



ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1881.

(Годъ двадцать второй).

М А И. — № 5.

Содержаніе:

Страницы:

- | | |
|--|---------|
| I. Блаженнаго Августина, епископа иппонійскаго (въ русскомъ переводѣ) О градѣ Божіемъ, книга десятая | 101—172 |
| II. Изъ чтеній по догматическому богословію (Отношеніе ученія о св. Троицѣ къ разуму). <i>Архимандрита Сильвестра</i> | 1— 44 |
| III. Книга Пѣснь Пѣсней и ея новѣйшіе критики. <i>А. А. Олесницкаго</i> | 45— 77 |
| IV. Миньятюры и заставки въ греческомъ еван- геліи XI—XII в. и отношеніе ихъ къ мозаиче- скимъ и фресковымъ изображеніямъ въ Кіево- Софійскомъ соборѣ. <i>Н. И. Петрова</i> | 78—100 |
| V. Извѣстія церковно-археологическаго Общества при Кіевской Академіи (за февраль и мартъ 1881 г.). <i>Н. И. Петрова</i> | 101—114 |

Въ приложеніи:

- | | |
|--|---------|
| VI. Протоколы засѣданій Совѣта Кіевской Ака- деміи (28 ноября, 12 декабря 1880 г. и 23 ян- варя и 16 февраля 1881 г.). | 113—160 |
|--|---------|

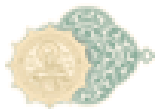
„Труды Кіевской дух. Академіи“ выходятъ по прежней программѣ

Цѣна 7 рубл. съ пересылкою.

КІЕВЪ.

Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская улиц., собственный домъ.

1881.



ВЪ 1881 ГОДУ ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ издаются

ПО ПРЕЖДЕ УТВЕРЖДЕННЫМЪ ПРОГРАММАМЪ:

1, Кіевскія Епархіальныя Вѣдомости,

Церковная, по преимуществу мѣстная, *газета*. Программа ея въ общемъ слѣдующая: **Отдѣлъ официальный**, Высочайшіе манифесты и повелѣнія, синодальные указы и правительственные распоряженія, относящіеся къ Кіевской епархіи, мѣстныя административныя распоряженія и извѣстія и проч. **Отдѣлъ неофициальный**, мѣстныя церковныя историко-статистическія извѣстія и достопримѣчательныя письменныя памятники, хроника мѣстная и общецерковная, извѣстія о замѣчательныхъ событіяхъ церковной жизни въ церкви русской, восточной, западной и проч.

2, Воскресное Чтеніе,

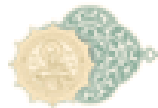
Журналъ *религіозно-нравственнаго* содержанія и характера въ общедоступномъ и общепознательномъ изложеніи и въ томъ духѣ, направленіи и видѣ, какъ онъ издавался *первоначально*. Въ немъ будутъ помѣщаемы общепонятныя статьи, служащія къ уразумѣнію Слова Божія, богослуженія и обрядовъ православной церкви, къ утвержденію въ сердцахъ любви, вѣры и упованія христіанскаго и тому под.

3, Труды Кіевской Духовной Академіи,

Журналъ *научнаго* содержанія и характера. Въ немъ будутъ помѣщаемы научныя статьи по всемъ отраслямъ наукъ, преподаваемыхъ въ духовной Академіи, по предметамъ общезанимательнымъ, по изложенію доступны большинству читателей и никакъ не въ видѣ сырыхъ матеріаловъ. При журналѣ будутъ продолжаться переводы твореній блаженнаго Іеронима и Августина.—Изъ твореній бл. Іеронима въ настоящемъ, 1881 г. будутъ издаваться его знаменитыя толкованія на ветхозавѣтныя книги; изъ твореній бл. Августина—его знаменитѣйшее твореніе—о градѣ Божіемъ.

Такимъ образомъ изданія Кіевской духовной Академіи имѣютъ въ виду удовлетвореніе потребностей: 1, своевременнаго знакомства съ текущими церковными событіями (*газетное* чтеніе, — „Епархіальныя Вѣдомости“); 2, *религіозно-нравственнаго*, общепознательнаго и общепонятнаго чтенія („Воскресное Чтеніе“), и 3, научнаго образованія богословскаго („Труды Кіевской духовной Академіи“).

„Епархіальныя Вѣдомости“ будутъ выходить *еженедѣльно* въ четвергъ, въ два столбца, не менѣе одного листа въ



О ГРАДѢ БОЖІЕМЪ,

КНИГА ДЕСЯТАЯ.

Въ этой книгѣ бл. Августинъ учитъ, что добрые ангелы не желаютъ, чтобы божественныя почести, которыя называются богопочтеніемъ, и выражаются въ жертвоприношеніяхъ, были воздаваемы кому-либо кромѣ единого Бога, которому и сами они служатъ; затѣмъ говоритъ противъ Порфирія о началѣ и о пути душевнаго очищенія и освобожденія.

ГЛАВА I.

Что блаженную жизнь какъ ангеламъ, такъ и людямъ сообщаетъ Богъ единый, это признаютъ и платоникъ; но требуется изслѣдовать, желаютъ-ли ангелы, которымъ платоникъ за это-то именно и считаютъ нужнымъ воздавать божественное почитаніе,—желаютъ ли они, чтобы жертвы приносились одному только Богу, или же и имъ самимъ.

Для каждаго, кто способенъ такъ или иначе пользоваться разумомъ, несомнѣнно, что все люди желаютъ быть блаженными. Но какъ скоро немощь смертныхъ входитъ въ изслѣдованіе вопроса, кто блаженъ, или отъ чего дѣлается блаженнымъ, возникаетъ много жаркихъ споровъ. Въ этихъ спорахъ философы истощили свое ученое рвеніе и свои до-суги; и излагать эти споры и входить въ ихъ разрѣшеніе было бы и долго, и бесполезно. Если читающій настоящую книгу помнитъ, что сказали мы въ восьмой книгѣ относи-



тельно выбора философовъ, съ которыми можно бы было войти въ обсужденіе вопроса: можемъ-ли мы достигать блаженной посмертной жизни посредствомъ религіознаго служенія и жертвоприношеній Богу единому, или посредствомъ служенія богамъ многимъ; въ такомъ случаѣ онъ не имѣетъ надобности въ повтореніи того же самаго и здѣсь, въ особенности потому, что можетъ, если забылъ, оживить свою память вторичнымъ прочтеніемъ упомянутой книги. Изъ числа всѣхъ философовъ мы выбрали платониковъ, пользующихся заслуженно наибольшею извѣстностію, какъ потому, что они въ состояніи были возвыситься до пониманія, что человѣческая душа,—хотя она безсмертна и разумна,—не можетъ быть блаженною иначе, какъ вслѣдствіе общенія съ свѣтомъ того Бога, который создалъ міръ и ее саму; такъ и потому, что они не признавали возможнымъ, чтобы того, чего жаждутъ всѣ люди, т. е. блаженной жизни, могъ достигать кто—либо, кто чистотою непорочной любви не прилѣпился бы къ единому высочайшему существу, которое есть неизмѣняемый Богъ. Но и платоники, поддавшись ли суетѣ и заблужденію народовъ, или, какъ говоритъ апостолъ, осуетившись въ своихъ помышленіяхъ (Рим. 1, 21), полагали, или хотѣли казаться полагающими, что должно почитать боговъ многихъ; такъ что нѣкоторые изъ нихъ думали даже, что божескія почести, выражаемыя въ культѣ и жертвоприношеніяхъ, надлежитъ воздавать и демонамъ (противъ чего мы отчасти уже сдѣлали нѣсколько возраженій). Поэтому теперь, насколько поможетъ Богъ, нужно подвергнуть разсмотрѣнію и обсужденію слѣдующій вопросъ: какого рода религіи или почитанія могутъ считаться желающими отъ насъ тѣ блаженные и безсмертныя существа, составляющія небесныя Престолы, Господства, Начала, Власти, которыхъ платоники называютъ богами, а нѣкоторыхъ изъ нихъ—добрыми демонами, или же вмѣстѣ съ нами ангелами; т. е. говоря пря-

мѣе, желаютъ ли они, чтобы вмѣстѣ и имъ, или же только ихъ Богу, который — Богъ и для насъ, мы совершали священнодѣйствія и приносили жертвы или отправляли религіозные обряды, которыми освящались бы или нѣкоторыя стороны нашей жизни или мы сами?

Божественности, или, говоря точнѣе, божеству приличествуетъ то почитаніе, для обозначенія котораго однимъ словомъ я, когда нужно, прибѣгаю къ греческому термину (λατρεία), такъ какъ латинское слово (*cultus*) представляется мнѣ недостаточно выразительнымъ для того, что я хочу сказать. Наши писатели, гдѣ только въ священныхъ писаніяхъ встрѣчается слово λατρεία, переводятъ его словомъ *servitus* (рабское служеніе). Но то служеніе, которое приличествуетъ людямъ и относительно котораго апостолъ заповѣдуетъ, чтобы рабы повиновались господамъ своимъ (Еф. VI, 5), по-гречески называется обыкновенно другимъ именемъ; словомъ же λατρεία, согласно съ словоупотребленіемъ передавшихъ намъ божественныя писанія, или всегда, или такъ часто, что почти всегда, называется служеніе, имѣющее мѣсто въ богопочитаніи. Почитаніе же, если оно обозначается только словомъ *cultus*, представляется приличествующимъ не одному лишь Богу. Говорится, что мы почитаемъ (colere) и людей, которыхъ съ почтеніемъ воспоминаемъ, или въ честь которыхъ совершаемъ празднества. Да и не то лишь признается предметомъ почитанія (colī), чему мы повинемся по религіозному смиренію, но нѣчто и такое, что подчинено намъ. Такъ, отъ этого слова взяты названія: *agricolae* (земледѣльцы), *coloni* (поселяне), *incolae* (обыватели). И самые боги называются *coelicolae* (небожителями), не почему другому, какъ потому, что они населяютъ (*colant*) небо, т. е. не отъ почитанія, а отъ жительства: они какъ бы своего рода поселяне неба,—не въ томъ смыслѣ, въ какомъ поселянами называются люди, находящіеся подъ властію вла-

дѣльцевъ, права состоянія которыхъ, какъ состоянія земледѣльческаго, условливаются рожденіемъ на землѣ, принадлежащей владѣльцу; а въ томъ, въ какомъ говоритъ одинъ великій латинскій писатель:

То древній былъ городъ, владѣли имъ тирскіе колонны ¹⁾.

Здѣсь колоннами (*поселенцами*) называетъ онъ ихъ отъ поселенія, а не отъ земледѣлія. Отсюда же города, возникшіе отъ большихъ городовъ, какъ бы рои пчелъ отъ ульевъ, называются колоніями. Поэтому, хотя совершенно вѣрно, что почитаніе (*cultus*), въ извѣстномъ строгомъ смыслѣ этого слова, приличествуетъ одному только Богу; но такъ какъ этотъ терминъ употребляется въ примѣненіи и къ другимъ предметамъ, то почитаніе, приличествующее Богу, не можетъ быть выражено по-латинѣ однимъ этимъ терминомъ.

По видимому терминъ *religiā* (*religio*) гораздо точнѣе обозначаетъ не какое нибудь почитаніе, а именно богочитаніе; почему наши писатели этимъ словомъ переводятъ греческое слово *θεωσκεία*. Но такъ какъ по употребленію этого слова у латинянъ не только неученыхъ, а и ученѣйшихъ, требуется соблюдать религію и въ отношеніяхъ родства, свойства и другихъ связей; то этимъ словомъ не устраняется двусмысленность, когда рѣчь идетъ о почитаніи, приличествующемъ божеству, и подъ религією требуется разумѣть именно то почитаніе, которое должно быть оказываемо только Богу: слово это представляется неумѣстнымъ образомъ перенесеннымъ отъ обязательнаго уваженія къ связямъ чело-вѣческаго родства. Разумѣется богочитаніе въ собственномъ смыслѣ обыкновенно и подъ именемъ *благочестія* (*pietas*), которое греки называютъ *εὐσεβεία*. Но этимъ именемъ обозначаются и чувства, обязательныя въ отношеніи

¹⁾ Virgil., Aeneid., I.

къ родителямъ. А по народному словоупотребленію имя благочестія примѣняется и къ дѣламъ милосердія; произошло это, по моему мнѣнію, отъ того, что творить дѣла милосердія Богъ заповѣдуетъ по преимуществу, и говорить, что они угодны ему вмѣсто жертвоприношеній, или болѣе, чѣмъ жертвоприношенія. Въ силу такого словоупотребленія благочестивымъ (*pius, милостивымъ*) называется и самъ Богъ (2 Парал. XXX, 9; Сир. II, 11). Въ обыкновенной рѣчи, впрочемъ, греки не называютъ Его εὐσεβῆν, хотя по большей части и употребляютъ слово εὐσεβεία въ смыслѣ милосердія. Поэтому въ нѣкоторыхъ мѣстахъ писанія, чтобы яснѣе видно было различіе, они предпочли употреблять терминъ не εὐσεβεία, по своему составу означающій благое почитаніе, а θεοσεβεία, означающій почитаніе Бога. Мы не можемъ однимъ словомъ передать ни того, ни другаго. Итакъ, что погречески называется λατρεία, а полатинѣ переводится служеніемъ, но служеніемъ, которымъ мы почитаемъ Бога; или что погречески называется θρησκεία, а полатинѣ религіей, но религіей въ примѣненіи къ Богу; или, наконецъ, что греки называютъ θεοσεβεία, но чего мы однимъ словомъ выразить не можемъ, а можемъ назвать почитаніемъ Бога, — все это мы считаемъ обязательнымъ только въ отношеніи къ Богу, который есть истинный Богъ и своихъ читателей дѣлаетъ богами. Итакъ, кто бы ни были тѣ бессмертныя и блаженныя существа, которыя пребываютъ въ небесныхъ обителяхъ, они не должны быть почитаемы, если не любятъ насъ и не желаютъ намъ быть блаженными. Если же любятъ и желаютъ, чтобы мы были блаженными, то желаютъ конечно и намъ быть блаженными изъ того же источника, откуда блаженны и сами; или они блаженны изъ одного источника, а мы изъ другаго?



ГЛАВА II.

Что думалъ платоникъ Плотинъ о высшемъ озареніи.

Относительно этого вопроса, впрочемъ, между нами и этими превосходнѣйшими философами (платониками) существуетъ полное согласіе. Они допускали и въ своихъ, оставленныхъ намъ, сочиненіяхъ различнымъ образомъ развивали мысль, что эти безсмертныя и блаженныя существа блаженны отсюда же, откуда дѣлаемся блаженными и мы,—отъ нѣкоего отраженія умнаго свѣта, который для нихъ есть Богъ и нѣчто иное, чѣмъ они,—свѣта, которымъ они просвѣщаются такъ, что сіяютъ сами, и чрезъ общеніе съ которымъ являются совершенными и блаженными. Плотинъ, выясняя мысль Платона, часто утверждаетъ, что та душа, которую они считаютъ душою міра, блаженна отсюда же, откуда и наша,—что есть нѣкоторый отличный отъ нея свѣтъ, которымъ она создана и которымъ духовно озаряемая она духовно сіяетъ. Подобіе этому безтѣлесному онъ указываетъ въ самыхъ видимыхъ и великихъ небесныхъ свѣтилахъ: свѣтъ представляетъ собою какъ бы солнце, а душа—какъ бы луну. Ибо луна, какъ они полагаютъ, свѣтится свѣтомъ отраженнымъ отъ солнца. Итакъ этотъ великій платоникъ говоритъ, что душа разумная (или, какъ слѣдуетъ лучше ее назвать, душа умная, къ роду которой онъ относитъ и души тѣхъ безсмертныхъ и блаженныхъ существъ, которыя, какъ онъ не сомнѣвается, обитаютъ въ небесныхъ жилищахъ) выше себя не имѣетъ иной природы, кромѣ Бога, который сотворилъ міръ и которымъ создана и она; и что премірнымъ существамъ тѣмъ блаженная жизнь и свѣтъ познанія истины сообщаются отсюда же, откуда и намъ. Въ этомъ отношеніи онъ согласенъ съ евангеліемъ, въ которомъ читаемъ: *Бысть человекъ посланъ отъ Бога,*



имя ему Іоаннъ. Сей прииде во свидѣтельство, да свидѣтельствуемъ о свѣтѣ, да вси вѣру имутъ ему. Не бы той свѣтъ, но да свидѣтельствуемъ о свѣтѣ. Бѣ свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго человека грядущаго въ міръ. (Іоан. 1, 6—10). Въ этомъ различеніи показывается достаточно ясно, что разумная или умная душа, какою была душа Іоанна, не могла быть свѣтомъ сама по себѣ, но сіяла вслѣдствіе общенія съ другимъ истиннымъ свѣтомъ. Это подтверждаетъ и самъ Іоаннъ, когда, давая свидѣтельство о Немъ, говорить: и отъ исполненія Его мы вси пріяхомъ (Іоан. 1, 16).

ГЛАВА III.

Объ истинномъ богопочитаніи, отъ котораго платоники, хотя мыслили Бога творцемъ вселенной, отклонились, воздавая божескія почести ангеламъ, добрымъ ли то, или злымъ.

Если это такъ, то,—если бы платоники, или какіе бы то ни было другіе философы, мыслившіе подобнымъ образомъ, познавши Бога, прославили и благодарили Его какъ Бога, а не осуетились въ своихъ помышленіяхъ, не служили отчасти причиною народныхъ заблужденій, а отчасти не робѣли возвысить голосъ противъ нихъ,—они конечно признали бы, что какъ тѣ безсмертныя и блаженныя существа, такъ равно и мы смертныя и злополучныя, чтобы могли быть безсмертными и блаженными, должны чтить единого Бога боговъ, который —Богъ и для насъ и для нихъ.

Ему мы обязаны совершать или въ нѣкоторыхъ таинствахъ, или въ себѣ самихъ, то служеніе, которое погрешески называется *λατρεία*. Всѣ мы вообще, и каждый изъ насъ въ отдѣльности, составляемъ Его храмъ; такъ какъ Онъ удостоиваетъ обитать и въ согласіи всѣхъ, и въ каж-



домъ въ отдѣльности, не расширяясь въ массѣ, и не умаливаясь въ единицахъ. Сердце наше—алтарь Его, когда оно возвышается до Него. Его мы умилоствивляемъ однороднымъ Его священникомъ: закалаемъ Ему кровавыя жертвы, когда боремся за Его истину до крови; Ему мы возжигаемъ пріятнѣйшій оміамъ, когда предъ очами Его пламенѣемъ благочестивою и святою любовію; Ему посвящаемъ и возвращаемъ Его дары въ насъ и самихъ себя; воспоминаніе Его благодареній освящаемъ празднествами и установленными днями, чтобы въ свитоки временъ не проникало неблагодарное забвеніе; Ему приносимъ жертву смиренія и хвалы на алтарь сердца огнемъ пламенной любви. Очищаемся отъ всякой скверны грѣховъ и злыхъ вождѣлнй и освящаемся Его именемъ, чтобы видѣть Его, какъ можетъ быть Онъ видимъ, и соединиться съ Нимъ. Ибо Онъ—источникъ нашего блаженства; Онъ предѣлъ всѣхъ желаній. Избирая (*eligentes*) или лучше (такъ какъ мы теряли Его по небреженію) вторично избирая (*religentes*) Его (откуда, говорятъ, происходитъ и слово религія), мы стремимся къ Нему любовію, чтобы, достигши, успокоиться; становимся потому и блаженными, что дѣлаемся съ достиженіемъ этой цѣли совершенными. Ибо наше благо, относительно конечной цѣли котораго между философами существуетъ великое разногласіе, состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы быть съ Нимъ соединенными; въ Его безтѣлесныхъ объятіяхъ, если такъ можно выразиться, умная душа исполняется и оплодотворяется истинными добродѣтелями. Это благо намъ заповѣдуются любить всѣмъ сердцемъ, всею душою и всѣми силами. Къ этому благу мы должны быть приводимы тѣми, которые насъ любятъ, и въ тоже время вести тѣхъ, кого любимъ сами. Такъ исполняются тѣ двѣ заповѣди, въ которыхъ заключается весь законъ и всѣ пророки: *возлюбивши Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою*

твоею, и всею мыслию твоею, и: возлюбилши искренно твоего яко самъ себе (Матѳ. XXII, 37. 39). Такъ какъ человѣкъ умѣлъ уже любить самого себя, то ему и указана цѣль, къ которой онъ долженъ направлять все свои дѣйствія, чтобы быть блаженнымъ. Вѣдь тотъ, кто любитъ самого себя, желаетъ не иного чего, какъ быть блаженнымъ. Достиженіе этой цѣли и указано въ единеніи съ Богомъ. Итакъ, когда человѣку, уже знающему, какъ любить самого себя, заповѣдуются любить ближняго какъ себя самого,—что другое ему заповѣдуются, если не то, чтобы онъ, насколько можетъ, содѣйствовалъ ближнему любить Бога? Вотъ это—богопочтеніе, это—истинная религія, это—благочестіе, это—служеніе, причисляющее только Богу! Итакъ, если какая нибудь безсмертная власть, какою бы силою она ни была одарена, любить насъ,—она желаетъ намъ для нашего блаженства быть подчиненными Тому, Кому подчинена сама и, вслѣдствіе этого подчиненія, блаженна. Слѣдовательно, если она не чтитъ Бога, она злополучна: потому что не имѣетъ Бога; а если чтитъ Бога, то не желаетъ, чтобы чтили саму ее вмѣсто Бога, а скорѣе помогаетъ и силами любви содѣйствуетъ тому божественному опредѣленію, въ которомъ написано: *Иже жертву приноситъ богомъ смертію да потребится, но тачію Господу единому* (Исх. XXII, 20).

ГЛАВА IV.

Жертва причисляется одному только истинному Богу.

Умалчиваю пока о другомъ, что относится къ религіозному служенію, которымъ выражается почитаніе Бога; замѣчу только, что нѣтъ человѣка, который бы осмѣлился утверждать, что слѣдуетъ приносить жертву кому-либо, кромѣ Бога. Съ теченіемъ времени было взято многое изъ божественнаго культа и стало употребляться для выраженія



почета къ людямъ или по крайнему уничиженію, или изъ пагубнаго ласкательства; но такъ однакоже, что тѣ, къ кому все это относилось, продолжали считаться людьми, хотя и достойными почитанія и благоговѣйнаго уваженія, или даже, если имъ придавалось очень многое, и обоготворенія. Не приходилъ ли кто нибудь къ мысли, что жертвы должны быть приносимы кому-либо, кромѣ того, кого онъ или зналъ или считалъ, или мыслилъ какъ Бога? А насколько древне богочитаніе, выражаемое въ жертвахъ, это показываютъ два брата, Каинъ и Авель, изъ коихъ жертву старшаго Богъ отвергъ, а жертву младшаго принялъ.

ГЛАВА V.

Богъ жертвъ не требуетъ, но благоволилъ, чтобы они совершились въ знакъ того, чего Онъ требуетъ.

Но кто настолько безуменъ, чтобы сталъ думать, будто Богъ нуждается для чего-либо въ томъ, что предлагается ему въ жертвахъ? Божественное писаніе свидѣтельствуетъ объ этомъ во многихъ мѣстахъ; чтобы не распространяться достаточно припомнить слѣдующія слова псалма: *Рѣкъ Господи: Господь мой еси ты, яко благихъ моихъ не потребуеш* (XV, 2). Поэтому должно думать, что Богъ не нуждается не только въ животномъ, или вообще въ какомъ-либо тлѣнномъ и земномъ предметѣ, но даже и въ самой чело-вѣческой праведности, и что все то, въ чемъ выражается истинное почитаніе Бога, полезно человѣку, а не Богу. Не скажетъ конечно никто, что былъ полезенъ источнику, когда пилъ изъ него, или свѣту, когда видѣлъ его. Если древними праотцами совершались жертвоприношенія животныхъ, — о чемъ народъ Божій теперь только читаетъ, но чего уже не дѣлаетъ, — это нужно понимать такъ, что подобныя жертвоприношенія были знакомъ того, въ чемъ выражается нашъ

желаніе—быть въ общеніи съ Богомъ и помогать ближнему въ достиженіи той же самой цѣли. Видимая жертва представляет собою таинство, т. е. священный знакъ жертвы невидимой; отсюда нѣкто кающийся у пророка, или самъ пророкъ, старающійся умиловити Бога за свои грѣхи, говорить: *яко аще бы восхотѣлъ еси жертвы, далъ быхъ убо: всесожженія не благоволиши. Жертва Богу духъ сокрушенъ, сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ* (Псал. L, 18, 19). Пророкъ говоритъ, что Богъ жертвы не желаетъ, и въ тоже время показываетъ, что Онъ желаетъ жертвы: какъ же понимать это? Не желаетъ Богъ жертвы въ смыслѣ заколаемаго животнаго, но желаетъ жертвы въ смыслѣ сокрушеннаго сердца. Тѣмъ, чего, какъ говоритъ пророкъ, Богъ не желаетъ, указывается на то, чего, какъ прибавляетъ пророкъ, Онъ желаетъ. Такимъ образомъ, по словамъ пророка, Богъ не желаетъ жертвъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ Онъ желаетъ ихъ по вѣрованію людей глупыхъ якобы ради Его собственнаго удовольствія. Если бы Богъ не хотѣлъ, чтобы эти жертвы, которыхъ Онъ желаетъ и одна изъ числа которыхъ есть сокрушенное и смиренное скорбію раскаяніе сердце, обозначались жертвами, которыхъ Онъ, какъ думаютъ, желаетъ для собственнаго удовольствія; то конечно не заповѣдывалъ бы въ ветхомъ завѣтѣ этихъ послѣднихъ. И онѣ потому и должны были въ извѣстное и опредѣленное время измѣниться, чтобы угодными Богу или пріятными Ему въ насъ считались не онѣ, а напротивъ тѣ, прообразомъ которыхъ онѣ служили. Отсюда Богъ говоритъ словами другаго псалма: *Аще взалчу, не реку тебѣ: моя бо есть вселенная и исполненіе ея. Еда имъ мяса юнча, или кровь козловъ пию* (XLIX, 12, 13)? Онъ какъ бы такъ говоритъ: «Вѣдь если бы все это было необходимо для меня, Я не сталъ бы просить у тебя того, что находится въ Моей власти». Затѣмъ прибавляя, что означаютъ этого рода жертвы,

говорить: *Пожри Богови жертву хвалы, и воздаждь Вышнему молитвы твоя. И призови Мя въ день скорби твоея, и изму тя и прославиши мя* (ст. 14, 15). Подобнымъ образомъ говорить Онъ устами другаго пророка: *Въ чѣмъ постигну Господа, срящу Бога моего вышняго? срящу ли Его со всесожженіемъ, тельцы единоклытными? Еда прииметъ Господь въ тысящахъ овновъ, или во тмахъ козловъ тучныхъ? Дамъ ли первенцы моя о нечестіи моемъ, плодъ утробы моя за грѣхи души моя? Возвѣстися бо тебѣ человѣче, что добро, или чесого Господь ищетъ отъ тебе, развѣ еже творити судъ и милость, и готову быти еже ходити съ Господомъ Богомъ твоимъ* (Мих. VI, 6—9)? И въ словахъ этого пророка различается то и другое, и показывается ясно, что Богъ не требуетъ самихъ по себѣ тѣхъ жертвъ, которыми означаются жертвы, которыхъ Онъ требуетъ. Въ посланіи, имѣющемъ надписаніе къ *Евреямъ*, апостолъ говоритъ: *Благотворенія же и общенія не забываютъ: таковыми бо жертвами благоугождается Богъ* (XIII, 16). И въ словахъ: *милости хочу, а не жертвы* (Ос. VI, 6) нужно разумѣть не что другое, какъ жертву, предуказанную жертвою, такъ какъ то, что всеѣми называется жертвою, есть знакъ истинной жертвы. Милость же—жертва, конечно, истинная: поэтому и сказано то, что нѣсколько выше приведено мною: *таковыми бо жертвами благоугождается Богъ*. Итакъ все, что различнымъ образомъ предписано было на счетъ жертвъ въ скинии или храмѣ, все то служило для обозначенія любви къ Богу и ближнему; ибо въ сію обою заповѣдью весь законъ и вси пророцы висятъ (Матѣ. XXII, 40).

ГЛАВА VI.

Объ истинной и совершенной жертвѣ.

Поэтому истинною жертвою бываетъ всякое дѣло, которое совершается нами изъ желанія—быть въ святомъ об-

щеніи съ Богомъ, т. е. дѣло, имѣющее отношеніе къ тому конечному благу, которымъ мы могли бы быть истинно блаженными. Отсюда и самое милосердіе, которое оказывается человѣку, не составляетъ жертвы, если оно совершается не ради Бога. Ибо хотя жертва приносится человѣкомъ, она тѣмъ не менѣе дѣло божественное (*res divina*), такъ что древніе называли ее и этимъ именемъ. Почему и самъ человѣкъ, посвященный и обѣщанный Богу, есть жертва, насколько онъ умираетъ для міра, чтобы жить для Бога. Къ милосердію же относится и то, что каждый совершаетъ надъ самимъ собою. Поэтому написано: благоугождая Богу милосердствуй о душѣ твоей (Сир. XXX; 24). Даже и тѣло наше становится жертвой, когда мы очищаемъ его умѣренностію, если дѣлаемъ это такъ, какъ должны дѣлать, ради Бога, т. е. предавая свои члены не грѣху въ орудіе неправды, а Богу въ орудіе праведности (Римл. VI, 13). Убѣждая поступать такъ, апостолъ говоритъ: *Молю вы, братіе, щедротами Божіими, представите тѣлеса ваша жертву живу, святу, благоугодну Богу, словесное служеніе ваше* (Римл. XII, 1). Если же тѣло, которымъ душа пользуется какъ послѣднимъ слугою или инструментомъ, становится жертвою, когда правильное и доброе пользованіе имъ имѣетъ отношеніе къ Богу: то во сколько разъ болѣе становится жертвой сама душа, когда она возносится къ Богу такъ, что объявшись пламенемъ любви къ Нему, снимаетъ съ себя образъ мірской похоти, и подчинившись Ему, какъ бы преобразуется по Его непреложному образу, угождая Ему тѣмъ, что получила отъ красоты Его? *И не сообразуйтесь вѣку сему*, говоритъ объ этомъ апостолъ; *но преобразуйтесь обновленіемъ ума вашего, во еже искушати вамъ, что есть воля Божія благая и угодная и совершенная* (Римл. XII, 2). Итакъ, если истинныя жертвы суть дѣла милосердія или къ намъ самимъ, или къ ближнимъ,



имѣющія отношеніе къ Богу; дѣла же милосердія совершаются не иначе, какъ ради того, чтобы мы освободились отъ злополучія и чрезъ то были блаженными,—что достигается только при помощи блага, о которомъ сказано: *мнѣ же прильпятся Божови благо есть* (Псал. LXXII, 28): то само собою слѣдуетъ, что весь этотъ искупленный Градъ, т. е. соборъ и общество святыхъ, приносится во всеобщую Богу жертву тѣмъ великимъ Священникомъ, который принесъ и самого Себя за насъ въ страданіи, чтобы мы для такой главы были тѣломъ, по образу раба. Этотъ образъ раба Онъ принесъ въ жертву; въ немъ принесъ Онъ и самого Себя; въ силу этого образа Онъ посредникъ, въ немъ Онъ и священникъ, и жертва. Поэтому, увѣщая, чтобы мы представили свои тѣла въ жертву живую, святую, благоугодную Богу, въ разумное служеніе Ему,—чтобы не соображались съ вѣкомъ симъ, но преображались обновленіемъ ума своего, во еже искушати, въ чемъ состоитъ воля Божія и въ какомъ отношеніи сами мы составляемъ благую, угодную и совершенную жертву, апостолъ говоритъ: *Глаголю бо благодатию дающею мнѣ, всякому существу въ васъ не мудрствовать наче, еже подобаетъ мудрствовать: но мудрствовать въ цѣломудріи, коемуждо яко же Богъ раздѣлилъ есть мѣру вѣры. Якоже бо во единомъ тѣлеси мнози уди и мамы, уди же вси не тожде имутъ дѣланіе: такожде мнози едино тѣло есмы о Христѣ, а по единому другъ другу уди. Имуще же дарованія по благодати данный намъ различна* (Римл. XII, 3—7). Мнози едино тѣло о Христѣ: вотъ жертва христіанская! Это-то Церковь и выражаетъ извѣстнымъ для вѣрующихъ таинствомъ алтаря, которымъ доказывается ей, что въ томъ, что приносить, приносится она сама.

ГЛАВА VII.

Любовь къ намъ святыхъ Ангеловъ такова, что они желаютъ, чтобы мы были чтилелями не ихъ, а единого истиннаго Бога.

Такъ какъ безсмертныя и блаженныя существа, обитающія въ небесныхъ жилищахъ и соутѣшающіяся общеніемъ съ своимъ Творцемъ, котораго вѣчностію они крѣпки, истинною непоколебимы, дарами святы, любятъ насъ смертныхъ и злополучныхъ изъ милосердія, чтобы мы стали безсмертными и блаженными; то они не желаютъ, конечно, чтобы жертву мы приносили имъ, а не Тому, Кому вмѣстѣ съ нами и они сами приносятъ жертву. Съ ними составляемъ мы одинъ Градъ Божій, къ которому обращены слова псалма: *Преславная глаголашася о тебѣ, Граде Божій (LXXXVI. 3)!* Одна часть его, которая въ насъ, странствуетъ; другая, которая въ нихъ, подаетъ помощь. Изъ этого горняго Града, въ которомъ закономъ служить умная и непреложная воля Божія, изъ этого въ своемъ родѣ сената (*curia*), — такъ какъ въ немъ идетъ забота (*cura*) о насъ, — низошло къ намъ при посредствѣ ангеловъ то святое писаніе, въ которомъ сказано: *Иже жертву приносятъ богамъ, смертію да потребится, но точію Господу единому.* Это писаніе, этотъ законъ, эти заповѣди подтверждаются столькими чудесами, что видно достаточно, кому хотѣли бы видѣть насъ приносящими жертву тѣ безсмертныя и блаженныя существа, которыя желаютъ намъ того же, чего и себѣ.

ГЛАВА VIII.

О чудесахъ, которыми Богъ при посредствѣ услугъ ангельскихъ благоволилъ сопровождать Свои обитованія для подкрѣпленія въры благочестивыхъ.

Если бы я обратился къ временамъ давно минувшимъ, то принужденъ былъ бы рассказывать гораздо продолжитель-



нѣе, чѣмъ сколько нужно, о томъ, какія совершены были чудеса въ подтвержденіе обѣтованій Божіихъ, которыми Богъ за тысячу лѣтъ предсказалъ Аврааму, что о сѣмени его благословятся всѣ будущіе народы (Быт. XVIII, 18). Кто, въ самомъ дѣлѣ, не удивится тому, что безплодная жена Авраама родила сына въ лѣтахъ такой старости, когда не можетъ уже рождать и плодородная женщина; что при жертвоприношеніи того же Авраама пламя, явившееся съ неба, прошло между раздѣленными на-двое жертвами (Быт. XV, 15); что ангелами, которыхъ Авраамъ при гостепріимствѣ принялъ за людей и отъ которыхъ получилъ обѣтованіе о будущемъ потомствѣ, предсказана ему была гибель содомлянъ отъ небеснаго огня (Быт. XVIII, 20); что тѣми же самыми ангелами возвѣщено было чудесное отъ этой гибели спасеніе сына его брата, Лота (Быт. XIX, 17), жена котораго, оглинувшаяся въ пути назадъ, превращена была мгновенно въ соль, таинственно научая тѣмъ, что на пути спасенія никто не долженъ желать прошлаго? А сколько совершено было чудеснаго Моисеемъ въ Египтѣ для освобожденія народа Божія отъ ига рабства, при чемъ попущено было совершить нѣкоторые чудеса и волхвамъ фараона, т. е. египетскаго царя, угнетавшаго этотъ народъ, чтобы тѣмъ чудесамъ побѣждены были они Моисеемъ (Исх VII, 10)? Они дѣйствовали при помощи волхвованій и чародѣйствъ, которыми преданы злые ангелы, т. е. демоны; но Моисей, при помощи ангеловъ, легко превзошелъ ихъ, будучи настолько же могущественнѣе ихъ, насколько и праведнѣе во имя Господа сотворившаго небо и землю. Затѣмъ, когда на третьей казни искусство волхвовъ оказалось безсильнымъ, Моисеемъ, по великому таинственному распоряженію, произведено было десять казней, которыми жестокія сердца фараона и египтянъ доведены были до согласія отпустить народъ Божій. Но они тотчасъ же раскаялись и, когда вы-

ступилъ въ слѣдъ за вышедшими евреями, а евреи проходили по разступившемуся морю какъ по-суху, были покрыты и потоплены сомкнувшимися снова волнами (Исх. XIV, 22). Что сказать о тѣхъ чудесахъ, которыя дивнымъ божественнымъ дѣйствіемъ совершены были въ то время, когда тотъ же народъ странствовалъ въ пустынь,—о томъ, какъ вода, которой нельзя было пить, потеряла свой горькій вкусъ и утоляла жаждущихъ, когда, по повелѣнію Божию, въ нее положено было дерево (Исх. XV, 25); какъ для голодныхъ сходила съ неба манна (Исход. XVI, 14), которая, если собирали ее сверхъ указанной мѣры, возмердѣвала, вскипая червями, а собранная наканунѣ субботы въ двойномъ количествѣ,—такъ какъ въ субботу собирать не дозволялось,—не подвергалась ни малѣйшему гніенію; какъ въ то время, когда явились желавшіе мяса, которымъ, казалось, невозможно было удовлетворить такое множество народа, станъ наполнился птицами, и желавшіе мяса насытились имъ до отвращенія (Числ. XI, 31); какъ вышедшіе навстрѣчу евреямъ враги, воспрепавшіе имъ путь и вступившіе съ ними въ сраженіе, по молитвѣ Моисея, простировавшаго свои руки на подобіе креста, были разбиты,—при чемъ не погибъ ни одинъ еврей (Исх. XVII, 11); какъ явившіеся въ народѣ Божіемъ мятежники, отдѣлившіеся отъ свыше учрежденнаго общества, для видимата примѣра невидимой кары пожраны были разверзшеюся землею живыми (Числ. XV, 32); какъ камень по удару жезла источилъ обильныя воды (Исх. XVII, 6); какъ умиравшіе отъ смертоноснаго укушенія змѣй, бывшаго справедливѣйшимъ наказаніемъ за грѣхи, выздоравливали, когда взирали на повѣшеннаго на дерево мѣднаго змія (Числ. XXI, 6—9), такъ что змій этотъ былъ и помощію для угнетеннаго бѣдствіемъ народа, и вмѣстѣ знакомъ смертію разрушенной, какъ бы ко кресту пригвожденной, смерти? Этого змія, сохраненнаго въ



память событія, потомъ, когда заблуждающій народъ началъ его почитать какъ идола, уничтожилъ къ великой похвалѣ за свое благочестіе царь Езекиа, служившій Богу своею религиозною властію (4 Цар. XVIII, 4).

ГЛАВА IX.

О неопозволительныхъ въ культъ демоновъ искусствахъ, о которыхъ разсуждаетъ платоникъ Порфирій, иное въ нихъ одобряя, а иное какъ будто порицая.

Такія и многія другія имъ подобныя чудеса (разсказывать о всѣхъ нихъ было бы дѣломъ слишкомъ продолжительнымъ) совершались къ прославленію почитанія единого Бога и къ возбраненію культа многихъ боговъ! И совершались они силою простой, соединенной съ благочестивымъ упованіемъ, вѣры, а не волхвованіями и прорицаніями, составленными по правиламъ науки измышленной нечестивымъ любопытствомъ,—науки извѣстной или подъ именемъ магіи, или подъ болѣе мерзкимъ названіемъ гоэтіи, или подъ названіемъ болѣе почетнымъ теургіи. Такія названія даютъ этой наукѣ тѣ, которые стараются установить въ этого рода вещахъ различіе, и изъ людей, преданныхъ неопозволительнымъ искусствамъ, однихъ считаютъ заслуживающими осужденія, а именно тѣхъ, которыхъ считаютъ преданными гоэтіи и которыхъ народъ называетъ просто злодѣями; а другихъ хотятъ представить заслуживающими похвалы, именно тѣхъ, которые занимаются теургіей: хотя какъ тѣ, такъ и другіе одинаково преданы лживымъ обрядамъ демоновъ, выдаваемыхъ за ангеловъ.

Такъ, нѣкоторое якобы очищеніе души чрезъ теургію допускаетъ и Порфирій, хотя дѣлаетъ это осторожно и такъ сказать стыдливо; не признаетъ, чтобы это искусство возвращало кого нибудь къ Богу. Онъ видимо колеблется мыс-

лями между двумя, смѣняющимися одно другое, теченіями— порокомъ святотатственнаго любопытства и внушеніями философін. То онъ убѣждаетъ остерегаться этой науки, какъ науки ложной, по своему дѣйствию вредной и преслѣдуемой законами; то, какъ бы дѣлая уступку ея почитателямъ, говоритъ, что она полезна для очищенія если не умной части души, которою воспринимаются истины духовныхъ предметовъ, не имѣющихъ ничего тѣлеснаго, такъ по крайней мѣрѣ части душевной, которою воспринимаются образы тѣлесныхъ предметовъ. Посредствомъ теургическихъ освященій, называемыхъ телетами, говоритъ онъ, эта часть души дѣлается способною къ сношенію съ духами и ангелами и къ видѣнію боговъ. Но для умной стороны души, какъ онъ сознается, отъ теургическихъ телетовъ не получитъ никакого очищенія, которое дѣлало бы ее способною къ видѣнію ея Бога и къ воспріятію того, что существуетъ дѣйствительно. Отсюда понятно, какихъ боговъ или какое видѣніе получается отъ теургическихъ освященій, если въ немъ, какъ говоритъ онъ, не видно того, что существуетъ дѣйствительно. Затѣмъ, по его словамъ, разумная, или — какъ онъ больше любитъ называть — умная часть души можетъ проникать въ высшую область, хотя бы ея душевная часть не была очищена никакою теургическою наукою, а часть душевная, хотя и очищается теургами, но не настолько, чтобы могла достигать безсмертія и блаженства. Итакъ, хотя онъ различаетъ демоновъ и ангеловъ, говоря, что демонамъ принадлежать мѣста воздушныя, а ангеламъ эфирныя или огненныя; хотя убѣждаетъ пользоваться дружествомъ всякаго демона, чтобы при помощи его каждый по смерти могъ хоть немножко подняться отъ земли, утверждая съ другой стороны, что къ высшему сообществу ангеловъ приводитъ другой путь: однако съ достаточною ясностію указываетъ на то, что слѣдуетъ опасаться общенія съ демонами, когда говоритъ, что душа,

терпя по смерти наказанія, съ ужасомъ отвращается кукльта демоновъ, которыми была обманываема. При этомъ онъ не могъ отрицать, что теургія, которую онъ выставляетъ какъ бы примирительницей съ богами и ангелами, является орудіемъ такихъ силъ, которыя или сами ненавидятъ, или служать искусству людей, ненавидящихъ очищеніе души. Онъ приводитъ по этому предмету жалобу какого-то халдея. «Одинъ добродѣтельный человѣкъ въ Халдеѣ, говоритъ онъ, жалуется, что успѣхи его въ великомъ подвигѣ очищенія души остаются тщетными по той причинѣ, что проникнутый ненавистію, знающій въ этомъ же дѣлѣ, человѣкъ заклиалъ священными заклинаніями силы, чтобы онѣ не слушали его моленій. Такимъ образомъ, замѣчаетъ Порфирій, тотъ заклиалъ, а этотъ не разрѣшилъ». Изъ этого примѣра, по словамъ его, видно, что теургія представляетъ собою въ рукахъ боговъ и людей искусство совершать какъ доброе, такъ и худое,—что даже и боги испытываютъ тѣ волненія и страсти, которыя Апулей приписываетъ демонамъ и людямъ, отдѣляя только боговъ отъ людей высотой эѳирныхъ сѣдалищъ и защищая по этому предмету мнѣніе Платона.

ГЛАВА X.

О теургіи, которая обѣщаетъ ложное очищеніе души при помощи призыванія демоновъ.

Вотъ и другой платоникъ, котораго считаютъ еще болѣе ученымъ, Порфирій, говоритъ, что посредствомъ какого-то теургическаго знанія могутъ стать орудіемъ страстей и подчиниться душевнымъ волненіямъ сами боги; потому что ихъ можно священными молитвами заклисть и заставить бояться подавать душѣ очищеніе; при чемъ требующій зла можетъ навести на нихъ такой ужасъ, отъ котораго посредствомъ того же теургическаго знанія не въ состояніи освободить ихъ

и поставить въ возможность оказать благодѣяніе другой, просящей блага. Кто, кромѣ самаго несчастнѣйшаго раба демоновъ и человѣка рѣшительно чуждаго благодати истиннаго Освободителя, не пойметъ, что все это—измышленія живыхъ демоновъ? Вѣдь если бы люди имѣли на этотъ разъ дѣло съ богами добрыми, у послѣднихъ во всякомъ случаѣ болѣе силы имѣлъ бы тотъ, кто желалъ очищенія души, чѣмъ тотъ, кто этому препятствовалъ. А если бы человѣкъ, о которомъ шло дѣло, показался справедливымъ богамъ недостойнымъ очищенія души, они во всякомъ случаѣ должны бы были отказаться отъ содѣйствія ему не по робости предъ ненавистливымъ теургомъ, или, какъ говоритъ Порфирій, изъ страха предъ божествомъ болѣе сильнымъ, а по свободному сужденію. А между тѣмъ удивительное дѣло: этотъ добродѣтельный халдей, желавшій очистить душу теургическими обрядами, не нашелъ никакого высшаго бога, который или навелъ бы на оробѣвшихъ боговъ еще болѣе ужасъ и принудилъ бы ихъ этимъ помочь въ добромъ дѣлѣ, или укротилъ бы держащаго ихъ въ страхѣ бога и тѣмъ далъ бы имъ свободу дѣлать добро; если, разумѣется, у самого добродѣтельнаго теурга не нашлось заклинаній, посредствомъ которыхъ онъ могъ бы очистить прежде самихъ боговъ, призываемыхъ имъ въ качествѣ очистителей души, отъ язвы этого страха! Ибо почему же нельзя допустить такого могущественнѣйшаго бога, которымъ бы они были очищены, если можетъ быть допущенъ такой, которымъ они были утрашены? Или развѣ богъ, который принимаетъ моленія человѣка съ зложелательнымъ сердцемъ и удерживаетъ боговъ страхомъ отъ благодѣяній, есть, а бога, который бы выслушивалъ молитвы человѣка съ сердцемъ доброжелательнымъ и освобождалъ боговъ отъ опасенія оказывать помощь въ добрѣ, нѣтъ? Такъ вотъ какова эта знаменитая теургія, вотъ каково это пресловутое очищеніе души! Въ ней болѣе

вымогаетъ нечистая ненависть, чѣмъ вымаливаетъ чистая доброжелательность. Не побуждаетъ ли она остерегаться и отвращаться лживости злыхъ духовъ и слушать спасительное ученіе! А что занимающіеся этими мерзкими очищеніями, совершаемыми посредствомъ святотатственныхъ обрядовъ, видятъ будто бы очами очищеннаго духа нѣкоторые, по словамъ Порфирія, прекрасные образы ангеловъ-ли то, или боговъ (если только, впрочемъ, они видятъ что нибудь подобное), такъ это то, о чемъ говоритъ апостолъ: *самъ бо сатана преобразуется во ангела свѣта* (2 Кор. XI, 14). Эти видѣнія — дѣло того, кто, желая уловить несчастныя души ложными обрядами многихъ и ложныхъ боговъ и отвратить ихъ отъ почитанія истиннаго Бога, которымъ онѣ единственно очищаются и спасаются, подобно тому, какъ говорится о Протеѣ,

Въ различныхъ является видахъ: ¹⁾

то преслѣдуетъ какъ врагъ, то лживо на помощь приходитъ, но вредъ причиняетъ и тамъ и здѣсь.

ГЛАВА XI.

О письмѣ Порфирія къ египтянину Анебонту, въ которомъ проситъ уяснить ему различіе между демонами.

Гораздо лучше разсуждаетъ этотъ Порфирій въ своемъ письмѣ къ египтянину Анебонту, въ которомъ, подъ видомъ человѣка ищущаго вразумленія и отвѣта на занимающіе его вопросы, разглашаетъ и опровергаетъ святотатственные знанія. Хотя въ письмѣ этомъ онъ дѣлаетъ неблагопріятный отзывъ о всѣхъ демонахъ, говоря, что они по неразумію вбираютъ въ себя влажные испаренія, и потому живутъ не въ эфирѣ, а въ воздухѣ подъ луною и на самомъ шарѣ луны; но ту лживость, ту злобу и то непотребство, кото-

¹⁾ Virgil.. Georg. IV.

рыя справедливо возмущали его, не осмѣливается приписывать всѣмъ демонамъ. Такъ, вслѣдъ за другими, онъ называетъ нѣкоторыхъ изъ нихъ демонами благосклонными, хотя всѣхъ признаетъ неразумными. Съ другой стороны, выражаетъ удивленіе, что жертвы не только привлекаютъ боговъ, но и принуждаютъ ихъ и заставляютъ насильно дѣлать то, чего хотятъ люди; и если различіе между богами и демонами заключается въ тѣлесности и безтѣлесности, то какимъ-де образомъ можно считать за боговъ солнце, луну и прочія видимыя свѣтила небесныя, которыя, по его мнѣнію, несомнѣнно тѣлесны; и если они боги, то какимъ образомъ одни изъ нихъ называются благодѣтельными, а другіе зложелательными, и какимъ образомъ, будучи тѣлесными, они присоединяются къ безтѣлеснымъ. Ставитъ также, какъ бы сомнѣваясь, вопросъ и о томъ, обладаютъ ли прорицатели и люди, совершающіе нѣкоторыя чудеса, болѣе могущественною душею, или къ нимъ приходятъ отвнѣ какіе-нибудь духи, при помощи которыхъ они въ состояніи бываютъ совершать эти чудеса. Съ своей стороны считаетъ болѣе вѣроятнымъ предположеніе, что эти духи приходятъ отвнѣ, потому что упомянутые люди связываютъ нѣкоторыхъ, отпираютъ замкнутыя двери, совершаютъ другія тому подобныя чудеса, употребляя для этого камни и травы. Поэтому, по словамъ его, иные полагаютъ, что существуетъ какой-то особый родъ существъ, исполняющій въ подобныхъ случаяхъ человѣческія желанія, — родъ по своей природѣ лукавый, являющійся подъ всевозможными формами и образами, принимающій на себя видъ то боговъ, то демоновъ, то душъ умершихъ людей; что онъ именно дѣлаетъ все то, что кажется добрымъ или худымъ, хотя въ истинно добромъ не оказываетъ никакой помощи, даже не имѣетъ самъ понятія о немъ, ревностныхъ же поборниковъ добродѣтели заставляеть достигать его съ тяжкими жертвами, вредить и иѣшаетъ имъ; что, наконецъ, онъ преск-



полненъ дерзости и гордости, улаждается смрадомъ, увлекается лестью. Все это объ этомъ родѣ лживыхъ и злыхъ духовъ, которые входятъ въ душу человѣка совнѣ и потѣшаются надъ усыпленными и бодрствующими человѣческими чувствами, Порфирій высказываетъ не какъ положительныя свои убѣжденія, а какъ остроумныя предположенія или вещи сомнительныя, утверждая, якобы такъ думаютъ иные. Такому философу трудно и постигнуть, и съ увѣренностію опровергнуть всю эту дьявольщину, которую любая христіанка старушка узнаетъ сразу и презираетъ съ полною свободой. А можетъ быть, онъ опасался оскорбить того, къ кому писалъ, т. е. Анебонта, какъ знаменитѣйшаго жреца этого культа, равно какъ и другихъ поклонниковъ подобныхъ вещей, какъ вещей божественныхъ и относящихся къ почитанію боговъ.

Вытекаютъ однакоже сами собою (и онъ, какъ бы подвергая ихъ изслѣдованію, упоминаетъ объ нихъ) такія вещи, которыя, по здоровомъ размышленіи, не могутъ быть приняты никому, кромѣ злыхъ и лживыхъ силъ. Такъ, онъ спрашиваетъ, почему тѣ, къ которымъ обращаются съ молитвой, какъ къ лучшимъ, вынуждаются, какъ худшіе, исполнять несправедливыя человѣческія распоряженія? Почему не выслушиваютъ они молитвъ возбужденнаго нечистою страстью, хотя сами не задумываются наталкивать того или другаго на кровосмѣшеніе? Почему приказываютъ своимъ жрецамъ удаляться отъ животныхъ изъ опасенія, какъ бы не оскверниться испареніями тѣла, а между тѣмъ сами привлекаются какъ другими испареніями, такъ и смрадомъ жертвенныхъ животныхъ,—служителю возбраняютъ прикосновеніе къ трупу, а сами по большей части чествуются трупами? Что значить, что человѣкъ, подверженный какому-либо пороку, дѣлаетъ угрозы не демону, или какой-нибудь душѣ умершаго, а солнцу, лунѣ и вообще какому бы то ни было небесному свѣтилу, и наводитъ на нихъ ложный страхъ,

чтобы добиться отъ нихъ истины? Угрожаютъ и небу вступитъ съ нимъ въ борьбу, высказываютъ и другія подобныя, невозможныя для человѣка, вещи, чтобы боги, какъ самыя безсмысленныя дѣти, испугавшись этихъ ложныхъ и смѣшныхъ угрозъ, исполняли то, что имъ приказывается. Говоритъ онъ также, что нѣкто Херемонъ, человѣкъ весьма знающій въ такого рода священныхъ или лучше святотатственныхъ вещахъ, писалъ, будто обряды, совершаемые у египтянъ, имѣють чрезвычайную силу заставлять боговъ дѣлать то, что имъ приказываютъ, посредствомъ громко высказываемаго недовольства Изидою или мужемъ ея, Озирисомъ, когда человѣкъ заклинаящій угрожаетъ разгласить тайнства или уничтожить культъ и, въ послѣднемъ случаѣ, даже разорвать на части Озириса, если не исполнять они приказаній. Порфірій не безъ основанія удивляется, что человѣкъ расточаетъ богамъ такія пустыя и безсмысленныя угрозы, и богамъ не кажимъ-нибудь, а небеснымъ и сіяющимъ лучезарнымъ свѣтомъ; и его угроза не остается безъ дѣйствія, а имѣетъ принудительную силу, и наводитъ ужасъ, заставляетъ исполнять то, чего онъ желаетъ. Но при этомъ, подъ видомъ человѣка удивляющагося и изслѣдующаго причины подобныхъ вещей, онъ даетъ понять, что дѣлають это тѣ духи, родъ которыхъ, яко бы слѣдуя чужому мнѣнію, онъ описалъ выше,—духи лживые не по природѣ, какъ полагаетъ онъ, а по испорченности, которые принимаютъ видъ боговъ и душъ умершихъ людей, и не являются только въ видѣ демоновъ, а суть въ дѣйствительности демоны. И все то, что кажется ему совершающимся на землѣ людьми при помощи различныхъ ередствъ, приводящихъ въ дѣйствіе способныя къ тому силы,—при помощи травъ, камней, животныхъ, извѣстныхъ какихъ либо звуковъ и словъ, разныхъ выдумокъ и штукъ, даже наблюденій надъ движеніями звѣздъ въ обращеніи неба,—все то—дѣло этихъ же самыхъ

демоновъ, глумящихся надъ покорными имъ душами и обращающихъ человѣческія заблужденія въ потѣшныя для себя забавы. Итакъ Порфірій или на самомъ дѣлѣ испытывалъ сомнѣніе и изслѣдывалъ подобныя вещи, и потому упоминалъ о томъ, что служить къ изобличенію и опроверженію, и представлялъ все это дѣломъ не силъ, которыя способствуютъ намъ въ приобрѣтеніи блаженной жизни, а демоновъ-обманщиковъ; или же—чтобы быть лучшаго мнѣнія объ этомъ философъ—не хотѣлъ преданнаго подобнымъ заблужденіямъ египтянина, мнившего себя человѣкомъ знающимъ нѣчто великое, обижать, такъ сказать, гордымъ авторитетомъ ученаго и смущать открытымъ споромъ, а хотѣлъ вызвать его на обсужденіе этихъ вещей смиреннымъ видомъ человѣка изслѣдующаго и желающаго поучиться,—хотѣлъ показать ему, насколько нужно презирать и даже избѣгать этого. Наконецъ, почти въ заключеніе письма, онъ проситъ египтянина разъяснить ему, какой путь указываетъ египетская мудрость къ блаженной жизни. При этомъ, между прочимъ, говоритъ, что тѣ по видимому напрасно ищутъ мудрости, которые обращаются къ богамъ для того, чтобы тревожить божественный умъ ради достиженія преходящихъ благъ, или ради приобрѣтенія имущества, или ради браковъ, ради торговли, или чего-либо въ подобномъ родѣ. Да и самыя божества, къ которымъ они обращаются,—хотя и предсказываютъ о прочихъ вещахъ нѣчто истинное,—поелику не даютъ относительно блаженства никакихъ вѣрныхъ и достаточно пригодныхъ указаній, суть не боги и даже не демоны добрые, а или тотъ родъ, который называется лживымъ, или же чистѣйшій человѣческій вымыселъ.

ГЛАВА XII.

О чудесахъ, которыя совершаетъ истинный Богъ чрезъ посредство святыхъ ангеловъ.

Но поелику посредствомъ этихъ знаній совершаются такія вещи, которыя повидимому превышаютъ человѣческія

средства, то остается предположить, что то, что предсказывается и совершается по видимому чудесно, какъ бы силою свыше, но не относится къ почитанію единого Бога, быть въ общеніи съ которымъ составляетъ единственное блаженнотворящее благо, какъ это признаютъ и съ достаточною основательностію доказываютъ и платоники, благо-разуміе требуетъ считать глумленіемъ со стороны злыхъ демоновъ и лукавыми ловушками, которыя надлежитъ устранять истиннымъ благочестіемъ. Относительно же тѣхъ чудесъ, которыя совершаются или чрезъ ангеловъ, или какимъ либо инымъ сверхъестественнымъ образомъ, но такъ, что обращаютъ умы къ почитанію и къ религіи единого Бога, въ которомъ одномъ заключается блаженная жизнь,—относительно этихъ чудесъ надлежитъ вѣровать, что они совершаются, дѣйствіемъ Божиимъ, тѣми и чрезъ тѣхъ, которые насъ любятъ истинно и благочестиво. При этомъ не слѣдуетъ слушать тѣхъ, которые не признаютъ, что невидимый Богъ совершаетъ видимыя чудеса. Вѣдь и по ихъ мнѣнію, сотворилъ же Богъ міръ, видимость котораго они ни въ какомъ случаѣ не могутъ отрицать. А все, что ни совершается чудеснаго въ этомъ мірѣ, все это—несомнѣнно меньше, чѣмъ весь этотъ міръ, т. е. небо, земля и все въ нихъ существующее; что все сотворено, конечно, Богомъ. И какъ самъ сотворившій, такъ и способъ, которымъ Онъ сотворилъ, сокровенны и непостижимы для человѣка. Итакъ, хотя чудеса видимой природы и потеряли свою цѣну по той причинѣ, что мы ихъ видимъ постоянно; однако, если обратить на нихъ мудрое вниманіе, они окажутся больше самаго необыкновеннаго и рѣдкаго. Да и человѣкъ представляетъ собою большее чудо, чѣмъ всякое чудо, совершаемое человекомъ. Поэтому Богъ, сотворившій видимыя небо и землю, не гнушается творить видимыя чудеса на небѣ и на землѣ, посредствомъ которыхъ возбуждаетъ къ почитанію Себя неви-

димаго душу, еще преданную видимымъ предметамъ; но гдѣ и когда сотворить ихъ, непреложный совѣтъ для этого находится въ Немъ самомъ, въ планахъ котораго все будущія времена суть времена уже существующія. Ибо, давая движеніе временнымъ предметамъ, самъ Онъ не движется во времени: что должно быть совершено, Онъ знаетъ также, какъ и совершенное; внимаетъ призывающимъ также, какъ видитъ и имѣющихъ призывать. И когда внимають ангелы Его, внимаетъ въ нихъ Онъ, какъ въ истинномъ, нерукотворенномъ своемъ храмѣ, какъ внимаетъ и въ святыхъ людяхъ своихъ; во времени осуществляются Его же велѣнія, предусмотрѣнные Его вѣчнымъ закономъ.

ГЛАВА XIII.

О невидимомъ Богъ, который часто являлся видимымъ, не такъ какъ Онъ есть, а какъ въ состояніи были видѣть Его тѣ, кому Онъ являлся.

Не слѣдуетъ смущаться, что, будучи невидимымъ, Онъ, какъ повѣствуется, часто являлся праотцамъ (Быт. XXXIII, Исх. XXXIII, Числ. XII). Ибо какъ звукъ, при посредствѣ котораго слышится мысль, возникающая въ безмолвіи сознанія, не есть то, что самая эта мысль; такъ и тотъ образъ, въ которомъ былъ видимъ Богъ, невидимый по природѣ, не былъ тѣмъ, что есть самъ Онъ. И однакожъ въ тѣлесномъ образѣ былъ видимъ самъ Богъ, какъ въ звукѣ голоса слышится самая мысль. Знали и праотцы, что видя въ тѣлесномъ образѣ невидимаго Бога, они видѣли не то, чѣмъ Онъ былъ. Такъ Моисей разговаривалъ съ Нимъ, и однако же просилъ: *Аще убо обрѣтохъ благодать предъ тобою, яви ми тебе самого, да разумно вижду тя* (Исх. XXXIII, 13). Поэтому, когда надлежало грознымъ образомъ объявить чрезъ ангеловъ законъ Божій, и объявить не одному человѣку, или немногимъ мудрецамъ, а цѣлому роду и многочисленному народу

то предъ лицемъ этого народа совершены были великія чудеса на горѣ, гдѣ этотъ законъ данъ былъ чрезъ посредство одного въ присутствіи множества людей, стоявшихъ въ страхъ и ужасъ предъ тѣмъ, что совершалось. Ибо народъ израильскій повѣрилъ Моисею не такъ, какъ повѣрили лакедемоняне своему Лигургу, думавшіе, будто тѣ законы, которые были имъ составлены, онъ получилъ отъ Юпитера или Аполлона. Когда еврейскому народу давался законъ, которымъ повелѣвалось чтить единого Бога, то въ присутствіи самого народа,—насколько божественное провидѣніе считало то нужнымъ,—чудесными явленіями и землетрясеніями показано было, что при этомъ дарованіи закона тварь служить Творцу.

ГЛАВА XIV.

О почитаніи единого Бога не только за вѣчныя, но и за временныя благодѣянія, такъ какъ въ Его промыслительной власти находится все.

Какъ идетъ правильно поставленное образованіе одного человѣка, такъ и образованіе рода человѣческаго, насколько это касалось народа Божія, совершалось по извѣстнымъ періодамъ времени, какъ бы по возрастамъ, возводя его отъ временнаго и видимаго къ пониманію вѣчнаго и невидимаго; такъ что и въ то время, когда, въ качествѣ божественныхъ, общались видимыя награды, все же заповѣдывалось почитаніе единого Бога, чтобы человѣческій умъ даже изъ-за самыхъ земныхъ благодѣяній преходящей жизни не покорствовалъ никому, кромѣ истиннаго Творца души и Господа. Ибо никто, кромѣ безумнаго, не признаетъ, что все, чѣмъ могутъ служить людямъ или ангелы, или люди, находится во власти единого Всемогущаго. Какъ извѣстно, о провидѣніи разсуждаетъ и платоникъ Плотинъ: онъ говоритъ, что отъ высочайшаго Бога, красота котораго непостижима и невыра-

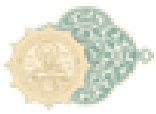


зима для человѣка, оно простирается до самыхъ земныхъ и низшихъ предметовъ; и, приводя въ примѣръ красоту маленькихъ цвѣтовъ и листочковъ, утверждаетъ, что все это, повидимому презрѣнное и скоропроходящее, не могло бы имѣть такого совершенства формъ, если бы не получало образованія отсюда, гдѣ пребываетъ непостижимая и непреложная, все въ себѣ содержащая, форма. На это указываетъ и Господь Иисусъ, когда говоритъ: *Смотрите кринъ сѣльныхъ, како растутъ? не труждаются, ни прядутъ. Глаголю же вамъ, яко ни Соломонъ во всей славы своей облечеся, яко единъ отъ сихъ. Аще же сѣнное днесь сущее, и утрѣ въ нецъ вметаемо, Богъ тако одѣваетъ, не много ли паче васъ, маловѣри* (Мѣ. VI, 28, 30)? Итакъ хорошо, что человѣческая душа, еще не твердая вслѣдствіе земныхъ желаній, приучается даже тѣхъ низшихъ благъ, которыхъ желаетъ временно, которыя необходимы только для земной переходящей жизни и достойны презрѣнія въ сравненіи съ вѣчными благами будущей жизни, ожидать только отъ единого Бога, чтобы при желаніи даже и этого рода благъ она не отклонялась отъ того, къ кому приходитъ она путемъ презрѣнія и отреченія отъ нихъ.

ГЛАВА XV.

О служеніи святыхъ ангеловъ, когда являются они орудіемъ провидѣнія Божія.

Итакъ божественному провидѣнію угодно было расположить теченіе временъ такимъ образомъ, что, какъ я сказалъ и какъ читаемъ въ Дѣяніяхъ апостольскихъ (VII, 53), законъ о почитаніи единого Бога данъ былъ *устроеніемъ ангельскимъ*. Въ лицѣ ихъ (ангеловъ) видимо являлся самъ Богъ,—не субстанціею своею, для поврежденныхъ очей остающеюся всегда невидимою, но посредствомъ извѣстныхъ при-



знаковъ, чрезъ подчиненную Творцу тварь; и говорилъ членораздѣльными звуками человѣческаго языка чрезъ малые промежутки времени Тотъ, Кто по природѣ своей не тѣлесно, а духовно, не чувственно, а разумно, не временно, а такъ сказать вѣчно, не начинаетъ и не перестаетъ говорить; и говорилъ такое, что съ полною искренностію слушаютъ отъ него ушами не тѣла, а ума, Его служители и вѣстники, которые, будучи безсмертно блаженными, наслаждаются Его непреложною истиной,—слушаютъ, что должно быть сдѣлано, и немедленно и безъ затрудненія проводятъ, что должно быть проведено, въ область видимаго и чувственнаго. Но законъ этотъ данъ былъ примѣнительно къ условіямъ времени, такъ что, какъ сказано, содержалъ въ себѣ первоначально земныя обѣтованія, прообразовавшія собою обѣтованія вѣчныя, которыя видимыми таинствами совершали многіе, но понимали не многіе. Почитаніе же единого Бога предписывалось тамъ яснѣйшими свидѣтельствами и закона, и природы; и предписывалось почитаніе единого не изъ числа многихъ, а Того единого, Кто сотворилъ небо и землю, всякую душу и всякій духъ, который не есть то, что самъ Онъ. Ибо Онъ—творецъ, а это всѣ сотворено и нуждается въ сотворившемъ для того, чтобы существовать и поддерживаться въ добромъ состояніи.

ГЛАВА XVI.

Отъ тѣхъ-ли ангеловъ надлежитъ ожидать блаженной жизни, которые требуютъ божественныхъ почестей себѣ, или же отъ тѣхъ, которые учатъ служить религіей не себѣ, а единому Богу.

Отъ какихъ же ангеловъ должны мы ожидать блаженной и вѣчной жизни? Отъ тѣхъ-ли, которые желаютъ, чтобы ихъ почитали религіознымъ образомъ, требуя себѣ культа

и жертвоприношеній; или же отъ тѣхъ, которые говорятъ, что все это почитаніе приличествуетъ Богу-творцу,—учать, что истинное благочестіе должно все это воздавать Тому, отъ созерцанія котораго они блаженны сами и общаются быть блаженными и намъ? Это созерцаніе Бога есть созерцаніе такой красоты и достойно такой любви, что человѣка одареннаго въ изобиліи всевозможными благами, но этого блага лишеннаго, Плотинъ безъ всякаго колебанія называетъ человѣкомъ самымъ несчастнымъ. Поэтому, если одни изъ ангеловъ возбуждаютъ чудесными знаменіями къ почитанію Бога, а другіе—къ почитанію себя самихъ, и притомъ такъ, что первые возбраняютъ почитаніе послѣднихъ, а эти не осмѣливаются возбранять почитаніе Бога: то пусть скажутъ намъ платоники, или какіе бы тамъ ни были философы, теурги, или лучше—періурги (ибо все эти знанія болѣе достойны такого названія), какимъ изъ этихъ ангеловъ должны мы вѣрить больше? Затѣмъ, пусть скажутъ люди, если только въ нихъ есть хоть немного природнаго смысла, благодаря которому они созданы какъ существа разумныя,— пусть, говорю, скажутъ намъ, тѣмъ-ли богамъ, или ангеламъ, должны мы приносить жертвы, которые приказываютъ приносить ихъ себѣ самимъ; или же Тому единому, которому повелѣваютъ приносить воспреещающіе приносить ихъ и себѣ и другимъ? Если бы даже ни тѣ, ни другіе изъ нихъ не совершали чудесъ, а одни приказывали бы приносить жертву себѣ, другіе же воспрещали бы приносить себѣ, а повелѣвали бы приносить только одному Богу: то благочестіе само должно бы усмотрѣть, что въ этомъ случаѣ происходитъ отъ гордости и что отъ истинной религіи. Скажу даже больше: если бы на человѣческій умъ дѣйствовали чудесами только тѣ ангелы, которые жертвъ требуютъ себѣ, а тѣ, которые это воспрещаютъ, а повелѣваютъ приносить жертвы только одному Богу, рѣшительно не были одарены силою

совершать чудеса; то и въ такомъ случаѣ авторитетъ этихъ послѣднихъ долженъ бы быть поставленъ выше, не по указанію конечно тѣлеснаго чувства, а на основаніи разума. Если же Богъ въ подтвержденіе изрекаемой имъ истины устроилъ такъ, что чрезъ этихъ безсмертныхъ вѣстниковъ, проповѣдующихъ не о гордости своей, а о Его величіи, творилъ чудеса даже большія, несомнѣннѣйшія и яснѣйшія, чтобы тѣ, которые жертвъ требуютъ себѣ, не могли легко склонять къ религіи ложной людей благочестивыхъ, но еще не окрѣпшихъ, представляя ихъ чувствамъ нѣчто изумительное: то кто же будетъ настолько безумнымъ, чтобы не видѣть истины, которой долженъ онъ слѣдовать, тамъ, гдѣ онъ находитъ больше такого, что возбуждаетъ его удивленіе?

Въ самомъ дѣлѣ, чудеса языческихъ боговъ, о которыхъ рассказываетъ намъ исторія (я разумѣю подъ ними не тѣ чудовищныя явленія, которыя отъ времени до времени совершаются по сокровеннымъ, но предустановленнымъ и узаконеннымъ божественнымъ провидѣніемъ міровымъ причинамъ, и которыя, какъ утверждаетъ лживѣйшая хитрость демоновъ, якобы предотвращаются и умиротворяются демонскими обрядами, какъ то: необыкновенныя рожденія животныхъ, или чрезвычайныя явленія на небѣ и на землѣ, то наводящія только ужасъ, то причиняющія дѣйствительный вредъ; а тѣ чудеса, которыя очевидно совершаются силою и властію этихъ боговъ, какъ рассказываетъ, напримѣръ, что изображенія боговъ-пенатовъ, которыя бѣжавшій Эней вывезъ изъ Трои, переходили съ мѣста на мѣсто; что Тарквиній пересѣкъ бритвою оселокъ; что эпидаврскій змѣй присталъ въ качествѣ спутника къ Эскулапію, плывшему на кораблѣ въ Римъ; что корабль, на которомъ везли кумирь фригійской Матери, не смотря на всѣ усилія людей и воловъ остававшійся неподвижнымъ, сдвинула съ мѣста и потащила въ доказательство своего цѣломудрія одна женщина,



зацѣпивъ его поясомъ; что дѣва весталка, которую подозрѣвали въ нарушеніи цѣломудрія, устранила это подозрѣніе, наполнивъ рѣшето водой изъ Тибра и не проливъ ее), всѣ эти и другія, подобныя имъ, чудеса ни въ какомъ отношеніи не могутъ быть сравниваемы по своей силѣ и величію съ тѣми чудесами, которыя, какъ читаемъ мы, совершались въ народѣ Божіемъ. Во сколько же разъ менѣе могутъ быть сравниваемы тѣ, которыя признаны запрещенными и подлежащими уголовному наказанію законами самихъ этихъ народовъ, которые почитаютъ подобныхъ боговъ, т. е. чудеса магическія или теургическія?—Очень многія изъ нихъ, мерещась, обманываютъ человѣческія чувства, издѣваясь надъ ними представленіемъ несуществующихъ образовъ: какъ бываетъ, напримѣръ, когда сводятъ съ неба луну, » *Пока она, какъ говоритъ Луканъ, ¹⁾ тѣною покроетъ растущіе подъ нею молодые посылы* ». А если нѣкоторыя, по дѣйствительности своей, и кажутся подходящими къ инымъ дѣйствіямъ, совершаемымъ благочестивыми; то цѣль, которая отличаетъ ихъ, даетъ видѣть, что наши несравненно ихъ выше. Тѣ чудеса указываютъ на многихъ боговъ, которые тѣмъ менѣе должны быть чтимы жертвами, чѣмъ болѣе они требуютъ ихъ; а наши указываютъ на единого Бога, который свидѣтельствами своихъ писаній и возбраненіемъ жертвъ тѣхъ показываетъ, что Онъ не нуждается ни въ чемъ подобномъ. Итакъ, если ангелы требуютъ жертвъ себѣ; то выше ихъ должны быть поставлены тѣ ангелы, которые этихъ жертвъ требуютъ не себѣ, а Богу, творцу всего, которому сами служатъ. Этимъ они показываютъ, насколько искренно любятъ насъ; когда желаютъ, чтобы мы были покорны Тому, отъ лицецрѣнія котораго они блаженны сами, и чтобы достигли Того, отъ кого они не отступили сами. Если же ан-

¹⁾ Lucanus, lib. 6.



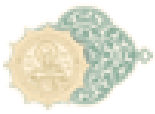
гелы, которые желаютъ, чтобы жертвы приносились не единому Богу, а богамъ многимъ, требуютъ жертвъ не себѣ, а тѣмъ богамъ, ангелами которыхъ состоятъ они; то даже и въ такомъ случаѣ выше ихъ должны быть поставлены тѣ ангелы, которые суть ангелы единого Бога боговъ, и повелѣваютъ приносить жертвы Ему одному, а всякому другому воспрещаютъ, — какъ скоро изъ тѣхъ никто не запрещаетъ приносить жертвы Тому, кому одному повелѣваютъ приносить эти. Но если тѣ не суть ни ангелы добрые, ни ангелы боговъ добрыхъ (какъ съ полною ясностію показывается это ихъ горделивая лживость), а суть злые демоны, требующіе, чтобы жертвами мы чтили не единого и высочайшаго Бога, а ихъ самихъ: то гдѣ должны мы искать противъ нихъ помощи, какъ не въ единомъ Богѣ, которому служатъ ангелы добрые, — ангелы, повелѣвающие служить жертвоприношеніями не себѣ, а Богу, жертвой которому мы должны быть и сами?

ГЛАВА XVII.

О Ковчегъ Завета и чудесныхъ знаменійхъ, которыя совершены были силою свыше для подтвержденія авторитета закона и обитованій.

Равнымъ образомъ, данный въ изреченіяхъ ангельскихъ законъ Божій, въ которомъ повелѣвалось чтить религиозными установленіями единого Бога боговъ и воспрещалось почитаніе всякихъ другихъ боговъ, положенъ былъ въ ковчегъ, который названъ Ковчегомъ Завета. Этимъ названіемъ давалось понять, что не Бога, котораго чтили всѣми тѣми жертвоприношеніями, заключалъ или содержалъ въ себѣ этотъ ковчегъ, когда съ мѣста ковчега давались Его отвѣты и нѣкоторыя, доступныя чувствамъ человѣка, знаменія; но что отсюда изрекались заветы Его воли. А когда законъ написанъ былъ на каменныхъ скрижаляхъ и положенъ, какъ я упо-

манулъ, въ ковчегъ, который во время странствованія по пустынѣ съ достоудожнымъ благоговѣніемъ носили священники вмѣстѣ съ скиніей, называемой также скиніей завѣта (Исх. XIII, 21),—было новое знаменіе, состоявшее въ томъ, что днемъ являлось облако, которое ночью свѣтилось какъ огонь (Исх. XIII, 21). Когда это облако двигалось, двигался и станъ, а когда оно останавливалось, останавливался и станъ (Исх. XI, 34). Кромѣ этихъ знаменій, о которыхъ свазалъ я, и голосовъ, которые слышались съ мѣста, гдѣ находился Ковчегъ, въ пользу закона этого свидѣтельствовали и другія великія чудеса. Такъ, когда при вступленіи въ обѣтованную землю ковчегъ завѣта несли чрезъ Іорданъ, то рѣка, остановившись въ верхней части и сбѣжавши нижнею, дала тѣмъ возможность пройти по-суху и Ковчегу, и народу (Навин. III, 1). Затѣмъ, стѣны города, который, по обычаю язычниковъ почитая многихъ боговъ, первый встрѣтилъ евреевъ враждебно, мгновенно пали, когда вокругъ него обнесенъ былъ семь разъ Ковчегъ; хотя къ стѣнамъ не прикасалась ни одна рука и ихъ не разбивала ни одна стѣнобитная машина (Навин. VI, 19). Послѣ того, когда евреи были уже въ обѣтованной землѣ и тотъ же ковчегъ за ихъ грѣхи былъ взятъ въ плѣнъ врагами, взявшіе его въ плѣнъ помѣстили его съ честію въ храмъ наиболѣе чтимаго своего бога, и вышедши, заперли; но съ наступленіемъ утра нашли идола, которому молились, ниспровергнутымъ и обезображеннымъ (1 Царст., V. 1). За тѣмъ, смущенные чудесами и постыднѣйшимъ образомъ наказанные, они возвратили Ковчегъ завѣта тому народу, у котораго онъ взятъ былъ. И какъ возвратили? Они положили его на колесницу, впрягли въ нее молодыхъ коровъ, отлучивъ отъ нихъ сосавшихъ ихъ телятъ, и дозволили имъ идти куда хотятъ, съ цѣлію испытать и этимъ силу Божію. И вотъ телицы, неуклонно направляя свой путь къ евреямъ, не откликаясь на мычанія голодныхъ дѣтенышей, безъ проводника и правителя



привезли великую святыню къ ея читателямъ (1 Царст. VI, 7). Такія и подобныя чудеса были малыми для Бога, но великими для спасительнаго устрашенія и наученія смертныхъ. Мы хвалимъ философовъ, въ особенности платониковъ, какъ державшихся сравнительно съ другими болѣе здраваго образа мыслей, за то, что они, какъ передъ этимъ упомянулъ я, учили, что божественное провидѣніе печется даже о земныхъ и низменныхъ предметахъ; они основывались при этомъ на гармонической красотѣ, замѣчаемой не только въ тѣлахъ животныхъ, но даже и въ растеніяхъ и сѣнѣ. Во сколько же разъ очевиднѣе свидѣлствуютъ о божествѣ эти чудеса, коими сопровождается проповѣдь о немъ? А эти чудеса подтверждаютъ ту религію, которая воспрещаетъ приносить жертвы всему небесному, земному и преисподнему, а повелѣваетъ приносить ихъ единому только Богу, который одинъ дѣлаетъ насъ блаженными, любя насъ и будучи любимъ нами,—который отводя опредѣленные времена для жертвоприношеній и предсказывая ихъ измѣненія на лучшія чрезъ наилучшаго Священника своего, свидѣлствуетъ тѣмъ, что Онъ не желаетъ этихъ жертвъ, а указываетъ ими на лучшія; и указываетъ не для того, чтобы этого рода почестями возвыситься Самому, а для того, чтобы воспламенивъ огнемъ любви къ Нему, возбудить насъ къ почитанію Его и къ соединенію съ Нимъ: что составляетъ благо для насъ, а не для Него.

ГЛАВА XVIII.

Противъ тѣхъ, которые говорятъ, что не слѣдуетъ вѣрить священнымъ книгамъ относительно чудесъ, которыми воспитывался народъ Божій.

Но, быть можетъ, кто-нибудь скажетъ, что эти чудеса ложны, что ихъ никогда не было и что написанное о

нихъ—обманъ? Говорящій такъ, если отрицаетъ всякую возможность вѣрить относительно этого предмета какимъ бы то ни было книгамъ, можетъ сказать и о богахъ вообще, что они не заботятся о смертномъ. Ибо почитать себя они заставили ничѣмъ инымъ, какъ именно силою чудесныхъ дѣйствій, о которыхъ рассказываетъ исторія и язычниковъ, боги которыхъ въ состояніи были выказать себя скорѣе заслуживающими удивленіе, чѣмъ доказать свою полезность. Поэтому въ настоящемъ сочиненіи своемъ, десятая книга котораго находится теперь у насъ подъ руками, мы поставили своею задачею опровергать не тѣхъ, которые отрицаютъ всякую божественную силу, или утверждаютъ, что она не охраняетъ человѣческихъ дѣлъ; но тѣхъ, которые нашему Богу, творцу святаго и славнѣйшаго Града, предпочитаютъ своихъ боговъ, не зная, что Онъ-то и есть невидимый и непреложный творецъ настоящаго видимаго и измѣнчиваго міра, и истиннѣйшій податель блаженной жизни,—блаженной не отъ того, что создано Имъ, а отъ Него самого. Его истиннѣйшій пророкъ говоритъ: *Мнѣ же прильпяться Богови благо есть* (Псал. LXXII. 28). О конечномъ благѣ, къ достиженію котораго должны быть направлены всѣ усилія человека, идетъ рѣчь и у философовъ. Но Пророкъ не говоритъ: «Благо для меня—имѣть въ изобиліи богатства, или возвышаться надъ другими пурпуромъ, свинетромъ или діадемой», или, какъ не постыдились сказать нѣкоторые изъ философовъ: «Благо для меня тѣлесное удовольствіе»; не говоритъ даже, какъ гораздо лучше говорятъ лучшіе изъ нихъ: „Благо для меня душевная моя добродѣтель“. А говоритъ онъ: *Мнѣ же прильпяться Богови благо есть*. Этими словами онъ учитъ о Томъ, которому одному приносить жертвы убѣждали святые ангелы Его, подтверждая свои слова чудесами. Поэтому и самъ онъ сталъ жертвою Его, къ которому пламенѣлъ, охваченный умнымъ огнемъ, и стремился



святымъ желаніемъ въ невыразимыя и безтѣлесныя Его объ-
ятія. Если же читатели многихъ боговъ (какими бы они сво-
ихъ боговъ ни представляли) вѣрятъ на основаніи граждан-
ской исторіи, или книгъ магическихъ или теургическихъ
(какъ называютъ они ихъ якобы болѣе почетно), что ихъ
богами совершались чудеса: то какое же основаніе они имѣ-
ютъ не вѣрить тѣмъ священнымъ книгамъ относительно упо-
мянутыхъ чудесъ, когда имъ тѣмъ болѣе нужно вѣрить,
чѣмъ выше Тотъ, кому одному учать онѣ приносить жертвы?

ГЛАВА XIX.

*Какой смыслъ видимыхъ жертвъ, которыя истинная ре-
лигія учитъ приносить единому истинному и невиди-
мому Богу.*

Тѣ же, которые полагаютъ, что видимыя жертвы при-
личествуютъ инымъ богамъ, а Ему, какъ невидимому, при-
личествуютъ невидимыя, какъ большому—большія, какъ
лучшему—лучшія, каковы движенія чистаго сердца и доб-
рой воли,—тѣ не знаютъ, что жертвы перваго рода суть
знаки жертвъ втораго рода, какъ звуки словъ суть знаки
вещей. Какъ молясь и славословя, мы обращаемся съ сло-
вами къ Тому, кому приносимъ свои сердечныя чувства,
обозначаемыя этими словами: такъ точно и принося жертву,
мы знаемъ, что видимую жертву должно приносить не дру-
тому кому, какъ Тому, невидимой жертвой которому мы въ
своихъ сердцахъ должны быть сами. Въ этихъ случаяхъ
намъ способствуютъ, сорадуются и помогаютъ по возможно-
сти ангелы и всѣ высшія и могущественнѣйшія по самой
благости и благочестію силы. Но если бы мы захотѣли
предложить нѣчто подобное имъ самимъ, они встрѣчаютъ это
съ неудовольствіемъ, и положительно запрещаютъ, когда по-
сылаются къ намъ такъ, что мы чувствуемъ ихъ присут-



ствіе. Въ священныхъ книгахъ есть тому примѣры. Нѣкоторые думали-было, что ангеламъ надлежитъ воздавать поклоненіемъ или жертвоприношеніемъ почесть, приличную Богу, но ангелы уговорили ихъ не дѣлать этого, а велѣли воздавать эту честь Тому, кому единому считали ее приличною (Апок. XIX и XXII). Святымъ ангеламъ подражали въ этомъ отношеніи и святые люди Божіи. Такъ, Павелъ и Варнава, совершившіе въ Ликаоніи нѣкоторое чудо исцѣленія, приняты были тамъ за боговъ, и ликаонцы хотѣли было принести имъ жертвы; но они, отказавшись отъ этого съ смиреннымъ благочестіемъ, проповѣдали ликаонцамъ Бога, въ котораго вѣровали (Дѣян. XIV). Гордость лживыхъ духовъ не почему иному требуетъ себѣ этихъ почестей, какъ потому, что эти почести, какъ знаютъ они, приличествуютъ истинному Богу. Не въ трупномъ смрадѣ, какъ говорить Порфирій и какъ полагаютъ нѣкоторые, находятъ они въ самомъ дѣлѣ удовольствіе, а въ божескихъ почестяхъ. Смрада весьма достаточно для нихъ всюду и, если бы они захотѣли его больше, могли бы найти себѣ сами. Слѣдовательно присвоивающіе себѣ божественное достоинство духи услаждаются не дымомъ отъ горѣнія какого-нибудь тѣла, а душою молящагося, надъ которою, обольстивши и подчинивши ее себѣ, они господствуютъ, преграждая ей путь къ истинному Богу, и такимъ образомъ препятствуя человѣку быть жертвою Богу, пока онъ приноситъ жертву кому-либо, кромѣ Бога.

ГЛАВА XX.

О высочайшей и истинной жертвѣ, которою содѣлался самъ Посредникъ между Богомъ и людьми.

Поэтому оный истинный Посредникъ, покаянну, принявши образъ раба, сдѣлался Посредникомъ между Богомъ и

людьми, человекъ Христосъ Іисусъ, хотя въ образѣ Бога и принимаетъ жертву вмѣстѣ съ Отцемъ, съ которымъ Онъ—Богъ единый, однако въ образѣ раба предпочелъ скорѣе быть самъ жертвой, чѣмъ принимать ее, дабы и по этому поводу не подумалъ кто-нибудь, что жертва приличествуетъ какой-нибудь твари. Такимъ образомъ Онъ и священникъ приносящій жертву, и въ тоже время самъ—приносимая жертва. Повседневнымъ таинствомъ этого Онъ благоволилъ быть жертвоприношенію Церкви, которая, будучи тѣломъ этой Главы, считаетъ приносимую чрезъ Него саму себя. Ветхозавѣтныя жертвы святыхъ были многоразличными и разнообразными знаками этой истинной жертвы; она одна изображалась множествомъ ихъ, какъ многими именами называется одна вещь, когда усиленно стараются обратить на нее вниманіе, не наскучая въ тоже время. Эта высочайшая и истинная жертва смѣнила собою всѣ ложныя жертвы.

ГЛАВА XXI.

Объ образъ власти, данной демонамъ къ прославленію святыхъ чрезъ перенесеніе ими страданій,—святыхъ, которые побѣждаютъ воздушныхъ духовъ не умиловленіемъ ихъ, а вѣрностію къ Богу.

Но когда времена были такимъ образомъ установлены и предопредѣлены, была попущена и демонамъ власть—варварски враждовать противъ Града Божія, возбуждая противъ него людей, надъ которыми они господствуютъ, и не только привинимать жертвы отъ предлагающихъ и требовать отъ желающихъ, но и силою, путемъ преслѣдованія, вынуждать ихъ отъ нежелающихъ; власть эта однакоже оказалась не только безопасною для Церкви, но даже полезною, восполняя число мучениковъ, которые представляютъ собою тѣмъ болѣе славныхъ и почетныхъ гражданъ Града Божія, чѣмъ

мужественнѣе, даже до крови, борятся противъ грѣха нечестія. Если бы допускало то церковное словоупотребленіе, мы назвали бы ихъ болѣе изящнымъ именемъ, своими героями. Имя это взято отъ Юноны, которая погречески называется *ѳра*, и потому, не знаю, какой-то сынъ ея въ греческой мифологіи былъ названъ Героемъ: басня заключала якобы тотъ таинственный смыслъ, что Юнонѣ отводился воздухъ (*aër*), гдѣ вмѣстѣ съ демонами помѣщались и герои, именемъ которыхъ называютъ души умершихъ людей, оказавшихъ какую-либо заслугу. Но наши мученики, если бы, какъ я замѣтилъ, допускало то церковное словоупотребленіе, назывались бы героями не потому, что они имѣютъ общеніе съ демонами въ воздухѣ, а потому, напротивъ, что побѣдили этихъ демоновъ, т. е. эти воздушныя власти, а въ лицѣ ихъ и саму Юнону, которую, — чтобы по ихъ представленію она ни означала, — поэты во всякомъ случаѣ не незаслуженно представляютъ враждебною добродѣтелямъ и завистливою къ мужамъ сильнымъ, жаждущимъ неба. Виргилій, впрочемъ, злополучно отступаетъ и преклоняется предъ нею; такъ что хотя и говорить она у него:

*Эней побѣждаетъ меня;*¹⁾

но самому Энею Геленъ даетъ якобы благочестивый совѣтъ, говоря:

*Юнонь обѣты охотно принеси, — владычицу мощную
Дарами покорными преодолѣй...*²⁾

На основаніи этихъ словъ Порфирій, слѣдуя впрочемъ не своему, а чужому мнѣнію, говоритъ, что добрый богъ, или геній не входитъ въ человѣка, если предварительно не бываетъ умилостивленъ богъ злой. Злые божества у нихъ

¹⁾ Aeneid. VII.

²⁾ Ibid. III.



представляются какъ бы сильнѣе добрыхъ: потому что злыя, если ихъ не умилоствить, препятствуютъ добрымъ оказывать помощь; такъ что добрыя не могутъ быть полезными, если не хотятъ того злыя, а злыя, напротивъ, могутъ вредить такъ, что добрыя не въ состояніи противодѣйствовать имъ. Не таковъ путь, указываемый истинною и истинно-святою религіей; не такъ побѣждаютъ Юнону, т. е. завистливыя къ добродѣтелямъ благочестивыхъ воздушныя власти, наши мученики. Наши герои, если бы можно было назвать ихъ этимъ именемъ, преодолѣваютъ Геру (Юнону) не «дарами покорными», а божественными добродѣтелями. И Сципіону гораздо приличнѣе дано прозваніе Африканскаго за то, что онъ побѣдилъ Африку военною доблестію, чѣмъ если бы онъ умилоствовалъ враговъ дарами, чтобы получить отъ нихъ пощаду.

ГЛАВА XXII.

Откуда святые получаютъ власть надъ демонами и откуда истинное очищеніе сердца.

Исповѣдующіе истинную религію люди Божіи изгоняютъ враждебную и противную благочестію воздушную власть посредствомъ заклинанія, а не умилоствленія; и побѣждаютъ искушенія враждебной силы посредствомъ молитвы, но молитвы не ей, а Богу противъ нея. Она побѣждаетъ или подчиняетъ себѣ всякаго не иначе, какъ общеніемъ во грѣхѣ. Потому и сама побѣждается именемъ Того, кто принялъ на себя и представлялъ собою человѣка безъ грѣха, чтобы въ этомъ Священникѣ и въ этой Жертвѣ получалось отпущеніе грѣховъ, т. е. чрезъ Посредника между Богомъ и людьми, человѣка Христа Иисуса, чрезъ котораго мы примираемся съ Богомъ, по очищеніи отъ грѣховъ. Ибо людей отъ Бога отдѣляютъ грѣхи, очищеніе которыхъ въ настоящей жизни происходитъ не по нашей добродѣтели, а по

божественному милосердію, — по божественному снисхожденію, а не по нашей власти. Да и самая добродѣтель, какова бы она ни была, хотя и называется нашею, подается намъ божественною благодію. Мы много бы приписали себѣ въ этой плоти, если бы наша жизнь къ отложенію ея не была дѣломъ милости. Для того и дарована намъ Посредникомъ благодать, чтобы оскверненные плотію грѣха, мы очищались подобіемъ плоти грѣха. Этою божественною благодатію, которою Богъ явилъ къ намъ великое свое милосердіе, мы водимся и въ настоящей жизни чрезъ вѣру, и въ будущей достигнемъ полного совершенства чрезъ лицезрѣніе самой непреложной Истины.

ГЛАВА XXIII.

О началахъ, отъ которыхъ по ученію платониковъ зависитъ очищеніе души.

И Порфирій говоритъ, что божественными оракулами данъ былъ отвѣтъ, что мы не очищаемся телетами ¹⁾ солнца и луны: такъ что изъ этого-де видно, что человѣкъ не можетъ быть очищенъ телетами никакихъ боговъ. Чѣмъ въ самомъ дѣлѣ телеты очищаютъ, если не очищаютъ телеты солнца и луны, которыхъ считаютъ въ числѣ главныхъ небесныхъ боговъ? Тѣмъ же оракуломъ, говоритъ онъ далѣе, сказано было, что очищать могутъ начала, — сказано было вѣроятно для того, чтобы услышавъ, что телеты солнца и луны не очищаютъ, не подумали, что очистительную силу имѣютъ телеты какого-нибудь другого бога изъ толпы многихъ. Мы знаемъ, о какихъ началахъ говоритъ онъ, какъ платоникъ. Онъ говоритъ о Богѣ Отцѣ и Богѣ Сынѣ, кото-

¹⁾ Обрядами освященія.



раго погречески называется умомъ, или мыслию Отца; о Духѣ же Святомъ онъ или не говоритъ ничего, или же говоритъ неясно: потому что кого другаго разумѣть онъ подъ среднимъ между тѣмъ и другимъ, не понимаю. Если бы, рассуждая о трехъ главныхъ субстанціяхъ, онъ разумѣлъ, подобно Плотину, подъ третьею природу души; то конечно не назвалъ бы ее среднимъ между тѣмъ и другимъ, т. е. среднимъ между Отцемъ и Сыномъ. Ибо Плотинъ природу души ставитъ ниже ума Отца; а Порфирій, говоря о среднемъ, ставить его не ниже, а между ними. Въ этомъ случаѣ онъ говоритъ безъ сомнѣнія о томъ, что мы называемъ Духомъ святымъ, Духомъ не только Отца и Сына, но обоихъ ихъ,—говоритъ такъ, какъ думалъ, или хотѣлъ. Философы выражаются вѣдъ языкомъ свободнымъ, и въ трудныхъ для пониманія предметахъ не боятся оскорблять слухъ людей благочестивыхъ. Намъ же слѣдуетъ говорить сообразно съ правиломъ вѣры, чтобы произвольнымъ употребленіемъ словъ не породить нечестиваго мнѣнія о тѣхъ предметахъ, которые ими обозначаются.

ГЛАВА XXIV.

О единомъ и истинномъ Началѣ, которое одно очищаетъ и обновляетъ человеческую природу.

Итакъ мы, когда ведемъ рѣчь о Богѣ, не говоримъ, что существуютъ два или три начала, какъ равно непозволительно говорить намъ, что существуютъ два или три Бога; хотя, когда ведемъ рѣчь о комъ-либо одномъ, объ Отцѣ или Сынѣ, или Духѣ Святомъ, мы признаемъ, что каждый изъ нихъ въ частности есть Богъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы не говоримъ, какъ говорятъ еретики савелліане, будто Отецъ—тоже что и Сынь, Духъ Святой—тоже, что Отецъ и Сынь; а говоримъ, что Отецъ есть Отецъ Сына, Сынь—Сынь Отца, Духъ



Святый—Духъ Отца и Сына, но ни Отецъ, ни Сынъ. Итакъ то вѣрно, что человѣкъ можетъ получить очищеніе только отъ начала, хотя у нихъ говорится о началахъ во множественномъ числѣ. Но Порфирій, бывшій въ порабощеніи завистливыхъ властей, за которыхъ стыдился, но которыхъ не осмѣливался порицать открыто, не хотѣлъ понять, что это начало есть Господь Христосъ, воплощеніемъ котораго мы очищаемся. Онъ презрѣлъ Его за ту плоть, которую Господь принялъ на себя ради очистительной за насъ жертвы; не понявъ этого великаго таинства по причинѣ той гордости, которую разрушилъ своимъ уничиженіемъ истинный и благий Посредникъ, явившій себя для смертныхъ въ той смертности, неизмѣнимъ которой наиболѣе гордились злые и ложные посредники, и злополучнымъ людямъ обѣщали обманчивую помощь, какъ безсмертные смертнымъ. Итакъ благий и истинный Посредникъ показалъ, что грѣхъ есть зло, а не субстанція или природа плоти: потому что ее вмѣстѣ съ человѣческою душою можно было и принять, и носить, и сложить въ смерти, и измѣнить на лучшее въ воскресеніи;— что и самой смерти, хотя она была наказаніемъ за грѣхъ, но которую, будучи безгрѣшнымъ, претерпѣлъ Онъ за наши грѣхи, не слѣдуетъ избѣгать въ состояніи грѣха, а напротивъ, какъ скоро представляется случай, переносить ее за правду. Потому Онъ и могъ разрѣшить наши грѣхи своею смертію, что умеръ, и умеръ не за свой грѣхъ. Порфирій не узналъ въ Немъ начала; потому что въ такомъ случаѣ онъ узналъ бы, что Онъ начало очистительное. Не плоть или душа человѣческая это начало, а Слово, которымъ сотворено все. Плоть очищаетъ себя не чрезъ себя, а чрезъ Слово, которымъ она воспринята, когда *Слово плоть бысть и вселися въ ны* (Іоан. 1, 14). Ибо говоря о таинственномъ вкушеніи своей плоти, Спаситель,—когда не понявшіе Его

словъ и оскорбленные ими удалились отъ Него, возразилъ: жестоко слово сіе и кто можетъ его послушати (Іоан. VI, 60),—отвѣчалъ нѣкоторымъ оставшимся: *Духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже* (Іоан. VI, 63). Итакъ, начало, принявши душу и плоть, очищаетъ и плоть и душу вѣрующихъ. Поэтому на вопросъ іудеевъ, кто Онъ, Спаситель отвѣчалъ, что Онъ—начатокъ (Іоан. VIII, 23). Будучи плотскими, слабыми, подверженными грѣху и омраченными невѣдѣніемъ, мы конечно не могли бы понять этого, если бы не были очищены и исцѣлены Имъ: потому что мы были и вмѣстѣ не были. Были людьми, но не были праведными. Въ воплощеніи же Его была человѣческая природа, но она была праведная, а не грѣшная. Въ этомъ и состояло посредничество, которымъ простерта была рука помощи падшимъ и лежащимъ: это—сѣмья вчиненное ангелами (Гал. III, 19), въ изреченіяхъ которыхъ былъ данъ законъ, повелѣвавшій почитать единого Бога, и обѣтованія будущаго пришествія сего Посредника.

ГЛАВА XXV.

Всѣ святые, жившіе и во времена закона, и въ предшествовашіе ему вѣка, оправдывались таинствомъ и впроую во Христа.

Чрезъ вѣру въ это таинство могли очищаться благочестивою жизнію и древніе праведники, жившіе не только раньше того времени, когда еврейскому народу былъ данъ законъ (такъ какъ ихъ не оставляли Богъ и ангелы), но и во времена самого закона; хотя и казалось, что подъ видомъ духовныхъ предметовъ они имѣютъ плотскія обѣтованія: почему и завѣтъ тотъ называется ветхимъ. Были въ то время и пророки, предрекавшіе тоже самое обѣтованіе, какое и ан-



гелы; изъ ихъ числа былъ и тотъ, котораго столь возвышенное и божественное изреченіе о конечномъ человѣческомъ благѣ я привелъ нѣсколько выше: *Мнѣ же приимлятися Богови благо есть*. Въ псалмѣ его указывается достаточно ясно различіе между двумя завѣтами, ветхимъ и новымъ. Видя, что плотскія и земныя обѣтованія въ изобиліи изливаются на нечестивыхъ, пророкъ говоритъ, что ноги его едва двигались, стопы чуть не спотыкались, точно бы онъ служилъ Богу напрасно, такъ какъ презрители Его наслаждаются всѣмъ тѣмъ, чего онъ желалъ отъ Него; и онъ трудился надъ изслѣдованіемъ этого предмета, желая понять, почему это такъ, пока не вошелъ въ святилище Бога и не уразумѣлъ послѣдней судьбы тѣхъ, которые казались ему, заблуждающемуся, счастливыми. Тогда онъ понялъ, что чѣмъ превозносились они, испровергнуто, исчезло и погибло за ихъ непотребства, и что весь блескъ ихъ временнаго счастья оказался сномъ пробуждающагося, который находитъ внезапно разрушенными видѣнныя имъ во снѣ обманчивыя радости. И такъ какъ на этой землѣ, или въ земномъ градѣ, они казались великими, онъ говоритъ: *Господи, во градъ твоємъ образъ ихъ уничижиши* (Псал. LXXII, 20). Но что ему полезно было искать даже и земнаго только у Бога, во власти котораго находится все, это онъ показываетъ говоря: какъ скотъ сдѣлался я предъ тобою, *и азъ выну съ тобою* (ст. 23). «Какъ скотъ», говоритъ, неразумный, т. е. Ибо я долженъ былъ отъ Тебя желать того, что не могло быть у меня общимъ съ нечестивыми, а не того, чѣмъ въ изобиліи пользуются они, и при видѣ чего я думалъ, что служилъ Тебѣ напрасно: такъ какъ все это имѣли и они, не хотѣвшіе служить Тебѣ. Однако я *выну съ Тобою*, потому что въ желаніи даже и этихъ предметовъ не искалъ иныхъ боговъ. И потому говорится далѣе: *Ты удержалъ еси руку десную мою, и совѣтомъ твоимъ наставлялъ мя еси* (ст. 24),



т. е. все, чѣмъ изобиловали нечестивые и при видѣ чего онъ едва было не палъ,—все то относится какъ бы къ лѣвой рукѣ. *Что бо ми есть, говорить, на небеси, и отъ Тебе что восхотѣхъ на земли* (ст. 25)? Онъ выражаетъ укоръ самому себѣ и справедливое недовольство собою: потому что, имѣя на небѣ, какъ понялъ впоследствии, столь великое благо, искалъ на землѣ отъ своего Бога счастія преходящаго, скорогибнущаго и такъ сказать скудельнаго. *Исчезе, говорить, сердце мое и плоть моя, Боже сердца моего* (ст. 26): исчезновеніемъ, конечно, добрымъ для низшаго ради высшаго. Почему въ другомъ псалмѣ говорится: *желаетъ и скончается душа моя во дворы Господни* (Пс. LXXXIII, 3); и еще въ другомъ: *исчезаетъ во спасеніе твое души моя* (CXVIII, 81). Однако же, хотя онъ говорить о томъ и о другой, т. е. и о сердцѣ и о плоти, не прибавляетъ: «Боже сердца и плоти», а говорить: *Боже сердца моего*; ибо чрезъ сердце очищается и плоть. Поэтому Господь говорить: *очисти прежде внутренняя..., да будетъ и внешнее чисто* (Матѣ. XXIII, 26) Затѣмъ, свою часть пророкъ называетъ самого Бога,—не что нибудь, отъ Него бывающее, а Его самого: *Боже сердца моего и часть моя, Боже во вѣкъ* (Ст. 26), такъ какъ изъ всего, что избирають для себя люди, онъ предпочелъ избрать самого Бога. *Яко, говорить, се удаляющіи себе отъ Тебе погибнутъ, потребили еси всякаго любодѣющаго о Тебѣ* (ст. 27), т. е. всякаго желающаго отдаться на любодѣяніе со многими богами. Отсюда вытекаетъ тотъ выводъ, ради котораго представлялась необходимость въ прочихъ изреченіяхъ этого псалма: *Мнѣ же прилеплятися Богови благо есть*, т. е. не ходить далеко, не любодѣйствовать со многими. Но прилѣпиться къ Богу вполне будетъ возможно только тогда, когда свободно все, что должно быть свободнымъ. Въ настоящее же время возможно лишь то, о чемъ говорится далѣе:

Полагати на Господа упование мое (ст. 29). Упованіе же видимое, говорить апостолъ, нѣсть упованіе: еже бо видитъ кто, что и уповаетъ? Аще ли его же не видимъ, надѣмся, терпѣніемъ ждемъ (Рим. VIII, 24, 25). Пребывая въ этомъ упованіи, мы должны дѣлать то, о чемъ говорится далѣе, и быть въ своемъ родѣ ангелами Божиими, т. е. вѣстниками, возвѣщающими волю Божию и славословящими славу и благодать Божию. Сказавъ: *полагати на Господа упование мое*, пророкъ прибавляетъ: *возвѣстити ми вся хвалы твоя во вратѣхъ дочери Сіони*. Вотъ это и есть славнѣйшій Градъ Божій. Онъ знаетъ и почитаетъ единого Бога. Объ этомъ Градѣ возвѣщали святые ангелы, пригласившіе въ общество его и насъ, и желавшіе, чтобы и мы были въ немъ его гражданами. Эти ангелы желали, чтобы мы чтили не ихъ самихъ, какъ боговъ своихъ, а вмѣстѣ съ ними ихъ и нашего Бога, и не имъ приносили жертвы, а вмѣстѣ съ ними были жертвою Богу. Итакъ для всякаго, разсуждающаго объ этомъ предметѣ безъ лукаваго упрямства, несомнѣнно, что всѣ безсмертно-блаженныя существа, которыя не завидуютъ намъ (ибо, если бы завидовали, то не были бы и блаженными), а напротивъ любятъ насъ, чтобы сдѣлать и насъ блаженными съ ними, гораздо болѣе покровительствуютъ и помогаютъ намъ, когда мы вмѣстѣ съ ними чтимъ единого Бога, Отца и Сына, и Святаго Духа, чѣмъ если бы чтили жертвами ихъ самихъ.

ГЛАВА XXVI.

О непослѣдовательности Порфирія, колеблющагося между признаніемъ истиннаго Бога и почитаніемъ многихъ боговъ.

Не знаю почему, но Порфирій, какъ мнѣ кажется, стыдился своихъ друзей теурговъ. Ибо каковъ бы ни былъ образъ мыслей его объ извѣстномъ предметѣ, онъ не защи-

щаль его съ надлежащею искренностію противъ многобожія. Между прочимъ онъ говорить, что есть одни ангелы, которые, нисходя къ теургамъ, возвѣщаютъ имъ божественное; и есть другіе, которые открываютъ на землѣ то, что относится къ Отцу, Его высоту и глубину. Вѣроятное-ли въ такомъ случаѣ дѣло, чтобы тѣ ангелы, служеніе которыхъ состоитъ въ объявленіи воли Отца, желали, чтобы мы подчинены были не Тому, волю котораго они намъ возвѣщаютъ? На этотъ разъ и самъ платоникъ даетъ превосходный совѣтъ—скорѣе подражать имъ, чѣмъ ихъ призывать. Итакъ мы не должны бояться, что оскорбимъ безсмертныя и блаженныя существа, подчиненныя единому Богу, не принося имъ жертвъ. Ибо зная, что ихъ слѣдуетъ приносить только единому истинному Богу, единеніемъ съ которымъ они блаженны сами, они безъ сомнѣнія не желаютъ, чтобы мы приносили ихъ имъ, посредствомъ ли какого-либо символическаго дѣйствія, или въ видѣ самаго обозначаемаго таинственнымъ дѣйствіемъ. Желаніе противоположное этому прилично только высокоумію гордыхъ и злополучныхъ демоновъ, съ которыми не имѣетъ ничего общаго благочестіе ангеловъ покорныхъ Богу и блаженныхъ не отъ чего другаго, какъ отъ единенія съ Нимъ. Для достиженія этого блага и нами нужно, чтобы они помогали намъ съ искреннимъ расположеніемъ,—не настаивали, чтобы мы подчинялись имъ, а возвѣщали бы намъ о Томъ, подъ властію кого мы мирно жили бы въ общеніи съ ними. Чего же еще ты, философъ, боишься возвысить свободный голосъ противъ властей завистливыхъ къ истиннымъ добродѣтелямъ и къ дарамъ истиннаго Бога? Ты различилъ ангеловъ, возвѣщающихъ волю Отца, отъ ангеловъ, которые нисходятъ къ теургамъ, привлекаемые какимъ-то, не знаю, искусствомъ. Къ чему же чтишь ты послѣднихъ въ такой степени, что говоришь, что они возвѣщаютъ божественное? О чемъ божественномъ возвѣща-

ютъ тѣ, которые не возвѣщаютъ воли Отца? Въдѣ ихъ-то именно завистливый человѣкъ обязалъ священными заклинаніями не помогать очищенію души; такъ что добродѣтельный, желавшій душевнаго очищенія, не могъ, какъ говоришь ты, разрѣшить ихъ отъ этого обязательства и возвратить имъ власть. Неужели ты сомнѣваешься еще, что это злые демоны? Или можетъ быть ты притворяешься, что того не знаешь, изъ опасенія оскорбить теурговъ, отъ которыхъ ты узналъ эти вредныя и глупыя вещи, какъ великое благодѣаніе? Неужели осмѣливаешься еще эту завистливую, не власть (*potentia*), а заразу (*pestilentia*), не госпожу, а напротивъ, какъ и самъ признаешь, рабу завистливыхъ, вывѣшать сквозъ воздушное пространство на небо и помѣщать даже между звѣздными вашими богами, или безславить эти самыя звѣзды подобнымъ позоромъ?

ГЛАВА XXVII.

О нечестіи Порфирія, который онъ превозшелъ даже заблужденіе Апулея.

Гораздо человѣчнѣе и сноснѣе заблуждался сосектантъ твой, платонникъ Апулей. Онъ хотя и чтилъ демоновъ, занимающихъ мѣсто отъ луны внизъ, но волею-неволею долженъ былъ признать, что только эти демоны подвержены страстямъ и волненіямъ ума; боговъ же зысихъ небесныхъ, обитающихъ въ эѳирныхъ пространствахъ, видимыхъ ли то, блиставшихъ, своимъ свѣтомъ, каковы: солнце, луна и прочія небесныя свѣтила, или тѣхъ, которыхъ признавалъ невидимыми, по возможности представлялъ чуждыми всякихъ страстныхъ волненій. Не отъ Платона, а отъ халдейскихъ учителей научился ты отводить человеческимъ поробамъ эѳирныя, или огненные высоты міра и въ небесныя тверди, чтобы представить возможнымъ, что боги



ваши изрекали теургамъ таія божественныя вещи. Себя однакоже ты сгавишь выше этихъ вещей въ силу своей умной жизни. Для тебя-де, какъ философа, теургическія очищенія не представляются необходимыми; но ты вводишь ихъ для другихъ. Чтобы отплатить, такъ сказать, своимъ учителямъ, ты тѣхъ, которые не могутъ философствовать, уговариваешь къ тому, что самъ, какъ человѣкъ способный къ болѣе возвышенному, признаешь бесполезнымъ: чтобы все, чуждые философской добродѣтели,—добродѣтели крайне трудной и доступной для немногихъ,—полагаясь на твой авторитетъ, искали теурговъ, отъ которыхъ очищались бы если не въ умной, то въ чувственной части души; а такъ какъ число такихъ, для которыхъ философствованіе—дѣло трудное, гораздо больше: то большинство и принуждено бы было идти къ тайнымъ и недозволеннымъ твоимъ учителямъ, а не въ платоновскія школы. Что очищенные посредствомъ теургическаго искусства въ духовной части души идутъ не къ Отцу, а будутъ обитать въ эфирныхъ странахъ среди эфирныхъ боговъ, это наобѣщали тебѣ нечистѣйшіе демоны, выдающіе себя за боговъ, проповѣдякомъ и ангеломъ которыхъ ты являешься. Этого не слышитъ то множество людей для освобожденія котораго отъ власти демоновъ явился Христосъ. Въ Немъ они получаютъ милосерднѣйшее очищеніе ума, и души, и тѣла. Ибо для того Онъ и принялъ на Себя всего человѣка кромѣ грѣха, чтобы спасти отъ язвы грѣховъ все, изъ чего состоитъ человѣкъ. О, еслибы и ты позналъ Его и полное свое исцѣленіе довѣрилъ Ему, а не своей человѣческой, немощной и слабой, добродѣтели, или опаснѣйшему любопытству! Онъ, котораго, какъ пишешь и ты признавали святымъ и безсмертнымъ и ваши оракулы, обмануль бы тебя. О Немъ, правда, поэтически, подъ въмышленнымъ образомъ другаго лица, но довольно вѣрно говоритъ и знаменитѣйшій поэтъ, если слова его отнесемъ именно къ Нему:



*При руководствѣ твоємъ, слѣды преступленія нашего,
Если какіе еще остаются, изглаженные,
Освободятъ отъ страха всегдашняго землю¹⁾.*

Поэтъ разумѣетъ безъ сомнѣнія, если не преступленія, то слѣды преступленій, которые, по причинѣ немощей настоящей жизни, могутъ оставаться даже и въ людяхъ, сдѣлавшихъ большіе успѣхи въ добродѣтели, и которые исцѣляются только тѣмъ Спасителемъ, о коемъ говоритъ этотъ стихъ. Въ четвертомъ стихѣ той же эклоги Виргилій показываетъ, что сказалъ это не отъ самого себя, говоря:

Послѣдній пришелъ уже въкъ прорицанья Кумей.

Отсюда ясно видно, что слова его—пророчество кумейской Сивиллы. Но теурги, или лучше демоны, принимающіе на себя видъ и образъ боговъ, скорѣе оскверняютъ, чѣмъ очищаютъ человѣческую душу лживостію призраковъ и лукавою обманчивостію пустыхъ образовъ. Ибо какимъ образомъ могутъ очистить человѣческую душу тѣ, у кого собственная нечиста? Если бы они могли это, ихъ не связали бы заклинанья завистливаго человѣка и отъ благодѣянія, дарованія котораго отъ нихъ ожидали, они не удержались бы по страху, или не отказались бы по зависти. Достаточно, впрочемъ, твоихъ словъ, что теургическія очищенія не могутъ очистить души разумной, т. е. ума нашего, а душу чувственную, т. е. низшую въ сравненіи съ умомъ часть души, хотя и могутъ, по твоимъ словамъ, очищать, не могутъ, какъ сознаешься самъ же, сдѣлать вѣчною и блаженною. Христосъ же общаетъ вѣчную жизнь; потому и стремится къ нему міръ, вопреки вашей досадѣ, къ вашему удивленію и изумленію. Что пользы, что ты не отрицаешь, что теургическая наука вводитъ въ заблужденіе, что многихъ она обманываетъ слѣпыми и неразумными вѣрованіями

¹⁾ Virgil., Eclog. 4.



и что прибѣгать къ началамъ и ангеламъ совершеніемъ обрядовъ и молитвой—очевиднѣйшее заблужденіе; если затѣмъ, какъ бы изъ опасенія, чтобы твой трудъ изученія этой науки не показался потеряннѣмъ, направляешь людей къ теургамъ, чтобы при помощи послѣднихъ очищали чувственную душу тѣ, которые не живутъ душою умною?

ГЛАВА XXVIII.

Какими убѣжденіями былъ ослѣпленъ Порфирій, что не могъ узнать истинной мудрости, т. е. Христа.

Итакъ ты вводишь людей въ несомнѣнное заблужденіе. Ты не стыдишься такого великаго зла, хотя и выдаешь себя за любителя мудрости. Если бы ты любилъ ее истинно и какъ слѣдуетъ, ты позналъ бы Христа, Божію силу и Божію премудрость, и не устранился бы отъ Его спасительнаго уничтоженія, надмившись гордостію суетнаго знанія. Сознаешься впрочемъ и ты, что чувственная душа можетъ очищаться добродѣтелью воздержанія и помимо теургическаго искусства и телетовъ, изученіемъ которыхъ ты занимался, какъ оказывается, напрасно. Иногда утверждаешь даже, что телеты не возвышаютъ души по смерти; такъ что и той части души, которую мы называемъ чувственною, онѣ оказываются не приносящими никакой пользы. Тѣмъ не менѣе ты толкуешь и твердишь о нихъ на разные лады, съ тою, по моему мнѣнію, цѣлію, чтобы показаться человѣкомъ якобы опытнымъ въ подобныхъ вещахъ, угодить любопытствующимъ относительно этихъ непозволительныхъ искусствъ и возбудить самому къ нимъ въ другихъ любопытство. Но хорошо то, что ты говоришь, что этого искусства слѣдуетъ бояться въ виду опасностей и со стороны законовъ, и со стороны самаго дѣла. О, если бы несчастные услышали отъ тебя только эти слова и за тѣмъ или бѣжали прочь отъ

этихъ искусствъ, или совершенно къ нимъ не приступали, чтобы не увлечься ими! Говоришь наконецъ, что невѣдѣніе и вслѣдствіе того многіе пороки могутъ быть очищены не чрезъ телеты, а только чрезъ *патрихὸν υἱὸν*, т. е. Мыслію или Умомъ Отца, который знаетъ отчую волю. Но ты не вѣришь, что Умъ этотъ есть Христосъ: ты презираешь Его за тѣло, принятое отъ женщины, и за позоръ креста; т. е. считаешь себя способнымъ, презрѣвъ и отвергнувъ низменное, уловить высочайшую мудрость въ небесныхъ высотахъ. Между тѣмъ Христосъ исполняетъ то, что предрекли о Немъ святые пророки: *погублю премудрость премудрыхъ, и разумъ разумныхъ отвергу* (1 Кор. 1, 19; Исх. XXIX, 14). Погубляетъ и отвергаетъ Онъ въ нихъ не свою премудрость, не премудрость, которую даровалъ Онъ, а ту, которую присвояютъ себѣ люди, не имѣющіе Его премудрости. Отсюда, приведши упомянутое пророческое свидѣтельство, апостолъ говоритъ: *Гдѣ премудръ? гдѣ книжникъ? гдѣ соговорникъ міра сего? Понеже бо въ премудрости Божіей не разумъ міръ премудростію Бога, благоизволивъ Богъ буйствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ. Понеже и іудее знаменія просятъ, и елліны премудрости ищутъ: мы же проповѣдуемъ Христа распята, іудеемъ убо соблазнъ, елліномъ же безуміе: самими же званными іудеемъ же и елліномъ Христа Божію силу и Божію премудрость. Зане буре Божіе премудрѣе чловѣкъ есть, и немоущее Божіе крѣпче чловѣкъ есть* (1 Кор. 1, 20—25). Это-то буре и немоущее и презираютъ люди мнимѣ мудрые и вѣрпкіе добродѣтелю. Но оно благодать Божія, которая исцѣляетъ немоущихъ, не гордящихся своимъ ложнымъ блаженствомъ, а напротивъ смиренно сознающихъ свое истинное злополучіе.



ГЛАВА XXIX.

О воплощеніи Господа нашего Іисуса Христа, которое стыдится признать нечестіе платониковъ.

Ты говоришь объ Отцѣ и Его Сынѣ, котораго называешь мыслію или умомъ Отца, и о среднемъ между тѣмъ и другимъ, разумѣя подъ нимъ, по нашему мнѣнію, Святаго Духа, и по вашему обыкновенію, называешь ихъ тремя богами. Хотя вы употребляете на этотъ разъ выраженія не точныя, однако видите нѣсколько, какъ бы сквозь тѣнь легкаго призрака, гдѣ слѣдуетъ искать точки опоры; но не хотите признать воплощенія неизмѣняемаго Сына Божія, которое спасаетъ насъ, дабы мы могли достигнуть того, чему вѣруемъ или что уразумѣваемъ до нѣкоторой степени. Да, какъ бы тамъ ни было, хотя издали, хотя и отуманеннымъ взоромъ, вы видите то отечество, въ которомъ надлежитъ водвориться, но не вступаете на тотъ путь, который ведетъ туда. Впрочемъ ты признаешь благодать, когда говоришь, что немногимъ дано достигать Бога путемъ умной добродѣтели. Не говоришь: «немногимъ было угодно», или «немногіе хотѣли»; а говоришь: «немногимъ даво»; чѣмъ признаешь безъ сомнѣнія божественную благодать, а недостаточность для этого человѣческихъ силъ. Ты говоришь о ней даже яснѣе, употребляя самое это слово, когда, слѣдуя мнѣнію Платона, утверждаешь и самъ, что въ настоящей жизни человѣкъ ни въ какомъ случаѣ не достигаетъ совершенства въ мудрости, но что все, чего живущимъ согласно съ умомъ недостаетъ здѣсь, божественное провидѣніе и благодать можетъ восполнить въ жизни будущей. О, если бы ты позналъ благодать Божію чрезъ Іисуса Христа, Господа нашего и Его воплощеніе, въ которомъ Онъ принялъ на себя душу и тѣло человѣка,—ты могъ бы видѣть величайшій примѣръ этой благодати! Но что я дѣлаю? Я знаю, что напрасно теряю



слова, говоря съ мертвымъ. Но это лишь насколько касается тебя; насколько же это касается тѣхъ, которые цѣнятъ тебя высоко и уважаютъ тебя, или изъ нѣкоторой любви къ мудрости, или изъ любопытства къ искусствамъ, которыхъ тебѣ не слѣдовало изучать, и съ которыми, обращаясь къ тебѣ, я по преимуществу веду рѣчь, очень можетъ быть и не напрасно. Благодать Божія лучше и не могла высказаться, какъ высказалась въ томъ, что едиnorodный Сынъ Божій, непреложно въ себѣ пребывающій, облеченъ въ челоуѣка, и даровалъ намъ упованіе своей любви при посредствѣ челоуѣка, дабы чрезъ него люди приходили къ Тому, который былъ столь далекъ отъ нихъ, какъ безсмертный отъ смертныхъ, непреложный отъ измѣнчивыхъ, праведный отъ нечестивыхъ, блаженный отъ злополучныхъ. И поелику Онъ отъ природы вложилъ въ насъ желаніе быть блаженными и бессмертными: то пребывая блаженнымъ и принявъ на себя смертнаго, дабы дать намъ то, что мы любимъ, страданіями своими научилъ насъ презирать то, чего мы боимся.

Но чтобы эта истина могла удовлетворить васъ, нужно смиреніе; а склонить васъ къ этому смиренію весьма трудно. Что въ самомъ дѣлѣ невѣроятнаго, въ особенности для васъ, держащихся такихъ воззрѣній, которыя сами по себѣ должны бы приводить васъ къ подобной вѣрѣ,—что, говорю, невѣроятнаго, если проповѣдуется, что Богъ принялъ душу и тѣло челоуѣка? Вѣдь приписываете же вы умной душѣ, которая во всякомъ случаѣ есть душа челоуѣческая, столько, что утверждаете, будто она можетъ быть одинаковою по субстанціи съ тѣмъ умомъ Отца, который вы признаете Сыномъ Божиимъ? Что же, слѣдовательно, невѣроятнаго въ томъ, если какая-нибудь одна умная душа была Имъ воспринята нѣкоторымъ неизреченнымъ и необыкновеннымъ образомъ для спасенія многихъ?

А что тѣло соединимо съ душою,—чтобы получился полный человѣкъ,—это мы знаемъ изъ опыта нашей собственной природы. Не будь явленіе это самымъ обыкновеннымъ, оно было бы безъ сомнѣнія еще болѣе невѣроятнымъ. Вѣдь гораздо легче повѣрить тому, что соединяется хотя и человеческое съ божественнымъ, и измѣнчивое съ неизмѣняемымъ, но во всякомъ случаѣ духовное съ духовнымъ, или, какъ вы обыкновенно выражаетесь, безтѣлесное съ безтѣлеснымъ, чѣмъ тому, что тѣло соединяется съ безтѣлеснымъ. Или можетъ быть, камнемъ преткновенія для васъ служить необычное рожденіе тѣла отъ дѣвы? Но что Чудесный рождень чуждо, это не только не должно бы останавливать васъ, а скорѣе должно бы вести къ принятію христіанства. Или васъ озадачиваетъ то, что Онъ вознесъ на небо тѣло, которое сложилъ смертію и измѣнилъ на лучшее воскресеніемъ, сдѣлавъ его нетлѣннымъ и не смертнымъ? Быть можетъ, вы отказываетесь этому вѣрить потому, что Порфирій въ книгахъ «о возвращеніи души», изъ которыхъ приведены мною многія выдержки, весьма часто совѣтуетъ избѣгать всякаго тѣла, чтобы душа могла пребывать блаженною съ Богомъ? Но вамъ скорѣе слѣдовало бы исправить въ этомъ пунктѣ самаго Порфирія, особенно въ виду тѣхъ невѣроятныхъ представленій, которыя вы имѣете выстѣ съ нимъ о душѣ настоящаго видимаго міра, этой столь необъятной тѣлесной громады. Вслѣдъ за Платономъ вы называли этотъ міръ живымъ существомъ,—существомъ блаженнымъ и даже вѣчнымъ. Какимъ же образомъ этотъ міръ никогда не разрѣшится отъ тѣла, и никогда не перестанетъ быть блаженнымъ, если для блаженства души требуется избѣгать всякаго тѣла? Равнымъ образомъ вы не только признаете въ своихъ книгахъ солнце и прочія свѣтила тѣлами,—въ чемъ не преминутъ съ вами согласиться и сказать тоже самое и всѣ люди,—но на основаніи высшаго, какъ



БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

вы полагаете, знанія утверждаете даже, что они—существа живыя, блаженныя и вѣчныя вмѣстѣ съ этими тѣлами. Что же значить, что когда внушается вамъ вѣра христіанская, вы забываете тогда или притворяетесь незнающими того, о чемъ разсуждаете и чему учитесь обыкновенно? Почему иному, изъ за своихъ мнѣній, которыя опровергаете сами, вы не хотите быть христіанами, какъ не потому, что Христосъ явился въ уничиженіи, а вы горды? Какими будутъ тѣла святыхъ въ воскресеніи, вопросъ этотъ гораздо тщательнѣе можетъ быть обсужденъ людьми глубоко знающими священное писаніе; мы ни мало не сомнѣваемся, однакоже, что они будутъ вѣчными, и будутъ такими, образецъ котораго показалъ Христосъ въ своемъ воскресеніи. Но какими бы эти тѣла ни были, какъ скоро проповѣдуется, что они будутъ нетлѣнными, безсмертными и ничѣмъ не мѣшающими тому созерцанію души, которымъ она устремляется къ Богу; какъ скоро и вы сами говорите, что въ небесахъ существуютъ безсмертныя тѣла безсмертно-блаженныхъ: почему иному думаете вы (а думаете вы такъ, чтобы казаться людьми, избѣгающими христіанской вѣры якобы на разумномъ основаніи), что всякое тѣло должно исчезнуть, чтобы мы были блаженными, если не потому, что Христосъ — повторяю опять — явился въ смиреніи, а вы горды? Быть можетъ, вы стыдитесь исправиться? И это—опять порокъ гордыхъ. Ученымъ—де людямъ стыдно изъ учениковъ Платона сдѣлаться учениками Христа, который своимъ Духомъ научилъ рыбака разсуждать и говорить такъ: *Въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово. Сей бѣ искони къ Богу. Вся тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть. Въ томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ челоукомъ. И свѣтъ во тѣмъ свѣтитсѣ; и тѣма его не обгьятъ* (Іоан. 1, 1—5). Одинъ платоникъ, какъ слыхали мы часто отъ святаго старца Симплиціана, бывшаго впоследствии еписко-

помѣ медіоланской церкви, говорилъ, что это начало святаго евангелія, посящаго названіе евангелія *отъ Іоанна*, должно бы быть начертано золотыми буквами и выставлено во всѣхъ церквахъ на самыхъ видныхъ мѣстахъ. Но на взглядъ гордыхъ, этотъ Богъ Учитель потому и не имѣетъ цѣны, что *Слово плоть бысть и вселися въ ны*; такъ что для этихъ несчастныхъ людей мало того, что они болѣютъ; они въ самой болѣзни своей еще гордятся и стыдятся врачевства, отъ котораго могли бы выздороувѣть. Такъ дѣлаютъ они не для того, чтобы подняться, а чтобы, падая, еще сильнѣе разбиться.

ГЛАВА XXX.

Что изъ ученія Платона Порфирій отвергъ, и что своимъ разногласіемъ съ нимъ исправилъ.

Если исправлять что-либо послѣ Платона представляется вамъ дѣломъ недостойнымъ; то зачѣмъ же исправилъ кое-что, да и не мало, самъ Порфирій? Известно, что по мнѣнію Платона, ¹⁾ души людей по смерти возвращаются даже въ тѣла животныхъ. Этого мнѣнія держался и учитель Порфирія, Плотинъ; но Порфирію оно совершенно справедливо не понравилось. Онъ съ своей стороны полагалъ, что души людей входятъ въ тѣла людей же, но не въ свои, которыя онѣ оставили, а въ другія, новыя. Ему постыднымъ казалось вѣрить, что мать, превращенная въ мула, можетъ, пожалуй, возить на себѣ сына; но не казалось постыднымъ думать, что мать, превращенная въ дѣвицу, можетъ быть, пожалуй, женою сына. Не гораздо ли благочестивѣе вѣрить тому, чему учили святые и не лживые ангелы, о чемъ говорили пророки по вдохновенію Духа Божія, что проповѣдывалъ Тотъ, о которомъ, какъ имѣющемъ придти Спаси-

¹⁾ In *Phaedone*, in *Timaeo* et *lib. 10 de republ.*

тель, предсказывали предпосланные вѣстники, и чему учили посланные Имъ апостолы, наполнившіе евангеліемъ весь міръ? Не гораздо ли, говорю, благочестивѣе вѣрить, что души людей возвращаются въ свои собственные тѣла, чѣмъ тому, что онѣ возвращаются въ тѣла совершенно иныя? Впрочемъ Порфирій, какъ я сказалъ, въ значительной степени исправилъ это мнѣніе: онъ думалъ, что души людскія могутъ входить только въ людей; звѣриныя же тюрьмы для нихъ не задумался разрушить. Онъ говоритъ даже, что Богъ для того далъ міру душу, чтобы познавая зло матеріи, она стремилась обратно къ Отцу и никогда уже не поддадала осверняющему соприкосновенію съ этимъ зломъ. Хотя въ этомъ отношеніи онъ разсуждаетъ и не такъ, какъ слѣдуетъ: потому что душа дана тѣлу скорѣе для того, чтобы дѣлать добро, а зла она не узнала бы, если бы его не дѣлала; тѣмъ не менѣе онъ исправилъ мнѣніе другихъ платониковъ въ томъ не маловажномъ отношеніи, что призналъ, что душа, очищенная отъ всякаго зла и пребывающая съ Отцемъ, никогда уже болѣе не испытаетъ зла. Этимъ мнѣніемъ онъ совершенно устранилъ другое, считающееся Платоновскимъ по преимуществу, именно ¹⁾, будто мертвые являются постоянно изъ живыхъ, а живые изъ мертвыхъ; и показалъ ложность того, что, очевидно слѣдуя Платону ²⁾, говоритъ Виргилій, будто души очищенныя, будучи посланы въ елисейскія поля (именемъ которыхъ въ миѳологіи означаются радости блаженныхъ), призываются къ рѣкѣ Леть, для того, чтобы получить тамъ забвеніе прошлаго:

*Лишенные памяти видятъ небесный сводъ снова
И снова желать начинаютъ въ тѣла возвратиться ³⁾.*

¹⁾ In Phedone.

²⁾ In lib. 10 de republ.

³⁾ Aeneid, 6.

Порфирію сираведливо это не нравилось. И въ самомъ дѣлѣ, глупо вѣрить, будто въ той жизни, которая не могла бы быть и блаженною, если бы не была вѣчною, души желаютъ мерзости тѣхъ и возвращаются въ нихъ оттуда, какъ будто высшее очищеніе производитъ то дѣйствіе, что душа стремится къ нечистотѣ! Ибо если совершенное очищеніе состоитъ въ томъ, что души забываютъ о всякомъ злѣ, а забвеніе зла производитъ желаніе тѣхъ, въ которыхъ душа могла бы снова предаваться злу: въ такомъ случаѣ высшее счастье будетъ очевидно причиной несчастія, совершенство мудрости—причиной глупости и высшая чистота—причиной нечистоты. И въ дѣйствительности душа не будетъ блаженною тамъ, гдѣ, пока она будетъ, нужно обманывать ее, чтобы она была блаженною. Она не будетъ блаженною, если не будетъ увѣренною въ своемъ блаженствѣ. А чтобы она была увѣренною, она должна будетъ имѣть ложное убѣжденіе, что вѣчно будетъ блаженною; потому что нѣкогда она снова будетъ несчастною. А для кого ложь будетъ источникомъ радости, какимъ образомъ для того возможна радость истинная? Порфирій принялъ это во вниманіе, и говорилъ, что очищенная душа стремится къ Отцу, чтобы никогда уже не подпадать оскверняющему соприсосновенію со зломъ. Итакъ нѣкоторые изъ платониковъ думаютъ ложно, будто необходимъ этотъ кругъ, по которому проходятъ и снова къ тому же возвращаются тѣ же самые. Да если бы это было и такъ, кабая была бы польза отъ этого знанія? Развѣ ужъ не осмѣлятся ли платоники ставить себя выше насъ на томъ основаніи, что мы еще въ настоящей жизни не знаемъ того, чего они, чистѣйшіе и мудрѣйшіе, не будутъ знать въ будущей лучшей жизни, и будутъ блаженными вслѣдствіе ложнаго убѣжденія? Если говорить такъ значитъ говорить величайшую нелѣпость и глупость, то мнѣніе Порфирія заслуживаетъ конечно предпочтенія сравнительно



съ мнѣніемъ тѣхъ, которые предполагають круги душъ, съ блаженствомъ и злополучіемъ, вѣчно смѣняющимися одно другое. А если это такъ, то въ лицѣ Порфірія мы имѣемъ платоника, который разногласить съ Платономъ къ лучшему: онъ усмотрѣлъ то, чего не видѣлъ тотъ, и не уклонился отъ поправокъ послѣ такого учителя, но истину поставилъ выше человѣка.

ГЛАВА XXXI.

Противъ аргумента платониковъ, на основаніи котораго они утверждаютъ, что душа совѣчна Богу.

Итакъ, почему бы намъ относительно предметовъ, изслѣдовать которыхъ мы не въ состояніи при помощи человѣческаго разума, не вѣрить скорѣе Божеству, которое и самую душу называетъ не совѣчною Богу, а сотворенною, которой прежде не было? Если платоники не хотятъ этому вѣрить, то на томъ, по ихъ мнѣнію достаточномъ, основаніи, что не бывшее вѣчнымъ прежде, не могло сдѣлаться вѣчнымъ послѣ. Хотя Платонъ весьма ясно говоритъ и о мірѣ и о сотворенныхъ Богомъ въ мірѣ богахъ, что они начали быть и имѣютъ начало; однако утверждаетъ, что они не будутъ имѣть конца, а по могущественнѣйшей волѣ Діміурга пребудутъ вѣчными. Но они придумали понимать это въ томъ смыслѣ, что въ данномъ случаѣ разумѣется-де начало не во времени, а въ преемствѣ. „Если бы, говорятъ они, нога отъ вѣчности стояла на пескѣ, то отъ вѣчности былъ бы подъ нею и слѣдъ; тѣмъ не менѣе никто не усумнился бы, что слѣдъ сдѣланъ ногою, и что ни одинъ изъ этихъ двухъ предметовъ не былъ раньше другаго, хотя одинъ изъ нихъ и сдѣланъ другимъ. Такъ точно, прибавляютъ они, и міръ, и созданные въ немъ боги, могли существовать вѣчно при вѣчномъ существованіи сотворившаго ихъ, и въ

тоже время быть сотворенными“. Но если душа существовала вѣчно, не слѣдуетъ ли сказать, что вѣчно существовало и ея злополучіе? Если же нѣчто, чего отъ вѣчности въ ней не было, начало существовать во времени; то почему же не могло случиться, что началъ существовать во времени и сама она, хотя прежде ея и не было? Съ другой стороны блаженство ея, имѣющее быть послѣ испытанія зла болѣе надежнымъ и, какъ самъ онъ признается, безконечнымъ, несомнѣнно началось во времени; не смотря на то оно будетъ существовать всегда, хотя прежде его и не было. Такимъ образомъ, разрушается вся та аргументація, на основаніи которой они думаютъ, что нѣтъ ничего, что не могло бы быть безконечнымъ по времени, кромѣ того, что не имѣетъ начала во времени. Оказалось, что есть блаженство души, которое имѣя начало во времени, конца во времени имѣть не будетъ. Такимъ образомъ человѣческая немощь должна уступить божественному авторитету; и мы должны относительно истиннаго благочестія вѣрить тѣмъ блаженнымъ и безсмертнымъ существамъ, которые не требуютъ себѣ почитанія, причествующаго, какъ они знаютъ, ихъ Богу, который и для насъ Богъ, и повелѣваютъ, чтобы жертвы мы приносили только Тому, жертвой кому вмѣстѣ съ ними должны быть и мы (какъ часто я говорилъ и буду говорить еще). Этою жертвою мы должны быть Ему чрезъ того Священника, который, принявши на себя человѣка и благоволивши быть въ немъ священникомъ, удостоилъ сдѣлаться за насъ жертвою даже до смерти.

ГЛАВА XXXII.

О всеобщемъ пути къ душевному спасенію, котораго Порфирій, худо ища, не нашелъ, и который открывается только благодатію Христоваго.

Такова религія, которая представляетъ собою всеобщій путь къ душевному спасенію; такъ какъ ни въ одной ре-



лиги, кромѣ этой, его получить нельзя. Это, такъ сказать, путь царскій, который одинъ ведетъ къ царству, не на временной поверхности колеблющемся, а утвержденному на незыблемомъ основаніи вѣчности. Когда же Порфирій въ концѣ первой книги: „О возвращеніи души“, говоритъ, что еще не образовалось никакой философской школы, которая представляла бы собою общій путь къ спасенію души, и что свѣдѣній объ этомъ пути онъ, чрезъ историческое изученіе, не получилъ ни изъ какой истиннѣйшей философіи, ни изъ обычаевъ и ученія индійцевъ, ни изъ посвященій халдеевъ, ни изъ другаго каковаго либо источника: то этимъ онъ признаетъ несомнѣнно, что какой-то путь существуетъ, только онъ еще не пришелъ къ его познанію. Такимъ образомъ, его не удовлетворило то, чему относительно спасенія души онъ старался научиться съ такимъ усердіемъ, и что, казалось ему, а вѣрнѣе—другимъ, будто онъ узналъ и усвоилъ. Онъ чувствовалъ, что ему недостаетъ еще каковаго-то высшаго авторитета, которому онъ долженъ былъ бы слѣдовать въ такомъ важномъ дѣлѣ. А когда онъ говорилъ, что ни изъ какой самой истиннѣйшей философіи онъ не узналъ еще такой доктрины, которая содержала бы всеобщій путь къ душевному спасенію, то этимъ, по моему мнѣнію, достаточно показываетъ, что или та философія, которой онъ былъ послѣдователемъ, не есть философія истиннѣйшая, или она не содержитъ въ себѣ такого пути. Да и какимъ образомъ можетъ быть она истиннѣйшею, если не содержитъ въ себѣ этого пути? Ибо какой иной всеобщій путь существуетъ къ спасенію души, кромѣ того, на которомъ спасаются всѣ души и помимо котораго не спасается ни одна душа? А когда, прибавляя, онъ говоритъ: „ни изъ обычаевъ и ученія индійцевъ, ни изъ посвященій халдеевъ, ни изъ другаго каковаго-нибудь источника“: то яснѣйшимъ образомъ показываетъ, что ни въ томъ, чему научился онъ у индійцевъ, ни въ

томъ, что узналъ отъ халдеевъ, такого всеобщаго пути къ спасенію души не содержится; и не въ состояніи былъ скрыть, что заимствовалъ у халдеевъ тѣ божественныя изреченія, о которыхъ упоминаетъ постоянно. Какой же путь разумѣть онъ подъ всеобщимъ путемъ къ спасенію души, который еще не найденъ и свѣдѣній о которомъ онъ еще не получилъ, посредствомъ историческаго изученія, ни изъ какой истиннѣйшей философіи и ни изъ какихъ ученій упомянутыхъ народовъ, которые считаются великими и какъ бы божественными: такъ какъ у нихъ по преимуществу было развито любопытство къ познанію и почитанію нѣкоторыхъ ангеловъ? Какой это всеобщій путь, какъ не тотъ, который указанъ свыше не каждому народу, какъ путь особенный, а всѣмъ народамъ, какъ путь общій? А что такой путь дѣйствительно существуетъ, въ этомъ не сомнѣвался подобный, одаренный недюжинными способностями, человекъ. Онъ вѣрилъ, что божественное провидѣніе не могло оставить чело-вѣческій родъ безъ такого всеобщаго пути къ душевному спасенію. Онъ говоритъ, что путь такой есть, но что это столь благое и великое пособіе имъ еще не найдено, еще не познано. И не удивительно. Порфирій жилъ еще въ такое время, когда на этотъ всеобщій путь къ спасенію души, который есть не что иное, какъ христіанская религія, попущено было нападать чтилелямъ идоловъ и демоновъ и земнымъ царямъ, для увеличенія числа и увѣковѣченія памяти мучениковъ, т. е. свидѣтелей истины, показавшихъ, что за благочестивую вѣру и въ доказательство истины надлежитъ терпѣть всякое тѣлесное зло ¹⁾. Порфирій видѣлъ это и полагалъ, что вслѣдствіе такого рода преслѣдованій путь этотъ скоро погибнетъ и что, слѣдовательно, онъ не есть всеобщій путь къ душевному спасенію: онъ не понималъ,

¹⁾ Порфирій жилъ при Діоклитіанѣ, при которомъ на христіанъ воздвигнуты были самыя жестокия гоненія,



что тѣ страданія, которыя поражали его и которымъ опасался онъ подвергнуться въ случаѣ избранія этого пути, служатъ скорѣе подтвержденіемъ и сильнѣйшимъ свидѣтельствомъ въ пользу его.

Итакъ вотъ этотъ всеобщій, т. е. указанный божественнымъ милосердіемъ всѣмъ народамъ, путь къ спасенію человѣческой души. Для нѣкоторыхъ онъ уже открылся; для нѣкоторыхъ же имѣеть открыться. И не надлежало, и не должно будетъ сказать ему: „Почему только теперь? почему поздно?“ Ибо для человѣческаго ума неудобопроницаемы со- вѣты Открывающаго. Это признавалъ и Порфирій, когда говорилъ, что этотъ даръ Божій еще не полученъ и что онъ не имѣлъ еще о немъ свѣдѣній. Онъ не считалъ себя вправѣ сомнѣваться въ дѣйствительности его потому только, что онъ не увѣровалъ въ него или не узналъ его. Итакъ, говорю, вотъ этотъ всеобщій путь къ душевному спасенію, о которомъ вѣрный Авраамъ получилъ божественное обѣтованіе: *И благословятся о сѣмени твоёмъ вси языцы земнии* (Быт. XXII, 18) Хотя онъ былъ родомъ халдей, но чтобы онъ могъ получить такого рода обѣтованія и чтобы отъ него распространилось *сѣмя вчиненное ангелами рукою Ходатая* (Гал. III, 19), въ которомъ заключается этотъ всеобщій, т. е. данный всѣмъ народамъ, путь ко спасенію души, ему повелѣно было оставить свою землю, свой родъ и домъ отца своего (Быт. XII. 1). Освободившись такимъ образомъ первоначально отъ халдейскихъ суевѣрій, онъ сталъ потомъ чителемъ единого истиннаго Бога и непреложно увѣровалъ въ Его обѣтованія. Вотъ тотъ всеобщій путь, о которомъ въ святомъ пророчествѣ сказано: *Бже, ущедри ны, и благослови ны, просвети лице твое на ны, и помилуй ны: познати на земли путь твой, во всѣхъ языцехъ спасеніе твое* (Пс. LXVI, 1—3). Поэтому гораздо позднѣе, по принятіи плоти отъ сѣмени Авраамова, самъ Спаситель говорить

о Себѣ: *Азъ есмь путь, и истина, и животъ* (Іоан. XIV, 6). Вотъ тотъ всеобщій путь, о которомъ гораздо раньше этого времени сказано было пророкомъ: *Яко будетъ въ послѣднія дни явлена гора Господня, и домъ Божій на вершъ горъ, и возвысится превъше холмовъ: и прійдутъ къ ней вси языцы. И пойдутъ языцы мнози, и рекуть: прійдите, и възйдемъ на гору Господню, и въ домъ Бога Іаковля, и възвѣститъ намъ путь свой, и пойдѣмъ по нему. Отъ Сіона бо изыдетъ законъ, и слово Господне изъ Іерусалима* (Исх. II, 2—4). Итакъ этотъ путь не есть путь одного народа, а всѣхъ народовъ. Законъ и слово Господа не остались на Сіонѣ и въ Іерусалимѣ, а выступили оттуда, чтобы распространиться по всей вселенной. Поэтому самъ Ходатай, послѣ своего воскресенія, говоритъ ужаснувшимся ученикамъ своимъ: *Подобаетъ скончатися всѣмъ написаннымъ въ законъ Моисеовъ и пророцъхъ и псалмъхъ о мнѣ. Тогда отверзе имъ умъ, разумѣти писанія. И рече имъ: яко тако писано есть, и тако подобаше пострадати Христу, и воскреснути отъ мертвыхъ въ третій день, и проповѣдатися во имя его покаяніе о отпущеніи грѣховъ во всѣхъ языцъхъ, наченіе отъ Іерусалима* (Лук. XXIV, 44—48). Итакъ, вотъ всеобщій путь къ спасенію души, который святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва немногимъ людямъ, пріобрѣтавшимъ, гдѣ было то для нихъ возможно, благодать Божію, а потомъ въ особенности еврейскому народу, самая священная республика котораго была, такъ сказать, пророчествомъ и предвозвѣщеніемъ Града Божія, который долженъ былъ составиться изъ всѣхъ народовъ,—указывали скиніей, храмомъ, священствомъ и жертвами, предрекали нѣкоторыми ясными, а нѣкоторыми и таинственными, изреченіями. Явившійся же во плоти самъ Ходатай и Его блаженные апостолы, открывая благодать новаго завѣта, яснѣе указали то, что въ прежнія вре-



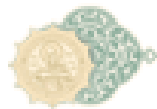
мена означено было съ нѣкоторою прикровенностію примѣнительно къ возрастамъ человѣческаго рода, какъ то угодно было распорядить Премудрому Богу; причемъ подтвержденіемъ служили чудесныя дѣла божественныя, изъ коихъ о нѣкоторыхъ я уже сказалъ выше. Не только совершались явленія ангеловъ и звучали слова небесныхъ служителей,—но и люди чистосердечно благочестивые, дѣйствуя словомъ Божиимъ, изгоняли нечистыхъ духовъ изъ тѣла и чувствъ человѣка; ищѣяли недостатки и болѣзни тѣлесныя; заставляли исполнять божественныя повелѣнія дивныхъ животныхъ, земныхъ и водныхъ, птицъ небесныхъ, деревья, стихіи, свѣтила; подчиняли себѣ силы ады; воскрешали мертвыхъ. Не говорю уже объ собенныхъ и чрезвычайныхъ чудесахъ самого Спасителя, а главное—о чудѣ Его рожденія и воскресенія. Въ первомъ Онъ показалъ тайну дѣтства матери, а во второмъ примѣръ тѣхъ, которые имѣютъ въ концѣ вѣковъ воскреснуть. Этотъ путь очищаетъ всего человѣка и приготовляетъ смертнаго къ безсмертію во всѣхъ частяхъ, изъ которыхъ состоитъ человѣкъ. Ибо истиннѣйшій и могущественнѣйшій Очиститель и Спаситель затѣмъ и принялъ на Себя всего человѣка, чтобы не искали инаго очищенія для той части, которую Порфирій называетъ умною, инаго—для той, которую онъ называетъ чувственною, и инаго—для самого тѣла. Помимо этого пути, который всегда былъ открытъ роду человѣческому,—частію когда все это предвозвѣщалось какъ имѣющее совершиться, частію когда возвѣщалось какъ уже совершившееся,—никто не спасся, никто не спасается и никто не спасется.

Порфирій говоритъ, что изученіе исторіи еще не дало ему свѣдѣній о всеобщемъ пути къ душевному спасенію. Но что же можно найдти или болѣе славнаго или болѣе вѣрнаго въ сравненіи съ исторіей, которая побѣдила весь міръ съ такимъ возвышеннымъ авторитетомъ и въ которой повѣ-

ствуется о столь великомъ прошломъ, а равно предска-
зывается о такомъ будущемъ, изъ котораго многое мы видимъ
уже совершившимся, а что еще не совершилось, должно, какъ
несомнѣнно надѣемся, совершиться? Порфирій, или какіе бы
тамъ ни были платоники, не могутъ же относительно этого
пути презирать предсказанія и пророчества о земныхъ будто-
бы, имѣющихъ отношеніе къ настоящей смертной жизни,
предметахъ, какъ заслуженно относятся они съ презрѣніемъ
ко всякимъ другимъ предсказаніямъ и пророчествамъ, совер-
шаемымъ при помощи какихъ бы то ни было способовъ или
искусствъ. Они отрицаютъ, чтобы эти послѣднія слѣдовало
считать дѣломъ великихъ людей, или вообще дѣломъ вели-
кимъ. И справедливо. Такія пророчества и прорицанія или
совершаются вслѣдствіе предомущенія нѣкоторыхъ низшихъ
причинъ подобно тому, какъ при помощи медицинской науки,
на основаніи симптомовъ, дѣлаются часто предположенія объ
исходѣ болѣзни; или же возвѣщаются нечистыми демонами
какъ ихъ собственныя предположенныя дѣйствія, право на
которыя они нѣкоторымъ образомъ усвояютъ себѣ какъ по
отношенію къ умамъ и желаніямъ людей нечестивыхъ, что-
бы руководить ихъ въ исполненіи этихъ желаній, такъ и
по отношенію къ низшей матеріи немощной человѣческой
природы. Не о такихъ вещахъ старались пророчествовать,
какъ о вещахъ великихъ, святые люди, шедшіе по всеоб-
щему пути душевнаго спасенія; хотя и подобныя вещи не
ускользали отъ нихъ и часто, чтобы имъ вѣрили, предска-
зывали о такомъ, что не могло быть доступнымъ для чувствъ
смертныхъ и легко объясняемымъ опытностію. Было другое
поистинѣ великое и божественное, что, познавъ, насколько
то было дано, волю Божію, они предсказывали какъ имѣю-
щее быть. Въ писаніяхъ, указывающихъ этотъ путь, пред-
сказаны и обѣтованы: Христосъ, имѣющій придти во плоти,
и то, что столь славнаго совершилось въ Немъ и исполни-
лось во имя Его; покаяніе людей и обращеніе ихъ воли къ

Богу; прощеніе грѣховъ; благодать праведности; вѣра благочестивыхъ, и по всей вселенной множество вѣрующихъ въ истинное божество; ниспроверженіе почитанія идоловъ и демоновъ, и упражненіе посредствомъ искушеній; очищеніе пресуспѣвающихъ и освобожденіе ихъ отъ всякаго зла; день суда; воскресеніе мертвыхъ; вѣчное осужденіе общества нечестивыхъ, и вѣчное царство славнѣйшаго Града Божія, наслаждающагося безсмертно лицезрѣніемъ Бога. Изъ всего этого мы видимъ столь многое исполнившимся, что съ истиннымъ благочестіемъ надѣмся на исполненіе и остальнаго. Тѣ, которые, согласно свидѣтельству священныхъ писаній, предсказывающихъ и подтверждающихъ этотъ путь, не вѣрятъ, и потому не понимаютъ, что этотъ путь прямо приводитъ къ самому видѣнію Бога и къ вѣчному общенію съ Нимъ, могутъ нападать на этотъ путь, но уничтожить его не могутъ.

Поэтому въ оканчиваемыхъ десяти книгахъ мы, хотя и не вполне удовлетворили требованіямъ иныхъ, удовлетворили—насколько истинному Богу и Господу угодно было помочь намъ—любви нѣкоторыхъ, опровергнувъ возраженія нечестивыхъ, которые своихъ боговъ предпочитаютъ Создателю святаго Града, разсужденіе о которомъ мы взяли своею задачею. Изъ этихъ десяти книгъ первыя пять направлены противъ тѣхъ, которые думаютъ, что боговъ должно почитать ради благъ настоящей жизни; послѣднія же пять противъ тѣхъ, которые полагаютъ, что почитаніе боговъ слѣдуетъ удержать ради жизни, которая имѣетъ наступить по смерти. Теперь, согласно данному въ первой книгѣ обѣщанію, я изложу съ помощію Божіею то, что считаю нужнымъ сказать о началѣ, распространеніи и предназначенномъ концѣ обоихъ Градовъ, которые, какъ мы сказали, переплетены и взаимно перемѣшаны къ настоящемъ вѣкѣ.



ТРУДЫ

КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ

АКАДЕМИИ.



1881.

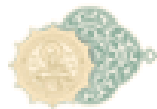
ТОМЪ ВТОРОЙ.



КИЕВЪ.

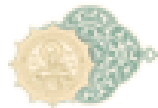
Типографія Г. Т. Корчанъ-Новицкаго, Михайловская улица, соб. домъ.

1881.



Печатать дозволяется. 2 мая 1881 г.

Киевской духовной Академіи
экстраординарный профессор *А. Оленицкий.*



ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ДОГМАТИЧЕСКОМУ БОГОСЛОВІЮ.

(Продолженіе *).

III.

Отношеніе ученія о Св. Троицѣ къ разуму.

§ 146.

Непостижимость этого ученія для разума.

Древніе отцы и учителя церкви больше, чѣмъ кто либо, углублявшіеся въ ученіе о Троицѣ, смотрѣли на него не иначе, какъ на высочайшую тайну вѣры, такого рода тайну, которая не только самимъ по себѣ разумомъ не можетъ быть добыта или открыта, но и достаточно не можетъ быть имъ понята послѣ откровенія ея самимъ Богомъ. *Св. Аванасій*, напр. указавши на то, чего нужно держаться, на основаніи откровеннаго и церковнаго ученія, исповѣдуя Троицу, при этомъ замѣчаетъ: „до этого простирается въ людяхъ вѣденіе, здѣсь предѣлъ того, что херувимы закрываютъ крыльями... Если всякому сотворенному существу то тѣмъ паче намъ, людямъ, невозможно изречь что либо достойное о неизреченномъ“ ¹⁾. Что ни изыскивается изъ стоящаго по другую сторону насъ, говоритъ *Иларій*, что

*) См. Труды Киев. дух. Академіи, за м. февраль, 1881 г.

¹⁾ Ad Serap. epist. 1. n. 17.

себя ни открываетъ, что ничѣмъ не затрогивается и не обнимается, то находится внѣ выраженія словъ, внѣ чуткости чувствъ и внѣ воспріимчивости мысли. Поэтому сущестѣ Тройцы (*rei ipsius natura*) превышаетъ выразимость словъ: незримый ея свѣтъ ослабляетъ (духовное) чувство зрѣнія и то, что (въ ней) не объемлется никакою границею, превышаетъ силу разумнія ¹⁾. По *Григорію назіанзену*, оди возможно и нужно знать, что божественная единица заключается въ Тройцѣ, и Тройца, въ которой раздѣльность и единство непостижимы ²⁾, заключается въ Единствѣ, а если бы кто попытался достигнуть большаго, съ тѣмъ должны бы было произойти тоже, что бываетъ съ прерывающимся отъ чрезмѣрнаго напряженія голосомъ, или съ ослабввающимъ и даже совершенно тупящимся зрѣніемъ, когда онъ пытается поймать солнечный лучъ ³⁾. „Какой образъ разсужденія, взываетъ *Августинъ*, какая сила и могущество разсудка, какая живость ума и проникаемость соображенія покажутъ намъ .. какъ существуетъ Тройца ⁴⁾! Что такое она есть, это неизреченно, этого не можетъ изъяснит даже языкъ ангельскій, а тѣмъ болѣе человѣческій“ ⁵⁾.

Въ основѣ этого воззрѣнія на отношеніе божественной троичности къ разуму,—лежащая мысль совершенна ясна и неоспорима. Ибо мыслимое ли дѣло, чтобы поставленный въ предѣлы конечнаго нашъ разумъ могъ своею собственною силою перешагнуть ихъ и подняться на такую высоту, чтобы, подобно тому какъ наблюдаетъ и познает все конечное, сдѣлаться зрителемъ и наблюдателемъ и только безконечнаго существа божественнаго вообще

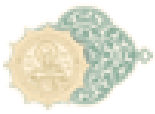
¹⁾ De Trinit. lib. II. n. 5.

²⁾ Orat. 25. n. 17.

³⁾ Orat. 20. n. 10.

⁴⁾ De Trinit. lib. XV. c. 6.

⁵⁾ De Symbol. ad catech. c. 9. Non dico, говорить *Иеронимъ*, „mysterio Trinitatis, cujus recta confessio est ignoratio scientiae (In Isaia lib. XVIII. n. 1).“



но и того, что составляет самую внутреннюю и глубочайшую его сторону, т. е. существующую въ немъ тринность Божескихъ лицъ? Если для насъ, по слову Апостола, недосыгаемо и то, что есть и происходитъ въ природѣ духа подобныхъ же намъ существъ (1 Кор. 2, 11), то что сказать о существующемъ и происходящемъ въ невообразимыхъ глубинахъ духовной природы Божіей? О духѣ же подобныхъ намъ конечныхъ существъ мы еще можемъ судить по нашему собственному духу, который совершенно одинаковой съ нами природы, но какое разстояніе между нашимъ конечнымъ духомъ и Духомъ безконечнымъ! Правда, конечный духъ нашъ есть образъ и подобіе Духа безконечнаго, и даже своего рода отпечатокъ божеской тринности носить на своихъ тройственныхъ силахъ духовныхъ, и ихъ тройственныхъ отправленіяхъ и дѣятельностяхъ. Но образъ и притомъ конечный, тварный образъ, далеко не то, что самый безконечный и самобытный первообразъ. Если, поэтому, на основаніи перваго, мы отчасти и можемъ подниматься своею мыслію къ послѣднему, особенно воспособляясь въ семъ случаѣ откровеннымъ ученіемъ о Троицѣ, то при этомъ не должны забывать того, какая огромная разность или пропасть лежитъ между тѣмъ, по чемъ мы умоключаемъ или судимъ о божественной Троицѣ и самую Троицею, и какъ, поэтому, наше представленіе или знаніе о Ней должно быть слабо, скудно и несовершенно сравнительно съ самимъ существомъ предмета.

§ 147.

Небезусловная ея недовѣдомость или непонятность.

Но это не означаетъ еще того, чтобы тайна тринности Божества была абсолютно недоступною и непонимаемою для разума, такъ что если бы разумъ захотѣлъ ее принять, то долженъ бы былъ при этомъ совершенно отказаться отъ своей мыслительной дѣятельности, и принять ее,

какъ нѣчто совершенно ему чуждое и стоящее въ противорѣчіи съ требованіями его познавательной природы. Если бы было такъ, то напрасно бы было и самое откровеніе Божіе о Троицѣ, потому что въ этомъ случаѣ оно не могло бы привиться къ сознанію людей, и навсегда должно бы было сдѣлаться для него чуждымъ и безплоднымъ. Между тѣмъ, какъ мы знаемъ, вѣра въ тріединаго Бога съ самаго начала христіанства такъ внутренно и нераздѣльно слеплась съ религиознымъ сознаніемъ вѣрующихъ, что стала навсегда главною и существенною его стихіею. Ее приняли и усвоили себѣ не только простые люди, все принимающіе на вѣру, въ простотѣ сердца, но и люди мысли и науки, относившіеся къ истинамъ христіанскимъ съ умѣстною долею разсужденія и здоровой критики. Ясный знакъ, что христіанское ученіе о Троицѣ не заключало въ себѣ ничего такого, что нужно бы было принимать разуму не сознательно и разумно, а съ явнымъ для него насиліемъ или противорѣчіемъ законамъ его мысли. Главное затрудненіе здѣсь представлялось въ томъ, какъ въ одно и тоже время мыслить Бога и единымъ и троичнымъ. Этого рода трудности не скрывали отъ себя и древніе учителя церкви, но въ тоже время они вовсе считали неумѣстнымъ предполагать здѣсь какое либо противорѣчіе. Почему же? Потому, конечно, что очень хорошо знали, что христіанскимъ ученіемъ о тріединомъ Богѣ вовсе не требовалось того, чтобы мыслить Бога единымъ троичнымъ въ одномъ и томъ же отношеніи, а предполагалось необходимымъ мыслить Его единымъ въ одномъ отношеніи и троичнымъ въ другомъ, а именно единымъ въ отношеніи къ Божеству, а троичнымъ въ отношеніи къ существующимъ въ Божествѣ тремъ—Отцу, Сыну и Святому Духу. Потому-то они никогда не позволяли ни себѣ ни другимъ говорить о Богѣ такъ, что есть вмѣстѣ и единый Богъ и три Бога, но обыкновенно выражались такъ, что Богъ единъ, но этотъ же единый Богъ есть Отецъ со величеніемъ Сына и Святаго Духа. Впослѣдствіи времени, когда

точнѣе было опредѣлено ученіе о Троицѣ, господствующей въ церкви формулою, какъ извѣстно, стала формула, что въ Богѣ существо одно, а ипостасей три: формулою же этою еще яснѣе показывалось, что подъ тѣмъ, что въ Богѣ есть единого, нужно мыслить одно, а подъ тѣмъ, что въ Немъ есть троиственнаго, нужно мыслить другое, что, именно, подъ единымъ въ Богѣ нужно разумѣть Его существо, а подъ троиственнымъ—Его ипостаси.

Правда, и при такомъ образѣ воззрѣнія на Троицу остается для насъ совершенно непостижимымъ и недовѣдомымъ то, какимъ образомъ могутъ существовать и существовать въ Богѣ при одномъ существѣ ипостасей или лицъ три, тогда какъ на всегдашнемъ опытѣ нашемъ мы видимъ и знаемъ одинъ только образъ соотношенія между существомъ и личностію, образъ внутренняго слитія или тождества существа съ личностію въ формѣ индивидуума. Недостижимымъ также и недовѣдомымъ для насъ остается и то, какимъ образомъ существуютъ въ Троицѣ три лица и равносущныя или совершенно между собою равныя, и въ то же время такъ различныя, что одно изъ нихъ является началомъ другихъ, а другія поставлены отъ Него въ зависимости по бытію своему, что въ обыкновенномъ опытѣ считается всегда признакомъ неравенства между лицами. Но все это для нашего разума составляетъ непостижимое и недовѣдомое, но ничуть не противорѣчіе. Вправѣ ли мы, рассуждая о существѣ Божіемъ, переносить на него тѣ границы и формы индивидуальнаго бытія, подъ которыми существуетъ существо человѣческое, когда, будучи безконечнымъ, существо Божіе стоитъ выше всего этого; когда оно, поэтому, не есть ни родъ, ни видъ, или конечный индивидуумъ? Вправѣ ли мы, далѣе, рассуждая о лицахъ Божескихъ, переносить цѣликомъ на нихъ тѣ условія и формы бытія, съ которыми необходимо связана конечная личность человѣческая? Если же нѣтъ, то ясно, что мы не имѣемъ никакого основанія необходимо предполагать и того, чтобы въ Божествѣ образъ соотношенія между существомъ



ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

и личнымъ бытіемъ былъ тотъ же, какой замѣчается въ конечныхъ и ограниченныхъ личностяхъ человѣческихъ. Не менѣе было бы неумѣстно и неосновательно также предполагать и то, будто бы отличительныя для троичныхъ лицъ — отчество, сыновство и исходность съ такими оттѣнками и ограниченіями существуютъ въ Божествѣ, съ какими онѣ мыслятся въ существахъ конечныхъ, и отсюда приходитъ къ тому умозаключенію, что различіе лицъ въ Божествѣ стоитъ въ противорѣчій съ ихъ равенствомъ. Какъ рождательность и изводительность, такъ рожденіе и исхожденіе не составляютъ въ Божествѣ чего либо такого, что само распадалось бы на совершенно различныя и отдѣльныя другъ отъ друга вида, или же вслѣдствіе чего Божеское существо дѣлилось бы на большія или меньшія части. Онѣ напротивъ составляютъ собою существенную и неотъемлемую принадлежность самаго же божескаго существа, внутри котораго и въ неразрывной связи съ которымъ онѣ всегда возникаютъ и пребываютъ, а потому при всемъ своемъ различіи онѣ одинаково вѣчны, одинаково неизмѣнны, и слѣдовательно одинаково божественны, какъ и то единое и нераздѣльное Божеское существо, которое составляетъ ихъ общее и нераздѣльное достояніе.

Итакъ, повторяемъ, истина троичности лицъ въ Божествѣ есть истина только стоящая выше разума и разумѣнія человѣческаго; а въ себѣ самой она не заключаетъ ничего противорѣчащаго, или такого, что препятствовало бы разуму принять ее безъ противорѣчія законнымъ требованіямъ своей мысли.

§ 148.

Возможность нѣкотораго ея уясненія или приближенія къ разуму при посредствѣ аналогическаго способа познания.

И мало того, что можемъ безъ противорѣчія себѣ принять ее и усвоить своимъ разумомъ, — мы можемъ даже

отчасти уяснить и приблизить ее къ своему разуму посредствомъ аналогическаго пути познанія, въ чемъ дали намъ примѣръ и древніе отцы и учителя церкви. Чтобы мысль о троичности Божіей сдѣлать болѣе близкою и удобопонятною для разума, они очень часто обращались къ аналогіямъ. то источника, ключа и потока, то корня, ствола древеснаго и плода, то солнца, луча и свѣта, то огня, блеска и теплоты, или трехъ свѣтильниковъ ¹⁾, и т. п. Но всѣ эти аналогіи, хотя съ той или другой стороны отчасти уяснявшія мысль о Троицѣ, были, очевидно, очень далеки отъ сущности предмета, такъ какъ онѣ брались отъ однихъ чувственныхъ вещей и явленій, не имѣющихъ ничего общаго съ духовно личнымъ бытіемъ Божіимъ. Потому-то *Григорій назіанзенъ*, имѣя въ виду по преимуществу аналогіи этого рода, совѣтовалъ или пользоваться ими съ большою осторожностью, или же вовсе оставлять ихъ изъ опасенія, чтобы изъ нихъ не привзошло что либо чуждое въ образъ церковнаго представленія о Троицѣ ²⁾.

¹⁾ *Tertull.* Advers. Prax. cap. VIII; *Athanas.* Contr. Arian. orat. IV; *Gregor. Naz.* De Theolog. orat. V. *Gregor. Nyssen.* Contr. Eunom. lib. I.

²⁾ «Чего я ни разсматривалъ самъ съ собою въ любовѣдущемъ умѣ своемъ, говоритъ *св. Григорій назіанзенъ*, тѣмъ ни обогащалъ разума, гдѣ ни искалъ подобія для сего (таинства пресв. Троицы); но не нашелъ къ чему бы должному можно было примѣнить Божіе естество. Если и отыскивается малосходное сходство, то гораздо больше ускользаетъ, оставляя меня долу вмѣстѣ съ тѣмъ, что избрано для сравненія. По примѣру другихъ представлялъ я себѣ родникъ, ключъ и потокъ, и разсуждалъ: не имѣютъ ли сходства съ однимъ Отцемъ, съ другимъ Сыномъ, съ третьимъ Духъ Святый? Ибо родникъ, ключъ и потокъ нераздѣльны временемъ, и сопрываемость ихъ непрерывна, хотя и кажется, что они раздѣлены тремя свойствами. Но я убоялся, во первыхъ, чтобы не допустить въ Божествѣ какого-то теченія, никогда не останавливающагося, во вторыхъ, чтобы такимъ подобіемъ не ввести и численнаго единства. Ибо родникъ, ключъ и потокъ въ отношеніи къ числу составляютъ одно, различны же только въ образѣ представленія. Бралъ я опять въ разсмотрѣніе солнце, лучъ и свѣтъ. Но и здѣсь—опасеніе, чтобы въ несложномъ естествѣ не представить какой-либо сложности, примѣчаемой въ солнцѣ и въ томъ, что отъ солн-



Болѣе же близкою и естественною аналогіею, къ которой для поясненія божественной Троицы, обращались древніе учителя, была аналогія духа человѣческаго, та самая аналогія, которая служитъ опорой для всѣхъ вообще представленій нашей мысли о Богѣ, какъ высочайшемъ и личномъ духѣ. Начало пользованія этого рода аналогіею положилъ еще *св. Іустинъ*, который въ умѣ человѣческомъ видѣлъ образъ Бога Отца, а въ словѣ—образъ Его Сына, въ отношеніи же между умомъ и словомъ видѣлъ образъ отношенія Отца къ Сыну. Іустину же въ этомъ отношеніи слѣдовали всѣ древніе христіанскіе апологеты, и не мало изъ позднѣйшихъ учителей церкви ¹⁾. Но эта изъ духа человѣческаго бравшаяся аналогія, что само собою очевидно, была отрывочною и неполною, и если она отчасти помогала уясненію образа отношеній между Отцемъ и Сыномъ, то вовсе не касалась отношеній Святаго Духа, какъ къ Отцу, такъ и къ Сыну. Поэтому, для того, чтобы восполнить ее и сдѣлать удобопримѣнимою ко всей божественной Троицѣ требовалось въ духѣ человѣческомъ отыскать такого рода

ца; во вторыхъ, чтобы, приписавъ сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочія лица, и не содѣлать ихъ силами Божиими, которыя въ Отцѣ существуютъ, но не самостоятельны. Потому что и лучъ и свѣтъ суть не солнце, а въ которыхъ солнечныя изліянія и существенныя качества солнца... И вообще янчого не нахожу, что, при разсмотрѣніи представляемаго, остановило бы мысл на избираемыхъ подобіяхъ, развѣ кто съ должнымъ благоразуміемъ возьметъ образъ что нибудь одно и отброситъ все прочее. Наконецъ, заключилъ я, что всего лучше отступить отъ всѣхъ образовъ и тѣней, какъ обманчивыхъ и далеко не достигающихъ до истины, держаться же образа мыслей болѣе благочестиваго, остановившись на немногихъ реченіяхъ, имѣть руководителемъ Духъ и какое озареніе получено отъ Него, то сохраняя до конца, съ нимъ, какъ искреннимъ сообщникомъ и собесѣдникомъ, проходить настоящій вѣкъ, а имѣя силу и другихъ убѣждать, чтобы поклонялись Отцу и Сыну и Святому Духу—единому Божеству и единой силѣ“ (Orat. 31. п. 31 et 32).

¹⁾ Даже *Дамаскинъ* повторяетъ еще аналогію ума и слова для поясненія отношеній между Отцомъ и Сыномъ (De fid. orthodox. lib. I. c. 6).

стороны или формы его бытія, которыя могли бы служить и дѣйствительно служили пояснительными указаніями на всѣ три лица Божества, и ихъ внутреннее соотношеніе между Собою. Это-то и пытался сдѣлать бл. Августинъ, въ какомъ отношеніи онъ и заслуживаетъ особеннаго нашего вниманія.

По *Авугстину*, всѣ существа, даже низшія человѣка, потому самому, что они составляютъ твореніе, а вмѣстѣ съ симъ и откровеніе Божіе, носятъ на себѣ нѣкоторыя слѣды божественной тринитости ¹⁾. Такъ, напр. каждое существо представляетъ собою нѣчто единое, въ себѣ сосредоточенное, вмѣстѣ же съ этимъ имѣетъ особенности, которыми отличается отъ другихъ внѣ его находящихся существъ, и въ то же время не выходитъ изъ общаго порядка вещей ²⁾. Но все это слишкомъ темные и слабые оттѣнки божественной Троицы, потому что слишкомъ отдаленно вообще сходство съ Божествомъ всѣхъ тварей, стоящихъ ниже человѣка. Человѣкъ же, возвышенный надъ всѣми земными существами, не только схожъ съ Божествомъ, но и есть Его образъ ³⁾. Въ немъ, поѣтому, должны быть и дѣйствительно есть болѣе замѣтные и ясные отобразы Троицы. Одинъ изъ

¹⁾ Haec de libro sapientiae propterea posui ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodam modo gradatim donec ad mentem hominis pervenirem, quae-sisse indicia summae illius trinitatis quam quaerimus cum deum quaerimus (De Trinit. lib. XV c. 2. n. 3). Quid enim non pro suo genere ac pro suo modulo habet similitudinem dei, quando quidem deus fecit omnia bona valde, non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est? In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni (De Trinit. lib. XI. c. 8. n. 8).

²⁾ Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat (De vera relig. c. 7. n. 13).

³⁾ De Trinit. lib. XI. c. 5. n. 8; lib. XV. c. 1. n. 1.

таковыхъ отобразовъ мы уже можемъ замѣтить во виѣ обращенномъ человѣкѣ, когда обратимъ вниманіе на то, какъ онъ при помощи зрѣнія разсматриваетъ и познаетъ виѣ его находящіеся видимые предметы. Предъ глазомъ его обыкновенно находится предметъ, въ глазъ же въ это время отпечатлѣвается образъ предмета, а при вниманіи къ этому образу со стороны воли образуется ощущеніе, которое соединяетъ въ себѣ во едино то и другое. Между тѣмъ такимъ образомъ воспринятый внутрь насъ предметъ, чтобы сдѣлаться внутреннимъ достояніемъ нашего духа, проходитъ чрезъ новый тройственный процессъ духовный, указывающій опять на Троицу. Сперва онъ существуетъ въ нашей памяти, какъ только одинъ снятый съ дѣйствительности образъ, затѣмъ силою мысли онъ обращается въ мысленный отобразъ или отвлеченное представленіе, а отсюда возникаетъ въ духѣ понятіе, заключающее въ себѣ связь и единство того и другаго ¹⁾).

Но эти отобразы заключаютъ въ себѣ еще не мало темныхъ тѣней, набрасываемыхъ значительною долею примѣси виѣшняго или чувственного элемента ²⁾). Нужно, поэтому, глубже низойти въ болѣе внутреннюю и сокровеннѣйшую область нашего духа, въ область отрѣшенную отъ всего чувственного, чтобы узрѣть здѣсь болѣе чистыя и свѣтлыя отображенія Божественной Троицы. Разсматриваемый въ себѣ самомъ, независимо отъ всего виѣшняго и

¹⁾ Atque ita exterioris hominis trinitas prius in iis, quae cernuntur extrinsecus, ex corpore scilicet quod videtur, et forma, quae inde acie cernentis imprimitur, et utrumque copulantis intentione voluntatis, aparuit. Sed haec tria non inter se aequalia, nec unius esse substantiae claruerunt. Deinde in ipso animo, ab iis quae extrinsecus sensa sunt velut introducta inventa est altera trinitas, ubi apparerent eadem tria unius esse substantiae: imaginatio corporis quae in memoria est et inde formatio cum ad eam convertitur acies cogitantis, et utrumque conjugens intentio voluntatis (Ibid. lib. XV. c. 3. n. 5).

²⁾ De Trinit. lib. XV. c. 3. n. 5. Сравн. lib. XI. c. 5. n. 8.

чувственнаго, духъ нашъ есть умъ, есть знаніе, которымъ познаетъ себя, и есть любовь, которою себя и свое знаніе любить (*mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*). Эти три существующіе въ нашемъ духѣ равны между собою и одной сущности¹⁾. Таковы же точно въ разумномъ духѣ нашемъ память, разсудокъ и любовь или воля (*memoria, intelligentia et dilectio sive voluntas*)²⁾, потому что нельзя представить, чтобы когда либо умъ нашъ или не помнилъ о себѣ или не познавалъ себя, и не любилъ³⁾, или же любилъ себя, не зная себя⁴⁾. Вотъ тѣ сравнительно высшіе и совершеннѣйшіе отобразы, въ которыхъ, по Августину, мы можемъ созерцать божественную троичность!

Но при этомъ естественно возникалъ вопросъ: можетъ ли разумъ отъ этихъ образовъ подниматься прямо и безпрепятственно къ самому первообразу, или что тоже, вправдѣ ли онъ все замѣчаемое имъ здѣсь переносить цѣликомъ на божественную Троицу, не предполагая въ ней ничего иного, кромѣ того, что имъ здѣсь замѣчается? На это у Августина тотъ отвѣтъ, что иное божественная Троица въ самой себѣ, въ своей натурѣ, и иное—ея образъ въ другой натурѣ⁵⁾, между тѣмъ духъ человѣческій не есть самъ природы божественной, а есть только ея образъ⁶⁾, и притомъ образъ далеко не равняющійся своему Первообразу (*impar imago*)⁷⁾, а потому, если бы мы стали тройственность нашего духа цѣликомъ переносить на божественную

¹⁾ Ibid. lib. XV. c. 3. n. 5. Сравни. lib. IX. c. 3. n. 3.

²⁾ Ibid. lib. XV. c. 7. n. 12.

³⁾ Ibid. lib. XV. c. 3. n. 5.

⁴⁾ Ibid. lib. IX. c. 3. n. 3.

⁵⁾ Aliud est trinitas re ipsa, aliud imago trinitatis in re alia (De Trinit. lib. XV. c. 23. n. 43).

⁶⁾ Ibid. lib. XIV. c. 8. n. 11.

⁷⁾ Ibid. lib. X. c. 12. n. 19.

Троицу, то это было бы дѣломъ совершенно несогласнымъ ни съ существомъ самаго предмета, ни съ духомъ откровеннаго ученія, требующаго признавать въ высочайшемъ Духѣ три лица, при единствѣ сущности. Такъ, умъ, самопознаніе и любовь (*mens, notitia sui et dilectio sui*) пребываютъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, какъ неотъемлемыя свойства его духа, но они не суть тоже, что самый человѣкъ или лице. Божественная же Троица, которой образъ созерцается въ нашемъ умѣ, есть всецѣло ничто иное, какъ самъ же Богъ ¹⁾. Равнымъ образомъ о памяти, разсудкѣ и любви или волѣ (*memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas*) можно сказать только, что они истекаютъ отъ одного лица, которое ихъ имѣетъ, но они не суть это самое лице. Въ простѣйшей же и высочайшей натурѣ, которая есть Богъ, хотя существуетъ одинъ Богъ, однако лицъ три ²⁾. Далѣе въ духѣ нашемъ память, образуя собою какъ бы сокровищницу непосредственныхъ познаній, только въ разсудкѣ доходить до яснаго и отчетливаго знанія того, чѣмъ она владѣетъ, любовь же является только плодомъ знанія и связью, соединяющею собою память и разсудокъ. Въ божественной же Троицѣ не только Отецъ все и такъ знаетъ какъ Сынъ, но Сынъ, въ Которомъ Отецъ всецѣло являетъ Себя въ своемъ внутреннемъ Словѣ, потому только знаетъ, что знаніе, какъ и все вообще, имѣетъ не отъ Себя, а отъ Отца. Точно также, хотя по преимуществу Святому Духу усвоится любовь, но любовь есть вмѣстѣ нераздѣльное свойство Отца и Сына, и притомъ самъ Духъ Святый имѣетъ ее оттуда, откуда и исходитъ ³⁾. Кромѣ того въ духѣ нашемъ

¹⁾ Ibid. lib. XV. c. 7. n. 11.

²⁾ Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius vero summae simplicitate naturae quae deus est, quamvis unus sit deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus (Ibid. c. 22. n. 42).

³⁾ De Trinit. lib. XV. c. 21—23. n. 41—43; lib. XV. c. 14. n. 23; c. 21. n. 40; c. 17. n. 28 et 29; c. 7. n. 12.

память, разсудокъ и любовь настолько отличны и раздѣлены между собою, что память есть нѣчто другое, чѣмъ разсудокъ, а память и разсудокъ нѣчто другое, чѣмъ любовь¹⁾. Въ Троицѣ же божественной совершенно иначе. Отецъ не помнитъ только Самъ Собою, такъ чтобы вмѣсто Его и для Него познавалъ Сынъ, равно какъ и любилъ Духъ Святый, но въ Себѣ Самомъ точно также познаетъ и любитъ, какъ и помнить. И Сынъ не познаетъ только Самъ Собою, такъ чтобы вмѣсто Него и для Него помнилъ Отецъ, и любилъ Святый Духъ, но въ Себѣ Самомъ Онъ точно также помнить и любить, какъ и познаетъ. Наконецъ и Духъ Святый не любитъ только Самъ Собою, такъ чтобы вмѣсто Него и для Него помнилъ Отецъ и познавалъ Сынъ, но въ Себѣ Самомъ и Самъ Собою также точно помнить и познаетъ, какъ и любить. Отецъ, такимъ образомъ, Сынъ и Духъ одинаково имѣютъ все, какъ память, такъ разсудокъ и любовь, — отличаясь между собою только тѣмъ, что тогда какъ Отецъ все это имѣетъ отъ Себя Самаго, Сынъ имѣетъ отъ Того, отъ Кого рожденъ, а Духъ отъ Того, отъ Кого исходитъ²⁾. Потому-то, сознавая, какая громадная разность и какое разстояніе находятся между слабыми и несовершенными отобразами въ духѣ нашемъ божественной Троицы и

¹⁾ Ibid. c. 17. n. 28.

²⁾ Ecce ergo tria illa, i. e. memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas in illa summa et immutabili essentia quod est deus, non pater et filius et spiritus sanctus sunt, sed pater solus. Et quia filius quoque sapientia est genita de sapientia, sicut nec pater ei, nec spiritus s. ei intelligit, sed ipse sibi; ita nec pater ei meminit, nec spiritus s. ei diligit, sed ipse sibi: sua enim est et ipsa memoria, sua intelligentia, sua dilectio, sed ita se habere, de patre illi est, de quo natus est. Spiritus etiam sanctus quia sapientia est procedens de sapientia, non patrem habet memoriam, et filium intelligentiam, et se dilectionem; necque enim sapientia esset, si alius ei meminisset, eique alius inteligeret, ac tantum modo sibi ipse diligeret: sed ipse habet haec tria, et ea sic habet, ut haec ipsa ipse sit. Verum tamen ut ita sit, inde illi est unde procedit (Ibid. c. 7. n. 12).

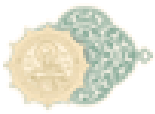
самымъ ея первообразомъ въ Божествѣ, мы не должны пытаться своимъ разумомъ идти далѣе черты, положенной предѣлами нашего духа, за которой находится уже не то, что мы можемъ видѣть и наблюдать, а то, что для насъ незримо, непостижимо и неизреченно ¹⁾). Впрочемъ это не то значить, чтобы никакой важности не имѣлъ для насъ способъ созерцанія Троицы чрезъ духъ нашъ. Напротивъ мы должны дорожить имъ, какъ единственнымъ средствомъ нѣчто узрѣть изъ того, что само въ себѣ для насъ незримо ²⁾). Только мы должны, какъ приступать къ уясненію Св. Троицы посредствомъ аналогій нашего духа съ готовою вѣрою, такъ и послѣ этого должны оставаться при той же неизмѣнной вѣрѣ, не обольщаясь мыслию, что въ настоящей жизни мы можемъ достигнуть полнаго Богопознанія, каковое обѣщано только тамъ, гдѣ узримъ Бога лицомъ къ лицу (1 Кор. 13, 12) ³⁾).

Августинъ такимъ образомъ, что не трудно видѣть, весьма значительно пополняетъ попытки прежнихъ учителей уяснить Божественную троичность посредствомъ аналогій, перенесши ихъ изъ чувственного міра на почву духа человѣческаго, который есть образъ Божій. Правда, имъ отысканныя въ духѣ человѣческомъ аналогіи божественной троичности далеко не могутъ быть названы удачными и удовлетворительными. Мы легко можемъ предпочесть этого рода аналогіямъ ту, основывающуюся на позднѣйшей психологіи, аналогію, что въ личномъ духѣ человѣческомъ, при его духовномъ единствѣ, есть три, такъ сказать, центральныя сосредоточенія личнаго бытія, это разумъ, воля и чувство, изъ каковыхъ силъ каждая представляетъ собою нѣчто особое и отдѣльное, но въ тоже самое время вла-

¹⁾ Ibid. lib. XV. c. 6. n. 10; c. 17. n. 27.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid. lib. IX. c. 1. n. 1.



дѣтъ одною общею духовною сущностію, такъ что хотя разумъ и есть по преимуществу разумъ или сознаніе, но онъ всегда проникается и волею и чувствомъ, и воля, хотя по преимуществу есть хотѣніе, но она всегда проникается сознаніемъ и чувствомъ, равно какъ и самое чувство, хотя есть по преимуществу чувство, но никогда не бываетъ чуждо въ своей природѣ ни сознанія, ни хотѣнія. Но важно здѣсь то, что Августинъ первый безъ всякихъ колебаній и совершенно ясно показалъ, что если нужно гдѣ искать аналогій божественной Троицы, то нужно искать таковыхъ по преимуществу въ духѣ человѣческомъ, съ чѣмъ нельзя не согласиться, при надлежащемъ вниманіи къ существу самаго предмета. Ибо если духъ человѣческій созданъ по образу своего Творца, которымъ былъ тріединный Богъ (Быт. 1, 26), то нельзя думать, чтобы въ немъ не было отпечатлѣнно совершенно никакихъ, даже и самыхъ слабыхъ и темныхъ отбѣнковъ божественной Троицы. Весьма важно здѣсь также то, что Августинъ съ совершенною ясностію и точностію опредѣлилъ надлежащее значеніе заимствуемыхъ отъ духа человѣческаго аналогій божественной Троицы, каковы бы онѣ ни были по своему частному содержанію. Подобно тому, какъ прежніе учителя на чувственные аналогіи Троицы смотрѣли только, какъ на самыя слабыя и темныя ея предъуказанія, далеко не соотвѣтствовавшія своему возвышеннѣйшему предмету, такъ точно и онъ смотрѣлъ на подобныя аналогіи, почерпаемыя изъ души. Эти аналогіи, какъ мы видѣли, признаются имъ весьма важными, и именно въ томъ отношеніи, что при посредствѣ ихъ мы имѣемъ возможность, хотя въ слабомъ отобразѣ, видѣть и отчасти уразумѣвать изъ божественной Троицы то, что само въ себѣ незримо и непостижимо, и навсегда должно остаться предметомъ одной только вѣры. Простирать же дальше этого значеніе этихъ аналогій, или предполагать, что на основаніи ихъ можно понять и постигнуть самое существо божественной Троицы, по Августину, было бы совершенно неумѣстно и ошибочно



потому что совершенно иное дѣло созерцать предметъ въ его слабомъ отобразѣ и иное въ немъ самомъ.

Это воззрѣніе Августиново, кромѣ того, что въ общемъ совершенно согласно съ воззрѣніемъ прежнихъ отцевъ и учителей церкви, вполне оправдывается и самимъ существомъ дѣла. Въ дѣлѣ Богопознанія вообще, какъ мы знаемъ, доступенъ для насъ и возможенъ одинъ только положительный способъ (кромѣ отрицательнаго, заключающагося въ одномъ отрицаніи того, чего нѣтъ въ Богѣ),—это способъ познанія чрезъ аналогію нашего духа, или способъ аналогическій. Мы потому только и можемъ знать нѣчто положительное о Богѣ, что, руководясь присущею намъ идеею Божества, можемъ ея отобразъ разсматривать и распознавать въ нашемъ собственномъ духѣ. Не будь этого, мы, не смотря на то, что многое намъ о Богѣ сообщено самимъ откровеніемъ, ничего опредѣленнаго о Немъ не могли бы знать, потому что не въ состояніи были бы ничего понять и осмыслить изъ того, что намъ открыто. Не будь, напр. у насъ или разума или воли, или сердца, мы ничего не могли бы понять изъ того, что намъ сообщено или о разумѣ высочайшаго Существа, или о Его волѣ, или чувствованіи. Но если мы по аналогіи нашего духа, запечатлѣннаго образомъ Божиимъ, можемъ судить и умозаключать о высочайшемъ духѣ Божиемъ, то это вовсе не значитъ еще, чтобы наше познаніе въ семъ случаѣ вполне равнялось своему высочайшему предмету познания. Мы не должны забывать того, что, созерцая Бога въ нашемъ духѣ, созерцаемъ не самое Его существо, а только Его отобразъ, хотя дѣйствительный и существенный отобразъ, а потому мы необходимо всегда должны оставаться при томъ убѣжденіи, что самъ въ себѣ личный Духъ божественный несравненно и даже безконечно выше и совершеннѣе, чѣмъ какъ Онъ отображается въ нашемъ личномъ духѣ, и чѣмъ какъ мы Его здѣсь видимъ и наблюдаемъ.

Тоже самое имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ доступ-

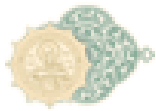


ной для насъ мѣръ познанія божественной Троицы. О Ней мы можемъ отчасти знать или, точнѣе сказать, гадать только по аналогіи нашего же духа, въ которомъ мы замѣчаемъ нѣкотораго рода тройственность въ его трехъ силахъ и трехъ образахъ выраженія его личнаго бытія. Эта, присущая намъ, аналогія божественной Троицы на столько важна, что не будь ея у насъ, мы не могли бы тогда имѣть никакого сколько нибудь устойчиваго и опредѣленнаго представленія о самой Троицѣ, даже при откровенномъ о Ней ученіи. Это потому, что въ семъ случаѣ мы подъ руками не имѣли бы ничего такого, съ чѣмъ можно бы было сличить то, что, по своей природѣ, стоитъ выше нашего разума и опыта, а потому оно должно бы было остаться совершенно внѣ всякаго пониманія и представленія. Между тѣмъ имѣя въ духѣ нашемъ отобразъ божественной Троицы, мы имѣемъ возможность дѣлать умѣстное сличеніе между однимъ и другимъ, а вмѣстѣ съ этимъ получаемъ возможность и облегчать въ наши мысленные образы или точнѣе сказать переводить на языкъ нашей мысли то, что сообщается намъ откровеніемъ объ этомъ высочайшемъ и таинственнѣйшемъ предметѣ. Но если мы по присущему намъ образу троичности божественной можемъ отчасти судить о самомъ первообразѣ, то это вовсе не значить, чтобы мы, утвердившись на этомъ основаніи, могли подняться до знанія тріединого Бога въ Самомъ Себѣ,—даже не означаетъ и того, чтобы мы сами собою могли достигнуть какого бы то ни было объ этомъ знанія, если бы намъ напередъ ничего не было открыто. Потому мы и усматриваемъ въ духѣ нашемъ отображенныя на немъ черты божественной Троицы, что имѣемъ готовое откровеніе, и притомъ въ этомъ конечномъ и тройственномъ отобразѣ созерцаемъ Первообразъ въ самомъ слабомъ и темномъ видѣ, какъ бы въ тускломъ зеркалѣ (1 Кор. 13, 12), а потому никогда не должны забывать того, что безконечная разница существуетъ между тѣмъ, что мы созерцаемъ, и тѣмъ высочайшимъ и безконечнымъ предме-



томъ, къ которому созерцаемое нами относится только, какъ слабая и темная тѣнь.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что совершенную крайность представляетъ собою какъ то воззрѣніе, что будто бы мы ровно ничего не можемъ знать о божественной Тройцѣ, хотя о Ней и открыто намъ, такъ и то, что будто бы мы, на основаніи одной присущей духу нашему идеи Бога тріединого, можемъ сами собою не только подняться своею мыслию до существованія въ Божествѣ троичности, но и вполне понять ее и познать. Какъ тамъ, такъ и здѣсь, поэтому, нѣтъ истины, стоящей на серединѣ, а открывается напротивъ полный просторъ для всякаго рода заблужденій и лжеученій относительно божественной Троицы. Если мы припомнимъ древнія еретическія лжеученія относительно Троицы, то легко отличимъ въ нихъ двѣ главныя группы. Одна изъ нихъ, бывъ проникнута евіонействомъ или аріанствомъ, совершенно отвергала троичность лицъ въ Богѣ, отвергала подъ тѣмъ предлогомъ, что будто бы этого рода троичность заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Другая же группа, бывъ проникнута савелліанствомъ, повидимому не отвергала въ Божествѣ троичности, но въ тоже время на мѣсто христіанской Троицы поставляла свою особую, силою произвольной діалектики измышленную, Тройцу. Между тѣмъ въ основѣ перваго рода лжеученій находилось не иное, какъ то гностико дуалистическое воззрѣніе, что міръ представляетъ собою положительную противоположность въ отношеніи къ Богу, и что поэтому никакого значенія и даже мѣста не можетъ имѣть аналогическое познаніе невѣдомаго Бога, или познаніе Его, какъ чрезъ міръ вообще, такъ въ особенности и чрезъ аналогію духа человѣческаго. Въ глубинѣ же послѣдней категоріи лжеученій лежало на оборотъ не иное, какъ то гностико-пантеистическое воззрѣніе, что міръ есть необходимое проявленіе самаго существа Божія, а посему все существующее въ духѣ человѣческомъ можетъ быть цѣлкомъ переносимо на Бога, и самъ духъ можетъ



быть мыслимъ, какъ духъ божественный. Таковы были по своему существенному характеру и всѣ позднѣйшія на западѣ лжеученія о Троицѣ, условливавшіяся опять ничѣмъ инымъ, какъ только вышепоказанными двумя крайними и ложными воззрѣніями на мѣру познаваемости божественной Троицы. А чтобы яснѣе видѣть, какъ несостоятельны и выѣстъ съ симъ опасны по своимъ слѣдствіямъ эти воззрѣнія, мы считаемъ не лишнимъ хотя вкороткѣ представить ихъ историческій обзоръ.

§ 149.

Зачатки крайнихъ воззрѣній на мѣру познаваемости божественной Троицы въ средніе вѣка.

Зачатки подобнаго рода воззрѣній на западѣ мы встрѣчаемъ уже въ средніе вѣка. Тогда какъ на востокѣ строго держались въ богословской школѣ того мнѣнія, что если о непостижимой божественной Троицѣ можно имѣть какое-либо познаніе, то не иное, какъ только аналогическое¹⁾, на западѣ довольно рано стало обнаруживаться совершенно иное отношеніе къ этой истинѣ со стороны ученыхъ представителей богословской науки. Увлекаясь порывами ни передъ чѣмъ не останавливающейся юной схоластической мысли, они совершенно умѣстнымъ и возможнымъ о всѣхъ истинахъ вѣры, какъ и всякихъ другихъ истинахъ, судить по

¹⁾ *Никита Хоніатъ*, напр. строго держась древне-церковнаго ученія о Троицѣ, сравниваетъ ее съ тѣсами, въ которыхъ два конца и срединный уравнивающий пунктъ служатъ эмблемою божескихъ Лицъ, равновѣсіе же служитъ образомъ ихъ равенства и единства (Thesaur. lib. II. с. 30). Кромѣ того онъ въ херувимѣ съ двумя крыльями видитъ аналогическій образъ Св. Троицы. *Николай же метонскій*, указывая на несравнимость ни съ чѣмъ конечнымъ Троицы, раскрываетъ ту мысль, что единство въ Ней и троичность нельзя понимать какъ какія-либо опредѣленные и математическія величины, а нужно представлять ихъ въ отрѣшеніи отъ всего этого (Ulman. с. 78).

началамъ разума и обращать ихъ въ предметы полнаго и очевиднаго знанія. Такъ на первыхъ порахъ отнеслись они и къ христіанскому ученію о божественной Троицѣ, естественнымъ слѣдствіемъ чего было повтореніе разныхъ древнихъ заблужденій, касающихся божественной троичности. Уже *Скотъ-Эригена* сталъ объяснять божественную троичность примѣнительно къ своимъ пантеистическимъ воззрѣніямъ, и Отца, Сына и Святаго Духа объявлялъ за одни простыя имена, которымъ никакого дѣйствительнаго соотвѣтствія нѣтъ въ самомъ Божествѣ ¹⁾. *Росцеллинъ* же и *Абельярдъ*, взявшись объяснять троичность примѣнительно къ своимъ номиналистическимъ воззрѣніямъ, навлекли на себя упрекъ и осужденіе, первый—въ тритеизмъ ²⁾ а послѣдній въ савелліанизмъ ³⁾. Между тѣмъ *Гильбертъ порретанскій*, не смотря на то, что при изъясненіи троичности руководился совершенно инымъ воззрѣніемъ, а именно реалистическимъ, тоже не избѣгнулъ опасности—впасть въ заблужденіе. *Росцеллиново* родовое или отвлеченное понятіе Божества онъ замѣнилъ дѣйствительною сущностію божественною (*divina essentia*), но эту сущность онъ строго от-

¹⁾ De divin. nat. I, 18.

²⁾ *Росцеллинъ*, какъ понимали его противники, подъ именемъ: Богъ, разумѣлъ одно общее или родовое отвлеченное понятіе, подъ Отцемъ же, Сыномъ и Духомъ—три особые и отдѣльные индивидуума (*Balus miscell. l. IV, p. 478*). Это ученіе было осуждено на соассонскомъ соборѣ 1093 г.

³⁾ Выходя изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ совершеннѣйшемъ, *Абельярдъ* училъ, что, будучи всесовершеннымъ, Богъ долженъ быть въ самой высшей и совершеннѣйшей степени могущественнымъ, мудрымъ и милостивымъ. Могущество, поэтому, въ Богѣ, мудрость и милость будутъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ (*Theolog. christ. I, 1*). Отца, Сына и Духа онъ сравнивалъ съ матеріею или матеріаломъ, употребляемымъ для печати, съ образомъ, производимымъ печатію на этомъ матеріалѣ и самую печатію, отъ прикладыванія которой происходитъ этотъ образъ. Больше же всего возбуждало противъ *Абельярда* употребленное имъ сравненіе божескихъ лицъ Троицы (*Introduc. ad. theolog. II, 12*) съ тремя грамматическими лицами, перваго съ тѣмъ, которое говоритъ, втораго—съ тѣмъ, къ кому оно говоритъ, а третью—съ тѣмъ, о комъ говоритъ. Ученіе его было осуждено на соборахъ соассонскомъ (1121 г.) и сенскомъ (1140 г.).

личалъ отъ самаго Божества, какъ Оно существуетъ уже въ обособленномъ видѣ въ божескихъ лицахъ—Отцѣ, Сынѣ и Духѣ, почему и навлекъ на себя упрекъ въ тетрастеизмъ¹⁾).

Этимъ, понятно, давался весьма важный практическій урокъ, который не долженъ былъ остаться безъ благихъ послѣдствій для западной богословской школы. Благодаря этому, мы встрѣчаемъ очень не мало такого рода схоластическихъ богослововъ, которые на попытки разума понять и уяснить самое существо божественной Троицы, смотреть, какъ на неумѣстныя и опасныя, а потому, строго придерживаясь церковнаго ученія о Троицѣ, они ограничиваются однимъ только чисто аналогическимъ ея познаніемъ, хотя таковое часто носитъ на себѣ своеобразный отпечатокъ схоластики. Таковы напр. были *Гюю*²⁾, *Ричардъ* (викторинцы)³⁾,

¹⁾ По *Гимберту*, подобно тому, какъ отъ человѣчества, составляющаго форму человѣка, нужно отличать самаго человѣка, который не есть тоже, что человѣчество, такъ точно отъ божеской сущности нужно отличать самаго Бога, каковыя Онъ есть въ трехъ лицахъ (*divinam essentiam non esse Deum*), вмѣстѣ же съ сими и въ самихъ лицахъ необходимо отличать то, что такое они въ самихъ себѣ (*quod est*), отъ того, при посредствѣ чего они таковы (*quo est*), такъ что въ послѣднемъ случаѣ о нихъ можно сказать, что они—одно, но въ первомъ отношеніи они не суть—одно (*Hagenbach. dogm. geschicht, p. 383 et 384*).

²⁾ Почитая отличительною и характеристическою чертою Бога Отца—силу, Сына—мудрость, а св. Духа—благость или любовь, *Гюю* пытается указать слѣды этихъ божескихъ свойствъ, представляющихъ собою божественную троичность, сперва въ чувственной природѣ, а послѣ въ духѣ человѣческомъ, гдѣ, по его представленію, собственно и находится отображеніе божественной троичности, тогда какъ въ природѣ видимой есть только на нее слабыя указанія (*De sacram. III, lib. I. c. 28*). На вопросъ же, почему священное писаніе приписываетъ Отцу по преимуществу силу, Сыну же—мудрость, а Духу—благость, онъ даетъ, въ духѣ схоластики, слѣдующій отвѣтъ: узнавъ изъ писанія объ Отцѣ, родившемъ отъ вѣчности Сына, и о Сылѣ, родившемся отъ Отца, люди могли вообразить, что Отецъ сталъ старъ и ослабѣлъ въ своихъ силахъ, Сынъ же оставался еще юнымъ и неопытнымъ. Потому-то писаніе, въ предотвращеніе подобнаго рода представленій, нашло нужнымъ изобразить Отца по преимуществу могущественнымъ, а Сына—мудрымъ. Равнымъ образомъ, слыша о Духѣ, могли воображать Его въ видѣ быстро несущейся страшной и грозной силы, а потому писаніе изображаетъ Его по преимуществу кроткимъ и благимъ (*Ibid. c. 26*).

³⁾ По *Ричарду*, Богъ въ Своемъ существѣ есть любовь, а это самое уже

Бонавентура ¹⁾), Раймундъ забунскій ²⁾), Савонарола ³⁾ и Іоаннъ Вессель ⁴⁾).

Впрочемъ не было у схоластиковъ недостатка и въ такого рода философскихъ тенденціяхъ, которыя направлялись къ тому, чтобы чисто логически оправдать или доказать божественную троичность, выведши ее изъ одного понятія о Богѣ, какъ высочайшемъ духѣ, приобретаемаго нами по аналогіи нашего собственнаго духа. Въ этомъ отношеніи обращаютъ

предполагаетъ въ Немъ и троичность, и равенство лицъ. Потому что любовь не можетъ быть безъ того, чтобы не любить кого-либо, и чтобы не имѣть кого-либо соучастникомъ въ происходящемъ отсюда благѣ. Предметомъ же всецѣлой любви Божіей не можетъ быть міръ, а должно быть лицо по своимъ совершенствамъ исполнѣ равное Богу; а это и есть Его Сынъ. Не можетъ быть также достойнымъ соучастникомъ въ благѣ любви Божіей кто либо другой, кромѣ лица равнаго Богу. Это и есть Духъ Святый (De trinitate I, 4).

¹⁾ Itinerarium mentis in Deum. с. 6.

²⁾ Онъ между прочимъ троичныя лица сравнивалъ съ тремя формами глагола,—Отца съ *verbum activum*, Сына съ *verbum passivum*, а Духа съ *verbum impersonale* (Hagenbach. dogm. geschicht. р. 390 et 391).

³⁾ Причину, по какой намъ не достаточно открыта Троица, онъ полагаетъ въ томъ, что въ семь случаевъ Богъ поступилъ съ людьми такъ, какъ поступать мать съ дѣтьми, когда, желая приблизить къ ихъ пониманію что либо для нихъ непонятное, употребляетъ для этого разныя отрывочныя фразы, или даже оди жесты. Обращая же свое вниманіе на разныя аналогіи Божественной троичности, Савонарола отъ вѣбшихъ чувственныхъ аналогій огня, производящаго огонь, а также растенія, производящаго цвѣтъ и плодъ, переходитъ къ болѣе внутренней и возвышеннѣйшей аналогіи зрѣнія, при посредствѣ котораго предметъ, производя образъ въ нашемъ глазѣ, вызываетъ въ духѣ нашемъ соотвѣтствующее представленіе, а отсюда поднимается онъ еще къ высшей чисто духовной аналогіи возникающихъ въ духѣ нашемъ представленія, понятія, и происходящей отсюда любви, гдѣ и видятъ самую высшую и совершеннѣйшую аналогію божественной Троицы (Triumphus crucis. lib. III. с. 3).

⁴⁾ Вессель держится аналогій: *mens, intelligentia et voluntas*, и утверждаетъ, что эти духовныя силы наши были бы безжизненны и бездѣйственны, если бы были разобщены съ своимъ первообразомъ, подающимъ жизнь и силу. Отецъ—мудрость подаетъ свѣтъ нашему уму, Сынъ—*Logos* помогаетъ правильному и строгому сужденію нашему о себѣ, Духъ же—любовь есть нища для нашей воли (De magnitud. passion. с. 74. р. 606).

на себя особенное вниманіе подобнаго рода попытки, сдѣланныя двумя изъ самыхъ замѣчательнѣйшихъ и выдающихся богослововъ болѣе ранняго и поздняго періода схоластики, а именно Ансельмомъ кентенбурійскимъ и Томою аквинскимъ.

По *Ансельму*, мы должны представлять Бога не иначе, какъ духомъ. Если же Онъ есть духъ, то долженъ быть вмѣстѣ и высочайшимъ духомъ и высочайшимъ разумомъ, т. е. мыслящимъ и познающимъ себя духомъ¹⁾. Ибо если духъ нашъ, который есть только подобіе высочайшаго Духа, мыслить и познаетъ себя, и потому самому, что мыслить и познаетъ себя, есть духъ, стоящій выше всѣхъ неразумныхъ тварей, то какимъ образомъ можно представить себѣ, чтобы Духъ высочайшій когда либо Себя не мыслилъ? Мысля же Себя вѣчно, Онъ вѣчно и высказываетъ Себя, или рождаетъ изъ Себя Слово—Свой вѣчный внутренній образъ²⁾. И нашъ духъ мысля себя, рождаетъ изъ себя чрезъ внутреннее говореніе слово, которое есть его самого образъ, и вмѣстѣ съ симъ и отличный отъ него образъ, на сколько мыслимое отлично отъ мыслящаго. Но только здѣсь между мыслящимъ духомъ и его словомъ или образомъ различіе чисто идеальное или мысленное, тогда какъ въ высочайшемъ Духѣ между Нимъ, какъ мыслящимъ, и Его Словомъ, какъ мыслимымъ, находится различіе субстанціальное. Ибо кто сталъ бы отрицать, что высочайшій Духъ, вмѣстѣ съ мышленіемъ высказывая Себя, рождаетъ изъ Себя сосущественный Себѣ образъ (*consubstantialem sibi similitudinem*) или Слово³⁾, когда Онъ (высочайшій Духъ) однимъ и тѣмъ же словомъ, посредствомъ котораго высказываетъ Самого Себя, и сотворилъ все⁴⁾? Сознавая же и познавая Себя⁵⁾, высочайшій

¹⁾ Monolog. с. 28.

²⁾ Ibid. с. 32.

³⁾ Ibid. с. 33.

⁴⁾ Uno eodemque verbo dicit se ipsum et quaecunque fecit (ibidem).

⁵⁾ Желая поимѣе опредѣлить различіе между Отцомъ и Сыномъ, Ансельмъ обращается къ Августиновой аналогіи: *memor et intelligentia*.

Духъ не можетъ и не любить Себя. Ибо какъ можно представить Его безъ любви Себя Самаго, когда и конечный разумный духъ нашъ уже потому самому, что познаетъ себя и другихъ, не можетъ не находить здѣсь чего либо такого, что не привлекало бы его къ себѣ, и не располагало бы его къ любви¹⁾? Но только любовь духа нашего къ себѣ самому не есть что либо субстанціально отличное отъ него самаго. Самолюбовь же высочайшаго Духа также субстанціална, какъ и Его самосознаніе и самопознаніе²⁾, потому что Она происходитъ отъ такой дѣятельности божественной, которая столько же существенна, какъ и то внутреннее говореніе, посредствомъ котораго вѣчно рождается Слово, и временно сотворенъ міръ, отличаясь отъ послѣдняго только тѣмъ, что одинаково принадлежитъ какъ Отцу, такъ и Сыну, тогда какъ внутреннее говореніе, рождающее Слово, принадлежитъ одному только Отцу. Ибо если любить Себя высочайшій Духъ, то безъ сомнѣнія любить Себя и Отецъ и Сынъ, въ тоже время любя и Другъ Друга, потому что Отецъ и Сынъ, какъ каждый въ отдѣльности, такъ и Оба вмѣстѣ составляютъ одинъ и тотъ же высочайшій Духъ³⁾. По этой же причинѣ Самолюбовь (т. е. Духъ Святый) хотя происходитъ и отъ Отца и отъ Сына, но, такъ какъ происходитъ не изъ того, въ чемъ различны Отецъ и Сынъ, а изъ того, въ чемъ Они суть одно, то она и Отца и Сына не раздѣляетъ на двухъ виновниковъ, и сама не раздѣляется на двѣ любви⁴⁾.

Не трудно видѣть, что Ансельмъ не ограничивается однимъ простымъ указаніемъ въ духѣ человѣческомъ аналогіи божественной троичности, но отсюда путемъ умозаключенія отъ духа конечнаго къ безконечному онъ пытается подняться къ самой Тройцѣ, логически доказать и опредѣлить Ее, а потому нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ встрѣчается здѣсь съ неразрѣшимыми затрудненіями, и впа-

¹⁾ Monolog. с. 49.

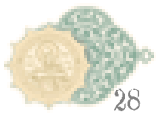
²⁾ Monolog. с. 52 et 53.

³⁾ Monolog. с. 51.

⁴⁾ Ibid. с. 54.

даетъ въ ошибки, граничащія съ опасными и пагубными заблужденіями. Такъ, чтобы отъ понятія о высочайшемъ Духѣ перейти къ ипостасности Слова, Которое, вслѣдствіе мышленія или внутренняго говоренія, вѣчно возникаетъ или рождается въ Немъ, какъ Его собственный, внутренний и неразлучный образъ, онъ утверждаетъ, что этотъ образъ точно также субстанціаленъ, какъ и самъ мыслящій высочайшій Духъ. Но это, ясно, есть одно предположеніе, по сознанию самаго Анзельма, не оправдываемое аналогіею нашего духа, въ которомъ мышленіе и возникающее изъ него въ видѣ образа или отобраза слово не отличаются между собою субстанціально, относясь къ одному и тому же субъекту. Если же бы мы захотѣли и согласиться съ вышеозначеннымъ предположеніемъ, опирающимся въ свою очередь на томъ общемъ предположеніи, что всякая мысль въ Богѣ, или мышленіе Божіе есть уже самое бытіе, то сейчасъ же встрѣтились бы съ слѣдующимъ новымъ неразрѣшимымъ недоумѣніемъ: чѣмъ же въ семъ случаѣ отличалось бы бытіе тварное, возникшее изъ мысли Божіей, отъ бытія Слова, рождющагося изъ той же мысли? Не нужно ли было бы, признавая одинаковость ихъ происхожденія, вмѣстѣ съ симъ признать и ихъ одинаковыми по своему существу? Это недоумѣніе тѣмъ умѣстнѣе, что самъ же Анзельмъ не отличаетъ образа происхожденія Слова отъ образа происхожденія вещей, утверждая, что Богъ однимъ и тѣмъ же словомъ, т. е. процессомъ мышленія или внутренняго говоренія, какъ произвелъ міръ, такъ и рождаетъ Свое вѣчное Слово. Правда, онъ дѣлаетъ попытку отклонить выводъ въ пользу обезразличенія по бытію Слова Божія съ міромъ, но эта попытка оказывается не вполнѣ удачною. По его воззрѣнію, бытіе міра тѣмъ отличается отъ бытія Слова, что оно есть бытіе, вышедшее изъ своей основы за предѣлы божескаго существа, и потому ставшее измѣнчивымъ или тварнымъ¹⁾.

¹⁾ Ibid, с. 34.



Но если такъ, то это бытіе, прежде чѣмъ вышло изъ божескаго существа вовнѣ, по своей сущности, составляло одно и тоже съ нимъ, или Словомъ Божиимъ.

Всѣ эти недоумѣнія имѣютъ мѣсто и въ отношеніи къ Анзельмову ученію о Св. Духѣ, Который производится имъ отъ любви Божіей, подобно тому, какъ Слово отъ мышленія Божія. Особенность здѣсь замѣчается только та, что, находясь подъ вліяніемъ *Filioque*, онъ всячески старается доказать, что Духъ, какъ любовь Божія, происходитъ одинаково какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, но это ему совершенно не удастся сдѣлать. Потому что, если Отецъ и Сынъ, какъ онъ утверждаетъ, совершенно одинаково и Себя и Другъ Друга любятъ тою любовію, отъ которой происходитъ Духъ Святой, то нужно допустить, что, какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, Который одинаково субстанціаленъ, какъ и Отецъ, происходитъ свой особый и отдѣльный Святой Духъ. Этотъ выводъ не можетъ отстранить ссылка Анзельмова на то, что Отецъ и Сынъ, какъ каждый въ отдѣльности, такъ и Оба вмѣстѣ суть по своей природѣ одинъ и тотъ же высочайшій Духъ: потому что единство въ семъ отношеніи не помѣшало ни Отцу родить Сына, ни Сыну родиться отъ Отца, а потому тѣмъ менѣе оно могло бы помѣшать каждому изъ нихъ произвести Духа Святаго, если бы каждый изъ Нихъ былъ равномѣрнымъ дѣтелемъ, въ томъ актѣ любви, слѣдствіемъ котораго должно было быть происхождение Святаго Духа. Если же Духъ Святой одинъ, какъ и Сынъ одинъ, то понятно, что и актъ Его происхожденія, соотвѣтственный акту рожденія Сына, долженъ быть одинъ, и долженъ быть приписанъ не двумъ божескимъ лицамъ, а одному.

Такого же рода была попытка и *Томы аквинскаго*, представителя болѣе поздняго и самаго цвѣтущаго періода западной схоластики. Отъ Анзельма онъ отличается только тѣмъ, что прежде чѣмъ приступить къ помянутой и опредѣленію Троицы находитъ нужнымъ выяснитъ понятіе объ образѣ

происхожденія въ Божествѣ ипостасей, составляющемъ основу для различенія ихъ между собою, а этого думаетъ онъ достигнуть путемъ опыта, а именно наблюденіемъ надъ разными образами происхожденія бытія въ мірѣ, и восхожденіемъ отъ низшихъ его видовъ до самыхъ высшихъ. Такъ, по воззрѣнію Θомы аквинскаго, на низшихъ ступеняхъ бытія, гдѣ существуютъ одни мертвыя тѣла, вовсе нѣтъ внутренняго, а есть только чисто внѣшній способъ сообщенія или передачи бытія, какъ напр. огонь воспламеняется отъ огня только внѣшнимъ способомъ при посредствѣ горючаго матеріала. Въ царствѣ же растительномъ уже замѣчается нѣкоторый слѣдъ внутренняго самообразованія или развитія, такъ какъ растение, вслѣдствіе своего особаго внутренняго процесса, вырастаетъ изъ собственнаго сѣмени, хотя, конечно, при пособіи внѣшнихъ стихійныхъ условій. Это становится еще замѣтнѣе въ области существъ, одаренныхъ жизнью и чувствительностію. Но въ духѣ человѣческомъ мы встрѣчаемся уже съ несравненно высшею формою самопроизводительности. Когда духъ нашъ мыслить о себѣ, онъ въ то же время изъ себя воспроизводитъ свой собственный образъ, который, какъ мыслимое, есть не то, что самъ мыслящій духъ, но въ тоже самое время по своему существу составляетъ съ нимъ одно нераздѣльное единое. Впрочемъ и относительно свойственнаго духу человѣческому образа самопроизводительности нельзя сказать, чтобы онъ былъ чисто внутренній и безъ примѣси внѣшняго элемента, потому что духъ нашъ, связанный тѣлесною оболочкою, не иначе мыслить, какъ подъ влияніемъ внѣшнихъ возбужденій. Только чистые, безплотные духи мыслятъ сами собою, безъ внѣшнихъ возбужденій. Но и въ ихъ мышленіи являемый образъ самопроизводительности не есть полный и совершенный, потому что и ихъ мышленіе не есть самое бытіе, и производимый ихъ мышленіемъ свой образъ есть только мыслимый, а не субстанціальный образъ. Въ одномъ только Богѣ, какъ высочайшемъ и безконечномъ духѣ, мышле-

ніе есть самое бытіе, а потому и внутренній образъ Его самопроизводительности есть самый совершенный, существенный и дѣйствительный образъ¹⁾. Отсюда переходя къ объясненію происхожденія ипостасей въ Божествѣ, Тома предполагаетъ въ Богѣ, какъ высочайшемъ и разумно свободномъ духѣ, два вида внутренней самопроизводительной дѣятельности (*processionis ad intra*)²⁾,—дѣятельность мышленія (*actionem intellectus*), слѣдствіемъ которой является не мысленное только, а дѣйствительное, совѣчное и сосущественное съ Отцемъ—Слово или Его Сынъ, и дѣятельность воли, зависимой отъ разума и познанія (*actionem voluntatis*), слѣдствіемъ чего является вѣчная и субстанціальная любовь, т. е. Духъ Святый³⁾. Воззрѣніе по существу своему совершенно схожее съ воззрѣніемъ Анзельмовымъ. Подобно же Анзельму, Тома не заботится о томъ, чтобы существенно отличить образъ происхожденія въ Божествѣ ипостасей отъ образа происхожденія тварей, а вмѣсто этого утверждаетъ, что однимъ и тѣмъ же дѣйствіемъ мышленія Божія произошло какъ Слово, такъ и все остальное⁴⁾. И выводъ поэтому отсюда истекаетъ одинаковый, а именно тотъ, что какъ рожденіе Сына, такъ и исхожденіе Духа ничѣмъ существенно не отличается отъ акта творенія.

¹⁾ Summa contr. gentil. lib. IV. c. 11.

²⁾ Summa theol. I. qu. 27. art. 1. in corp.

³⁾ Summa theol. I. qu. 27 art. 3. in corp.—Можно замѣтить, что Тома предложилъ свою гипотезу о внутреннихъ происхожденіяхъ въ Божествѣ (*de processionibus ad intra*) въ отвѣтъ на вызванные еще прежде, особенно *Петромъ Ломбардомъ*, вопросы объ основѣ различія между ипостасями. Ломбардъ, напр. полагалъ, что основы для различія между Божескими лицами нужно искать не въ Божеской сущности, которая не можетъ ни рождаться, ни рождать, а въ самихъ свойствахъ Лицъ, потому что только Отецъ можетъ рождать и Сынъ рождаться, и т. п. (*Sentent. lib. I. dist. 5 et 25*). *Александръ же тамскій* утверждалъ, что ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ видовъ рожденія не можетъ быть приложенъ къ рожденію Сына отъ Бога Отца и потому, когда говорится, что Онъ рожденъ изъ Отца, то всего лучше соединять съ этимъ только ту мысль, что Онъ одной сущности съ Отцемъ (*Summ. pars. I. qu. 42. membr. 2*).

⁴⁾ Sum. theolog. ibidem.

Подобныя самоувѣренныя попытки опредѣлить и изъяснить логически образъ божественной троичности, въ особенности же нерѣдко привмѣшивавшееся сюда не умѣстное вопросничество ¹⁾ послужили по всей вѣроятности поводомъ къ тому, что на западѣ возникло другое совершенно противоположное воззрѣніе на познаваемость Троицы, а именно то, раздѣляемое нѣкоторыми изъ крайнихъ мистиковъ воззрѣніе, по которому представлялось неумѣстнымъ не только пытаться разумомъ понять и опредѣлить божественную троичность, но даже и разсуждать о ней, хотя бы и съ цѣлью сказать что-либо достойное ея и ей соотвѣтственное. Мысль, лежащую въ основѣ этого воззрѣнія, прямо и рѣзче другихъ высказалъ *Іоаннъ Тавлеръ*, который утверждалъ, что божественная Троица такъ высока и отъ насъ далека, что мы вовсе не въ состояніи приблизиться и прикоснуться къ Ней своимъ разумомъ, точно также какъ не въ силахъ своею головою достать и коснуться неба, что далѣе, она такъ непостижима и неизреченна, что всѣ слова, какія бы мы ни придумали для Ея обозначенія, будутъ въ тысячу и даже несравненно болѣе, чѣмъ въ тысячу разъ меньше въ сравненіи съ своимъ предметомъ, чѣмъ булавочное или игольное остріе въ сравненіи съ громадою неба и земли, и что, наконецъ, поэтому, всего лучше въ семъ случаѣ ограничиваться одной молчаливой вѣрой, предоставляя говорить объ этомъ предметѣ развѣ только тѣмъ, которые, бывъ поставлены въ необходимость защищать его, должны что нибудь говорить, чтобы не молчать ²⁾.

Впрочемъ нужно замѣтить, что, какъ это, такъ и вышеозначенное воззрѣніе на познаваемость божественной троич-

¹⁾ Поднимаются, напр. такого рода вопросы: можетъ ли Богъ рождать; если рождаетъ, то почему называется Отцомъ, а не матерью; почему въ Божествѣ три лица, а не болѣе; почему при ихъ равенствѣ Отецъ поставляется всегда на первомъ мѣстѣ, Сынъ на второмъ, Духъ же на третьемъ, а не на оборотъ, и т. п. (Hagenbach. dogm. geschicht. p. 386).

²⁾ Ibid. p. 388.

ности въ своихъ побужденіяхъ и цѣляхъ не заключало ничего враждебнаго догмату христіанской троичности. Какъ тамъ, такъ и здѣсь имѣлось въ виду одно,—защитить отъ нападокъ эту вѣру и сохранить ея цѣлость и невредимость. Только въ первомъ случаѣ представлялось возможнымъ достигнуть этого не иначе, какъ чрезъ чисто философское или разсудочное понятіе и опредѣленіе божественной троичности, а въ послѣднемъ—не иначе, какъ чрезъ исключеніе всякой умѣстности здѣсь логическихъ разсужденій. Но эти самыя воззрѣнія, бывъ разобщены съ авторитетомъ вѣры, могли привести къ самымъ опаснымъ и пагубнымъ послѣдствіямъ для судьбы христіанскаго догмата божественной троичности. Потому что въ семъ случаѣ отъ горделивой самоувѣренности разума въ возможности изъ своихъ началъ вывести и опредѣлить этотъ догматъ ничего другаго нельзя было ожидать, какъ одного только его ложнаго пониманія или прямаго низверженія. Чисто же пассивное отношеніе къ этому догмату, какъ такому, который будто бы безусловно непонятенъ и неудобопріемлемъ для разума, могло привести не къ чему либо иному, какъ къ совершенному его отрицанію, подъ предлогомъ его несовмѣстимости и непримиримости съ разумомъ. Таковыми именно и оказались на дѣлѣ вышеозначенныя воззрѣнія на христіанскую Троицу, появившіся на западѣ въ позднѣйшее время, а именно послѣ реформаціи, предоставившей разуму полный просторъ въ области христіанской вѣры.

§ 150.

Крайнія воззрѣнія въ позднѣйшее время.

Протестантство, созидаясь на началахъ самаго крайняго мистицизма, догматъ троичности, вмѣстѣ съ другими чисто теологическими догматами, отнесло къ области такого рода истинъ, которыя безусловно непостижимы, а потому не допускаютъ никакихъ логическихъ аргументацій, въ

родѣ тѣхъ, къ какимъ обыкновенно прибѣгали доселѣ схоластики, и должны быть принимаемы не иначе, какъ однимъ чувствомъ или духомъ вѣры, безъ обращенія вниманія даже на то, стоятъ ли онѣ въ согласіи съ разумомъ, или нѣтъ ¹⁾). Такимъ положеніемъ, какое давалось здѣсь догмату троичности, повидимому совершенно ограждалась его цѣлость и неприкосновенность и исключалась всякая возможность возникавшихъ относительно его заблужденій. Но на самомъ дѣлѣ должно было выйти иначе. И огражденный авторитетомъ церкви разумъ не въ состояніи заставить себя принять за несомнѣнную истину то, что представляется для него безусловно непонятнымъ или стоящимъ въ прямомъ съ нимъ противорѣчіи. Тѣмъ менѣе въ состояніи былъ сдѣлать это разумъ въ томъ положеніи, въ какое поставило его протестантство, разобивъ его съ авторитетомъ церкви и предоставивъ своимъ собственнымъ силамъ. Скорѣе, поэтому, можно было ожидать того, что этотъ самый разумъ совершенно отвергнетъ догматъ троичности въ силу тѣхъ же основаній, по которымъ исключалась всякая умѣстность со стороны его участія въ принятіи этого догмата. Это именно и на самомъ дѣлѣ мы видимъ на послѣдовавшемъ скорѣ примѣрѣ социніанства и арменіанства, изъ коихъ первое отвергло въ Божествѣ троичность подъ тѣмъ предлогомъ, что она противорѣчитъ Его единству, а послѣднее отвергло равенство божескихъ лицъ на томъ основаніи, что будто этому противорѣчитъ различіе одного изъ нихъ по своему виновничеству, а другихъ по зависимости своего бытія или происхожденія то чрезъ рожденіе, то чрезъ исхожденіе.

Фальшивость здѣсь заключалась не въ томъ, что признавалось невозможнымъ принимать за истину то, что стояло въ противорѣчіи съ разумомъ, а въ томъ, что пытались указать противорѣчіе тамъ, гдѣ его вовсе не было. Такъ, *Социны*, чтобы отыскать въ ученіи о Троицѣ противорѣчіе,

¹⁾ Меланхтонъ. *Loci theolog.*

береть за основаніе для себя два извѣстныхъ вида понятій существа,—понятіе родовое и индивидуальное, и затѣмъ, то и другое прилагая къ существу Божію, утверждаетъ, что логически необходимо допустить одно изъ двухъ: или существо Божіе есть родъ, и тогда представляемые въ Божествѣ три ипостаси будутъ тремя отдѣльными индивидуумами или существами, или же оно есть индивидуумъ, и тогда мыслимыя здѣсь три ипостаси должны быть ничѣмъ инымъ, какъ только тремя частями или свойствами одного и того же божескаго лица. Но, поступая такимъ образомъ, Социнъ, явно, допускалъ здѣсь ту несообразность, что позволялъ себѣ существо безконечное измѣрять мѣркою, снимаемою имъ съ существъ конечныхъ, тогда какъ на это не давалъ ему никакого права самый разумъ, требующій представлять существо безконечное не иначе, какъ стоящимъ выше всякихъ ограниченій, которымъ подлежатъ конечныя существа, и слѣдовательно выше формъ и условій родового или индивидуальнаго конечнаго бытія. Также точно поступили и арменіане, находя противорѣчіе въ томъ, что при равенствѣ лицъ въ Божествѣ Отцу приписывалось виновничество, а Сыну рожденіе, Духу же исхожденіе. Они въ семъ случаѣ на отношенія между Отцемъ и Сыномъ, а также Духомъ Святымъ переносили тѣ конечныя и ограниченныя черты, которыми обыкновенно характеризуются въ конечномъ мірѣ отношенія между производящими причинами и происходящими отъ нихъ порожденіями или произведеніями, забывая при этомъ, что, какъ рождаемость или производительность въ Божествѣ, такъ и рожденіе, равно какъ и исхожденіе представляютъ собою стоящіе выше конечнаго и ограниченаго жизненные процессы, происходящіе внутри самаго Божества, а потому одинаково въ немъ необходимыя и важныя, хотя и отличныя по образу своего ипостаснаго бытія.

На это бы и слѣдовало протестантскимъ теологамъ обратить свое преимущественное вниманіе въ борьбѣ съ

антитринитаріями, если бы только они были искренними сторонниками христіанскаго ученія о Тройцѣ. Но они поступаютъ иначе. Возраженія антитринитаріевъ противъ ученія о Тройцѣ, какъ такого ученія, которое стоитъ въ противорѣчій съ разумомъ, для нихъ представляются совершенно умѣстными и резонными, такъ что, поэтому, они и сами ихъ раздѣляютъ, но только къ этому присовокупляютъ, что не смотря на это нѣтъ основанія для вѣрующихъ отрицать догматъ троичности, потому что онъ по тому самому уже, что есть богооткровенная истина вѣры, а не истина разума, можетъ и долженъ быть покрытъ вовсе непроницаемымъ для разума мракомъ, и даже расходиться съ логическими его требованіями. Какъ на болѣе выдающагося представителя такого страннаго отношенія къ догмату троичности, можно указать на *Бэйля*, который почти цѣликомъ повторилъ и нашелъ вполне основательными тѣ противъ него возраженія, какія дѣлались антитринитаріями, но въ тоже время находилъ возможнымъ принимать его вѣрою, и принимать во имя его безусловной непонятности и несогласимости съ разумомъ ¹⁾. Но такого рода услуга христіанскому догмату, повѣрно, была не лучше той, какую оказывали ему антитринитаріи, рѣшившись прямо его отвергнуть. Потому что предоставлять принятіе его подъ тѣмъ только предлогомъ, что онъ безусловно непонятенъ для разума и съ нимъ стоитъ въ противорѣчій, это въ существѣ дѣла значило тоже, что посягать прямо на его существованіе, на которое у него отнималось право или разумное основаніе.

Противъ этого ложнаго и страннаго взгляда на отношеніе догмата троичности къ разуму не мало дѣльнаго и вѣскаго высказано было знаменитымъ *Лейбницемъ*, который искусно вывелъ наружу всю неосновательность и шаткость того положенія, что будто бы этотъ догматъ, по тому само-

¹⁾ Katholisch. dogmatik. *Kuhn*. Bd. 2. s. 514, 515.

му, что есть откровенная или сверхъ-естественная истина вѣры, безусловно непостижимъ для разума, и съ нимъ стоитъ въ прямомъ противорѣчїи. По Лейбницу, то совершенно не вѣрно, будто о божественной троичности мы не можемъ имѣть ровно никакого опредѣленнаго представленія или понятія, потому что мы можемъ приобрѣтать о ней познаніе путемъ аналогическимъ, а именно путемъ аналогіи нашего мыслящаго, познающаго и волящаго или любящаго духа, гдѣ содержится нѣчто похожее на божественную троичность¹⁾. Вѣрно же здѣсь только то, что наше познаніе Троицы не полно, не ясно и далеко ниже своего предмета, стоящаго выше нашего разума. Но это вовсе не значить того, чтобы оно стояло въ противорѣчїи съ нашимъ разумомъ. Потому что мы не мало имѣемъ неясныхъ, не точныхъ и не полныхъ познаній даже о такого рода чисто чувственныхъ предметахъ, каковы напр. свѣтъ и теплота, и тому подобное, но отнюдь не считаемъ ихъ познаніями, противорѣчащими нашему разуму²⁾.

Не смотря однакожъ на этотъ со стороны Лейбница сильный противовѣсъ, возрѣніе Бейли, благодаря поддержкѣ усилившагося въ XVIII вѣкѣ раціонализма, твердо привилось и вкоренилось на почвѣ протестантской теологіи, и даже въ позднѣйшее время нашло для себя замѣчательнаго поборника и выразителя въ одномъ изъ извѣстныхъ протестантскихъ богослововъ—*Шлейермахеръ*³⁾. Плодомъ же его,

¹⁾ Sunt ergo tres substantiae singulares relative una absoluta quae illas complectitur, et cujus ipsa individualis natura singulis communicatur. Cujus simulacrum aliquod in mente nostra se ipsam cogitante atque amante intellegimus (Systema theologicum. ed. P. P. Lacroix. Lutet. Paris. 1845. p. 13).

²⁾ De conformitate fidei cum ratione § 54. Theodic. § 50.

³⁾ *Шлейермахеръ*, не предполагая никакой возможности для согласія и мира между вѣрою (возникающею изъ чувства) и знаніемъ (возникающимъ изъ разума), совершенно разобщаетъ между собою, какъ двѣ противоположности, область вѣры и область знанія, чѣмъ повидимому думаетъ спасти неприкосновенность истинъ вѣры, а вмѣстѣ съ ними и ученіе о Троицѣ. Между тѣмъ

какъ и нужно было ожидать, было не что иное, какъ усиленіе антитринитаризма, ставшаго раздѣляться не только чисто-раціоналистическими, но и такъ называемыми супранатуральными протестантскими теологами ¹⁾).

Между тѣмъ на ряду съ вышеизложеннымъ возникло на почвѣ протестантской теологіи другое совершенно противоположное воззрѣніе, а именно то вновь изобрѣтенное позднѣйшими идеалистическими протестантскими теологами воззрѣніе, по которому представлялось возможнымъ не только знать божественную Троицу аналогически, но и познавать Ее по самому Ея существу, точно также, какъ мы познаемъ самихъ себя. Исходною точкою для такого рода познаній служить въ семъ случаѣ человѣческій духъ, какъ духъ со-знающій или мыслящій. Въ немъ принимались обыкновенно во вниманіе три момента или стороны въ его мышленіи, а именно, непосредственное еще не выяснившееся и не опредѣлившееся самосознаніе, посредственное или опредѣлившее-

самъ же, подвергая его критикѣ, повторять тѣ же противъ него возраженія, какія дѣлала Социнъ, и даже пытается доказать, что первоначальное представленіе о Троицѣ въ церкви было савелліанское, тогда какъ противъ этого говорить вся древняя исторія христіанскаго догмата о Троицѣ.

¹⁾ *Векшайдеръ*, напр. догматъ о троичности относить къ такого рода догматамъ, quae juxta auctoritate certoque fundamento destituta sunt (Inst. § 93).

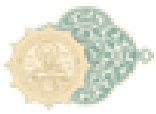
Урмшпергеръ утверждалъ, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть только чисто внѣшніе предикаты Божества, или окрывшіеся только во внѣшнемъ его домостроительствѣ, а что касается Троицы внутри самаго Божества, то она не имѣетъ этихъ предикатовъ и безусловно для насъ неизвѣстна (Hagenbach. dogm. geschicht. 1857. г. р. 713).

По *Сведенборгу*, по которому вѣра въ Троицу представлялась вѣрою въ трехъ боговъ, вся Троица заключается въ одномъ Христѣ, въ которомъ Божество есть Отецъ, а человечество есть Сынъ, тоже, что исходитъ отъ Него есть Духъ Святый (Doctrina nov. Hierosolimae de Domino ed. 1823).

Роте утверждать, что церковное вѣроученіе о Троицѣ расходится съ общехристіанскимъ о Ней умопредставленіемъ, и что библейскіе термини: Отецъ, Сынъ и Духъ обозначаютъ собою совершенно другія отношенія Божіи, чѣмъ тѣ, которыя касаются Его собогвенной внутренней природы и жизни (Theol. ethic. I. s. 77).

ся чрезъ посредствованіе разсудка самопознаніе, и отсюда происходящее сознаніе единства духа съ самимъ собою, какъ познающимъ и познаваемымъ. Затѣмъ эти стороны мыслящаго человѣческаго духа разширились въ безконечность, и цѣликомъ, только въ безмѣрно преувеличенномъ видѣ переносились на существо божественное, или точнѣе сказать преобразовывались въ это самое существо въ томъ предположеніи, что отсюда произойдетъ искомая божественная Троица.

Но спрашивается, какое въ основѣ этого рода идеалистическихъ построеній троичности лежало представленіе о духѣ человѣческомъ, когда предполагалось возможнымъ чрезъ количественное разширеніе его трехъ-сторонняго существа воспроизвести Божественную троичность? Ясно, что здѣсь въ основѣ лежала не та мысль, что духъ человѣческій только образъ Духа безконечнаго, а та чисто пантеистическая гипотеза, будто онъ есть ничто иное, какъ дѣйствительный и существенный, хотя и не большой отрывокъ самаго же Духа безконечнаго. Потому-то и представлялось возможнымъ перешагнуть ту непроходимую бездну, которою конечный духъ человѣческій отдѣляется отъ Духа безконечнаго. Потому-то и казалось достаточнымъ только увеличить до безконечныхъ размѣровъ тѣ самые моменты или стороны, какія замѣчаются въ мыслящемъ духѣ человѣческомъ, чтобы достигнуть искомой Троицы. Но какого рода должна была быть эта Троица? Въ ней, понятно, ничего не должно было быть премірнаго и божественнаго, а могло быть только одно тварное и конечное, какъ конеченъ духъ человѣческій, изъ котораго она чрезъ его разширеніе производилась. И на самомъ дѣлѣ такую она является у позднѣйшихъ идеалистическихъ ея построителей. Они, какъ мы замѣтили, предположили воспроизвести христіанскую божественную Троицу чрезъ разширеніе до безконечности тѣхъ моментовъ, которые замѣчаются въ духѣ человѣческомъ, какъ мыслящемъ, познающимъ и сознающимъ при этомъ свое единство. Но что они на самомъ дѣлѣ сдѣлали? Этихъ моментовъ мыслящаго человѣ-



ческаго духа они искали не въ премірномъ Божественномъ существѣ, стоящемъ вѣ и выше міра, а въ самомъ же мірѣ, со включеніемъ сюда, конечно, и духа человѣческаго, составляющаго его завершеніе. А чтобы отыскать здѣсь что либо соотвѣтствующее состоянію мысли въ ея непосредственности или неопредѣлимости, они предположили міровую еще не опредѣлившуюся сущность или субстанцію, въ самомъ же мірѣ уже сформировавшемся и организовавшемся они нашли соотвѣтствіе тому, чѣмъ является мыслящій духъ, какъ уже самаго себя познавшій и опредѣлившій духъ, и наконецъ въ самомъ же духѣ человѣческомъ, способномъ къ сознанію своего единства съ Духомъ безконечнымъ, они предположили то единство, котораго достигаетъ Духъ безконечный послѣ того, какъ является то мыслящимъ, то познающимъ духомъ. Первый видъ міроваго бытія такимъ образомъ является у нихъ Отцемъ, второй—Сыномъ, а третій—Духомъ Святымъ. Такова по существу своему была Троица у позднѣйшихъ идеалистическихъ теологовъ, хотя она облакалась ими въ покровъ христіанской откровенной Троицы.

По Лессину, напр. всесовершенное существо отъ вѣчности должно быть занято созерцаніемъ своихъ совершенствъ, потому что иной дѣятельности для Него нельзя и представить. Итакъ Богъ отъ вѣчности могъ мыслить только о Самомъ Себѣ. Но представленіе и мысль въ Богѣ не различаются отъ воли и дѣйствій. Слѣдовательно вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ Богъ мыслить, Онъ и дѣйствуетъ и творить. Такимъ образомъ Богъ, отъ вѣчности созерцая Самаго Себя, вѣчно производилъ или рождалъ Себя и Свои совершенства, т. е. рождалъ Свое собственное существо, или существо равное Себѣ по совершенствамъ. Это-то существо и называется въ писаніи Сыномъ Божества. Онъ есть Богъ, потому что въ Немъ нѣтъ никакого недостатка сравнительно съ Отцемъ; Онъ же есть Сынъ, потому что, по нашему представленію, Его бытію предшествуетъ представленіе другаго божескаго

существа—Отца. Онъ есть самъ Богъ, Богъ истинный, потому что безъ мысли о Немъ нельзя представить Божество. Если бы мы отняли Его у Отца, то Отецъ пересталъ бы быть Богомъ. Богъ не можетъ не созерцать Своихъ совершенствъ, а Сынъ и есть это созерцаніе. Это болѣе, чѣмъ образъ Бога, это образъ тождественный самому Божеству. Но чѣмъ крѣпче соединены между собою два предмета, тѣмъ больше между ними гармоніи. Итакъ должна быть высочайшая гармонія между двумя предметами, которые взаимно тождественны, и составляютъ одно. Эта-то гармонія между Богомъ-Отцемъ и Богомъ-Сыномъ и называется въ библии Духомъ, который исходитъ отъ Отца и Сына. Въ этой гармоніи, очевидно, должно быть все, что есть въ Отцѣ, и все, что есть въ Сынѣ, слѣдовательно она—Богъ. Если она не Богъ, то не Богъ и Отецъ, не Богъ и Сынъ. Словомъ, всѣ три должны быть одно¹⁾. Это изображеніе божественной троичности, которое Шеллингъ находилъ самымъ лучшимъ отдѣломъ въ ученіи Лессинговомъ о Богѣ, по наружному своему виду заключаетъ въ себѣ много схожаго съ ученіемъ христіанскимъ о Троицѣ, но въ своей сущности ничего съ нимъ не имѣетъ общаго. Если принять во вниманіе, что Лессингъ рожденіе отождествляетъ съ твореніемъ, и слѣдовательно Сына Божія съ самымъ міромъ, а также, что у него Отецъ есть ничто иное, какъ тотъ же Сынъ, только находящійся еще въ состояніи идеальности или возможности, то съ его точки зрѣнія Отецъ будетъ ничто иное, какъ міръ, разсматриваемый въ его идеальной возможности или сущности, Сынъ же—тогъ же міръ, только разсматриваемый въ дѣйствительныхъ и опредѣленныхъ формахъ конечнаго бытія, а Духъ будетъ—ничто иное какъ достигаемое единство между первою и второю формою бытія міроваго²⁾.

¹⁾ См. соч. Лессинга, изданный Лахман. Т. 11. стр. 604.

²⁾ Якоби въ своемъ письмѣ къ Мендельсону не безъ основанія прямо упрекаетъ Лессинга въ спинозизмъ. См. тамъ же Т. IV.

Туже самую мысль только чисто философскимъ языкомъ прямо высказываетъ *Шеллингъ*, когда относительно своего „абсолютнаго“ утверждаетъ, что оно, будучи по самой природѣ своей вмѣстѣ идеальнымъ и реальнымъ, вѣчно переходитъ изъ состоянія идеальнаго въ состояніе реальное, или міровое бытіе, оставаясь въ тоже время всегда равнымъ себѣ самому: потому что оно на сколько идеально, на столько и реально, и наоборотъ, на сколько реально, на столько идеально ¹⁾).

Не иное въ мысляхъ своихъ имѣлъ и *Гегель*, когда о Богѣ разсуждалъ, что Онъ есть чистѣйшая мыслительная дѣятельность или знаніе, а такъ какъ въ знаніи необходимо предполагается и предметъ знанія, и единство познающаго съ познаваемымъ, то Богъ отъ вѣчности Самаго Себя отличаетъ и познаетъ или рождаетъ Себя, какъ Сына, и въ тоже самое время сознаетъ Себя единымъ или равнымъ Себѣ Самому, т. е. Духомъ ²⁾). Можно бы подумать, что Гегель этимъ предполагаетъ бытіе Бога, какъ личнаго духа, существующаго отдѣльно и независимо отъ міра, и что вмѣстѣ съ симъ допускаетъ въ Немъ нѣкотораго рода тройственность въ соотвѣтствіе съ христіанскимъ ученіемъ о Троицѣ. Но у него вовсе нѣтъ ни того, ни другаго. Онъ твердо настаиваетъ на томъ, что въ Себѣ Самомъ разсматриваемый Богъ, какъ духъ, есть чистѣйшій свѣтъ, въ которомъ нѣтъ никакой тѣни, никакой окраски, никакой примѣси, и что Его дѣятельность въ самой себѣ есть одно отношеніе идеи къ себѣ самой, одна игра любви съ самой собою, или что тоже чисто неопредѣленная и безкачественная дѣятельность,

¹⁾ Philosophie und religion, s. 28 (b. Strauss, s. 487).

²⁾ Religiousphilosoph. II. s. 185.

Дауверъ тоже самое выражаетъ такъ: Богъ есть Отецъ, какъ субъектъ, Сынъ, какъ объектъ, и Духъ, какъ объединеніе того и другаго (Andeutung eines systems speculativ. philosoph. s. 3. b. Strauss, s. 486). Тоже самое хочетъ сказать и *Даубъ*, когда отличаетъ въ Божествахъ Deus, a quo, in quo, et cui satis est Deus (Theologmen. p. 110. Маррейнеке Dogm. s. 260).

а этимъ хотеть онъ сказать то, что независимо отъ міра мыслимый Богъ можетъ быть представляемъ не иначе, какъ однимъ чисто мысленнымъ, неопредѣленнымъ и безкачественнымъ бытіемъ. Потому-то, по Гегелю, для того чтобы вѣчно рождаемое изъ Божества могло всегда являться дѣйствительнымъ существомъ, ему необходимо вѣчно переходить въ форму инобытія, или міръ, который и есть дѣйствительно открывающійся и существующій Сынъ Божій, подобно тому, какъ и Духъ Божій является дѣйствительнымъ и личнымъ духомъ только въ конечныхъ личныхъ духахъ¹⁾.

Какого же рода было это ученіе о божественной троичности? Что было у него общаго съ ученіемъ христіанскимъ о Троицѣ? Чѣмъ оно было лучше савеліанскаго или даже индійскаго ученія, построившаго божественную троичность на развалинахъ самой личности Божества, какъ существа независимаго отъ міра? Между тѣмъ наружная христіанская оболочка, въ которую оно облечено было Гегелемъ, на столько была обманчива, что многіе вовсе не сомнѣвались въ полномъ его согласіи съ христіанскимъ вѣроученіемъ и даже надѣялись найти въ немъ твердую опору и рациональное оправданіе для послѣдняго. Впрочемъ обаяніе отъ теологіи Гегелевой продолжалось не долго. Послѣ разоблаченія *Штраусова* ея сущности, ортодоксальные протестантскіе теологи скоро убѣдились въ томъ, что между христіанскимъ и Гегелевымъ ученіемъ о троичности столь же мало можетъ быть общаго, какъ вообще между теизмомъ и пантеизмомъ²⁾, а вмѣстѣ съ этимъ стали мало по малу

¹⁾ Religionsphilosoph. II. s. 205).

²⁾ Вейссе сдѣлать срачную попытку приписать христіанское теистическое ученіе о Троицѣ съ гегеліанскимъ пантеистическимъ чрезъ соединеніе того и другаго въ одно нераздѣльное единство. Уступая теизму, онъ утверждалъ, что Богъ до сотворенія міра дѣйствительно былъ троичнымъ въ лицахъ, т. е. Отцемъ, Сыномъ и Св. Духомъ. Но, по его воззрѣнію, при этомъ необходимо допустить, что съ сотвореніемъ міра при полномъ личномъ бытіи остался только Отецъ, Сынъ же прашель въ состояніе безличія съ тѣмъ, чтобы дать собою бытіе, какъ всѣмъ конечнымъ, такъ въ особенности духовно-личнымъ существамъ, а Духъ сталъ нѣкоторымъ посредствующимъ звеномъ между личнымъ Отцемъ и посто-

приходить и къ сознанію того, какъ неумѣстны и опасны попытки къ уясненію божественной троичности, въ родѣ тѣхъ, какія были дѣлаемы Гегелемъ и другими идеалистическими теологами. Потому-то въ послѣднее время между теологами такъ называемаго конфессіональнаго направленія начинаетъ замѣчаться явное наклоненіе на сторону древне-церковнаго ученія о Троицѣ, съ оставленіемъ прежнихъ попытокъ понять и опредѣлить его чисто раціональнымъ образомъ¹⁾. Они (какъ напр. Мартензенъ) признаютъ за несомнѣнное откровеніе божественной троичности въ мірѣ, или въ Божіемъ домостроительствѣ, и почитаютъ іудействующими тѣхъ, которые отвергаютъ ее. Но признавая божественную троичность, открывшуюся и открывающуюся въ мірѣ, они въ тоже время необходимо предполагаютъ ее въ глубинѣ самаго божества, считая язычествомъ—ограничивать ея существованіе однимъ міромъ, въ которомъ она вовсе и

явно обезличивающимъ себя и восстанавливающимъ свою личность въ мірѣ Сыномъ (Weisse. Phil. Dogmatik. § 394—481). Такое уродливое сочетаніе теизма съ пантеизмомъ, конечно, не могло удовлетворять ни теистовъ, ни пантеистовъ.

1) Между тѣмъ какъ протестантскіе теологи стали сознать неумѣстность и бесплодность попытокъ воспроизвести и доказать божественную троичность изъ одного разума, католическій богословъ Гюнтеръ пылся убѣдить себя и другихъ, что этого волюнѣ можно достигнуть, и притомъ безъ всякаго ущерба теизму (Vorschule specul. Theolog. I. s. 104. 2 Ausg.). За основаніе для этого онъ бралъ въ мыслящемъ духѣ человѣческомъ три момента: непосредственное самосознаніе, посредствуемое разсудкомъ познаніе, и сознаніе своего единства въ этихъ двухъ актахъ; и затѣмъ требовалъ, чтобы они цѣлкомъ переносились на личное и независимое отъ міра Божество, что и должно составлять вѣ Троицѣ троичность. Но это могло бы стать только въ такомъ случаѣ, еслибы духъ человѣческій былъ не однимъ образомъ, а самымъ отрывкомъ или экземпляромъ Божества, что предположивши, значило бы переѣхать на сторону пантеизма. Если же онъ есть только образъ Божій, т. е. не одинаковой съ Божествомъ сущности, то, понятно, что было бы логическою непослѣдовательностію предполагать, что Божество есть нѣчто иное, какъ тотъ же духъ человѣческій, только принимаемый въ разширенномъ до безконечности видѣ. Кромѣ того, если съ Гюнтеромъ и цѣлкомъ переносить на Божество три вышеозначенные моменты мыслящаго духа человѣческаго, то въ заключеніи выйдетъ не божественная Троица, а двоица, потому что третій моментъ въ мыслящемъ духѣ, именно сознаніе себя единымъ, какъ познающаго и познаемаго, не заключаетъ въ себѣ ровно ничего, похожаго на особую и отдѣльную личность.

не являлась бы, если бы не была напередъ въ самомъ Божествѣ. А чтобы приблизить ее къ возможному пониманію или представленію, они тоже обращались въ аналогіи трехъ-сторонности личнаго духа человѣческаго, но при этомъ не забывали, что это есть не болѣе, какъ только одна аналогія божественной троичности.

Такимъ образомъ подъ конецъ и въ протестантствѣ болѣе или менѣе сознано было то, что чуждую христіанству крайность и заблужденіе составляютъ, какъ то воззрѣніе на Троицу, что она безусловно недовѣдома, такъ и то, будто она вполне постижима. Долгій и поучительный опытъ заставилъ многихъ убѣдиться въ томъ, что первое воззрѣніе по своему существу было ничто иное, какъ поздне-іудейское дуалистическое воззрѣніе, совершенно отдѣлившее міръ отъ Бога, и недопускавшее въ немъ никакихъ дѣйствительныхъ и даже аналогическхъ откровеній Божіихъ, послѣднее же напротивъ было ничѣмъ инымъ, какъ повтореніемъ древне-языческаго пантеистическаго воззрѣнія, признававшаго дѣйствительныя и существенныя откровенія Божіи въ мірѣ, но здѣсь же помѣщавшаго и самаго Бога, смѣшиваемаго имъ съ міромъ. вмѣстѣ же съ этимъ, понятно, стало болѣе сильнымъ и то убѣжденіе, что истина заключается въ христіанскомъ древне-церковномъ ученіи о Троицѣ, какъ непостижимой въ себѣ самой, но аналогически познаваемой чрезъ свои откровенія въ мірѣ, гдѣ она по тому самому и является, что существуетъ независимо отъ міра въ глубинѣ самаго Божества.

(Продолженіе будетъ).



Книга Пѣснь Пѣсней и ея новѣйшіе критики.

(Продолженіе *).

IV.

Взглядъ синагоги на книгу Пѣснь Пѣсней принять и христіанскою церковію. Иначе и не могло быть, потому что совершенно свободное и независимое отъ преданія отношеніе къ такой книгѣ, какъ книга Пѣснь Пѣсней, невозможно. Какую важность въ этомъ случаѣ церковь придавала преданію, можно видѣть изъ того, что попытки независимыхъ объясненій этой книги она преслѣдовала, подобно синагогѣ, какъ еретическія (въ лицѣ Θεодора Мопсуетскаго и друг.). Но, съ другой стороны, христіанскіе учителя считали себя въ правѣ расширить традиціонный взглядъ синагоги приспособленіемъ его, *mutatis mutandis*, къ своему положенію членовъ новозавѣтной церкви, тѣмъ болѣе что это можно было сдѣлать безъ явнаго нарушенія преданія. По мнѣнію отцовъ церкви синагога сама передавала имъ въ руки книгу Пѣснь Пѣсней для дальнѣйшихъ объясненій. Такъ какъ, по взгляду таргума, Пѣснь Пѣсней въ концѣ концовъ приводитъ къ Мессіи и есть ученіе о Мессіи, то, заключали христіанскіе учителя, кто знаетъ истиннаго Мессію, тотъ можетъ и долженъ объяснить эту таинственную книгу распространить и на Него. Если синагога учила, что невѣста Пѣсни Пѣсней или общество вѣрующихъ есть не-

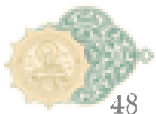
*) См. Труды Кіев. дух. Академіи, за м. апрѣль, 1881 г.

вѣста то Мойсея человека Божія, то царя Езекии, то Симона баръ-Кохбы, то разныхъ другихъ лицъ, чѣмъ либо подавшихъ поводъ подозрѣвать въ нихъ мессіанское достоинство; то христіанскіе учителя только возвысили толкованіе синагоги, когда женихомъ вѣрующихъ душъ, вмѣсто раввинскихъ мессій, объявили христіанскаго Мессію, Богочеловѣка, который и Самъ, можетъ быть имѣя въ виду современныя Ему толкованія Пѣсни Пѣсней, назвалъ себя въ Евангеліи женихомъ, окруженнымъ ликующими сынами брачными (Мѡ. 9, 14—15). Такимъ образомъ несправедливо новѣйшіе критики обвиняютъ древнихъ христіанскихъ толкователей Пѣсни Пѣсней въ произволѣ, нерегулированномъ якобы не только никакимъ научнымъ изученіемъ книги, но и преданіемъ. Въ своихъ взглядахъ на разсматриваемую книгу они опирались на ученіи іудеевъ, которые въ свою очередь руководствовались въ этомъ случаѣ частію древнимъ преданіемъ, частію, какъ мы говорили выше, присутимъ имъ литературно-религіознымъ чутьемъ, помогавшимъ имъ, какъ потомкамъ библейскихъ евреевъ, найтись въ области священной ветхозавѣтной письменности скорѣе всѣхъ иноплеменныхъ толкователей и проникать непосредственно въ то, что для неевреевъ могло казаться совершенно темнымъ и непонятнымъ.

Первымъ христіанскимъ учителемъ, перенесшимъ толкованія Пѣсни Пѣсней синагоги на христіанскую почву или основателемъ христіанскаго пониманія этой книги былъ знаменитый *Оригенъ*, послужившій для всѣхъ дальнѣйшихъ христіанскихъ толкователей Пѣсни Пѣсней тѣмъ, чѣмъ для іудейскихъ средневѣковыхъ толкователей были составители таргума и мидрама. Любитель таинственнаго, Оригенъ съ особенною любовью остановился на томъ широкомъ полѣ таинственности, какое представляла Пѣснь Пѣсней ¹⁾ и на-

¹⁾ Замѣчаніе Ноака на счетъ физической предрасположенности Оригена къ небуквальному пониманію Пѣсни Пѣсней имѣетъ характеръ грубой, цинической выходки и не заслуживаетъ вниманія.

писалъ 12 книгъ (12 τόμοι) толкованій на нее, содержавшихъ въ себѣ, по счету Иеронима, до 20,000 строкъ и настолько возвышенныхъ по содержанію, что, какъ выражается Иеронимъ, въ нихъ знаменитый учитель превзошелъ самого себя; кромѣ собственно толкованія, Оригенъ входилъ здѣсь въ критическое сличеніе текстовъ Пѣсни Пѣсней по переводамъ LXX, Акилы, Симмаха, Θεοδοτίона и по найденному имъ, по его словамъ, на Актіѣскомъ берегу, пятому изданію. Къ сожалѣнію это обширное толкованіе не сохранилось до насъ, за исключеніемъ небольшой части, переведенной на латинскій языкъ Руфиномъ. Независимо отъ этого 12-томнаго толкованія, Оригенъ оставилъ еще двѣ бесѣды на Пѣснь Пѣсней, переведенныя Иеронимомъ и, по выраженію послѣдняго, болѣе удобопонятныя для тѣхъ, которые еще считаются млекою младенцевъ. Уже эта обширность толкованій даетъ право предполагать, что Оригенъ не былъ первымъ творцомъ въ этой области, но при своихъ трудахъ имѣлъ въ виду образцы готовыхъ предшествующихъ толкованій если не христіанскихъ школъ, которыя до Оригена не касались специально Пѣсни Пѣсней, то іудейскихъ. Ближайшее же изученіе толкованій Оригена удостовѣряетъ съ несомнѣнностію, что такимъ образомъ были для него толкованія таргума, которыя онъ распространилъ и приспособилъ къ христіанскимъ воззрѣніямъ; особенно это нужно сказать о бесѣдахъ Оригена переведенныхъ Иеронимомъ. Что же касается несоотвѣстствія этого нашего предположенія съ исторіею происхожденія таргума на Пѣснь Пѣсней только въ VII вѣкѣ по Р. Хр., то это—несоотвѣстствіе только кажущееся. Въ VII вѣкѣ таргумъ явился полнымъ изданіемъ на письмѣ. Но гораздо прежде своего написанія, еще со времени Акибы, таргумъ Пѣсни Пѣсней въ болѣе или менѣе полномъ видѣ хранился традиціоннымъ путемъ, народною памятью, которая, какъ извѣстно, подобнымъ же образомъ хранила первоначально всю массу древнееврейской письменности, не исключая и талмуда, фактическое появленіе

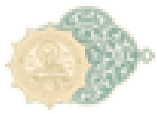


котораго далеко не совпадаетъ съ первымъ появленіемъ его на письмѣ; если народной памяти стало на храненіе въ себѣ талмуда во всей его цѣлости, то для сохраненія таргума П. П. отъ нея даже не требовалась никакого особеннаго напряженія. Дѣйствительное существованіе взглядовъ, заключающихся въ таргумѣ П. П., гораздо ранѣе VII вѣка подтверждается еще тѣмъ, что въ современныхъ Оригену или даже еще болѣе древнихъ таргумахъ на Пятокнижіе указывается тоже объясненіе Пѣсни Пѣсней, какое заключается и въ ея спеціальному таргумѣ. А что Оригенъ могъ знать устное іудейское толкованіе, это не трудно допустить при его знакомствѣ съ синагогою и ея агадою. Не останавливаясь на стороннихъ доказательствахъ этого знакомства, ограничимся упоминаніемъ, что Оригенъ зналъ постановленія синагоги на счетъ школьнаго пользованія книгою Пѣснь Пѣсней, хотя эти постановленія хранились въ тайнѣ и нигдѣ не записаны въ раввинской литературѣ даже впоследствии.

Мы видѣли уже, что главою школьнаго іудейскаго толкованія Пѣсни Пѣсней былъ рабби Акиба. Оригенъ признаетъ это, когда свою первую бесѣду на П. П. начинаетъ классическимъ выраженіемъ того же Акибы о П. П. какъ святомъ святыхъ канона, образуя изъ него ораторскій приступъ: „блаженъ кто имѣетъ доступъ во святое, но блаженный тотъ кто входитъ въ самое святое святыхъ“; „блаженъ умѣющій пѣть пѣсни (другія, находящіяся въ свящ. книгахъ), но блаженный тотъ кто умѣетъ пѣть Пѣснь Пѣсней“. Далѣе мы видѣли, что таргумисты, развивая Акибовское положеніе о высокой святости Пѣсни Пѣсней, наглядно представляли тѣ ступени, числомъ девять (по Саади: девять мелодій), которыми священная поэзія постепенно возвышалась до высоты Пѣсни Пѣсней (введеніе въ таргумъ П. П., а также въ мехильтѣ и танхумѣ). Указаніемъ этихъ же девяти приготовительныхъ ступеней къ П. П. открываетъ свое толкованіе и Оригенъ. „Входящій во святое нуждается

еще во многомъ, чтобы быть достойнымъ войти во святое святыхъ; точно также съ трудомъ обрѣтается такой, кто пройдя всѣ пѣсни заключающіяся въ свящ. Писаніи, былъ бы въ состояніи возвыситься до П. Пѣсней. Для этого ты долженъ выйти изъ Египта, перейти Чермное море и воспѣть *первую* пѣснь, Исх. 15. Но отъ этой первой пѣсни еще далеко до Пѣсни Пѣсней. Нужно пройти духомъ пустыню къ колодезю, который ископали цари и воспѣть пѣснь *второй* ступени, Числ. 21. Послѣ сего нужно идти къ предѣламъ св. земли и, ставъ на берегу Иордана, воспѣть пѣснь Втор. 32. Далѣе нужно идти воинствовать подъ начальствомъ Іисуса Навина и воспѣть его устами. Еще далѣе пусть пчела (Деввора) пророчествуетъ тебѣ для того, чтобы ты могъ усвоить себѣ ея пѣснь, Суд. 5. Дальнѣйшая ступень, которую тебѣ слѣдуетъ перейти, есть пѣснь Давида, воспѣтая имъ по избавленіи отъ враговъ, Псал. 18. Затѣмъ еще ты долженъ обратиться къ пророку Исаи и вмѣстѣ съ нимъ воспѣть пѣснь возлюбленному о его виноградникѣ, Ис. 5. И только послѣ того, какъ ты пройдешь всѣ эти ступени, восходи къ наиболѣе возвышенному, чтобы воспѣть Пѣснь Пѣсней“. Нельзя не видѣть, что это хвалебное предисловіе къ П. Пѣсней написано Оригеномъ по образцу предисловія таргума. Разность между ними только въ томъ, что Оригенъ изъ числа приготовительныхъ ступеней исключаетъ пѣснь Адама и Анны пророчицы и, съ другой стороны, присоединяетъ къ приготовительнымъ ступенямъ пѣснь Исаи, вопреки историческому порядку ихъ происхожденія, между тѣмъ какъ таргумъ ставитъ пѣснь Исаи уже выше Пѣсни Пѣсней. Точно также во всемъ дальнѣйшемъ толкованіи П. П. Оригенъ несомнѣнно выходитъ изъ тѣхъ же толкованій, которыя заключены въ нынѣшнемъ таргумѣ и иногда прямо принимаетъ ихъ, замѣняя въ нихъ только имя Израиля именемъ христіанъ, иногда противопоставляетъ имъ свои объясненія. Напр. касательно словъ Пѣсн. 1, 2 Оригенъ прямо говоритъ, что ихъ

мало объяснять о Мойсеѣ и пророкахъ (то есть такъ, какъ они объясняются въ таргумѣ), а нужно искать лобзаній Божіихъ болѣе близкихъ къ намъ и преискреннихъ, каковы лобзанія Христовы. Объясняя слова Пѣсн. 1, 3: *миро изліян-ное имя твоє*, которыя въ таргумѣ относятся къ распростра-ненію и извѣстности въ мірѣ повѣствованій Мойсея, Оригенъ замѣчаетъ: „извѣстность Мойсея прежде ограничива-лась только тѣсными предѣлами Іудей; никто, изъ грече-скихъ писателей и никакая вообще языческая литература не знали Мойсея, точно такъ же какъ и другихъ пророковъ“. Другими словами: іудейское толкованіе этого мѣста недоста-точно; его нужно объяснять о Мессіи Христѣ, „съ прише-ствіемъ котораго и законъ и пророки выведены изъ неизвѣ-стности“. Объясняя слова Пѣсн. 1, 5: *я черна и прекрасна*, Оригенъ словами таргума показываетъ, что чернота про-исходитъ отъ грѣховъ, и что невѣста или церковь, какъ заключающая въ себѣ и грѣшниковъ, имѣетъ красоту эіопскую или смуглый цвѣтъ лица, какъ и женою Мойсея, человека Божія, была эіоплянка. При объясненіи Пѣсн. 1, 7 Оригенъ, какъ и таргумъ, все свое вниманіе обращаетъ на таинственное значеніе слова *въ полдень*. Если подъ *горлицею* Пѣсн. 2, 12 таргумъ разумѣетъ голосъ св. Духа и при-зывъ къ выходу изъ Египта, то Оригенъ, съ очевиднымъ намѣреніемъ исправить это объясненіе, говоритъ: „Духъ святой могъ назваться не горлицею, а голубемъ: подъ горлицею же въ настоящемъ случаѣ нужно разумѣть Мойсея или кого либо изъ пророковъ, удалявшихся, по-добно горлицамъ, въ горы для полученія откровенія» (имя Мойсея, вмѣстѣ съ именемъ Аарона, встрѣчается при объ-ясненіи этого стиха и въ таргумѣ). Если подъ сномъ, упо-минаемымъ не разъ въ Пѣснѣ Пѣсней, таргумъ разумѣлъ страданія ~~евреевъ~~ въ плѣну, то Оригенъ, соглашаясь съ тѣмъ, что аллегорическое значеніе сна есть именно страда-ніе, объектомъ его дѣлаетъ не народъ, а Мессію. Мало то-го, въ толкованіи Оригена перешли изъ таргума даже не



относящіеся къ объясненію чистые цвѣты агады, напр. о необыкновенныхъ свойствахъ серны и оленя (см. Ориг. 2, 9 и тарг. 8, 14) и под.

Но если такимъ образомъ, при опредѣленіи внутренняго смысла аллегоріи Пѣсни Пѣсней, Оригенъ пользуется взглядомъ синагоги, измѣняя его ровно на столько, на сколько рѣчь іудея должна измѣниться въ устахъ христіанина, т. е. на мѣсто неопредѣленнаго таргумическаго Мессіи поставляя Христа, а на мѣсто общества израильскаго общество христіанъ или христіанскую душу; то Оригенъ совершенно новъ и независимъ въ объясненіи внѣшней формы аллегоріи Пѣсни Пѣсней, по которой онъ называетъ Пѣснь Пѣсней *брачною пѣснью*, *epithalamium* и *драмою* или *театральною піесою*, *fabula*, *drama*. Последняго опредѣленія синагога не могла сдѣлать. Нужно замѣтить, что форма драмы совершенно чужда представленію семитовъ; какъ ихъ поэты никогда не писали драмъ, такъ и ихъ дальнѣйшіе схолиасты и толкователи никогда не останавливались на возможности предположить въ какомъ либо семитическомъ произведеніи элементы драмы; и даже—такова сила врожденнаго направленія семитовъ!—въ новѣйшее время господства гипотезы драмы въ критикѣ Пѣсни Пѣсней ни одинъ изъ іудейскихъ толкователей не подалъ за нее своего голоса. Въ виду этого обстоятельства, нельзя не признать знаменательнымъ тотъ фактъ, что первый христіанскій толкователь, взявшійся за объясненіе Пѣсни Пѣсней, открылъ въ ней все, что требуется отъ полной драмы. Вотъ что говоритъ Оригенъ о сценическомъ характерѣ Пѣсни Пѣсней: „трудно опредѣлить изъ какого числа дѣйствующихъ лицъ состоитъ Пѣснь Пѣсней; но по молитвъ и открытію Господню, я, кажется, различаю въ ней четыре рода лицъ: жениха, невѣсту, хоръ дѣвицъ и хоръ молодыхъ людей (ниже Оригенъ открываетъ еще одно дѣйствующее лицо—отца невѣсты); изъ нихъ роль жениха изображаетъ Христа, роль невѣсты—Церковь; хоръ дѣвицъ—души вѣру-

ющихъ; хоръ молодыхъ людей—ангеловъ или святыхъ. Всѣ партіи Пѣсни Пѣсней поются (по нынѣшнему опредѣленію для Оригена Пѣснь Пѣсней была либретто оперы); сперва поютъ женихъ и невѣста одни безъ участія хоровъ (аріи); затѣмъ хоры одинъ въ отвѣтъ другому; потомъ невѣста съ хоромъ дѣвицъ и наконецъ женихъ съ хоромъ молодыхъ людей¹⁾. „Такимъ образомъ Пѣснь Пѣсней есть брачная пѣснь и театральная пѣса (fabula); изъ нея и язычники научились брачной пѣсни и вообще получили извѣстность этотъ родъ поэзіи“. Что касается выраженія *брачная пѣснь*, *erithalamium*, нѣсколько разъ съ удареніемъ относимаго Оригеномъ къ Пѣсни Пѣсней, то, безъ сомнѣнія, оно было вызвано современнымъ Оригену состояніемъ вопроса объ этой книгѣ въ синагогѣ. Мы видѣли, что одни изъ представителей синагоги (большая часть) игнорировали внѣшнюю сторону аллегоріи Пѣсни Пѣсней, какъ бы совершенно несуществующую и даже запрещали читать ее. Напротивъ другіе (немногіе), по свидѣтельству рабби Акибы, признавали Пѣснь Пѣсней брачною пѣснію, и даже пѣли ее на брачныхъ пиршествахъ, по образцу греческихъ гимнеевъ. Оригенъ хотя не называетъ этихъ синагогальныхъ толкователей по имени, но очевидно имѣетъ ихъ въ виду, когда формулируетъ свой взглядъ, средній между ихъ взглядами. По Оригену внѣшняя сторона Пѣсни Пѣсней не должна быть игнорирована; высшее духовное значеніе книги не уменьшится, а скорѣе увеличится отъ точнаго опредѣленія ея буквы. Внѣшняя же видимость Пѣсни Пѣсней есть видимость брачной пѣсни. Мало того. Пѣснь Пѣсней не только брачная пѣснь, но и идеальный типъ этого рода пѣсней, подражаніемъ которому были всѣ языческія брачныя пѣсни. Высказывая эту мысль, имѣющую связь у Оригена съ его

¹⁾ Впрочемъ въ дальнѣйшемъ объясненіи Оригена хоръ или группа молодыхъ людей исполняетъ только пѣмую роль и въ пѣвѣ не участвуетъ; только два стиха (1, 11. 2, 16) приписываются имъ, но и то съ неуверенностію.

общимъ воззрѣніемъ на языческую литературу, какъ стоящую подѣ оживляющимъ и возвышающимъ вліяніемъ священной библейской литературы и отъ нея заимствующую лучшую часть своего содержанія, Оригенъ имѣлъ въ виду только внѣшнее сходство Пѣсни Пѣсней, въ ея якобы сценическомъ раздѣленіи, съ языческими брачными пѣснями, именно греческими гименейми, представлявшими видъ лирической драмы и, подобно драмѣ, раздѣлявшимися на нѣсколько актовъ, въ которыхъ главныя части брачнаго торжества выражались въ пѣніи, сопровождавшемся соотвѣтственнымъ ритмическимъ дѣйствіемъ. Но устанавливая такимъ образомъ значеніе внѣшней стороны Пѣсни Пѣсней, Оригенъ ужасается при мысли о какомъ либо приноровленіи содержанія Пѣсни Пѣсней къ содержанію брачныхъ пѣсней Гименей: „если бы Пѣснь Пѣсней имѣла буквальный смыслъ а не духовный, то она была бы самымъ пустымъ разсказомъ и была бы недостойна Бога; но въ томъ то и дѣло, что ея содержаніе—не плотская любовь, исходящая отъ сатаны, но любовь духовная, потому что какъ есть пища духовная и питіе духовное, такъ есть и духовное вожденіе и объятія духовныя“...

Частіе ходъ драмы Пѣсни Пѣсней устанавливается у Оригена такимъ образомъ. Первые слова книги: *да лобжетъ онъ меня* произноситъ невѣста одна на сценѣ; послѣ этихъ словъ она видитъ входящаго жениха и уже прямо къ нему обращаетъ слѣдующія слова: *блага сосца твоя...* Когда невѣста доходитъ до словъ: *посему дѣвицы любятъ тебя*, выступаетъ на сцену хоръ дѣвицъ, и невѣста „рекомендуетъ ихъ“ жениху словами: *эти дѣвицы возлюбилъ тебя...* За тѣмъ невѣста беретъ жениха за правую руку и идетъ съ нимъ, въ сопровожденіи хора дѣвицъ, который поетъ: *за тобою, увлекаемая благовоніемъ мира твоего, побѣжимъ...* Но хоръ останавливается предъ опочивальнею жениха, куда невѣста входитъ одна съ словами: *онъ ввелъ меня въ спальню свою...* Но невѣста смугла какъ эѳіоплянка, а потому женихъ недолго

побыввъ въ ея обществѣ, удаляется, вызывая дальнѣйшій вопросъ невѣсты: *идѣ ты отдыхаешь и идѣ искать тебя?* „И часто, въ продолженіи цѣлой пѣсни, говоритъ Оригенъ, женихъ появляется, но будучи замѣченъ невѣстою, уходитъ. Смысла этого явленія не можетъ понять тотъ, кто самъ на себѣ не испытывалъ подобнаго. Что касается меня, то—Богъ свидѣтель—я часто видѣлъ какъ женихъ приближается къ душѣ моей и по долгу остается съ нею; но когда онъ вдругъ уходитъ, я уже не могу найти его; потомъ онъ снова приходитъ и я обнимаю его руками моими, и затѣмъ опять исчезаетъ, и опять я ищу его“... Между тѣмъ удалившійся отъ невѣсты женихъ снова появляется ей, но появляется въ отдаленіи возлегшимъ на ложе и уснувшимъ. Въ это время является хоръ ангеловъ и утѣшаетъ невѣсту словами стиха 11-го (по евр. тексту). Этимъ Оригенъ и заключаетъ свою первую бесѣду. Сонъ главнаго дѣйствующаго лица показался ему естественною паузою въ развитіи дѣйствія и окончаніемъ перваго акта драмы, хотя въ текстѣ говорится здѣсь не о снѣ, а о возлежаніи за столомъ,—что совершенно противоположно сну. Второй актъ или вторая бесѣда на Пѣснь Пѣсней не представляетъ въ толкованіи Оригена такой раздѣльности дѣйствія какъ первый. Стихи 12—14 (1-й главы) говоритъ невѣста, изображая любовь свою и пріемъ пришедшаго къ ней жениха. Стихи 15—16 представляютъ взаимныя похвалы жениха невѣстѣ и невѣсты жениху. Стихъ 16-й принадлежитъ, по видимому, друзьямъ жениха. Стихи 1—3 (второй главы) представляютъ опять выраженіе взаимныхъ похвалъ жениха и невѣсты. Стихъ 4-й высказывается женихомъ, который предъ тѣмъ удалился и теперь стоитъ внѣ, выражая желаніе быть принятымъ въ домъ невѣсты; вдали стоитъ хоръ дѣвицъ. Стихи 5—6 говоритъ невѣста о женихѣ. Стихъ 7-й говоритъ невѣста, непосредственно къ подругамъ-дѣвицамъ, приглашая ихъ возгорѣться такою же любовію, какою горитъ она. Стихъ 8-й говоритъ невѣста, наблюдая черезъ окно, какъ женихъ, предъ тѣмъ снова удалившійся,

является ей въ отдаленіи бѣгущимъ на горахъ. Стихи 11—14 говоритъ женихъ приближаясь къ невѣстѣ и въ полголоса, чтобы не слышали ея подружки. На этомъ прекращается вторая бесѣда Оригена на Пѣснь Пѣсней. Безъ сомнѣнія подобнымъ же образомъ, то есть въ раздѣленіи свойственномъ драмѣ, Оригенъ излагалъ и всю остальную часть Пѣсни Пѣсней. Въ прологѣ его гомилій на Пѣснь Пѣсней, переведенныхъ Руфиномъ, читаемъ, что брачная пѣснь или иначе Пѣснь Пѣсней, сложена по образцу драматическихъ сочиненій: *Epithalamium libellus, id est nuptiale carmen, in modum mihi videtur dramatis a Salomone conscriptum.*

Говоря о драматическомъ раздѣленіи Пѣсни Пѣсней въ бесѣдахъ Оригена, мы должны присовокупить къ нему дѣленіе этой книги въ синайскомъ спискѣ LXX, въ составленіи котораго (дѣленія) видятъ школьной трудъ если не того же Оригена, то близкихъ къ нему по времени другихъ учителей александрійской огласительной школы, Климента, Піерія, св. Макарія александрійскаго и друг. Мы уже упоминали, что въ синайскомъ спискѣ Пѣснь Пѣсней раздѣляется на особенные отдѣлы (по Евальду акты) числомъ 4 (или даже 5, если дѣленіе синайскаго текста восполнять по эеіонскому переводу Пѣсни Пѣсней, какъ предлагаетъ Евальдъ) и ея отдѣльныя роли, какъ въ нашихъ драматическихъ произведеніяхъ, отмѣчены подписаніями, объясняющими кто и кому говоритъ данныя слова текста. *Первый актъ*, означенный буквою А, ограничивается въ синайскомъ спискѣ первыми 14 стихами первой главы Пѣсни Пѣсней, то есть почти равняется первой бесѣдѣ Оригена и дѣйствующими лицами, какъ и Оригенъ, представляетъ а) невѣсту, б) жениха и γ) дѣвицъ, подругъ невѣсты. Въ частности стихи 2-й, 3-й и первая половина 4-го принадлежатъ одной невѣстѣ (въ бесѣдѣ Оригена первое полустихіе 4-го стиха вложено въ уста подругъ невѣсты). Вторая половина 4-го стиха дѣлится согласно съ Оригеномъ, именно слова: *царь*

ввелъ меня въ свой чертогъ приписаны невѣстѣ, а осталъная часть 4-го стиха ея подругамъ; надъ словами: *правога возлюбила тебѣ* синайскій текстъ дѣлаетъ такое объяснительное надписаніе: „этими словами дѣвицы возглашаютъ жениху имя его невѣсты“. Стихи 5-й и 6-й говоритъ невѣста къ дѣвицамъ; стихъ 7-й говоритъ невѣста обращаясь къ „жениху изображающему Христа“. Стихи 8-й и 9-й говоритъ женихъ къ невѣстѣ. Стихи 10—11 говорятъ дѣвицы къ невѣстѣ. Стихи 12—14 говоритъ невѣста, обращаясь „частію къ самой себѣ частію къ жениху“. *Второй актъ* (В) обнимаетъ отдѣлъ отъ 1, 15 до 3, 5; въ немъ дѣйствующія лица: а) невѣста, б) женихъ, γ) дѣвицы, подружки невѣсты, δ) городскіе стражи; говорятъ впрочемъ только невѣста и женихъ, а послѣднія лица—безъ рѣчей. Стихъ 15-й (первой главы) говоритъ женихъ къ невѣстѣ. Стихи 16—17—невѣста обращаясь къ жениху. Стихи 1—2 (второй главы) говоритъ женихъ невѣстѣ; стихъ 3-й невѣста жениху, а стихи 4—7 невѣста своимъ подругамъ. Стихи 8—14 продолжаетъ говорить невѣста, замѣтивъ приближеніе удалившагося предъ тѣмъ жениха и указывая на него дѣвицамъ. Стихъ 15-й говоритъ явившійся женихъ подругамъ своей невѣсты. Стихи 16—17 и 3 гл. ст. 1—4 говоритъ невѣста о женихѣ, который снова исчезъ со сцены; въ частности вопросъ: *не видали ли вы того, котораго любитъ душа моя?* невѣста обращается къ городскимъ стражамъ но, не получивъ на него отвѣта, говоритъ къ дѣвицамъ словами стиха 5-го. *Третій актъ* (Г) обнимаетъ отдѣлъ отъ 3, 6 до 6, 2; въ немъ дѣйствующія лица: а) невѣста, б) женихъ, γ) подружки невѣсты, δ) друзья жениха, е) іерусалимскія женщины, ζ) городскіе стражи, η) отецъ невѣсты (послѣднее лицо безъ рѣчей). Въ частности: стихи 6—11 (третьей главы) и вся четвертая глава представляютъ рѣчь жениха невѣстѣ, за исключеніемъ послѣдняго стиха (второго полустіхія) четвертой главы, въ которомъ говоритъ невѣста, обращаясь въ своему отцу. Стихъ 1-й (пятой главы) говоритъ женихъ невѣстѣ, кромѣ словъ: *ищите друзья...*, которыя онъ адресуетъ къ своимъ

друзьямъ. Въ стихѣ 2-мъ слова: *голосъ брата моего, онъ стучится въ дверь* принадлежать невестѣ, а остальная часть „жениху стучащемуся въ дверь“. Стихи 3—8 говоритъ невеста. Стихъ 9-й говорятъ іерусалимскія женщины и городскіе стражи обращаясь къ невестѣ. Стихи 10—16 говоритъ невеста. Стихъ 17-й говорятъ іерусалимскія женщины. Стихи 1—2 (шестой главы) говоритъ невеста. *Четвертый актъ* (Δ) обнимаетъ отдѣлъ отъ 3-го стиха 6-й главы до конца книги; въ немъ дѣйствующія лица: а) невеста, б) женихъ, γ) подруги невесты, δ) друзья жениха и ε) царицы или жены царя. Въ частности: стихи 3—8 говоритъ женихъ невестѣ. Стихъ 9-й поютъ царицы и подруги невесты о невестѣ. Стихъ 10-й говоритъ женихъ невестѣ. Стихъ 11-й—невеста жениху. Стихи 12-й (шестой главы) и 1—8 (седьмой главы) говоритъ женихъ, сперва обращаясь къ невестѣ, потомъ къ царицамъ и наконецъ опять къ невестѣ. Стихи 9—13 (седьмой главы) и 1—4 (восьмой главы) говоритъ невеста. Стихъ 5-й (первое полууступіе) поетъ хоръ юношей, дѣвицъ и царицъ. Стихи 5 (второе полууступіе) и 6—9 говоритъ женихъ невестѣ. Стихи 10—12 говоритъ невеста, „выступая съ особенною торжественностію“. Стихи 13—14—продолженіе рѣчи невесты.

Раздѣляя такимъ образомъ Пѣснь Пѣсней in modum dramatis, Оригенъ и другіе александрійскіе учителя имѣли въ виду показать тѣмъ дѣйствительное приспособленіе разсматриваемой книги для сцены? Надписанія, стоящія въ синайскомъ спискѣ надъ отдѣльными монологами, выведены изъ случайныхъ намековъ и указаній въ содержаніи отдѣльныхъ стиховъ, но не поставлены въ отношенія къ предъидущему и послѣдующему, вслѣдствіе чего изъ нихъ не видно никакого, свойственнаго драмѣ, развитія. Напр. на томъ основаніи, что въ извѣстномъ мѣстѣ упоминается о голосѣ возлюбленнаго стучащагося въ дверь, синайскій списокъ дѣлаетъ надъ стихомъ надписаніе, что это де говоритъ невеста услышавшая жениха, не обращая вниманія на то,



что непосредственно предъ тѣмъ женихъ говорилъ какъ находящійся на сценѣ и, слѣдовательно, не могъ быть теперь внѣ сцены. Въ другомъ случаѣ, на основаніи случайнаго упоминанія въ текстѣ о городскихъ стражахъ, синайскій списокъ дѣлаетъ надписаніе, что данный стихъ есть дѣйствительное обращеніе дѣйствующаго или говорящаго лица къ городской стражѣ, не озабочиваясь объясненіемъ, какимъ образомъ это возможно. Изъ случайнаго упоминанія о царицахъ выдѣляется особенное обращеніе говорящаго лица именно къ царицамъ и проч. Вслѣдствіе такого неопредѣленнаго и чуждаго живой игры выведенія распредѣляющихъ роли надписаній, бесѣды дѣйствующихъ лицъ въ синайскомъ спискѣ Пѣсни Пѣсней выходятъ несвязными и непонятными. Говорить А къ В, а отвѣчаетъ ему совершенно новое лицо С, и отвѣчаетъ постоянно не въ смыслѣ заданнаго вопроса. Чтоже касается главнаго дѣйствующаго лица, жениха, то если бы его представить играющимъ на сценѣ, сообразно синайскому или александрійскому дѣленію Пѣсни Пѣсней, онъ изображалъ бы собою неуловимаго генія, моментально появляющагося на сценѣ съ рѣчью и также моментально исчезающаго, чтобы чрезъ минуту снова неожиданно вырасти на сценѣ и заговорить. Да и это антигенетическое дѣленіе текста Пѣсни Пѣсней не вездѣ проведено въ синайскомъ спискѣ. Нѣкоторые отдѣлы, подававшіе поводъ къ драматическому дѣленію явною перемѣною дикціи, почему то не разграничены въ синайскомъ спискѣ, напр. отдѣлъ отъ 3, 6 до 4, 16, заключающій въ себѣ разныя обращенія именно такого рода, на основаніи которыхъ въ другихъ мѣстахъ списка выводятся обыкновенно отдѣльныя надписанія, безъ видимой причины ступеванъ подъ однимъ нераздѣльнымъ надписаніемъ: *женихъ* (говорить) *невестѣ*. Такимъ образомъ надписанія отдѣльныхъ монологовъ Пѣсни Пѣсней въ синайскомъ спискѣ сдѣланы вовсе не съ цѣлію выясненія сценическихъ ролей книги,—если даже учителя александрійской огласительной школы, ихъ авторы, и были

того мнѣнія, что Пѣснь Пѣсней написана in modum dramaticis,—а съ другою цѣлію вѣроятно гомилетическою или экзегетическою, съ которою и Оригенъ въ своихъ бесѣдахъ дѣлалъ замѣтки о драматическомъ построении Пѣсни Пѣсней и о дѣйствующихъ въ ней лицахъ. Но въ интересахъ церковнаго объясненія книги сдѣланное дѣленіе, какъ само собою понятно, не можетъ имѣть ничего общаго съ попытками новѣйшихъ изслѣдователей возстановить предполагаемое первоначальное сценическое раздѣленіе книги. Мы знаемъ, что въ обычаѣ древнихъ проповѣдниковъ было при объясненіи отдѣльныхъ стиховъ, бывшихъ предметами ихъ гомилій, не выходить изъ ихъ предѣловъ и не заботиться объ опредѣленіи общей связи книги и ея общаго содержанія; какойнибудь отдѣльный частный признакъ, данный въ стихѣ, могъ остановить на себѣ вниманіе и разсматриваться, какъ предметъ назиданія, независимо отъ контекста. При способительно къ этому, то есть какъ обозначеніе отдѣльныхъ темъ для гомилій, и сдѣланы, скорѣе всего, надписанія синайскаго текста Пѣсни Пѣсней. Особенно ясно это видно въ надписаніи 1, 7 (*женеху Христу*), совершенно выдѣляющемъ данный стихъ изъ контекста и рекомендуемомъ обратить вниманіе на его высшее духовное значеніе. Что же касается мѣстъ не разграниченныхъ частными надписаніями въ синайскомъ спискѣ, то это, по всей вѣроятности, мѣста признанныя неудобными для подробныхъ церковныхъ объясненій и обходимыя. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что надписанія Пѣсни Пѣсней въ синайскомъ спискѣ принадлежать христіанскимъ толкователямъ и въ еврейскихъ спискахъ никогда не существовали.

Если чтонибудь могло имѣть отношеніе въ синайскомъ спискѣ къ первоначальному дѣленію Пѣсни Пѣсней ея авторомъ или ея библейскими читателями, то это только раздѣленіе ея на 4 большіе отдѣла, такъ какъ это раздѣленіе не имѣетъ никакого отношенія къ гомилетическому или экзегетическому церковному дѣленію и, безъ сомнѣнія, заим-

ствовано александрійскою огласительною школою уже готовымъ изъ синагоги, хотя опять таки и изъ него не видно назначенія піесы для сцены. Ближайшую аналогію 4-актному дѣленію Пѣсни Пѣсней тотъ же синайскій списокъ представляетъ въ сосѣдней книгѣ Екклесіастъ, раздѣляемой подобнымъ же образомъ на 4 акта или отдѣла, хотя безъ видимаго отношенія къ содержанію книги въ нынѣшнемъ ея чтеніи: цифра А стоитъ въ началѣ книги Еккл.; цифра В предъ второю половиною втораго стиха второй главы; цифра Г начинается третью главу; цифра Д начинается 9-й стихъ четвертой главы, и обнимаетъ подъ собою всю остальную часть книги до конца. Но, очевидно, этимъ дѣленіемъ не указывается назначеніе книги Екклесіастъ для сцены. Эеіопскій переводъ сдѣланный съ LXX удерживаетъ синайское раздѣленіе Пѣсни Пѣсней на акты съ нѣкоторыми отступленіями и съ присоединеніемъ еще 5-го акта. Что могло означать это древнее дѣленіе, остается загадкою. Можетъ быть эти 4 (или 5) актовъ Пѣсни Пѣсней имѣютъ отношеніе къ тѣмъ дѣленіямъ, на которыя, по свидѣтельству рабби Акибы, эта піеса раздѣлялась въ ея домашнемъ или семейномъ чтеніи и которыя въ еврейскихъ спискахъ не сохранились, потому что противъ нихъ возставали учителя синагоги, видѣвшіе въ каждомъ разграниченіи дѣйствія и лицъ Пѣсни Пѣсней стремленіе къ ея буквальному пониманію. Изъ новѣйшихъ изслѣдователей синайско-эеіопскому дѣленію актовъ Пѣсни Пѣсней придаетъ большое значеніе Евальдъ, открывшій въ немъ „указанія исполнителямъ піесы на сценѣ, заимствованныя LXX изъ древнѣйшихъ еврейскихъ списковъ“. Впрочемъ выразивъ свое вниманіе этому дѣленію, Евальдъ не нашелъ возможности принять его сполна, и удержалъ только его идею, когда свою „оперу Пѣснь Пѣсней“ раздѣлил сперва на 4 (по син. списку) а потомъ на 5 (по эеіоп.) актовъ; самыя же цифры, указывающія эти 4 (5) актовъ Евальдъ считаетъ передвинутыми переписчикомъ съ ихъ первоначальныхъ мѣстъ и разставляетъ ихъ по своему произволу.

Мы остановились такъ долго на бесѣдахъ Оригена о Пѣсни Пѣсней съ соприкосновеннымъ къ нимъ синайскимъ спискомъ этой книги, потому что онѣ представляютъ первый и важнѣйшій въ христіанской Церкви опытъ перенесенія толкованій синагоги на христіанскую почву. Всѣ дальнѣйшія христіанскія толкованія Пѣсни Пѣсней суть только различныя преломленія толкованій Оригена, служившихъ для всего послѣдующаго времени, какъ мы уже замѣтили, тѣмъ, чѣмъ для синагоги служили толкованія таргума. Характеръ таинственнаго объясненія Пѣсни Пѣсней самого Оригена, по толкованіямъ переведеннымъ Іеронимомъ, нужно назвать нравственно психологическимъ, потому что хотя онъ называетъ здѣсь жениха Христомъ, а невѣсту Церковью, но въ частнѣйшемъ объясненіи все значеніе Пѣсни Пѣсней сводитъ на отношеніе Бога или божественной любви къ отдѣльной человѣческой душѣ ¹⁾. Это направленіе толкованія Пѣсни Пѣсней принято и развито далѣе Григоріемъ Нисскимъ, Макаріемъ, Θεодоритомъ, Максимомъ исповѣдникомъ. То обстоятельство, что Іеронимъ для перевода на латинскій языкъ выбралъ именно двѣ гомиліи Оригена нравственнаго характера (не 12 томо.) имѣло слѣдствіемъ усиленное развитіе этого направленія въ толкованіяхъ Пѣсни Пѣсней на западѣ. Болѣе замѣчательными подражателями гомилій Оригена-Іеронима изъ западныхъ средневѣковыхъ толкователей были Виллирамъ, Гонорій, а особенно Бернардъ, аббатъ Клервосскій, написавшій 86 гомилій на Пѣснь Пѣсней, въ которыхъ онъ едва успѣлъ дойти до 3-й главы. По смерти Бернарда, его трудъ толкованія Пѣсни Пѣсней продолжалъ его ученикъ Гильбертъ von Nouland, написавшій 48 бесѣдъ и доведшій объясненіе до 5, 10 (и на этотъ разъ трудъ былъ прерванъ

¹⁾ На нравственно-таинственномъ смыслѣ Пѣсни Пѣсней основывается извѣстное сравненіе трехъ произведеній Соломона, Притчей, Екклесіаста и Пѣсни Пѣсней, съ философскою тріадою *ἡθικῆς*, *φυσικῆς* и *λογικῆς* (или *θεωρικῆς*), первоначально установленное Оригеномъ и отъ него принятое Іеронимомъ.

смертію толкователя). По объясненію Бернарда-Гильберта, Пѣснь Пѣсней говоритъ о женихѣ-Христѣ „ищущемъ и руководящемъ“ и о невѣстѣ, душѣ христіанской „приводимой“. Приведеніе или возведеніе невѣсты имѣетъ три ступени: въ садъ, въ келію и въ опочивальню, гдѣ тайна достигаетъ высшаго значенія. При чтеніи комментарія Бернарда, читатель невольно переносится въ средневѣковое аббатство, окруженное неприступными стѣнами, за которыми бушуетъ ураганъ грѣха и внутри которыхъ царствуетъ тишина, маящая къ себѣ измученный житейскою борьбою духъ человѣка. Главными врагами человѣка, „лисицами портящими виноградникъ“ (Пѣсн. 2, 15), которыхъ Соломонъ желаетъ переловить, Бернардъ считаетъ еретиковъ своего времени, Петробрузіанъ, Арнольдистовъ и др. Заплативъ такимъ образомъ дань своему времени и положенію настоятеля монастыря, Бернардъ въ остальномъ остается вѣренъ толкованіямъ Оригена, которому иногда онъ видимо старается подражать, (напр. при объясненіи эѳіопской красоты человѣческой души). Менѣе широко чѣмъ Бернардъ, но не менѣе заимствуясь Оригеномъ, излагаютъ свои *expositiones in Cant. Canticorum* Тома Аквинатъ, Бонавентура и многіе другіе западные средневѣковые толкователи, представляющіе книгу Пѣснь Пѣсней какъ *compendium* высшей христіанской воспитательной науки, неисчерпаемый источникъ глубочайшихъ идей и понятій, долженствующихъ возводить человѣка къ высшему совершенству и единенію съ Богомъ. Въ частіѣйшемъ развитіи этого направленія западныхъ христіанскихъ толкователей открывается много точекъ соприкосновенія съ средневѣковыми еврейскими толкованіями такъ называемыми философскими и мистическими. Уклоненіе въ произвольный мистицизмъ у христіанскихъ толкователей Пѣсни Пѣсней вообще встрѣчается чаще и развивается неудержимѣе, чѣмъ у толкователей іудейскихъ, превращая описываемые въ Пѣсни Пѣсней члены тѣла въ олицетворенныя добродѣтели, колесницы Аминадава въ демоновъ и т. под.

Если на западѣ развивалось главнымъ образомъ то направленіе въ толкованіи Пѣсни Пѣсней, которые указалъ Оригенъ въ своихъ бесѣдахъ переведенныхъ Іеронимомъ на латинскій языкъ и которое тотъ же Іеронимъ называетъ низшимъ и приспособленнымъ болѣе для дѣтей питающихся молокомъ ученія; то на востокѣ болѣе значеніемъ пользовалось другое, 12-томное толкованіе того же Оригена, хотя въ сущности не отличавшееся отъ бесѣдъ переведенныхъ Іеронимомъ, но отдававшее преимущество не столько нравственно-таинственному, сколько догматическо-таинственному объясненію Пѣсни Пѣсней на основаніи отношеній между Христомъ и Церковію. Специальнѣе, безъ смѣшенія съ нравственнымъ, догматическое толкованіе Пѣсни Пѣсней развито у Аѳанасія александрійскаго, Епифанія и Кирилла іерусалимскаго. Пѣснь Пѣсней для нихъ есть высшее изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Мессіи; это даже не пророчество, а историческое изображеніе Мессіи уже вочеловѣчившагося, Іисуса Назарянина, Слова ставшаго плотію. *Canticum canticorum*, говоритъ Аѳанасій, имѣя въ виду іудейскія толкованія Пѣсни Пѣсней въ отношеніи къ Мессіи имѣющему прийти, *non habet prophetiam, neque praecedentem aliquam communionem de Cristo, sed quem alii praeunntiaverunt venturum, hunc jam veluti repraesentem et carne jam indutum ostendit. Propterea et tanquam in nuptiis verbi et carnis epithalamium canticum hoc canticorum canit.* Послѣ книги Пѣснь Пѣсней нечего было и ожидать другаго высшаго откровенія; *post canticum canticorum non est interior aliqua ac recentior expectanda annunciatio.* Пѣснь Пѣсней такимъ образомъ, прибавляетъ Епифаній, есть святое святыхъ между другими св. книгами, за которымъ уже нѣтъ другаго болѣе сокровеннаго мѣста на землѣ (выраженіе рабби Акибы). Но такъ какъ срединнымъ пунктомъ новозавѣтной христологии служить ученіе о страждущемъ Мессіи, то нѣкоторые толкователи объясняли Пѣснь Пѣсней еще специальнѣе въ отношеніи къ страданіямъ Іисуса Христа. Такъ, по объяс-

ненію Кирилла іерусалимскаго, брачная постель Соломона (Пѣсн. 3, 7) есть крестъ Христовъ; серебряныя ножи ея—окровавленная мантия Богочеловѣка; вѣнокъ возложенный на Соломона его матерію—вѣнецъ терновый¹⁾.

Въ то время какъ указанные древніе христіанскіе толкователи Пѣсни Пѣсней свою связь съ преданіемъ синагоги обнаруживали тѣмъ, что подражали Оригену или шли по его слѣдамъ, другіе (меньшинство) не довѣряли оставленнымъ Оригеномъ образцамъ толкованія и обращались непосредственно къ синагогѣ и классическому объясненію таргума, минуя то, что мы называли приспособленіемъ іудейскаго толкованія, *mutatis mutandis*, къ христіанскимъ воззрѣніямъ. Такъ именно понялъ Пѣснь Пѣсней бл. Августинъ (*de civit. Dei*. XVII. 8, 13, 20), находящій въ отношеніяхъ двухъ возлюбленныхъ, согласно съ синагогою, „аллегорическое изображеніе исторіи древнихъ евреевъ“. На почвѣ этого чисто іудейскаго объясненія послѣдовали дальнѣйшія развѣтвленія. Одни изъ западныхъ послѣдователей Августина удерживали объясненіе синагоги съ тою разницею, что къ судьбамъ ветхозавѣтной Церкви присоединяли въ объясненіи Пѣсни Пѣсней, хотя отчасти, и новозавѣтную исторію. Такъ Николай de Lyra, толкованія котораго такъ высоко цѣнилъ Лютеръ, относитъ къ исторіи еврейскаго

¹⁾ Въ позднѣйшее время специально развилъ это объясненіе Пуфендорфъ (*Umschreibung des Hoheliedes oder die Gemeine mit Christo und den Engeln im Grabe*, 1776), находящій въ Пѣсни Пѣсней гіероглифическое изображеніе общенія вѣрующихъ, особенно ветхаго завѣта, съ гробомъ и смертію Богочеловѣка. „Дѣвицы, упоминаемыя Пѣсн. 1, 3, по объясненію Пуфендорфа, суть чистыя и цѣломудренныя души, заключенныя въ тѣсномъ пространствѣ гробницы и жаждущія свѣта, возсіявшаго отъ гроба Господня“. Нѣкоторый намекъ на такое объясненіе можно встрѣтить въ нашихъ церковныхъ чтеніяхъ, особенно пасхальныхъ, изображающихъ царя Христа яко жениха происходяща изъ гроба, подобно красному солнцу и души вѣрующихъ выходящія Ему на встрѣчу, подобно мудрымъ евангельскимъ дѣвамъ или женамъ мироносицамъ, съ свѣтилниками и мѣромъ.

народа только первыя шесть главъ Пѣсни Пѣсней, а въ послѣднихъ двухъ видитъ аллегорическое изображеніе новозавѣтной исторіи до Константина великаго. Другіе изъ послѣдователей Августина (напр. Апоній 7-го вѣка) заимствуютъ у него только общую идею его историко-аллегорическаго толкованія и видятъ въ Пѣсни Пѣсней апокалипсисъ или пророческій *compendium* исторіи всего міра отъ его сотворенія до страшнаго суда. Наконецъ третьи занялись специально приспособленіемъ отдѣльныхъ мѣстъ Пѣсни Пѣсней къ отдѣльнымъ историческимъ моментамъ; напр. Кокцей въ Пѣсн. 6, 9 видитъ борьбу Гвельфовъ и Гибеллиновъ, въ Пѣсн. 7, 5—судьбу Церкви XV вѣка, въ Пѣсн. 7, 6—Лютера въ борьбѣ съ католичествомъ. Но едва ли не болѣе всѣхъ толкователей возбужденнаго Августиномъ направленія заслуживаетъ вниманія самъ Лютеръ, который хотя вообще, какъ извѣстно, стремился основать буквальное пониманіе св. Писанія, но для Пѣсни Пѣсней указалъ объясненіе аллегорическое, впрочемъ поставленное въ связь съ буквою текста, какъ опредѣлительницей возможныхъ границъ высшаго пониманія,—вслѣдствіе чего толкованія Лютера получаютъ даже научное значеніе. Невѣста Пѣсни Пѣсней, по Лютеру, олицетворяетъ еврейское общество, а тотъ внѣшній видъ, въ которомъ она представлена, изображаетъ отдѣльный моментъ исторіи этого общества, именно его цвѣтущее состояніе при Соломонѣ, когда Пѣснь Пѣсней была написана; цѣлю написанія книги было прославленіе Іеровы какъ виновника народнаго благоденствія. *Est enim encomium politiae, quae temporibus Salomonis in pulcherrima pace floruit. Quemadmodum enim in sancta Scriptura, qui scripserunt cantica (намекъ на тѣ девять пѣсней, которыя въ таргумѣ указаны какъ ступени приводящія къ Пѣсни Пѣсней) de rebus a se gestis ea scripserunt, sic Salomon per hoc poema nobis suam politiam commendat, et quasi encomium pacis et praesentis status reipublicae instituit, in quo gratias Deo agit pro summo illo beneficio, pro externa pace*

in aliorum exemplum, ut ipsi quoque sic discant Deo gratias agere, agnoscere beneficia summa, et orare, si quid minus recte in imperio acciderit, ut corrigatur. Другія болѣе широкія аллегорическія объясненія Пѣсни Пѣсней Лютеръ называетъ абсурдами и опровергаетъ: ex his enim sententiis quid quaeso fructus potest percipi? Вообще же принятымъ въ реформаторской Церкви толкованіемъ Пѣсни Пѣсней было толкованіе таргума ¹⁾).

Не скроемъ, что и въ христіанской Церкви общій концертъ аллегорическихъ толкованій Пѣсни Пѣсней, воспріятыхъ отъ синагоги и различно преломлявшихся, нарушался изрѣдка проявлявшимися въ ней стремленіями къ буквальному пониманію, въ которыхъ также нужно видѣть отголосокъ сужденій и взглядовъ изрѣдка и случайно встрѣчавшихся въ синагогѣ. Впервые такое стремленіе обнаружили нѣкоторые представители антиохійской школы, поставившей для себя задачу, въ противоположность александрійской школѣ, заботиться о разъясненіи внѣшней стороны св. Писанія. Уже епископъ Филастрій бресчійскій упоминаетъ о

¹⁾ Совершенно независимымъ отъ преданій синагоги христіанскимъ аллегорическимъ толкованіемъ Пѣсни Пѣсней нужно считать только толкованіе Амвросія медиоланскаго (Sermo de virginitate perpetua S. Mariae), по которому Суламита Пѣсни Пѣсней есть аллегорическій образъ Богоматери. Корнелій а Лариде такое толкованіе Пѣсни Пѣсней считаетъ важнѣйшимъ, *verpus principalis*. Нужно сказать, что этотъ взглядъ раздѣляютъ богослужебныя книги католической и православной Церкви. Католическая Церковь, по словамъ Шефера (Das hohe Lied 64, 253), употребляющая Пѣснь Пѣсней въ богослужебныхъ чтеніяхъ не менѣе часто чѣмъ Псалтирь, почти исключительно приурочиваетъ ее къ богородичнымъ праздникамъ (въ праздники Рожд. Богородицы, Благовѣщенія и Успенія читается первая глава). Всего Пѣснь Пѣсней у католиковъ читается на 20 богородичныхъ праздникахъ, 4 господскихъ, Іосифа Обручника, Магдалины, Екательины и Маргариты. Въ богослужебныхъ книгахъ православной Церкви не берутся чтенія изъ книги Пѣснь Пѣсней; но отдѣльныя выраженія изъ нея весьма часто встрѣчаются въ службахъ на богородичные праздники, каковы: вертоградъ или источникъ заключенный; вся добра еси и порока нѣсть въ тебѣ; кто сія проникающая аки утро.



существованіи буквального пониманія Пѣсни Пѣсней во второй половинѣ IV вѣка и относитъ его къ числу еретическихъ. Изъ обличеній встрѣчающихся у Θεодорита кипр-скаго (предисловіе къ его комментарію на Пѣснь Пѣсней) видно, что въ V вѣкѣ буквальное пониманіе Пѣсни Пѣсней даже значительно развилось и образовало нѣсколько отдѣльныхъ фракцій. По однимъ Пѣснь Пѣсней изображала исторію той суламитянки Абисаги, о которой говорится въ началѣ первой книги Царствъ, которая была призвана во дворецъ, чтобы услаждать своею необыкновенною красотою послѣдніе годы царя Давида и изъ за которой въ послѣдствіи смертельною ненавистію возненавидѣлъ Соломонъ своего брата Адонію и изъ ревности лишилъ его жизни (1 Цар. 2, 17—25). Такимъ образомъ Пѣснь Пѣсней являлась семейною драмою царскаго дома, въ которой Соломонъ воспѣлъ свою побѣду надъ соперникомъ въ обладаніи наложницею отца. Кажущимся основаніемъ этого взгляда было совпаденіе именъ Суламитянки и Соломона, фигурирующихъ въ Пѣсни Пѣсней и въ указанномъ эпизодѣ книги Царствъ, а также то обстоятельство, что Суламитянка Пѣсни Пѣсней называется своего возлюбленнаго братомъ (по LXX) и сама получаетъ названіе невѣсты-сестры, между тѣмъ Суламитянка книги Царствъ, какъ жена Соломона, могла назваться сестрою Адоніи. Этотъ взглядъ, какъ увидимъ дальше, послужилъ прототипомъ широко развившейся въ новѣйшее время гипотезы, по которой предметомъ Пѣсни Пѣсней служить борьба двухъ соперниковъ изъ-за обладанія невѣстою. По другому буквальному пониманію, Пѣснь Пѣсней представляетъ собою иллюстрацію къ свидѣтельству 1 Цар. 3, 1 о вступленіи Соломона въ бракъ съ дочерью фараона, которая названа Суламитою только для созвучія съ именемъ Соломона. По третьимъ Суламитою или Суламитянкою Пѣсни Пѣсней вообще была одна изъ невѣстъ или наложницъ Соломона. Извѣстнымъ представителемъ буквального пониманія Пѣсни Пѣсней, между другими анонимными, былъ Тео-

доть, епископъ мопсуетскій, за что между прочимъ на 5-мъ вселенскомъ константинопольскомъ соборѣ онъ, тогда уже умершій, былъ преданъ проклятію¹⁾. Къ какой именно фракціи буквального пониманія принадлежалъ взглядъ Θεодора, неизвѣстно, такъ какъ его комментарий, вслѣдствіе отяготившей на немъ анафемы, до насъ не сохранился. Леонтій византійскій, одинъ изъ позднѣйшихъ противниковъ Θεодора, читавшій еще его комментарий, говоритъ, что онъ былъ написанъ *libidinoso pro sua menta et lingua meretricia*. Приговоръ 5-го вселенскаго собора остановилъ дальнѣйшее развитіе буквального пониманія Пѣсни Пѣсней, такъ что новый выдающійся его образецъ, въ средѣ христіанъ, встрѣчается уже только въ 1544, въ Женевѣ, гдѣ гуманистъ Себастіанъ Кастелліо, повторяя исторію Θεодора мопсуетскаго, не только признавалъ Пѣснь Пѣсней за простой разговоръ Соломона съ его любимою подругою, но и публично осмѣивалъ церковный взглядъ на Пѣснь Пѣсней, и даже домогался исключенія ея изъ канона. Въ своемъ экземпляръ библии къ мѣсту Пѣсн. 7, 1 Себастіанъ сдѣлалъ такую прибавку: *Sulamita amica Salomonis et sponsa*, а въ спорѣ съ Кальвиномъ между прочимъ выразился такъ: „когда Соломонъ писалъ седьмую главу Пѣсни Пѣсней, онъ былъ въ ослѣпленіи похоти и руководился мірскою суетою, а не св. Духомъ“. За такое отношеніе къ Пѣсни Пѣсней Себастіанъ Кастелліо, по настоянію Кальвина, былъ изгнанъ изъ Женевы городскимъ Совѣтомъ. Въ 17-мъ вѣкѣ по слѣдамъ Себастіана, и уже безнаказанно, идутъ Гуго Гроцій, первый изъ такъ называемыхъ толкователей-эстетиковъ, юристъ, филологъ и государственный человѣкъ, въ своихъ *Annotationes in V. T.* признавшій Пѣснь Пѣсней брачнымъ гимномъ, написаннымъ по случаю бракосочетанія Соломона съ

¹⁾ Ad haec autem despexit idem Theodorus et canticum canticorum Salomonem scripsisse ad amatam sibi dicit infanda Christianorum auribus de hoc exprobens. (Опредѣленіе флорентинскаго собора 1763).

египетскою принцессою, — и Ричардъ Симонъ, на взглядъ котораго Пѣснь Пѣсней была безпорядочнымъ сборникомъ эротическихъ пѣсней. Въ 18-мъ вѣкѣ Землеръ и Іоаннъ Давидъ Михаэлисъ, величайшій авторитетъ того времени по вопросамъ о ветхозавѣтной литературѣ, объявляютъ, что аллегорическій смыслъ Пѣсни Пѣсней не можетъ быть утвержденъ критическимъ путемъ и есть чистый произволъ преданія. Михаэлисъ рѣшается даже привести въ исполненіе угрозу Себастіана Кастелліо объ исключеніи Пѣсни Пѣсней изъ сборника свящ. книгъ и дѣйствительно исключаетъ ее по крайней мѣрѣ изъ своего перевода ветхаго завѣта (1769). *Habent sua fata libelli.*

Средину между буквальнымъ и аллегорическимъ пониманіемъ Пѣсни Пѣсней представляетъ третій способъ пониманія, типическій, вызванный стремленіями примирить крайности первыхъ двухъ направленій и состоявшій въ томъ, что изображаемая въ Пѣсни Пѣсней любовь есть дѣйствительный фактъ изъ исторіи Соломона, какъ того хотятъ буквалисты, но что въ тоже время изображеніе этой земной любви не имѣетъ цѣли само въ себѣ, но служить образомъ высшей духовной любви и отношеній человека къ Богу, т. е. того, что усматриваютъ въ Пѣсни Пѣсней аллегористы. Впрочемъ въ древней Церкви типическое толкованіе Пѣсни Пѣсней не получило полного развитія и встрѣчалось недовѣріемъ со стороны представителей господствующаго аллегорическаго толкованія, имѣвшихъ свои основанія подозрѣвать, что такъ называемый высшій смыслъ служить для типистовъ только ширмою, прикрывающею болѣе интересное ихъ чисто буквальное пониманіе. Съ полною опредѣленностію это направленіе толкованія выступаетъ только въ XVI вѣкѣ и главою его является испанскій мистикъ Луи-де-Леонъ, поплатившійся за то (а равно и за переводъ Пѣсни Пѣсней на испанскій языкъ) пятилѣтнимъ заключеніемъ въ тюрьмахъ инквизиціи. По его взгляду, Пѣснь Пѣсней имѣетъ въ основаніи историческій



элементъ, отношенія любви между Соломономъ и его египетскою невѣстою, изображенныя въ идеальной высотѣ и формѣ. „Но идеально представленная земная историческая любовь выражаетъ собою атрибуты божественной любви, потому что для послѣдней не можетъ быть болѣе благо-роднаго образа чѣмъ любовь человѣческая, и для красоты небесной лучшаго образа чѣмъ красота земная“. Впрочемъ, по освобожденіи изъ тюрьмы и оправданіи, Луи-де-Леонъ приблизилъ свой взглядъ на Пѣснь Пѣсней къ аллегорическому пониманію ослабленіемъ выведеннаго имъ прежде буквально-историческаго элемента. Въ 17 вѣкѣ представителями типическаго пониманія Пѣсни Пѣсней были Лигт-фотъ и Воссюэтъ; послѣдній раздѣлялъ Пѣснь Пѣсней по семи днямъ брачнаго пиршества Соломона и египетской принцессы, но вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлю написанія книги признавалъ составленіе нагляднаго образа для отношеній Бога къ Церкви. И наши русскіе толкователи-проповѣдники если не всю книгу Пѣснь Пѣсней, то нѣкоторые отдѣльныя ея выраженія мимоходомъ объясняли иногда типически въ отношеніи къ таинству христіанскаго брака. Извѣстный свадебный концертъ Чайковскаго на слова Пѣсни Пѣсней: *гряди отъ Ливана, невѣсто*, основывается на томъ же типическомъ пониманіи. Отъ этихъ послѣднихъ объясненій или примѣненій Пѣсни Пѣсней нужно отличать тѣ примѣненія, которыя дѣлали изъ нея древніе евреи при свадебныхъ церемоніяхъ и которыя обличаются рабби Акибою. Тагъ какъ въ ветхомъ завѣтѣ бракъ не былъ таинствомъ, то и примѣнительное къ нему объясненіе Пѣсни Пѣсней не могло имѣть того типическаго значенія, какое ему даютъ христіанскіе толкователи.—Но полную обработку типическое объясненіе Пѣсни Пѣсней, въ отношеніи ко всему ея содержанию, получило только у представителей новѣйшей нѣмецкой ортодоксальной науки (Деличъ, Гофманъ и др.), выдающихъ въ немъ необходимую ягобы для настоящаго времени уступку со стороны преданія наукъ.

И такъ что слѣдуетъ изъ этой общей исторіи толкованія Пѣсни Пѣсней у христіанъ? Подтверждаетъ ли она обвиненіе критиковъ въ царствующемъ якобы въ ней произволѣ взглядовъ? Другими словами: имѣла ли основаніе Церковь толковать Пѣснь Пѣсней такъ, какъ она это дѣлала?

Что Церковь видѣла въ Пѣсни Пѣсней вообще аллегорію, это, какъ мы уже говорили, есть наслѣдіе, полученное ею отъ синагоги вмѣстѣ съ самою книгою; подобнымъ образомъ и всѣ другія ветхозавѣтныя книги Церковь не просто взяла въ безусловную собственность, съ правомъ совершенно независимаго отношенія къ нимъ и своего новаго взгляда на нихъ, но взяла въ извѣстномъ готовомъ освѣщеніи со стороны древняго преданія. А что синагога всегда смотрѣла на Пѣснь Пѣсней, какъ на аллегорію, это само собою ясно, независимо отъ извѣстной уже намъ исторіи синагогальныхъ толкованій, уже изъ того, что Пѣснь Пѣсней внесена въ канонъ. Правда, по взгляду новѣйшихъ критиковъ, включеніе Пѣсни Пѣсней въ канонъ опредѣлилось, независимо отъ содержанія, тѣмъ, что она принадлежала къ національной еврейской литературѣ (а все принадлежавшее къ ней *eo ipso* должно было считаться каноническимъ), или еще ближе тѣмъ, что она носила имя Соломона, которое само по себѣ было печатью особенной возвышенности и важности. Что же касается аллегорическаго объясненія, то, по мнѣнію новыхъ критиковъ, въ немъ оказалась нужда только тогда уже, когда понятія національно-еврейскій и богодухновенный смѣшались, и когда всѣмъ древнееврейскимъ памятникамъ ихъ хранители нашли нужнымъ сообщить религіозный покровъ. Но намъ хорошо извѣстно изъ книгъ Царствъ, что имени Соломона приписывалось много пѣсней и притчей, изъ которыхъ далеко не всѣ вошли въ канонъ. Точно также не вся бібліотека древнееврейскихъ классиковъ вошла въ канонъ, но значительная часть ея оставлена „за оградю канона“, какъ неканоническая и апокрифическая. Слѣдовательно и для книги Пѣснь

Пѣсней не могло быть защитою имя Соломона или ея происхожденіе въ золотой вѣкъ еврейской письменности; „не Соломоновъ духъ долженъ витать въ священной книгѣ, говорили древніе раввины, а духъ божественный“. Божественный же духъ могли узнать канонизаторы въ Пѣсни Пѣсней только въ томъ случаѣ, если она была для нихъ аллегоріею. Но, спрашиваютъ критики, чѣмъ могли руководствоваться въ этомъ случаѣ канонизаторы, и не основательно ли будетъ предположеніе, что возводя Пѣснь Пѣсней въ значеніе аллегоріи, они только обнаружили намѣренное или ненамѣренное оболъщеніе или самооболъщеніе? Прежде всего канонизаторы могли руководствоваться положительными свѣдѣніями, т. е. знать подробности написанія книги Пѣснь Пѣсней и то значеніе, какое придавалъ ей авторъ или по крайней мѣрѣ ближайшія поколѣнія его читателей. Но пусть положительные свѣдѣнія канонизаторовъ сами по себѣ были недостаточны. Тогда въ дополненіе къ нимъ могъ прійти собственный, безъ сомнѣнія въ высокой мѣрѣ развитый, навыкъ канонизаторовъ въ оцѣнѣ своей древней письменности, ея характера и свойствъ. И въ этомъ отношеніи взглядъ канонизаторовъ неизмѣримо выше по своимъ средствамъ, чѣмъ всѣ позднѣйшіе взгляды, выступающіе во всеоружіи критики. Наше знаніе условій древнееврейскаго творчества не таково, чтобы на его основаніи мы могли непосредственно и прямо угадывать смыслъ его литературныхъ произведеній, какъ это могли сдѣлать древніе опредѣлители ветхозавѣтнаго канона и какъ это можемъ сдѣлать мы по отношенію къ литературнымъ произведеніямъ своего времени и языка. Но не случается ли на нашихъ глазахъ, что даже сравнительно недавнее литературное произведеніе, вслѣдствіе какихъ либо перемѣнъ возникшихъ на литературно-историческомъ горизонтѣ, дѣлается неяснымъ и возбуждаетъ недоумѣніе, былъ или только притчу имѣлъ въ виду передать его авторъ? Тѣмъ неизбѣжнае это недоумѣніе въ вопросѣ о подобномъ памятникѣ древнееврейской ли-



тературы. Если что нибудь полезно сдѣлать въ этомъ случаѣ, то это прислушаться ко взгляду на подобное произведеніе современниковъ или ближайшихъ послѣдователей, т. е. довѣриться преданію. Преданіе же ясно и опредѣленно называется Пѣснь Пѣсней *притчею*.

Но, продолжаютъ спрашивать критики, если преданіе не ошибается въ названіи Пѣсни Пѣсней аллегоріею или притчею, то почему оно не могло сообщить единства всѣмъ толкованіямъ ея, по крайней мѣрѣ тѣмъ, которыя выходили отъ лица Церкви, хранительницы преданія? „Такъ какъ столь разнообразныхъ взглядовъ на смыслъ Пѣсни Пѣсней, накопившихся въ синагогѣ и христіанской Церкви, книга не можетъ имѣть въ одно и тоже время, то очевидно они не всѣ вѣрны, а такъ какъ далѣе отличить вѣрный взглядъ отъ невѣрнаго нельзя, вслѣдствіе общаго ихъ отвлеченія отъ буквы, дѣлающаго ихъ равно безпочвенными, то, очевидно, всѣ они подозрительны; единственное, что здѣсь заслуживаетъ вниманія, это—буква“ (Михаэлисъ). Ни слова, преданіе о книгѣ Пѣснь Пѣсней недостаточно; оно называется ея притчею, но смысла этой притчи не опредѣляетъ ясно. Самая притча Пѣсни Пѣсней не имѣетъ прямого заключенія, указывающаго смыслъ или нравоученіе ея, какое имѣютъ другія библейскія притчи, напр. притча Іезекіиля объ Оголѣ и Оголивѣ или евангельскія притчи. Не имѣетъ она и схолиастовъ, современныхъ или близко слѣдовавшихъ за нею, подобныхъ тѣмъ, какихъ имѣли аллегоріи классическихъ писателей, не возбуждающія по тому никакихъ сомнѣній на счетъ ихъ основнаго и первичнаго значенія. Тѣмъ не менѣе преданіе ясно устанавливаетъ общій смыслъ Пѣсни Пѣсней, по которому она есть аллегорическое изображеніе отдѣльнаго и чрезвычайнаго акта изъ древней исторіи отношеній Бога къ человѣку или исторіи религіи. Но такъ какъ Церковь властна своимъ новозавѣтнымъ свѣтомъ освѣщать прикровенное ученіе ветхаго завѣта, то и въ настоящемъ случаѣ она имѣла право, на основаніи об-

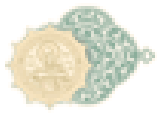
щаго преданія, что Пѣснь Пѣсней есть религіозная аллегорія, прилагать къ ней свои спеціальныя объясненія, имѣя въ виду главнымъ образомъ христіанское назиданіе народа. И никакъ нельзя сказать, что Церковь, даже въ отдѣльныхъ фракціяхъ своего аллегорическаго толкованія, ошибалась въ пониманіи Пѣсни Пѣсней, потому что послѣ того первичнаго смысла этой книги, который ближайшимъ образомъ имѣлся въ виду при ея написаніи и который въ настоящее время весьма неясно прозрѣвается, въ ея содержаніи, въ выставленномъ въ ней образѣ двухъ возлюбленныхъ, нисколько не извращая смысла, можно разумѣть и другія подобныя духовныя отношенія, тѣмъ болѣе, что эти другія отношенія, какъ болѣе абстрактныя, во всякомъ случаѣ обнимаютъ подъ собою и то съ отдѣльнымъ историческимъ моментомъ связанное отношеніе, которое ближайшимъ образомъ имѣлъ въ виду авторъ аллегоріи. Примѣромъ здѣсь могутъ служить евангельскія притчи, которыя всѣ имѣютъ ближайшее отношеніе къ отдѣльнымъ фактамъ или вѣрованіямъ своего времени (нерѣдко это прямо указывается въ заключеніи притчи), но которыя между тѣмъ въ церковномъ толкованіи разширяются въ общее назиданіе, примѣнительно къ обстоятельствамъ позднѣйшаго времени. Такова напр. притча плевель сельныхъ или притча о неводѣ (Мѡ. 13), имѣющія при себѣ спеціальное объясненіе въ приложеніи къ обстоятельствамъ кончины міра, но въ твореніяхъ учителей Церкви объясняемыя въ отношеніи къ разнымъ частнымъ кончинамъ или паденіямъ въ мірѣ историческомъ и нравственномъ. Такова притча о женихѣ (Мѡ. 9, 14—15. Марк. 2, 18—20), можетъ быть представляющая повтореніе ветхозавѣтной притчи Пѣсни Пѣсней; ея ближайшею цѣлію, какъ видно изъ вступительныхъ словъ, было опредѣленіе отношеній между учениками Іисусовыми съ одной стороны и Іоанновыми и фарисейскими съ другой, между тѣмъ она можетъ объясняться и объяснялась христіанскими проповѣд-

никами и о многихъ другихъ аналогичныхъ отношеніяхъ. Притча Мѣ. 21, 28—32 или другая притча Мѣ. 21, 32—43, какъ показываютъ ихъ послѣсловія, имѣютъ первое отношеніе ко времени жизни Іисуса Христа, но никому не покажется ошибочнымъ, если ихъ значеніе мы разширимъ въ приложеніи къ своему времени. Есть между евангельскими притчами и притчи неясныя, подобно притчи Пѣсни Пѣсней заключающія въ себѣ слишкомъ тонкія, понятныя только для современниковъ, отношенія къ своему времени; но онѣ тѣмъ скорѣе просятся въ сферу общаго назиданія. Этимъ мы не хотимъ сказать, что вслѣдствіе такой растяжимости церковнаго пониманія какъ евангельскихъ притчей такъ и Пѣсни Пѣсней, ихъ первичное историческое значеніе дѣлается излишнимъ и ненужнымъ. Оно только передается съ церковной кафедры въ вѣдѣніе науки, помимо которой рѣшеніе подобныхъ вопросовъ, въ виду указанной недостаточности историческаго преданія, невозможно.

Наконецъ, возражаютъ критики, прототипъ всѣхъ древнихъ школьныхъ аллегорическихъ объясненій Пѣсни Пѣсней, какъ въ синагогѣ такъ и въ христіанской школѣ, положительно невѣренъ, потому что „рабби Акиба, стоящій во главѣ всѣхъ этого рода объясненій, толковалъ Пѣснь Пѣсней подъ вліяніемъ случайныхъ обстоятельствъ своего времени и имѣлъ въ виду случайныя и можетъ быть не вполне чистыя цѣли“. Но мы видѣли, что уже въ самой школѣ Акибы выставленное имъ преданіе объ объясненіи Пѣсни Пѣсней называлось древнимъ. Тѣмъ и силенъ былъ Акиба, какъ учитель, что онъ умѣлъ прислушиваться къ голосу преданія и выбирать въ немъ наиболѣе соотвѣтствующее духу древнееврейской націи и, слѣдовательно, наиболѣе первоначальное. По раввинской легендѣ, Акиба еще при жизни восходилъ на небо и нашелъ тамъ разгадки того таинственнаго, которое св. Духъ перенесъ на землю и заключилъ въ св. книги. Самое то обстоятельство, что объясненіе Пѣсни Пѣсней школою Акибы было безпрекословно

принято всеми евреями и никогда не оспаривалось представителями ортодоксального направления въ толкованіи св. Писанія, свидѣтельствуешь о томъ, что въ своемъ основаніи оно не было произвольнымъ и что его общая мысль объ избавленіи народа Мессіею служила отголоскомъ первичнаго пониманія Пѣсни Пѣсней современниками ея появленія. Акиба платилъ дань своей эпохѣ только въ томъ отношеніи, что примѣненія традиціонной мысли объ искупленіи искалъ, безъ всякаго вниманія, къ указаніямъ самой книги Пѣсни Пѣсней, въ современныхъ ему исключительныхъ обстоятельствахъ, сообщая такимъ образомъ своему объясненію оттѣнокъ нравственно-политическій (подъ угломъ своего времени и направленія), а не догматическій.

Мы кончили съ вступительною частію своего сочиненія. Остается еще одинъ вопросъ: насколько справедливо, что древняя исторія Пѣсни Пѣсней дала прямые послышки, за которыми неизбѣжно должны слѣдовать тѣ взгляды, которые проводитъ новѣйшая критика? Заключенія новѣйшей критики неизмѣримо превышаютъ то, что дано въ древнихъ послышкахъ, если этими послышками считать, какъ и слѣдуетъ, одиночные, не находившіе одобренія ни въ синагогѣ ни въ христіанской церкви, взгляды Феодора мопсуетскаго, Себастіана Кастелліо и еврейскихъ средневѣковыхъ анонимовъ, являющіеся грубымъ диссонансомъ въ общемъ концертѣ аллегорическихъ объясненій. Видѣть именно въ этихъ диссонансахъ чистый голосъ преданія значитъ ли „слѣдовать исторической логикѣ“ и „выдѣлять пшеницу отъ плевелъ“? На сколько это—пшеница, мы увидимъ въ частнѣйшемъ анализѣ новѣйшихъ буквальныхъ пониманій занимающей насъ книги. Здѣсь же не можетъ не замѣтить, что сами представители аллегорическаго пониманія (особенно католическіе) не могутъ, строго говоря, омыть руки въ своей не повинности по дѣлу развитія буквальнаго пониманія. Они вызывали его и питали своимъ собственнымъ произволомъ въ проведеніи до рѣзкихъ крайностей аллегорическаго тол-



кованія,—чѣмъ могла только подрываться а не утверждать-ся его достовѣрность. Имъ мало было указать, что Пѣснь Пѣсней имѣетъ духовное значеніе, что подъ женихомъ нужно разумѣть Мессію, а подъ невѣстою—общество вѣрующихъ или отдѣльную человѣческую дѣушу. Они пошли дальше, перенося каждое отдѣльное выраженіе Пѣсни Пѣсней на отношенія религіозныя и останавливаясь подробно надъ вопросомъ, что значить чрево невѣсты, ея груди, ея спальня и проч. Это было уже злоупотребленіе и нецѣломудренное отношеніе къ книгѣ, недалеко отстоящее отъ того нецѣломудреннаго отношенія къ ней, какое проводятъ буквалисты. Какъ будто аллегорія, притча или басня всѣми своими деталями, выведенными только для полноты картины, должна давать отдѣльныя духовно-нравственныя указанія, независимыя отъ общаго смысла притчи или аллегоріи! Уже 12 книгъ скрупулезнаго толкованія Пѣсни Пѣсней Оригена вызвали протестъ антиохійской школы. Крайности аллегорическаго толкованія Бернарда клервосскаго и другихъ христіанскихъ мистиковъ вызвали реакцію позднѣйшихъ протестантскихъ толкователей. Въ этомъ отношеніи, т. е. какъ противовѣсъ крайностямъ аллегорическихъ толкованій, буквальное пониманіе книги Пѣснь Пѣсней имѣетъ свой смыслъ въ исторіи.

Акимъ Олесницькій.

(Продолженіе слѣдуетъ).



Миньтюры и заставки въ греческомъ евангеліи XI—XII в. и отношеніе ихъ къ мозаическимъ и фресковымъ изображеніямъ въ Кіево-Софій- скомъ соборѣ.

28 Октября 1880 г. Кіевскій мѣщанинъ В. В. Добровольскій обратился ко мнѣ, какъ къ секретарю Церковно-Археологическаго Общества, съ предложеніемъ купить у него греческое евангеліе на пергаментѣ, in 8-о, на 325 листкахъ ¹⁾, купленное имъ у одного болгарина, который приобрѣлъ его въ Никомидіи. Взявъ у продавца это евангеліе подъ росписку и познакомившись съ нимъ, сколько позволяло время, долгомъ считаю доложить о немъ слѣдующее.

Текстъ евангелія, съ раздѣленіемъ на перикопы, сохранился весь, за исключеніемъ послѣднихъ четырехъ стиховъ евангелія отъ Іоанна. Онъ не представляетъ ничего особеннаго въ сравненіи съ нынѣшнимъ текстомъ греческаго евангелія и мѣстами даже допускаетъ ошибки и пропуски, напр. на 187 листкѣ. Письмо приближается къ скорописи и, по моему мнѣнію, можетъ быть отнесено къ XI—XII вв. ²⁾.

¹⁾ Всего перенумерованныхъ владѣльцемъ листковъ 324, но цифра 294 написана на двухъ листахъ; слѣдовательно, всего 325 листковъ.

²⁾ Настоятель Московскаго Данилова монастыря архимандритъ Амфилохій относитъ это евангеліе къ XIII вѣку.

Кромѣ текста, въ евангеліи есть современные и позднѣйшія приписки. Первая страница перваго листка писана киноварью и на-половину стерлась. Судя по нѣкоторымъ выраженіямъ, здѣсь написано было предисловіе, въ которомъ говорилось о раздѣленіи евангелія на перикопы. На оборотѣ перваго листка внизу—полустершаяся и отчасти съ намѣреніемъ выскобленная надпись, отъ которой съ трудомъ можно разобрать слѣдующія слова... ε (6)... λον την βιβλον ταυτην τον Κν̄ ημων... Очевидно, въ этой надписи заключалась хронологическая дата. На оборотѣ втораго листка приписано толкованіе αλληλουια. Въ евангеліи Маттея на поляхъ есть нѣсколько позднѣйшихъ замѣтокъ экзегетическаго характера; такія же замѣтки, но чуть ли не современные написанію рукописи, находятся на листкахъ 195 и 196. На 94 листѣ вписано скорописью указаніе евангельскихъ чтеній на извѣстные дни, а на оборотѣ 250 и на 251 листѣ—толкованіе св. Григорія на молитву „Отче нашъ“, часто встрѣчающееся и въ славянскихъ рукописяхъ.

Важнѣйшую же особенность евангелія составляютъ миньятюры и заставки, числомъ 24. Изъ нихъ—четыре заставки, по одной въ началѣ каждаго евангелія, и двадцать миньятюръ. Но такъ какъ двѣ изъ послѣднихъ изображаютъ одно событіе, именно Благовѣщеніе, то миньятюръ нужно считать собственно девятнадцать. Изъ нихъ двѣ находятся въ самомъ началѣ рукописи и по одной, съ изображеніями евангелистовъ, передъ каждымъ изъ четырехъ евангелій, а остальные—въ самомъ евангельскомъ текстѣ и служатъ иллюстраціей къ нему.

Мы сдѣлаемъ посильное описаніе этимъ миньятюрамъ и заставкамъ, пользуясь частію указаніемъ евангельскаго текста, частію сличеніемъ съ другими доступными намъ соотвѣтствующими изображеніями. При сличеніи мы имѣли въ виду слѣдующія данныя: 1). *L' Evangile. Etudes iconographiques et archeologiques* par Ch. Rohault de Fleury. Tours. 1874. 2 t.; 2., „Исторія византійскаго искусства и иконо-

графіи по мініатюрамъ греческихъ рукописей. Одесса, 1877.; 3) „Древности“ графа Мих. Вл. Толстова,—неизданный альбомъ акварельныхъ его рисунковъ съ разныхъ предметовъ христіанской древности, въ девяти книгахъ, хранящійся въ Церковно-Археологическомъ музеѣ при Кіевской Духовной Академіи; 4). Нѣсколько фотографическихъ снимковъ покойнаго Севастьянова съ аеонскихъ греческихъ рукописей и миньятюръ, въ томъ же музеѣ. Особенную же важность въ этомъ сличеніи имѣють: 5) рисунки Ѳ. Солицева съ мозаическихъ и фресковыхъ изображеній въ Кіево-Софійскомъ соборѣ, помѣщенные въ изданіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, подъ заглавіемъ—„Древности Россійскаго Государства. Кіево-Софійскій Соборъ. С. Петербургъ. 1873“, 6) нигдѣ еще не изданные рисунки съ тѣхъ же фресковъ, сдѣланные нашимъ членомъ, священникомъ Іос. Желтоножскимъ, которому и приносимъ искреннюю благодарность за доставленіе возможности пересмотрѣть альбомъ его рисунковъ. Рисунки о. Желтоножскаго имѣють особенную важность потому, что они *большую частію* сняты при самомъ очищеніи Кіево-Софійскихъ фресокъ отъ позднѣйшей штукатурки и слѣдовательно точнѣе воспроизводятъ подлинныя изображенія ихъ. Извѣстно, что фрески Кіево-Софійскаго Собора возстановлялись преимущественно тремя мастерами: Пѣшехоновымъ, іеромонахомъ Иринархомъ и священникомъ І. Желтоножскимъ, изъ коихъ два первые устранены были отъ дѣла за неточность и произволъ въ возстановленіи фресокъ. О. Желтоножскій началъ работы по возстановленію фресокъ еще подъ руководствомъ іеромонаха Иринарха и окончилъ ее въ качествѣ главнаго мастера¹⁾; слѣдов., онъ снималъ свои рисунки большею частію съ только что открытыхъ и невозстановленныхъ фресокъ, за исключеніемъ возстановленныхъ уже Пѣшехоновымъ. Что же

¹⁾ См. „Возобновленіе Кіево-Софійскаго Собора“, Протоіерей П. Г. Лебединцевъ, въ „Трудахъ Кіев. дух. Академіи“, за августъ и декабрь, 1878 года.

касается изданныхъ Императорскимъ Русскимъ Археологическимъ Обществомъ рисунковъ *Θ. Солнцева*, то они сняты въ 1867 году по окончательномъ возстановленіи всѣхъ фресокъ, и представляютъ изъ себя копіи реставрацій всѣхъ трехъ означенныхъ мастеровъ.

Обращаемся къ самымъ миньятюрамъ и заставкамъ нашего евангелія и сличенію ихъ съ другими соотвѣстственными памятниками христіанской иконографіи.

I. Л. 1 на оборотѣ. Возсѣдающій Спаситель, въ лучезарномъ овальномъ кругѣ, съ простертою вправо благословляющею десницею, въ которой виднѣтся также держава. Благословляющее перстосложение довольно стерто; но на другихъ миньятюрахъ евангелія оно имѣетъ своеобразный характеръ и состоитъ въ томъ, что большой палецъ остается въ естественномъ его положеніи, указательный и мизинецъ простерты, а остальные два пригнуты; или же на оборотъ, указательный и мизинецъ пригнуты, а остальные два простерты. — Въ лѣвой рукѣ Спасителя, на разсматриваемой миньятюрѣ, свернутая хартія: по угламъ миньятюры — четыре символа евангелистовъ.

Подобныя изображенія Спасителя, но въ стоячемъ положеніи и безъ символовъ евангелистовъ по угламъ, встрѣчаются на мозаическомъ изображеніи Преображенія Господня въ церкви Св. Констанса, VIII в., на изображеніи Вознесенія въ Сирійской библии VI вѣка, и отчасти на изображеніи того же событія въ Платоновой катакомбѣ¹⁾. Почти тождественное съ нашей миньятюрой изображеніе, но только въ меньшихъ размѣрахъ, находится на 151 листкѣ разсматриваемаго евангелія, на миньятюрѣ Вознесенія Господня.

II. Л. 2. Возсѣдающая Богоматерь съ Богомладенцемъ на правой рукѣ, простершимъ къ Богоматери благословляющую десницу. Надъ главою Богоматери — надпись: *Μρ Θυ*. Вверху по угламъ два ангела. Внизу, съ лѣвой

¹⁾ L' *Evangelic*, Fleury, t. II, табл. LXIV, XCVIII и C.

стороны, виднѣтся фигура преклоненнаго челоуѣка. Вѣроятно, такая же фигура была и съ правой стороны, теперь совершенно стершаяся.

Эта миниатюра нѣсколько напоминает собою положеніе Богоматери на мозаическомъ изображеніи поклоненія волхвовъ въ Равеннскомъ храмѣ Св. Апполинарія, VI вѣка¹⁾; но болѣе сходна съ изображеніемъ Богоматери на каменномъ алтарѣ въ церкви св. Георгія въ Прагѣ, устроенномъ при аббатиссѣ Бертѣ (1145—1151 г.). Здѣсь также вверху изображены два ангела, а внизу два поклоняющіеся челоуѣка, съ тою разницею, что по сторонамъ пражскаго изображенія представлены еще король (вѣроятно Владиславъ) и сама Берта²⁾.

III. Л. 3 на об. Изображеніе евангелиста Маттея, довольно стершееся, съ хартіей въ рукѣ, не представляющее существеннаго отличія отъ общезвѣстнаго типа этого евангелиста.

IV. Л. 4. Заставка къ евангелію отъ Маттея, состоящая изъ раскрашенныхъ узоровъ и изображенія въ срединѣ Спасителя въ кругѣ. Спаситель правою рукою благословляетъ, а въ лѣвой держитъ свернутую хартію. По сторонамъ лика Спасителя надпись: ІϞ ΧϚ.

Почти тождественные узоры мы находимъ на заставкѣ аеонской греческой псалтири вѣка XI и отчасти на аеонской же греческой миноей того же времени, судя по фотографическимъ снимкамъ съ этихъ рукописей, сдѣланнымъ покойнымъ Севастьяновымъ и находящимся въ Церковно-археологическомъ музеѣ. Есть подобные узоры и на арабескахъ Кіево-Софійскаго собора.

V. Л. 92 на об. Миниатюра на текстъ: „И се Іисусъ срѣте я (Марію Магдалину и другую Марію), глаголя: радуйтеся. Онъ же приступльше ястъся за нозѣ его и по-

¹⁾ Тамъ же т. II, табл. XXII.

²⁾ „Древности“ графа М. В. Толстова, кн. V, № 3082, стр. 58.

клонистъся ему“ (Матѣ. гл. 28, ст. 9). Спаситель изображенъ между двумя скалами, съ распростертыми благословляющими руками надъ главами двухъ Марій, припадающихъ къ его стопамъ. По сторонамъ лика Спасителя надпись: Іѣ Хѣ Подобное изображеніе мы находимъ въ Сирійской библии VI в., гдѣ однако, двѣ припадающія мировосицы изображены рядомъ одна подлѣ другой¹⁾.

Эта миньатюра имѣетъ ближайшее отношеніе къ одному изъ фресковыхъ изображеній въ Кіево-Софійскомъ Соборѣ. На рисункѣ о. Желтоножскаго, снятомъ съ этой фрески, сохранились только изображеніе Спасителя, не вполне уцѣлѣвшее, силуэтъ скалы и съ правой стороны одна мировосица, припавшая къ ногамъ Спасителя, а лѣвая сторона фрески до того испортилась, что на ней не видно никакого изображенія человѣческой фигуры. Кажется, въ такомъ видѣ возстановлена была первоначально эта фреска и Пѣшехоновымъ, какъ можно заключать изъ слѣдующаго акта освидѣтельствованія ея въ Ноябрь 1849 года. „3 Ноября прибыли въ соборъ митрополитъ Филаретъ, преосвященный викарій, епископъ Чигиринскій Аполлинарій, и въ присутствіи членовъ комитета—Скворцева, Ремезова, Сухобрусова и Иринарха, для удостовѣренія въ точности возставленія фресковъ на иконѣ I. Христа, по воскресеніи явившагося Маріи Магдалинѣ, снято было вновь написанное изображеніе благословляющей руки Спасителя, и, по снятіи, оказалась въ древней фрескѣ рука, простертая просто, безъ всякаго знака благословенія, какъ и должно быть по исторіи евангельской, а новое изображеніе благословляющей руки написано самовольно по рисунку мастера Пѣшехонова“. Открытіе этихъ злоупотребленій Пѣшехонова наиболѣе принадлежитъ іеромонаху Иринарху, который, вскорѣ послѣ этого, и замѣнилъ Пѣшехонова въ возстановленіи Кіево-Софійскихъ фресокъ²⁾.

¹⁾ L'Evangélie, Fleury, t. II, таб. XC. III.

²⁾ „Возобновленіе Кіево-Соф. Собора“ П. Лебединцева, въ Трудахъ Кіев. Дух. Академіи, за Августъ, 1878 г., стр. 386—387 и 391.

Въроятно, о. Иринархъ и измѣнилъ положеніе руки Спасителя и прибавилъ третью мирноносицу, на основаніи евангелія отъ Луки, гдѣ однако три мирноносицы бесѣдуетъ только съ ангеломъ, а не Спасителемъ, и не припадаютъ къ его стопамъ. Возстановленная въ такомъ видѣ фреска отображена и на рисункѣ *Θ. Солнцева*, въ изданіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Очевидно, миньютюра разсматриваемаго нами евангелія всего ближе къ оригиналу фрески и можетъ служить какъ бы прототипомъ ея.

VI. Л. 94 на об. Евангелистъ Маркъ, съ хартіей, на которой написано начало его евангелія: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου. Передъ евангелистомъ на возвышеніи, въ родѣ пюнитра, развернута другая хартія, начертанная, по мнѣнію профессора А. Олесницкаго, арабскими письменами. Вдали виднѣется крыша зданія. Вверху, надъ главой евангелиста, на золотомъ полѣ, надпись: ὁ ἄγ. Μάρκος.

VII. Л. 95. Заставка къ евангелію Марка, съ совершенно такимъ же изображеніемъ Спасителя въ срединѣ ея, какъ и на заставкѣ къ евангелію Маттея. Но узоры кругомъ изображенія Спасителя—другіе; они—одного типа съ нѣкоторыми арабесками Кіево-Софійскаго собора.

VIII., л. 151 на об. Миньютюра на текстъ: „Господь же убо, по глаголаніи его къ нимъ, вознесся на небо“ (Марк., гл. 16, ст. 19.). Вверху изображенъ Спаситель, сѣдящій на двухъ херувимахъ, совершенно въ такомъ же положеніи, въ какомъ изображенъ онъ на первой миниатюрѣ. Внизу, въ срединѣ, Богоматерь съ распростертыми руками, а по сторонамъ ея—два ангела и дванадцать апостоловъ. Вверху миньютюры—надпись—ἡ ἀνάληψις; по сторонамъ изображенія Спасителя Ις Χς, а надъ главою Богоматери Μρ Θυ.

Сходныя съ этой миньютюрой изображенія отчасти указаны были при объясненіи первой миньютюры разсматриваемаго евангелія. Наибольшее сходство имѣетъ настоящая миньютюра съ изображеніями вознесенія Господня въ сирій-

ской библии VI вѣка и Вердунскомъ сакраментаріѣ XI вѣка¹⁾. Весьма сходна миньятюра наша и съ фресковымъ изображеніемъ вознесенія Господня въ Спасской на Берестовѣ церкви, которое, впрочемъ, чуть ли не относится ко временамъ Петра Могилы, хотя и писано греческимъ иконописцемъ.

IX. Л. 152 на об. Евангелистъ Лука, съ хартіей въ рукѣ. На хартіи написано начало его евангелія: ἐπὶ πολλοί. Передъ евангелистомъ развернутъ другой свитокъ, начертанный, по отзыву профессора А. Олесницкаго, сирійскими письменами. Вверху, на золотомъ полѣ, надпись: ὁ ἄγ. Λουκᾶς.

X. Л. 153. Заставка къ евангелію Луки, съ такимъ же изображеніемъ Спасителя, какъ и на предыдущихъ двухъ заставкахъ. Тись узоровъ вокругъ изображенія Спасителя на этой заставкѣ чаще всего встрѣчается на арабескахъ Кіево-Софійскаго Собора.

XI—XII. Л. 155 на об. и л. 153. Двѣ миньятюры, изображающія Благовѣщеніе, на текстъ: »радуйся, благодатная, Господь съ тобою«, и проч. (Луки, гл. 1, ст. 28). Дѣйствіе происходитъ на лицевой сторонѣ какого-то зданія. Справа, архангелъ Гавріилъ, поднимаясь по лѣстницѣ, стоитъ съ простертою впередъ рукою; въ сторонѣ чуть виднѣется полустертая дверь. Надъ архангеломъ надпись: ὁ ἀρχ. Γαβριήλ. На лѣвой сторонѣ изображена Богоматерь и передъ нею лѣстница, а въ сторонѣ дверь. Богоматерь сидитъ на стулѣ съ подушкой, съ веретеномъ и прялкою въ рукахъ. Надъ главою Богоматери—надпись Μρ Θυ, а сбоку ея—слова архангела: Χαίρε κεχαρισμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ.

Сюжетъ Благовѣщенія, въ основныхъ его чертахъ, мы находимъ уже на фрескѣ въ катакомбѣ св. Прискиллы, III вѣка; но съ теченіемъ времени этотъ сюжетъ все болѣе и болѣе осложняется частными подробностями. На изображе-

¹⁾ L'Évangélie, Fleury, t II, табл. XCVIII—C.

ніяхъ VI—XII в.в. благовѣщеніе происходитъ въ зданіи, и Богоматерь представляется сидящею или стоящею съ веретеномъ и прялкою въ рукахъ. Изъ приведенныхъ у Fleury рисунковъ болѣе другихъ подходятъ къ нашей миньютюрѣ изображенія Благовѣщенія въ сирійской библии VI вѣка, въ армянской библии VIII в. и на мѣдныхъ панталеоновыхъ вратахъ 1070 года, вывезенныхъ изъ Константинополя и находившихся въ церкви св. Павла въ Римѣ¹⁾. Разсматриваемая миньютюра имѣетъ весьма близкое отношеніе и къ мозаическому изображенію Благовѣщенія въ Кіево-Софійскомъ соборѣ. Здѣсь архангелъ Гавріилъ изображенъ совершенно такъ же, какъ и на нашей миньютюрѣ; Богоматерь изображена тоже съ прялкою и веретеномъ въ рукахъ, но представлена стоящею, а не сидящею. Нѣтъ въ Кіево-Софійской мозаикѣ лѣстницъ и дверей. Есть небольшая разница и въ надписяхъ. На нашей миньютюрѣ нѣтъ отвѣта Богоматери, а привѣтствіе архангела изображено около Богоматери, а не около архангела, какъ на Кіево-Софійской мозаикѣ.

XIII. Л. 246. Миньютюра на текстъ: „и бысть недоумшляющимся имъ о семъ, и се мужа два стаа предъ ними въ ризахъ блестящихъ... Петръ же возставъ тече ко гробу, и привикъ видѣ ризы едины лежаща“ (Луки, глав. 24, ст. 4 и 12). На миньютюрѣ справа изображены двѣ мироносицы „пристрашныя“; въ срединѣ и слѣва—два ангела, сѣдящіе на гробѣ Господнемъ; впереди ихъ, ближе къ зрителю, апостолъ Петръ припадаетъ ко гробу, съ выраженіемъ любопытства и изумленія на лицѣ и въ позѣ. Вверху, на золотомъ полѣ, надпись: *ἰδοὺ ὁ τόπος, ὅπου ἐθήκαν αὐτόν*.

Эта миньютюра представляетъ два момента: явленіе ангеловъ мироносицамъ и припадновеніе апостола Петра ко гробу Господню. Въ цѣломъ видѣ мы нигдѣ не нашли

¹⁾ L'Évangélie, Fleury, t. I, табл. II—VIII.

повторенія сюжета этой миньятюры; но явленіе одного ангела двумъ мироносицамъ встрѣчаемъ на равеннской мозаикѣ и въ Сирійской библии VI вѣка ¹⁾).

XIV. Л. 251 на об. Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, стоящій, съ изумленіемъ обратившій лицо къ небесному кругу, изъ котораго видна кисть благословляющей руки съ сіяніемъ; правою рукою онъ благословляетъ Прохора, присѣдающаго у ногъ евангелиста, съ хартіей въ рукахъ, на которой написаны начальныя слова евангелія отъ Іоанна: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*. Справа виднѣются двѣ горы, изъ коихъ одна возвышается надъ другою; вершины ихъ покрыты растительностію. Вверху, на золотомъ полѣ, надпись: *ὁ ἄγ Ιω ὁ θεολόγος*. Надъ главою Прохора—надпись: *ὁ ἄγ. Πρόχορος*.

XV. Л. 252. Заставка къ евангелію Іоанна, совершенно тождественная съ заставкою къ евангелію Луки.

XVI. Л. 254 на об. Миньятюра на текстъ: „во утрій же видѣ Іоаннъ Іисуса грядуща къ себѣ и глагола: се агнецъ Божій, взямаѣй грѣхи міра“ (Іоан., гл. I, ст. 29). Іоаннъ Предтеча, въ верблюжьей одеждѣ, съ тонкими изсохшими отъ поста ногами, въ лѣвой рукѣ держитъ жезлъ, оканчивающійся четырехконечнымъ крестомъ, и хартію со стершимися отъ времени словами, а правой указываетъ на Спасителя, простершаго къ нему десницу. Позади Спасителя чуть виднѣется одинъ изъ учениковъ Господнихъ. По обѣимъ сторонамъ, позади Спасителя и Предтечи, изображены двѣ горы, покрытыя растительностію. Надъ главою Спасителя надпись—*Ις Χς*, а надъ главою Предтечи—*ὁ ἄγ Ιω ὁ προδρόμος*.

И эта миньятюра не имѣетъ близкаго сходства съ другими древними памятниками Христіанской иконографіи, на которыхъ Спаситель обыкновенно изображается погруженнымъ въ воды Іордана.

¹⁾ L'Evangélie, Fleury, t. II, табл. XCIII.

XVII. Л. 284 на об. Миньятюра на текстъ: „плюну на землю, и сотвори брєніе отъ плюновєніа, и помаза очи брєніємъ слѣпому. И рече ему: иди, умыйся въ купели Силоамстѣ, еже скажется посланъ; иде убо и умыся“ (Іоан., глав. 9, ст. 6—7). Сидящій Спаситель мажетъ брєніємъ очи слѣпому, стоящему передъ нимъ. Тутъ же этотъ слѣпой умывается въ купели Силоамской. Вверху, на золотомъ полѣ, надпись: $\text{ἰακωβ} \text{ τοῦ τοφλοῦ}$, а по обѣимъ сторонамъ лика Спасителя— Ις Χς .

Сюжетъ этотъ изображался на фрескахъ катакомбъ и словныхъ изваяніяхъ съ IV вѣка. Къ нашей миньятурѣ ближе всего подходятъ изображенія этого событія въ греческой рукописи IX в., Мюнхенскомъ изображеніи на слоновой кости XI в., на мозаикѣ въ венеціанскомъ храмѣ св. Марка XI в. и въ Пизанской рукописи XII вѣка, гдѣ также представлены два момента изображаемаго чуда: помазаніе очей брєніємъ и умовеніе слѣпаго въ купели Силоамской¹⁾.

XVIII. Л. 293. Миньятюра на текстъ: „Лазаре, гради вонъ. И изыде умерый, обязанъ рукама и ногама укроемъ, и лице его убрусомъ обязано“ (Іоан., гл. 11, ст. 43—44). Спаситель, держа въ лѣвой рукѣ хартію, правую простираетъ къ дверямъ пещеры, въ которыхъ стоитъ связанный Лазарь на камнѣ, отваленномъ отъ гроба; къ ногамъ Спасителя припадаютъ сестры Лазаревы Марія и Марѳа, а за Спасителемъ стоитъ одинъ изъ учениковъ Господнихъ, съ юношескимъ лицомъ, очевидно Іоаннъ Богословъ. Вдали, между Спасителемъ и Лазаремъ, виднѣется зданіе. Вверху надпись: $\text{ὁ ἑγερὸς τοῦ Λαζάρου}$, а надъ главой Спасителя— Ις Χς .

Спаситель и связанный Лазарь, стоящій въ дверяхъ пещеры, очень часто изображаются на древнихъ христіанскихъ памятникахъ III—IX вѣковъ. Но къ этимъ главнымъ лицамъ чудеснаго событія на нѣкоторыхъ иконографическихъ памятникахъ присоединяются и второстепенныя лица.

¹⁾ Тамъ же, т. II, табл. LIX—LX.

Такъ, въ катакомбѣ св. Прискиллы, III в., кромѣ Спасителя и Лазаря, изображена еще Марія, припадающая къ ногамъ Спасителя (Іоан., гл. 11, ст. 32); на Равеннской мозаикѣ въ церкви св. Аполлинарія, VI в., за Спасителемъ изображенъ Іоаннъ Богословъ. Самое же сложное изображеніе этого событія находится на миньятюрѣ греческой рукописи IX вѣка, гдѣ, кромѣ Спасителя и Лазаря, изображены Марѳа и Марія, припадающія къ стопамъ Спасителя, съ надписями ихъ именъ, а позади Спасителя сидитъ еще женщина, со слѣдующей надъ нею надписью: ἡ πόρνη (блудница) ¹⁾. Съ этой послѣдней миньятюрой больше всего сходна миньятюра нашего евангелія, съ тою только разницею, что вмѣсто блудницы на нашей миньятюрѣ изображенъ позади Спасителя Іоаннъ Богословъ.

XIX. Л. 295. Миньятюра на текстъ: „Сотвориша же ему вечерю ту, и Марѳа служаше; Лазарь же единъ бѣ отъ возлежащихъ съ нимъ. Марія же приемиши литру мѹра нарда пістіа многоцѣнна, помаза нозѣ Іисусовѣ, и отрѣ власы своими нозѣ его“ (Іоанн. гл. 12, ст. 2—3). Справа изображенъ Спаситель, возсѣдающій за столомъ и благословляющій десницею Марію, помазывающую ноги Спасителя. По другой конецъ стола сидятъ Лазарь и, кажется, Іоаннъ Богословъ.

Довольно сходныя съ этой миньятюрой изображенія мы видимъ на миньятюрахъ рукописи св. Григорія Назіанзена IX вѣка и греческаго евангелія XII вѣка, на которыхъ Спаситель изображенъ вечеряющимъ съ 4-мя другими лицами, а женщина оmyваетъ ноги Спасителя. Но эти миньятюры служатъ иллюстраціей къ сказанію евангелиста Матѳея о вечери въ дому Симона прокаженнаго (Матѳ. гл. 26, ст. 6 и сл.), и надъ первой изъ нихъ отчетливо виднѣется надпись: Δεῖπνος Σειμονος ²⁾.

¹⁾ Тамъ же, табл. LXVI—LXVIII.

²⁾ L' Evangélie, Fleury, t. II, табл. LXXIX.

XX. Л. 298 на об. Миньятюра, изображающая умовеніе Спасителемъ ногъ у учениковъ своихъ, на текстъ: „глагола ему Симонъ Петръ: Господи, не нозѣ мои токмо, но и руцѣ, и главу“ (Іоан., гл. 13, ст. 9). Спаситель, препоясанный лентіономъ, восклоняясь, готовится умывать ноги апостолу Петру, который сидитъ, поставивъ ноги въ умывальницу, а правую руку приложивъ къ своей головѣ, какъ бы этимъ движеніемъ руки прося омыть не только ноги, но и главу. За апостоломъ Петромъ виднѣются фигуры одиннадцати апостоловъ. Вверху, на золотомъ позѣ надпись: ἡ νύπτηρα, а надъ главой Спасителя—ΙϚ Χς

Весьма сходныя съ этой миньятюрой изображенія умовенія ногъ учениковъ Спасителемъ мы находимъ на фрескѣ св. Урбана въ Римѣ, на мозаикѣ въ венеціанскомъ храмѣ св. Марка, XI в., и на миньятюрѣ греческаго евангелія XI вѣка. Здѣсь также впереди одиннадцати апостоловъ сидитъ апостолъ Петръ, поставивъ ноги въ умывальницу и приложивъ правую руку къ челу своему; Спаситель восклонился и умываетъ, или уже отираетъ ноги апостолу Петру ¹⁾.

XXII. Л. 316. Миньятюра, изображающая распятіе Господне, на текстъ: „Исусъ же видѣвъ мать и ученика стояща, его же любляше, глагола Матери своей: жено, се сынъ твой Потомъ, глагола ученику: се мати твоя“ (Іоан. гл. 19, ст. 26—27). Распятому Спасителю, изъ прободеннаго ребра и рукъ котораго струится кровь, предстоятъ Богоматерь, съ полупростертой къ Спасителю правой рукой, и евангелистъ Іоаннъ, склонившійся лицомъ на правую свою руку. Вверху крестъ, вмѣсто титла Пилатова, надпись—ΙϚ Χς; надъ главою Богоматери Μηρ Θυ, а съ правой стороны лица Іоанна Богослова—ὁ ἄγ. ὁ θεόλογος. За распятіемъ виднѣется зданіе съ плоскою красною кровлею и тремя окнами.

¹⁾ Тамъ же, т. II, табл. LXXV—LXXVI.

Эта миньятюра имѣетъ довольно разнообразныя отношенія къ параллельнымъ памятникамъ древняго христіанскаго искусства. Больше всего она имѣетъ сходства съ металлическимъ изображеніемъ X вѣка, вывезеннымъ изъ Цареграда и находящимся теперь во Флоренціи, а также съ изображеніемъ распятія на мѣдныхъ Панталеоновыхъ вратахъ 1070 г., находившихся въ церкви св. Павла въ Римѣ ¹⁾. Разница только въ томъ, что на этихъ двухъ изображеніяхъ или вовсе нѣтъ зданія, или оно изображено въ другомъ видѣ. Въ такомъ же положеніи, какъ на нашей миньятурѣ, изображены Богоматерь и Іоаннъ Богословъ на мозаикѣ храма св. Марка въ Венеціи, XI вѣка ²⁾, и на фрескѣ Кіево-Софійскаго собора; но на этихъ двухъ изображеніяхъ, кромѣ Богоматери и Богослова, предстоятъ распятому Спасителю и другія лица, между которыми рѣзко выдѣляются два воина—Логгинъ, прободающій ребро Спасителя, и Кальпурній, напояющій его желчію и оцтомъ. Кромѣ того, на Кіево-Софійской фрескѣ изображены по сторонамъ распятыя разбойники, какъ изображены они и въ сирійской библии VI вѣка, и на фрескѣ въ церкви св. Урбара въ Римѣ, XI в. ³⁾. Несмотря, однако, на эти подробности Кіево-Софійской фрески, которыхъ нѣтъ въ нашей миньятурѣ, ихъ соединяетъ еще одна особенность, которой мы не встрѣчаемъ на другихъ древнихъ изображеніяхъ распятія Господня. На рисункахъ свящ. І. Желтоножскаго и Θ. Солнцева, снятыхъ съ Кіево-Софійской фрески, позади распятія Спасителя и впереди двухъ распятыхъ разбойниковъ, какъ бы на половинѣ высоты распятія, видны слѣды какихъ-то двухъ линий, подъ которыми замѣтно нѣсколько отверстій, въ родѣ оконъ. Миньятюра нашего евангелія показываетъ, что эти линіи суть не что иное, какъ слѣды протяженія кровли зда-

¹⁾ „Древности“ графа М. В. Толстова, кн. VI, №№ 3456 и 3455; см. L'Evangélie Fleury т. II, табл. LXXXVIII.

²⁾ L'Evangélie, Fleury, t. II, табл. XC.

³⁾ Тамъ же, т. II, табл. LXXXII и LXXXIX.

нія, съ двумя окнами подъ ней. Судя по рисунку о. Желтоножскаго и Ѳ. Солнцева, это зданіе изображено было на первоначальной Кіево-Софійской фрескѣ позади распятія Спасителя и впереди распятыхъ разбойниковъ. Такимъ образомъ первоначальная фреска Кіево-Софійскаго собора представляла изъ себя соединеніе характерныхъ особенностей рисунка въ Сирійской библии и фрески въ церкви св. Урбана, мозаики въ венеціанской Церкви Св. Марка и миньятюры разсматриваемаго нами евангелія.

XXII. Л. 319. Миньятюра, изображающая воскресеніе Спасителя. Воскресшій Спаситель стоитъ на холмѣ, опираясь стопами на двѣ половинки адовыхъ вратъ, сложенная въ видѣ андреевскаго креста. Въ лѣвой рукѣ онъ держитъ шестиконечный (а можетъ быть и восьмиконечный) крестъ, а правою воздвигаетъ Адама, взявъ его за руку. На правой сторонѣ, кромѣ Адама, изображена стоящая праматерь Ева, въ червленой одеждѣ; на лѣвой—два Царя (Давидъ и Соломонъ) и позади ихъ Іоаннъ Предтеча, указывающій на Спасителя правою рукою. Вверху, на золотомъ полѣ, надпись: $\eta \ \alpha \nu \alpha \sigma \tau \alpha \iota \varsigma$.

Къ этой миньятюрѣ мы подыскивали слѣдующія параллельныя изображенія. Въ греческомъ евангеліи XII вѣка, въ Ватиканской библіотекѣ (Aginc. LIX), есть изображеніе воскресенія Христова, на которомъ Спаситель изображенъ съ шестиконечнымъ крестомъ въ правой рукѣ, а лѣвою воздвигаетъ Адама падшаго ¹⁾. Здѣсь сходство съ миньятюрой разсматриваемаго евангелія—только въ основномъ содержаніи и мотивѣ. Подробности же миньятюры нашего евангелія встрѣчаются на миньятюрѣ воскресенія Спасителя къ псалму „да воскреснетъ Богъ“ въ греческой псалтири X—XI вѣка, хранившейся въ Аѳонѣ. На фотографическомъ снимкѣ Севастьянова съ этой миньятюры, хранящемся въ Церковно-Археологическомъ музеѣ, Спаситель изображенъ также сто-

¹⁾ „Древности“ графа М. В. Толстова, кн. III, № 1941.



ящимъ на холмѣ и опирающимся стопами на адскія врата, сложенные въ формѣ андреевскаго креста, около которыхъ валяются замокъ, ключъ, петли и гвозди отъ адскихъ вратъ; также держитъ въ правой рукѣ шестиконечный крестъ, а правую простираетъ къ подъятію Адама; но самъ Адамъ, съ Евою, находится еще у самой подошвы холма и только лишь простираетъ свою руку къ Спасителю. Есть здѣсь и Іоаннъ Предтеча, въ совершенно такомъ же положеніи, какъ и на миньятурѣ нашего евангелія, съ надписью надъ главою его—*ὁ ἄγ. ἰωὼ τοῦ προδρομοῦ*. Но впереди Предтечи стоитъ сонмъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, а не цари, которые изображены здѣсь на правой сторонѣ, въ сопровожденіи многихъ другихъ ветхозавѣтныхъ праотцевъ. Весьма сходно съ нашей миньятурой и изображеніе воскресенія въ венеціанской библіотекѣ св. Марка, изданное у Fleury безъ означенія вѣка, гдѣ Спаситель, стоя на верхушкахъ адовыхъ вратъ, съ восьмиконечнымъ крестомъ въ лѣвой рукѣ, правую воздвигаетъ Адама, за которымъ стоитъ Ева, въ такомъ же положеніи, какъ и на нашей миньятурѣ; на лѣвой сторонѣ—Іоаннъ Креститель, указывающій на Спасителя, царь и кто-то изъ праотцевъ. Этотъ послѣдній собственно и составляетъ болѣе замѣтное отличіе венеціанскаго изображенія отъ нашей миньятуры¹⁾.

Но, что особенно для насъ важно и интересно,—миньятура разсматриваемаго евангелія имѣетъ весьма близкое отношеніе къ фресковому изображенію воскресенія Спасителя въ Кіево-Софійскомъ соборѣ. Первоначально эта фреска восстановлена была Пѣшехоновымъ, который изобразилъ на ней Спасителя съ большимъ семиконечнымъ крестомъ. „Въ Октябрь 1849 года митрополитъ Филаретъ, при посѣщеніи Кіево-Софійскаго собора замѣтилъ, что въ возобновленномъ на лѣвой сторонѣ собора изображеніи „Изведеніе Іисусомъ Христомъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ изъ ада“ вновь

¹⁾ L' Évangélie, Fleury, t. II. стр. 266.

написанъ яркими желтыми красками крестъ огромной величины, несообразный съ другими крестами, уцѣлѣвшими въ древнихъ фрескахъ; почему поручилъ членамъ Комитета, учрежденнаго для возобновленія собора, кае. протоіерею Іоанну Скворцеву, протоіереямъ Ремезову и Сухобрусову и соборному старцу, іеромонаху Принарку, негласно освидѣтельствовать со всею точностію, сообразенъ ли возобновленный крестъ съ уцѣлѣвшимъ въ томъ мѣстѣ древнимъ, и донести ему для его личнаго обозрѣнія. Вышепрписанные члены донесли, что они 31 Октября освидѣтельствовали написанный Пѣшехоновымъ большой семиконечный крестъ, изображенный въ рукѣ Спасителя, изводящаго верхозавѣтныхъ праведниковъ изъ ада, и нашли слѣдующее: подъ крестомъ, написаннымъ одною желтою краской, обведеннымъ только по одному краю краской бѣлой, послѣ первой смывки оказался крестъ нѣсколько уже новый и обведенный черною чертой по всей своей длинѣ такъ, что одна сторона продольной части представлялась болѣе свѣтлою, а другая—болѣе темною. Средняя перекладина была короче, а нижняя значительно шире противъ смытаго креста. Послѣ второй смывки оказалось, что всѣ поперечныя перекладины упраздняются, а остается только по длиннѣ черной черты такое какъ бы древко, и поверхъ его, выше прежнихъ перекладинъ, особенная тонкая перекладина, прочерченная чѣмъ-то¹⁾. Единственнымъ специалистомъ и душой комитета, свидѣтельствовавшего работу Пѣшехонова, былъ іеромонахъ Принаръхъ. Хотя самый актъ освидѣтельствованія возстановленнаго Пѣшехоновымъ креста показываетъ, что на мѣстѣ его были древніе слѣды если не всего креста, то по крайней мѣрѣ—продольнаго древка отъ него; однако о. Принаръхъ, заступившій мѣсто Пѣшехонова, совершенно уничтожилъ крестъ въ рукахъ Спасителя и, вмѣсто креста,

¹⁾ „Возобновленіе Кіево-Софійскаго собора“, П. Лебединцева, въ „Трудахъ Кіев. Дух. Академіи“ за Августъ, 1878 г., стр. 386.

далъ ему свернутую хартію, о древнихъ слѣдахъ которой ни слова не сказано въ актѣ. Въ такомъ видѣ лѣвая рука Спасителя изображена на рисункахъ о. Желтоножскаго и Θ. Солнцева. Но эти рисунки довольно разнятся между собою относительно другихъ частныхъ фрески. На рисункѣ о. Желтоножскаго по лѣвую сторону Спасителя изображены два царя и за ними Предтеча, указывающій на Спасителя, а на правой сторонѣ видѣется только часть руки Адама, за которую держитъ его Спаситель, тогда какъ изображеніе самаго Адама и другихъ лицъ за нимъ совершенно утрачено. Этотъ рисунокъ о. Желтоножскаго съ сохранившихся частей фрески совершенно сходенъ съ соотвѣствующими частями миньятюры нашего евангелія, за исключеніемъ свернутой хартіи въ лѣвой рукѣ Спасителя. Что же касается рисунка Θ. Солнцева, то онъ отличается отъ рисунка о. Желтоножскаго тѣмъ, что восполняетъ утраченную правую сторону фрески изображеніемъ самаго Адама, за нимъ—колѣнопреклоненной Евы, а за Евою еще двухъ праотцевъ или пророковъ.

XXIII. Л. 320 на об. Миньятюра на текстъ: „она же (Марія) мниши, яко вертоградъ есть, глагола ему: Господи, аще ты еси взялъ его, повѣждь ми, гдѣ еси положилъ его, и азъ возму его» (Іоан., гл. 20 ст. 15). На миньятюрѣ изображены: Спаситель, позади котораго видѣется гробная пещера, и Марія Магдалина, вопрошающая его. Между ними изображено дерево, намекающее на вертоградъ. Съ правой стороны лика Спасителя—надпись: Іϥ Хϥ.

XXIV. Л. 322. Миньятюра, представляющая осязаніе ребръ Христовыхъ (Іоан. гл. 20, ст. 26—27). Спаситель стоитъ у затворенныхъ дверей; Θома, немного наклонившись, влагаетъ руку въ ребра Спасителя; по сторонамъ стоятъ остальные апостолы, — пять на правой сторонѣ, кромѣ Θомы, и шесть на лѣвой. Одинъ изъ ближайшихъ къ Спасителю апостоловъ, стоящихъ на лѣвой сторонѣ, вѣроятно апостолъ Петръ, не допускавшій никакого сомнѣнія, простираетъ пра-

вую руку свою къ Спасителю. Вверху, на золотомъ полѣ надпись: ἡ φιλᾶφης, а по сбѣимъ сторонамъ лика Спасителя Ις Χς.

Элементарную форму этого изображенія мы видимъ на одной миньятюрѣ въ мюнхенской библіотекѣ, IX вѣка, гдѣ изображены только Спаситель, поднявшій лѣвую руку, и немного склонившійся Θома, приступающій къ осязанію ребръ Христовыхъ. Въ такомъ же положеніи изображены Спаситель и Θома на рѣзбѣ изъ слоновой кости въ Ватиканѣ, VI вѣка, но съ прибавленіемъ еще трехъ апостоловъ по сторонамъ. Нѣсколько ближе подходитъ къ нашей миньятюрѣ мозаика въ Равеннскомъ храмѣ св. Аполлинарія, VI вѣка, на которой Спаситель изображенъ въ срединѣ, на правой его сторонѣ шесть апостоловъ, а на лѣвой—осязающій Θома, еще одинъ изъ апостоловъ и за ними три жены, всего, кромѣ Спасителя, 11 лицъ ¹⁾). На миньятюрѣ же греческаго евангелія VIII—IX в. в., находящагося въ Императорской Публичной Библіотекѣ (№ 133), являются уже дванадцать апостоловъ по сторонамъ Спасителя; апостолъ Петръ такъ же простираетъ здѣсь руку къ Спасителю, какъ и на нашей миньятюрѣ; Θома наклонился для осязанія ранъ Христовыхъ, но онъ осязаетъ не ребра Христовы, а язвы гвоздинныя на рукахъ. Нѣтъ здѣсь и заключенныхъ дверей нашей миньятюры ²⁾). Онѣ встрѣчаются на изображеніи въ венеціанскомъ храмѣ св. Марка, XI в., которое представляетъ полную аналогію съ изображеніемъ нашей миньятюры и въ остальныхъ частяхъ ³⁾).

Значительное сходство представляетъ наша миньятюра и съ фресковымъ изображеніемъ въ Кіево-софійскомъ соборѣ. Отличіе состоитъ въ томъ, что на Кіево-софійской фрескѣ съ

¹⁾ L' Evangelie, Fleury, t. II табл. XCVI.

²⁾ Исторія византійскаго искусства и иконографіи по миниатюрамъ греческихъ рукописей, Н. Кондакова. Одесса. 1877 г. Табл. IX, № 4.

³⁾ L' Evangelie, Fleury, t. II, табл. XCVII.



лѣвой стороны Спасителя изображены только пять апостоловъ, и между ними апостолъ Петръ безъ характеристическаго движенія руки, но со свернутой хаатіей (исповѣданія вѣры) въ лѣвой рукѣ; на правой же сторонѣ, кромѣ Θомы, изображенъ одинъ только апостолъ, съ значительнымъ пробѣломъ позади его.

Кромѣ сохранившихся 24 миньятюръ, въ разсматриваемомъ евангеліи было, по словамъ его владѣльца, еще четыре миньятюры, утраченныя во время путешествія рукописи по разнымъ рукамъ. Имѣя въ виду связь большаго количества сохранившихся миньятюръ съ евангельскимъ текстомъ, для котораго они служатъ только иллюстраціей, я пытался опредѣлить, въ какихъ именно мѣстахъ вырваны миньятюры, чтобы, на основаніи вырваннаго, имѣть хотя общее понятіе о содержаніи утраченныхъ миньятюръ. Но евангельскій текстъ рукописи, какъ уже замѣчено выше, сохранился вполне, за исключеніемъ послѣднихъ четырехъ стиховъ евангелія отъ Іоанна; слѣдовательно, на основаніи евангельскаго текста рукописи нельзя сдѣлать никакого заключенія о содержаніи утраченныхъ миньятюръ. Эта утрата нѣсколькихъ миньятюръ, при сохранности текста, легко объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что значительная часть миньятюръ написана была не въ самомъ евангельскомъ текстѣ, а на особыхъ листкахъ, вклеенныхъ въ рукопись послѣ. Очевидно, переписчикъ евангелія не самъ рисовалъ миньятюры, а заказывалъ ихъ другому лицу и потомъ уже вклеивалъ ихъ въ свою рукопись и дописывалъ текстъ на оборотъ ихъ, или вовсе ничего не писалъ на нихъ и оставлялъ оборотную сторону—бѣловою. Этимъ объясняется и разница въ правописаніи надписей на миньятюрахъ и въ самомъ евангельскомъ текстѣ: первыя видимо отличаются неправильностію.

Оставалось прибѣгнуть, для опредѣленія утраченнаго, къ нумераціи тетрадей рукописи. Эта нумерація идетъ внизъ, въ концѣ каждой тетради, и обозначается римскими цифрами, которыя большею частію вытерты позднѣйшею рукою. Но и

возстановленіе этой нумераціи не даетъ никакого ключа къ рѣшенію вопроса о количествѣ и содержаніи утраченныхъ миньятюръ. Большею частію тетради состоятъ изъ 8 листовъ; но въ началѣ и концѣ каждаго изъ евангелій онѣ нерѣдко состоятъ изъ 6—7 и даже изъ 3-хъ листовъ, а въ срединѣ, гдѣ есть миньютюры, изъ 9 листовъ.

Судя по нѣкоторымъ наружнымъ примѣтамъ, впрочемъ довольно слабымъ, утрату миньятюръ можно предполагать въ пяти мѣстахъ рукописи, именно—между 5 и 10 (Матѹ. гл. I, ст. 18, до 4 главы), 44 и 45 (Матѹ. глав. 14), 161 и 162 (Лук. глав. 2), 242 и 243 (Лук. глав. 23) и 244 и 245 (Лук. гл. 23) листками новѣйшей нумераціи. Въ первомъ мѣстѣ листки совершенно отдѣлены отъ переплета; въ послѣдующихъ двухъ мѣстахъ замѣтно ослабленіе нитокъ переплета, а въ послѣднихъ двухъ видны ясныя слѣды оставшейся подклейки, вѣроятно отъ утраченныхъ листовъ. Первое изъ этихъ мѣстъ такъ обширно, что трудно гадать, какая могла быть тамъ миньятюра: на миньятюрахъ другихъ евангелій къ тексту этого мѣста изображаются рождество Христово, поклоненіе волхвовъ и избіеніе младенцевъ ¹⁾. Между л. 44 и 45, судя по ближайшему тексту, могло быть изображено насыщеніе народа пятью хлѣбами и двумя рыбами, между 161 и 162 листками—Срѣтеніе Господне, между 242 и 243—несеніе креста Спасителемъ, и наконецъ между 244 и 245—снятіе Спасителя со креста.

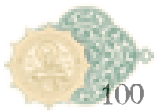
Къ большому сожалѣнію, и дошедшія до насъ миньятюры значительно пострадали отъ времени, а можетъ быть и отъ невѣжественнаго обращенія съ рукописью. Завѣсы, предназначавшіяся для охраненія миньятюръ, уже уничтожены, и отъ нихъ мѣстами виднѣются только слѣды швовъ и обрывки шелковыхъ нитокъ надъ миньятюрами. На многихъ миньятюрахъ краска выкрошилась и обнаружила скелетъ рисунка.

¹⁾ См. L' Evangelie, Fleury.



При всемъ томъ миньятюры разсматриваемаго евангелія имѣютъ, по нашему мнѣнію, большую важность, какъ памятники византійской живописи того времени, когда византійское искусство стало переходить въ Россію и воздѣйствовать на появленіе и развитіе русскаго церковнаго искусства. Живописные типы миньятюръ разсматриваемаго евангелія, какъ можно видѣть изъ сдѣланнаго нами сопоставленія ихъ съ другими памятниками византійской иконографіи, восходятъ еще къ III вѣку по Рождествѣ Христовомъ, но въ нашемъ евангеліи получаютъ сравнительно большую полноту и разнообразіе и въ этомъ отношеніи ближе всего подходятъ къ памятникамъ византійской иконографіи XI вѣка и особенно къ фрескамъ и мозаическимъ изображеніямъ Кіево-Софійскаго собора того же времени. Вслѣдствіе этого, миньятюры наши, имѣя общій церковно археологическій интересъ, получаютъ особенное мѣстное значеніе для Кіева, при объясненіи его Христіанскихъ древностей. Эти миньятюры показываютъ: 1) что фрески Кіево-Софійскаго собора въ общемъ своемъ составѣ и видѣ дѣйствительно принадлежать XI вѣку и до нынѣшняго вѣка удерживали свой подлинный характеръ; 2) что онѣ писаны византійскими художниками на основаніи выработанныхъ и болѣе или менѣе твердо установившихся живописныхъ типовъ, на подобіе иконописныхъ подлинниковъ; 3) что Кіево-Софійскія фрески не дошли до насъ въ цѣломъ видѣ и мѣстами испортились; 4) что нѣкоторые изъ позднѣйшихъ реставраторовъ Кіево Софійскихъ фресокъ, возстановляя ихъ и восполняя недостающее по своимъ соображеніямъ, допускали иногда погрѣшности, и 5) что надлежащее, строго научное изслѣдованіе Кіево-Софійскихъ фресокъ возможно только при помощи византійскихъ источниковъ и пособій, въ родѣ миньятюръ разсмотрѣннаго евангелія.

Имѣя въ виду наибольшее отношеніе этихъ миньятюръ къ памятникамъ византійской иконографіи XI вѣка и къ Кіево-Софійскимъ фрескамъ того же времени и наибольшее



сходство съ ними, можно точнѣе указать время происхожденія нашихъ миньятюръ и написанія евангелія. Они должны быть отнесены тоже къ XI вѣку. Можетъ быть, что числительная буква ζ (ς) въ полустертой подписи на оборотѣ перваго листка осталась отъ обозначенія 1006 года ¹⁾).

Н. Петровъ.

¹⁾ Нынѣ это евангеліе пріобрѣтено Церковно-Археологическимъ Обществомъ.



ИЗВѢСТІЯ

Церковно-археологическаго Общества при Киевской духовной Академіи.

ЗА М. ФЕВРАЛЬ, 1881 г.

I.

9 Февраля было очередное засѣданіе Церковно-Археологическаго Общества, на которомъ пересматривался уставъ Церковно-Археологическаго Общества и Музея и предложень былъ секретаремъ Общества Н. Петровымъ рефератъ о рукописномъ „Разговорѣ Великороссіи съ Малороссіей“, XVIII вѣка.

II.

Въ теченіи Февраля мѣсяца сего года въ Церковно-Археологическое Общество, Музей и библіотеку его поступили слѣдующія пожертвованія и отъ слѣдующихъ лицъ:

А). Отъ почетнаго члена, Преосвященнаго Θεодосія, Епископа Екатеринославскаго и Таганрогскаго: „Матеріалы для Историко-Статистическаго Описанія Екатеринославской епархіи. Церкви и приходы прошедшаго XVIII столѣтія. Выпускъ второй. Екатеринославъ, 1880. 8 о.

Б) Отъ члена православной Русской Миссіи въ Японіи архимандрита Анатолія (Тихая), бывшаго воспитанника Киевской Академіи, коллекція индійскихъ и японскихъ предметовъ древности, религіознаго культа и быта, а именно:

Изъ Индіи:

1. Рукопись на пяти листкахъ папируса, на Сингалезскомъ языкѣ, съ острова Цейлона.



Изъ Японіи:

а) *Религіозные памятники синтоизма*¹⁾.

2. Деревянная модель синтоитской божницы, внутри которой находится металлическій полированный кружокъ, служащій символомъ всевидящаго божества

3. *Сен-май*, мѣдная чашечка, съ такими же подставкой и крышкой, для жертвоприношенія рису.

4. *Санбоо*, мѣдная подставка для мѣдныхъ чашечекъ съ *саке* (японской водкой), приносимой въ жертву.

5—6. *Омикисизу*, двѣ мѣдныя чашечки для *саке*, помѣщающіяся на вышеозначенной подставкѣ.

7—8. *Омикисизу-но-кучи*, двѣ мѣдныя пластинки, вставленные въ означенныя чашечки, вмѣсто бумажекъ, означающихъ приподнесеніе.

9. Хромо-фотографическій видъ Синтоитскаго храма (соб. фасадъ) *Юмы*, въ *Никко*.

б) *Религіозные памятники буддизма:*

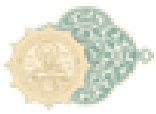
10. Деревянная рѣзная статуетка Будды.

11. Такая же статуетка *Фудоо*, изъ *Нарита*. Въ средѣ — *Фудоо*, божество пяти веществъ: огня, воды, земли, металла и дерева; по сторонамъ дѣти — ученики или ангелы первого.

12. Такая же меньшая статуетка *Фудоо-сами*.

13. Три деревянные рѣзныя статуетки на одной подставкѣ. Изъ нихъ одна представляетъ *Будду*, другая — *Фудоо*, свирѣпое божество; третья — *Бисамонъ*, свирѣпое, строгое божество.

¹⁾ Синтоизмъ или синтоитская религія есть древнѣйшая государственная религія въ Японіи, слабые остатки которой сохраняются и до настоящаго времени.



14. Деревянная рѣзная статуетка *Нисо*, духа силы, страха и т. п.

15. Тоже.

16. Бронзовая статуетка *Бентенъ*, морского бога.

17. Серебряная статуетка *Дай-коку*, бога счастья.

18. Серебряная статуетка *Эбису*, бога счастья.

19. Бронзовая статуетка женскаго божества *Каннонъ*.

20. Рѣзная деревянная статуетка женскаго божества *Дзизёо*.

21. Рѣзная раскрашенная статуетка тонкой работы, представляющая *Рокузи-Мёо-оо*, одно изъ божествъ *Каннонъ*, женское божество.

22. Рѣзная деревянная статуетка *Сёотоку Тайси*, бога плотниковъ.

23. Такая же статуетка *Якуси*, бога, врачующаго глазныя болѣзни.

24. Такая же статуетка *Кообоо Дайси*, бонзы, изобрѣвшаго Японскій алфавитъ.

25. Такая же статуетка *Хоккей*, основателя буддійской секты *Нициренъ*.

26. Гипсовая раскрашенная статуетка *Мёо-кенъ*, божества сѣверныхъ звѣздъ (секты *Нициренъ*).

27. *Ихъи*, дощечка, на которой записано имя покойника, ставшаго *хотдке*, въ вертикальномъ положеніи, на подставкѣ.

28. *Кооро*,—буддійскій мѣдный ящичекъ для куренія.

29—30. *Тоо-мёо*, двѣ мѣдныя чашечки на такихъ же подставкахъ, для жертвеннаго масла со свѣгильною.

31—32. Двѣ мѣдныя чашечки для жертвеннаго варенаго рису.

33. *Ринъ*, мѣдный колокольчикъ или маленькое било, въ родѣ чашечки, употребляемое при буддійскомъ богослуженіи.

34. Хромо-фотографическій видъ буддійскаго храма съ водою.

в) *Памятники нерелигиозные:*

35. Магическое (оптическое) зеркало изъ металла полированное. См. о такихъ зеркалахъ журналъ „Мысль“, за январь, 1881 года, и La Science pour tous, 1881 г., № 11.

36. Подвѣска къ табачницѣ, изъ слоновой кости, представляющая человѣческую фигуру.

37. Японскіе стѣнные часы, съ семью пластинками къ нимъ и 12-ю на нихъ таблицами, замѣняющими циферблатъ.

38—39. Двѣ связки мѣдныхъ Японскихъ монетъ, по тридцати девяти въ каждой.

40—41. Двѣ японскія ассигнаціи, или бумажныя марки.

42—44. Три кисточки для письма.

45. Брусокъ туши для письма.

46. Образцы японской рисовой бумаги.

47. Образцы японскаго пергамента.

48. Образцы японскаго письма.

49. Ученическія упражненія въ японскомъ письмѣ.

50. Большая, подробная карта Японіи.

51. Большой бумажный свитокъ, съ акварельными рисунками каменныхъ орудій и древней посуды японской.

52. Альбомъ хромо-литографическихъ снимковъ съ Японскихъ монетъ, съ конца V вѣка по Рождествѣ Христовѣ по 1873 годъ.

г) *Памятники Христіанскіе:*

53—69. Семнадцать книгъ Новозавѣтнаго Св. Писанія на Японскомъ языкѣ, изданныхъ библейскими Обществами Американскимъ и Шотландскимъ и Іокагамской Миссіей 1873—1878 гг.

70. Протоколы Собора Японской Православной Церкви 29 Іюня—5 Іюля 1880 года въ Тоокё (Едо).

Описанная коллекція, представляя общій интересъ для изученія быта Японцевъ и ихъ религіи, имѣетъ нѣкоторое отношеніе и къ русской археологіи и этнографіи. Кремне-

выя стрѣлы и каменные молотки—топорики, изображенныя въ свиткѣ подъ № 49-мъ, встрѣчаются и въ предѣлахъ Россіи. Памятники японскаго буддизма имѣють параллель съ буддійскими же памятниками сибирскихъ инородцевъ и астраханскихъ калмыковъ.

В) Отъ студента Киевской духовной Семинаріи В. И. Гошкевича: письма къ бывшему консулу въ Хакодате, статскому совѣтнику Осипу Антоновичу Гошкевичу, писанныя съ 1865 по 1875 годъ іеромонахомъ, впослѣдствіи архимандритомъ, а нынѣ епископомъ Николаемъ, Ал. Перелешинымъ, Ев. Бюцовымъ, Ѳ. Остенъ-Сакеномъ и др. Эти письма характеризуютъ личность бывшего консула Гошкевича, которому, по выраженію официальной бумаги, „принадлежитъ почти постоянно первое мѣсто... во всѣхъ такъ удачно осуществившихся начинаніяхъ правительства нашего, касавшихся установленія дружественныхъ сношеній съ сосѣднимъ японскимъ государствомъ“, а также обрисовываютъ первоначальныя отношенія русскаго консульства и православной миссіи въ Японіи къ туземцамъ и представителямъ другихъ державъ.

Г) Отъ профессора С.-Петербургской духовной Академіи Н. Барсова:

1. „Автографъ научнаго труженничества“, — подлистъ изъ черновой рукописи „Сравнительнаго словаря коренныхъ русскихъ словъ“ (ненапечатаннаго) академика, протоіерея Г. П. Павскаго.

2. „Изъ неизданныхъ памятниковъ древнерусской литературы (учительныя посланія попа Сильвестра къ казанскому воеводѣ Александру Борисовичу Шуйскому—Горбатову) Н. Барсова, 8-о.

3. Къ вопросу объ авторѣ „посланія къ царю Ивану Васильевичу“ Сильвестровскаго сборника библіотеки С.-Петербургской духов. Академіи. Н. Барсова. С.-Петербургъ. 1880. 8-о.

Д) Отъ дѣйствительнаго члена, священника села Крас-



нополки, Уманскаго уѣзда, Кіевской губерніи, Конст. Подгурскаго:

1—2. Серебряная римская монета стертая и серебряный рубль Екатерины II.

3. Портретъ Кіевскаго митрополита Сераціона, писанный на холстѣ масляными красками, подлежащій исключенію изъ списковъ.

4. Средняя часть мѣднаго эмалированнаго складня, съ изображеніемъ Смоленской иконы Богоматери.

5. Деревянное лицо отъ паникадила, съ изображеніями воскресшаго Спасителя и ангела съ гробной доской.

6. Бархатная синодальная камилавка покойнаго отца жертвователя, которой уже до 60-ти лѣтъ.

7. „Сокращенный Катихисисъ для священно-и церковнослужителей“. 8-о. Кіевъ. 1794. Въ „Указателѣ“ Викторова нѣтъ этого изданія.

8. Три книжки „Историческаго, статистическаго и географическаго журнала“ на 1812 и 1813 годы.

Б) Отъ священника села Берестовца, того же уѣзда, Іоанна Андріевскаго, чрезъ того же К. Подгурскаго:

1—2. Два мѣдныхъ брачныхъ вѣнца.

3. Старинная мѣдная тарелочка, съ армянскою надписью, въ которой читается имя и фамилія: „Киракоса Д. Айсдзаянъ“.

4. Связка рукописныхъ и печатныхъ указовъ прошлаго и нынѣшняго вѣковъ (всего 14).

Ж) Отъ священника села Поповки, того же уѣзда, Лаврентія Милованова, чрезъ того же К. Подгурскаго:

1. Уніатскій подризникъ изъ цвѣтной бумажной матеріи.

2. Пара поручей.

3. Воздушекъ.

4. Шелковый платокъ съ жертвенника, почти истлѣвшій.

5. Желѣзное копіе.

6. Ветхое кропило.

7. Деревянный крестъ съ мѣднымъ распятіемъ.

8. Мѣдная тарелочка отъ дискаса, такой же работы, какъ и мѣдная тарелочка съ армянскою надписью, пожертвованная священникомъ Андріевскимъ (выше, № 2).

9. Пара жестяныхъ брачныхъ вѣнчиковъ.

10. Вырѣзная бляха, съ изображеніемъ распятаго Спасителя, писаннымъ масляными красками.

11. Рукописный акаѳистъ преподобному Іову, игумену Почаевскому, нынѣшняго вѣка, въ листъ.

12. Уніатскій печатный требникъ, безъ начала и конца, 4-о.

13. Рукописная Theologia, начала нынѣшняго вѣка, 4-о,

14—32. Девятнадцать мѣдныхъ монетъ.

З) Отъ жены священника Милованова, М. И. Миловой, чрезъ того же К. Подгурскаго—серебряный польско-литовскій грошъ Сигизмунда I, 1509 года.

И) Отъ священника села Дзенгелевки, Уманскаго же уѣзда, Вас. Королькова, чрезъ того же К. Подгурскаго:

1. Приходо-расходная книга Дзенгелевской церкви на польскомъ языкѣ, съ 1785 года, въ листъ.

2. „Метрика шлюбна“ (брачная) села Босовки, Уманскаго уѣзда, съ 1778 года, въ листъ.

Г) Отъ священника села Ольшанки, Уманскаго уѣзда, Никиф. Хмѣлевскаго, чрезъ того же К. Подгурскаго:

1. Рукописная псалтирь на польскомъ языкѣ, конца прошлаго вѣка, безъ начала и конца, 8-о.

2—4. Три мѣдныхъ русскія монеты.

К) Отъ ученика III класса Уманскаго дух. Училища Н. Подгурскаго, чрезъ того же К. Подгурскаго:

1. Серебряный шостакъ польскій Яна Казимира, 1666 г.

2—6. Пять мѣдныхъ монетъ.

Л) Отъ студента Кіевской духовной Академіи Лукьяновича: уніатскій антиминосъ Сильвестра Лубенецкаго—Рудницкаго, кажется, 1734 года.

М) Отъ студента той же Академіи В. Горожанскаго:

Le Museum de Florence, ou collection des pierres gravées, statues, medailles et peintures. Tome premier. A Paris. 1787. 4-o.

Н) Получено отъ Духовнаго Собора Кіево-Печерской Лавры переходящихъ суммъ 2 р. 40 к.

О) Отъ посѣтителей музея платы за входъ въ музей 4 р. 80 к.

П) Выручено отъ продажи указателя Церковно-Археологическаго музея — 60 к.

Кромѣ того, членъ-корреспондентъ Общества, законоучитель Холмскаго Марыинскаго женскаго училища, священникъ Поліевкѣ Гапановичъ, сообщилъ въ членскомъ листѣ своемъ свѣдѣнія о видѣнныхъ имъ предметахъ въ селахъ Песочнѣ и Смидинѣ, Ковескаго уѣзда, Волынской губерніи:

а) Въ селѣ Песочнѣ находится иконостасъ, о коемъ извѣстно слѣдующее. Послѣ введенія униі въ Мѣлецкомъ монастырѣ, ковельскаго уѣзда, иконостасъ этотъ переданъ изъ главной монастырской церкви въ церковь села Песочно, которое было вотчиною этого монастыря. По мѣстному преданію, иконостасъ этотъ пожертвованъ въ Мѣлецкій монастырь основателемъ его, православнымъ княземъ Сангушко, въ XVI вѣкѣ, и доставленъ былъ туда, какъ говоритъ преданіе, изъ-за моря. Иконостасъ этотъ четырехъ-ярусный, весь рѣзной и весь вызолоченный. Въ недавнее время онъ обновленъ чрезъ позолоту и постановку въ немъ новыхъ образовъ и поставленъ во вновь построенной церкви помянутаго села.

б) Въ церкви села Смидина находятся слѣдующія книги и рукописи: 1) Праведный Мессія, Іоанникія Галятовскаго, 1676 года; 2) Метрическая книга за 1720 годъ; 3) Тріодіонъ св. великія пятидесятницы, Львовскаго изданія 1688 года; 4) Тріодъ постная, изд. въ Кіевѣ при Петрѣ Могилѣ; 5) Служебникъ; 6) Евангеліе львовское 1636 года 7) Помянникъ смидинской церкви съ 1694 года; 8) Трефологіонъ почаевскаго изданія 1787 года; 9) Миней общая, безъ нача-

ла; 10) Уставъ рукописный, „надапъ до храму Воздвиженія въ с. Смидинѣ при державѣ Жигмонда III, за панованія Андрея Фирлея съ Дубровицы, Кастеляна Радомскаго, старосты Ковельскаго, а при настоятелѣ того храма іереѣ Ѳеодорѣ Никитичѣ року 1602, мѣсяца Мая 8 дня; 11) Послѣдованіе празднику пресв. тайны евхаристіи, страданія Богородицы и блаженнаго священномученика Іосафата, почаевского изданія 1742 года, и 12) Ирмологіонъ почаевского же изданія 1774 года.

ЗА М. МАРТЪ, 1881 Г.

I.

9 марта было очередное засѣданіе Церковно-археологическаго Общества, открытое благовѣйными воспоминаніями о почившемъ въ Бозѣ Государѣ Императорѣ Александрѣ Николаевичѣ и особенно о Его отношеніяхъ къ Московской и Киевской духовнымъ академіямъ и ихъ представителямъ во время Высочайшихъ поѣздокъ въ Троицко-Сергіевскую Лавру и въ Кіевъ. На этомъ засѣданіи оконченъ былъ пересмотромъ уставъ Церковно-археологическаго Общества и Музея, назначенъ депутатомъ отъ Общества на пятый археологическій съѣздъ въ Тифлисъ Секретарь Общества, профессоръ Н. Петровъ, и вновь избраны въ члены Общества: въ дѣйствительные члены—Японскій миссіонеръ архимандритъ Анатолій (Тихай), бывшій воспитанникъ Киевской Академіи, и бывшій товарищъ предсѣдателя Киевской уголовной Палаты, нумизматъ, Савва Васильевичъ Бодилевскій; въ члены-корреспонденты—начальникъ Больничнаго Николаевского монастыря Кіево-печерской лавры игуменъ Артемій. Вслѣдствіе продолжительности засѣданія, чтеніе рефератовъ было отложено.



II.

Въ теченіи марта мѣсяца въ Церковно-археологическое Общество, Музей и библіотеку его поступили слѣдующія пожертвованія:

А) Отъ Почетнаго Члена, преосвященнаго Іаннуарія, Епископа Балтскаго, Викарія Каменецъ-Подольской епархіи, 25 руб. сер. на нужды Общества.

Б. Отъ Одесскаго Общества Исторіи и Древностей: „Краткій указатель музеев сего Общества“. Одесса. 1880. 8-о.

В) Изъ редакціи „Трудовъ Киевской духовной Академіи“:

1. Извѣстія Церковно-археологическаго Общества при Киевской духовной Академіи за 1880 годъ“. Кіевъ. 1881. 8-о.

2. „Отчетъ Церковно-археологическаго Общества при Киевской духовной Академіи за 1880 годъ. Кіевъ. 1881. 8-о.

Г) Отъ Кишиневскаго археолога, дворянина Ивана Кассіановича Суручана:

1—2. Двѣ Ольвійскія *тессеры* въ видѣ бронзовыхъ рыбокъ. Онѣ найдены были въ нынѣшнемъ мѣстечкѣ Парутинь (оно же Ильинское, въ Херсонской губерніи, одесскаго уѣзда, тамъ, гдѣ во второмъ году 31 олимпіады, т. е. за 655 лѣтъ до Рождества Христова, жителями Милета была основана Ольвія (Борисфенисъ). Встрѣчающіяся на этихъ рыбкахъ надписи: *ov, bo, apx, apxo* обозначаютъ, по мнѣнію г. Суручана, первоначальныя буквы имени сановниковъ, при которыхъ были отчеканены онѣ.

3—12. Десять мѣдныхъ монетъ, найденныхъ тамъ же, т. е. на мѣстѣ древней Ольвіи. На одной изъ нихъ читается *Olβio*, а на другой изображены двѣ рыбки, подобныя вышеозначеннымъ тессерамъ.

13—14. Два бронзовые наконечника стрѣлъ, найденные тамъ же.

15. Стекланный пузырекъ (флакончикъ—слезникъ, найденный въ нынѣшнемъ городѣ Керчи, на мѣстѣ котораго

около 4 года 59 олимпіады, т. е. въ 511 году до Рождества Христова, Милетцами основана была Пантикапея, столица Босфора Киммерійскаго.

16. Глиняный росписной кувшинчикъ, изъ разряда этрусскихъ вазъ, найденный тамъ же.

Д) Отъ помѣщика Николая Яковлевича Тарновскаго—нѣсколько предметовъ изъ числа найденныхъ имъ въ курганѣ, близъ деревни Корытищъ, Каневского уѣзда¹⁾, а именно:

1. Большая урна изъ черной глины, съ интересными криволинейными украшеніями, стоявшая въ головахъ у двухъ костяковъ, въ равномъ отъ нихъ разстояніи, съ пепломъ.

2. Черепокъ отъ чернаго глинянаго сосуда, найденный вмѣстѣ съ вышеозначенной урной.

3. Человѣческій черепъ женщины.

4. Кусокъ желѣзной скипѣвшейся кольчуги, найденный при мужскомъ костякѣ.

5. Желѣзный заржавленный ножичекъ съ остатками деревянной рукоятки, найденный при мужскомъ же костякѣ. Клинокъ ножа обернутъ былъ тканью, прикипѣвшею къ нему.

6. Желѣзный заржавѣвшій обломокъ отъ неизвѣстнаго предмета, можетъ быть отъ стремени.

7. Кусокъ шелковой ткани, найденный на женскомъ костякѣ.

8. Желѣзныя ножницы, найденныя подъ головой женскаго костяка, съ прикипѣвшими къ нимъ волосами. Къ ножницамъ же прикипѣлъ желѣзный шпенецъ.

¹⁾ Въ курганѣ найдено два костяка, судя по находящимся на нихъ предметамъ, мужской и женскій, лежавшіе головами на югъ, параллельно одинъ другому. По показанію крестьянъ, въ этомъ же курганѣ, раньше, найденъ былъ желѣзный перержавѣвшій *штитъ*, нѣчто въ родѣ сабли или меча.

9—10. Пара мѣдныхъ позеленѣлыхъ пуговицъ, въ формѣ бубенчиковъ.

11. Золотое ушное кольцо. Такихъ колецъ найдено въ курганѣ два.

12. Серебряное ушное кольцо (безъ лигатуры).

Е) Отъ члена корреспондента, учителя Кишиневской Духовной Семинаріи, священника Мих. Ант. Ганицкаго:

1. Рукописный апостолъ, въ листъ, на простой бумагѣ, вѣка XV—XVI, съ дополненіями утраченныхъ листовъ, писанными въ XVIII вѣкѣ нѣкимъ Іоанномъ Жуковскимъ, съ признаками южнорусскаго правописанія. На первыхъ листахъ первоначальнаго письма, внизу по листамъ, слѣдующая надпись: „Сія книга рекомая Аплѣ изъ села Лопатина храму Усп(енія) стой пречистой Бцы“. На одномъ изъ переднихъ вставныхъ листовъ написаны „замѣчанія члена Московскаго Комитета для цензуры духовныхъ книгъ, протоіерея Θεодора Голубинскаго“, гдѣ между прочимъ сказано: „сія рукопись должна быть снята съ весьма древняго перевода, какъ можно это заключать изъ пѣкоторыхъ словъ, употреблявшихся въ XI, XII и XIII вѣкахъ, напр. *стеры* (Дѣян. XVII, 6) вм. *тѣкія*; съ вм. *сей*, и проч. Много въ ней описокъ, коими превращается истинный смыслъ словъ свящ. писанія“, и проч. На другомъ вставномъ листѣ написано карандашемъ: „показалъ Ѳома Пискарь, что эта книга куплена за 10 р. сер. въ Одессѣ у безпоповца Андрея Петрова“. Последняя замѣтка, вѣроятно, принадлежитъ полицейскому чиновнику, отобравшему рукопись у раскольниковъ. Жертвователь приобрѣлъ ее у Кишиневскихъ букинистовъ за 25 руб. сер.

2. »Надписанія (стихотворныя) къ иконамъ холодной Спасской церкви Могилевскаго архіерейскаго дома, сочиненныя Преосвященнѣйшимъ Георгіемъ Конисскимъ, архіепискомъ Бѣлорусскимъ“, рукопись in 4-о, изъ библіотеки бывшаго архіепископа Могилевскаго Анатолія (Мартыновскаго).

Ж) Отъ члена—корреспондента, священника села Михайловки, Гайсинскаго уѣзда, Каменецъ-Подольской губерніи, Георгія Борзаковскаго—шесть серебрянныхъ и восемь мѣдныхъ монетъ, между которыми: серебряный полторакъ Германно-римскаго императора Матеія, 1613 года; двѣ монеты Георга Вильгельма, маркграфа Бранденбургскаго, 1624 года, и серебряная силезская монета Христіана, 1664 года.

З) Отъ студента Кіевской духовной Академіи П. Трезвинскаго:

1. Верхняя половинка бронзоваго энколпіона, съ изображеніями—въ срединѣ распятія, вверху Савасоа, по сторонамъ Богоматери и Іоанна Богослова.

2—3. Литовскій грошъ Сигизмунда III, 1626 г., и рижскій шелягъ того же короля, 1620 года.

И) Отъ священника села Федваря, Херсонской губерніи, Александрійскаго уѣзда, Іоанна Кандаловскаго:

1. Рукописное евангеліе, въ листъ, съ молдавскою подписью по листамъ 1757 года и изображеніями евангелистовъ Маттея, Марка и Луки.

2. Рукописный ирмологія нотный, XVIII вѣка, in 4-о, безъ начала.

І) Отъ студента Кіевской духовной Академіи Сулханова, уроженца Грузіи: двѣ раковины, съ рѣзными изображеніями Рождества Христова, XVIII вѣка, доставшіяся жертвователю отъ дѣда его, родомъ грека. По семейному преданію, онѣ были въ серебряной оправѣ и служили пряжками для поясовъ.

К) Отъ студента той же Академіи П. Лукьяновича:

1. Серебряная медаль „за взятіе Парижа 19 Марта 1814 года“.

2. Серебряный крестъ, раздававшійся нижнимъ воинскимъ чинамъ за усмиреніе польскаго мятежа 1831 года. Лиц. стор. на четырехъ концахъ креста слова: virtuti militari. Въ срединѣ креста въ лавровомъ вѣнкѣ польскій орелъ. Об. по концамъ креста S. A. R. P. (Stanislaus Augustus).

Rex Poloniae). Въ срединѣ креста, въ лавровомъ вѣнкѣ: „Rex et patria. 1831“.—Этотъ крестъ составляетъ пятую степень принадлежащаго царству польскому знака отличія за военные достоинства.

3. Серебряный позолоченный медальонъ, съ изображеніемъ на одной сторонѣ орденскаго креста подъ короною, а на другой „194.712“.

Л) Отъ студента той же Академіи Чемены: серебряная римская монета, кажется,—Антонина Пія (138—161 г. по Р. Хр.).

М) Отъ священника села Яцекъ, Васильковского уѣзда, кievской губерніи, Михаила Вышинскаго шесть найденныхъ въ землѣ монетъ, а именно: два шеляга Сигизмунда III, 1619 г.; шелягъ Георга Вильгельма, курфюрста Бранденбургско-Прусскаго, 1628 г.; три шеляга шведскаго короля Густава Адольфа, городовъ Ельбинга и Риги, 1630 года.

Н) Отъ священника села Деремезной, того же уѣзда, Адріана Мацѣевича—три серебряныхъ и одна мѣдная монета, изъ коихъ одна шведская, 1630 года, двѣ польскія XVII и XVIII в. и русская (двугривенный) 1789 года.

О) Получено платы за входъ въ музей 5 р. 20 к.

П) Выручено отъ продажи указателя музея. — 40 к.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.

Постановлено: За неимѣніемъ препятствій произвести теперь баллотировку профессора Пѣвницкаго.

III. Актъ избранія профессора Кіевской дух. Академіи В. Пѣвницкаго на пятилѣтіе преподавательской службы: „1880 года 28 ноября въ общемъ собраніи Совѣта Кіевской Академіи, въ составѣ 16 членовъ его, произведена, на основаніи 59 и 97 § уст. дух. академіи, закрытая баллотировка ординарнаго профессора Василя Пѣвницкаго на пятилѣтіе преподавательской службы, по случаю истеченія въ 6 день ноября сего года 25-лѣтняго срока службы его; при чемъ получилъ всѣ избирательные шары (16)“.

Справка: Въ 53 § уст. дух. акад. сказано: „Профессоры, по избранію Совѣта, утверждаютъ Св. Синодомъ“. А въ 61 § того же устава сказано: „Профессоръ ординарный или экстраординарный, по выслугѣ 25 лѣтъ въ должности штатнаго преподавателя въ Академіи, удостоивается званія заслуженнаго ординарнаго или экстраординарнаго профессора“.

Постановлено: Состоявшееся единогласное избраніе профессора Пѣвницкаго на пятилѣтнее продолженіе службы его въ Академіи установленнымъ порядкомъ представить на утвержденіе Святѣйшаго Синода; а вмѣстѣ съ симъ ходатайствовать предъ Св. Синодомъ объ удостоеніи его къ званію заслуженнаго профессора, какъ прослужившаго 25 лѣтъ штатнымъ преподавателемъ собственно въ Академіи.

IV. Докладъ секретаря Совѣта Академіи: „По академическому уставу (85 §) назначенъ 4-лѣтній срокъ для службы въ должности членовъ Совѣта Академіи. Экстраорд. профес. Ак. Олесникій Богословскимъ Отдѣленіемъ былъ избранъ на должность члена Совѣта отъ сего Отдѣленія 29 октября 1876 года. Вслѣдствіе истеченія срока его службы въ этой должности 29 октября сего 1880 года повѣсткою Ректора Академіи назначено произвести баллотировку въ нынѣшнее засѣданіе Совѣта“.

Справка. 1) По 85 § уст. дух. акад. члены Совѣта Академіи, по два отъ каждаго отдѣленія, избираются отдѣленіями, на четыре года, изъ принадлежащихъ къ ихъ составу ординарныхъ или экстраординарныхъ профессоровъ.

2) Въ настоящее время въ Богословскомъ Отдѣленіи состоитъ 8 штатныхъ преподавателей, которые имѣютъ право избирательнаго голоса и которые повѣсткою приглашены въ засѣданіе. Изъ нихъ 5 ординарныхъ профессоровъ, 2 экстраординарныхъ и 1 доцентъ. Въ числѣ 5 ординарныхъ профессоровъ состоятъ: 1 ректоромъ, 1 помощникомъ его, 1 инспекторомъ и одинъ членомъ Совѣта. Слѣдовательно въ данномъ случаѣ подлежатъ баллотировкѣ только одинъ ординарный профессоръ Ст. Сольскій и два экстраординарные профессора Ак. Олесницкій и Митроф. Ястребовъ.

Постановлено: Предоставить Богословскому Отдѣленію теперь произвести, посредствомъ закрытой баллотировки, избраніе изъ среды своей одного профессора на вакансію члена Совѣта Академіи и составить о семъ актъ.

V. Актъ избранія на вакантную въ Киевской Академіи должность члена Совѣта ея: „1880 года 28 ноября семь наличныхъ штатныхъ преподавателей Богословскаго Отдѣленія Киевской духовной Академіи, на основаніи 85 § уст. дух. акад., въ присутствіи Совѣта оной произвели закрытую баллотировку одного кандидата изъ профессоровъ своего отдѣленія на должность члена Совѣта Академіи на четыре года; при чемъ баллотировались и получили:

| | ИЗБИ- РАТ. | НЕИЗ- БИРАТ. |
|-------------------------------|---------------|-----------------|
| Стефанъ Сольскій | 6 | „ |
| Акимъ Олесницкій | 7 | „ |
| Митрофанъ Ястребовъ | 6 | „ |

По окончаніи баллотировки оказались избранными всѣ равнымъ количествомъ голосовъ.

Справка. 1) Изъ восьми штатныхъ преподавателей Богословскаго Отдѣленія одинъ экстраорд. профессоръ Ак. Оленицкій не явился въ собраніе; поэтому при баллотировкѣ его получилось 7 избирательныхъ шаровъ, а присутствовавшими въ собраніи профессорами Сольскимъ и Ястребовымъ получено по 6 избирательн. шаровъ, потому что каждый изъ этихъ двухъ, при баллотировкѣ своей, не клалъ шара.

2) Въ 211 статьѣ Уст. о службѣ по выбор. Т. Ш. Свод. Зак. изд. 1857 года сказано: „Когда изъ двухъ лицъ, баллотлируемыхъ въ одну должность, одно присутствуетъ въ собраніи, а другое въ отсутствіи, и послѣднее получить противу перваго лишь однимъ избирательнымъ шаромъ болѣе: то сіи лица считаются получившими равное число голосовъ кандидатами. Дѣло выбора разрѣшается жребіемъ на основаніи статьи 212^а. Но по уставу дух. академій (51 §, примѣч. 2-е) при равенствѣ голосовъ, вмѣсто жребія, допускается вторичное баллотированіе; а въ отношеніи къ отдѣленіямъ, въ виду малочисленности членовъ ихъ, при такомъ результатѣ баллотировки опредѣленіемъ Св. Синода отъ 3 сентября 1869 года за № 3189 и отъ 27 Сентября 1873 г. за № 3005 указано переносить перебаллотировку изъ отдѣленій въ Совѣтъ Академіи, которому принадлежитъ контроль надъ дѣйствіями отдѣленій и въ частности, по 119 § устава, выборы на должность помощниковъ ректора должны быть производимы въ присутствіи Совѣта, чѣмъ очевидно и предоставлено ему право производства выборовъ въ означенномъ случаѣ.

Постановлено: Произвести теперь же перебаллотировку кандидатовъ на вакансію члена Совѣта Академіи въ общемъ собраніи его.

VI. Актъ произведеннаго въ общемъ собраніи Совѣта Академіи избранія на должность члена его: „1880 года 28

ноября, вслѣдствіе равенства шаровъ, полученнаго при выборѣ штатными преподавателями Богословскаго Отдѣленія изъ среды его одного кандидата на должность члена Совѣта Академіи, общее собраніе его, въ числѣ 15 членовъ, на основаніи указовъ Св. Синода отъ 3-го Сентября 1869 года за № 3189 и отъ 27 Сентября 1873 г. за № 3005, произвело закрытую баллотировку трехъ профессоровъ означеннаго отдѣленія; при чемъ баллотировались и получили:

| | ИЗБИ- РАТ. | НЕИЗ- БИРАТ. |
|-------------------------------|---------------|-----------------|
| Стефанъ Сольскій | 11 | 3 |
| Акимъ Олесницкій | 9 | 6 |
| Митрофанъ Ястребовъ | 8 | 6 |

По окончаніи баллотировки оказалось, что большинствомъ шаровъ избранъ профессоръ *Сольскій*.

Справка. Одинъ изъ экстраординарныхъ профессоровъ Ф. Терновскій, по нездоровью, оставилъ собраніе Совѣта Академіи до окончанія его; по этому, при настоящей баллотировкѣ, избирателей было 15. Но у Сольскаго и Ястребова общая сумма избирательн. и неизбират. шаровъ получилась 14, а не 15, какъ у Олесницкаго, потому, что каждый изъ нихъ не участвовалъ въ баллотировкѣ своей.

Постановлено: О состоявшемся избраніи профессора Сольскаго на должность члена Совѣта Академіи объявить ему и записать въ послужный списокъ.

На семь журналѣ резолюція Его Высокопреосвященства Митрополита Киевскаго такая: „4 января 1880. Согласенъ“

1880 года 28 ноября.

Въ собраніи *Совѣта* Киевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, присутствовали инспекторъ,

два помощника ректора по учебной части и пять членовъ Совѣта отъ отдѣленій; не присутствовали помощникъ ректора по Церковно-историческому отдѣленію В. Пѣвницкій и членъ Совѣта отъ Богословскаго отдѣленія Ак. Олесницкій по причинѣ баллотировки ихъ.

Слушамъ: I. Сданный Высокопреосвященнѣйшимъ Филлоеемъ Митрополитомъ Кіевскимъ 10 ноября 1880 года въ Совѣтъ Академіи для исполненія указъ Св. Синода отъ 7 того же ноября за № 4335: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный исправляющимъ должность Синодальнаго Оберъ-Прокурора журналъ Учебнаго Комитета, по представленію Вашего Преосвященства, о разрѣшеніи освободить студента Кіевской духовной Академіи, грузинскаго уроженца, священника Александра *Кавкасидзе* отъ изученія греческаго языка въ Академіи. Приказали: По вниманію къ исключительному положенію студента Кіевской духовной Академіи, грузинскаго уроженца, священника Александра *Кавкасидзе*, не обучавшагося, до поступленія въ Академію, древнимъ языкамъ, и потому не могущаго въ настоящее время, при занятіяхъ своихъ по общеобязательнымъ предметамъ академическаго курса и по избраннымъ имъ для изученія спеціальнымъ предметамъ богословскаго отдѣленія оказать достаточные успѣхи въ изученіи обоихъ классическихкихъ языковъ, наравнѣ съ товарищами своими по курсу, Святѣйшій Синодъ, согласно ходатайству Вашего Преосвященства и заключенію Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: освободить студента священника *Кавкасидзе* отъ обязательнаго въ теченіи академическаго курса, изученія греческаго языка, рекомендуя ему, впрочемъ, освоиться съ этимъ языкомъ, по крайней мѣрѣ, настолько, чтобы онъ могъ читать, въ подлинникѣ новозавѣтныя книги свящ. писанія; о чемъ, къ исполненію послать Вашему Преосвященству указъ“.

Постановлено: Указъ объявить студенту I курса священнику А. Кавкасидзе, а также привести въ извѣстность преподавателя греческаго языка объ освобожденіи сего студента отъ изученія его.

II. Увѣдомленіе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода о томъ, что по утвержденному исправляющимъ должность Синодальнаго Оберъ-Прокурора 11 текущаго октября докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, кандидатъ Кіевской духовной Академіи Павелъ *Стратилатовъ* опредѣленъ на должность помощника смотрителя въ Тифлисское духовное училище.

Справка. Кандидатъ Пав. Стратилатовъ извѣщенъ о состоявшемся опредѣленіи его на службу особою повѣсткою отъ 30 октября за № 764.

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

III. а) Отношеніе Правленія Рижской духовной Семинаріи отъ 27 октября 1880 г. за № 286: „Правленіе Семинаріи симъ честь имѣетъ увѣдомить Совѣтъ Кіевской духовной Академіи, что помощникъ инспектора означенной Академіи Алексѣй *Аристовъ*, согласно прошенію его и на основаніи сданныхъ имъ въ присутствіи Правленія Кіевской Семинаріи пробныхъ уроковъ, избранъ Правленіемъ Рижской Семинаріи и утвержденъ 27 сего октября Преосвященнѣйшимъ Филаретомъ, Епископомъ Рижскимъ и Митавскимъ, на должность преподавателя Рижской Семинаріи по каѳедрѣ „обзора философскихъ ученій“ и соединенныхъ съ нимъ предметовъ, покорнѣйше прося объявить о семъ г. Аристову и увѣдомить Правленіе Семинаріи, по какое время Аристовъ будетъ разсчитанъ жалованьемъ по службѣ его при Академіи“.

б) Представленіе Ректора и Инспектора Киевской духовной Академіи Его Высокопреосвященству Митрополиту Киевскому отъ 2 ноября 1880 года за № 766: „Правленіе Рижской духовной Семинаріи отъ 27 октября за № 286 увѣдомило Совѣтъ Академіи о томъ, что помощникъ инспектора Академіи кандидатъ Ал. Аристовъ Правленіемъ Семинаріи избранъ и Его Преосвященствомъ Епископомъ Рижскимъ утвержденъ на должность преподавателя философскихъ наукъ въ той Семинаріи. Вслѣдствіе сего для исправленія должности помощника инспектора Академіи нами избранъ кандидатъ Алексѣй Михайловскій, лекторъ англійскаго языка при Академіи. Представляю о семъ Вашему Высокопреосвященству, долгъ имѣемъ благопокорнѣйше просить архипастырской резолюціи на увольненіе А. Аристова отъ занимаемой имъ должности помощника инспектора Академіи и объ опредѣленіи лектора А. Михайловскаго исправляющимъ эту должность съ 1 ноября сего года“.—На семъ представленіи резолюція его Высокопреосвященства такая: „8 ноября 1880. 1) А. Аристовъ увольняется отъ должности помощника инспектора Киевской дух. Академіи. 2) А. Михайловскій опредѣляется исправляющимъ должность помощника инспектора Киевской д. Академіи“.

Справка. Въ Правленіе Рижской Семинаріи посланы формулярный списокъ о службѣ Аристова и академическій дипломъ; остаются въ Академіи еще метрическая выпись за № 5058 и семинарскій аттестатъ за № 395.

Постановлено: Объявить г. Аристову о состоявшемся опредѣленіи его на должность преподавателя Рижской дух. Семинаріи; увѣдомить Правленіе сей Семинаріи, что Аристовъ Правленіемъ Академіи разсчитанъ жалованьемъ по должности помощника инспектора ея по 1-е сего ноября; остающіеся при дѣлахъ Академіи документы выслать въ Правленіе Рижской дух. Семинаріи.

IV. Отношеніе Совѣта Московской дух. Академіи отъ 17 ноября 1880 года за № 459: „Вслѣдствіе отношенія Совѣта Киевской дух. Академіи отъ 30 октября сего года за № 703 Совѣтъ Московской дух. Академіи честь имѣеть препроводить при семъ документы бывшаго студента 1-го курса здѣшней Академіи, болгарскаго уроженца, Георгія *Кандиларова*, уволеннаго изъ числа студентовъ Московской дух. Академіи, согласно его прошенію, по опредѣленію Совѣта отъ 10 октября сего года, именно: 1) семинарскій аттестатъ Кандиларова за № 277, 2) метрическое свидѣтельство за № 238 и 3) заграничный его паспортъ, покорнѣйше прося о полученіи сихъ документовъ увѣдомить. Что же касается стипендіи, назначенной на содержаніе Кандиларова въ Московской дух. Академіи по указу Святѣйшаго Синода отъ 4 августа сего года за № 3001, то она еще не получена Правленіемъ Московской Академіи. А потому Совѣтъ Академіи одновременно съ симъ отнесся въ Хозяйственное Управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ съ просьбою о томъ, чтобы стипендія болгарина Кандиларова, со времени выбытія его изъ Московской духовной Академіи, была ассигнована въ Правленіе Киевской дух. Академіи“.

Справка. Кандиларовъ принятъ въ число студентовъ Киевской дух. Академіи 24 октября 1880 года.

Постановлено: Документы студента 1 курса Георг. Кандиларова приобщить къ дѣлу о приѣмѣ его въ Киевскую Академію; прочее принять къ свѣдѣнію.

V. Отношеніе Директора Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода на имя Ректора Академіи отъ 6 октября 1880 г. за № 4872: „По порученію Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, имѣю честь обратиться къ Вашему Преосвященству съ покорнѣйшею просьбою о сообщеніи мнѣ, для представленія Его Превосходительству, слѣдующихъ свѣдѣній: 1) сколько, со времени преобразованія духовныхъ академій по

новому уставу, поступило въ Кіевскую Академію студентовъ изъ священнослужителей; 2) сколько изъ нихъ приняло монашескій санъ; 3) сколько таковыхъ находится въ числѣ академическихъ воспитанниковъ въ настоящее время и 4) имѣтъ ли академическое начальство основаніе надѣяться, что эти студенты—священнослужители поступятъ въ монашество“.

Справка. Ректоръ Академіи отъ 22 ноября за № 802, на основаніи свѣдѣній имѣющихся въ дѣлахъ Совѣта Академіи за 1869—1880, годы сообщилъ г. Директору Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода, что 1) въ курсѣ студентовъ, составившемся до преобразованія Кіевской дух. Академіи, но выпущенномъ изъ оной въ 1871 году, т. е. чрезъ два года по преобразованіи, были два студента въ духовномъ санѣ: одинъ священникъ, а другой іеродіаконъ, оба русскіе; затѣмъ при всѣхъ приемахъ въ Кіевскую Академію, начиная съ августа 1869 года по августъ сего 1880 года включительно, поступило въ число студентовъ Академіи 18 лицъ съ духовнымъ саномъ, изъ коихъ 11-ть иностранцевъ изъ славянъ и грековъ, а 7 русскихъ; слѣдовательно со времени преобразованія Кіевской Академіи въ половинѣ 1869 г. по новому уставу въ числѣ студентовъ ея были 20 священнослужителей; 2) изъ этого числа священнослужителей—студентовъ никто не принялъ монашескаго сана въ бытность свою въ Академіи; но изъ нихъ 6 поступили въ Академію, состоя въ монашескомъ санѣ, именно 4 иностранца (2 грека и 2 болгарина) и 2 русскіе, изъ коихъ одинъ (іеромонахъ Анатолій—Тихай) отправился, по окончаніи курса Академіи въ 1871 г. въ Японскую Миссію, а другой, поступившій въ Академію въ августѣ 1875 г., по окончаніи одного учебнаго года, вслѣдствіе разстройства здоровья, уволился и возвратился въ Толшевскій монастырь Воронежской епархіи, изъ котораго онъ прибылъ въ Академію; 3) въ настоящее время въ числѣ студентовъ Академіи находятся только два

священника; оба—русскіе и состоятъ въ 1-мъ курсѣ; и 4) въ виду недавняго поступленія этихъ священниковъ въ Академію (съ 28 августа сего года) не имѣется еще у академическаго начальства основанія полагать, что они поступятъ въ монашество.

Постановлено: Отношеніе, за высылкою требуемыхъ имъ свѣдѣній, приобщить къ дѣламъ.

VI. Отношеніе Попечителя Варшавскаго Учебнаго Округа отъ 10 ноября за № 13603: „Изъ послужнаго списка Инспектора Ченстоховской Мужской прогимназіи Стефана Дахновича видно, что онъ, по окончаніи въ 1863 г. полного курса наукъ въ Киевской духовной Академіи, Конференціею той же Академіи 25 сентября того же 1863 года удостоенъ степени магистра и опредѣленъ въ службу сверхштатнымъ наставникомъ Киевской духовной Семинаріи 8 января 1864 года и, сверхъ того, назначенъ помощникомъ инспектора той же Семинаріи 24 февраля того же 1864 г., а затѣмъ опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода утвержденъ въ степени магистра 26 марта 1864 г. и, по приглашенію его на службу въ царство Польское, уволенъ отъ вышеозначенныхъ должностей съ 18 мая 1865 года. Предполагая войти съ представленіемъ въ Правительствующій Сенатъ объ утвержденіи г. Дахновича, по степени магистра, въ чинѣ Титулярнаго Совѣтника, имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Преосвященство почтить меня увѣдомленіемъ, согласно 272 и 273 ст., III Т. Свод. Зак. изд. 1876 г., уст. служ. прав.: 1) не встрѣчается ли съ Вашей стороны къ тому препятствій, 2) какое и на какомъ основаніи слѣдуетъ назначить ему старшинство въ означенномъ чинѣ, а именно со дня ли удостоенія его Конференціею Академіи степени магистра, т. е. съ 25 сентября 1863 г., или же со дня утвержденія его Святѣйшимъ Синодомъ въ означенной степени, т. е. съ 26 марта 1864 г., и 3) по какой именно причинѣ въ свое время не былъ утвержденъ въ чинѣ по степени магистра“.

Справка. 1) Въ 88 ст. Уст. Служ. Прав. Т. III Св. Зак. изд. 1857 г. сказано: „На основаніи правъ, дарованныхъ въ разное время какъ университетамъ и другимъ высшимъ, такъ гимназіямъ и равнымъ съ ними среднимъ учебнымъ заведеніямъ, всѣ совершившіе въ оныхъ съ успѣхомъ полный курсъ ученія и получившіе соотвѣтствующія познанія ихъ ученыя степени, или же надлежащія о семъ успѣшномъ окончаніи курса наукъ аттестаты, при поступленіи ихъ въ дѣйствительную гражданскую службу утверждаются въ томъ класномъ чинѣ, на который имъ даютъ право ихъ ученая степень, званіе, или аттестатъ заведенія, въ коемъ они обучались“. Въ 188 статьѣ того же устава пояснено: „Ученики перваго разряда Академіи, т. е. оказавшіе наилучшіе успѣхи, поступаютъ въ службу съ чиномъ, присвоеннымъ званію Магистра“. Въ 723 статьѣ сказано: „Опредѣляющимся въ службу съ ученою степенью Студента, Кандидата, Магистра или Доктора, старшинство въ чинѣ, присвоенномъ ученой степени, считается со дня поступленія ихъ въ дѣйствительную службу“. А въ 743 статьѣ изложено: „Въ тѣхъ случаяхъ, когда наставники духовныхъ училищъ Православнаго вѣдомства не поступятъ по какимъ либо причинамъ въ духовный санъ и будутъ изъ духовнаго вѣдомства уволены для продолженія службы по гражданской части, все проведенное ими въ тѣхъ должностяхъ время зачитается въ дѣйствительную службу; а при производствѣ за выслугу лѣтъ въ чины отдается имъ старшинство со дня поступленія въ учительскія обязанности“. Тоже говорится въ 61, 68, 69, 371 и 479 статьяхъ Уст. Служб. Правит. Т. III. Свод. Закон. изд. 1876 года.

2) Ст. Дахновичъ въ свое время не утвержденъ въ чинѣ по степени магистра потому, что онъ, по происхожденію своему, принадлежалъ къ духовному состоянію и служилъ въ духовно учебномъ вѣдомствѣ, а по дѣйствовавшимъ до 1869 года узаконеніямъ для чинопроизводства лицъ

духовнаго состоянія требовалось предварительно увольненіе изъ сего состоянія, соединявшееся обыкновенно съ переходомъ въ гражданскую службу (187 ст. Уст. Служб. Прав. Т. III. Свод. Зак. изд. 1857 г.), но допускавшееся и безъ перехода изъ духовнаго вѣдомства, когда они занимали въ этомъ вѣдомствѣ должности, не требовавшія принятія духовнаго сана.

3) До 1867 года Кіевская дух. Семинарія подвѣдома была Кіевской дух. Академіи; но въ дѣлахъ Окружнаго Правленія сей Академіи относительно бывшаго преподавателя Кіевской Семмваріи Стеф. Дахновича не оказывается ничего такого, что могло бы служить препятствіемъ къ производству его въ гражданскій чинъ.

Постановлено: Увѣдомить г. Попечителя Варшавскаго Учебнаго Округа, что 1) Ст. Дахновичъ, какъ причисленный по окончаніи курса за успѣхи въ наукахъ къ первому разряду воспитанниковъ Академіи и какъ за эти успѣхи, такъ и за особое сочиненіе его, удостоенный Конференціею Академіи степени магистра 25 сентября 1863 года, получилъ съ этого времени право на поступленіе въ службу съ чиномъ IX класса, на основаніи 88 и 188 ст. Уст. Служб. Прав. Т. III. Свод. Зак. изд. 1857 г., но, при утвержденіи его въ этомъ чинѣ, старшинство отдается ему со дня поступления въ службу, по силѣ 723 и 743 стат. того же устава; 2) въ свое время по степени магистра онъ не былъ утвержденъ въ чинѣ Титулярнаго Совѣтника по независѣвшей отъ него причинѣ, показанной въ 2-й справкѣ, и 3) для представленія его къ этому чину въ настоящее время, со старшинствомъ со дня вступленія въ должность, нѣтъ препятствій со стороны Кіевской Академіи.

VII. Сообщенную Правленіемъ Кіевской дух. Академіи, на основаніи 109 уст. дух. акад., вѣдомость о наличныхъ суммахъ Академіи за истекшій мѣсяцъ октябрь 1880 года.

По сей вѣдомости значится:

| | наличными деньгами. | | билетами кредитныхъ учрежденій. | | и т о г о . | |
|--|------------------------|--------------------------------|---------------------------------------|------|-------------|--------------------------------|
| | Рубли. | Коп. | Рубли. | Коп. | Рубли. | Коп. |
| Къ 1-му октября оста- валось | 32.233 | 1 ¹ / ₂ | 191.291 | — | 223.524 | 1 ¹ / ₂ |
| Въ теченіи октября по- ступило на приходъ | 303 | 39 | — | — | 303 | 39 |
| И т о г о | 32.536 | 40 ¹ / ₂ | 191.291 | — | 223.827 | 40 ¹ / ₂ |
| Въ теченіи октября из- расходовано. | 11.900 | 93 ³ / ₄ | — | — | 11.900 | 93 ³ / ₄ |
| Къ 1-му ноября остается | 20.635 | 46 ³ / ₄ | 191.291 | — | 211.926 | 46 ³ / ₄ |

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

VIII. Внесенную въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ оной вѣдомость о лекціяхъ, пропущенныхъ гг. преподавателями въ истекшемъ мѣсяцѣ октябрѣ. Изъ сей вѣдомости видно, что опущены:

а) по болѣзни:

1) по новой общей церковной исторіи орд. профессо-
ромъ А. Вороновымъ 1 (4 ч.),

2) по русской церковной исторіи приватъ-доцентомъ
Ст. Голубевымъ 3 (7, 21 и 28 ч.),

3) по теоріи словесности ордин. проф. Н. Петровымъ 2
(8 ч.),

4) по древней гражданской исторіи Н. Тумасовымъ 2
(18 и 30 ч.),

5) по латинскому языку прив.-доцентомъ І. Лисицы-
нымъ 2 (18 ч.),

6) по русскому языку и славянскимъ нарѣчіямъ доцен-
томъ Малиновымъ 1 (23 ч.),

7) по церковному праву экстраорд. профессоромъ П. Лашкаревымъ 2 (29 и 30 ч.),

8) по нѣмецкому языку лекторомъ Ределиномъ 2 (31 ч.),
б) по домашнимъ обстоятельствамъ:

9) по исторіи русскаго раскола экстраорд. профессоромъ А. Воскресенскимъ 1 (24 ч.).

Постановлено: Записать въ протоколъ настоящаго засѣданія для напечатанія въ академическомъ журналѣ и внесенія въ годовой отчетъ по силѣ X пункта Высочайше утвержденныхъ дисциплинарныхъ правилъ для высшихъ учебныхъ заведеній.

IX Донесеніе инспектора Академіи отъ 3 ноября 1880 г. о томъ, что въ теченіи прошлаго мѣсяца октября всѣ студенты Академіи вели себя вообще хорошо и исправно, и что въ поведеніи ихъ не замѣчено было важныхъ предосудительныхъ проступковъ.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

X. Представленія Отдѣленій Академіи: а) Богословскаго отъ 25 ноября о выпискѣ для академической библіотеки 79 рекомендуемыхъ преподавателями сочиненій приблизительно на сумму 230 р.; б) Церковно-историческаго отъ 28 ноября о приобрѣтеніи для библіотеки 6 сочиненій, рекомендуемыхъ преподавателемъ библейской исторіи, приблизительно на 20 р.; и в) Церковно-практическаго отъ 27 ноября о приобрѣтеніи для академической библіотеки 8 изданій по классической филологіи, купленныхъ доцентомъ Н. Дроздовымъ во время заграничной его командировки на сумму 50 р.

Справка. Ассигнованная на 1880 годъ для библіотеки Академіи сумма (1600 р.) вся израсходована.

Постановлено: Разрѣшить для библіотеки академической приобрѣтеніе поименованныхъ въ представленіяхъ Отдѣленій книгъ въ счетъ смѣтной суммы слѣдующаго года.

XI. Докладъ секретаря Совѣта Академіи: „По журналу Совѣта Академіи отъ 23 ноября 1879 года разрѣшено было на 1880 годъ выписать для библіотеки Академіи 18-ть періодическихъ изданій, изъ которыхъ шесть на русскомъ языкѣ и 12 на иностранныхъ языкахъ. Такъ какъ 1880 годъ приближается къ концу и въ настоящее время редакціями журналовъ и газетъ объявляется подписка на слѣдующій 1881-й годъ, то долгъ имѣю доложить Совѣту Академіи о вышеизложенномъ въ видахъ заблаговременнаго рѣшенія вопроса касательно выписки тѣхъ или другихъ изданій періодическихъ для библіотеки Академіи на предстоящій 1881 й годъ.

Справка. По XXIV ст. журнала Совѣта Академіи отъ 9 ноября 1873 года постановлено на выписку періодическихъ изданій для академической библіотеки употреблять 250 рублей.

Постановлено: Принимая во вниманіе съ одной стороны заявленія преподавателей Академіи относительно выписываемыхъ и предполагаемыхъ къ выпискѣ періодическихъ изданій, а съ другой стороны средства библіотеки академической, назначить къ выпискѣ на 1881 годъ 19 періодическихъ изданій, именно:

- 1) Московскія Вѣдомости.
- 2) Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія.
- 3) Вѣстникъ Европы.
- 4) Русскій Вѣстникъ.
- 5) Русскій Архивъ.
- 6) Русская Старина.
- 7) Theologische Studien und Kritiken.
- 8) Historische Zeitschrift, hrsg. von Sybel.
- 9) Zeitschrift für die Philosophie und philosophische Kritik.
- 10) Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft, herausgegeben von Conrad Bursian.

- 11) Neue evangelische Kirchenzeitung.
- 12) Zeitschrift für Kirchengeschichte hrsg. von Brieger.
- 13) Revue philosophique. Edit. par Ribot.
- 14) Revue chretienne.
- 15) Zeitschrift der deutschen morgenländische Gesellschaft.
- 16) Jahrbuch d. Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, hrsg. v. Prof. Dr. F. Ziller.
- 17) Jahrbücher f. protest. Theologie, herausgegeben von Hase, Lipsius, Pfleiderer und Schrader. (и за 1880 г.)
- 18) Allgemeine Evangelisch—Lutherische Kirchenzeitung.
- 19) „Mancherlei Gaben und Ein Geist“, herausgegeben von Emil Ohly, evangelischen Pfarrer.

XII. Прошение ординарнаго профессора Киевской Академіи Н. *Петрова* отъ 17 ноября: „Въ Отчетѣ Московскаго Публичнаго и Румянцевскаго Музеевъ за 1867—1869 годы“, на страницѣ 96 й, между поступившими въ музей бумагами Анастасевича значится рукописный „разговоръ Малороссіи съ Великороссіей“, XVIII вѣка. Занимаясь изслѣдованіемъ литературныхъ памятниковъ этого рода, покорнѣйше прошу Совѣтъ Киевской духовной Академіи отнестись въ Московскій Публичный и Румянцевскій Музей съ просьбою выслать означенную рукопись на самое непродолжительное время, для изслѣдованія ея и, если понадобится, для снятія копій“.

Постановлено: Отнестись къ Директору Московскаго Публичнаго и Румянцевскаго Музеевъ съ просьбою о высылкѣ на короткій срокъ необходимой для профессора Петрова рукописи.

XIII. Прошение преподавателя Екатеринославской дух. Семинаріи Мих. *Писарева* отъ 23 октября:

»Принимаю на себя смѣлость покорнѣйше просить Совѣтъ Киевской духовной Академіи имѣть меня кандидатомъ на приватъ-доцентуру по греческому языку въ Киевской дух.

Академіи. Въ качествѣ диссертациі „*pro venia legendi*“ имѣю честь представить при семъ въ Совѣтъ Академіи сочиненіе: „Ученіе о безсмертіи души въ діалогѣ Платона *Федонъ*“.

Постановлено: Диссертацию г. Писарева передать помощнику ректора по Церковно-практическому Отдѣленію для распоряженія касательно рассмотрѣнія его въ семъ Отдѣленіи.

XIV. Прошеніе студента III курса Академіи Михаила *Гиньвушева* отъ 25 ноября: „Имѣя въ виду вступить въ законный бракъ, покорнѣйше прошу Ваше Преосвященство выдать мнѣ свидѣтельство о дозволеніи на это и перечислить меня изъ разряда казеннокоштныхъ студентовъ въ разрядъ своекоштныхъ. Деньги, слѣдующія съ меня за казенное содержаніе въ продолженіи двухъ полныхъ лѣтъ (187⁸/₉ и 187⁹/₈₀) и истекающей первой трети 1880—81 учебнаго года (съ 15 августа 1880 г. по 1 января 1881 года), обязуюсь внести въ первыхъ числахъ января 1881 года“.

Справка. 1) Въ указѣ Св. Синода отъ 26 октября 1879 года за № 3767 сказано: „Что касается общаго вопроса, возбужденнаго Совѣтомъ Киевскій Академіи о правѣ воспитанниковъ оной вступать въ бракъ, то Святѣйшій Синодъ находитъ, что вступленіе воспитанниковъ духовныхъ академій, въ продолженіи курса ученія, въ бракъ сопряжено съ важными неудобствами, какъ въ научномъ, такъ и въ дисциплинарномъ отношеніяхъ; ибо семейныя заботы и обязанности не могутъ не препятствовать всецѣлому посвященію себя изученію наукъ, а потому академическіе Совѣты озаботятся, по возможности, отклонять воспитанниковъ духовныхъ академій отъ вступленія въ бракъ прежде окончанія курса, допуская изъятіе только въ крайнихъ исключительныхъ случаяхъ по особо уважительнымъ причинамъ, съ неперемѣннымъ при томъ смѣщеніемъ воспитанниковъ съ казеннаго на собственное содержаніе, взыскивая за первое деньги по расчету, и съ донесеніемъ о семъ каждый разъ чрезъ мѣстныхъ преосвященныхъ Святѣйшему Синоду“

2) Ректоръ Академіи отклонялъ студента Мих. Гяѣвушева отъ намѣренія его вступить въ бракъ до окончанія курса; но Гяѣвушевъ остался непреклоннымъ въ своемъ намѣреніи и объяснилъ ему побудительныя къ исполненію его причины.

Постановлено: Студента Мих. Гяѣвушева, согласно его прошенію, перечислить съ казеннаго содержанія въ разрядъ своекоштныхъ студентовъ и выдать ему дозволительное свидѣтельство на вступленіе въ законный бракъ, но не прежде, какъ по представленіи имъ суммы, причитающейсѣ съ него за казенное содержаніе; а затѣмъ установленнымъ порядкомъ донести о семъ Св. Синоду.

XV. Прошеніе студента I курса Академіи *Димитрія Ястребова* отъ 27 ноября: „Не имѣя средствъ содержаться на свой счетъ, я всепокорнѣйше прошу Совѣтъ Академіи опредѣлить меня въ число казеннокоштныхъ студентовъ Академіи на мѣсто Михаила Гяѣвушева, который оставляетъ корпусъ и переходитъ на свое содержаніе“.

Справка. Д. Ястребовъ прибылъ въ Академію на казенный счетъ по назначенію Тамбовской Семинаріи и удовлетворительно сдалъ повѣрочное испытаніе, но въ общемъ спискѣ занялъ мѣсто подъ № 47, а зачислено на казенное содержаніе и на стипендіи 45 первыхъ студентовъ. По заявленію инспектора Академіи Д. Ястребовъ усердно посѣщаль лекціи и велъ себя очень хорошо.

Постановлено: Студента Д. Ястребова принять на казенное содержаніе.

На семъ журналѣ Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Киевскимъ положена такая резолюція: „20 января 1881. Утверждается“.

1880 года 12 декабря.

Въ общемъ собраніи Совѣта Киевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ ректора ея, присутствовали всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ экстр. профес. А. Розова, не бывшаго по болѣзни.

Слушамъ: I. Докладъ секретаря Совѣта Академіи: „По утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ смѣтѣ Киевской духовной Академіи на 1880 годъ значится одна изъ *премій* Высокопреосвященнаго *Иосифа*, бывшаго Митрополита Литовскаго, въ 165 рублей. Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 28 декабря 1873 года предписано: „эти преміи назначать, не раздробляя ихъ, въ каждой Академіи за кандидатское сочиненіе по какому бы то ни было отдѣленію, признанное лучшимъ изъ представленныхъ студентами при переходѣ изъ III курса въ IV, съ тѣмъ, чтобы, согласно волѣ завѣщателя, выдача премій производилась не прежде, какъ по окончаніи воспитанниками полнаго академическаго курса; при чемъ преміи могутъ быть переносимы изъ года въ годъ въ томъ случаѣ, если въ тотъ годъ, въ который премія назначена, не окажется сочиненій, достойныхъ оной, тѣмъ болѣе, что это можетъ, до нѣкоторой степени, способствовать наблюденію равномерности относительно курсовъ, которые по порядку очереди будутъ оставаться безъ преміи“. Объ изложенномъ долгъ имѣю доложить Совѣту Академіи для зависящаго распоряженія“.

Постановлено: Поручить помощникамъ ректора Академіи войти по Отдѣленіямъ въ обсужденіе того, есть ли въ числѣ кандидатскихъ сочиненій студентовъ Академіи, окончившихъ курсъ въ семъ 1880 году, такое, которое, по своимъ особымъ достоинствамъ, заслуживало бы преміи, и представить по сему предмету общее заключеніе свое Совѣту Академіи въ ближайшее засѣданіе его.

II. Докладъ секретаря Совѣта Академіи: „Печатаніе протоколовъ Совѣта Кіевской духовной Академіи за 187⁹/₈₀ учебный годъ, начатое съ февральской. книги журнала „Труды Кіевской духовной Академіи“ за 1880 годъ, окончено въ декабрьской книгѣ сего журнала за тотъ же годъ. Въ канцеляріи Совѣта сняты уже копіи для печати тѣхъ протоколовъ его за 18⁸⁰/₈₁ учебный годъ, которые были представляемы Его Высокопреосвященству Митрополиту Кіевскому на благоусмотрѣніе и утвержденіе. Не благоугодно ли Совѣту Академіи разрѣшить печатаніе ихъ въ книжкахъ академическаго журнала за 1881 годъ“.

Постановлено: По примѣру прежнихъ лѣтъ протоколы Совѣта Академіи за 18⁸⁰/₈₁ учебный годъ, по рассмотрѣніи ихъ и утвержденіи Его Высокопреосвященствомъ, согласно съ 101 § уст. дух. акад., печатать вполнѣ, за исключеніемъ тѣхъ статей, которыя не подлежатъ опубликованію по правиламъ цензурнымъ или требуютъ сокращенія.

На семь журналѣ Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая резолюція: „20 января 1881. Утверждается“.

1880 года 12 декабря.

Въ собраніи *Совѣта* Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ ректора ея, присутствовали: инспекторъ, три помощника ректора по учебной части и шесть членовъ Совѣта, по два отъ cadaго отдѣленія Академіи.

Слушам: 1) Отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода отъ 28 ноября 1880 года за № 5833: „Изъ отношенія отъ 12 сентября текущаго года за № 4308 Совѣту Кіевской духовной Академіи извѣстно, между прочимъ, что кандидатъ Кіевской дух. Академіи Михаилъ *Илуридзе* опредѣленъ на должность учителя по ариметикѣ и географіи въ Екатеринодарское духовное Училище. Нынѣ, согласно

опредѣленію Святѣйшаго Синода отъ $\frac{24 \text{ октября}}{3 \text{ ноября}}$ сего года, состоявшемуся вслѣдствіе ходатайства Преосвященнаго Гаврііла Епископа Гурійскаго и съѣзда духовенства Озургетскаго училищнаго округа, кандидатъ Илуридзе, по распоряженію Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, перемѣщенъ, 12 текущаго ноября, на должность смотрителя въ Озургетское духовное Училище; о чемъ и сообщено Преосвященнымъ Кавказскому и Экзарху Грузіи, а также и Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ. Канцелярія Оберъ-Прокурора долгомъ поставляетъ увѣдомить о семъ Совѣтъ Киевской духовной Академіи, для зависящаго, въ чемъ слѣдуетъ, распоряженія“.

Постановлено: Объявить кандидату Михаилу Илуридзе о состоявшемся перемѣщеніи его на новую должность.

II. Сообщенную Правленіемъ Киевской духовной Академіи, на основаніи 109 § уст. дух. акад., вѣдомость о наличныхъ суммахъ Академіи за истекшій мѣсяць ноябрь 1880 года. По сей вѣдомости значится:

| | наличными деньгами. | | билетами кредитныхъ учреждений. | | и т о г о . | |
|--|---------------------|--------------------------------|---------------------------------|------|-------------|--------------------------------|
| | Рубли. | Коп. | Рубли. | Коп. | Рубли. | Коп. |
| Къ 1-му ноября оставалось | 20.635 | 46 ³ / ₄ | 191.291 | — | 211.926 | 46 ³ / ₄ |
| Въ теченіи ноября поступило на приходъ | 7.521 | 3 | — | — | 7.521 | 3 |
| И т о г о | 28.156 | 49 ³ / ₄ | 191.291 | — | 219.447 | 49 ³ / ₄ |
| Въ теченіи ноября израсходовано | 12.068 | 28 ¹ / ₄ | — | — | 12.068 | 28 ¹ / ₄ |
| Къ 1-му декабря осталось | 16.088 | 21 ¹ / ₂ | 191.291 | — | 207.379 | 21 ¹ / ₂ |

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

III. Внесенную въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ оной вѣдомость о лекціяхъ, пропущенныхъ г.г. преподавателями въ истекшемъ мѣсяцѣ ноябрѣ. Изъ сей вѣдомости видно, что вслѣдствіе болѣзни опущены:

1) по древней общей гражданской исторіи доцент. Н. Тумасовымъ 1 лекція (1-го ч.),

2) по исторіи русской юго-западной церкви прив.-доц. С. Голубевымъ 1 лекція (18 ч.),

3) по русскому языку и славянскимъ нарѣчіямъ доцент. В. Малиновымъ 1 лекція (27 ч.),

4) по латинскому языку прив.-доцент. І. Лисицынымъ 2 лекціи (22 ч.),

5) по нѣмецкому языку лекторомъ В. Ределинымъ 2 лекціи (10 ч.),

6. по латинскому языку доц. Н. Дроздовымъ 3 лекціи (18 и 22 ч.) и

7. по метафизикѣ прив.-доц. Н. Ефремовымъ 3 лекціи (4 и 26).

Постановлено: Записать въ протоколъ настоящаго засѣданія для напечатанія въ академическомъ журналѣ и внесенія въ годовой отчетъ по силѣ X пункта Высочайше утвержденныхъ дисциплинарныхъ правилъ для высшихъ учебныхъ заведеній.

IV. Донесеніе инспектора Академіи отъ 2 го декабря: „Долгъ имѣю донести Совѣту Киевской Академіи, что въ продолженіи истекшаго мѣсяца ноябріа всѣ студенты Академіи вели себя вообще хорошо и исправно, и что въ ихъ поведеніи не замѣчено было никакихъ важныхъ предосудительныхъ проступковъ. Къ сему честь имѣю присовокупить, что тѣ изъ студентовъ, о неаякѣ которыхъ изъ вакаціоннаго отпуска сообщено было въ сентябрскомъ донесеніи, въ Академію явились,—Клитинъ Николай, Маргаритовъ Николай и Доброловскій Константинъ въ октябрѣ, а Балковскій Аванія въ истекшемъ ноябрѣ“.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

V. Донесенія помощниковъ ректора: а) по Богословскому Отдѣленію отъ 4-го декабря о томъ, что изъ студентовъ 1 курса сего отдѣленія не подалъ къ сроку (1 декабря) сочиненія одинъ только студентъ—Страшкевичъ Александръ; б) по Церковно-историческому Отдѣленію отъ 5 декабря о томъ, что изъ студентовъ 1 курса не подали къ сроку (1 декабря) перваго сочиненія только два: Николай Калихевичъ по болѣзни и Викторинъ Колыбелинъ по неизвестной причинѣ; а изъ студентовъ 11 курса нѣмъ не подано къ сроку сочиненіе; в) по Церковно-практическому Отдѣленію отъ 5 декабря о томъ, что изъ студентовъ 1 курса церковно-практическаго отдѣленія не подали къ сроку перваго сочиненія одинъ Василій Скворцовъ, а изъ студентовъ II курса того же отдѣленія только три студента: Алексѣй Недосѣковъ, Петръ Руткевичъ и Дмитрій Покровский.

Справка. Студенты Богословскаго и Церковно-практическаго Отдѣленій, не подавшіе семестровыхъ сочиненій въ назначенный срокъ—къ 1 декабря, представили оныя до настоящаго 12 декабря, по заявленію помощниковъ ректора сихъ отдѣленій. Помощникъ ректора по Церковно-историческому Отдѣленію съ своей стороны заявилъ, что большая часть студентовъ сего отдѣленія, не подавшихъ въ срокъ сочиненія, также представили оныя до 12 декабря, но отъ 9-ти студентовъ не получены еще сочиненія ихъ.

Постановлено: Студентамъ, несвоевременно подавшимъ семестровыя сочиненія, сдѣлать замѣчаніе; а студентамъ, не представившимъ доселѣ таковыхъ сочиненій безъ уважительной причины, объявить строгій выговоръ. Поручить помощникамъ ректора, чтобы они, на основаніи 37 и 38 §§ правилъ для учащихся въ Киевской дух. Академіи, отъ студентовъ требовали въ срокъ сочиненія или письменныя объясненія причинъ неподачи ихъ.

VI. Отношеніе Директора Московскаго и Румянцовскаго Музеевъ отъ 3 декабря за № 475: „Вслѣдствіе отношенія отъ 28 истекшаго декабря, за № 837, о высылкѣ въ Совѣтъ Киевской духовной Академіи принадлежащей Музеямъ рукописи подъ названіемъ „Разговоръ Малороссіи съ Великороссіей XVIII в.“, имѣю честь увѣдомить, что, на основаніи § 24 устава Музеевъ, я одновременно съ симъ вошелъ съ представленіемъ къ Г. Управляющему Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія объ исходатайствованіи Высочайшаго разрѣшенія на отсылку вышеупомянутой рукописи въ Совѣтъ Киевской духовной Академіи“.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію и объявить профессору Академіи Н. Петрову, для ученыхъ занятій котораго требуется рукопись.

VII. Отношеніе Совѣта Казанской духовной Академіи отъ 25 ноября за № 1225 съ препровожденіемъ одного экземпляра брошюры „Годичный актъ въ Казанской духовной Академіи 8-го ноября 1880 года“.

Постановлено: Брошюру сдать въ бібліотеку Академіи и о полученіи увѣдомить.

VIII. Увѣдомленіе Киевской дух. Консисторіи отъ 8 декабря за № 13873 о томъ, что, по составленному ею на 1881 годъ расписанію, назначено произнесеніе проповѣди въ Києво-Софійскомъ Соборѣ Инспектору Академіи Архимандриту Сильвестру въ 17 день апрѣля.

Постановлено: Привести о семъ въ извѣстность о. Архимандрита Сильвестра.

IX. Предложеніе Ректора Академіи о выдачѣ, по примѣру прежнихъ лѣтъ, Редакціи академическихъ журналовъ тысячи рублей на покрытіе ея издержекъ въ текущемъ году изъ суммъ, подлежащихъ „усмотрѣнію Совѣта“.

Справка. Подобная выдача въ прежніе годы производилась изъ остатковъ къ новому году процентной суммы, расходъ которой жертвователями капитала предоставленъ „усмотрѣнію Совѣта Академіи“. Въ началѣ 1880 года уже выдана Редакціи „Трудовъ Киевской дух. Академіи“ тысяча рублей изъ остатка отъ 1879 года; къ 1881 году ожидается остатокъ не менѣе 1000 рублей.

Постановлено: Изъ остатка къ 1881 году отъ процентной суммы, расходъ которой предоставленъ „усмотрѣнію Совѣта“, разрѣшить выдачу 1000 рублей въ пособіе Редакціи „Трудовъ Киев. дух. Академіи“ на покрытіе издержекъ по изданію сего журнала; о чемъ сообщить Правленію Академіи для зависящаго распоряженія

X. Прошеніе студента III курса Церковно-историческаго отдѣленія Киевской дух. Академіи Николая Лебедевскаго отъ 12 декабря: „При писаніи своего сочиненія на степень кандидата я считаю нужнымъ познакомиться съ сочиненіемъ Паисія Лигарида, извѣстнымъ подъ названіемъ „Опроверженіе Соловецкой челобитной“, переведеннымъ на русскій языкъ съ латинскаго Симеономъ Полоцкимъ. „Опроверженіе Соловецкой челобитной“ хранится въ Московской дух. Академіи (по обзору Дух. Лит. архіеп. Харьков. Филарета № ркп. 68-й). Поэтому я осмѣливаюсь утруждать Совѣтъ просьбою, не найдено ли будетъ возможнымъ выписать мнѣ означенную рукопись“.

Постановлено: Отнестись въ Совѣтъ Московской дух. Академіи съ просьбою о высылкѣ рукописи на мѣсячный срокъ.

XI. Отношеніе Редакціи журнала „Труды Киев. дух. Академіи“ отъ 11 декабря за № 238: „Редакція покорнѣйше проситъ Совѣтъ Академіи выдать оной, по примѣру прежнихъ лѣтъ, пособіе изъ процентныхъ суммъ съ благотвори-

рительнаго капитала, назначенныхъ жертвователями на изданіе полезныхъ сочиненій по предметамъ преподаваемыхъ въ Академіи наукъ, а также сочиненій воспитанниковъ Академіи по Церковно-историческому Отдѣленію“.

Постановлено: Исчисленныя по смѣтѣ Академіи на 1880 годъ процентныя суммы съ пожертвованныхъ разными лицами капиталовъ по случаю 50-лѣтняго юбилея: 66 руб. на изданіе сочиненій воспитанниковъ Академіи по Церковно-историческому Отдѣленію, 130 руб. на изданіе сочиненій по предметамъ преподаваемыхъ въ Академіи наукъ и 776 руб. на изданіе полезныхъ книгъ и брошюръ въ духѣ православной вѣры и церкви, по примѣру прежнихъ лѣтъ, разрѣшить къ выдачѣ въ пособіе Редакціи журнала „Труды Кіев. дух. Академіи“; о чемъ и сообщить Правленію Академіи для зависящаго распоряженія.

На семъ журналѣ Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая резолюція: „20 января 1881. утверждается“.

1881 года 23 января.

Въ общемъ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ ректора ея, присутствовали всѣ ординарные и экстраординарные профессеры.

Слушали: 1) Сданный Высокопреосвященнѣйшимъ Филлоеемъ, Митрополитомъ Кіевскимъ, 12 января 1881 года въ Совѣтъ Академіи для надлежащаго исполненія, указъ Святѣйшаго Синода отъ того же 12 января за № 91: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали предложенный Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ журналъ Учебнаго Комитета № 326, съ заключеніемъ Комитета, по представленію Вашего Преосвященства объ утвержденіи кандидата Кіевской духовной

Академіи, Сербскаго уроженца, Николая Милаша, нынѣ ректора Зарской семинаріи архимандрита Никодима, въ степени магистра богословія безъ публичнаго защищенія представленной имъ для сонскавія этой степени диссертациі. Приказали: Принимая во вниманіе, что окончившій въ 1871 году курсъ наукъ въ Киевской духовной Академіи со степенью кандидата сербскій уроженецъ Николай Милашъ (нынѣ архимандритъ Никодимъ) удовлетворительно сдалъ, при окончаніи курса, устное испытаніе на степень магистра, что представленное имъ, въ минувшемъ году, въ качествѣ магистерской диссертациі, сочиненіе признано Совѣтомъ Киевской Академіи удовлетворительнымъ для степени магистра, а изданныя имъ и бывшія въ виду Совѣта другія сочиненія его достаточно свидѣлствуютъ о его ученыхъ достоинствахъ, съ другой же стороны—въ виду того, что обязательство явиться въ академію для публичнаго защищенія диссертациі, при настоящихъ служебныхъ обязанностяхъ его какъ ректора Семинаріи и при отдаленности разстоянія, было бы соединено съ большими для него затрудненіями, Святѣйшій Синодъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: 1) утвердить архимандрита Никодима въ степени магистра богословія, безъ публичной защиты имъ въ академіи своей диссертациі, предоставивъ Совѣту Киевской Академіи изготовить и выслать названному архимандриту на означенную степень дипломъ; и 2) поручить Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ сдѣлать распоряженіе о высылкѣ въ Совѣтъ Киевской Академіи магистерскаго креста для отсылки по принадлежности, съ отнесеніемъ расхода какъ за самый крестъ, такъ и на пересылку онаго на счетъ кредита, по усмотрѣнію Хозяйственнаго Управленія. Для исполненія по настоящему опредѣленію послать Вашему Преосвященству указъ, а въ Хозяйственное Управленіе передать выписку изъ онаго“.

Справка. Сербскій уроженецъ Николай Милашъ, нынѣ

архимандритъ Никодимъ, Совѣтомъ Кіевской духовной Академіи, въ общемъ собраніи 24 октября 1880 года, удостоенъ степени магистра богословія, о чемъ и представлено было Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ въ Святѣйшій Синодъ на утвержденіе.

Постановлено: О состоявшемся утвержденіи архимандрита Никодима Милаша въ степени магистра богословія привести его въ извѣстность и выслать ему установленный дипломъ на эту степень; а Хозяйственное Управление при Св. Синодѣ просить выслать ему магистерскій крестъ не чрезъ посредство Совѣта Академіи, а чрезъ Министерство Иностранныхъ Дѣлъ, такъ какъ этимъ путемъ о. архимандр. Никодимъ имѣстъ съ крестомъ получить и разрѣшеніе носить его.

II. Представленіе помощниковъ Ректора Кіевской духовной Академіи отъ 7 января: „Честь имѣемъ представить Совѣту Академіи, что лучшимъ изъ кандидатскихъ сочиненій, написанныхъ окончившими курсъ въ прошедшемъ 1880 г. студентами академіи, признается нами сочиненіе бывшаго студента богословскаго отдѣленія Николая *Таворова* на тему: *Книга Псалъ Псалней*, которое и ходатайствуемъ удостоить Іосифовской преміи“.

Справка. По 1 ст. журнала общ. собр. Совѣта Кіевской духов. Академіи отъ 12 декабря было постановлено: „Поручить помощникамъ ректора Академіи войти по Отдѣленіямъ въ обсужденіе того, есть ли въ числѣ кандидатскихъ сочиненій студентовъ Академіи, окончившихъ курсъ въ семъ 1880 году, такое, которое, по своимъ особымъ достоинствамъ, заслуживало бы преміи, и представить по сему предмету общее заключеніе свое Совѣту Академіи въ ближайшее засѣданіе его“.

Постановлено: Согласно съ представленіемъ помощниковъ ректора Академіи удостоить Іосифовской преміи въ

165 рублей кандидатское сочиненіе Николая Фаворова, состоящаго нынѣ смотрителемъ Уманскаго духов. Училища.

На семь журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Филофеемъ Митрополитомъ Киевскимъ положена резолюція такая: „18 февраля 1881. Утверждается“.

23 января 1881 года.

Въ собраніи *Совѣта* Киевской духовной Академіи, подъ предѣдательствомъ ректора ея, присутствовали: инспекторъ три помощника ректора по учебной части и шесть членовъ Совѣта, по два отъ каждаго Отдѣленія Академіи.

Слушали: 1) Сданное Высокопреосвященнѣйшимъ Филофеемъ Митрополитомъ Киевскимъ 15 января 1881 г., для надлежащаго распоряженія, отношеніе Герольдмейстера Департамента Герольдіи Правительствующаго Сената отъ 5 тогоже января за № 10 о состоявшемся производствѣ въ чины, за выслугу лѣтъ, двухъ лицъ въ Киевской Духовной Академіи; при чемъ приложены:

а) выписка изъ журнала Департамента Герольдіи Правительствующаго Сената отъ 29 октября 1880 года (ст. 22): „По указу Его Императорскаго Величества, Правительствующій Сенатъ слушали: представленіе Митрополита Киевскаго и Галицкаго, отъ 25 сентябрю 1880 г. за № 678, о производствѣ въ чины, за выслугу лѣтъ, 3-хъ лицъ, служащихъ въ Киевской Духовной Академіи. *Приказали:* изъ числа представленныхъ лицъ помощника секретаря Совѣта и Правленія той Академіи, Коллежскаго Регистратора, Григорія Николаевича въ настоящее время оставить безъ производства по необъясненію причинъ непредставленія его къ чину съ 1872 года (Свод. Зак. изд. 1876 г. III т. Уст. о Служ. по опред. отъ Прав. ст. 272), а прочихъ два лица произвести въ испрашиваемые имъ чины согласно съ представленіемъ. Декабря 16 дня 1880 года“.

б) подлинный указъ Правительствующаго Сената отъ 16 декабря 1880 года за № 181, изъ котораго видно, что по Киевской Духовной Академіи произведены за выслугу лѣтъ со старшинствомъ въ Коллежскіе Совѣтники доценты: Маркеллинъ *Олесницкій* съ 26 марта 1878 г. и Николай *Дроздовъ* съ 16 августа 1880 года.

Справка. Помощникъ секретаря Совѣта и Правленія Киевской духовной Академіи Григорій Николаевичъ не представленъ къ чину Губернскаго Секретаря съ 1872 года потому, что онъ въ этомъ году не былъ еще утвержденъ въ первомъ классномъ чинѣ по званію студента Семинаріи, каковое утвержденіе состоялось 19 іюня 1880 г. по указу Правительствующаго Сената № 93. А не представленъ Гр. Николаевичъ къ утвержденію въ первомъ чинѣ по вступленіи его въ службу съ 16 ноября 1867 года потому, что онъ, по происхожденію, принадлежитъ къ духовному состоянію и состоялъ на службѣ въ духовномъ вѣдомствѣ, а по дѣйствовавшимъ до 1869 года узаконеніямъ для чиновпроизводства лицъ духовнаго состоянія требовалось предварительно увольненіе изъ сего состоянія.

Постановлено: О состоявшемся производствѣ доцентовъ М. Олесницкаго и Н. Дроздова въ чинъ Коллежскаго Совѣтника объявить имъ и записать въ послужные ихъ списки; помощника секретаря Совѣта и Правленія Академіи Гр. Николаевича вторично представить къ чину Губернскаго Секретаря на основаніи прежняго опредѣленія о семъ Совѣта Академіи отъ 16 августа 1880 года (ст. IX.), съ объясненіемъ изложенныхъ въ справкѣ причинъ непредставленія его къ этому чину въ 1872 году.

II. Докладъ секретаря Совѣта Академіи: „Доцентъ Кіевской дух. Академіи Константинъ *Поповъ*, состоящій на духовно-учебной службѣ съ 18 іюля 1875 года, утвержденъ въ занимаемой имъ теперь должности 24 октября 1880 года. По Высочайше утвержденному въ 24-й день октября 1876 года „по-

положенію о правахъ и преимуществахъ лицъ служащихъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ“ должность доцента академіи значится въ VII классѣ. По 2-й статьѣ сего „положенія“ доценты Академіи въ правахъ чинопроизводства сравниваются съ доцентами Университетовъ, которые, по 263 (приложеніе), 388 и 390 статьямъ Уст. Служб. Правит. Т. III Свод. Зак. изд. 1876 г., утверждаются въ чинахъ, соответствующихъ должности, непосредственно за опредѣленіемъ на оную, именно въ чинѣ VII класса или Надворнаго Совѣтника со старшинствомъ со дня опредѣленія въ должность. Объ этомъ долгъ имѣю доложить Совѣту Академіи, не признано ли будетъ возможнымъ въ настоящую январскую треть представить г. Попова къ утвержденію въ чинѣ по закону“.

Справка. О производствѣ доцентовъ въ чины Епархіальные Преосвященные, по 15 ст. „положенія о правахъ служащихъ лицъ при духовно-учебныхъ заведеніяхъ“, относятся непосредственно въ Департаментъ Герольдіи Правительствующаго Сената.

Постановлено: Признавая за доцентомъ К. Поповымъ полное право на чинѣ Надворнаго Совѣтника, соответствующій занимаемой имъ должности, ходатайствовать установленнымъ порядкомъ объ утвержденіи его въ семь чинѣ.

III. Полученную при отношеніи Киевской дух. Консисторіи отъ 29 декабря 1880 года за № 14666 копію съ отношенія Г. Товарища Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, отъ 16 октября 1880 года за № 5134, на имя Высокопреосвященнѣйшаго Филовея Митрополита Киевскаго и Галицкаго:

„Вслѣдствіе представленій епархіальныхъ начальствъ о награжденіи состоящихъ на службѣ по Православному Духовному Вѣдомству врачей, по установленному порядку, дѣлается сношеніе съ Министерствомъ Внутреннихъ Дѣлъ о томъ, не имѣется ли со стороны оного препятствій къ такому награжденію. Нынѣ Товарищъ Министра Внутрен-

нихъ Дѣль просить о распоряженіи, чтобы, при упомянутыхъ представленіяхъ о награжденіи медицинскихъ чиновъ, учрежденіями Духовнаго Вѣдомства доставлялись и всѣ свѣдѣнія, необходимыя для внесенія въ наградные списки сихъ лицъ, такъ какъ уѣздные, городовые, земскіе и другихъ вѣдомствъ медицинскіе чины опредѣляются на службу мѣстными начальствами и необходимыхъ свѣдѣній для представленій къ наградамъ въ Министерствѣ не имѣется. Вслѣдствіе сего долгомъ поставляю обратиться къ Вашему Высокопреосвященству съ покорнѣйшею просьбою сдѣлать зависящее распоряженіе, чтобы въ подвѣдомственныхъ Вамъ правленіяхъ духовно-учебныхъ заведеній, а равно и въ тѣхъ епархіальныхъ учрежденіяхъ, гдѣ могутъ находиться на службѣ врачи, при составленіи наградныхъ представленій о сихъ лицахъ были непремѣнно соблюдаемы установленныя для сего правила, изложенныя въ Св. Зак. Т. III, изд. 1876 г. Уст. Служб. Прав. разд. III, глава V.—При семъ считаю не излишнимъ объяснить, въ частности, что 1) при представленіяхъ къ наградамъ врачей, состоящихъ на службѣ въ разныхъ вѣдомствахъ, необходимо исполнять требованіе статьи 672 того же устава о взаимномъ соглашеніи подлежащихъ вѣдомствъ,—о чемъ въ самомъ представленіи должно быть означено съ надлежащею полнотою; 2) наградные списки врачей, коимъ испрашиваются награды, должны быть составляемы съ строгимъ исполненіемъ формы, приложенной къ ст. 1147 св. Зак. изд. 1857 г. т. III Уст. Служб. Прав. по прод. 1863 г.; при чемъ, если представляемый къ наградѣ состоитъ на службѣ въ другихъ вѣдомствахъ, должны быть подробно поименованы всѣ занимаемые такимъ лицомъ должности, съ показаніемъ по каждой должности: времени (годъ, мѣсяцъ и число), съ котораго представляемый состоитъ въ томъ или другомъ вѣдомствѣ, когда онъ опредѣленъ на ту или другую должность,—какого класса должность (каждая отдѣльно) и сколько производится по оной содержанія; 3) старшинство въ извѣстномъ чинѣ долж-

но быть показываемо не временемъ получения указа о семъ Правительствующаго Сената, какъ это дѣлается нѣкоторыми учрежденіями духовнаго вѣдомства, а тѣмъ временемъ, какое дѣйствительно назначено для старшинства Правительствующимъ Сенатомъ“.—На отношеніи семъ резолюція Его Высокопреосвященства 27 ноября 1880 года послѣдовала такая: „Въ Консисторію для руководства и исполненія и для сообщенія о содержаніи сего отношенія Правленіемъ духовно-учебныхъ заведеній Кіевской епархіи и Совѣту Кіевского женскаго духовнаго Училища“.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію и приобщить къ подобнымъ руководственнымъ бумагамъ о порядкѣ представленія къ наградамъ для исполненія въ потребномъ случаѣ со стороны тѣхъ, на кого возложено закономъ это дѣло.

IV. Отношенія Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода:

а) отъ 13 декабря 1880 года ва № 6168: „Изъ отношенія отъ 12 августа текущаго года за № 3717 Совѣту Кіевской духовной Академіи извѣстно, между прочимъ, что кандидатъ оной Алексѣй *Покровскій* опредѣленъ на должность преподавателя по основному, догматическому и нравственному богословію въ Тобольскую духовную Семинарію. Нынѣ Покровскій, согласно его прошенію, по распоряженію Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, перемѣщенъ 23 минувшаго ноября, на преподавательскую должность по тѣмъ же предметамъ въ Самарскую духовную Семинарію, о чемъ и сообщено Преосвященнымъ Тобольскому и Самарскому, а также и Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ. Канцелярія Оберъ-Прокурора долгомъ поставляетъ увѣдомить о семъ Совѣтъ Кіевской духовной Академіи“.

б) отъ 8 января 1881 года за № 103: „Правленіе Ека-теринодарскаго духовнаго Училища отъ 29 минувшаго ноября увѣдомляетъ, что назначенный приказомъ по духовному

вѣдомству отъ 11-го сентября 1880 года на должность учителя по латинскому языку въ упомянутое училище кандидатъ Киевской духовной Академіи, священникъ Николай Кирилловъ еще не явился къ должности и причина неявки его неизвѣстна. Вслѣдствіе сего и имѣя въ виду, что объ опредѣленіи Кириллова на службу въ Екатеринодарское духовное Училище сообщено было Совѣту Киевской духовной Академіи отношеніемъ отъ 31 августа минувшаго года за № 4036, Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода долгомъ поставляетъ покорнѣйше просить Правленіе Академіи поставить Кириллова, по мѣсту нахождения его въ настоящее время, въ извѣстность, что онъ обязывается посѣдить отправленіемъ на мѣсто службы; о послѣдующемъ же по сему, не оставить увѣдомленіемъ“.

Справка. 1) О состоявшемся назначеніи кандидата Покр всаго дано знать ему повѣсткою отъ 23 декабря 1880 года за № 908.

2) Отношеніемъ Правленія Киевской дух. Академіи отъ 17 января 1881 г. за № 11 сообщено Канцеляріи Оберъ-Прокурара Св. Синода, что а) по полученіи отношенія Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 31 августа 1880 года за № 4036 Совѣтомъ той же Академіи отъ 11 сентября за № 606 дано было знать кандидату Академіи свящ. Николаю Кириллову, по мѣсту его нахождения въ Донской епархіи, о состоявшемся назначеніи его на должность преподавателя въ Екатеринодарское духовное Училище; а по полученіи распоряженія Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ Правленіемъ Академіи 18 того же сентября за № 533 высланы свящ. Н. Кириллову причитающіяся ему по положенію деньги на проѣздъ и въ пособіе, каковыя деньги, какъ видно изъ расписки его, получены имъ 25 сентября; б) о причинѣ неявки Кириллова до конца ноября къ мѣсту назначенія не имѣется въ Академіи свѣдѣній, а потому вмѣстѣ съ симъ повѣсткою отъ

17 января за № 12 дано ему знать (по оставленному имъ предъ выѣздомъ изъ Академіи адресу) объ обязанности его немедленно отправиться въ Екатеринодарское дух. Училище“.

Постановлено: Отношенія, за сдѣланнымъ по нимъ распоряженіямъ, приобщить къ дѣлу объ опредѣленіи воспитанниковъ Академіи на службу.

V. Отношеніе директора Московскаго Публичнаго и Румянцовскаго Музеевъ отъ 7 января 1881 года за № 8: „Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу Г. Управляющаго Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія, въ 23 день декабря 1880 года Высочайше соизволилъ на отсылку въ Совѣтъ Киевской духовной Академіи, на трехмѣсячный срокъ, принадлежащей Музеямъ рукописи „Разговоръ Малороссіи съ Великороссією“, въ двухъ спискахъ: 1-й XVIII в. въ 4-ку иа 17 л.л. и 2-й XIX стол. въ листъ, на 22 л.л. Препровождая при семъ въ Совѣтъ Киевской духовной Академіи означенныя рукописи, имѣю честь просить о полученіи оныхъ почтить меня увѣдомленіемъ и, по минованіи срока, не оставить распоряженіемъ о доставленіи рукописей въ Музей“.

Справка. Рукопись выписана Совѣтомъ Академіи по прошенію ордин. профессора Петрова для ученыхъ занятій его и, по полученіи, выдана г. Петрову 20 января.

Постановлено: Увѣдомить о полученіи рукописи.

VI. Представленіе Коммиссіи Церковно-практическаго Отдѣленія отъ 23 января: „Коммиссія, обсудивъ достоинство сочиненія на тему: *Ученіе о безсмертіи души въ діалогъ Платона „Федонъ“*, представленнаго преподавателемъ Екатеринославской Семинаріи Михаиломъ *Писаревымъ* для полученія званія приватъ-доцента въ Киевской духовной Академіи по кафедрѣ греческаго языка, и выслушавъ подробный отзывъ о немъ экстраординарнаго профессора Ивана Королькова,

мнѣніемъ постановила: признать сочиненіе Писарева удовлетворительнымъ для той цѣли, съ какою оно представлено; о чемъ честь имѣеть представить на благоусмотрѣніе Совѣта Академіи“.

Отзывъ экстраординарнаго профессора Ивана Королькова о сочиненіи М. Писарева: Ученіе о безсмертіи души въ діалогѣ Платона »Федонъ«.

„Авторъ поставилъ своею задачею изложить ученіе Платона о безсмертіи души на основаніи его діалога „Федонъ“. Согласно такой задачѣ онъ представляетъ различныя доказательства, находящіяся у Платона въ пользу безсмертія души, и дѣлитъ свое сочиненіе на нѣсколько небольшихъ отдѣловъ, соотвѣтствующихъ такому или иному доказательству. Послѣ краткихъ замѣчаній о значеніи этихъ доказательствъ, онъ излагаетъ предварительное (сократическое) доказательство безсмертія—отъ убѣжденія и жизни философа, затѣмъ 1-е доказательство—отъ противоположностей, 2-е отъ воспоминанія, 3-е отъ простоты или недѣлимаго существа души, 4-е изъ понятія, или идеи души. Въ заключеніе онъ замѣчаетъ, что „душа въ Федонѣ является предъ нами въ своемъ чистомъ существѣ, какъ субстанціальная носительница жизни. Она не есть безсмертное твореніе, но есть божественное начало, въ себѣ самомъ заключающее безсмертіе. Она не получаетъ безсмертія отъ Творца, какъ если бы была по существу смертною, или могущею умереть, но носитъ его въ себѣ самой, какъ свою сущность. Она по природѣ иная сущность, нежели тѣло. Безсмертіе ея не въ богоподобіи, но въ самомъ ея божественномъ существѣ“. Представляя общую характеристику діалога Платона „Федонъ“, авторъ говоритъ, что „въ этомъ діалогѣ преимущественно отразился религіозно-нравственный характеръ философіи Платона. Здѣсь убѣжденіе въ безсмертіи, опирающееся на религіозно-нравственныхъ основаніяхъ, предшествуетъ доказательствамъ безсмертія. Оно

есть дѣло сердца прежде, чѣмъ сдѣлалось предметомъ ума. Но и, сдѣлавшись предметомъ ума, оно остается дѣломъ—чащеніемъ сердца. Задачею діалога было только доказательно обосновать, подтвердить это убѣжденіе, оправдать вѣру предъ мыслящимъ духомъ, опереть нравственную, непосредственную достовѣрность на діалектическихъ основанійхъ и возвысить ее до спекулятивнаго знанія, но вовсе не было въ виду достигнуть на этомъ пути полной научной достовѣрности, устранить всѣ сомнѣнія, разрѣшить всѣ возраженія противъ этого непосредственнаго убѣжденія“.

Авторъ имѣлъ подъ руками и пользовался извѣстными въ нашей литературѣ сочиненіями Лебедева „Платонъ о душѣ“ и Чистовича „Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи“; но это не помѣшало г. Писареву внести долю самостоятельности въ свое изслѣдованіе.—Ученіе Платона изложено имъ просто, ясно и послѣдовательно. Особенно цѣнными кажутся намъ весьма многія примѣчанія, разсѣяныя въ разныхъ мѣстахъ сочиненія. Въ этихъ примѣчаніяхъ авторъ критически провѣряетъ переводы Карпова и Лебедева, отдавая предпочтеніе послѣднему, но и не очень унижая перваго. Здѣсь же обнаруживается знакомство автора съ міеологіею и религіей древнихъ грековъ, ихъ внутреннимъ бытомъ, древностями и т. п. Преимущественное вниманіе обращаютъ на себя филологическія замѣчанія автора, коихъ онъ не могъ заимствовать у Карпова, Лебедева или Штальбаума и другихъ комментаторовъ Федона (напр. сличеніе греческихъ словъ и оборотовъ съ русскими, а также латинскими, французскими и нѣмецкими, производство нѣкоторыхъ греческихъ словъ, синтаксическія особенности предложеній и т. п.). Все это свидѣтельствуетъ о солидной подготовкѣ г. Писарева къ филологическимъ занятіямъ ручается за несомнѣнную пользу, какую онъ могъ бы принести академіи, поступивши приватъ-доцентомъ по кафедрѣ греческаго языка. А потому и сочиненіе его можетъ

быть признано удовлетворительнымъ для той цѣли, съ какою оно представлено“.

Постановлено: Вслѣдствіе признанія диссертациі Писарева удовлетворительною допустить его къ публичной защитѣ, на основаніи 48 § уст. дух. акад., въ присутствіи профессоровъ и доцентовъ Церковно-практическаго Отдѣленія.

VII. Представленіе Церковно-историческаго Отдѣленія отъ 22 января о выпискѣ для академической библиотеки двухъ энциклопедій: „Kirchen-Lexicon, oder Encyclopädie der Katholischen Theologie, herausgegeben von Wetzzer und Welte“, и во второмъ изданіи „Realencyclopädie, herausgegeben von Herzog“, а также 8 книгъ разныхъ названій, всего приблизительно на 100 рублей.

Постановлено: Разрѣшить приобрѣтеніе для академической библиотеки книгъ, поименованныхъ въ представленіи Отдѣленія.

VIII. Отношеніе Совѣта Казанскаго Университета отъ 29 декабря 1880 года за № 1301: „Совѣтъ Университета, препровождая при семъ программу конкурса на замѣщеніе вакантной каѳедры римской словесности въ семъ Университетѣ, имѣетъ честь покорнѣйше просить Совѣтъ Киевской духовной Академіи предложить г.г. профессорамъ и преподавателямъ оной, не пожелаетъ ли кто изъ нихъ занять означенную должность на условіяхъ, изложенныхъ въ программѣ“.

Постановлено: Преподавателей Академіи привести въ извѣстность о предложеніи Совѣта Казанскаго Университета и о программѣ конкурса.

IX. Отношеніе Тифлисской духовной Семинаріи отъ 21 декабря 1880 года за № 714: „Вслѣдствіе отношенія Совѣта Киевской духовной Академіи, отъ 30-го октября 1880 го

да за № 762, Правленіе Тифлисской духовной Семинаріи имѣть честь увѣдомить, что кандидатъ Киевской духовной Академіи Николай Ломаури, нынѣ находящійся на службѣ въ Тифлискомъ Дворянскомъ Училищѣ, на запросъ Правленія Семинаріи о томъ, можетъ ли онъ, по состоянію своего здоровья, въ настоящее время поступить на службу по духовно-учебному вѣдомству, далъ письменный отвѣтъ, каковой въ подлинникъ при семъ прилагается“.

Изъ отзыва кандидата Н. Ломаури отъ 6 декабря видно, что здоровье его если не ухудшилось, то ни въ какомъ случаѣ не улучшилось. Вслѣдствіе сего онъ проситъ оставить его внѣ службы еще на одинъ годъ.

Справка. Вслѣдствіе отношенія Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ отъ 13 октября 1880 года № 405 Совѣтомъ Академіи отъ 24 октября было постановлено: „увѣдомить Учебный Комитетъ о мѣстѣ нахожденія кандидата Н. Ломаури, а по вопросу о возможности для него въ настоящее время поступить на службу—отнестись въ Правленіе Тифлисской дух. Семинаріи“.

Постановлено: О содержаніи отношенія Тифлискаго Семинарскаго Правленія сообщить Учебному Комитету при Св. Синодѣ съ приложеніемъ подлиннаго отзыва кандидата Н. Ломаури.

Х. Внесенную въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ оной вѣдомость о лекціяхъ, пропущенныхъ г.г. преподавателями въ истекшемъ декабрѣ. Изъ сей вѣдомости видно, что вслѣдствіе болѣзни опущены:

1) по новой общей гражданской исторіи 4 лекціи (9, 11, 12 и 16 ч.ч.) экстр. профессоромъ Розовымъ,

2) по древней общей гражданской исторіи 2 лек. (18 и 20 ч.) доцентомъ Н. Тумасовымъ,

3) по нѣмецкому языку 2 лекціи (5 ч.) лекторомъ В. Ределинымъ,

4) по французскому языку 2 лекціи (15 ч.) лекторомъ Л. Деклеромъ,

5) по литургикѣ 1 лек. (5 ч.) экстр. профессоромъ Ѳ. Смирновымъ,

6) по психологіи 1 лек. (18 ч.) ордин. профессоромъ Д. Поспѣховымъ

и 7) по русскому языку и славянскимъ нарѣчіямъ 1 л. (11 ч.) доцент. В. Малиновымъ.

Постановлено: Записать въ протоколъ настоящаго засѣданія для напечатанія въ академическомъ журналѣ и внесенія въ годовой отчетъ по силѣ X пункта Высочайше утвержденныхъ дисциплинарныхъ правилъ для высшихъ учебныхъ заведеній.

XI. Сообщенную Правленіемъ Киевской духовной Академіи, на основаніи 109 § уст. дух. акад., вѣдомость о наличныхъ суммахъ Академіи за истекшій мѣсяць декабрь 1880 года. По сей вѣдомости значится:

| | наличными деньгами. | | билетами кредитныхъ учреждений. | | и то го. | |
|---|---------------------|--------------------------------|---------------------------------|------|----------|--------------------------------|
| | рубли | коп. | рубли | коп. | рубли | коп. |
| Къ 1-му декабря оставалось | 16.088 | 21 ¹ / ₂ | 191.291 | — | 207.379 | 21 ¹ / ₂ |
| Въ теченіи декабря поступило на приходъ | 5.207 | 70 | — | — | 5.207 | 70 |
| И то го | 21.295 | 91 ¹ / ₂ | 191.291 | — | 212.586 | 91 ¹ / ₂ |
| Въ теченіи декабря израсходовано | 12.963 | 12 | — | — | 12.963 | 12 |
| Къ 1 января 1881 года остается | 8.332 | 79 ¹ / ₂ | 191.291 | — | 199.623 | 79 ¹ / ₂ |

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

XII. Донесеніе инспектора Академіи отъ 3 января 1881 года о томъ, что въ теченіи прошлаго мѣсяца декабря всѣ

студенты Академіи вели себя вообще хорошо и исправно, и въ поведеніи ихъ не замѣчено было никакихъ важныхъ предосудительныхъ проступковъ.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

XIII. Прошеніе студента 1 курса Кіевской дух. Академіи Ник. *Лашкова* отъ 22 декабря 1880 года: „Дальнее разстояніе и довольно сложныя обязанности по должности репетитора и надзирателя Михайловскаго хора препятствуютъ мнѣ точно выполнять свои обязанности студента Академіи. Въ виду этого покорнѣйше прошу Ваше Преосвященство предоставить мнѣ открывшееся вакантное мѣсто въ академическомъ корпусѣ“.

Справка. Въ августѣ 1880 г. на приѣмныхъ испытаніяхъ Н. Лашковъ оказался въ числѣ студентовъ, сдавшихъ оныя болѣе удовлетворительно и потому подлежащихъ зачисленію на казенное содержаніе; но онъ отказался отъ сего.

Постановлено: На имѣющуюся вакансію казеннокоштнаго студента зачислить просителя.

XIV. Прошеніе казеннокоштнаго студента II курса Ив. *Равчикова* отъ 11 января 1881 года объ увольненіи его изъ Академіи съ обращеніемъ его, по мѣсту происхожденія, въ Волынскую епархію, такъ какъ онъ не можетъ одновременно и сполна уплатить сумму, израсходованную казною на содержаніе его въ Семинаріи и Академіи, и готовъ служить по духовному вѣдомству.

Справка. Въ указѣ Св. Синода отъ 29 ноября 1871 года за № 2746 изъяснено: „На основаніи уст. дух. акад. § 168 и циркулярнаго указа Святѣйшаго Синода отъ 19 мая 1871 г. за № 32, казенные воспитанники Духовныхъ Академій, въ случаѣ оставленія Академіи до окончанія учебнаго курса или послѣ оваго до истеченія установленнаго обязательнаго

срока службы, должны возратить сполна и единовременно израсходованную сумму на содержаніе ихъ какъ въ Академіи, такъ и въ Семинаріи, если они и въ послѣдней состояли на казенномъ содержаніи; при чемъ никакія разсрочки во взносѣ таковой суммы не допускаются. Такъ какъ въ исполненіе такого требованія закона молодые люди даютъ подписку при самомъ добровольномъ поступленіи ихъ въ Академію, то тѣхъ изъ казеннокоштныхъ воспитанниковъ, которые, оставляя Академію до окончанія въ ней курса по нежеланію продолжать ученіе, не выполняютъ указываемаго требованія о взносѣ денегъ за казенное содержаніе, слѣдуетъ возвращать въ распоряженіе прежняго ихъ Епархіальнаго Начальства для опредѣленія ихъ, на время обязательнаго срока службы, въ тѣ должности по епархіи, на занятіе коихъ они имѣютъ право по своему происхожденію и воспитанію. Для этой цѣли Академическіе Совѣты отправляютъ немедленно, прямо отъ себя, и документы таковыхъ воспитанниковъ, съ прописаніемъ лежащей на нихъ молодыхъ людяхъ обязанности, къ подлежащему Епархіальному Архіерею. Если же сей послѣдній по какому либо случаю найдетъ затруднительнымъ или невозможнымъ дать названнымъ лицамъ причисляющимъ имъ въ епархіи мѣста, то отъ усмотрѣнія Преосвященнаго зависѣть будетъ или представить о семъ на разрѣшеніе высшаго начальства, или обратиться къ мѣрамъ, указаннымъ въ циркулярныхъ указахъ Святѣйшаго Синода отъ 12 іюня 1870 г. за № 33 и 17 апрѣля 1871 года за № 24 относительно казенныхъ воспитанниковъ Академій и Семинарій, выходящихъ по прошеніямъ изъ духовнаго вѣдомства“.

Постановлено: Студента Ив. Равицкаго, согласно съ прошеніемъ его, уволить изъ Академіи и возратить его въ Волынскую епархію, изъ которой онъ прибылъ; свидѣтельство объ увольненіи, равно и другіе документы, отправить къ Высокопреосвященному Димитрію Архіепископу Волынскому.

XV. Докладъ секретаря Совѣта Академіи: „Съ 25 октября по сіе время въ Кіевскую духовную Академію для бібліотеки ея присланы безъ препроводительныхъ отношеній или писемъ, но съ надписью или безъ оной, слѣдующія книги и брошюры: а) отъ Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева „Краткое ученіе о семи таинствахъ—святителя Димитрія Ростовскаго, исправленное собственною его рукою“, изданное А. А. Титовымъ въ Москвѣ 1880; б) отъ Владикавказскаго епископа Преосвященнато Іосифа составленный имъ Осетино-русскій букварь съ краткою осетинскою грамматикою“, 1880 года, 3-е изданіе; в) отъ ректора Зарской духовной Семинаріи въ Далмаціи архимандрита Никодима Милаша, „Извѣштаі о православномъ богословскомъ сѣменишту у Задру зашколку годину 1879—80“; г) чрезъ посредство доцента Академіи К. Попова два сочиненія профессора Бѣлградской Семинаріи въ Сербіи протосинкелла Никола Ружичича „Свети Сава у 1879 години“ и „Номоканонъ браку“; д) чрезъ посредство секретаря Академіи Ив. Исаевъ два сочиненія Ректора Тамбовской духовной Семинаріи архимандрита Димитрія: „Мѣсяцословъ святыхъ, выпускъ III“ и „Филаретъ архіепископъ Черниговскій“, и одна брошюра преподавателя Казанской дух. Семинаріи А. Гусева подъ заглавіемъ „Совершенное и ожидаемое (по поводу отставки графа Д. А. Толстаго)“.

Постановлено: Книги и брошюры передать въ бібліотеку Академіи, а о полученіи ихъ увѣдомить жертвователя съ выраженіемъ благодарности.

На семъ журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Филеомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена резолюція така „18 февраля 1881. Утверждается“.

1881 года 16 февраля.

Въ общемъ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ ректора ея, присутствовали всѣ ординарные и экстраординарные профессеры.

Слушали: 1) Отношеніе непремѣннаго секретаря Императорской Академіи Наукъ отъ 22 февраля 1881 г. за № 58: „Въ Императорскую Академію Наукъ, на соисканіе Уваровскихъ наградъ, въ настоящемъ году поступило сочиненіе Ев. Голубинскаго „Исторія русской церкви. Т. I. Періодъ первый, Кіевскій или домонгольскій“. Коммиссія, назначенная Академіею для присужденія означенныхъ наградъ, поручила мнѣ обратиться въ Совѣтъ Кіевской духовной Академіи съ покорнѣйшею просьбою, не найдетъ ли онъ возможнымъ пригласить того изъ профессоровъ Академіи, который, по усмотрѣнію Совѣта, можетъ быть наиболѣе компетентнымъ судьей означеннаго сочиненія, принять на себя разсмотрѣніе онаго, съ тѣмъ, чтобы рецензія этого сочиненія была доставлена въ Академію Наукъ не позже 1 августа сего года. Вслѣдствіе сего имѣю честь препроводить при семъ сочиненіе г. Голубинскаго и экземпляръ „Положенія о наградахъ графа Уварова“, съ покорнѣйшею просьбою о послѣдующемъ не оставить меня увѣдомленіемъ.

Постановлено: Имѣя въ виду, что въ Кіевской духовной Академіи специалистомъ по исторіи русской церкви состоитъ заслуженный ординарный профессоръ Ив. Малышевскій и что онъ изъявилъ желаніе принять на себя трудъ разсмотрѣнія сочиненія Голубинскаго, предоставить ему это дѣло и передать ему присланный экземпляръ какъ сочиненія г. Голубинскаго, такъ и положенія о наградахъ графа Уварова, съ тѣмъ, чтобы рецензія сего сочиненія доставлена была въ Академію Наукъ не позже 1 августа сего года. О семъ увѣдомить Секретаря ея.

II. Отношеніе Предварительнаго Комитета V Археологическаго Съѣзда отъ 19 января 1881 г. за № 27: „Комитетъ Высочайше разрѣшеннаго V Археологическаго Съѣзда, увѣдомляя объ открытіи Съѣзда 8 сентября 1881 года въ Тифлисъ, во дворцѣ Его Императорскаго Высочества, Великаго Князя Михаила Николаевича, Почетнаго Предсѣдателя, имѣть честь просить Кіевскую духовную Академію о назначеніи депутатовъ для принятія участія въ занятіяхъ Съѣзда, при чемъ присовокупляетъ, что, на основаніи § 2 утвержденныхъ правилъ, г.г. депутаты приглашаются прибыть въ Тифлисъ 1 сентября 1881 года, ко дню открытія дѣйствій Совѣта Съѣзда.

Постановлено: Депутатомъ отъ Кіевской Академіи командировать ординарнаго профессора Ник. Петрова, а о назначеніи ему пособія на исполненіе этой командировки имѣть сужденіе въ ближайшемъ засѣданіи Совѣта Академіи.

III. Прошеніе священника Маріинскаго Института въ С. Петербургѣ Мих. Горчакова отъ 6 февраля 1881 года: „Представляя Вашему Преосвященству прилагаемые при семъ 1) мое изслѣдованіе по исторіи русскаго церковнаго права „О тайнѣ супружества. Происхожденіе, историко-юридическое значеніе и каноническое достоинство 50-й главы печатной Кормчей книги“. С. П. б. 1880 г., и 2) дипломъ на степень магистра, данный мнѣ С.-Петербургскою Академіею отъ 13 декабря 1865 г. за № 526 мѣ, позволяю себѣ почтительнѣйше просить Ваше Преосвященство, не найдете ли Вы, Милостивый Архипастырь, возможнымъ—сдѣлать зависящія отъ Вашего Преосвященства распоряженія о разсмотрѣніи указаннаго моего изслѣдованія въ Совѣтъ Кіевской духовной Академіи, о допущеніи меня, въ случаѣ его одобренія, къ его защитѣ на степень доктора богословія и о возвращеніи мнѣ вышеозначеннаго диплома по минованіи въ немъ надобности по поводу изложенной моей просьбы“.

Постановлено: На основаніи 28 и 49 §§ „положенія объ испытаніяхъ на ученыя степени“ передать сочиненіе священника М. Горчакова помощнику ректора по Церковно-практическому Отдѣленію для распоряженія о разсмотрѣніи его въ семъ отдѣленіи по установленному порядку; а магистерскій дипломъ возвратить по принадлежности.

На семъ журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Филооо-емъ Митрополитомъ Киевскимъ положена резолюція такая: „18 марта 1881. Утверждается“.

1881 года 16 февраля.

Въ собраніи *Совѣта* Киевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ ректора ея, присутствовали: инспекторъ, три помощника ректора по учебной части и шесть членовъ Совѣта, по два отъ каждаго Отдѣленія Академіи.

Слушали: 1) Отношеніе Совѣта Московской духовной Академіи отъ 6-го февраля 1881 года за № 51 о томъ, что принадлежащая здѣшней академической библіотекѣ рукопись, заключающая въ себѣ переводъ Симеона Полоцкаго на русскій языкъ сочиненія Паисія Лигарида „Опроверженіе Соловецкой челобитной“ и нѣкоторыя другія статьи, не можетъ быть выслана въ настоящее время въ Совѣтъ Киевской духовной Академіи, такъ какъ она крайне нужна для занятій одного изъ профессоровъ здѣшней Академіи.

Справка. О высылкѣ означенной рукописи Совѣтъ Киевской Академіи отъ 24 декабря 1880 года за № 909 просилъ на основаніи постановленія своего отъ 12 того же декабря (ст. X) вслѣдствіе прошенія студента III курса церковно-историческаго отдѣленія Николая Лебедевскаго, которому оная рукопись нужна для изготовляемой имъ кандидатской диссертациі.

Постановлено: Объявить Н. Лебедевскому увѣдомленіе Совѣта Московской духовной Академіи о невозможности выслать потребную для него рукопись.

II. Отношеніе Киевской духовной Консисторіи отъ 5 февраля 1881 года за № 1334, при которомъ, на основаніи мнѣнія Преосвященнаго Іоанна Епископа Чигиринскаго, утвержденнаго Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Киевскимъ 5 декабря 1880 года, препровождены въ Совѣтъ Академіи брошюры разнаго содержанія, отобранныя у штундистовъ (въ числѣ 25 названій, изъ коихъ 6 въ одномъ экземплярѣ, а прочія въ количествѣ отъ 2 до 15 экзмп.) съ просьбою увѣдомить Консисторію, при возвращеніи сихъ брошюръ, о томъ, могутъ ли быть онѣ допускаемы для народнаго чтенія.

Постановлено: Поручить профессору Малышевскому разсмотрѣть присланные Консисторіею брошюры и дать свой отзывъ о нихъ Совѣту Академіи.

III. Представленіе Церковно-практическаго Отдѣленія отъ 11 февраля: „Въ присутствіи наставниковъ церковно-практическаго отдѣленія преподаватель Екатеринославской Семинаріи Михаилъ Писаревъ, во исполненіе требованія 48 и 50 §§ уст. дух. акад., защищалъ диссертацию (4 февраля) *pro venia legendi* по кафедрѣ греческаго языка на тему *Ученіе о безсмертіи души въ діалогъ Платона „Федонъ“*, и прочиталъ двѣ пробныя лекціи,—6 февраля на тему по собственному избранію, а 11 февраля на тему по назначенію комиссіи церковно-практическаго отдѣленія. Отдѣленіе признало какъ защищеніе диссертациі, такъ и пробныя лекціи удовлетворительными“.

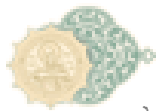
Справка. 1) Изъ представленной М. Писаревымъ, на основаніи пун. а 57 § уст. дух. акад., программы чтеній по греческому языку видно, что онъ избралъ предметомъ

для чтеній своихъ: А) изъ исторіи греческой литературы—эпическую поэзію грековъ и Б) чтеніе произведеній Гомера и Гезіода съ подробнымъ разборомъ болѣе замѣчательныхъ мѣстъ и съ объясненіями—миѳологическими, археологическими и историческими. А въ настоящемъ году остающееся учебное время имѣетъ быть посвящено имъ продолженію чтенія изъ Гезіода, такъ какъ свѣдѣнія по словесности греческой сообщены уже студентамъ штатнымъ преподавателемъ греческаго языка.

2) Въ уставѣ дух. акад. сказано: § 55. Ищущіе званія привать-доцента и выполнившіе удовлетворительно требованія, изложенныя въ §§ 48 и 50, допускаются Совѣтомъ академіи, съ утвержденія Преосвященнаго, къ чтенію въ академіи курса, по избраннымъ ими наукамъ, въ качествѣ привать-доцентовъ.—§ 56. Привать-доценты вознаграждаются изъ общей, обозначенной въ штатѣ, суммы въ размѣрахъ, опредѣляемыхъ соотвѣтственно трудамъ ихъ Совѣтомъ академіи, съ утвержденія епархіальнаго Преосвященнаго.

3) Изъ назначенной, по штату Кіевской дух. Академіи, на содержаніе привать-доцентовъ суммы остается свободныхъ денегъ—900 рублей.

Постановлено: Кандидата М. Писарева, какъ удовлетворительно выполнившаго требованія академическаго устава, допустить къ чтенію лекцій по греческому языку и его словесности въ званіи привать-доцента, а въ вознагражденіе ему за это назначить 800 рублей въ годъ, начавъ производство такого содержанія ему со дня увольненія его отъ должности преподавателя Екатеринославской дух. Семинаріи или со дня прекращенія ему жалованья по сей должности. Таковое опредѣленіе представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства Митрополита Кіевскаго, если со стороны Правленія упомянутой Семинаріи не встрѣтятся препятствій къ перемѣщенію Писарева на службу въ Академію.



недѣлю. „Воскресное Чтеніе“ будетъ выходить также *еже-недѣльно*, въ прежнемъ форматѣ, въ четвертку, въ два столбца, *не менѣе одного листа въ недѣлю.* „Труды Киевской духовной Академіи“ будутъ выходить *ежемесячно* книжками *не менѣе 12 листовъ*, изъ коихъ около 5 заняты переводомъ твореній блаж. Іеронима и Августина и не менѣе 7—оригинальными статьями. Изъ годоваго изданія „Трудовъ“ составятся: одинъ томъ твореній бл. Августина, одинъ томъ твореній бл. Іеронима и три тома статей, каждый около 30 печатныхъ листовъ, съ особымъ счетомъ страницъ.

Цѣна за годъ съ пересылкою: Епархіальныхъ Вѣдомостей 4 р.; Воскреснаго Чтенія—4 р.; Трудовъ Киевской Духовной Академіи—7 р.; Цѣна Епархіальныхъ Вѣдомостей *вмѣстѣ* съ Воскреснымъ Чтеніемъ—7 р.; Епарх. Вѣдомостей съ Трусами—10 р.; Воскреснаго Чтенія съ Трусами—10 р.; Епархіальныхъ Вѣдомостей съ Воскреснымъ Чтеніемъ и Трусами—12 р. с.

Адресъ: въ Редацію Киевскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей, *или* Воскреснаго Чтенія, *или* Трудовъ, при Киевской духовной Академіи, въ Кіевѣ.

Можно также подписываться въ книжныхъ магазинахъ: 1) Н. Я. Оглоблина, въ Кіевѣ, на Крещатикѣ, 2) Игн. Л. Тузова—въ С.Петербургѣ, 3) А. Н. Ферапонтова—въ Москвѣ.

Въ редакціи можно получать „Воскресное Чтеніе“ за слѣдующіе годы существованія журнала при Академіи: I (1837—38), II (1838—39), V (1841—42), X (1846—47), XI (1847—48), XII (1848—49), XV (1851—52), XVII (1853—54), XVIII (1854—55), XIX (1855—56), XX (1856—57), XXI (1857—58), XXIII (1859—60), XXIV (1860—61), XXV (1861—62), XXVI (1863—64), XXVIII (1864—65), XXIX (1865—66), XXX (1866—67), XXXI (1867—68), XXXII (1868—69), XXXIII (1869—70), XXXIV (1870—71). Цѣна 2 руб. 60 к. за годъ съ пересылкою.

„Труды Киевской духовной Академіи“ продаются *по уменьшенной цѣнѣ*: 1860—1869 годы (кромя 1867 г.) по 2 р. безъ пересылки, а съ пересылкою 2 р. 60 к.; за 1870—1873 годы по 3 руб. 50 к. безъ пересылки, съ пересылкою 4 р.; за 1874 годъ 4 руб. 50 коп., съ пересылкою 5 р.; за 1875 годъ 6 руб.; за 1876, 1877, 1878, 1879 и 1880 гг. по 7 руб.

Выписывающимъ одновременно не менѣе 10 годовыхъ экземпляровъ „Трудовъ“ и „Воскреснаго Чтенія“ дѣлается уступка по 25% съ номинальной цѣны; выписывающіе „Воскресное Чтеніе“ получаютъ сверхъ того указатель къ первымъ 25 годамъ этого журнала.

Мѣсячныя книжки „Трудовъ“ 1860—1873 гг. отдѣльно продаются по 65 коп., съ пересылкою 75 коп.



ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ
БИБЛІОТЕКА
твореній св. Отцевъ и учителей церкви
западныхъ:

| | | | | |
|-------|------|---------------------------------------|-------|----|
| Книга | 1 — | Творенія св. Кипріяна Е. Кареаген., | часть | 1 |
| " | 2 — | " св. Кипріяна | | 2 |
| " | 3 — | Творенія бл. Іеронима Стридонск., | часть | 1 |
| " | 4 — | " бл. Іеронима | | 2 |
| " | 5 — | " бл. Іеронима | | 3 |
| " | 6 — | " бл. Іеронима | | 4 |
| " | 7 — | Творенія бл. Августина Е. Иппонійск., | часть | 1. |
| " | 8 — | " бл. Іеронима | " | 5 |
| " | 9 — | " бл. Августина. | " | 2 |
| " | 10 — | " бл. Августина. | " | 3 |
| " | 11 — | " бл. Іеронима | " | 6 |

Цѣна каждой книги Библиотеки 2 руб. сер. съ пересылкою.

Адресъ: въ редакцію журнала „Труды Киевской духовной Академіи“, въ Кіевѣ.



Экстраордин. профессоръ А. Олещицкій.

Печатать дозволяется. 15 мая, 1881 г.

Кіевская духовная Академія.