, и мы съ полнымъ правомъ можемъ сказать, что указываемые у него историками извѣстнаго направленія слѣды тотемизма и родственныхъ ему первобытныхъ вѣрованій суть, дѣйствительно, только мнимые.

II. Б—ва.

59) См. подъ словомъ 'Obhedh 'Edhom.—Но допустимъ даже, что имя Исавъ тождественно съ имеемъ бога Ὀυσαωσ. Тогда мы съ полнымъ правомъ можемъ предположить, что самое это имя Ὀυσαωσ взято съ библейскаго Исавъ. Исавъ былъ извѣстенъ въ свое время какъ человѣкъ „сильный, вѣдущій ловити“ (Быт. XXV, 27), какъ охотникъ, какъ звѣроловъ, какъ человѣкъ съ большою физической силой, и могъ быть, съ теченіемъ времени, обоготворенъ окружающими народами, на подобіе Ассирійскаго Нимрода. Финикійскій Ὀυσαωσ, дѣйствительно, и принадлежитъ къ богамъ—героямъ, а по своимъ чертамъ похожъ на библейскаго Исавъ. *Хрисанфъ*, „Религіи древняго міра“, II, 297. 298, прим.

60) Едуардъ Мейеръ (Gesch. des alterthums, I, S. 375) предполагаетъ, что и имя *Асиръ* ('Aser) есть имя божества. Но онъ предполагаетъ это, очевидно, на основаніи такого же точно совпаденія, хотя и не совсѣмъ полного. 'Aser значить счастливый, отъ глагола 'asag, быть счастливымъ (ср. также 'oser счастье). Имя же богини, которую, вѣроятно, разумѣетъ Мейеръ, звучитъ 'aserah='astoreth, Астера, Астарты.

Греческіе церковные историки IV, V и VI вѣковъ *).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Теодоритъ епископъ Кирскій.

Жизнь и дѣятельность Теодорита епископа Кирскаго хорошо извѣстны въ исторіи и не требуютъ разъясненій, по крайней мѣрѣ въ главныхъ ихъ чертахъ. Для нашей цѣли достаточно припомнить лишь слѣдующее: Теодоритъ родился въ Антиохіи въ 390 или 393 году, сдѣлался епископомъ Кирскимъ, въ Антиохійскомъ патріархатѣ, въ 423 году, скончался въ 457 году и принадлежалъ къ числу образованнѣйшихъ пастырей Восточной церкви V-го вѣка.

Когда написана „Церковная Исторія“ Теодорита? Такъ какъ Теодоритъ доводитъ свою исторію только до конца 428 года, то ясно, что она написана не раньше этого года, но когда именно: вскорѣ-ли послѣ этого года или-же спустя болѣе или менѣе значительное время послѣ 428 года? Теодоритъ самъ не указываетъ, когда выдалъ онъ въ свѣтъ свой трудъ. Поэтому открывается нужда въ изысканіи по указанному вопросу. Несомнѣнно прежде всего то, что исторія Теодорита написана много позднѣе 428 года. Въ его исторіи, хотя и безъ указанія даты, упоминаются мимоходомъ такія событія, которыя случились въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ пятаго вѣка. Такъ въ пятой книгѣ его исторіи (гл. 36 и 37 (36) ¹⁾) упоминается о перенесеніи

*) Окончаніе.

¹⁾ Въ разныхъ изданіяхъ Церковной Исторіи Теодорита принятъ различный счетъ *главъ*. Такъ напр. въ изданіи Вазелія (съ котораго сдѣланъ русскій пе-

мощей св. Іоанна Златоуста (изъ Команъ) въ Константинополь, а это произошло въ 438 году ²). Здѣсь-же (гл. 37 (36)) указывается на то, что императоръ Θεодосій Младшій выдалъ строгій указъ противъ язычества, а это случилось почти одновременно съ вышеуказаннымъ событіемъ, именно въ 435 году. Затѣмъ въ этомъ-же мѣстѣ Церковной исторіи Θεодорита упоминается еще о второй войнѣ императора съ Персами, а эта вторая война по всѣмъ признакамъ возгорѣлась въ 441 году; такъ какъ у Θεодорита замѣчено, что Персы воспользовались затруднительнымъ положеніемъ дѣлъ въ Византійской имперіи, то по всей вѣроятности здѣсь нужно разумѣть войну съ Вандалами ³), въ которой приняли участіе и Западная и Восточная половины Римской имперіи, а эта борьба съ Вандалами относится къ 440—441 годамъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе и на одно умолчаніе, которое имѣетъ мѣсто въ исторіи Θεодорита и изъ котораго можно выводить нѣкоторыя заключенія о времени изданія Θεодоритомъ его исторіи. Θεодоритъ совсѣмъ молчитъ о супругѣ Θεодосія Евдокіи, не смотря на то, что она имѣла большое вліяніе на своего мужа въ правительственныхъ дѣлахъ; въ этомъ случаѣ Θεодоритъ поступаетъ, какъ и Сократъ и Созомень, и конечно по тѣмъ же причинамъ, по какимъ такъ поступали и эти послѣдніе: послѣ 440 года происходитъ разладъ между Θεодосіемъ и Евдокіей, поэтому историкамъ неудобно было говорить о ней ни въ тонѣ похвальномъ, ни въ тонѣ укоризненномъ. Въмѣсто того, чтобы входить въ подробности касательно Евдокіи нашъ историкъ съ особеннымъ удареніемъ сообщаетъ свѣдѣнія о томъ благотворномъ вліяніи, какое имѣли на дѣтство Θεодосія его сестры (V, 36).

реводъ Церк. Исторіи Θεодорита) принять одинъ счетъ главъ, а у Сирмонда и Шульце (отпечатано у Migne)—другой. Для удобства справокъ мы помѣщаемъ двойкій счетъ главъ: Вазелія (принятый въ русскомъ изданіи) и Сирмондовъ-Шульце (принятый Минемъ), при чемъ на первомъ мѣстѣ ставимъ тотъ, а на второмъ этотъ. Иногда впрочемъ счетъ главъ у вышеуказанныхъ издателей сходится, въ такомъ случаѣ мы ставимъ одну цифру безъ всякихъ добавленій.

²) Архим. Сергія. Полный мѣсяцесловъ Востока. Томъ II, часть I, стр. 24.

³) Gùldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos, S. 21—22.

Итакъ, и изъ факта молчанія историка о женѣ Θεодосія видно, что Θεодоритъ написалъ свою исторію не раньше сороковыхъ годовъ пятаго вѣка.—Теперь постараемся точнѣе опредѣлить, когда же Θεодоритъ издалъ свой трудъ? Трудъ изданъ еще въ царствованіе Θεодосія Младшаго, потому что этотъ императоръ представляется еще продолжающимъ царствовать (*ibid.*: ὁ νῦν βασιλεύων); значить сочиненіе Θεодорита появилось не позже іюля 450 года, когда послѣдовала смерть Θεодосія. Можно находить достаточныя указанія, что сочиненіе выдано никакъ не позже, какъ за годъ до этого событія; основаніемъ для этого заключенія можетъ служить слѣдующее: Θεодоритъ говоритъ (*ibid.*) о Θεодосіи, что этотъ государь „общницами въ славословіи имѣетъ (ἔχει) сестеръ“, но сестеръ у него было четыре, и три изъ нихъ Флакилла умерла въ 431 году, Аркадія въ 444, Марина въ августъ 449 года, Пульхерія же пережила Θεодосія ⁴⁾; принимая во вниманіе эти хронологическія данныя, можно утверждать, что Θεодоритъ издалъ свою исторію никакъ не позднѣе 449 года, такъ какъ послѣ этого года онъ не могъ бы говорить о участіи въ славословіи Θεодосія его сестеръ: въ живыхъ послѣ 449 года у императора осталась лишь одна сестра. Итакъ по вопросу о времени изданія исторіи Θεодорита съ несомнѣнностію можно утверждать, что она появилась не вскорѣ послѣ 428 года, какимъ она заканчивается, а не раньше сороковыхъ годовъ пятаго столѣтія. Гюльденпеннингъ склоняется къ мысли, что исторія написана Θεодоритомъ въ 448 или 449 году, когда по проискамъ Діоскора онъ долженъ былъ отказаться отъ широкой церковно-общественной дѣятельности и оставаться безвыѣздно въ городъ Кирѣ. Этимъ свободнымъ временемъ Θεодоритъ и воспользовался для составленія своей исторіи ⁵⁾.

Такимъ образомъ открывається, что хотя исторія Θεодорита доведена лишь до 428 года, она однакожь написана въ срединѣ или даже концѣ сороковыхъ годовъ, значить позже,

4) Guldenpenning., S. 22—23.

5) *Ibid.* 25.

чѣмъ когда писали Сократъ и Созомень свои церковно-историческіе труды.

Возникаетъ вопросъ, въ какомъ отношеніи исторія Θεодорита, какъ позднѣйшая по происхожденію, стоитъ къ трудамъ Сократа и Созомена? Вопросъ этотъ до послѣдняго времени оставался въ наукѣ въ неопредѣленномъ положеніи и только въ настоящее время онъ получилъ болѣе твердую постановку. Знаменитый французскій ученый Валуа, жившій въ XVII вѣкѣ высказалъ мысль, что Θεодоритъ писалъ послѣ Сократа и Созомена, знакомъ былъ съ ихъ трудами и не могъ оставаться внѣ вліянія ихъ ⁶⁾. Но взглядъ этотъ не удержался въ наукѣ. Въ началѣ нынѣшняго столѣтія ученые снова возвращаются къ тому рѣшенію вопроса, какое дано извѣстнымъ критикомъ Бароніевыхъ анналь—Антономъ Пажи и какое заключалось въ предположеніи, что Сократъ, Созомень и Θεодоритъ писали независимо другъ отъ друга. Съ болѣею настойчивостію раскрывалъ это предположеніе Гольцгаузенъ ⁷⁾. Въ такомъ колеблющемся положеніи оставался вопросъ до времени послѣднихъ двухъ десятилѣтій. По мѣрѣ того, какъ ученые углублялись въ изслѣдованіе вопроса объ источникахъ древней церковной исторіи, необходимо встрѣчались съ частнымъ вопросомъ: въ какомъ отношеніи стоитъ Θεодоритъ къ Сократу и Созомену. Но на первыхъ порахъ ученые принуждены были отвѣчать уклончиво на вопросъ; потому что мало было охоты углубляться въ изслѣдованіе такой стороны въ наукѣ, которая общала мало положительныхъ результатовъ. Гюльденпенингъ, встрѣтившись съ вопросомъ при изученіи царствованія Θεодосія Великаго, счелъ себя вправѣ замѣтить только: „что Θεодоритъ пользовался Сократомъ и Созоменомъ представить убѣдительныя доказа-

⁶⁾ Theodoretī Hist. Ecclesiastica. Praefatio Valessii, p. VII. Augustae Turinor. 1748.

⁷⁾ Commentatio de fontibus et cet. p. 33 — 34. Къ мнѣнію Гольцгаузена (и Баура) присоединяется и авторъ сочиненія „о блаж. Θεодоритѣ“ г. Н. Глубоковскій, но такъ какъ второй томъ, гдѣ у него идетъ объ этомъ рѣчь, не вышелъ въ свѣтъ, то хотя мы и знакомы съ аргументаціей автора, но входить въ разборъ ея не будемъ: случай къ этому долженъ еще представиться намъ.

тельства на это трудно“⁸⁾). Почти въ такихъ же словахъ выражается и Адольфъ Гарнакъ, когда ему необходимо было сказать что-либо определенное объ отношеніи Θεодорита къ Сократу и Созомену. „Объ отношеніи Θεодорита къ его предшественникамъ нѣтъ еще изслѣдованій, поэтому и я воздерживаюсь отъ собственнаго сужденія“⁹⁾). Конецъ неопределенному положенію вопроса положилъ не разъ нами цитированный нѣмецкій ученый Иеепъ. Въ своемъ изслѣдованіи объ источникахъ, какими пользовались древне-греческіе историки, онъ прямо утверждаетъ¹⁰⁾ о зависимости Θεодорита какъ отъ Сократа, такъ и отъ Созомена; онъ съ рѣшительностію высказываетъ мысль, что многочисленные документы, представляющіеся общими у Θεодорита съ Сократомъ, заняты Θεодоритомъ у Сократа. Въ прошломъ, 1889 году, Гюльденпеннингъ обстоятельнѣе занялся тѣмъ же вопросомъ и подтвердилъ новыми данными воззрѣніе Иеепы¹¹⁾). Такимъ образомъ старинное мнѣніе Валуа восторжествовало.

Представимъ нѣсколько болѣе наглядныхъ доказательствъ зависимости Θεодорита отъ Сократа и Созомена.

Зависимость Θεодорита отъ Сократа можно видѣть на слѣдующихъ примѣрахъ. Θεодоритъ въ первой книгѣ своей исторіи (гл. 15 и 16 (14 и 15) помѣщаетъ рядомъ два письма Константина Великаго къ Евсевію Кесарійскому, изъ которыхъ въ первомъ идетъ рѣчь о возобновленіи и построеніи церквей, по прекращеніи гоненій, а во второмъ о необходимости изготовить экземпляры Св. Писанія для богослужебнаго употребленія жителей Константинополя. Откуда Θεодоритъ заимствовалъ эти письма? Съ перваго раза представляется дѣло яснымъ: Θεодоритъ взялъ ихъ изъ Евсевіева сочиненія „Жизнь Константина“, гдѣ они находятся и откуда они заимствуются многими послѣдующими писателями. Но этого нельзя утверждать о Θεодоритѣ. У Евсевія эти письма помѣщены въ различныхъ книгахъ его сочиненія (первое во

8) Gùldenpenning. Die Quellen zur Geschichte des Kaisers Theodosius. Halle. 1878, S. 24.

9) Herzog-Hauck. Real-Encykl. B. XIV. S. 405. Leipzig. 1884.

10) Ieep. Quellenuntersuchungen... S. 155. Leipzig. 1884.

11) Gùldenpenning. Die Kirchengeschichte des Theodoret.

II кн., гл. 46; а второе—IV, гл. 36), а у Θεодорита эти же письма стоятъ почему-то рядомъ. Если мы раскроемъ церковно-историческія сочиненія Сократа и Созомена, то усмотримъ, что разбираемыя письма Θεодоритъ заимствовалъ не у Евсевія, а у одного изъ сейчасъ упомянутыхъ историковъ пятого вѣка. Θεодоритъ не могъ заимствовать ихъ, у Созомена, потому что послѣдній только упоминаетъ ихъ, а текста ихъ не приводитъ (II, 4); онъ взялъ ихъ изъ Сократа, это открывается изъ того, что Сократъ приводитъ указаннныя письма рядомъ, не слѣдуя Евсевію, какъ поступаетъ и Θεодоритъ (Сокр. I, 9). Другой примѣръ въ такомъ же родѣ. Θεодоритъ въ одномъ мѣстѣ своей исторіи (I, 31 (29)) утверждаетъ во-первыхъ, что Аѳанасій сосланъ былъ Константиномъ въ Галлію, именно въ Триръ; во-вторыхъ, что это случилось въ тридцатый годъ царствованія Константина. То и другое указаніе Θεодоритомъ взято изъ Сократа. Первое указаніе не могло быть заимствовано Θεодоритомъ ни изъ Аѳанасія ни изъ Созомена, откуда могъ также занять это же извѣстіе Θεодоритъ; ибо Аѳанасій въ своихъ твореніяхъ (Апология противъ Аріанъ) говоритъ о Галліи какъ мѣстѣ своей ссылки и не упоминаетъ Трира, а Созоменъ хотя и упоминаетъ этотъ городъ, но весь его рассказъ о ссылкѣ Аѳанасія (II, 28) далекъ отъ Θεодорита. Можно утверждать, что Θεодоритъ рассматриваемое указаніе взялъ изъ Сократа (I, 35). Другимъ указаніемъ о тридцатомъ годѣ царствованія Константина, какъ времени ссылки Аѳанасія, Θεодоритъ опять одолженъ Сократу, хотя оно у перваго поставлено на другомъ мѣстѣ, чѣмъ какъ оно стоитъ у Сократа (Θеод. I, 31; Сокр. I, 37).

Еще точнѣе и опредѣленнѣе можно доказывать степень зависимости Θεодорита отъ Созомена. Рассматривая рассказъ Θεодорита о обрѣтеніи креста Христова во времена Константина, мы находимъ, что историкъ несомнѣнно пользовался, кромѣ Руфина и Сократа, еще и Созоменомъ. Въ самомъ дѣлѣ у Созомена мы встрѣчаемъ очень оригинальную замѣтку о томъ, что въ употребленіи, какое сдѣлано Константиномъ изъ гвоздей, открытыххъ вмѣстѣ съ крестомъ, исполнилось пророчество Захаріи: „и будетъ еже въ уздѣ

коня свято Господу“ (II, 1). Тоже самое замѣчаніе встрѣчаемъ и у Θεодорита (I, 18 (17)), но послѣдній могъ заимствовать его только у Созомена. Другой примѣръ. Θεодоритъ рассказываетъ случай преслѣдованія императоромъ Валентомъ епископа Едесскаго Варсы и другихъ клириковъ (IV, 16—17) 14 15). Главный источникъ, откуда черпаль свои свѣдѣнія Θεодоритъ въ указанномъ разсказѣ опредѣлить было бы трудно, такъ какъ объ этомъ говорятъ и Руфинъ и Сократъ и Созоменъ, если бы авторъ не поименовалъ одно должностное лице Едессы и тѣмъ самымъ не открылъ бы намъ: кто главный руководитель Θεодорита. Θεодоритъ упоминаетъ Едесскаго префекта, по имени Модеста; а такъ какъ это имя изъ числа историковъ указываетъ одинъ Созоменъ (VI, 18 сл. Сокр. IV, 18), то не остается сомнѣнія, что Θεодоритъ извѣстїемъ о событіи одолженъ преимущественно Созомену ¹²⁾. Еще примѣръ. Θεодоритъ сообщаетъ свѣдѣнія (IV, 23 (20) о избраніи Моисея во епископы Сарациновъ. Событіе это разсказывается и Руфиномъ и Сократомъ и Созоменомъ. При сличеніи извѣстій Θεодорита по этому случаю съ извѣстіями Созомена открывается, что Θεодоритъ несомнѣнно читаль Созомена, когда сообщалъ извѣстіе о поставленіи Моисея въ епископы. Это можно видѣть изъ того, что Θεодоритъ называетъ Сарациновъ „измаильтянами“, какъ не называютъ ихъ ни Сократъ, ни Руфинъ, но какъ называетъ ихъ Созоменъ (VI, 38), указывающій и причину, по которой будто бы потомки Измаила стали именоваться новымъ именемъ: Сарацины. Хотя можно было бы привести и другіе образцы зависимости Θεодорита отъ Созомена, но полагаемъ, что и приведенныхъ достаточно для нашей цѣли ¹³⁾.

¹²⁾ Правда, имя: Модестъ Θεодоритъ могъ прочесть у Григорія Нисскаго, но ни изъ чего не видно, что Нисскій руководилъ историкомъ при составленіи его труда.

¹³⁾ См. еще у *Güldenpenning's*. *Kirchengesch. des Theodor.*, S. 48 — 49. Вообще Гюльденпеннингъ въ этой своей книгѣ помѣстилъ обстоятельныя таблицы, въ которыхъ по порядку указывается, какая глава Исторіи Θεодорита занята имъ отсюда или оттуда: указывается несомнѣнный или вѣроятный источникъ тѣхъ или другихъ извѣстій этого историка (62—96). Но входитъ въ разборъ этихъ таблицъ—мы не считаемъ удобнымъ.

Замѣтимъ одно: зависимость Θεодорита отъ Сократа и Созомена не можетъ ни мало отнимать чести у Θεодорита, ибо это долгъ каждаго послѣдующаго историка—совѣтоваться съ болѣе ранними историками.

Если Θεодоритъ писалъ свою исторію послѣ того, какъ появились труды Сократа и Созомена, которые извѣстны были епископу Кирскому, то само собою напрашивается вопросъ: что побудило Θεодорита взяться за это дѣло,—тѣмъ болѣе, что этотъ историкъ не довель своего труда даже до той грани времени, до какой простираются церковныя исторіи Сократа и Созомена? Въ исторіи Θεодорита нѣтъ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Правда, въ началѣ своего труда (I, 1), (*praefatio*) Θεодоритъ вскользь упоминаетъ, что онъ имѣетъ въ виду записать незаписанное историками (*τὰ λειπόμμενα συγγραφαί*), но это, кажется, нужно понимать такъ, что онъ считаетъ себя прямымъ продолжателемъ Евсевія (*ibid*), а не такъ, что онъ хочетъ пополнить Сократа и Созомена, о которыхъ онъ совсѣмъ молчитъ. При томъ, если бы онъ хотѣлъ пополнить Сократа и Созомена, какъ иногда думаютъ ¹⁴⁾, то онъ не сталъ бы пересказывать того, что уже было рассказано его предшественниками, однакожъ онъ не считаетъ лишнимъ и еще рассказать о томъ, что уже было оповѣщено Сократомъ и Созоменомъ. У Θεодорита не было также намѣренія поправлять ошибки его предшественниковъ ¹⁵⁾, потому что, если онъ иногда и поправляетъ Сократа и Созомена, то это случайность, а не цѣль твердо намѣченная ¹⁶⁾. Цѣль, какую поставилъ себѣ Θεодоритъ при написаніи исторіи, опредѣленно имъ не выражена, но она въ значительной мѣрѣ открывается при внимательномъ чтеніи его исторіи. Онъ не думалъ ни пополнять Сократа и Созомена, ни поправлять ихъ, онъ хотѣлъ написать такую же общую исторію церкви извѣстнаго времени, но въ ней онъ хотѣлъ освѣтить новымъ свѣтомъ жизнь

¹⁴⁾ *Praefatio Valesii*. Loc. citat. p. VII. Cnt. Migne Gr. tom. 82. *Valesii Annotat.*, p. 1521.

¹⁵⁾ Мнѣніе Валуа (Валезія). См. выше.

¹⁶⁾ *Güldenpenning*. *Die Kirchengesch. des Theodoret.*, S. 20. У этого автора приведены примѣры.

и дѣятельность церкви Антиохійской и вообще церковнаго округа Сирскаго; освѣтить, какъ съ тѣмъ, чтобы показать значеніе этой части общества христіанскаго въ совокупной жизни церкви, такъ и съ тѣмъ, чтобы дать нѣкоторое руководство для своихъ современниковъ, захваченныхъ движеніемъ монофизитскимъ. Посмотримъ, какими путями Θεодоритъ идетъ къ достиженію своихъ намѣреній. Прежде всего, онъ старается изобразить въ возможно яркихъ блестящихъ чертахъ всѣхъ православныхъ епископовъ Антиохійскихъ IV и начала V вѣка. Начать съ Евстаѳія Антиохійскаго (323—340 г.). Θεодоритъ отводитъ ему почетнѣйшее мѣсто между членами перваго вселенскаго собора, приписываетъ ему честь торжественнаго привѣтствованія императора Константина рѣчью на этомъ соборѣ (I, 7 (6), о чемъ никто изъ историковъ не упоминаетъ. Θεодоритъ почитаетъ Евстаѳія истиннымъ и великимъ столпомъ церкви, онъ говоритъ: „нѣкоторые удостоенные священства не только не хотѣли назидать церковь, но старались подорвать самыя ея основанія, ибо на тѣхъ именно, которые управляли церковью согласно съ апостольскимъ ученіемъ, сплетали клеветы, низлагали ихъ и изгоняли“. Далѣе авторъ упоминаетъ первѣе всего Евстаѳія, котораго онъ называетъ „величайшимъ столпомъ благочестія“ (I, 25 (24)). Очевидно, онъ старается поднять Евстаѳія на ту высоту, на какой стояли самыя первые поборники православія того времени¹⁷⁾. Съ такимъ же признаніемъ великихъ заслугъ для церкви Θεодоритъ описываетъ и другаго Антиохійскаго епископа Мелетія (358—381 г. съ промежутками). Историкъ истощаетъ всѣ хвалы при описаніи этого лица. Онъ именуетъ его „святымъ“, „великимъ“ (II, 31 (27)), „дивнымъ“ (III, 4 (2)), „кротчайшимъ изъ всѣхъ людей“, „божественнымъ“ (V, 3) и т. д.; указы-

¹⁷⁾ Поднять значеніе Евстаѳія для Θεодорита принадлежавшаго къ Антиохійскому церковному округу, тѣмъ болѣе было нужно, что предшественники Θεодорита позволяли себѣ произносить сужденія, невыгодныя для чести Евстаѳія. Такъ Сократъ писалъ: „Люди слабѣе и неспособные отличатся собственными дѣлами хотѣли обратить на себя вниманіе порицаніемъ тѣхъ, которые лучше ихъ“ (разумѣется: Оригенъ). Къ числу такихъ лицъ историкъ относитъ и Евстаѳія (VI, 13).

ваетъ на особенную мудрость и проникательность Мелетія, который поставлялъ пастырями въ другія мѣста лицъ, отличавшихся многими высокими достоинствами (V, 4); указываетъ на безбоязненность Мелетія, который во времена Юліана даетъ убѣжище сыну одного жреца обратившемуся къ христіанству (III, 14 (10)). Весьма замѣчательны рассказы Θεодорита объ отношеніи Θεодосія Великаго къ Мелетію, о чемъ мы ничего не знаемъ изъ другихъ источниковъ того времени. По рассказу Θεодорита Θεодосій, когда онъ былъ военачальникомъ, видѣлъ слѣдующій сонъ: „ему представилось во снѣ, будто епископъ Антіохійскій Мелетій (котораго нужно сказать Θεодосій въ то время совсѣмъ не зналъ) возложилъ на него царскую порфиру и главу его украсилъ же царскимъ вѣнцомъ“ (V, 6). Смыслъ сна цонятенъ: онъ прорѣшалъ Θεодосію царскій престолъ, что впоследствии и оправдалось. Первое свиданіе Θεодосія, уже въ качествѣ царя, съ Мелетіемъ, по рассказу историка, произошло при слѣдующихъ обстоятельствахъ: Θεодосій прибылъ на соборъ второй вселенскій, происходившій какъ извѣстно въ Константинополѣ, пожелалъ увидѣть Мелетія, бывшаго на соборѣ, но онъ приказалъ не указывать ему Мелетія— въ увѣренности, что онъ самъ узнаетъ являвшееся ему во снѣ лице. „И дѣйствительно, рассказываетъ Θεодоритъ, когда собрались всѣ епископы въ царскія палаты, Θεодосій прямо подошелъ къ Мелетію, обнялъ его, началъ цѣловать ему глаза, уста, грудь, голову и короновавшую его правую руку“ (V, 7). Рассказъ этотъ встрѣчается только у одного Θεодорита¹⁸⁾.—Вообще всѣхъ православныхъ епископовъ Антіохійскихъ Θεодоритъ въ высшей степени прославляетъ, при чемъ онъ превозноситъ иногда и такихъ лицъ между ними, о которыхъ ничего замѣчательнаго неизвѣстно въ исторіи.

18) Рассказы Θεодорита о Мелетіи представляютъ собою поправку извѣстій о немъ же другихъ историковъ, поправку, направленную къ прославленію этого Антіохійскаго епископа. Сократъ напр. говоритъ о Мелетіи, что онъ былъ посвященъ въ епископы аріанами, что онъ подивсалъ на соборѣ Селевкійскомъ арианское (авакіанское) исповѣданіе вѣры, что болѣе строгіе исповѣдники единосуція въ Антіохіи не хотѣли имѣть съ нимъ общенія, какъ человѣкомъ поставленнымъ аріанами (II, 44; V, 5. Слич. Сюзом. VII, 3).

Θεодоритъ въ слѣдующихъ чертахъ описываетъ личность Флавіана (381—404 г.): „Флавіанъ, говоритъ историкъ, былъ лицомъ, избравшимъ аскетическій образъ жизни, и открытымъ поборникомъ апостольскаго ученія“, еще и „не получивъ должности священнослуженія и находясь въ числѣ мірянъ, днемъ и ночью онъ возбуждалъ всѣхъ къ ревности по благочестію“ (II, 24 (19); „напоръ волнъ (еретичества) будто предъ нѣкимъ оплотомъ сокрушился предъ Флавіаномъ“; боровшіеся противъ Аріева богохульства „бросали стрѣлы противъ этой ереси, стрѣлы, которыя доставлялъ имъ Флавіанъ изъ своего ума, будто изъ какого колчана; а самъ онъ легко разрывалъ сѣти еретиковъ и доказывалъ, что ихъ возраженія — паутина“ (IV, 25 (22) Сл. V, 3). Флавіана историкъ именуетъ „мудрѣйшимъ“ (ibid). Положимъ Флавіанъ—довольно извѣстная историческая личность, но Θεодоритъ, какъ мы сказали, прославляетъ и такихъ епископовъ Антиохійскихъ, которые неизвѣстны никакими важными заслугами. Такъ онъ говоритъ о Порфиріи (404 — 413 г.): „Порфирій оставилъ много памятниковъ челоуѣколюбія, славила также и силою духа“ (V, 35); объ Александрѣ (413 — 418): „достойный всякой хвалы Александръ, еще до епископства проводилъ время на поприщѣ подвижническомъ, явился мужественнымъ поборникомъ (истины), потому что уча словомъ, наставленія свои подтверждалъ и жизнью“. „Божественный Александръ—говоритъ Θεодоритъ—богатъ былъ любомудріемъ, текучестью слова и другими безчисленными дарованіями“. „Онъ употреблялъ всѣ средства къ возстановленію единодушія въ Антиохійской церкви и успѣлъ присоединить къ церкви отдѣлившихся“, чему дивились и іудеи и язычники, ибо „видѣли, какъ потоки (лицъ отдѣлившихся) вливаются въ море церкви“ (III, 5 (2); V, 35); о Θεодотѣ (419—422): „онъ жемчужина смиренномудрія, мужъ отличавшійся кротостію и украшавшійся дисциплиною въ жизни“ (V, 38 (37), мужъ „божественный“ (V, 40 (39). Кромѣ того у Θεодорита встрѣчаемъ много высокихъ похвалъ большей части епископовъ, принадлежавшихъ къ Антиохійскому церковному округу, какъ извѣстнымъ (Діодору, Θεодору Мопсуетскому), такъ и неизвѣстнымъ (Афраату, Θεодоту Іера-

польскому, Исидору Кирскому, Евлогію и т. д.)¹⁹⁾. Такимъ образомъ не подлежитъ сомнѣнію, что Θεодоритъ въ своей исторіи имѣлъ въ виду возвеличить и прославить значеніе своей родной Антиохійской церкви и Антиохійскаго церковнаго округа.

Θеодоритъ не довольствуется тѣмъ, что онъ высоко ставитъ значеніе Антиохійской церкви, онъ желаетъ проводить параллель между церковію Антиохійскою и знаменитѣйшею тогда греческой церковію—Александрійскою; онъ хочетъ дать знать, что слава церкви Антиохійской ничуть не ниже славы церкви Александрійской. Мы легко поймемъ намѣреніе Θεодорита, если обратимъ вниманіе, что ему въ теченіе своей жизни не мало приходилось бороться съ Кирилломъ Александрійскомъ, которому онъ едвали сочувствовалъ и по его кончинѣ, и что Θεодоритъ писалъ исторію въ то время, когда Діоскоръ Александрійскій явно домогался власти надъ всѣмъ греческимъ христіанскимъ міромъ. Желая провести вышеуказанную параллель, Θεодоритъ вопервыхъ изображаетъ Евстаѳіа Антиохійскаго такимъ же великимъ мужемъ, такимъ же столпомъ церкви, какимъ былъ и Аѳанасій Александрійскій, о чемъ и говоритъ прямо (I, 25 (24)). Въ разсказѣ Θεодорита объ Евстаѳіи и его страданіяхъ можно находить также параллель между Аѳанасіемъ и Евстафіемъ²⁰⁾. Далѣе Θεодоритъ показываетъ явную склонность представлять Антиохійское монашество совершенно равнымъ по значенію съ монашествомъ Александрійскаго округа (Египетскимъ). Много славы Египетской церкви придавало тамошнее монашество; Θεодоритъ хочетъ дать знать читателю, что Египетское монашество не есть что либо исключительное. У Θεодорита IV, 27 (24) есть разсказъ подъ заглавіемъ: „Св. Юліанъ (подвижникъ Антиохійскій) и Антоній Великій“, въ которомъ говорится, что какъ Юліанъ, такъ и Антоній Великій проявляли ревность по благочестію и высоту своей жизни совершенно въ одномъ и томъ же родѣ: какъ Антоній при-

¹⁹⁾ Нѣкоторые изъ отзывовъ Θεодорита объ этихъ лицахъ будутъ приведены ниже.

²⁰⁾ Güldenpenning (на основаніи Гефеле) въ примѣч. на 21 гл. первой книги Θεодоритовой исторіи (S. 65).

ходилъ нарочито изъ пустыни въ Александрію, чтобы заявить народу о нечестіи аріанъ, тоже дѣлалъ и Юліанъ, не разъ оставляя съ подобнымъ же намѣреніемъ пустыню и появляясь въ Антиохіи, тотъ и другой прославились великими чудесами. Вообще отмѣчается та черта Антиохійскихъ подвижниковъ пустынь, что они не отказывались брать на себя бремя епископскаго служенія и съ дерзновеніемъ обличали людей, заслужившихъ того, хотя бы то были лица высокопоставленныя (IV, 26 (23); V, 20 (19) ²¹).

Даже мало того, что историкъ проводитъ параллель между знаменитою церковію Александрійскою и своею родной Антиохійскою, онъ какъ будто бы желаетъ показать, что пожалуй церковъ Антиохійская лучше и выше церкви Александрійской. И это опять таки довольно объясняется отношеніями Θεодорита къ Кириллу и въ особенности къ Діоскору Александрійскимъ. Правда, Θεодоритъ нерѣдко и очень рѣшительно прославляетъ нѣкоторыхъ епископовъ Александрійскихъ, наприм., Аѳанасія Вел., Петра, Теофила (V, 22). Но нужно обратить вниманіе на то, что онъ хвалитъ отдѣльныхъ личностей, принадлежащихъ Александрійской церкви, но избѣгаетъ хвалить заслуги и значеніе цѣлой Александрійской церкви. И можно даже догадываться, что Θεодоритъ желалъ въ своей исторіи доказать, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Александрійская церковъ уступаетъ по своему церковно-историческому значенію — Антиохійской церкви. Въ церкви Александрійской, не безъ особеннаго намѣренія говорится у Θεодорита, возникла гибельнѣйшая изъ ересей — Аріанская. Не даромъ у Θεодорита ересь Арія служить исходнымъ пунктомъ его повѣствованія, съ нея начинается разсказъ у него. А какое зло принесло аріанство — на этомъ вопросѣ историкъ сосредоточиваетъ свое особенное вниманіе. Сама Александрійская церковъ заразилась тяжкою болѣзнью

21) У Θεодорита есть отдѣльное историческое сочиненіе, посвященное описанію жизни и дѣятельности сирскихъ подвижниковъ IV и V-го вѣка (*Religiosa Historia*), но за свѣдѣніями касательно этого труда нашего историка отсылаемъ читателя къ сочиненію г. Глубоковскаго о Θεодоритѣ т. II, гдѣ можно будетъ почерпать обстоятельное знакомство съ указаннымъ произведеніемъ Кирскаго епископа.

и вмѣстѣ съ тѣмъ заразила ея другія общины христіанскія въ другихъ мѣстахъ. „Гдѣ сначала и какъ посѣяны были эти плевелы (Аріанство)—я расскажу“, говоритъ Θεодоритъ на первыхъ страницахъ своей исторіи. „Есть городъ Александрія, —городъ величайшій и многочисленнѣйшій“. Отсюда-то и вышло аріанство. Изобразивъ далѣе Арія, какъ орудіе противника истины (діавола), историкъ говоритъ, въ чемъ заключалось его ученіе и замѣчаетъ: „ученіе свое онъ (Арій) распространялъ не только въ церкви, но и на сходбищахъ и ходя по домахъ увлекалъ на свою сторону всѣхъ, кого могъ“ (I, 2 (1)). Въ церкви Александрійской оказалось мало сопротивленія ереси. Она распространилась здѣсь, а отсюда и по другимъ странамъ. „Богохульство, пишетъ Θεодоритъ, распространилось въ церквахъ Египетскихъ и восточныхъ; происходили дѣла горькія и достойныя слезъ“ (I, 6 (5)). Но не одинъ Арій возмущалъ церковь Египетскую; не меньшія смуты произвелъ и Мелетій Өивайдскій; онъ, по словамъ Θεодорита, въ нач. IV вѣка „надѣлалъ шуму и смятенія во всей Өивайдѣ и въ пограничномъ съ ней Египтѣ“. Θεодоритъ не удовлетворяется тѣмъ, что въ слишкомъ преувеличенныхъ чертахъ изображаетъ Мелетіанскій расколъ начала IV-го вѣка, онъ утверждаетъ, что расколъ этотъ продолжался до временъ самаго Θεодорита и вызвалъ новыя заблужденія. „Слѣды Мелетіева безумія сохранились и до настоящаго времени“, пишетъ Θεодоритъ: по крайней мѣрѣ въ тѣхъ странахъ есть какія-то общества монаховъ, которые „не слушаютъ здраваго ученія“ (I, 9 (8)). Очевидно Александрія и церковь Египетская рисуются какимъ-то очагомъ, гдѣ съ легкостью и быстротою зарождаются и спѣютъ самыя вредныя заблужденія. Въ этомъ отношеніи Египетъ и Александрія много ниже Антиохійскаго церковнаго округа, гдѣ всегда хранилась вѣра христіанская въ народѣ съ большею твердостью; а если и были здѣсь волненія и безпорядки, то ихъ, какъ даетъ разумѣть Θεодоритъ, вносили постороннія лица, въ родѣ Западнаго пришельца Павлина и различныхъ проходивцевъ насильственно занимавшихъ Антиохійскую кафедру (I, 22 (21); II, 9 (7) и т. д. ²²). Желаніе историка поста-

²²) Вѣроятно, для того, что бы не унижить церкви Антиохійской, Θεодоритъ

вить Антиохійскую церковь—въ широкомъ смыслѣ этого слова. выше Александрійской проглядываетъ и въ другихъ фактахъ, встрѣчающихся въ рассматриваемой исторіи. Едва-ли случайно въ рассказахъ о козняхъ аріанъ противъ православныхъ епископовъ Евстаѳіи занимаетъ первое мѣсто по сравненію съ Аѳанасіемъ; послѣдній названъ „*другимъ столпомъ*“ (*ἄλλορον πύργον*) благочестія“ (I, 25 (24), если только здѣсь не хронологическое изчисленіе историческихъ происшествій. Но едва-ли чѣмъ можно объяснить то обстоятельство, что при изчисленіи преемствъ епископовъ въ важнѣйшихъ церквяхъ Θεодоритъ о епископахъ Антиохійскихъ говоритъ прямо послѣ Римскихъ (I, 3 (2). Заключительная глава исторіи Θεодорита, гдѣ списки епископовъ важнѣйшихъ церквей идутъ въ такомъ порядкѣ: Римскіе, Антиохійскіе, Александрійскіе—есть явное доказательство желанія историка поднять церковно-историческое значеніе Антиохіи на счетъ Александріи.—Несомнѣнно, Θεодоритъ писалъ свою исторію во время развитія монофизитства (V, 3) — этого Египетскаго порожденія: Діоскоръ былъ архіепископъ Александрійскій. Историкъ, уже не мало потерпѣвшій отъ первоначальныхъ монофизитовъ и убѣжденный, что его страданія въ этомъ случаѣ не кончились, очень естественно, могъ придти къ мысли написать такую исторію, которая служила бы нѣкотораго рода обвинительнымъ актомъ противъ той церкви, изъ которой вышли Арій, Мелетіанскій расколъ, Монофизитство. Это Θεодоритъ и сдѣлалъ составленіемъ своей исторіи. Но это только половина дѣла Θεодоритова. Съ другой стороны ему нужно было показать (а это онъ и сдѣлалъ, какъ указано было выше), что Антиохійская церковь, не смотря на нѣкоторыя печальныя явленія въ средѣ ея, все же была могущественною поборницею истины въ IV и началѣ V-го вѣка. Если таково прошедшее Антиохійской церкви, то легко догадываться, даетъ замѣтить историкъ, что и въ позднѣйшее время не было причинъ отступать ей отъ славнаго пути, и значить и въ эпоху монофизитскую, не смотря на вражду Але-

ни слова не говоритъ о многочисленныхъ аріанскихъ символахъ, сочиненныхъ на Антиохійскихъ соборахъ IV вѣка,

ксандріи къ Антиохійцамъ, она остается твердою хранительницею вѣры—и ей, этой церкви, нужно больше вѣрить, чѣмъ представителямъ Александрійской церкви, изъ нѣдръ которой появлялись ересь за ересью. Итакъ цѣль исторіи Θεодорита—полемико-апологетическая, въ виду появленія монофизитства.

Укажемъ характеристическія черты церковной исторіи Θεодорита. Исторія его наполнена религіозно-нравственными сентенціями, направленными къ возбужденію религіозно-нравственнаго чувства. Быть можетъ, это зависѣло отъ того, что она принадлежитъ перу духовнаго лица. Представимъ нѣсколько примѣровъ. Вотъ послѣ царствованія Юліана наступаетъ царствованіе Іовіана, въ которомъ христіане съ значительною основательностію чаяли найти себѣ покровителя и благодѣтеля въ духѣ Константина. И однако жъ, проходитъ нѣсколько мѣсяцевъ со времени его воцаренія и смерть похищаетъ втораго Константина. Пользуясь этимъ случаемъ Θεодоритъ замѣчаетъ: „я думаю, общій Распорядитель надъ всѣмъ ради обличенія нашего нечестія сначала даруетъ намъ блага, но потомъ снова отнимаетъ ихъ, научая насъ чрезъ это, какъ легко для Него подавать намъ все, что Ему угодно, и что мы недостойны Его благъ, если не будемъ проводить жизнь лучшую“. (IV, 5 (4). Или съ другой стороны, наблюдая въ исторической жизни событія, когда злыхъ правителей смѣняютъ добрые, напр. Валента Граціанъ. Θεодоритъ выражаетъ слѣдующую назидательную мысль: „Человѣколюбецъ (Богъ) управляетъ своимъ милосердіемъ, и правосудіемъ, какъ бы вѣсами и браздами: когда видитъ, что кто-либо беззаконіями превышаетъ мѣру Его человѣколюбія, тогда правосуднымъ наказаніемъ препятствуютъ стремительности зла“ (V, 1). У Θεодорита въ различныхъ мѣстахъ его исторіи разсѣяно не мало въ подобномъ родѣ моральныхъ афоризмовъ. Онъ пишетъ: „Такъ предъ великими дѣлами людей благоговѣютъ невольно даже враги ихъ“ (II, 32, (28) и т. д. Онъ хочетъ придать своей исторіи характеръ назидательности, но эта черта не проходитъ красною нитью чрезъ все его повѣствованіе и потому не составляетъ необходимаго элемента, неразрывно связаннаго съ этимъ повѣствованіемъ.

Θеодоритъ любитъ, говоря о болѣе важныхъ и даже менѣе

важныхъ духовныхъ представителей церкви, прилагать къ нимъ эпитеты: „святѣйшій, дивный, мудрый, святѣйшій, великій, божественный, учитель церкви“ и пр., но такое почтеніе къ предстоятелямъ церкви не превращаетъ его въ панегириста лицъ духовныхъ. Такъ напримѣръ, желая извинить Константина Великаго, рѣшившагося сослать Аѳанасія въ ссылку въ Галлію, авторъ справедливо винить въ этомъ случаѣ не царя, который не могъ хорошо разобраться въ религіозныхъ спорахъ, а епископовъ, его окружавшихъ, которые „хотя, по словамъ историка, и были лукавы, но однакоже, скрывая это²³⁾, показывали всѣ наружныя достоинства“ (I, 33 (31)). Впрочемъ всеже положеніе Θεодорита, какъ высшаго духовнаго лица, заставляло его быть не только очень осторожнымъ, но и прибѣгать къ молчанію тамъ, гдѣ историческое безпристрастіе требовало бы полнаго разсказа. Отсюда, описывая несчастія св. Златоуста, онъ избѣгаетъ назвать по имени враговъ св. Златоуста, т. е. Θεοφιλα Александрійскаго и другихъ; историкъ объясняетъ свой поступокъ тѣмъ, что, по его мнѣнію, „событія печальныя (въ церкви) подобало описывать короче (συστελεγειν) и прикрывать погрѣшности единовѣрныхъ дѣятелей“ (V, 34)²⁴⁾. Θεοдоритъ, видимо, щадить религіозно-нравственное чувство своихъ читателей.

Въ сужденіяхъ о лицахъ, заблуждающихся касательно истины, Θεοдоритъ является значительно суровѣе, чѣмъ Сократъ и даже Созомень. Приведемъ напр. его отзвывы о Юліанѣ отступникѣ. По мнѣнію Θεодорита, самъ Юліанъ былъ жилищемъ демоновъ-губителей (ἐἰσοικισάμενος τοὺς δαίμονας) (III, 20 (15)). По его разсказу въ одномъ капищѣ (Каррахъ) по смерти Юліана нашли женщину, повѣшенную за волосы съ распростертыми руками и расчѣненнымъ чре-

²³⁾ Κρύπτουσι τὴν πονηρίαν (вмѣсто послѣдняго слова иногда впрочемъ читается: ἀλήθειαν).

²⁴⁾ Возможно, что въ этомъ случаѣ авторъ непроизвольно слѣдуетъ Созомену, разсказомъ котораго о Златоустѣ онъ пользовался и который прямо говоритъ, что онъ кой-о-чемъ изъ исторіи страданій Златоуста „по необходимости молчать“ (VIII, 21).

вомъ (III, 26 (21); въ другомъ мѣстѣ, въ Антиохійскомъ дворцѣ, будто бы найдено было множество ящиковъ, наполненныхъ человѣческими головами и многіе антиохійскіе колодцы будто бы завалены были мертвыми тѣлами: „все это, по увѣренію историка, остатки Юліановыхъ гаданій по внутренностямъ“ (III, 27 (22)). Оба приведенныя извѣстія встрѣчаются изъ древнихъ только у Θεодорита: историкъ заимствуетъ ихъ изъ народной молвы весьма сомнительнаго качества. Отвращеніе, какое питаетъ историкъ къ Юліану, достигаетъ высшей степени и выражается между прочимъ въ слѣдующемъ: онъ не хочетъ въ одной и той-же „книгѣ“ своей исторіи совокуплять разсказа о двухъ послѣдовательныхъ царствованіяхъ Юліана и Іовіана; ему представляется такое совокупленіе безчестіемъ для благочестиваго Іовіана. Третью книгу своей исторіи, заключающую сказаніе о Юліанѣ, Θεодоритъ заканчиваетъ словами: „разсказомъ о смерти тирана я заканчиваю эту книгу, ибо считаю неприличнымъ разсказъ о нечестивомъ правленіи поставлять въ соприкосновеніи съ исторіей царствованія лица благочестиваго“ (т. е. Іовіана). Вообще, если сравнимъ разсказъ о Юліанѣ у Сократа, Сезомена и Θεодорита, то найдемъ, что чѣмъ болѣе проходитъ времени отъ той эпохи, когда жилъ Юліанъ, тѣмъ болѣе въ представленіяхъ историковъ возрастаетъ и степень зла и нечестія, какими заявилъ себя отступникъ.— Наравнѣ съ язычествомъ, т. е. одинаково строго судилъ Θεодоритъ и о ересьяхъ. Не только арианство, это проявленіе разума человѣческаго, востающаго противъ разума божественнаго, но и ереси не столь нечестивыя заслуживаютъ отъ Θεодорита очень суровыхъ приговоровъ. Ересь Аполлинарія, возникшая не столько вслѣдствіе самомнѣнія, сколько, излишней ревности понять малодоступное разуму, или точнѣе— ея послѣдователи обзываются у историка „разбойнической шайкою“ (ἀγαστρικὸν λόχον) (V, 40 (39)). Онъ сильно ругаетъ противъ ересей Мессалианъ (Евхитовъ) и находитъ, что приверженцы ея заслуживаютъ самыхъ крутыхъ мѣръ; объ одномъ мелитинскомъ епископѣ онъ замѣчаетъ: „это былъ мужъ украшенный божественною ревностію, который, увидѣвъ, что ересью мессалианъ заразились многіе мона-

стыри или лучше сказать вертепы разбойниковъ (σπήλαια ληστρικὰ), сжегъ ихъ и изгналъ волковъ изъ стада“ (IV, 11 (10)). Но такое суровое отношеніе къ этимъ сектантамъ не совсѣмъ понятно: мессалиане были крайніе мистики, и какъ всѣ мистики они были не тверды въ догматахъ, но не имѣли ничего такого, что производило бы отталкивающее впечатлѣніе ²⁵⁾.— Впрочемъ Θεодоритъ не всегда такъ строго относится къ еретикамъ, какъ это видимъ въ приведенныхъ примѣрахъ. Въ своей исторіи онъ ни мало не является врагомъ несторіанства. И разгадку этого явленія нужно искать въ извѣстныхъ обстоятельствахъ его жизни. Θεодоритъ какъ при появленіи несторіанства, такъ и во время III вселен. собора держитъ сторону Несторія. Хотя впоследствии Θεодоритъ и порываетъ связи съ Несторіемъ, но и послѣ того не скоро отказывается отъ его идей. Такое отношеніе Θεодорита къ несторіанству какъ нельзя болѣе выразилось и въ его исторіи. Онъ, не обвиняясь, относится съ замѣчательною похвалою къ истиннымъ родоначальникамъ несторіанства Діодору Тарсійскому и Θεодору Мопсуетскому. О первомъ онъ такъ отзывается: „мудрѣйшій, мужественнѣйшій Діодоръ, подобно прозрачной и великой рѣкѣ доставлялъ своему стаду питіе и потоплялъ богохульство противниковъ“ (IV, 25 (22)); еще: „во время сильной бури Діодоръ спасъ корабль церкви отъ потопленія“ (V, 4). А Θεодора Мопсуетскаго онъ называетъ „учителемъ всей церкви (πάσης ἐκκλησίας διδάσχαλος), который своимъ овцамъ доставлялъ превосходное пастбище“ (V, 40 (39)). Что касается самаго Несторія, распространителя и поборника идей Діодора и Θεодора, то авторъ о немъ ничего не говоритъ въ своей исторіи. И это, мы думаемъ, сдѣлано не безъ намѣренія: что въ самомъ дѣлѣ могъ сказать Θεодоритъ о Несторіи? Онъ не могъ ни хвалить его, ни порицать. Онъ не могъ хвалить его, потому что Несторій осужденъ церковію; онъ не могъ и порицать его, потому что не хотѣлъ помрачить своей прежней дружбы

²⁵⁾ У Θεодорита есть отдѣльное сочиненіе, посвященное изложенію ученій еретическихъ и опроверженію ихъ, подъ заглавіемъ: *Haereticarum fabularum compendium*, гдѣ рѣчь идетъ о ересяхъ древнихъ и современныхъ автору. О немъ можно читать въ сочиненіи г. Глубоковскаго.

къ Несторію. Молчаніе представлялось самымъ лучшимъ исходомъ изъ его положенія. Хотя онъ и пережилъ всѣ фазы развитія несторіанства, времена III-го вселенскаго собора, однакоже не вноситъ въ свою исторію сказанія объ этой эпохѣ. Онъ заблагоразсудилъ не говорить о томъ времени, въ происшествіяхъ котораго онъ лично былъ замѣшанъ. — Глубокою причиною указаннаго отношенія Θεодорита къ Несторію, Діодору и Θεодору Мопсуетскому было то, что историкъ былъ ревностнымъ приверженцемъ Антиохійской школы, во главѣ которой въ его время стояли въ особенности Діодоръ и Θεодоръ. Θεодоритъ хранилъ сердечную привязанность къ главамъ школы Антиохійской. Нужно замѣтить, что похвальный отзывъ, какой дѣлаетъ о Θεодорѣ Мопсуетскомъ Θεодоритъ, не прошелъ ему даромъ. Папа Григорій Великій внесъ исторію Θεодорита, въ *index librorum prohibitorum* (такой индексъ существовалъ и въ древней церкви), т. е. запретилъ чтеніе ея, какъ вредной книги, христіанамъ. Папа писалъ: „эту исторію апостольскій престолъ запрещаетъ принимать, такъ какъ она во многомъ (?) исполнена лжи, а Θεодора Мопсуетскаго чрезмѣрно хвалитъ, считая его, великимъ учителемъ церкви“²⁶).

Значеніе церковной исторіи Θεодорита въ современной наукѣ оцѣнивается неодинаково. Одни ставятъ ее низко, другіе очень возвышаютъ этотъ трудъ. Къ порицателямъ исторіи Θεодорита относятся ученые Іеепъ и Гюльденпеннингъ. Первый изъ нихъ говоритъ: „въ ряду греческихъ церковныхъ историковъ самый незначительный, — безъ сомнѣнія, — это Θεодоритъ“. „Только самая небольшая часть исторіи Θεодорита (по ея новизнѣ) обращаетъ на себя вниманіе изслѣдователя, да и эта часть имѣетъ или мало или никакого ин-

²⁶) *Ipsam historiam sedes apostolica suscipere recusat, quoniam multa menditar, et Theodorum Mopsuestiae nimium laudat atque usque ad diem obitus sui magnum doctorem ecclesiae fuisse perhibet* (Ерр. VI, 31. Migne, tom. 77). Говоря такъ, Григорій поименовываетъ не Θεодорита, а Созомена: но такъ какъ извѣстно, что похвалы Θεодору заключаются въ исторіи Θεодорита, а не Созомена, то справедливо видать простую ошибку въ томъ, что папа назвалъ здѣсь Созомена, а не Θεодорита. Очевидно, онъ имѣетъ въ виду этого послѣдняго.

тереса для серьезнаго историка“. „Отъ Θεодорита, какъ церковнаго историка, мало мы можемъ ожидать хорошаго“ заключаетъ свои отзывы нѣмецкій ученый²⁷⁾. Гюльденпеннингъ явно идетъ по слѣдамъ Іеапа. Онъ находитъ, что въ исторіи Θεодорита мало существеннаго содержанія, что авторъ не имѣлъ склонности писать дѣйствительную исторію и что вообще Θεодориту не стоило писать свою исторію въ пяти книгахъ²⁸⁾. Другіе ученые хвалятъ исторію Θεодорита, какъ наприм. Филиппъ Шаффъ и Альцогъ. Послѣдній наприм. говоритъ: „между всѣми продолжателями Евсевія Θεодоритъ самый лучшій; содержаніе исторіи онъ тщательно изслѣдуетъ, слогъ его простъ и сообразенъ съ предметомъ“²⁹⁾. Но и порицатели и панегиристы Θεодорита не чужды преувеличеній. Хулители исторіи Θεодорита разсматриваютъ ее какъ матеріалъ для гражданской, а не церковной исторіи, а между тѣмъ въ этомъ-то послѣднемъ отношеніи она очень важна. Перечислимъ-же тѣ документы, которые находимъ у Θεодорита, и которыхъ не знали или не приводятъ Сократъ и Созомень. Въ первой книгѣ встрѣчаемъ три важныхъ посланія—Александра Александрійскаго, Арія и Евсевія Никомидійскаго (гл. 4—5 (3—5); выдержку изъ сочиненія Евстаѳа Антіохійскаго (8 (7); конецъ посланія Константина противъ Евсевія Никомидійскаго и Θεогноса (20 (19); посланіе того-же Константина къ собору Тирскому (29 (27). Во второй книгѣ— посланіе собора Сардикійскаго (8 (7); посланіе собора Константинопольскаго къ Георгію Александрійскому (28 (24). Въ четвертой книгѣ— посланіе императоровъ Валентиніана, Валента къ Азійскимъ епископамъ (8 (7); посланіе Иллирійскаго собора къ нимъ-же (9 (8); посланіе Петра Александрійскаго (22 (19). Въ V-ой книгѣ— посланіе Константинопольскаго собора къ римскому (9); посланіе Дамаса Римскаго (10 и 11). Всѣ эти документы важны и придаютъ значеніе исторіи Θεодорита, не говоря о многихъ поправ-

27) Ieep. S. 154, 156—7.

28) Güldenpenning. Die Kirchengesch. des Theodoret. S. 101.

29) Alzog. Grundriss der Patrologie., S. 293. Freiburg, 1869.

кахъ, дополненіяхъ и извѣстіяхъ, находящихся у Θεодорита. Такимъ образомъ хулители не правы; но не совсѣмъ правы и панегиристы исторіи Θεодорита. Они хвалятъ ее, конечно, потому главнымъ образомъ, что исторія Θεодорита по своему содержанию наиболѣе подходитъ къ типу церковно-историческихъ трудовъ и авторъ является въ ней знающимъ свое дѣло богословомъ. Но это одна сторона. Нужно еще помнить, что исторія Θεодорита не свободна отъ историческихъ ошибокъ, которыя иногда являются чѣмъ-то непонятнымъ³⁰⁾; она какъ будто умышленно сторонится отъ прагматическаго изложенія явленій³¹⁾; она не безъ тенденцій, какъ мы показали выше, и слаба по части хронологіи. Слѣдовательно ставить высоко значеніе церковной исторіи Θεодорита—нѣтъ твердыхъ основаній.

Сравнивая вообще Сократа, Созомена и Θεодорита, можно сказать: историкъ, имѣя Сократа, легче можетъ обойтись безъ Созомена, чѣмъ безъ Θεодорита: послѣ Сократа Θεодоритъ самый нужный изъ продолжателей Евсевія.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Компиляторы Сократа, Созомена и Θεодорита.

Историческіе труды триады греческихъ историковъ V-го вѣка—Сократа, Созомена и Θεодорита довольно скоро сдѣлались предметомъ компиляціи. Ихъ компилировали и на Востокѣ и на Западѣ: тамъ—Θеодоръ Чтець, а здѣсь Магнъ Аврелій Кассіодоръ. Скажемъ о томъ и другомъ изъ компиляторовъ Сократа, Созомена и Θεодорита.

Θеодоръ Чтець. — Изъ жизни этого писателя—историка почти ничего неизвѣстно. Онъ былъ родомъ изъ Пафлагоніи и проходилъ должность чтеца въ Константинополѣ, при знаменитомъ Софійскомъ храмѣ¹⁾; писалъ же онъ въ первой четверти VI-го вѣка. Его компиляція сохранилась до нашего

³⁰⁾ Iерр. 155.

³¹⁾ Guldenspenning. 98.

¹⁾ Свидѣи лексиконъ, подъ словомъ: Θεодоръ. Nigne. Gr. Tom. 84, pars I: Notitia de Theodor. lectore, p. 159—162.

времени, но остается въ рукописяхъ. Причина этого послѣдняго явленія заключается въ томъ, что трудъ Θεодора, представляя собой выборку изъ вышеуказанныхъ церковныхъ историковъ, безо всякихъ прибавленій изъ какихъ-либо другихъ источниковъ, не возбудилъ интереса и желанія издать его въ свѣтъ ²⁾). Ученые ограничились тѣмъ, что извлекли изъ компиляціи Θεодора и издали лишь тѣ мѣста, которыя служатъ вариантами для существующихъ полныхъ трудовъ Сократа, Созомена и Θεодорита ³⁾).

Трудъ Θεодора извѣстенъ подъ именемъ: *Historia Tripartita*—исторіи троюкой, въ виду того, что она составлена на основаніи трехъ историковъ -- Сократа, Созомена и Θεодорита. Такъ какъ трудъ этотъ не изданъ, то приходится сообщать о немъ свѣдѣнія, заимствуя ихъ изъ вторыхъ рукъ. Есть разница между первой и второй половиной компиляціи Θεодора. Первая заслуживаетъ сравнительно большаго вниманія. Θεодоръ началъ свою компиляцію изложеніемъ эпохи Константина, съ 20-го года этого царствованія, и довелъ эту половину своей компиляціи до конца царствованія Констанція, т. е. до вступленія на престоль Юліана. Содержаніе этой части компиляціи раздѣлено было у Θεодора на двѣ книги: первая обнимала событія отъ 20-го года царствованія Константина до собора Тирскаго, а вторая отъ времени этого собора до смерти Констанція ⁴⁾). Здѣсь компиляторъ старается дать единое, цѣлое и непрерывное повѣствованіе; онъ пользуется разказами то Сократа, то Созомена, то Θεодорита, смотря по тому, кто изъ нихъ повѣствуетъ яснѣе и опредѣленнѣе; если же о какомъ событіи говоритъ одинъ изъ указанныхъ историковъ, а другіе молчатъ, то онъ вноситъ въ свою исторію этотъ разказъ, стараясь дать ему соответствующее мѣсто ⁵⁾). Эта первая половина Θεодоровой компиляціи получаетъ значеніе отъ того, что она имѣетъ въ виду изъ нѣсколькихъ разрозненныхъ сказаній создать одно

²⁾ Stäudlin. Geschichte der Kirchengeschichte. S. 77.

³⁾ Herzog—Hauck. Encyklop. Band XVI Theodorus Lector, S. 395.

⁴⁾ Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. VI, (1884) въ статьѣ De-Boor'a: zur kenntnig der Handschriften der Griechischen Kirchenhistoriker., S. 488.

⁵⁾ Migne. Notitia, p. 159—160.

цѣлое. Вторая половина Θεодоровой компиляціи обнимаетъ исторію церкви отъ начала царствованія Юліана до той эпохи, на описаніи которой остановился Сократъ (439 г.); ⁶⁾ опять и эта половина раздѣлена у компилятора на двѣ книги, при чемъ смерть императора Валента служила разграничительной чертой, отдѣляющей первую книгу отъ второй ⁷⁾. (Всего въ *Historia tripartita* Θεодора было 4-ре книги, которыя, вѣроятно, имѣли у него непрерывающійся счетъ, начиная отъ первой и до четвертой). Эта половина не имѣетъ никакого значенія въ наукѣ, потому что она составлена была на основаніи единственно исторіи Созомена. *Historia tripartita* Θεодора извѣстна была и пользовалась вниманіемъ со стороны хрониста Θεοφана, при написаніи имъ своей хронографіи ⁸⁾.

Другаго компилятора трудовъ Сократа и его сотоварищей находимъ на латинскомъ Западѣ. Это былъ, какъ мы сказали, *Магнъ Аврелій Кассіодоръ*.

Кассіодоръ (род. 477 г., ум. въ семидесятыхъ годахъ VI-го вѣка) есть знаменитая историческая личность. Онъ былъ канцлеромъ и первымъ министромъ при готскомъ королѣ Θεодорихѣ въ Римѣ и пользовался большимъ вліяніемъ у наслѣдниковъ Θεодориха до Витигеса. Но подѣ конецъ жизни онъ сдѣлался аббатомъ, основаннаго имъ въ Италіи монастыря (называвшагося *Vivarium* и находившагося въ Бруттіи), а вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ церковнымъ писателемъ, написавшимъ церковную исторію, озаглавленную, какъ и трудъ Θεодора, *Historia tripartita*. Цѣль составленія у него не чисто научная: онъ составилъ свою исторію лишь для того, чтобы дать назидательное чтеніе монахамъ своего монастыря и восполнить основанную имъ при этомъ монастырѣ бібліотеку.

Распространяться много о *Historia tripartita* Кассіорода нѣтъ нужды; скажемъ о ней не многое, чтобы имѣть о ней нѣкоторое понятіе. Трудъ Кассіодора сохранился до нашего

⁶⁾ По другому извѣстію: Созомень (De-Boor).

⁷⁾ De-Boor. Op. cit., S. 488.

⁸⁾ Ieep. Quellenuntersuchungen zu den Griechisch. Kirchenhistorikern., S. 159.

времени и извѣстенъ въ печати ⁹⁾). Онъ названъ *Historia tripartita* потому же, почему это названіе усвоено и вышеуказанному произведенію Θεодора; онъ сочиненъ на основаніи Сократа, Созомена и Θεодорита и есть компиляція изъ нихъ. Кассіодоръ велѣлъ перевести этихъ трехъ греческихъ историковъ на латинскій языкъ другу своему адвокату Епифанію съ тѣмъ, чтобы греки не тщеславились, что они одни владѣютъ такими замѣчательными и полезными для всѣхъ христіанъ сочиненіями. Когда же они были переведены на латинскій языкъ, Кассіодоръ задумалъ составить изъ трехъ сочиненій одно ¹⁰⁾, и раздѣлить его на 12 книгъ; для этого онъ выбиралъ у каждаго изъ историковъ то, что казалось ему лучшимъ—пользуясь то однимъ, то другимъ историкомъ, при чемъ взятое изъ одного историка пополнялось извѣстіями изъ остальныхъ двухъ. Каждую изъ 12 книгъ своей исторіи Кассіодоръ раздѣлилъ на нѣсколько главъ, а въ срединѣ главы и въ концѣ ея указывалъ: изъ какого греческаго историка заимствовано ея содержаніе. Кассіодоръ заботился о полнотѣ разсказа; поэтому онъ предпочиталъ одно извѣстіе другому, болѣе подробное и обстоятельное краткому и сжатому. Вообще можно примѣчать, что разсказы касательно такъ называемой внѣшней исторіи церкви, напримѣръ о гоненіяхъ при Юліанѣ и въ Персидскомъ царствѣ, а такъ же о происхожденіи и распространеніи монашества—онъ беретъ большею частію изъ Созомена; а при разсказахъ о догматическихъ спорахъ руководителями его были Сократъ и Θεодоритъ. Далѣе: такъ какъ Сократъ точнѣ другихъ по части хронологіи, то хронологическія данныя Кассіодоръ беретъ изъ того же Сократа, притомъ иногда такъ, что вводитъ ихъ и въ разсказы, заимствованные у Созомена и Θεодорита. Стремленіе къ полнотѣ и подробности заставляетъ Кассіодора иногда шивать разсказъ изъ всѣхъ трехъ греческихъ историковъ. Это случалось тогда, когда дѣло касалось предмета, особенно дорогаго для сердца писателя. Такъ разсказъ

⁹⁾ Наприм. напечатанъ въ латинской серіи патрологіи Миня, томъ 69. Этимъ изданіемъ пользуемся и мы.

¹⁰⁾ *Historia tripartita. Praefatio.*

объ обрѣтеніи креста Христова спитъ у него (lib. II, cap. 18) изъ десяти отдѣльныхъ лоскутковъ; изъ числа этихъ отрывковъ пять заимствованы изъ Сократа, три изъ Созомена и два изъ Θεодорита.— Не смотря на то, что Кассіодоръ стремился къ полнстѣ, въ его исторіи встрѣчаются пропуски въ сравненіи съ оригиналами. Пропуски эти писатель иногда поясняетъ, т. е. указываетъ, отчего они произошли. Такъ у Кассіодора опущены нѣкоторыя подробности изъ жизни св. Аѳанасія; пропускъ сдѣланъ на томъ основаніи, что обстоятельства жизни Аѳанасія, какъ замѣчаетъ писатель, переданы уже въ исторіи латинскаго историка Руфина (III, 4); на томъ же основаніи пропущены рассказы объ обращеніи въ христіанство Индійцевъ и Иберійцевъ. Что касается добавленій отъ себя, то они очень не многочисленны въ трудѣ Кассіодора; они сдѣланы по преимуществу въ томъ случаѣ, когда текстъ книги былъ бы не совсѣмъ понятенъ для латинскихъ читателей. Такъ у Кассіодора встрѣчаемъ поясненія философскихъ терминовъ (наприм. выраженія: софизмы: VII, 19), игры словъ (εὐσεβής и ἀσεβής: V, 39 сл. Сокр., II, 43), греческихъ названій книгъ и т. д.

Сочиненіе Кассіодора неудовлетворительно и какъ переводъ, и какъ компиляція. Переводъ историковъ Сократа, Созомена и Θεодорита, сдѣланный другомъ Кассіодора, Епифаніемъ, заслужилъ въ наукѣ самыя строгіе приговоры. Видно, что Епифаній не глубоко зналъ греческій языкъ. Переводъ носить ясныя слѣды того времени, когда латынь начала сильно портиться; для тонкаго слуха она кажется варварскою—тѣмъ болѣе, что переводчикъ рабски держался своего оригинала: онъ переводилъ слово-въ-слово. Но еще важнѣе то, что переводчикъ при переводѣ многое или совсѣмъ, или отчасти извратилъ, вслѣдствіе недостаточнаго знанія греческаго языка, и тѣхъ предметовъ, о которыхъ шла рѣчь у греческихъ историковъ. Въ переводѣ указываютъ много неправильно переведенныхъ греческихъ выраженій. Такъ наприм. слово: ипостась, около котораго вращались догматическіе споры на Востокѣ въ IV вѣкѣ, передается словомъ: сущность (substantia), а не лице¹¹⁾. Иногда смыслъ историческихъ явлен-

¹¹⁾ Lib. XII, cap. 12. Впрочемъ нѣкоторые читаютъ у Кассіодора вмѣсто: substantia для обозначенія лица: subsistentia.

ній совершенно извращается. Такъ разсказъ Созомена о томъ, какъ въ концѣ IV вѣка въ Константинополѣ по одному случаю уничтожено было существованіе отдѣльныхъ духовниковъ, назначавшихся спеціально для выслушиванія исповѣди, въ передачѣ Кассіодора теряетъ свой истинный смыслъ (IX, 35). О переводѣ еще слѣдуетъ замѣтить, что если переводчикъ не зналъ значенія какого-либо греческаго слова, то онъ оставлялъ его безъ перевода, давъ ему латинскую форму¹²⁾.

Сочиненіе Кассіодора—неудовлетворительно съ другой стороны и какъ компиляція. Книга представляетъ собой компиляцію различныхъ отрывковъ безъ должнаго плана; связь между отрывками лишь самая внѣшняя. Чтобы достигнуть связности Кассіодоръ лишь вставляетъ отъ себя частицы въ родѣ: *igitur, interea, progo et ceter.* Хотя въ предисловіи Кассіодоръ и говоритъ, что онъ изложитъ разсказы однимъ стилемъ, но это на дѣлѣ не оправдывается; книгу съ полной справедливостію обзываютъ: *cento historiarum*¹³⁾.—Такъ какъ Кассіодоръ безъ существенныхъ измѣненій беретъ тѣ или другія мѣста изъ греческихъ историковъ, то его изложеніе не имѣетъ ни единства, ни закругленности. Многое, что было у мѣста въ трудахъ греческихъ историковъ, является не къ дѣлу и не къ мѣсту у Кассіодора, является даже совсѣмъ непонятнымъ и нарушаетъ связь сочиненія. Наприм. Созомень въ своей исторіи въ посвященіи ея говоритъ льстивыми фразами о императорѣ Феодосіи Младшемъ; раскрываетъ здѣсь же планъ, которому онъ хочетъ слѣдовать при изложеніи историческихъ повѣствованій, планъ, которому книга Созомена не совсѣмъ соотвѣтствуетъ. Кассіодоръ, ни мало не раздумывая, вноситъ и эти рѣчи греческаго историка въ свой трудъ; но какой смыслъ могли имѣть онѣ въ его *Historia tripartita*? Въ головѣ читателя получается какой-то сум-

¹²⁾ Блаженный Ренанъ (*beatus Rhenanus*, — предокъ теперешняго Эрнеста Ренана) говорилъ о переводчикѣ, что онъ былъ равно невѣжественъ какъ въ греческомъ, такъ и латинскомъ языкѣ и называетъ его переводъ не переводомъ (*versio*), а извращеніемъ (*perversio*). См. *tranz: Aurelius Cassiodorius.*, S. 108. Breslau, 1872.

¹³⁾ *Franz: Cassiodorius.*, S. 114. Кстати напомнилъ, что *Cento* значитъ: одежду, шпигу изъ лоскутьевъ.

бурь. Или: Сократъ въ заключеніе своей исторіи говоритъ о какомъ то Θεодорѣ, поручившемъ историку составить эту исторію; а Созомень въ своемъ произведеніи подробно рассказываетъ о своихъ личныхъ отношеніяхъ, и своихъ родственникахъ и знакомыхъ — все это умѣстно и не можетъ заслуживать осужденія въ трудахъ Сократа и Созомена; но когда тоже самое переноситъ въ свою *Historia tripartita* и Кассіодоръ, то это становится совершенно излишнимъ и безъ толку путаешь читателя. Есть и другіе не маловажные недостатки въ исторіи Кассіодора, если ее разсматривать какъ компиляцію. Въ оригиналахъ, т. е. у Сократа, Созомена и Θεодорита, нерѣдко встрѣчаются указанія или ссылки въ теченіи разсказа на предъидущія главы или книги. Компиляторъ, ни мало не сумнясь, повторяетъ въ своемъ трудѣ и эти совсѣмъ неумѣстныя въ данномъ случаѣ указанія или ссылки, такъ какъ читатель не въ состояніи отыскать то, на что ему указывается. --- Книга Кассіодора переполнена повтореніями. Что пересказано на основаніи одного греческаго историка, тоже самое еще разъ повторяется на основаніи другого и третьяго; такіе случаи нерѣдки. Хронологія сильно страдаетъ въ трудѣ Кассіодора. Нужно сказать, что она и у греческихъ историковъ, за исключеніемъ развѣ Сократа, не отличается точностію; еще запутаннѣе является она въ произведеніи Кассіодора. — Компиляторъ по мѣстамъ старается болѣе или менѣе сокращать повѣствованіе и документы оригиналовъ; и это дѣлается у него съ большимъ вредомъ для его произведенія. Такъ наприм., передавая разсказъ Сократа о томъ, какой символъ Евсевій Кесарійскій предложилъ отцамъ Никейскаго собора, въ качествѣ лучшаго исповѣданія вѣры, — компиляторъ настолько сокращенно передаетъ этотъ символъ, что ровно ничего не поймешь, что заключалъ въ себѣ символъ Евсевія. Именно: послѣ краткихъ словъ Евсевія, служащихъ предисловіемъ къ символу, Кассіодоръ затѣмъ изо всего символа приводитъ лишь слѣдующія слова: „ибо и Господь нашъ І. Христосъ, посылая учениковъ на проповѣдь, сказалъ: шедше научите вся языки“ (*Lib. II, c. 11*). Подобныя сокращенія и опущенія сдѣланы компиляторомъ впрочемъ безо всякой тенденціи. Только на

одно мѣсто въ исторіи Кассіодора можно указать какъ на намѣренную фальсификацію. Дѣло въ слѣдующемъ: Сократъ рассказываетъ (VII, 17), что одинъ жидъ изъ корыстныхъ цѣлей не разъ крестился то тамъ, то здѣсь, наконецъ съ тѣмъ же намѣреніемъ обратился за крещеніемъ къ церкви новаціанской, къ епископу новаціанскому Павлу, но лишь только приступлено было ко крещенію, какъ случилось изумительное чудо и лицемѣрный человѣкъ уличенъ въ своемъ преступленіи. Въ исторіи же Кассіодора (XI, 14) этотъ рассказъ переданъ такъ, что какъ будто бы дѣло было не въ сектантской новаціанской церкви, а въ православной. Учинена такъ называемая *ria fraus*¹⁴⁾. Еще одно замѣчаніе объ исторіи Кассіодора, какъ компиляціи. Рабски слѣдуя оригиналамъ, Кассіодоръ не беретъ на себя труда исправлять извѣстія, заключающіяся въ нихъ, хотя ошибочность въ некоторыхъ изъ этихъ извѣстій была очевидна для римлянина. Такъ онъ вноситъ въ свою исторію неправильное сообщеніе Сократа, что въ Римѣ постятся предъ пасхой только три недѣли и притомъ за исключеніемъ субботъ и дней воскресныхъ, тогда какъ Кассіодору хорошо было извѣстно обыкновеніе въ Италіи поститься предъ пасхой шесть недѣль, не исключая и дней субботнихъ, которые уже давно сдѣлались днями постными на Западѣ. Или: изъ того же Сократа Кассіодоръ беретъ совершенно невѣрное извѣстіе, что будто въ римской церкви никто, и даже самъ римскій епископъ, не имѣлъ права и обычая проповѣдовать въ храмѣ предъ народомъ¹⁵⁾ (IX, 38 et 39).—Вообще находятъ, что Кассіодоръ оказалъ бы больше пользы христіанскому обществу Запада, если бы не бралъ на себя труда составлять компиляціи на основаніи греческихъ историковъ, а удовольствовался бы простымъ переводомъ этихъ послѣднихъ¹⁶⁾.—Какъ ни мало удовлетворительна была исторія Кассіодора, однакожь она вмѣстѣ съ исторіей Руфина была и учебникомъ для юно-

¹⁴⁾ Впрочемъ можетъ быть въ этомъ случаѣ виноватъ не самъ Кассіодоръ, а позднѣйшіе переписчики. Franz, S. 117.

¹⁵⁾ Franz старается найти извиненіе для Кассіодора (S. 107).

¹⁶⁾ Frauz, S. 120. Считаю справедливымъ замѣтить, что трудъ Франца оказывалъ намъ очень нужную помощь.

шей ¹⁷⁾ и настольной книгой для богослова во всѣ средніе вѣка на Западѣ. По Кассіодоровой исторіи учился въ школѣ даже Лютеръ ¹⁸⁾.

Евагрій Схоластикъ.

Какъ Сократъ, Созоменъ и Θεодоритъ, церковные историки V-го вѣка, были непосредственными продолжателями историка Евсевія, именно его труда—исторія первыхъ трехъ вѣковъ, такъ церковные историки VI-го вѣка—прежде упомянутый нами Θεодоръ Чтець и Евагрій Схоластикъ были въ свою очередь *продолжателями продолжателей* Евсевія. Между историками предъ этимъ разсмотрѣнной нами группы—Сократомъ, Созоменомъ и Θεодоритомъ съ одной стороны, и этими двумя историками—Θеодоромъ и Евагріемъ съ другой, нѣтъ никакого существеннаго различія въ исторической точки зрѣнія. Отношенія, въ какихъ эти двѣ группы историковъ стоятъ одна къ другой, суть только отношенія простаго преемства: гдѣ одна группа оканчиваетъ свое повѣствованіе, тамъ подхватываетъ нить разсказа другая. И то, что побуждаетъ историковъ этой новой группы къ написанію исторіи—это не стремленіе понять и изслѣдовать предметы церковно-исторической жизни съ какой-нибудь иной, новой, болѣе основательной точки зрѣнія, которая наиболѣе соотвѣствовала бы объективной истинѣ. Ничего такого не находимъ. Побужденіемъ къ начертанію церковной исторіи служить для нихъ единственно сознаніе, что есть нѣчто случившееся, что никѣмъ еще не было разсказано, но что однакожъ заслуживаетъ того, чтобы быть разсказаннымъ и сохраненнымъ для памяти потомства. Въ этомъ отношеніи весьма характеристичны вступительныя слова, которыми открываетъ разсказъ Евагрій и которыя съ полнымъ правомъ могъ бы повторить и другой его сотоварищъ—Θеодоръ Чтець. „Евсевій, Созоменъ, Θεодоритъ и Сократъ весьма усердно трудились надъ

17) Herzog-Hanck. Encyklop. B. III, Artik.: Cassiodorius, S. 159.

18) Ständlin. Geschichte der Kirchengesch., S. 94.

описаніемъ и пришествія Сына Божія на землю (чего, замѣтимъ, эти историки въ самомъ дѣлѣ не сдѣлали), и дѣяній апостоловъ, и подвиговъ мученическихъ и всего, что прежде совершалось и похвальнаго и противнаго тому, и свое описаніе довели до нѣсколькихъ лѣтъ царствованія Θεодосія Младшаго. Но такъ какъ послѣдующихъ событій, которыя развѣ немного уступаютъ прежнимъ, никто еще не изложилъ въ связномъ разсказѣ, то я вздумалъ принять на себя этотъ трудъ и написать о томъ исторію. Пусть будетъ знать каждый читатель — что, когда, гдѣ, какъ, противъ кого и къмъ до нашего времени совершенно было, пусть не утаится ничто достопамятное, что до сихъ поръ оставалось скрытымъ, вслѣдствіе человѣческой лѣности и содружественной съ ней забывчивости“. (Proemium. Cnf. Lib. V, cap. 24). Вотъ единственно что и побуждаетъ эту новую группу писателей — историковъ взяться за перо. Здѣсь нѣтъ и мысли о томъ, чтобы критически отнестись къ методу предшествующихъ церковныхъ историковъ: онъ, повидимому, безусловно хорошъ на ихъ взглядѣ.

Церковная Исторія *Θεοδώρα Чтеца* обнимала событія отъ конца царствованія Θεодосія Младшаго до начала царствованія Юстина I (по Свидѣ: Юстиніана, но это ошибка). Она, очевидно, назначалась сдѣлаться продолженіемъ трудовъ Сократа и Созомена. Это произведеніе Θεодора не дошло до насъ въ полномъ видѣ. Изъ него сохранились лишь извлечения, изъ которыхъ видно между прочимъ, что исторія Θεодора дѣлилась на двѣ книги. Нерѣдко выражается мнѣніе, что этотъ экстрактъ сдѣланъ греческимъ церковнымъ историкомъ XIV-го вѣка Никифоромъ Каллистомъ ¹⁾. Основаніемъ подобнаго мнѣнія служитъ то, что въ рукописяхъ этотъ экстрактъ открытъ со слѣдующимъ заглавіемъ: ἐκτλογοὶ ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλιστοῦ, т. е. извлечения, (записанныя) съ голоса или подъ диктовку Никифора Каллиста.

1) Въ патрологіи Мивя извлечения изъ Θεодора носятъ такое заглавіе: Excerpta ex Historia ecclesiastica Theodori Lectoris ab Nicephoro Callisto collecta (Tom. 86, pars I). Отсюда и въ русскомъ изданіи находимъ такое же заглавіе: „Извлечения изъ Церковной Исторіи Θεодора Чтеца, по изложенію (?) Никифора Каллиста (Спб. 1853).

Но указанное мнѣніе въ настоящее время потеряло значеніе. Еще одинъ изъ прежнихъ издателей „извлеченій“ изъ Θεодора — Генрихъ Валуа (Валезій) выражалъ мысль, что Каллисть едва ли зналъ въ полномъ видѣ церковную исторію Θεодора, такъ какъ еслибы онъ имѣлъ ее подъ руками, то внесъ бы въ составленную имъ, Каллистомъ, собственную церковную исторію и какіе нибудь другіе отрывки изъ труда Θεодора, кромѣ тѣхъ, которые, и помимо Никифора, можно находить въ сохранившихся до насъ извлеченіяхъ изъ Θεодора; поэтому Валуа думалъ, что Никифоръ имѣлъ въ своемъ распоряженіи лишь тѣ же извлеченія изъ Θεодора, какими владѣемъ и мы ²⁾. Въ настоящее время люди науки все болѣе и болѣе склоняются въ пользу мнѣнія Валуа. Во первыхъ открыто, что тѣми же извлеченіями, какія дошли до насъ, пользовался еще Хронографъ Θεофанъ, слѣдовательно они существовали за нѣсколько столѣтій до Никифора и не были впервые сдѣланы этимъ послѣднимъ ³⁾. Во вторыхъ, изученіе рукописей греческихъ церковныхъ историковъ показало, что имя Никифора Каллиста случайно и ошибочно присоединено къ разсматриваемымъ нами извлеченіямъ изъ исторіи Θεодора ⁴⁾. Можно сожалѣть, что исторія Θεодора не сохранилась до насъ ⁵⁾, такъ какъ она богата была интересными и новыми сообщеніями касательно первоначальнаго монофизитства и отношеній монофизитовъ къ Халкидонскому собору. Впрочемъ на основаніи той компіляціи изъ Θεодоровой исторіи, которая дошла до насъ, трудно составить обстоятельное сужденіе о произведеніи Θεодора. А потому мы спѣшимъ перейти къ болѣе опредѣленной характеристикѣ труда Евagriя, который дошелъ до насъ въ полномъ составѣ.

²⁾ См. Stäudlin. Geschichte der Kirchengesch., S. 78; Herzog-Hauck. Encyklop. Banb XV, Artik. Theodorus Lector. Въ изданіи же Мниа ученыхъ сужденій Валуа по разсматриваемому вопросу не напечатано.

³⁾ De-Boor. Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker (loc. cit.), S. 490.

⁴⁾ См. подробности у De-Boor'a же, S. 484 et cet.

⁵⁾ Важность и цѣнность исторіи Θεодора утверждаютъ: Stäudlin, 78; авторъ статьи о Θεодорѣ въ энциклопедіи Герцога-Гаука и друг.

Евагріи, подобно *Теодориту*, родомъ былъ сиріецъ, происходилъ изъ города *Епифаніи* въ такъ называемой второй Сиріи. На мѣсто своей родины указываетъ самъ онъ въ слѣдующихъ словахъ: „епископъ нашей *Епифаніи Косьма*“ и проч. (*Церк. Истор.* III, 34). Историкъ, очевидно, называетъ *Епифанію* „нашею“ въ виду того, что это была его родина. Родился онъ въ царствованіе *Юстиніана*, въ 536 или 537 году⁶). *Евагріи* получилъ довольно основательное образованіе и сталъ заниматься адвокатурой (схоластикъ). Жизнь свою онъ проводитъ не въ родномъ городѣ, а въ знаменитой *Антіохіи*. Здѣсь онъ вступилъ въ особенно близкія отношенія къ *антіохійскому патріарху Григорію* (573—593 г.). *Евагріи* помогаль *Григорію* и какъ адвокатъ, и какъ человѣкъ научно-образованный. *Григорій* подвергся тяжелой клеветѣ, онъ обвинялся въ преступной связи съ собственной сестрою, бывшей уже замужемъ. Это кляузное дѣло разбиралось на соборѣ, въ *Константинополѣ*, въ присутствіи самого *Григорія*. Обвиняемый вышелъ изъ суда оправданнымъ. Въ этомъ случаѣ *Евагріи* оказалъ важныя услуги патріарху своимъ искусствомъ адвоката: онъ явился на соборъ и защищаль обвиняемаго (VI, 7). *Евагріи* много помогаль *Григорію* и своимъ образованнымъ перомъ. Онъ писалъ для *Григорія* оффиціальныя донесенія императору, письма, проповѣди и т. д. Нѣкоторыя изъ этихъ произведеній *Евагрія*, даже прямо выдавались отъ имени *Григорія*, какъ будто бы они были написаны этимъ патріархомъ (VI, 24). Изъ сейчасъ рассказанныхъ фактовъ, рисующихъ жизнь *Евагрія* видно, что онъ былъ близокъ къ церковнымъ сферамъ и значить могъ быть опытнымъ описателемъ церковныхъ дѣлъ. Можно догадываться, что *Евагріи* былъ на хорошемъ счету и въ высшихъ гражданскихъ правительственныхъ сферахъ. Такъ, когда у императора *Маврікія* родился сынъ *Теодосій* и *Евагріи* составилъ по этому случаю рѣчь, то ему дано было рѣдкое отличіе—онъ получилъ почетный титулъ префекта (VI, 24)⁷).

6) *Valesii praefatio in histor. ecclesiast. Euagrii. Migne, Gr. Tom. 86, pars II, p. 2409—2410.*

7) Это титуло *Евагріи* удерживаетъ и въ надписаніи къ его исторіи: ἄπο ἐπαρχου = ex praefectis.

Время кончины Евагрія остается неизвѣстнымъ. Кажется, впрочемъ онъ не пережилъ границы, раздѣляющей шестой вѣкъ отъ VII-го.

Церковная исторія Евагрія обнимаетъ эпоху отъ середины царствованія Θεодосія Младшаго, отъ 431 года, — года созванія III вселенскаго собора, до двѣнадцатаго года царствованія Маврикія, до 594 года. Она доведена до того времени, до какого Евагрій и хотѣлъ довести свой трудъ. Въ послѣдней главѣ своей исторіи онъ говоритъ: „здѣсь на 12-мъ году правленія Маврикія пусть и остановится моя исторія; о дальнѣйшихъ событіяхъ предоставляю говорить и писать желающимъ“. Очень возможно, что исторія Евагрія и написана въ томъ самъ 594 году, до какого она доведена; по крайней мѣрѣ самъ Евагрій ясно говоритъ, что въ этомъ году онъ занимался уже писаніемъ своей исторіи (III, 33) ⁸⁾. — Церковная исторія Евагрія состоитъ изъ шести книгъ. Что касается источниковъ исторіи Евагрія, то нельзя сомнѣваться, что онъ имѣлъ подъ руками много мемуаровъ, которые были полезны Евагрію при составленіи имъ его исторіи (V, 24). Примѣчено, что если Евагрій пользовался при написаніи той или другой книги какими-либо свѣтскими историками, то онъ въ этомъ случаѣ не смѣшивалъ извѣстій, принадлежащихъ разнымъ лицамъ, а всегда слѣдовалъ какому-нибудь одному, оставляя въ сторонѣ другихъ ⁹⁾. Такъ въ первыхъ трехъ книгахъ своей исторіи Евагрій пользовался Евстаѣемъ Епифанійскимъ ¹⁰⁾; въ четвертой Прокопіемъ Кесарійскимъ, при этомъ рассматриваемый церковный историкъ знакомъ былъ не только съ „исторіей войнъ“ Прокопія, но и съ его „Тайной исторіей“ (*historia arcana*) и сочиненіемъ „О Постройкахъ“ (*de aedificiis*) ¹¹⁾, т. е. со всѣми сочиненіями Прокопія, какъ восхваляющими, такъ и порицающими Юстиніана и его царствованіе; въ пятой книгѣ Евагрій слѣдуетъ извѣ-

8) Valesii. Praefatio, p. 2411—2412.

9) Ieep. Quellenuntersuchungen, S. 169.

10) Ieep. Ibidem. Евстаѣй Епифанійскій въ одномъ изъ своихъ сочиненій описалъ исторію отъ Византійскаго императора Анастасія (Евагр. V, 24).

11) Ieep. S. 161. Изъ Тайной исторіи Евагрій, по Ieepу, взялъ извѣстія: V, 30; IV, 32.

стіямъ Менандра ¹²⁾ и т. д. Всѣми этими источниками Евагрій пользовался преимущественно для знакомства съ политическимъ и общественнымъ положеніемъ имперіи въ описываемое имъ время. Нѣкоторыхъ свѣтскихъ историковъ авторъ цитируетъ единственно для того, чтобы опровергнуть ихъ показанія. Такъ, Евагрій, очевидно, знакомъ былъ съ языческимъ писателемъ Зосимою (жившимъ въ началѣ V-го вѣка), но съ нимъ нашъ историкъ только полемизируетъ, наприм. по вопросу объ обращеніи Константина Великаго въ христіанство и по вопросу объ убіеніи этимъ же императоромъ жены своей Фавсты и сына Криспа (III, 40—41).—Что касается познаній Евагрія въ богословской и церковно-исторической литературѣ, то нельзя утверждать, чтобы этого рода познанія его были обширны. Генрихъ Валуа справедливо упрекаетъ Евагрія въ томъ, что онъ недостаточно знакомъ былъ съ памятниками церковно-исторической жизни прошлаго времени ¹³⁾. Евагрій наприм. не читалъ и не зналъ такого произведенія, какъ сочиненіе Евсевія: *Vita Constantini*, и свѣдѣнія объ обстоятельствахъ крещенія Константина Великаго почерпалъ не изъ этого источника, а изъ Теодорита (III, 41). Впрочемъ Евагрій, но кажется случайно, имѣлъ подъ руками и очень цѣнные памятники церковно-исторической науки. Такъ онъ пользовался полнымъ экземпляромъ актовъ IV вселенскаго Халкидонскаго собора (I, 18. Глава эта очень большая). Несомнѣнно такъ же, что Евагрій обладалъ большею наблюдательностію и много зналъ и слышалъ о томъ, что замѣчательнаго случилось въ его время. Какъ церковный историкъ своего времени Евагрій имѣетъ большую цѣнность.

Что касается характера разсматриваемой исторіи, то Евагрій въ сравненіи съ предшествующими историками замѣчательнень попыткою установить точный взглядъ на значеніе ересей въ исторіи христіанской жизни. Каждый изъ пред-

¹²⁾ Иер. 163.

¹³⁾ *Illud tamen in eo reprehensionem meretur, quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticae monumentis, quantum in legendis profanis scriptoribus.* Praefatio, p. 2411.

шествующихъ церковныхъ историковъ посвящалъ ересямъ болѣе или менѣе видное мѣсто въ своемъ трудѣ, не давая себѣ отчета, почему ересь достойна вниманія историка. Евагрій, повидимому, хотѣлъ восполнить этотъ пробѣлъ, замѣчавшійся у историковъ прежняго времени. Отсюда является у него попытка формулировать вопросъ о значеніи ересей въ исторіи церкви—опредѣленнѣе и точнѣе. Вотъ что говоритъ онъ: „никто изъ язычниковъ не долженъ смѣяться надъ нами, если у насъ по временамъ являются новыя мнѣнія касательно вопросовъ вѣры, ибо испытывая и изслѣдуя христіанскую религію и желая выразить къ ней свое почтеніе и дать знать о ея высотѣ, мы составляемъ относительно нѣкоторыхъ сторонъ ея такія или другія мнѣнія. Но ни одинъ изобрѣтатель ереси не хотѣлъ умышленно произносить хулу на вѣру; ни одинъ не рѣшался намѣренно попирать божественное; а всякій изъ еретиковъ, выражая свое мнѣніе, думалъ, что онъ понимаетъ вѣру лучше предшественниковъ. Впрочемъ существенное и главное всѣми у насъ исповѣдуется единогласно. Если же въ какомъ-либо отношеніи и появляется у насъ новое ученіе, то нужно сказать, что Спаситель даровалъ намъ свободу“ (αὐτεξούσιου) въ изслѣдованіи религіи: „Спасителю угодно, дабы то, что мы исповѣдуемъ, исповѣдывалось нами съ полнымъ разумѣніемъ; это настоящій путь, по которому должна теши св. церковь“ (I, 11). Воззрѣніе это заслуживаетъ вниманія. Евагрій хочеть видѣть въ ересяхъ скорѣе ошибочно направленное стремленіе раскрыть истину, чѣмъ явное желаніе попраить ее. Онъ хочеть провести грань между дѣйствительно сознательнымъ зломъ и безсознательнымъ заблужденіемъ въ исторіи. Но по странному противочію себѣ, этотъ взглядъ остается у Евагрія лишь теоріей, которая быстро забывается авторомъ, когда онъ встрѣчается съ ересью лицомъ къ лицу въ области прошедшей исторической жизни. Въ этомъ случаѣ онъ оказывается суровъ въ отношеніи къ ересямъ, какъ Евсевій, Созоменъ и др. Забывая объ этомъ, сейчасъ приведенномъ отзывѣ своемъ о еретикахъ, Евагрій слѣдующими словами открываетъ свое повѣствованіе о Несторіи. „Послѣ того, какъ нечестіе Юліана—говоритъ Евагрій на своемъ вычурномъ языкѣ—было потоц-

лено въ крови мучениковъ, а неистовство Арія связано цѣпами, выкованными въ Никее, да и Евномій съ Македоніемъ, сокрушившись о священный градъ низвержены св. Духомъ (какъ бы сильнымъ дуновеніемъ вѣтра) — въ Босфоръ, т. е. послѣ того, какъ Евномій и Македоній осуждены были на соборѣ Константинопольскомъ II-мъ вселенскомъ, послѣ всего этого „ненавистникъ демонъ воздвигаетъ на насъ необыкновенную и небывалую войну“ (I, 1). Подъ этой войной Евагріи разумѣеть ничто другое, какъ ересь Несторія. Самого Несторія онъ, далѣе, обзываетъ „богоборственной гортанью“, „вторымъ сонмищемъ Каіафы“ (I, 2). Такъ кончается попытка Евагрія провести новый взглядъ въ историческомъ изслѣдованіи о ересахъ, отрѣшиться отъ общепринятаго воззрѣнія на ереси. Историкъ становится на старый путь. И однакожь точное проведеніе указаннаго его взгляда могло бы дать его исторіи новый, долѣе мало сознаваемый интересъ въ изученіи ересей. Быть можетъ историку удалось бы доказать, что отъ ересей истекаетъ не одно только зло для церкви. Самъ Евагрій говоритъ: „надобно дивиться неизреченной премудрости Бога, вѣщавшаго апостолу Павлу: „Сила бо моя въ немощахъ совершается“ (2 Кор. 12, 9). То-есть — замѣчаетъ историкъ — отъ чего расторгаются члены, то самое способствуетъ и располагаетъ къ утверженію правыхъ и неукоризненныхъ догматовъ (*ὀρθὰ δόγματα*), — тѣмъ самымъ вселенская церковь Божія возбуждается къ возрастанію (*πρὸς αὐξησιν*) и восхожденію къ небесамъ“ (I, 11).

Кромѣ этой особенности исторіи Евагрія, которая впрочемъ, какъ мы видимъ, не сопровождалась никакимъ результатомъ для метода церковно-историческаго, — въ его исторіи встрѣчаемъ еще ту особенность, что онъ не остается при одномъ голомъ разсказѣ о событіяхъ, случившихся въ жизни того или другаго лица, какъ это до сихъ поръ было въ обыкновеніи у историковъ обзорнаго нами цикла, — онъ хочетъ каждое изъ болѣе замѣчательныхъ лицъ возвести въ характеръ, въ типъ. Отсюда его стремленіе характеризовать личность на основаніи внутреннихъ ея качествъ и свойствъ. Характеристики эти разнообразны и не лишены интереса. Приведемъ для образца нѣкоторыя его характеристики. Вотъ

сдѣланная имъ характеристика Антіохійскаго патріарха Анастасія (561—572 г.). „Анастасій былъ отлично свѣдущъ въ св. Писаніи и до того строгъ въ своихъ правилахъ и образѣ жизни, что обращалъ вниманіе и на самыя маловажныя предметы и никогда не измѣнялъ постоянству и твердости—ни въ житейскихъ отношеніяхъ, ни въ дѣлахъ религіи. А нравъ свой онъ такъ воздерживалъ, что ни ласкательство, ни вкрадчивая рѣчь не склоняли его къ несправедливости, ни жестокость и суровость (со стороны) не удерживали его отъ правды. Въ бесѣдахъ важныхъ слухъ его былъ открытъ, языкъ, остроумно рѣшающій вопросы, обилывалъ словами; напротивъ при разговорахъ бесполезныхъ онъ совершенно заграждалъ свой слухъ и полагалъ храненіе устамъ, такъ что слово его измѣрялось разумомъ и молчаніе было превосходнѣе слова“ (IV, 40). Въ такомъ же родѣ находимъ у Евагрія характеристику и другаго патріарха Антіохійскаго Григорія: „Умомъ и добродѣтелями души превосходилъ онъ—говоритъ Евагрій объ этомъ патріархѣ—превосходилъ всѣхъ (?), настойчиво выполняя каждое предназначанное дѣло, недоступенъ былъ для страха и такъ твердъ, что не уступалъ и не потворствовалъ мірской власти. Онъ весьма способенъ былъ возбуждать благорасположенность къ себѣ во всѣхъ,—кто по какимъ-либо обстоятельствамъ встрѣчался съ нимъ. По внѣшнему своему обращенію онъ былъ любезенъ, въ разговорахъ пріятно краснорѣчивъ, въ дѣлахъ требовавшихъ немедленнаго мнѣнія, остеръ болѣе чѣмъ кто-либо другой“ и пр. (V, 6). Хотя приведенныя нами Евагріевы характеристики двухъ патріарховъ, повидимому, выставляютъ Евагрія историкомъ, дѣломъ котораго было составленіе панегириковъ въ честь высокопоставленныхъ лицъ, но это не всегда такъ у нашего историка. Подчасъ его характеристики желчны и злы. Таковъ напр. его отзывъ о знаменитомъ Юстиніанѣ. Евагрій выставляетъ его человѣкомъ корыстолюбивымъ, ненасытнымъ, отдавшимъ все подвластное ему царство на откупъ (IV, 30), называетъ звѣрскостью его пристрастіе къ цирковой партіи голубыхъ (IV, 32), непохвально отзывается объ его стремленіи вмѣшиваться въ религіозные споры того времени (IV, 39), и указавъ на образъ его смерти, Евагрій замѣчаетъ о немъ,

что онъ сошелъ въ преисподнее судилище (V, 1). — Отъ характеристикъ отдѣльныхъ лицъ Евагрій, хотя и рѣдко, вышпается до общихъ характеристикъ положенія всей церкви того или другого времени. Онъ старательно при этомъ подмѣчаетъ тѣ отгѣнки, какіе отличаютъ одну религіозную партію отъ другой. Такова его характеристика начала царствованія императора Анастасія (кон. V-го и нач. VI в.) III, 30). Подобное стремленіе дѣлаетъ честь историку. Подъ его перомъ исторія перестаетъ быть сборникомъ разнокачественныхъ и пестрыхъ сказаній. Личности, которыя онъ описываетъ, изъ непонятныхъ, безжизненныхъ автоматовъ превращаются въ живыя лица, одушевляемые такими или другіми мотивами; общій взглядъ начинаетъ господствовать надъ историческими матеріалами. Впрочемъ все это находимъ у Евагрія не болѣе, какъ въ зачаточныхъ формахъ.

Въ общемъ же историкъ Евагрій вѣрно слѣдуетъ той церковно-исторической манерѣ излагать событія, которая указана Евсеіемъ, принята Созоменомъ и Θεодоритомъ, перешла по наслѣдству и къ Евагрію. Подобно тому какъ Евсеій Константина Великаго, Руфинъ Θεодосія Великаго, а Созомень Θεодосія Младшаго, Евагрій возводитъ современнаго императора Маврікія (582—602 г.) — въ идеалъ совершенства, расточаетъ ему хвалы, превознося до небесъ его доблести. У историковъ того времени образовалось какъ бы правило находить для себя героя и не жалѣть красокъ для изображенія его достоинствъ. „Въ одномъ Маврікіи—говорилъ Евагрій — гармонически сочетавались благочестіе и стремленіе къ благоденствію (подданныхъ), и такъ какъ въ немъ благочестіе брало перевѣсъ, то онъ далекъ былъ отъ ошибокъ“. „Онъ старался носить цорфиру и вѣнецъ не тѣлесно только, но и душевно, ибо какъ одинъ изъ всѣхъ прежде бывшихъ царей царствовалъ надъ самимъ собою, представляя собой живой образецъ добродѣтели“ (VI, гл. 1). Отсюда историкъ каждый фактъ изъ жизни своего героя дѣлаетъ предметомъ панегирическаго восхищенія. Простое событіе заключенія брака императоромъ—и то заставляетъ историка замѣтить: „словомъ, въ родѣ человѣческомъ знаменитѣе и великолѣпнѣе этого торжества не было“ (VI,

1). Разсыпаясь въ похвалахъ лицамъ, которымъ историкъ сочувствуетъ, онъ не удерживаетъ потоковъ злословія, когда ему приходится говорить о людяхъ, которые ему не нравятся. Одна крайность создавала другую. И наконецъ, подобно многимъ продолжателямъ Евсевія — Сократу, Созомену, Филосторгію, которые во всѣхъ историческихъ трудахъ, описывая состояніе церкви, описываютъ въ тоже время состояніе государства, такъ какъ съ переходомъ императоровъ въ христіанство и ихъ дѣла стали разсматриваться, какъ предметъ, имѣющій отношеніе къ церковной исторіи — подобно указаннымъ историкамъ Евагрію отводитъ слишкомъ большое мѣсто въ своей исторіи повѣствованію о событіяхъ характера гражданскаго, не обращая вниманія на то: служатъ ли они къ уясненію событій церковныхъ или нѣтъ, и потому по мѣстамъ его исторія перестаетъ быть исторіею церковною.

Историкъ Евагрію со всею полнотою отражаетъ въ своей исторіи духъ и характеръ своего времени. Его понятія и воззрѣнія весьма нерѣдко нисколько не возвышаются надъ понятіями и воззрѣніями массы. Являясь слишкомъ довѣрчивымъ историкомъ, Евагрію безо всякаго сомнѣнія и колебанія заноситъ на страницы своего произведенія всякіе рассказы о знаменіяхъ, которыми предвѣщалось, по его мнѣнію, то или другое событіе. И почти нѣтъ событій, сколько нибудь значительнаго, которое, по увѣренію историка, не предвѣщалось бы напередъ тѣмъ или другимъ способомъ. „Тогда открылось — говоритъ суевѣрный Евагрію про одно время — много чудесныхъ явленій, предвѣщавшихъ будущія бѣдствія: такъ, при началѣ войны мы видѣли только что родившагося теленка, у котораго было двѣ головы на одной шеѣ“ (V, 8). Царствованіе Маврікія предуказано было, по рассказу историка, сновидѣніемъ его отца, благоуханіемъ отъ земли во время его рожденія и видѣніемъ отъ самого Маврікія завѣсы церковной, объятой пламенемъ“ (V, 21) и проч. При такомъ взглядѣ на пророчественныя явленія, историкъ не осмѣливается сомнѣваться въ ихъ значеніи, онъ только изумляется имъ, и съ полнымъ довѣріемъ передаетъ рассказъ о нихъ потомству.

При многихъ своихъ недостаткахъ, исторія Евагрія важна

въ томъ отношеніи, что она описываетъ эпоху III-го, IV-го и V-го вселенскихъ соборовъ, эпоху, никѣмъ еще тогда полно и послѣдовательно неописанную. Въ особенности она важна для изученія монофизитскихъ волненій послѣ Халкидонскаго собора, которыя изложены у Евагрія съ большою подробностію и на основаніи достовѣрныхъ извѣстій. Это была эпоха, по Евагрію, безчисленныхъ интригъ, чтеніе о которыхъ производитъ безотрадное впечатлѣніе. — Евагрій, подобно Θεодориту, обратилъ въ своей исторіи особенное вниманіе на положеніе церкви Антіохійской (VI в.). Это обстоятельство тѣмъ важнѣе, чѣмъ бѣднѣе мы свѣдѣніями о церковномъ положеніи не только второстепенныхъ, но даже и важнѣйшихъ городовъ Византійской имперіи, за исключеніемъ Константинополя, о которомъ больше всего говорятъ историки съ V-го вѣка. — Изъ документовъ, нашедшихъ мѣсто, въ книгѣ Евагрія, заслуживаетъ преимущественнаго вниманія извлеченіе изъ актовъ Халкидонскаго вселенскаго собора. Эти извлеченія оказываютъ помощь историку при изученіи и оцѣнкѣ текста дошедшихъ до насъ отъ позднѣйшихъ временъ — актовъ Халкидонскаго собора.

На Евагрії, церковномъ историкѣ VI-го вѣка, заканчивается развитіе церковно-исторической науки въ древне-греческой церкви. Послѣ Евагрія церковная историографія прекратилась.

Почему церковная историографія съ VI вѣка замерла въ древней церкви, обстоятельно отвѣчать на этотъ вопросъ — нѣтъ надобности. Достаточно сказать, что съ этого времени замѣчается вообще упадокъ богословской научной дѣятельности и литературы. Одинаковую судьбу съ прочими отраслями богословскаго вѣдѣнія раздѣляетъ и церковная исторія, и это тѣмъ естественнѣе, чѣмъ менѣе церковная исторія, какъ наука, назначена удовлетворять насущнымъ интересамъ религіозно-умственной жизни общества. Если съ VI вѣка прекращается развитіе церковной историографіи, то отсюда однако не слѣдуетъ дѣлать заключенія, что изсякло въ древней церкви всякое стремленіе имѣть представленіе о прошедшихъ судьбахъ церкви. Съ VI вѣка появляется и про-

должается много вѣковъ особый родъ исторической литературы; творцы ея называются Византиками или Византійскими историками. Эти историки до извѣстной степени восполняли пробѣлъ въ знаніяхъ, чувствовавшійся съ прекращеніемъ церковной исторіографіи. Но кто такое Византики? Наименованіе это характеризуетъ извѣстнаго рода историковъ, обладающихъ нѣкоторыми особенностями. Характеристическія черты Византійскихъ историковъ заключаются въ слѣдующемъ: во-первыхъ, всѣ они въ существѣ дѣла не историки въ нашемъ теперешнемъ смыслѣ слова, а хронисты, лѣтописцы, такъ какъ они большею частію описываютъ свое время — время, когда они жили; еще точнѣе ихъ можно назвать составителями мемуаровъ, потому что они не ограничиваются сообщеніемъ извѣстій о современныхъ имъ историческихъ фактахъ, но передаютъ множество историческихъ подробностей, анекдотовъ, любятъ заглядывать въ закулисную жизнь описываемыхъ лицъ, любятъ раскрывать сокровенныя пружины, движущія и заправляющія дѣятельностію главныхъ историческихъ личностей, причемъ историки весьма часто впадаютъ въ субъективизмъ, судятъ по личной и нерѣдко пристрастной мѣркѣ. Во-вторыхъ, большинство Византійскихъ историковъ принадлежитъ къ свѣтскому званію; какъ лица свѣтскія, они главнымъ образомъ интересуются политическимъ состояніемъ Византійскаго государства, а описанію дѣлъ церковныхъ отводятъ второстепенное мѣсто. Смѣшеніе политическаго и церковнаго элемента въ ихъ трудахъ составляетъ общую ихъ особенность. Въ-третьихъ, почти всѣ Византики съ особеннымъ вниманіемъ описываютъ ходъ дѣлъ и событій именно въ Византіи, все же прочее имѣетъ для нихъ второстепенный интересъ и въ особенности они мало занимаются исторіей западной половины Европы, не исключая Рима. Это историки—Византійцы въ строгомъ смыслѣ слова. Къ сожалѣнію, труды Византиковъ не отличаются высокими достоинствами. Лишь немногіе между ними пишутъ чистымъ стилемъ и умѣютъ съ достоинствомъ передавать историческіе факты. Почти всѣ труды ихъ простыя компіляціи или сборники фактовъ безъ надлежащаго плана и литературнаго и научнаго вкуса; авторамъ ихъ недостаетъ кри-

тическаго таланта, а часто и способности произносить правильныя сужденія; они вѣрятъ въ самыя нелѣпыя басни; пристрастіе и лесть обезображиваютъ ихъ произведенія, а суевѣрія дѣлаютъ чтеніе этихъ же произведеній неприятнымъ. Одинъ знатокъ Византійскихъ древностей (Сэнъ-Круа, у Choell'я) въ слѣдующихъ словахъ характеризуетъ Византійскихъ историковъ: „Многіе изъ Византиковъ берутъ на себя претензію составить общую исторію, начиная отъ сотворенія міра и кончая временами, когда они сами жили. Но принимаясь за подобную задачу, они въ своихъ трудахъ смѣшиваютъ и церковное и гражданское и наваливаютъ въ кучу безъ разбора все, что находятъ въ книгахъ, какія у нихъ были подъ руками. Для нихъ было все хорошо; они ни мало не вглядывались ни въ эпоху, когда они сами жили, не изслѣдовали тѣхъ писателей, изъ которыхъ они выписывали иногда по цѣлымъ страницамъ (и даже гораздо болѣе, добавимъ мы), не давали себѣ отчета, каковъ ихъ авторитетъ. Они даже не заботились о томъ, чтобы указывать тѣхъ авторовъ, какими они пользуются, они намѣренно хоронятъ концы въ воду, чтобы скрыть свой плагіатъ. И подобно гарпіямъ, они искажаютъ и извращаютъ все, до чего коснется ихъ рука. Лучше эти историки, когда они описываютъ событія среднихъ вѣковъ и сообщаютъ свѣдѣнія касательно Восточной имперіи. Здѣсь они имѣютъ подъ собою болѣе твердую почву и вполнѣ заслуживаютъ того, чтобы ихъ читать и изучать. Но во всякомъ случаѣ у нихъ почти всегда недостаетъ послѣдовательности и связи; ихъ сочиненія представляютъ аналогію съ тѣми дѣйствіями, о которыхъ они говорятъ, а въ этихъ дѣйствіяхъ нѣтъ ни плана, ни мотивовъ, ни порядка. Сверхъ того, они до излишества довѣрчивы, любятъ въ особенности басни; ихъ произведенія исполнены нелѣпостей“. „Византики—эти невѣжественные компиляторы, нагромождая безъ разбора кучу фактовъ и излагая ихъ безъ вкуса и критики, воображаютъ себѣ, что они могутъ заслуживать имя историковъ“.

Значить: если не розами усыпанъ путь современнаго церковнаго историка, изучающаго, при пособіи греческихъ церковно-историческихъ трудовъ IV, V и VI вѣка, древнюю

христіанскую исторію, то буквально долженъ пробираться среди терній церковный историкъ, излагающій исторію церкви болѣе позднихъ вѣковъ. И значить: древняя греческая церковная исторіографія представляетъ явленіе сравнительно болѣе отрадное, чѣмъ вся прочая греческая историческая литература прежнихъ вѣковъ христіанской церкви.

А. Лебедевъ.

1890 г.
Іюня 19 дня.

Гусъ и Викалефъ.

„Non mihi placet, quod doctor in mala significatione vocat nos Wiclefistas. Ego enim fateor, quod sententias veras, quas M. I. Wiclef, sacrae theologiae professor, posuit, teneo, non quia ipse dicit, sed quia scriptura vel ratio infallibilis dicit. Si autem aliquem errorem posuerit, nec ipsum nec quemcumque alium intendo in errore quantumlibet modice imitare“.—Hus ¹⁾).

Однимъ изъ важнѣйшихъ элементовъ, вошедшихъ въ составъ гуситскаго движенія, историками считается такъ называемый Викалефизмъ, то есть, идеи и воззрѣнія, провозглашенныя знаменитымъ англійскимъ философомъ и богословомъ XIV вѣка, Джономъ Викалефомъ (1324—1387). Общій характеръ ученія этого богослова состоялъ въ томъ, что отрицая всякій человѣческой авторитетъ въ вещахъ божественныхъ, онъ хотѣлъ обосновать свою богословскую систему исключительно на свидѣтельствѣ Свящ. Писанія, и поэтому отвергалъ не только всѣ нововведенія римской церкви, какъ позднѣйшія измышленія, сдѣланныя съ корыстной цѣлю, но и многіе пункты общецерковнаго ученія. Благодаря частымъ сношеніямъ между Богеміей и Англіей, особенно усилившимся послѣ брака англійскаго короля Ричарда II съ чешской княжной Анной, сестрой короля Вечаслава, ученіе Викалефа и его сочиненія были занесены въ Чехію съ 80-хъ годовъ XIV вѣка, распространились здѣсь прежде всего между профессорами Пражскаго университета, а затѣмъ, съ начала XV-го столѣтія стали предметомъ оживленныхъ споровъ и волненій не только между учеными богословами Праги, но и въ самыхъ

¹⁾ Responsio ad scripta Stephani Paletz, Opp. I, 264 (Lechler, Johann von Wicklif, II, 263; Anm. I).

низшихъ слояхъ ея общества. Живое участіе въ этихъ спорахъ о Виклефѣ принималъ чехъ Янъ Гусъ, давшій свое имя послѣдовавшему за его смертію на Константскомъ соборѣ (6 іюл. 1415 г.) сильному движенію въ Чехіи и Моравіи; близко знакомый съ сочиненіями англійскаго богослова, усвоившій многія изъ его идей, Гусъ выступилъ рѣшительнымъ защитникомъ Виклефа, 45 Богословскихъ тезисовъ котораго были осуждены, какъ еретическія, въ Прагѣ 28-го мая 1403-го года, и вмѣстѣ со своими приверженцами заслужилъ у современныхъ ему полемистовъ и хронистовъ, равно какъ и у нѣкоторыхъ новѣйшихъ изслѣдователей его дѣятельности имя виклефита. Возникающій отсюда вопросъ объ отношеніи Гуса къ Виклефу, такимъ образомъ, стольже любопытенъ самъ по себѣ, сколько важенъ для сужденія о такомъ замѣчательномъ явленіи, какимъ было гуситство. Изъ всѣхъ религіозныхъ движеній, когда либо волновавшихъ христіанскую западную Европу, гуситство выдается въ томъ отношеніи, что оно всецѣло принадлежало славянскому племени, служило выраженіемъ ея національной и религіозной оппозиціи и въ тоже время глубоко воздѣйствовало не только на сосѣдніе народы, но и на судьбы всего христіанства Запада. По этимъ своимъ особенностямъ гуситство издавна привлекало на себя вниманіе ученой любознательности и дало въ себѣ тему для многочисленныхъ и разнообразныхъ изслѣдованій. Однако, не смотря на довольно обширную и многостороннюю литературу, посвященную вопросамъ о Гусѣ и возбужденномъ имъ движеніи, сужденіе объ этомъ любопытномъ историческомъ явленіи не достигло еще той степени научной объективности, на которой прекращаются всякіе споры и разногласія въ виду одного опредѣленнаго и строго обоснованнаго взгляда на предметъ. Въ дѣлѣ изученія Гуса и гуситства случилось то, что наблюдается обыкновенно при изученіи явленій, не переставшихъ имѣть еще жизненное значеніе²⁾, то есть, на немъ въ усиленной мѣрѣ отразились

2) „Реакція, давившая чешскую народность,—говоритъ г. Флоринскій, еще не совсѣмъ кончилась; умы еще связаны прямо или косвенно“... Киев. Унив. Изв. 1884 г. № 5, 109.

партійные интересы и личные взгляды его изслѣдователей. Одни видятъ въ Гусѣ не болѣе, какъ ересіарха, не отличавшагося ни глубиной мысли, ни искренностью убѣжденій, фанатика своей національности, подстрекавшаго чернь противъ нѣмцевъ, революціонера въ области государственной и церковной³⁾. Другіе, отрицая за нимъ всякое національное значеніе, считаютъ его предшественникомъ реформации, позднѣе охватившей своимъ могучимъ потокомъ всю западную Европу, и поставляютъ его въ такія отношенія къ Веклефу, при которыхъ уничтожается всякая оригинальность и самобытность возбужденнаго имъ движенія⁴⁾. Третьи, строго разграничивая характеръ дѣятельности Гуса отъ стремленій другихъ реформаторовъ, связываютъ его съ идущими изъ глубины вѣковъ преданіями, сохранившимися въ народной памяти и учрежденіяхъ обычая отъ временъ основанія православной церкви въ Чехіи трудами свв. братьевъ Кирилла и Меодія, и въ возбужденномъ имъ движеніи видятъ попытку возвратиться къ началамъ восточнаго православія⁵⁾. Такимъ образомъ, было ли гуситство своеобразнымъ историческимъ явленіемъ, могшимъ возникнуть только на почвѣ народной жизни Чешскаго племени, или, лишенное самобытныхъ, оригинальныхъ началъ, оно обязано своимъ возникновеніемъ такому чуждому для Чеховъ лицу, какимъ былъ Веклефъ, — этотъ важнѣйшій для пониманія гуситскаго движенія вопросъ рѣшается до сихъ поръ въ діаметрально противоположныхъ направленіяхъ, и очевидно, что основательное рѣшеніе его весьма зависитъ отъ отвѣта на другой вопросъ: въ какомъ отношеніи стоялъ Гусъ къ Веклефу? былъ ли онъ только апостоломъ Веклефизма, или въ его дѣятельности можно подмѣтить слѣды вліяній иныхъ и стремленіе къ дѣлямъ, отличнымъ отъ Веклефа? Но помимо значенія этого вопроса для сужденія о дѣломъ гуситскомъ движеніи, рѣшеніе его имѣетъ еще болѣе важности для пониманія какъ

3) Католическая точка зрѣнія, ср. у Friedrich'a, Die Lehre I. Hus. Опроверженіе Фридриха см. у Krumel'a, Iohannes Hus.

4) Протестантская точка зрѣнія: Iager, Lechler, Loserth и др.

5) Русская, такъ называемая, славяно-фальская точка зрѣнія: Новиковъ, Едигицъ, Клевановъ, Гильфердингъ и др.

личности Гуса, такъ и всей его реформаторской дѣятельности. Если Гусъ ничего другаго не хотѣлъ, какъ торжества чистаго Виклефизма, и ни къ чему иному не стремился, какъ къ осуществленію того порядка вещей въ дѣлахъ Церкви, какой былъ проектированъ Виклефомъ, то ясно, что въ такомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи ни относительно оригинальности его личности, ни о самостоятельныхъ историческихъ заслугахъ его; какъ наоборотъ, признаніе, что Гусъ стоялъ въ своей дѣятельности на особенной, самобытной почвѣ, выработанной исторической жизнью его народа, eo ipso исключаетъ возможность видѣть въ немъ чистаго ученика Виклефа и въ возбужденномъ имъ движеніи чистую Виклефію.—Такъ какъ Гусъ былъ не столько богословомъ, сколько общественнымъ дѣятелемъ, публично защищавшимъ честь Виклефа, то полный и обстоятельный отвѣтъ на тотъ вопросъ, въ какомъ отношеніи стоялъ Гусъ къ Виклефу, необходимо вынуждаетъ сначала разсмотрѣть ту роль, какую игралъ Виклефизмъ въ движеніяхъ, волновавшихъ Прагу между 1403—1414 гг., а затѣмъ уже опредѣлить степень вліянія Виклефа на богословскія воззрѣнія Гуса, поскольку это выразилось въ сочиненіяхъ послѣдняго ⁶⁾.

I.

28-го мая 1403 года въ торжественномъ собраніи Пражскаго университета, по желанію архіепископскаго официала Кбеля и пражскаго каноника Венцеля, были осуждены 45 богословскихъ положеній, извлеченныхъ изъ сочиненій Виклефа, и подъ страхомъ клятвы запрещено было доказывать и распространять ихъ, тайно и явно ⁷⁾. Одинъ рядъ этихъ положеній, обнимавшій собой первые 24 члена, былъ уже осужденъ на Лондонскомъ соборѣ 1382 года, остальные 21 положеніе вновь извлечено изъ сочиненій Виклефа Іоанномъ

⁶⁾ При этомъ мы, конечно, не имѣемъ въ виду написать ни полную біографію Гуса, ни обзоръ всѣхъ его сочиненій. То и другое войдетъ лишь настолько на сколько способно уяснить интересующій насъ вопросъ объ отношеніи Гуса къ Виклефу.

⁷⁾ Documenta mag. I. Hus, ed. Palasky, p. 131.

Губнеромъ, магистромъ Пражскаго университета ⁸⁾). Въ исторіи Богеміи это былъ первый оффиціальный актъ, въ которомъ названо имя Виклефа, и онъ сдѣлался исходнымъ пунктомъ живыхъ и сильныхъ движеній, глубоко взволновавшихъ жизнь Богемскаго королевства. Уже на собраніи университета, осудившемъ Виклефа, голоса раздѣлились по вопросу о достоинствѣ представленныхъ положеній ⁹⁾, но скоро это раздвоеніе изъ стѣнъ ученаго учрежденія вышло на улицы и площади и съ каждымъ годомъ проникало въ сознание современниковъ рѣшительнѣе и яснѣе. Оно образовало новый элементъ народной жизни въ Богеміи и Моравіи, который подавилъ собой всѣ духовные и матеріальные интересы, оказавъ сильное воздѣйствіе не только на жизнь окружающихъ странъ, но и на судьбу всего христіанства въ западномъ мірѣ, и привелъ въ концѣ концовъ къ кровавой войнѣ съ извѣстными ужасами таборитовъ ¹⁰⁾. Оно возбудило борьбу между двумя націями, нѣмецкой и славянской, покрыло страну кучами обломковъ и развалинъ и послѣ роковой Бѣлгородской битвы (1620 г.) убило славянскую народность въ Чехіи и Моравіи, только двѣсти лѣтъ спустя очнувшуюся отъ этого удара.— Не смотря на то, что, по всѣмъ законамъ исторіи и логики, эти неисчислимыя послѣдствія возбужденныхъ съ 1403 г. виклефитскихъ споровъ въ Прагѣ заставляютъ искать причину раздвоенія глубже, нежели въ теоретической разности ученыхъ мнѣній на счетъ Виклефа,—просматривая исторію Пражскихъ волненій въ періодъ 1403—1414 г. по документальной сторонѣ, мы ничего иного на первый разъ не встрѣтимъ, какъ только указанія на споры между двумя партіями относительно англійскаго богослова и его сочиненій. Во главѣ партіи, защищавшей честь Виклефа, всталъ чехъ Янъ изъ Гусинець или, короче, Гусъ, — какъ онъ и называлъ себя обыкновенно съ 1396 г. ¹¹⁾, — давшій имя всему позднѣйшему движенію. По нѣкоторымъ, хотя и не вполне

⁸⁾ Loserth, Hus und Wiclif, p. 98.

⁹⁾ Въ Doc. сказано: secundum pluritatem vocum.

¹⁰⁾ Ср. Palasky, Geschichte vom Bohmen, III, I, 155.

¹¹⁾ Loserth, cit. op., S. 75.

точнымъ даннымъ, онъ родился 6-го іюля 1369 г., получилъ высшее образованіе въ Пражскомъ университетѣ, и уже въ 1393-мъ году сдѣлался бакалавромъ свободныхъ искусствъ, въ слѣдующемъ году достигъ бакалаврства богословія, а въ 1396-мъ году сталъ онъ магистромъ свободныхъ искусствъ. Съ 1398-го года онъ выступаетъ въ качествѣ лектора въ университетѣ и быстро идетъ по лѣстницѣ университетскихъ должностей: въ 1401-мъ году онъ избранъ былъ деканомъ философскаго факультета, въ слѣдующемъ году — его ректоромъ, въ каковомъ званіи онъ и оставался полгода до конца апрѣля 1403 г. Его академическая жизнь, не смотря на всю важность ея для личнаго развитія Гуса, не имѣла однако-же такого значенія, какъ его общественная дѣятельность, въ какую онъ вступилъ съ 1402 года въ качествѣ народнаго проповѣдника въ новоучрежденной Виелеемской часовнѣ. Уже съ первыхъ шаговъ его на этой новой сценѣ его дѣятельности имя его было связано съ именемъ Виклефа, и эта связь съ каждымъ годомъ становилась крѣпче и глубже проникала въ сознаніе его противниковъ¹²⁾. На собраніи 1403 г. вмѣстѣ съ Николаемъ Летомышльскимъ Гусъ явился рѣшительнымъ противникомъ большинства, настаивавшаго на осужденіи 45 положеній Виклефа, и утверждая, что эти положенія лживо и съ коварною цѣлію извлечены изъ сочиненій послѣдняго, бросилъ рѣзкое обвиненіе противъ Губнера, признавая его достойнымъ сожженія за фальсификацію книгъ¹³⁾. По замѣчанію университетской хроники, тогда „началось знаменательное раздвоеніе въ клирѣ царства Богемскаго между магистрами, священниками и прелатами по поводу нѣкоторыхъ артикуловъ, неправильно (поп bene) извлеченныхъ изъ книгъ англійскаго доктора Іоанна Виклефа“¹⁴⁾, и съ этихъ поръ во главѣ партіи виклефитовъ мы видимъ Яна Гуса. Однако, благодаря добрымъ отношеніямъ, царствовавшимъ между занявшимъ въ сентябрѣ 1403 г. архіепископскую кафедру Збинскомъ изъ

12) Отъзвы современныхъ хронистовъ и полемистовъ собраны отчасти у Lo-serth'a, cit. op., 83—91. Важнѣйшіе изъ нихъ будутъ приведены.

13) Depositum testium, Doc. 179.

14) Doc. 730; подъ 1406 г.

Заиць (von Hasenburg)¹⁵⁾ и Гусомъ, этотъ послѣдній получилъ должность каѳедральнаго проповѣдника, и въ Прагѣ, по-видимому, все было спокойно; только соборъ 1405 года¹⁶⁾, составившійся по побужденію папы Иннокентія VII, приглашавшаго пражское духовенство къ подавленію именно виклефской ереси¹⁷⁾, своимъ осужденіемъ ученія Виклефа о таинствѣ евхаристіи и порицаніемъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые, опираясь на виклефскія положенія, порочатъ быть клира, показываетъ, что споры о Виклефѣ далеко еще не замолкли. Очень вѣроятно, что послѣднее постановленіе имѣетъ въ виду Гуса, который въ качествѣ проповѣдника христіанской нравственности безпощадно каралъ порочную жизнь духовенства и своими постоянными обличеніями принудилъ пражскій клиръ въ 1408 году обратиться съ жалобой къ архіепископу, гдѣ Гусъ обвинялся въ униженіи авторитета духовенства¹⁸⁾. Какъ бы то ни было, но до 1408 года Гусъ находился въ званіи каѳедральнаго проповѣдника и за свою ревностную дѣятельность удостоился даже похвалы архіепископа¹⁹⁾. Первое же ясное обвиненіе Гуса въ ереси Виклефа мы находимъ въ членахъ, представленныхъ тѣмъ же клиромъ въ 1409 г.; здѣсь на ряду съ горячо отвергнутымъ Гусомъ обвиненіемъ, будто онъ считаетъ недѣйствительнымъ таинство, совершенное священникомъ, находящимся подъ смертнымъ грѣхомъ, съ особеннымъ удареніемъ указывается на то уваженіе, съ какимъ Гусъ отзывался объ осужденномъ еретикѣ Виклефѣ, называя его „католическимъ докторомъ“ и выражая желаніе имѣть свою душу тамъ, гдѣ находится душа Виклефа (т. е. по отвѣту Гуса, — *in regno coelorum*)²⁰⁾. Что Виклефъ и его ученіе дѣйствительно занимали вниманіе Праги въ это время, это видно уже изъ того, что 20-го мая 1408 г. собраніе университета вновь осудило 45 положеній, хотя съ

15) Loserth, cit. op., S. 98.

16) Впрочемъ сомнительно въ этомъ или въ 1406 г. составлялъ былъ соборъ. Ср. Loserth, *ibid.*, 103 и Хрон. ун. Дос. 730.

17) Дос. 730; подъ 1406 г.

18) Дос. 153—154.

19) Дос. 167.

20) Дос. 164—169.

такую прибавкой, которая уничтожала всю силу запрещенія, и что архіепископъ, объявившій на этомъ соборѣ, что въ Богеміи по точномъ изысканіи не оказалось никакой ереси, тѣмъ не менѣ запретилъ владѣльцамъ книгъ этого еретика распространять оныя²¹⁾.

Но все это было лишь прелюдией къ тѣмъ виклефитскимъ спорамъ, которые разыгрались въ Прагѣ съ 1410 г. Если ранѣе мы видимъ только слабые намеки на распространенность Виклефизма въ Прагѣ и неясные отзвуки противовиклефской реакціи со стороны духовенства, то, напротивъ, съ 1410 года борьба за и противъ Виклефа всплываетъ на поверхность жизни и образуетъ главное ея теченіе. Изъ высшихъ круговъ общества споры о Виклефѣ переходятъ въ низшіе его слои и становятся рѣшительнѣе и раздражительнѣе; они уже не ограничиваются Прагой и Богеміей, но переносятся къ престолу папы и въ его курію и обращаютъ на себя вниманіе всего образованнаго міра. И это понятно: за время отъ 1408 — 1410 гг. разрозненныя партіи успѣли сгруппироваться, тѣснѣе сплотиться, и съ большею рѣшительностью стать одна противъ другой. Уже въ 1403 году партія Гуса считала въ своихъ рядахъ весьма выдающихся и замѣчательныхъ дѣятелей Пражской науки: такимъ былъ Станиславъ Зноемскій, учитель Гуса, о которомъ часто вспоминалъ послѣдній въ концѣ своей жизни²²⁾ и который по всей вѣроятности былъ основателемъ реалистическаго направленія философіи въ Пражскомъ университетѣ²³⁾. Вмѣстѣ съ нимъ сторону Гуса держали Петръ Зноемскій, Стефанъ Палець, Иванъ изъ Яссениць, Прокопъ Пильзенскій, Симонъ тишовскій, Христіанъ изъ Прахатиць и много другихъ личностей, какъ свидѣтельствуетъ любопытный публицистъ своего времени Тома Щитный²⁴⁾. Правда, многія изъ этихъ лицъ впоследствии, когда возникли въ Прагѣ споры объ индульгенціяхъ и Гусъ явился рѣшительнымъ противникомъ права

21) Palasky, Gesch. vom Böhme., III, I, 221.—Loserth, . op , S 104

22) Loserth, cit. op., S. 96

23) Дювернуа. Станиславъ Зноемскій и Янь Гусъ.

24) Loserth, sit. op., S. 96

папы отпущать грѣхи за деньги, оставили его, обратившись въ его сильнѣйшихъ противниковъ, но до 1412 г. они еще держали его сторону и, кромѣ того, къ тому времени партія Гуса была слишкомъ сильна, чтобы измѣна немногихъ отдѣльныхъ лицъ могла повліять на ея ослабленіе. Важнымъ пріобрѣтеніемъ, сдѣланнымъ за это время Гусомъ для своей партіи, и замѣчательнымъ его дѣломъ, поставившимъ его на высокую точку вліянія и значенія въ Прагѣ, была реформа, произведенная имъ въ университетѣ ²⁵). Она перенесла центръ тяжести въ университетской жизни съ нѣмецкой націи на чешскую, отдала перевѣсъ въ управленіи университета послѣдней, такъ какъ она предоставила находившіеся до тѣхъ поръ въ рукахъ нѣмцевъ три голоса чехамъ, владѣвшимъ только однимъ голосомъ, и повлекла за собой удаленіе нѣмецкихъ магистровъ и студентовъ изъ Праги. По отношенію къ Виклефскимъ спорамъ эта реформа важна потому, что она передала университетъ на сторону защитниковъ Виклефа, котораго, какъ представителя реалистическаго направленія, глубоко уважали магистры чешской націи, сочувствовавшіе реализму, и въ то же время удалила нѣмцевъ, въ силу своего номинализма нетерпѣвшихъ Виклефа. Уже постановленіе, сдѣланное университетомъ въ 1408 г., чтобы никто изъ принадлежащихъ Богемской націи не распространялъ 45 положеній Виклефа въ превратномъ смыслѣ, даетъ понятъ о нѣкоторой связи авторовъ его съ ученіемъ этого богослова; въ 1410 же году университетъ предпринимаетъ открытую и рѣшительную защиту Виклефа. 2-го сент. 1409 года архіепископъ Збинко, державшійся до тѣхъ поръ папы Григорія XII, низложеннаго Пизанскимъ соборомъ, подчинился папѣ Александру V и въ слѣдующемъ же году получилъ отъ него буллу, дававшую ему важныя полномочія въ борьбѣ съ Виклефизмомъ ²⁶). Опираясь на эти полномочія и на заключеніе спеціально для того назначенной комиссіи, архіепископъ запретилъ проповѣдь во всѣхъ капеллахъ и мѣстахъ за исключеніемъ опредѣленныхъ для того церквей и приказалъ

²⁵) Исторію реформы см. у Palasky, Gesch., III, 1; Дювервуа, Станиславъ Зноемскій и Лизъ Гусъ и др.

²⁶) Лос. 374.

сжечь 17 книгъ Виклефа, признанныхъ еретическими ²⁷⁾, что, не смотря на всѣ протесты университета и короля, и выполнено было 16-го іюля. Этотъ поступокъ архіепископа поставилъ вопросъ о Виклефѣ центромъ пражской жизни и вызвалъ неописуемое возбужденіе въ столицѣ. Университетъ, король и дворянство вооружились противъ Збинко, а Гусъ его университетскими друзьями предпринялъ рядъ публичныхъ лекцій, имѣвшихъ цѣлю защитить ученую честь Виклефа ²⁸⁾; смѣлая, остроумная, написанная легкимъ изящнымъ языкомъ, съ ѣдкими сарказмами на счетъ духовенства, эти лекціи производили глубокое впечатлѣніе на народъ и въ первый разъ втянули его въ споры о Виклефѣ. Потерявшій уваженіе къ своему епископу, народъ распѣвалъ на перекресткахъ Праги юмористическую пѣсню на счетъ его невѣжества, а Гусъ, поставившій своимъ принципомъ повиновеніе Богу, а не людямъ, продолжалъ проповѣдь въ Виелеемской капеллѣ, ни мало не забываясь о запрещеніи папы и архіепископа. Въ галлерейхъ университета, подъ крышей церкви и монастырей, даже въ частныхъ домахъ, на площадяхъ и улицахъ съ живымъ интересомъ обсуждали дѣло англійскаго богослова; весь городъ раздѣлился на двѣ партіи, осыпавшія другъ друга насмѣшками и оскорбительными пѣснями и нерѣдко переходившія къ беспорядкамъ и насиліямъ ²⁹⁾. Всѣ старанія короля примирить спорящія партіи оказались напрасными; они привели скорѣе къ противоположному результату, увеличивши только ту пропасть, которая раздѣляла духовенство отъ народа: когда Гусу за непослушаніе апостольскому престолу объявлено было изгнаніе, король, защищавшій его, отвѣтилъ на это секвестромъ, наложеннымъ на имущества духовенства, и трудно сказать, къ чему бы привело это усиливающееся раздраженіе между противниками, если бы смерть арх. Збинко (28 сент. 1411 г.) не остановила дальнѣйшаго развитія ихъ и не

²⁷⁾ Ibid. 378 sq.

²⁸⁾ Эти рѣчи, за исключеніемъ Гусовой, напеч. въ прилож. къ *Lozerth., sit. op.*, № 6.

²⁹⁾ Palasky' cit. op., III, I, 253.

внесла въ жизнь Праги на нѣкоторое время видимаго спокойствія.

Но въ слѣдующемъ же году, при преемникѣ Збинка, Альбикѣ, бывшемъ дотолѣ лейбъ-медикомъ при дворѣ короля Вячеслава, въ Прагѣ снова поднялись волны движенія, которое хотя по-видимому не имѣло прямаго отношенія къ Виклефу, но все-же и не стояло внѣ всякихъ соприкосновеній съ нимъ. Еще осенью 1411 г., папа Іоаннъ XXIII обратился съ воззваніемъ ко всему христіанскому міру, приглашая его къ крестовому походу противъ Неаполитанскаго короля Владислава, друга и могущественнаго покровителя противополопана, и обѣщая всѣмъ, кто лично или чрезъ посредство пожертвованій приметъ участіе въ этомъ благомъ дѣлѣ, отпущеніе грѣховъ, ³⁰⁾ короче говоря, приказалъ открыть продажу индульгенцій, столь обычную для католической церкви того времени, съ цѣлью найти матеріальныя средства для сверженія своего противника. Булла папы достигла Праги въ маѣ 1412 г., и здѣсь началась торговля индульгенціями. Понятно, что при усиленномъ напряженіи духовныхъ силъ въ пражскомъ обществѣ, при глубокомъ интересѣ къ вопросамъ церковной практикѣ, соединенномъ съ критикой существующихъ порядковъ вещей, подъ руководствомъ такихъ высоко-нравственныхъ характеровъ, какими обладалъ Гусъ или его другъ Іеронимъ, эта соблазнительная картина торговли духовными благами ради матеріальныхъ интересовъ могла привести только къ тому, къ чему она и привела и къ чему приводила и ранѣе, и позднѣе всякое развитое нравственное чувство. Именно, подъ влияніемъ рѣчей Гуса и Іеронима, хотя и безъ участія ихъ, папская булла въ позорной процессіи была сожжена и со стороны партіи Гуса папѣ отказано было въ правѣ отпускать грѣхи за деньги. Это было новое направленіе гуситскаго движенія, дальнѣйшій шагъ его развитія; это былъ походъ не противъ невѣжества и безнравственности духовенства и не апологія англійскаго доктора, но прямая нападенія на права и привилегіи главы Римской церкви, оспариваніе правъ Римскаго первосвященника, въ-

³⁰⁾ Loserth, cit., ро. 127. 128.

ками утвержденныхъ за апостольскимъ престоломъ, предполагавшіе въ своей теоретической основѣ измѣненіе ученія о церкви и въ своихъ выводахъ — коренную реформу церковной жизни и управленія. Отсюда понятно, почему съ 1412 г., руководитель этого движенія Гусъ съ усиленной энергіей обвиняется въ ереси, но любопытно то, что онъ обвиняется не столько въ личныхъ заблужденіяхъ, сколько въ сочувствіи и распространеніи ереси Виклефа. ³¹⁾ Отвернувшійся отъ Гуса съ этого года университетъ, — это сѣдалище схоластики, создавшей формулы римскаго богословія и отвергавшей все, что не подходило подъ эти формулы, — теперь снова осуждастъ 45 тезисовъ Виклефа (10 іюля 1412 г.) и присоединяетъ сюда еще 7 положеній, имѣвшихъ въ виду проповѣдь и идеи Гуса, ³²⁾ Гусъ же съ своей стороны продолжаетъ защищать нѣкоторые виклефскіе артикулы, касавшіеся проповѣди, матеріальныхъ владѣній духовенства и пр. ³³⁾ Такимъ образомъ и при новомъ направленіи, какое приняли религиозныя волненія въ Прагѣ съ 1412 г., вопросы о Виклефѣ еще далеко не замолкли, напротивъ, въ жалобѣ, поданной въ этому году (въ декабрѣ) папѣ клиромъ пражскимъ, съ особенной настойчивостью говорится о силѣ и распространенности Виклефизма въ Богеміи и указывается на Гуса и его друзей, какъ на ревностныхъ распространителей лжеученій, содержащихся въ книгахъ Виклефа ³⁴⁾, и бывшіе друзья Гуса, Станиславъ Зноемскій и Стефанъ Палець со всею силою своей схоластической эрудиціи, вооружились противъ тѣхъ положеній Виклефа, которыя недавно защищалъ Гусъ ³⁵⁾. Эти споры о Виклефѣ не прекращались и послѣ того, какъ Гусъ, вслѣдствіе интердикта, наложеннаго за его пребываніе въ Прагѣ, долженъ былъ по желанію короля удалиться отсюда. Такъ мнѣніе теологическаго факультета представленное

31) См. члены Михаѣла де-Causis, Doc. 169 sq.

32) Losersh говорить о 6 полож. (s. 132), но въ Doc. 451 sq. мы нашли 7. Всѣ они мѣтятъ на Гуса.

33) Losersh, cit. op., s. 132.

34) Doc. 457—461.

35) Losersh, cit. op, 138. 139.

на собраніе 1413 г., составившееся съ цѣлію внести церковный миръ въ жизнь Праги, отражаетъ главнымъ образомъ виклефскія заблужденія и относительно дѣла Гуса довольствуется только замѣчаніемъ, что пражскій клиръ не въ правѣ разсуждать о томъ, правильна или нѣтъ экскоммуникація Гуса³⁶⁾. Въ этомъ же направленіи шли и дальнѣйшія попытки водворить миръ сначала при посредствѣ собора, а затѣмъ при помощи особо учрежденной кородемъ комиссіи, имѣя въ виду не столько Гуса, сколько Виклефа, хотя всѣ эти старанія не привели ни къ какому осязательному результату³⁷⁾.—Дѣло Гуса рѣшилъ, знаменитый Констанцкій соборъ 1414 года. И соборъ, обсуждавшій это дѣло, понялъ его, какъ неразрывно связанное, нераздѣлимое отъ Виклефизма³⁸⁾: онъ предварительно изслѣдовалъ вопросъ о Виклефѣ, призналъ его главою еретиковъ, а его сочиненія достойными сожженія, и затѣмъ приступилъ къ слушанью дѣла Гуса. Прочитывая акты собора, можно видѣть, что важнѣйшими обвинительными пунктами противъ Гуса являлись именно Виклефскія мнѣнія, раздѣляемая имъ: онъ обвинялся въ томъ, что проповѣдовалъ и защищалъ ложное ученіе Виклефа объ евхаристіи, что съ церковной кафедры, не смотря на запрещеніе, распространялъ еретическіе 45 членовъ, что онъ съ глубокимъ уваженіемъ отзывался объ этомъ еретикѣ и ложно училъ о папской власти и т. д.,³⁹⁾ и хотя Гусъ горячо отказывался отъ возводимыхъ на него обвиненій, соборъ потребовалъ отъ него отреченія отъ своего ученія. Когда Гусъ настойчиво повторялъ, что онъ не сознаетъ за собой никакихъ заблужденій, соборъ призналъ его упорнымъ еретикомъ: въ позорной церемоніи онъ былъ лишенъ сана священника и 6 іюля 1415 г., сожженъ былъ на кострѣ.—Тѣ историки, которые все свое вниманіе обращаютъ на эту связь дѣла Гуса съ Виклефизмомъ, добавляють; „пламя, которое 6 іюля 1415 г., быстро охватило кучу дровъ въ Констанцѣ,

36) Ibid. 138. 139.

37) Ibid, 139—146.

38) St. Lechler, cit. op. II, 205.

39). См. Documenta m. I. Nus: Depositio testorum 1414.

показало потомству личность Гуса въ болѣе яркомъ освѣщеніи, чѣмъ его англійскаго коллегу; только въ дали на заднемъ планѣ еще видѣлась тѣнь того мужа, за ученіе котораго Гусъ взошелъ на костеръ ⁴⁰⁾“.

Такова внѣшняя, документальная исторія пражскихъ споровъ о Виклефѣ между 1413—1414 гг., и если она легко схватывается и опредѣляется въ моментахъ своего развитія по современнымъ указаніямъ хронистовъ и полемистовъ, то несравненно труднѣе понять и охарактеризовать внутреннія отношенія между партіями, указать ту разность въ идеяхъ и стремленіяхъ, которая рѣзкою чертой отдѣляла защитниковъ Виклефа отъ его противниковъ. Дѣйствительно ли Виклефу принадлежит то яркое освѣщеніе, въ какомъ Гусъ выдѣляется на горизонтѣ славянской исторіи изъ ряда другихъ религіозныхъ дѣятелей, или оно есть неотъемлемая собственность Гуса и совершеннаго имъ дѣла?—этотъ вопросъ, какъ само собой понятно, можетъ быть рѣшенъ не по указаніямъ полемистовъ и обвинительнымъ артикуламъ, а на основаніи самыхъ отношеній спорящихъ партій къ Виклефу и его трудамъ. Такъ какъ защищать какого-либо богослова еще не значить раздѣлять съ нимъ весь кругъ его идей и стремленій, то и указанія исторіи на споры о Виклефѣ въ Прагѣ первыхъ десятилѣтій XV-го вѣка еще ни мало не говорятъ о Виклефизмѣ его защитникомъ, довѣряться же исключительно голосу полемики и обвиненія значило бы забывать золотое правило: „*audiatur et altera pars*“ ⁴¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, отвѣчая на вопросъ, были ли пражскія движенія только защитой Виклефа для однихъ и борьбой противъ ереси для другихъ, историки разногласятъ уже въ сужденіяхъ относительно эпизода, происшедшаго 1403 г. 28-го мая, и это разногласіе служитъ нагляднымъ выраженіемъ возможности различнаго рѣшенія вопроса о Виклефизмѣ Гуса. По однимъ, споры о положеніяхъ Виклефа въ университетскомъ собраніи

⁴⁰⁾ Löserth, cit. op., s. 156. 157.

⁴¹⁾ По нашему мнѣнію, др. Лозертъ именно не достаточно отиѣтилъ въ первой части своего сочиненія эту сторону дѣла и слишкомъ положился на указанія полемистовъ. Односторонность сужденій Лозерта мы будемъ указывать въ своемъ мнѣніи.

были только простыми раздорами почитателей англійскаго богослова съ его противниками ⁴²⁾, по другимъ, за этой внѣшней стороною споровъ скрывалась другая, болѣе сильная оппозиція богемской націи иноземному вліянію въ университетѣ ⁴³⁾; третьи идутъ еще далѣе, и въ спорахъ о Виклефѣ видятъ только символъ того раздвоенія, которое уже съ давнихъ поръ проникало все слои пражскаго общества ⁴⁴⁾. Дѣйствительно, просматривая исторію пражскихъ споровъ, можно видѣть, что далеко не одинъ Виклефъ служилъ предметомъ пражскихъ волненій, что дѣятельность Гуса не исчерпывается еще защитой виклефскихъ положеній и что аргюги даже нельзя предположить, чтобы отвлеченныя диспутациі о богословскихъ предметахъ, имѣвшія при томъ тѣсную связь съ номиналистическимъ и реалистическимъ направленіемъ средневѣковой схоластики, могли столь сильно занять собой вниманіе массы и оказать на нее такое вліяніе, какъ это мы наблюдаемъ на пражскихъ спорахъ. „Если главная причина, вызвавшая чешское движеніе, заключается въ виклефизмѣ, справедливо замѣчаетъ г. Флоринскій, то отчего же послѣдній не произвелъ ничего подобнаго гуситству ни въ Англіи, ни въ другихъ западно-европейскихъ государствахъ“ ⁴⁵⁾? Несомнѣнно, что въ Чехіи къ виклефизму долженъ былъ присоединиться особый элементъ, который далъ жизненное значеніе отвлеченнымъ богословскимъ спорамъ и ввелъ его въ кругъ вопросовъ, выражавшихъ собой важнѣйшія требованія жизни, и этотъ дедуктивный выводъ вполне подтверждается дѣйствительнымъ положеніемъ дѣла.

Что Виклефизмъ не самъ по себѣ, не въ своемъ отвлеченномъ кругѣ идей привлекалъ на себя вниманіе спорящихъ сторонъ, что онъ, напротивъ, предполагалъ иную внутреннюю подкладку, — это видно уже изъ хода диспутациій и характера взаимообличеній партій. Если прослѣдить тѣ обви-

⁴²⁾ Точка зрѣнія современныхъ Гусу противниковъ его; см. *Depositiones testium*; она защищается Лозертомъ.

⁴³⁾ Дювернуа, цит. соч., Пальмовъ, Гуситское движеніе и др.

⁴⁴⁾ Palasky, cit. op., III, 1, 197; Новиковъ, Гильфердингъ.

⁴⁵⁾ Кіев. унив. изв. 1884 г. № 5, стр. 123.

ненія, которыя возводились другъ на друга каждою изъ бо-рющихся сторонъ, то на первый разъ мы здѣсь встрѣтимся съ удивительно-страннымъ явленіемъ, способнымъ поставить въ тупикъ при томъ предположеніи, что вся пружина волне-ній заключалась въ Виклефизмъ. Какъ ни ясны заявленія противниковъ Гуса, упрекающія послѣдняго въ преданности Виклефу, какъ ни упорно и послѣдовательно Гусъ со своей стороны ни защищалъ честь англійскаго богослова, все-же чита-тая обвинительные доносы и тезисы и сопоставляя ихъ съ отвѣ-тами Гуса и защитительными рѣчами его сотоварищей, трудно понять, о чемъ собственно шелъ споръ въ вопросѣ о Виклефѣ, что порицали и что защищали въ его ученіи? Какъ будто про-тивники говорили на разныхъ языкахъ и влагали различный смыслъ въ употребляемая имъ слова, и одни осуждали не то, что было защищаемо, другіе же защищали не то, что было отвергнуто! Эта любопытная черта въ исторіи викле-фитскихъ споровъ въ Прагѣ обнаруживается уже съ самаго начала, и проходитъ съ небольшими варіаціями чрезъ всѣ 1403—1414 г. до Констанцкаго собора включительно. Воз-никшее въ 1403-мъ году въ Прагѣ раздвоеніе между маги-страми и клиромъ уже отличается этой чертой взаимнаго непониманія: противники Виклефа на собраніи университета большинствомъ голосовъ осуждаютъ 45 положеній его, при-знавая ихъ еретическими и запрещая ихъ распространеніе; защитники же Виклефа, не касаясь ни содержанія, ни дог-матической стороны этихъ положеній, поднимаютъ вопросъ о подлинности тезисовъ и принадлежности ихъ Виклефу, обли-чая Губнера въ фальсификаціи книгъ и утверждая, что въ сочиненіяхъ Виклефа находится много полезныхъ истинъ ⁴⁶⁾, и университетская хроника замѣчаетъ, что раздвоеніе въ Прагѣ началось съ 1403 г. именно по поводу non bene extractos articulos изъ книгъ Виклефа ⁴⁷⁾. Правда, вопросъ о томъ, правильно или нѣтъ были извлечены эти положенія изъ книгъ англійскаго доктора, рѣшается различно ⁴⁸⁾, но

⁴⁶⁾ Dis positio testium, Doc. 179.

⁴⁷⁾ Doc. 780.

⁴⁸⁾ Лехлеръ говорить, что эти члены отчасти дѣйствительно принадлежатъ Виклефу, отчасти были приписаны ему (II, 141), Лозертъ напр. замѣчаетъ, что

несомнѣнно, что подѣ каждымъ изъ нихъ Вилкелѣ свободно могъ подписать свое имя. Эти положенія не только низпровергали существующій въ римской церкви порядокъ управленія, они отвергали важнѣйшіе пункты ея вѣроученія, вводили новые принципы и добивались приматства человѣческаго разума въ дѣлахъ божественныхъ, права рѣшать вопросы вѣры по личному усмотрѣнію; они были еретическими и признаны таковыми римскою церковью, и потому тѣ, которые отвергали ихъ въ спорахъ пражскихъ, были правы въ своемъ сужденіи о догматической, теоретической сторонѣ идей Вилкела, но они не попадали въ цѣль. Они называли Гуса почитателемъ Вилкела, распространителемъ его ереси, обвиняли его въ еретическомъ ученіи о таинствѣ евхаристіи, въ провозглашеніи мнѣнія, что священникъ, находящійся въ смертномъ грѣхѣ, не можетъ совершать таинство ⁴⁹⁾. Съ теченіемъ времени эти обвинительные пункты увеличились въ своемъ числѣ; въ членахъ, представленныхъ въ 1412 году папѣ Михаиломъ de-Cauzis и въ *depositiones testium* 1414 г. Гусъ рѣшительно объявляется, какъ *fautor, eruditor et defensor errorum et haeresium praedictorum in libris Iohannis Wicklef haeresiarchae descriptorum*, ибо онъ считаетъ папу антихристомъ и римскую курію — синагогой сатаны, что онъ не признаетъ разрѣшительной силы индульгенцій и права экскоммуникаціи по какимъ либо другимъ поводамъ, кромѣ смертнаго грѣха, что онъ требуетъ лишенія духовенства матеріальныхъ владѣній, что онъ не признаетъ въ церкви ничего такого, что не имѣетъ для себя никакихъ основаній въ Св. Писаніи и т. д. ⁵⁰⁾, — словомъ, что онъ раздѣляетъ важнѣйшія заблужденія Вилкела и потому долженъ понести наказаніе, назначенное еретикамъ. Высказываемыя въ томъ же тонѣ обвиненія мы находимъ и у современныхъ Гусу полемистовъ, англичанина Стокеса, прибывшаго въ Прагу въ 1411 году въ числѣ посольства короля Генриха IV къ Си-

среди нихъ не было ни одного, который бы не содержалъ вилкелѣской мысли (s. 100).

⁴⁹⁾ Doc. 153—169.

⁵⁰⁾ Doc 169 - 234.

гизмунду ⁵¹⁾, Станислава Зноемскаго и Стефана Палець, и даже во мнѣніи богословскаго факультета, представленномъ на собраніе 1413 года ⁵²⁾. Коротко говоря, по всѣмъ современнымъ заявленіямъ, сдѣланнымъ *de officio* и *ex amote*, сущность обвиненій Гуса заключалась въ томъ, что онъ раздѣлялъ важнѣйшіе еретическіе пункты ученія Виклефа и являлся въ глазахъ противниковъ, какъ проповѣдникъ „виклефскихъ догматовъ“; отсюда всѣ тѣ обвиненія и запрещенія, которыя направлены были на Виклефа, должны были собственно падать на голову Гуса, и соборъ Констанцкій, рассмотрѣвши сначала сочиненія Виклефа, своимъ осужденіемъ послѣднихъ осудилъ уже и Гуса.

Совершенно иное представленіе мы получимъ относительно характера пражскихъ споровъ, если прислушаемся къ голосу защитниковъ Виклефа, ихъ стремленіямъ и мотивамъ. Въ противоположность своимъ противникамъ, они въ своей защитѣ почти не касаются догматической стороны въ системѣ Виклефа, не обсуждаютъ вопроса объ отношеніи ея къ существующему вѣроученію церкви, но настойчиво, не переставая, утверждаютъ, что въ книгахъ Виклефа есть не мало полезныхъ истинъ, что осужденію они подлежатъ не могутъ. Мы видѣли, что еще на собраніи 1403 г., давшемъ исходный пунктъ всѣмъ дальнѣйшимъ раздорамъ, защитники Виклефа, оставляя безъ всякаго вниманія основаніе, по которому осуждены 45 положеній, то есть, несоотвѣтствіе ихъ содержанія вѣроученію церкви, не ставили своей задачей безусловную защиту виклефскихъ тезисовъ, а обличали только подлогъ главнаго обвинителя Гюбнера, приписавшаго Виклефу непринадлежащія ему статьи. Когда одинъ пражскій проповѣдникъ, Иванъ Пекло представилъ на соборъ обвиненіе, что Гусъ всѣ 45 членовъ, извлеченныхъ изъ книгъ Виклефа, назвалъ истинными, Гусъ горячо отвергъ это и написалъ: „не правда, потому что не всѣ тѣ 45 членовъ принадлежатъ Виклефу... Сознаюсь,—продолжалъ Гусъ,—я сказалъ, что при добромъ разумѣніи многіе члены содер-

⁵¹⁾ Loserth, cit. op., 125.

⁵²⁾ Loserth, ibid., 138.

жать истину, если ихъ благочестиво изучать, но я не говорю, что всѣ они истинны“⁵³⁾. Онъ опасался, чтобы уничтожая плевелы не повредить пшеницѣ и осуждая всѣ 45 положеній не подпасть порицанію: „горе тѣмъ, которые доброе называютъ злымъ“, поэтому и въ послѣдствіи онъ никогда не соглашался на ихъ осужденіе⁵⁴⁾. Благоразумно умѣя прощать шипы за красоту розы, Гусъ не отрицалъ существованіе заблужденій въ сочиненіяхъ Виклефа; напротивъ, на второмъ же собраніи докторовъ, магистровъ и студентовъ въ 1408 г., по свидѣтельству очевидца Яна Прибрама, Гусъ осудилъ два или три положенія англійскаго доктора по вопросу о таинствѣ евхаристіи⁵⁵⁾. Какъ догматистъ, Виклефъ вообще мало возбуждалъ симпатій въ Гусѣ; на всѣ обвиненія, предъявленныя пражскимъ клиромъ въ 1408 и 1409 гг., въ сочувствіи ереси Виклефа Гусъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ отрицаніемъ⁵⁶⁾, искренность котораго онъ засвидѣтельствовалъ своею смертію, и отвергаетъ также навязанную ему роль толкователя и распространителя виклефитскихъ заблужденій⁵⁷⁾. Онъ не разъ говорилъ, что онъ не хочетъ защищать заблужденій ни Виклефа, никого другаго⁵⁸⁾; правда, Гусъ сознается, что онъ заимствовалъ нѣчто отъ Виклефа, но заимствовалъ не потому, что это — истина Виклефа, но потому, что это — истина Христа⁵⁹⁾, и своимъ послѣдователямъ онъ заповѣдуетъ отвергать всякое заблужденіе, противное Священному Писанію или добрымъ нравамъ, добавляя знаменательныя слова: „не говорю, если Виклефъ, но если ангель сойдетъ съ неба и иначе будетъ учить, нежели Писаніе, — не вѣрьте“⁶⁰⁾. Онъ не взялъ бы цѣлой капеллы, наполненной золотомъ, чтобы отступить отъ истины, которую онъ позналъ изъ словъ Виклефа (ибо, по предыдущему,

53) Doc. 178. 179.

54) *ibid.* 179.

55) Пальмовъ, гуситское движеніе, стр. 242.

56) Doc. 155—174.

57) Doc, *ibid.*

58) Doc. 304.

59) Doc. 184.

60) Non dico, si Wiccli, sed nec si angelus и т. д. Doc. 32.

это есть истина Христа), но онъ никогда не говорилъ этого относительно всего пути Виклефа ⁶¹⁾). Поэтому, онъ недоумѣваетъ, почему бы не читать книги Виклефа, въ которыхъ заключены безчисленныя святыя истины ⁶²⁾, и не знаетъ, за что должны подлежать осужденію достойнѣйшіе произведенія его пера. Нѣтъ, онъ открыто признаетъ, что онъ читалъ книги магистра Іоанна Виклефа и многому хорошему научился изъ нихъ, и согласно съ этимъ требуетъ, чтобы и студенты усердно занимались изученіемъ этихъ книгъ ⁶³⁾. Не догматика Виклефа, не его радикальныя, церковно-реформаторскія идеи вызывали сочувствіе у Гуса, а нравственно-практическая сторона въ ученіи Виклефа, высокое чувство правды и истины, дышавшее въ его сочиненіяхъ, и рѣзкія обличенія забывшаго свое призваніе духовенства. „Меня влекла къ Виклефу, — говоритъ Гусъ, — та слава, которую онъ имѣлъ у добрыхъ священниковъ, въ университетѣ Оксфордскомъ и вообще у народа, а не у низкихъ, корыстолюбивыхъ, любящихъ роскошь прелатовъ. Меня привлекали къ нему его сочиненія, въ которыхъ онъ стремился всѣхъ людей привести къ закону Христа и побуждалъ духовенство оставить роскошь и власть мірскую и вмѣстѣ къ апостолами жить по примѣру Христа. Меня привлекала къ Виклефу та любовь, которую онъ питалъ къ закону Христа, ибо онъ утверждалъ ту истину, что этотъ законъ не можетъ быть ложныхъ ни въ одномъ маловажномъ пунктѣ ⁶⁴⁾. — Такъ или почти такъ смотрѣли на дѣло Виклефа и другіе его защитники, ближе стоявшіе къ идеямъ Гуса. Ничто въ этомъ отношеніи такъ не характерично, какъ эпизодъ, разыгравшійся въ Прагѣ въ 1410-мъ году по поводу сожженія книгъ Виклефа. Въ своей буллѣ папа Александръ побуждаетъ пражскаго архіепископа къ подавленію имени виклефитской ереси въ Прагѣ, то-есть, согласно съ значеніемъ слова „ересь“, къ искорененію догматическихъ ученій Виклефа, противныхъ вѣроученію Церкви,

⁶¹⁾ Doc. 184.

⁶²⁾ *ibid.*

⁶³⁾ Въ одной изъ акад. рѣчей, см. Loserth, cit. op. s. 86. 87.

⁶⁴⁾ См. у Loserth, cit. op., s. 95. 96.

и Збинко приказываетъ сжечь книги этого богослова, какъ еретическія. Совсѣмъ иную рѣчь ведутъ защитники Виклефа: они отрицаютъ прежде всего право Церкви запрещать владѣніе книгами и конфисковать ихъ, что по существу дѣла принадлежитъ государству, а не церкви⁶⁵⁾, и указываютъ на то, что главнымъ образомъ сожжены книги съ философскимъ содержаніемъ, которыя не имѣютъ отношенія къ ученію церкви, а потому и не могутъ подлежать сожженію, но они не хотятъ утверждать, чтобы эти книги не содержали никакихъ заблужденій. Напротивъ, ихъ защитительныя рѣчи предполагаютъ существованіе заблужденій въ книгахъ Виклефа, но они не видятъ въ этомъ достаточнаго основанія къ осужденію ихъ. Почему не сожгли книгъ Аристотеля и другихъ языческихъ философовъ, ученіе которыхъ несоединимо съ ученіемъ христіанства?⁶⁶⁾ Почему не сожгли книгъ Магомета и Іудеевъ? Почему бы, наконецъ, не сожечь цѣлый міръ, такъ какъ и въ немъ существуютъ ереси и заблужденія, — всѣхъ людей, сердце которыхъ совращено Виклефомъ, и затѣмъ самихъ судей, которые своимъ развитіемъ обязаны тому же Виклефу?⁶⁷⁾ — вотъ тѣ возраженія, на которыхъ преимущественно настаиваютъ защитники Виклефа и опираясь на которыя они считаютъ незаконнымъ выполненное на епископскомъ дворѣ ауто-да-фе. Отвѣчая на эти вопросы: „почему?“, защитники Виклефа знакомятъ насъ съ внутренними мотивами, привлечшими осужденіе на книги Виклефа. — „Скажи мнѣ, несчастный, невинный трактатецъ (de probationibus propositionum), — говоритъ одинъ изъ его защитниковъ, — что непріятнаго нанесъ ты своимъ судьямъ и прочимъ прелатамъ? не каралъ ли ты въ нихъ гордое честолюбіе? — Отвѣчаетъ трактатъ: нѣтъ, это не мое дѣло, это относится къ книгѣ „De civili dominio“, которая вмѣстѣ со мной также осуждена. — Но, можетъ быть, ты обличалъ ненасытную и безпредѣльную алчность священниковъ? — Нѣтъ, отвѣчаетъ трактатъ, но это дѣлали осужденныя вмѣстѣ со мной „рѣчи на евангелія цѣ-

65) Palasky, Gesah., III, I, 250.

66) Возраженіе университета у Palasky, *ibid.*

67) См. защитительную рѣчь Здислава, у Losertha, Beilage, № 6, 285—289.

лаго года (*sermões super evangelia per circulum anni*)".—Но, быть можетъ, ты, мой трактатъ, преслѣдовалъ позорную симоніанскую ересь?—Нѣтъ, это дѣлалъ не я, но осужденный вмѣстѣ со мной трактатъ „*De simonia*“.—Прощу тебя, не предлагалъ-ли ты прелатамъ евангельское ученіе о бѣдности?—Не меня это касается, — отвѣчаетъ трактатъ, но осужденныхъ со мной Діалога и Тріалога.—Но я боюсь, мой трактатъ, можетъ быть ты осудилъ невѣжество клира, его безчувственность и праздность?— Не утомляйся болѣе вопросами защитникъ и т. д. ⁶⁸). Въ этомъ оригинальномъ діалогѣ со всею силою выражено то противорѣчіе, которое раздѣляло пражскихъ противниковъ въ пониманіи Виклефа и его сочиненій: одни осуждаютъ его за ересь, имѣя въ виду, очевидно, догматическую сторону въ ученіи Виклефа, другіе утверждаютъ, что въ сочиненіяхъ его есть много нравственныхъ истинъ, непріятныхъ клиру, но полезныхъ каждому христіанину, и признаютъ, хотя и глухо, существованіе заблужденій въ нихъ.—Это взаимное непониманіе прѣглядываетъ, наконецъ, и въ той драмѣ, которая разыгралась на Констанцкомъ соборѣ. По всѣмъ догматическимъ пунктамъ, предъявленнымъ собору въ качествѣ обвиненій Гуса въ ереси, этотъ послѣдній доказывалъ, что или онъ училъ не тому, что ему приписывали, или заявлялъ собору, что онъ не защищаетъ безусловно положенія, въ которомъ его обвиняютъ, и просить соборъ уяснить ему истинное ученіе церкви. Желая спасти свой авторитетъ, соборъ требуетъ отъ Гуса отреченія отъ своихъ заблужденій, даже отреченія вообще отъ заблужденій, хотя бы то онъ ихъ и не придерживался: „если хочешь, чтобы тебя наставили то ты долженъ отречься отъ своего ученія, какъ то рѣшили 50 докторовъ Св. Писанія ⁶⁹)“, — говорили ему на соборѣ. „Отчего тебѣ не отречься, Гусъ, отъ всѣхъ ложныхъ положеній, про которыя ты говоришь, что свидѣтели тебѣ неправильно приписали ихъ?—говорилъ король Сигизмундъ: я охотно готовъ отречься отъ всякихъ заблужденій и присягнуть, что не буду впредь держаться ни-

⁶⁸) Loserth, Beilage, № 6 p. 273.

⁶⁹) Письма изд. Бильбасова, стр. 35.

какого заблужденія, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы я такого держался прежде⁷⁰⁾, но Гусъ предпочелъ костеръ двухсмысленной игрѣ словъ.

Такимъ образомъ, на всемъ протяженіи пражскихъ споровъ о Виклефѣ, внутреннія соотношенія состязующихся сторонъ, ихъ цѣли и основанія оказываются несоразмѣрными; ихъ оружіе и борьба направлены противъ различныхъ предметовъ, и ихъ противоположность заключается не въ разности сужденія о достоинствѣ сочиненій Виклефа, а въ разности предметовъ, о которыхъ высказывается сужденіе. Моменты, которые были слиты вмѣстѣ въ ученіи Виклефа, практической и теоретической, полемика противъ церковной жизни и противъ школы, въ Прагѣ были выдѣлены одинъ отъ другаго, и въ то время какъ одни нападали на теоретическую сторону его ученія, другіе защищали его нравственно-практическія тенденціи⁷¹⁾. Партія противниковъ Виклефа, строго слѣдуя формулѣ церковнаго вѣроученія, не мирилась и не могла мириться съ оппозиціоннымъ характеромъ его догматики, подрывавшей существующія основы вѣроученія и строя Церкви, и подводя Виклефа подъ общее понятіе ересіарховъ, не только осуждала его противоцерковныя идеи, но не хотѣла видѣть никакихъ хорошихъ сторонъ въ его сочиненіяхъ, будутъ-ли то философскія или нравоучительныя произведенія, отдавая этимъ дань средневѣковой нетерпимости. Въ своемъ отношеніи къ Виклефу эта партія являлась строго-ортодоксальною, церковною, ратовавшею за существующій строй вещей, и поэтому консервативною. Напротивъ, защитники Виклефа, преклоняясь предъ силой мысли и ломки англійскаго реформатора, воспринимали глубоко его нравственно-практическія тенденціи, уважали его философію и хотя нельзя сказать, чтобы не заходили далеко въ своемъ сочувствіи къ Виклефу, все-же остававались предъ его догматическимъ ученіемъ и защищали его честь, не касаясь его догматики. Эта партія выражала собой оппозицію существующимъ порядкамъ жизни и находила себѣ въ Виклефѣ много родныхъ элементовъ; вмѣстѣ

⁷⁰⁾ Гильфердингъ, Гусъ въ его отнош. къ правос. церкви, стр. 11.

⁷¹⁾ Iager. John Wyclif, s. 81.

съ Виклефовъ она не удовлетворялась наличнымъ складомъ жизни и, высказывая свое неудовольствіе на существующее положеніе вещей, требовала и домогалась реформы въ области нравственно-практической. Уничтоженіе злоупотрбленій въ жизни духовенства и возстановленіе христіанской нравственности эти требованія она написываетъ на своемъ знамени, и сообразно съ ними и въ сочиненіяхъ ересіарха признаетъ много полезныхъ истинъ, находитъ любовь ко Христу и Его закону и стремленіе всѣхъ людей научить жизни, требуемой христіанскимъ ученіемъ. Поэтому она горячо защищаетъ Виклефа, какъ выразителя своихъ коренныхъ идей, въ осужденіе сама себя, и усвоетъ изъ него все то, что соотвѣтствуетъ ея нравственно-практическому направленію, ея реформаторскимъ стремленіямъ въ области исправленія жизни. Отсюда защитники Виклефа оппонируютъ его противникамъ, но не въ сферѣ догматическихъ идей, а опираясь на нравственные требованія, и оппонируютъ не ради Виклефа, а ради того, что онъ явился выразителемъ ея оппозиціонныхъ идей; иначе говоря, не Виклефъ самъ по себѣ былъ предметомъ спора, но потому онъ и привлекалъ на себя всеобщее вниманіе въ Прагѣ, что сталъ символомъ того раздвоенія, которое давно таилось въ Богеміи. Въ самомъ дѣлѣ, рассматривая взаимоотношенія партій въ пражскихъ движеніяхъ, какъ мы уже замѣтили, нельзя не видѣть, что предметомъ волненій являлся далеко не одинъ Виклефъ и не его только ученіе. Область раздоровъ была гораздо шире, и ересь Виклефа, даже въ томъ широкомъ смыслѣ, въ какомъ понимала и церковная партія, составляла только одинъ изъ элементовъ, породившихъ движеніе. Здѣсь мы слышимъ голоса, обвиняющія духовенство въ невѣжествѣ и безнравственности, видимъ представителей чешской націи, изгоняющихъ изъ университета нѣмцевъ и добивающихся вліянія и господства въ жизни; документы, относящіеся къ судьбѣ Гуса, знакомятъ насъ съ обвиненіями его въ подрывѣ церковнаго авторитета, въ подстрекательствѣ черни противъ нѣмцевъ, и хотя эти обвиненія поставлены рядомъ съ обличеніями въ Виклефизмъ, они очевидно не имѣютъ прямого отношенія къ ней и не вытекаютъ непосредственно. Напротивъ, если упустить на время изъ вниманія эпизодъ

1403 г., не имѣвшій значенія для судьбы Гуса, то нужно будетъ сказать, что въ порядкѣ времени обвиненія въ ереси Вikleфа слѣдовали позднѣе за обвиненіями въ оппозиціи духовенству; въ членахъ, представленныхъ пражскимъ клиромъ въ 1408 г. своему архіепископу, Гусъ обличается только въ униженіи духовенства предъ народомъ, которому Гусъ открывалъ всѣ пороки клира, сочувствіе же къ Вikleфу не упомянуто ни однимъ словомъ ⁷²⁾ и не забудемъ, что это былъ годъ ссоры Гуса съ архіепископомъ, тотъ годъ, въ которомъ Гусъ полагалъ начало всѣхъ жалобъ и проклятій, раздавшихся впоследствии противъ его ⁷³⁾. Такимъ образомъ, естественнымъ исходнымъ пунктомъ для пониманія задачъ Гуса и его партій, равно какъ и ихъ отношенія къ Вikleфу, по признанію самихъ защитниковъ Гуса и по внѣшнимъ историческимъ указаніямъ является ихъ нравственно-практическая оппозиція духовенству въ связи съ другими оппозиціонными элементами, усилившимися въ Прагѣ къ началу XV го вѣка.

Какъ это повсюду бываетъ въ сложныхъ историческихъ явленіяхъ, развивавшаяся въ первыхъ десятилѣтіяхъ XV-го вѣка оппозиція въ Прагѣ отсылаетъ насъ за своимъ источникомъ въ глубину вѣковъ, къ началу христіанства въ Чехіи и Моравіи. Исторія распространенія христіанства вездѣ и всегда была исторіей борьбы между новой совершенной религіей и старыми прижившимися языческими возрѣніями, но въ Чехіи и Моравіи, какъ и въ большей части славянскихъ земель, она была вмѣстѣ съ тѣмъ исторіей соперничества между двумя различными началами, на которыя тогда уже замѣтно распалось христіанство, между началами восточнаго православія и католицизмомъ. Въ 871-мъ году Меѳодій, Паннонскій архіепископъ, обращаетъ чеховъ къ христіанской вѣрѣ греческаго обряда, крестивши чешскаго короля Боривоя и супругу его Людмилу вмѣстѣ съ дѣтьми и вельможами; чрезъ 25 лѣтъ сюда проникли католическіе миссіонеры, и съ этого времени до XI вѣка здѣсь идетъ неравная и постоянно возрастающая борьба между православіемъ и католицизмомъ, пока этотъ

⁷²⁾ Doc. 153 155.

⁷³⁾ Doc. 21.

послѣдній не приобрѣлъ полнаго господства въ Чехіи и не подавилъ собою православіе ⁷⁴⁾). Нить греко-восточнаго преданія явственно продолжается въ чешской церкви отъ Меѳодія до изгнанія славянскихъ монаховъ изъ Сазавскаго монастыря и замѣны въ немъ славянскихъ книгъ латинскими, то-есть, до 1097 года, съ XII-го же вѣка въ чешской исторіи теряются всякіе опредѣленные слѣды существованія православной церкви. Но пережитая борьба съ католичествомъ, насильственные дѣйствія послѣдняго и подавленіе силою преданій православія не изгладили изъ сознанія чеховъ воспоминанія о томъ, откуда пришло къ нимъ христіанство въ первый разъ, и не прошли безслѣдно въ исторіи ихъ церкви, оставивъ по себѣ глухую оппозицію католическимъ началамъ и нерасположеніе къ католическому духовенству. Конечно нѣтъ достаточныхъ основаній вмѣстѣ съ г. Новиковымъ предполагать непрерывное преемство греческихъ преданій въ Чехіи до Гуса включительно и послѣ подавленія православія въ XI-мъ вѣкѣ искать ясныхъ сознательныхъ стремленій къ возстановленію его господства, потому что единственные свидѣтели утверждающіе его: Странскій и Коменскій жили въ XVII-мъ вѣкѣ и въ своихъ историческихъ указаніяхъ не вездѣ возбуждаютъ довѣріе ⁷⁵⁾, но то несомнѣнно, что память объ основаніи христіанства въ Чехіи православными миссіонерами оставалась живою въ преданіяхъ чеховъ и еще ясно выразилась въ такъ-называемой Далимиловой хроникѣ, написанной между 1282 и 1314-мъ годами ⁷⁶⁾. Если справедливо замѣ-

74) Новиковъ „Православіе у Чеховъ“.

75) Для Стравскаго и Коменскаго, писавшихъ въ XVII-мъ вѣкѣ, увлеченіе православіемъ и стремленіе генетически вывести гуситство изъ православія очень понятны, такъ какъ уже съ XV вѣка шли переговоры о сближеніи гуситовъ съ православною церковью, въ этомъ стремленіи оба идутъ такъ далеко, что Матѳея Яновскаго и Гуса считаютъ православными священниками.—Странскій напечатанъ въ приложеніи къ соч. Гильфердинга: Гусъ и его отношеніе къ прав. церкви.

76) Здѣсь значилось:

Боривой—проси креста отъ Сватоуплука моравскаго.

А отъ Методѣе архіепискупа велеградскаго:

тепъ архіепискупъ Русихъ бѣше

Мту сву словански служѣше. Ср. Гильфердинга, цит. соч., 26.

чаніе Гильфердинга, что какъ бы не мѣнялись религіозныя убѣжденія народа, для него немислимо не считать истинною ту первоначальную форму, въ которой онъ принималъ христіанство, то и записанное въ концѣ XIII или началѣ XIV вѣка въ хроникѣ Далимиловой сказаніе можетъ служить доказательствомъ глубокой оппозиціи католицизму, таившейся въ низшихъ слояхъ народности ⁷⁷⁾). Правда, эта оппозиція не имѣла опредѣленной ни политической, ни церковной программы, не развилась до тѣсно сплоченной партіи и находила себѣ выходъ въ случайныхъ обстоятельствахъ; это было скорѣе оппозиціонное расположеніе, настроеніе протеста, а потому оно и не сохранилось въ актахъ и документахъ того времени ⁷⁸⁾, но оно важно потому, что исходило изъ народа и выражало собой привязанность его къ славянской старинѣ, которую высшіе классы промѣняли на германизмъ и латинство.

XIII-й вѣкъ для всей Европы былъ вѣкомъ господства католицизма и всеобщаго преклоненія предъ его идеалами, эпохой полного разцвѣта средневѣковой жизни. И для Чехіи—это было время господства Рима и наплыва нѣмцевъ и, какъ необходимое слѣдствіе того, время глубокаго паденія и подавленія славянской народности. Постоянныя связи съ нѣмецкими королями, браки между чешскими князьями и нѣмецкими принцессами—католичками, политическіе интересы, побуждавшіе къ покорности къ имперскому престолу въ виду всеобщаго господства его, наконецъ, торговля и заимствуемое отъ нѣмцевъ образованіе,—все это вмѣстѣ не только упрочило торжество латинской мессы надъ славянской литургіей, но и повлекло за собой несравненно большее зло—наплывъ нѣмцевъ и униженіе туземнаго элемента. Начиная съ XII-го вѣка, когда чешскіе короли предприняли первыя поселенія нѣмцевъ въ Чехію ⁷⁹⁾, эта страна постепенно заняла мѣсто нѣмецкой колоніи, гдѣ нѣмцамъ вмѣстѣ съ удобствами давали различныя права и привилегіи, гдѣ они

77) *ibid.* 27.

78) *ibid.* 99.

79) Пальмовъ. Гуситское движеніе, 164.

распространяли свободно свою культуру и вводили свой языкъ. Въ XIV-мъ вѣкѣ эта опасность, грозившая гибелью славянской народности, не только не уменьшилась, а напротивъ приняла особенно грандіозные размѣры. Правда, чешская національная историографія годы царствованія Карла IV считаетъ эпохой процвѣтанія Богеміи, золотымъ ея вѣкомъ, когда Прага, сдѣланная Карломъ своей резиденціей, благодаря университету и торговлѣ стала мало по малу центромъ политической, умственной и экономической жизни Европы ⁸⁰), но по сужденію той же историографіи, если бы намѣреніе Карла возсоздать Римскую Имперію, къ чему онъ стремился спѣшнымъ приобрѣтеніемъ земель, осуществилось, „и Германія стала бы монархіей, подобной Франціи, то это самое, конечно, повлекло бы за собой разложеніе славянской народности въ Богеміи“ ⁸¹), и въ лучшихъ дняхъ своей исторіи славяне пережили бы, такимъ образомъ, послѣдніе дни своей національной самобытности. Уже одно то обстоятельство, что Прага поставлена была въ положеніе столицы римскаго императора, должно было привлекать сюда массу инородныхъ элементовъ и дать имъ преобладаніе во внутренней жизни страны, но еще болѣе способствовалъ этимъ успѣхамъ латинизаціи и онѣмечиванія Богеміи основанный Карломъ въ 1347-мъ году университетъ въ Прагѣ. Какъ школа богословская, университетъ не могъ оставить религіозныя отношенія въ прежней неопредѣленности и не могъ не предлагать къ нимъ точныхъ формулъ, выработанныхъ средне-вѣковою схоластикой, осуждая и изгоняя все то, что не подходило подъ эти формулы ⁸²). Къ тому же университетъ былъ оплотомъ духовнаго сословія и носилъ на себѣ духовный характеръ, такъ какъ богословскій факультетъ былъ доступенъ только для лицъ духовнаго званія, а на юридическомъ факультетѣ первое мѣсто въ ряду предметовъ занимало церковное право, открывавшее дорогу къ нему тоже преимущественно духовенству ⁸³). Усиливая такимъ образомъ

⁸⁰) Ср. Дювернуа, Станиславъ, Зноимскій и Янъ Гусъ, стр. 6. 2.

⁸¹) Palascy, Geschichte von Bohm., II, 2, p. 385.

⁸²) Ср. Гильфердингъ, cit. op., стр. 34.

⁸³) Ср. Тихомировъ, Гуситское движеніе, 4, 5.

латинизацію, Пражскій университетъ, благодаря географическому мѣрилу народности, введенному въ немъ, былъ въ тоже время отданъ въ руки нѣмецкой націи и наводнялъ страну нѣмецкимъ элементомъ. Изъ четырехъ націй, между которыми по примѣру Парижа были раздѣлены голоса университета, первыя три, баварская, саксонская и польская обнимали собой почти исключительно нѣмцевъ, такъ какъ національность того или другаго члена университета опредѣлялась не принадлежностью къ народу, а страной, какъ географическимъ предѣломъ ⁸⁴⁾, и одинъ только голосъ принадлежалъ чешской націи, къ которой были причислены еще Венгры, Моравы и живущіе среди нихъ нѣмцы ⁸⁵⁾. Преобладаніе нѣмцевъ въ университетѣ естественно повлекло за собой преобладаніе ихъ и въ жизни: „ректоръ и деканы университета постоянно выбирались изъ нѣмцевъ, ими были заняты всѣ лучшія мѣста въ коллегіяхъ и монастыряхъ, и раздача половины духовныхъ должностей находилась въ ихъ рукахъ“ ⁸⁶⁾. Самъ Карлъ во все свое царствованіе не писалъ ни одной бумаги по чешски ⁸⁷⁾, и официальные грамоты для Чехіи издавалъ на нѣмецкомъ языкѣ; Слово Божіе проповѣдывалось на томъ же языкѣ, и чешская національная рѣчь была такъ унижена, что Тома Щитный, задумавшій во второй половинѣ XIV-го вѣка писать на родномъ языкѣ, долженъ былъ оправдывать свое смѣлое намѣреніе ⁸⁸⁾. Казалось, вся Чехія приняла иноземный характеръ: повсюду слышалась иноземная рѣчь, вездѣ господствовали иноземные обычаи, и эта печальная картина загона, въ которомъ чувствовала себя чешская нація въ блестящій періодъ своей исторіи, дополняется и подкрѣпляется законодательнымъ кодексомъ временъ Карла, такъ называемый „Majestas Carolina“, низпровергавшимъ всѣ существующія юридическія отношенія и вводившемъ въ Чехію господство римскаго права ⁸⁹⁾.

⁸⁴⁾ Ср. Дювернуа, *cit. op.*, стр. 17 сл.

⁸⁵⁾ Тихомировъ, *cit. op.*, стр. 4.

⁸⁶⁾ Пальмовъ, *cit. op.*, стр. 165.

⁸⁷⁾ Penzel, *Gesch. deutschen und ihren Sprache im Bohonen.*

⁸⁸⁾ Анненковъ. Ж. М. Н. П. 1877 г. т. 192, стр. 255.

⁸⁹⁾ Ср. Гильфердингъ, *cit. op.*, стр. 34, 35. Пальмовъ, Гус. движ. и др.

Но по мѣрѣ того, какъ усиливалась латинизація и онѣмечиваніе Чехіи и подавлялась славянская народность, выходили наружу, усиливались и крѣпли оппозиціонные элементы, таившіеся въ глубинѣ народныхъ массъ. Католическое духовенство съ его насильственнымъ водвореніемъ на чужой почвѣ не могло привязать къ себѣ внутренними, нравственными узами населеніе, помнившее другихъ проповѣдниковъ, уважавшихъ его родной языкъ, и своею легкою жизнію, развивавшеюся вмѣстѣ съ усиленіемъ вліянія и власти, возбуждало соблазнъ въ благочестивыхъ сердцахъ, горѣвшихъ огнемъ евангельскаго ученія. XIII-й вѣкъ, какъ мы сказали, былъ вѣкомъ полнаго господства римско-католическихъ идеаловъ, когда величественная система папы Григорія XII-го нашла себѣ всецѣлое осуществленіе въ жизни, но уже въ этомъ столѣтіи и слѣдующемъ за нимъ начинается разложеніе не только идей этого вѣка, но и вообще началъ, работанныхъ средневѣковою жизнію, замѣчается наплывъ иныхъ требованій, которыя и вступаютъ въ борьбу съ старыми устоями жизни. Сѣверъ Италіи и югъ Франціи покрываются ересями кахаровъ, вальденсовъ, бегардовъ, пикардовъ; отсюда онѣ распространяются по всей Европѣ, и Чехія дѣлается любимымъ ихъ мѣстопробываніемъ. Начиная съ 1224 года чрезъ весь XIII и XIV вв. идутъ непрерывныя жалобы на силу и господство ересей въ Чехіи; онѣ усиливались здѣсь, не смотря на всѣ мѣры, прилагаемыя къ ихъ искорененію ⁹⁰⁾, и усиливались, конечно, потому, что находили здѣсь не мало благопріятныхъ для себя элементовъ; быть можетъ, и сами Чехи въ этихъ обязанныхъ своимъ происхожденіемъ Востоку ересяхъ слышали знакомые, родные для себя звуки ⁹¹⁾. Ересь находила себѣ воспріимчивую почву не только среди низшаго сословія, но и среди аристократіи: по донесенію 1318 года, послѣдователей ереси въ Чехіи была *multa magna copia*, они имѣли своего архіепископа или папу и семь епископовъ, изъ которыхъ каждому было подчинено до 300 еретиковъ, и со-

⁹⁰⁾ Palasky, *Über die Beziehungen und das Verhältniss d. Waldenser zu den ehemaligen Secten im Böhmen*, s. 7—19.

⁹¹⁾ Бильбасовъ. Предисловіе къ письмамъ Яна Гуса.

бирались на богослуженіе въ ночное время ⁹²). Поставивши своимъ девизомъ нравственное совершенство, эти средне-вѣковые еретики подвергали строгой критикѣ жизнь духовенства, возбуждали недовольство въ рядахъ ихъ паствы, и являлись носителями нравственного начала, самаго опаснаго для вліянія и власти католическаго духовенства ⁹³). Получившіе за свою добровольную нищету ироническое прозвище: „Лионскихъ нищихъ“, они однако не жалѣли ни средствъ, ни труда для распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія, переводили Библію на туземные языки, совершали богослуженіе и проповѣдь на немъ же и составляли книги, излагавшія ихъ ученіе ⁹⁴). Какъ встрѣчали Чехи эту дѣятельность еретиковъ, сочувствіемъ или проклятіями?—исторія не сохранила на это прямыхъ, документальныхъ указаній, хотя уже одинъ фактъ распространенности ересей въ Чехіи достаточно говоритъ о томъ, въ какую сторону должно клониться рѣшеніе этого вопроса. Нужно думать, что протестъ, тлѣвшій въ рядахъ Чеховъ противъ латинства и иноземщины, заставлялъ ихъ сближаться съ еретиками; по крайней мѣрѣ къ такому заключенію ведетъ то извѣстіе, что епископъ Пражскій, Іоаннъ изъ Дражиць (1301—1343) могъ открыто покровительствовать еретикамъ, не возбуждая соблазна въ Прагѣ ⁹⁵). Какъ извѣстно, вліявшіе чрезъ свою проповѣдь на народъ, еретики будили уснувшую религіозную мысль и возбуждали соревнованіе въ людяхъ, преданныхъ интересамъ церкви, еще Гумбертъ, генераль доминиканскаго ордена, указывалъ членамъ его на примѣръ еретиковъ, которые съ опасностью жизни шли на проповѣдь, и ставилъ эту послѣднюю выше мессы ⁹⁶). Эти люди старались отнять у еретиковъ то нравственное вліяніе, какое они имѣли на народъ, и ту оппозицію, которая развиваема была еретиками въ сферѣ ере-

⁹²) Palasky, cit. op., s. II.—Не воспоминаніе ли объ этомъ звучитъ въ словахъ Странскаго о правосл. богослуженіи въ лѣсахъ?

⁹³) Ср. Пальмовъ, Гусит. движ.

⁹⁴) Palasky, cit. op., s. 11, 12.

⁹⁵) Ibid. Ср. Гильфердингъ, цит. сч., 34.

⁹⁶) Пальмовъ, Гусит. движ., стр. 84.

тической, переносили въ сферу церковнаго католичества. Тоже случилось и въ исторіи Богеміи: по ходатайству Карла IV здѣсь папской буллой было дозволено избрать одно мѣсто для совершенія богослуженія на славянскомъ языкѣ, — и что всего замѣчательнѣе, — эта булла краснорѣчиво засвидѣтельствовала, что „въ предѣлахъ и краяхъ королевства Богеміи существуютъ многіе схизматики и невѣрные, которые, когда имъ Священное Писаніе предлагается, объясняется и проповѣдуется на латинскомъ языкѣ, не хотятъ его понимать (*non intelligere volunt*)“⁹⁷⁾. Такимъ образомъ время подавленія славянской народности въ Чехіи было вмѣстѣ съ тѣмъ временемъ ея возбужденія, когда протестъ, долго скрывавшійся въ недовольствѣ существующимъ порядкомъ вещей, вылился наружу въ рѣшительномъ желаніи народнаго богослуженія и заставилъ самаго ненаціональнаго короля уступить этой національной потребности! Дѣйствительно, послѣдніе годы Карла IV были ознаменованы открытой оппозиціей католическому духовенству, и эта оппозиція не только не замерла въ слѣдующемъ царствованіи, но разливалась все болѣе и болѣе могучимъ потокомъ. Въ 1347-мъ году Карль основываетъ университетъ, этотъ разсадникъ латинизаціи и нѣмецкой культуры, въ 1348-мъ году онъ публикуетъ уложеніе, въ которомъ римско-католическая церковь объявляется господствующей, и всѣмъ ея ослушникамъ предназначается смертная казнь, но еще въ 1346-мъ году любимецъ короля и секретарь его Миличъ покидаетъ должность и всѣ богатства и, объявляя, что въ этомъ году въ лицѣ короля народился антихристъ, выступаетъ съ рѣзкими обличеніями противъ католическаго духовенства, и это былъ уже преемникъ знаменитаго Конрада Вальдгаузскаго! Съ ними началась эпоха въ исторіи чешской церкви, которая украшена именами „предтечь гуситства“ и которая по самымъ скромнымъ признаніямъ подготовила путь Гусу и его послѣдователямъ, — эпоха все усиливающейся оппозиціи католическому духовенству въ сферѣ церковной. При той развращенности духов-

⁹⁷⁾ См. у Гиллфердинга, *cit. op.*, стр. 31, 32.

наго сословія, которая царствовала за это время въ Богеміи ⁹⁸⁾, при попыткахъ со стороны епископовъ поднять нравственный уровень духовенства ⁹⁹⁾, при наплывѣ новыхъ идей, внесенныхъ Пражскимъ университетомъ, это новое направленіе оппозиціи могло не имѣть прямой генетической связи съ еретической оппозиціей прошлаго и своего времени и вытекало естественно изъ подъема религіозно - нравственнаго уровня и усиленія серьезныхъ задачъ, тѣмъ не менѣе нельзя отрицать ни значенія еретиковъ въ самомъ дѣлѣ пробужденія интереса къ религіозно-нравственнымъ вопросамъ, ни близкаго соприкосновенія нѣкоторыхъ дѣятелей догуситскаго времени ¹⁰⁰⁾, какъ равно и самаго Гуса съ остатками этихъ ересей ¹⁰¹⁾. Какъ для предтечъ гуситства, такъ и для Гуса еретики, конечно, не были ни авторитетомъ, ни школой, откуда они почерпали наученіе, но оппозиціонное направленіе съ нравственныхъ характеромъ, которое выражали собой вальденсы, они развили на почвѣ церковной въ прямомъ преемствѣ съ ними, и нашли народъ чешскій уже подготовленнымъ къ своимъ рѣчамъ ¹⁰²⁾. Дѣятельность предшественниковъ Гуса, подъ которыми главнымъ образомъ разумѣются Конрадъ Вальдгаузскій, Миличъ Кремзирскій и Матофій Яновскій, при всемъ разнообразіи ея выраженій, направлялась противъ порочнаго быта клира и преимущественно монаховъ нищенствующихъ орденовъ и имѣла своею цѣлію нравственное возрожденіе общества и нравственную реформу церкви въ предѣлахъ и властію самой церкви. Но основываясь на нравственномъ началѣ, выражаясь борьбою противъ латинскаго духовенства и высшихъ слоевъ общества и осуществляясь въ проповѣди на народномъ языкѣ, эта дѣятельность не исключительно принадлежала церковной области: она вмѣстѣ съ тѣмъ была и національной, поскольку оппозиція противъ духовенства въ Чехіи необходима связывалась съ оппозиціей противъ нѣмец-

⁹⁸⁾ Loserth, Hus ind Wicklif, с. 1.

⁹⁹⁾ Ibid.

¹⁰⁰⁾ Ср. Palasky, cit. op., 18 tg.

¹⁰¹⁾ Doc. 184. 185. 108.

¹⁰²⁾ Ср. Palasky, cit. op., s. 19 tg.—Пальмовъ, Гуситское движеніе.

каго вліянiя и забота о религіозно-правственномъ просвѣщенiи народа влекла за собой его возрожденіе. Къ началу XV-го вѣка эта религіозно-національная оппозиція сложилаь окончательно и сформировалась какъ въ своемъ направленiи, такъ и въ своихъ мотивахъ; и когда еще ни Гусъ не вступалъ на сцену общественной дѣятельности, ни сочиненiя Виклефа (особенно богословскiя) не достигли Праги, здѣсь общество раздѣлено было на двѣ партіи, изъ которыхъ одна, стоя на почвѣ религіозно-національныхъ потребностей, стремилась къ правственной реформѣ въ церкви и обществѣ, другая же, отстаивая существующій порядокъ вещей, боролась за свои права и преобладаніе въ жизни. Религіозныя волненiя въ Прагѣ не были, такимъ образомъ, въ первый разъ вызваны сочиненiями Виклефа¹⁰³), здѣсь давно и горячо партіи спорили между собой, преслѣдовали одна другую и находили себѣ горячее участіе въ народѣ, еще не слыхавшемъ имени Виклефа¹⁰⁴).

Съ перваго-же года, какъ Гусъ въ качествѣ правственнаго реформатора началъ свою проповѣдь въ Виоелемской часовнѣ, онъ примкнулъ къ той партіи, которая горячо ратовала за религіозно-національные интересы и выступала, какъ новаторъ въ своихъ церковныхъ требованiяхъ. Ни о молодости Гуса, ни о ходѣ его внутренняго развитiя ничего неизвѣстно, да и едва-ли будетъ когда что-либо извѣстно; поэтому нѣтъ прямой возможности сказать, когда и какъ вступилъ онъ въ связь съ этой партіей, но несомнѣнно, что Мюльгеймъ, основавшій Виоелемскую часовню въ прямыхъ религіозно національныхъ интересахъ, не могъ ввѣрить высшее управленіе въ ней человѣку, не заявившему сочувствiя тѣмъ идеямъ, которыя лежали въ основѣ ея устройства¹⁰⁵). Какъ бы то ни было, но со времени перехода въ Виоелемскую капеллу Гусъ встаетъ

103) Какъ полагаетъ Loserth, стр. 83.

104) Достаточно прочесть вступительныя главы Лозерта, чтобы убѣдиться въ этомъ, а также какое угодно изслѣдованіе о предтечахъ гуситства. Ср. такое Krupel'a, в. 29.

105) Ср. Гильфердингъ, cit. op., стр. 36.

во главѣ новаторской партіи и сосредоточиваетъ на себѣ вниманіе Праги. До 1412-го года, когда Гусъ выступилъ рѣшительныхъ противникомъ папы и индульгенцій, его дѣятельность, не смотря на предъявляемые ему упреки въ Виклефизмѣ, развивалась на почвѣ строго церковной и вполне согласно съ задачами его предшественниковъ. Поднятіе нравственнаго уровня въ духовенствѣ и обществѣ и возрожденіе Чешской національности — были тѣми главными полюсами, около которыхъ вращались всѣ его силы, и основою его дѣятельности оставалось тоже нравственное начало, которымъ руководились его предшественники. „Много въ духовенствѣ разбойниковъ и христіанскій міръ исполненъ всякаго зла ¹⁰⁶⁾, — эту мысль онъ могъ поставить своимъ девизомъ вмѣстѣ съ другою, сказанною имъ на Констанцкомъ соборѣ: „Чехи по законамъ, мало того по закону Божію и по требованію природы должны быть первыми въ королевствѣ Чешскомъ ¹⁰⁷⁾. Сообразно съ этимъ девизомъ, Гусъ обличалъ пороки духовенства и монашества, преподавалъ всякому званію и всякой должности назиданіе, писалъ религіозно-нравственныя сочиненія для просвѣщенія народа и отстаивалъ національные интересы въ Пражскомъ университетѣ. Изучая эту дѣятельность Гуса въ санѣ народнаго проповѣдника, не трудно видѣть, что программа ея не выходила за предѣлы задачъ, указанныхъ предтечами гуситства ¹⁰⁸⁾. Главнымъ мотивомъ здѣсь и тамъ является требованіе реформъ церковной жизни путемъ распространенія нравственно-религіозныхъ знаній и истинно-христіанскаго благочестія, — съ тою однако разницею, что требованія Гуса, какъ выступавшаго во главѣ достаточно-сложившейся партіи, носили болѣе рѣшительный и твердый характеръ, нежели разрозненные голоса его предшественниковъ. Эту связь преемства Гусъ признавалъ и самъ, такъ какъ онъ много занимался изученіемъ сочиненій Матоѣя Яновскаго, пользовался ими въ своихъ трудахъ ¹⁰⁹⁾ и съ чувствомъ

¹⁰⁶⁾ О святокупствѣ I, 464. Гильфердингъ, стр. 9.

¹⁰⁷⁾ Дос. 177.

¹⁰⁸⁾ По Неандеру, Гусъ даже оставался назади Матоѣя Яновскаго.

¹⁰⁹⁾ Loserth, cit. op., s. 60.

отзывался о нѣкоторыхъ другихъ старшихъ представителяхъ оппозиціоннаго направленія ¹¹⁰⁾, эту связь сознавали и его современники, какъ напр. Андрей изъ Брода, ясно ставившій дѣятельность Гуса рядомъ съ дѣятельностью его предтечь и убѣждавшій его слѣдовать по стопамъ Конрада, Милча, Штенны и др. ¹¹¹⁾. Развивая задачи, указанныя самой жизнію, Гусъ повсюду оставался вѣренъ провозглашенному имъ нравственному принципу: въ борьбѣ съ пороками клира, въ университетской реформѣ, какъ впоследствии въ нападкахъ на торговлю индульгенціями и нѣкоторые пункты римско-католическаго ученія Гусъ всюду руководствовался закономъ Божиимъ и требованіями нравственнаго чувства. „*Quis enim ignorat, quin via securissima ad vitam est vivere, ut Christus et Apostoli docuerunt?* — эти слова, можно сказать вмѣстѣ съ Пальмовымъ, составляли основное положеніе его религіозной системы и дѣятельности ¹¹²⁾; этотъ же принципъ, какъ мы видѣли, опредѣлялъ собой и отношеніе его къ Виклефу.

Разсматривая общимъ взглядомъ путь выдающихся представителей церковной оппозиціи на Западѣ, легко схватить тѣ общіе пункты, въ предѣлахъ которыхъ вращалась ихъ дѣятельность. Общей для нихъ исходной точкой повсюду являлось недовольство нравственнымъ уровнемъ клира и общества, вытекавшее изъ несоотвѣтствія между христіанскимъ нравственнымъ идеаломъ и злоупотребленіями представителей и правителей церкви. Выражаясь въ рѣзкихъ обличеніяхъ и нападкахъ на духовенство, это недовольство необходимо вело къ стремленію улучшить, реформировать бытъ клира, а такъ какъ уничтоженіе нѣкоторыхъ практическихъ злоупотребленій возможно было только подъ условіемъ устраненія догматическихъ заблужденій, то возникающая отсюда критика церковнаго ученія, при необходимости дать теоретическое обоснованіе нравственно-практическимъ стремленіямъ, часто приводила этихъ оппонентовъ къ прямой ереси съ боль-

¹¹⁰⁾ Ibid. s. 96.

¹¹¹⁾ Ibid. 88, 84.

¹¹²⁾ Пальмовъ. Гуситское движеніе, стр. 236.

шими или меньшими уклоненіями отъ нормы церковнаго ученія. Такимъ образомъ, каждый послѣдующій представитель оппозиціи находилъ въ своемъ предшественникѣ не только близкія симпатичныя ему стороны, но тоже самое положеніе, задачи и ходъ мысли, а потому если Гусъ защищалъ Виклефа, то это было въ такомъ же естественномъ порядкѣ вещей, какъ и тотъ почтительный отзывъ, какой далъ Лютеръ о Гусѣ, или, какъ подобная же защита со стороны Гуса вальденса Веленовича. Но между Виклефомъ и гуситами точекъ соприкосновенія было гораздо болѣе, нежели одно только оппозиціонное направленіе, и роль Виклефа въ пражскихъ волненіяхъ была высока и значительна, не смотря на то, что религиозныя движенія и раздвоеніе въ Прагѣ имѣли мѣсто ранѣе, тѣмъ сюда были доставлены богословскія сочиненія Виклефа. Дѣло въ томъ, что когда эти послѣдніе достигли Праги, они нашли здѣсь не только хорошо подготовленную для себя почву, но вмѣстѣ съ тѣмъ стали символомъ одной изъ спорящихъ сторонъ, показателемъ ея главнѣйшихъ идей и стремленій, фокусомъ, въ которомъ соединялись отличительныя черты ея теоретическихъ воззрѣній и практическихъ тенденцій. Кто первый и въ какомъ году принесъ въ Прагу философскія сочиненія Виклефа?—Этотъ вопросъ до настоящаго времени остается безъ отвѣта ¹⁰³⁾. Между Пражскимъ и Оксфордскимъ университетами издавна существовала крѣпкая связь и тѣсное общеніе, и законъ 20 апрѣля 1367 года, обязывавшій пражскихъ бакалавровъ держать свои чтенія по тетрадамъ докторовъ Парижа или Оксфорда ¹¹⁴⁾, дѣлалъ это вполне необходимымъ. Опираясь на слова Гуса, сказанныя въ 1411 году англичанину Стонесу, что онъ, Гусъ, и сочлены Пражскаго университета владѣютъ и изучаютъ сочиненія Виклефа болѣе 20 лѣтъ, полагаютъ, что философскія его произведенія были извѣстны въ Прагѣ уже въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ XIV вѣка ¹¹⁵⁾. Установка этой даты даетъ въ свою очередь

113) Cp. Loserth, cit. op., s. 79 tg.

114) Loserth. Hus und Wicklif, s. 78.

115) *ibid.* 77.

вѣроятность тому предположенію, что Гусъ, еще будучи студентомъ университета, былъ хорошо знакомъ съ философскими воззрѣніями Виклефа ¹¹⁶⁾, и несомнѣнно, что въ своихъ университетскихъ чтеніяхъ онъ пользовался его тетрадами. Въ Стокгольмской библіотекѣ до сихъ поръ показываютъ рукопись, содержащую пять философскихъ разсужденій Виклефа, переписанную рукой Гуса въ 1398-мъ году, которая имѣетъ обычную для того времени форму академическихъ тетрадей ¹¹⁷⁾. Богословскія же сочиненія Виклефа, особенно повліявшія на Гуса и возбудившія всѣ волненія въ Прагѣ, были доставлены сюда другомъ и ученикомъ его — знаменитымъ Иеронимомъ Пражскимъ около 1401 или 1402-го года ¹¹⁸⁾. Еще не выходя изъ стѣнъ университета на общественную трибуну, сочиненія Виклефа возбуждали къ себѣ сочувствіе въ одной партіи профессоровъ и сдѣлались символомъ ихъ идей и стремленій. Какъ извѣстно, схоластическая наука среднихъ вѣковъ въ это время распадалась на два противоположныхъ направленія номинализма и реализма, враждовавшія и полемизировавшія между собой въ лицѣ своихъ представителей. Не говоря о коренномъ различіи этихъ системъ въ ученіи о познаніи, мы отмѣтимъ здѣсь ихъ сравнительное значеніе въ отношеніи къ церковному вѣроученію и личности. *Doctrina nominalium*, провозглашавшая необходимость строгихъ опредѣленій при употребленіи словъ, выражавшихъ особенно догматы христіанской вѣры, представляла изъ себя логическій аппаратъ, изготовленный для подавленія всякой свободной мысли и всякаго проявленія чувствъ. Признавая главнымъ источникомъ ереси личную *curiositas* и *singularitas*, номиналистическая критика отвергала право всякаго личнаго сужденія и прилагала строгія требованія грамматики и логики ко всякому ученію, ко всякой проповѣди, подавляя своею схоластичностью ихъ живое значеніе и интересъ. Парижскій университетъ, этотъ стражъ католицизма, всецѣло былъ преданъ номинализму, и рассадникъ латинизаціи, Праж-

116) Ibid. 78. Lechler, John Wicklif, II, 125.

117) Lechler, cit. op., II, 135.

118) Loserth, cit. op., s. 81.

скій университетъ въ своей большей нѣмецкой части не могъ идти по иному пути, кромѣ указаннаго Парижской высшей школой. Понятно, что эти сдавливающія формальныя требованія doctrinae nominalium, налагавшія узы на всякое движеніе впередъ, не могли соотвѣтствовать умственнымъ запросамъ той партіи сочленовъ Пражскаго университета, которая дорожила пробудившимися въ Прагѣ религіозными интересами и поставила своей задачей религіозно-національную оппозицію въ университетѣ и жизни. Идеализмъ doctrinae realium болѣе отвѣчалъ ея духу и своимъ признаніемъ права личнаго сужденія давалъ основу ихъ оппозиціоннымъ стремленіямъ¹¹⁹). Отсюда реализмъ Виклефа дѣлается неотъемлемымъ достояніемъ этой партіи и Виклефъ — ихъ дорогимъ учителемъ, связаннымъ съ ними обязанностью философскаго міросозерцанія и ученыхъ стремленій. Достаточно перечислить имена первыхъ друзей Гуса, почитателей Виклефа, чтобы видѣть ихъ солидарность не столько въ почитаніи Виклефа, сколько въ той любви къ народнымъ интересамъ, которою характеризуется эта эпоха. Станиславъ и Петръ Зноемскіе, Стефанъ Палець, Иванъ изъ Яссениць, Прокопъ Пильзенскій, Симонъ Тишковскій, Николай Летомышльскій, Христіанъ изъ Прахатиць, — все это были люди оппозиціи, ратовавшіе за нравственную реформу церкви и за національные интересы, и они горячо защищали Виклефа, какъ дорогое достояніе своей партіи, но столь же горячо впоследствии, когда побѣда надъ нѣмцами и преобладаніе въ университетѣ было ими достигнуто, они нападали на него. Такъ какъ нѣмецкіе профессора принадлежали къ номиналистическому направленію, то борьба между нѣмецкой и чешской націями въ университетѣ, еще шумно заявившая себя въ 1384 и 1390 г.г., легко могла и должна была перейти на почву философіи, и осужденіе 45 положеній Виклефа въ 1403 г. было просто эпизодомъ этой борьбы націй, разсчитанномъ со стороны нѣмецкаго большинства на униженіе чеховъ-реалистовъ; поэтому и предметомъ спора явилось не содер-

¹¹⁹) Ср. Дювернуа, цит. соч. 2-я часть.

жаніе 45-ти тезисовъ, а ихъ подлинность, не Виклефизмъ, какъ извѣстный кругъ идей, а честь Виклефа, которую дожили пражскіе профессора.

Еще въ университетѣ ставши символомъ оппозиціонной партіи профессоровъ, имя Виклефа и его сочиненія естественно и необходимо приняли такую же роль и въ тѣхъ движеніяхъ, которыя волновали жизнь Праги, потому что дѣятельными виновниками этихъ движеній и носителями религіозно-нравственной оппозиціи были тѣже лица, которыя отстаивали національную честь университета. Отличительный характеръ этой оппозиціи: нравственно-практическій интересъ и постоянная послѣдовательность въ проведеніи этого принципа былъ подготовленъ съ давнихъ поръ чешской исторіи и усиленно развитъ предтечами гуситства, не мало потрудившимися для торжества нравственнаго евангельскаго закона. Слѣдуя тому же пути и вооружаясь противъ злоупотребленій и оскорбительныхъ для нравственнаго чувства обрядностей католицизма, Гусъ и его товарищи обращали главное вниманіе и дѣятельность на возбужденіе въ массѣ народной религіозно-нравственнаго чувства, на уясненіе истинной цѣли христіанской жизни и пр., не принимая на себя задачи организовать новое церковное общество и не касаясь догматовъ христіанской вѣры. Въ могучемъ протестѣ Виклефа, въ его смѣлыхъ нападкахъ на испорченность іерархіи во имя нравственнаго принципа, эта партія должна была узнать свои собственныя стремленія и свои завѣтныя мечты и, сообразно со своимъ основнымъ характеромъ, не раздѣляя догматическія идеи Виклефа, она преклоняется предъ его нравственно-практической стороной и руководствуется его сильной логикой въ борьбѣ съ злоупотребленіями. Поэтому, осужденіе книгъ Виклефа казалось этой партіи осужденіемъ ея собственныхъ дорогихъ идеаловъ и вызывало ее на защиту именно практическаго элемента въ ученіи Виклефа. Это осужденіе только вызвало наружу то раздвоеніе, которое проникало въ это время всѣ слои Богемскаго общества, и тѣ движенія, какія группировались въ Прагѣ около имени англичанина, на самомъ дѣлѣ служили выраженіемъ пражскихъ интересовъ. Это не было случайно: для разрозненныхъ въ Прагѣ партій съ ихъ

неопредѣленными, основанными на нравственномъ принципѣ стремленіями Виклефъ давалъ теорію и единство, приводилъ пражскихъ дѣятелей къ сознанію ихъ собственныхъ цѣлей и сгруппировалъ ихъ около себѣ. Недостатокъ единства и строгой опредѣленности въ программѣ пражскихъ оппонентовъ повлекъ, такимъ образомъ, за собой то, что Виклефъ сталъ знаменемъ, символомъ ихъ идей; по выраженію одного писателя XV-го вѣка, писавшаго 10 лѣтъ спустя послѣ смерти Гуса, Виклефъ былъ тотъ, который открылъ глаза магистру Гусу на дѣйствительное положеніе дѣла ¹²⁰).

Но католическая церковь, устами номиналистовъ провозгласившая реализмъ ересью, была права, когда еще въ 1240 г. она осудила Вильгельма Парижскаго, одного изъ пионеровъ реализма. Примѣненный къ догматическому ученію церкви, реализмъ необходимыми законами мысли велъ къ еретическимъ воззрѣніямъ на нѣкоторые пункты церковнаго ученія, а провозглашаемые имъ права личности въ корнѣ подрывали подавляющій свободу совѣсти строй римско-католической церкви. Не даромъ англичанинъ Стокесъ говорилъ Гусу, что всякій, кто усердно занимается Виклефомъ, необходимо впадаетъ въ ересь ¹²¹)! Не даромъ и знаменитый противникъ Гуса на Констанцкомъ соборѣ, канцлеръ Парижскаго университета Герсонъ, — личность, не чуждая реформаціоннымъ стремленіямъ ¹²²), дѣлалъ реализмъ отвѣтственнымъ за еретическія воззрѣнія Гуса, и въ осужденіи Гуса и Иеронима Пражскаго видѣлъ въ послѣдствіи именно осужденіе реализма ¹²³). Какъ человекъ сильнаго философскаго ума, Виклефъ послѣ-

¹²⁰) Loserth, cit. op., s. 85.

¹²¹) Loserth, cit. op., 125, 126.

¹²²) Пальмовъ, cit. op.

¹²³) Спустя восемь лѣтъ послѣ собора, Герсонъ въ двухъ сочиненіяхъ De modis significandi propositiones quinquaginta и De concordia metaphysicæ cum logica propositiones quinquaginta изложилъ мысли, которыми руководствовался соборъ въ процессѣ Гуса. Во второмъ трактатѣ онъ между прочимъ говоритъ: „ученіе о вещественномъ бытіи общихъ понятій (реализмъ) было осуждено и въ недавнее время св. соборомъ Констанцкимъ противъ сожженныхъ Гуса и Иеронима Пражскихъ“. — См. выдержки изъ этихъ сочиненій Герсона у Дювернуа, Станиславъ Зноемскій и Янъ Гусъ; въ частв. стр. 167.

довательно провель доктрину реализма не только въ области логики и метафизики, — но и въ религіозно-догматическихъ вопросахъ церковнаго ученія, не останавливаясь предъ новизною результатовъ и не дѣлая ни малѣйшей уступки существующимъ воззрѣніямъ и порядкамъ, и очень естественно, если пражскіе почитатели его, не обладавшіе самобытною философійей, не могли устоять противъ силы его логики и раздѣлили съ нимъ нѣкоторыя его противо-церковныя воззрѣнія. Важнѣйшимъ пунктомъ въ системѣ церковнаго вѣроученія, гдѣ особенно чувствительно давала себя знать doctrina realium, было ученіе о пресуществленія въ таинствѣ евхаристіи, какъ это выяснено было въ преніяхъ на Констанцкомъ соборѣ¹²⁴). Оставаясь послѣдовательнымъ, Виклефъ отрицалъ ученіе о пресуществленіи, и его пражскіе поклонники тѣмъ менѣе могли удержаться на высотѣ церковнаго ученія, что вопросъ о причащеніи былъ однимъ изъ спорныхъ пунктовъ, раздѣлявшихъ партіи. Станиславъ Зноемскій и Стефанъ Палець уже въ первую половину пражскихъ споровъ открыто ващищали еретическое ученіе Виклефа объ евхаристіи¹²⁵), но это уклоненіе въ область догматики для пражской оппозиціи было только случайнымъ и временнымъ; въ послѣдствіи тотъ и другой отказались отъ Виклефова ученія. — Несравненно важнѣе было то вліяніе, какое оказалъ Виклефъ на развитие и усиленіе нравственнаго протеста въ Прагѣ противъ папства и злоупотребленій католической іерархіи. Рѣшительная побѣда чешской народной силы надъ чуждою ему нѣмецко-католической стихіей, выразившаяся въ удаленіи нѣмцевъ изъ пражскаго университета, отдала Чехію во власть разливагося потока преобразовательныхъ идей. Гуситы теперь явно отдѣляются отъ общей массы латинскаго народонаселенія и протестъ, принимая самый рѣзкій и рѣшительный характеръ, высказывается уже подлинными словами Виклефа. Съ 1412-го года Гусь спорить уже съ папскими легатами и католическими докторами университета объ индульгенціяхъ и оспариваетъ законность ихъ. Правда, противъ злоупотреб-

124) См. Дювернуа, cit. op., стр. 169, 170.—Ср. Doc. pp. 276—278.

125) Loserth, cit. op., s. 99, 100.

леній со стороны куріи индульгенціями въ то время вооружались не только друзья Гуса, но и его противники, какъ напримѣръ Люд. Саганъ ¹²⁶⁾ и уже одно то нравственное начало, которымъ Гусъ руководился въ своей дѣятельности, должно было возставитъ его противъ этой позорной торговли, но столь же много, если не болѣе должно было способствовать этому уваженіе, какимъ пользовался Виклефъ въ рядахъ оппозиціи. Борьба, начатая противъ главы католической церкви по нравственно-практическимъ побужденіямъ, необходимо представляла на первый планъ вопросъ догматическій о главенствѣ папы и самое поведеніе Гуса требовало теоретическаго оправданія. Виклефъ далъ гуситамъ готовую эту нужную имъ теорію и перевелъ оппозицію изъ сферы нравственной въ догматическую. Въ тезисахъ, представленныхъ Гусомъ въ качествѣ оправданія своего непослушанія папскому престолу ¹²⁷⁾, равно какъ и въ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ католическихъ докторовъ, Гусъ уже провозглашаетъ ученіе Виклефа о церкви и отрицаетъ главенство папы.

Если еще ранѣе Гуса католическое духовенство и монахи употребляли всѣ усилія, чтобы обвинить въ ереси такихъ правовѣрныхъ проповѣдниковъ, какъ Конрадъ Вальдгаузкій или Миличъ Кремзирскій, и тѣмъ подавить оппозицію, то теперь при усиленномъ протестѣ съ именемъ Виклефа во главѣ оставалось только воспользоваться случаемъ, и обвиненія въ Виклефизмѣ были готовы. Обвинять въ ереси—это былъ обычный пріемъ католическаго духовенства въ отношеніи оппозиціи, но такъ какъ въ Прагѣ до 1412-го года весь споръ сосредоточивался около имени Виклефа, то даже болѣе объективнымъ наблюдателямъ, чѣмъ полемисты, могло казаться, что все зло въ Прагѣ вызвано сочиненіями Виклефа ¹²⁸⁾. Это былъ такой же оптический обманъ, который часто наблюдается въ исторіи религіозныхъ движеній и по силѣ котораго позднѣе Богемскихъ братьевъ смѣшивали съ вальден-

¹²⁶⁾ Loserth, cit. op., s. 127.

¹²⁷⁾ ibid. 135. № 7.

¹²⁸⁾ Ср. Loserth, cit. op., 91.

сами ¹²⁹⁾. Гусъ самъ хорошо характеризуетъ своихъ противниковъ, когда говорить, что гдѣ скажешь просто „хлѣбъ“, они разумѣютъ Виклефскій panis materialis ¹³⁰⁾; подобнымъ образомъ, каждая проповѣдь, каждый шагъ Гуса могъ быть истолковываемъ въ смыслѣ Виклефизма, — и тѣмъ болѣе, что связь между Гусомъ и Виклефомъ въ области нравственно-практическихъ тенденцій была въ самомъ дѣлѣ близкая и тѣсная, но Гусъ всегда отрицалъ свою солидарность съ Виклефомъ въ области догматическихъ заблужденій. Даже выступивши съ протестомъ противъ главы Римской церкви, онъ не хотѣлъ отдѣляться отъ церкви, и съ радостью отправился на Констанцкій соборъ, ожидая отъ него вмѣстѣ со многими лучшими умами того времени увидѣть осуществленіе своихъ желаній, но участь его здѣсь была рѣшена еще до выслушанія его дѣла. Хотя онъ рѣшительно заявилъ собору, что Виклефъ ему не отецъ и не Богемянинъ и что дѣло англичанъ заботиться о заблужденіяхъ, посѣянныхъ имъ ¹³¹⁾, онъ все же былъ осужденъ за свои неправившіяся собору стремленія къ реформѣ. Правда, Гусъ ни къ чему иному не стремился, какъ только къ реформѣ церкви во главѣ и членахъ, что составляло задачу самого собора, но соборъ исходилъ отъ положительнаго основанія, отъ высшаго авторитета церкви, которому каждый отдѣльный индивидуумъ долженъ подчиняться въ ученіи и жизни, Гусъ же въ своихъ требованіяхъ и дѣятельности провозглашалъ начало личное, критики и изслѣдованія со стороны отдѣльнаго члена ¹³²⁾. При общности дѣла, Гусъ и соборъ шли въ діаметрально-различныхъ направленіяхъ; уже требованіе Гуса доказать ему ложность его воззрѣній на основаніи Свящ. Писанія подрывало авторитетъ церкви, представителемъ которой мнилъ быть соборъ: онъ хотѣлъ, чтобы Гусъ преклонился предъ его правомъ безапелляціоннаго

¹²⁹⁾ Palasky, uber Bezich. Wald., s. 4

¹³⁰⁾ Doc. 182.

¹³¹⁾ Doc. 278.

¹³²⁾ Palasky, Geschichte von Bohm., III, 308.

рѣшенія въ дѣлахъ вѣры и ученія, и когда Гусъ отказалъ въ этомъ, онъ былъ сожженъ.

Такимъ образомъ, разсматривая пражскія движенія въ 1403—1414 гг. и оцѣнивая ту роль, которую игралъ въ нихъ Виклефизмъ, должно сказать, что по своему происхожденію эти движенія обязаны оппозиціи латинству и нѣмцамъ, съ давнихъ поръ тлѣвшей въ рядахъ чешской націи и особенно усилившейся къ началу XV-го вѣка. Содержаніе этой оппозиціи, помимо національной идеи, исчерпывалось нравственно-практическими требованіями реформы и не переходило въ область вѣроученія и догмата. Въ полномъ соотвѣтствіи этому религіозно-національному направленію работалъ и Гусъ какъ въ университетѣ, такъ и на кафедрѣ Виолемской часовни и стоялъ во главѣ оппозиціи. Когда сочиненія Виклефа достигли Праги, онъ нашли здѣсь глубокое раздвоеніе между всѣми слоями общества; своимъ реализмомъ и нравственно-практическими тенденціями они привлекли къ себѣ оппозиціонную партію и сдѣлались символомъ ихъ идей и стремленій. Въ исторіи самой оппозиціи они способствовали усиленію протеста, давши единство разрозненнымъ попыткамъ представителей оппозиціи и сгруппировавъ ихъ около себя, и, когда возникъ вопросъ объ индульгенціяхъ, они перенесли оппозицію изъ области нравственно-практической въ сферу догматики. Для полемики съ папствомъ, въ которую вступилъ Гусъ съ 1412 года, Виклефъ далъ теоретическую основу и повліялъ на его ученіе о церкви и папской власти.—Какъ далеко шло это вліяніе и насколько догматическія воззрѣнія Гуса окрашивались Виклефизмомъ, на это должно отвѣтить слѣдующее изложеніе догматической системы Гуса въ ея отношеніи къ Виклефу.

II.

Уже первая попавшаяся подъ руку біографія Гуса достаточно ясно показываетъ, что это не былъ одинъ изъ тѣхъ великихъ умовъ, которые въ тиши кабинетовъ создаютъ системы и теоріи, иногда по долгу волнующія міръ человѣ-

ческой мысли и жизни. Гусъ не обладалъ оригинальнымъ самобытнымъ умомъ, способнымъ открыть новые пути для мышленія и указать новое направленіе для человѣческой дѣятельности: это былъ человѣкъ практической жизни, а не теории, вся сила и историческое значеніе котораго состоитъ въ проведенныхъ имъ въ жизнь требованіяхъ ¹³³). Эта сторона натуры Гуса рѣзко отразилась и на его сочиненіяхъ. „Среди этихъ послѣднихъ,—какъ замѣтилъ еще Берлигеръ,—нѣтъ ни одного, которое бы имѣло своимъ предметомъ изложеніе всего религіознаго міросозерцанія его“ ¹³⁴). Оставаясь вѣрнымъ своему практицизму, Гусъ и изъ области догматическаго ученія обращалъ вниманіе на тѣ стороны, которыя были важны для жизни, поведенія и внутренняго расположенія человѣка ¹³⁵). Онъ не оставилъ послѣ себя строго-выработанной догматической системы и, руководствуясь нравственно-практическими цѣлями въ своей догматикѣ, во многихъ ея пунктахъ, имѣвшихъ болѣе теоретическое значеніе, довольствовался столь неопредѣленными замѣчаніями, что изслѣдователи его ученія до сихъ поръ спорятъ о томъ, былъ-ли онъ согласенъ въ нихъ съ римско-католическою церковью или шелъ въ направленіи оппозиціонномъ ¹³⁶). Сюда относятся напр. его воззрѣнія на Свящ Писаніе, какъ единственный источникъ вѣроученія, на отношеніе между видимою и невидимою стороною церкви, на седмичное число таинствъ и пр. Желаящему изложить его догматическую систему не только приходится обращаться къ отрывочнымъ замѣчаніямъ, разбросаннымъ по различнымъ мѣстамъ его сочиненій, но часто отказываться отъ опредѣленнаго отвѣта на тотъ или другой вопросъ. Словомъ, Гусъ не былъ догматистомъ и не хотѣлъ подобно Виклефу на новыхъ основахъ цѣликомъ перестраивать зданіе церковнаго ученія и устройства.

Но, какъ человѣкъ, выступившій во главѣ оппозиціи существующимъ порядкамъ вещей и настаивавшій на выполне-

¹³³) Ср. Гальфердингъ, cit. op., стр., 2, 4.—Krummel, I. Hus, 63. Kirchengesch., I, 548, 549.

¹³⁴) Bressanberg. d. gr. Kickenveif., I, 166.

¹³⁶) Ср. Lechler, cit. op., II.

ни своихъ необычныхъ требованій, Гусъ необходимо долженъ былъ дать теоретическое обоснованіе своимъ стремленіямъ и, выходя изъ общихъ положеній, отражать нападенія своихъ литературныхъ противниковъ. Получившій школьную подготовку во времена полного господства схоластики и знакомый съ философіей своего времени, бывшій профессоръ Пражскаго университета и магистръ *liberalium artium* и на полѣ общественной дѣятельности не оставался внѣ вліянія школьныхъ требованій. Отвѣчая на полемику своихъ враговъ, представителей той же схоластической науки, Гусъ, естественно, долженъ былъ держаться на уровнѣ современныхъ понятій, и это тѣмъ болѣе, что его полемисты не довольствовались простымъ осужденіемъ его тезисовъ, но развивали обличенія, выходя изъ общихъ положеній его догматики. Отсюда такая или иная систематизація своихъ воззрѣній была явною необходимостью для Гуса, и поэтому, можно вмѣстѣ съ dr. Крюммелемъ сказать, что, если бы не краткость жизни Гуса, мы бы имѣли отъ него полную догматическую систему¹³⁷⁾. Но рядомъ съ теоретической защитой своего ученія Гусъ пользовался перомъ для распространенія и осуществленія своихъ идей въ народной массѣ. Это желаніе служить своимъ прямымъ цѣлямъ при помощи литературы породило также не мало сочиненій, написанныхъ по преимуществу въ послѣдніе годы его жизни¹³⁸⁾. Здѣсь рѣдко можно увидать теорію и рациональное обоснованіе высказываемыхъ воззрѣній; здѣсь Гусъ оставался самимъ собой. Въ этихъ сочиненіяхъ вполнѣ царствуетъ нравственно-практическая точка зрѣнія, и простота, удобопонятность и сердечное чувство являются отличительными ихъ признаками. Служа драгоценнымъ памятникомъ той замѣчательной зрѣлости, до какой достигло чешское общество начала XV-го вѣка въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, эти сочиненія имѣютъ однако мало значенія для характеристики богословскихъ воззрѣній Гуса. Написанныя для народа и съ тою цѣлю, чтобы протереть ему глаза, какъ выражался Гусъ,

¹³⁷⁾ Cit. op., s. 63.

¹³⁸⁾ Анненковъ. Ж. м. п. л. 77, т. 192, с. 253.

они не вдаются въ богословскія тонкости и истолковываютъ Св. Писаніе, примѣняясь къ понятіямъ простолюднн, часто при посредствѣ обычныхъ, но очень оригинальныхъ сравненій¹³⁹⁾.

Обращаясь къ разсмотрѣнію сочиненій богословскаго характера, написанныхъ на латинскомъ языкѣ, ни на минуту не слѣдуетъ забывать той поспѣшности, съ какою они написаны. Отличительнымъ ихъ признакомъ и служить то, что всѣ они составлены не ради теоретическаго интереса, но въ виду неизбѣжныхъ практическихъ потребностей, и поводъ ихъ появленія нужно искать въ обстоятельствахъ жизни ихъ автора. При той широкой дѣятельности, которую развивалъ Гусъ въ Прагѣ, при напряженности и быстротѣ, съ какими смѣнялись одни обстоятельства другими здѣсь въ первыя десятилѣтія XV вѣка, Гусъ часто не имѣлъ времени, чтобы обдумать во всѣхъ подробностяхъ свои сочиненія, дать точное выраженіе своимъ взглядамъ и самостоятельно раскрыть понятія. Зорко присматриваясь ко всякому явленію современной жизни и отзываясь на ея запросы и потребности, исполняя постоянную проповѣдническую обязанность и отвѣчая своимъ многочисленнымъ противникамъ, Гусъ долженъ былъ въ короткое время писать множество сочиненій, и сочиненій теоретическаго характера, для которыхъ онъ не имѣлъ склонности. Прямымъ выходомъ изъ такого затруднительнаго положенія послужило для него знакомство съ сочиненіями Виклефа и частое занятіе ими. Еще на профессорской кафедрѣ, при чтеніи лекцій Гусъ въ согласіи съ статутами университета пользовался философскими произведеніями Виклефа, и эта связь между ними съ каждымъ годомъ должна была расти въ своей силѣ. Несомнѣнно, что въ личномъ развитіи Гуса Виклефу принадлежитъ важнѣйшее вліяніе: многія идеи и воззрѣнія Виклефа Гусъ усвоилъ въ свою собственность и провозглашалъ ихъ съ церковной кафедры. Какъ мы видѣли, это были идеи нравственно-практическаго характера, имѣвшія въ виду нравственную реформу церкви и общества, въ которыхъ Гусъ нашелъ столь много общаго со своими лич-

¹³⁹⁾ Авенновъ, цит. ст., стр. 253.

ными стремленіями и съ задачами, указанными исторической жизнію его народа. Эта тѣсная солидарность въ нравственно-практическихъ стремленіяхъ и обусловила собой то, что и въ области теоріи, долженствовавшей дать основу для практическихъ требованій, Гусъ подчинился Виклефу. Не расположенный къ теоретическимъ изысканіямъ, и все же вынуждаемый писать теорію, Гусъ разрѣшилъ это противорѣчіе очень просто и оригинально: онъ заимствовалъ теорію у Виклефа цѣликомъ и въ буквальныхъ выраженіяхъ. Анализъ, приложенный къ его латинскимъ сочиненіямъ, излагающимъ богословскія истины, наглядно показываетъ, что въ своихъ трактатахъ Гусъ буквально списывалъ сочиненіе англійскаго реформатора, иногда только перемѣняя слово „Англія“ на „Богемія“ и „*rex Anglicorum*“ на „*rex Boemorum*“¹⁴⁰). Профессоръ чешскаго университета въ Черновицахъ, г. Лозертъ взялъ на себя задачу прослѣдить эту любопытную сторону въ сочиненіяхъ Гуса¹⁴¹), и по результатамъ его изслѣдованій оказалось, что нѣкоторые трактаты Гуса вполне можно разложить на соотвѣтствующія мѣста сочиненій Виклефа и въ большей части ихъ указать пользованіе послѣдними. Такъ важнѣйшій трактатъ Гуса „*de ecclesia*“ составленъ преимущественно по одноименному сочиненію Виклефа „*de ecclesia*“, затѣмъ по сочиненіямъ „*de Christo et suo Antichristo adversario*“, отчасти по „*de fide catolica*“ и Діалогу; начиная отъ понятія о церкви и ея членахъ, здѣсь все заимствовано у Виклефа; только тѣ полемическія замѣчанія, которыя находятъ себѣ мѣсто во второй части трактата Гуса, принадлежатъ ему, такъ что „въ остальномъ этотъ трактатъ отъ первой до послѣдней строчки есть собственность Виклефа“¹⁴²). Другой трактатъ Гуса „*de ablatione temporalium a clericis*“ составленъ главнымъ образомъ по тому же сочиненію Виклефа о церкви и только отдѣльныя мѣста его заимствованы изъ Виклефовскихъ „*de Christo et suo adversario*“¹⁴³) и „*de*

¹⁴⁰) Loserth, cit. op., 249.

¹⁴¹) См. вторую книгу его.

¹⁴²) Loserth, cit. op. 161—198; ct. 186.

¹⁴³) Ibid. 199 - 208.

simonia“¹⁴⁴). Тоже сочиненіе Виклефа о церкви вмѣстѣ съ другимъ „de absolutione a pena et a culpa“ въ его первой половинѣ¹⁴⁵) дали основныя идеи и содержаніе трактату Гуса „adversus indulgentias papales“; здѣсь также встрѣчаются мѣста, указывающія на пользованіе Діалогомъ¹⁴⁶) и Триалогомъ¹⁴⁷). Трактатъ „de sex erroribus“ своимъ содержаніемъ отсылаетъ къ Виклефскимъ „quaestio ad fratres de sacramento altaris“, „de ecclesia“ и „de simonia“, изъ которыхъ онъ заимствовалъ вмѣстѣ съ цитатами¹⁴⁸). Кроме того, по сочиненіямъ Гуса разсѣяны буквальные заимствованія изъ многихъ другихъ произведеній Виклефа¹⁴⁹), и даже его позднѣйшее сочиненіе „de pace“, читанное на Констанцкомъ соборѣ, во многихъ мѣстахъ составлено по „sermone dominicales“ Виклефа¹⁵⁰). Виклефскія понятія, Виклефскія мысли, Виклефскія выраженія — встрѣчаются не только въ этихъ его богословскихъ сочиненіяхъ съ болѣе или менѣе теоретическимъ характеромъ, но и въ проповѣдяхъ и рѣчахъ его, произнесенныхъ по разнымъ поводамъ¹⁵¹), такъ что по видимому во всемъ своемъ міровоззрѣніи Гусъ былъ не болѣе, какъ только послѣдователь Виклефа, пропагандировавшій его идеи, полный ученикъ Виклефа (ein ganzer junger Wiclif's¹⁵²).

Если, такимъ образомъ, простое сличеніе латинскихъ сочиненій Гуса съ произведеніями Виклефа дѣлаетъ несомнѣнной зависимость перваго отъ послѣдняго въ его догматическихъ воззрѣніяхъ, то, съ другой стороны, было бы очень ошибочнымъ считать Гуса только слѣпымъ послѣдователемъ Виклефа, списывавшемъ съ него все, что попадало подъ руку¹⁵³). Такому пониманію личности Гуса противорѣчатъ

144) Ibid. 207.

145) Ibid. 209—218; ст. 216.

146) Ibid. 209.

147) Ibid. 217.

148) Ibid. 219—224.

149) Ibid. 225—242.

150) Ibid. 243—247.

151) Ibid.

152) Ibid. 248.

153) А именно такое представленіе получается при чтеніи кн. Лозерта.

прежде всего его собственные слова о своихъ отношеніяхъ къ Виклефу. Сознаваясь, что онъ читаль Виклефа и многому хорошему научился изъ его сочиненій, Гусъ добавлялъ, что для него не все, что сказалъ тотъ или другой докторъ имѣеть такое же значеніе, какъ евангеліе ¹⁵⁴); онъ принялъ только то, что истиннаго сказалъ Виклефъ, и не потому, что это — истина Виклефа, но потому, что это истина Христа ¹⁵⁵). Эти и подобныя слова Гуса показываютъ, что Виклефъ не составлялъ для него безапелляціоннаго авторитета въ сферѣ догматической, напротивъ, руководствуясь въ своемъ ученіи Св. Писаніемъ, Гусъ самъ не хотѣлъ держаться никакихъ заблужденій ¹⁵⁶), и своимъ послѣдователямъ заповѣдалъ избѣгать всякихъ мнѣній, противныхъ Писанію или добрымъ нравамъ, не только въ такомъ случаѣ, если бы Виклефъ служилъ источникомъ этихъ мнѣній, но если бы ангелъ сошелъ съ неба и благовѣстилъ ихъ ¹⁵⁷). Дѣйствительно, разсматривая ближе догматическое ученіе Гуса, можно видѣть, что не смотря на все сходство его воззрѣній со взглядами англійскаго богослова, не смотря и на то, что его сочиненія часто буквально заимствованы изъ произведеній послѣдняго, Гусъ не повсюду шель по стопамъ Виклефа, но стольже уклонялся отъ него, сколько и сближался. Во всѣ важнѣйшіе пункты своего догматическаго ученія, заимствованныя отъ Виклефа, онъ внесъ поправки, оговорки и дополненія, и вытекающее отсюда различіе въ воззрѣніяхъ Гуса отъ Виклефа далеко не такъ маловажно, чтобы его можно было игнорировать при оцѣнкѣ личности Гуса и характера его направленія. Дѣло въ томъ, что Лозертъ, открывшій плагіатъ въ произведеніяхъ Гуса, подвергнулъ своему изслѣдованію исключительно сочиненія догматическаго содержанія, упустивъ изъ вниманія его другія произведенія, хотя въ нихъ, особенно въ экзегетическихъ трудахъ, какъ увидимъ ниже, часто встрѣчаются разъясненія и пополненія того, что осталось темнымъ или

¹⁵⁴) См. у Loserth'a, cit.op., 86.

¹⁵⁵) Doc. 184.

¹⁵⁶) Doc. 304.

¹⁵⁷) Doc. 32.

упущеннымъ въ первыхъ. Но при отсутствіи у Гуса сочиненій, излагающихъ цѣликомъ его догматическую систему, при той поспѣшности, съ какою они составлены имъ, заключеніе о догматическихъ воззрѣніяхъ его, основанное на анализѣ сочиненій одного только класса, является уже не только одностороннимъ, но и крайне произвольнымъ. Такъ какъ при томъ наглядномъ средствѣ, въ которомъ стоитъ догматика Гуса съ ученіемъ Виклефа, представляется излишнимъ говорить о сходствѣ обоихъ дѣятелей въ ихъ воззрѣніяхъ, то для правильнаго пониманія отношеній Гуса къ Виклефу намъ кажется болѣе цѣлесообразнымъ обратить преимущественное вниманіе на тѣ пункты, гдѣ Гусъ болѣе или менѣе обнаруживаетъ свою теоретическую самостоятельность и идетъ своимъ путемъ въ области догматики.

Главнѣйшими отдѣлами христіанской догматики, около которыхъ вращались всѣ споры оппонентовъ римско-католической церкви и ея реформаторовъ, были ученіе о церкви въ ея главѣ и членахъ, объ источникахъ вѣроученія, объ оправданіи и средствахъ освященія, а затѣмъ уже, какъ практическіе выводы изъ предложеннаго ученія, шли вопросы о духовенствѣ и монашествѣ, о внѣшнемъ культѣ и почитаніи святыхъ и т. д. Это же ученіе привлекало на себя преимущественное вниманіе Гуса и Виклефа и составляло тотъ пунктъ, по которому они расходились съ обще-церковнымъ ученіемъ, но расходились въ различной степени и направленіи. Обладавшій сильной логикой и оригинальнымъ богословскимъ умомъ, Виклефъ подвергъ своему изслѣдованію всю богословскую систему римско-католической церкви въ общемъ и частностяхъ ея, не сдѣлавъ ни малѣйшей уступки и создалъ такое ученіе, отъ котораго, какъ еретическаго, съ ужасомъ отвращались добрые католическіе богословы. Признавая единственнымъ источникомъ вѣроученія разумъ и Св. Писаніе, онъ отвергъ, какъ измышленіе все, что не имѣло для себя прямыхъ и ясныхъ основаній въ Писаніи и съ чѣмъ не могъ согласиться богословствующій разумъ, перестроилъ всю христіанскую догматику и обосновалъ свое ученіе на подробно развитыхъ принципахъ. Это былъ выдающійся представитель радикальной оппозиціи, не смягчившій ни одного своего по-

ложенія, руководствовавшійся только логикой и сурово относившійся къ движеніямъ человѣческаго сердца. Въ сравненіи съ этимъ могиқаномъ теоріи натура Гуса представляется всецѣло проникнутой чувствомъ любви къ человѣку, симпатіями къ его слабостямъ и сочувствіемъ къ его желаніямъ; въ то время какъ Виклефъ тяготѣлъ надъ умами и господствовалъ въ мірѣ логики и мысли, Гусъ привлекалъ къ себѣ сердца людей и со своимъ развитымъ чувствомъ готовъ былъ по мѣрѣ надобности на всѣ уступки. Отсюда уже a-priori невозможно предположеніе, чтобы Гусъ могъ всецѣло раздѣлять радикальную оппозицію Виклефа съ его ненавистью къ римской церкви: напротивъ, глубоко развитое, доходившее до мистицизма, религіозное чувство его заставляетъ ожидать, что и на пути Виклефовскихъ отрицаній онъ удержится въ предѣлахъ умѣренности и придетъ къ соглашенію со многимъ такимъ, что не имѣло смысла для Виклефа. Дѣйствительно, нравственно-практическое направленіе, въ которомъ дѣйствовалъ Гусъ, и его развитая чувствовательная сторона дали себя знать и въ догматической сферѣ.

Въ основѣ его догматической системы лежитъ ученіе блаж. Августина, съ которымъ онъ имѣлъ много сходнаго и въ своей жизни; оно вошло въ плоть и кровь его убѣжденій и дало ему могущественное орудіе въ борьбѣ противъ средневѣковаго пелагианства¹⁵⁸). Сочиненія его изобилуютъ цитатами изъ Августина, и хотя нельзя отрицать, что часто свои свѣдѣнія объ Августинѣ онъ почерпалъ изъ сочиненій Виклефа¹⁵⁹), все-же твердо и постоянно высказываемое имъ сознаніе согласія своего ученія съ принятыми на западѣ отцами церкви и отвѣты словами Августина на соборныя обвиненія показываютъ, какъ много и самостоятельно онъ занамался изученіемъ его твореній. То чувство смиренія и покаянія, проповѣдникомъ котораго былъ Гусъ въ теченіи всего своего жизненнаго пути, влекло его къ Августину, помогло прочувствовать его и свободно излагать его мысли. Идея глубокаго развращенія человѣка и его неспособности примириться съ

¹⁵⁸) Krummel cit. op., s. 67.

¹⁵⁹) Lechler, cit. op., II.

Богомъ, почерпнутая изъ Августина, становится исходнымъ пунктомъ его догматики и вмѣстѣ съ тѣмъ вноситъ въ его систему антропологическія начала, побуждая его къ смягченію и измѣненію суровыхъ воззрѣній Виклефа, основанныхъ на логическихъ принципахъ. Эта же идея необходимо приводила его къ ученію о предопредѣленіи: такъ какъ въ паденіи человѣкъ потерялъ благодать, связывавшую его съ Богомъ, потерялъ господство надъ природой и подпалъ грѣху, вслѣдствіе чего все человѣчество стало „*massa perditā*“¹⁶⁰), то всевѣдущій Богъ, восхотѣвшій спасти человѣка, опредѣлилъ, сколь много людей должно наслѣдовать спасеніе¹⁶¹). Отсюда ученіе о предопредѣленіи ставится во главу угла его догматической системы, опредѣляетъ и обусловливаетъ другіе ея пункты, и въ тоже время составляетъ связующее звѣно между его догматикой и ученіемъ Виклефа. Но между тѣмъ какъ Виклефъ хотѣлъ обосновать это ученіе о предопредѣленіи теологически и выводилъ его изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ всемогущемъ¹⁶²), почему и его предопредѣленіе являлось фаталистически обусловливающимъ человѣка, антропологическія начала, введенныя Гусомъ въ свою систему, удержали его отъ строгаго фатализма и побудили основать это ученіе не столько на понятіи о Богѣ, какъ существѣ безначальномъ, сколько на предвѣдѣніи Божественномъ¹⁶³), что уже не уничтожало ни свободы воли человѣка, ни значенія его заслугъ. „Такъ какъ Богъ,—говорилъ Гусъ,—въ совершенствѣ знаетъ, какой конецъ приметъ каждый предосужденный и какое покаяніе принесетъ Ему предопредѣленный въ случаѣ паденія, то ясно, что Богъ болѣе любитъ даже порочнаго предопредѣленнаго, чѣмъ предосужденнаго, какой бы временной милости не удостоивался этотъ послѣдній¹⁶⁴)“. Сообразно съ этимъ Гусъ не отрицаетъ значенія усилій человѣческой воли и заслугъ въ дѣлѣ спасенія, но

¹⁶⁰) Выраженіе блаж. Августина; см. у Гуса *Explicat.* 1, с. 4 ср. ad Сог. т. 11, р. 148, а. 6.

¹⁶¹) *Cf.* Friedrich, *Die Lehre d. I. Hus*, s. 14.

¹⁶²) *Lechler*, *cit. op.*, I, 545—547.

¹⁶³) Ср. Новиковъ, *Гусъ и Лютеръ*, II, 290 сл.

¹⁶⁴) Friedrich, *cit. op.*, s. 11.

ставить свободное расположеніе человѣка необходимымъ условіемъ его. „Богъ хочетъ, чтобы всѣ спаслись, — ясно выражается Гусъ, — но если не всѣ спасаются, то это зависитъ отъ непослушанія грѣховнаго человѣка, который не выполняетъ волю Божию“¹⁶⁵). „Хотя дѣлающую угоднымъ Богу благодать люди получаютъ по дарованію Божию, но усвояютъ ее только при согласіи свободной воли, какъ сказалъ Августинъ: создавшій тебя безъ тебя не оправдываетъ тебя безъ тебя. Это зависитъ отъ трехъ условій: отъ Бога, какъ главнаго виновника, отъ туне даваемой и возбуждающей человѣческую волю благодати и наконецъ отъ свободной воли, какъ соглашающейся“. „Силу къ добродѣтели члены церкви получаютъ отъ Христа, — такъ же, какъ мертвые въ себѣ члены тѣла получаютъ свою силу отъ души, хотя дѣятельность членовъ зависитъ отъ воли, пріобрѣтаетъ благодать и имѣетъ заслугу“¹⁶⁶). Эти и подобныя выраженія, число каковыхъ легко можетъ быть увеличено, ясно показываютъ, что Гусъ въ противоположность Виклефу не былъ защитникомъ теоріи абсолютнаго предопредѣленія: онъ говорилъ о предопредѣленныхъ и предосужденныхъ, разумѣя предопредѣленіе, основанное на предвѣдніи того, „какой конецъ приметъ каждый предосужденный и какое покаяніе принесетъ предопредѣленный въ случаѣ паденія“, слѣдовательно, не обусловливающее фаталистически самое спасеніе человѣка, но зависящее отъ результатовъ человѣческихъ усилій при помощи благодати. Что принимая ученіе о предопредѣленіи Гусъ не успокоивался подобно Виклефу въ вѣчномъ его рѣшеніи и признавалъ свободу человѣческой воли, это особенно хорошо видно изъ его ученія объ оправданіи вѣрою и добрыми дѣлами. Не смотря на старанія нѣкоторыхъ протестантскихъ ученыхъ привлечь Гуса на свою сторону въ этомъ пунктѣ, анализъ, приложенный къ сочиненіямъ его, открываетъ въ нихъ близкую къ римско католическому ученію точку зрѣнія на оправданіе¹⁶⁷). Если нѣкоторыя его выраженія звучатъ чисто

165) Въ толк. на 110 пс.

166) См. у Krummel'a, cit. op., s. 77. 78.

167) Lechler, cit. op., II, 246—248.

протестантски и отрывочно взятая учать объ оправданіи только вѣрою, а не закономъ, то наоборотъ, общій смыслъ его воззрѣній повсюду говоритъ о добрыхъ дѣлахъ и значеніи ихъ въ качествѣ заслуги предъ Богомъ. По словамъ Лехлера, понятіе о заслугѣ столь глубоко коренится въ міровоззрѣніи и благочестіи Гуса, что въ каждомъ отдѣлѣ, гдѣ онъ повидимому учитъ объ оправданіи чрезъ вѣру, можно указать подлинно римско-католическій взглядъ на заслугу¹⁶⁹⁾, и нѣтъ нужды добавлять, что этотъ взглядъ возможенъ только подъ условіемъ признанія свободной человѣческой воли.

Первое слѣдствіе, вытекающее изъ идеи предопредѣленія, это понятіе о церкви, какъ совокупности предопредѣленныхъ прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ, которое неоднократно и высказывается Гусомъ въ полномъ согласіи съ Виклефомъ. Воспитанный на схоластикѣ, Виклефъ рядомъ съ этимъ опредѣленіемъ поставляетъ множество другихъ образныхъ выраженій (церковь — мать, невѣста, мистическое тѣло Христа и пр.), имѣвшихъ въ виду отчасти разъяснить общее понятіе о церкви, отчасти раскрыть ученіе объ отношеніи церкви къ Богу, Христу и вѣрующимъ: Гусъ буквально заимствуетъ у Виклефа всѣ эти разъясненія. Если предопредѣленные суть члены истинной церкви Христа, то предосужденные суть члены общества, противнаго Христу, или церкви антихриста. Такъ является въ системѣ Гуса дуализмъ, различающій тѣло Христа и тѣло антихриста, и въ развитіи теоріи этого дуализма Гусъ идетъ рука объ руку съ Виклефомъ. Но измѣненіе общаго ученія о предопредѣленіи сдѣлало невозможнымъ для него слѣдовать вполнѣ по пути Виклефа въ разъясненіи взаимоотношенія между церковью Христа и церковью антихриста въ моменты ихъ совмѣстнаго существованія на землѣ и необходимо вело къ смягченію строгаго дуализма Виклефа, разграничивавшаго рѣзкой линіей предопредѣленныхъ отъ предосужденныхъ. Правда, и Виклефъ не былъ чуждъ мысли о смѣшанномъ или видимомъ тѣлѣ Христа и употреблялъ заимствованное у Августина выраженіе „permixtum или simulatum corpus Christi“, различая его отъ verum corpus¹⁷⁰⁾, но это

¹⁶⁹⁾ Lechler. cit. op. II, 247.

¹⁷⁰⁾ Lechler, cit. op., I, 550. 551.

не было его основной идеей, не стояло въ гармоніи съ его строгимъ понятіемъ о предопредѣленіи и обнаруживало только его шаткость въ ученіи о церкви земной. Въ самомъ дѣлѣ, рядомъ съ этою мыслию о смѣшанномъ тѣлѣ Христа Виклефъ настойчиво проводитъ утвержденіе, что одни только предопредѣленные суть члены церкви Христа на землѣ, а предосужденные ни въ какомъ смыслѣ не составляютъ часть ея, что преступающіе ученіе Христа епископы суть члены діавола, что, словомъ, линія, отдѣляющая истинную церковь отъ церкви ложной проходитъ внѣ первой ¹⁷¹⁾, и это послѣднее ученіе ислѣдователи справедливо считаютъ болѣе согласнымъ съ его основными положеніями ¹⁷²⁾. Но если колебаніе мыслей Виклефа въ этомъ пунктѣ объясняется практической стороной дѣла ¹⁷³⁾, то цѣльное православно-практическое направленія Гуса ручается за то, что въ его возрѣніяхъ на существующую церковь мы встрѣтимъ преобладаніе ученія о смѣшанномъ тѣлѣ Христа, и его прямыя выраженія показываютъ, что онъ понималъ церковь земную, какъ *corpus permixtum*, въ которомъ рядомъ съ пшеницей росли и плевелы ¹⁷⁴⁾. „Какъ въ человѣческомъ тѣлѣ есть нѣчто, что не составляетъ части этого тѣла, такъ и въ мистическомъ тѣлѣ Христа есть нѣчто, что находится въ церкви и однако не принадлежитъ ей“ ¹⁷⁵⁾. Какъ истинное мистическое тѣло, церковь содержитъ однихъ только предопредѣленныхъ, какъ тѣло смѣшанное, она заключаетъ въ себѣ и предосужденныхъ ¹⁷⁶⁾, и будетъ пребывать такъ до скончанія міра ¹⁷⁷⁾. Конечно, такое понятіе о церкви противорѣчило тогдашнимъ католическимъ возрѣніямъ, но не такъ рѣзко и открыто, какъ у Виклефа, и занимало собственно средину между пониманіемъ этого послѣдняго и ученіемъ католическихъ богослововъ. Самымъ характеристичнымъ проявленіемъ этого различія въ преобла-

171) Ibid. 548. 549.

172) Ibid. I, 552. 548.

173) Ibid. 552.

174) Friedrich, cit. op., 18 tg., Krummel, cit. op., s. 79 сл.

175) У Пальмова, cit. op., стр. 244.

176) Ibid. 224.

177) Krummel, cit. op., 79 сл.

дающемъ взглядѣ на церковь временную служить различное отношеніе Виклефа и Гуса къ папству и римской церкви.

Изъ понятія о церкви, какъ обществѣ предопредѣленныхъ и мистическомъ тѣлѣ Христа, необходимо вытекало отрицаніе видимаго главенства папы въ церкви и преимущественнаго значенія въ ея строѣ іерархіи. Если уже одни нравственныя тенденціи побуждали Гуса и Виклефа отвергать право папы и духовенства на мірскія владѣнія, то догматическія начала ихъ системъ не допускали возможности ставить папу главою церкви на ряду съ главенствомъ Христа. Строго проводя дуализмъ предосужденныхъ и предопредѣленныхъ и считая явные грѣхи однимъ изъ мѣриловъ для разграниченія тѣхъ и другихъ, Виклефъ послѣдовательно дошелъ до полного отверженія папства и подробно развилъ ученіе о главѣ римской церкви, какъ томъ человѣкѣ грѣха и беззаконія, о которомъ говоритъ апостолъ въ посланіи къ Солунянамъ (2 Сол. II, 3). Сравненіе притязаній папъ на замѣстительство Иисуса Христа на землѣ съ ихъ діаметрально-противоположными евангелію стремленіями и жизнью производило на Виклефа столь глубокое впечатлѣніе противохристіанскаго контраста, что онъ не находилъ ничего лучше слова „антихристъ“ для обозначенія папства. Теоретическое понятіе о церкви, какъ истинномъ тѣлѣ Христа въ противоположность тѣлу антихриста или діавола вело его къ мысли о всей системѣ папства, какъ антихристіанской, и онъ употреблялъ всевозможныя выраженія, чтобы высказать все свое отвращеніе отъ римской церкви. То почтеніе, которымъ окружался папа, казалось ему идолопоклонствомъ, — тѣмъ болѣе ужаснымъ и богохульнымъ, что этимъ божеская почеть воздавалась члену Люцифера, отвратительному идолу, размалеванному чурбану, какимъ былъ въ его глазахъ папа¹⁷⁸⁾. Далѣе подобныхъ эпитетовъ не могла идти ненависть къ папству, и важно то, что она имѣетъ въ виду не какого либо опредѣленнаго папу, а папство вообще, какъ систему и институтъ церковный. — Совершенно иначе судить о папствѣ Гусъ: признавая, что папа владѣетъ абсолютною властью въ церкви не de jure

¹⁷⁸⁾ Ср. Lechler, cit. op., I, s. 81.

divino, a de jure humano, вслѣдствіе привилегій, одолженныхъ свѣтскою властью государей, и настаивая, что первоначально всѣ епископы были равны между собой, какъ преемники равныхъ между собою апостоловъ, Гусъ однако не отрицалъ ни первенства папы въ ряду епископовъ, ни божественнаго источника его епископскихъ правъ. Воспитаникъ римской богословской схоластики, онъ на вѣру принимаетъ, что извѣстныя слова Христа, обращенныя къ апостолу Петру относятся къ римскому епископу¹⁷⁹⁾, и только не хочетъ признать, чтобы папа дурнаго образа жизни могъ быть намѣстникомъ Христа. Онъ отрицаетъ такимъ образомъ власть развращенныхъ папъ, но не отрицаетъ папства. Напротивъ, тотъ папа, который слѣдуетъ по стопамъ Христа, поступаетъ, живетъ и учитъ по примѣру Апостоловъ, тотъ папа есть „намѣстникъ Христа“, „преемникъ Петра“ и владѣтель „апостольскаго престола“; даже въ томъ случаѣ, когда носителемъ этихъ титуловъ являлся порочный и недостойный чловѣкъ, Гусъ не терялъ уваженія къ папству: онъ видѣлъ тогда, правда, „ужасъ заустѣнія“, но все-же на святомъ мѣстѣ¹⁸⁰⁾. Вмѣстѣ съ тѣмъ радикально измѣнялось и отношеніе Гуса къ римской церкви сравнительно съ Виклефомъ. Хотя истинною церковью онъ признавалъ идеальную или невидимую церковь, но признавая нейтральное бытіе церкви, *corpus permixtum*, онъ не отнималъ у римско-католическихъ христіанъ права на названіе церковью. „Онъ (Гусъ),—говоритъ Круммель, ни въ самомъ отдаленномъ смыслѣ не думалъ о томъ, чтобы выстунить изъ тогдашней эмпирической церкви и стать сектантомъ; по крайней мѣрѣ, въ его сочиненіяхъ мы не могли найти ни одного мѣста, которое бы указывало на то¹⁸¹⁾. Замѣчательно, что Гусъ не прилагалъ къ римской церкви названіе антихристіанскою даже въ томъ общемъ смыслѣ, въ какомъ употреблялъ этотъ терминъ Матѳей Яновскій въ своей „*Anatomia membrorum antichristi*“¹⁸²⁾.

179) Гильфердингъ, цит. соч., стр. 3.

180) Lechler, cit. op., II, 243.

181) Cit. op., s. 83. 84.

182) Пальмовъ, Гуситское движеніе.

Моральное начало, введенное имъ въ свою систему, помогало ему выходить изъ крайностей логики Виклефа, и онъ удержалъ въ своей церкви папу, кардиналовъ и іерархію подъ тѣмъ условіемъ, подъ которымъ онъ признавалъ вообще истиннаго христіанина, то-есть, подъ условіемъ жизни, сообразной съ закономъ Христа. Понимая церковь исключительно, какъ общество предопредѣленныхъ, Виклефъ тѣмъ самымъ признавалъ общее священство всѣхъ истинныхъ членовъ тѣла Христа, хотя въ своихъ сочиненіяхъ и не употреблялъ этого термина¹⁸³), и потому не могъ допускать ни іерархіи, ни различія въ степеняхъ священства. Онъ, правда, считалъ высокою и глубоко уважалъ должность священника, при серіозномъ выполненіи ея обязанностей, но въ его глазахъ это была именно только должность надзирателя за духовною жизнію общины (*das Amt der Seelsorger*), которая дѣлала излишними всѣ другія степени¹⁸⁴). Будучи самъ священникомъ католической церкви, Гусъ признавалъ іерархію и смотрѣлъ на епископовъ, какъ на преемниковъ апостоловъ, называлъ ихъ самъ священнымъ и даже возвышалъ ихъ надъ тѣмъ уровнемъ, какой они имѣли въ католической церкви, провозглашая ихъ равными въ принципѣ папѣ¹⁸⁵). Такимъ образомъ, Гусъ не хотѣлъ подобно Виклефу выдѣлять себя изъ римско-католической церкви и вставать къ ней въ ту рѣзкую и крайнюю оппозицію, при которой Римъ являлся сѣдалищемъ антихриста, мѣстомъ идолослуженія и всевозможныхъ соблазновъ. Вѣрный своему нравственному принципу, онъ отвергалъ не папство, какъ институтъ, а злоупотребленія папъ, и не римскую церковь, какъ божественное учрежденіе, а порочность ея членовъ и представителей, и въ области догматики оставался тѣмъ же проповѣдникомъ нравственности, какимъ былъ и въ своей дѣятельности на каедрѣ въ Виолемской часовнѣ.

Въ церкви Христовой іерархія облечена правомъ не только учить и управлять, но и совершать таинства, то-есть, при

¹⁸³) Lechler, cit. op., I, 569.

¹⁸⁴) Lechler, cit. op., I, 570—573.

¹⁸⁵) Новиковъ, Гусъ и Лютеръ, ч. II.

посредствѣ внѣшнихъ дѣйствій преподавать вѣрующимъ освящающія челоуѣка силы Духа изъ сокровищницы церкви. Поэтому важному пункту Гусъ, какъ извѣстно, обвинялся своими современными противниками въ томъ заблужденіи, что онъ, ставя дѣйствительность таинства въ зависимость отъ нравственнаго состоянія совершителя, отрицалъ силу тѣхъ таинствъ, которыя совершены рукою недостойнаго служителя алтара¹⁸⁶). Но до конца жизни Гусъ отказывался отъ этихъ обвиненій и настаивалъ на томъ, что божественная сила, преподаваемая въ таинствахъ, одинаково получается вѣрующимъ, какого-бы нравственнаго достоинства ни былъ совершающій,— съ тою только разницею, что порочный служитель совершаетъ его къ собственному осужденію. И это самосвидѣтельство Гуса тѣмъ болѣе несомнѣнно, что согласно съ лучшими изслѣдованіями и Виклефъ не поставлялъ объективнаго значенія таинства въ зависимость отъ субъективнаго достоинства его совершенства¹⁸⁷). Но гораздо важнѣе этого вопроса отношеніе обоихъ реформаторовъ къ ученію римско-католической церкви о таинствахъ вообще и въ частности о таинствѣ евхаристіи. Общее понятіе Виклефа о таинствахъ было вполнѣ рационалистично; онъ опредѣлялъ таинство, какъ знакъ святаго дѣла (*signum sacrae rei*), какъ видимую форму невидимой благодати (*invisibilis gratiae visibilis forma*)¹⁸⁸), оставаясь вѣрнымъ въ этомъ воззрѣніи той философско-реалистической метафизикѣ, которая лежала въ основѣ всей его богословской системы и сообщала ей рационалистическую окраску. Подъ такое понятіе о таинствѣ можно подвести все, что угодно, а потому и Виклефъ, съ одной стороны, признавалъ седмичное число таинствъ слишкомъ малымъ и въ проповѣди дѣйствительно видѣлъ таинство, но съ другой стороны отыскивая основаніе для нихъ въ ясныхъ выраженіяхъ Священ. Писанія, онъ могъ находить это число слишкомъ большимъ, вообще же подробному обсужденію онъ подвергъ только ученіе о таинствѣ евхаристіи¹⁸⁹).—Обращаясь къ Гусу за его

186) Doc. 175 178.

187) См. Lechler, cit. op., I, 608—613.

188) Lechler, cit. op., I, 605.

189) Ibid. 605. 606.

ученіемъ о таинствахъ, слѣдуетъ замѣтить, что эта часть догматики Гуса, какъ и многія другія, сдѣлалась предметомъ спора и разногласій. По словамъ Лозерта и въ ученіи о таинствахъ Гусъ—полный ученикъ Виклефа¹⁹⁰⁾, но противъ такого утвержденія достаточно привести слова такого точнаго и безпристрастнаго изслѣдователя, какъ Борингеръ: „хотя по указаніямъ приписываемыхъ Гусу экзегетическихъ трудовъ оказывается, что онъ признавалъ средневѣковое седмичное число таинствъ, однако въ его собственно богословскихъ работахъ не находится относительно этого ничего опредѣленнаго“¹⁹¹⁾, а такъ какъ при изложеніи ученія Гуса недостаточно руководствоваться исключительно догматическими его сочиненіями, то вмѣстѣ съ Фридрихомъ слѣдуетъ сказать, что въ ученіи о таинствахъ Гусъ оставался вѣрнымъ римско-католической церкви¹⁹²⁾. По Гусу таинства необходимы для спасенія вѣрующаго человѣка: чрезъ нихъ осуществляется оправданіе и они суть причина нашего освященія (*causae nostrae sanctificationis*), и свою силу почерпаютъ отъ крестной смерти Христа. Гусъ не чуждался даже обычной для схоластики терминологіи: *sacramentum et non res, sacramentum et res, res et non sacramentum* и опирался въ своихъ воззрѣніяхъ на Томъ Аквинатъ¹⁹³⁾. Такъ, различая въ таинствѣ покаянія три момента: *contritio cordis, confessio oris* и *satisfactio operis*, онъ правда устной исповѣди придавалъ меньшее значеніе¹⁹⁴⁾, но въ рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ¹⁹⁵⁾, и притомъ въ полномъ согласіи съ схоластическими авторитетами¹⁹⁶⁾, Петромъ Ломбардскимъ и Ричардомъ Вик-

190) S. 248.

191) Kirchengesch., s. 558.

192) Cit. op., s. 101.

193) Möhler, Symbolik, I, 207; II, 131. 236 и др.

194) Lechler, cit. op., II, 249. — Это обстоятельство можетъ служить вѣданнымъ доказательствомъ противъ утвержденія католическихъ богослововъ, что Гусъ училъ объ „opus operatum“. Католичество времени Констанцкаго собора нельзя смѣшивать съ католицизмомъ Тридентскаго собора.

195) Новиковъ, Гусъ и Лютеръ, II, 258 сл.

196) Lechler, cit. op., II, 249.

торомъ. Особенно-же рѣзко расхдился Гусъ съ Виклефомъ въ ученіи о таинствѣ евхаристіи. Вопросъ объ евхаристіи былъ предметомъ оживленныхъ споровъ въ Прагѣ еще за долго до Гуса, но эти споры касались только практики и затрогивали теорію таинства, со времени же осужденія 45-ти положеній Виклефа въ Пражскомъ университетѣ 1403 года, раздаются голоса, обвиняющіе Гуса и его партію въ еретическихъ взглядахъ на пресуществленіе и съ каждымъ годомъ усиливаются и крѣпнуть. Что въ Прагѣ того времени дѣйствительно были проповѣдники, распространявшіе виклефскія возрѣнія на этотъ предметъ, что утверждаетъ самъ Гусъ, обличавшій своего друга Стефана Палець въ приверженности къ Виклефу въ ученіи о пресуществленіи. Ученіе Виклефа о пресуществленіи, дѣйствительно, было оригинально, но въ то же время еретично; признавая всю важность и божественное установленіе таинства евхаристіи, онъ, однако, въ силу своего реализма пришелъ къ отрицанію церковнаго ученія о немъ и утверждалъ, что и послѣ пресуществленія хлѣбъ, возложенный на алтарь, остается по своей субстанціи хлѣбомъ, хотя въ то же время по истинѣ и на самомъ дѣлѣ онъ есть тѣло Христа. „*Sic in translatione ista supernaturali, — училъ Виклефъ, — remanet tam panis, quam vini essentia., tamen vere et realiter fit corpus Christi et sanguis*¹⁹⁷⁾“, между тѣмъ, какъ по католическому ученію, выражаясь языкомъ схоластики, *substantia panis, panis materialis* уничтожались и хлѣбъ видимый являлся *accidentia Christi corporis*. Многочисленные противники Гуса съ настойчивостью доказывали, что Гусъ учитъ о пребываніи матеріяльнаго хлѣба въ таинствѣ и послѣ освященія, и это обвиненіе составляло важнѣйшій пунктъ въ числѣ всѣхъ другихъ обвиненій Гуса. Не смотря на это, Гусъ всегда рѣшительно отказывался отъ всякой еретической мысли въ этомъ вопросѣ: онъ ссылаясь на голосъ всѣхъ посѣщавшихъ его часовню, желая засвидѣтельствовать, что съ перваго года своей проповѣднической дѣятельности онъ строго держался церковнаго ученія относи-

¹⁹⁷⁾ Lechler, cit. op, I, 636.

тельно таинства евхаристіи¹⁹⁸), и свидѣтель Иванъ Пекло подтвердилъ, что и на собраніи университета 1403 года 28 мая Гусъ называлъ истинными всѣ 45 членовъ Виклефа, за исключеніемъ именно члена о тѣлѣ Христа¹⁹⁹). Разборъ обвиненій, предъявленныхъ на соборѣ, сдѣланный ученымъ Лехлеромъ, вполне подтвердилъ то, что Гусъ защитилъ своей смертію, имѣнно: Гусъ никогда не училъ о пресуществленіи въ еретическомъ смыслѣ, и потому тѣ нареканія въ ереси, которыя были распускаемы противъ Гуса, должны быть отнесены на счетъ очень ревностныхъ пражскихъ друзей Виклефа²⁰⁰). Будучи вѣренъ католической догмѣ о таинствѣ причащенія, Гусъ расходился съ ней (и одинаково съ Виклефомъ) въ обрядовомъ вопросѣ и требовалъ причащенія подъ обоими видами. Это былъ знаменитый вопросъ „о чашѣ“, которая впоследствии получила значеніе религіознаго символа гуситовъ и стала знаменемъ славянской народности. Что Гусъ не имѣлъ въ виду этой исторической важности вопроса о чашѣ и что онъ до послѣдняго времени не придавалъ ему особеннаго значенія, это не подлежитъ сомнѣнію и признается всѣми изслѣдователями. Гусъ училъ о нераздѣльности тѣла и крови Христовой и потому, будучи логически послѣдовательнымъ, долженъ былъ соглашаться, что вкушающіе тѣла Христова приобщаются и крови Его; только когда, въ отсутствіи Гуса-изъ Праги, Якубекъ изъ Стриба поднялъ вопросъ о правѣ мірянъ на чашу, Гусъ выступилъ рѣшительнымъ защитникомъ этого права и, помимо писемъ на родину, составилъ отдѣльное сочиненіе „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo²⁰¹)“. Однако было бы несправедливо думать, что мысль о чашѣ явилась у Гуса подъ исключительнымъ вліяніемъ Якубека: какъ показываютъ изслѣдованія нашихъ ученыхъ, законность и пользу этого обряда Гусъ признавалъ еще въ первые годы своей богословской дѣятельности, доказательствомъ чего служить его сочиненіе „de Corpore“, написанное еще въ 1401 г., быть можетъ, до знакомства

¹⁹⁸) Дос. 175.

¹⁹⁹) Дос. 178.

²⁰⁰) Cit. op., II, 252—264.

²⁰¹) Пальмовъ, Гуситское движеніе.

съ богословскими сочиненіями Виклефа, и содержащее ученіе о приобщеніи подь двумя видами ²⁰²). Въ этомъ вопросѣ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ Гусъ стоялъ на почвѣ, выработанной исторической жизнію его народа, такъ какъ съ 1350 г., когда римскою церковью было наложено на чашу окончательное запрещеніе, вопросъ о ней не переставалъ занимать нѣкоторую часть духовенства и мірянъ въ Чехіи и предшественникъ Гуса, Матеѣй Яновскій, уже практиковалъ причащеніе подь обоими видами ²⁰³).

Рука объ руку съ ученіемъ церкви шелъ Гусъ и тогда, когда онъ касался вопросовъ культа, поклоненія иконамъ и почитанія мощей. Не терпя суевѣрій, въ какой бы сферѣ они ни проявлялись, Гусъ преслѣдовалъ горячо тѣ богохульные обманы, на которые пускалось католическое духовенство того времени въ видахъ наживы. Изъ его дѣятельности на каедрѣ Виелемской часовни исторія сохранила тотъ фактъ, какъ сильно онъ возставалъ противъ путешествій къ мнимой крови Христа въ Вильснакъ, и если въ сочиненіи написанномъ по этому поводу, „de omni sanguine Christi gtorificato“ находятя созвучія съ трактатомъ Виклефа „Contra imaginum adorationem ²⁰⁴“, то самое порицаніе путешествій могло выходить изъ желанія ограничить ту ширь обмана, какая царствовала тогда въ этой области, и не имѣло прямой связи съ общимъ возрѣніемъ Виклефа на почитаніе иконъ и реликвій. Правда, и съ возрѣніями Виклефа на почитаніе иконъ можно было примирить церковные обычаи, такъ какъ онъ не отрицалъ нравственно-педагогическаго значенія почитанія иконъ, но, вооружаясь противъ существовавшихъ крайностей средневѣковаго католицизма, онъ шагъ за шагомъ дошелъ до чисто реформаторскаго понятія объ иконахъ и призванія святыхъ, признавши исключительно субъективное значеніе за этими обычаями, и рѣшительно возставалъ противъ внѣшнихъ благочестивыхъ дѣйствій, какъ-то

²⁰²) Ошибочность взглядовъ Лозерта въ этомъ пунктѣ указана уже г. Флоринскимъ, Кіев. Ун. Изв., 84 г. стр. 115.

²⁰³) Пальмовъ, Сус. движ.

²⁰⁴) Loserth. cit. op.. s. 102.

хожденій по святымъ мѣстамъ, постовъ и поклоненія реликвіямъ²⁰⁵). Въ противоположность Виклефу Гусъ оставался въ этомъ пунктѣ добрымъ католикомъ. Онъ былъ ревностный исповѣдникъ общенія со святыми, и уже въ Констанцкомъ заключеніи писалъ: „я еще имѣю надежду, что Богъ можетъ избавить меня изъ рукъ ихъ (моихъ враговъ) ради заслугъ святыхъ²⁰⁶)“. „Какъ каждый членъ здороваго человѣческаго тѣла имѣетъ нужду въ другомъ, такъ и каждый членъ мистическаго тѣла Христа нуждается въ помощи другаго, и какъ члены человѣческаго тѣла пекутся одиѣмъ объ другомъ, такъ это же должно быть и въ мистическомъ тѣлѣ Христа; наконецъ они, какъ и члены тѣлесные, должны сострадать или сорадоваться, если одиѣмъ членъ страдаетъ или радуется²⁰⁷)“. Гусъ признавалъ также и почитаніе реликвій, и вооружаясь противъ злоупотребленій своего времени, хотѣлъ опираться на Иннокентія 3-го, особенно же на Августина и Иеронима. Поэтому,—нужно сказать вмѣстѣ съ Фридрихомъ: если Гусу и дѣлали упрекъ въ томъ, что онъ отрицаетъ почитаніе реликвій, то эти упреки относятся не къ теоретическому ученію, но къ существовавшимъ на практикѣ злоупотребленіямъ²⁰⁸).

Ученіе о почитаніи святыхъ, какъ извѣстно, ближайшимъ образомъ связывается и непосредственно вытекаетъ изъ ученія объ оправданіи, но свое теоретическое основаніе находитъ въ преданіи и практикѣ церкви. Вопросъ о догматическомъ преданіи есть вопросъ объ источникахъ вѣроученія. Схоластики, раскрывая ученіе объ источникахъ христіанскаго знанія, употребляли для обозначенія различаемыхъ имъ категорій два термина: *ratio* и *auctoritas*, понимая подъ первымъ разумныя основанія, а подъ вторымъ свидѣтельства Откровенія въ пользу одного и того же положенія. Слѣдуя этой школьной терминологіи своего времени Виклефъ также принималъ двоякій источникъ вѣропознанія, *ratio et auctoritas*, но въ толкованіи того и другаго термина онъ расходился съ схоластами. Подъ *ratio* онъ понималъ не одну только формальную сторону человѣческаго мышленія,

²⁰⁵) Zechler, cit. op., I., c. 7.

²⁰⁶) Friedrich. cit. op., s. 130.

²⁰⁷) Friedrich, cit. op., s. 130.

²⁰⁸) Ibid. 132.

какъ схоластики, не способность силлогизаціи и систематизаціи, поскольку она касается не содержанія, а формулировки ученія, даннаго *ex auctoritate*, но вводилъ въ понятіе „*ratio*“ и содержаніе челоуѣческой мысли, признаваемыя имъ универсалии, законы, понятія и пр., словомъ, приближалъ терминъ „*ratio*“ къ тому классическому пониманію, по которому этимъ словомъ обозначалось понятіе, близкое къ нашему „міросозерцанію“. Терминъ же *auctoritas* Виклефъ понималъ въ чисто реформаторскомъ смыслѣ, въ смыслѣ одного только св. Писанія, какъ единственнаго и вполне достаточнаго источника вѣроученія и мѣрила истины. „Библия только есть источникъ церкви, ея основной законъ, ея *Magna Charta* (любимое выраженіе Виклефа)²⁰⁹⁾“, и только она имѣетъ значеніе и авторитетъ для церкви. Все же остальное, что относится къ области преданія, ученіе отцевъ церкви, постановленія соборовъ и пр., онъ отвергалъ, какъ дѣло челоуѣческое, потому что, по его словамъ, *impossibile est, ut dictum christiani vel factum aliquod sit paria auctoritatis cum scriptura*²¹⁰⁾“. На первый взглядъ легко принять, что и Гусъ въ ученіи объ источникахъ христіанскаго званія всецѣло повторялъ Виклефа. „Я исповѣдую,— говорилъ онъ,— что ничему не хочу вѣрить, проповѣдывать и утверждать, если въ пользу того не имѣю теологическаго доказательства этого рода: такъ говорить *explicite* или *implicite* св. Писаніе²¹¹⁾“. Онъ понималъ законъ и Библию, какъ выраженія тождественныя, повсюду говорилъ о достаточности закона для спасенія и въ Виклефѣ уважалъ именно его любовь къ закону Христа²¹²⁾. Въ этихъ и подобныхъ выраженіяхъ находятъ себѣ оправданіе тѣ изслѣдователи его ученія, которые считаютъ его въ этомъ пунктѣ вполне солидарнымъ съ Виклефомъ. Однако, принимая во вниманіе историческое положеніе Гуса и его собственныя выраженія, нельзя отрицать, что на ряду съ Св. Писаніемъ Гусъ считалъ и преданіе источникомъ вѣры и опирался на него. Въ

²⁰⁹⁾ Lechler, cit. op., I, 475.

²¹⁰⁾ Lechler, I, 477.

²¹¹⁾ Respons. ad, scrip. 8 dr lc.

¹¹²⁾ Loserth, sit. op., 95. 96.

одномъ изъ своихъ позднѣйшихъ сочиненій онъ говоритъ, что онъ утверждаетъ на Писаніи и авторитетѣ церкви ²¹³), что авторитетъ этотъ есть ничто иное, какъ наставленіе апостоловъ и слѣдующихъ за ними святыхъ ²¹⁴), то есть, такихъ лицъ, которые въ своей жизни показали себя истинными учениками Христа ²¹⁵). „Христось,—говорилъ онъ,— не оставилъ свою церковь безъ закона для управленія, такъ какъ благочестивые священники указывали народу законъ по ученію святыхъ докторовъ, какое эти послѣдніе высказывали по влеченію св. Духа, какъ это извѣстно объ Августинѣ, Иеронимѣ, Григоріи и Амвросіи. Вслѣдствіе этого я смѣло утверждаю, что папа со своими кардиналами не можетъ опредѣлить для народа противоположное тому, въ чемъ согласны эти четыре доктора. Тоже нужно сказать и о другихъ святыхъ, какъ Іоаннъ Златоустъ, Іоаннъ Дамаскинъ, Діонисій Ареопагитъ, которые, наученные Духомъ Святымъ, просвѣщали церковь Христову своими познаніями и обычаями ²¹⁶). Въ приведенныхъ словахъ Гусъ не только признаетъ значеніе преданія, какъ источника вѣроученія, но и точно опредѣляетъ свои отношенія къ нему, и если въ жару полемики онъ допускалъ выраженія, намекавшія на преимущество Писанія въ дѣлѣ вѣры, то это легко объясняется изъ того, что Гусъ былъ не спокойнымъ, объективнымъ мыслителемъ, а практическимъ дѣятелемъ и оппонентомъ папской власти, основанной на извращенномъ преданіи. Желая избѣгаться изъ дебрей ложныхъ средневѣковыхъ преданій, Гусъ естественно ставилъ Писаніе ихъ критеріемъ, но въ то же время признавалъ не только ученіе древнихъ отцевъ, но и распоряженія папъ и кардиналовъ, поскольку они были согласны съ тѣмъ и другимъ ²¹⁷). Въ преданіи Гусъ видѣлъ объективную норму для толкованія Писанія, и быть можетъ благодаря этому для него стало возможнымъ избѣгать край-

213) De Sanguine, I, p. 194.

214) Ibid. p. 197.

215) Cf. Friedrich, cit. op., S. 71.

216) De sacr. corp. et. sang. Dom., I, 47. 48 сл.

217) Respons. ad scrip. Steph Pa p.327.

ностей Виклефова ученія ²¹⁸⁾, не нарушая логической цѣльности своей системы.

Представленный очеркъ важнѣйшихъ пунктовъ, по которымъ Гусъ рѣшительно расходился съ Виклефомъ или только вносилъ нѣкоторыя поправки и дополненія, даетъ возможность уловить характеристическія черты его ученія, выдѣляющія его изъ ряда другихъ реформаторовъ. Система Гуса не есть система реформаторская или еретическая въ томъ смыслѣ, въ какомъ эти слова могутъ быть приложены къ ученію Виклефа или реформаторовъ XVI-го вѣка. Въ большей части своихъ догматическихъ положеній Гусъ оставался вѣренъ строго католической почвѣ, не хотѣлъ отдѣляться отъ нея и требовалъ реформы церкви извнутри ея и на основаніи ея ученія. Такъ въ ученіи объ источникахъ христіанскаго Богопознанія, объ оправданіи, о таинствахъ, о видимой сторонѣ церкви, объ іерархіи и иконопочитаніи, о призваніи святыхъ и поклоненіи реликвіямъ, не говоря уже о трансцендентальной части догматики, ученіи о Богѣ въ Его Самомъ Себѣ, Гусъ вполне былъ солидаренъ съ современными ему католическими богословами, раздѣлялъ ихъ истины и заблужденія. Что же дѣлало Гуса еретикомъ въ глазахъ его противниковъ? Важнѣйшимъ пунктомъ въ ряду предъявленныхъ на него обвиненій было его ученіе о папствѣ, и въ этомъ ученіи онъ дѣйствительно являлся еретичнымъ въ глазахъ католическихъ богослововъ. Вопросъ о папствѣ былъ вопросомъ всего западнаго христіанскаго міра временъ Гуса; начавшій пробуждаться отъ спячки среднихъ вѣковъ, западъ развивалъ новыя основы жизни въ государствѣ и обществѣ, и не могъ оставить духовенство въ томъ печальномъ положеніи, въ какомъ оно находилось,—и вотъ реформа церкви во главѣ и членахъ становится настоятельною нуждою времени. Нравственное состояніе духовенства въ Богеміи было не лучше, если не хуже его жизни въ другихъ краяхъ Европы, а напряженная во всѣхъ сферахъ жизнь и внесенное университетомъ просвѣщеніе особенно сильно выставляли здѣсь на видъ контрастъ между высшими задачами іерархіи и дѣй-

²¹⁸⁾ Friedrich, cit. op., S. 72.

ствительнымъ положеніемъ вещей. Рядъ проповѣдниковъ нравственнаго возрожденія, дѣйствовавшихъ до Гуса, не могъ достигнуть прочныхъ результатовъ, и священники—современники Гуса, какъ онъ самъ свидѣтельствуеть, по прежнему были виновны въ конкубинатѣ, играли въ азартныя игры по трактирамъ и не радѣли о духовномъ благѣ своихъ пасомыхъ ²¹⁹). Въ качествѣ кафедральнаго проповѣдника Гусъ имѣлъ случаи ознакомиться съ ихъ бытомъ и безпощадно каралъ ихъ пороки, но корни всего зла лежали гораздо глубже, въ злоупотребленіяхъ самихъ папъ и продажности куріи. Естественный путь, указываемый самими обстоятельствами, велъ Гуса къ разбору правъ папы, и когда въ Прагѣ открыта была торговля индульгенціями, Гусъ жизнію самой былъ убѣжденъ въ неправотѣ папской власти. Проповѣднику нравственной реформы трудно было согласить продажу духовныхъ благъ, производимую папами, съ требованіями евангелія, и такъ какъ здѣсь приходилось однимъ жертвовать въ пользу другаго, то Гусъ отвергъ папу и поставилъ на своемъ знамени законъ Христа. Разъ ставъ на путь отрицанія, Гусъ пошелъ далѣе: онъ долженъ былъ дать теоретическое ученіе о церкви безъ главенства папы, то есть, измѣнить церковное ученіе сообразно со своими идеями о нравственномъ призваніи христіанина, и онъ выдвинулъ теорію предопредѣленія съ отверженіемъ развращеннаго папства. Виклефъ былъ тотъ, который открылъ ему глаза на недостаточность теоретической обосновки папской власти, и онъ списалъ ученіе о церкви у Виклефа, но что къ отрицанію папской власти онъ пришелъ не логическимъ, а нравственнымъ путемъ,—объ этомъ говорить не только его жизнь, но и его собственныя слова. Онъ отказывался признать только папу порочнаго, въ папѣ же христіанскаго образа жизни онъ видѣлъ намѣстника Христа, преемника Петра и владѣтеля апостольскаго престола. Современныя историческія обстоятельства утверждали его въ этомъ ученіи: великій расколъ, волновавшій церковь, проклятія, которыми осыпали другъ друга папы—соперники, низложенія папъ соборами,—

²¹⁹) Doc. 170.

все это свидѣтельствовало, что церковь можетъ существовать и безъ папы, при единой, вѣчной главѣ,—Христѣ, и это Гусъ поставилъ на видѣ отцамъ Констанцкаго собора, осудившимъ папу Іоанна XXIII, говоря: „если Іоаннъ XXIII былъ истиннымъ папой, то почему онъ низложенъ“? Такъ то нравственное начало жизни, которое возвѣщалъ Гусъ въ Виллемской капеллѣ, привело его и въ догматику къ отрицанію власти порочнаго, неистиннаго папы. Перестроивши римско-католическое ученіе въ этомъ пунктѣ, Гусъ остался вѣренъ остальному ученію, вслѣдствіи чего вся его система носитъ отпечатанъ католицизма.

Этотъ характеръ его догматической системы рѣзко отличалъ его отъ Виклефа, какъ и всѣхъ другихъ представителей радикальной оппозиціи католицизму. Если даже такіе изслѣдователи, какъ Круммель, которые во всемъ ученіи Гуса готовы видѣть одинъ протестантизмъ Лютера, могутъ только сказать, что Гусъ занималъ средину между католическимъ и евангелическимъ воззрѣніями, то сближать Гуса съ Виклефомъ и считать его только полнымъ ученикомъ послѣдняго значило бы слишкомъ ограниченно смотрѣть на дѣло и имѣть въ виду только одну сторону въ дѣятельности Гуса. Гусъ прежде всего былъ нравственнымъ реформаторомъ, для котораго догматика была стороннимъ вопросомъ; сближаясь съ Виклефомъ въ области нравственно-практическихъ тенденцій, онъ зналъ его догматическія заблужденія и не считалъ себя отвѣтственнымъ за нихъ: „Виклефъ мнѣ не отецъ и не Богемянинъ, и если онъ распространялъ какія либо заблужденія, то пусть англичане заботятся объ этомъ²²⁰⁾“, такъ онъ заявилъ собору о своихъ отношеніяхъ къ Виклефу. Въ противоположность Виклефу онъ не отдѣлялся отъ римской церкви, не вставалъ къ ней въ отношеніе ненависти и хотѣлъ остаться вѣрнымъ ей до конца жизни, прося отцевъ собора научить его, если въ его воззрѣніяхъ есть доля заблужденій. Онъ не низпровергалъ также существующій строй церкви, и не хотѣлъ строить догматики и церковной организаціи по мѣркѣ своего личнаго усмотрѣнія, какъ это дѣлалъ

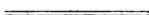
²²⁰⁾ Doc. 278.

Виклефъ, отвергая одно и принимая другое. Идеаль его—церковь первыхъ трехъ вѣковъ, и такъ какъ онъ не отрицалъ преданія, то этотъ идеаль былъ положительнымъ и носилъ на себѣ тотъ характеръ, который даетъ ему не только строгое изученіе церковной исторіи, но и то чувство истины, какимъ въ совершенствѣ владѣлъ Гусъ. Правда, его идеи опредѣленіи и папствѣ выдвигали его изъ ряда тогдашнихъ богослововъ въ разрядъ схизматиковъ и еретиковъ, но у его противниковъ не хватало ни достаточнаго пониманія его идей, ни должнаго хладнокровія, чтобы вникнуть въ дѣло. Быть можетъ, и эти идеи, несомнѣнно опасныя для католичества, были бы оставлены или разъяснены Гусомъ въ обще-принятомъ смыслѣ, если бы ему не отказали въ томъ, на что имѣеть право всякій подсудимый, даже не въ сферѣ убѣжденій,—въ раскрытіи его заблужденій. Такое предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что, не говоря о другихъ пунктахъ, и въ вопросѣ о папахъ Гусъ признавалъ ихъ высшую власть, но не могъ справиться съ противорѣчіемъ между порочною жизнію папъ и ихъ высшимъ положеніемъ въ церкви, хотя примирилъ это противорѣчіе въ отношеніи къ священнику, совершающему таинство.

Итакъ, въ какомъ же отношеніи стоялъ Гусъ къ Виклефу? Обзоръ дѣятельности Гуса въ Прагѣ между 1403—1414 гг. показываетъ, что Гусъ стоялъ на національной почвѣ, выработанной историческою жизнію его народа, и былъ лучшимъ и сильнымъ представителемъ той оппозиціи латинству и нѣмецкому элементу, которая издавна таилась въ рядахъ народа и особенно усилилась во всѣхъ сферахъ къ началу XV-го вѣка. Нравственно-практическій характеръ этой оппозиціи сближалъ Гуса во многихъ отношеніяхъ съ Виклефомъ, сочиненія котораго онъ читалъ еще въ университетѣ Пражскомъ и который уяснилъ ему его задачи. Защищая Виклефа въ спорахъ пражскихъ, Гусъ и его сторонники защищали его нравственно-практическія тенденціи, а не догматическія воззрѣнія, и въ этомъ видѣли защиту своихъ собственныхъ идей и убѣжденій. Принужденный теоретически обосновать

свои взгляды на церковь, Гусъ воспользовался теоріей Виклефа, но въ той мѣрѣ, въ какой она совпадала съ его собственнымъ нравственно-практическимъ направленіемъ, и внесъ въ его ученіе поправки въ смыслѣ чисто римско-католическихъ взглядовъ. Въ общей системѣ его возрѣній Виклефизмъ былъ только однимъ изъ элементовъ, повліявшимъ только на возрѣнія Гуса въ вопросѣ о церкви; въ остальномъ же Гусъ болѣе ученикъ римско-католической церкви, нежели Виклефа, и въ выработкѣ его убѣжденій дѣйствовалъ не болѣе, чѣмъ западные церковные писатели, и преимущественно Августинъ, изученіемъ твореній котораго Гусъ занимался самостоятельно. Поэтому, съ полнымъ основаніемъ Гусъ могъ сказать своимъ полемистамъ: non mihi placet, quod doctores in mala significatione vocant nos Wicklefistos. Ego enim fateor, quod sententias veras, quas, M. J. Wicklef, sacrae theologiae professor, posuit, teneo, non quia ipse dicit, sed quia scriptura vel ratio infallibilis dicit. Si autem aliquem errorem posuerit, nec ipsum nec quemcunque alium intendo in errore quantumlibet modice imitare ²²¹).

Анатолій Спасскій.



221) Responsio ad script. Stephani Paletz, Opp. I, 264.

Внутреннее обозрѣніе.

Очеркъ исторіи распространенія христіанства среди Тунгусовъ и Якутовъ, въ связи съ исторіею миссій въ восточной Сибири

Подъ именемъ Тунгусовъ и Якутовъ разумѣются два многочисленныя народа, которые населяютъ восточную Сибирь отъ береговъ Енисея до береговъ Охотскаго моря и отъ рѣки Амура до водъ Сѣвернаго Ледовитаго океана. Якуты преимущественно обитаютъ въ Якутской области и Охотскомъ краѣ; тогда какъ жилища Тунгусовъ можно встрѣчать рѣшительно во всѣхъ краяхъ восточной Сибири. Послѣдніе составляютъ, послѣ Бурятъ, главный элементъ населенія восточной Сибири, распадаясь на множество народцевъ, отличающихся другъ отъ друга иногда только племенными прозвищами. Къ тунгусскимъ племенамъ относятъ, напр., чапогировъ, оротонговъ, ороченовъ, дауровъ, гольдовъ, гияковъ, долгановъ, и проч. и проч.

Древнѣйшая исторія этихъ двухъ народовъ—Тунгусовъ и Якутовъ сокрыта отъ насъ во мракѣ отдаленнѣйшихъ временъ и всѣ попытки разсѣять этотъ мракъ оказались тщетными, такъ какъ никакихъ памятниковъ старины, могущихъ свидѣтельствовать о прошлой исторіи этихъ народовъ не сохранилось. Древняя исторія этихъ народовъ существуетъ только въ краткихъ преданіяхъ, но и эти преданія или черезчуръ легендарны, какъ напр. о Якутахъ¹⁾, или до того сумрачны, — о Тунгусахъ²⁾, что составить по нимъ болѣе или менѣе вѣрное понятіе о прошлой жизни этого народа было бы дѣломъ весьма рискованнымъ.—Историческая жизнь этихъ народовъ начинается собственно уже со времени покоренія Рускими восточной

1) См., напр., соч. Щукина „Поѣздка въ Якутскъ“. Прилож. СПб. 1846 г.

2) Иоаннѣф. „Собран. свѣдѣн. о народахъ“. СПб. 1851 г., ч. I, Предувѣд.

Сибири, или, вѣрнѣе, со времени вступленія русскихъ казаковъ въ восточную Сибирь, въ началѣ XVII вѣка, именно — въ 1619 году. Этотъ годъ, поэтому, въ исторіи жизни Тунгусовъ и Якутовъ можно по справедливости назвать эпохой ихъ возрожденія отъ доисторической жизни въ жизнь историческую и, при томъ, возрожденія не только, такъ сказать, политическаго, но и духовнаго. Вслѣдъ за казаками въ восточную Сибирь являются колонисты даже изъ внутреннихъ губерній русскаго царства, привлекаемые сюда разсказами о баснословныхъ и несмѣтныхъ богатствахъ вновь открытой страны, и немедленно же возжигаютъ здѣсь свѣточъ русской культуры и цивилизаціи. А церковь, вѣрная своему долгу и апостольскому завѣту, спѣшитъ послать сюда своихъ пастырей съ благою вѣстію, посвятить добрыя сѣмена среди плевелъ и постепенно выводить къ свѣту тѣхъ, кои сидѣли, быть можетъ, цѣлыя столѣтія во тьмѣ и сѣни смертной. И вотъ, такимъ образомъ, въ дотошъ дикой странѣ начинается организоваться христіанское общество, постепенно возникаютъ въ разныхъ мѣстахъ этой новой русской колоніи христіанскіе храмы и монастыри, какъ главные разсадники Христова ученія; словомъ, — полагается начало исторіи христіанства.

Съ небольшимъ чрезъ 10 лѣтъ послѣ вступленія русскихъ казаковъ въ восточную Сибирь, именно — въ 1631 году строится уже первый храмъ въ братскомъ острогѣ, а еще чрезъ 10 лѣтъ — въ верхоленскомъ острогѣ ¹⁾. Въ началѣ пятидесятихъ годовъ XVII вѣка основанъ былъ Селенгинскій монастырь ²⁾. Въ то же время, именно — въ 1652 г., казаки основали Иркутскъ и воздвигли храмъ во имя Всемиловитаго Спаса. Въ 1664 году по благословенію тобольскаго архіепископа Симеона начата была постройкой церковь во имя Спаса Нерукотвореннаго въ Якутскѣ; въ слѣдующемъ году преп. Гермогенъ на мѣстѣ нынѣшняго города Киренска полагаетъ основаніе Киренской пустыни. 1672 года старецъ Герасимъ устраиваетъ при-Ангарскую пустынь, что нынѣ Иркутскій Вознесенскій монастырь. За годъ еще до основанія при-Ангарской пустыни упомянутый преп. Гермогенъ переселяется изъ Киренска на Амуръ и здѣсь устраиваетъ два монастыря — въ Албазинѣ и на рѣкѣ Кумарѣ. Въ 1679 году явилась церковь въ

¹⁾ Прибавлен. къ Иркутск. епарх. вѣдом. за 1863 г. с. 858 и 1876 г. с. 70—71.

²⁾ Стран. 65 г. май, Хроника, с. 46 примѣч.; Труды правосл. миссій въ восточной Сибири, т. I, стр. 117.

Илимскѣ; въ 1693 году въ Киренскѣ воздвигнута новая церковь во имя св. Іоанна Предтечи ¹⁾. Словомъ,—въ первыхъ годахъ XVIII вѣка въ восточной Сибири насчитывалось уже до 40 церквей ²⁾. — Конечно, такое количество храмовъ въ сравненіи съ огромнымъ пространствомъ восточно-сибирскихъ земель и съ массой народовъ, на нихъ обитавшихъ, было слишкомъ недостаточнымъ, даже ничтожнымъ. Но нужно принять во вниманіе то обстоятельство, что всѣ эти храмы и монастыри созидались въ такое время, когда завоевательное движеніе казаковъ не было еще окончено; слѣдовательно, когда еще не могло быть и рѣчи о какомъ либо серьезномъ, систематическомъ просвѣщеніи восточно-сибирскихъ кочевниковъ. Инородцы Сибири въ это время, конечно, не могли спокойно выслушивать проповѣдь Христовыхъ благовѣстниковъ; война съ русскими отвлекала вниманіе ихъ отъ этой проповѣди и заставляла защищать такъ или иначе свои исконныя владѣнія отъ набѣговъ варваровъ, какими, безъ сомнѣнія, представлялись имъ на первый разъ русскіе. При такихъ обстоятельствахъ умноженіе храмовъ и проповѣдниковъ, конечно, не могло имѣть важнаго значенія для края. Самымъ благопріятнымъ временемъ для дѣла проповѣди считается время мира и любви. Вотъ почему исторія и не представляетъ намъ почти ни одного примѣра обращенія инородцевъ восточно-сибирскаго края за время военныхъ дѣйствій казаковъ въ этомъ краѣ. По крайней мѣрѣ до восьмидесятыхъ годовъ XVII вѣка примѣры обращенія инородцевъ въ Христову вѣру если и были, то весьма рѣдки и случайны. Въ 80-хъ же годахъ XVIII вѣка, т. е. когда восточная Сибирь уже окончательно была присоединена къ Россіи, когда, слѣдовательно, здѣсь начинали водворяться миръ и покой, церковь русская приступаетъ къ радикальнымъ мѣрамъ просвѣщенія инородцевъ, къ устройству здѣсь миссій.

Первыя распоряженія церкви относительно устройства въ восточной Сибири миссій относятся къ 1681 году. Въ то время царь Ѳеодоръ Алексѣевичъ «ко огражденію святыхъ церкви, а потомъ христіаномъ на распространеніе» ³⁾ бывшему въ Москвѣ собору предложилъ открыть въ Енисейскѣ епархію, вторую въ Сибири. Соображеніе это онъ мотивировалъ слѣдующимъ образомъ: «архіерейское вновь при-

¹⁾ Древнія церкви. грамоты вост.-с. края, архим. Мелетія. Казань, 1875 г. предисловіе, стр. VП и VШ.

²⁾ Христіанск. Чтеніе за 1884 г., ч. I, стр. 648.

³⁾ Акты историческ., т. V, стр. 109.

бавленіе—писалъ онъ собору—потребно и нужно для того, что Сибирская страна пространна и въ ней множество народа Христа незнающаго, такожде и иныя грады отъ архіерейскаго пребыванія имѣютъ далное разстояніе, а имянно, въ Сибирской странѣ отъ столичнаго града тоя епархіи до Даурскихъ и Нерчинскихъ и Албаинскаго остроговъ и до иныхъ тѣмъ же подобныхъ многихъ мѣстъ во едино лѣто, и въ полтора, и въ два, едва приходятъ, а въ тѣхъ далнихъ мѣстѣхъ христіанская вѣра не расширяется, развратникиже святыя церкви тамъ умножаются» ¹⁾. На такое предложеніе царя соборъ изъявилъ согласіе и постановилъ: «Сибирскаго митрополита изъ епархіи въ Енисейску съ города, съ пригороды и съ острожки, архіепископу быть»,—впрочемъ, съ тѣмъ условіемъ, чтобы царь пожаловалъ енисейскому архипастырю изъ своей «государевы казны» содержаніе ²⁾. Кромѣ того, соборъ постановилъ: «въ далніе грады, на Лену, въ Дауры, изъ той же епархіи (енисейской) посылать отъ духовнаго чину архимандритовъ и игуменовъ, или священниковъ добрыхъ и учителей, для ученія христіанскаго закона и просвѣщенія невѣрныхъ; а епископомъ въ тѣхъ далнихъ городѣхъ нынѣ быть неудобно, малолюдства ради христіанскаго народа» ³⁾. — Такимъ образомъ, соборъ 1681 года не только утвердилъ предложеніе царя относительно открытія въ Сибири второй епархіи «ко огражденію святыя церкви, а потомъ христіаномъ на распространеніе», но и постановилъ отправить въ Забайкалье (въ Дауры) миссію. Миссія въ томъ же году была сформирована изъ 12 человекъ, подъ начальствомъ игумена Темникова (тамбовской епархіи) Срѣтенскаго монастыря Θεодосія ⁴⁾, и отправлена къ тобольскому митрополиту Павлу съ тѣмъ, чтобы онъ «отпустилъ миссіонеровъ въ Дауры, въ городъ на Селенгу, строить монастырь по рѣкѣ Селенгѣ, или гдѣ они къ строенію удобное мѣсто обыщутъ, и призывать и крестить въ православную христіанскую вѣру иноземцевъ» ⁵⁾. Митрополитъ Павелъ, отправляя миссію изъ

1) Ibid. стр. 109 110, № 75.

2) Ibid. и стр. 111. Однако постановленіе соборное не было тогда приведено въ исполненіе. Вторая сибирская епархія—иркутская, въ видѣ викаріатства тобольской епархіи, была учреждена уже въ 1707 году. См. Начало христіанства въ Иркутскѣ, Громова, стр. 15.

3) Акты историч. т. V, № 75, стр. 110.

4) Древнія церкви. грам. в. с. края, предисл., стр. IX—XI.

5) Благословенная грамота Сибир. м. Павла игум. Θεодосію. См. акты истор. т. V, № 69, стр. 102, II и стр. 101, I.

Тобольска къ мѣсту ея назначенія въ свою очередь далъ ей такой наказъ: «Пріѣхавъ въ Дауры, въ Селенгинскомъ и въ иныхъ Даурскихъ городѣхъ и острожкахъ, иновѣрцовъ всякихъ вѣръ отъ невѣрствія къ истиннѣй православной христіанской вѣрѣ призывать, поучая отъ божественныхъ писаній со всякимъ тщаніемъ и прилежаніемъ, безлѣпно, и крестити... и приводити къ тому святому и Божію дѣлу иновѣрцовъ безъ тщеславія и гордости, со благоучительнымъ намѣреніемъ, безъ всякаго озлобленія... А по крещеніи иноземцомъ велѣти жити, гдѣ они похотятъ, въ службѣ или въ монастырѣхъ, или у всякихъ чиновъ Русскихъ людей, и надъ ними самимъ и воспріемникомъ ихъ смѣрѣть, чтобы они предавшую православную христіанскую вѣру хранили твердо, и къ церквамъ Божіимъ и на покаяніе ко отцемъ духовнымъ приходили» 1)... Что же касается содержанія миссіи, то царскимъ указомъ повелѣно давать миссіонерамъ жалованье, а на церковныя нужды пособіе изъ царской казны: «жалованья, годовые руги, игумену пять рублевъ, попу три рубли, дьякону два рубли... а воскъ, и ладонь, и вино церковное велѣно... посылать изъ Тобольска» 2).

По прибытіи на Селенгу, игумень Ѳеодосій съ братією на первый разъ поселился «въ Троицкомъ монастырѣ въ прежнемъ до него строеніи», какъ объ этомъ сказано въ указѣ Петра I на челобитную сибирскаго купца Осколкова относительно устройства Посольскаго монастыря 3). Свое миссіонерское служеніе миссія начала, какъ было ей предписано, съ того, что устроила прежде всего старый селенгинскій монастырь—Троицкій, а потомъ основала и новый—Посольскій 4).

1) Акты истор. т. V, № 69, с. 102, II и древн. ц. г. Мелет. № 8, с. 10—11.

2) Акт. истор. т. V, № 178, с. 312 и № 166 с. 294; древн. цер. грам. Мелет. № 16, I—II, с. 21. Но, вѣроятно, этотъ царскій указъ не всегда былъ приводимъ въ исполненіе, такъ какъ чрезъ 26 лѣтъ послѣ отправленія миссіи въ Забайкалье им. Петръ I на челобитную сибирскаго „купчин“ Осколкова относительно устройства Посольской обители, основанной иг. Ѳеодосіемъ, писалъ „денегъ изъ нашей Великаго Государя казны на устроеніе монастырское имъ (Ѳеодосію съ братією) не дано, и лѣтъ на (строеніе церковное и монастырское возли собоу, а питатца тѣмъ монахамъ не чѣмъ и литургии служить нечѣмъ же“. Древн. церк. грам. вост. с. края, с. IX—X, примѣч.

3) Древн. церковн. грам. вост. сибир. края. стр. IX—X, примѣчаніе.

4) Письма изъ Посольск. монаст. еп. Веніамина, помѣщен. въ Трудахъ прав. мис. вост. Сибири, т. I, с. 8 и 117, п. 2. Посольскій монастырь названъ такъ потому, что на этомъ мѣстѣ былъ убитъ Монголами московскій посолъ къ монгольскому хану—Ерофей Заболоцкий. Мартосъ. Письма о Сибири, Москва, 1827 г. с. 211; Громовъ, Начало христ. въ Иркутс., с. 198 прим. 1.

Эти то монастыри и были первыми рассадниками Христова ученія среди коснѣвшихъ искони въ язычествѣ Тунгусовъ и Бурятъ забайкальскихъ. Миссіонеры, поселившись въ этихъ обителяхъ, имѣли возможность постоянно сообщаться съ окружающими инородцами, вести съ ними бесѣды, и такимъ образомъ мало по малу осуществлять задачу своего служенія. И дѣятельность ихъ не была безуспѣшна. Исторія намъ передаетъ, что первые же годы существованія миссіи за Байкаломъ были ознаменованы весьма важнымъ событіемъ въ исторіи христіанскаго просвѣщенія на далекихъ окраинахъ юго-восточной Сибири. Именно,—въ 1684 году принялъ православіе извѣстный въ сибирской исторіи тунгусскій князь Гантимуръ вмѣстѣ со своимъ сыномъ Катаномъ и со многими родичами. Это событіе, важное само по себѣ, имѣло еще то значеніе, что своимъ обращеніемъ въ христіанство Гантимуръ, какъ вліятельное лицо, полагалъ прочное основаніе для успѣшнаго распространенія Христовой вѣры среди своихъ тунгусскихъ родовъ. Черезъ два столѣтія христіанство въ вѣдомствѣ князя Гантимура, какъ увидимъ ниже, утвердилось такъ прочно, какъ нигдѣ въ забайкальскомъ краѣ. Само свѣтское правительство, сочувствуя благому начинанію христіанскаго просвѣщенія на юго-востокѣ Сибири, въ интересахъ церкви оказало Гантимуру и его родичамъ всѣ возможные льготы и почетъ. Сынъ Гантимура Катанъ, въ св. крещенія Павелъ, въ бытность свою въ Москвѣ 1685 года представленъ былъ государямъ — Іоанну Алексѣевичу и Петру Алексѣевичу, отъ которыхъ и получилъ въ подарокъ: «кафтаны суконный добрый, кафтанъ теплый лисій подъ камкою, зипунъ камчатый, соболѣю шапку, двѣ сабли, копые и два панцыря; кромѣ того съ нимъ же послано было въ Даурію его братьямъ и дѣтямъ 21 человѣку по портищу сукна по 4 аршина, по портищу камки по 7 аршинъ» ¹⁾. Сверхъ того, указомъ отъ 16 марта того же 1685 года нерчинскому воеводѣ Власову предписано было устроить въ Нерчинскѣ для Катана (Павла) домъ, производить ему жалованья по 30 рублей въ годъ, хлѣба выдавать противъ того въ двое, и соли по 6 пудъ ²⁾. Ясакъ велѣно снять, и имя его—Павлово написать княжимъ; а воеводѣ и другимъ нерчинскимъ властямъ приказано было оказывать ему «береженье и

¹⁾ Москов. Церк. Вѣд. за 1885 г., № 38, с. 551—52 и Стран. 1867 г., т. IV, стр. 30.

²⁾ Словцовъ, Историч. Обзор. Сиб., пер. II, гл. III, стр. 239, примѣч. Москва 1838 г.

ласку, и привѣтъ къ нему держать, что бы ему ни отъ кого никакихъ обидъ и бесчестія не было» ¹⁾. Впослѣдствіи, сыну Павла, Ларіону Гантимурову указомъ отъ 30 декабря 1710 года предписано было дать въ отчину земли, съ излишкомъ противъ дворянскихъ дачъ, къ производимому жалованью добавить 10 рублей, увеличить выдачу хлѣба, да сверхъ того ежегодно давать ему 10 ведеръ вина ²⁾. Такое вниманіе правительства къ роду князей Гантимуровыхъ не осталось вознагражденнымъ. Какъ бы въ благодарность за оказываемыя услуги и почести, князья Гантимуровы старались утвердить среди Тунгусовъ своего рода христіанство и приучить ихъ къ оубдлости, чего и достигали успѣшно. Нѣкоторые изъ Тунгусовъ принимали даже монашескіе чины и дѣлались миссіонерами. При Троицкой Селенгинской обители сохранился еще отъ временъ первой забайкальской миссіи, именно отъ 1685 года, синодикъ, въ которомъ между именами миссіонеровъ, составлявшихъ тогдашнюю миссію и записанныхъ въ этомъ синодикѣ, стоитъ также «родъ чернаго діакона Трифиллія», а извѣстно, что этотъ Трифиллій происходилъ изъ тунгусскаго рода князей Гантимуровыхъ ³⁾.

Вообще дѣятельность этой миссіи не была безуспѣшна. Преемникъ игумена Θεодосія по управленію миссіей и Селенгинскимъ монастыремъ архимандритъ Мисаилъ въ вѣдомости, составленной въ 1736 году по требованію иркутскаго преосвященнаго Иннокентія II Неруновича, между прочимъ писалъ о дѣйствіяхъ миссіи такъ: въ толикіе многіе годы (1681—1736) невѣрныхъ крестили не малое число, а сколько имянно, про то неизвѣстно; понеже... въ пожарѣ записная о новокрещенныхъ имянная книга съ прочими письменными дѣлами сгорѣла; а потому имяннымъ и перечневымъ числомъ показать невозможно. Такожъ и по нынѣ призываемъ и крестимъ» ⁴⁾. Слѣдовательно, трудами миссіонеровъ въ продолженіи пятидесяти слишкомъ лѣтъ приобрѣтено невѣрныхъ чрезъ св. крещеніе «не малое число», и, слѣдовательно, дѣятельность миссіи за этотъ періодъ времени не осталась безплодной.

Но кругъ дѣятельности миссіонеровъ не ограничивался однимъ только служеніемъ на пользу церкви; они не съ меньшей энергіей

1) Моск. Церк. Вѣдом. 1885 г. № 38, стр. 552.

2) Историч. Обзор. Сибири, гл. III, стр. 239, примѣч.

3) Древн. церкви. грам. вост. сиб. края, предислов., стр. XIV.

4) Ibidem, стр. XII—XIII.

старались соблюсти также и интересы государственные. Просвѣщая кочевниковъ христіанской вѣрой, они въ тоже время заботились и объ устройствѣ ихъ вѣшняго быта, старались приучить ихъ къ осѣдлому образу жизни и, слѣдовательно, старались внести въ ихъ среду русскую культуру. Такъ какъ къ монастырямъ миссіи приписаны были земли, то миссіонеры старались новокрещенныхъ прикрѣплять къ этимъ землямъ въ качествѣ монастырскихъ пашенныхъ крестьянъ. Даже сами новокрещенные инородцы въ виду того, чтобы не затеряться въ отдаленной и дикой странѣ, прикрѣплялись по своей охотѣ къ обителямъ въ число монастырскихъ вотчинниковъ, какъ объ этомъ упоминается въ переписныхъ книгахъ Селенгинскаго монастыря за 1690 годъ ¹⁾. Кромѣ того, многихъ изъ перепроданныхъ и заложенныхъ опальныхъ иноземцевъ миссіонеры перекупали и также водворяли на своихъ монастырскихъ вотчинахъ. Конечно, послѣднее дѣлалось миссіонерами не съ тою цѣлію, чтобы поработить иноземцевъ себѣ, а въ виду именно того, чтобы воспитать ихъ въ духѣ христіанства и приучить къ русскому православному быту. Нерѣдко миссіонеры покупали также женокъ и дѣвокъ; въ такомъ случаѣ они, просвѣтивши ихъ св. крещеніемъ, выдавали замужъ за своихъ же монастырскихъ вотчинниковъ и, такимъ образомъ, вводили иноземокъ черезъ браки въ семейную жизнь, основанную на началахъ христіанства ²⁾. — На ряду съ заботой объ устройствѣ быта вновь обращенныхъ христіанъ, миссіонеры принуждены были немало бороться съ нравственными недостатками и явными пороками страны. Гулящій народъ и вообще наплывъ въ Сибирь тогдашняго русскаго населенія не отличался строгостію, или порядочною нравственностію, чѣмъ страдали даже лица, довѣренныя отъ правительства—воеводы и исполнители ихъ власти. Русскіе весьма часто вступали въ незаконное сожительство съ иноземками и, покупая и перепродавая ихъ «беззаконствомъ ребячь приживали» ³⁾. Очевидно, эти безпорядки среди христіанъ забайкальскихъ не могли остаться незамѣченными миссіонерами. Игуменъ Селенгинскаго монастыря Феодосій вынужденъ былъ писать даже донесеніе о всѣхъ преступныхъ связяхъ русскихъ съ иноземками тобольскому митрополиту Павлу ⁴⁾. Въ отвѣтъ на это

1) Ibidem.

2) Ibidem, стр. XXIII предислов.

3) Ibid., № 9, стр. 12.

4) Ibidem.

донесеніе митроп. Павелъ въ свою очередь писалъ Θεодосію: «ты бы тамъ-шнихъ (забайкальскихъ) жителей русскихъ людей, которые живутъ неисправно и не по-христіански, истиннаго нашего православія закона не держатся, разговаривалъ и отъ божественнаго писанія научалъ съ великимъ прилежаніемъ безъ лѣности»¹⁾.... И Θεодосій вмѣстѣ со своею братіею, сколько могъ, боролся противъ нравственныхъ недостатковъ страны, устроая повсюду христіанское благочестіе и всѣми мѣрами стараясь привести инородцевъ къ православію.— Благодаря такой неуспынной дѣятельности миссіонеровъ на пользу церкви, скоро православное населеніе забайкальскаго края умножилось такъ, что явилась нужда къ открытію цѣлыхъ приходовъ. Такъ постепенно образовались приходы: Троицкій, Посольскій, Куядскій, Кударинскій, Голоустенскій, Твароговскій, Куналейскій и Еланскій²⁾.

Такимъ образомъ даурская миссія вполне оправдала своими энергичными трудами ту надежду, какая возлагалась на нее правительствомъ при отправленіи ея на мѣсто служенія. Къ сожалѣнію, дѣятельность ея была непродолжительна. Правительство не оказывало ей своевременной поддержки, не пополняло составъ ея новыми миссіонерами, а потому она естественно сама собою должна была прекратиться. Въ 1736 году архимандритъ Селенгинскаго монастыря Мисаилъ въ вышеупомянутой вѣдомости о дѣйствіяхъ забайкальской миссіи, писалъ между прочимъ: «братія, которые отпущены съ нами съ Москвы волею Божіею преставились при мнѣ архимандритѣ Мисаилѣ въ разныхъ годѣхъ и числѣхъ, токмо изъ нихъ одинъ я архимандритъ Мисаилъ и по нынѣ въ ономъ Троицкомъ Селенгинскомъ монастырѣ живъ обрѣтаюся»³⁾. Значитъ, къ 1736 году изъ 12 человѣкъ, которые составляли миссію, оставался одинъ только престарѣлый архимандритъ Мисаилъ. Но и онъ умеръ въ 1742 году, будучи уже стадеятилѣтнимъ старцемъ⁴⁾, а вмѣстѣ съ его смертію совершенно прекратилось и значеніе Селенгинскаго монастыря, какъ перваго миссіонерскаго стана въ восточной Сибири.

Еще ранѣе кончилась миссіонерская дѣятельность и другаго забайкальскаго монастыря — Посольскаго. Въ 1734 году настоятель его

1) Ibidem.

2) Ibid, стр. XXIV, предисл.

3) Ibid., стр. XI—XII, предисл.

4) VI-е письмо еп. Веніаміна изъ Посольск. мон., помѣщенное въ Трудахъ правосл. миссій восточ. Сибири, т. 1, стр. 57.

Иларіонъ Трусовъ былъ назначенъ начальникомъ Пекинской миссіи, а съ отбытіемъ его на новое мѣсто служенія прекращается и миссія въ Посольскомъ монастырѣ ¹⁾. Въ 70-хъ годахъ прошлаго столѣтія игуменство Посольскаго монастыря хотя и было возстановлено, но пользы отъ этого было не много. Одинъ игумень, безъ сотрудниковъ, не могъ, конечно, съ успѣхомъ подвизаться на томъ огромномъ миссіонерскомъ поприщѣ, какое находилось въ вѣдѣніи этого монастыря. По словамъ Веніамина, епископа селенгинскаго, посольскій игумень Іоилъ одинъ долженъ былъ ѣздить не только къ селенгинскимъ и хоринскимъ Бурятамъ, но даже за камень (Яблонувый хребетъ) ²⁾. При всемъ этомъ, являлось множество затрудненій при распространеніи Христовой вѣры среди язычниковъ, затрудненій, встрѣчавшихся даже при совершеніи самаго акта св. крещенія. Такъ, напр., язычникъ, чтобы получить право креститься долженъ былъ напередъ подать прошеніе о разрѣшеніи принятія св. крещенія на Высочайшее имя въ казенную коллегію (контору) Посольскаго монастыря и тогда уже готовиться ко крещенію. Не мало также вредили дѣлу распространенія христіанства и языческія власти, которыя употребили всѣ мѣры къ тому, чтобы отвлечь язычниковъ отъ принятія христіанства ³⁾.

Изъ неофициальныхъ миссіонеровъ этого времени, болѣе или менѣе успѣшно служившихъ дѣлу благовѣстія Христова, особенно среди тунгусскихъ племенъ въ Забайкальѣ, можно указать на протоіерея Кирилла Суханова и архимандрита Вонифатія Березина. Оба они происходили изъ купеческаго званія. О просвѣтительной дѣятельности ихъ свидѣлствуютъ сооруженныя ими каменные церкви въ нерчинскомъ краѣ и образованныя ими инородческіе приходы въ слободѣ Сухановской, Ансурѣ, Зюльзѣ, Торгѣ, Городищѣ и другихъ ⁴. Кромѣ того, они основали нѣсколько училищъ и «многихъ Тунгусовъ обратили въ православную христіанскую вѣру» ⁵⁾. Но дѣятельность этихъ двухъ миссіонеровъ простиралась лишь на нерчинскій край. Что же касается другихъ мѣстностей, подлежащихъ вѣдѣнію Посольскаго монастыря, то, по словамъ епископа селенгинскаго Веніамина,

1) Ibidem.

2) Ibidem, стр. 58.

3) Ibidem.

4) Московск. церк. вѣдом. за 1885 г., № 38, стр. 552.

5) Исторія русск. цер., пер. V, стр. 30 — 31 и Исторія російск. іерархіи ч. IV, стр. 381.

«особенныхъ успѣховъ евангельской проповѣди» не видно было. Если же гдѣ христіанство въ это время и распространялось, то не столько трудами официальныхъ миссіонеровъ, сколько невидимою силою Божіею. Гдѣ было больше церквей и вообще русскаго населенія, тамъ больше и крестились ¹⁾).

Въ началѣ нынѣшняго столѣтія миссіонерское дѣло за Байкаломъ находилось не въ лучшемъ положеніи, если еще не въ худшемъ. По словамъ того же преосв. Веніамина обращеніе язычниковъ въ христіанство съ началомъ настоящаго столѣтія «не усиливалось, а постепенно уменьшалось» ²⁾). Правда, въ первой четверти настоящаго столѣтія, именно въ 1821 году, первая даурская миссія, такъ рано окончившая свое существованіе, снова была возобновлена. Миссіонерами были назначены священникъ Александръ Бобровниковъ и новокрещенный изъ Бурятъ Михаилъ Сперанскій (крестникъ сибирскаго ген. губернатора М. М. Сперанскаго). Въ 1834 году дѣло миссіи перешло въ руки селенгинскаго священника Владиміра Межова, а въ 1836 году — укырскаго священника Авраамія Виноградова ³⁾). Но всѣ эти миссіонеры, не обезпеченные матеріально и, сверхъ того, обремененные заботами по управленію своими приходами, при которыхъ состояли въ качествѣ приходскихъ священниковъ, — очевидно не могли оказать существенной пользы дѣлу миссіи. Въ 1842 году они уже прекратили свою дѣятельность, а вмѣстѣ съ тѣмъ окончилась и вновь возобновленная было забайкальская миссія ⁴⁾).

Послѣ этого проходятъ цѣлыхъ двадцать лѣтъ, въ продолженіи которыхъ проповѣдь Христова возвѣщалась язычникамъ лишь только приходскими священниками, не облеченными правами миссіонерства въ положительномъ смыслѣ. О правильной же, строго организованной постановкѣ здѣсь миссіонерскаго дѣла не было и рѣчи. Между тѣмъ, язычество, не видя ни откуда противодѣйствія, не только не ослаблялось, но постепенно возрастало и усиливалось: появлялись цѣлыя полчища ламъ, которыя дѣятельно и увлекали язычниковъ въ ламаиство. Очевидно, необходимость требовала немедленнаго учрежденія

1) VI-е пис. еп. Веніамина въ Трудахъ прав. мис., т. 1, стр. 58.

2) Ibidem, стр. 59—60.

3) Ibidem., стр. 60.

4) Ibid., стр. 58—59.

здѣсь миссіи и, притомъ, миссіи не на шаткихъ и неопредѣленныхъ началахъ, но на строго, правильно и прочно выработанной системѣ. Но эта необходимость признана была только въ 1858 году, когда уже язычество, разшатанное въ своемъ основаніи трудами прежнихъ миссіонеровъ, снова окрѣпло, а ламство успѣло глубоко пустить корни своей пропаганды. Въ 1858 году началась переписка по поводу устройства въ Забайкальѣ миссіи и окончилась только въ 1861. Результатомъ этой переписки, впрочемъ, были довольно благіе плоды. Въ 1861 году при Посольскомъ монастырѣ было учреждено викаріатство, а на слѣдующій годъ окончательно сформирована и миссія, успѣшно подвизающаяся на своемъ поприщѣ и до настоящаго времени:

По требованію нашей задачи, мы остановимся только на обзорѣ дѣятельности этой миссіи въ отношеніи къ Тунгусамъ.

Племена тунгусскія, населяющія забайкальскій край, не имѣютъ опредѣленнаго удѣла, не сосредоточены въ какомъ либо одномъ мѣстѣ или вѣдомствѣ, а жилища, стойбища ихъ раскиданы почти по всему Забайкалью и при томъ стоятъ не отдѣльно отъ другихъ народностей, но большею частію встрѣчаются какъ среди Бурятъ, такъ и среди Русскихъ. Исключеніе изъ этого могутъ составить развѣ одни только Тунгусы-Орочены, кочующіе на сѣверо-востокъ отъ Баргузина, по горнымъ, неприступнымъ хребтамъ и составляющіе собой какъ бы отдѣльное вѣдомство. Самое большое вѣдомство по тунгусскому населенію считается вѣдомство князя Гантимура, урульгинской степной думы, расположенное за Яблоновымъ хребтомъ. За нимъ слѣдуетъ вѣдомство арматской инородной управы, раскинутое по берегамъ рѣки Армака, между селенгинскимъ и закаменскимъ бурятскимъ вѣдомствомъ, не подалеку отъ китайской границы; и, наконецъ, вѣдомство баргузинской инородной управы, населенное Тунгусами—мурченами (конными). — Ко времени открытія послѣдней забайкальской миссіи въ вѣдомствѣ князя Гантимурова, какъ самомъ большемъ, насчитывалось Тунгусовъ—христіанъ 9,480, а язычниковъ до 5,789 душъ обоего пола. Въ арматскомъ вѣдомствѣ всѣхъ Тунгусовъ насчитывалось до 1000, изъ которыхъ около трети были уже христіанами. Наконецъ, въ баргузинскомъ вѣдомствѣ общая сумма Тунгусовъ достигала до 400; христіанъ было также около трети. Такимъ образомъ, ко времени открытія въ Забайкальѣ новой миссіи въ указанныхъ вѣдомствахъ христіанъ изъ Тунгусовъ насчитывалось уже около

10,000, а язычниковъ около 7000. Но эти суммы падаютъ только на урульгинскую, арматскую и баргузинскую думы, тогда какъ Тунгусы, какъ выше замѣчено, разсѣяны по всему Забайкалью, слѣдовательно и въ другихъ мѣстахъ были какъ христіане, потому что христіанская проповѣдь была по временамъ обращена прежними миссіонерами и къ нимъ,—такъ и язычники. Но указать числа какъ тѣхъ, такъ и другихъ нѣтъ возможности за отсутствіемъ данныхъ.

Обозрѣвая въ общихъ чертахъ двадцатилѣтній періодъ трудовъ этой миссіи съ начала ея основанія, т. е. съ 1862 года по 1882, мы видимъ, что главная задача миссіонеровъ по отношенію къ Тунгусамъ заключалась въ обращеніи ихъ въ христіанство и въ утвержденіи вѣры въ просвѣщенныхъ уже св. крещеніемъ. Просматривая миссіонерскіе отчеты за указанный періодъ времени, вниманіе невольно останавливается прежде всего на тѣхъ трудностяхъ, съ какими приходится бороться миссіонерамъ при проповѣданіи слова Божія язычникамъ. Особенно много трудовъ доставляютъ имъ Тунгусы—Орочены. Чробы посѣтить ихъ и преподать имъ Св. Тайны и слово спасенія, одинъ миссіонеръ долженъ былъ проѣхать болѣе трехъ тысячъ верстъ верховой ѣздой. «Чего онъ не претерпѣлъ при этихъ переѣздахъ, минуя горы и доли, рѣки, тундры, терпя лѣтомъ отъ насѣкомыхъ, зимой отъ морозовъ съ наледями на рѣкахъ и ключахъ и снѣгахъ на сущѣ». Въ заключеніе этихъ по истинѣ апостольскихъ подвиговъ миссіонеръ сломалъ ногу при паденіи съ лошади ¹⁾. Другой миссіонеръ, плывя по Байкалу, потерпѣлъ крушеніе и едва не сдѣлался жертвою своего служенія ²⁾. И такихъ примѣровъ, миссіонерской ревности, подъятой во славу Божию и сопряженной со всевозможными лишеніями и опасностями, считаютъ не единицами, но десятками. Во всѣхъ почти отчетахъ за двадцатилѣтнее существованіе забайкальской миссіи въ отдѣлахъ «о дѣйствіи или трудахъ миссіонеровъ» можно читать подробно описаніе такихъ апостольскихъ дѣяній тамошнихъ благовѣстниковъ. — Но дѣятельность ихъ встрѣчается на своемъ пути не съ одними физическими препятствіями. Не менѣе трудовъ и борьбы требуютъ отъ миссіонеровъ и препятствія духовныя, выражающіяся въ сопротивленіи язычниковъ къ воспріятію св. крещенія. Съ этой стороны миссіонеры прежде всего должны

¹⁾ Отчетъ забайкальск. миссіи за 1880 г., стр. 10—11.

²⁾ Ibidem, стр. 9—10.

борются съ ламской пропагандой, съ каждымъ годомъ усиливающейся болѣе и болѣе. Ко времени открытія миссіи ламство дѣйствовало среди Тунгусовъ только въ нѣкоторыхъ пунктахъ Забайкалья. Въ послѣдніе же годы ревностные поклонники Будды перенесли районы своихъ дѣяній даже въ тѣ стойбища Тунгусовъ, гдѣ христіанство давно уже окрѣпло и завоевало себѣ большинство язычниковъ. «Гдѣ прежде, пишетъ одинъ миссіонеръ, язычники съ охотою и удовольствіемъ слушали рѣчь о Господѣ и не оказывали противодѣйствія къ принятію св. крещенія, тамъ теперь слышишь рѣзкій отказъ и видишь явное уклоненіе отъ бесѣды»¹⁾. Едва миссіонеръ уходитъ изъ юрты язычника, какъ въ нее является лама и разубѣждаетъ его въ томъ, въ чемъ успѣлъ убѣдить миссіонеръ. При этомъ, лама пускаетъ въ ходъ всѣ мѣры своей пропаганды, не пренебрегая даже угрозами и тѣлесными наказаніями. По этому, неудивительно, что миссіонеры на свои приглашенія язычниковъ ко крещенію обыкновенно слышатъ одинъ и тотъ же отказъ: «не желаемъ креститься, наша вѣра для насъ ладна», Изъ боязни сдѣлаться предметомъ постоянныхъ притѣсненій со стороны ламъ, иной Тунгусъ и желалъ бы принять св. крещеніе, но эта боязнь удерживаетъ его и заставляетъ всячески уклоняться отъ приглашеній и проповѣди миссіонеровъ. Въ такихъ случаяхъ онъ обыкновенно отвѣчаетъ миссіонеру: «я вѣрую, что и вашъ Богъ истинный, я буду и Ему молиться, а вѣру свою зачѣмъ бросать? Богъ у насъ одинъ, только вѣра разная»²⁾—Не въ меньшей мѣрѣ миссіонеры встрѣчаютъ противодѣйствія и со стороны шаманистовъ. Шаманы также стараются запугивать своихъ простодушныхъ и боязливыхъ послѣдователей разными баснями и небылицами. Иногда шаманистъ и высказываетъ повидимому истинную вѣру въ Бога, но вмѣстѣ съ тѣмъ и крѣпко держится увѣренности въ могущество своихъ шамановъ и злыхъ духовъ. «Суевѣрія шаманистовъ, говоритъ одинъ миссіонеръ, никакая сила человеческихъ убѣжденій не въ состояніи поколебать, если благодать Божія не коснется ихъ сердца»³⁾. «Наша вѣра стара, оставить ее мы боимся; шаманы прежніе задавятъ насъ»,—вотъ что обыкновенно отвѣчаютъ шаманисты на всѣ убѣжденія миссіонеровъ оставить свои заблужденія и креститься. — При

1) См. отчетъ за 1883 г.

2) См., наприм., записку свящ. Малкова въ Труд. правосл. мис., т. I, стр. 100, 1863 г.

3) Ibidem, стр. 101

такихъ затрудненійхъ и препятствійхъ, встрѣчаемыхъ миссіонерами на поприщѣ своего служенія почти на каждомъ шагу, можетъ ли дѣло ихъ проповѣди идти успѣшно? Но ревность ихъ не ослабляется; никакія препятствія, никакія лишенія не останавливаютъ ихъ отъ выполненія своихъ высокихъ, святыхъ обязанностей, хотя труды ихъ иногда и совсѣмъ не вознаграждаются успѣхами. Чѣмъ сильнѣе пропагандируютъ свое ученіе ламы или шаманы, тѣмъ ревностнѣе относятся миссіонеры къ дѣлу проповѣди. Какъ истинные пастыри словеснаго стада Христова, они временно и безвременно ведутъ бесѣды, разъѣзжая съ этою цѣлію по улусамъ. Предметомъ ихъ собесѣдованій служатъ преимущественно разъясненія символа вѣры, 10 заповѣдей, молитвы Господней, а нѣкоторые изъ миссіонеровъ нерѣдко разсказываютъ священную исторію и житія святыхъ). Особенно благоприятнымъ временемъ для собесѣдованій служитъ великій постъ, когда миссіонеры разъѣзжаютъ по отдаленнымъ улусамъ для исповѣданія и пріобщенія Святыми Дарами православныхъ инородцевъ²⁾.—Съ цѣлію наиболѣе успѣшнаго вліянія на религиозно-нравственный бытъ какъ вообще забайкальскихъ инородцевъ, новокрещенныхъ, такъ въ частности и Тунгусовъ, миссіонеры стараются, по возможности, водворять ихъ около своихъ миссіонерскихъ становъ. Для этого испрашиваютъ у правительства позволенія пользоваться по своему усмотрѣнію тѣми землями, которыя лежатъ въ сосѣдствѣ съ ихъ станами, хотя, впрочемъ, эти просьбы ихъ и не всегда удовлетворяются. Съ тою же цѣлію религиозно-нравственнаго воспитанія крещенныхъ инородцевъ по духу православной церкви, миссіонеры неослабно заботятся объ образованіи юнаго поколѣнія среди этихъ инородцевъ. Средствомъ для этого служатъ школы, устрояемыя миссіей на свои собственныя иждивенія. Къ сожалѣнію, за неимѣніемъ данныхъ, мы не имѣемъ возможности прослѣдить успѣховъ миссіи въ этой части ея дѣятельности по отношенію къ Тунгусамъ. Во всѣхъ отчетахъ миссіи учащіяся въ школахъ отмѣчаются, за исключеніемъ очень немногихъ случаевъ, безъ различія народностей, прямо огуломъ. По нѣкоторымъ только соображеніямъ можно догадываться, что Тунгусы относятся къ дѣлу народнаго образованія большею частію

1) Отчетъ забайк. мис. за 1866 г., въ Труд. пр. мис. т. I, стр. 338.

2) Ibidem.

съ пренебреженіемъ. Особенно въ этомъ отношеніи недоступны Орочены. Ихъ кочевой образъ жизни не даетъ имъ возможности оставаться постоянно при дѣтяхъ и давать имъ необходимое для образованія содержаніе, между тѣмъ миссія можетъ удѣлять изъ своихъ средствъ очень не многое. Впрочемъ, еще съ 1864 года золотопромышленники витимской системы начали принимать на свое содержаніе по нѣскольку ороченскихъ мальчиковъ, и потому есть надежда, что и въ это племя, въ которомъ по замѣчанію отчета за 1864 годъ, доселѣ не было ни одного грамотнаго, скоро проникнуть, если уже не проникли, лучи свѣта христіанскаго образованія. Одинъ миссіонерскій воспитанникъ въ 1864 году поступилъ даже въ Иркутское духовное училище для дальнѣйшаго образованія, а другой въ томъ же году назначенъ послушникомъ и переводчикомъ въ селенгинскій миссіонерскій станъ ¹⁾.

Благодаря неутомимымъ трудамъ и ревностнымъ подвигамъ миссіонеровъ, православное населеніе Тунгусовъ въ Забайкальѣ съ 1862 г. ежегодно возрастало, при всѣхъ къ тому невзгодахъ. По отчету, напр., за 1878 годъ видно, что при Баргузинской миссіи въ селеніи Горемыцкомъ Тунгусы, которыхъ насчитывалось 272 души м. п. и 259 ж. п., были уже всѣ крещены; около Багунта, между горами Иката до устья рѣки Нерпы, крещенныхъ бродячихъ Орочень считалось къ этому году 402 м. п. и 340 ж. п., а некрещенныхъ всего 27 м. п. и 23 ж. п.; въ Улюнскомъ станѣ, при Баргузинской степной думѣ, крещенныхъ Мурченовъ—115 м. п. и 99 ж. п., некрещенныхъ же—207 м. п. и 180 ж. п. ²⁾. При Мальковской и Шундуинской управахъ Тунгусовъ было крещено съ 1862 года по 1878—353 души обоого пола; тогда какъ за этотъ же періодъ Тунгусовъ Урульгинской и Кужиртаевской управъ—всего 20 человекъ ³⁾. Орочены, кочующіе въ количествѣ 800 душъ по степи, раскинутой по верховьямъ Витима и верхней Ангарѣ, къ 80-му году уже всѣ считались крещенными ⁴⁾. Въ юбилею двадцатилѣтія своего забайкальская миссія въ одномъ только вѣдомствѣ князя Гаятимурова насчитывала просвѣщенныхъ св. крещеніемъ Тунгусовъ уже 10,489 душъ обоого пола ⁵⁾. При этомъ, всѣ Тунгусы этого вѣдомства такъ утвердились

¹⁾ Отч. забайк. мис. за 1864 г., въ Труд. пр. мис., т. I, стр. 131.

²⁾ Отч. забайк. миссіи за 1878 г., стр. 5—7.

³⁾ Ibid., стр. 20—21.

⁴⁾ Отч. забайк. миссіи за 1880 г., стр. 8.

⁵⁾ Моск. Церк. Вѣдом. за 1885 г., № 38, стр. 552.

въ христіанствѣ, что давно даже обрусѣли, ведутъ осѣдлую жизнь и живутъ въ деревняхъ. Сельское хозяйство находится у нихъ въ примѣрномъ порядкѣ, какъ у коренныхъ русскихъ, такъ какъ крещенные Тунгусы вмѣстѣ со своимъ княземъ селились около Нерчинска и находилась постоянно подъ благотворнымъ вліяніемъ русскихъ поселенцевъ, перенимая у нихъ уроки сельскаго хозяйства.—Во знаменованіе перваго обращенія своихъ предковъ въ христіанскую вѣру, Тунгусы въ 1882 году рѣшили построить церковь въ честь апостоловъ Петра и Павла, имена коихъ припаяли во св. крещеніи первые изъ ихъ предковъ — Гантимуръ и сынъ его Катанъ. Общественный приговоръ ихъ по этому дѣлу былъ утвержденъ преосвященнымъ Иркутскимъ Веніаминомъ.

Вообще говоря, дѣло просвѣщенія забайкальскихъ Тунгусовъ христіанскою вѣрою подвигается впередъ, хотя, нужно замѣтить, довольно медленно. Но если принять во вниманіе тѣ препятствія, какими сопровождается дѣло проповѣдничества среди этихъ инородцевъ, то эта медлительность объяснится сама собою. При этомъ нельзя не замѣтить и того, что составъ миссіонеровъ забайкальской миссіи весьма бѣденъ, такъ что на одного миссіонера приходится по нѣскольку тысячъ душъ инородцевъ, разбросанныхъ на необозримыхъ пространствахъ; а это обстоятельство само собою не можетъ не отразиться и на медлительности самаго миссіонерства. Жатвы много, а дѣлателей мало,—вотъ что приходится постоянно читать въ миссіонерскихъ отчетахъ этого края. Но, какъ бы то ни было, — свѣтъ уже тамъ свѣтится, а потому и тьма не обьетъ его никогда.

Со времени завоеванія Русскими рѣки Амура, христіанство явилось и въ юго-западномъ углу Сибири. Еще въ концѣ XVII вѣка на берегахъ этой рѣки начинали появляться церкви и русское духовенство. Въ 1671 году, какъ замѣчено уже было, іеромонахомъ Гермогеномъ былъ построенъ Спаскій монастырь и церковь Воскресенія Христова. На Лапкаевскомъ дугу въ заимкѣ и въ Покровской слободѣ находились часовни, обѣ во имя святителя Николая, а въ слободѣ Ильинской—во имя пророка Іліи ¹⁾. Въ первой половинѣ настоящаго столѣтія тунгусскія племена, населяющія область Удскаго острога, стоящаго на рѣкѣ Удѣ, имѣли часовни не только въ русскихъ владѣніяхъ, но и въ предѣлахъ Китая по притокамъ Амура—Буреѣ и Селимджѣ ²⁾. Къ 1833 году среди Негидальцевъ, кочующихъ

¹⁾ Странникъ, за 1867 г., т. IV, стр. 30.

²⁾ Странникъ, за 1871 г., т. III, Хроника, стр. 276.

по Амuru, существовало уже нѣсколько крещенныхъ, хотя число ихъ было и незначительно. Въ первый разъ специально съ миссіонерскою цѣлію къ Негидальцамъ явился Удскій священникъ въ 1853 году и тогда же запечатлѣлъ св. крещеніемъ 30 человекъ. Въ томъ же и слѣдующемъ году инородцевъ, жившихъ при устьѣ Амuru, крестилъ священникъ Моховъ, случайно прибывшій сюда на фрегатѣ «Діана» ¹⁾. Къ другимъ тунгусскимъ пріамурскимъ родамъ, особенно къ Ороченамъ, христіанство проникло изъ миссій забайкальской и якутской. Изъ якутской области предпринималъ, напр., путешествіе свящ. Запольскій съ походною церквію до Албазина еще въ 1855 году. Но всѣ эти предпріятія миссіонеровъ были случайными и, потому, результаты ихъ миссіонерской дѣятельности ничтожны.—Успѣхи христіанской проповѣди среди пріамурскихъ тунгусскихъ племенъ начинаются уже съ 1856 года, когда былъ открытъ первый миссіонерскій станъ—нижеамурскій, имѣющій своею главною цѣлію просвѣщеніе христіанствомъ Гиляковъ и Негидальцевъ. Въ составъ миссіи при первоначальномъ ея открытіи вошли только два миссіонера священника—Гавріиль Веніаміновъ и Иннокентій Громовъ. Дѣятельность ихъ началась со слѣдующаго же 1857 года и, нужно сказать, не безуспѣшно. Священникъ Веніаміновъ въ томъ же году крестилъ 154 человекъ изъ Негидальцевъ, обитающихъ при рѣкѣ Аргуни, впадающей въ Амуръ. Въ 1860 году трудами обоихъ миссіонеровъ пріобрѣтено для церкви 121 душа. Кроме того, священникъ Громовъ съ 1859 года исполнялъ должность учителя въ открытой правительствомъ гилятской школѣ ²⁾. Но миссіонерское служеніе этихъ священниковъ продолжалось всего лишь до 1862 года; въ это время они отозваны были къ другой дѣятельности. Впрочемъ, священникъ Громовъ въ 1868 году снова поступилъ въ число миссіонеровъ нижеамурскаго стана и крестилъ 9 человекъ Гиляковъ, но на слѣдующій же годъ его смѣнилъ священникъ Логиновъ. Последнимъ въ два года просвѣщено было всего 15 человекъ; при этомъ, только двое крестились по его убѣжденію, а прочіе явились къ нему сами для принятія крещенія. Бездѣятельность его была очевидна и потому, онъ въ срединѣ 1870 года былъ удаленъ отъ миссіи. Послѣ него хотя дѣло просвѣщенія Гиляковъ было поручено протоіерею города Николаевска

¹⁾ Ibidem, стр. 271.

²⁾ Ibidem.

Васильеву, но не могло идти успѣшно, потому что Васильевъ былъ назначенъ миссіонеромъ только временно и, при томъ, не былъ удаленъ отъ исполненія своихъ прежнихъ обязанностей. Къ концу 1870 года имъ крещено 29 Гиляковъ ¹⁾, въ 1871 году—10 ²⁾ и 1872—11 душъ ³⁾. Кроме того, въ 1870 году самимъ преосвященнымъ Веніаминомъ, при объѣздѣ епархіи, крещено было 5 Гиляковъ ⁴⁾.—Одновременно съ обращеніями Гиляковъ шли обращенія и Негидальцевъ. Послѣ упомянутого священника Веніаминова надъ просвѣщеніемъ этихъ инородцевъ трудился удскій священникъ Чеченовъ. Впродолженіи 1871 и 1872 годовъ имъ крещено 66 человекъ ⁵⁾.—Въ другихъ мѣстахъ приамурскаго края дѣятельность миссіи по отношенію къ тунгусскимъ племенамъ представляется въ слѣдующемъ видѣ. Въ 1866 году былъ открытъ на озерѣ Болани средне-амурскій миссіонерскій станъ съ цѣлю просвѣщенія св. вѣрою Гольдовъ, Дауровъ, Манегрей и др. Того же года при станѣ былъ начатъ постройкою храмъ, а въ слѣдующемъ году освященъ. Первымъ и ревностнымъ дѣятелемъ этой миссіи былъ священникъ Протодіаконовъ. Благодаря его трудамъ, съ 1866 по 1869 года крестилось болѣе 200 Гольдовъ, а въ 1870 году 142 ⁶⁾. Въ 1870 году хотя онъ и былъ переведенъ въ другой приходъ, но своихъ миссіонерскихъ обязанностей не прекращалъ и даже нерѣдко простиралъ свою дѣятельность за предѣлы своего новаго прихода, населеннаго Гольдами,—на Ороченевъ и Гиляковъ. Такъ, въ 1871 году онъ крестилъ 213 Гильдовъ ⁷⁾, а въ 1872 году Гольдовъ 157, Ороченъ 65 и Гиляковъ 3, а всего въ оба года 438 ⁸⁾. Помимо своихъ миссіонерскихъ обязанностей, онъ, зная прекрасно гольдскій языкъ, занимался еще переводомъ книгъ на этотъ языкъ. Плодомъ такихъ трудовъ его явились на гольдскомъ языкѣ всѣ общеупотребительныя молитвы, Символь Вѣры, 10 заповѣдей, чинъ исповѣди и краткій корнесловъ ⁹⁾.—Кромѣ ниже-амурскаго и

¹⁾ Ibidem, стр. 272—273.

²⁾ Отчетъ камч. мис. за 1871 г., помѣщен. въ свѣд. о мис. за этотъ годъ, стр. 60.

³⁾ Странникъ за 1873 г., т. III, Хроника, стр. 205.

⁴⁾ Странникъ за 1871 г., т. III, Хрон., стр. 274.

⁵⁾ Странникъ за 1873 г., Хрон., стр. 206.

⁶⁾ Странникъ за 1871 г., т. III, Хрон., стр. 268 и 270.

⁷⁾ Отчетъ амурск. миссіи, помѣщен. въ свѣдѣн. о мис. за 1871 г., стр. 57.

⁸⁾ Стран. за 1873 г., т. III, Хрон., стр. 204.

⁹⁾ Стран. за 1871 г., т. III, Хрон., стр. 270.

средне-амурскаго становъ, обращающихъ въ христіанство тунгусскія племена, существуетъ еще такъ называемый ороченскій или тунгусскій походный причтъ. Онъ имѣетъ цѣлю утверждать въ вѣрѣ крещенныхъ Ороченъ, кочующихъ по рѣкѣ Зеѣ и ея притокамъ. Еще въ 1863 году официально было поручено албазинскому священнику объѣзжать зимою стойбища этихъ инородцевъ для удовлетворенія ихъ духовныхъ нуждъ ¹⁾. Но занятый въ своемъ приходѣ, священникъ не могъ ежегодно посѣщать Тунгусовъ. Вслѣдствіе этого изъ Якутска былъ приглашенъ сюда священникъ Протопоповъ, какъ знающій якутскій языкъ, который извѣстенъ и Тунгусамъ. Съ этого времени Орочены уже ежегодно имѣли возможность видѣть у себя священника и исправлять свои требы.

Къ 1882 году на Амурѣ насчитывалось до 50 церквей и до 50 священниковъ, управлявшихъ паствою въ количествѣ 70,000 человѣкъ. Ежегодныя обращенія язычниковъ въ христіанство достигали отъ 700 до 1800 душъ ²⁾. Эти цифры съ достаточною ясностію говорятъ въ пользу того, что миссіонерское служеніе въ пріамурскомъ краѣ въ отношеніи къ обращенію язычниковъ гораздо легче и не сопряжено съ тѣми трудностями, какія встрѣчаются на пути миссіонеровъ Забайкалья. По годичнымъ отчетамъ, напр., амурской миссіи видно, что Тунгусы весьма расположены къ принатію христіанства и нерѣдко даже сами являются къ священникамъ и изъявляютъ свое желаніе креститься. Препятствій со стороны они ни откуда не встрѣчаютъ, подобно тому, какъ въ Забайкальѣ ламы всегда стараются стать поперегъ дороги идущему ко крещенію. Амурскій епископъ Веніаминъ (бывшій Забайкальскій) въ отчетѣ за 1870 годъ говоритъ: «Здѣсь не видно никакой борьбы, даже не слышно, чтобы гдѣ-нибудь язычники убѣждали своихъ единовѣрцевъ не принимать крещенія. Послѣ службы за Байкаломъ для меня удивительнымъ показалось, когда изъявившій желаніе принять православіе Гилякъ въ моихъ глазахъ обратился къ своимъ роднымъ и знакомымъ язычникамъ, прося ихъ согласія на крещеніе, и тѣ не только не высказали никакого противорѣчія его желанію, но и съ видимымъ участіемъ отправились смотрѣть на его крещеніе» ³⁾. — Религіозность крещенныхъ также достойна похвалы и

¹⁾ Ibidem, стр. 282.

²⁾ „Московск. Церк. Вѣдом.“ за 1882 г., № 29, стр. 397.

³⁾ Странникъ за 1871 г., стр. 284.

удивленія. «Завидѣвши священника, говоритъ тотъ же архипастырь, Тунгусъ издали бѣжитъ къ нему, чтобы принять отъ него благословеніе, или помолиться земно на грудь его, гдѣ, онъ знаетъ, хранятся у него въ дароносицѣ св. Дары. Когда случается Тунгусу быть въ Благовѣщенскѣ и вообще гдѣ есть церковь, то первымъ долгомъ онъ считаетъ поговѣть, исповѣдаться и причаститься св. Таинъ, въ какую бы то ни было пору. Лишь только онъ слышитъ благовѣсть, хотя бы это было въ будни, съ поспѣшностію бѣжитъ въ церковь, чтобы не опоздать къ началу службы. На поминовеніе родителей, также на молебны съ водосвятиемъ, особенно св. Николаю Чудотворцу и св. Иннокентію иркутскому, Тунгусы не жалѣютъ денегъ. О взаимной помощи и благотворительности не говорю: Тунгусъ понять не можетъ, какъ можно видѣть нужду другаго и отказать въ помощи» ¹⁾. Такая характеристика религіозно-правственнаго состоянія приамурскихъ Тунгусовъ невольно вызываетъ на восклицаніе: *утаилъ еси сія отъ премудрыхъ и разумныхъ, и открылъ еси та младенцемъ* (Мф. 11, 25). Вся трудность миссіонерскаго служенія, и то лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, заключается опять таки, какъ и вездѣ въ Сибири, въ неудобствахъ путей сообщенія. Особенно эта трудность сказывается при проповѣданіи слова Божія среди Тунгусовъ, кочующихъ на огромныхъ пространствахъ, составляющихъ округъ удскаго острога.

Въ то время, какъ трудами миссіонеровъ озарялся свѣтомъ Христова ученія забайкальскій и юго-западный углы Сибири, востокъ ея также не оставался въ тѣмѣ невѣрія. Въ 1707 году въ Иркутскѣ было открыто викаріатство тобольской епархіи, а 26 Августа 1727 г. указомъ имп. Екатерины учреждена здѣсь и настоящая епископская кафедра ²⁾. Первые иркутскіе епископы и были первыми просвѣтителями сѣверо-восточной Сибири, населенной по преимуществу Якутами. Собственно же исторія христіанства среди Якутовъ и Тунгусовъ восточной Сибири начинается со времени уже четвертаго иркутскаго архипастыря—Иннокентія II Неруновича (1732—1747 г.) ³⁾. Этотъ архипастырь самъ два раза путешествовалъ по Якутской области и въ оба раза не безуспѣшно. Въ первый разъ въ 1735 году на пути

¹⁾ Ibidem., стр. 283—284.

²⁾ Громовъ. Начало христ. въ Иркутскѣ, стр. 15 и 78.

³⁾ Первыми еписк. были: Варлаамъ Коссовъ (1706 — 1714), Игнатій Смола (8 сентября 1721—1 октября 1721) и Иннокентій Кульчицкій (1727—1731).

въ Якутскъ онъ встрѣтилъ Якутовъ и нѣкоторыхъ изъ нихъ просвѣтилъ святымъ крещеніемъ, а по прибытіи въ самый городъ крестилъ до 100 язычниковъ ¹⁾. При этомъ, онъ призвалъ къ дѣлу просвѣщенія Якутовъ само духовенство, пославши нѣкоторыхъ изъ священниковъ въ Колыму, зашиверскій и удскій остроги въ качествѣ миссіонеровъ. Во время этого же перваго путешествія по якутской области, преосв. Иннокентій оставилъ въ Якутскѣ, привезеннаго имъ изъ Иркутска, архимандрита Наѳанаила для устройства школы для инородческихъ дѣтей и для продолженія начатаго имъ дѣла просвѣщенія Якутовъ. Всѣ эти распоряженія преосвященнаго Неруновича не остались безслѣдными. Когда онъ вторично объѣзжалъ якутскую область, то нашелъ уже нужнымъ заложить на рѣкѣ Вилюѣ церковь «ради многихъ новокрещенныхъ изъ иновѣрцевъ» ²⁾. Архимандритъ Наѳанаилъ также не безъ пользы для церкви трудился на поприщѣ предоставленной ему преосв. Иннокентіемъ дѣятельности. Къ началу 1736 года онъ приготовилъ ко святому крещенію уже 77 Якутовъ ³⁾.

Между тѣмъ въ Москвѣ еще въ 1733 году была сформирована миссія, подъ начальствомъ игумена Варооломея Филевскаго, въ Камчатку для обращенія въ христіанство Камчадаловъ. Но въ 1736 году, когда миссія уже достигла рѣки Алдана, Филевскій «по нѣкому извѣстному Святѣйшему Синоду дѣлу, отвезенъ въ Москву въ контору тайныхъ розыскныхъ дѣлъ, гдѣ былъ нѣсколько времени въ болѣзни, и умре 10 октября», какъ сказано въ синодальномъ указѣ 1742 года декабря 12 дня ⁴⁾. Послѣ этого въ продолженіи пяти лѣтъ не было и слова о посылкѣ въ Камчатку духовной миссіи, пока нѣкоторыя воззванія изъ Охотска и Камчатки не дали новаго движенія оставленному дѣлу. Изъ Охотска между прочимъ писали въ 1740 году въ Св. Синодъ, что тамъ не было священника, а о просвѣщеніи инородцевъ заботится охотская канцелярія, трудами которой и крещено «оленныхъ и пѣшихъ тунгусскихъ князцовъ пять, да одинъ шаманъ, и простыхъ Тунгусовъ обоего пола человекъ съ пятьдесятъ» ⁵⁾. Поэтому, для дальнѣйшаго просвѣщенія христіанствомъ инородцевъ и для исправленія у нихъ церковныхъ нуждъ, охотская канцелярія требовала отъ Синода «искусныхъ свя-

1) Прибавл. къ Иркутск. Епарх. Вѣдом. за 1870 г., стр. 465—466.

2) Ibid. стр. 467.

3) Ibid. 1868 г., стр. 317.

4) Труды кievск. дух. академіи за 1861 г., т. I, стр. 45.

5) Ibid., стр. 51.

шенниковъ». О Камчаткѣ сообщали Синоду, что тамъ большой недостатокъ въ священникахъ и что между Камчадалами царятъ грубое невѣжество и явные пороки 1). Въслѣдствіе такихъ донесеній, Св. Синодъ снарядилъ въ 1742 году въ Камчатку вторую миссію, подъ начальствомъ архимандрита Іосифа Занкевича, но, какъ сказано въ синодальномъ протоколѣ отъ 14 Ноября 1742 года, «за извѣстными Святѣйшему Синоду къ той посылкѣ его Занкевича неудобствами, отъ оной посылки уволенъ, и отпущенъ изъ Tobольска въ Москву» 2). Такимъ образомъ, и эта миссія въ Камчатку окончилась неожиданно. Но Синодъ теперь уже не откладывалъ на продолжительное время дѣла о посылкѣ въ сѣверо-восточный уголь Сибири миссіи. Въ томъ же 1742 году онъ сформировалъ новую, третью миссію, подъ начальствомъ крутицкаго іеромонаха Іоасафа Хотунцевскаго, возведши его предварительно въ санъ архимандрита камчатскаго. Въ февралѣ слѣдующаго 1743 года миссія уже выѣхала изъ Москвы, а въ сентябрѣ прибыла въ Якутскъ, гдѣ и расположилась зимовать. Въ маѣ мѣсяцѣ 1744 года Хотунцевскій, отпустивши свою свиту въ Камчатку, самъ отправился въ Охотскъ. Здѣсь, онъ прежде всего заложилъ новую церковь, такъ какъ старая предъ его прибытіемъ сгорѣла 3). Затѣмъ въ августѣ мѣсяцѣ того же года онъ ѣздилъ на рѣку Иню, во 100 верстахъ отъ Охотска, и здѣсь присоединилъ къ православію 151 человекъ изъ Тунгусовъ; кромѣ того, здѣсь же построилъ часовню, по просьбѣ инскаго жителя Ивана Сиповича 4). Эта поѣздка на Иню задержала Хотунцевскаго, такъ что онъ принужденъ былъ отложить мысль о поѣздкѣ въ Камчатку и остаться зимовать въ Охотскѣ. Во время зимы онъ не оставался празднымъ. Прежде всего онъ послалъ, изъ привезенныхъ имъ изъ Москвы и оставшихся при немъ, іеромонаха Флавіана съ однимъ студентомъ и двумя причетниками въ Анадырскъ для устройства анадырской церкви, для просвѣщенія инородцевъ и открытія тамъ школы. Самъ же, между тѣмъ, ѣздилъ по окрестнымъ Охотску кочевьямъ Тунгусовъ и призывалъ ихъ ко крещенію. Слѣдствіемъ этихъ путешествій было то, что онъ

1) Ibid., стр. 52.

2) Ibid., стр. 53.

3) Ibid., стр. 57.

4) Ibidem.

крестиль 365 человекъ Тунгусовъ ¹⁾). Между тѣмъ и поѣздка Флавіана въ Анадырскъ была также не безполезна. Въ концѣ весны 1745 года Флавіанъ доносилъ Хотунцевскому, что по пути изъ Охотска въ Анадырскъ, благодаря его трудамъ, просвѣщено было св. крещеніемъ 679 человекъ оленныхъ, сидячихъ и пѣшихъ Тунгусовъ и Коряковъ ²⁾).—Такимъ образомъ, проѣздомъ въ Камчатку чрезъ Якутскую область и Охотскій край Хотунцевскій и его свита приобрѣли для церкви Христовой 1213 человекъ.

Послѣ отбытія Хотунцевскаго изъ Охотска къ мѣсту его назначенія—въ Камчатку 7 іюля 1745 года ³⁾), дѣло просвѣщенія христіанствомъ Якутовъ и Тунгусовъ якутской и охотской области почти совершенно прекращается. Епископы иркутскіе, преемствовавшіе Иннокентію П. Неруновичу, если и предпринимали какія-либо мѣры противъ искорененія язычества въ указанныхъ областяхъ, то эти мѣры или мало приносили пользы, или совсѣмъ не приводились въ исполненіе тѣми лицами, на которыхъ возлагалась обязанность выполнять эти мѣры. Новое движеніе по части просвѣщенія инородцевъ, населяющихъ Якутскую область, произвелъ протоіерей Григорій Слѣпцовъ. Этотъ отважный и ревностный проповѣдникъ началъ свою миссіонерскую дѣятельность при третьемъ уже преемникѣ Иннокентія Неруновича—Веніаминѣ Богрянскомъ (1789—1814) ⁴⁾). По разрѣшенію своего архипастыря, Слѣпцовъ въ 1799 году устроилъ походную церковь во имя Святителя Николая и съ нею обошелъ всю Якутскую область, возвѣщая язычникамъ слово спасенія ⁵⁾). Множество препятствій на пути своемъ пришлось встрѣтить этому ревностному миссіонеру не только отъ трудности дороги въ дикомъ и холодномъ краю, но и отъ самихъ обитателей его. Такъ, въ 1812 году, когда онъ былъ въ Чаунѣ, на него напала толпа Чаукчей, вооруженныхъ кольями, намѣреваясь убить проповѣдника и принести его въ жертву землѣ, и только благодаря заступничеству чаукотскаго старшины Валютки, онъ былъ спасенъ отъ неминуемой смерти ⁶⁾). Но ничто не останавливало

1) Ibidem.

2) Ibid., стр. 58.

3) Ibidem.

4) Первымъ преемникомъ Неруновича былъ Софроній Кристалевскій, а вторымъ — Михаилъ Мяткевичъ.

5) Стурдза. Памяти. трудов. благовѣст. русск., стр. 328. Москва 1857 г.

6) Ibid., стр. 329.

ревностнаго миссіонера: онъ всюду и безбоязненно проповѣдывалъ язычникамъ Христа. И труды его увѣнчались полнымъ успѣхомъ. Множество Якутовъ и другихъ инородцевъ Якутской области онъ обучилъ христіанской вѣрѣ и крестилъ. Въ 1815 году преемнику епископа Вешіамина Багрянскаго Михаилу Бурдакову (1814—1830), Слѣпцовъ доносилъ, что «въ послѣднее десятилѣтіе немалое число тысячъ иновѣрцевъ» обращено имъ въ христіанство ¹⁾. И только «въ послѣднее десятилѣтіе»,—тогда какъ онъ началъ свое апостольское служеніе съ 1799 г.!... непомѣрные труды, подъятыя имъ во славу св. церкви, разстроили его здоровье и онъ, наконецъ, поступивши въ Якутскій Спасскій монастырь, принялъ монашескій чинъ съ именемъ Георгія. Но и въ монастырѣ онъ не переставалъ трудиться на пользу миссіи: имъ представлены были весьма дѣльные соображенія о необходимости умноженія церквей въ Якутской области, о выгоднѣйшихъ мѣстахъ для ихъ построенія и о разграченіи приходовъ ²⁾.—Преемниками Слѣпцову явились слѣдующіе священники: Алексѣй Дычковскій, Матвѣй Поповъ, Іоаннъ Ощепковъ, Іоаннъ Шадринъ, Михаилъ Слѣпцовъ и Терентій Дычковскій. Особенно много потрудился на пользу миссіи Терентій Дычковскій. Онъ въ теченіи 55 лѣтъ былъ пастыремъ одного прихода и успѣлъ просвѣтить христіанскою вѣрою 3000 язычниковъ ³⁾. Но всѣ эти послѣдніе миссіонеры не руководствовались въ своей дѣятельности какими либо указаніями или инструкціями: время, мѣсто и всѣ условія ихъ трудной дѣятельности зависѣли только отъ случайностей, а случайности дѣлали то, что ученіе вѣры до слуха многихъ вовсе не достигало. Многіе изъ крещенныхъ оставались забытыми и безъ удовлетворенія церковныхъ и религіозныхъ потребностей, по невозможности устроить среди нихъ постоянныя церкви. Все это и побудило иркутскаго архіепископа Нила Исаковича (1838—1853) обратить вниманіе на методъ миссіонерства протоіерея Григорія Слѣпцова и устроить для Якутской области двѣ походныя церкви ⁴⁾, какъ воплотіи отвѣчающія цѣли, мѣстности и образу жизни кочевниковъ. Проектъ преосвященнымъ былъ предложенъ на Высочайшее разсмотрѣніе, а 15 апрѣля 1844 года уже былъ утвержденъ; при этомъ Высочайше

¹⁾ Ibid., стр. 328—329.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid, стр. 329—330.

⁴⁾ Ibidem.

повелѣно: при каждой церкви быть двумъ священникамъ и двумъ причетникамъ, пребываніе имѣть въ Якутскѣ и по очереди объѣзжать всю область въ томъ порядкѣ, въ какомъ предназначено будетъ епархіальнымъ преосвященнымъ. На обязанность миссіонеровъ этихъ церквей возложено было какъ утвержденіе истинныхъ правилъ вѣры и христіанской нравственности между Русскими, живущими въ Якутской области и между крестившимися Якутами, такъ и просвѣщеніе нехристіанъ ¹⁾. На такихъ основаніяхъ были устроены двѣ церкви, — одна во имя Святителя Николая, а другая Благовѣщенская. Благовѣщенской церкви былъ указанъ ленскій путь по направленію къ Жиганску и далѣе до рѣки Оленека и крайнихъ инородческихъ кочевьевъ; для Николаевской же церкви предоставлена сѣверо-восточная часть по верхнему, среднему и нижнему Колыму, для инородческихъ племенъ, обитающихъ стъ рѣки Индигирки до Анадыри ²⁾. Священники этихъ церквей дѣйствіе или служеніе свое открыли въ 1845 году и совершали, по истинѣ, изумительные подвиги. Пространства, проходимыя ими, неимовѣрны. Такъ, священникъ Запольскій въ продолженіи 8 мѣсяцевъ прошелъ 9,130 верстъ; другой священникъ Димитрій Хитровъ ³⁾ подобное же путешествіе совершилъ въ 10 мѣсяцевъ, а до 1850 года такихъ подвиговъ имъ предпринято было шесть: два въ Колымскѣ, два на Аллохенѣ, одно въ Учурѣ и одно на озеро Ессейское. Последнее лежитъ за необитаемыми пустынями, между рѣками Хотангою и Курсикою, а потому, по словамъ Стурдзы, чтобы достигнуть его и посѣтить тамошнія кочевья, требовалось испытанное терпѣніе и самоотверженіе миссіонера ⁴⁾. Но за то и труды этихъ апостоловъ вознаграждались обильно. Въ 1845 году Николаевская церковь совершила путь къ охотскимъ Тунгусамъ, которые, никогда не видавшіе христіанскаго богослуженія, могли хоть разъ въ жизни присутствовать при литургіи и сподобиться принять св. Тайны ⁵⁾. Въ 1852 году одинъ изъ миссіонеровъ при походной церкви объѣхалъ Индигирку и Яну до устья Колымы, другой путешествовалъ чрезъ Оленскѣ, Вилюйскѣ, Олекминскѣ и другія мѣста, всего на пространствѣ 4,500 верстъ. Оба вѣропроповѣдника, кромѣ исполненія

1) Ibidem.

2) Ibid, стр. 331.

3) Нынѣ преосвященный Діонисій уфимскій.

4) Стран. 331.

5) Отчетъ Оберъ-Прокур. Св. Синода за 1844 годъ.

духовныхъ требъ, крестили 440 младенцевъ и, сверхъ этого, построили двѣ церкви (изъ нихъ одна на берегу Ледовитаго моря — Ожогинская) и четыре часовни ¹⁾. Въ 1855 году одна изъ походныхъ церквей путешествовала два раза къ вилюйскимъ Тунгусамъ и въ оба раза прошла 8,915 верстъ. Миссіонеръ этой церкви крестилъ 140 человекъ и 2120 лицамъ преподавалъ духовныя требы. Миссіонеръ Запольскій съ походной церковію въ томъ же году, перешедши Становой хребетъ и рѣку Зею, достигъ тунгусскихъ кочевьевъ, расположенныхъ при китайской границѣ. На своемъ пути, продолжавшемся 7 мѣсяцевъ, онъ крестилъ 30 человекъ взрослыхъ Тунгусовъ и 90 малолѣтковъ, хотя иногда по нѣсколько дней сряду, а однажды и цѣлыхъ полтора мѣсяца, не встрѣчалъ ни одного человека ²⁾. Другой священникъ, Лаврентій Винокуровъ, путешествуя по самымъ малонаселеннымъ мѣстностямъ Якутской области, около Анабари и Усть-Оленги, крестилъ 98 человекъ, въ томъ числѣ 14 взрослыхъ, браковъ совершилъ 15, отпѣлъ 100 человекъ, исповѣдалъ и приобщилъ 1800, изъ которыхъ 1500 никогда не сподоблялись св. Таинъ ³⁾. Этотъ же священникъ въ 1856 году два раза посѣтилъ Тунгусовъ, жившихъ по притокамъ рѣки Олекмы, и въ оба раза просвѣтилъ св. крещеніемъ 142 человека, изъ нихъ 26 взрослыхъ, но за это путешествіе онъ поплатился своею жизнію ⁴⁾.

Такъ плодотворенъ оказался методъ миссіонерской дѣятельности, въ Якутской области, начатый протоіереемъ Слѣпцовымъ и возобновленный преосвященнымъ Ниломъ. Благодаря походнымъ церквямъ, къ 1857 году на всемъ пространствѣ Якутской области, по словамъ Стурдзы, уже не было нехристіанъ. Послѣ стопятидесятилѣтней борьбы, мракъ шаманства исчезаетъ, уступивъ мѣсто свѣту христіанской вѣры ⁵⁾. Къ 1861 году во всей Иркутской губерніи насчитывалось язычниковъ Тунгусовъ не болѣе 3000 и Якутовъ до 1500 ⁶⁾. А съ учрежденіемъ въ томъ же 1861 году иркутской миссіи и съ открытіемъ въ 1870 году въ Якутскѣ самостоятельной епархіи, дѣло

1) Стурдза, стр. 323—324.

2) Отчетъ Оберъ-Прокур. Св. Синода за 1855 годъ.

3) Стурдза, стр. 332.

4) Отчетъ Оберъ-Прокур. Св. Синода за 1856 годъ.

5) Стран. 332.

6) Записки Миссіонерск. Общ. в. 1, стр. 60 въ свѣд. объ иркутск. миссіи-

просвѣщенія и этихъ тысячъ язычниковъ, конечно, должно было придти къ окончанію. Особенно, если принять во вниманіе, что дѣйствія походныхъ церквей не прекращались, а апостольская ревность миссіонеровъ не ослаблялась. Сверхъ того, со времени открытія иркутской миссіи обращено было особенное вниманіе на умноженіе приходскихъ церквей и открытіе школъ для обученія грамотѣ инородческихъ дѣтей. По отчету иркутской миссіи за 1882 годъ, отдѣлъ ея состоялъ уже изъ 17 миссіонерскихъ станомъ, изъ которыхъ въ десяти находились элементарныя школы со 111 учащимися. Миссіей просвѣщено было только въ отчетномъ году 1686 человекъ; кромѣ того, приходскими священниками и при архіерейской домовоі церкви крещено 38 человекъ ¹⁾. Благодаря мудрымъ мѣрамъ и апостольской ревности иркутскихъ архипастырей, въ настоящее время Якуты считаются уже все христіанами.

Вообще, дѣло просвѣщенія инородцевъ сѣверной части восточной Сибири двигалось гораздо успѣшнѣе, чѣмъ, какъ мы видѣли, въ забайкальскомъ краѣ. Причина этого явленія лежитъ отчасти въ томъ, что въ сѣверномъ краѣ восточной Сибири миссіонеры не встрѣчали со стороны язычниковъ того упорнаго противодѣйствія ихъ проповѣди, какое оказывали и оказываютъ инородцы южныхъ предѣловъ. Въ Забайкальѣ фанатизмъ язычниковъ усиливается ламствомъ, пропагандирующимъ среди простодушныхъ шаманистовъ сильное отвращеніе къ христіанской проповѣди; тогда какъ на сѣверѣ ничего подобнаго нѣтъ: тамъ несложный и непрочный въ своемъ основаніи культъ шаманизма не усиливался какими нибудь сильно противодѣйствующими христіанству доктринами, а потому скорѣе и легче поддавался вліянію христіанскаго ученія. Правда, и здѣсь христіанство должно было бороться съ грубымъ шаманизмомъ около двухъ вѣковъ, но эта борьба происходила не вслѣдствіе сопротивленія язычниковъ и упорнаго отстаиванія ими своихъ языческихъ вѣрованій, а скорѣе вслѣдствіе неудобства суровой мѣстности, на которой должны были насаждаться сѣмена Христова ученія, и образа жизни кочевниковъ. — И въ настоящее время неудобства мѣстности и постоянныя передвиженія кочевниковъ съ одного мѣста на другое являются непреодолимыми препятствіями въ дѣлѣ утвержденія вѣроу крещенныхъ. Ни въ одной мѣстности обширной Сибири дѣятельность православ-

¹⁾ Новое Время за 1883 г. № 2657.

ныхъ миссіонеровъ не находится въ такихъ неблагопріятныхъ и тяжелыхъ условіяхъ, какъ въ якутской епархіи. «Миссіонеръ. — сказано въ отчетѣ за 1880 годъ, — въ буквальномъ смыслѣ гоняется здѣсь за заблудшими овцами по негостепріимнымъ берегамъ Ледовитаго океана, по тундрамъ и болотамъ, по хребтамъ и гольцамъ суроваго Яблоноваго хребта, переходя горныя рѣчки и испытывая неожиданныя бѣдствія и скорби»¹⁾. Такими же препятствіями и трудами сопровождалось, какъ видѣли, и служеніе первыхъ якутскихъ миссіонеровъ, но, воодушевляемые пылкою ревностію къ проповѣданію слова Божія, они превозмогли всѣ эти трудности и озарили весь край Христовой вѣрой. Въ настоящее время заботы миссіонеровъ въ Якутской области направлены главнымъ образомъ только къ утверженію въ крещенныхъ истинъ православной религіи. Но и это пастырское служеніе сопряжено опять съ тѣми же трудностями, происходящими вслѣдствіе неудобствъ путей сообщенія съ жилищами кочевниковъ, бродящихъ по необозримымъ тундрамъ и тайгамъ. Трудности эти еще болѣе увеличиваются вслѣдствіе недостатка православныхъ приходовъ и вслѣдствіе малочисленности духовенства. Такъ, въ 1880 году, напр., при якутскомъ кафедральномъ соборѣ было четыре священника, въ томъ числѣ одинъ протоіерей; на долю ихъ приходилось прихожанъ изъ Якутовъ болѣе 8 тысячъ душъ мужскаго пола, жилища которыхъ начинались въ 20 верстахъ отъ Якутска и заканчивались въ восточную сторону въ 200, а въ западную—въ 450 верстахъ. Чтобы посѣтить стойбища своихъ прихожанъ, священники принуждены были проѣзжать по 1000 верстъ, оставаясь въ пути мѣсяца по три и болѣе. Если же есть приходы съ наименьшимъ населеніемъ, то они опять простираются отъ церкви до 1300 верстъ, какъ, напр., въ приходахъ Жиганскомъ и Булунскомъ; при этомъ, мѣстность, занимаемая ими, представляетъ безлѣсную и безлюдную тундру, гдѣ нѣтъ и слѣдовъ растительности, и гдѣ путнику на каждомъ шагу грозитъ опасность для жизни отъ холода и отъ голода. При такихъ условіяхъ, самый ревностный священникъ можетъ посѣтить отдаленнѣйшія мѣста своего прихода не болѣе одного раза въ годъ, да и то рискуя каждый разъ поплатиться своимъ здоровьемъ и жизнью. Нечего и говорить о томъ, что, при такого рода положеніи приходовъ, младенцы остаются по нѣскольку лѣтъ некрещенными, мужья и жены сожительствоуютъ на условіяхъ гражданскаго брака, а престарѣлые и

¹⁾ Московск. церк. Вѣдомости за 1882 г., № 44.

больные умираютъ безъ христіанскаго напутствія. Даже сами священники, разрѣшая другихъ отъ грѣховъ, нерѣдко принуждены, по отдаленности духовника, умирать безъ должнаго покаянія. Въ 1870 и 1873 годахъ, въ Средне-Колымскѣ, скончались безъ напутствованія два священника — благочинные и по смерти лежали — первый болѣе 6, а послѣдній болѣе 2 мѣсяцевъ безъ отпѣванія и погребенія, такъ какъ ближайшія къ Средне-Колымску церкви отстоятъ — Нижне-Колымская на 500 а Верхне-Колымская на 400 верстъ. А съ однимъ священникомъ Оймаканской церкви произошелъ такой случай. Будучи уже 80 лѣтъ, онъ отправился исповѣдываться къ священнику ближайшей церкви, отстоящей отъ Оймакана на 1000 верстъ. Но на пути, изнемогшій отъ холода, такъ какъ былъ февраль мѣсяць и отъ трудности путешествія, старецъ почувствовалъ приближеніе смерти; тогда онъ составилъ письменную исповѣдь и вручилъ ее сопровождавшему его дьячку, а самъ на другой день скончался подъ открытымъ небомъ. Дьячекъ, вмѣсто гроба, устроилъ для бранныхъ останковъ нѣчто въ родѣ салазокъ и на нихъ тащилъ покойника — пастыря Христова стада на протяженіи 300 верстъ, до перваго жительства Якутовъ ¹⁾. — Всѣ эти въ высшей степени неутѣшительные факты служатъ самымъ лучшимъ доказательствомъ того безотраднaго положенія, въ какое поставлены пастыри Якутской области, а вмѣстѣ съ тѣмъ они рисуютъ и мрачную картину религіозно-нравственнаго состоянія инородцевъ — Якутовъ, въ какомъ, безъ сомнѣнія, они должны находиться, будучи лишены возможности, благодаря неудобствамъ мѣстности, постоянно озарять себя свѣтомъ Христова ученія. — Жатвы много, а дѣлателей мало, — слышится и изъ этого края!

Заканчивая этотъ общій очеркъ исторіи христіанскаго просвѣщенія Тунгусовъ и Якутовъ, мы должны сказать, что Христова вѣра насаждалась среди этихъ инородцевъ всетаки гораздо успѣшнѣе, чѣмъ среди другихъ иновѣрцевъ. Тогда какъ и до настоящихъ дней язычниковъ считаютъ тысячами не только въ Сибири, но и въ центрѣ самой Россіи, Якуты уже всѣ христіане, а изъ Тунгусовъ лишь меньшая часть остается въ язычествѣ, да и та падаетъ преимущественно на Забайкальскій край, гдѣ находитъ себѣ сильную опору въ ламской пропагандѣ. Правда, не мало времени прошло отъ перваго благовѣстія указаннымъ инородцамъ до времени окончательнаго ихъ

¹⁾ Московск. Церков. Вѣдомости за 1882 г., № 27, стр. 360—361.

присоединенія къ числу членовъ Христовой церкви, не мало на это великое дѣло положено трудовъ, совершено по истинѣ изумительныхъ подвиговъ; но еще больше прошло времени отъ начала распространенія христіанства среди, напр., магометанствующихъ инородцевъ, не меньше положено и трудовъ для озаренія ихъ Христовою вѣрою, однако они и теперь коспѣютъ въ прежнихъ заблужденіяхъ. Въ чемъ же кроется секретъ такого сравнительно быстрого распространенія христіанства среди Тунгусовъ и Якутовъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы постараемся кратко только перечислить тѣ случаи, которые способствовали успѣху евангельской проповѣди среди этихъ инородцевъ.—Прежде всего причина успѣха проповѣди лежитъ въ характерѣ самихъ инородцевъ, принимавшихъ христіанство, большею частію, безъ всякаго предубѣжденія, безъ всякаго колебанія и сомнѣнія въ истинахъ Христовой вѣры. Ихъ доброе, мягкое, отзывчивое, чисто дѣтское сердце служило самою удобною почвою для воспріятія и возрастанія добрыхъ сѣмянъ святаго ученія. Препятствій къ принятію христіанства большая часть Тунгусовъ и всѣ, можно сказать, Якуты ни откуда не встрѣчали; безформенный, устарѣлый культъ шаманства не могъ служить сильнымъ орудіемъ противъ Христовой проповѣди». Обращая далѣе вниманіе на характеръ самихъ проповѣдниковъ, мы видимъ, что они служили дѣлу христіанской миссіи съ истинно апостольскою ревностію и полнымъ самоотверженіемъ. Память о такихъ проповѣдникахъ, какъ Слѣпцовъ, Сухановъ, Хитровъ, Запольскій и др., никогда не исчезнетъ со страницъ исторіи распространенія христіанства между Якутами и Тунгусами. Рядомъ съ подвигами этихъ великихъ Христовыхъ служителей шли не менѣ полезныя для успѣха проповѣди и миссіонерскія мѣры, предпринимаемыя съ цѣлію постояннаго христіанскаго воздѣйствія на сердца инородцевъ. Изъ такихъ мѣръ особенно обращаютъ на себя вниманіе: а) Устройство церквей и умноженіе духовенства, мѣра сама по себѣ самая необходимая и важная для успѣшнаго распространенія христіанства. б) Устройство школъ для инородческихъ дѣтей; дѣти нерѣдко являлись своего рода маленькими миссіонерами среди своихъ семейныхъ и своихъ родичей и тѣмъ содѣйствовали успѣху христіанства. в) Прикрѣпленіе кочевниковъ къ землѣ и устройство ихъ быта по духу Христовой церкви; это средство имѣло весьма благіе плоды, потому что между осѣдлыми удобнѣе было устраивать церкви и приходы и такимъ образомъ имѣть по-

стоянное наблюденіе за жизнію ихъ г) Наконецъ, — подарки новокрещеннымъ, состоящіе изъ самыхъ необходимыхъ вещей въ домашнемъ быту, и льготы отъ разныхъ гражданскихъ повинностей; дѣйствительность этой мѣры очевидна: простая, дѣтская душа Тунгуса или Якута плѣнялась щедрыми дарами и невольно привлекала его къ купели крещенія, хотя, конечно, въ данномъ случаѣ инородецъ руководился не столько убѣжденіемъ въ истинности и важности принимаемой имъ вѣры, сколько житейскими расчетами и выгодами. — Вотъ тѣ мѣры, какія не мало способствовали успѣху евангельской проповѣди среди Тунгусовъ и Якутовъ. Конечно, всѣ эти мѣры прилагались и прилагаются миссіями и къ другимъ инородцамъ, изъ которыхъ многіе, однако, остаются и теперь въ язычествѣ; но поставляемыя въ связь съ простыми и безъискусственными душевными качествами Тунгусовъ и Якутовъ, а также съ ихъ языческими шаткими вѣрованіями, они оказывались болѣе плодотворными въ отношеніи къ этимъ инородцамъ, чѣмъ къ другимъ, особенно магометанствующимъ, проникнутымъ гордыней корана.

Указанныя мѣры, практиковавшіяся миссіонерами въ дѣлѣ распространенія христіанства среди Тунгусовъ и Якутовъ, служили въ тоже время и средствомъ къ утвержденію новокрещенныхъ въ Христовой вѣрѣ. Устройство церквей, умноженіе приходовъ, открытіе школъ, прикрѣпленіе кочевниковъ къ землѣ, — все это такія мѣры, которыя само-собою не могли не вліять на жизнь хотя нѣкоторыхъ изъ новокрещенныхъ и не могли не искоренять ихъ прежнихъ языческихъ суевѣрій. Здѣсь не можемъ не остановиться и еще на одномъ весьма цѣлесообразномъ и полезномъ средствѣ, служившемъ и служащемъ къ прочному утвержденію въ христіанствѣ инородцевъ. Средство это — переводъ священныхъ и богослужебныхъ книгъ на инородческіе языки. Инициатива этого великаго и святаго дѣла принадлежитъ покойному Высокопреосвященному Московскому митрополиту Иннокентію (Веніамінову), долгое время подвизавшемуся на пользу церкви въ сѣверо-восточномъ углу Сибири. Въ первый разъ, когда онъ былъ еще въ санѣ священника, трудами его переведены были на алеутскій, кадьясскій и колошенскій языки Евангеліе, Символь вѣры, Отче нашъ, буквари и много другихъ молитвъ. Съ возведеніемъ же его въ санъ архіепископа Камчатскаго и Якутской епархіи, имъ предприняты были новые труды по переводу священныхъ и богослужебныхъ книгъ на якутскій и тунгусскій языки. Въ 1855 году, по желанію самого пре-

освященнаго Иннокентія, въ Якутскѣ былъ открытъ комитетъ для перевода богослужебныхъ книгъ. Въ составъ его вошли многія духовныя лица, знающія прекрасно Якутскій языкъ. Подъ руководствомъ самаго архипастыря, они сличали греческій, славянскій и русскій тексты и результаты перелагали на якутскій языкъ. Труды ихъ увѣнчались полнымъ успѣхомъ. Въ 1858 году въ Москвѣ уже напечатаны были—Евангеліе на якутскомъ языкѣ, Апостолъ съ книгою Бытія, а также нѣкоторыя богослужебныя книги и сочиненія нравственнаго и вѣроучительнаго содержанія, какъ, напр., „Указаніе пути въ царство небесное, Поученія предъ совершеніемъ и послѣ совершенія св. таинствъ“ и проч. Въ то же время протоіереемъ Хитровымъ составлена и напечатана была „Краткая грамматика якутскаго языка“, послужившая не малымъ пособіемъ къ правильному и ясному выраженію понятій и оборотовъ якутскаго нарѣчія при переводѣ на него богослужебныхъ и другихъ книгъ. Одновременно съ этимъ комитетъ переводилъ Евангеліе на тунгусскій языкъ, составлена была также грамматика и тунгусско-русскій словарь, но два послѣднихъ произведенія въ печати, кажется, не появлялись. Разъ начатое дѣло уже не прекращалось. Протоіерей Димитрій Васильевичъ Хитровъ—одинъ изъ самыхъ видныхъ пособниковъ въ трудахъ преосвященнаго Иннокентія, впослѣдствіи епископъ якутскій, а нынѣ уфимскій,—ревностно продолжалъ трудиться надъ переводомъ на якутскій языкъ разныхъ богослужебныхъ и нравственно назидательныхъ книгъ. На помощь къ нему явилось казанское св. Гурія братство, которому въ 1868 году Высочайше утвержденнымъ постановленіемъ Св. Синода предстательно было право издавать, за своей цензурой, вѣроучительныя христіанскія книги на инородческихъ языкахъ казанскаго края и на совѣтъ котораго возложено заботиться объ изготовленіи и изданіи инородческихъ переводовъ. Но переводческая коммиссія, составленная на основаніи этого постановленія Св. Синода, не ограничилась только переводомъ книгъ на инородческіе языки казанскаго края. По инициативѣ одного изъ дѣятельнѣйшихъ членовъ этой коммиссія, именно—Н. И. Ильминскаго¹⁾, она просматривала и издавала переводы богослужебныхъ книгъ и на языкахъ инородцевъ, находящихся внѣ казанскаго края. Между прочимъ на якутскомъ и тунгусскомъ языкахъ были просмотрѣны и изданы трудами ея слѣдующія книги: въ 1882 году—Канонникъ, въ количествѣ

¹⁾ См. отчетъ за 9 (1875—1876) годъ дѣятельн. братства св. Гурія, стр. 70.

1000 экземпляровъ, въ 1883 году—Литургія Св. Іоанна Златоустаго, требникъ и канонъ святаго Пасхи,—всего въ количествѣ 2000 экземпляровъ; на тунгусскомъ языкѣ: въ 1881 году—Господа нашего Іисуса Христа съ Матвея святое благовѣствованіе и краткій катихизисъ съ повседневыми молитвами и Евангеліемъ на святую Пасху,—каждаго изданія по 600 экземпляровъ.—Такъ постепенно увеличивалась богослужебная и нравственно-назидательная литература Тунгусовъ и Якутовъ. Примененія ея къ церковной практикѣ начались съ іюля 1859 года, когда Высокопреосвященный Иннокентій въ первый разъ открылъ торжественное богослуженіе на якутскомъ языкѣ въ якутскомъ Троицкомъ соборѣ ¹⁾ Священнослужители якутской епархіи взглянули на это благотворное начинаніе весьма сочувственно и усердіе свое выразили въ частомъ употребленіи якутскаго языка при совершеніи какъ общественныхъ, такъ и частныхъ богослуженій. Само собою разумѣется, что не замедлили обнаружиться и добрые плоды этого добраго дѣла. «Когда въ первый разъ было совершено на якутскомъ языкѣ Богослуженіе,—пишуть изъ Якутска въ Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ,—то оно произвело столь сильное впечатлѣніе на Якутовъ, что послѣдніе просили въ этотъ день ежегодно совершать литургію на ихъ языкѣ и самый день признать всегдашнимъ мѣстнымъ праздникомъ. Кто жилъ въ Якутскѣ въ 1863 и 1864 годахъ, тотъ, конечно, помнитъ, какая масса Якутовъ присутствовала при Богослуженіи, совершавшемся на якутскомъ языкѣ покойнымъ преосвящ. Павломъ въ Преображенской церкви, настоятелемъ которой былъ Димитрій Васильевичъ Хитровъ» ²⁾. Достаточно и этихъ фактовъ, чтобы видѣть какое плодотворное вліяніе оказалъ и, безъ сомнѣнія, оказываетъ на инородцевъ переводъ богослужебныхъ книгъ на ихъ родной языкъ и примѣненіе этого перевода къ церковной практикѣ. Не менѣе плодотворныя дѣйствія оказываетъ, конечно, и на Тунгусовъ переводъ на ихъ языкъ богослужебныхъ и другихъ книгъ. Словомъ,—это событіе составило самую свѣтлую страницу въ исторіи жизни Тунгусовъ и Якутовъ, оно составило эпоху новой жизни этихъ двухъ народовъ, жизни сознательнаго воспріятія и усвоенія ими вѣры въ *Единого истиннаго Бога, и Его же послалъ есть Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3).

М. Ф.

¹⁾ Миссіонеръ, за 1876 г., № 43, стр. 351.

²⁾ Московск. Церк. Вѣдом. за 1883 г., № 11, стр. 159.

ὑπαρξεις, αὐτῆς τῆς Θεομή-
τορος χορηγούσης τὸ πλασ-
θῆναι τῷ πλασθηθέντι τὸ
πρόσλημμα, σωζούσης τῆς
ἐνώσεως τὰ ἐνωθέντα τοια-
ῦτα, ὅια καὶ ἦντωνται.

Ἀχρείς ἄπερ ὁ θεολογι-
κώτατος ἡμῶν πατήρ οὗτος
φησί; Ταῦτα γάρ δῆ πάντα
ἀποδεικτικά ἐσιν ἅμα καὶ κα-
τασκευαστικά τοῦ ἅμα τῇ συλ-
λήφει θεωθῆναι τὸ πρόσλημ-
μα. Διὸ καὶ κυρίως Θεοτό-
κος ἢ μακαρία Παρθένος. Εἰ
γάρ ὁ ἐξ αὐτῆς προελθὼν
Θεὸς ἦν τέλειος καὶ τέλειος
ἄνθρωπος, πάντως καὶ αὐτὴ
Θεοτόκος ἂν εἴη. Ἀλλὰ μὴν
Χριστὸς ἦν εἰς τὸ συναμφοτέ-
ρον τέλειος· καὶ αὕτη δῆπρ-
θεν Θεοτόκος κυρίως καὶ
ἀληθῶς ἐσι τε καὶ ὀνομάζε-
ται. Καὶ αὖθις. Εἰ ἅμα τῇ
προσλήφει καὶ τῇ ἐνώσει τοῦ
Λόγου ἢ τῆ προσλήματος γέ-
γονε θέωσις, ἔκ ἄρα μετὰ
τὴν ἀνάστασιν, ἵνα μὴ τὸ ἐξ
ἀρχῆς βλάσφημον παρακολο-
θῆσῃ, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς συλ-
λήφews τεθεῶσθαι λέγοιτ' ἂν,
εἰ μὴ τις οὕτως εὐήθως τε
καὶ ἀμαθῶς διασολὴν ὑπο-
νοήσειε τῆς τεθεῶσθαι καὶ
θεωθῆναι λέγων ἐπίτασιν ἢ
ἀνεσιν, καὶ ὡς εἰπεῖν ἐπί-
δοσιν τε καὶ ὑφεισιν, κἀντεῦ-
θεν τροπὴν καὶ δικαίωσιν

Дѣва не только по причинѣ
природы Слова, но и по при-
чинѣ обоженія чловѣка, ко-
торыхъ и зачатіе и бытіе
вмѣстѣ содѣлалось чудеснымъ
образомъ, именно зачатіе—
Слова, а бытіе — плоти въ
томъ же Словѣ, тогда какъ
сама Богоматерь послужила
сотворенію Творящаго вос-
принятое, а соединеніе со-
хранило соединенныя естества
такими же, каковыми и сое-
динились“ (Точное Излож.
Вѣры, гл. XII, 1 и 5).

Слышишь что говорить ве-
ликій богословъ нашъ, этотъ
отецъ? Ибо все это и пока-
зываетъ и подтверждаетъ, что
вмѣстѣ съ зачатіемъ обожено
воспринятое (естество чело-
вѣческое). Посему блаженная
Дѣва и есть Богородица въ
собственномъ смыслѣ. Потому
что если бы происшедшій отъ
Нея былъ Богомъ совершен-
нымъ и совершеннымъ чело-
вѣкомъ, то по всему и она
была бы Богородицею. Но
Христосъ точно былъ совер-
шеннымъ Богомъ и чловѣ-
комъ; и она значить есть и
называется Богородицею въ
собственномъ смыслѣ и истин-
но. И опять. Если вмѣстѣ
съ воспріятіемъ и единеніемъ
съ Словомъ послѣдовало обо-

εισάγων τῇ θεία καὶ ἀκη-
ρώτῳ φύσει.

Ἄλλ' εἰδὲ ἐκεῖνο γε βλά-
σφημον φαίημεν ἄν, ἢ ὅλως
ὑπονοήσαιμεν ὡς εἴρηται, ὅτι
ἐξ αὐτῆς μὲν συλλήψεως ἤνω-
ται, ἔχ' ἀπλῶς δὲ ἢ ὅλως
ὄλω μοι, ἀλλὰ πῆ, δηλονότι
μέρος μέρει· κατὰ προκοπὴν
δ' εἰς τὸ ὅλον ὡς εἰπεῖν,
εἴτουν εἰς τὸ τέλειον ἀφιγ-
μένος τὸ αὐτῆ ἀπεδέωσαι
πρόσλημμα. Οὕτω γὰρ αὐτὴν
τε θείαν φύσιν τὴν ἀπαθῆ
πάντη καὶ ἀναλλοίωτον πα-
θητὴν καὶ ἀλλοιωτὴν ὑπο-
θείημεν, εἴπερ τὸ κατ' αὔξη-
σιν ἄν εἶδος τυγχάνει ὄν τῆς
κινήσεως, ὑφ' ἣν πάντα τὰ
ὑπὸ γένεσιν τελεῖ καὶ φθο-
ρὰν. Καὶ τὴν θείαν οἰκονο-
μίαν ἡμιτελῆ ἀμαθῶς, μᾶλλον
δὲ ἀσεβῶς, δογματίσομεν, εἴ-
περ οὐχ ὄλω μοι ἀτρέπτως
ὄλος ἤνωται, ἰν' ὄλω μοι τὴν
σωτηρίαν τῷ πεσόντι ὀρέξῃ,
ἀλλὰ μέρος μέρει. Ὅπερ ὁ
Δαμασχόθεν ἀναρῶν μέγας
θεολόγος φησίν. Ὁμολογοῦ-
μεν τὴν τῆς θεότητος φύσιν
πᾶσαν τελείαν εἶναι ἐν ἐκάστη
τῶν ἑαυτῆς ὑποστάσεων· πᾶ-
σαν ἐν Πατρὶ, πᾶσαν ἐν Ὑῳ,
πᾶσαν ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι.
Διὸ γὰρ καὶ τέλειος Θεὸς ὁ
Ἵιός, τέλειος Θεὸς τὸ Πνε-
ῦμα τὸ Ἅγιον. Οὕτω καὶ ἐν
τῇ ἀνθρωπότητι τῆ ἐνός τῆς

женіе воспринятого, то зна-
чить не послѣ воскресенія
(чтобы не вышло давнее бого-
хульство), а съ самаго за-
чатія обожилось оно, нужно
сказать, если кто при этомъ
по глупости и невѣжеству не
придумаетъ разграниченія меж-
ду „обожилось“ и „приняло
обоженіе“, разумѣя напряже-
ніе или ослабленіе, и такъ
сказать допущеніе и умаленіе,
и отсюда въ божественную и
бессмертную природу вводя
измѣнчивость и домогатель-
ство. Да и того кощунства не
допустимъ, и совсѣмъ не по-
мыслимъ, какъ сказано, будъ-
то съ самаго зачатія Слово
соединилось, но не безуслов-
но или всецѣло, съ цѣлымъ
мною, а въ нѣкоторомъ от-
ношеніи, то есть частично;
и постепенно всего такъ ска-
зать, или совершенно, про-
никши, обожило Свое воспри-
ятіе. Ибо такимъ образомъ
и саму природу Божествен-
ную, всегда безстрастную и
неизмѣнную, мы признали бы
страстною и измѣнчивою, по-
елику умноженіе есть видъ
движенія, которому подлежить
все тварное и тлѣнное. И
Божіе домостроительство въ
такомъ случаѣ невѣжественно,
а лучше сказать нечестиво,
признаемъ полусовершеннымъ,

Τριάδος Θεοῦ Λόγου φαρῆν
 πᾶσαν καὶ τέλειαν τὴν φύσιν
 τῆς θεότητος ἐν μιᾷ τῶν
 αὐτῆς ὑποστάσεων ἐνωθῆναι
 πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει,
 καὶ οὐ μέρος μέρος. Φησὶ
 γοῦν ὁ θεῖος ἀπόστολος, ὅτι
 ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ
 πλήρωμα τῆς θεότητος σω
 ματικῶς, τρεῖσιν ἐν τῇ σαρκὶ
 αὐτῆ.

Τούτων ὅτως ἐχόντων, πῶς
 ἡμεῖς οὐ πρὸ τοῦ πάθους, μάλ
 λον δὲ ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως
 εἶπεν συλλήψεως τὴν τῆ Κυ
 ρίου σάρκα τεθεοῦσθαι φήσο
 μεν, τοῦ πληρώματος τῆς
 θεότητος ἐν αὐτῇ κατοική
 σαντος, τρεῖς τῆς θεότητος
 ὅλης διὰ μιᾶς τῶν αὐτῆς
 ὑποστάσεων, καὶ αὐτῇ ἐνω
 θείσης ἀσυγχύτως τε καὶ
 ἀφύρτως; Ἀλλὰ τὸ λέγειν ὡς
 πῆ καὶ ὅκ ἀπλῶς, ταυτὸν δ'
 εἰπεῖν ὀλιχῶς πως, ὑφειμέ
 νως δ' ἴσως ὡς εἰπεῖν διὰ τὸ
 ἐνυπάρχον ἐτι φθαρτὸν τῇ
 σαρκὶ, ὡς καὶ πρότερον εἴρη
 ται, ἐν δὲ τῇ ἀναστάσει τῆ
 φθαρτοῦ καταναλωθέντος τέ
 λεον ἐνωθεῖσα τὴν ἡ ἡνώθη
 ἀπεθέωσε σάρκα· τοῦτο ἄτε
 τροπὴν τῇ ἀτρέπτῳ εἰσάγον
 φύσει καὶ ἡμιτελῇ τὴν ὑπὲρ
 τῆς ἡμῶν σωτηρίας τῆ Θεοῦ
 Λόγου οἰκονομίαν κατασκευ
 ᾶζον, οὔτε λόγον ἔχει, ὅτε
 πρὸς ἡμῶν ἐσι τοιοῦτόν τι

поелику не съ цѣлымъ мною
 непреложно весь соединился,
 чтобы всему мнѣ падшему
 подать спасеніе, но часть съ
 частию. Отстраняя это, вели
 кій богословъ Дамаскинъ го
 ворить: „Исповѣдуемъ, что
 естество Божества все есть
 въ каждой ипостаси Его, все
 въ Отцѣ, все въ Сынѣ, все
 во Святомъ Духѣ. Ибо по
 этому и совершенный Богъ
 есть Отець, совершенный Богъ
 —Сынъ, совершенный Богъ
 —Духъ Святой. Подобнымъ
 образомъ говоримъ, что и въ
 вочеловѣченіи единаго отъ
 Святой Троицы Бога слова
 все совершенное естество въ
 одной изъ Божественныхъ ипо
 стасей соединилось со всѣмъ
 человѣческимъ естествомъ, а
 не часть съ частию. Истинно
 говорить боговдохновенный
 апостоль, что *вс Немз оби
 таетъ вся полнота Божес
 тва тѣлесно* (Кол. 2, 9),
 то есть въ плоти Его“

Когда это такъ, на какомъ
 основаніи не сказать намъ,
 что прежде страданія, а луч
 ше—съ самаго соединенія или
 зачатія, обожилась плоть Гос
 подня, когда вселилась въ ней
 полнота Божества, то есть
 все Божество чрезъ одну изъ
 Своихъ ипостасей, и соеди
 нилась съ нею несдѣянно и

περὶ Θεοῦ ἢ φρονεῖν ἢ λέγειν ἢ ὅλως φαντάζεσθαι εὐσεβεῖν αἰρουμένων. Ἐπεὶ οὐδ' ἡ καθ' ἡμᾶς θεοσοφία τε καὶ θεολογία καθάπαξ δέχεται, ἔθ' ἡ τῶν ἔξω, οἵπερ ἀμυδρῶς πως περὶ Θεοῦ ἐφαντάσθησαν. Φησὶ γάρ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τῆς μετὰ τὰ φυσικά πραγματείας (α) αὐτῆ λάμβδα· ὅτι μὲν οὖν ἔσιν οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων. Ἦδη γάρ ἀνωτέρω προαποδέδειξε πολλοῖς τε καὶ γενναίοις ἐπιχειρήμασι. Κἂν τῷ θῆτα δηλονότι τῆς φυσικῆς αὐτῆ (β) ἀχροάσεως καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαιρετός ἐστιν. Κινεῖ γάρ τὸν ἄπειρον χρόνον. Οὐδὲν δὲ ἔχειν τι ἄπειρον πεπερασμένον. Ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον· πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχη μέγεθος· ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν ἔδὲν ἄπειρον μέγεθος.

Ἄλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθῆς καὶ ἀναλλοίωτος τοίνυν ἡ θεία οὐσα φύσις καὶ ἀτρεπτος πάντη καὶ ἀπαθῆς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ὅλη ἐν

а) Metaph. XII, 6.

β) Phys. VIII, 1.

несмѣсно? А говорить, что до нѣкоторой степени, не совсѣмъ, что тоже — не всецѣло, но униженно такъ сказать по причинѣ присущей еще тлѣнности во плоти, какъ и прежде сказано, а по уничтоженіи тлѣнія въ воскресеніи совершенно соединившись, Божество обожило плоть, съ которою соединилось: то сіе, какъ допускающее превратность въ непреложной природѣ и представляющее полу-совершеннымъ домостроительство Бога Слова о спасеніи нашемъ, и неосновательно, и нельзя намъ, желающимъ быть благочестивыми, ни помыслить, ни говорить ни вообразить что либо подобное о Богѣ. Потому что совсѣмъ не допускаютъ этого ни наше божественное ученіе и богословствованіе, ни мудрость вѣшнихъ, которые скудно такъ гадали о Богѣ. Ибо Аристотель говорить въ главѣ подъ буквою ламбда своего сочиненія Метафизики: „что слѣдовательно есть нѣкая сущность вѣчная, неподвижная (неизмѣнная) и отдѣльная отъ предметовъ чувственныхъ, явно изъ сказаннаго“; потому что уже выше показаль это многими и твердыми умозаключеніями. И въ отдѣлѣ подъ

ἐνὶ ἀτόμῳ τοῦ ἀνθρώπου εἰ-
 δους τῇ τοῦ Κυρίου δηλο-
 νοῦτι σαρκὶ ὅλη ἀτρέπτως τῇ
 ἀνθρωπότητι ἐνωθεῖσα καὶ
 ἄκρως καθάπερ σιδήρῳ πῦρ,
 ἀφύρτως μέντοι, ἐξ αὐτῆς
 ἐνώσεως τὴν ἣν προσείληφεν
 ἀπεθέωσε σάρκα. Οὐ μὴν γε
 δὴ, καὶ ἠφθάρτισεν. Τοῦτο
 γὰρ μετὰ τὸ πάθος καὶ τὴν
 ἔγερσιν ἐδεδωρήκει αὐτῇ, ὡς
 ἤδη φθάσαντες ἐδηλώσαμεν.
 Ἔδει γὰρ εἶδει, ἵνα τὴν ἣν ἡ
 ἀνθρώπεια φύσις ὠφείλει ἀπο-
 τίσαι τιμωρίαν διὰ τὴν πάλαι
 παράβασιν ἐν τῇ προσληφθεί-
 σῃ αὐτῷ ἀναδέξῃται σαρκὶ
 ἐκουσίως ὁ τῷ Θεοῦ υἱὸς καὶ
 Θεὸς ἡμῶν, πάθη τε δηλαδὴ
 ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀποθάνῃ καὶ
 ταφὴν ὑπομείνῃ τριήμερον,
 καὶ ἔτω καθάρας αὐτὴν τῆς
 προπατορικῆς ἀμαρτίας ἐχει-
 νης ἀναστήσῃ τε καὶ ἀφθαρτο-
 ποιήσῃ, καὶ τῇ ἐν οὐρανῷ
 Πατρικῇ δόξῃ συνεδριάσῃ,
 ἀπερ οὐκ ἂν ἐγεγόνει, εἰ ἐξ
 αὐτῆς συλλήψεως αὐτῇ τὴν
 ἀφθαρσίαν ὡσπερ καὶ τὴν θέ-
 ωσιν τῇ ἄκρᾳ ἐνώσει ἐδεδω-
 ρήκει.

Διὰ τοῦτο πιεζόμεν καὶ
 παρρησίᾳ ἀνακηρύττομεν, ἐξ
 αὐτῆς ἐνώσεως εἶσθαι συλλή-
 φεως τεθεῶσθαι τὴν τῷ Κυ-
 ρίου σάρκα τῇ αὐτῷ ἄκρᾳ
 ἀφύρτῳ τε καὶ ἀμεταβλήτῳ
 ἐνώσει, καθάπερ τε δέδειχται

буквою ѿта произведенія сво-
 его о Физикѣ: „выходитъ, что
 сія сущность не имѣетъ ни-
 какой *) величины, не имѣ-
 етъ частей и нераздѣльна.
 Потому что движеть (даетъ
 жизнь) въ теченіе безпредѣль-
 наго времени, а ограниченное
 не имѣетъ ничего безпредѣль-
 наго. Поелику же всякая ве-
 личина или безпредѣльна или
 ограничена: то ограниченія
 посему *) не имѣла бы ве-
 личина, а безпредѣльности
 потому, что ничто безпредѣль-
 ное не есть величина. А за-
 симъ нельзя этого допустить
 и потому, что Божественное
 естество, безстрастное и не-
 измѣнное, непреложное совер-
 шенно и безстрастное, одною
 изъ своихъ ипостасей всецѣло
 въ одномъ недѣлимомъ чело-
 вѣкѣ, то есть въ плоти Гос-
 пода, соединившись со всѣмъ
 непреложно человѣческимъ ес-
 тествомъ и подобно тому, какъ
 соединяется съ желѣзомъ
 огонь *), не смѣшиваясь ко-
 нечно, самымъ соединеніемъ
 обожило воспринятую плотъ,

*) То есть—ничего тѣлеснаго, из-
 мѣнчиваго, ограниченнаго.

*) То есть потому, что ограничен-
 ное не можетъ имѣть безконечнаго
 дѣйствованія, а между тѣмъ Богъ,
 по Аристотелю, вѣчно дѣйствуетъ.

*) Дамаскина точн. изл. Вѣры кн.
 3, гл. 17.

τοῖς τῶν ἁγίων καὶ τοῖς τῆ
 Δαμασκόθεν Ἰωάννη ρητοῖς,
 καὶ ἔτι ἐν οἷς ἐν τῷ ξω αὐ-
 θις των περὶ θεολογίας αὐτῆ
 κεφαλαίων φησί· χρῆ δὲ εἰ-
 δέναι, ὡς οὐ κατὰ μεταβολὴν
 φύσεως ἢ τρόπον ἢ ἀλλοίω-
 σιν ἢ σύγχυσιν ἢ σὰρξ τοῦ
 Κυρίου θεωῶσθαι λέγεται καὶ
 ὁμόθεος καὶ Θεὸς γενέσθαι,
 ὡς φησὶν ὁ θεολόγος Γρηγό-
 ριος· ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ
 δὲ ἐθεώθη, καὶ θαρρῶ λέγειν
 ὁμόθεον, καὶ ἄνθρωπον γε-
 νέσθαι, τὸ χρίσαν, καὶ Θεὸν
 τὸ χριόμενον. Ταῦτα γὰρ οὐ
 κατὰ μεταβολὴν φύσεως, ἀλλὰ
 κατὰ τὴν οἰκονομικὴν ἔνω-
 σιν τὴν καθ' ὑπόστασιν λέγε-
 ται, καθ' ἣν ἀδιασπάρως τῷ
 Θεῷ Λόγῳ ἦνωται καὶ τὴν
 ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων πε-
 ριχώρησιν, ὡς φαμέν καὶ τὴν
 τοῦ σιδήρου πύρωσιν. Ὡσπερ
 τὴν ἐνανθρώπησιν χωρὶς με-
 ταβολῆς καὶ τροπῆς ὁμολο-
 γῶμεν, ἴτω καὶ τὴν θέωσιν
 γενέσθαι τῆς σαρκὸς δοξά-
 ζομεν. Οὕτε γὰρ διότι ὁ Λό-
 γος σὰρξ ἐγένετο, τῶν ὄρων
 ἐξέστη τῆς οἰκείας θεότητος,
 ἵτε τῶν προσόντων αὐτῇ θε-
 οπρεπῶν ἀυχημάτων, ὡς καὶ
 πρότερον ἡμῖν εἴρηται. Οὕτε
 μὴν ἡ σὰρξ θεωθεῖσα τῆς
 οἰκείας ἐτράπη φύσεως ἢ τῶν
 αὐτῆς φυσικῶν ἰδιωμάτων.
 Μεμενήκασι γὰρ καὶ μετὰ τὴν

но не и обезсмертило. Ибо
 это даровало ей послѣ стра-
 данія и воскресенія, какъ уже
 разъяснили мы прежде. Ибо
 надлежало, надлежало, чтобы
 наказание, которое должна
 была понести человѣческая
 природа за древнее преступ-
 ление, принявъ на себя доб-
 ровольно въ воспринятой Имъ
 плоти Сынъ Божій и Богъ
 нашъ, пострадалъ то есть
 истинно, умеръ и претерпѣлъ
 тридневное пребываніе во гро-
 бѣ, и такимъ образомъ очис-
 тивши ее отъ прародитель-
 скаго онаго грѣха, и возста-
 новилъ и обезсмертилъ и при-
 общилъ Отчей славѣ на не-
 бесахъ (Еф. 1, 20), чего не
 произошло бы, если бы отъ
 самаго зачатія Онъ даровалъ
 ей безсмертіе, такъ же какъ
 и обоженіе, чрезъ совершен-
 ное единеніе.

Поэтому вѣруемъ и съ увѣ-
 ренностію возглашаемъ, что
 отъ самаго единенія или за-
 чатія обожилась плоть Гос-
 пода совершеннымъ и нес-
 мѣснымъ и непреложнымъ еди-
 неніемъ, какъ показано из-
 реченіями святыхъ и словами
 Іоанна Дамаскина, и еще тѣмъ,
 что говорить онъ опять въ
 шестьдесятый главѣ своей кни-
 ги о Богословіи: „Нужно
 знать, что не по преложенію,

ἐνωσιν αἱ τε φύσεις ἄφωρτοι καὶ αἱ τῶν ιδιότητες ἀλώβητοι. Οὐτε γοῦν τεθεωμένην τὴν τῷ Κυρίου σάρκα ἐξ αὐτῆς συλλήψεως πιεζόντες καὶ ὁμολογῶντες καὶ κηρύττοντες, ἔκ ἄφωρτον αὐτὴν λέγομεν πρὸ τῷ πάθους.

Κατὰ ταῦτα γε δὴ τὰ πάθη πείναν λέγω καὶ δίψαν, κόπον, τὴν τῶν ἡλῶν διάτρησιν, θάνατον ἤτοι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ τῷ σώματος. Τέθνηκε γάρ, ὄντως τέθνηκεν ὁ Κύριος ἡμῶν, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεξάμενος θάνατον, καὶ ἑαυτὸν τῷ Πατρὶ προσήγαγε θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν, αὐτῷ πεπλημεληκότων. Διὸ καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον δεῖξασθαι καὶ ἔτις ἡμᾶς λυθῆναι τῆς κατακρίσεως, ὡς καὶ ἀνωτέρω ἡμῖν δεδήλωται. Πάντα δὴ ταῦτα τὰ ἀδιάβλητα δηλαδὴ πάθη ἐκουσίως ἀνέλαβεν, ὡς ἡμῖν κατὰ πάντα ὁμοίος γεγονώς, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἀνθρώπος. Ἄμαρτιαν γάρ οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὗρεθῆ δόλος ἐν τῷ σῶματι αὐτοῦ.

Κατὰ ταῦτα τοίνυν ἔκ ἄφωρτον φαμέν προ τῷ πάθους τὸ τῷ Κυρίου σῶμα, καθάπερ ὑπεράφρων Ἰουλιανὸς καὶ Γάιος οἱ αἰρετικοὶ νενομίχασιν· ἀλλὰ φωρτὸν· μετὰ δὲ τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστα-

или превращенію, или измѣненію или слиянію естества плоть Господня называется обоженною и ставшею едино съ Богомъ и Богомъ, какъ говорить Григорій Богословъ: одно изъ естествъ обожило, другое обожено, и осмѣлюсь сказать, стало едино съ Богомъ, и помазавшее сдѣлалось челоуѣкомъ, и помазанное Богомъ. Ибо это говорится не по измѣненію естества, но по соединенію промыслительному о спасеніи, то естъ ипостасному, по которому плоть неразлучно соединилась съ Богомъ Словомъ и по взаимному проникновенію естествъ, какъ говоримъ и о разженіи желѣза. Какъ исповѣдуемъ вочелоуѣченіе безъ измѣненія и превращенія, такъ равно утверждаемъ, что и плоть обожена такимъ же образомъ. Ибо ни Слово отъ того, что стало плотію, не оставило своего Божества и не лишилось свойственныхъ Ему боголѣпныхъ совершенствъ, какъ и прежде нами сказано, ни плоть, бывъ обожена, не измѣнилась въ своемъ естествѣ или въ своихъ естественныхъ свойствахъ. Ибо естества и по соединеніи остались немѣшпанными, и свойства ихъ неприкосновенными“.

σιν ἄφθαρτον. Πάντα γὰρ δὴ τὰ πάθημετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν αὐτῆ ἔγερσιν ἀπέθετο ὁ Κύριος ἡμῶν. φθορὰν φημί, πείναν, δειψαν καὶ ὕπνον καὶ κάματον καὶ τὰ τοιαῦτα. Εἰ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν μετειληφώς φαίνεται τροφῆς, ἀλλ' οὐ νόμῳ φύσεως, οἰκονομίας δὲ τρόπῳ τὴν ἀνάστασιν ὄντως πιζούμενος, ὅτι αὐτῇ ἐσὶν ἀληθῶς ἡ παθοῦσα σὰρξ καὶ θανοῦσα καὶ αὐθις ἀναστᾶσα.

Ἄλλὰ παρίτω ἡμῖν αὐθις ὁ Δαμασκόθεν θεῖος Ἰωάννης, μελουργία ἐμπεδῶν τὰ λεγόμενα. Φησί γάρ· ἄφθαρτος οὐκ οὔσα πρὸς πάθος ἡ ληφθεῖσα ὑπὸ τῆ Κτίσεως σὰρξ ἡμῶν μετὰ τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἀπρόσιτος τῇ φθορᾷ κατεσκευάσθη. Οὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ ὁ μέγας τῷ ὄντι Κοσμάς τοῖς λεγομένοις συνόδων φησί. Βροτοκτόνον, ἀλλ' οὐ θεοκτόνον τὸ πταῖσμα τῆ Ἀδὰμ. Εἰ γὰρ καὶ πέπονθέ σε τῆς σαρκὸς ἡ χοικῆ βσία, ἀλλ' ἡ θεότης ἀπαθῆς διέμεινεν, τὸ φθαρτὸν δὲ σε πρὸς ἀφθαρσίαν μετεσοικείωσε καὶ ἀφθάρτε ζωῆς ἔδειξε πηγὴν ἐξ ἀναστάσεως. Μετὰ γὰρ τὴν ἀνάστασιν οὐ μόνον τὸ ἑαυτῆ ἠφθάρτισε σῶμα ὁ Κύριος ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ πηγὴν ζωῆς ἀφθάρτε ἡμῖν ἀνέδειξεν αὐτό.

Итакъ вѣруя, исповѣдуя и провозглашая, что плоть Господня съ самаго зачатія обожена, не называемъ ее нетлѣнною прежде страданія.

Посему теперъ страданіями называю голодь и жажду, утомленіе, пронзеніе гвоздьми, смерть или отдѣленіе души отъ тѣла. Ибо умеръ, дѣйствительно умеръ Господь нашъ, подъявши за насъ смерть, и принесъ Себя въ жертву Отцу за насъ, преступниковъ предъ Нимъ (Евр. IX, 14. 15). Потому что и ему подобало *) принять выкупъ за насъ и намъ чрезъ то освободиться отъ осужденія, какъ и выше нами показано. Всѣ же сѣи незасорныя то есть страсти *) добровольно воспринялъ, какъ человѣкъ, по всему подобный намъ, кромѣ грѣха. Ибо не сдѣлалъ никакого грѣха, и не было лести во устахъ Его (Петр. 2, 22).

Посему то не признаемъ тѣла Господня нетлѣннымъ прежде страданія, какъ выдумали сумасбродный Юліанъ и Гаій еретики *), но тлѣн-

*) Дамаск. Точное изл. Вѣры, кн. 3, гл. 17. „Ибо Ему согрѣшили, и Ему подобало принять цѣну избавленія за насъ“ и проч.

*) Дам. Точное изл. Вѣры, кн. 3, гл. 20.

*) Юліанъ, бывшій епископъ Га-

Δι αὐτῆ γάρ τῆ ἰδίου σώματος τῷ ἡμετέρῳ σύμπαντι γένοι τὴν τε ἀνάστασιν καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἀφθαρσίαν ἐδώρησατο, αὐτὸς τε ἀπαρχὴ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀφθαρσίας καὶ τῆς ἀπαθείας ἡμῖν γενόμενος. Δεῖ γάρ τὸ φθαρτὸν τῆτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.

Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῆτων ἀποχρώντως σχεδὸν τοι ἡμῖν εἴρηται· λοιπὸν δ' ἂν εἴη περὶ τῆς τῆ Κυρίου δόξης εἰπεῖν, πῶς τε δεδόξασται; καὶ πῶς καὶ χρῆ αὐτὸν νοεῖν δεδόξασθαι; δὴ λέγομεν, ὡς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς αὐτὸς καθ' αὐτὸν καθὸ Θεὸς δεδοξασμένος καὶ ἔσι καὶ ἔσαι, καὶ πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτῆ, καὶ καθὸ Θεὸς ἀνεπίδεῆς ὧν οὐδενὸς ἦν δεόμενος πρὸς συμπλήρωσιν τῆς δόξης αὐτῆ. Δοξάζεται δὲ ἔτι καὶ ταῖς πρὸς ἡμᾶς ἐνεργείαις αὐτοῦ, ταῖς εὐεργεσίαις δηλαδὴ καὶ τοῖς θαύμασιν. Ἄβρατος γάρ ὧν καὶ ἀκατάληπτος καθ' οὐσίαν, τῆ περὶ ἡμῶν αὐτῆ θεῖα προνοία τε καὶ κηδεμονία γνώριμος καθίσταται καὶ τροπον τινά ὀρατός. Διὸ δεδόξασται καὶ δοξάζεται καὶ παρ' ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν καθέχασον τῶν ὀφθων αὐτῆ. Κατὰ τῆτο

нымъ; а послѣ страданія и воскресенія нетлѣннымъ. Ибо всѣ уже страсти отложилъ Господь нашъ послѣ востанія Своего изъ мертвыхъ, — разумѣю тлѣніе, голодъ, жажду, сонъ, утомленіе, и подобныя. Потому что хотя и послѣ воскресенія является принявшимъ пищу, но не по нуждѣ природы, а домостроительно удостовѣряя дѣйствительность воскресенія, что она есть истинно таже плоть, которая пострадала и опять воскресла *).

Но пусть выступить предъ нами снова вдохновенный Іоаннъ Дамаскинъ, согласно подтверждая сказанное. Ибо говорить: „не будучи нетлѣннымъ прежде страданія, воспринятое Творцомъ тѣло наше послѣ страданія и воскресенія сдѣлалось недоступнымъ тлѣнію“ *). Да и великій во истину Косма согласно съ сказаннымъ говорить: * „чело-

ликарнасскаго, и Гаіана монахъ, изъ монофизитовъ, съ 531 года распространяли заблужденіе, будто чело-вѣческая природа во Христѣ совсѣмъ поглощалась Божествомъ и ничего смертнаго не оставалось въ ней съ самаго зачатія. Объ этихъ еретикахъ и ереси ихъ сужденіе см. въ Дам. Точн. изд. Вѣры кн. 3, гл. 28.

*) Дам Точн. изд. Вѣры кн. 4, гл. 1.

*) Тамъ же, кн. 3, гл. 28.

τοῖνον τὸ τῆς δόξης αὐτοῦ
σημαινόμενον ἐν τῇ ᾠδῇ λέ-
γομεν· ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ,
ἔνδοξως γὰρ δεδόξασαι. Ἐπά-
γοντες λέγομεν· ἵππον καὶ ἀνα-
βάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν.
Τῷ γὰρ θαυματοργῆσαι καὶ ῥί-
φαι ἵππον καὶ ἀναβάτην εἰς θά-
λασσαν γινώριμον ἡμῖν μετὰ τὴν
περὶ ἡμᾶς αὐτῆ κηδεμονίαν,
πρὸς δὲ τοὺς ἐναντίους ἰσχύον
κατέστησε. Διὸ καὶ τότε δε-
δόξασαι τῆς ὀφειλομένης παρ'
ἡμῶν δόξης ἀναπεμφθείσης
αὐτῷ. Οὕτω γε καπὶ ζαυροῦ
δεδόξασαι τοῖς τηλικαῦτα ση-
μείοις πᾶσι καταφανῆς γεγο-
νώς. Τῶν γὰρ μεγάλων σχο-
τισθέντων φωστῆρων καὶ τῆ
τῆς γῆς διασεισθέντος κέντ-
ρου, καὶ τῶν πετρῶν σχι-
θεισῶν καὶ τοῦ καταπετάσ-
ματος διαρράγέντος, πρὸς δὲ
καὶ τῶν μνημάτων ἀνεωχθέν-
των καὶ τῶν νεκρῶν ἐξ ὕπ-
νου ἀναπηδόντων, πάντες οἱ
ἐκείσε φόβῳ καὶ τρόμῳ συ-
χεθέντες πολλῶ τυπτοντες
ἑαυτῶν τὰ εἶδη ὑπέστρεφον,
ὁ εὐαγγελιστῆς φησιν. Ἐξ ὧν
ὁ ἐκατόνταρχος Λόγγινος ἀλη-
θῶς Θεὸς ἦν Ἰὺδὸς οὗτος με-
γάλη τῇ φωνῇ ἀνεκήρυττεν.
Ἄλλ' ἵνα καθ' εἰρμὸν καὶ
ὁ ταιαύτης ὑποθέσεως λόγος
προβαίη, ἀναλαβόντες λέγο-
μεν, ὡς ὁ Κύριος ἡμῶν συ-
ναίδιος ὧν τῷ Πατρὶ καὶ

вѣкоубійственно, но не бого-
убійственно было прегрѣше-
ніе Адамово. Потому что хотя
и пострадала перстная сущ-
ность плоти Твоей, но без-
страстнымъ пребыло божество
и тлѣнное Твое предложило
на нетлѣніе и чрезъ воскре-
сеніе открыло источникъ жиз-
ни нетлѣнной“ (*). Ибо послѣ
воскресенія не только обез-
смертилъ Свое тѣло Господь
нашъ, но содѣлалъ его и для
насъ источникомъ жизни вѣч-
ной. Чрезъ собственное Свое
тѣло всему роду нашему и
воскресеніе, и послѣ сего
нетлѣніе даровалъ, Самъ бывъ-
ши для насъ начаткомъ (Кол.
1, 18) воскресенія, нетлѣнія
и безстрастія. Ибо тлѣнному
сему надлежитъ облечься въ
нетлѣніе, и смертному сему
облечься въ безсмертіе (1 Кор.
15, 53).

И объ этомъ достаточно
уже сказано нами; засимъ
остається сказать о славѣ Гос-
пода, и какъ Онъ просла-
вился и какъ должно разу-
мѣть Его прославленіе? Го-
воримъ, что Господь нашъ
Иисусъ Христосъ самъ по се-
бѣ, какъ Богъ, и есть про-
славленъ и будетъ, и полны
небо и земля славы Его, и

*) Канонъ вел. субботы, пѣснь 6.

συνδοξαζόμενος ἦν καὶ ἔστιν αὐτῷ τε καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς γεγώς, ἐξ αὐτῆς συλλήψεως καθὼς Θεὸς δεδοξασμένος ἦν. Ἄλλ' ἔτι καὶ διατρίβοντος αὐτῆ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰς θεοσημείας ἐργαζομένων καὶ κατ' ὀλίγον ἀναφανισμένου, ὅτι αὐτὸς ἔστιν ὁ ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν προκηρυχθεὶς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου, καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ἐπαυξάνουσα ἦν δόξα αὐτῆ. Ἐχοῦσίως δὲ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον καταδεξάμενος καὶ ταφείς καὶ ἀναστὰς καὶ τῇ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίᾳ αὐτῆ τὸ πέρας ἐπιθείς δεδόξασαι ἕτως, πάντων τηρικαυτ' ἐπεγνωκῶτων αὐτὸν, ὡς αὐτὸς ἦν ἀληθῶς ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ τῷ θανάτῳ καταργήσας τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου καὶ τὸ ἀνθρώπινον ζωώσας γένος τῇ ἐκχύσει τῆ ἰδίου αἵματος. Καὶ ταύτην δι' ἑαυτῆ παρὰ πάντων ἀπενεγκάμενος τὴν δόξαν δεδόξασαι, καθάπερ καὶ ὁ θεὸς Χρυσόσομος τὸ εὐαγγελικὸν ἐξηγούμενος ῥητὸν, τὸ. Πάτερ, δόξασόν σε τὸ ὄνομα φησὶ· δείκνυσιν, ὅτι ὑπὲρ ἀληθείας ἀποθνήσκει, δόξαν εἰς τὸν Θεὸν τὸ πρᾶγμα καλῶν. Καὶ τὸτο συνέβαινε μετὰ

какъ Богъ, ни въ чемъ немѣющій нужды, ни въ чемъ не нуждался для восполненія славы Своей. Но еще прославляется дѣйствіями Своими относительно насъ, то есть благодѣяніями и чудесами. Ибо невидимый и непостижимый по существу, Онъ Своимъ божественнымъ о насъ промысломъ и попеченіемъ становится знаемымъ и въ нѣкоторомъ отношеніи видимымъ. Посему прославленъ и прославляется и отъ насъ, рабовъ Его, сколько возможно каждому. И по этому значенію славы Его говоримъ въ пѣсни: „будемъ пѣть въ честь Господа, ибо Онъ торжественно прославился“. Продолжая, говоримъ: „коня и всадника низринулъ въ море“. Ибо чудотвореніемъ и низверженіемъ коня и всадника въ море Онъ содѣлалъ Себя знаемымъ намъ послѣ того, какъ покровительствовалъ намъ, а на противникахъ явилъ Свою силу. Посему и тогда прославился, такъ какъ отъ насъ вознесена была слава Ему. Такъ и на крестѣ прославился, для всѣхъ сдѣлавшись примѣтнымъ тогдашними знаменіями. Ибо когда потемнѣли великія свѣтила, потряслась глубина земли, камни

τὸν σαυρὸν." Ἐμελλε γὰρ ἐπιρρέφειν τὴν οἰκισμένην καὶ γνωρίζειν τὸ ὄνομα Θεοῦ καὶ θεραπεύειν αὐτὸν, καίτοι οὐ τὸ τῆ Πατρὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ Υἱοῦ· ἀλλ' ὅμως τῆτο σιγᾷ. Ἀλλὰ δὴ κὰν τῇ ἐξηγήσει αὐθις τοῦ ἐκείνου· νῦν ἐδοξάσθη ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· ὁ αὐτὸς χρυσορρήμων φησί· ταύτη πεπτωχότας τοὺς λογισμοὺς τῶν μαθητῶν ἀνίσῃ καὶ πείθει μὴ μόνον κατηφῆν, ἀλλὰ καὶ χαίρειν. Διὰ τοῦτο καὶ Πέτρῳ ἐξ ἀρχῆς ἐπετίμησε. Τὸ γὰρ ἐν θανάτῳ γενόμενον περιγενέσθαι θανάτου, δόξα μεγάλη. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ὃ περὶ ἑαυτῆ ἔλεγεν· ὅταν ἐγὼ ὑψωθῶ, τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ εἰμι. Καὶ πάλιν· λύσατε τὸν ναὸν τῆτον. Καὶ πάλιν· σημεῖον οὗ δοθήσεται ὑμῖν, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωανᾶ. Καὶ αὐθις ἐπάγει· τί ἔστι, καὶ ὁ Θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ, τριτέστιν δι' ἑαυτῆ, οὐδ' ἑτέρῃ. Καὶ εὐθέως δοξάσει αὐτὸν, ἅμα τῷ σαυρῷ. Οὐδὲ γὰρ διὰ χρόνου πολλοῦ φησὶν, ἠδὲ τὸν μακρὸν τῆς ἀναστάσεως διαμένει καιρὸν, οὐδὲ τότε δεῖξει λαμπρὸν· ἀλλ' εὐθέως ἐν αὐτῷ τῷ σαυρῷ τὰ λαμπρὰ φανείται. Ὁ γοῦν ἥλιος ἀπεσράφη, αἱ πετραι ἐρράγησαν, τὸ καταπέτασμα ἐσχίσθη,

разсѣялись и завѣса раздралась, къ тому же и гробы открылись и мертвые отъ смертнаго сна пробудились, то всѣ тамъ бывшіе, объятые великимъ страхомъ и трепетомъ, возвращались бѣя себя въ перси, говорить Евангелистъ (Лук. 29, 48). Видя это, сотникъ Лонгинъ велегласно исповѣдалъ: *истинно Онъ былъ Сынъ Божій* (Мѡ. 27, 54).

Но чтобы связно продолжить рѣчь о семъ предметѣ, въ дополненіе говоримъ, что Господь нашъ, будучи совѣченъ Отцу, и прославленъ былъ и есть съ Нимъ и со Святымъ Духомъ, и ради насъ содѣлавшись подобнымъ намъ челоуѣкомъ, и съ самаго зачатія прославленъ былъ какъ Богъ. Но еще и во время пребыванія Его на землѣ и совершенія божественныхъ знаменій и постепеннаго проявленія, что Онъ есть Христосъ, Спаситель міра, предвозвѣщенный закономъ и пророками (Лук. 24, 27), и отъ насъ въ отношеніи къ Нему приумножалась слава Его. Добровольно же подъявши за насъ смерть и погребеніе, и воскресши и окончивши домо-строительство Свое о спасеніи нашемъ, прославился этимъ,

πολλά σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων ἠγέρθη. Ὁ τάφος σημαντρα εἶχεν καὶ φύλακες παρεκαθέζοντο, καὶ ἐπικειμένῃ τῷ σώματι τῆ λίθου ἀνέστη τὸ σῶμα. Τεσσαράκοντα ἡμέραι παρῆλθον, καὶ ἡ τῆ Πνεύματος ἦλθε χορηγία καὶ πάντες αὐτὸν εὐθέως ἀνεκέρυττον. Τοῦτό ἐστι, δοξάσει αὐτόν. Καὶ αὐθις εἰς τὸ, Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, δόξασόν σε τὸν Ἰῶν, ἵνα καὶ ὁ Ἰῶς σε δοξάσῃ σε, δείκνυσιν ἡμῖν φησίν, ὅτι οὐκ ἄκων ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἔρχεται. Πῶς γὰρ ὁ καὶ εὐχόμενος τῆτο γενέσθαι καὶ δόξαν τὸ πρᾶγμα καλῶν ἔκ αὐτῆ μόνον τοῦ σταυρωμένου, ἀλλὰ καὶ τῆ Πατρὸς; ἐπεὶ καὶ οὕτως ἐγένετο. Οὐ γὰρ ὁ Ἰῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ Πατὴρ ἐδοξάσθη. Πρὸ μὲν γὰρ τῆ σταυροῦ εἰδὲ Ἰουδαῖοι αὐτὸν ἤδεσαν. Ἰσραὴλ γὰρ με φησίν ἔκ ἔγνω· μετὰ δὲ τὸν σταυρὸν ἡ οἰκουμένη πᾶσα προσέδραμεν. Εἶτα καὶ τὸν τρόπον λέγει τῆς δόξης καὶ πῶς αὐτὸν δοξάσει. Καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκὸς, ἵνα πᾶν ὁ δέδωκας αὐτῷ μὴ ἀπώλληται. Τὸ γὰρ εὐεργετεῖν αἰεὶ τῷ Θεῷ δόξα. Τίδ' ἐστι, καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκὸς; Τέως δείκνυσιν,

потому что тогда всѣ познали Его, что Онъ былъ истинно Спаситель міра, Своєю смертію лишившій силы имѣющаго державу смерти (Евр. 2, 14) и оживившій родъ человѣческій изліяніемъ собственной крови (Еф. 2, 5. 13). И сію чрезъ Себя отъ всѣхъ стяжавши славу, прославился, какъ и святой Златоустъ, изъясняя евангельское изреченіе „Отче, прославь имя Твое“ (Іоан. 12, 28), говорить: „показываетъ симъ, что за истину умираетъ, славою Божіею называя это дѣло. И это сбылось послѣ креста. Ибо онъ имѣлъ обратитъ вселенную, превознести Его и сдѣлать явнымъ имя Божіе, не только Отчее, но и Сыновнее; но о семъ тогда умолчалъ Христосъ“ *). Да и въ объясненіи опять того изреченія „нынѣ прославился Сынъ человѣческій“ (Іоан. 13, 31) тотъ же Златотѣчивый говоритъ: „этимъ Онъ ободряетъ унывшія сердца учениковъ, и убѣждаетъ не только не сѣтовать, но и радоваться. Посему и Петру прежде запретилъ. Ибо въ смерти находящемуся преодолѣть

*) Злат. 67 бесѣда на Ев. Іоанна. Послѣдующая выдержка взята изъ 72 бесѣды.

ὅτι οὐκ εἰς Ἰουδαίους μόνους τὰ τῆ κηρύγματος ἔσι συνεσταλμένα, ἀλλ' εἰς τὴν οἰκουμένην ἐκτείναντα πᾶσαν, καὶ προκαταβάλλεται προίμια τῶν ἐθνῶν.

Ὅδτω δεδόξασθαι φамέν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, καθάπερ ὁ χρυσοῦς τὴν γλῶτταν ἀπεφάνηατο Ἰωάννης, ὁ τῆς οἰκωμένης διδάσκαλος. Εἰ δὲ τις εἶποι, ὅτι ἡ τῆ Κυρίου σάρξ καὶ πρότερον δεδόξασμένη ἦν, ὡς ἐξ αὐτῆς συλλήψεως τῆ τοῦ Λόγου ἐνώσει θεοθεῖσα, καὶ μάλιστα μετὰ τὴν ἀνάσασιν τοῦτ' εἶναι λεχθεῖη ἄν, ὡς καὶ τὴν ἀφθαρσίαν τότε πλῆτῖσασα καὶ τῆ ἐν οὐρανῷ Πατρικῇ κοσμηθεῖσα συνεδρία· οὐκ ἀντείπομι ἄν αὐτῷ. Τοῦτο γὰρ χάμοι ἐν προοιμίαις εἶρηται, ὡς ἐξ αὐτῆς μὲν συλλήψεως ἦν θεοθεῖσα τῆ τῆ Λόγου ἄκρα ἐνώσει, ἦν δὲ φθαρτῆ, καθ' ὃν τρόπον εἰρήχαμεν, μέχρι σαυροῦ καὶ θανάτῳ καὶ ταφῆς, πλὴν διαφθορᾶς ὅπως πείραν ἐν τῆ τριημέρῳ οὐκ ἔσχεν ἐκείνη ταφῆ, κατὰ τὸν φαλμωδόν· ἔδὲ δῶσεις τὸν ὁσιόν σε ἰδεῖν διαφθοράν. Μετὰ δὲ τὴν ἀνάσασιν ἀφθαρσίας τε ἀπῆλαυσε καὶ τῆ βασιλικῆ κεκοινώνηκε θρόνον, καθάπερ καὶ περὶ τῆς ὁ θεῖος αὐθῖς φησὶν Χρυσόμοσ,

смерть—слава великая. И это есть, что говорилъ о Себѣ: *когда Я вознесенъ буду, тогда узнаете, что это Я* (Іоан. 8, 28); и опять: *разрушьте храмъ сей* (2, 19). И опять: *знаменіе не дастся вамъ, кромѣ знаменія Іоны пророка* (Лук. 11, 29)^а. И затѣмъ продолжаетъ: „что значить это—и *Богъ прославитъ Его въ Себѣ?* То есть Собою, а не другимъ. *И вскорѣ прославитъ Его,* вмѣстѣ съ крестомъ. Ибо, говоритъ, не въ теченіе многого времени и не долго послѣ воскресенія станетъ выждать, и не тогда (въ воскресеніи то есть) покажетъ Его славнымъ, но тотчасъ на самомъ крестѣ слава Его явится. Ибо солнце померкло, камни распались, завѣса раздралась, многія тѣла усопшихъ святыхъ возстали. Гробъ имѣлъ на себѣ печати, стражи сидѣли у него, и тогда какъ камень лежалъ надъ тѣломъ, воскресло тѣло. Прошло сорокъ дней, и пришло подаеніе Духа, и всѣ тотчасъ проповѣдывали о Немъ. Сіе то означаютъ слова: *прославитъ Его*“ . И снова въ бесѣдѣ *) на слова: „Отче, пришло часъ, прославь Сына

*) Въ 80 бесѣдѣ на Ев. Іоанна.

εἰς τὸ, δόξασόν με Πάτερ παρὰ σεαυτῶ, λέγων· καὶ πῆ ἡ δόξα ἐκείνη; ἔσω γὰρ παρ' ἀνθρώποις εἰκότως ἄδοξος εἰς διὰ τὸ περιχειμενον ἔνδυμα, πῶς καὶ παρὰ Θεῷ δοξασθῆναι ζητεῖς; Τί οὖν ἐνταῦθα φησί; Περὶ τῆς οἰκονομίας ὁ λόγος. Ἐπεὶ οὐπω δεδόξατο τῆς σαρκὸς ἡ φύσις, οὐδὲ ἀφθαρσίας ἀπολαύσασα, ἔδὲ τῆ θρόνου κοινωγήσασα τῆ βασιλικῆ, διὰ τοῦτο ἔκ εἶπεν ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ παρὰ σοί.

Ταῦτα σοι ὡ φιλότης καὶ περὶ τῆς τοῦ Κυρίου δόξης φαιμέν, πῶς δεδόξασμενός τε λέγεται καὶ πῶς αὐτῆς δεδόξασαι κατὰ τὸ συναμφότερον καὶ τὸ αὐτοῦ χωρὶς προσλημμα, τῆ ἀφθαρσία δηλονότι καὶ τῷ βασιλικῷ θρόνῳ. Περὶ δὲ τῆ πρὸς τὴν Μαρίαν ῥητοῦ, τοῦ, μὴ μὲ ἄπτου· ἔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν Πατέρα μου, λέγομεν. Οὐχ ὅτι ἐν τῷ τεθεωθεῖναι τῆν καῦτα τὸ σῶμα ἀποτρέπει αὐτὴν τῆς ἀφῆς· ἤδη γὰρ ἐξ αὐτῆς συλλήψεως τεθεωμένον ἦν, ὡς φθάσαντες ἐδηλώσαμεν αὐταρκῶς· ἀλλ' ἐπεὶ ἡ Μαρία διζακτικῶς προσῆλθεν αὐτῷ δοχοῦσα φάντασμα τι ὄραν, διὰ τῆτο κωλύει αὐτὴν καὶ σκώπτει λέγων, μὴ μου ἄπτου. Καὶ τὴν αἰ-

Τвоего, да и Сынъ Твой прославить Тебя“ (Иоан. 17, 1) говорить: „показываетъ намъ, что не противъ воли Своей идетъ на крестъ. Ибо какъ идетъ невольнo Тотъ, Который и молится о семь, да будетъ сіе, и называетъ это славою не только Его, распинаемаго, но и Отчею? Потому что такъ и было. Не Сынъ только, но и Отецъ прославился. Ибо прежде креста и іудеи не вѣдали Его, какъ говорить: *Израиль не позналъ Меня* (Ис. 1, 3); а послѣ креста обратилась къ Нему вся вселенная. Потомъ описываетъ и образъ славы, и какъ Его прославить. *Такъ какъ Ты далъ Ему власть надъ всякою плотию, чтобы все, что Ты далъ Ему, не погибло* (Иоан. 17, 2. 12). Ибо всегда благодѣтельствовать составляетъ славу Божію. Что же значить „какъ далъ Ему власть надъ всякою плотию“? Симъ показываетъ, что не іудеями только ограничена проповѣдь, а простирается и во всю вселенную, и предъказываются начатки язычниковъ“.

Такъ, говоримъ, прославился Господь нашъ Иисусъ Христосъ, какъ сказалъ златословесный Іоаннъ, учитель

τιαν ἐπάγων φησίν· οὐπω γάρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν Πατέρα μὲν. Οἰωνεῖ τῆτο λέγων· ἐτι ἐν τῇ γῇ διατρίβω, καὶ ὁρῶσα με ἢ πιεσεύεις ἐν ἀληθείᾳ αὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ διςάζεις; Ἰπόλοιπον γάρ ἦν μετὰ τὴν ἀνάστασιν τὸ πρὸς τὸν Πατέρα ἀνελθεῖν. Αὐτῆ ἡ τῆτου ῥητοῦ ἔννοια.

Ἐχοις ἂν φίλων ἄρισε τὸ αἴτημα. Καταξιώσαι δ' ἡμᾶς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησὺς Χριστός, ἡ τῆς σοφίας πηγῆ, βαίνειν κατόπιν ἐν ἀσφαλείᾳ τοῖς τῶν ἁγίων τῆς ἐκκλησίας θεολόγων ἴχγεσι μέχρι τελευταίας ἡμῶν ἀναπνοῆς καὶ πρὸς τὴν ὄντως ἀλήθειαν φερούσης ὁδοῦ καθάπερ πολλοὶ τῆτο πεπονθότες φαίνονται. Ὅσοι γάρ οὐκ ἠθέλησαν ἐν ταπεινώσει καρδίας τοῖς τῶν ἁγίων θεολόγων ῥητοῖς ἐν πᾶσιν ἔπεσθαι καὶ ταῖς περὶ Θεοῦ διαλέξεσι τῇ ἀληθείᾳ ἐπαινετῶς ἠτᾶσθαι, ἀλλὰ τοῖς ἔκ τῆς σφῶν γνώσεως καὶ τῶν ἀσυλλογίστων συλλογισμῶν σαθροτάτοις νοήμασιν ἀλαζόνως, μᾶλλον δε ἀνοήτως ἐπακολουθησαὶ καὶ ταῖς περὶ Θεοῦ διαλέξεσι τὸ ἀσεβεῖν, ἵνα τοῖς ἀνθρώποις σοφοὶ καὶ ἀκαταγώνισοι μᾶλλον δόξωσιν, ἢ τὸ εὐσεβεῖν καὶ πεισθῆναι τῇ ἀληθείᾳ προῦχριναν· οὗτοι πάντες τῆς

вселенскій. А если кто скажетъ, что плоть Господня и прежде была прославлена, какъ съ самаго зачатія обоженная единеніемъ съ Словомъ, и особенно послѣ воскресенія сие надлежитъ усвоить ей, такъ какъ и нетлѣніемъ тогда обогатилась и возвеличилась сѣдлѣніемъ на небесахъ съ Отцемъ: то я не стану ему противорѣчить. И у меня въ началѣ сказано, что съ самаго зачатія была обожена совершеннымъ единеніемъ съ Словомъ, но была тлѣнна, какъ сказали мы, до креста и смерти и погребенія; впрочемъ совершенно не испытала тлѣнія въ тридневномъ пребываніи во гробѣ, по Псалмопѣвцу: *и не дамъ святому Твоему увидѣти тлѣнія* (Дѣян. 2, 28. Пс. 15. 10). А по воскресеніи достигла нетлѣнія и сдѣлалась общницею царскаго престола, какъ и объ этомъ опять говоритъ святой Златоустъ, въ изъясненіи словъ „прославъ Меня Ты, Отче, у Тебя самого“ (Іоан. 17, 5) выражаясь такъ: „И гдѣ слава оная? Ибо положимъ, что Ты не безъ основанія безславенъ у людей по причинѣ облегающей Тебя одежды (плоти): но какъ и у Бога ищешь прославленія? О

τῆ Χριστοῦ ἀπελαθέντες ἐκ-
κλήσιας σὺν τῷ τοῦ ψεύδους
πατρὶ τῷ διαβόλῳ ὑπόδοχοι
γεγόνασι τῷ αἰώνῳ πυρὶ. Ὡν
τὴν λύμην φύγοιμεν ἡμεῖς τῇ
σχέπῃ πανύμνητος Θεοτόκου,
καὶ τοῖς τῶν ἁγίων ὅλη ψυ-
χῇ καὶ νοῖ ἐπόμενοι εἴημεν
ἰχνεσιν, τὰ αὐτῶν ἐς αἰεὶ ἐν-
σερνεζόμενοι δόγματα, ἵνα δι'
αὐτῶν καὶ τῶν μελλόντων
ἐπιτύχωμεν ἀγαθῶν χάριτι
καὶ φιλανθρωπῆ τῆ Κυρίου
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ
μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ ἡ δόξα
ἀμα τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι νῦν
καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τὰς αἰώνας
τῶν αἰώνων, ἀμήν.

чемъ же здѣсь говорить? Рѣчь
идеть о домостроительствѣ.
Поелику не было еще про-
славлено естество плоти, и
не сподобилось нетлѣнія, ни
пріобщилось престола царска-
го, то не сказалъ „на землѣ“,
а „у Тебя“ *).

Это тебѣ, другъ, гово-
римъ о славѣ Господа, какъ
Онъ и прославленнымъ на-
зывается и какъ опять
прославленъ по обоимъ ес-
тествамъ, и отдѣльно по
воспріятому Имъ человѣче-
ству, то есть нетлѣніемъ и
царскимъ престоломъ. А о
сказанномъ Маріи „не при-
касайся ко Мнѣ, ибо Я еще
не возшолъ къ Отцу Моему“
(Іоан. 20, 17), говоримъ. Не
потому, что обожено было
тогда тѣло, удерживаетъ ее
отъ прикосновенія; потому что
уже съ самаго зачатія было
обожено, какъ прежде доста-
точно показали мы. Но такъ
какъ Марія съ сомнѣніемъ
подошла къ Нему, думая ви-
дѣть нѣкій призракъ, то за-
прещаетъ ей и выговариваетъ,
говоря — не прикасайся ко
Мнѣ. И приводитъ причину, го-
ворить: еще пребываю на
землѣ, и видя Меня не вѣ-
ришь, что это Я самъ дѣй-

*) Бес. 80 на Ев. Іоан., въ концѣ.

ствительно? Ибо оставалось Ему по воскресеніи взойти къ Отцу. Таковъ смыслъ сего изреченія.

Получи, наилучшій изъ друзей, что требовалъ. Господь же нашъ Иисусъ Христосъ, Источникъ мудрости, да сподобить впредь непоколебимо шествовать по слѣдамъ святыхъ богослововъ церкви до послѣдняго нашего вздоха и не уклоняться отъ пути правого, ведущаго къ дѣйствительной истинѣ, какъ многіе оказываются потерпѣвшими это. Ибо кто не восхотѣлъ смиреннымъ сердцемъ во всемъ слѣдовать указаніямъ святыхъ богослововъ и въ разсужденіяхъ о Богѣ похвально покоряться истинѣ, но предпочли лучше слѣдовать гнилымъ измышленіямъ своего знанія и неосновательныхъ умозаключеній высокоумно,

а лучше сказать несмысленно, и въ разсужденіяхъ о Богѣ предпочли нечестіе, чтобы казаться людямъ мудрыми и неодолимыми, а не благочестіе и покореніе истинѣ: тѣ всѣ, отлученные отъ церкви Христовой, съ отцомъ жи діаволомъ сдѣлались повинными вѣчному огню. Будемъ бѣжать отъ ихней заразы, покровомъ всехвальной Богородицы, и отъ всей души и ума станемъ идти по слѣдамъ святыхъ богослововъ, всегда содержа ихъ ученіе, дабы чрезъ то достигнуть и будущихъ благъ благодатію и челоуѣколюбіемъ Господа нашего Иисуса Христа, чрезъ котораго и съ которымъ слава Отцу купно со Святымъ Духомъ нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ, аминь.

23 дек. 1888.
Зайкон. мон.

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ОБЩЕСТВЪ ЛЮБИТЕЛЕЙ

ДУХОВНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

ГОДЪ ДВАДЦАТЬ ОСЬМЫЙ.

АВГУСТЪ.

МОСКВА.

ТИПОГРАФІЯ Л. и А. СНЕГИРЕВЫХЪ. ОСТОЖЕНКА, САВЕЛОВСКІЙ ПЕР. СОБ. Д.
1890 г.

КНИГА VIII АВГУСТЪ 1890 ГОДЪ.

ОТДѢЛЪ I.

I. ИСТОРИЯ СИЛОМА и ЕГО ЗНАЧЕНИЕ. <i>П. Т.</i>	143
II. ФИЛОСОФИЯ и ХРИСТИАНСТВО, по учению св. Іустина мученика. <i>С. Б—ва</i>	201
III. САМСОНЪ. <i>П. Свѣтлова</i>	216
IV. ХРИСТИАНСТВО въ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПѢ въ послѣднее столѣтіе (1788—1888). <i>Ст. О—ва</i>	230

ОТДѢЛЪ II.

V. МЕЛКІЯ СТАТЬИ, ИЗВѢСТІЯ и ЗАМѢТКИ.	263
VI. ЖУРНАЛЬНОЕ ОБОЗРѢНІЕ.	271

ОТДѢЛЪ III.

VII. СИСТЕМАТИЧЕСКІЙ КАТАЛОГЪ КНИГЪ МОСКОВСКОЙ ЕПАРХІАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ.	141
--	-----

Исторія Силома и его значеніе *).

Въ одной изъ актовыхъ рѣчей, произнесенныхъ въ Московской Духовной Академіи ¹⁾, читаемъ: „Насъ увѣряють (западныя ученые), что теперешнія библейскія повѣствованія

*) При составленіи настоящей статьи мы пользовались слѣдующими пособиями:

1) Maybaum, — „Die Zerstörung des Tempels und Prophetenhauses zu Silô“ см. ниже.

2) Maybaum, — „Entwicklung des israelitischen Prophetenthums“.

3) Herzog, — „Real-Enzyklopädie“ 14 Bd (Silo SS 369 ff.).

4) Riehm, — „Handwörterbuch des biblischen Alterthums“. Bdd. I—II.

5) Raumer, — „Palästina“. 1860.

6) Robinson, — „Neuere biblische Forschungen in Palästina“. 1857.

7) Keil, — „Commentar über das Buch Iosua“ 1848.

8) Ewald, — „Geschichte des Volkes Israel“. Bd. I—1853. Bd II—1865.

9) Stade, — „Geschichte des Volkes Israel“. Bd I.

10) Kurtz, — „Geschichte des alten Bundes“. Bdd. I; II—1858.

11) Schultz, — „Alttestamentliche Theologie“. 1878.

12) Hengstenberg, — „Christologie des alten Testaments“ 1 Bd. 2 Ausg.

13) Das erste Buch Mosis. Deutsche Uebersetzung v. Mendelsohn nebst Erklärungen nach dem Hebräischen Commentar v. Mandelstamm.

14) Hebräisches und Chaldaïsches Handwörterbuch übs. a. Testament v. W. Gesenius.

15) I. Соссеі, — „Lexicon et commentarius sermonis hebraici“ MDLXIX.

16) Ed. Leich, — „Critica sacra“ MDCXCVI.

17) Арх. Бориса, — „Опытъ объясненія XLIX гл. книги Бѣтія“ — въ „Чт. общ. люб. дух. просв.“ 1888. Январь.

18) И. Троицкаго, — „Религіозное, общественное и государственное состояніе Евреевъ во времена судей“. 1885.

19) Ѳ. Покровскаго, — „Раздѣленіе Еврейскаго царства“.

¹⁾ „Новое построеніе исторіи Еврейскаго народа и новыя сужденія объ историческихъ лицахъ ея“—профессора А. П. Смирнова, въ Приб. къ тв. свв. оо. 1887. ч. 40, стр. 230.

имѣютъ только прозрачную объективность, тогда какъ они насквозь пропитаны субъективизмомъ позднѣйшихъ писателей и переработчиковъ; что ихъ рукою водили симпатіи и антипатіи, любовь и ненависть; что они ни мало не имѣли благоговѣйнаго уваженія къ прошлому своего народа и, позволяя себѣ по своему собственному вкусу рисовать историческіе портреты, игнорировали жестокости деспотовъ и чернили мало-виновныхъ людей; что трезвое историческое чутье даже до сихъ поръ только спорадически сказывается, особенно въ области священной исторіи. Вотъ основанія, почему требуется будто-бы реконструкція исторіи Еврейской²⁾.

Одну изъ многихъ попытокъ такой реконструкціи представляетъ небольшая статья д-ра Зигмунда Майбаума, помѣщенная въ „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“, (17 Bd. 1887. S. 290—315) подъ нѣскольکو страннымъ на первый взглядъ заглавіемъ: „Die Zerstörung des Tempels u. des Prophetenhauses zu Silô“. Въ этой статьѣ авторъ съ большимъ остроуміемъ анализируя чрезвычайно рѣдкія и въ большинствѣ случаевъ краткія и неопредѣленныя упоминанія Библии о Силомѣ³⁾, отыскивая въ этихъ упоминаніяхъ скрытый смыслъ и разоблачая ихъ мнимую тенденціозность, короче—читая въ Библии не только по строкамъ, но и между строкъ, старается доказать, что силомскій храмъ (?), съ своими священниками и пророческой школой (?) игралъ важную роль въ исторіи раздѣленія царства Еврейскаго, пока не былъ разрушенъ іудейскимъ царемъ Ровоамомъ въ одну изъ его многочисленныхъ войнъ съ Іеровоамомъ, какъ главное гнѣздо оппозиціи въ 10 Израильскихъ колѣнахъ,

Не смотря на всю оригинальность этой статьи, изъ которой мы впервые узнаемъ о несомнѣнномъ существованіи въ Силомѣ храма³⁾ и пророческой школы и о политическомъ значеніи его, она врядъ-ли-бы заслуживала особенно серьез-

²⁾ Во всемъ В. З. имя города Силома встрѣчается только 41 разъ. Kurtz, Gesch. II, 508.

³⁾ До Майбаума существованіе въ С. храма считалось только предположеніемъ и при томъ маловероятнымъ. Herzog 370. Riehm 1476.

наго вниманія православнаго богослова, если-бы въ ряду доказательствъ, приводимыхъ авторомъ въ пользу своего взгляда, не занимало самаго виднаго мѣста одно такое, которое всецѣло основано на отрицаніи мессіанскаго значенія важнѣйшаго изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Христѣ — Быт. 49, 10. Это послѣднее обстоятельство, заставляя насъ съ полнымъ вниманіемъ отнестись къ оригинальной теоріи остроумнаго ученаго, сообщаетъ въ нашихъ глазахъ въ высшей степени важное значеніе исторіи Силома, исходъ которой, по мнѣнію Майбаума, вполне будто-бы объясняетъ, почему редакторъ библейскихъ сказаній, заключающихся въ книгѣ Бытія, вложилъ въ уста патриарха Іакова извѣстное пророчество объ Іудѣ, заканчивающееся словами: *ad ki jābo Schiloh*, въ которыхъ церковь всегда видѣла указаніе на пришествіе Мессіи и переводила: „пока не придетъ Примиритель“.

Признавая ложною мысль, будто писанія, которыя, по слову Христа и по разуму церкви, свидѣтельствуютъ о Немъ (Іоан. 5, 39), могутъ заговорить иначе предъ судомъ безпристрастнаго научнаго изслѣдованія, мы рассмотримъ какова на самомъ дѣлѣ была исторія Силома и каково значеніе, и не принялъ-ли нашъ ученый измышленій своего воображенія за послѣдніе выводы библейской науки, когда объявилъ, что исторія Силома даетъ ключъ къ пониманію происхожденія „благословенія“ Іудѣ. Мы не будемъ пытаться изобразить детальныя подробности въ исторіи Силома, ни также—всесторонне опредѣлить значеніе его. Мы будемъ имѣть въ виду лишь важнѣйшіе и притомъ особенно нужные для нашей цѣли факты.

Наше изслѣдованіе распадается на два неравные отдѣла: въ первомъ мы представимъ краткій очеркъ дѣйствительной исторіи и дѣйствительнаго значенія Силома въ жизни Еврейскаго народа, насколько это нужно для пониманія Майбаума и для того, чтобы было видно, *какой* взглядъ мы противопоставляемъ Майбауму. Во второмъ подвергнемъ подробному разбору тѣ основанія, которыми Майбаумъ подтверждаетъ свой взглядъ.

I.

Исторія Силома падаетъ на времена судей, и въ этотъ періодъ Еврейской исторіи онъ обыкновенно считается самымъ значительнымъ мѣстомъ Св. страны, хотя извѣстій о немъ, какъ мы уже говорили, Библия сохранила очень мало. Силомъ въ періодъ Судей былъ религиознымъ центромъ Израиля. Мѣстоположеніе его опредѣляется на основаніи словъ Суд. 21, 19: „Каждый день бываетъ праздникъ Господень въ Силомѣ, который на сѣверъ отъ Веоила, и на востокъ отъ дороги, ведущей отъ Веоила въ Сихемъ, и на югъ отъ Левоны“—почти въ центрѣ Ефремова колѣна и, слѣдовательно, въ центрѣ всей страны. Болѣе точныхъ указаній Библия не даетъ. На основаніи постороннихъ свидѣтельствъ и новѣйшихъ изысканій, для мѣстоположенія Силома можно съ нѣкоторою вѣроятностью указывать мѣстность, находящуюся въ 8 часахъ пути отъ Іерусалима и въ 4 часахъ отъ Сихема; здѣсь на одномъ холмѣ, окруженномъ довольно значительными высотами, находятся развалины, которыя носятъ имя *Seilûn*, напоминающее нѣсколько имя древняго Силома⁴⁾.

⁴⁾ Древѣйшее изъ постороннихъ указаній находится въ „*Onomasticon*“ Евсевія и Іеронима (полное заглавіе книги: *Onomasticon urbium et locorum sacrae scripturae, seu liber de locis hebraicis, graece primum ab Eusebio Caesareensi, deinde latine scriptus ab Hieronymo. Opera Bonfreri. 1707*). Это указаніе особенно важно потому, что оба автора жили въ Палестинѣ; конечно, нельзя на ихъ показанія много полагаться, когда они говорятъ о такихъ мѣстностяхъ, коихъ лично не могли видѣть. Положеніе Іерусалима, Сихема и нѣкоторыхъ другихъ городовъ они принимаютъ за извѣстное и относительно ихъ опредѣляютъ положеніе и разстояніе другихъ мѣстностей. Къ сожалѣнію, направленія они опредѣляютъ только по четыремъ главнымъ пунктамъ горизонта (Raumer, SS. 4—5). Здѣсь говорится, что „*Selo in tribu Ephraim*“ находился въ разстояніи 10 римскихъ миль отъ Сихема—по Іерониму — или 12-ти — по Евсевію (Raumer, S. 221; Riehm, s. 1477). Въ настоящее время мѣстоположеніе древняго Силома съ точностію опредѣлить трудно. Уже ко временамъ Іеронима отъ него сохранились только развалины („*Vix ruinarum parva vestigia, vix altaris fundamenta monstrantur*“. „*Quid narrem Silo, in qua altare dirutum hodieque monstratur?*“ висалъ овъ. Цитаты см. Herzog, S. 670; Raumer, S. 221). Тѣмъ не менѣе не только Евсевій и Іеронимъ говорятъ о его мѣстополо-

Историческое значеніе Силома начинаетъ быть замѣтнымъ послѣ окончательнаго завоеванія Евреями Палестины (Нав. 18, 1). Первымъ упоминаемымъ въ Библии значительнымъ событіемъ въ исторіи Силома является собраніе тамъ всего народа, поставленіе тамъ Скинии съ ковчегомъ завѣта и распредѣленіе Иисусомъ Навиномъ удѣловъ $6\frac{1}{2}$ колѣнамъ ($5\frac{1}{2}$ колѣнъ получили свои удѣлы еще ранѣе полнаго покоренія страны). Событія эти описаны въ 18 главѣ книги Иисуса Навина. Вполнѣ понятно, что Иисусъ немедленно послѣ завоеванія всей страны прежде всего позаботился обезпечить правильность и устойчивость богослуженія; но почему мѣстомъ для постановленія скинии былъ выбранъ именно Силомъ? Произошло-ли это по совѣту первосвященника, полу-

ложеніи весьма опреѣленно, но и въ средніе вѣка многіе хорошо знали это мѣстоположеніе (Ewald, II, S. 367. Anm. 5). Однако уже крестоносцы древній Силомъ полагали на мѣстѣ теперешняго Neby Samwil, который находится въ разстояніи 5 римскихъ миль отъ Іерусалима и есть, по мнѣнію нѣкоторыхъ, Рама, городъ Самуила, по мнѣнію-же Робинзона — Массифа (Raumer, S. 218, Anm. 247) (послѣднее мнѣніе вѣроятнѣе: Neby Samwil расположенъ на горѣ, съ которой видны Іерусалимъ и заіорданскія горы; а о Массифѣ въ 1 Макк. 3, 46 сказано, что она находилась κατέναντι Ἱερουσαλήμ). Робинзонъ для Силома указываетъ упомянутую нами мѣстность съ развалинами, называющимися Seilûn. Вотъ основанія въ пользу этого послѣдняго предположенія. Полагая, что еврейское Schilon есть первоначальная форма по отношенію къ Schiloh и принимая во вниманіе, что у Іосифа Флавія встрѣчаются обѣ формы Silo и Sulûn; что LXX удержали Σηλώμ вм. Σηλώ и что Самаряне произносили Saïlun (Ewald, II, 585) можно согласиться, что имл Seilûn напоминаетъ имя древняго Силома (ср. Herzog, S. 370). Въ пользу отождествленія мѣстоположенія Seilûn'a съ мѣстомъ древняго Силома говоритъ и описаніе положенія скинии въ Пс. 77, 54. Что слово hâg (гора) здѣсь нельзя относить ко всему Ханаану, какъ Второз. 3, 25 (ср. ἡ ὄρεινή — Іудее 5, 15; 6, 7; 11, 2), это видно изъ всего состава рѣчи (Ewald, II, 585). Эвальдъ ссылается здѣсь еще на Исх. 15, 17, считая это мѣсто за vaticinium post eventum, что совершенно произвольно. Не лучше-ли допустить, что при выборѣ мѣста для поставленія скинии имѣлись въ виду эти слова Моисея?) Мнѣніе Генгстенберга и Куртца, отождествляющихъ Силомъ съ Фанааѳ-Силомомъ, упоминаемымъ въ Нав. 16, 6, неосновательно. Фанааѳ-Силомъ есть сѣверный пограничный пунктъ Ефремова колѣна, находится въ разстояніи 10 римскихъ миль отъ Сихема (нынѣ Neapolis) на востокъ (Onomasticon, s. v. Thenath) и есть, вѣроятно, теперешній Ain Tâna, который Робинзонъ видѣлъ въ направленіи N 28° 0 отъ Mejdela (Neuere b. Forsch. 282).

чившаго на то отъ Бога откровеніе чрезъ Уримъ и Туммимъ, или по личнымъ соображеніямъ Иисуса Навина и первосвященника, на это въ Библии нѣтъ прямыхъ указаній. Кейль, основываясь на Второз. 12, 11, гдѣ сказано, что Богъ себѣ предоставляетъ выборъ мѣста, „чтобы пребывать имени Его тамъ“, говоритъ, что нужно принять безусловно первое предположеніе ⁵⁾). Но, очевидно, этимъ предположеніемъ отнюдь не исключается и второе: могли, выбравши мѣсто, спросить Господа, — угодно-ли оно Ему. Въ числѣ причинъ, которыя могли побудить Иисуса Навина обратить вниманіе на Силомъ, — преимущественно предъ прочими мѣстами, Кейль указываетъ то обстоятельство, что онъ самымъ именемъ своимъ могъ напомнить Евреямъ обѣтованіе о Schiloh (Быт. 49, 10) и успокоеніе народа послѣ треволненій его скитальческой жизни въ пустынѣ могло сближаться въ сознаніи Еврея съ успокоеніемъ въ царствѣ Мессіи (ср. Евр. 4, 1 — 11) ⁶⁾). Вѣроятность такого предположенія подтверждается самой конструкціей рѣчи Нав. 18, 1. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь читаемъ: „все общество сыновъ израилевыхъ собралось въ Силомъ и поставили тамъ скинію собранія, ибо земля была покорена ими“. Если съ этимъ сравнить еще Нав. 21, 44: „и даль имъ Господь покой со всѣхъ сторонъ, какъ клялся отцамъ ихъ; и никто изъ всѣхъ враговъ ихъ не устоялъ противъ нихъ“, и Нав. 22, 4: „и нынѣ Господь успокоилъ братьевъ вашихъ, какъ говорилъ имъ; итакъ возвратитесь и подите въ шатры ваши“, то ясно будетъ, что Израиль смотрѣлъ на время, когда была поставлена скинія въ Силомѣ, какъ на межевой камень, какъ на конецъ своихъ треволненій и скитальчества, какъ на начало спокойнаго и мирнаго обладанія страной, обѣщанной его отцамъ ⁷⁾). Припомнимъ еще ранѣе высказанное нами соображеніе, что Иисусъ Навинъ имѣя въ виду при выборѣ мѣста для скиніи слова пѣсни Моисеевой по переходѣ чрезъ Черное море (Исх. 15, 17) нашель, что мѣстоположеніе Силома соотвѣтствуетъ этому указанію.

⁵⁾ Commentar, S. 327.

⁶⁾ Ibid., S. 328.

⁷⁾ Kurtz, Gesch., II, S. 568.

Кромѣ того, въ пользу этого соображенія, именно, — что при выборѣ мѣста для поставленія скинии руководились побужденіями чисто религіознаго характера, говорить и то, что другія основанія для предпочтенія Силома трудно и указать. Иосифъ Флавій говоритъ, что „ἐπιτήδειον ἕδρασε τὸ χωρίον διὰ τὸ κάλλος (Ant. V, 1, 19). Но, какъ справедливо замѣчаетъ Кейль, ни это соображеніе, ни вообще положеніе города въ центрѣ страны на хорошо защищенной возвышенности⁸⁾ не могутъ считаться вполнѣ достаточными основаніями, если не принимать во вниманіе вышеуказанныхъ религіозныхъ побужденій. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя не согласиться съ Эвальдомъ, что самъ по себѣ Силомъ не отличался никакими преимущественными достоинствами: если даже по удобствамъ географическаго своего положенія онъ и не уступалъ, на примѣръ, Веѣлю и Сихему, то все-таки его отнюдь нельзя относить подобно Веѣлю и Сихему къ числу тѣхъ прославленныхъ священнѣйшихъ мѣстъ, съ которыми для израильскаго народа соединялось столько дорогихъ воспоминаній изъ жизни патріарховъ⁹⁾, и было-бы странной и неразрѣшимой загадкой, — почему именно Силому оказано предпочтеніе, тѣмъ болѣе, что Веѣль даже и по географическому положенію преимуществовалъ предъ Силомомъ, потому что, будучи расположенъ нѣсколько южнѣе Силома, онъ съ большимъ правомъ могъ считаться центромъ всей страны¹⁰⁾. Правда, для объясненія предпочтенія Силома Веѣлю можно удовлетвориться соображеніемъ Эвальда¹¹⁾, что Веѣль тогда не былъ еще очищенъ отъ мѣстнаго языческаго населенія, какъ можно судить на основаніи Суд. 1, 12 — 26, хотя царекъ его и упоминается въ числѣ побѣжденныхъ Иисусомъ Навиномъ царей (Нав. 12, 17); но для предпочтенія его Сихему нельзя указать никакихъ основаній.

Вслѣдъ за постановленіемъ скинии собранія въ Силомѣ

8) Herzog, S. 370.

9) Ср. Бвт. 28, 11 — 19; 31, 13; 35, 11 — 15; 12, 8; 13, 3; 12, 6; 33, 18—19; 35, 4.

10) Ewald, II, S. 392.

11) Ibid.

разсказывается о произведенномъ тамъ-же раздѣленіи земли 6½ колѣнамъ Израилевымъ. Мы не будемъ разсматривать подробностей раздѣла, а рассмотримъ только, почему этотъ раздѣлъ былъ произведенъ именно въ Силомѣ. Раздѣлъ былъ произведенъ по жребію. Такой способъ представлялся самымъ удобнымъ для предотвращенія всякихъ споровъ и протестовъ. Въ рѣшеніи всякаго рода вопросовъ посредствомъ жребія Еврей обыкновенно видѣлъ перстъ Божій (Притч. XVI, 33; Нав. VII, 14—19) и потому не могъ не удовлетвориться этимъ рѣшеніемъ. Отсюда понятнымъ становится, почему раздѣлъ земли былъ произведенъ именно „въ Силомѣ предъ Господомъ“. „Жребій, брошенный предъ лицомъ сѣдѣщаго на Херувимахъ Господа долженъ получить непререкаемое значеніе (unverbrüchliche Geltung)“, говоритъ Кейль¹²⁾, и Еврей, владѣя извѣстнымъ участкомъ земли, долженъ былъ постоянно помнить, что землю эту онъ получилъ отъ Бога (Ср. Пс. 77, 55). Кроме того, если мы сопоставимъ выраженіе Числ. 26, 54: „каждому должно дать удѣлъ сообразно съ числомъ вошедшихъ въ исчисленіе“, записанное въ книгѣ Числъ, съ Второз. 31, 9. 11, гдѣ говорится, что книгу закона Моисей отдалъ левитамъ и священникамъ, заповѣдалъ хранить ее при скинии и читать, „когда весь Израиль придетъ предъ лице Господа Бога, на мѣсто, которое Онъ изберетъ“, понятно будетъ, что раздѣленіе земли по колѣнамъ и не могло быть произведено гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ, кроме Силома. Это, по Юсифу Флавію (Ant. V, 1, 19), произошло въ 6-й годъ по переходѣ чрезъ Іорданъ¹³⁾. Насколько вѣрно это извѣстіе, рѣшать не беремся, да и для нашей цѣли это не важно.

Вскорѣ, повидимому, послѣ этого въ Силомѣ же, при скинии, было рѣшено выдѣлить 6 городовъ убѣжища для невольныхъ преступниковъ и назначить города съ предмѣстьями для жительства левитовъ (Нав. XX—XXI). Что первое событіе произошло въ Силомѣ, это хотя прямо и не упоминается въ Библии, но съ несомнѣнностью можетъ быть выво-

12) Commentar, S. 330.

13) Raumer, S. 199.

димо изъ нѣкоторыхъ выраженій 20-й гл. Нав. Такъ въ ст. 1—2 Богъ повелѣваетъ Иисусу 1) „сказать сынамъ Израилевымъ“, т.-е. народному собранію; 2) напомнить имъ *сказанное чрезъ Моисея* о городахъ убѣжища, т.-е. прочитать имъ постановленіе Моисея — Числ. 35, 6, что, какъ выше замѣчено, могло быть сдѣлано только при скинии (Второз. 31, 9. 11). Кромѣ того, выраженіе 7-го стиха: *vājāqed-disch ū* не значитъ просто; „и отдѣлили“, а скорѣе: „освятители, объявили святыми“, что можетъ указывать или на метаніе жребія предъ Господомъ, или на откровеніе первосвященнику чрезъ Уримъ и Туммимъ. Что второе событіе имѣло мѣсто въ Силомѣ, объ этомъ прямо говорятъ Нав. 21, 1—3.

Вскорѣ-же послѣ этого въ Библии упоминается о народномъ собраніи въ Силомѣ по поводу поставленія жертвенника заіорданскими колѣнами (Нав. 22, 10 sq.). Цѣлю этого собранія, какъ можно судить по всему разсказу о немъ и по дальнѣйшему повѣствованію о посольствѣ къ заіорданскимъ колѣнамъ, было желаніе не допустить религіознаго раздѣленія въ Израилѣ, которое очень легко могло явиться, разъ былъ-бы нарушенъ законъ о единствѣ алтаря (Лев. 17, 8 sq. Вт. 12, 4 sq.)¹⁴⁾.

Послѣ этого кромѣ бѣглыхъ и случайныхъ упоминаній (напр. Суд. 21, 19) въ Библии мы не встрѣчаемъ о Силомѣ никакихъ извѣстій до временъ Илія и Самуила, когда, повидимому, и кончилось его историческое существованіе. Такимъ образомъ, въ исторіи Силома намъ извѣстны только начало и конецъ. За время промежуточное между этимъ началомъ и концомъ мы не можемъ указать ряда событій, имѣвшихъ мѣсто въ Силомѣ, и должны ограничиться только сужденіями о значеніи его въ народной жизни.

Силомъ, какъ мы видѣли, съ самаго начала своей исторіи получилъ *исключительно* религіозное значеніе. Признавать за нимъ политическое значеніе, какъ то дѣлаетъ Майбаумъ, именующій Силомъ *Vogort'*омъ не только для Ефремова, но и для сосѣднихъ колѣнъ, нѣтъ никакихъ основаній¹⁵⁾. Это

14) Keil, S. 377.

15) Ewald, II. 393.

значеніе *Vorort'a*, по всѣмъ даннымъ, принадлежало Сихему¹⁶⁾. Силому съ его скиніей преуказывалось значеніе средоточія въ религіозно-нравственной жизни Израиля¹⁷⁾. Силомское святилище должно было оставаться единственнымъ мѣстомъ истиннаго богопоклоненія. Силомская іерархія съ первосвященникомъ во главѣ должна была, такъ сказать, задавать тонъ всей религіозно-нравственной жизни Израиля: богомольцы, приходившіе въ Силомъ должны были здѣсь находить и наставленіе въ вѣрѣ, и нравственное назиданіе, и обличеніе пороковъ, и разрѣшеніе недоумѣній и пр. Силомъ съ своею сватыней, какъ сердце, долженъ былъ разливать жизнь по всѣмъ артеріямъ народнаго организма. Для уясненія значенія его за періодъ времени до Илія и Самуила намъ нужно бросить хотя-бы бѣглый взглядъ на состояніе богослуженія за этотъ періодъ, состояніе іерархіи и состояніе народной нравственности, чтобы судить, насколько Силомское святилище дѣйствительно отвѣчало той задачѣ, для которой предназначалось.

Что касается состоянія богослуженія, то, не смотря на ясно выраженные законы о единствѣ алтаря и культа (см. выше), за которые такъ энергично стояли при Навинѣ Израильтяне, мы видимъ, что Силомъ въ рассматриваемый періодъ далеко не является единственнымъ мѣстомъ служенія Іеговѣ. Уже вскорѣ послѣ смерти І. Навина появилось идолослуженіе и въ частныхъ домахъ и даже въ цѣлыхъ общинахъ, какъ объ этомъ можно судить изъ разсказа 17—18 гл. книги Судей о терафимахъ Михи и истуканѣ Данитянъ¹⁵⁾. Что событія, описанныя въ 17—18 гл. кн. Судей, имѣли мѣсто въ началѣ періода Судей и, по всей вѣроятности, въ промежутокъ отъ смерти І. Навина до перваго судіи Гаеоніила, подтверждается слѣдующими соображеніями: а) колѣно Давоно еще искало себѣ удѣла (18, 1 ср. Нав. 19, 47); б) продолжалось еще безначаліе послѣ смерти І. Навина (17, 6);

16) Ibid. 393—395.

17) Maybaum, *Zerstör.*, S. 299. Riehm, *Silo. Herzog — Silo. Schultz*, S. 156.

15) (р. сше 2, 5; 20, 1; 6, 24 sq.; II, 11.

с) левить, приставленный къ богослуженію въ Лахисѣ, былъ внукъ Моисея; это открывается изъ сравненія Суд. 18, 30 съ Исх. 2, 22, — по еврейскому тексту: Gërschom отецъ левита, по всей вѣроятности, есть именно Gërschom сынъ Моисея. Что же касается названія его внукомъ Манассія (Суд. 18, 30), то это съ вѣроятностью можно считать неправильнымъ, ибо изъ Манассіина колѣна священники выходить не могли, и предполагать, что первоначально тамъ стояло Moscheh (Моисей) вмѣсто Menascheh (Манассія)¹⁶). Объяснять это появленіе Menascheh вм. Moscheh намѣренной поддѣлкой позднѣйшихъ редакторовъ книги Судей, съ цѣлю будто бы спасти честь Моисея, помраченную однимъ изъ ближайшихъ его потомковъ, какъ то дѣлаетъ Эвальдъ¹⁷), нѣтъ нужды. Лучше принять, что это произошло отъ ошибки переписчика, тѣмъ болѣе, что слова Moscheh и Menascheh въ еврейскомъ начертаніи и безъ гласныхъ знаковъ отличаются лишь одною буквою: первое состоитъ изъ буквъ—*memъ, shinъ и he*; второе—*menъ, nunъ, shinъ и he*. Что такое богослуженіе и внѣ силомской скиніи существовало до самого времени Илія это видно изъ заключительныхъ словъ 31 ст. 18 главы.

Но кромѣ этихъ фактовъ, являющихся нарушеніемъ закона, книга Судей даетъ свидѣтельство и о совершеніи законнаго богослуженія предъ ковчегомъ завѣта въ другихъ мѣстахъ, кромѣ Силома. Такое указаніе напр. находимъ въ 20, 26—29, гдѣ говорится о временномъ пребываніи ковчега въ Веелѣ и о моленіи предъ нимъ Израильтянъ¹⁸). Событіе это имѣло мѣсто въ раннее время періода Судей, потому что изъ ст. 28 видно, что Финеесъ, сынъ Аарона, былъ тогда еще живъ.— По аналогіи съ фактомъ нарушенія закона, о мѣстѣ богослуженія можно заключить, что и постановленія 16 гл. Второзаконія о священныхъ временахъ также не особенно точно выполнялись въ рассматриваемый періодъ. На эту мысль можетъ наводить то обстоятельство, что кромѣ Суд. 21, 19—21,

¹⁶) Ср. Троицкаго стр. 21, причѣт.

¹⁷) Geschichte d. V. Isr. II, 492.

¹⁸) Выраженіе 26 ст. „домъ Божій“ — есть только переводъ собственнаго имени города: Bêth—el.

гдѣ говорится о какомъ-то годичномъ осеннемъ празднованіи въ Силомѣ, мы не встрѣчаемъ къ кн. Судей ни одного указанія на какія-нибудь времена, праздновавшіяся народомъ въ Силомѣ.

Но, кромѣ нарушенія обрядовыхъ постановленій о служеніи Іеговѣ, были и прямые случаи богоотступничества и хожденія въ слѣдъ боговъ иныхъ, особенно въ слѣдъ Ваала (ср., напр., Суд. 6, 25 sq.; 8, 27. 33).

Если мы теперь бросимъ взглядъ на состояніе іерархіи, то увидимъ, что она далеко не стояла на высотѣ своего призванія. Нельзя не согласиться съ Эвальдомъ, что уже тѣ частыя уклоненія народа къ служенію богамъ чужимъ, Вааламъ и Астартамъ, о которыхъ такъ часто говоритъ и книга Судей, врядъ-ли мыслимы безъ всякаго участія іерархіи¹⁹⁾. Упадку іерархіи много, конечно, содѣйствовала матеріальная зависимость левитовъ отъ народа, заставлявшая ихъ часто потворствовать нечестивымъ поползновеніямъ Израиля (ср. Суд. 17, 9—13 и 18, 19—20). А левитъ, упоминаемый въ Суд. 18, 19—20. 30 былъ внукъ великаго Моисея!... Даже сами первосвященники настолько не блистаютъ своими нравственными достоинствами, что писатель книги Судей не считалъ нужнымъ сохранить для потомства даже имена ихъ.

Конечно, упадокъ іерархіи и ея значенія въ народѣ не нужно очень преувеличивать, ибо и тѣ факты, которые свидѣтельствуютъ объ этомъ упадкѣ, говорятъ съ другой стороны, что представленіе о правахъ и высокомъ достоинствѣ левита не совсѣмъ уничтожилось. Миха, напр., какъ только представилась возможность замѣнить незаконно поставленнаго имъ во священники одного изъ своихъ сыновей лицомъ, принадлежащимъ къ законной богоучрежденной іерархіи—левитомъ, спѣшитъ сдѣлать это. Данитяне тоже, очевидно, не считаютъ возможнымъ обойтись безъ законнаго священника.

Для характеристики религіозно-нравственнаго состоянія народа во времена Судей вполне можетъ служить заключительное замѣчаніе книги Судей (21, 25): „въ тѣ дни не было царя у Израиля; каждый дѣлалъ то, что ему казалось спра-

¹⁹⁾ Ewald, Geschichte II, 448.

ведливымъ“. Изъ этого замѣчанія ясно становится, что по взгляду писателя книги только сильная рука царя могла вернуть буйный народъ на путь справедливости и законности; авторитетъ религіи и іерархіи оказывался, очевидно, для этого очень слабымъ. И дѣйствительно, факты страшной жестокости, проявленія грубаго разврата и насилія, о которыхъ упоминаетъ едва не каждая глава книги Судей; эгоистическая разъединенность колѣнъ,—отсутствіе у нихъ сознанія общности своихъ интересовъ краснорѣчиво подтверждаютъ этотъ взглядъ. Грубость нравовъ бросается въ глаза не только въ народѣ, но и въ левитахъ (ср. 19, 29—30; 21, 8—23). При всемъ томъ въ особенно тяжкія для Израиля времена мы встрѣчаемъ примѣры подъема народнаго духа — готовность сплотиться и начать новую жизнь (ср., напр., 8, 22—23), хотя и не надолго. Вскорѣ народъ опять начиналъ дѣлать злое въ очахъ Божіихъ и жить блудно...

Такъ продолжалось до Илія. Такимъ образомъ, мы видимъ, что хотя по идеѣ значеніе Силома, какъ религіознаго центра Израиля и должно было быть очень велико; вліяніе іерархіи, какъ представительницы теократическаго начала, должно было широко и плодотворно отразиться на всѣхъ сторонахъ народной жизни; но въ дѣйствительности этого вліянія особенно не замѣтно, какъ еще яснѣе увидимъ, когда будемъ говорить объ Иліи. Въ лицѣ Илія, первосвященника въ Силомѣ, первосвященническое достоинство соединилось съ званіемъ судьи. Последнее прежде не имѣло никакой связи съ священствомъ: ни одинъ судья доселѣ не происходилъ изъ священническаго рода. Какимъ образомъ произошло это соединеніе въ лицѣ Илія, сказать трудно. Весьма вѣроятною представляется догадка Эвальда, что это соединеніе могло бы произойти и раньше, если бы только раннѣйшіе первосвященники оказались способными стать руководителями не только религіозной, но и политической жизни Израиля²⁰⁾; недостатокъ вліянія іерархіи на народную жизнь, о которомъ мы упоминали выше, вполне объясняется съ этой точки зрѣнія. При высокихъ личныхъ качествахъ Илія ему не трудно было

²⁰⁾ Ewald II, 579.

пріобрѣсти вліяніе и на политическую жизнь народа, тѣмъ болѣе, что народъ еврейскій есть по преимуществу народъ религіозный: въ основѣ даже самой страшной безпорядочности и аномаліи въ его жизни всегда лежали религіозныя, хотя-бы и ложно понятыя, побужденія; подчиниться энергичному представителю религіи онъ всегда могъ и даже очень легко: это подтверждаетъ вся еврейская исторія. При такомъ видномъ представителѣ іерархіи и Силомъ снова выступаетъ на сцену исторіи, хотя и не надолго. Илій происходилъ изъ линіи не Елеазара, а Иоамара. Какъ произошелъ этотъ переходъ первосвященническаго достоинства изъ старшей линіи въ младшую, мы не знаемъ; но фактъ этого перехода несомнѣнно свидѣтельствуетъ, что первосвященники изъ старшей линіи не высоко держали знамя своего служенія, какъ это и было замѣчено нами выше. Образъ Илія рисуется намъ въ первыхъ главахъ 1-й кн. Царствъ въ самыхъ симпатичныхъ чертахъ,—какъ кроткаго и въ высшей степени достопочтеннаго мужа, который держалъ себя въ высшей степени важно и съ достоинствомъ, съ полнымъ сознаниемъ высоты своего священнаго сана; замѣчательна та сердечность, съ какою онъ принималъ каждаго, хотя-бы и самую незначительную личность изъ народа (ср. 1 Цар. 1, 12 sq. 17. 20, 20). Къ сожалѣнію, въ Библии не сохранились для насъ свѣдѣнія о состояніи Силомской іерархіи и степени ея вліянія на народъ въ раннее время первосвященничества Илія, когда онъ, еще полный силы и энергіи, несомнѣнно успѣлъ поднять значеніе Силома въ народѣ. Въ библейскомъ повѣствованіи онъ является намъ уже старцемъ, удрученнымъ годами и не могущимъ сдерживать снова начавшую прокрадываться въ іерархію порчу. Но изъ 2 гл. ст. 13—19 мы можемъ заключить, что Силомъ, какъ мѣсто истиннаго и законнаго служенія Іеговѣ, привлекалъ къ себѣ много богомольцевъ, несмотря даже на недостойное поведеніе сыновей Илія, священниковъ Офни и Финееса (2, 22). Во время первосвященничества Илія въ Силомѣ воспитывался великій въ послѣдствіи народный дѣятель Самуиль. Еще въ отроческомъ возрастѣ онъ удостоился откровеній отъ Бога и прославился, какъ пророкъ, во всемъ Израилѣ; онъ предсказалъ Илію

отверженіе его рода Богомъ за великіе грѣхи сыновей его и—бѣдствія жилища Божія (2, 32). Война съ филистимлянами, въ которой былъ взятъ въ плѣнъ ковчегъ и, по всей вѣроятности, разрушенъ Силомъ вмѣстѣ съ скиніей, оправдавъ предсказанія Самуила, заключили исторію Силома. Но прежде, чѣмъ говорить объ этой войнѣ, мы остановимся нѣсколько на одномъ вопросѣ, имѣющемъ нѣкоторое отношеніе къ разбираемой нами теоріи Майбаума. Многими высказывается предположеніе, что въ Силомѣ была не простая скинія, какъ при Моисеѣ и І. Навинѣ, а былъ храмъ, мѣсто котораго заступилъ въ послѣдствіи храмъ Соломоновъ. Предположеніе это основывается на томъ, что святилище въ Силомѣ часто называется не просто „домомъ“ (1 Цар. 1, 7. 24; 3, 15; Суд. 18, 31, 19, 18), а и „храмомъ Господнимъ“ (1 Цар. 9. 3, 3); есть упоминаніе о косякахъ дверныхъ при входѣ въ храмъ, о дверяхъ храма, которыя Самуиль, спавшій во внутренней части его (3, 3) долженъ былъ отворять (3, 15). Всѣ эти черты, конечно, не подходятъ къ Скиніи. Ссылаются еще на слова Іереміи 7, 12 и 26, 6, гдѣ будущая судьба іерусалимскаго храма сравнивается съ судьбою „мѣста Божія“ въ Силомѣ, и выводятъ, что „мѣсто Божіе“ былъ тоже храмъ²¹⁾. Но это предположеніе стоитъ въ противорѣчьи съ 1 Цар. 7, 22, гдѣ Силомское святилище прямо называется скиніей собранія. Кромѣ того, изъ сопоставленія 1 Цар. 2, 32, гдѣ Богъ говоритъ о Своемъ силомскомъ жилищѣ, съ словами пророка Наѳана (2 Цар. 7, 6—7), что до времени Давида Господь еще не обиталъ въ храмѣ, ясно слѣдуетъ, что въ Силомѣ былъ не храмъ, а простая скинія. Для объясненія же упоминаній о дверяхъ храма, о жилыхъ помѣщеніяхъ при немъ для служащихъ, достаточно сослаться на предположеніе І. Гамбургера²²⁾, что скинія въ Силомѣ была обстроена жилыми помѣщеніями для священниковъ и левитовъ, можетъ быть обнесена стѣною. Филистимская война, о которой мы выше упоминали, была однимъ изъ

²¹⁾ Riehm Silo.

²²⁾ Real Encyclopädie für Bibel und Talmud. 1 Abtheilung 1884. Dr. J. Hamburger, 968. Sp. еще Schultz, S. 149.

тѣхъ филистимскихъ нашествій, которымъ постоянно подвергалась Іудея, какъ во время Судей, особенно при Сампсонѣ, предшественникѣ Илія, такъ и при первыхъ царяхъ — Саулѣ и Давидѣ. „Собрались, рассказывается въ VI-й гл. первой кн. Царствъ, Филистимляне воевать съ Израильтянами. И расположились станомъ—Израильтяне при Авель-Езерѣ, а Филистимляне при Афекѣ“²³). Произошла битва, въ которой пало около 4000 Израильтянъ. Возвратившись въ станъ, Евреи рѣшили на помощь себѣ привезти изъ Силома ковчегъ завѣта. Такъ и сдѣлали. Произошла новая жестокая битва. Тридцать тысячъ Евреевъ остались на полѣ сраженія, съ томъ числѣ и оба сына Илія, бывшіе при ковчегѣ завѣта. Ковчегъ завѣта былъ взятъ Филистимлянами въ плѣнъ и отвезенъ въ Азотъ. Когда вѣсть объ этомъ дошла до Илія, то онъ упалъ съ сѣдалища, на которомъ сидѣлъ при воротахъ города, и умеръ. Что было дальше съ Силомомъ, — первая книга Царствъ не говоритъ. Въ V-й главѣ рассказывается о пребываніи ковчега въ плѣну; въ VI-й— о его возвращеніи, послѣ семимѣсячнаго плѣна, въ Іудею. Послѣ плѣна ковчегъ сначала былъ въ городѣ Веесамисѣ, затѣмъ въ Кириаѳаримѣ, потомъ въ Номѣ. О Силомѣ до времени Ровоама, когда упоминается о немъ, какъ мѣстѣ жительства пророка Ахіи (3 Ц. XI, 29 и дал.), изъ Библии ровно ничего не извѣстно. Уже это наводитъ на мысль, что нашествіе Филистимлянъ не ограничивалось побѣдою надъ Евреями при Авель-Езерѣ, а простерлось и глубже внутрь страны, сопровождаясь грабежомъ и разрушеніемъ городовъ. Этому разрушенію подвергся, по всей вѣроятности, и Силомъ, съ его скиніею. Въ этомъ предположеніи насъ утврждаютъ еще и другія соображенія. Правда, не мало приводятъ основаній и противъ этого соображенія; но они, какъ увидимъ ниже, разбирая теорію Майбаума, недостаточны для той цѣли, для которой приводятся. Такъ мы знаемъ, что со времени Иисуса Навина Силомъ былъ постояннымъ и законнымъ мѣстопробываніемъ ковчега. Временное перенесеніе ковчега, напримѣръ, въ Сихемъ (Нав. XXIV, 1)²⁴), Веилъ (Суд.

²³) Оба стана находились недалеко отъ Іерусалима—къ сѣверо-востоку.

²⁴) Ср. Keil, S. 394.

XX, 27), Массифу (Суд. XX, 1—21)²⁵) и, можетъ быть, въ другія мѣста не мѣшало, ему постоянно возвращаться въ Силомъ²⁶). Почему же послѣ филистимскаго плѣна онъ опять не возвращенъ былъ туда? Если, такимъ образомъ, мы видимъ, что по смерти Илія Силомъ теряетъ всякое значеніе, какъ мѣстопребываніе святилища, и даже совсѣмъ перестаетъ упоминаться, — ни какъ мѣсто жительства кого-либо изъ преосвященническаго рода Илія, ни даже какъ просто городъ, т. е. теряетъ всякій слѣдъ его существованія, по крайней мѣрѣ, до времени Ровоама, то мы должны будемъ признать, что Филистимляне послѣ своей блестящей побѣды при Авенъ-Езерѣ разрушили Силомъ вмѣстѣ съ скиніей²⁷). Молчаніе исторіи о Силомѣ тѣмъ многозначительнѣе, что если бы онъ не былъ разрушенъ Филистимлянами, то, несомнѣнно, Самуиль, который обходилъ множество городовъ во Израилѣ, и судилъ во многихъ изъ нихъ, напр. въ Веѣиль, Массифъ и Галгалъ (1 Цар. 7, 16), вспомнилъ-бы мѣсто, гдѣ провелъ свою юность и когда-либо посѣщалъ-бы его.

Кромѣ того, если-бы Силомъ не былъ разрушенъ послѣ Авенъ-Езерской битвы, то почему Іеровоамъ, вводя въ Израильскомъ царствѣ отдѣльный отъ Іудейскаго культъ тельцовъ, не остановился въ выборѣ мѣста для поставленія этихъ тельцовъ на Силомѣ, какъ древнемъ священномъ городѣ и потому удобнѣе могущемъ соперничать съ Іудейскимъ Іерусалимомъ, нежели, на примѣръ Данъ и, пожалуй, даже Веѣиль?²⁸)

Кромѣ того, въ пользу мнѣнія о разрушеніи Силома и скиніи послѣ плѣна ковчега можетъ говорить и Суд. 19, 31, гдѣ сказано, что служеніе предъ истуканомъ въ Данѣ до дня плѣненія земли (гелоть гаарець), — все то время, пока домъ Божій, т. е. скинія, находился въ Силомѣ. Здѣсь, очевидно, прекращеніе идолослуженія въ Данѣ ставится въ связь съ временемъ разрушенія дома Божія въ Силомѣ. Время же

²⁵) Ср. Ewald, II, B., s. 583.

²⁶) Ср. Суд. XXI, 19 о ежегодномъ празднованіи въ Силомѣ предъ Господомъ.

²⁷) Ср. Ewald. Geschichte des Volkes Israel; B. II, SS. 583—584.

²⁸) Ср. Schultz, S. 156.

уничтоженія во Израилѣ всякаго идолопоклонства опредѣляется въ 1 Цар. 7, 4 — немного спустя послѣ возвращенія ковчега изъ плѣна филистимскаго. Поэтому весьма вѣроятно, что время разрушенія Силома и скинии ²⁹⁾ — „день плѣненія земли“ есть именно время филистимскаго нашествія и плѣненія ковчега Божія. Вѣроятность эта въ нѣсколько кратъ возрастаетъ при допущеніи, что въ Суд. 18, 34 прежде читалось вмѣсто *гаарець* (земля) *гааронъ* (ковчегъ), какъ это и читается въ одной древне-еврейской рукописи, хранящейся въ Императорской Публичной Библиотекѣ ³⁰⁾. Такого именно взгляда держатся Геверникъ, Блекъ и Эвальдъ ³¹⁾. Правда предположенію о разрушеніи Силома и скинии послѣ битвы при Авенъ-Езерѣ противорѣчатъ извѣстія 1 Цар. 21, 29 и 2 Цар. 1, 3 — 6. 13 о существованіи Моисеевой скинии при Давидѣ и Соломонѣ въ Гаваонѣ до окончанія постройки храма Иерусалимскаго. Но эти извѣстія нельзя принимать въ буквально точномъ значеніи, потому что они тогда стояли-бы въ противорѣчій съ 3 Цар. 3, 2 — 4, гдѣ говорится, что въ Гаваонѣ существовалъ только простой жертвенникъ, главный въ числѣ другихъ жертвенниковъ на высотахъ. Изъ 2 Цар. 6, 17 узнаемъ, что Давидъ, по перенесеніи ковчега завѣта въ городъ свой, поставилъ его „на его мѣсто, среди скинии, которую устроилъ для него Давидъ“. Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ не о Моисеевой скинии. Этотъ поступокъ Давида только въ томъ случаѣ и можно объяснить, если къ его времени Моисеева скинія уже не существовала. Въ дальнѣйшей исторіи Израиля не разъ встрѣчаемъ упоминанія о Давидовой скинии, а о Моисеевой св. книги молчатъ, что можетъ быть объяснено лишь несуществованіемъ послѣдней. Такъ во 2 Цар. 7, 2 Давидъ, говоря: „Вотъ я живу въ

²⁹⁾ Что Силомъ былъ разрушенъ объ этомъ ясно говоритъ пророкъ Іеремія (7, 12; 26, 5—6) хотя не указываетъ времени.

³⁰⁾ Ошибка въ перепискѣ здѣсь могла произойти очень легко: стоило лишь нижнюю часть буквы *вавъ* въ словѣ *гааронъ* (это слово состоитъ изъ буквъ: *ге, алефъ, реишъ, вавъ, нунъ*) подогнуть вправо до соединенія съ конечнымъ *нунъ*, чтобы получилось конечное *цаде*; тогда вмѣсто *гааронъ* получается начертаніе слова *гаарець* (оно состоитъ изъ буквъ: *ге, алефъ, реишъ, цаде*).

³¹⁾ Троицкій, стр. 23.

домъ кедровомъ, а ковчегъ Божій находится подъ шатромъ“, имѣть въ виду свою скинiю, а не Моисееву. Эта Давидова скинiя и потомъ неоднократно упоминается (2 Цар. 12, 20; 15, 28. 3 Цар. 1, 39; 2, 28 ср. 1, 52 — 53; 3, 5) и есть именно та скинiя, которая впоследствии со всѣми сосудами и ковчегомъ завѣта перенесена была въ устроенный Соломономъ храмъ Иерусалимскій. Объ этой Давидовой скинiи не разъ говоритъ и писатель книгъ Паралипоменонъ (1 Пар. 16, 1; 6, 32; 9, 21; 23, 32. 2 Пар. 5, 5). Отличе-же ея отъ скинiи Моисеевой онъ ни разу не указываетъ. Слѣдовательно, говоря о Моисеевой скинiи, онъ не разумѣетъ подъ нею нѣчто такое, что бы могло быть поставлено на ряду съ скинiей Давидовой и, какъ таковое, требовало-бы указанiя специфическихъ стличiй отъ послѣдней, иначе говоря, разумѣетъ не скинiю, а *остатки* скинiи Моисеевой. Это подтверждается такимъ соображенiемъ: въ 1 Пар. 1, 3 — 6 свещ. писатель, сказавъ, что Соломонъ и все собранiе (сыновъ Израилевыхъ) пошли на высоту, что въ Гаваонѣ и что „тамъ была Божiя скинiя собранiя, которую устроилъ Моисей, рабъ Господень въ пустынѣ“, поясняетъ это свое сообщенiе: „ковчегъ Божiй принесъ Давидъ изъ Кирiаѳарима на мѣсто, которое приготовилъ для него Давидъ, устроивъ для него скинiю въ Иерусалимѣ. А мѣдный жертвенникъ, который сдѣлалъ Веселеиль, сынъ Урiя, сына Орова (т. е. жертвенникъ Моисеевой скинiи) оставался тамъ“. Мы видимъ здѣсь, что авторъ, упомянувъ о Моисеевой скинiи, какъ бы снѣшить поправить неточность своего выраженiя заявленiемъ, что онъ имѣетъ въ виду не всю скинiю, со всѣми ея принадлежностями, что, на примѣръ, ковчегъ Божiя онъ здѣсь не разумѣетъ, хорошо зная, что его перенесъ Давидъ въ Иерусалимъ; говоря о скинiи онъ имѣетъ въ виду мѣдный жертвенникъ, уцѣлѣвшiй отъ Моисеевой скинiи, что особенно видно изъ нарочито и очень рельефно выставляемаго указанiя на мастера, сдѣлавшаго этотъ жертвенникъ, мастера работавшаго *на скинiю Моисееву*. Этимъ указанiемъ св. писатель хочетъ доказать, что жертвенникъ является остаткомъ именно *Моисеевой скинiи*. Слова 6-го ст.: „жертвенникъ... оставался тамъ (въ Еврейской Библии слово, соотвѣт-

ствующее глаголу „оставался“, отсутствуетъ) предъ скиніей Господней (liphnê mischekan Jehovah) можно объяснить двоякимъ образомъ: 1) вмѣсто слова: „оставался“ поставить „принесенъ“; слово „schâm (тамъ)“ перевести терминомъ „туда“ (такое значеніе „schâm“ дѣйствительно имѣетъ, напримѣръ въ Быт. 2, 8); слово „liphnê“ (предъ) принять въ томъ значеніи, въ какомъ оно встрѣчается въ Іов. 4, 19 — „какъ-бы“ (in modum, ad instar) или еще лучше въ 1 Цар. 1, 16: „за, вмѣсто“, „какъ нѣчто принадлежащее къ чему-либо“. Тогда получится такой переводъ: „жертвенникъ... былъ принесенъ туда, какъ остатокъ отъ скиніи Господней. 2) Не прибѣгая къ такому переводу, можно только къ слову „mischekan“ придать значеніе не „обиталище, жилище“, а отвлеченное — „присутствіе (praesentia) (ср. Исх. 24, 16; 29, 46). Тогда выраженіе „предъ скиніей Господней“ можетъ быть замѣнено выраженіемъ: „предъ лицомъ Господа, въ присутствіи Господа“.

Мы, впрочемъ, не настаиваемъ на томъ, что отъ Моисеевой скиніи уцѣлѣлъ одинъ лишь жертвенникъ. Заботливостью левитовъ могли быть спасены отъ филистимскаго погрома и еще какія-нибудь части Моисеевой скиніи. Но отвергать ради свидѣтельства писателя книгъ Паралипоменонъ, которое, какъ мы видѣли, можетъ еще быть объяснено безъ противорѣчія нашему предположенію о разрушеніи Силома и скиніи, отвергать ради этого свидѣтельства разгромъ филистимлянами Силома и дома Божія, засвидѣтельствованный двумя священными писателями (пророкомъ Іереміей и писателемъ книги Судей), мы не согласны.

Итакъ, подвергать сомнѣнію разрушеніе Силома и скиніи послѣ Авенъ-Езерской битвы, по нашему мнѣнію, врядъ-ли возможно ³². Правда, долго спустя послѣ филистимскаго нашествія о Силомѣ опять начинаютъ встрѣчаться упоминанія (напримѣръ, въ 3 Цар. 10, 2 sq. онъ упоминается, какъ мѣсто жительства пророка Ахіи; въ Іер. 41, 5 говорится: „И пришли изъ Сихема, Силома и Самаріи 80 человекъ съ

³²⁾ Возраженія противъ нашего мнѣнія мы разберемъ, когда будемъ опровергать теорію Майбаума.

обритыми бородами и пр.“), но уже, какъ о незначительномъ поселеніи. Эти упоминанія, конечно, уже нисколько не противорѣчатъ нашему предположенію о времени разрушенія Силома, а скорѣе подтверждаютъ его: если Силомъ опять встрѣчается въ исторіи Израиля, то очевидно, онъ былъ восстановленъ, въ чемъ ничего нѣтъ страннаго; если онъ является *незначительнымъ* поселеніемъ, то это—послѣдствіе постигшей его катастрофы.

Такъ закончили Силомъ свое не особенно значительное историческое существованіе, хотя по идеѣ предназначеніе его было очень высоко... Что-же теперь сказать намъ о попыткѣ Майбаума—втянуть, такъ сказать, Силомъ въ исторію распрей Іудейскаго и Израильскаго царствъ, представить его даже „гнѣздомъ оппозиціи“ въ 10 отложившихся колѣнахъ? Попытку эту мы должны признать лишенною всякихъ основаній. Если Силомъ, какъ болѣе или менѣе значительный пунктъ св. страны, не существовалъ ко временамъ Ровоама и Іеровама, то онъ и не могъ имѣть никакого значенія въ ихъ распряхъ. Если Силомъ и въ сравнительно цвѣтущую пору своего существованія имѣлъ *исключительно религиозное* значеніе, то представлять его „гнѣздомъ“ *политической* „оппозиціи“, да еще въ то время когда отъ него остались лишь жалкіе слѣды, положительно невозможно. Если, прибавимъ еще, Силомская іерархія и въ области чисто религиозныхъ и нравственныхъ отношеній имѣла, какъ мы видѣли выше, весьма слабое вліяніе на народъ, то какъ она могла стать во главѣ политической агитаціи? Но *audiatur et altera pars.*

II.

Перейдемъ теперь къ разбору тѣхъ основаній, по которымъ Майбаумъ усиливается придать Силому болѣе важное историческое значеніе, чѣмъ какое онъ дѣйствительно имѣлъ, продлить его историческое существованіе, какъ одного изъ важныхъ религиозныхъ пунктовъ во Израилѣ, далѣе дѣйствительнаго конца его историческаго поприща, и наконецъ,—заставить его участвовать въ событіяхъ, не имѣвшихъ почти

никакой связи съ религиозными интересами, представителемъ которыхъ является въ библейской исторіи Силомъ съ его святыней.

Мы уже упоминали, что Майбаумъ, выставляя одною изъ причинъ раздѣленія Еврейскаго царства вражду жрецовъ, служившихъ при Силомскомъ храмѣ и пророковъ, принадлежавшихъ къ Силомской пророческой школѣ, противъ дома Іудина, приписываетъ Ровоаму разрушеніе Силомскаго храма, какъ мщеніе силомскимъ жрецамъ и пророкамъ. Для подтвержденія своего взгляда онъ строитъ цѣлую теорію, въ которой старается доказать 1) существованіе при храмѣ (!?) въ Силомѣ пророческой школы; 2) существованіе самаго Силома до времени раздѣленія царствъ; 3) существованіе вражды силомскихъ жрецовъ и пророковъ противъ Іуды и ихъ подстрекательство Іеровоама къ возстанію; и 4) мщеніе Ровоама — разрушеніе Силомскаго храма.

Уже одинъ бѣглый взглядъ на эту теорію, *всецѣло* основанную на гипотезахъ, изъ которыхъ каждая требуетъ особыхъ доказательствъ, заставляетъ предполагать въ ней неосновательность. При ближайшемъ же разсмотрѣніи, еще болѣе выступаетъ на видъ эта неосновательность и все предпріятіе Майбаума представляется чѣмъ-то въ родѣ каприза человѣка, который ради своей прихоти, не желая знать никакихъ законовъ неумолимой дѣйствительности, требуетъ, чтобы желаемое имъ, но не существующее, стало существующимъ, а нежелаемое существующее перестало существовать, торжествуетъ, когда его пылкой фантазіи удастся создать картину, вполне отвѣчающую его прихотливому вкусу и капризнымъ требованіямъ.

Прежде всего, какъ мы сказали, Майбаумъ старается доказать несомнѣнное существованіе въ Силомѣ при храмѣ пророческой школы ³¹⁾. Не безъ нѣкотораго противорѣчія съ этимъ заявляетъ онъ въ самомъ началѣ своей статьи, что право говорить о пророческой школѣ при Силомскомъ храмѣ нѣтъ нужды доказывать; и за тѣмъ это безспорное право — потому, должно быть, что всѣ аксіомы и безспорныя истины

³¹⁾ SS. 290—298.

очень трудно доказываются—авторъ подтверждаетъ довольно легковѣснымъ доводомъ, основаннымъ на одной аналогіи. „Почему, спрашиваетъ авторъ, не признать существованія пророческой школы при каждомъ храмѣ въ древнемъ Израилѣ, когда источниками засвидѣтельствовано ихъ существованіе при храмахъ (?) въ Гивѣ (1 Цар. 10, 5. 10), Рамѣ (1 Цар. 19, 18), Веилѣ (4 Цар. 2, 3), Иерихонѣ (4 Цар. 2, 5), Галгалѣ (4 Цар. 4, 38) и Самаріи (3 Цар. 22, 6. 11)? Эти города ничѣмъ такъ не выдавались изъ среды другихъ, чтобы намъ стало ясно, почему бы имъ принадлежало это преимущество, которое мы должны отрицать у другихъ городовъ. Изъ молчанія же источниковъ нельзя заключать о несуществованіи пророческихъ школъ въ другихъ городахъ; такое заключеніе тогда только было-бы правильно, если-бы источники (Quellenschriften) не случайно только говорили о пророческихъ школахъ, а содержали ихъ перечень, въ которомъ бы были упомянуты только вышеозначенные города. А этого нѣтъ. Потому ничто не мѣшаетъ намъ принять, что по правилу (in der Regel) при каждомъ болѣе или менѣе значительномъ ³²⁾ храмѣ была (gehörte) пророческая школа. Но заключеніе основанное на одной аналогіи всегда имѣетъ только гипотетическую достовѣрность; поэтому нельзя согласиться съ его выводомъ, что будто бы ничто не мѣшаетъ признать *правиломъ*—существованіе пророческихъ школъ при каждомъ храмѣ. *Правиломъ* это признать нельзя ни въ какомъ случаѣ: правило есть положеніе, которое по ученію логики о модальности сужденій, можно обозначить терминомъ — „oportere“, мнѣніе же Майбаума только вѣроятно до нѣкоторой степени, т. е. подводится по модальности подъ категорію — „posse“. Но „a posse“ и „ad esse“ non valet consequentia“. Заключая же „a posse ad oportere“ авторъ, очевидно, впадаетъ въ крайность, непозволительную для правильно мыслящихъ.

Что касается матеріальной правильности посылокъ въ разсужденіяхъ Майбаума, то бросается въ глаза одна странность: для него представляется стоящимъ внѣ всякаго со-

³²⁾ Die Zerstör. S. 290.

мнѣнія существованіе *храма* въ Силомѣ, равно какъ и въ другихъ упомянутыхъ имъ городахъ. Что существованіе храма въ Силомѣ не только несомнѣнно, а скорѣе, съ большою вѣроятностію, можетъ быть отвергнуто, это мы видѣли выше. Но что существовали храмы въ другихъ указанныхъ Майбаумомъ городахъ, это представляется еще менѣе вѣроятнымъ. Заключение о существованіи храма, напримѣръ, въ Гивѣ Майбаумъ выводится изъ названія ея Гивой Господней, что какъ замѣчаетъ Мюлау ³³⁾ можетъ указывать, что вблизи находился жертвенникъ на одной изъ высотъ ³⁴⁾; также изъ 2 Цар. 21, 6. 9, гдѣ слова: „На горѣ предъ Господомъ“ очевидно указываютъ на какое-то служеніе Іеговѣ на одной горѣ близъ Гивы. Кромѣ этого и подобныхъ указаній на какое-то служеніе Іеговѣ при Гивѣ въ Библии нѣтъ основаній, которыя бы заставляли предполагать въ Гивѣ храмъ. Относительно Рамы, кромѣ указаній 1 Цар, 7, 17, гдѣ говорится про Самуила, что онъ судилъ въ Рамѣ и построилъ тамъ жертвенникъ Господу—въ Библии нѣтъ указаній на какое-либо особое ея значеніе для богослуженія.

Кромѣ Суд. 20, 26—27, гдѣ упоминается о богослуженіи въ Веѣилѣ предъ временно пребывавшимъ тамъ кивотомъ завѣта (см. выше), на служеніе Богу въ Веѣилѣ можно указывать только развѣ 1 Цар. 10, 3: „встрѣтятъ тебя тамъ три человекъ, идущихъ къ Богу въ Веѣиль“ Культъ тельцовъ, введенный Іеровоамомъ, мы не принимаемъ въ расчетъ потому, что онъ появился послѣ раздѣленія царства и къ подтвержденію взгляда Майбаума служить не можетъ.

О служеніи Богу въ Галгалѣ говорятъ: 1 Цар. 11, 15; 1 Цар. 13, 9, и 1 Цар. 15, 33, гдѣ упоминается даже о человѣческой жертвѣ; но о храмѣ рѣчи нигдѣ нѣтъ.

Изъ сказаннаго видно, что для Майбаума такія выраженія Библии, какъ: предъ Господомъ, предъ Богомъ, къ Богу, жертвенникъ Господу, являются несомнѣнными указаніями на храмы; существованіе храма при каждомъ мѣстѣ богослу-

³³⁾ См. у Richm'a стр. 511.

³⁴⁾ Стих. 13.

женія у него является по этому тоже только необходимымъ предположеніемъ, какъ и существованіе пророческихъ школъ при храмахъ и, вѣроятно, по подобнымъ же основаніямъ: существовалъ храмъ (скинія) въ Силомѣ; почему же не быть храмамъ и въ другихъ мѣстахъ? иначе остается совершенно непонятнымъ, за что такое преимущество дано Силому; если-бы въ Библии гдѣ-нибудь было сказано, что *только* въ Силомѣ былъ храмъ, то тогда бы еще можно изъ этого *выводить* (!), что кромѣ Силома нигдѣ не было храмовъ.

Кромѣ этого доказательства существованія въ Силомѣ пророческой школы, основаннаго на аналогіи Силома съ другими мѣстами богослуженія, Майбаумъ пытается своему мнѣнію придать характеръ аподиктической достовѣрности, для чего ссылается на нѣкоторыя изреченія пророческихъ писаній, свидѣтельствующія будто бы о распространеніи пророческихъ школъ по всей странѣ и затѣмъ приводитъ очень обширное доказательство ³⁵⁾, сущность котораго сводится къ тому что жречество и пророчество слѣдуетъ разсматривать, какъ неразрывныя части (Mitglieder) одного и того же учрежденія, именно, священства, и потому гдѣ было первое, тамъ необходимо должно было существовать и второе. Изреченія, приводимыя Майбаумомъ (Ам. 7, 12, 14; Ос. 6, 5; Ис. 28, 7; Мих. 3, 5, 11; Соф. 3, 4; Іер. 23, 13; зд. 27, 9), всѣ относятся ко времени *послѣ* раздѣленія царствъ и, слѣдовательно, не могутъ служить для характеристики раннѣйшаго періода. Что же касается до его разсужденій о пророчествѣ, какъ одномъ изъ развѣтвленій института священниковъ, то въ основѣ ихъ лежитъ мысль, развитая авторомъ въ его сочиненіи „Die Entwicklung des israelitischen Prophetenthums“ ³⁶⁾, именно, что пророчество возникло изъ жречества ³⁷⁾ вслѣдствіе раздѣленія труда между священниками, такъ что одни изъ нихъ (жрецы) стали вѣдать жертвоприношенія, а другіе (пророки)—гаданія и предсказанія. Съ

³⁵⁾ SS. 290—299.

³⁶⁾ SS. 7—8.

³⁷⁾ Jeder Kohen einer Vama vereinigte in seiner Person den Priester mit dem Wahrsager (Entw. 8).

этой точки зрѣнія онъ и объясняетъ всѣ упоминанія въ Библии—о пророкахъ на ряду съ священниками. Но эта основная мысль Майбаума не вѣрна, и приводимыя имъ мѣста допускаютъ объясненіе и съ другихъ точекъ зрѣнія.

Что не вѣрна основная мысль Майбаума, это видно уже изъ того факта, что пророки выходили изъ народа вообще, безъ различія колѣнъ, священниками же были только принадлежавшіе къ колѣну Левіиному. Правда, Майбаумъ съ этой стороны старается защитить свой взглядъ и говорить, что въ древнее время вступленіе въ пророческую школу, равно какъ и въ сословіе священниковъ было доступно каждому. Въ подтвержденіе этого онъ ссылается прежде всего на 3 Цар. 12, 31; 13, 33, гдѣ говорится, что Іеровоамъ ставилъ при устроенныхъ имъ капищахъ священниковъ изъ народа, а не изъ левитовъ. Спѣша предупредить невольню у всякаго при этомъ возникающее возраженіе,—что вѣдь поставленные Іеровоамомъ священники представляются въ Библии незаконными и слѣдовательно, фактъ ихъ постановленія, отмѣченный печатью незаконности, говоритъ скорѣе *противъ* существованія когда-либо обычая ставить священниковъ изъ народа вообще, безъ различія колѣнъ, — Майбаумъ прибавляетъ, что фактъ этотъ нужно брать, только какъ фактъ, безъ того освѣщенія, какое ему придано въ Библии, потому что это освѣщеніе есть уже продуктъ позднѣйшаго времени—привнесенный однимъ изъ позднѣйшихъ обработчиковъ (Uebersetzer) и корректоровъ книги Царствъ, сообразно воззрѣніямъ его времени, а Іудея время раздѣленія царства была свободна отъ такого взгляда (Die Zerstör. etc. S. 297. Ант. 3). Но подтверждать мысль фактами, которые лишь при построеніи вспомогательныхъ и при томъ совершенно произвольныхъ гипотезъ могутъ *нѣсколько наводить* на нее ³⁸⁾, значить забывать основное логическое правило доказательства, что основанія логически состоятельнаго доказательства должны быть достовѣрны, т. е. или непосредственно очевидны, или признаны уже за доказанныя.

³⁸⁾ А не доказывать, потому что отъ воззрѣній позднѣйшаго времени заключать къ существованію такихъ воззрѣній въ болѣе раннее время — по меньшей мѣрѣ—не научно.

Затѣмъ Майбаумъ ссылается на Второзак. 33, 9, гдѣ левиту высказывается такая похвала: „онъ говоритъ своему отцу и своей матери: я на тебя не смотрю, и братьевъ своихъ не признаетъ и сыновей своихъ не знаетъ“. „Эта похвала, говоритъ Майбаумъ, станетъ понятна, если мы вспомнимъ о древнемъ времени, когда мужи изъ народа оставляли своихъ родителей и братьевъ, чтобы вступить въ пророческую школу, и потомъ въ жертву интересамъ новаго состоянія становились чуждыми и своимъ сыновьямъ, потому что они (сыновья) еще не принадлежали къ священническому сословию, хотя бы отецъ (ихъ) къ нему и былъ причисленъ³⁹⁾“. Это доказательство въ высшей степени спутанно и натянуто. Авторъ желаетъ выяснитъ непонятную для него съ перваго взгляда похвалу левиту; для этого онъ приводитъ примѣръ изъ исторіи древняго Израиля: мужи изъ народа оставляли родителей и братьевъ, чтобы вступать въ пророческія школы; затѣмъ, въ жертву интересамъ своего новаго сословія они (мужи, вступившіе въ пророческія школы) *становились чуждыми (abgewandt) и своимъ сыновьямъ*. Послѣднее выраженіе авторъ, повидимому, понимаетъ такъ: при существованіи родственной связи между отцемъ и сыномъ, послѣдній наследуетъ состояніе своего отца; если же эта родственная связь порывается, то и состояніе отца не переходитъ по наследству къ сыну. Слѣдовательно, пророческое служеніе, налажавшее на своихъ адептовъ обязанность отреченія отъ всѣхъ родственныхъ связей, не было наследственнымъ. На такое пониманіе должны, повидимому, указывать дальнѣйшія слова автора: „такъ какъ они (сыновья) еще не принадлежали и пр.“. Но, къ удивленію, мы здѣсь читаемъ, что сыновья *пророка* „еще не принадлежали къ сословию священниковъ (Priesterstande), къ которому былъ причисленъ ихъ

³⁹⁾ Ibid. S. 298. **Вписываемъ эу тираду въ подлинникѣ.** Dieses Lob ist erst verständlich, wenn wir ein die alte Zeit denken, wo Männer aus dem Volke Eltern und Brüder verliessen, um in die Prophetenschule ein zutreten, und sodann in der Hingabe an die Interessen des neuen Standes auch ihren Söhnen abgewandt blieben, weil diese noch nicht dem Priesterstande angehörten, wenn der Vater demselben zugezählt wurde.

отецъ“. Что это? ошибка рѣчи или намѣренная замѣна понятій одного другимъ, видоваго родовымъ? Впрочемъ, чѣмъ бы не объяснялось это неожиданное появленіе Pristerstande вм. Prophetenstande, у автора оказывается во всякомъ случаѣ очевидный *circulus in demonstrando* (кругъ въ доказательствѣ). Ему нужно доказать, что пророчество было однимъ изъ подраздѣленій священническаго служенія; однимъ изъ доказательствъ этого положенія (отъ противнаго) является опроверженіе мнѣнія о наслѣдственной принадлежности священства только Левіину колѣну въ *противоположность* пророчеству, къ которому могли принадлежать изъ всѣхъ колѣнъ, для опроверженія этого мнѣнія, авторъ прибѣгаетъ къ объясненію 9 стиха 33 гл. Второзаконія; для объясненія этого мѣста онъ обращается къ историческому примѣру и беретъ этотъ примѣръ изъ исторіи *пророческаго института*. Но изъяснить практику одного учрежденія изъ практики другаго можно только въ томъ случаѣ, если оба они основаны на *однихъ началахъ*. А между тѣмъ эту-то однородность началъ (отсутствіе наслѣдственности) въ институтахъ священства и пророчества автору именно и *нужно доказать*. Получается кругъ въ доказательствѣ.

Но и помимо этихъ недостатковъ доказательности Майбаума, изъ приводимаго имъ мѣста (Втор. 33, 9) отнюдь нельзя сдѣлать вывода о наслѣдственности священническаго служенія у Евреевъ. Слова эти взяты изъ благословенія Моисея сынамъ Израилевымъ, именно, изъ благословенія колѣну Левіину. То обстоятельство, что слова эти относятся къ опредѣленному колѣну, чѣмъ ясно показывается, что существеннымъ признакомъ левита полагается не занятіе его, а кровная связь его съ своимъ родоначальникомъ Левіемъ, ясно доказываетъ, что этими словами отнюдь не узаконяется ненаслѣдственность священническаго служенія; наслѣдственность священническаго служенія предполагается уже самымъ обращеніемъ рѣчи къ *колѣну*. Слова же 9 стиха нужно понимать подобно Мат. 10, 37.

Такимъ образомъ, возраженіе наше противъ основаній мысли Майбаума, принимающей пророчество только за одинъ изъ видовъ іерархическаго служенія, остается во всей силѣ.

Кромѣ этого и тѣ основанія, которыми Майбаумъ думаетъ доказывать, что въ самое раннее время еврейской исторіи жрецъ въ своей особѣ представлялъ вмѣстѣ и пророка, и только въ послѣдствіи, при раздѣленіи между жрецами труда, пророчество обособилось отъ жречества, очень шатки и могутъ считаться не болѣе, какъ произвольными измышленіями нашего ученаго, научной же цѣнности не имѣютъ никакой⁴⁰). Вотъ, напримѣръ, одно изъ этихъ доказательствъ. Названіе *Môgēh* (учитель) носили какъ священники, такъ и пророки и притомъ въ позднее время, какъ видно изъ Ис. 9, 14, 30, 20; Аввак. 2, 18; 4 Цар. 17, 28; 2 Пар., 15, 3, когда пророчество уже значительно обособилось отъ священства, откуда можно заключить, что народное сознаніе не уловило этого впослѣдствіи возникшаго различія и по старой памяти какъ священника, такъ и пророка представляло вообще левитомъ, человѣкомъ посвятившимъ себя на служеніе Богу (*Dem Gotte. „Angeschlossener“*)⁴¹). Что народъ могъ называть и священника *Môgēh*, это вполне понятно, если мы припомнимъ, что по закону обязанности священника не ограничивались однимъ жречествомъ; онъ долженъ былъ кромѣ этого еще „научить сыновъ израилевыхъ всѣмъ уставамъ, которые изрекъ имъ Господь чрезъ Моисея (Лев. 10, 11, ср. Іез. 44, 23)“. Но выводить отсюда заключеніе, что священство и пророчество были только видами одного и того же института, нѣтъ никакихъ основаній.

Послѣ того, какъ мы показали, что нѣтъ основаній принимать главную мысль Майбаума—о первоначальномъ соединеніи въ одной личности священника должности жреца и пророка, намъ не трудно будетъ раскрыть, что и въ приводимыхъ имъ мѣстахъ для доказательства внутренней связи пророчества и жречества вовсе не заключается той мысли, что пророкъ и священникъ, такъ сказать, *сослуживцы*. Пророческое служеніе вовсе не было такимъ постояннымъ и оф-

⁴⁰) Это отчасти признаетъ и самъ Майбаумъ, когда заявляетъ (*Entw. S. 5*), что попытки представить исторію развитія израильскаго пророчества до временъ Самуила въ научномъ отношеніи не имѣютъ большей цѣнности, чѣмъ цѣнность обыкновенныхъ гипотезъ.

⁴¹) *Entw. S. 8*.

официа́льнымъ учрежде́ніемъ, какъ священническое; проро́ческое служе́ніе было чрезвычайное служе́ніе: пророковъ, по свидѣ́тельству Библии, Богъ воздвигалъ во время *особенныхъ* бѣдствій народа, для поддержа́нія его падавшего духа и укрѣ́пленія въ немъ вѣры и надежды на Іегову, или во времена *особеннаго* упадка вѣры и нравственности — для обличе́нія нечестивцевъ, для напоми́нанія имъ о судѣ́ Божіемъ. Не имѣ́я возможности доказать прямыми историческими свидѣ́тельными своего предположе́нія — что первоначально жречество и проро́чество составляли слитное единство и только въ послѣдствіи болѣе или менѣе обособились, непереставая однако-жъ быть только развѣтвленіями одного и того же института — священства, Майбаумъ старается найти подтвержде́ніе этой своей гипотезы въ свидѣ́тельствахъ позднѣйшаго времени, въ проро́ческихъ писаніяхъ, предпола́гая, вполне справедливо, что происхожде́ніе проро́чества, его историческія судьбы, его значе́ніе и отноше́ніе къ жречеству не могли не оставить по себѣ памяти въ сознани́и и литературѣ́ народа.

Разсмотримъ теперь, — насколько приводимыя Майбаумомъ мѣста могутъ служить подтвержде́ніемъ его взгляда, дѣйствительно ли они неопровержимо доказы́ваютъ, что древній Израиль смотре́ль на проро́чество съ той точки зрѣ́нія, какую ему жа́елаетъ навязать Майбаумъ.

Существова́ніе проро́ческихъ шко́ль при различныхъ хра́махъ въ древнемъ Израилѣ́, а также и принадле́жность пророковъ къ іерархіи Майбаумъ выводитъ изъ замѣ́чанія Іер. 2, 8 ⁴²). Подробное развитіе этого доказательства находится въ его сочиненіи „Entw. d. isr. Propn.“, къ которому онъ и отсылаетъ читателя своей настоящей статьи.

Разобрать это доказательство для насъ тѣ́мъ болѣе важно, что по словамъ Майбаума, кромѣ́ Іер. 2, 8, нѣтъ ни одного извѣ́стія, которое бы прямо подтверждало его взгляды ⁴³).

Іеремія́ въ этомъ мѣстѣ́ ⁴⁴), какъ утверждаетъ Майбаумъ,

⁴²) Die Zerst. S. 291.

⁴³) Entw 121.

⁴⁴) Мѣсто это читается такъ: „Священники (hākkōhānīm) не говорили: гдѣ Господь? и учителя́ закона (thophsē bathorāh) не знали меня и пастыри (bāgo'īm) отпали отъ меня и пророки (hānnebiīm) проро́чествовали во имя Ваала и ходили во слѣ́дъ тѣ́хъ, которые не помогаютъ.“

говорить о слѣдующихъ четырехъ классахъ іерархіи, изъ которыхъ каждый послѣдующій будто бы подчинялся предъидущему: а) „hakkohanim“ — собственно священники, завѣдывавшіе жертвоприношеніями и вообще богослуженіемъ;

в) „thophsé hathoráh“ — учителя закона, которые записывали (autzeichneten) древніе священническіе Thoroth и по этимъ древнимъ законамъ судили о чистомъ и нечистомъ и рѣшали другіе религіозные вопросы.

с) „Hare'im“ „спутники (пастыри)“ и „совѣтники“ царей. Со времени Давида при царѣ существовали придворные пророки. Таковы были Гадъ, позднѣе Ира и, наконецъ, Нафанъ при Давидѣ. При Соломонѣ Завуѣ, сынъ Наана, названъ ge'eh hamelech (3 Цар. 4, 5); и имъ, которые должны были въ совѣтѣ царя преслѣдовать теократическую политику, бросаетъ пророкъ обвиненіе, что ону отпали отъ Бога, совѣтуя не теократическія связи (Bündnissen).

д) Hannebiim — пророки — ораторы, открыто защищавшіе предъ народомъ значеніе царя и ученіе священниковъ; сюда же относятся и пророки въ болѣе специальномъ значеніи — предсказатели, они, по пророку, съ каждой системой мѣняли свое мнѣніе, всегда готовые поддерживать господствующую партію, отъ которой получали содержаніе.

Трудно согласиться съ Майбаумомъ, что у Иереміи рѣчь идетъ о степеняхъ іерархіи. Скорѣе всего и вѣрнѣе это мѣсто нужно относить къ различнымъ представителямъ народа Израильскаго вообще, т. е. и къ іерархіи и къ лицамъ не іерархическаго званія. И вотъ по какимъ основаніямъ.

1) Вся рѣчь пророка выше 8 стиха обращена не къ іерархіи только, а ко всему народу, какъ это видно изъ ст. 4: „выслушайте слово Господне, домъ Іаковлевъ и *всѣ роды* дома Израилева“ и изъ дальнѣйшихъ словъ, гдѣ упрекается весь народъ въ неблагодарности Богу.

2) Послѣ 8-го ст. рѣчь опять идетъ о всемъ народѣ.

Такимъ образомъ контекстъ рѣчи не позволяетъ относить 8 стиха къ одной іерархіи.

3) Большою натяжкой является включеніе въ іерархію hare'im, потому что а) первоначальное значеніе слова hare'im „пастыри“ не заключаетъ въ себѣ ровно никакого указанія

на іерархическое достоинство лица, къ которому прилагается это названіе. Глаголь *ga'ah* по Лейху (*Crit. s. p. 391*) значить: пасти, сохранять пасомыхъ; метаф. — пасти людей, господствовать, управлять⁴⁵). Отсюда существительное *ge'eh* значить не только пастырь, но и правитель, царь, ср. греч. *ποιμῆν λαῶν*. Слово *ge'eh* весьма часто употребляется въ значеніи „союзникъ, другъ, ближній родственникъ“⁴⁶). Въ послѣднемъ значеніи: „другъ, совѣтникъ“, употреблено *ge'eh* и въ 3 Царств. 4, 5 по отношенію къ Зевуѳу, котораго во все нѣтъ основаній представлять іерархическимъ лицомъ. Майбаума въ этомъ случаѣ, кажется, ввело въ заблужденіе стоящее здѣсь *kohen*, которое онъ, какъ обыкновенно переводятъ, перевелъ словомъ: „священникъ“ и отнесъ къ Зевуху. Но по ходу рѣчи это *kohen* нужно отнести къ Наѳану; а если даже отнести и къ Зевуѳу, то и тогда не будетъ основаній считать его іерархическимъ лицомъ, потому что *kohen* далеко не всегда значить священникъ, а очень часто значить вообще начальникъ, чиновникъ (*princeps*)⁴⁷).

б) Ссылка Майбаума на Гада, Иру и Наѳана, какъ представителей этой іерархической степени, неосновательна, потому что они нигдѣ въ Библии не называются *ge'eh*.

с) Если допустить, что *hage'im* имѣли то значеніе какое имъ приписываетъ Майбаумъ, то представляется странною и необъяснимою аномаліей то обстоятельство, что такое важное и привеллигированное лицо, какъ царскій совѣтникъ, пользующійся вліяніемъ на государственныя дѣла, находился въ подчиненномъ отношеніи къ какому-нибудь *thophse hathorak* книгописцу, котораго все значеніе ограничивалось канцелярскими обязанностями (см. выше). Поэтому *hage'im* нельзя относить къ іерархіи, а если такъ, то

4) рядъ іерархическихъ степеней, которыя Майбаумъ находитъ въ 8 стихѣ, прерывается на второмъ членѣ и, слѣ-

⁴⁵) *Habet regendi significationem, sed figuratam verbum ποιμαίνεω apud Graecos. Quidam volunt latinum verbum rego esse a ra'ah ibid).*

⁴⁶) Ср. Лев. 19, 18, 2 Цар. 15, 37; Псалт. 17, 17.

⁴⁷) Ср. Лейх. стр. 180—181.

довательно, пророковъ относить къ іерархіи никакимъ образомъ уже не приходится.

Смысль всего стиха, по нашему мнѣнію, должно представить въ такомъ видѣ: люди специально призванные къ официальному религіозному служенію (священники и левиты) забыли Бога; люди изъ народа, обязанные *содѣйствовать* религіознымъ интересамъ Израиля (свѣтскіе начальники и пророки) отпали отъ Бога. При такомъ пониманіи сохраняется и параллелизмъ рѣчи, такъ свойственный еврейскому языку ⁴⁸⁾.

Итакъ, это единственное мѣсто, Іер. 2, 8, ясно подтверждающее, по собственнымъ словамъ Майбаума, его измышленія, измѣняетъ ему. Послѣ этого разбирать другія, приводимыя Майбаумомъ мѣста ⁴⁹⁾, изъ которыхъ онъ съ большими или меньшими натяжками выводитъ подтвержденіе своихъ воззрѣній, не представляется особенно нужнымъ. Если, такимъ образомъ, мы имѣемъ полное право сказать, что положительно нельзя признавать пророчество органически связаннымъ съ священствомъ, одною изъ степеней іерархіи и утверждать, что при каждомъ мѣстѣ богослуженія *должны* были существовать пророки, то мнѣніе Майбаума о существованіи пророческой школы въ Силомѣ остается по прежнему только болѣе или менѣе вѣроятнымъ *предположеніемъ*, основаннымъ единственно на *аналогіи* Силома съ другими мѣстами богослуженія, при которыхъ были пророческія школы, аподиктической же достовѣрности, какъ то желательно Майбауму, за нимъ признать невозможно.

Послѣ доказательства существованія въ Силомѣ пророческой школы, Майбаумъ переходитъ къ исторіи Силома, съ его скиніей, стараясь при этомъ указать и на значеніе для силомскихъ жрецовъ и пророковъ событій въ исторіи ихъ го-

48) Священники не говорили: гдѣ Господь. || Учители закона не знали Мена.

Пастыри отпали отъ Мена. || Пророки пророчествовали во имя Ваала.

49) Іер. 18. 18, откуда на самомъ дѣлѣ видно только то, что во время Іеремии ложные пророки и учителя старались опираться на іерархію, Ис. 9. 13—отнюдь не говорятъ объ іерархіи въ частности, а о различныхъ представителяхъ всего народа подобно Іер. 2, 8. Наконецъ Ис. 5, 1—24,—тоже.

рода и святилища. Какъ уже мы сказали, въ этой части своей статьи, имѣющей главною цѣлью доказать, что Силомъ былъ разрушенъ іудейскимъ царемъ Ровоамомъ — въ наказаніе за интриги тамошнихъ жрецовъ и пророковъ, Майбаумъ, сообразно съ своей задачей, рѣшаетъ—и, конечно, въ утвердительномъ смыслѣ—три вопроса: 1) о существованіи силомской скинии до времени раздѣленія царства ⁵⁰⁾; 2) о существованіи вражды и интригъ въ средѣ силомскихъ пророковъ противъ дома Давидова ⁵¹⁾ и 3) о разрушеніи Силома именно Ровоамомъ ⁵²⁾. По этимъ рубрикамъ мы и будемъ разбирать его разсужденія.

Мы уже видѣли, по какимъ основаніямъ разрушеніе Силома и скинии, о которомъ говоритъ Іеремія (7, 12. 14. 26. 6. 9), нужно предположить послѣ битвы Евреевъ съ филистимлянами при Авенъ-Езерѣ (стр. 45—49). Майбаумъ этимъ основаніямъ противопоставляетъ слѣдующія шесть, дающія будто бы полный перевѣсъ его взгляду: 1) не въ обычаѣ филистимлянъ было разрушать и грабить храмы своихъ враговъ.

2) До времени Саула (т. е. послѣ уже несчастной битвы при Авенъ-Езерѣ) въ Силомѣ были священники, а потому и храмъ, какъ это видно будто бы изъ 1 Цар. 14, 3.

3) Писатель 1-й книги Царствъ ничего будто бы не упоминаетъ о разрушеніи Силома.

4) Филистимляне будто бы имѣли намѣреніе отослать ковчегъ изъ плѣна „въ свое мѣсто“, т. е. въ Силомскую скинию, которая, очевидно отсюда, не была ими разрушена.

5) Въ Суд. 18, 31, гдѣ время существованія Силомской скинии представляется совпадающимъ со временемъ существованія истукана Михи у Данитянъ, содержится будто бы указаніе, что истуканъ этотъ существовалъ до раздѣленія царства.

6) Въ Силомѣ жилъ современникъ и участникъ раздѣленія царства Ахія, по всей вѣроятности, начальникъ пророческой школы, находившейся при тамошнемъ храмѣ.

⁵⁰⁾ SS. 300—301.

⁵¹⁾ SS. 301—302.

⁵²⁾ SS. 303—311.

1) Что не въ обычаѣ войны у филистимлянъ было разрушеніе и грабежъ вражескихъ храмовъ, это довольно странное мнѣніе свое Майбаумъ думаетъ доказать тѣмъ, что только объ ассиріянахъ изъ Библии извѣстно, что они неистовствовали противъ иноземныхъ боговъ (Суд. 18. 30; Ис. 10, 10. 11. 36, 19. 37, 13); о филистимлянахъ же, наоборотъ, извѣстно, что хотя они и имѣли сторожевой постъ въ Гивѣ (1 Цар. 13, 3, ср. 2 Цар. 8, 6, 3 Цар. 4, 7, 19) однакожъ оставили тамошній храмъ (Вата) не разрушеннымъ (1 Цар. 10, 5⁵³).

На это нужно сказать, что если бы въ Библии и дѣйствительно кромѣ ассиріянъ ни одинъ народъ не былъ извѣстенъ своимъ безцеремоннымъ обращеніемъ съ вражескими храмами и святынями⁵⁴), то и тогда, по началамъ самой Майбаумовской теоріи, отсюда не должно заключать къ несуществованію такого обычая у филистимлянъ. Если бы въ Библии прямо было сказано⁵⁵), что кромѣ Ассиріянъ ни у одного народа не было такого обычая, тогда бы другое дѣло... Затѣмъ, если близкое сосѣдство филистимлянъ не мѣшало совершенію близъ Гивы служенія Іеговѣ, то что же изъ этого слѣдуетъ? Мы видѣли выше, что предполагать существованіе храма близъ Гивы нѣтъ никакихъ основаній. Тамъ, вѣроятно, былъ простой жертвенникъ изъ нетесанныхъ камней, подъ открытымъ небомъ, безъ всякой обстановки... Что за расчетъ былъ филистимлянамъ разорять его? Другое дѣло Силомская скинія!

2) Упомянутое объ Ахіи въ 1 Цар. 14, 3 не доказываетъ существованія Силомской скиніи до временъ Саула, потому что въ этомъ мѣстѣ слова *kohēn jehovah beschiloh* относятся вовсе не къ Ахіи, а къ Іліи, какъ показываетъ связь рѣчи.

⁵³) Entw. S. 121.

⁵⁴) На самомъ дѣлѣ этого нѣтъ, потому что, напримѣръ, поступокъ хоть тѣхъ же филистимлянъ съ ковчегомъ завѣта отнюдь не свидѣтельствуетъ объ ихъ уваженіи къ иноземной святынѣ. Ср. еще Іезек. 2, 5, 15—17, особенно слова: „узнають (фил.), что я Господь“, которыя могутъ указывать на то, что филистимляне неуважительно относились къ святынѣ Бога Израилева.

⁵⁵) Ср. S. 290.

Такъ думаетъ Эвальдъ ⁵⁶⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если бы коhen относилось къ Ахія, то естественнѣе всего была бы такая разстановка словъ *vaachijah kohen jehovah beschiloh, ben Achitub* и т. д. (Ср. Гезеніуса Евр. Грам. §§ 414, 1; 113; 89, 1). При настоящемъ же расположеніи словъ дѣло представляется въ такомъ видѣ, что писатель, желая выяснитъ, кто такой былъ Ахія, и не находя *въ немъ самомъ* ничего особенно замѣчательнаго, напоминаетъ читателю рядъ его замѣчательныхъ предковъ; поэтому естественнѣе всего понимать, что все, стоящее послѣ имени *Achijah* служить къ указанію его предковъ, слѣдовательно *kohen* есть приложение къ 'Елі (Илій). Что Ахія не былъ священникомъ въ Силомѣ, это подтверждается еще тѣмъ соображеніемъ, что объ, подъ именемъ Ахимелеха, упоминается какъ священникъ въ Номвѣ. А что Ахимелехъ и Ахія — одна личность это доказывается тѣмъ, что а) отцемъ ихъ обоихъ названъ Ахитувъ (ср. 23. 9); б) Ахимелехъ какъ и Ахія представляются какъ бы находящимися на службѣ Саула ⁵⁷⁾; в) самыя имена „Ахія и Ахимелехъ“ представляются однозначущими: *Achijah* значитъ братъ (другъ) Божій; *Achimelech* значитъ братъ царя; *jah* = *jehovah* и *melech* очень часто употребляются какъ синонимы ⁵⁸⁾. Послѣднимъ обстоятельствомъ ослабляется вѣроятность и того предположенія, что Ахія былъ братъ Ахимелеха. Какъ извѣстно у Евреевъ собственныя имена всегда выражали какую нибудь идею, указывая на обстоятельства рожденія (Іаковъ Ихаводъ), на тѣ ожиданія, какія возлагали на родившагося родители (Каинъ) и т. п. Поэтому еврей врядъ бы далъ двумъ своимъ сыновьямъ однозначущее имя; это было бы въ глазахъ его тоже что одно имя. 3) Далѣе, Майбаумъ ссылается на молчаніе книги Царствъ о разрушеніи Силома. Но молчаніе, какъ мы видѣли, и въ глазахъ самаго Майбаума, не считается свидѣтельствомъ *противъ* ⁵⁹⁾.

⁵⁶⁾ Gesch. II, 594 Anm 3.

⁵⁷⁾ Давидъ принужденъ прикрываться порученіемъ Саула, чтобы успокоить Ахимелеха 1 Цар. 21, 2.

⁵⁸⁾ Подобными-же однозначущими именами являются *Elimelech* (см. кн. Руевъ) и *Elijahu*. Ewald II, 585.

⁵⁹⁾ S. Zerst. 290.

Кромѣ того, не невѣроятна и догадка Велльгаузена, что послѣ 6-ой главы было помѣщено извѣстiе о разрушенiи Силома, впоследствии утраченное, и еще Иеремiя, можетъ быть читаль его, на что могутъ указывать слова Иеремiи 19, 3, взятыя изъ 1 Цар. 3, 11 (Stade I, 205). 4) Что касается выраженiя „въ свое мѣсто“ (1 Цар. 6, 2), то нѣтъ оснований утверждать, что оно указываетъ на силомскую скинiю, а не на землю израильскую вообще, что 5) силомская скинiя существовала до времени раздѣленiя царства, это Майбаумъ выводитъ изъ тѣхъ самыхъ словъ Суд. 18, 30—31, въ которыхъ мы выше видѣли указанiе на разрушенiе Силома филистимлянами послѣ битвы при Авенъ Езерѣ. Послѣднiя слова этого стиха: „и имѣли у себя истуканъ, сдѣланный Михою, во все то время, когда домъ Божiй находился въ Силомѣ“, думаетъ Майбаумъ, писатель или редакторъ книги Судей (по его мнѣнiю, конечно, очень позднiй) прибавилъ затѣмъ, чтобы согласить два различныя сказанiя о поставленiи истукана въ Дановомъ колѣнѣ, изъ которыхъ одно приписывало это завоевателямъ страны Данитянамъ (Суд. 18, 30), другое—израильскому царю Иеровоаму I (3 Цар. 12, 29). Соглашенiя этого онъ достигъ будто бы предположенiемъ, что истуканъ Михи существовалъ только до времени раздѣленiя царствъ, когда былъ вытѣсненъ истуканомъ царя Иеровоама; а чтобы обозначить это время онъ будто бы беретъ событiе современное уничтоженiю истукана Михи въ Данѣ—разрушенiе дома Божiя въ Силомѣ. Слѣдовательно, выводитъ Майбаумъ, разрушенiе Силома послѣдовало не раньше времени раздѣленiя царства Еврейскаго.

Этотъ доводъ Майбаума основанъ на совершенно произвольныхъ предположенiяхъ: а) очень позднего (по крайней мѣрѣ значительно позднѣе раздѣленiя царствъ) происхожденiе книги Судей въ ея настоящей редакци и б) намѣренiя писателя соглашать варианты сказанiя о данитскомъ истуканѣ. Но допускать позднее происхожденiе книги Судей нѣтъ оснований, — по крайней мѣрѣ Майбаумъ ихъ не приводитъ (признавать-же это уже за доказанное онъ не имѣетъ права, потому что и сами западные ученые еще не всѣ согласны въ этомъ). А предположенiе, будто писатель имѣлъ намѣре-

ніе соглашать сказанія объ истуканахъ въ Данѣ, не заслуживаетъ и опроверженія по своей произвольности; достаточно сказать, что, допуская его, Майбаумъ противорѣчитъ самому себѣ. Въ своей книгѣ „Entwickelung d. israelitischen Prophetenshums“⁶⁰⁾ онъ призналъ, что въ Суд. 18, 30, содержится указаніе на ассирійское нашествіе, слѣдовательно, допустилъ существованіе данитскаго истукана до ассирійскаго плѣна, а теперь признаетъ, что тоже мѣсто свидѣтельствуетъ о существованіи истукана только до раздѣленія царства. Наше объясненіе этого мѣста, данное выше, чуждое подобныхъ натяжекъ, представляется болѣе правдоподобнымъ.

6) Представлять Ахію Силомлянина, современника раздѣленія царства, начальникомъ пророческой школы въ Силомѣ нѣтъ оснований, потому что, съ одной стороны, самое существованіе въ Силомѣ пророческой школы есть не болѣе какъ предположеніе, а съ другой—если бы и была въ Силомѣ пророческая школа, не необходимо, чтобы каждый силомскій пророкъ принадлежалъ къ ней; пророкъ Амосъ, напримѣръ, не принадлежалъ ни къ одной пророческой школѣ въ Израилѣ (Ам. 7, 12).

Такимъ образомъ, существованіе Силомской skinii въ связи съ пророческой школой и послѣ плѣна ковчега,—до времени раздѣленія царства, является не болѣе какъ произвольнымъ предположеніемъ и притомъ мало вѣроятнымъ.⁶¹⁾

Такъ какъ всякая гипотеза получаетъ большую вѣроятность, если находитъ себѣ оправданіе въ фактахъ, для объясненія которыхъ она придумана, то мы не имѣемъ права отказываться отъ разбора дальнѣйшихъ положеній теоріи Майбаума подъ тѣмъ предлогомъ, что въ основѣ ихъ лежитъ ничѣмъ недоказанная гипотеза. Намъ могутъ возразить: пусть эта гипотеза ничѣмъ недоказана, но вѣдь не найдено отрицательныхъ инстанцій, заставляющихъ отказаться отъ

⁶⁰⁾ Стр. 51. Anm 1.

⁶¹⁾ Не говоримъ, что оно совсѣмъ невѣроятно, потому что и наше возрѣіе, которое мы противопоставили Майбауму есть тоже только предположеніе; правда—очень правдоподобное, имѣющее всѣ шансы для торжества надъ взглядомъ Майбаума, но все же только предположеніе.

нея; простое преимущество предъ ней, хотя бы и весьма значительное, традиціоннаго взгляда еще не есть доказательство ея ложности. Итакъ станемъ на время на точку зрѣнія Майбаумовой теоріи, допустимъ, какъ это ни представляется мало вѣроятнымъ что въ Силомѣ совершалось служеніе Іеговѣ и была пророческая школа — и послѣ плѣна ковчега, до времени раздѣленія царствъ. Разсмотримъ, какъ Майбаумъ доказываетъ существованіе вражды и интригъ противъ Іуды въ средѣ силомскихъ жрецовъ и пророковъ и мщеніе имъ Ровоама. Въ основу своего доказательства онъ полагаетъ тотъ фактъ, что возвратившись изъ филистимскаго плѣна, ковчегъ не попалъ въ Силомъ, а былъ сначала помѣщенъ въ Вивсамисѣ, а потомъ въ Каріаѳаримѣ, т. е. остался въ колѣнѣ Іудиномъ. Причину этого факта Майбаумъ видитъ въ соперничествѣ изъ за гегемоніи колѣна Ефремова и Іудина и потому прямо утверждаетъ, что ковчегъ былъ силою захваченъ (*geraubt wurde*) жителями іудейскаго города Каріаѳарима ⁶²). Этотъ насильственный захватъ колѣномъ іудичнымъ ковчега, захватъ, лишившій Силомъ его первостепеннаго значенія въ Израилѣ, долженъ былъ, по мнѣнію Майбаума, возбудить въ силомской іерархіи страшную ненависть къ Іудѣ и стремленіе воротить Силому его прежнее значеніе. Дальнѣйшее усиленіе политическаго и религіознаго значенія Іуды при Давидѣ и Соломонѣ, особенно когда былъ выстроенъ іерусалимскій храмъ, должно еще больше разжигать эту ненависть. А такъ какъ силомская іерархія и въ народѣ будто-бы встрѣчала такое же нерасположеніе къ Іудѣ, то весьма естественно, что она воспользовалась этимъ нерасположеніемъ, постаралась обострить его по возможности болѣе и, такимъ образомъ, подготовила возстаніе Іеровоама и отложеніе отъ дома Давидова 10 колѣнъ, надѣясь этимъ путемъ возвратитъ прежній блескъ и значеніе своему храму ⁶³). На существованіе такихъ подстрекательствъ указываетъ будто-бы и поведеніе пророка Ахіи, предсказавшаго Іеровоаму царствованіе надъ Изра-

⁶²) S. 300.

⁶³) S. 302.

илемъ (3 Цар. 11, 29 — 39; 12, 15; 1 Цар. 10, 15;). Подобныхъ указаній, навѣрное было больше, только девтерономистъ (позднѣйшій редакторъ историческихъ сказаній въ книгѣ Царствъ) выпустилъ ихъ, какъ унижающія іерархію и даже видоизмѣнилъ рѣчь Ахіи къ Іеровоаму до того, что въ ней и совсѣмъ не видно никакой ненависти къ дому Давида ⁶⁴), что Ровоамъ могъ разрушить Силомъ, съ его храмомъ и пророческой школой, это подтверждается, по мнѣнію Майбаума, тѣмъ, что онъ всю жизнь свою провелъ въ войнахъ съ сѣвернымъ царствомъ, все надѣясь воротить отложившіяся 10 колѣнъ (3 Цар. 14, 30). Въ одну изъ такихъ войнъ онъ могъ захватить въ свои руки Силомъ и разрушить его, какъ главное гнѣздо бунтовщиковъ. Возможность такого поступка Ровоама подтверждается еще тѣмъ, что вообще разрушеніе израильскихъ городовъ было въ обычаѣ іудейской войны (3 Цар. 15, 22); разрушеніе израильскихъ храмовъ позднѣйшими іудейскими царями также засвидѣтельствовано исторіей (4 Цар. 23, 15). Что же касается молчанія 3 кн. Царствъ о поступкахъ Ровоама, то это объясняется симпатіями къ дому Давидову позднѣйшаго редактора этой книги (девтерономиста), который, не желая набросить тѣнь на Ровоама, вычеркнулъ извѣстіе о разрушеніи имъ Силома.

Сколько совершенно произвольныхъ гипотезъ! Насильственный захватъ колѣномъ Іудинымъ ковчега; вражда и ненависть силомской іерархіи, перешедшая въ политическую агитацію; писатель—девтерономистъ, старающійся скрыть истинный смыслъ этой исторіи отъ пронизательнаго взора д-ра Майбаума... и все для того, чтобы отстоять свою излюбленную мысль о времени разрушенія Силома!

Предположеніе о насильственномъ захватѣ ковчега колѣномъ Іудинымъ стоитъ въ противорѣчьи съ 1 Цар. 6, 21, гдѣ прямо сказано, что каріаѳіаримляне взяли ковчегъ по предложенію жителей Виѳсамиса. Вѣроятно, думаетъ Келеръ, жители Виѳсамиса спрашивали у сосѣднихъ городовъ, который изъ нихъ готовъ принять къ себѣ ковчегъ завѣта, и именно Каріаѳіаримъ изъявилъ готовность на это принятіе ⁶⁵).

⁶⁴) S. 302.

⁶⁵) Herbuch II, S. III, цит. изъ О. Покровскаго: „Раздѣленіе Еврейскаго царства“, стр. 213.

Что не изъявили такой готовности другіе города, это объясняется жестокимъ поражениемъ многихъ изъ жителей Виесамиса смертію (1 Цар. 6, 19—20), которое возбудило въ нихъ, а также и въ другихъ городахъ ужасъ предъ ковчегомъ. Оно свидѣтельствовало, что гнѣвъ Божій на нихъ, открывшійся въ плѣненіи ковчега, не прекратился еще доселѣ,— что и возвращеніе ковчега приносить также бѣдствія. Этимъ и объясняется предварительное посольство отъ жителей Виесамиса къ жителямъ Кариаѳарима. Это предположеніе находитъ себѣ подтвержденіе и въ исторіи Давида.

Страхъ возбужденный внезапною смертію Озы, былъ причиною остановки уже начатаго перенесенія его въ скинію, построенную Давидомъ ⁶⁶⁾ (2 Цар. 6, 7—11). По этой же причинѣ и Силомъ, если только онъ тогда еще существовалъ (или былъ возстановленъ) могъ не изъявить готовности на принятіе ковчега. Въ глазахъ силомлянъ это основаніе могло имѣть даже бѣльшую силу, ибо имъ, навѣрное, было памятно возвыщенное чрезъ Самуила отверженіе Богомъ силомской іерархіи (1 Цар. 2, 27—36).

А если нѣтъ основаній признавать насильственный захватъ кариаѳаримлянами ковчега, то лишеннымъ всякаго основанія является и предположеніе вражды и агитаціи силомской іерархіи въ народѣ противъ Іуды. Утверждать же, что всѣ свидѣтельства Библии, которыя могли бы подтвердить мнѣніе доктора Майбаума, вычеркнуты желавшимъ ввести его въ заблужденіе писателемъ-девторономистомъ, значитъ — въ безвыходномъ положеніи прибѣгать къ героическому средству, разсѣкать вопросъ, а не разрѣшать его.

Итакъ, даже при признаніи полной справедливости гипотезы Майбаума о существованіи Силома, съ скиніей и пророческой школой до времени раздѣленія царства, его мнѣніе о времени и причинахъ разрушенія Силома является очень произвольнымъ, натянутымъ и потому мало важнымъ предположеніемъ. Во сколько же разъ должна уменьшиться эта вѣроятность, когда гипотезѣ о существованіи Силомской скиніи будетъ придано заслуживаемое ею значеніе!..

66) Покровскій. 213.

Мы дошли теперь до послѣдняго доказательства Майбаума, въ которомъ онъ дѣлаетъ послѣднюю и самую энергическую попытку отстоять свою теорію. Не покидая той мысли, что лишь благодаря тенденціознымъ поправкамъ девтерономиста изъ его рукъ ускользнули дорогія историческія свидѣтельства, онъ, съ полною вѣрою въ торжество своего якобы праваго дѣла, съ настойчивостью и неутомимостью достойными лучшей цѣли, начинаетъ подозрительно прислушиваться къ священнымъ звукамъ божественной поэзіи евреевъ, въ надеждѣ, что авось либо здѣсь въ области чувства ему удастся уловить невольное признаніе, котораго довольно искусно избѣжала холодно-разсудочная исторія. И вотъ его слухъ, привыкшій въ голосъ еврейской древности различать лишь фальшь, поддѣлки и диссонансы, святотатственно останавливается на высокомъ откровеніи „Бога истинна“ о пришествіи въ міръ „Бога истинна—Примирителя“, изреченномъ устами умирающаго Іакова, который просвѣтленнымъ взоромъ проникалъ въ темную даль грядущихъ вѣковъ и видѣлъ тамъ разсвѣтъ новаго Дня.

Майбаумъ останавливается на Быт. 49, 10, какъ бы заключающимъ въ формѣ *vaticinium post eventum*, или *vaticinium ex eventu* (пророчество послѣ или вслѣдствіе исполненія), историческое свидѣтельство о разрушеніи Силома, съ его скиніей, во время раздѣленія еврейскаго царства⁶⁷⁾. Заявивъ въ самомъ началѣ этой части своего сочиненія, что онъ примыкаетъ въ вопросѣ о происхожденіи благословія Іакова къ тѣмъ, которые относятъ это происхожденіе ко времени позднѣйшему не только Іакова, но и Моисея⁶⁸⁾, Майбаумъ говоритъ, что въ его глазахъ здѣсь представляется важнымъ вопросъ, — когда именно въ позднѣйшее время было составлено это благословіе. Оговорившись за тѣмъ, что при всемъ разнообразіи мнѣній о времени происхожденія „благословія“ ни одно еще не относило его къ послѣ—давидовой эпохѣ, и что онъ — Майбаумъ попытается сдѣлать этотъ смѣлый шагъ, онъ утверждаетъ, что для названной

67) SS. 304—312.

68) S. 304.

цѣли главное значеніе имѣть то, что сказано въ „благословеніи“ объ Іудѣ и Іосифѣ, особенно объ Іудѣ и именно слова *ad ki jabo Schiloh*, которыя онъ переводитъ: „пока не придетъ (Иуда) въ Силомъ“.

Переходя къ разбору пророчества объ Іудѣ, онъ говоритъ: что въ заключительныхъ словахъ *ad ki* указывается на поворотный пунктъ въ исторіи Іуды, на начало уменьшенія ея политической силы; и затѣмъ ставитъ вопросъ: къ какому времени въ исторіи Іуды относится этотъ поворотный пунктъ, связанный съ его приходомъ въ Силомъ? Отвергнувъ мнѣніе Дилльмана, который видитъ въ Быт. 49, 8—10 указанія на событія, упоминаемыя Суд. 1, 3)⁶⁹⁾, онъ говоритъ, что въ „благословеніи“ несомнѣнно заключается указаніе на славный періодъ въ исторіи іудина колѣна и на конецъ этого періода и что поэтому слова благословенія никакъ нельзя относить къ эпохѣ раньше Давида, такъ какъ тогда іудино колѣно не играло никакой роли въ исторіи еврейскаго царства. Но начиная съ Давида, прославившагося своими завоеваніями, исторія дома Іудина стоитъ въ замѣчательномъ соотвѣтствіи съ словами благословенія. Слова: „молодой левъ Іуда, съ добычи, сынъ мой поднимается“ могутъ указывать на узурпацію Давидомъ Саулова престола⁷⁰⁾. Слова же: „преклонился онъ, какъ левъ и какъ львица: кто подниметъ его?“ прямо обозначаютъ время Соломонова царствованія, когда Израиль въ гордой надеждѣ на свою силу жилъ въ мирѣ съ сосѣдями.

Но изъ словъ благословенія объ Іосифѣ, который называется молодою плодоносною отраслью, простирающею свои вѣтви за стѣны, котораго Іаковъ представляетъ какъ бы стѣсненнымъ отъ враговъ и испрашиваетъ для него, какъ для „избраннаго между братьями“, самыя богатыя благословенія, видно, что изображенная выше сила Іуды ко времени составленія „благословенія“ Іакова уже была достояніемъ

69) S. 305—306.

70) На замѣчаніе Дилльмана, что „очень двусмысленная похвала—усилиться путемъ узурпаціи“, Майбаумъ возражаетъ, что въ благословеніи и видно намѣреніе высказать похвалу съ ограниченіемъ.

прошлаго и была сломлена возставшимъ домомъ Іосифа. Въ самомъ дѣлѣ, дальнѣйшія слова благословенія Іудѣ: „не отойдетъ скипетръ отъ Іуды и законодатель отъ чреслъ его, пока не придетъ онъ въ Силомъ“... указываютъ, когда наступилъ поворотный пунктъ въ развитіи могущества Іуды. Этотъ „приходъ“ въ Силомъ ⁷¹⁾ могъ быть только съ враждебною цѣлію: это было разрушеніе Силома, можетъ быть послѣдняя побѣда, одержанная Ровоамомъ надъ своими врагами. Разрушеніе этого древняго святилища было такою же ошибкою, имѣвшею самыя плачевныя послѣдствія для дома Іудина, какъ разрушеніе Номвы для дома Саулова. Этимъ промахомъ Ровоамъ самъ заставилъ народныя симпатіи перейти къ Іеровоаму. Нечестивый царь, разрушитель храмовъ, оттолкнулъ отъ себя колѣна, доселѣ, можетъ быть, еще колебавшіяся въ выборѣ между Ефремомъ и Іудею, а теперь смѣло ставшія подъ знаменемъ Ефрема.

„Уменьшеніе могущества Іуды ясно указывается словами *velô iqehath 'ammim*, слова эти доселѣ переводили: „и ему покорность народовъ“. Но это неправильно. *Iqehath* вовсе не значитъ: „покорность“. Въ параллель этому мѣсту обыкновенно приводятъ Притч. 30, 17. Но оттуда-то именно и видно, что *iqehath* не значитъ „покорность“. Мѣсто это читается: „Глазъ, насмѣхающійся надъ отцемъ и пренебрегающій покорностью [*iqehath*] къ матери, выключотъ вѣроны дольные“... „Пренебрегать покорностью“ вмѣсто „пренебрегать приказаніемъ“ есть неловкое выраженіе уже само по себѣ“. Нельзя, скажемъ мы, къ древнимъ священнымъ писателямъ предъявлять требованія современной стилистики. „Почему по отношенію къ отцу сказано только о насмѣшкѣ надъ его личностью, а не упомянуто о послушаніи, которымъ ему ближайшимъ образомъ обязаны дѣти ⁷²⁾“ (ср. Іов. 1, 8)?

⁷¹⁾ Майбаумъ даже высказываетъ предположеніе, что первоначально тутъ стояло не *jâbo*, а другое слово, прямо указывавшее на „разрушеніе“, но было смягчено позднѣе въ интересахъ Іуды. Вездѣ—то Майбаумъ видитъ участіе девтерономиста и разоблачаетъ имъ самымъ (Майбаумомъ) измышленную тенденціозность библейскихъ сказаній.

⁷²⁾ На самомъ дѣлѣ здѣсь читаемъ: „Слушай, сынъ мой, наставленія (*musar*) отца твоего и не отвергай завіта (*thorah*) матери твоей“. *Thorah* (внушеніе,

Въ словахъ Притч. 23, 29: „Слушайся отца твоего: онъ родилъ тебя; и не пренебрегай матери твоей, когда она состарѣеть“ прямо говорится о послушаніи отцу и этимъ доказывается, что *iqehath* съ значеніемъ „покорность“ нельзя относить къ матери“. Странное заключеніе выводитъ Майбаумъ: сказано слушайся отца, слѣдовательно, покорность матери не заповѣдуются! „Глазъ, презирающій отца“, говоритъ Майбаумъ—это еще понятно; но „глазъ, пренебрегающій покорностью матери“ — далеко не такъ ясно“. Это обращеніе къ непонятности, какъ послѣднему аргументу мы видѣли у Майбаума и раньше. Ему не понятно, почему бы не быть въ Силомѣ пророческой школы — слѣдовательно, заключаетъ онъ, она тамъ была. Ему не понятенъ смыслъ простаго библейскаго изреченія — слѣдовательно, оно бессмысленно! „Что дѣлать глазу съ послушаніемъ? продолжаетъ Майбаумъ: превозношеніе глаза показываетъ, что *iqehath* должно быть чѣмъ либо видимымъ, бросающимся въ глаза и усвояться прямо матери“. Здѣсь, намъ кажется, Майбаумъ намѣренно впадаетъ въ nepозволительную придирчивость; иначе пришлось-бы удивляться, какъ непонятенъ оказывается еврейскій языкъ, богатый тропами и фигурами, для прямолинейнаго ума европейскаго ученаго, привыкшаго къ прозаической точности. „Очевидно, выводитъ Майбаумъ: *iqehath* указываетъ на старческую слабость женщины, заставляющую ее впадать въ дѣтство и дѣлаться отвратительною, что особенно замѣчается на востокѣ“...

Этотъ выводъ былъ бы убѣдительнѣе, если бы хоть скольконибудь подтверждался этнографіей. Примѣръ Сарры и другихъ библейскихъ женщинъ говоритъ противное; *iqehath*, говоритъ Майбаумъ, образовано отъ корня: *qāhāh* = *kāhāh* ⁷³⁾ (?), что значитъ: „быть слабымъ, тупымъ“. Это совершенно вѣрное значеніе гл. *kahah* Майбаумъ подтверждаетъ многими ссылками на различныя мѣста Библии и на еврейскихъ ученыхъ.

Послѣ этой довольно тенденціозной филологической справки

законъ) скорѣе указываетъ на послушаніе, чѣмъ *musar* (Lehre, Kenntniss, Weisheit, — Gesenius, S. 473 a), которое ближе указываетъ на авторитетъ въ вопросахъ теоретическаго характера.

⁷³⁾ *Qahah* начинается буквою *кофъ*, а *kahah* — буквою *кафъ*.

Маубаумъ считаетъ себя въ правѣ сдѣлать такой странный переводъ Быт. 49, 10: „не отойдетъ скипетръ (= колѣно) (?) отъ Іуды и жезлъ предводительскій (гегемонія) (?) отъ ногъ его, пока онъ не придетъ въ Силомъ и не потерпитъ (?) отпаденія (потери) колѣнъ“.

Затѣмъ Майбаумъ, поблагодаривъ автора „благословенія“ за сохраненіе для библейской науки извѣстія о времени разрушенія Силома, распространяется о личности автора. Авторъ этотъ, по Майбауму, есть несомнѣнно ефремлянинъ, ибо а) онъ съ самымъ горячимъ сочувствіемъ и съ гордо-стію говоритъ о домѣ Іосифа въ противоположность безцеремонному хищнику Іудѣ, въ чемъ сказалась будто-бы исконная вражда за гегемонію Ефрема и Іуды; б) онъ называетъ Бога „тельцомъ“ Іакова и приглашаетъ признать „камень Израіля“ ⁷⁴⁾. Въ этомъ Майбаумъ, повидимому, усматриваетъ указаніе на культы Іеровоама; с) онъ злоствуетъ на Вениамина за его непостоянство (Schwankungen) и за союзъ съ Іудой противъ Ефрема; d) только ефремлянинъ могъ прямо говорить о разрушеніи Силома, тогда какъ въ іудейскихъ рукахъ это „разрушеніе“ смягчено въ невинный „приходъ“. Всѣ эти соображенія, на нашъ взглядъ, имѣютъ смыслъ лишь при предположеніи, что поводомъ къ появленію „благословенія“ въ устахъ Іакова послужило желаніе сдѣлать въ немъ указаніе на разрушеніе Силома. А насколько это предположеніе справедливо, увидимъ ниже.

Сущность изложеннаго послѣдняго доказательства теоріи Майбаума очень легко сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) въ словахъ „благословенія“ объ Іудѣ Schiloh нужно перевести собственнымъ именемъ — Силомъ, считать это имя за дополненіе (обст. мѣста) и iqehath — сущ. „отдѣленіе“, а не „покорность“. 2) Въ такомъ видѣ благословеніе является несомнѣнно vaticinium ex eventu, исполненнымъ во времена Давида, Соломона и Ровоама и 3) принадлежитъ оно несомнѣнно писателю ефремлянину.

⁷⁴⁾ Неизвѣстно по какому переводу приводитъ эти названія Майбаумъ. Въ имѣющейся у насъ вариации перевода Быт. 49, 22—26—Мандельштамъ, стр. 243, дѣйствительно встрѣчается названіе тельца, но оно отнесено къ Іосифу, а не къ Богу.

Разберемъ эти положенія.

Прежде всего—какое значеніе дать слову Schiloh?

Здѣсь мы должны сказать, что мнѣнія многочисленныхъ изслѣдователей, о Быт. 49, по этому вопросу представляютъ весьма значительное разнообразіе. Въ общемъ ихъ можно раздѣлить на двѣ группы: одни считаютъ Schiloh за подлежащее, другіе за дополнение. Каждая изъ этихъ группъ подраздѣляется на двѣ фракціи: одна признаетъ Schiloh за *nomen abstractum* или *appellativum* (нарицательное) и переводитъ: „покой“, „примиритель“ и т. п., другая за *nom. proprium* и переводитъ: придетъ тотъ, кто будетъ называться Schiloh или „Силомъ“. Такимъ образомъ, мы должны изслѣдовать: нужно-ли Schiloh принять за подлежащее или за дополнение, и какое дать ему въ томъ и въ другомъ случаѣ значеніе,—*nom. appell.* (или *abstr.*) или *nom. propr.*

Нужно замѣтить, что защитники мессіанскаго значенія „благословія Іудѣ“ въ громадномъ большинствѣ случаевъ отстаиваютъ ту мысль, что Schiloh слѣдуетъ считать подлежащимъ, переводитъ: „пока не придетъ schiloh т. е. Мессія“, и указываютъ для этого различныя основанія, преимущественно апіорнаго характера, не вытекающія прямо изъ филологическаго изслѣдованія еврейскаго текста. Самымъ виднымъ представителемъ этого взгляда въ новое время является Деличъ. Для своего взгляда онъ выставляетъ такое основаніе: въ средѣ патриарховъ обѣтованіе о рожденіи Мессіи непрерывно передавалось отъ отца къ первородному сыну. Такъ нужно сказать о патриархахъ: Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ. Когда же эта патриархальная триада послѣ Іакова развѣтвилась въ додекаду, и обѣтованіе о рожденіи Мессіи вмѣсто фамиліаго должно было сдѣлаться народнымъ достояніемъ, то естественно возникалъ одинъ только вопросъ: кому изъ 12 колѣнъ было передано обѣтованіе о происхожденіи изъ него Мессіи. Поэтому, если мессіанское обѣтованіе нужно видѣть въ пророчествѣ объ Іудѣ, то ясно, что Іудѣ было обѣщано происхожденіе отъ него Мессіи; слова *ad ki Iabo Schiloh* нужно перевести: „пока не придетъ Schiloh, т. е. Мессія“⁴⁷⁾. Въ основѣ этого не совсѣмъ свободнаго

⁴⁷⁾ *Bibl. proph. Theol. Leipz. 1846. S. 293. Цит. изъ Курца—Geschichte I, 263.*

отъ нѣкоторой натянутости доказательства лежитъ мысль, что идея личнаго Мессіи была не чужда уже и патриархальному времени. Но врядь ли это такъ. Быт. 3, 15; 9, 26; 12, 2—4 и др, содержатъ только самыя общія указанія на побѣду надъ грѣхомъ, на примиреніе Бога съ людьми, чрезъ потомство Сима, а затѣмъ частнѣе — Авраама. Съ большею вѣроятностью можно утверждать, что идея о личномъ Мессіи впервые ясно высказана только уже при Моисеѣ (Втор. 18, 18. 19). Затѣмъ эта идея обогатилась новыми индивидуальными чертами въ высокихъ пѣсняхъ Давида и т. д. Если же нѣтъ вѣскихъ основаній признавать идею личнаго Мессіи не чуждою и патриархальнаго времени, то за доводами Делича въ пользу признанія schiloh подлежащимъ съ значеніемъ Мессіи невозможно признать особенной доказательной силы. Болѣе удачнымъ по этому должно считать переводъ LXX: ἕως ἔτι ἐλθῆ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (donec veniant, quae ei reservata sunt) или по другому чтенію: ὃ ἀπόκειται (donec veniat, cui reservatum est), который (переводъ) хотя и передаетъ Schiloh подлежащимъ, но не такъ, повидимому, настойчиво желаетъ видѣть въ немъ указаніе на личнаго Мессію. Этотъ переводъ основанъ на слѣдующей этимологіи слова Schiloh: Schiloh=Schiloh (въ первомъ случаѣ буквы: шинзъ, йодъ съ хирекомъ, ламедъ съ холемомъ, ие; во второмъ: шинзъ съ хирекомъ — безъ йода, — ламедъ и пр.)=Schelloh (шинзъ съ сеголемъ, ламедъ и пр.)=ascher lo, которому онъ скипетръ—(подраз. принадлежитъ⁷⁵). Смыслъ получается такой: Іуда дотолѣ долженъ владѣть скипетромъ, пока не придетъ Тотъ, которому этотъ скипетръ принадлежитъ по праву. Но то обстоятельство, что Schiloh (шинзъ съ хирекомъ, ламедъ съ холемомъ и ие) имѣется только въ немногихъ древнихъ спискахъ Библии⁷⁶); что его, очевидно, нужно разсматривать, какъ scriptio defectiva вмѣсто обыкновеннаго Schiloh (шинзъ, йодъ съ хирекомъ, ламедъ и пр.) и что, наконецъ, представляется странною и необъяснимою вокализациа schiloh, вмѣсто schelloh, не позволяетъ принять

75) Kurtz, Geschichte d. V. I. I, 265.

76) См. Schumann. Genesis hebraice et graece 1829. p. 734.

этой этимологіи. Не говоримъ уже о нѣкоторой несообразности въ пониманіи библейскаго текста при такой этимологіи: если скипетръ по праву принадлежитъ Мессіи, то неужели Іуда незаконно владѣлъ имъ⁷⁷⁾? Всѣ преимущества достовѣрности имѣетъ другая этимологія слова Schiloh производящая его отъ гл. Schālāh, что значитъ быть покойнымъ⁷⁸⁾. Какъ видимъ Schālāh имѣетъ значеніе не переходное: „покоиться“, а не „успокаивать“. Поэтому и производное отъ него schiloh вѣрнѣе будетъ перевестъ абстрактнымъ существительнымъ: „покой“, а не именемъ лица - дѣятеля: „примиритель“, хотя, конечно, въ глазахъ богослова, признающаго мессіанское значеніе Schiloh не грѣшитъ противъ смысла и послѣдній переводъ, потому для ясности онъ и принятъ въ нашихъ синодскихъ изданіяхъ Библии. Ср. Евр. 3, 11—19. Въ пользу того, чтобы переводить Schiloh абстр. сущ. покой, говорятъ еще и то, что, какъ мы упоминали выше по отношенію къ Schiloh, форма Schilon откуда *nomen gentil. schiloni* (3 Цар. 11, 29; 12 15) есть первоначальная форма, окончаніе-же *on* по Эвальду⁷⁹⁾ образуетъ abstracta или *adiectiva*⁸⁰⁾

Какъ скоро мы рѣшили, что schiloh удобнѣе всего переводить абстр. сущ. покой уже легко рѣшить и вопросъ о томъ, является ли оно подлежащимъ или дополненіемъ. Уже то соображеніе, что послѣ *ad kī jabo* естественнѣе всего ожидать указанія, — куда именно придутъ, составляетъ считать Schiloh дополненіемъ. Кромѣ того, къ этому-же склоняетъ и фраза *velo i qehath 'ammim*, въ которой, если Schiloh признать подлежащимъ, *velo* нужно отнести или къ *jehudah*, или къ Schiloh. Но отнести его къ Schiloh нельзя, потому что довольно странно — „покоряться покою“;

77) Kurtz I, 266.

78) Ср. Gesenius *Hub. S.* 870, b. *intr. sorglos sein*; отсюда *ruhig, sicher sein*. I. Coccei, *Lex. p.* 897, *tranquillum esse*; *εἰρηνεύειν* ср. *Iob. 3, 22* или 26; *lo schālethi* и пр. *non fueram tranquillo animo, imo nec quietus eram*.

79) *Lehrbuch. S.* 16, 3 в. *Цит. изъ Kur. II, 565*.

80) Kurtz I, 266

отнести къ Іудѣ тоже не совѣмъ удобно, потому что *velo* обыкновенно относится къ ближайшему подлежащему. Получается темнота рѣчи, которой удобно избѣжать, принимая *schiloh* за дополненіе, а не подлежащее ⁸¹⁾ при *jabo*. Теперь намъ относительно *Schiloh* остается только рѣшить, — употреблено-ли оно въ разбираемомъ нами мѣстѣ для выраженія абстрактнаго понятія „покоя“, или для обозначенія города въ колѣнѣ Ефремовомъ — Силома. Такъ какъ изслѣдованіе еврейскаго текста въ этомъ случаѣ помочь намъ болѣе не можетъ, ибо и городъ Силомъ писался тоже *Schiloh*, то вопросъ этотъ сводится для насъ къ другому: могъ-ли авторъ „благословенія“ сдѣлать въ немъ указаніе на Силомъ?. Если „благословеніе“ не принимать за *vaticinium post eventum*, то почти несомнѣнно, что авторъ его не могъ въ немъ указывать на Силомъ, потому что, какъ весьма справедливо замѣчаетъ Генгстенбергъ ⁸²⁾, городъ Силомъ во времена Іакова врядъ-ли существовалъ, а если и существовалъ, то былъ такимъ ничтожнымъ и незначительнымъ мѣстомъ, что Іаковъ въ такую торжественную минуту, какъ предсмертное прощаніе съ дѣтьми, никакъ не могъ коснуться его въ своей рѣчи.

Если же „благословеніе“ принимать за *vaticinium post eventum*, то вѣроятность того, что *Schiloh* относится къ гор. Силому становится очень большою, ибо изъ 42 разъ употребленія въ Библии *Schiloh* 41 разъ онъ относится къ гор. Силому. Слѣдовательно, вопросъ: можно-ли *Schiloh* считать за имя города Силома?—сводится къ вопросу: есть-ли основаніе считать „благословеніе“ за *vaticinium ex eventu*? А это мы рассмотримъ ниже.

Теперь о *iqehath*. Мы видѣли уже, какъ неосновательно Майбаумъ отрицалъ за словомъ *iqehath* значеніе „покорность“, находя, на основаніи сопоставленія Притч. 30, 17 съ 1, 8 и 23, 22, что говоритъ о „пренебреженіи покорностью къ матери“ — нелѣпость. Но онъ кромѣ того оправдываетъ свой взглядъ еще ссылкою на происхожденіе *eqehath* отъ *kahah* =

⁸¹⁾ Kurtz 267.

⁸²⁾ *Christologie*, S. 82—83.

qahah, что значить „быть слабымъ, тупымъ“, а вовсе не значить быть послушнымъ. Но iqehath (эта форма есть форма status constructus отъ iqehah) вовсе и не происходитъ отъ qahah (родств. kahah) iqehah нужно производить отъ глагола jaqah (ср. греч. εἶχω, ἀκούω) „быть послушнымъ“, родств. jaqah⁸²⁾—„почитать, бояться Бога, быть благочестивымъ (Ges. 372 а)“; отсюда сущ. ж. рода jaqahah употребляющееся только in statu constructo⁸³⁾ съ dagesch siphonicum—iqehath значить послушаніе, покорность. Такая этимологія слова iqehath стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ вышеочерченнымъ высокимъ достоинствомъ Іуды⁸⁴⁾. Принимать-же производство iqehath отъ qahah=kahah нѣтъ нужды, потому что оно совершенно произвольно и привноситъ темноту и непонятность въ текстъ. Въ самомъ дѣлѣ, если даже принять производство Майбаума, то какой смыслъ будетъ имѣть такое странное выраженіе: „и ему тупость народовъ?“ Майбаумъ вмѣсто этой фразы употребляетъ другую, нисколько не лучше этой: „и ему потеря колѣнъ“. Но, во-первыхъ, тупость и потеря вовсе не синонимы; а во-вторыхъ, если и принять, что было бы произвольно, что „Das Stumpfsein=der Abfall (Verlust), какъ хочется Майбауму, то и тогда фраза остается не особенно складною. Итакъ, съ полнымъ правомъ iqehath можно переводить „покорность“.

Разберемъ теперь, можно-ли принимать „благословеніе“ Такова за vaticinium ex eventu и, слѣдовательно, имѣеть-ли какое-либо право Майбаумъ основывать на немъ свое мнѣніе о разрушеніи Силома.

Нельзя признать „благословеніе за vaticinium ex eventu по слѣдующимъ основаніямъ: 1) весь характеръ благосло-

⁸²⁾ Второе jaqah имѣеть два *камца*, а первое—*камецъ* и *патакъ*, и въ *не мантикъ*.

⁸³⁾ Гезениусъ, *ibid*.

⁸⁴⁾ Принимаютъ для Быт. 49, 10 и другое производство—отъ qahath, родственнаго jaqah „qahath“ халд. „qeha“ (*кофъ, ге, алефъ*) и евр. qahal значить собираться. Въ такомъ случаѣ нужно только принять въ Быт. 48, 10 чтеніе iq'ethu, что очень могло быть. Тогда это слово можетъ указывать въ мессіанскомъ смислѣ на покорное и охотное собраніе народовъ вокругъ Христа, какъ овецъ вокругъ добраго пастыря; на собраніе вѣрующихъ въ царствѣ Христовомъ. Ср. 2 Тесс. 2, 1.

венія, его способъ выраженія идей—не напоминаютъ vaticinium ex eventu; 2) нельзя указать опредѣленнаго времени, къ которому бы можно отнести eventus vaticinii, во всѣхъ подробностяхъ иначе—времени, котораго бы картину представляло „благословеніе“; 3) „благословеніе“ содержитъ прямое указаніе на принадлежность его къ домоисейскому времени.

1. „Пророчество, говоритъ Куртцъ⁸⁵⁾, коренится въ обстоятельствахъ и потребностяхъ того настоящаго, къ которому принадлежитъ. Поэтому для пониманія пророчества необходимо принимать во вниманіе это настоящее и разсматривать субъективное настроеніе пророчествующаго въ связи съ объективными условіями, въ которыхъ пророкъ находитъ и поводъ для пророчества и беретъ образы для выраженія своихъ идей. Иначе: пророчество, будучи сверхъестественнымъ откровеніемъ съ одной стороны, всецѣло можетъ быть объяснено изъ условій естественныхъ, на основѣ коихъ возникло то психическое настроеніе пророка, которое онъ ближайшимъ образомъ хотѣлъ выразить,— съ другой! Поэтому для пророковъ, а также и ихъ современниковъ слова ихъ и всѣ указанія на будущее были выраженіемъ ихъ чувствованій, желаній, сладкихъ надеждъ, тревожныхъ опасеній и стремленій, и только глубокое внутреннее чувство близости и общенія съ Богомъ, чувство, наполнявшее ихъ существо, подсказывало имъ, что ихъ устами говоритъ Богъ, Который, въ премудрости Своей, даетъ историческое осуществленіе ихъ словамъ. Если мы съ этой точки зрѣнія разсмотримъ „благословеніе Іакова“, то найдемъ, что каждое отдѣльное благословеніе непремѣнно указываетъ — или на исторію благословляемаго, или на его характеръ, или на особенныя его отношенія къ отцу и т. п.⁸⁶⁾; предсказанія о будущей судьбѣ сыновей высказаны въ формѣ самыхъ об-

⁸⁵⁾ Gesch. I, 258.

⁸⁶⁾ О Рувимѣ (ст. 3—4) ср. Быт. 25, 22; о Симеонѣ и Левіи (5—7) ср. Быт. 34, 25. 30—31; объ Іудѣ (8—12) ср. Быт. 37, 26—27; 44, 18—34; 38 гл. ст. 8 ср. Gesenius Hub. S. 346, b; Jehudah=Preis, hob. О Завулонѣ Zebulun=жилище ср. ст. 13—„вселится“ при морѣ=въ обѣтаванной землѣ. О Данѣ: ср. ст. 16 съ Gesen. S. 211, a; Dan. Richter. Объ Іосифѣ (22—26) ср. Быт. 37, 3; ст. 26 ср. Быт. 42, 6.

щихъ пожеланій и предчувствій, подкрѣпляемыхъ надеждою, что Богъ исполнитъ ихъ. Черезъ все пророчество проходитъ одна идея — увѣренность, что Богъ возвратитъ сыновъ Израиля въ землю обѣтованную⁸⁷⁾. Не то бываетъ въ *vaticinia post eventum*. Они обыкновенно измышляются людьми, недобросовѣстно и неуважительно относящимися къ древности, на которую хотя съсылаются для торжества извѣстной тенденціи. Ослѣпленные стремленіемъ провести эту тенденцію, лица измышляющія *vaticinia post eventum* никогда не умѣютъ хорошо поддѣлаться подъ духъ древности и ихъ грубыя и часто наивныя поддѣлки при всякомъ прикосновеніи къ нимъ издають фальшивый тонъ въ диссонансъ съ правдивой гармоніей исторіи. Въ *vaticinia post eventum* всегда найдутся такія индивидуальныя черты предсказываемыхъ событій, о которыхъ пророкъ не могъ имѣть и понятія, найдутся такія подробности, о которыхъ съ увѣренностью можно сказать, что онѣ списаны съ прошедшаго и только помѣчены будущимъ временемъ.

2. Если мы рассмотримъ: могли ли быть предсказанія Іакова списаны съ какого-нибудь времени въ исторіи евреевъ, то найдемъ, что такого времени нѣтъ. Каждое отдѣльное предсказаніе несомнѣнно исполнилось, но трудно подыскать для каждой мелкой подробности и ея историческое осуществленіе. Затѣмъ, каждое предсказаніе исполнилось отнюдь не въ одно время съ прочими. Выводъ отсюда такой: или „благословеніе“ — не списано ни съ какого опредѣленнаго времени, т. е. не есть *vaticinium post eventum*, или списано, хотя и не совсѣмъ точно, съ разныхъ временъ, т. е. представляетъ произведеніе нѣсколькихъ авторовъ, жившихъ не одновременно. Но послѣдняго допустить никакъ нельзя, потому что единство идеи, проходящей черезъ все „благословеніе“, весь строй рѣчи его съ необходимостью заставляютъ признать его принадлежащимъ одному автору. Слѣдовательно, „благословеніе“ не есть *vaticinium ex eventu*. А что дѣйствительно исполненіе пророчества нельзя прослѣдить во всѣхъ мелкихъ подробностяхъ и не возможно отнести къ

⁸⁷⁾ Ср. ст. 29—33 съ 1 ст.

одному времени, это покажетъ частнѣйшій разборъ сказаннаго въ „благословеніи“ о каждомъ колѣнѣ. Понятіе объ открывающейся во всемъ „благословеніи“ неопредѣленности и общности въ отношеніи къ конкретной дѣйствительности историческихъ судебъ народа Израилева, особенно могутъ дать благословенія Іудѣ и Іосифу, какъ самыя обширныя и характерныя: каждое изъ нихъ занимаетъ почти столько же мѣста, сколько занимаютъ прочія вмѣстѣ. Повидимому авторъ „благословенія“ желалъ сказать о нихъ особенно обстоятельно. Если бы пророчество Іакова было поздняго происхожденія, то для опредѣленія времени этого происхожденія, какъ совершенно справедливо замѣтилъ Майбаумъ, нужно останавливаться именно на сказанномъ про Іуду и Іосифа⁸⁸⁾. И какъ однако неопредѣленны и общи изреченія пророчества о тѣхъ фактическихъ подробностяхъ, въ которыхъ можно видѣть ихъ исполненіе! Только общія идеи о львиномъ мужествѣ и воинской силѣ, о побѣдахъ и господствѣ, о полнотѣ благословенія и о преимуществахъ, представляющіяся лишь настолько отвлеченными отъ внѣшней дѣйствительности, насколько это было необходимо, чтобы придать имъ сколько нибудь понятное выраженіе⁸⁹⁾, видимъ мы здѣсь. Правда, изображеніе Іудиной силы можно относить ко временамъ Давида и Соломона, но можно въ нихъ видѣть и указаніе на событія 1 главы Судей, какъ это и дѣлаетъ упоминаемый Майбаумомъ Дилльманъ, даже на событія изъ жизни евреевъ по выходѣ изъ Египта⁹⁰⁾. Видѣть въ нихъ точное изображеніе состоянія еврейскаго народа за время Давида и Соломона, нѣтъ основаній. Видѣть въ словахъ: „съ добычи сынъ мой подвигается“ указаніе на „узурпацію“, какъ выражается Майбаумъ, Саулова престола Давидомъ невозможно по той самой причинѣ, на которую указываетъ Дилльманъ⁹¹⁾. Возраженіе Майбаума, что и имѣлось въ виду высказать похвалу съ ограниченіемъ теряетъ свою силу послѣ того, какъ

88) Kurtz I, 273.

89) Ibidem.

90) Ср. Арх. Бориса „Опытъ изъясн. XLIX гл. кн. Бытія“. Стр. 7.

91) Maybaum—Zerst. S. 307.

мы показали, что въ словахъ *valo iqehath 'ammim* не заключается ничего, служащаго къ уничиженію Іуды. Напротивъ, эти слова служатъ къ большому возвеличенію Іуды: „и ему—Іудѣ⁹²⁾—покорность народовъ“! Изъ словъ благословенія о силѣ Іосифа нельзя заключить о безсиліи Іуды, потому что и Іудѣ приписана очень большая сила и потому даже для признающихъ „благословеніе“ за *vaticinium post eventum* нельзя отсюда извлечь никакихъ заключеній о времени его составленія; можно только сказать, что Іуда и Іосифъ (Ефремъ) были самыми видными въ средѣ другихъ колѣнъ—не болѣе. Видѣть въ словахъ *ad ki iabo Schiloh* предѣльный пунктъ развитія іудейскаго могущества, хотя-бы *Schiloh* и переводить словомъ „Силомъ“⁹³⁾,—тоже не основательно. Этотъ взглядъ покоится на двухъ предположеніяхъ: а) что „прийти въ Силомъ“ въ данномъ случаѣ равносильно „разрушить Силомъ“ и б) что это предполагаемое разрушеніе имѣло мѣсто во время раздѣленія царства. Первое возможно только подъ довольно страннымъ условіемъ, что вмѣсто *Jabo* первоначально стояло слово, прямо указывавшее на разрушеніе⁹⁴⁾; это значитъ, что оно было возможно, когда бы было дѣйствительно! Второе — совершенно произвольно.

Если мы обратимся къ пророчествамъ о другихъ колѣнахъ, то еще болѣе убѣдимся, какъ мало оснований считать ихъ (пророчества) изображеніями, списанными съ исторической дѣйствительности.

О положеніи въ Палестинѣ *Рувимова* колѣна не сказано почти ничего. Мыслимо-ли это въ *vaticinium post eventum*, если бы оно въ самомъ началѣ заявило, что хочетъ изобразить судьбу „всѣхъ колѣнъ“⁹⁵⁾? Если сказать, что колѣно это было незначительное и область его лежала внѣ предѣловъ собственно Ханаана, то, вѣдь, то же нужно сказать и о колѣнѣ Гадовомъ и половинѣ Манассіина, а между тѣмъ

⁹²⁾ Въ лицѣ его славнаго Потомка—по мессіанскому пониманію.

⁹³⁾ Что возможно лишь подъ условіемъ признанія „благословенія“ за *vat. p.* *ev.*; а къ этому признанію ничто пока насъ не обязываетъ.

⁹⁴⁾ Мауб. *Zerstör.* S. 308, Anm.

⁹⁵⁾ Ср. 1 ст. съ. 28.

о нихъ, хотя немного, но сказано ⁹⁶⁾. О Симеонъ и Левіи сказано вмѣстѣ; жребій ихъ представленъ какъ бы тождественнымъ: оба должны быть разсѣяны во Израилѣ. Иаковъ такъ могъ выразиться, но позднѣйшій писатель — никогда. Жребій Левія, столь отличный отъ жребія всѣхъ другихъ колѣнъ, смѣшать съ жребіемъ такого зауряднаго колѣна, какъ Симеонъ, — для всякаго позднѣйшаго писателя невозможно ⁹⁷⁾.

Пророчество о *Завулонѣ*, положеніе котораго въ Палестинѣ указано точно, можетъ дать оружіе въ руки нашимъ противникамъ. Но мы уже видѣли, что въ устахъ Иакова указаніе на море и Сидонъ, могло быть простымъ изъясненіемъ имени Завулона (жилище) и указываетъ на идеальные предѣлы обѣтованной земли, будущаго владѣнія его потомства ⁹⁸⁾. Совпаденіе же пророчества съ дѣйствительностью можетъ объясняться тѣмъ, что при раздѣлѣ земли оно было принято во вниманіе. Кѣмъ и какъ? — отвѣты на это будутъ различные. Раціоналистъ скажетъ — Иисусомъ Навиномъ; мы, какъ православные богословы, должны сказать — божественнымъ Промысломъ, выразившимся въ томъ, что жребій Завулона указалъ на занимаемую имъ впослѣдствіи область. *Иссахаръ* представленъ спокойнымъ и смиреннымъ пастухомъ. Но изъ Суд. 5, 14. 15. 18 видно, что и онъ заявилъ себя въ исторіи геройскимъ мужествомъ ⁹⁹⁾. Изъ названія *Дана* судьбою и изъ того, что онъ характеризуется, какъ безудержный разбойникъ, — Эвальдъ выводитъ, что подъ образомъ хищника Дана представленъ судія Самсонъ, происходившій изъ Данова колѣна, и потому относитъ составленіе „благословенія“ къ позднѣйшему времени судейскаго періода ¹⁰⁰⁾. Что касается до названія Дана судьей, то это названіе есть только истолкованіе имени Дан — судья. Пріемъ этотъ, какъ мы уже видѣли, употребляется въ „благословеніи“ и по отношенію къ другимъ сыновьямъ Иакова, напримѣръ Іудѣ и Завулону; у евреевъ, особенно въ патріархальныя времена, было вѣрова-

⁹⁶⁾ Kurtz I, 274.

⁹⁷⁾ Ibid 274.

⁹⁸⁾ Ср. Riehm'a II Bd. „Sidon“.

⁹⁹⁾ Kurtz I, 275.

¹⁰⁰⁾ Geschichte d. V. Isr. I, 92—93.

ніе, что *nonen habet omen*: вполне достаточное основание Дана судьей своего народа. Что же касается до сходства изображенія Дана съ личностью Сампсона, то это сходство не настолько ужъ велико, чтобы принуждало съ необходимостью признать, что Сампсонъ послужилъ прототипомъ для изображенія Дана. Допустимъ даже, что въ изображеніи Дана нельзя не узнать Сампсона, какъ думаетъ Эвальдъ. Но, вѣдь, въ Сампсонѣ отрицательная критика всегда видѣла миоическое существо, еврейскаго Геракла ¹⁰¹⁾, и самъ Эвальдъ не соглашается признать за сказаніями о немъ полную историческую достовѣрность ¹⁰²⁾. Странно поэтому слышать отъ Эвальда мнѣніе, что Сампсонъ послужилъ прототипомъ для изображенія Дана въ „благословіи“. Допускать, что черты полумиоическаго народнаго героя перенесены на его отдаленнаго предка — невозможно. Въ миоахъ, гдѣ степень величія героя измѣряется его древностію, бываетъ скорѣе наоборотъ. Но пусть Данъ „благословія“ похожъ на Сампсона книги Судей. Выводъ отсюда могутъ сдѣлать тотъ, что „благословіе“ представляетъ картину положенія Израиля во время Сампсона. Но въ самой существенной своей части картина эта оказывается несоотвѣтствующей оригиналу: жалкое состояніе Иуды, какъ оно изображено въ Суд. 15, 9 и д., даже съ помощью Майбаумовскихъ пріемовъ доказательства, нельзя представить соотвѣтствующимъ тому образу побѣдоноснаго героя, съ львинымъ мужествомъ, какой представленъ въ Быт. 49, 8—9. Изреченія о Гадѣ, Ассирѣ, Нефѣалимѣ и Веніаминѣ, также не могутъ дать никакого повода считать ихъ списанными съ исторической дѣйствительности.

3) Положительною данною для отнесенія „благословія“ къ домоисейскому времени является молчаніе его о священномъ значеніи колѣна Левина. Очевидно, автору его не было ничего извѣстно объ этомъ значеніи; даже болѣе того, онъ ни однимъ словомъ не упоминаетъ и о священствѣ вообще; очевидно въ его время обязанности жрецовъ не были еще возложены на особыхъ должностныхъ лицъ и лежали на гла-

¹⁰¹⁾ Ewald, II, 559.

¹⁰²⁾ Ср. Ewald, II, ss. 576.

вахъ семействъ. Если бы автору „благословенія“ колѣно Левіино уже было извѣстно какъ колѣно священниковъ, то онъ, при его несомнѣнной религіозной настроенности, проглядывающей почти въ каждомъ словѣ его произведенія, не могъ не упомянуть о представителяхъ и служителяхъ религіозныхъ интересовъ Израиля¹⁰³). Кто знаетъ, чѣмъ была для евреевъ религія, эта движущая пружина, жизненный нервъ всей ихъ исторіи; кто знаетъ, что говорить о евреѣ отдѣльно отъ его религіи—тоже, что говорить о предметѣ отдѣльно отъ тѣхъ признаковъ, которые дѣлаютъ его такимъ, а не инымъ предметомъ: для того указанное соображеніе имѣетъ силу неоспоримаго и неопровержимаго доказательства. Итакъ, на вопросъ: можно-ли благословеніе Іакова считать за *vaticinium post eventum* и—*Schiloh* за имя города Силома мы можемъ теперь прямо и рѣшительно отвѣтить: нѣтъ и нѣтъ; и о всей теоріи Майбаума мы имѣемъ теперь полное право сказать, какъ о несостоятельной, а потому и мессіанское значеніе Быт. 49, 10 считать отнюдь не поколебленнымъ ею.

П. Т.

¹⁰³ Kurtz. II, 276—277.

Философія и христiанство, по ученiю св. Іустина мученика.

Св. Іустинъ, философъ и мученикъ, открываетъ собою рядъ мужей, подвизавшихся въ Церкви послѣ мужей апостольскихъ. Если мужи апостольскіе всецѣло погружены были въ созерцаніе великаго дѣла Искушенія, то слѣдующіе за ними дѣятели на поприщѣ церковной жизни должны были нѣсколько измѣнить задачу своей дѣятельности. Церковь въ это время входитъ въ соприкосновеніе съ міромъ, съ дѣйствующими въ немъ силами—умственными и нравственными, болѣе или менѣе враждебными ей. Христiанство столкнулось съ языческою философією, хотя значительно упавшею въ то время. Возникла такимъ образомъ необходимость примирить оба эти явленія, привести ихъ въ согласіе и гармонію между собою. Попытку этого примиренія и принялъ на себя прежде всего св. Іустинъ.

Очевидно, что таковая попытка должна была исходить не со стороны христiанъ, слывшихъ за людей необразованныхъ, а со стороны язычниковъ, отличавшихся своею философією, потому что для примиренія требовались люди—образованные по тому времени, знакомые съ современною мудростію, а таковыми и были язычники. Что-же побуждало язычниковъ обращать вниманіе на христiанство? Это — неудовлетворенность языческою философією. Извѣстно, что философія того вѣмени была въ жалкомъ состоянiи и отличалась скептическимъ направленіемъ. Она расшатала основы народной вѣры, не давши ничего отъ себя. Естественно, что являлось неудержимое стремленіе—выйти изъ такого мучительнаго состоянiя.

И мы дѣйствительно видимъ, какъ люди, не удовлетворяясь философскими системами, переходятъ отъ одной изъ нихъ къ другой, стремятся составить свою систему изъ другихъ (экклектизмъ). Но ни что не удовлетворяло ихъ стремленію. Только въ христіанствѣ они находили исходъ изъ своего состоянія; только оно удовлетворяло потребностямъ ихъ духа. Христіанство такимъ образомъ являлось въ ихъ глазахъ, какъ истинная философія. Все сказанное мы и видимъ на св. Іустинѣ. Извѣстно скитаніе этого жаждущаго истины ученаго, пока онъ не напалъ на истинный путь ея. Какъ прошедшій многія языческія школы въ своемъ блужданіи на пути къ истинѣ и нашедшій ее наконецъ въ христіанствѣ, Іустинъ, естественно, и могъ опредѣлить отношеніе между христіанствомъ и человѣческою философіею. Еще прежде являлось стремленіе сблизить язычество съ іудействомъ — въ лицѣ Филона. Точно также и теперь явилось подобное стремленіе сблизить философію съ христіанствомъ — въ лицѣ Іустина. Какой же взглядъ высказываетъ Іустинъ на отношеніе христіанства къ философіи?

Іустинъ признаетъ близкое сходство между христіанствомъ и философскими воззрѣніями. Христіанство, по его мнѣнію, есть ничто иное, какъ только болѣе совершенная форма философіи; оно есть возвышенная философія, истинная мудрость (II ап. 10 гл.). Что-же его заставило признать такое отношеніе христіанства къ философіи? Это — стремленіе показать универсальное значеніе христіанства. Внѣшнимъ же переводомъ къ тому послужило ученіе о Логосѣ, которое онъ нашелъ въ христіанствѣ и которое видѣлъ въ нѣкоторыхъ философскихъ системахъ. Логосъ, по Іустину, есть разумъ Божественный, проявляющійся, „во всемъ“ (II ап. 14 гл.) и въ частности въ людяхъ. „Богъ сотворилъ родъ человѣческой разумнымъ и способнымъ избирать истинное и дѣлать доброе, ... всѣ сотворены разумными и способными къ созерцанію“ (I ап. 28 гл.). Поэтому разуму „причастенъ весь человѣческой родъ“ (I ап. 46 гл.). „Черезъ познаніе и созерцаніе его философы и законодатели высказывали хорошія мысли“ (II ап. 10 гл.). Этотъ „Логосъ есть Сынъ Божій. Называется Онъ и ангеломъ, и апостоломъ, ибо Онъ воз-

вѣщаетъ все, что должно знать, и посылается для открытія того, что возвѣщается... И Онъ прежде въ видѣ огня и въ безтѣлесномъ образѣ являлся Моисею и другимъ пророкамъ, а нынѣ... сдѣлался человѣкомъ отъ Дѣвы“ (I ап. 63 гл.) и нарекъя І. Христомъ (I ап. 5 гл.), такъ что Логось есть Христоръ (II ап. гл.) или Христоръ есть воплощенный разумъ. Іустинъ именно и хочетъ настоять на томъ, что Логось, который явился во Христѣ и училъ истинѣ, есть ничто иное, какъ то, что и до Него во всѣ времена производило познаніе истины и добра и обязывало людей къ добродѣтели и нравственности.

Если такимъ образомъ Логось есть виновникъ всякихъ разумныхъ мыслей въ людяхъ, то отсюда слѣдуетъ, что человѣческая философія и христіанство не суть что либо чуждое другъ другу. Нѣтъ, какъ философія, такъ и христіанство имѣють своимъ источникомъ одинъ и тотъ же Логось. Іустинъ, дѣйствительно, и старается всячески связать ученіе о Логосѣ съ христіанствомъ,—старается показать, что между христіанствомъ и разумными воззрѣніями и сужденіями о мірѣ, которыя даны въ ученіи о Логосѣ, нѣтъ различія. Часто онъ ученіе о Логосѣ обозначаетъ въ христіанскомъ смыслѣ, точно также и христіанское ученіе понимаетъ и изображаетъ въ смыслѣ ученія о Логосѣ. Какъ все христіанское въ глазахъ Іустина разумно, такъ и все разумное — христіанское. Онъ старается отождествить Логоса, явившагося во Христѣ, и Логоса, дѣйствовавшаго во всѣхъ людяхъ. Съ одной стороны Логось, который въ Сократѣ былъ и чрезъ него дѣйствовалъ, явился тѣлесно во Христѣ (I ап. 5 гл.), съ другой — Христоръ есть Логось, который есть во всякомъ человѣкѣ и который предсказывалъ будущее чрезъ пророковъ и Самъ чрезъ Себя (II ап. 10 гл.; I ап. 46 гл.). Такъ какъ Христоръ есть Логось, то Онъ отождествляется со всѣмъ, что называется разумнымъ.

Можно сказать, что Сократъ и другіе философы настолько узнали Христа, насколько узнали истину (I ап. 46 гл.; II ап. 10 гл.). Вслѣдствіе этого Іустинъ не усумнился назвать христіанами всѣхъ тѣхъ, которые учили разумно до Христа. „Тѣ, которые жили согласно съ Логосомъ, суть христіане,

хотя бы считались за безбожниковъ: таковы между эллинами— Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные, а изъ варваровъ— Авраамъ, Ананія, Азарія и Мисаиль, и Илія и многіе другіе... тѣ прежде бывшіе, которые жили противно Логосу, были безчестными, враждебными Христу и убійцами людей, жившихъ согласно съ Логосомъ“... (I ап. 46 гл.).

Высказавши свой взглядъ на близкое отношеніе христіанства къ философскимъ системамъ—именно въ силу проявленія одного и того-же Логоса, Іустинъ старается подтвердить этотъ взглядъ. Съ этою цѣлію онъ пытается отыскать въ философскихъ системахъ такія истины, которыя находились-бы и въ христіанствѣ, каковыя истины онъ, дѣйствительно, и находитъ. „Когда мы говоримъ, объявляетъ Іустинъ, что все устроено и сотворено Богомъ, то высказываемъ ученіе Платоново; когда утверждаемъ, что міръ сторить, то говоримъ согласно съ мнѣніемъ стойковъ; и когда учимъ, что души злодѣевъ, и по смерти, имѣя чувствованіе, будутъ наказаны, а души добрыхъ людей, свободныя отъ наказаній, будутъ жить въ блаженствѣ, то мы говоримъ тоже, что и философы. Утверждая, что не должно поклоняться дѣлу рукъ человѣческихъ, мы говоримъ тоже, что Менандръ комикъ и другіе подобныхъ же мыслей: они говорили, что художникъ выше произведенія“ (I ап. 20 гл.). „И если мы говоримъ, что Слово (Логосъ), которое есть первородный Божій, І. Христосъ, Учитель Нашъ, родился безъ смѣшенія и что Онъ распять, умеръ и воскресши вознесся на небо, то мы не вводимъ ничего отличнаго отъ того, что вы (язычники) говорите о такъ называемыхъ у васъ сыновьяхъ Зевса“ (—21 гл.). „Если мы говоримъ, что Онъ, Слово Божіе, родился отъ Бога особеннымъ образомъ и выше обыкновеннаго рожденія, то пусть это будетъ у насъ обще съ вами, которые Гермеса называете Словомъ—вѣстникомъ отъ Бога.... Если мы говоримъ, что Онъ родился отъ Дѣвы, то почитайте и это общимъ съ Персеемъ. Когда объявляемъ, что Онъ исцѣлялъ хромыхъ, разслабленныхъ... то мы говоримъ подобное тому, что говорятъ о дѣянiяхъ Эскулапія“ (22 гл.). Откуда язычники могли заимствовать все это? Этого явленія иначе нельзя объяснить, какъ дѣйствіемъ Свѣта Божественнаго.—

Равнымъ образомъ между язычниками были люди добродѣтельные, обладавшіе высокими нравственными понятіями. „Богъ предлагаетъ всему роду человѣческому то, что всегда и вездѣ благо и справедливо и всякій народъ знаетъ, что прелюбодѣяніе, блудъ, человѣкоубійство и всѣ прочія тому подобныя дѣла—зло. И хотя всѣ это дѣлають, однако они не чужды сознанія, что они согрѣшаютъ, когда такъ поступаютъ“ (Діал. 93 гл.). Что же могло язычникамъ внушить такія мысли и привлечь къ добродѣтели при всѣхъ грѣховныхъ соблазнахъ? Не боги языческіе, конечно, которые были только олицетвореніемъ страстей и слѣд. были даже „хуже людей“, по замѣчанію Іустина. А опять Божественный законъ, лежащій въ сердцахъ людей; сѣмя Логоса, посѣянное въ людяхъ. Превосходно эти мысли развилъ ап Павель въ посланіи къ Рим. въ 1 и 2 гл.

Такъ какъ всякая философія, а слѣд. и христіанство, по Іустину, есть проявленіе Логоса, то онъ относится съ уваженіемъ къ философіи вообще. Всякая философія, говоритъ Іустинъ, по своему существу есть ученіе о Богѣ, она стремится узнать, одинъ ли существуетъ Богъ или нѣсколько и Его промысль о мірѣ простирается ли на каждого изъ насъ или нѣтъ. Есть философы, которые вовсе не задаются подобными вопросами; есть другіе, которые говорятъ, что Богъ промышляетъ о мірѣ вообще или о родахъ и видахъ, но не объ индивидуумахъ, есть такіе, которые, желая удержать за человѣкомъ свободу во всѣхъ дѣйствіяхъ и устранить всякую мысль о наказаніяхъ за нихъ, учили, что послѣ смерти люди будутъ жить такъ же, какъ теперь живутъ, и что не будетъ за гробомъ ни наказанія, ни награды; есть и такіе, которые учили, что душа по своему существу безтѣлесна и бессмертна; какъ безтѣлесная, она не можетъ терпѣть наказанія, а какъ бессмертная (слѣд. божественная) не нуждается ни въ какомъ Богѣ (Діал. I гл.). Но не смотря на то, что таковыя люди называются философами, философія есть все-таки величайшее благо для человѣка и имѣетъ въ очахъ Божіихъ великое достоинство. Она одна ведетъ къ Богу и соединяетъ съ Нимъ и люди, которые направили свою мысль и сердце къ истинной философіи, суть поистинѣ святые (— 2 гл.).

„Безъ философіи и здраваго разума никто не можетъ обладать мудростію. По этому всякій человѣкъ долженъ философствовать и почитать это дѣло важнѣйшимъ и превосходнѣйшимъ, а прочее—вторымъ и третьимъ“ (—3 гл.). „Пока правители и народы не будутъ философствовать, дотолѣ гражданскія общества не будутъ благоденствовать и (Іак. 3 гл.).

Но относясь съ уваженіемъ къ философіи вообще и ожидая отъ нея столько великаго какъ въ религіозномъ такъ и нравственномъ отношеніи, Іустинъ разумѣетъ скорѣе сообщенныя чрезъ откровеніе религіозныя и нравственныя истины. Христіанство есть истинная философія. Христіанство есть осуществленіе того, къ чему стремилась человѣческая философія и чего не достигла. Противоположность между христіанствомъ и философіею, поэтому, можно обозначить, противоположность истинной философіи и ложной, божественнаго ученія и человѣческаго, откровенія и естественнаго разума, христіанства, наконецъ, и язычества. Отъ чего же зависить такое различіе отервленной во Христѣ философіи и человѣческой? Такое различіе зависить отъ различія Логоса Христа и Логоса всѣхъ людей. Во христѣ вочеловѣчился *ὁ πᾶς Λόγος* и *τὸ λογικὸν τὸ ὄλον* (Іап. 8 и 10 гл.), тогда какъ другіе люди владѣютъ только *σπέρματα τοῦ Λόγου* (Іан. 44 гл; II, 8) или *μέρος Λόγου* (II, 13). Люди имѣютъ только участіе въ Логосѣ (I, 46) и живущій въ нихъ Логосъ называется *σπερματινός*. Въ силу его, какъ мы сказали, люди узнаютъ истину и рѣшаются на нее; но такъ какъ они владѣютъ только частию Логоса, то каждый индивидуумъ владѣетъ также *σπέρμα ἀληθείας*. Только тотъ, кто вѣруетъ во Христа и принялъ ученіе *πᾶς Λόγος*, не имѣетъ уже болѣе частичнаго познанія истины, но совершенное. Онъ судить о всемъ *κατὰ τὴν τοῦ πανὸς Λόγου, ἃ ἐστὶ Χριστοῦ γῶσιν καὶ θεωρίαν*. (II, 8). Логосъ Христа есть первообразъ истины, а человѣческой разумъ только отобразъ ея. Поэтому и философія до Христа есть только сѣмя Божественнаго Логоса, только отобразъ его; ея познаніе истины — частичное, отрывочное. Хотя философы могли посредствомъ врожденнаго имъ сѣмени Логоса познать сущее и истинное, но это познаніе ихъ было темное. „Ибо иное есть сѣмя и нѣкоторое по-

добіе дароваго на Его благодати“ (II, 13). Собственно одна только въ сущности философія—это христіанство (Диал. II гл.). Поэтому христіанствомъ должны быть измѣряемы философскія системы людей.

Оцѣнивая различныя философскія системы по отношенію къ христіанству, Іустинъ придаетъ преимущественное значеніе греческой философіи, въ которой онъ особенно находитъ слѣды *σπερματικῆς Λόγου*. Но и греческая философія имѣетъ неодинаковое достоинство между своими различными школами. Ниже всѣхъ стоятъ циники, которые безразлично смотрятъ на конецъ всѣхъ вещей, которымъ поэтому невозможно узнать благо (II ап. 3 гл.). Выше стоятъ стоики благодаря своему нравственному ученію (—8 гл.), но они ничего не знаютъ о Богѣ. Перипатетики своею корыстью показали, какъ мало нравственнаго дѣйствія оказываетъ на нихъ философское знаніе (Диал. 2 гл.). Пирогорейцы знаютъ, конечно, сущность философіи, но они слишкомъ долго занимаютъ тѣмъ, что возбуждаетъ чувства къ воспріятію сверхчувственныхъ вещей (тамъ же). Болѣе всѣхъ подходитъ къ христіанству философія Платона. Это самая высокая философія, до которой дошли языческіе умы. Она обращаетъ свое вниманіе скорѣе на духовное. Созерцаніе идей даетъ духу какъ бы крылья и наполняетъ его надеждою созерцать Бога и достигнуть совершеннаго Богопознанія (тамъ же). Она одна еще удовлетворяла нѣсколько идеальный умъ и потому была послѣднею подготовительною ступенію къ высшей мудрости—христіанской вѣрѣ.—Но и Платонова философія, какъ произведеніе ума человѣческаго, какъ обнаруженіе только сѣмени Божественнаго, не есть совершенная философія. Она останавливается на словахъ и понятіяхъ и не доставляетъ познанія истины, потребнаго для практической жизни. Платоники учатъ, что ничего нѣтъ болѣе важнаго для религіозно-нравственной жизни, какъ воззрѣніе, что разумъ есть высочайшая сила въ мірѣ и что наша обязанность подчиняться разуму и съ разумной точки зрѣнія взирать на вещи. Они увѣряютъ, что только въ силу *Λόγος ὀρθός* или тамъ, гдѣ приходятъ къ философской мысли, возможна разумная жизнь. Философія слѣд. есть высочайшее произведеніе чело-

вѣческаго духа и все, что инаго дѣласть человѣкъ, настолько имѣеть цѣну, на сколько относится къ философіи (Діал. 3 гл.). Не смотря на все это, философія Платона не въ состояніи произвести дѣйствительнаго знанія истины, знанія сущаго и основать счастье въ жизни; ибо она, какъ и всякая философія, не въ состояніи дать намъ дѣйствительнаго Богопознанія.

Если такимъ образомъ человѣческая мысль не способна дать намъ дѣйствительнаго познанія о Богѣ, то ясно, что необходимо откровеніе, чтобы установить на землѣ благочестіе, праведность и счастье. Таковое откровеніе дѣйствительно и было какъ въ Ветх. Завѣтѣ, такъ и въ Новомъ. Въ Новомъ Завѣтѣ оно совершилось чрезъ Христа. „Истинное Слово (т. е. І. Христось), когда пришло, показало, что не всѣ мнѣнія и не всѣ ученія хороши, но однѣ худы, а другія хороши“ (II ап. 9 гл.).

Обращаясь ко всѣмъ вообще языческимъ философскимъ системамъ, Іустинъ видитъ въ нихъ тотъ недостатокъ, что большею частію философы, какъ мы уже видѣли, вовсе не заботятся о томъ, одинъ ли существуетъ Богъ или нѣсколько; точно также простирается ли Промыслъ Его на каждаго изъ насъ или нѣтъ, какъ будто подобное знаніе ничего не приноситъ для счастья жизни (Діал. 1 гл.). Какую свѣтлую противоположность представляетъ христіанство, которое не есть продуктъ человѣческой мудрости, а есть абсолютная религія. Поэтому и его дѣйствія совершенно иного рода, чѣмъ философіи. Оно воодушевляетъ людей, перерождаетъ ихъ духовно.

Другой недостатокъ языческой философіи, по Іустину, состоитъ въ противорѣчіяхъ, въ которыя впадаютъ философы (I ап. 44 гл.) между собою. Хотя каждый философъ говорилъ превосходно, насколько онъ созерцалъ сѣмя Божественнаго Логоса; но такъ какъ это было только частичное созерцаніе, то философы не узнавали всего, что принадлежитъ Логосу. Поэтому они въ самыхъ важныхъ вещахъ противорѣчатъ себѣ и слѣдовательно не имѣють вѣрнаго и неоспоримаго знанія (II ап. 10, 13 гл.). Другое основаніе для этого разнообразія и противорѣчія философскихъ

ученій Іустинъ находить въ недостаткѣ самостоятельности философскихъ школъ. Ибо, „случилось, что первые, занимавшіеся философіей и сдѣлавшіеся чрезъ то знаменитыми, имѣли такихъ послѣдователей, которые не изслѣдовали самостоятельно истину, но пораженные только мужествомъ и воздержаніемъ учителей, вмѣстѣ съ новостію ихъ ученій, приняли за истину то, что каждый узналъ отъ своего учителя; а потомъ и они въ свою очередь передавали своимъ послѣдователямъ такія же и другія имъ подобныя понятія и сдѣлались извѣстными каждый подъ тѣмъ именемъ, которымъ назывался родоначальникъ ихъ ученія“. Такимъ то образомъ произошли платоники, стоики, перипатетики, теоретики, пифагорейцы, хотя знаніе только одно (Діал. 2 гл.). Совершенную противоположность исключительности философскихъ школъ, которыя дѣлали истину собственностію только нѣкоторыхъ немногихъ мыслителей и изслѣдователей, — представляетъ христіанство. Оно распространяется по всѣмъ классамъ общества, благодаря чему его истины становятся всеобщимъ благомъ.

Показывая недостатки вообще языческой философіи, Іустинъ особенно останавливается на философіи Платона, которая, какъ мы сказали, была самою возвышеною среди языческихъ философскихъ системъ. Философія Платона опредѣляетъ Бога, какъ нѣчто вѣчное, само себѣ равное, какъ причину бытія всѣхъ вещей или какъ сущее, которое не имѣетъ ни цвѣта, ни вида, ни величины, — словомъ ничего, что воспринимаютъ чувства. Богъ есть сущее, превышающее всякое бытіе и потому есть нѣчто невыразимое, неопишемое съ предикатомъ только *καλόν καὶ ἀγαθόν* (Діал. 3 и 4 гл.). Это опредѣленіе, по Іустину, правильно, но оно не есть знаніе о Богѣ, которое ведетъ къ Нему. Такого знанія о Богѣ недостаточно для практической жизни (Діал. 3 гл.). Такимъ путемъ нельзя достигнуть ни благочестія, ни праведности. Далѣе: Богъ не есть общее понятіе, но отдѣльное существо. Слѣдовательно нельзя Его ни выдумать, ни воспринять чрезъ внутреннее чувство; только чрезъ видѣніе и слышаніе можно достигнуть знанія о Немъ. Какъ мало мы можемъ знать объ извѣстномъ человѣкѣ или никогда не ви-

данномъ животномъ, если мы не получали воспріятія ихъ чрезъ зрѣнія или слухъ или если не слышали отъ другихъ, которые видѣли или слышали означеннаго человѣка или животное, такъ же невозможно достигнуть и знанія о Богѣ безъ непосредственнаго воспріятія или безъ сообщенія объ Немъ со стороны такихъ лицъ, которые созерцали Его и внимали Его словамъ (Діал. 3 гл.). А такое видѣніе и слышаніе Бога и дается людямъ въ откровеніи. Положимъ, что и Платонъ допускалъ созерцаніе Бога, но Іустинъ подъ созерцаніемъ разумѣетъ не то созерцаніе Бога, о которомъ говоритъ Платонъ. Ибо какъ ни правильно утверждаетъ Платонъ, что Бога можно воспринять не чувственнымъ окомъ, а духовнымъ, однако же подъ созерцаніемъ онъ разумѣетъ только высшій родъ философскаго познанія и постиженія существа Божія (— 4 гл.). Но такимъ путемъ опять никогда нельзя дойти до познанія о Богѣ, которое ведетъ къ дѣйствительному Богу. Платонъ учитъ, что человѣкъ снабженъ для Богопознанія духовнымъ окомъ и что человѣческій *νοῦς* самъ по себѣ способенъ созерцать Бога; нужно только заботиться о томъ, чтобы духовное око человѣка было здраво и чрезъ философское размышленіе или добродѣтельную жизнь снова сдѣлалось бы яснымъ и чистымъ, если оно какимъ-нибудь образомъ помрачилось. Иначе учитъ христіанство: оно утверждаетъ, что человѣческій *νοῦς* владѣетъ способностію познанія Бога, если только онъ получилъ Св. Духа (Діал. 4 гл.) Итакъ, философскія системы, какъ мы видимъ, не даютъ намъ дѣйствительнаго знанія о Богѣ. Іустинъ хочетъ показать ближайшую причину такого безсилія ихъ. Эта причина заключается, по его мнѣнію, въ неправильномъ пониманіи существа человѣческаго *νοῦς* или души. Платонъ производитъ приписываемую *νοῦς* способность созерцать Бога—отъ сродства существа его съ существомъ Бога. Душа человѣка или *νοῦς* по природѣ своей божественна, бессмертна и часть Божественнаго *νοῦς* (Діал. 4 гл.); поэтому она и можетъ созерцать Бога въ настоящей жизни и ея самопознаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и Богопознаніе. — Но это ученіе, по мнѣнію Іустина, не состоятельно. Душа смертна по своей природѣ (ниже мы увидимъ, въ какомъ смыслѣ Іустинъ по-

нимасть смерть души), иначе она была бы ἀγέννητον (Діал. 5 гл.). Такъ какъ весь міръ γεννητός и принципъ своего бытія имѣеть внѣ себя, а души суть часть міра, то онѣ суть нѣчто случайное и преходящее (тамъ же). Затѣмъ: еслибы души были безсмертны и часть Божественнаго νοῦς, то онѣ не могли бы грѣшнить. Далѣе: необъяснимъ былъ бы входъ душъ въ тѣла людей и животныхъ. Будучи по своей природѣ безсмертна и божественна, душа никогда не пожелала бы избрать свое пребываніе въ тѣлахъ свиней, собакъ и змѣй. Принужденіе совнѣ также немыслимо. Ибо кто можетъ принудить души, когда онѣ не рождены, а все нерожденное похоже другъ на друга по достоинству и силѣ. Да притомъ можетъ быть только одно нерожденное, причина всего рожденнаго и происшедшаго—именно Богъ (Діал. 5 гл.). Наконецъ, допущеніе божественной природы души ведетъ къ страннымъ слѣдствіямъ. Души, какъ божественныя, должны быть похожи другъ на друга; слѣдовательно души животныхъ въ состояніи созерцать Бога—даже скорѣе, чѣмъ души людей, потому что онѣ не могутъ грѣшнить. Если хотять избѣжать этихъ слѣдствій, то должны утверждать, что способность человѣка созерцать Бога зависитъ отъ свойства тѣла его, въ которомъ живеть душа. Но это утвержденіе ведетъ, къ ничѣмъ не доказываемому положенію, что тѣло человѣка лучше, чѣмъ тѣло животного (—4 гл.). Или принимаютъ еще, что души заключены въ тѣла въ наказаніе за свои грѣхи и что по освобожденіи отъ первыхъ, предоставленныя самимъ себѣ, онѣ вполнѣ будутъ владѣть тѣмъ, что узнали и полюбили, находясь въ нихъ. Эта теорія бессмысленна, такъ какъ ни одна душа не имѣеть воспоминанія о своемъ существованіи до вступленія въ тѣло и никакого сознанія о томъ, что она грѣшила, въ наказаніе за что и заключена въ тѣло (тамъ же). Изъ всего слѣдуетъ, что душа не безсмертна по природѣ, не есть часть Божественнаго νοῦς; а слѣдовательно не въ состояніи также сама собою философскимъ путемъ достигнуть созерцанія Бога или дѣйствительнаго Богопознанія.—Но этимъ не говорится, что души умираютъ; иначе безбожники имѣли бы выгоду въ этомъ. Души тѣхъ, которые достойны Бога, вообще не умираютъ; души же тѣхъ,

которые недостойны Бога, существуютъ на столько, насколько Богъ хочетъ, чтобы онѣ существовали и наказывались (Діал. 5 гл.). Словомъ: какъ міръ преходящъ по своему существу и держится Божественнымъ Промысломъ, такъ и души. Хотя они имѣютъ жизнь, но не суть сами жизнь и источникъ жизни для чего-нибудь другаго (тѣла). Онѣ живутъ, насколько участвуютъ въ жизни (которая есть Богъ); но онѣ суть нѣчто другое, чѣмъ жизнь (Богъ). Онѣ участвуютъ въ жизни, такъ какъ Богъ хочетъ, чтобы онѣ жили... Но оживляющій ихъ духъ можетъ покинуть ихъ и тогда онѣ уходятъ туда, откуда взяты (Діал. 6 гл.).

Если, такъ образ., человѣческая душа по своему существу смертна и имѣетъ безсмертіе только въ силу Божественной воли, то она можетъ владѣть ἐπιστήμη τοῦ Θεοῦ только чрезъ Бога чрезъ сообщеніе и наученіе со стороны такихъ людей, которые получили Духа Божія и чрезъ Него способны созерцать Бога и слышать Его слова. Только чрезъ такое наученіе или вѣру и приходитъ человѣкъ къ дѣйствительному Богу и вступаетъ съ Нимъ въ общеніе. Такіе люди суть пророки, которые были древнѣе всякихъ философовъ (Діал. 7 гл.). Исполненные Духа Святаго, они возвѣщали, какъ будущее, — то, что теперь исполнилось. Они одни только созерцали истину и возвѣщали видѣнное и слышанное всѣмъ людямъ, не взирая на расположенность или нерасположенность къ нимъ послѣднихъ. Ихъ писанія существуютъ еще и теперь и, кто ихъ читаетъ, тотъ получаетъ большую пользу, узнавая начало и конецъ всѣхъ вещей и все то, что философы должны знать. Не путемъ философскаго доказательства предлагали они свое ученіе, но такимъ способомъ, который превосходитъ всякое доказательство. Ибо что случилось и случается (какъ исполненіе), принуждаетъ соглашаться съ тѣмъ, чему они учили и что говорили. Также и чудеса, которыя они творили, заставляють людей вѣрить имъ; ибо они творили не такія чудеса, какъ ложные пророки, исполненные нечистыхъ духовъ. Тѣ прославляли своимъ ученіемъ Бога, Творца всего, и возвѣщали посланнаго Имъ Христа, Сына Его; тогда какъ эти стараются только смутить людей и стремились къ славѣ заблуждшихъ духовъ или демоновъ. Разу-

мѣніе пророчества дается каждому, который просить о томъ Бога и которому дается то отъ Бога и Его Христа (Діал. 7 гл.).

Итакъ Іустинъ приходитъ къ той мысли, что собственно христіанамъ принадлежитъ то, что находится у всѣхъ другихъ людей въ превосходныхъ выраженіяхъ (II ап. 13 гл.). Онъ видитъ въ философскихъ ученіяхъ разнообразныя отблески христіанской истины. Всѣ сходныя съ христіанствомъ мысли язычники заимствовали изъ ветхозавѣтнаго Откровенія (I ап. 54—60 гл.). Онъ говоритъ: „во всемъ, что философы и поэты говорили о безсмертіи души, о наказаніяхъ по смерти, о созерцаніи небеснаго и о подобныхъ предметахъ, пользовались они отъ пророковъ,—черезъ нихъ могли они понять и излагать это“ (I ап. 44 гл.). Что напр. стоики говорили о всемірномъ пожарѣ, поэты—о подземномъ мірѣ, этому они научены отъ Моисея (I ап. 60 гл.). Платоновое ученіе объ образованіи Богомъ міра изъ мертвой безформенной матери—тоже заимствовано отъ Моисея (I ап. 59 гл.): отъ Моисея же производитъ Іустинъ и то (мнимое) ученіе Платона, что Сынъ Божій (міровая душа) равномерно проникаетъ все въ видѣ Х (—60 гл.). Мы вѣримъ слѣд., заключаетъ Іустинъ, не тому, чему другіе, скорѣе другіе предлагаютъ наше (тамъ же), ибо что мы говоримъ, наученные Христомъ и Его предшественниками—пророками, одно только истинное и древнѣе, чѣмъ всѣ языческіе писатели (I ап. 23 гл.). Итакъ вслѣдствіе участія язычниковъ въ откровеніи, можно сказать, что христіанамъ собственно принадлежитъ Логосъ (I ап. 5 гл. II, 10, 13). Христіанство лучше всякаго ученія, такъ какъ для христіанъ Логосъ сдѣлался человекомъ.

Признавши так. образ. зависимость языческой философіи отъ Божественнаго Откровенія, явившагося чрезъ пророковъ и Христа, Іустинъ какъ будто противорѣчитъ прежде высказаннымъ мыслямъ, а именно, что язычники обязаны нѣкоторымъ сходствомъ своихъ ученій съ христіанствомъ—живущему въ нихъ сѣмени Логоса, или своему собственному разуму, который служитъ какъ бы свѣточемъ для человека. Желая возвысить философію, Іустинъ на самомъ дѣлѣ, какъ

будто унижаетъ ее, пот. что источникомъ этой науки почитаетъ Слово Божіе, а не разумъ, которому приписываетъ очень мало самодѣятельности. „Но надобно замѣтить, говорить профессоръ Скворцовъ, что иное дѣло разумъ въ идеѣ, а иное—разумъ въ дѣйствительности. Разумъ, разсматриваемый идеально, есть дѣйствительно факель, озаряющій своимъ свѣтомъ; потому что мысль наша возносится до небесъ, нисходитъ въ глубины земли, проникаетъ въ тайны міра физическаго и нравственнаго и какъ бы познаетъ Творца. И самъ Іустинъ сознается, что „ничего не можетъ быть лучше, какъ доказать, что разумъ владычествуетъ надъ всѣмъ и что человѣкъ, который сдѣлалъ его опорою и поддерживается имъ, можетъ правильно смотрѣть на блужданія и стремленія другихъ и вѣрно указывать человѣку путь къ счастью“ (Діал. 3 гл.). Но это разумъ идеальный, это разумъ, какъ говорить, „человѣчества“, а не каждаго человѣка въ частности. Частный разумъ никогда не можетъ похвалиться полнымъ обладаніемъ истины, а можетъ только пополнять и усовершенствовать свои познанія. Изъ общей сокровищницы свѣта и истины онъ можетъ взять себѣ только часть, которою и располагаетъ по своимъ собственнымъ силамъ. Словомъ онъ способенъ „къ прогрессу“, но этотъ самый прогрессъ и служить доказательствомъ несовершенства разума. Одно только Слово Божіе заключаетъ истину совершенную и всегда будетъ вѣрно и неизмѣнно“ (Фил. От. и Учит. Уст. 9—10).

Итакъ, по представленію Іустина, между тѣмъ, до чего лучшаго достигали въ дѣлѣ Богопознанія—древніе мыслители, и тѣмъ, что сообщено христіанскимъ Откровеніемъ, не только нѣтъ противорѣчія, а есть нѣчто аналогичное и родственное, такъ что лучшіе изъ этихъ мыслителей въ нѣкоторомъ отношеніи могли быть названы христіанами, дѣлаясь причастниками того же самаго Логоса, который, открываясь имъ гадательно и предначинательно въ видѣ сѣмени, послѣ дѣйствительно и всецѣло открылъ себя во Христѣ. Между однимъ и другимъ такое отношеніе, какое между темнымъ или только гадательнымъ, а также отрывочнымъ или смѣшаннымъ очертаніемъ истины, и полнымъ, цѣлостнымъ, чистымъ и совершеннымъ ея видомъ, или какое—между слабымъ

только подобіемъ ея и самымъ ея дѣйствительнымъ оригиналомъ (I ап. 20 и 46 гл.; II, 8, 10, 13). Последнее слѣдовательно неисключаетъ собою перваго, а напротивъ его предполагаетъ и собою восполняетъ и возвышаетъ.

Иначе говоря: философія и христіанство относятся между собою, какъ естественный и откровенный способы Богопознанія. Поэтому они суть не два противоположные и несходящіеся между собою пути, а два конца одного и того же пути къ одной и той же цѣли, изъ коихъ одинъ составляетъ его начало, а другой—продолженіе и завершеніе. Въ первомъ случаѣ разумъ идетъ къ истинѣ самъ собою, ограничиваясь темными указаніями присущаго ему слабаго и скуднаго естественнаго свѣта, во второмъ онъ идетъ къ той же истинѣ, но уже при руководствѣ яснаго и полнаго божественнаго Откровенія. Тамъ онъ больше ищетъ истину, чѣмъ находитъ, и если находитъ, то только въ видѣ частичномъ и съ примѣсью лжи и заблужденій; здѣсь же онъ находитъ въ совершенно готовомъ видѣ искомую имъ истину и притомъ истину полную и чуждую всякой посторонней ей примѣси, такъ что ему остается только принять ее и вполнѣ усвоить.

С. Б—въ.

С а м с о н ъ.

По Vigouroux.

Книга Судей рассказываетъ такъ много чудеснаго и необычайнаго о жизни и подвигахъ Самсона, что отрицательная критика въ своемъ отрицаніи исторической подлинности повѣствованія о Самсонѣ не считаетъ даже нужнымъ быть требовательною по отношеніи къ аргументаціи: исторія Самсона просто на просто объявляется легендою. Мало этого, съ легкой руки *Штейнталя* распространилось въ средѣ экзегетовъ-раціоналистовъ миѳическое воззрѣніе на исторію Самсона, что гораздо болѣе, чѣмъ легенда, лишаетъ ее дѣйствительно-историческаго характера: въ основаніи легенды обыкновенно всегда предполагается что-либо дѣйствительно историческое, между тѣмъ какъ по общепринятому разумѣнію, миѳъ есть та символическая форма, въ которую воплощаютъ свои мысли, по какимъ-то еще не вполне изслѣдованнымъ законамъ, всѣ народы въ раннюю пору своего умственнаго развитія. Легенда стремится все-таки воспроизвести передъ нами фактъ, хотя плохо сохранившійся въ памяти народа, а миѳъ воспроизводитъ и имѣетъ въ виду однѣ только идеи его. Образчикъ такого миѳическаго объясненія библейскаго сказанія о Самсонѣ всего лучше намъ взять у самого Штейнталя, проф. философіи въ берлинскомъ университетѣ. Его статья „*Die Sage von Simson*“, опубликованная въ *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1862, т. II, р. 129—178, надѣлала въ свое время много шуму. Здѣсь мы кратко передадимъ ея содержаніе.

Самсонъ, по Штейнталу, это — солнце, „солнечный герой“ евреевъ: это — Геркулесъ, Мелькартъ — Солярная (солнечная) теорія теперь вообще господствующая между миеологами, они повсюду въ миеахъ хотятъ видѣть символы солнца и божествъ его. Самое имя Самсона, повидимому, оправдываетъ въ данномъ случаѣ миеологовъ, происходя отъ еврейскаго слова *шешеш*, что значить — солнце. „Самсонъ былъ первоначально богомъ солнца или его представителемъ, героемъ солнца, съ его теплотою являющагося въ природѣ началомъ силы и жизни, а также началомъ разрушенія и смерти. Къ такому заключенію въ концѣ концовъ приводитъ насъ имя нашего героя (Шимшонъ), ибо Самсонъ или точнѣе *Шимшонъ* происходитъ, конечно, отъ еврейскаго слова, означающаго солнце“¹⁾. Волоса Самсона, далѣе, напоминаютъ кудри Аполлона, символъ лучей солнца, съ тѣмъ однако же различіемъ, что „Самсонъ не есть богъ, который свѣтитъ, но богъ, который грѣетъ и рождаетъ. Его волоса, какъ волоса и борода Зевса, Хроноса, суть образъ силы и полноты жизни. Зимой, когда вся природа представляется лишенною силы и производительности, богъ жизни и роста терялъ свои волоса. Весною они снова выросли — и природа оживала“²⁾. Отсюда слѣдуетъ, что Самсонъ — „Геркулесъ еврейскій“, Мелькартъ финикійскій, потому что тотъ и другой служатъ представителями солнца, взятаго съ его разрушительной стороны. Самсона можно по этому отождествить со всѣми миеическими лицами и легендарными героями, имѣвшими отношеніе къ солнцу, къ свѣту и особенно къ теплотѣ, каковы Оріонъ, Сириусъ, Хроносъ. Въ миеологіи, какъ въ языкѣ, говорить Штейнталь, есть синонимы,

1) *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, p. 123. — Однако такое производство слова нельзя считать безспорнымъ. Его, вмѣстѣ съ другими, не принимаетъ, напр. *Дистель* (см. Herzog's Real-Encyclopädie t. XXV. p. 410), производя отъ слова *шам*, *шамам*, что значить „опустошать“; тогда Самсонъ значить „опустошитель“. *Эвальдъ* толкуетъ — „рабъ“ Бога или назорей (*Geschichte des Volkes Israels* 3 ed. t. II, p. 559), *Иосифъ Флавій* — „Сильный“ (*Antiquit. Iud.* V, VШ, 4). Съ послѣднимъ производствомъ согласенъ, замѣтимъ съ своей стороны, и *Фюрстъ* (*Handwörterbuch* t. II).

2) *Ibid.* p. 146.

напр., Аполлонъ и Геліосъ, Геркулесъ и Персей; а эти два послѣдніе одинаково могутъ быть синонимами какъ Аполлона, такъ и Самсона.

Отождествивъ Самсона съ солнцемъ, Штейнталь уже не находитъ никакого затрудненія въ объясненіи фактовъ и подвиговъ, упоминаемыхъ жизнеописателемъ Самсона. Повѣствованіе его о поединкѣ Самсона со львомъ объясняется слѣдующимъ образомъ. „Этотъ левъ не есть левъ настоящій; но левъ мифологическій, — символъ. Мы знаемъ значеніе этого символа. Геркулесъ также начинаетъ свои подвиги побѣдою надъ львомъ. Ассирійцы и лидійцы (оба народа эти, замѣтимъ, семитической расы) поклонялись солярному божеству, которое они называли Санданъ или Сандонъ. Этотъ богъ представлялся у нихъ побѣдителемъ львовъ и часто изображался борющимся со львомъ или попирающимъ мертваго льва. На лидійскихъ памятникахъ левъ является въ качествѣ животнаго, посвященнаго Аполлону. Ясно, слѣдовательно, что у семитическихъ народовъ левъ былъ символомъ теплоты солнечной, сжигающей и истребляющей. Можетъ быть поводомъ для такого символизма послужилъ рыжеватый цвѣтъ льва, напоминающій цвѣтъ огня; нельзя не замѣтить также нѣкотораго отношенія между гривой льва и кудрями Аполлона; наконецъ, основаніемъ символизма могли быть сила и крѣпость этого могущественнаго животнаго... Поэтому Самсонъ-Геркулесъ-Сандонъ убиваетъ льва значить: онъ есть благодѣтельная и спасительная сила, защищающая землю отъ лѣтнаго зноя.

Самсонъ—это добрый Аристей, спасающій островъ Кеосъ отъ льва, онъ—покровитель и защитникъ пчелъ и меда; производимаго въ изобилии именно въ то время, когда солнце бываетъ въ зодіакѣ льва. Это и значить такимъ образомъ, что „изъ ядущаго выходитъ ядомое и изъ сильнаго—сладкое“ (Суд. XIV, 14)³⁾.

Въ другомъ изъ своихъ подвиговъ, Самсонъ, чтобы причинить вредъ своимъ врагамъ, филистемлянамъ, пустилъ на поля ихъ триста лисицъ съ зажженными факелами, привя-

3) Ibid. p. 132.

занными къ ихъ хвостамъ. „Лисица, какъ левъ, въ мифологii служить символомъ пожирающаго солнца; ея цвѣтъ дѣлаетъ изъ нея въ настоящемъ случаѣ подходящій символъ солнца“⁴⁾. Миѳъ же здѣсь предъозначаетъ, что солнце сожигаетъ, истребляетъ жатву болѣзненно хлѣбныхъ растений, которая называется изгарюю.

Штейнталь, далѣе, объясняетъ дальнѣйшіе факты, сопровождавшіе этотъ подвигъ (Суд. XV, 6—8), съ принятой имъ точки зрѣнія; но мы не послѣдуемъ въ данномъ случаѣ за нимъ, а посмотримъ лучше, какъ толкуется этимъ мифологомъ третій по счету подвигъ Самсона, — избіеніе ослиною челюстію тысячи филистимлянъ (Суд. XV). На этотъ разъ мифологъ признается въ трудности мифологическаго изъясненія ослиной челюсти Самсона. Тѣмъ не менѣе онъ торжествуетъ побѣду и надъ этою трудностію. Оказывается, къ его счастью, что „осель, какъ и лисица, у очень многихъ народовъ, за свой рыжій цвѣтъ, пользовался значеніемъ животнаго, посвященнаго злomu солярному божеству, Молоху и Тифону, а греки рассказываютъ, что въ странахъ гиперборейскихъ приносили въ жертву Аполлону гекатомбы изъ ословъ. Самая ослиная челюсть также имѣетъ мифологическое значеніе. „Это не иное что, какъ молнія, какъ въ мифахъ индогерманскихъ голова осла и въ особенности голова лошади обозначаютъ облака, а зубъ, въ особенности кабана, — молнію. И такъ, въ библейскомъ повѣствованіи дѣло идетъ о громѣ и молніи, посредствомъ которыхъ богъ-солнце удерживаетъ за собою власть и побѣду въ природѣ“.

Эпизодъ съ воротами города Газы есть, вѣроятно, искаженіе первоначальнаго мифа, въ этомъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, имѣющаго сходство съ мифомъ о Геркулесѣ, сходившемъ, между прочимъ, въ Аидъ (или Гадесъ, Газа). „Самсонъ разломалъ ворота крѣпко запертаго Ада. Настоящій мотивъ, заставившій Самсона сойти въ Адъ, былъ позабытъ, искаженъ; но библейское сказаніе, согласно съ характеромъ героя, дастъ новое объясненіе его присутствія въ Газѣ (здѣсь замѣтившей *Гадесъ* или Адъ); онъ привлеченъ былъ туда

4) Ibid. p. 134.

женщиною“. Искаженіе мѣа (!) усматривается еще и въ томъ, что Самсонъ „всталъ въ полночь“ (Суд. XVI 3), что невозможно для солнца, встающаго на зарѣ; но тутъ (въ Библии) все-таки сохранилось воспоминаніе о томъ, что событіе сошествія въ Адъ произошло при темнотѣ, ночью (XVI, 2).

Самсонъ, при всей своей силѣ, полонъ слабости, какъ Геркулесъ: солнце есть божество плодородія, производительной силы въ природѣ. Богъ этотъ любитъ богиню чадородія. Эта богиня—вообще природа, оплодотворяемая теплотою солнца, и въ частности—луна, земля или вода, виноградная лоза, производящая вино. Вотъ почему Венера рождается въ пѣнѣ морской, а богинямъ посвящаемы были пруды, наполненные рыбами. Изъ трехъ женщинъ, съ которыми Самсонъ былъ въ сношеніяхъ, намъ извѣстно имя одной Далилы. Это имя означаетъ, *можетъ быть* (!), вѣтвь или лозу виноградную, но хотя бы оно означало и пальму, что очень возможно, отъ этого мѣологическое объясненіе ничего не теряетъ: „мы знаемъ, что пальма посвящена Астартѣ“. Оно ничего не потеряетъ, какъ показываетъ далѣе Штейнталь, и при другихъ производствахъ слова (напр. если Далила будетъ означать „нѣжная“, „невѣрная“).

Конецъ Самсона объясняется безъ малѣйшихъ затрудненій, съ которыми такъ побѣдоносно справлялась или, лучше, расправлялась мѣологическая теорія въ нѣкоторыхъ случаяхъ ранѣе. Волоса служатъ символомъ роста и произволительности природы лѣтомъ, а исчезновеніе волосъ есть знакъ прекращенія производительной силы въ природѣ зимою. Самсонъ ослѣпъ, какъ Оріонъ. Слѣпота имѣетъ такое же значеніе. Она знаменуетъ истощеніе солнечной силы. Самсонъ связанъ: это значитъ, что онъ, какъ всѣ другія солярныя божества, утратилъ на зиму свою производительную силу, обезсилѣлъ, какъ обезсилѣваютъ связанные. Наконецъ, самая смерть Самсона очень ясно напоминаетъ подобную же смерть финикійскаго Геркулеса. Самсонъ умираетъ между двумя столбами: это солнце, угасающее на концѣ западной страны свѣта,—тамъ, гдѣ два столба отмѣчаютъ конецъ его путешествій въ зимнее солнцестояніе.

„Наконецъ, Самсонъ совершенно лишенъ нравственныхъ чертъ, ибо это—языческій богъ и подобенъ, слѣдовательно, въ этомъ отношеніи всѣмъ языческимъ богамъ, которые суть лишь олицетворенія силъ и явленій природы. Природа, какъ такая, безразлична въ нравственномъ отношеніи и, собственно говоря, ни нравственна, ни безнравственна“⁵⁾.

Такова миѳическая гипотеза Штейнталя. Она данъ нынѣшнему времени: миѳологизмъ составляетъ слабость многихъ ученыхъ. Есть школа миѳологическая, все объясняющая солнцемъ, луною и атмосферическими явленіями. *Максъ Мюллеръ* солярную миѳологию, какъ извѣстно, примѣнилъ къ исторіи Троянской войны („Lectures on the science of language“, 2-e série p. 470). Самъ Киръ, имя котораго найдено въ древнихъ надписяхъ, въ рукахъ миѳологовъ дѣлается солнцемъ. (Это, между прочимъ, даетъ поводъ и М. Мюллеру упрекнуть миѳологическую школу въ излишествахъ: „Essais de mythologie comparée“ p. 218—219). Въ этомъ миѳологическомъ методѣ исторіи однако слишкомъ большое примѣненіе получаетъ фантазія, и всѣ эти миѳологическія изъясненія въ большинствѣ случаевъ не что иное, какъ игра фантазіи, ни на чемъ не основанной, совершенно произвольной. Въ сущности, видѣтъ въ Самсонѣ солнце такъ же смѣшно, какъ въ Цезарѣ, Кирѣ или Наполеонѣ I. Въ настоящее время миѳологизмъ начинаетъ уступать мѣсто болѣе трезвому направленію въ исторіи религій, и все болѣе и болѣе утрачиваетъ свое значеніе въ примѣненіи къ изученію Библии, благодаря новѣйшимъ открытіямъ въ древнихъ странахъ Азіи и Африки.

Есть нѣкоторая доля правды въ заключительномъ замѣчаніи Штейнталя относительно нравственнаго характера Самсона. Библия не скрываетъ нравственныхъ недостатковъ этого Израильскаго судьи: его слабости къ женскому полу, такъ

⁵⁾ А. а. О. p. 150.—Теорію Штейнталя усвоили и развили *Тиль* (Tiele „Manuel de l'histoire des religions“ p. 82), *Гюссонъ* (Husson „La legende de Samson et les Mythes solaires“ въ „Revue archeologique“ 1869, novmb.), особенно — *Гольдцигеръ* (Goldziher „Der Mythos bei den Hebräern“ 1876 г.).

несоотвѣтствующей его назорейству, женитьбы на язычницѣ вопреки Моисееву закону (Суд. XIV, 4—6), мстительности (XIV, 19. XV, 3. XVI, 28). Но Библия и не хочетъ намъ указывать въ Самсонѣ образецъ добродѣтели, здѣсь мы видимъ, напротивъ, прекрасный образчикъ того, какъ Промысль Божій въ своихъ благихъ цѣляхъ направляетъ и зло къ добру; Библия намъ говорить лишь, что Богъ избралъ въ орудіе Своего промысла объ Израильскомъ народѣ громадную физическую силу Самсона, воспользовавшись ею для истребленія враговъ народа Своего такъ же, какъ въ другихъ случаяхъ Онъ пользовался огнемъ, водою, вѣтромъ, вообще стихіями природы. Вотъ почему нисколько не должно казаться страннымъ, что „Духъ Господень былъ на Самсонѣ“ (Суд. XIII. XIV, 6. XV, 14. XVI, 19). Самъ священный авторъ книги держится именно такого взгляда на дѣло (XIV, 1—4). Впрочемъ, мы не должны отказывать совершенно Самсону въ нравственныхъ качествахъ, какъ это дѣлаетъ Штейнталь. Въ Самсонѣ было то главное достоинство, которое непременно требовалось отъ истиннаго судьи Израильскаго (см. I. Сирах. XLV, 1. XLVI, 13—15): вѣрность Іеговѣ и живая вѣра въ Его Промысль⁶⁾. Извѣстно, что впослѣдствіи ап. Павелъ, на ряду со многими другими славными личностями народа Божія, поставилъ Самсона въ образецъ вѣры христіанамъ (Евр. XI).

Такимъ образомъ міеологическая гипотеза Штейнтала несостоятельна и въ только что рассмотрѣнномъ нами пунктѣ.

Невозможность вообще всякихъ міеологическихъ гипотезъ въ отношеніи къ библейскому повѣствованію о Самсонѣ становится вполне очевидно при безпристрастномъ анализѣ его. Онъ открываетъ въ библейскомъ повѣствованіи вполне историческій колоритъ. Оно ничѣмъ не отличается въ этомъ отношеніи отъ повѣствованія Библии о другихъ судьяхъ, признаваемыхъ дѣйствительными историческими лицами, а не фикціями міеологическими. На это обратилъ вниманіе еще Гердеръ въ своей *Histoire de la poesie des Hebreux* (trad. Carlowitz, p. 140). Даже Эвальдъ вынужденъ былъ безпри-

⁶⁾ Суд. XV, 18. XVI, 28.

страстнымъ изученіемъ Суд. XIII—XVI признать ихъ историческій характеръ.

Теперь обратимся къ анализу библейскаго повѣствованія о Самсонѣ.

Самсонъ родился въ Цорѣ. Цора въ настоящее время небольшой городокъ съ 300 жителей, расположенный на холмѣ въ видѣ сахарной головы. Здѣсь то именно, не вдалекѣ отъ поселенія, въ долинѣ, явился женѣ Маноя ангелъ съ предсказаніемъ о рожденіи Самсона. Священный авторъ передаетъ, что ангелъ напередъ потребовалъ отъ родителей Самсона, что бы они посвятили его Богу и они дали обѣтъ посвятить его Богу назореемъ. Самсонъ долженъ былъ воздерживаться отъ вина, нечистой, т. е. запрещенной закономъ, пищи, и не стричь волосъ. Это былъ первый назорей, о которомъ намъ говорить Библия. Первымъ подвигомъ Самсона, когда онъ выросъ, была, какъ извѣстно, побѣда надъ львомъ, котораго онъ задушилъ одними своими руками. Это было сдѣлано имъ на пути въ филистимскій, недалеко отъ Цоры находившійся, городъ Тамнаѳу. Теперь въ этой мѣстности, какъ вообще во всей Палестинѣ, не встрѣчаютъ львовъ, но во времена Самсона они водились тамъ во множествѣ. На это намекаетъ напр. названіе одного сѣверо-палестинскаго города *Лаисъ* (Суд. XVIII, 7 и д.), что значить левъ ⁷⁾. Ихъ было особенно много по берегамъ Иордана, заросшимъ кустарниками (Иер. XLIX, 19; Л, 44, Зах. XI, 3). Львы встрѣчались въ Палестинѣ еще въ XII в., какъ это видно изъ описанія Палестины одного греческаго пилигрима этого времени (*Иоанна Фоки* „De locis sanctis“, с. XXIII). Что касается самаго подвига Самсона, то онъ не долженъ представляться невѣроятнымъ. Исторія представляетъ намъ много аналогичныхъ фактовъ, такъ о греческомъ атлетѣ Полидамѣ извѣстно, напр., что онъ въ Македоніи безъ оружія умертвилъ льва. Подобные факты потрудился въ изобилии собрать

7) Св. Писаніе во многихъ мѣстахъ говоритъ о палестинскихъ львахъ, напр. 3 Ц. XX, 36, 4 Ц. XVII, 25; Иер. V, 6. XII, 8; Ам. III, 4. 12, etc.

неутомимый *Розенмюллеръ* въ „Das alte und neue Morgenland“ и „Biblische Naturgeschichte“.

Городъ Өамнаѳа, куда шелъ Самсонъ, теперь уже не существуетъ. Отъ него осталась только груда развалинъ, тамъ и сямъ разбросанныхъ на склонахъ холма, заросшаго кустарниками, бурьяномъ и мастикою. Во времена Самсона этотъ городъ принадлежалъ филистимлянамъ (Суд. XIV, 11; XV, 6). Здѣсь то, какъ извѣстно, онъ облюбовалъ себѣ въ жены одну филистимлянку.

На свадьбу были приглашены тридцать филистимлянъ. Празднества, которыми сопровождалась свадьба, продолжались цѣлую недѣлю, гости увеселялись пѣніемъ, танцами, музыкой и пр. (Иер. VII, 34; XVI, 9; 1 Мак. IX, 37, 39; см. *Rosenmuller's* „Alte und neue Morgenland“ t. IV, p. 272). Къ числу любимыхъ увеселеній на празднествахъ этого рода принадлежалъ обычай давать другъ другу загадки. Самсонъ предложилъ гостямъ одну загадку. На пути въ Өамнаѳу онъ нашелъ въ трупѣ льва, за нѣсколько времени назадъ тому имъ убитаго, дикій медъ ⁸⁾. Это обстоятельство дало ему случай предложить слѣдующую загадку: „изъ ядущаго вышло ядомое, изъ сильнаго сладкое“. Было условлено, что филистимляне получаютъ по одной рубашкѣ и по одной перемѣнѣ платья, если разгадаютъ загадку, въ противномъ случаѣ, этотъ призъ долженъ достаться Самсону. Филистимляне не разгадали бы этой загадки, если бы не вынудили секретъ угрозами отъ жены Самсона. Это было нечестно съ ихъ стороны,

8) Пчелы развели медъ въ трупѣ. Въ этомъ рационализмъ нашелъ для себя пунктъ очень сильнаго возраженія противъ библейскаго повѣствованія. Подобный фактъ невѣроятенъ. Правда, пчелы избѣгаютъ труповъ, но не избѣгаютъ скелетовъ, высохшихъ костей. Трупъ льва успѣлъ ко времени свадьбы Самсона такъ высохнуть подъ дѣйствіемъ жважнаго солнца, что превратился въ сухую мушю, безъ всего, чѣмъ сопровождается его обыкновенное химическое разложенеіе (дурной запахъ, разрушеніе). Это часто наблюдаютъ на верблюдахъ. Трупъ ихъ высыхаетъ въ дни сутки. Что касается обилія пчелъ и меда, то оно засвидѣтельствовано всѣми путешественниками. Пчелы тамъ разводятъ медъ не только въ лѣсу, но въ расщелинахъ скалъ, въ пещерахъ, вообще — вездѣ, гдѣ только есть тѣнь. См. *Oedmann* „Vermischte Sammlungen aus der Naturkunde“ VI tit.; *Rosenmuller* а. а. О. t. III; *Thomson* „The Land and the Book“.

и богатырь разгнѣвался не столько на жену, сколько на филистимлянъ. На первый разъ онъ ограничился тѣмъ, что убилъ въ Аскалонѣ тридцать человекъ филистимлянъ, снялъ съ нихъ платье и заплатилъ ими свой проигрышъ филистимлянамъ. Однако онъ, когда гнѣвъ его остылъ, задумалъ было помириться съ женою, но, пришедши въ Тамнаѳу, узналъ, что ее отдали за другого. Филистимляне дорого заплатились за вину тестя. Раздраженный обидою, ему причинною, богатырь покинулъ Тамнаѳу съ слѣдующими словами: „съ этого дня, я имѣю право дѣлать филистимлянамъ всякое зло, какое могу“ (XV, 3). Онъ сдержалъ свое слово. Началось систематическое преслѣдованіе филистимлянъ.

Въ обширной долинѣ, которую Св. Писаніе называетъ *Сефела* или „низкая страна“, расположены пять филистимскихъ городовъ. Къ морю, по берегу его, эта долина песчана и неплодородна, но на остальномъ пространствѣ она—безпрерывное поле, засѣянное хлѣбомъ, огороды, сады и виноградники. Эта страна составляла гордость и богатство филистимлянъ; это былъ въ своемъ родѣ маленькій Египетъ, житница Палестины.

Когда Самсонъ рѣшилъ начать свое преслѣдованіе противъ ненавистныхъ филистимлянъ, Сефела гнулаь подъ тяжестью почти созрѣвшаго хлѣба. Это было въ апрѣлѣ или въ началѣ мая, т. е. тогда, когда не бываетъ дождей. Герой израильскій рѣшилъ отомстить за себя, опустошивъ эту богатую равнину. Для этой цѣли онъ воспользовался тремя стами шакаловъ. Обыкновенно, шакалы не ходятъ въ одиночку: ихъ встрѣчаютъ всегда стадами штукъ въ двѣсти, триста. Они въ изобилии водятся на востокѣ, въ особенности въ Палестинѣ, въ окрестностяхъ Яффы, Гезы, и въ Гамелеѣ, по свидѣтельству Гасселкиса⁹⁾. Поэтому Самсону, при помощникахъ, не составляло большой трудности поймать и связать триста шакаловъ¹⁰⁾. Самсонъ связывалъ шакаловъ попарно за хвосты и, снабдивъ каждую пару привѣшеннымъ къ хвостамъ

⁹⁾ Hasselquist „Voyage dans le Levant“, éd 1769, t. II, p. 3. 37; тжж. А. Н. „Fünf Philister-Stadte“ (das heilige Land, 6. Hq. 4. 1876), p. 181.

¹⁰⁾ „Nullo negotio a Simsone, adsumptis sociis tanta eorum copia capi potuit“, говоритъ Розенмюлеръ въ *Judices* p. 327.

факеломъ, пускалъ ее въ филлистимское поле, съ сухою, какъ трутъ, жатвою. Понятно, что все поле скоро сдѣлалось добычею огня, даже виноградники и масличныя деревья подверглись одной участи съ хлѣбомъ. Съ холма Цоры открывается далекій видъ на Сефелу: Самсонъ могъ оттуда любоваться зрѣлищемъ пожара. Планъ мести, принятый Самсономъ, не отличается какою-нибудь небывалою оригинальностью. *Кассандръ*, въ поэмѣ „*Lycophron*“, называетъ Одиссея „лисицею съ горящимъ факеломъ на хвостѣ“, потому что всюду слѣдовали за нимъ всевозможныя несчастья. *Овидій* описываетъ въ своихъ „*Fastes*“ одинъ римскій праздникъ, въ апрѣлѣ мѣсяцѣ, подъ именемъ *Cerealia*; особенность его состояла въ томъ, что въ циркѣ выпускали на арену лисицъ, къ хвостамъ которыхъ привязывались зажженные факелы (IV, V. 681 и sq.). Овидій говоритъ, что праздникъ этотъ установленъ въ воспоминаніе о лисицѣ, которая произвела пожаръ (подобнымъ образомъ) въ поляхъ Карсолы. Исторія упоминаетъ о другихъ подобныхъ фактахъ; такъ, по *Титу Ливію*, Ганнибаль спускаетъ быковъ съ факелами, привязанными къ рогамъ (XXII, 16 и sq.). Греки объявляли войну врагамъ, бросая на ихъ землю зажженные факелы. Какъ бы тамъ ни было, извѣстно, что арабы считаютъ смертельнымъ оскорбленіемъ то дѣйствіе врага, которое направлено къ сожженію жатвы. Филистимляне не могли въ этомъ отношеніи отличаться отъ нынѣшнихъ бедуиновъ. Легко себѣ вообразить ихъ ярость, когда они увидѣли всю свою жатву погибшею. Но Самсону только и нужно было это.

Однако Самсону необходимо было скрыться отъ раздраженныхъ враговъ. Такъ онъ и сдѣлалъ, убѣжавъ въ Иудею и засѣвъ „въ ущельи скалы Ееама“. Извѣстно, что тамъ все-таки нашли его враги; извѣстно также, какъ справился съ ними Самсонъ съ одною ослиною челюстью въ рукѣ: тысячу человѣкъ уложилъ онъ ею на мѣстѣ — и враги были обращены въ бѣгство. Трудно, конечно, допустить возможность такого подвига для простого человѣка, хотя бы одареннаго необыкновенною силою; но съ Самсономъ былъ „Духъ Господень“ (XV, 14). Нѣчно подобное однако рассказываютъ и объ обыкновенныхъ людяхъ. Шейхъ Гамудъ съ 80-ю всад-

никами свиты потерпѣлъ поражение отъ одного Шаммера по преданіямъ арабскимъ ¹¹⁾). У арабовъ есть также преданіе о Ахмадзе и Жирме, двухъ солдатахъ, которые съ успѣхомъ помѣрялись силами съ вооруженнымъ отрядомъ въ 500 человекъ и перебили всѣхъ до одного ¹²⁾).

Не удалась филистимлянамъ и второй разъ попытка покончить съ Самсономъ въ Газѣ. Самсонъ благополучно ушелъ изъ города, схвативъ „двери городскихъ воротъ съ обоими косяками“ и поднявъ вмѣстѣ съ запоромъ на плечи; мало того, въ доказательство избытка своихъ силъ „отнесъ ихъ на вершину горы, которая на пути къ Хеврону, (и положилъ ихъ тамъ)“ (XVI, 3). „Преданіе еще сегодня указываетъ на юго-западъ города Хеврона то мѣсто, гдѣ Самсонъ сложилъ ворота филистимскія“ ¹³⁾).

Ускользнувши на этотъ разъ отъ опасности, Самсонъ вскорѣ попалъ въ руки враговъ своихъ. Извѣстно, какъ погубила его слабость къ Далилѣ, вынытавшей у него секретъ его силы. Лишившись волосъ, Самсонъ пересталъ быть страшенъ врагамъ. Слѣпой и слабый, онъ былъ въ цѣпяхъ отведенъ въ Газу и приставленъ къ унижительному на востокъ труду, который, обыкновенно, исполняли рабы и женщины: его заставили молоть хлѣбъ. Священные писатели часто говорятъ о ручныхъ жерновахъ, которые употреблялись въ ихъ время въ Палестинѣ, да и теперь еще употребляются во многихъ странахъ востока (Числъ XI, 8; Вт. XXIV, 6; Еккл. XII, 4; Іер. XXV, 10; Апок. XVIII, 22). И теперь, какъ во времена Самсона, въ Газѣ путешественникъ не рѣдко слышитъ шумъ ручныхъ мельницъ, напоминающій отдаленный и глухой рокотъ грома ¹⁴⁾). Нельзя себѣ представить работы

11) Burkhardt „Notes on the Bedouins“ t. I, p. 293.

12) E. Palmer „The desert of the Exodus“, t. II, p. 415.

13) Изъ соч. Van de Velde „Narrative of a Journey through Syria and Palestine in 1851 and 1852“ Edimb. 1854, t. II, p. 184—185.

14) Устройствои своимъ эти ручныя мельницы вполнѣ почти похожи на употребляющіеся у нашихъ русскихъ крестьянъ, по деревнямъ, такъ называемыя „жернова“ или (въ Snglr.) „ждрновъ“ (молоть на жорнов-ѣ-ахъ). Обыкновенно и у насъ молоть предоставляется только женщинамъ, мужчина же считаетъ эту работу для себя неприличной.

болѣе скучной и унижительной для мужчины. Тѣ, на долю которыхъ выпадала эта работа, считались несчастными существами (Исх. XI, 5), и таковыми бывали часто плѣнные, какъ это случилось и съ Самсономъ („Одиссея“ VII, 103; Светоній „Tiber.“ LI ср. Ис. XLVII, 1—2).

Но часъ отмщенія еще разъ насталъ для Самсона. Извѣстно, что эта месть однако стоила жизни самому Самсону. Волоса Самсона подросли и сила къ нему опять вернулась. Однажды, когда филистимляне веселились на праздникѣ въ храмѣ бога своего Дагона, былъ туда приведенъ и слѣпой Самсонъ для всенародной потѣхи. Герой, собравъ всѣ свои исполинскія силы, уперся руками въ „два средніе столба“, поддерживавшіе все зданіе: „и обрушился домъ“, и похоронилъ подъ своими развалинами весь народъ, бывший въ немъ, и самага Самсона ¹⁵⁾ Такъ нѣкогда погибъ силачъ Клеомедъ по свидѣтельству *Павзанія* (*Perieg.* VI, 9, éd. Didot, p. 287) и церковнаго историка *Евсевія* (*Praepar. Evngl.* V, 34).

Филистимскій народъ, можно сказать, былъ ошеломленъ этимъ несчастіемъ. Онъ не воспрепятствовалъ даже евреямъ взять тѣло героя, которое и было погребено въ гробницѣ предковъ. *М. Геринъ* (Guérin) недавно открылъ и самую гробницу Самсона, по крайней мѣрѣ мѣсто ея („Description géographique, historique et archeologique de la Palestine“ t. III, 324 — 326).

Безпристрастный читатель изъ предложеннаго здѣсь краткаго анализа библейскаго повѣствованія о Самсонѣ можетъ самъ видѣть, какъ несправедливо отказывать ему въ исторической достовѣрности и правдивости. Исторія Самсона, носящая на себѣ всѣ яркія черты всякой подлинной исторіи, заслуживаетъ не меньшаго довѣрія, чѣмъ исторія и всѣхъ другихъ судей израильскихъ. Невѣріе можетъ находить въ ней соблазнительнаго для себя ни больше, ни меньше того,

¹⁵⁾ Гипотезы относительно подробностей катастрофы въ связи съ устройствомъ храма очень разнообразны, но всѣ онѣ допускаютъ возможность катастрофы. См. Thomson a. a. O. prt. III, ch. XXXVI; Stark „Gaza und die philistäische Küste“; Shaw „Travels or observationes relating to several parts of Barbary and the Levant“ 1783, p. 283.

чѣмъ сколько оно найдетъ въ исторіи другихъ судей. Чудесное въ ней (волоса Самсона, явленіе ангела женѣ Маноя, сверхъестественное появленіе источника) не составляетъ ея только особенности: его мы находимъ въ жизни и другихъ судей, признаваемыхъ за историческія лица, и оно вообще лежитъ, не надо забывать этого, въ основаніи всей священной библейской исторіи. Какъ мы видѣли, изслѣдованія страны и мѣстныхъ нравовъ подтверждаютъ точность библейскаго повѣствованія во всѣхъ подробностяхъ, провѣрка которыхъ была только возможна при настоящемъ состояніи науки, не закончившей еще, надо замѣтить, своего развитія.

II. Светловъ.

Христіанство въ Западной Европѣ въ послѣднее столѣтіе (1788—1888) *).

Въ началѣ 1788 года въ Европѣ не чувствовали приближенія французской революціи. Министерство Неккера во Франціи черезъ созывъ сословій только открывало путь революціонному движенію. Миръ остальной Европы охранялся монархическою властію.

Германія увлечена была литературными событіями. Началось тамъ возвращеніе поэзіи къ древнихъ образцамъ. Образованные классы предавались эстетическимъ и умственнымъ наслажденіямъ, читая только что появившіяся произведенія: Ифигенію, Донъ-Карлоса и Критику практическаго разума.

Въ храмахъ замѣчается вліяніе рачіонализма: старые церковные гимны измѣнены до неузнаваемости, въ проповѣдяхъ и молитвахъ господствуетъ модный сантиментальный тонъ. Гуманность и космополитизмъ возводятся образованными людьми на степень религіозныхъ идеаловъ. Бога эти люди, вмѣстѣ съ фран-масонами, представляютъ міровымъ Зодчимъ, царствующимъ на высшей ступени храма мудрости, окруженнымъ філософски образованными херувимами. Къ нему восходитъ, постепенно просвѣтляясь, земной народъ по безчисленнымъ ступенямъ.

*) Извлечено изъ соч. Селля: „Aus der Geschichte des Christenthums“. (Darmstadt, 1888 г.) съ незначительными измѣненіями и добавленіями. См. объ этомъ сочиненіи Селля въ іюль-августовской книгѣ „Чтеній въ Общ. Л. Д. Просвѣщенія“ за 1889 г. стр. 127.

Люди конца XVIII вѣка надѣялись, что въ XIX-мъ вѣкѣ при помощи образованія и гуманности будетъ достигнутъ всеобщій миръ. И католики, и протестанты всѣхъ сектъ были увѣрены, что въ братолюбіи кроется существо христіанства. Вѣроисповѣдная борьба затихла. Вѣротерпимость сдѣлалась какъ-бы общимъ исповѣданіемъ, идиллическое наслажденіе природой считалось наисовершеннымъ богослуженіемъ. Въ церковномъ зодчествѣ на мѣсто готическаго стиля явилось подражаніе древне-языческому искусству. Если строится храмъ, то непременно въ коринфскомъ или дорическомъ стилѣ. На могилахъ вмѣсто креста ставятъ сфинксы, обелискы, колонны, урны или что-либо въ этомъ родѣ.

Простой народъ стоитъ въ сторонѣ отъ этого движенія и ждетъ конца своему подневольному положенію. По прежнему онъ учитъ старинныя катихизисы, поетъ старинныя гимны и читаетъ молитвы по старымъ молитвенникамъ. Въ глубинѣ своего сознанія народъ чувствуетъ свою отчужденность отъ умственной аристократіи; только піэтистическія ученія находятъ отзвукъ въ его душѣ.

Теперь прошло сто лѣтъ съ того времени. Исповѣданія восстановлены въ ихъ исторической формѣ, живутъ обособленною жизнію и ведутъ между собою оживленную борьбу, какъ во времена реформаціи. Зодчество снова возвратилось къ готическому стилю, богатому искусственными украшениями. Въ молитвѣ и гимнахъ восстановленъ старый церковный языкъ. Ожила въ новой красотѣ и силѣ церковная музыка Баха... Это религіозное возбужденіе отъ верхнихъ слоевъ народа сообщилося въ нижніе. Замѣтно стало вліяніе духа церковности на общественную и семейную жизнь, особенно въ протестантскихъ странахъ.

Но и для католичества послѣднее столѣтіе не прошло безслѣдно: старокатолическія идеи вытѣснены папизмомъ. Папа лишился мірскаго владычества въ Италіи, но приобрѣлъ всемірное духовное владычество. Онъ приобрѣлъ „непогрѣшимость“, сдѣлался какъ бы разумомъ церковной и мірской жизни. Въ Германіи папству сослужила незамѣнимую службу такъ называемая культурная борьба. Она отвлекла вниманіе нѣмецкихъ католиковъ отъ внутренней борьбы въ католи-

цизмъ, вызванной ученіемъ о непогрѣшимости папъ. Опасаясь, что культурная борьба угрожаетъ церковному существованію католицизма, нѣмецкіе католики тѣсно примкнули къ папѣ. Мудрая католическая политика всегда заботится занять умы внѣшней борьбой для отвлеченія вниманія отъ внутренней распри! Идеаль націи, настолько преданной папскому престолу, что вѣроисповѣдныя интересы становятся выше національныхъ и политическихъ, осуществился въ нѣмецкомъ католицизмѣ, хотя Германія все еще остается *вторымъ* изъ опаснѣйшихъ враговъ папства. (Самый опасный врагъ папства, по мнѣнію Селля, — Россія). Чрезъ своихъ миссіонеровъ римская церковь дѣлаетъ не маловажныя завоеванія въ Китаѣ и Остѣ-Индіи. Царство папы — прежде только Западная Европа, нынѣ безпримѣрно распространилось по всѣмъ частямъ свѣта. 218 милліоновъ католиковъ, разсѣянныхъ по лицу земли, повинуются духовному, а также и политическому господству римскаго первосвященника. Къ нему добровольно течетъ неисчислимая дань деньгами и цѣнностями. Онъ богатѣйшій человѣкъ въ мірѣ. Онъ никому не даетъ отчета въ своихъ дѣйствіяхъ, его никто не знаетъ. Но всѣ тайны міра текутъ въ его покои и онъ политиканствуетъ, какъ ни одинъ монархъ. И враги преклоняются предъ величіемъ папскаго престола. Германія избрала папу судьей въ каролинскомъ вопросѣ. Пятидесятилѣтній юбилей Льва XIII — торжество чисто церковнаго характера — почтили всѣ владыки міра, за исключеніемъ короля Швеціи и Норвегіи.

Даже въ средѣ русскихъ, воспитанныхъ въ духѣ православія, въ послѣднее время появились люди, выдающіе въ признаніи папы духовнымъ владыкою христіанства — спасеніе Россіи и самой вѣры христіанской. Не даромъ Виндтгорстъ возвѣщаетъ: „папа правитъ міромъ“.

Но если мы посмотримъ на папское величіе при свѣтѣ ученія Христа, сказавшаго, что царство Его не отъ міра сего, то поймемъ, что *міръ правитъ папой...*

Мы взяли два крайніе пункта въ послѣднемъ столѣтіи: укажемъ теперь нѣкоторыя станціи столь великаго умственного и религіознаго переворота.

Въ концѣ XVIII вѣка въ Европѣ преобладаютъ два религіозныхъ движенія: піэтизмъ и просвѣщеніе. Піэтизмъ, возникшій изъ оппозиціи богословскому догматизму, хотя и былъ неблагопріятенъ церковному строю, но не колебалъ его. Догмъ теологовъ піэтизмъ противопоставилъ религіозное настроеніе мірянъ и собралъ ихъ въ религіозные союзы, подобные католическимъ орденамъ. Эти союзы представляли собою не особенную церковь, но единеніе людей, поставившихъ себѣ исключительную цѣль любовь къ Спасителю и проповѣдь благочестія. Піэтизмъ благотворно воздѣйствовалъ на англійскій методизмъ и такимъ образомъ возникла связь этихъ двухъ направленій, идущая черезъ все XIX столѣтіе.

Піэтизмъ подготовилъ просвѣщеніе. Это направленіе явилось какъ оппозиція церковному строю. Въ основу религіи оно полагаетъ или натуральную религію, прирожденную всѣмъ людямъ, или религію, основанную на разумѣ, вмѣсто проповѣдуемаго церковію положительнаго Откровенія. Просвѣщеніе провозгласило, какъ догму, Лейбнице—Вольфіанское ученіе о разумности христіанскихъ истинъ. Отсюда возникъ раціонализмъ, т. е. догма разума, почитаніе разума, какъ высшей инстанціи религіозной жизни. Вопреки піэтизму, видѣвшему религіозную истину въ чувствѣ, во внутреннемъ благочестіи, въ пессимистически религіозномъ настроеніи, просвѣщеніе провозгласило значеніе ума въ религіозной истинѣ и оптимизмъ въ религіозномъ настроеніи.

Въ первое время противорѣчіе духа просвѣщенія съ исповѣдными формами не ощущалось. Поэтому новый духъ охватилъ почти всѣхъ богослововъ и образованныхъ людей, пробудилъ новую классическую поэзію, повліялъ на науку и создалъ новое міросозерцаніе, чуждое духа церковности. Но такъ какъ церковная жизнь и національныя чувства со временъ реформаціи тѣсно переплелись, то и національныя чувства были ослаблены просвѣщеніемъ. Новые идеалы гуманности, космополитизма и терпимости влекли человѣчество на ту ступень, съ которой признавались пережитыми не только исповѣдныя, но и національныя различія. На низшей ступени стоялъ каждый отдѣльный человѣкъ, на второй — человѣкъ націи (нѣмецъ, французъ и пр.), на третьей — человѣкъ

исповѣданія (лютеранинъ, католикъ и пр.), наконецъ, на четвертой — гражданинъ извѣстнаго государства.

Духъ просвѣщенія, начавшійся философіей Лейбница, впервые былъ поколебленъ Кёнигсбергскимъ философомъ Кантомъ. Самъ рационалистъ, Кантъ сумѣлъ стать выше рационализма и черезъ то, закончивъ духовное развитіе XVIII-го вѣка, открылъ XIX-й.

Результатомъ Кантовскаго изслѣдованія основъ знанія было раздѣленіе между вѣрой и наукой. Наука имѣетъ предметомъ своимъ только воспринимаемое человѣкомъ во внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ. Но и этотъ міръ опыта не познается человѣкомъ въ его дѣйствительномъ существованіи, такимъ, каковъ онъ (этотъ міръ) есть на самомъ дѣлѣ, по въ томъ видѣ, въ какомъ онъ представляется человѣческому сознанію, обусловленный формами познанія. Иными словами: человѣкъ въ своей душѣ имѣетъ не точные образы предметовъ, а только ихъ символы. Кантъ былъ близокъ къ утвержденію, что міръ только представленіе человѣческое.

Но кромѣ этого опытнаго познанія, человѣкъ обладаетъ нравственною увѣренностію, при которой онъ можетъ быть увѣренъ въ такихъ вещахъ, которыхъ не познаетъ опытно. Предметъ этой нравственной вѣры составляетъ рационалистическая триада: Богъ, свобода, безсмертіе.

Выходя изъ этихъ положеній Канта какъ изъ посылокъ, Шлейермахеръ (богословъ) построилъ религіозную систему, вытекающую, какъ изъ своего источника, изъ чувства и изъ сознанія міровой тайны, систему, чуждую положительнаго знанія и витающую, такъ сказать, въ четвертомъ измѣреніи.

Но прочный результатъ Кантовой философіи былъ тотъ, что она положила основаніе наукѣ дѣйствительности и мирно обособила религіозныя истины отъ опытно-научныхъ.

За Кантовскою философіей послѣдовалъ тотъ александрійскій періодъ философіи, когда философія получила непоколебимую увѣренность, что она поняла и объяснила міръ, какъ разумное цѣлое, и всѣ отрасли науки, религію, искусство и поэзію объединила (философія) въ себѣ, какъ наукъ наукъ. Эта идеалистическая философія Гегеля не осталась

свободною отъ вліянія романтизма, который съ конца XVIII вѣка наводнилъ Западную Европу.

Романтизмъ состоитъ въ возвращеніи къ глубинамъ безсознательнаго духа, въ признаніи религіи, какъ таинственнаго первоисточника человѣческой жизни. Въ искусствѣ, въ языкѣ, въ правѣ и жизни романтизмъ предполагаетъ творческую силу природы, которая бессознательно образуетъ грамматику, право, идеалы и характеръ народа. Романтизмъ оживилъ исторію, филологію, юридическія науки, творческое искусство и музыку, возбудилъ національное сознаніе. Подъ его вліяніемъ разумъ уступаетъ первенствующее мѣсто творческой фантазіи, гуманность — національности, міръ — отечеству. Политической войнѣ за свободу (противъ Наполеона) предшествовало освобожденіе отъ просвѣщенія.

Французская революція, возстановивъ господство разума на обломкахъ привилегій двухъ правящихъ сословій, разрушивъ тронъ и алтарь, начала чисто мусульманскую пропаганду войны за „свободу, равенство и братство“. Избранникъ революціи Наполеонъ игралъ роль судьи и палача надъ „гнилымъ“ государственнымъ строемъ западной Европы. Но онъ такъ сурово исполнялъ эту назначенную ему Провидѣніемъ роль, что вызвалъ взрывъ національнаго чувства, которое его самого уничтожило. Съ нѣмецкою, испанскою, тирольскою и русскою освободительными войнами связано пробужденіе религіозной жизни. Эта пробужденная въ западной Европѣ религіозность не удовлетворялась религіозными формами, пропитанными духомъ просвѣщенія. Но простой народъ не зналъ просвѣщенія. Онъ крѣпко держался старо-давнихъ формъ церковности, въ которыхъ религіозное сознаніе росло и измѣнялось не скачками, но подобно тому, какъ растетъ живое тѣло, незамѣтно замѣняя отжившее новымъ. Возврату къ церковности въ народномъ духѣ содѣйствовали и піэтистическія общины, и увлеченные романтизмомъ университеты въ Галлѣ, Берлинѣ и Гейдельбергѣ. Национальнымъ вліяніямъ нужно приписать то, что евангелическій протестантизмъ въ Англіи, Германіи и на Скандинавскомъ полуостровѣ не походитъ на лютеранство, кальвинизмъ и протестантизмъ предшествующихъ столѣтій и имѣетъ особую фізіономію въ каждой изъ названныхъ странъ.

На современномъ протестантизмѣ начала піэтизма, просвѣщенія и романтизма сказываются сильнѣе, чѣмъ начала Реформаціи. XVIII-й вѣкъ продолжаетъ жить въ религіозномъ устройствѣ XIX-го, который впрочемъ привнесъ въ религіозное сознаніе протестантовъ нѣчто новое. Это новое — обращеніе къ Библии. Конечно, за исключеніемъ немногихъ общинъ, это обращеніе обозначилось только въ средѣ протестантскихъ богослововъ. Народъ еще не тронуть и библейскія начала еще не проникли въ религіозную жизнь протестантскихъ общинъ. Для этого нуженъ новый Лютеръ, который увлекъ бы сердца малыхъ и великихъ проповѣдію первоначальнаго христіанства. Протестантскіе богословы сознають теперь, что Реформація выдвинула только ученіе апостола Павла, а Евангеліе еще остается закрытою книгою для протестантовъ и въ нихъ нѣтъ полнаго разумѣнія личности Спасителя.

Жизнь современнаго протестантства распадается на три части. Первая — область внутренней жизни, недоступная взору историка. Здѣсь зарождаются идеи, управляющія всѣмъ протестантствомъ. Вторая часть — область государственно-церковной жизни и третья — область общехристіанской жизни. Къ послѣдней области принадлежитъ духовная жизнь протестантизма въ наукѣ, искусствѣ и общинная дѣятельность. Государственно-церковная жизнь проявляется въ отношеніяхъ церкви къ государству. Правильная постановка этихъ отношеній — труднѣйшая задача политики, потому что политика ищетъ формулу, одновременно удовлетворяющую двумъ столь различнымъ сторонамъ, какъ католичество, которое представляется государствомъ во всѣхъ и надъ всѣми государствами, и евангелическая церковь, которая въ недавнее время сама была государствомъ: Прусское государство, можно сказать, создано на началахъ протестантизма. Это государство чрезъ переходъ династіи къ реформатскому исповѣданію въ преимущественно лютеранской странѣ достигло равновѣсія обоимъ евангелическимъ исповѣданіямъ; чрезъ присоединеніе областей съ католическимъ населеніемъ оно дѣлалось толерантнымъ къ католицизму. Но изъ теократическаго идеала Реформаціи Пруссія удержала стремленія соединить всѣхъ подданныхъ

въ нѣкоторомъ религіозномъ отношеніи къ государству. Императоръ все еще считаетъ себя господиномъ всѣхъ церквей и отъ всѣхъ требуетъ самоотверженной преданности цѣлямъ государства. Государство возводится на степень божественнаго учрежденія, а охраненіе его интересовъ считается всеобщимъ религіознымъ долгомъ. Эта мысль лежитъ въ основѣ развитія Пруссіи со времянъ Реформаціи. Протестанты видятъ въ нѣмецкой имперіи божественный порядокъ, а католики—искусственный политическій продуктъ.

Ни одинъ изъ прусскихъ государей не отрицалъ связей протестантизма съ государствомъ. Тѣмъ не менѣе благочестивый Фридрихъ Вильгельмъ III, проникнутый подъ вліяніемъ романтизма чувствомъ удивленія ко всѣмъ древне-церковнымъ формамъ христіанства и признававшій глубокое родство между различными исповѣданіями, оказывалъ расположеніе и къ католической церкви. Евангелическія исповѣданія своей страны онъ соединилъ въ одно, т. е. объединилъ эти исповѣданія въ богослуженіи и евхаристіи, не касаясь различія въ догматахъ. Самъ реформатъ, вѣрнѣйшій почитатель и хорошій знатокъ Лютера—Фридрихъ Вильгельмъ III-й надѣялся чрезъ унію усилить протестантскую церковь. Для успѣха уніи онъ долженъ былъ реформировать богослуженіе, обратившись къ древнимъ формамъ, упраздненнымъ болѣе, чѣмъ столѣтіе. Это вызвало оппозицію, которая показала государю бунтомъ и была подавлена военными мѣрами. Унія возымѣла дѣйствіе только въ западныхъ областяхъ Пруссіи, гдѣ исповѣдныя различія ослаблены были духомъ рачіонализма; а въ остальныхъ областяхъ унія только усилила исповѣдной раздоръ евангелическихъ церквей и содѣйствовала возникновенію ультрамонтанской партіи въ средѣ прусскихъ католиковъ.

Правленіе Фридриха Вильгельма IV, которому названіе богослова на тронѣ еще болѣе прилично, чѣмъ названіе романтика на тронѣ, обычно ему усвояемое, было еще менѣе плодотворно для церкви, чѣмъ правленіе отца и брата, одноименныхъ съ нимъ. Только католицизмъ обязанъ Фридриху Вильгельму IV той роковой для протестантскаго государства свободой, которая впослѣдствіи вызвала такъ называемую культурную борьбу. Богословъ на тронѣ пытался учредить

въ протестантствѣ епископскую должность, что, по свидѣтельству исторіи, не возможно безъ эмансипаціи церкви отъ государства. Онъ симпатизировалъ англиканскому церковному устройству и хотѣлъ объединить англиканскій и нѣмецкій протестантизмъ; ему принадлежитъ идея основанія англо-прусской епископіи въ Иерусалимѣ. Противъ этихъ затѣй возстали олигархически настроенные протестантскіе пасторы, неограниченно управляющіе своими общинами. Взамѣнъ епископскаго управленія политической либерализмъ ввелъ пресвитеріально-синодальное управленіе, представляющее собою копию съ либерально конституціоннаго образа правленія въ государствѣ.

Въ Англіи почти всѣ религіозныя движенія исходили изъ методизма, который возродилъ вновь умиравшій было пуританскій духъ. Для методизма все христіанство заключено въ вопросѣ о спасеніи и блаженствѣ. Онъ предписываетъ для спасенія души почти такую же выработку душевную, какъ и іезуитизмъ. Подобно послѣднему методизмъ безразборчиво пропагандируетъ свои идеи, не различая среды, къ которой обращается. Методисты думаютъ, что человѣкъ тогда только имѣетъ религію, когда она у него постоянно и на языкѣ, и въ рукахъ. Не обѣщая той увѣренности въ благодати, которую даютъ протестанты, методисты не хуже іезуитовъ изучили средства спасенія. Поэтому они ведутъ пропаганду плодотворную и энергическую: проповѣдуютъ на улицахъ и базарахъ. Послѣдняя карриатура методизма—„армія спасенія“, которая мнитъ спасти души путемъ скандала и манифестацій, безъ церковнаго воспитанія.

Заслуги методизма заключаются не только въ пропагандѣ христіанства среди язычниковъ, но и во вліяніи на филантропію, на уничтоженіе рабства и на тюремныя реформы. Среда распространенія методизма—низшія сословія городовъ и деревень.

А высшіе классы англичанъ увлечены были романтическимъ направленіемъ, шедшимъ изъ Оксфорда. Видные богословы во главѣ съ теперешнимъ кардиналомъ Ньюманомъ подъ вліяніемъ изученія церковной исторіи и отеческой писменности пришли къ убѣжденію, что англиканская церковь родственнѣе

католицизму, чѣмъ протестантизму. Это убѣжденіе однихъ привело въ лоно римской церкви, а другихъ побудило образовать такъ называемое высокоцерковное направленіе въ англиканской церкви съ принятіемъ целибата пресвитеровъ, монастырей и заупокойныхъ мессъ. Высокоцерковное направленіе разнится отъ католицизма только непризнаніемъ главенства папы. Въ мирную борьбу съ этимъ высокоцерковнымъ направленіемъ вступило англопротестантское направленіе во главѣ съ великимъ педагогомъ и историкомъ Томою Арнольдъ; оно пыталось оживить господствующую церковь и національное сознаніе политическими и социальными реформами.

Описанное религіозное движеніе въ Англіи въ теченіе послѣднихъ пятидесяти лѣтъ привело въ лоно латинской церкви тысячи лицъ высшихъ сословій: профессоровъ, духовныхъ, военныхъ и особенно знатныхъ дамъ. Это же движеніе вызвало такъ называемый англійскій христіанскій социализмъ, привлекшій къ себѣ четвертое сословіе чрезъ обѣщаніе содѣйствія нуждамъ и стремленіямъ этого сословія.

Шотландія шла другимъ путемъ. Тамъ утвердился шотландскій пресвитеріанизмъ, избѣгшій вліянія просвѣщенія. Демократическое направленіе церковной и народной жизни Шотландіи не поддавалось и вліянію романтизма. Кальвинизмъ оживилъ филантропію и промышленность. Въ духовныхъ вождяхъ Шотландіи, каковы недавно умершій мыслитель Томасъ Карлейль и пасторъ Чальмеръ, видѣнъ глубокой мужественный энтузіазмъ. Но на ряду съ ними появился мечтатель Эдуардъ Ирвингъ, пытавшійся возстановить первохристіанскую апостольскую общину, устроить Ноевъ ковчегъ, дабы въ немъ спаслись избранные при приближающейся гибели міра.

Въ Австріи, Италіи и Испаніи уже нѣсколько десятилѣтій проводится принципъ религіозной свободы, дѣлающей возможнымъ наибольшее развитіе индивидуализма въ дѣлѣ религіи и дающей просторъ духовному господству избранныхъ личностей надъ собратами.

Въ то время, какъ протестантизмъ при поверхностномъ взглядѣ представляетъ грустную картину раздробленія и обособленія, въ стремленіяхъ и внутренней дѣятельности протестантскихъ сектъ можно наблюдать любопытное единство

и согласіе. Здѣсь происходитъ тоже, что нѣкогда было въ Греціи. Когда греческія государства раздѣлились и подпали чуждому игу, греческій духъ и языкъ получили господство надъ міромъ. Такъ и теперь протестантскія церкви распадаются, мельчаютъ, протестантскія души уловляются католиками, а протестантскій духъ готовится господствовать надъ міромъ (?). Хотя и нѣтъ въ настоящемъ вѣкѣ такихъ религиозныхъ реформаторовъ, значеніе которыхъ простиралось бы за предѣлы ихъ отечества, но движенія въ какой либо одной протестантской сектѣ находятъ отзывъ въ другихъ. Черезъ эту невидимую связь внутренняя и внѣшняя миссіонерская дѣятельность охватила весь протестантскій міръ, сдѣлалась главною его задачею. На этомъ принципѣ протестантскія секты не только не сталкиваются враждебно между собою, но помогаютъ другъ другу и пользуются общимъ опытомъ ¹⁾).

Провозглашенная просвѣщеніемъ идея гуманности въ рукахъ піетистовъ оказала значительное вліяніе на духовный ростъ Европы. Идея гуманности имѣетъ два корня: одинъ въ стоической философіи и пантеистическомъ монизмѣ, другой въ христіанствѣ, гдѣ эта идея требуетъ видѣть во всѣхъ людяхъ членовъ царства Христова. Просвѣщеніе подняло христіанскую идею гуманности, объяснивъ ее въ смыслѣ космополитизма, въ смыслѣ ученія о правахъ человѣка, каковое ученіе и сдѣлалось знаменемъ революціи. Но національный ростъ устраняетъ космополитическую гуманность. Остается христіанская идея гуманности, примиримая съ національнымъ чувствомъ, — человѣколюбіе, побуждающее любить не только христіанина, но и всякаго человѣка въ виду привлеченія его ко

¹⁾ Странно, что Селль видитъ знаменіе господства духа протестантизма надъ христіанскимъ міромъ въ оживленіи внутренней и внѣшней миссіи въ западной Европѣ. Миссіонерскій духъ не выражаетъ собою сущности протестантизма. То ослабѣвая, то усиливаясь, миссіонерскій духъ присущъ былъ христіанской церкви съ древнихъ временъ; въ наше время онъ силенъ въ латинской церкви не менѣе, чѣмъ въ протестантскихъ сектахъ. Въ послѣдніа десятилѣтія онъ оживляется, безъ всякаго, конечно, воздѣйствія со стороны протестантизма, въ нашей православной церкви. Внутренняя миссія русской церкви выражается главнымъ образомъ въ благотворительной дѣятельности приходскихъ попечительствъ и въ устройствѣ приходскихъ школъ Авт.

Христу. Это и есть идея піэтизма. Міръ привлеченныхъ ко Христу онъ называетъ „Царствомъ Божіимъ“. Піэтизмъ XIX вѣка былъ по преимуществу движеніемъ мірянъ и исходилъ изъ образованныхъ классовъ. Только въ юго-западной Германіи и въ Швейцаріи онъ коренился въ народныхъ слояхъ. Піэтистическое движеніе охватило нѣкоторые университеты и тогда піэтизмъ началъ съ богословскимъ оружіемъ борьбу противъ просвѣщенія. Практическая побѣда піэтизма надъ просвѣщеніемъ зависѣла отъ того, что первый принялъ на себя нравственные мотивы послѣдняго.

Только въ первые вѣка христіанства можно видѣть такую чуждую мірскихъ, эгоистическихъ и политическихъ видовъ ревность къ духовнонравственному и матеріальному преуспѣянію братьевъ, къ привлеченію ихъ въ Царство Божіе, какую проявилъ и возбудилъ въ XIX в. піэтизмъ.

Одно изъ важныхъ проявленій этой ревности—британское библейское общество, основанное въ 1804-мъ году. Съ самаго его основанія всѣ протестантскія секты приняли въ немъ участіе. Его цѣль—распространеніе Библии по возможности на всѣхъ языкахъ. Болѣе, чѣмъ сотнѣ полудикихъ племенъ библейское общество дало литературный языкъ, положивъ въ основу ихъ цивилизаціи древнѣйшую и лучшую книгу. Общество пропагандируетъ не церковь, не исповѣданіе, но слово Божіе въ томъ видѣ, въ какомъ далъ его людямъ Богъ. Въ такомъ внѣисповѣдномъ предпріятіи, какъ сѣяніе слова Божія, выражается увѣренность протестантовъ, что Библия не можетъ принести вреда и народы могутъ вынести изъ нея только духъ Евангелія. Только немногіе протестанты думаютъ, что столь непонятная книга, какъ Библия, сама по себѣ не въ состояніи освѣтить душу человѣка. Но это сомнѣніе опровергается регулярными проклятіями на библейское общество со стороны папъ.

Столь различно отношеніе протестантизма и католицизма къ библии! Съ одною Библией въ рукахъ протестантскій миссіонеръ идетъ въ языческой міръ и основываетъ тамъ мало по малу изъ неопитовъ церковь. А католическій миссіонеръ приноситъ съ собою церковь въ готовомъ видѣ и привлекаетъ къ ней иновѣрцевъ.

Во внѣшней противуязыческой миссіи по всему земному шару принимаютъ участіе всѣ протестантскія церкви. Годовой бюджетъ этой миссіи 300 милліоновъ марокъ¹⁾. Новообразованныя въ языческихъ странахъ протестантскія церкви не становятся въ связь съ тою церковію, которая дала просвѣтителей и пользуются полною независимостію. Политическихъ цѣлей протестантская миссія никогда не преслѣдуетъ. Распространяя европейскую цивилизацію среди ликарей, она не подготовляетъ рабства страны. Вопреки тому значенію, которое имѣютъ въ протестантизмѣ отдѣльныя личности, въ успѣхахъ миссіи личности не выдѣляются. Безшумно замѣняются устарѣвшіе и скончавшіеся въ трудѣ миссіонеры другими, оставляя воспоминаніе о своей дѣятельности только въ тѣсномъ кругу друзей. Въ тиши совершаются великія завоеванія. Самоотверженный героизмъ здѣсь представляется дѣломъ столь обычнымъ, что ни въ комъ не возбуждаетъ ни удивленія, ни громкой похвалы.

Внутренняя миссія столь же беззавѣтно отдана дѣлу исправленія и воспитанія соотечественниковъ. Песталоцци, Оберлинъ въ Штейнталѣ, Фалькъ въ Веймарѣ и Коттвицъ въ Берлунѣ—вотъ инициаторы этой миссіи. Стали появляться исправительныя заведенія, ремесленныя и воскресныя школы, пріюты, богадѣльни и больницы. Мало по малу между этими учрежденіями возникла связь: на нихъ стали смотрѣть, какъ на систему благоустроенія нравственно и религіозно-павшихъ, физически и соціально безпомощныхъ людей. Въ этой благородной и плодотворной дѣятельности каждая протестантская страна имѣетъ героевъ, заслужившихъ себѣ благодарную память потомства. Эта дѣятельность протестантскихъ сектъ соприкасается съ соціально-политическою областію. Филантропія, особенно развитая въ Англіи, задается цѣлю не помочь только бѣднымъ, но воспитать и перевоспитать ихъ, реформировать тюремное устройство; она принимаетъ на себя заботу о раненыхъ въ сраженіи. Это не мелочь, что среди

¹⁾ На нашъ счетъ около 100 милл. рублей. Годичный бюджетъ нашего Православнаго Миссіонерскаго Общества (около 150,000 р.) въ сотни разъ меньше бюджета протестантской внѣшней миссіи.

ужасовъ войны благотворительныя общества совершаютъ великое дѣло любви, ухаживаютъ за ранеными врагами съ такимъ же усердіемъ, какъ и за соотечественниками.

Внутренняя миссія протестантизма пропагандируетъ не исповѣданіе, но христіанскую любовь и чрезъ любовь вѣру. Пропаганда вѣры ведется исключительно чрезъ указаніе на источникъ вѣры: Евангеліе. Если внутренняя миссія дѣйствуетъ только въ средѣ протестантской, то это объясняется не отсутствіемъ толерантности, но тою деликатностію, по которой миссія благотворительности не хочетъ проникать туда, гдѣ ея вліяніе могло бы казаться опаснымъ и могло бы имѣть видъ вѣроисповѣдной пропаганды. Этой послѣдней протестанты придають менѣе значенія, чѣмъ католики, падкіе до дешевыхъ приобрѣтеній.

Въ развитіи внѣшней и внутренней миссіи Германія отстала отъ Англии и Америки; но въ области богословской науки Германія не имѣетъ соперниковъ. Передать въ немногихъ словахъ исторію протестантскаго богословія XIX вѣка невозможно, такъ какъ это есть исторія духовнаго развитія всей Европы. Но жизненный нервъ протестантскаго богословія заключается въ вопросѣ объ отношеніи вѣры къ наукѣ.

Когда съ философіей Гегеля міровѣдѣніе выступило на первый планъ и религіозная вѣра, казалось, была понята и оцѣнена, то перестали вѣрить въ возможность существованія религіозной вѣры, какъ самостоятельной величины. Знаніе (гносисъ), какъ въ грекоримскомъ мірѣ во второмъ столѣтіи, вытѣсняло вѣру.

Такой гностическій характеръ богословія всѣмъ сдѣлался ясенъ, когда тюбингенскій приватъ-доцентъ Давидъ Штрауссъ выпустилъ въ свѣтъ свои сочиненія: „Жизнь Иисуса, критически обработанная“ и „Христіанское вѣроученіе въ его историческомъ развитіи и борьбѣ съ новымъ знаніемъ“. Значеніе этихъ трудовъ было то, что они представляли дѣломъ рѣшеннымъ вопросъ о вѣрѣ: міръ понять въ умозрительной философіи Гегеля и вѣра осталась безъ содержанія. Не во что вѣрить, когда все сдѣлалось предметомъ знанія. Но такъ какъ новозавѣтное повѣствованіе не могло войти въ рамки философіи Гегеля, то явилось рѣшеніе, что это повѣстествова-

ніе не истинно. Оставалось только объяснить, какъ возникло это повѣствованіе. Штрауссъ въ названныхъ сочиненіяхъ даетъ отвѣгъ на этотъ вопросъ: Евангеліе образовалось, какъ образуются мифы. Всѣ силы ума своего Штрауссъ употребилъ, что бы составить гипотетическое объясненіе происхожденія каждаго изъ евангельскихъ разсказовъ. Иначе пришлось бы отказаться отъ убѣжденія, что весь міръ познанъ, понятъ и опредѣленъ.

Отсюда такая ревность къ разрушенію вѣры въ евангельскія событія. Радуюсь успѣху разрушенія, критикъ просмотрѣлъ, что при его воззрѣніяхъ вся девятнадцати — вѣковая исторія Европы, основанная на вѣрѣ во Христа евангельскаго, является продуктомъ самообмана, мифа! Возможно ли, логично ли это? Такого вопроса для Штраусса и его сторонниковъ не существуетъ, ибо, по ихъ убѣжденію, міръ уже понятъ и объясненъ, ничего чудеснаго въ немъ не допускается. Отъ камня и растенія до человѣка и звѣздъ все въ мірѣ развивается изъ абсолютнаго съ логическою необходимостію. Въ этой логической цѣпи и безуміе и обманъ также хорошо уживаются, какъ здравомысліе и правда, жизнь Христа и все христіанское вѣроученіе съ своими неизмѣримо-великими послѣдствіями является какъ какое-то неизбѣжное сумасбродство (Schwindel).

Если бы богословіе остановилось на этой точкѣ пониманія, оно было бы лишено возможности доискаться какого-либо смысла въ библейскомъ и церковномъ ученіи. Смѣлый критикъ, самъ того не ожидая, расшаталъ корни раціонализма, безсильнаго въ объясненіи такого факта, какъ жизнь и дѣло Спасителя.

Нынѣ вновь выступилъ на первый планъ вопросъ о личности Спасителя, какъ исходной точкѣ христіанской исторіи, въ связи съ общимъ вопросомъ объ отношеніи вѣры къ наукѣ. Различныя богословскія школы пытаются отвѣтить на эти вопросы и, кажется, сходятся на той точкѣ, изъ которой въ свое время вышелъ Кантъ.

Гегелева абсолютная философія разсѣялась, какъ дымъ. Ее замѣнило точное естествовѣдѣніе, которое не заносится дальше опыта и основанной на опытѣ гипотезы. Указанныя Кантомъ

границы опытнаго познанія приняты естествовѣдѣніемъ за аксіому. Признано, что внѣ границъ естествовѣдѣнія находится безпредѣльная область бытія и что отъ познанія основы вещей нужно отказаться.

Такимъ образомъ за границами точной науки открывается обширная область сверхъ-опытнаго. Вѣра навсегда удержитъ её за собою.

Не страшно и то, что на эту область вмѣстѣ съ вѣрой заявляетъ притязаніе и невѣріе. Невѣріе подобно тому богатырю, который теряетъ силы на вольномъ воздухѣ. Поднимите невѣріе на свободную поднебесную сферу, освѣщенную солнцемъ божественной любви, и оно лишится силъ.

Рядомъ съ естественными науками развиваются науки историческія, слѣдяція за развитіемъ человѣческаго духа. Одна изъ историческихъ наукъ—исторія религіозныхъ вѣрованій служитъ вспомогательнымъ средствомъ къ уразумѣнію нашей религіи, но, конечно, не объясняетъ ея. Исторія также мало способна *объяснить* факты человѣческой жизни, какъ естествознаніе—явленія природы. Исторія показываетъ только связь, причинность событій. Но причинность — не объясненіе. Изслѣдуя причинность историческихъ фактовъ, исторія показываетъ двѣ дѣйствующія силы въ жизни человечества: идеи и творческія личности, представляющія собою неразрѣшимую загадку для науки. Выражаясь религіознымъ языкомъ, эти личности представляютъ чудо Божіе въ исторіи. Кто уразумѣлъ это, тотъ уже знаетъ, что такое откровеніе.

Успѣхи естествознанія и основанныхъ на немъ прикладныхъ наукъ такъ ослѣпили многихъ образованныхъ и полуобразованныхъ людей, что они на новомъ знаніи построили новую вѣру. Эта новая вѣра—матеріализмъ, вытекающій не столько изъ естествознанія, сколько изъ догматической философіи. Штрауссъ принялъ эту новую вѣру: лучшее доказательство, что матеріализмъ—переодѣтая философія абсолютнаго. Теперь и эта философія, и матеріализмъ теряютъ свой престижъ и между видными представителями естествознанія и исторіи крѣпнетъ сознаніе нравственнаго величія христіанства.

Церковь переступала на порогъ XIX-го вѣка съ трепетомъ за свое существованіе, съ свернутымъ знаменемъ; въ двадца-

тое же столѣтіе она войдетъ смѣло и свободно съ раскрытымъ свиткомъ Евангелія—завѣта примиренія Бога съ человѣкомъ и человѣка съ человѣкомъ.

Сто лѣтъ назадъ міру грозила революція третьяго сословія. Сегодня, говорятъ, угрожаетъ Европѣ новымъ потрясеніемъ социальная революція четвертаго сословія. Чуткое ухо уже слышитъ шумъ приближенія ея. Если теоріи социальнаго переворота въ союзѣ съ невѣріемъ и матеріализмомъ увлекутъ народныя массы, — западная церковь также мало будетъ подготовлена къ противодѣйствію, какъ и государство. Возможно ли умиротвореніе социальнаго движенія социальными реформами, — трудно рѣшить. Окажутся ли успѣшными попытки перевоспитать народъ въ духѣ христіанскаго довольства, — покажетъ будущее. Если же ни государство, ни церковь не успѣютъ ничего сдѣлать для упорядоченія народной жизни, то буря разразится.

Не богословъ, но радикальный философъ, авторъ „Исторіи матеріализма“ Фр. Лянге въ концѣ названной книги пишетъ: „Мы заканчиваемъ въ такое время, когда Европу волнуетъ социальный вопросъ, тотъ вопросъ, за рѣшеніе котораго будутъ состязаться всѣ революціонные элементы науки, религіи и политики. Будетъ ли эта борьба безкровная, или она, подобно землетрясенію, развалитъ ветхое зданіе современной культуры и похоронитъ милліоны подъ его развалинами, — въ томъ и другомъ случаѣ новое время побѣдитъ только подъ знаменемъ той великой идеи, которая отвергаетъ эгоизмъ и на мѣсто неутомимаго труда для личной выгоды поставляетъ, какъ цѣль, человѣческое совершенствованіе въ человѣческомъ обществѣ“.—Эта великая идея дана въ Евангеліи. Она пережила кризисы прошедшаго, переживаетъ и болѣе страшные кризисы будущаго, возрастая во вліяніи надъ умами, умиротворяя среди бури вѣрующія въ нее сердца. *Verbum Domini manet in aeternum!*

Мелкія статьи, извѣстія и замѣтки.

Еще старыя и новыя типы.—Практическая пасхалія.—Зеркальные кресты.

Всякій, кто читалъ газеты въ истекшемъ маѣ, обратилъ конечно вниманіе на длинный рядъ извѣстій о сотникѣ Пѣшковѣ, который съ Амура до Петербурга (8000 верстъ) проѣхалъ верхомъ въ шесть мѣсяцевъ безперемѣнно на одной обыкновенной лошади. Мѣткія сужденія по поводу этихъ извѣстій высказываются въ газетѣ «Минута». Сдѣланное въ газетѣ сопоставленіе пѣшковскаго фѣрса и отношенія къ нему нашего европействующаго общества и простыхъ русскихъ людей съ одной стороны, и подвиговъ русскихъ паломниковъ и отношенія къ нимъ той и другой изъ указанныхъ выше частей русскаго народа съ другой, такъ, на нашъ взглядъ мѣтко въ смыслѣ характеристики тѣхъ, кого оно касается, что мы рѣшаемся познакомить съ нимъ нашихъ читателей.

«Кавалерійскому офицеру Асѣеву пришла въ голову оригинальная мысль, читаемъ мы въ передовой статьѣ 64 № Минуты — верхомъ поѣхать въ Парижъ на выставку. При микроскопически серьезномъ значеніи этой поѣздки, какъ кавалерійской задачи, она явилась крупной новостью дня для сибѣдаемыхъ скукою-праздныхъ людей, которые въ благодарность за доставленное даровое развлеченіе послѣдили возвести Асѣева въ санъ героя дня, посвятивъ ему безчисленное множество печатныхъ строкъ. Лавры Асѣева смутили другаго скромнаго офицера въ самомъ отдаленномъ изъ медвѣжьихъ угловъ матушки Россіи. Верхомъ, безъ запасной лошади, въ жестокой морозъ съвозъ сибирскія пустыни, полныя всевозможныхъ рисковъ и опасностей, г. Пѣшковъ рѣшился поѣхать съ Амура въ Петербургъ.

«Случилось такъ, что ни съ дороги Пѣшковъ не сбился, ни варяки на него не напали, только инфлюенца задержала въ Иркутскѣ

смѣлаго путника. Онъ не останавливаясь подвигался впередъ къ своей цѣли, сдѣлавъ первыя 3 или 4 тысячи верстъ совершенно никѣмъ незамѣченный.

«Уже почти миновавъ всю Сибирь, сотникъ Пѣшковъ попалъ наконецъ на газетнаго репортера. О немъ полетѣла первая корреспонденція, за ней другая, третья и т. д. «Пѣшковъ уже въ Перми; встрѣчали его такъ-то, лошадь такая-то, въ мѣшкѣ то-то, одежда такая-то»,—вотъ содержаніе такихъ корреспонденцій.

«Корреспонденціи эти возбудили общество. Пѣшковъ сталъ героемъ дня, встрѣчи, оваціи и усердіе репортеровъ шли crescendo. Въ Нижнемъ встрѣчали Пѣшкова уже съ помпой, во Владимірѣ «представлялся» Пѣшкову военный генераль, командующій частью во главѣ этой части. Его путь отъ Владиміра до Москвы представлялъ нѣчто по просту неприличное. Ѣдетъ сотникъ Пѣшковъ на своемъ сѣромъ. Около него скачутъ особо командированные репортеры, готовые записать, или телеграфировать, если Пѣшковъ чихнетъ, подтянетъ подпругу у своей лошади, или отвѣтитъ какою либо банальностію на банальное привѣтствіе. Вокругъ цѣлая кавалькада добровольцевъ, военныхъ и гражданскихъ, одушевленныхъ единственною мыслью: «я былъ съ Пѣшковымъ». Становые, исправники, урядники, скачущіе впереди, чтобы отвести лучшую квартиру, безчисленное количество мальчишекъ и всякаго рода зѣвакъ и наконецъ народъ, умный, серьезный русскій народъ, но уже хватившій премудрости подкаретной литературы, уже способный на минуту обратиться въ чисто французскую толпу зѣвакъ.

«Какимъ страшнымъ обличеніемъ всей этой невыносимой пошлости бездѣлничающаго и дурачаго со скуки общества звучать помѣщенные ниже, краткіе, почти стенографически точные очерки, рисующіе нѣсколько яркихъ типовъ истинныхъ подвижниковъ земли русской! Странничество, любовь къ передвиженіямъ искони въ характерѣ русскаго человѣка. Несомнѣнно, что въ основѣ подвига г. Пѣшкова лежало прежде всего это чувство. Но въ народѣ это чувство выражается огромнымъ почти стихійнымъ движеніемъ, имѣющимъ глубокую религіозную и нравственную основу. Не ради рекламы, не во имя карьеры дѣлаетъ какая нибудь убогая старуха въ шесть лѣтъ можетъ быть десятокъ тысячъ верстъ пѣшкомъ, при условіяхъ совсѣмъ непохожихъ на обстановку Пѣшкова! А тотъ рабочій, который

движкомъ волочилъ ногу изъ Астрахани къ Троицкой Лаврѣ, можетъ ли онъ быть даже сравниваемъ съ г. Пѣшковымъ въ смыслѣ подвига?»

Впрочемъ прежде, чѣмъ продолжать дальнѣйшую выписку передовой статьи «Минуты», для ясности выпишемъ нѣкоторыя болѣе краткія изъ разговоровъ съ богомольцами, помѣщенныхъ въ томъ же №-рѣ Минуты подъ чертой. Разговоры эти велъ г. Пороховщиковъ въ Москвѣ у кремлевскихъ соборовъ почти въ самые дни чествованія Пѣшкова. Вотъ разсказъ о 1-мъ изъ нихъ:

Женщина на видѣ лѣтъ сорока, другая много моложе. Крестьянки, очень бѣдно одѣтыя. Оказались мать и дочь.

— Откуда, родныя?

— Изъ Кіева, батюшка, изъ Кіева.

— Что же, изъ Москвы, пожалуй, и къ Сергію-угоднику пойдете?

— Къ Сергію, батюшка, а оттуда домой.

— А куда домой?

— Да въ Пермскую губернію. Мы оттолева.

— И все время пѣшіе?

— Пѣшіе.

— Чтоже, съ горя или съ какой радости пошли такъ далеко?

— Да вотъ съ дочкой лѣтъ пять назадъ ударъ былъ. Всю лѣвую половину отняло. Лѣчили, почитай все излѣчили, а проку нѣтъ. Заскучала ужъ очень она душой, видитъ, всѣмъ въ одну тягость; вотъ Богу и обреклась: къ угодникамъ, къ старцу Амвросію *) сходить. И вотъ, какъ обреклись, въ избѣ лампаду возгigli,—такъ и духомъ моложе, и ступать понемногу стала ногой. Сначала по избѣ раза по три въ день ходила; потомъ пошли. Въ сутки шли по полуверстѣ. И долго шли. А все душой смѣло идетъ, къ старцу Амвросію ее тянетъ. А какъ въ Оптиной побывали, оттуда въ Кіевъ пошли, ужъ по 25 да по 30 верстъ въ день. Только ручкой еще не совсѣмъ владѣеть.

— Что же, старецъ молился съ вами или какое лекарство далъ?

— Нѣтъ, мы его, батюшку, такъ и не видали, хоть и восемь день у него прожили. Народу страсть валить сколько, и не пройдешь. Выслалъ намъ заочное благословеніе, да приказалъ въ Кіевъ идти да къ Сергію преподобному. Такъ и пошли,

Значить, изъ Перми въ Калугу, да оттуда въ Кіевъ, потомъ въ

*) Въ Оптину пустынь.

Москву, къ Сергію, и опять въ Пермь. Сколько же это верстъ онѣ сдѣлають, да въ томъ числѣ еще одна параличная?..

Другой разговоръ.

Изъ Сызрани, 48 лѣтъ:

«Иду по нездоровью, единый сынъ у отца съ матерью. Ремесломъ плотникъ. Въ Астрахани, на взморьи, сваи билъ, ну, на водѣ и простудился. Годъ цѣльный пролежалъ: и лѣчили, да лучше не было. Думаю: пропаду! Анъ, какъ пообѣщался къ Сергію угоднику, словно залегчало: сталъ вставать, только ногу все волочилъ, а рука какъ плеть висѣла. Потомъ пошелъ, думаю: коли по избѣ плетусь, такъ и до угодника доплетусь. Все равно не работникъ. Вотъ и пошелъ, помолясь. И долго ногу движкомъ водочилъ, а теперь и самъ словно не надивуюсь, какъ иду, и рука до уха поднимается; а то какъ плеть! Какъ къ угоднику шелъ, такъ только клюкалъ, а теперь, пожалуй, опять работникомъ буду».

Сколько же этотъ Пѣшковъ изъ Сызрани до Сергія прошелъ «движкомъ», волоча ногу—въ надеждѣ «опять работникомъ быть»?

Третій разговоръ.

Изъ за Тулы: старуха лѣтъ 70, баба и мужикъ лѣтъ по 30.

— Одинокіе вы, или дома кого изъ родныхъ оставили?

— Есть и родные, и семья есть.

Трехъ дѣтей оставила молодая, да «обреклась» угоднику, преподобному Сергію.

— Что жъ? Горе какое было? Мужъ обижалъ?

— Какое, обижалъ: вонъ онъ со мной всюду. Для меня дѣтей оставилъ, одну отпустить не пожелалъ. И бабушка съ нами. А дѣтей у насъ старикъ бережетъ—больно ужъ онъ до малыхъ охочъ, любить. Какъ вышла, такъ каждый шагъ въ глазахъ темнѣло, потому — два года съ печи не слѣзала, все ногами болѣла, а теперь угодникъ облегчилъ, и хожу, какъ видишь, безъ боли, и весело, и душой не пойму, что съ ногами.

— Ну, а развѣ дома то, среди своей семьи, дѣтей да еще вмѣстѣ съ ними, не могла ты угоднику молиться?

— И молились, ахъ, какъ молились! Да видво, потрудиться надо было, потому и молитва не услышана.

Туть прервалъ ее мужъ:

— Что же, баринъ, всѣ крещеныя къ угодникамъ идутъ, и мы пошли. А тамъ примутъ нашу молитву и трудъ или не примутъ— не намъ допрежь знать. Теперь что и говорить (опъ поглядѣлъ на жену); все видно! Вонъ какъ заходила. А то ползкомъ, бывало, не разогнется, и дѣтки ревуть...

Четвертый разговоръ.

Въ Архангельскомъ соборѣ, у иконы Божіей Матери, именуемой «Благодатное Небо». Котомка тяжелая, одежда исправная; по виду зажиточныя крестьянки, каждая въ возрастѣ около 50 лѣтъ.

— Откуда, родимыя?

— Уфимскія, батюшка, мы.

— Что же, горе или радость какая случилась у васъ, что пошли по богомольямъ? "

— Нѣту, батюшка, ни горя особаго, ни радости, а такъ: года идутъ такіе, что потрудиться надо, путь узнать.

— Да дома то развѣ кто запрещаетъ трудиться?

— Какой дома трудъ? Конечно, работаемъ, да вѣдь дома то въ блаженствѣ живешь. Хлѣбушка до сыта поѣшь и поспишь, а въ дорогѣ всего натерпишься—и не доѣшь, и не допьешь. И только тутъ и узнаешь, какой есть путь.

Объ этомъ исканіи пути (ко спасенію) то и дѣло слышишь отъ богомольцевъ. Нужно только терпѣливо и не спѣшно расположить ихъ къ задушевной бесѣдѣ.

Довольно и этихъ примѣровъ. Продолжимъ выписку передовой статьи.

«Тысячи такихъ героевъ ежедневно въ стѣнахъ Москвы, кругомъ нея по всѣмъ дорогамъ. Имъ не дѣлаютъ встрѣчь, имъ не высылаютъ репортеровъ, не вычисляють тысячеверстные пути, ихъ по просту не замѣчаютъ. Та самая купчиха, которая бѣснуется по г. Пѣшковѣ и Мазини, не обратитъ никакого вниманія на скромнаго богомольца, подвигъ котораго даже въ физическомъ отношеніи неизмѣримо выше шестимѣсячной поѣздки на конѣ съ запасомъ денегъ и продовольствія.

«И все это рядомъ, почти бокъ-о-бокъ. Громадный историческій народный подвигъ, это трогательное обреченіе себя, это исканіе истиннаго пути, это всенародное стремленіе потрудиться для спасенія души остается безъ всякаго вниманія...; за то чествуется герой дня:

ему встрѣчи, ваза, медали, и шампанское, шампанское безъ конца; а этимъ бѣднякамъ даже не выйдетъ никто показать, гдѣ какія лежать мощи, не подумаетъ отвести на ночлегъ, или дать нѣсколько копѣекъ на дорогу, на свѣчку, на просфору.

Но довольно. Все существенное ясно и безъ дальнѣйшаго. На одной сторонѣ чисто русскіе исконные типы, а на другой тоже русскіе, только новые. И какъ мѣтко они очерчены! Какъ опредѣленны они и до противоположности различны.

Въ 13 №-рѣ ж. «Наука и Жизнь» напечатаны двѣ небольшія замѣтки, знакомство съ которыми, думается, не бесполезно для духовенства; особенно это нужно сказать о второй замѣткѣ. Поэтому мы и рѣшаемся выписать эти замѣтки, хотя бы въ сокращеніи. Въ первой замѣткѣ предлагаются простѣйшіе способы легко и скоро узнавать, въ какое число какого мѣсяца будетъ Пасха и другіе переходящіе праздники въ извѣстный годъ. Выписываемъ самый простой и лучшій способъ Гаусса.

Раздѣлить данный годъ на 19 и остатокъ обозначить черезъ a ; потомъ раздѣлить данный годъ на 4 и остатокъ обозначить черезъ b ; затѣмъ раздѣлить тотъ же годъ на 7 и остатокъ обозначить черезъ c ; далѣе $19a$ (т. е. первый остатокъ умноженный на 19) $+ 15$ раздѣлить на 30 и остатокъ обозначить черезъ d и наконецъ $6+2b$ (т. е. 2 остатокъ умноженный на 2) $+ 4c$ (т. е. 3 остатокъ умноженный на 4) $+ 6d$ (т. е. 4 остатокъ, умноженный на 6) раздѣлить на 7 и остатокъ обозначить черезъ e . Остатки a, b, c нужны лишь для вычисленія d и e , посредствомъ которыхъ и узнается время празднованія Пасхи. Такъ: d и e сложить съ 22, сумма дѣйствія и будетъ обозначать собою пасхальное число, если это число не будетъ больше 31; если же получится число больше 31, (т. е. $d+e$ больше 9), то 31 вычитается и получится $d+e-9$. Въ первомъ случаѣ пасхальное число будетъ мартовское, а во второмъ апрѣльское. Короче всѣ эти дѣйствія обозначаются такъ:

$$a = \text{ост.} \left(\frac{N}{19} \right) =$$

Ост. означаетъ остатокъ; N данный годъ.

$$b = \text{ост.} \left[\frac{N}{4} \right] =$$

$$c = \text{ост.} \left[\frac{N}{7} \right] =$$

$$d = \text{ост.} \left[\frac{19a + 15}{30} \right] =$$

$$e = \text{ост.} \left[\frac{6 + 2b + 4c + 6d}{7} \right] =$$

Пасха будетъ или $(22 + a + e)$ марта, или $(a + e - 9)$ апрѣля, если $(a + e)$ болше 9.

Для примѣра возьмемъ будущій 1891 годъ.

$$a = \text{ост. } \left[\frac{1891}{19} \right] = 10$$

$$b = \text{ост. } \left[\frac{1891}{4} \right] = 3$$

$$c = \text{ост. } \left[\frac{1891}{7} \right] = 1$$

$$d = \text{ост. } \left[\frac{190 \text{ (т. е. } 19 \times 10) + 15}{30} \right] = 25$$

$$e = \text{ост. } \left[\frac{6 + 6 \text{ (т. е. } 2 \times 6) + 4 \text{ (т. е. } 1 \times 4) + 150 \text{ (} 25 \times 6)}{7} \right] = 5.$$

Пасха будетъ $(a + e - 9) = 25 + 5 - 9 = 21$ апрѣля.

Другая замѣтка, принадлежащая перу инженера архитектора И. Шамова, касается устройства крестовъ на храмовыхъ главахъ и колокольныххъ. Обыкновенно эти кресты дѣлаются или изъ дерева, покрытаго листовымъ желѣзомъ или изъ желѣза; въ томъ и другомъ случаѣ они обыкновенно или красятся краскою или золотятся или сусальнымъ золотомъ по гольдъ-фарбѣ, или черезъ огонь. Деревянные кресты очень непрочны и некрасивы; желѣзные кресты прочны, но если они золочены сусальнымъ золотомъ, то некрасивы, ибо золото очень скоро линяетъ, а золоченые черезъ огонь очень дороги. Г. Шаковъ предлагаетъ устраивать *зеркальные* кресты, т. е. сдѣланные изъ зеркальныхъ пластинокъ, заключенныхъ въ желѣзныхъ рамахъ.

Вотъ что говорить онъ объ этихъ крестахъ.

Первый такой крестъ сдѣланъ мною въ Одессѣ въ 1864 г. на церкви Общины Сестеръ Милосердія. Крестъ этотъ большой величины, поставленный на высокомъ зданіи, обращенъ плоскостью прямо на востокъ и производитъ необыкновенный блескъ, особенно при восходѣ и закатѣ солнца. Въ солнечные дни блескъ креста со стороны суши видѣнъ за 25 и 30 верстъ; крестъ этотъ и нынѣ горитъ такъ же ярко на солнцѣ, какъ и въ первый годъ своей постановки. Затѣмъ пять такихъ же крестовъ были поставлены на построенной мной церкви въ г. Тирасполѣ, Херсонской губерніи; потомъ такіе же кресты поставлены на лютеранской церкви въ Херсонѣ. Но самые лучшіе кресты сдѣланы по моему указанію въ г. Казани на Покровской церкви и церкви на Проломной улицѣ. Покойный архіепископъ Казанскій Антоній нарочно ѣздилъ за 25 верстъ отъ города, что бы полюбоваться тѣмъ эффектнымъ блескомъ, который издавали кресты.

Поселяне деревень, находящихся верстахъ въ 20 отъ Казани по Арской дорогѣ, увидя внезапно блескъ крестовъ, рѣшили, что это появилась въ Казани Неопалимая Купина и толпами пошли туда какъ бы на поклоненіе чуду.

Впослѣдствіи мною были сдѣланы нѣсколько такихъ же крестовъ для церкви епархіи Вятской и Нижегородской.

Кресты эти обходятся дешевле золоченыхъ, но не менѣе прочны, чѣмъ обыкновенные желѣзные. Дѣлаются они такъ.

Изготавливается по формѣ и размѣрамъ креста рама изъ толсто-полоснаго желѣза, или брусковаго, надлежащей толщины. Ко внутренней сторонѣ рамы приклепываются желѣзные клеммы. Между клеммами зажимается пара зеркалъ, вырѣзанныхъ по мѣркѣ. Между зеркалами, по амальгамированной плоскости, прокладывается фланель или толстое сукно. Фальцы тщательно замазываются обыкновенной замазкой изъ сурика.

Каждый, сколько нибудь толковый слесарь легко пойметъ устройство креста и сдѣлаетъ его удовлетворительно. Ширина зеркальной плоскости отъ $2\frac{1}{2}$ до 5 и 6 вершк. Желѣзная рама 4 дюйма шириной и 2 толщиной. Зеркальные плоскости состояются изъ кусковъ, соединяемыхъ между собою бѣлильною замазкою; на высотѣ швы и трещины не видны. При пасмурной погодѣ кресты кажутся прорѣзными или опаковыми съ измѣняющимися цвѣтами.

Журнальное обозрѣніе.

Статьи по Библейской исторіи.

«Обрѣзаніе у Евреевъ». В. Соколова (Прив. Собесѣд., мѣсяцы февраль, мартъ, апрѣль). Изъ всѣхъ религіозныхъ обрядовъ Евреевъ съ давнихъ временъ всего болѣе обращало на себя вниманіе обрѣзаніе. Оно не разъ становилось предметомъ изслѣдованія богослововъ, библейскихъ археологовъ и историковъ съ одной стороны, и путешественниковъ, врачей съ другой. Особенно живой интересъ вызывалъ къ себѣ этотъ древній обрядъ въ сороковыхъ годахъ текущаго столѣтія, когда въ іудействѣ происходило сильное движеніе къ реформаци. Впрочемъ все это приложимо только къ западной литературѣ; въ нашей же отечественной литературѣ — археологической и богословской — не имѣется никакихъ изслѣдованій по данному вопросу, потому что объ обрѣзаніи никогда никто изъ русскихъ ученыхъ не писалъ. Въ виду этого получаетъ значеніе и интересъ взятый на себя г. Соколовымъ трудъ «собрать всѣ данныя, касающіяся обрѣзанія вообще и обрѣзанія у евреевъ въ частности, систематизировать и освѣтить ихъ критически, представивъ такимъ образомъ обстоятельный обзоръ, дѣйствительно, весьма разбросаннаго матеріала. Авторъ разсматриваетъ обрядъ обрѣзанія съ трехъ точекъ зрѣнія: археологической, богословской и медицинской и свое изслѣдованіе подраздѣляетъ на нѣсколько главъ. Интересно хотя вкороткѣ прослѣдить исторію еврейскаго обрѣзанія. Первое указаніе на обрѣзаніе у евреевъ находится въ XVII гл. 10 ст. книги Бытія, гдѣ заповѣдуется патриарху Аврааму: «обрѣжется отъ васъ всякъ мужескъ полъ». Въ той же книгѣ Моисея находится упоминаніе объ обрѣзаніи въ разказѣ о кровопролитіи въ городѣ Сихемѣ, гдѣ сыновья Іакова ставятъ непремѣннымъ условіемъ для сихемскаго князя, желавшаго жениться на сестрѣ ихъ Динѣ, чтобы онъ и всѣ жители ег

города, прежде чѣмъ вступить съ ними въ родственныя отношенія, приняли обрѣзаніе. Послѣ довольно долгаго періода времени мы встрѣчаемъ указаніе на обрѣзаніе уже во второй книгѣ Моисея. Хотя это указаніе введено здѣсь лишь эпизодически, тѣмъ не менѣе оно имѣетъ великую за собою важность въ научномъ — историческомъ отношеніи, ибо изъ него мы узнаемъ орудіе, которымъ совершалось обрѣзаніе (Исх. XVIII гл.). Археологическая наука доказала, что употребленіе металла въ качествѣ рѣзущаго инструмента не было извѣстно народамъ глубокой древности; для этой цѣли въ древности служили каменные ножи. Ими пользовались напр. египтяне при операціи бальзамированія, ими древніе галлы совершали кастрацію надъ своими дѣтьми и плѣнниками. Какъ специально національный знакъ, обрѣзаніе встрѣчается далѣе въ той же книгѣ Моисея (Исх. XII, 48) при опредѣленіи праздника пасхи. Здѣсь оно является, какъ необходимо предшествующее условіе для принятія участія въ этомъ еврейскомъ праздникѣ: всѣ чужеземцы и купленные евреями рабы, если хотѣли праздновать пасху вмѣстѣ съ евреями, должны были прежде обрѣзываться, въ противномъ же случаѣ они не могли участвовать въ этомъ торжествѣ. Въ книгѣ Левитъ (XII, 2—3) при изложеніи наставленій о поведеніи родильницъ говорится: «женщина, если она зачнетъ и родитъ младенца мужескаго пола, нечиста будетъ семь дней... И въ осьмой день пусть обрѣжетъ крайнюю плоть его». Кто долженъ обрѣзать мальчика, на это здѣсь не дано указанія, но по конструкціи рѣчи выходитъ, что обрѣзать осьмидневнаго младенца должна была какъ будто сама родильница. Послѣ этого въ Библии упоминается объ обрѣзаніи уже при повѣствованіи Иисуса Навина о завоеваніи земли Ханаанской (V, 3—5). Это мѣсто опять указываетъ на орудіе, какимъ совершалась тогда у евреевъ операція обрѣзанія — каменные ножи, которые, по повелѣнію Божію, приготовилъ Иисусъ Навинъ, и посредствомъ которыхъ онъ совершилъ обрѣзаніе надъ евреями. Причина, по которой совершенно было тогда надъ евреями обрѣзаніе, заключалась въ слѣдующемъ. Еврей, вышедшіе при Моисеѣ изъ Египта, всѣ умерли, а надъ родившимися во время сороколѣтняго странствованія по пустынѣ вслѣдствіе трудностей и неудобства пути обрѣзаніе не было совершено. Опуская слѣдующія по времени своего написанія ветхозавѣтныя священныя книги, какъ не содержащія въ себѣ указаній на обрядъ обрѣзанія, авторъ останавливается на свидѣльствахъ великихъ еврейскихъ пророковъ — Іереміи и Іезе-

кіля — и отмѣчаетъ два метафорическія ихъ выраженія: «крайняя плоть» и «необрѣзанные сердцемъ». Оба эти выраженія встрѣчаются у пророка Іереміи въ одной изъ рѣчей его, обращенныхъ къ народу еврейскому съ цѣлюю обличенія его пороковъ (Іерем. IX, 25 — 26). Изъ этихъ двухъ стиховъ книги пророка Іереміи видно, что во времени пророка всеобщее обрѣзаніе у евреевъ и, если не таковое, то по крайней мѣрѣ частно употребляемое обрѣзаніе у египтянъ получили вполне историческую основу. Пророкъ Іезекииль свидѣтельствуетъ, что въ его время многіе изъ воспитанныхъ въ плѣну Вавилонскомъ халдейскими женщинами іудейскихъ дѣтей не были обрѣзаны и за это лишены права входа во святилище храма (Іезек. XLIV, 7—9). Что во время плѣна многіе изъ евреевъ не выполняли заповѣди Моисея объ обрѣзаніи, это доказываетъ еще свидѣтельство 2-й книги Ездры. Этотъ великій ревнитель древняго благочестія удалилъ изъ общества еврейскаго всѣхъ, которые родились во время плѣна и по возвращеніи въ іудею остались необрѣзанными (2 Ездр. VIII, 24). Но такое наказаніе необрѣзанныхъ не оставило глубокаго слѣда въ душѣ и совѣсти евреевъ: фактически они исполняли на себѣ заповѣдь обрѣзанія, но въ то же время не отказывались при первомъ удобномъ случаѣ уничтожить слѣды своего обрѣзанія (epispasmus). Въ то время подъ вліяніемъ греко-римскаго образованія и знакомства при Антиохѣ Епифанѣ съ греческими обычаями, учрежденіями и «круговыми играми» въ палестрѣ, на которыя должны были всѣ являться нагими, участвовавшіе въ этихъ играхъ молодые евреи стали тяготиться слѣдами своего обрѣзанія, за которое ихъ дразнили и осмѣивали греки. Epispasmus впервые появился и широко распространился въ народѣ еврейскомъ во времена Маккавеевъ и продолжалъ существовать до временъ римскаго императора Адриана, когда для ослабленія его, по требованію талмудистовъ, стали совершать не простое только обрѣзаніе, какъ было до сихъ поръ, но и надрѣзаніе остатка крайней плоти по длинѣ ея, съ этихъ поръ составившее второй актъ операціи. Этимъ собственно и оканчивается библейская исторія еврейскаго обряда обрѣзанія. Авторъ впрочемъ не останавливается на этомъ, но пользуясь свидѣтельствами языческихъ (греческихъ и римскихъ), еврейскихъ и отчасти западно-европейскихъ новѣйшихъ писателей, доводитъ исторію обряда до позднѣйшихъ временъ. Но время и въка нисколько не измѣнили собою значенія, сущности и формы обрѣзанія: обряды закона Моисеева все еще соблюдаются евреями *more antiquo*,

и обрѣзаніе остается въ еврействѣ во всей своей силѣ. До какой степени современные намъ евреи привержены къ обрѣзанію, видно изъ слѣдующихъ словъ еврея Блоша: «въ обрѣзаніи, говоритъ онъ, вся тайна нашей нравственной жизни, всѣ наши надежды и упованія; это — символъ, доказательство и условіе нашего вѣчнаго союза съ Богомъ; чрезъ него мы дѣлаемся гражданами царства избранныхъ. Нѣтъ и не можетъ быть иного символа для идеи о завѣтѣ съ Богомъ болѣе выразительнаго, какъ операція обрѣзанія. Подвергаясь этой операціи, еврей входитъ въ самый тѣсный союзъ съ Божествомъ и обѣщается отвергнуться ради этого союза всѣхъ страстныхъ и порочныхъ движеній сердца..» По словамъ г. Алексѣева («Торжество христ. ученія предъ ученіемъ Талмуда»), обратившагося въ христіанство изъ іудейства, трудность при обращеніи еврея въ христіанство состоитъ въ томъ, чтобы убѣдить еврея, что обрѣзаніе не имѣетъ теперь важнаго значенія. Еврей, пожалуй, согласится признать въ Иисусѣ Христѣ Мессію, но отречься отъ обрѣзанія для него крайне тяжело.

Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія. А. А. Никитина (Тр. Кіев. Дух. Ак., м. мартъ и апрѣль). Указавши въ своемъ введеніи весьма обширную иностранную литературу по предмету своего изслѣдованія, авторъ объясняетъ свой общій взглядъ, руководясь которымъ онъ намѣренъ выяснитъ исторію и значеніе синагогальнаго богослуженія. По мнѣнію г. Никитина, стоящаго, впрочемъ, вовсе не одиноко въ литературѣ этого вопроса, синагоги, какъ богослужебные центры, возникли не влѣдствіе лишь разрушенія храма іерусалимскаго и плѣна вавилонскаго, но историческая основа ихъ лежитъ въ самомъ характерѣ ветхозавѣтной религіи, а также въ психическихъ особенностяхъ іудейскаго народа. Наблюдаемый въ исторіи общій законъ, что то или иное явленіе, тотъ или иной обрядъ или институтъ, возникшій подъ давленіемъ историческихъ условій, но не отвѣчающій духовнымъ потребностямъ народа, не укореняется глубоко въ жизни этого народа, но съ минованіемъ вызвавшихъ его причинъ и самъ исчезаетъ, долженъ, конечно, имѣть свое мѣсто и силу и въ исторіи іудейской синагоги. Разсматривая съ этой точки зрѣнія вопросъ о происхожденіи синагогъ, нашъ авторъ встрѣчается съ множествомъ гипотезъ, пріурочивающихъ происхожденіе ихъ то къ болѣе раннимъ, то къ болѣе позднимъ періодамъ библейской исторіи, чѣмъ это было на самомъ дѣлѣ. Къ защитникамъ мнѣнія о происхожденіи синагогъ

въ отдаленныя эпохи существованія человѣческаго рода прежде всего принадлежать іудейскіе раввины. Основываясь на нѣкоторыхъ неясныхъ выраженіяхъ священныхъ книгъ, они относятъ происхожденіе синагогъ не только ко временамъ доплѣннымъ—царскимъ, но ко времени Моисея, къ періоду патріархальному и даже допотопному. Указаніе на существованіе синагогальнаго культа нѣкоторые изслѣдователи стараются найти въ 26 стихѣ IV гл. кн. Бытія, гдѣ говорится: «тогда (люди) начали призывать имя Господа». Но если, замѣчаетъ нашъ авторъ, видѣть указаніе на культъ въ этихъ библейскихъ словахъ, то этотъ культъ будетъ столько же синагогальнымъ, сколько и храмовымъ, ибо и въ храмѣ существовала молитва, какъ одна изъ составныхъ частей богослуженія. Существенную цѣль синагогальныхъ собраній составляло чтеніе богооткровеннаго закона, а его, какъ извѣстно, еще не было въ допотопныя времена. Напрасно далѣе раввины пытаются найти quasi—ясныя указанія на образованіе синагогальныхъ богослужебныхъ обычаевъ въ періодъ патріархальный и во времена Моисея. Патріархи, выражавшіе свое религиозное чувство въ жертвахъ и совершаемыхъ при жертвоприношеніи молитвахъ, при своей кочевой жизни не нуждались въ какомъ либо другомъ культѣ и другихъ внѣшнихъ обрядахъ. Во времена же Моисея своимъ религиознымъ потребностямъ народъ удовлетворялъ въ скипіи и не чувствовалъ нужды въ устройствѣ какихъ либо другихъ мѣстъ общественнаго богослуженія. Содержащаяся въ XXXI гл. 11 — 12 ст. кн. Второзаконія заповѣдь Моисея говоритъ о чтеніи Божественнаго закона лишь въ праздникъ кушей каждаго юбилейнаго года, но не имѣетъ въ виду установленіе синагогальныхъ чтеній, ибо касается явленія, повторявшагося одинъ только разъ въ теченіе каждыхъ семи лѣтъ. Представителемъ мнѣнія о происхожденіи синагоги въ періодъ судей служитъ голландскій археологъ, Корнелій Бертрамъ. Онъ связываетъ происхожденіе синагогъ съ расселеніемъ левитовъ по землѣ обѣтованной. Но въ Священномъ Писаніи нигдѣ нѣтъ указаній на то, чтобы левиты были обязаны заводить синагоги или какія другія богослужебныя мѣста, которыя бы могли быть центрами религиозной жизни народа. Цѣль поселенія левитовъ въ землѣ Ханаанской была не богослужебно-организаторская, но юридически учительная: это были учителя вѣры и благочестія и наставники народа въ правовыхъ отношеніяхъ. Іудейскіе раввины, задававшіеся цѣлю доказать наиболѣе раннее происхожденіе синагогъ, хотятъ также открыть несомнѣнное

существованіе синагоги въ Массифѣ во времена судей. Нѣкоторые изъ нихъ, замѣчая, что въ этотъ періодъ исторіи богоизбраннаго народа Массифа была однимъ изъ часто посѣщаемыхъ для общественнаго богослуженія мѣстъ, думаютъ, что тамъ находился жертвенникъ и молитвенный домъ, построенные еще Иисусомъ Навиномъ въ воспоминаніе Божественной помощи, оказанной евреямъ въ борьбѣ съ иноплеменниками (Нав. XI, 9). Правда, изъ библейскаго повѣствованія видно, что Массифа въ то время была сборнымъ пунктомъ израильскаго народа при рѣшеніи имъ важнѣйшихъ общественныхъ дѣлъ, но Священное Писаніе даетъ твердыя основанія мѣстами общественнаго богослуженія считать не Массифу, но Силомъ, Веѣиль и Галгалы. Но нельзя ли, по крайней мѣрѣ, усмотрѣть начало синагогальныхъ собраній въ періодъ царей? Извѣстно, что въ этотъ періодъ исторіи евреевъ получили значительное развитіе пророческія школы или пророческія общины. На собраніяхъ составлявшихся изъ послѣдователей ихъ, пророки поучали учениковъ своихъ въ законъ Божіемъ, начертывая предъ ними путь спасенія. Кромѣ того на этихъ собраніяхъ имѣло мѣсто молитвенное восхваленіе Бога въ сопровожденіи игры на музыкальныхъ инструментахъ (1 Цар. X, 5). Въмѣстѣ съ учениками пророческими на эти собранія приходилъ къ пророкамъ слушать наставленія ихъ и народъ. Въ 4 Цар. IV, 23 можно находить даже указаніе на то, что собранія народа у пророковъ совершались въ опредѣленные времена, каковыми были новомѣсячія и субботы. Все это даетъ немаловажное основаніе въ институтъ пророческихъ школъ усматривать первичные начатки синагогальныхъ собраній и получившаго впоследствии свой опредѣленный видъ даже синагогальнаго богослуженія. Въ самомъ дѣлѣ сущность синагогальнаго богослуженія заключалась въ общественной молитвѣ, чтеніи и толкованіи Свящ. Писанія; но въ этомъ заключались и благочестивыя занятія въ собраніяхъ пророческихъ съ тѣмъ только различіемъ, что стоявшіе во главѣ пророческихъ школъ иногда сами были органами Св. Духа и изрекали волю Божію по непосредственному откровенію свыше. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда во главѣ пророческой школы стоялъ мужъ, не обладавшій чрезвычайными дарами Св. Духа, назиданіе общины состояло въ чтеніи закона Мойсеева и проповѣди. Обыкновеніе сидѣть во время пророческихъ наставленій напоминаетъ синагогальный обычай сидѣть во время богослуженія. По всему этому религіозныя занятія въ пророческихъ школахъ могутъ быть разсматриваемы, какъ

первоначальная основа, изъ которой впоследствии развился и сформировался синагогальный культъ. Существованіе же пророческихъ школъ во весь періодъ царей даетъ возможность думать, что постепенная выработка формъ синагогальнаго богослуженія продолжалась до самаго плѣна. Изъ немногихъ отрывочныхъ упоминаній Библии можно далѣе вывести заключеніе, что обычай собираться для слушанія закона Божія не уничтожился и во времена плѣна. Къ пророку напр. Іезекилю (Іезек. 33, 30 — 32. 8, 1. 14, 1) собирались въ домъ старѣйшины народа и простые іудеи, чтобы получить отъ него то или другое наставленіе. Заброшенные, говоритъ авторъ, въ землѣ язычниковъ, іудеи сильно желали возстановленія прежняго своего положенія; свои желанія они изливали предъ Богомъ въ молитвенной формѣ. Такимъ образомъ, у іудеевъ во время плѣна должна была развиться молитва, какъ съ внутренней своей стороны, такъ равно и съ внѣшней, со стороны тѣхъ обрядовъ, которыми сопровождалось произнесеніе ея. Но чтеніе закона и молитвъ совершалось во время плѣна въ частныхъ домахъ: обложенные данью, стѣсняемые язычниками отчасти и въ отношеніи религіозной свободы, іудеи въ то время не могли и думать о построеніи особыхъ мѣстъ общественнаго богослуженія. Для своихъ благочестивыхъ, молитвенныхъ собраній они избирали наиболѣе уединенные и удаленные отъ суеты дома въ видахъ доставленія религіозному чувству большей свободы. Но всѣ неблагопріятныя для развитія синагогальнаго богослуженія условія миновали съ окончаніемъ тяжелаго времени плѣна. Возвратившись въ землю своихъ отцевъ, іудеи ревностно занялись возобновленіемъ Іерусалима и построеніемъ храма. Новыя условія жизни укрѣпили въ іудеяхъ желаніе остаться вѣрными закону, чтобы избѣжать тяжкихъ наказаній за измѣну Іеговъ; знаніе закона Моисеева стало цѣниться тогда, какъ высшее благо жизни. Мы видимъ, что въ это время возникаетъ и умножается сословіе книжниковъ, т. е. людей, посвятившихъ себя изученію Священнаго Писанія. Это возбужденіе религіозности среди іудеевъ заставляеть большинство ученыхъ приурочивать происхожденіе синагогъ ко временамъ послѣплѣннымъ.

«Внѣшній видъ ветхозавѣтнаго храма». М. Муретова. (Прибавленія къ твор. св. отцевъ, кн. II).—Въ своихъ библейскихъ очеркахъ авторъ дѣлаетъ опытъ реставраціи подлиннаго внѣшняго вида ветхозавѣтнаго храма, причемъ опускаеть тѣ подробности дѣла, которыя всесторонне разсмотрѣны въ монументальномъ трудѣ извѣст-

наго ориенталиста и палестинолога, профес. Кіев. Духовн. Акад. А. Олесницкаго: «Ветхозавѣтный храмъ въ Иерусалимѣ». С.-П. 1889. Не претендуя, какъ онъ самъ говоритъ, произвести какіе либо перевороты въ археологіи храма, г. Муретовъ поставляетъ себѣ въ задачу, дать въ своихъ очеркахъ положительное освѣщеніе предмета на основаніи вполнѣ достовѣрныхъ источниковъ и неоспоримыхъ памятниковъ древности. Какъ извѣстно, основной и общій типъ для ветхозавѣтнаго храма,—то есть правильный и продолговатый четырехугольникъ, высота и ширина коего представляютъ одну треть длины и превосходящая болѣе, чѣмъ въ одинъ разъ высоту корпуса двухскатная кровля храма,—съ совершенною ясностію и опредѣлительностію данъ въ Синайскомъ Законодательствѣ и въ планѣ Моисеевой скинии. Авторъ находитъ въ высшей степени неудачною впервые созданную, кажется, Іосифомъ Флавіемъ на основаніи поверхностнаго пониманія библейскихъ датъ и общепринятую въ настоящее время реставрацію скинии въ видѣ дома, окутаннаго со всѣхъ сторонъ покровомъ. Болѣе тщательное изученіе библейскаго источника приводитъ къ мысли, что скинія имѣла двѣ части: 1) нижнюю или домъ, то есть деревянный четырехугольный корпусъ и 2) верхнюю, состоявшую изъ покрововъ и дававшую ей видъ шатра или палатки. Описаніе деревяннаго корпуса скинии содержится въ Исх. 26, 15—30 и 36, 21—34. Здѣсь для двухъ продольныхъ стѣнъ дома дано по двадцати равныхъ между собою во всѣхъ измѣреніяхъ брусевъ. Обдѣланные въ золото, брусья эти не лежали одинъ надъ другимъ горизонтально, подобно бревнамъ въ современныхъ намъ домахъ, но стояли перпендикулярно рядомъ другъ съ другомъ на серебряныхъ подставахъ. Такъ какъ каждый брусъ имѣлъ полтора локтя ширины и десять локтей высоты, то продольныя стѣны скинии простирались на тридцать локтей въ длину и на десять локтей въ высоту. Для задней стѣны назначены шесть брусевъ; поставленные рядомъ, они даютъ стѣну въ девять локтей ширины и десять высоты. Какъ угловые, такъ и стѣнные брусья имѣли по двѣ массивныя серебряныя подставки, каждая вѣсомъ въ одинъ талантъ или 96 фунтовъ (Исх. 38, 2). Хотя форма подставъ не описана въ библіи, но по свидѣтельству Іосифа Флавія, подставки оградныхъ столбовъ были подобны греческимъ ставротирамъ, или мѣднымъ чехламъ, надѣвавшимся на копыя, когда послѣднія втыкались въ землю. Брусья съ подставами и между собою соединялись посредствомъ шиповъ, входившихъ въ нарочно сдѣланныя для нихъ въ подставахъ и бокахъ

брусевъ отверстія. Утверждаясь нижними шипами на серебряныхъ подставахъ, а боковыми входя одинъ въ другой, брусъа скиніи давали три отдѣльныя и сплошныя стѣны. Для соединенія этихъ стѣнъ въ одинъ устойчивый домъ требовались общія скрѣпы ихъ, каковыми и были входившіе въ кольца или скобы шесты, расположенныя вдоль каждой стѣны и въ угловыхъ столбахъ сѣплявшіе стѣны въ одну крѣпкую раму. Кольца или скобы своими ушками лежали правильными рядами на однихъ линіяхъ, одно противъ другаго. Этихъ рядовъ было столько же, сколько было шестовъ или засововъ. По согласному свидѣтельству всѣхъ источниковъ, каждая стѣна имѣла пять засововъ, изъ которыхъ одинъ отличался отъ прочихъ какъ средней и проходящей по срединѣ брусевъ отъ конца въ конецъ. Верхнюю часть скиніи составлялъ шатеръ или палатка. Шатеръ скиніи предполагаетъ деревянную основу для покрывала или нѣчто подобное стропиламъ, которыя, при небольшой толщинѣ стѣнъ, могли утверждаться только на заднихъ и переднихъ угловыхъ столбахъ. Описаніе угловыхъ заднихъ столбовъ вкривъ и вкось толкуется повѣйшими экзегетами, такъ что получается цѣлый лабиринтъ самыхъ разнообразныхъ предположеній. Не вдаваясь въ разсмотрѣніе всѣхъ такихъ гипотезъ, нашъ авторъ противопоставляетъ имъ точное толкованіе библейской даты по данному вопросу. Въ Исх. 26, 23—24; 36, 27—29 указаны слѣдующіе признаки угловыхъ столбовъ: «и два бруса сдѣлаешь для угловъ скиніи на задней сторонѣ и будутъ удвоенными снизу и вверху будутъ цѣлыми... «Въ общей системѣ или архитектурномъ планѣ скиніи эти два бруса должны были служить угловыми скрѣпами деревяннаго дома скиніи и давать ему видъ правильнаго прямоугольнаго параллелипипеда. Не будучи образователями угловъ боковыхъ, эти два столба были угловыми только для одной задней стороны скиніи. Внутри скиніи, стоя въ ровень съ шестью задними брусьями и служа конечнымъ продолженіемъ стѣны, они составляли только западныя ребра угловъ, между тѣмъ какъ сѣверное и южное ребро составлялись конечными стѣнными брусьями боковыхъ сторонъ, упиравшимися въ угловые столбы. На верху скиніи оба столба-двойни должны быть соединены въ одно цѣлое и сходиться своими концами. Сходиться же или быть цѣлокупными угловые столбы-двойни могли только надъ головою дома, т. е. на крышѣ, надъ стѣнами. Очевидно, будучи двойными и параллельными въ углахъ дома, эти столбы надъ стѣнами имѣли уже наклонное положеніе, такъ что на извѣстной высотѣ

должны были соединяться въ одинъ уголь. И здѣсь, въ этихъ своихъ продолженіяхъ, угловые столбы оставались двойными—близнецами, но уже близнецами, сходящимися своими концами въ одинъ уголь, а не параллельными и отдѣльно стоящими, какъ въ нижнемъ домѣ скиніи.

Статьи по Догматическому Богословію.

Изъ чтеній по Догматическому Богословію. Епископа Сильвестра (Гр. Кіев. Духов. Акад., м. январь—апрѣль). Преосвященный авторъ въ настоящее время уже заканчиваетъ свою систему догматическаго богословія. Находящіяся у насъ подъ руками его чтенія содержатъ въ себѣ православно-христіанское ученіе о почитаніи святыхъ иконъ, призываніи въ молитвахъ святыхъ угодниковъ Божіихъ, объ отношеніи живыхъ христіанъ къ усопшимъ членамъ церкви несовершеннымъ и т. д. Такъ какъ въ этихъ пунктахъ догматики лютеранская церковь расходится до противоположности съ церковію православною, то преосвящ. Сильвестръ при изложеніи православнаго ученія удѣляетъ достаточно вниманія и разбору заблужденій иновѣрія, при чемъ пользуется какъ указаніями Св. Писанія, такъ и свидѣтельствами свящ. преданія. Утверждаясь на такихъ незыблемыхъ основахъ, православное ученіе въ образцовомъ изложеніи нашего догматиста пріобрѣтаетъ неотразимую силу убѣдительности. Вотъ что говоритъ напр. преосвящ. Сильвестръ по поводу заблужденія лютеранъ о призываніи святыхъ. Лютеране прежде всего указываютъ на то, что будто бы въ Св. Писаніи нѣтъ ни заповѣди о призываніи святыхъ, ни примѣра, ни обѣтованія о томъ, что святые по молитвамъ нашимъ могутъ предстательствовать предъ Богомъ. Но если Самъ Богъ для исходатайствованія у Него помилованія повелѣлъ Авимелеху обратиться къ молитвамъ Авраама (Быт. 20, 7), равно какъ друзьямъ Іова къ молитвамъ сего послѣдняго (Іов. 42, 8) и впоследствии возвѣщаль чрезъ Іеремію: «аше стануть Моисей и Самуилъ предъ лицемъ Моимъ, нѣсть душа моя къ людямъ симъ (Іерем. 15, 1), то не ясный ли это знакъ, что согласно съ волею Божіею не только можно, но и должно обращаться къ ходатайству святыхъ. Если же въ Писаніи нѣтъ прямой заповѣди объ обращеніи къ ходатайству отшедшихъ святыхъ, то не достаточно ли для этого и того одного, чтобы изъ Писанія знать, что святые, бывъ увѣрены въ богоугодности мо-

литвъ за живыхъ, готовы за нихъ молиться и молятся, какъ ап. Петръ, общавшій вѣрующимъ и по своемъ отшествіи пещись о нихъ (2 Петр. 1, 15), какъ первосвященникъ Онія и пророкъ Іеремія, молившіеся за народъ іудейскій (2 Макк. 15, 12—14), а также упоминаемые въ Апокалипсисѣ св. старцы и мученическія души, молящіеся о судьбѣ живущихъ на землѣ (Апок. 6, 10; 11, 16—18)? Отшедшіе святые въ силу связующей ихъ съ живыми сочленами любви (1 Кор. 13, 8) не могутъ не сострадать имъ, не оказать сильной помощи. Но этого и не хотятъ знать лютеране, не смотря на ясное ученіе Откровенія о внутреннемъ и живомъ общеніи между членами церкви воинствующей и торжествующей, между вѣрующими, живущими на землѣ, и святыми, пребывающими на небѣ. Еще болѣе погрѣшаютъ лютеране противъ истины, когда утверждаютъ, что будто бы призванія святыхъ вовсе не было въ церкви, если не до Григорія Великаго или бл. Августина, то до четвертаго вѣка. Напротивъ, древнеисторическія свидѣтельства подтверждаютъ то, что призваніе святыхъ не только было всеобщимъ и повсюднымъ въ четвертомъ вѣкѣ, но и въ первые три вѣка незыблемо существовало. Если нѣкоторые изъ древнихъ учителей въ виду языческаго многобожія иногда отвергали молитвенное обращеніе ко всякимъ тварнымъ существамъ, къ которымъ обыкновенно язычники обращались, какъ къ божествамъ съ отрицаніемъ при этомъ всякой вѣры въ единаго истиннаго Бога, то этимъ они не исключали христіанскаго, соединеннаго съ истинною вѣрою въ Бога, призванія святыхъ, какъ вѣрныхъ только слугъ Божіихъ и ходатаевъ предъ Богомъ, почему, когда прямо касались этого предмета, твердо исповѣдывали свою вѣру въ необходимость призванія святыхъ. Равнымъ образомъ нельзя признать основательными возраженія лютеранъ противъ молитвъ за усопшихъ, возраженія, въ которыхъ виденъ духъ чувственнаго эгоизма, нежелающаго интересоваться судьбою усопшихъ собратій, духъ, совершенно чуждый христіанскому братолюбію и христіанской «николи же отпадающей» (1 Кор. 13, 8) любви, сильной простираться и за предѣлы гроба. Лютеране молитвенное поминовеніе усопшихъ находятъ якобы противорѣчащимъ Св. Писанію и въ подтвержденіе сего ссылаются на слѣдующія его мѣста: «во адѣ же кто исповѣтся Тебѣ (Пс. 6, 6); Богъ воздастъ комуждо по дѣломъ его (Рим. 2, 6); еже бо аще съѣтъ чловѣкъ, тожде и пожнетъ (Гал. 6, 7); пріиметь кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага или зла» (2 Кор. 5, 10). Но въ первомъ

мѣстѣ, объясняетъ преосв. Сильвестръ, заключается только та мысль, что находящіеся во адѣ сами собою не могутъ испросить у Бога избавленія изъ ада, чѣмъ еще отнюдь не исключается для нихъ возможность отъ другихъ получить пособіе, по примѣру того, какъ до пришествія Христова многія души находились во адѣ и сами собою не могли избавиться изъ него, но когда владѣющій ключами ада (Апок. 1, 18) Христосъ сошелъ съ проповѣдію къ нимъ во адъ, онѣ исповѣдали свою въ Него вѣру и были выведены Имъ изъ ада. Что касается всѣхъ другихъ мѣстѣ, то въ нихъ, какъ замѣтилъ еще Дамаскинъ, говорится о послѣднемъ окончательномъ судѣ и мздовоздаяніи Божиемъ, чѣмъ опять не исключается возможность испрошенія у Бога усопшимъ помощи и помилованія, если для этого есть основаніе въ ихъ добрыхъ задаткахъ, пріобрѣтенныхъ ими совмѣстно съ тѣломъ еще во время земной жизни, и не только не исключается, но даже необходимо предполагается такая возможность въ виду словъ Спасителя о возможности отпущенія нѣкоторыхъ грѣховъ и въ будущемъ вѣкѣ (Матѣ. 12, 32). Но болѣе странны и схоластичны слѣдующія возраженія лютеранъ. Такъ какъ мы, говорятъ они, ничего вѣрнаго не знаемъ о состояніи и участи душъ усопшихъ, то если бы стали молиться за нихъ, могли бы молиться или за святыхъ, вовсе ненуждающихся въ нашихъ молитвахъ, или же за нечестивыхъ, Богомъ отверженныхъ, для которыхъ всякія молитвы бесполезны. Спрашивается: если бы и на самомъ дѣлѣ наши молитвы простерлись на святыхъ, лично въ нихъ не нуждающихся, то неужели они съ негодованіемъ отвергнуть ихъ и не оцѣнять по достоинству? Съ другой стороны, если бы наши молитвы дѣйствительно были обращены на такихъ усопшихъ, нравственное состояніе и участь которыхъ безнадежны, то неужели чрезъ это можетъ быть причиненъ какой либо вредъ имъ? Но всего неумѣстнѣе то древне-еретическое умствованіе лютеранъ, что если бы дѣйствительно молитвы за усопшихъ приносили желаемую пользу, то спаслись бы всѣ. Но развѣ преступно желать того, чтобы всѣ спаслись, подобно тому, какъ и Самъ Господь «всѣмъ человѣкомъ хочетъ спастися и въ разумъ истины пріяти» (1 Тим. 2, 4)? Какъ будто бы всего сообразнѣе будетъ съ волею Божіею въ виду того, что многіе по своему ожесточенному упорству не спасутся, не желать и не испрашивать у Бога спасенія и тѣмъ, которые желаютъ и могутъ спастись при подаіи имъ со стороны нѣкоторой помощи! Наша православная Церковь молится за всѣхъ

тѣхъ усопшихъ, которые хотя съ малыми и слабыми задатками вѣры и добра перешли въ ту жизнь, но она не молится за тѣхъ, которые скончались съ совершенною потерею этихъ задатковъ, ибо сознаетъ себя безсильною помочь тѣмъ, кои словомъ и дѣломъ заявили себя открытыми убійцами своей духовной жизни и упорными врагами церкви, отвергшими все церковное и божественное.

«*Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою*». *Ө. Стукова*. (*Правосл. Собесѣдн., м. мартъ*). Нѣмецкіе ученые, стоящіе во главѣ богословской науки въ Германіи догматъ объ оправданіи вѣрою или иначе—прошеніе грѣховъ ради Христа чрезъ вѣру признаютъ средоточнымъ пунктомъ, основою протестантизма. Лютеранское ученіе объ оправданіи развилось постепенно, какъ и вообще многое изъ того, что сдѣлали германскіе реформаторы и чѣмъ характеризуется ихъ дѣятельность въ области богословской мысли, по своему историческому началу восходить къ XII вѣку и есть въ значительной степени плодъ вліянія на нихъ средневѣковой мистики, явившейся на западѣ въ качествѣ реакціи средневѣковому католицизму. Представителей мистики XIV и XV вв. можно по справедливости назвать реформаторами до реформации; оппозиція ихъ католичеству образовала, такъ сказать, фонъ для сущности лютеранскаго ученія. О Ступицѣ напр. самъ Лютеръ открыто заявилъ, что ученіе объ оправданіи одною вѣрою безъ дѣлъ было преподано ему мистикомъ Ступицемъ. Однако же ни личныя качества вождей реформации, ни характеръ тѣхъ историческихъ обстоятельствъ, которыми сопровождалось дѣло реформации, не позволяли первымъ только буквально заимствовать свое ученіе у своихъ предшественниковъ—мистиковъ. Что же новаго, оригинальнаго привнесли въ ученіе объ оправданіи реформаторы XVI вѣка? Обращаясь къ главнѣйшимъ изъ реформаторовъ до реформации, говоритъ г. Стуковъ, мы находимъ у нихъ какую то неустойчивость во взглядахъ и непоследовательность. Такъ у Бернарда на ряду съ лютеранскимъ взглядомъ на оправданіе человѣка встрѣчается и противоположный ему—синергистическій взглядъ на отношеніе благодати къ свободной волѣ человѣка. Вессель и Ступицъ, допуская участие воли человѣка въ устроеніи своего спасенія, въ то же время подъ оправданіемъ разумѣютъ не внѣшнее только покрытіе грѣховъ, какъ мыслится въ лютеранствѣ, но уничтоженіе ихъ и сообщеніе Богомъ вѣрующему состоянія чистоты и святости. Самая идея объ оправданіи, какъ средство вступленія въ непосредственный союзъ человѣка съ

Богомъ, есть плодъ мистики, иначе сказать, этотъ основной принципъ мистики тождественъ съ главною задачею реформаціи, однако у реформаторовъ ученіе это носить на себѣ печать самостоятельной мысли: мистика уничтожаетъ личность предъ Богомъ, у реформаторовъ же личность получаетъ столь великія права по отношенію къ Богу, какихъ не даетъ никакое другое религіозное ученіе; въ мистикѣ—главное чувство, а у реформаторовъ—разумъ или разсудокъ. Мистики понимали Св. Писаніе подъ руководствомъ своего возбужденнаго чувства, протестанты же стали понимать его, руководствуясь своимъ разумомъ. Главнымъ выразителемъ идеи объ оправданіи въ протестанствѣ былъ Лютеръ. Желая прослѣдить тѣ зародыши его дѣтскаго и юношескаго развитія, которые въ лѣта его зрѣлаго мужества привели его къ главному пункту лютеранскаго исповѣданія, г. Стуковъ знакомитъ насъ съ главными, выдающимися моментами изъ жизни Мартина Лютера. Свое ученіе объ оправданіи Лютеръ развилъ въ трехъ сочиненіяхъ: «Окружномъ посланіи къ императорскому величеству и христіанскому дворянству нѣмецкой націи», «О вавилонскомъ плѣнѣ церкви» и въ «Словѣ о свободѣ христіанъ». Всѣ эти сочиненія проникнуты одною общемою мыслію, что никакое внѣшнее посредство въ дѣлѣ спасенія не имѣетъ значенія, что все опредѣляется внутреннимъ свободнымъ отношеніемъ къ спасающей благодати. Но особенно ярко ту же мысль Лютеръ развилъ въ своихъ комментаріяхъ на посланіе къ Галатамъ, гдѣ онъ, пользуясь ученіемъ ап. Павла о противоположности дѣла закону евангельскому, противопоставляетъ дѣла вѣрѣ, какъ начало внѣшнее, формальное началу внутреннему и свободному.

Протестантскіе взгляды на дѣла закона и вообще на внѣшнюю сторону религіи у насъ въ Россіи усвоили многіе сектанты, а въ послѣдніе годы жаркимъ защитникомъ ихъ выступилъ извѣстный отечественный писатель, графъ Л. Н. Толстой. Въ нѣсколькихъ своихъ сочиненіяхъ, расходящихся въ рукописномъ и литографированномъ видѣ, графъ Толстой со всею рѣшительностію утверждаетъ, будто внѣшнее богопочтеніе не требуется религіозною вѣрою и жизнію человека, будто оно не только бесполезно, но даже вредно, подавляя внѣшностію и униформенностію духъ человека и его свободу. Это лжеученіе графа Толстаго нашло себѣ достойное опроверженіе въ статьѣ профес. Казанской Духовной Академіи, *А. Θ. Гусева*: «Необходимость внѣшняго богопочтенія» (*Прав. Собесѣд., м. февраль*).

Ученый авторъ доказываетъ здѣсь необходимость и великое религіозно-нравственное значеніе культа какъ для выраженія религіозныхъ чувствованій, такъ и для полученія людьми особенныхъ даровъ Божіихъ и вообще для ихъ общенія съ Высочайшимъ Существомъ. Религія необходимо предполагаетъ вѣру въ живаго личнаго Бога, находящагося съ человѣкомъ въ общеніи, открывающаго людямъ свою волю, внимающаго ихъ мольбамъ, прощающаго ихъ грѣхи и вообще устрояющаго наше временное и вѣчное благо. Эта вѣра въ Бога, Нашего промыслителя, обращаетъ къ Нему и наши мысли, и наши чувствованія, и наши желанія, образуя въ насъ то, что называется религіозною настроенностію. А эта послѣдняя, какъ и всякая другая настроенность не можетъ не выражаться въ соотвѣтственныхъ тѣлодвиженіяхъ, знакахъ, словахъ и подобныхъ дѣйствіяхъ. Исторія религій свидѣтельствуетъ, что у всѣхъ народовъ былъ свой особый культъ, свои обряды, въ которыхъ люди выражали свои религіозныя вѣрованія, представленія и чувствованія, и совершенно напрасно говорятъ, будто общность и единство внѣшне-богослужебныхъ обрядовъ и дѣйствій стѣсняетъ свободу духа индивидуума. Вопреки мнѣнію противниковъ внѣшняго богопочтенія, религіозный культъ представляется могущественнымъ средствомъ для возбужденія и усиленія въ насъ религіозной настроенности. Едва ли есть какое либо другое средство, которое способно было бы, подобно культу, также сильно внѣдрять въ сознаніе людей истины религіи, возбуждать и усиливать религіозныя расположенія и чувствованія. Культъ одновременно дѣйствуетъ и вліяетъ на наши внѣшнія чувства, на наше сердце, а извѣстно, что чѣмъ полнѣе и цѣлостнѣе затрогиваютъ человѣка какіянибудь впечатлѣнія, тѣмъ сильнѣе они дѣйствуютъ на него и тѣмъ болѣе глубокій слѣдъ оставляютъ въ его душѣ. Поэтому чѣмъ чаще мы присутствуемъ при общественномъ богослуженіи и чѣмъ полнѣе открываемъ свою душу для его святѣйшихъ впечатлѣній, тѣмъ наибольшую энергію запасаемся для доброй христіанской жизни. Однако великое значеніе культа не ограничивается этимъ: безъ нѣкоторыхъ священнодѣйствій, входящихъ въ составъ культа, для человѣка было бы невозможно общеніе и единеніе съ Богомъ, составляющее существенную часть религіи. Особыя воздѣйствія на насъ Бога, имѣющія первостепенное значеніе въ дѣлѣ нашей религіозно-нравственной жизни, должны совершаться не иначе, какъ чрезъ опредѣленные и однажды на всегда установленныя внѣшнія посредства. Не будь этихъ

посредствъ, человѣкъ не зналъ бы, ниспослалъ ли Господь на него Свой благодатные дары; ему оставалось бы мечтательно ждать этихъ даровъ и принимать за плоды благодати Божіей свои личныя духовныя состоянія и настроенія, что именно и случается съ сектантами, отвергающими внѣшніе пути Божественнаго благодатнаго воздѣйствія на насъ. Насколько опасно пренебрегать установленными въ церкви священнодѣйствіями для полученія благодати Божіей, и какъ легко допустить при этомъ смѣшеніе грѣховнаго съ святымъ, божественнаго съ человѣческимъ, можетъ доказать то обстоятельство, что среди напр. хлыстовъ, какой-нибудь Данило Филипповъ осмѣливался кощунственно считать себя воплотившимся божествомъ. Въ виду всего этого отвергать культъ могутъ только тѣ, которые не признаютъ въ своемъ заблужденіи бытія личнаго Бога, Творца и Промыслителя и которые извращаютъ самое понятіе о религіи. Чѣмъ другимъ, какъ не дерзкою клеветою можно назвать слова графа Толстаго и его слѣпыхъ послѣдователей, будто Иисусъ Христосъ былъ противникомъ всякаго культа? Напрасно этотъ непривзванный учитель ссылается на то, что Спаситель часто и въ суровыхъ выраженіяхъ порицалъ фарисеевъ за ихъ приверженность къ внѣшнему элементу въ религіи: Спаситель порицалъ не внѣшнюю сторону въ религіи, а то, что фарисеи все дѣло религіозно-нравственной жизни сводили къ механическому бездушному исполненію обрядовой стороны религіи и за этой обрядовой стороной не видѣли внутренняго ея смысла и значенія. Будучи основателемъ христіанской религіи, Иисусъ Христосъ, вопреки увѣренію графа Толстаго, Самъ положилъ главныя основы христіанскаго культа: преподалъ образецъ молитвы и установилъ таинство евхаристіи, какъ безкровную жертву. Правда, Самъ Иисусъ Христосъ не установилъ христіанскаго культа во всѣхъ его подробностяхъ, но предоставилъ своимъ апостоламъ и ихъ преемникамъ дальнѣйшее устройство культа подъ руководствомъ Духа Божія. И это понятно. До завершения искупительнаго дѣла, предпринятаго Богочеловѣкомъ и нельзя было учреждать всѣ подробности христіанскаго культа, каковыя подробности могли возникать и слагаться по мѣрѣ появленія новыхъ событій и потребностей въ жизни Церкви Христовой.

Систематическій каталогъ книгъ Московско́й Епархіальной библіотеки.

ОТДѢЛЪ I-й

Священное писаніе.

а) изданія Библіи на иностранныхъ языкахъ.

1. Αποστολος ητοι πραξεις και επιστολαι των αγ. αποστολων. Εκδ. τριτη. Εν βενετια 1855, 8^ο. В. V³¹₃.

2. Die Bibel, oder der ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testament, D. M. Luthers, Frankfurt am Main, 1841. 8^ο. А. VI¹₁₂.

3. Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testament. D. M. Luther. Halle, 1739. 8^ο. А. IV⁵₃₂.

4. Bibel (Hand) Preussische M. Luthers, Heraus gegeben von Io. Iac. Quandt. Königsberg, 1746, 8^ο. А. I³₅.

5. Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testament. Leipzig, 1847, 8^ο. Ed. stereotypa. А. IV³₂₀.

6. Bibel, übersetzt Lüther, Nürnberg, 1692, in folio. А. XXVI¹₁.

(безъ 4-хъ первыхъ листовъ).

7. Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testament. D. M. Lüthers. Halle, 1792, 8^ο. А. IV⁵₃₄.

Idem 1824. А. I⁰₇.

8. Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. D. M. Luthers. S. Petersburg, 1816, 8^o A. I⁵₁.

9. La s. Bible, avec l'Hebreu en regard, trad. par — Cahen Paris, 1831—6, 8^o tt: I—XIV, XVII et XVIII. 16 voll. A. I⁷₁₁.

10. La s. Bible. Безъ выходного листа и конца. Съ прибавленіями въ концѣ: Les Pseavmes de Dawid mis en rime francoise, par Ch. Marot et Theod. Beze, avec la forme des prieres ecclesiastiques et cet. A. Geneve, 1587. 8^o. A. IV⁵⁰₉.

11. La Bible, qui est toute la sainte Escriture du vieil et du Nouveau Testament Le tout reveu et conferé sur les textes Hebrieux et Grecs par les Pasteurs et. Professeurs de l'Eglise de Geneve. Geneve. M. DCLVII. 542. 92. 162 стр. A. II¹₈.

12. La s. Bible expl. par David Martin. Amsterd. 1707. A. I⁷₇.

13. La s. Bible, par I. F. Ostervald. Bienne. 1771. 8^o. A. I³₄.

14. La s. Bible, par I. F. Ostervald. Lausanne. 1777 г., въ л. A. I¹₁₀.

15. La s. Bible, qui contient le vieux et le nouveau Testament imprimée sur l'edition de Paris de l'année 1805. Ed. stereot. Londres. 1814. 16^o. A. I³₁₁.

16. S. Bible, contenant l'ancien et le nouveau testament, traduite en françois sur la Vulgate par De — Sacy. Paris, 1759, in folio. A. XXVI¹₉.

17. S. Bible, edition stéréotypa. Londra, 1811, 8^o. A. I³₁₈.

18. La sainte Bible, par David Martin. 6^o. Paris. 1838. A. III⁸₁₀.

19. La sainte Bible, par Ostervald. 12^o. Londres. 1855. A. III⁸₁₉.

20. Библия на голландскомъ языкѣ. 1615 г. 16^o.

21. La sainte Bible, contenant l'ancien et le nouveau Testament, traduite en françois sur la vulgate, par M. le Maître de Sacy. Paris. 8^o T. VI. Эзк. неполный. A. I⁶₁₇.

- 22—23. Bible. Traduction nouvelle, par Genoude. Paris. 1845, 16°. Voll. 2. A. I³₁₇.
24. S. Bible, ed. de Saci: Petersbourg. 1817, 8°. A. I⁹₁₆.
25. The Holy Bible. Churches. London. 1819. 8°. A. I³₂₆.
26. The Holy Bible, containing the Oldand New Testaments. Edinburgh. 1773. 12°. A. III⁸₁₇.
27. The Holy Bible. Stereotype edition. Oxford. 1821 8°. A. I⁴₆.
28. The Holy Bible, безъ вых. л. 16°. A. III⁸₂₃.
29. Biblia to iest kniegi Starego y Nowego Testamentu, edyctyi Wulgaty Tlumaczenia X. Iacuba Wuyka W. Krakowie. 1599 wydane. Moskwie, 1822, 8°. A. I¹¹₉.
30. Biblia, se on: Roko Pyhä Raamattu, Suomexi; Esipuhetten, Lukuin sisällepitoin. Helfingisfa, 1852, 4°. Voll. 2. A. XXII²₉.
31. Biblia, interprete S. Castellione. Basileae. 1551, in f°. A. I¹₄.
32. Biblia (sacra) Vulgatae editionis. Bambergae, 1714, in quarto. A. XII²₄.
33. Biblia sacra, vulgatae editionis. Venetiis. 1727. 8°. A. I⁷₁₃.
34. Biblia sacra, Castellionis. Lipsiae. 1750. 8°. A. VI¹₁₈.
35. Biblia (sacra). Vulgatae editionis. Paris, 1839, 8°. A. I¹¹₂.
36. Biblia (sacra). Vulgatae editionis. Lugduni, 1827, 4°. A. I⁹₂₀.
37. Biblia (sacra) sive Vetus et Novum Testamentum ab Im. Tremelio et F. Iunio et a Th. Beza. Lipsiae, 1822, 16°. A. IX¹₂₃.
38. Biblia sacra. Vulgatae editionis. Antwerpiae. 1611. 8°. A. I³₂₁.
39. Biblia, das ist, die ganzse heil. Schrift Alten und Neuen Testaments. Ed. I. Fricken. Ulm, 1749, 8°. A. I³₂₈.
40. Biblia, das ist de Gansche heylige schrift Grondelick ende trouwelick Verduytchet Meberclaeringhe Duysterer Woorden redenen end spreucken ende berschéiden leckien die hier den de cant toegeseten zyn Gedruckt tot leyden Bybldrich Corneliss. 1615. 16°. A. III⁸₂₆.

41. *Biblia sacra* V. ed. Parisiis. 1819. 8°. A. I⁵₉.
42. *Biblia sacra ex s. Castellionis interpretatione* Lipsiae, 1734. 8°. A. I³₁₂.
43. *Biblia (sacra)*. Ed. L. Osiander. 1609., in folio. partes I. II. Vol. I. A. I¹₈.
44. *La sacra Biblia*. Giovanni Diodati. Londra. 8°. A. XXVII¹₂₄.
45. *Biblia (sacra) contenente l'antico ed il nouvo Testamento, tradotta da Giovanni Diodati*. Stampata per la societ  biblica. Basilea, 1822, 8°. B. XI¹₁₂.
46. *Biblia Hebraica*. 1618. 4°. A. I⁹₆.
47. *Biblia Hebraica, eorundem interpretatio latina xantis Pagnini Lucensis*. 1571. Ibidem N. et V. *Testamentum graecum cum interpr. Aegiae Montani*. Antverpiae. 1619 fol. A. II¹₁.
Другой экзем. A. XX¹₃.
48. *Biblia (Hebraica). Accentuata, sive Codicis Hebraci, Accentuum Radiis collustrati, ultra bis mille Specimena*. A. G. Dachselio. Lipsiae, 1729, 4°. A. I⁹₄.
49. *Biblia Hebraica manualia*. Ed. Joh. Simonis. Ed. 2-a Halae. 1767. 8°. A. I⁷₁₂.
50. *Biblia Hebraica ex recensione Hahnii*. Lipsiae. 1834. 16°. A. I³₁₆.
51. *Biblia Hebraica secundum editiones Ios. Athiae, Ioannis Leusden, Simonis, aliorumque*. Addidit A. Hahn. Ed. stereotypa. Lipsiae. 1839. 8°. A. I⁷₅.
52. *Biblia (Hebraica) olim a Chr. Reineccio edita et ad optimorum Codicum et editionum fidem recensita et expressa nunc denuo ad fidem recensione Masoreticae cum variis lectionibus C. Doederlein et I. Meisner*. Lipsiæ, 1793, 8°. A. I³₁₉.
53. *Biblia Hebraica, безъ вых. и начал. листовъ; въ 4-ку*. A. III⁸₁₁.
54. *Biblia, - das ist Heilige Schrift Altes und Neues Testaments*, D. M. L ther. Nebst einer Vorrede Hern Baron Carl Hildebrands von Canstein. Die Zweite Auflage Halle, 1714, 8°. A. I⁵₈.
55. *Τ  Βιβλία τουτεστιν η θεια γραφη της παλαιας τε καινης διαθηκης. Ἐν Μόσχᾳ*, 1821, in folio. A. IVVI²₁.
2-й экземп. B. V¹₁.

56. The Book of Psalms. Oxford, 1865. 16°. A. III⁸₂₄.

57. Capita XL historica e libris Exodo, Numeris et Deuteronomio selecta Hebraice. Edita a I. C. Lindberg. Hauniae, 1822, 8°. A. IV¹₁₁.

58. Codex Bibliorum Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis Augustissimis Imperatoris Alexandri II. Ex tenebris protraxit in Europam transtulit ad juvandas atque illustrandas sacras litteras edidit Constant. Tischendorf. Petropoli, 1862, in folio, voll. 4. 2 экз. A. XXVIII¹₇.

59. Daniel secundum septuaginta ex tetraplis Origenis. Goettingae, 1774, 4°. A. I⁷₂.

60. Δανιήλ κατά LXX, ἐκ τῶν τετράων ωριγενους. Romae. 1772, f°. A. II¹₈.

61. Jauna Derriba. [Новый Заветъ на финскомъ. яз.]. Selgawa Gadda. 1830. 8. A. I⁴₅.

62. De Saci. Livres Apocryphes de l'ancien testament, en françois. Avec des notes, pour servir de suite a la Bible. Paris, 1742, 12° tt. I. II. Voll 2. A. I³₂₃.

63. Διαθηκη (ή καινη) ad optimas quasque editiones collatum et excusum adjunctis nonnullis variantibus lectionibus et notis nec non harmonia Evangeliorum et chronotaxi actuum apostolicorum, accurante M. Chr. Reineccio. Lipsiae, 1783, 8°. A. I³₃₀.

64. Η' καινη Διαθηκη, безъ вых. л. 8°. A. III. 7¹₁₁.

65. Διαθηκη (καινη) του Κυριου ημων Ιησου Χριστου. Εκτη εκδοσις. Έν Μοσχά, 1855, 8°. A. I⁵₂₇.

66. Η' καινη Διαθηκη, безъ вых. л. 16°. A. IV 5¹₂₆.

67. Η' καινη Διαθηκη. Lipsiae 1840. 16°. A. I⁷₆.

68. Η' καινη Διαθηκη. Editio stereotypa. Lipsiae. 1824. 8°. A. IV³₂₆.

69. Διαθηκη (καινη) του κυριου ημων Ιησου Χριστου. Έλληνιστι και Σλαβιστι εν Πετρουπόλει, 1861, 1862, 8°. Voll. 2. A. I⁹₄.

70. Διαθηκη (καινη). Ed. E. De Muralto. Hamburgi. 1860. 16°. A. I⁸₁₆.

71. Η' καινη Διαθηκη. London. 8°. B. V³₅.

72. Διαθηκη (καινη). Έν Μοσχά, 1820. Voll. 2, 8°. B. V⁸₉.

73. Διαθηκη (καινη) κατα την εν Αθηραις Εκδοσιν 1855-1856. 8°. В. V⁶₁₄.

74. Η' καινή Διαθηκη. Ed. Chr. Stockii. Ienae. 1731. 8°. А. VIII⁷₈.

75. Διαθηκη. Η' καινή Διαθήκη τοῦ κυρίου και Σωτήρος ημῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Λονδινῶ 1819. 16°, въ кожаномъ перепл. А. XXVI¹⁰₂₂.

76. Η καινη Διαθηκη του κυριου και Σωτηρος ημων Ιησου Χριστου. Εν Λωνδινῶ. 1814. 12°. А. IV⁵₃₁.

77. Διαθηκη (παλαια) κατα τοῦς εβδομηκοντα. Ex auctoritate Sixti Quinti Pontificis Maximi editum. Iuxta exemplar originale vaticanum Romae editum 1587 quo ad textum accuratissime et ad amussim recusum. Ed. stereot. Lipsiae. 1824. 8°. А. XXVI²₂₆.

78. Η' παλαιά Διαθηκή κατα LXX. Ed. I. Breitengeri. t. I — IV. 2 voll. Tiguri Helvetiorum. 1730. 4°. Ed. I. Breitingeri. А. I⁰₁.

79. Η παλαια Διαθηκη κατα τοῦς εβδομηκοντα. Editio I. N. Iager. Parisiis, 1840, 8°. В. V²₉.

80. Η' παλαια Διαθηκη κατα τοῦς LXX. Ed. Tischendorf Lipsiae 1856. 8°. 2 voll. А. I⁷₃.

81. Η' παλαια Διαθηκή secundum LXX. Lipsiae. 1835. 4°. А. I⁹₁₇.

82. Η' Διαθηκή (παλαια) κατα τοῦς Εβδομηκοντα. Ex auctoritate Sixti V. P. M. Editum cum scholiis Romane editionis, nunc primum erigione textus Graeci composita est Latina translatio. Lutetiae Parisiorum, 1628, in fol. Tomus secundus. А. I¹₁.

83. Epistolae ss. Apostolorum. In lingua Hebraica. 8°. AI⁵₆.

84. S. Evangile de notre Seigneur Iesus — Christ avec l'indication des sections liturgiques a de l'Eglise Catholique orthodoxe d'Orient. Paris, 1859, 8°. А. XXVI¹²₄.

85. Les Evangiles. Traduction nouvelle, par Lamennais. Paris. 1846, 8°. А. I⁶₂₃.

86. Evangelia et Acta Apostolorum, graece et latine, Virtenbergae. 1661. 8°. А. III⁸₁.

87. Evangelia apoerypha.

88. Ευαγγελια (τεσσαρα). 'Εν βενετια, 1865, 2 εκз. 8°.
 В. V⁵₅₄.
89. Ευαγγелία τε και ἐπιστολαι τῶν κυριακων και εωρ-
 τασικων ημερων Ελληνισι και ρωμαϊσι. Upsaliae, 1690, 16°.
 Α. III⁸₅.
90. Ευαγγελιον. Βνετια, 1857, in folio.
 — 1860, —
 — 1872, —
 Βενετια 1872. В. V¹₁₉₋₂₂.
91. Griesbach. Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et
 Lucae una cum iis Ioannis pericopis, quae omnino cum cae-
 terorum evangelistorum narrationibus conferendae sunt. Ed. 3.
 Halae Saxonum. 1809, 8°. Α. VI²₂₂.
92. Hagiographorum pars posterior, Esther, Daniel, Ezra,
 Nehemia, Chronica, (на Греч. Евр. Нѣмец. и Лат. яз.) 8°.
 Α. 10¹₁₁.
93. Hahn, (K. A.) Auswahl aus Ulfilas gothischer Bibelü-
 ber setzung. Mit einem wörterbuch und mit einem grundriss
 zur gothischen buchstaben und flexions lehre. Heidelberg.
 1849, 8° Α. I⁶₂₅.
94. Πραξεις τῶν Ἀποστόλων. Безъ начал. л. Α. I³₆.
95. Psalter (der) oder die Psalmen Davids. Sorgfaeltig
 durchgesehen von Rew. I. C. Reichardt. London. 32°. Α. III¹²₂₅.
96. Psalterium in lingua Hebraica. Vilnae, 1828, 16°.
 Α. III. ⁸₁₈.
97. Psalterium Hebraicum. Ed. Biesenthal. Berolini, 1837.
 16°. Α III⁸₄.
98. Ψαλτηριον Δαβιδ. Ed. 2. 'Εν βενετια, 1849. 8°. В. V³₁₁.
 'Εκδοσις νεωτερα, 'Εν βενετια, 1872, 8°. В. V³₉.
99. Psautier de David. Лат. 12°. Paris. Α. III⁸₂₂.
100. Schriften (Heiligen) des Neuen Testaments, ubersesz
 von Dr. Leander van Esz. Sulzbach, in der Oderpfalz, 1845,
 16°. Α. III⁸₂₀.
101. Schriften (die sämmtlichen) des Neuen Testaments.
 Nach. Griesbach's Ausgabe des griechischen Textes ubersesz
 von Io. I. Stolz. Hannover und Leipzig, 1820. 8°. Α. VI¹₂₀.
102. Testament (New) of our Lord and Saviour Iesus Christ,
 translated out of the originale Greek; and vith the former

translations diligently compared and revised. Appointed to be read in churches. Oxford. 1837. 8°. A. I³₁₀.

103. Testament (Neue) unsers Hern und Heilandes Iesu Christi, verdeutcht von Dr. Martin Luther. Zweite Auflage. Barmen. 1839. 8°. A. I⁹₁₂.

104. Testament (Neue) unsers Hern und Heilandes Iesu Christi. Nach der deutschen Uebersetz. Dr. M. Luthers. London. 1845. 32°. A. III¹²₁₆.

105 Testament (Nouveau) de notre Seigneur Iesus Christ. Traduction nouvelle revue et approuvée par les Pasteurs et les Professeurs de l'église et de l'Académie de Geneve. Enrichie de figures. A Basle, 1757, 16°. A. I³₂₄.

106. Testament [Nouveau] c'est a dire la Nouvelle Alliance de notre Seigneur Iésus Christ. Revú et corrigé sur la texte Grec, par les Pasteurs et Professeurs de l'église de Geneve. Avec les argumens et les reflexions sur les chapitres par I. F. Ostervald. Troisieme edition, revue et corrigée. A Biemme, 1760. 8°. Въ концѣ Апокрифы В. З. А. I³₇.

107. Testament [Nouveau] de notre seigneur Iesus Christ, traduit sur la Vulgate par Lemaistre de Sacy. Paris, 1835. 8°. A. I³₈.

108. Testament [Nouveau] de notre seigneur Iesus Christ. Imprimé sur l'édication de Paris, de l'année 1800. Edition stereotype, revue et corrigée avec soin d'après le texte Grec. A Londres, 1807. 8°. A. I³₂₂

109. Testament, [Nouveau] de notre Seigneur Iésus Christ, traduit sur la Vulgate par Lemaistre De Sacy.

Imprimé d'après le texte de l'édition publiée a Paris en 1750, avec approbation et privilège du Roi, par Guillaume.

Desprez, imprimeur ordinaire du Roi et du Clerge de France. Paris, 1840. 8°. A. I³₁₃.

110. Tectament [Новл] ал Домнзлзи ин мянциторълзл пострв Исвс Христос. Публикатъ de corietatea Библикъ. Брѣталъ ши естервъ. Бжквгешті, 1867, 16°. A. III⁸₇.

111. Тестамент (Новл) (на (Румын. яз.) Бжквгешті. 1867. 16°. A. III⁸₇.

112. Testament (Nowi) Pana naszego Iezusa Christusa. Mosqua, 1821. 8°. Druga edycya. A. I¹¹₁₃.

113. *Novum Testamentum graece et latine.* 1565, (безъ выход. л. въ перг.) А. I³₁₉.

114. *Novi I. Christi Testamenti novae editionis graeco—latino—germanicae interlinealis, sive parallelae, studio et cura Lubini.* Rostochii, 1615, 4°. А. I⁵₂₈.

115. *Novum Testamentum graece vol. II. Epistolas omnes et Apocalypsin complectens.* Halae, 1775. 8°. въ кож. А. Griesbach. А. VI²₃₁.

116. *Testamentum (Novum) Graece et latine. Ex recensione Knappiana adjectis variis Griesbachii et Lachmanni lectionibus edidit A. Goeschen verbi divini ad aedem ergastuli Caelensis minister. Praefatus est Fridericus Luecke Dr.* Lipsiae, 1832, 8°. А. I⁷₇

117. *Testamentum (novum) Graece, ad fidem codicis principis Vaticani edidit integram varietatem aetatis apostolicae, versiones II vel III saeculi, codd. Alexandrinum IV vel V. Graeco—Latinorum VI—VIII s.*

Denuo examinatum et XI Codd., orientalium IV — XV s. nec non Slavonicorum XI — XIII s. Nunc primum collatam antiquissimum.... adjecit E. De Muralto. Hamburgi, 1848, 16°. А. III⁸₃.

118. *Testamentum (Novum) in lingua hebraica.* London. 1836, 8°. А. I⁵₇.

119. *Testamentum (Novum) Graece et Latine. Graecum textum addito lectionum variarum delectu recensuit Latinum Hieronymi notata Clementina lectione ex auctoritate codicum restituit C. Tischendorf. Ex triglottis.* Lipsiae, 1857. 8°. А. III⁸₁₄.

120. *Novum Testamentum in lingua hebraica.* Londini. 1813. 16°. Апокалипсиса нѣтъ. А. I⁵₁₂.

121. *Testamentum (Novum) Vaticanum. Post Angeli Maii aliorumque imperfectos labores ex ipso codice edidit A. F. C. Tischendorf.* Lipsiae, 1867, 4°. А. II²₈.

122. *Thilo Ioh. Car. Codex apocryphus Novi Testamenti.* Lipsiae. 1832, 8°. Tomus primus.

123. *Messianische Weissägungen des alten Testamentes. Übers. zum Gebrauch für angetende Theologen.* Leipzig. 1792, 8°. А. IX²₁₂.

в) Изданія Библіи на слав. и русск. языкахъ.

124. Апостоль, напеч. въ Москвѣ, 1679 г., въ листъ, 1 и 356 л. Б. IX⁴₆.

125. Апостоль, напеч. въ Яссахъ, 1791 г., въ листъ, 318 л. Б. VII³₁.

Другой экз. безъ 118 л. Б. VII³₂.

126. Библия напеч. І. Ѳедоровымъ, въ Острогѣ 1580 — 1581 г., въ листъ. Экземпляръ не полный, въ числѣ утраченныхъ листовъ нѣтъ и выходного. Б. IX³₁.

127. Библия 1-е исправлен. изданіе, напеч. въ Спб., 1751, въ листъ, въ 2-хъ книгахъ. А. I¹₂.

128. Библия напеч. въ Москвѣ, 1756 г., въ листъ съ изображеніемъ предъ каждою В. З. книгою, 46 л., 1744 и 504 столбца и 39 л. А. I¹₃.

Хронол. Указ. Унд. № 2237.

Катал. слав.-рус. кн. бібліотеки Московск. Главн. Арх. М. И. Д. № 153.

129. Библия сирѣчь книги священнаго писанія ветхаго и новаго завѣта, напеч. въ Московской типографіи 1813 г. въ 8-ку. Б. XIII²₁.

Томъ I, кн. Бытія—4-я кн. Царствъ. 3 и 480 л.

Томъ II,—Паралипоменонъ—книга Премудрости Иисуса Сына Сорахова. 1 и 403 л.

130. Библия, 2-е стереотипное изданіе Московскаго Библейскаго Общества, 1818 г., въ 8-ку. Унд. № 3473. А. I¹¹₁₄.

131 Библия, 4-е стереотипное изданіе, напеч. въ Спб., 1820, въ 4-ку, 2 и 602 л. Унд. № 3505. А. I²₆.

132. Библия, напеч. въ Спб., въ 1855, въ 8-ку. А. XXXI⁴₃.

133. Библия, на Болгарскомъ языкѣ. Цариградъ, 1871, въ поллистъ. А. II⁴₂.

134. Библия, или книги священнаго писанія ветхаго и новаго завѣта, въ русскомъ переводѣ. Изданіе 2-е. Спб., 1878, 8⁰, А. XXXI⁹₃.

135. Библия, переводъ Вадима. Кнн. Бытія, Исходъ, Левитъ и Числа. Лондонъ, 1860, 8°. 3. voll. А. I⁶₁₅.

136. Дѣянiя и Посланiя свв. Апостоловъ съ Апокалипсисомъ, напеч. въ Кіевѣ, 1836, въ 12°. А. III⁸₆.

137. Дѣянiя и Посланiя свв. Апостоловъ съ Апокалипсисомъ на русскомъ нарѣчiи. Спб. 1862, 8°. А. I⁶₂₂.

138. Евангеліе, благовѣстное, напеч. въ Москвѣ. (1698 или 1703 г.) въ листъ, экз. не полный. (славян. печати). Б. IX³₆.

139. Евангеліе на́престольное, напеч. въ Москвѣ, 1627 г., въ листъ, первый и послѣдніи листы утрачены Б. VIII⁴₆.

140. Евангеліе учительное Кирилла Транквилиона, напеч. въ Уневскомъ мон., 1696 г., въ листъ. Экз. полный. Б. VII⁴₂.

141. Святое евангеліе Господа нашего Иисуса Христа отъ Луки на Киргизскомъ языкѣ. Казань, 1889. В. III³₉₉.

142. Евангеліе (священное) напеч. въ Москвѣ, 1850 г., въ 4-ку. А. II²₂₁.

143. Господа нашего Иисуса Христа святое Евангеліе, Спб. 1860 г. 8°, на русск. нарѣчiи. А. X³₄₇.

144. Евангеліе Господа нашего Иисуса Христа, отъ Матѳея, Марка, Луки и Иоанна, также Дѣянiя и десять посланiй св. ап. Павла, напеч. въ Спб., 1821 г., иждивеніемъ Россійскаго Библейскаго Общества. 8°, (на слав. и русск. нарѣчiи). Б. XIII²₃.

145. Евангеліе (святое) отъ Матѳея, Марка, Луки и Иоанна. Дѣянiя и десять посланiй свв. Апостоловъ, на слав. и русск. нарѣчiи. I-е стереот. изд. Спб., въ типографіи Россійск. Библ. Общ. 1821 г. 8°. А. I⁹₁₉.

146. Евангеліе Остромирово, — 1056—57 г., съ приложеніемъ Греческаго текста Евангелій и съ грамматическими объясненіями. Изд. Востоковымъ. Спб. 1843, 4°. А. IX³₄.

147. Евангеліе (Туровское) одиннадцатаго вѣка. 1) Краткое извѣстіе о Туров. Евангеліи. 2) Древній текстъ, съ современнымъ насупротивъ, и съ отмѣнами по Остромирову Евангелію. Редакція текста и объясненія П. А. Гильтебрандта. Изд. А. Г. Сыркина. Вильна, 1869, 4°. А. XXII²₁₃.

148. Евангелія, Дѣянія и Посланія Апост. на Греч. и Слав. яз. Спб., 1861, 8°. 2 voll.

149. Завѣтъ (ветхій) книги: Бытія, Исходъ, Левитъ, Числа, Второзаконіе, I. Навина, Судей и Руоѣ. въ русск. переводѣ. 8°. А. I¹⁰₁₀.

150. Завѣтъ (ветхій) Избранныя мѣста изъ книгъ ветхаго завѣта на священномъ (еврейскомъ) языкѣ для обучающихся сему языку въ духовныхъ училищахъ. Спб. 1816, 8°. А. I⁷₁₀.

151. Завѣтъ (ветхій). Учительныя и пророческія книги ветхаго завѣта въ русскомъ переводѣ протоіерея Г. Павскаго. 8°. (Литографія). А. I¹⁰₂₁.

152. Завѣтъ (новый) напеч. въ Кіевѣ. 1658, въ 8-ку. Экземпляръ не полный. Начинается съ книги Дѣяній свв. Апостоловъ (славян. печати). Б. VII⁷₂₉.

153. Завѣтъ (новый) съ Псалтирюю впереди, напеч. въ Кіевѣ 1692 г., въ 4-ку. (Славян. печати). А. IX⁷₅.

154. Завѣтъ (новый) напеч. въ Спб., 1739 г., въ листъ, (славян. печати). Б. VIII¹₁₀.

155. Завѣтъ (новый) напеч. въ Черниговѣ, 1748 г., въ 4-ку, экзем. не полный, (славян. печати). Б. VII⁶₄.

156. Завѣтъ (новый) изъ Библіи 1759 г., напеч. въ Москвѣ. 8°, (славян. печати). Б. VIII⁵₂₇.

157. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На Болгарскомъ языкѣ. Смирна, 1840, 4°. Перевед. съ слав. Неофитомъ Іеромон. II. П. Рыльцемъ. А. I⁵₃.

158. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На Греческомъ и славянскомъ язз. Спб., 1861 -- 1866. 8°. Voll 2. А. I⁹₄.

159. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа, преверо Вук Стеф. Карацик. у Пешти, 1867, 16°. (На Сербскомъ языкѣ). А. III⁸₂.

160. Завѣтъ (новый) на Турецкомъ языкѣ. Астрахань, 1818, 8°. А. VI²₂₉.

161. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На русскомъ нарѣчій. Изданіе первое, Москва. Въ Синодальной типографіи, 1865. 8°, Voll. 2. А. I¹¹₇.

162. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На

русскомъ языкѣ. Изданіе 1-е. Спб. 1823, 12°. Въ типографіи Россійскаго Библ. Общества. А. I⁵₂₉.

163. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На слав. и русск. нарѣчій. Издвѣніемъ Россійскаго Библейскаго Общества Москов. Отдѣленія. Первымъ тисненіемъ. Москва. 1822. 8°. А. I¹⁰₉.

164. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На слав. и рус. язз. Второе изданіе. Издвѣніемъ Россійск. Библ. Общ. Моск. Отд. Томъ I. (Четыре Евангелія). Москва, 1823, 16°. А. IV³₂₁.

165. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На слав. и русск. язз. Напеч. 5-мъ тисненіемъ. Издвѣніемъ Россійскаго Библейскаго Общества. Спб., 1822, 8°. А. XXXI⁵₅.

166. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На слав. языкѣ. Спб., 1849, 8°. А. XXIV⁷₁₂.

167. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На слав. нарѣчій. Напеч. въ Москвѣ 1815 г. Издвѣніемъ Московск. Комитета Библейскаго Общества. 8°. А. V⁸₂₄.

168. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На славян. нарѣчій. Напеч. во градѣ св. Петра, 1852 г., въ 8°. А. I⁴₃.

169. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На славян. языкѣ. въ 4-ку. Часть II. (Изъ Библии). А. IV²₁₅.

170. Завѣтъ (новый) Господа нашего Иисуса Христа. На слав. языкѣ. Спб., 1818, въ 8-ку. Издвѣніемъ Россійскаго Библ. Общества, стереотипнаго дѣла. А. I⁴₄.

171. Книга Іова, въ русскомъ переводѣ Архимандрита Макарія. М. 1861, 8°. Б. IV¹₃₇.

172. Книга Премудрости Иисуса Сына Сирахова. Опытъ перевода съ Греческаго, свящ. А. Сергіевскаго. М. 1865, 8°. Б. XII¹₁₂₉.

173. Книга Хваленій или Псалтирь на руссійскомъ языкѣ. Изданіе первое. Издвѣніемъ Россійскаго Библейскаго Общества. Спб., 1822, 8°. А. XI²₂₈.

174. Псалтирь съ толкованіемъ, напеч. въ Кіево-Печерской Лаврѣ, 1851 г. въ листъ, на 1 и 289 л. Подъ славянскимъ текстомъ первыхъ шестидесяти четырехъ псалмовъ

текстъ греческій писанъ рукою Оберъ-Прокурора Св. Синода, гр. А. П. Толстого. А. II¹₁₂.

175. Псалтирь, напеч. въ Москвѣ, 1769, въ 4 ку. Б. IX⁵₃₄.

176. Псалтирь, напеч. въ Вильнѣ, 1796 г. въ 4-ку. Экз.полный. Б. VIII⁵₁₆.

177. Псалтирь, съ толкованіемъ, напеч. въ Кіевѣ, 1781 г. въ листъ. Экз. полный. Б. IX³₈.

178. Псалтирь, напеч. въ Кіевѣ, 1766 г. въ листъ. Экз. полный. Б. VII³₇.

179. Псалтирь, съ кратк. толкованіемъ, напеч. въ Кіевѣ, 1697 г. въ листъ. Экз. неполный. Б. VII³₆.

180. Псалтирь, напеч. въ Москвѣ, 1632 г. въ л. Экз. полный, съ прибавленіемъ на концѣ, пис. полууставомъ. Б. IX⁴₈.

181. Псалтирь, (книга Хваленій) на Россійскомъ языкѣ. Первое изданіе. Иждивеніемъ Россійскаго Библейскаго Общества. Спб., 1822, 8°. А. XI²₂₈.

182. Псалтирь, на русск. яз. 2-е изд. 8°. М. 1823, А. IV³₁₇.

183. Псалтирь, (на слав. яз.) 4°. М. 1854, А. I¹⁰₆.

184. Цари, книга 1-я, въ русск. перев. 8°. (Изъ „Православн. Обзорнія“ №№ 7—10. 1865), брош. Б. 11²₉₀.

с) Толкованіе Св. Писанія, библейская исторія и археологія на иностр. языкахъ.

185. Abrégé de histoire et de la morale de l'ancien Testament. A Paris. 1774 12°. А. XXV³₁₂.

186. Abrégé de la morale des Actes des Apotres et des Epitres de S. Paul Bruxelles, 1700, 12° t. V. А. XXV³₁₈.

187. Ackermann. (F.) Introductio in libros sacros veteris foederis. Usibus academicis accomodata. Editio secunda. Vienaе 1839 8°. Б. XII⁵₁₂.

188. Ackermann. Bibel Atlas nach den neuesten u besten Hilfsmitteln gezeichnet von Weiland. Weimar. 1832 4°. А. XII⁹₁₇.

189. Ackermann (A.) Archeologia biblica breviter exposita. Viennae, 1836, 8°. А. III⁴₈.

190. Alber, I. *Institutiones herminevticae scripturae sacrae Novi Testamenti*. Pestini, 1830, 8°. A. VIII⁸₁₉.

191. Allioli, *Biblische Erd—und Länderkunde*. Landshut. 1844 8°. A. XI¹₃.

192. Allioli (F.) *Handbuch der Biblischen Alterthumus kunde*. Landshut, 1844 8°. Voll. 2. A. XXIX³₈.

193. *Die Alterthümer des Israelitischen Volks*. Mit einer nach den neusten beobachtungen von G. F. Klöden geseichneten und Carl Mare gestochenen karte von Palästina, einen Grundrisz des Tempels zu Ierusalem, einem colorirten und einem schwarzen Kupferstiche. Berlin. 1817, 8°. A. XXVIII⁹₂₂.

194. Alzog Io. *Explicatio catholicorum systematis de interpretatione Literarum sacrarum Comment. theologico-polemica*. Monasterii. 1835, 8°. A. XVIII³₉.

195. Anger. (Rud.) *Über den Laodicenerbrief*. Leipzig. 1843, 8°. A. VI²₁₀.

196. *Ανθιμος (πατριαρχ. — Ιεροσολιμων)*. *Ερμηνεια εις την ιεραν Αποχαλιφιν αγ. Ιωαννου του Θεολογου. Έν Ιεροσολμοις*, 1856, 8°. B. V²₁₂.

197. *Atlas Bibel*, nach den neusten und besten. Hilfsmitteln gezeichnet von C. F. Weiland und erläutert von dr. C. A. Ackermann. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Weimar: 1845, 4°. B. XI²₃₉.

198. *Bibel-Atlas*, nach den neuesten und besten Hilfsquellen Zweite Ausgabe. In seiner ersten Ausgabe 1847 und den drei 1851—1858 erschienenen unveränderten Abdrücken derselben gezeichnet von Dr. Kiepert, in der vorliegenden Zweiten Ausgabe in karten und text völlig neu bearbeitet von A. Lionnet. Berlin, 1859, VII kart. 4°. 51. A. II²₇.

199. Autenrich I. H. F. *Über das Buch Hiob*. Tubingen. 1823, 8°. B. XII²₃₆₄.

200. Bähr, (K. C.) *Commentar über den Brief Pauli an die Kolosser*. Bamel, 1833, 8°. A. IV³₅.

201. Balduinus Frid. *Commentarius in ep. S. A. Pauli*. Fremcofurti a M. 1664, 4°. A. XXXI³₂₄.

202. Barradas Sebastiani. *Olyssiponensis e societate Iesu, commentariorum in concordiam, et historiam evangelicam*. Lucduni. MDCXI, in fol. 2 tom. A. XXX²₂₈.

203. Bauer's (G. L.) Hebraischen alterthumer des alten und neuen testament. Leipzig, 1797, 8^o. A. VI²₁₅.

204. Baumgartens (S. I.) Erbauliche Erklärung der Psalmen. Erster Theil. Unter der Auscht und mit einer Vorrede D. I. S. Semlers. Halle, 1759, 4^o. A. III⁹₉.

205. Baur, (H.) Die Aechtheit der Pastoralbrief. Berlin, 1837, 8^o. A. IV³₇.

206. Beelen Ioannei Theodorui. Commentarius in acta Apostolorum. Lovanii. 1864, 8^o. A. XII⁹₁₃.

207. Bengel Ioh. Erklärte Offenbarung Iohannis oder vielmehr Iesu Christi. Stutgard. 1773, 8^o. A. III¹₆.

208. Benzenberg. Biblische Entdeckungen. Bemerkungen u Ausichten. Elberfeld. 1803, 8^o. A. III¹₁₃.

209. Berthier (P. G. F.) Les Psaumes traduits en françois, avec des reflexions.

Nouvelle édition, précédée d'un avertissement et d'une notice historique sur le traducteur, par M. Henrion. Paris, 1829, 8^o. tt: I—V. Voll. 5. A. IV⁴₁₆.

210. Testamenti veteris Biblia sacra, sive libri canonici priscae Iudeorum ecclesiae a Deo traditi, latini recene ex hebraeo facti brevibusque scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio, et Francisco Iunio. Quarta cura Francisci Iunii ante obitum. Hanoviae. MDCIII.

D. N. Iesu Christi Testamentum novum, sive Fedus novum, e graeco archetypo, latino sermone redditum, Theodoro Beza interprete et iamultimo ab eo recognitum. Hanoviae. MDCIII. fol. A. I¹₅.

211. Bible avec l'explication, tirée des SS. Peres et des Auteurs Ecclesiastiques. Paris. Bruxelles. 1683—1698, 12^o. 27 voll. A. VI³₅.

212. Binterim (A. I.) De lingua originali Novi Testamenti non Latina, ubi et de S. Scriptura in lingua vulgari promiscue non legenda. Dusseldorpii. 1820, 8^o. A. XI¹¹₇.

213. Blunt. Undesigned coincidences in the writings both of the old and New Testament, an argument of their veracity. 10-е изд. Лондонъ. 1868, В. III³₄.

214. Bochartus, (I.) Hierozoicon, sive de animalibus S.

Scripturae. Ed. Rosenmüller. Lipsiae, 1793, 4^o. Voll. 3. A. V⁸₁₄.

215. Bodent. Die erste u heiligste Geschichte der Menschheit Iesus von Nazareth. Gmund. 1818, 8^o. B. II⁴₃₄.

216. Bogdanowicz. Dissertatio de antiquis Bibliorum versionibus latinis et praecipue de Vulgata Vilnae. 1830, 12^o. B. XII²₁₃₂₄.

217. Böhl, (Georg.) Ueber die Zeit der abfassung und den Paulinischen charakter der Briefe an Timotheus und Titus. Berlin, 1829, 8^o. A. IV³₆.

218. Bonnet. (L.) Les Epitres et L'Apocalypse, avec des notes explicatives et de introductions a chaque livre. Geneve. Paris. 1855, 8^o. Voll. 2. A. XI¹₁₂.

219. Bovet. L'esprit de l'apocalypse. Paris, 1840, 8^o. A. III⁴⁵₁₄.

220. Brucker, Iac. Die heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nebst einer vollständigen Erklärung derselben. 14-e Band. Leipzig 1761, 4^o. A. III²₇.

221. Büchner (G.) Biblische Reale und verbale Hand Conecordanz. Halle. 1844, 8^o. Voll. 2. A. I⁶₂₀.

222. Burkii D. Ph, Gnomon Psalmorum, Stutgardiae. 1760, 4^o. A. VII⁸₃.

223. Buttmanus. (P.) Recensus omnium lectionum quibus codex Sinaiticus discrepat a textu editionis Novi Testamenti. Lipsiae, 1865, 16^o, broch. B, IV⁹₄₉.

224. Calmet. Aug. Commentarius literalis in omnes libros V. T. XI tt. 12 Voll. VI-i t. 2 partt. Virceburgi. 1789—1793, 4^o. A. III⁶₁₁.

Commentarius in omnes libros N. T. Virceburgi. 4 tt. et voll. 1787—1788, A. VIII⁸₂.

225. Calmet (Aug.) Commentaire sur la S. Bible. Paris, 1724, in folio. tt: I—VI. Voll. 6. A. XXVIII¹₈.

226. Capita selecta Patrum Ecclesiae ad εισηγητικην sacram pertinentia. Quarum particula prima edita Gymnasii Turicensium Carolini novum cursum Magnifici rectoris I. Schultessii, auctoritate rite indicit Io. C. Orellius. Turici, 1820, 8^o, broch. B. XII¹₁₇₃.

227. Carolus a S. Paulus (Abbas). Geographia sacra, cum

notis et animadversionibus Lucae Holstenii. Amstelaedami, 1704, in folio. A. XXVI¹₄.

228. Chemnitius. Harmoniae quatuor Evangelistarum. Francofurti et Hamburgi, 1652, in folio. Voll. 2. A. IV²₉.

229. Clericus (I.) Commentarii in libros Veteris Testamenti. Amstelodami, 1696, in folio. Voll. 4. A. II²₂₃.

230. Cocceii Ioh. Commentarii in prophetae Ezechielem et Ieremiam. (безъ выход. л.) fol. 1668. A. XII¹₂.

231. Compendium hermenevticae sacrae, usibus juventutis accomodatae. Mosquae. 1814, 8^o, broch. A. XI³₁₇.

232. A Concordance tothé Holy scriptures of. the old and new Testaments. J. Brown. London, 1811, 16^o. A. III⁸₁₆.

233. Concordantiae Bibliorum. Coloniae Agrippinae. 1646, 4^o. A. XXXI⁴₄.

234. Concordantiae Bibliorum Germanico—Hebraicae—Graecae. Leipzig und Franckfurt. 1718, f^o, A. M. Ch. Reineckio. A. I¹₉.

235. Concordantiae Sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis, A. F. Luca. Coloniae Agrippinae, 1684, 8^o. A. VI³₃₃.

236. Concordantiae Sacrorum Bibliorum Vulg. ed. Viennae. 1714, 4^o. A. II⁴₄.

237. Biblische hand Concordanz. Leipzig. 1827, 8^o. A. I⁶₁₉.

238. Biblische Hand Concordanz. Leipzig. 1847, 8^o. A. Reichenbach. A. I⁷₈.

239. Neuste Biblische hand Concordanz. Ed. H. Schott. Leipzig. 1827, 8^o. A. I⁴₂.

240. Cornelius a Lapide. Commentaria in libros Veteris et Novi Testamenti. Antwerpiae, 1681—1689 г. in. folio. Voll. 10. A. XXX¹₂.

241. Cornelius a Lapide. Commentaria in scripturam sacram. Accurate recognovit ac notis illustravit A. Crampon. Parisiis, 1861—1863, tt: I—XXI. Voll 21 8^o. A. V²₁₁.

Supplementum ad commentaria in scripturam sacram Cornelii a Lapide. Parisiis, 1861 г. tt: I—III. Voll. 3. A. V²₂.

242. Critica sacra. (безъ выход. л.) 8^o. A. VI⁵₃₃.

243. Darby. Etudes la parole—destinées à aider le chré-

tien dans la lecture du Saint livre, partie V et VI. Paris, 1860, 16^o. A. III⁷₁₀.

244. Dathius (I. A.) Prophetae minores ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrati. Halae, 1779, 8^o. (V. Prophetae). A. VI¹₁₇.

245. Delineatio hermenevticae sacrae ad usum studiosorum sacrae scripturae. Ed. 2-e. Petropoli. 1832, 8^o. A. XI⁴₁₁.

246. Delitzsch Franz. System der biblischen Psychologie. Leipzig. 1867, 8^o. A. XII⁹₁₉.

247. Dereser. (T. A.) Die heiligen Schrift des Alten Testaments. Francfurt am Main, 1820, 8^o. Voll 13. A. III³₁.

248. Diatessaron, sive integra historia Domini nostri Iesu Christi, graece ex IV Evangelistis, inter se collatis, conjecta. Oxonii, 1808, 8^o. A. I³₁₄.

249. Dietericus Conr. Analysis Evangeliorum dominicalium. 3 voll. Francf. et Lipsiae. 1715, 4^o. A. III⁷₂.

250. Dietericus Conr. Analysis Evangeliorum dominicalium. 3 voll. Francf. et Lipsiae. 1715, 4^o. A. XXXI¹⁰₁₇.

251. Dinter. Die Bibel als Erbauungsbuch für Gebildete. Neustadt, 1831, 8^o. Voll. 5. A. VII⁸₂.

252. Disquisitiones criticae de variis per diversa loca et tempora bibliorum editionibus. Londini, 1684, 4^o. A. IX¹₁₀.

253. Dissertations sur la S. Bible, a la traduction de M. de Genoude. Paris. 1828, 8^o. A. III⁹₁₈.

254. Draseke. Gemälde aus der heiligen schrift. Lunenburg. 1821, 16^o. Voll. 4. A. III⁷₁₂.

255. Drusius (A. I.) Veterum interpretum Graecorum in totum vetus Testamentum Fragmenta. Arnhemiae, 1622, 4^o. A. I⁴₇.

256. Duguet et d'Asfeld. La création du monde, ou explication de l'ouvrage des six jours. Paris. 1812, 12^o. A. III⁷₃.