

# ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

## 1892.

(Годъ тридцать третій).

**ІЮНЬ. — № 7.**

Содержаніе:

Страницы:

I. Блаженнаго Іеронима (въ русскомъ переводѣ) Три книги толкованій на пророка Осію къ Паммахію.	241—256
II. Бракъ у древнихъ евреевъ. <i>Свящ. Н. Стеллецкаго.</i>	365—415
III. Сальвiанъ, пресвитеръ Массилійскій, и его сочиненія. <i>В. Г. Петрушевскаго</i>	416—451
IV. Письма Высокопреосвященнѣйшаго Платона, митрополита Кіевскаго и Галицкаго, къ Иннокентію, архіепископу Херсонскому и Таврическому. Сообщ. <i>Н. И. Барсовъ</i>	452—483
V. Свѣтъ Азіи и Свѣтъ міра.	484—506
VI. Георгъ Іосія Пальмеръ. <i>А. Б.</i>	507—510
VII. Пешвенный хитонъ І. Христа въ Трирѣ. <i>А. Б.</i>	511—517
VIII. Извѣстія Церковно-Археологич. Общества при Кіевской дух. Академіи (за м. май 1892 г.). <i>Н. И. Петрова</i>	518—520

### Въ приложеніи:

IX. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской дух. Академіи 31 января, 1891 г.	161—208
X. Объявленія	1— 4

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

Цѣна 7 рубл. съ пересылкою.

КІЕВЪ.

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

1892.

Наконецъ всѣ цари Израиля пали <sup>1)</sup> и стали ходить по путямъ Іеровеама, сына Наватова, который заставилъ Израиля грѣшить, и не было никого, кто оставилъ бы идоловъ и обратился бы къ Богу. Это мы сказали на основаніи еврейскаго преданія не столько, какъ достовѣрное объясненіе (*scienter*), сколько въ видѣ смѣлой попытки (*audacter*), возлагая отвѣтственность на тѣхъ, коимъ принадлежитъ изложенное [объясненіе]. Теперь перейдемъ къ духовному смыслу. Несчастные народы, которые обольщаются царемъ, діаволомъ, и его князьями или которые отъ князя ереси и его вождей приняли другія празднества, по удаленіи изъ Церкви и по поправленіи истинной вѣры, обыкновенно восклицаютъ и говорятъ: это день нашего царя, напримѣръ Валентина, Марціона, Арія и Евномія. Слыша это, тѣ, которые стоятъ во главѣ ихъ, не [просто] упояются виномъ, что можно было бы считать не тяжкимъ грѣхомъ, но неистовствуютъ отъ вина, о чемъ Моисей написалъ въ пѣсни Второзаконія: *яроств змѣвъ вино ихъ и яроств аспидовъ неистыма* (Второз. 32, 33), ибо они ѣдятъ хлѣбы нечестія и упояются виномъ беззаконія. Объ этомъ говоритъ и апостолъ: *не упивайтесь виномъ, въ немже есть блудъ* (Ефес. 5, 18), и въ Притчахъ мы читаемъ: *сильніи (principes) вина да не пьютъ, да не забудутъ мудрости и право судити не возмогутъ* (Притч. 31, 4—5). Поэтому князь протягиваетъ руку свою обольщеннымъ имъ народамъ и вождямъ или льстецамъ и губителямъ, каковы были сыновья Іаіія и тѣ, о которыхъ въ псалмѣ первомъ (ст. 1) мы читаемъ: *на сѣдалищи губителей не сѣдъ* и [въ Притчахъ] говорится: *изжени отъ сонмища губителя, и изыдетъ съ нимъ прѣніе* (Притч. 22, 11). Сердца ихъ были распалены, чтобы губить (*allidant*) обольщаемыхъ ими. Ибо это озна-

<sup>1)</sup> Пали въ религіозно-нравственномъ отношеніи, т. е. впади въ нечестіе.

чаютъ у *LXX cataractae* <sup>1)</sup>, которые не поднимають вверхъ, а сталкивають внизъ (*allidunt deorsum*). Слова же: *всю ночь Ефремъ насыщался сномъ* показываютъ, что еретики, предаваясь сну, не видятъ Солнца правды. Ибо вси спятъ, тѣ спятъ ночью, потому что чувствительность ихъ приоста-навливается (*oppressus est*). О нихъ и въ Псалмахъ читаемъ: *уснувши сномъ своимъ, и ничтоже обрѣтоша* (Псал. 75, 6). Сердца ихъ распаляются различными страстями: гнѣвомъ, любовію, корыстолюбіемъ, и они пожирають судей своихъ, то есть: или добродѣтели, если какія либо изъ нихъ еще остаются въ ихъ душѣ, или способность различенія добра отъ зла. Или же это нужно такъ понимать, что вожди еретиковъ пожираются своими народами въ томъ смыслѣ, что и они сами дѣлаются добычею тѣхъ своихъ сообщниковъ, дома которыхъ они поѣдаютъ изъ постыдной корысти. Всѣ князья еретиковъ пали; если бы даже кто либо и взывалъ къ Господу, нѣтъ никого, кто призывалъ бы имя Его; *всякъ бо, иже аще призоветъ имя Господне, спасется* (Римл. 10, 13). *Моисей и Ааронъ во іереехъ Его и Самуилъ въ призывающихъ имя Его, призываху имя Его, и Той послушаніе ихъ* (Псал. 98, 6). Но Онъ не внимаетъ царямъ и князьямъ, потому что между ними нѣтъ никого, кто взывалъ бы къ Господу.

Ст. 8—10. *Ефремъ самъ смѣшивался съ народами; Ефремъ сталъ, какъ испеченный въ золь хлѣбъ, который не поворачиваютъ. Чужіе пожирали силу его, и онъ не замѣчалъ; стѣина покрыла его, а онъ не зналъ. И гордость Израиля будетъ унижена предъ лицемъ его, и при всемъ томъ они не обратились къ Господу Богу своему и не взыскали Его. LXX: Ефремъ смѣшивался съ своими народами; Ефремъ сталъ, какъ испеченный въ золь [хлѣбъ], который не поворачиваютъ. Чужіе пожирали силу его,*

<sup>1)</sup> Слово это означаетъ собственно водопады, которые увле-  
аютъ во глубину и разбиваютъ то, что въ нихъ попадаетъ.

и онъ не замѣчалъ, и стыдина покрыла его, а онъ не зналъ. И *укоризна* (*contumelia*) Израиля будетъ унижена предъ лицемъ его, и при всемъ томъ они не обратились къ Господу Богу своему и не взыскали Его. Царство десяти коленъ стало подобнымъ [царствамъ] всѣхъ народовъ, ибо они отступили отъ Господа, и подобнымъ испеченному въ золѣ хлѣбу, который не поворачиваютъ, то есть оно не покаялось; ассиріяне и халдеи истощили мощь его и поглотили всѣ тѣ силы, какія онъ могъ имѣть. Его безуміе было столь велико, что онъ не замѣчалъ того, что онъ былъ пожираемъ, или по крайней мѣрѣ не зналъ причины, по которой онъ былъ преданъ пожиравшимъ его, и до старости, то есть до конца плѣна, онъ оставался въ этомъ заблужденіи. Поэтому будетъ унижена гордость Израиля не по истеченіи долгаго времени, а теперь и немедленно, ибо это означаютъ слова: *предъ лицемъ его*. Униженъ же онъ будетъ потому, что онъ возгордился и полагался не на Бога, а на многочисленность войска, и потому, что Богъ *гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать* (Іак. 4, 6). Въ-мѣсто *гордости*, то есть *gaon*, LXX по своему обычаю перевели *ἔβρον*, то есть *укоризна* (*injuriam*). Такъ какъ [Богъ] выше сказалъ: *Ефремъ сталъ, какъ испеченный въ золѣ хлѣбъ, который не поворачиваютъ*, и такъ какъ это могло казаться неопредѣленнымъ и недостаточно выражающимъ мысль, то теперь говоритъ яснѣе: *при всемъ томъ они не обратились къ Господу Богу своему и не взыскали Его*. А если бы они обратились къ Господу Богу своему, то, безъ сомнѣнія, услышали бы слова, сказанныя Богомъ чрезъ Іеремію: „обратитесь ко Мнѣ, и Я обращусь къ вамъ“. И послѣ такихъ поступковъ они не взыскали Того, котораго утратили по своей винѣ. Перейдемъ къ другому смыслу. Ефремъ, который долженъ былъ учить народы и склонять ихъ къ уподобленію ему, самъ смѣшивается съ народами и уподобляется имъ, какъ было сказано выше (гл. 4, ст. 9):



будетъ, якоже людѣ, тако и жрецъ, или: Ефремъ смѣшива-  
 ется съ народами и язычниками, такъ что всѣ еретики ни  
 въ чемъ не отличаются отъ заблуждающихся язычниковъ. Кто  
 былъ нѣкогда княземъ въ Церкви, тотъ сдѣлался испечен-  
 нымъ въ золѣ хлѣбомъ, окруженнымъ со всѣхъ сторонъ  
 нечистою золою и жаромъ огня, такъ что онъ не обращался  
 къ Господу, но продолжалъ оставаться въ томъ заблужде-  
 нии, въ которое онъ впалъ вначалѣ. Демоны пожрали силу  
 его, потому что они—чужіе и враги всѣхъ христіанъ, а  
 онъ этого не замѣчалъ; принимая своихъ враговъ за друзей  
 и считая пожиравшихъ его за сотрапезниковъ. Также сѣдина  
 побрыла его или явилась у него, то есть онъ долго оста-  
 вался въ заблужденіи, и однако не зналъ о своей старости  
 и ветхости, о которой написано: *обветшавающее и соста-  
 ртвующееся близъ есть истлѣнія* (Евр. 12, 13). И если  
 относительно праведнаго мужа и члена Церкви говорится:  
 „сѣдина человѣка есть мудрость для него“ (Прем. Сол. 4,  
 9), то почему относительно беззаконника и еретика не ска-  
 зать: „сѣдина человѣка есть безуміе для него“? Объ этой  
 старости Давидъ говорилъ старѣйшимъ: *обветшалый злыми  
 дѣлами* (Дан. 13, 52). Поэтому въ книгѣ „Пастырь“ (если  
 кому угодно принять чтеніе ея) Церковь является у Ермы  
 сначала съ сѣдою головою, потомъ въ видѣ молодой дѣвы и  
 затѣмъ съ убранными волосами, какъ невѣста. И когда бу-  
 детъ унижена гордость еретиковъ или укорижна, которую  
 они ежедневно дѣлаютъ вѣрнымъ, они не возвратятся къ  
 Господу и при всемъ томъ не възыщутъ Его; потому что  
 они распалены, какъ печь, и не възыскали Его; они пожрали  
 судей своихъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ пали цари, и нѣтъ никого,  
 кто възывалъ бы къ Господу. Всему этому они были под-  
 вергнуты для того, чтобы възискать Господа, котораго они  
 не хотѣли искать.

Ст. 11—12. *И сталъ Ефремъ, какъ легко оболь-  
 щаемый (seducta) голубь, безъ сердца; позвали египтянъ,*

пошли въ Ассирію. Когда они пойдутъ, Я закину на нихъ сеть Мою; какъ птицу небесную (или птицъ небесныхъ) низвергну ихъ; накажу ихъ, какъ слышало (*secundum auditionem*) собрание ихъ. LXX: И былъ Ефремъ, какъ неразумный голубь, безъ сердца. Онъ позвалъ египтянъ и пошли въ Ассирію, какъ [и еще] пойдутъ. Я закину на нихъ сеть Мою, какъ птицъ небесныхъ (или птицу небесную) низвергну ихъ, накажу ихъ тѣми скорбями, о которыхъ они слышали. Господь заповѣдалъ въ Евангеліи (Матѣ. 10, 16), чтобы мы были просты, какъ голуби, и мудры, какъ змѣи, чтобы, подражая простотѣ голубей и мудрости змѣи, мы и другимъ не могли наносить вредъ и сами не подвергались кознямъ со стороны другихъ, но чтобы вслѣдствіе простоты и мудрости мы представляли изъ себя челоуѣка свободнаго отъ крайностей, потому что мудрость безъ доброты есть злостность, а простота безъ разумности называется глупостью. Итакъ, Ефремъ сталъ, какъ голубь, легко обольщаемый, что поеврейски называется *photha*; Авила и Симмахъ перевели *θελγομένη* и *ἀπαθόμενη*, то есть *приманиваемый* и *обольщаемый*, а LXX: *безмысленный* и *неразумный*, потому что бываетъ также и мудрымъ голубь, о которомъ говорится въ Псалмахъ: *кто дастъ ми крыль, яко голубинъ? и полечу и почию* (Псал. 54, 7). Его *крыль посребренъ* и *междорамія его въ блещаніи злата* (Псал. 67, 14). Но Ефремъ, какъ голубь неразумный и не имѣющій сердца, оказывается настолько безмысленнымъ, что, позвавъ египтянъ, пошелъ въ Ассирію. Ибо онъ умолялъ египтянъ о помощи, и онъ же былъ уведенъ въ плѣнъ ассиріянами. Египетъ — это тростниковый жезлъ, и если кто будетъ опираться на него, то тотчасъ сломить его, и сломившись и разбившись онъ проколетъ руку опирающагося. И чтобы показать, что, перемѣняя мѣста, мы не можемъ укрыться отъ взоровъ Божіихъ, но всегда находимся во власти Его, Богъ говоритъ: когда они пойдутъ въ Ассирію, Я и тамъ раскину сеть

Мою, и если они поднимутся вверхъ, какъ птицы, то и оттуда низвергну ихъ. Низвергну же ихъ не для гибели, а для того, чтобы наказать ихъ, какъ дѣтей, и накажу Я не чрезъ тяжкія наказанія, а страхомъ, чтобы они, слыша о предстоящихъ<sup>1)</sup> наказаніяхъ, исправились вслѣдствіе одного страха. Спрашивается: почему Ефремъ сравнивается съ голубемъ, а не съ другими птицами? Другія птицы спѣшать защищать своихъ птенцовъ даже съ опасностію для собственной жизни, и когда онѣ видятъ, что къ гнѣзду ихъ приближается ястребъ, змѣя, воронъ или ворона, то летаютъ сюда и туда, кусаютъ себя, терзаютъ когтями и выражаютъ родительскую скорбь жалобными звуками; одинъ голубь не скорбитъ о похищенныхъ птенцахъ и не раскисываетъ ихъ. Поэтому справедливо сравнивается съ нимъ Ефремъ, который не обращалъ вниманія на раззореніе народа по частямъ и не заботился о своемъ спасеніи. Слова же: *накажу ихъ, какъ слышало собраніе ихъ*, могутъ означать слѣдующее: такъ какъ всѣ они по общему согласію дѣлали идоловъ, то равнымъ образомъ всѣ они и подвергнутся опустошенію вслѣдствіе Моего гнѣва. Учителей ложныхъ ученій, которые оставили мудрость, Христа, и удалились изъ Церкви, справедливо мы можемъ назвать неразумнымъ и глупымъ голубемъ; такъ какъ они пожелали земнаго, то были преданы ассиріянамъ и, когда удалились изъ Церкви, Господь раскинулъ на нихъ сѣть Свою, сплетенную изъ свидѣтельствъ Писаній и искуснаго слова мудрости, чтобы тѣхъ, кои возносятся противъ мудрости Божіей и летаютъ высоко, подобно птицамъ, низвергнуть внизъ и наказать чрезъ объявленіе объ угрожающихъ наказаніяхъ, и чтобы такимъ образомъ они исправились, а не погибли на вѣки.

---

<sup>1)</sup> Въ мѣсто *предстоящихъ* (ventura) въ нѣкоторыхъ рукописяхъ читается *прежнихъ* (vetera).

Ст. 13—14. *Горе имъ, что они удалились отъ Меня; они будутъ раззорены, потому что отступили отъ Меня. Я избавилъ ихъ, а они ложь говорили на Меня, и не зывали ко Мнѣ въ сердцѣ своемъ, но вопили на ложахъ своихъ.* LXX: *Горе имъ, что они удалились отъ Меня; они открыты (manifesti sunt), потому что беззаконно поступали въ отношеніи ко Мнѣ; Я избавилъ ихъ, а они ложь говорили на Меня, и не зывали ко Мнѣ сердца ихъ, но вопили на ложахъ своихъ.* Когда Я закидывалъ сѣть Мою, чтобы поймать ихъ и низвергнуть ихъ съ ихъ высокоумія, какъ птицу небесную, и наказать чрезъ объявленіе имъ о бѣдствіяхъ, они удалились и отскочили (resilierunt) отъ Меня, ибо это означаетъ ἀπεκλήθησαν, какъ перевели LXX, и поэтому *будутъ раззорены, потому что отступили отъ Меня.* Въмѣсто сказаннаго нами *будутъ раззорены* въ еврейскомъ написано *sod laet*, то есть *раззореніе имъ*, Симмахъ перевелъ *гибель* и Θεοδότιονъ *бѣда*. Въ общеупотребительномъ (vulgata) же изданіи двояко читается, ибо въ однихъ спискахъ стоитъ δειλοί εἰσιν, то есть *открыты*, а въ другихъ δειλάτοι εἰσιν, то есть *боязливы* или *жалки*. Такимъ образомъ они будутъ раззоренными и жалкими и постоянно будутъ бояться и опасаться, потому что они отступили отъ Бога, начавъ поклоняться золотымъ тельцамъ и оставивъ Того, Кто избавилъ ихъ отъ рабства египетскаго и вывелъ мышцею высокою. Они говорили ложь на Господа, когда сказали объ идолахъ: *сѣмъ бози твои, Израилю, иже изведоша тя изъ земли египетскія* (Исх. 32, 4), и не зывали къ Господу въ сердцѣ своемъ, но погрязали въ блудъ идолослуженія, или: такъ какъ слѣдствіемъ служенія демонамъ являются похоти и распутство, то служившіе демонамъ утопали въ грязи похотей подобно свиньямъ. И справедливо пѣніе идолослужителей называется не пѣснопѣніемъ (carmīna) Богу, а зоплемъ. Объясненіе [этого мѣста] въ отношеніи къ еретикамъ легко:

они постоянно имѣютъ горе, потому что удалились отъ Бога, и жалки, потому что оставили Творца своего, искушившаго ихъ Своею кровію, и говорятъ ложь на Него, измышляя ложныя ученія, и не взываютъ въ сердцахъ своихъ, но постоянно вопятъ въ сборищахъ, которыя вполнѣ справедливо называются ложами и логовищами звѣрей. Таковые не могутъ сказать: *измыю на всяку ночь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу* (Псал. 6, 7), но они утопаютъ въ грязи похотей, предаются блуду и все то, что они говорятъ и считаютъ за произносимое ими во славу Божию, есть вой волковъ и шумъ неистовствующихъ вакханокъ. Рѣдко еретики любятъ чистоту, и всѣ тѣ, которые притворяются соблюдающими цѣломудріе, какъ Манихей, Марціонъ, Аріи<sup>1)</sup>, Татіанъ и возстановители старой ереси, общаются медъ полными яда устами, но что они тайно дѣлаютъ, о томъ, по апостолу (Ефес. гл. 5), стыдно и говорить.

Ст. 14—16. *Они помышляли* <sup>2)</sup> [только] *о пшеницѣ и винѣ; они удалились отъ Меня; Я вразумлялъ [ихъ] и укрѣплялъ мышцы ихъ, а они умышляли злое противъ Меня; возвратились назадъ, чтобы быть безъ иза; стали какъ лукъ обманчивый; падутъ отъ меча князя ихъ за необузданность (a furore) языка своего; это [будетъ] поруганіемъ ихъ въ землю египетской. LXX: Они разсыпались (dissecabantur) изъ-за пшеницы и вина; были вразумляемы Мною, и Я укрѣпилъ мышцы ихъ, а они злое умышляли противъ Меня; они обратились въ ничто, стали, какъ лукъ натянутый; падутъ отъ меча князя ихъ за безразсудство (imperitiam) языка своего; таково поруганіе ихъ въ землю египетской. Они пали, говорить,*

<sup>1)</sup> Въмѣсто Arius (Аріи), можетъ быть, слѣдуетъ читать Acrius (Акрій), который, какъ и Татіанъ, принадлежалъ къ сектѣ енкаратитовъ.

<sup>2)</sup> *Ruminabant* собственно означаетъ *жевали жвачку, пережевывали, отрывали*.

вслѣдствіе изобилія во всемъ. Тоже произошло, какъ говорить Іезекииль (гл. 16), съ Содомомъ и Гоморрою, которые ни о чемъ другомъ не помышляли, кромѣ пищи и роскоши. Въмѣсто этого LXX перевели: *они разсыпались изъ-за пшеницы и вина*, подобно пророкамъ Ваала, которые въ присутствіи Иліи, производя разрѣзы на членахъ своихъ, молились о ниспосланіи дождя (3 Цар. гл. 18). Чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ указать на сходство ихъ съ животными, не говорится *ѣли*, но *перевсывали* (*guminabant*), и это потому, что они удалились отъ Господа, который говоритъ: Я вразумлялъ ихъ, Я далъ [имъ] силу, а они подняли головы свои противъ Меня,—не потому, что они могли причинить какой либо вредъ Творцу своему, а потому, что они умышляли противъ Мени всякое зло, какое только были въ состояніи дѣлать. И какъ въ началѣ, прежде нежели Я призвалъ ихъ чрезъ Авраама и потомъ чрезъ Моисея и Аарона, они были безъ ига и безъ знанія закона и смѣшивались со всѣми народами, такъ и теперь они возвратились въ прежнее состояніе и, свободные отъ всякаго ига и узды, бросаются въ пропасти и дѣлаются лукомъ обманчивымъ, — [лукомъ], который Богъ направлялъ противъ враговъ, а они обращали противъ своего Господа и пускали въ Него стрѣлы хулевій. Поэтому князья ихъ, обманывавшіе несчастный народъ, падутъ отъ меча за необузданность языка своего, за то, что они осмѣлились назвать золотыхъ тельцовъ богами и что въ землѣ обѣтованной дѣлали то, чему научились въ Египтѣ, поклоняясь апису египтянъ и чествуя всѣ ихъ чудища. Ибо такимъ же образомъ и въ пустынѣ, по выходѣ изъ Египта, они посмѣвались надъ Господомъ, говоря: *сѣи бози твои, Израилю* (Исх. 32, 4), и: *о дабы быхомъ мы въ земли египетстѣй, егда съдыхомъ надъ котлы мясными* (Исх. 16, 3) и проч. Изъ-за пшеницы и вина и ложныхъ тайнствъ тѣла и крови Христа, говорящаго въ Евангеліи:

яще зерно пшенично падѣ на земли не умретъ, то едино пребываетъ (Іоанн. 12, 24), и въ другомъ мѣстѣ: Азъ есмь лоза истинная (Іоанн. 15, 1), и: аще не пиете крове Моей (Іоанн. 6, 53),—изъ-за этой, говорю, пшеницы и вина еретики разсѣкаются [на различныя партіи] и устраиваютъ у себя различныя сѣкии, или отсѣкаются отъ тѣла Церкви и притворяются помышляющими о законѣ Божиѣмъ и поучающимися въ немъ. Дѣлая это, они удаляются отъ Господа, который вразумлялъ ихъ въ Церкви и давалъ имъ силу для борьбы съ врагами. Но они умыслили злое на Господа, измышляя нечестивѣйшіи ереси, и возвратились въ состояніе язычниковъ, чтобы быть безъ боговѣдѣнія и безъ ига, или снова обратились въ небытіе,—не въ томъ смыслѣ, что они перестали существовать, а въ томъ, что по сравненію съ Тѣмъ, который говоритъ Моисею: *иди, скажи народу израильскому: Сый посла мя* (Исх. 3, 14), всѣ тѣ, которые мыслятъ противное Господу, называются не существующими, согласно съ тѣмъ, что мы читаемъ въ Есѣири только по переводу LXX: *не предаждь скиптра Твоего симъ, иже не суть* (Есѣ. 4, 17), чѣмъ, безъ сомнѣнія, указывается на идоловъ. Ибо если Богъ есть истина, то все, противоположное истинѣ, есть обманъ и называется не существующимъ. Это вполне примѣнимо къ еретикамъ, которые, бывъ наставлены въ Священныхъ Писаніяхъ, направляютъ рѣчи противъ Господа закона, пророковъ и Евангелія и служатъ какъ бы лукомъ обманчивымъ или превратнымъ. Лукъ же бываетъ обманчивымъ или превратнымъ, когда онъ поражаетъ направляющаго его и ранитъ своего обладателя, или же они сдѣлались какъ бы лукомъ натянутымъ, постоянно будучи готовы къ борьбѣ и къ состязаніямъ на погибель [своихъ] слушателей. Поэтому князя ихъ, то есть ересіархи, поражаютъ мечемъ Господа за безумство языка ихъ, которымъ они хулили Господа, дѣлая тоже самое въ лжеименной церкви, что они дѣлали въ то время,



когда были въ Египтѣ вѣка сего, то есть когда были явчниками. И дѣйствительно, все разсужденія еретиковъ и язычниковъ одинаковы, потому что [тѣ и другіе] слѣдуютъ не авторитету Писаній, а разумѣнію ума человеческого.

Глава VIII. Ст. 1—4. *Въ гортани твоей да будетъ труба! Какъ орелъ [устремится] на домъ Господень за то, что они преступили заветъ Мой и нарушили законъ Мой. Ко мнѣ будутъ взывать (или зывали): Боже мой! Тебя познали мы—Израиль. Отвергъ Израиль доброе; врагъ будетъ преслѣдовать его. Они царствовали, но не чрезъ Меня; были князья, но Я не зналъ [ихъ]; изъ серебра своего и золота своего они сдѣлали для себя идоловъ, чтобы погибнуть. LXX: Въ нѣдрѣ ихъ какъ бы земля; какъ орелъ [устремится] на домъ Господень за то, что они преступили заветъ Мой и нечестиво поступали вопреки закону Моему. Ко Мнѣ зывали: Боже! мы познали Тебя. Ибо Израиль отвергъ доброе, преслѣдовали врага; царствовали отъ себя самихъ, и не чрезъ Меня; были князья, и не давали знать [объ этомъ] Мнѣ; изъ серебра своего и изъ золота своего они сдѣлали для себя идоловъ, чтобы погибнуть.* Переведенное нами: въ гортани твоей да будетъ труба, вмѣсто чего въ еврейскомъ написано: *alchschac sorhar*, подобнымъ образомъ перевели Акила, Симмахъ и Θεοδοтіонъ. Одни только LXX сказали: въ нѣдрѣ ихъ какъ бы земля, но неизвестно, что это обозначаетъ. Ибо нѣкоторые полагаютъ, что нѣдро (*sinum*) можно понимать двояко: и какъ нижнюю часть одежды отъ дѣтородныхъ частей до самыхъ ногъ, и какъ изгибъ, то есть заливъ моря, напримѣръ Адриатическаго, Іонійскаго или Мраморнаго, и [говорять], что лжеучители, послѣдовавшіе богохульству египетскому, имѣютъ въ своемъ лонѣ все, служащее похоти и земное, или въ пристани и убѣжищѣ своего мореплаванія они ищутъ не дорогихъ товаровъ, а



только земныхъ [благъ]. Но мы, слѣдуюя подлинному еврейскому тексту, разовьемъ по порядку начатое нами объясненіе. Пророку дается повелѣніе и говорится ему: *въ гортани твоей да будетъ труба*, то есть такъ возвысь голосъ твой, чтобы онъ былъ подобенъ трубѣ и чтобы весьма многіе слышали, потому что весьма многіе согрѣшили. И, возвысивъ голосъ свой, громко скажи слѣдующее: *какъ орелъ на домъ Господень*. Смыслъ же слѣдующій: придетъ Навуходоносоръ со вѣсьмъ войскомъ своимъ столь хищнически и съ такою быстротою, что это будетъ подобно полету орла, спѣшащаго на добычу, и придетъ не въ другое мѣсто, а въ Іерусалимъ, въ которомъ находится храмъ Божій, чтобы разрушить и уничтожить его. Объ этомъ орлѣ болѣе подробно говоритъ Іезекииль (гл. 17), что онъ съ большими крыльями, перьями и когтями и имѣетъ повелѣніе войти въ Ливанъ, то есть въ храмъ Божій, по пророку Захаріи, у котораго написано: *разверзни, Ливане, двери твои, и да восплетъ огонь кедры твоя* (Зах. 11, 1). Говорю же и повелѣваю тебѣ, пророкъ, слѣдующее: *въ гортани твоей да будетъ труба*, чтобы ты громко кричалъ и сказалъ, что подобно орлу нападетъ на домъ Господень царь халдейскій, и повелѣваю именно потому, что они нарушили завѣтъ Мой и оставили служеніе Мнѣ. Поэтому во время крайнихъ бѣдствій, когда настанетъ плѣнъ, они будутъ зывать ко Мнѣ и говорить: *Боже мой! Тебя познали мы, Израиль*,—мы, называющіеся Израилемъ, знаемъ и познаемъ Тебя и сохраняемъ благоугодное Тебѣ древнее имя Іакова, называясь Израилемъ. Но Господь отвѣчаетъ имъ: какъ вы называетесь Израилемъ, когда Израиль отвергъ благое, то есть Господа Бога своего, отъ котораго получилъ свое наименованіе Израиль? И такъ какъ Израиль отвергъ благое, то врагъ, то есть ассиріянинъ, будетъ преслѣдовать ихъ и сдѣлаетъ плѣнниками, потому что они оставили Меня, царя [своего], и потребовали себѣ царя, какъ у прочихъ народовъ, и поступили вопреки волѣ Божіей (или Моей). Ибо Самуилъ для того



и указывалъ имъ на тяжести царской власти, говоря, что сыновья и дочери ихъ будутъ рабами царей (1 Цар. гл. 8), чтобы они обратились къ Господу, какъ преблагому царю; но они, вопреки волѣ Божіей, поставили царей. И они не удовлетворились этимъ преступленіемъ, но усугубили это преступленіе еще большимъ нечестіемъ, обративъ въ идоловъ свое серебро и золото, полученное для обогащенія и украшенія. Такимъ образомъ Саулъ сдѣлался царемъ не по волѣ Божіей, а вслѣдствіе заблужденія народа, и такъ какъ въ немъ не было основы (radicem) благочестія, то онъ немедленно воспламенился нечестіемъ, какъ только началъ царствовать. Слова: *они царствовали, но не чрезъ Меня, были князья, но Я не зналъ [ихъ]* можно понимать также въ отношеніи къ Іеровоаму, сыну Наватову, и прочимъ князьямъ, бывшимъ преемниками его власти. И изъ того, что Богъ, прогнѣвавшись на Соломона, восхотѣлъ, чтобы царство его было раздѣлено, еще не слѣдуетъ, что Израиль хорошо поступилъ, принявъ царя. Ибо по предписаніямъ закона слѣдовало спросить Господа, угодно ли Ему это. Поэтому и о Спасителѣ говорится, что *подобаетъ Сыну человеческому предану быти, обаче горе тому, имже предается* (Лук. 22, 22; 24, 7). Очень часто [въ Священномъ Писаніи] мы встрѣчаемъ сравненіе діавола съ орломъ, желающимъ устроить гнѣздо свое выше звѣздъ небесныхъ: *аще вознесешися якоже орелъ, оттуду свергну ты, глаголетъ Господь* (Авд. 1, 4). Также *око, ругающееся отцу и досаждающее старости матерни, исторгнутъ вранове и съядятъ е птенцы орли* (Притч. 30, 17), то есть оно утратитъ чрезъ діавола и демоновъ ясность своего зрѣнія. Поэтому въ законѣ повелѣвается не ѣсть орла (Лев. гл. 11). Этотъ орелъ нападетъ на сборища еретиковъ, бывшія нѣкогда домомъ Господнимъ, и нападетъ потому, что они нарушили завѣтъ Божій, и оставили законъ Его, и несправедливо взываютъ къ Нему и говорятъ: Ты Богъ мой и мы

познали Тебя, мы, называющіеся Израилемъ, видящіе Бога и посящіе имя Христово. Тщетно, говоритъ, они дѣлаютъ это, ибо они сами поставили себѣ царей, и поступили вопреки волѣ Моей и имѣютъ князьями Моихъ противниковъ, которыхъ Я не знаю, потому что они не заслуживаютъ того, чтобы Я зналъ ихъ. Также серебро свое и золото и все, что могли имѣть по природѣ, слова и мысли, они превратили въ идоловъ, измышленныхъ изъ своего сердца, и превратили не для того, чтобы погубить себя, но они погибли вслѣдствіе этого превращенія. Ибо они не съ тою цѣлью сдѣлали это, чтобы погибнуть, но такъ какъ они сдѣлали это, то вслѣдствіе этого и погибли.

Ст. 5—6. *Низверженъ телецъ твой, Самарія; воспылалъ гнѣвъ Мой на нихъ; доколь не могутъ они очиститься? Ибо и онъ отъ Израиля: художникъ сдѣлалъ его, и онъ не Богъ, потому что въ ткани пауковъ обратится телецъ Самарійскій. LXX: Низвергни тельца твоего, Самарія; воспылалъ гнѣвъ Мой на нихъ; доколь не могутъ очиститься въ Израиль? Художникъ сдѣлалъ его, и онъ не Богъ, потому что былъ обольщающимъ телецъ твой, Самарія. Въ томъ мѣстѣ, въ которомъ мы поставили: ткани пауковъ, въ еврейскомъ написано *sababim*, съ буквою *i*одъ на предпоследнемъ мѣстѣ, а не *sababit*, съ *av*ъ, какъ нѣкоторые несправедливо полагаютъ. LXX и Θεодотіонъ перевели *πλανῶν*, то есть *обольщающій* или *обманывающій*; Агила *блуждающимъ* или *обратившимся*; Симмахъ *непостоянный* или *неустойчивый*, то есть *ἀκαταστάων*; пятое изданіе *ῥεμβῶν*, *блуждающій* и *колеблющійся*. Мы отъ еврея узнали, что *sababim* собственно означаетъ ткани пауковъ, которыя летаютъ по воздуху, и едва ихъ увидятъ, какъ онѣ исчезаютъ, разлагаются въ атомы и уничтожаются. И справедливо съ ними сравнивается телецъ Самарійскій, которому въ то время народъ поклонялся по причинѣ его большой цѣнности, потому что онъ былъ золотой. То, что*

было выше сказано: *изъ серебра своего и золота своего они сдѣлали для себя идоловъ, чтобы погибнуть*, теперь излагается съ большею ясностію: *низверженъ телець твой, Самарія; воспылалъ гнѣвъ Мой на нихъ*,—или на тельцовъ, потому что два были сдѣланы, или на жителей Самаріи, которые повлонялись имъ. Что касается чтенія LXX: *низвергни тельца твоего, Самарія*, то это есть увѣщаніе къ жителямъ ея,—не одного города, но всѣхъ десяти колѣнъ, которыя называются Самарією (впрочемъ, и тельцы были не въ городѣ Самаріи, а въ Данѣ и Веоилѣ),—низвергнуть тельцовъ, на которыхъ прогнѣвался Богъ, или *ἀποτρίψεται*, то есть *сокрушить*, чтобы они постепенно сокрушили ихъ и очистили себя отъ совершавшагося имъ въ теченіе долгаго времени служенія. Такъ какъ они не слушались, то [Богъ] обращается къ другимъ и говоритъ какъ бы къ третьему лицу: *доколь не могутъ они очиститься?* Какое великое, говорить, безуміе, что они не хотятъ обратиться и исцѣлиться, когда Я даю имъ возможность покаянія! И такъ, какъ Онъ сказалъ: *низвергни тельца твоего, Самарія*, то объясняетъ, что это за телець: онъ изъ Израилѣ; вы не получили, говорить, тельца отъ другихъ народовъ, какъ Ваала и Астарту отъ сидонянъ, какъ Хамоса отъ моавитянъ, какъ Молоха отъ аммонитянъ (4 Цар. гл. 23); но сами вы и вашъ царь Іеровоамъ сдѣлали въ Израилѣ то, чему научились въ Египтѣ. Или: что это за богъ, дѣлаемый рукою художника? Наконецъ, телець Самарійскій будетъ уничтоженъ подобно тому, какъ нити науковъ разрушаются вѣтромъ. Господь низвергаетъ тельцовъ еретиковъ и Самаріи, которые называютъ себя соблюдающими заповѣди закона; эти тельцы привязаны къ землѣ и поступаютъ по земному, а не по духу, и не возводятъ очей къ небу; поэтому воспылалъ гнѣвъ Господа на нихъ, и Онъ удивляется, что ихъ развращенность столь велика, что они не хотятъ оставить идоловъ, которыхъ они сдѣлали, и чистотѣ Церкви предпо-

читаютъ грязь ересей. Израиль, считающій себя выдающимъ Господа, не получилъ этихъ идоловъ отъ другихъ народовъ, но онъ самъ, чрезъ извращеніе смысла Священныхъ Писаній, измыслилъ ихъ и самъ сдѣлалъ своего бога, который вскорѣ погибнетъ подобно тканямъ пауковъ, разрушающимся отъ легкаго прикосновенія.

Ст. 7. *Такъ какъ они будутъ съять вѣтеръ, то и пожнутъ бурю. Если будетъ стоять стебель, то и въ немъ не будетъ зерна (germen) и оно не дастъ муки, а если и дастъ, то чужіе пойдутъ ее. LXX: Ибо они съ-яли [сѣмена], истлѣвшія отъ вѣтра<sup>1)</sup>, и разрушеніе тѣхъ постигнетъ ихъ; снопы (manipulus) не будутъ имѣть силы, чтобы дать муку, а если и дастъ, то чужіе пойдутъ ее.* Такъ какъ выше телець Самарійскій сравнивается съ тканями пауковъ, то и далѣе удерживается метафора, и тѣ, которые названы тканями пауковъ, сравниваются съ вѣтромъ, съ бурей и съ не могущими стоять стеблями; если же они будутъ стоять, то не дадутъ муки; а если, говорить, и дадутъ муку, то она будетъ поглощаться другими. Такъ какъ смыслъ этого одинаково примѣнимъ какъ къ еретикамъ, такъ къ тѣмъ, кои сдѣлали для себя идоловъ въ Самаріи, то мы должны будемъ представить общее объясненіе. Они сѣютъ вѣтеръ или сѣмена, истлѣвшія отъ вѣтра и не имѣющія сердцевинны (medullam), которую греки называютъ ἐντερώνυγ; сѣя пустыя [сѣмена], они получаютъ пустое и бесполезное, или сѣя въ плоти, они отъ плоти пожинаютъ — тлѣніе и увлекаются всякимъ вѣтромъ ученія. Посѣявъ вѣтеръ, они пожнутъ вѣтеръ и бури, и прежде всего изъ этихъ сѣмянъ не будетъ стебля или соломинны, и они не могутъ дать никакого рода обильной жатвы.

<sup>1)</sup> Или: поврежденные, испорченные (corrupta) вѣтрою.



# БРАКЪ У ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

*Продолженіе\*).*

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

### **Заключеніе брака: Обрученіе. Браносочетаніе.**

Ни одинъ народъ, при заключеніи брачнаго союза, не обходится безъ обрядовъ и обычаевъ, благодаря которымъ этотъ союзъ различается отъ внѣбрачной связи и получаетъ санкцію и гарантію со стороны религіи и закона. Брачныя церемоніи имѣли мѣсто и у библейскихъ Евреевъ, но у нихъ онѣ были просты и несложны. Библейскій бракъ въ этомъ отношеніи былъ ни чѣмъ инымъ, какъ брачнымъ союзомъ, понимаемымъ въ естественномъ его смыслѣ: дѣвица уходила изъ отцовскаго дома, чтобы войти въ домъ своего супруга. Этому акту обыкновенно предшествовали самыя простыя церемоніи, которыя впрочемъ имѣли характеръ религіозныхъ церемоній. Законъ Моисея не дѣлаетъ никакихъ опредѣленій относительно брачныхъ обрядовъ и обычаевъ. Нигдѣ не предписывая, какъ должно заключать бракъ, законодатель или предполагаетъ это уже извѣстнымъ или предоставляетъ опредѣленіе брачныхъ церемоній будущему времени. Такое отношеніе его къ церемоніямъ, существовавшимъ при заключеніи брака, объясняется характеромъ или вѣрнѣе самимъ существомъ этихъ церемоній. Какъ обычаи и нравы вообще, такъ брачныя въ частности, представляютъ собой нѣчто такое, что находится въ рѣши-

\*) См. Труды Киев. дух. Академіи за м. февраль 1892 г.  
Труды Киевской Дух. Академіи. Т. II. 1892.

тельной зависимости отъ желаній и воззрѣній народа и потому современемъ можетъ измѣниться, какъ измѣняются самыя эти желанія и воззрѣнія. Поэтому заниматься опредѣленіемъ брачныхъ церемоній для законодателя было бы дѣломъ по меньшей мѣрѣ рискованнымъ уже въ виду того, что въ такомъ случаѣ малѣйшее уклоненіе при заключеніи брака отъ предписанной закономъ нормы могло бы разсматриваться какъ законное основаніе для объявленія состоявшагося бракосочетанія недѣйствительнымъ. А въ такомъ разѣ и самая супружеская жизнь не имѣла бы подъ собой твердой почвы. Указаній на брачные обряды и обычаи слѣдуетъ искать не въ законѣ Моисея, а скорѣе въ обычномъ правѣ и въ его фактическомъ выраженіи—исторіи. Только со времени Ездры, когда бытовая жизнь народа начала слагаться въ болѣе или менѣе опредѣленныя формы, церемоніи, имѣвшія мѣсто при заключеніи брака, стали значительно осложняться, хотя ни въ кн. Ездры, ни въ преданіи, восходящемъ до Ездры, и нѣтъ опредѣленнаго указанія на этотъ предметъ. Вполнѣ ясныя указанія на эти осложненія брачныхъ обрядовъ и обычаевъ, получившихъ широкое распространеніе задолго до разрушенія второго храма, содержатся въ Мишнѣ и Талмудѣ <sup>1)</sup>. Впрочемъ, говоря о несложности и простотѣ церемоній, имѣвшихъ мѣсто при заключеніи брака у библейскихъ Евреевъ, мы разумѣемъ эту несложность и простоту только въ относительномъ смыслѣ и именно по сравненію съ брачными церемоніями Евреевъ, жившихъ послѣ плѣна и позже.

Въ вопросѣ о заключеніи брака, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе возрастъ, который считался совершеннолѣтіемъ для вступленія въ бракъ. Въ законѣ нѣтъ никакого указанія на возрастъ, съ какого слѣдуетъ считать человека способнымъ къ брачной жизни. Однако навѣрное та-кой возрастъ былъ опредѣленъ еще во времена библейскія.

<sup>1)</sup> Weil, *La femme juive* p. 16.

Одно и тоже постановленіе закона не могло одинаково относиться къ малолѣтнему и взрослому. Вѣроятно возрастъ половой зрѣлости опредѣленъ былъ обычаемъ и климатическими условіями страны еще задолго до изданія законодательства Моисеемъ, почему послѣдній и могъ считать себя свободнымъ отъ изданія нарочитаго постановленія на этотъ счетъ. Ранніе браки вообще въ обычаѣ на востокѣ, гдѣ половая зрѣлость наступаетъ скорѣе, чѣмъ въ Европѣ. Въ южныхъ и восточныхъ странахъ оба пола созрѣваютъ настолько рано, что юноши въ возрастѣ отъ 10—12, а дѣвицы отъ 9—11 лѣтъ бываютъ уже способны къ воспроизведенію потомства<sup>1)</sup>. Въ нынѣшнемъ Египтѣ бракъ обыкновенно заключается раньше 16 лѣтъ, чаще всего, когда невѣстѣ исполнится 12—13, а иногда и 10 лѣтъ<sup>2)</sup>. Въ библейской Палестинѣ браки заключались также очень рано<sup>3)</sup>. Считали благоразумнымъ пораньше выдавать замужъ дочерей, чтобы предотвратить ихъ отъ безнравственности<sup>4)</sup>. Что касается преданія, то оно различно опредѣляло брачное совершеннолѣтіе<sup>5)</sup>. Впрочемъ, по Зельдену<sup>6)</sup>, Буксторфу<sup>7)</sup> и др. большинство раввиновъ опредѣляли возрастъ половой зрѣлости 13-ю годами и 1-мъ днемъ для мужчины и 12-ю годами и 1-мъ днемъ для женщины. Появленіе извѣстныхъ физическихъ признаковъ приблизительно въ это время указываетъ на возмужалость юноши и дѣвицы и опредѣляетъ вступленіе ихъ въ законный возрастъ брачнаго

<sup>1)</sup> Кейль, Руковод. къ Библ. Арх. ч. II, стр. 91.

<sup>2)</sup> Допухинъ, Заковод. М. стр. 67.

<sup>3)</sup> Пѣгич. 2, 17; 5, 18.

<sup>4)</sup> Сир. 7, 27; 42, 9.

<sup>5)</sup> Палестинскіе раввины запрещали браки раньше 18, а иногда 16 и даже 20 и 24 л.; напротивъ того, раввины вавилонскіе назначали для вступленія въ бракъ 14 лѣтъ (Hamburger, R. E. W. s. 1014).

<sup>6)</sup> Uxor hebraica, I. II, с. 3, р. 133.

<sup>7)</sup> Synagoge jud. с. 7, р. 143.



совершеннолѣтія <sup>1)</sup>). Вообще же преданіе совѣтуетъ не откладывать вступленія въ бракъ на долгое время <sup>2)</sup>). Это согласно и съ тѣмъ, что древніе Индійцы выдавали въ замужество своихъ дочерей еще раньше, когда онѣ едва достигали 8-лѣтняго возраста <sup>3)</sup>, что въ Персіи дѣвицы выходили замужъ по достиженіи 13 лѣтъ <sup>4)</sup>, что у Грековъ совершеннолѣтіемъ для брака дѣвицъ считался приблизительно 14-лѣтній возрастъ (для брака юношей—неизвѣстно), а въ Римѣ совершеннолѣтіе для мужчинъ начиналось съ 14, а для женщинъ съ 12 лѣтъ. У Магометанъ, какъ и въ Китаѣ, дѣвица вступаетъ въ бракъ въ возрастѣ отъ 10—14 лѣтъ <sup>5)</sup>).

Далѣе,—въ вопросѣ о заключеніи брака обращаютъ на себя вниманіе права молодыхъ людей на брачный выборъ. Относительно этого предмета законъ Моисея также не содержитъ въ себѣ никакихъ опредѣленій; опять нужно искать ихъ въ обычномъ правѣ. По древнему обычаю выборъ невѣсты производился не самимъ женихомъ, но его родителями, или посланнымъ для этого другомъ дома. Женихи, по словамъ Заальшутца <sup>6)</sup>, не рѣшались лично сватать невѣсту, считая это постыднымъ. Родители, отецъ, или, за неимѣніемъ его, мать,

<sup>1)</sup> Ketuboth 39, 100—1 см. Weil, *La femme juive*, p. 6. Не имѣющіе еще этихъ признаковъ юноши и дѣвицы одинаково считаются несовершеннолѣтними (въ отношеніи къ браку) до 35 лѣтъ, или до тѣхъ поръ, пока не обнаружится, что у нихъ не будетъ вѣшнихъ знаковъ зрѣлаго возраста (*Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 10*).

<sup>2)</sup> „Кто женить, учить оно, своихъ сыновей и выдаетъ замужъ дочерей въ время, тотъ получить награду: „и узнаешь, что шатеръ твой въ безопасности, и будешь смотрѣть за домомъ своимъ, и не согрѣшишь“ (*Synhedrin 76 см. Hamburger R. E. W. S. 1015. Ср. Іовъ, 5, 24*). „Не оскверняй своей дочери блудомъ“—это относили талмудисты къ тому, кто своевременно не выдалъ своей дочери замужъ (*Hamburger, l. c.*).

<sup>3)</sup> К. Шмидтъ, *Ист. Пек. т. I. стр. 104*.

<sup>4)</sup> Швейгеръ-Дерхенфельдъ, „Женщина“, стр. 92—3.

<sup>5)</sup> Унгеръ, *Бракъ въ его всемірно-истор. разв.* стр. 45.

<sup>6)</sup> *Archäologie der Hebräer. Th. II, cap. 61, § 2*.

или оба вмѣстѣ <sup>1)</sup>, заботились о томъ, чтобы подыскать не-  
вѣсту сыновьямъ. Такъ, Авраамъ посылаетъ своего раба Эліе-  
зера отыскать въ Месопотаміи и привести въ Ханаанъ не-  
вѣсту для Исаака <sup>2)</sup>. Для Измаила беретъ жену его мать <sup>3)</sup>.  
Исаву ставится въ укоръ, что онъ выбираетъ себѣ жену во-  
преки желанію родителей <sup>4)</sup>. Іаковъ выслушиваетъ приказаніе  
отца взять себѣ невѣсту, удобную родителямъ <sup>5)</sup>. Іуда выби-  
раетъ жену для своего сына Ира <sup>6)</sup>. Однако, устраивая браки  
своихъ сыновей, родители сообразовались съ ихъ желаніемъ  
и выборомъ. Мы видимъ, что юноша иногда и самъ ищетъ для  
себя дѣвицу. Іаковъ, напр., лично проситъ у Лавана руки  
его дочери <sup>7)</sup>; Исавъ самопроизвольно вводитъ въ домъ роди-  
телей ненавистныхъ для нихъ хеттеянокъ <sup>8)</sup>. При бракосоче-  
таніи Моисея съ Сепфорой, кажется, не было сторонняго по-  
средничества <sup>9)</sup>. Халевъ обѣщаетъ дать свою дочь въ жены  
тому, кто возьметъ Киріао-Северъ; здѣсь, очевидно, самый во-

<sup>1)</sup> Суд. 14, 2. Но потомъ говорится только объ одномъ отцѣ Самсона  
(ст. 10).

<sup>2)</sup> Быт. 24, 2 и д. Подъ упомянутымъ здѣсь рабомъ, „старшимъ въ домѣ  
Авраама, управлявшимъ всѣмъ, что у него было“ не безъ основанія разумѣютъ  
известнаго Эліезера изъ Дамаска, „распорядителя въ домѣ“ Авраама (15, 2; см.  
Kurtz, Geschichte des Alt. Bundes, Bd. I, § 67, с. 217). Не приводится имя  
раба просто потому, что уже упомянуто раньше. Что касается того, что па-  
триархъ поручаетъ такое важное дѣло, какъ бракъ сына, своему рабу, то въ  
этомъ нѣтъ ничего страннаго; уполномачивая его на это дѣло, Авраамъ въ тоже  
время сообщаетъ ему свое намѣреніе, чтобы онъ не бралъ жены для его сына  
изъ язычницъ, — но изъ его родства. Да и Исаакъ не былъ противъ выбора раба  
(Быт. 24, 67). Нельзя забывать при этомъ и важнаго положенія раба въ домѣ  
патриарха.

<sup>3)</sup> Быт. 21, 21.

<sup>4)</sup> 26, 35.

<sup>5)</sup> Быт. 28, 1 и д.

<sup>6)</sup> 38, 6.

<sup>7)</sup> 29, 18.

<sup>8)</sup> 26, 34.

<sup>9)</sup> Исх. 2, 21.

енный подвигъ является предложеніемъ со стороны жениха<sup>1)</sup>. Это же можно сказать о единоборствѣ Давида съ Голиафомъ<sup>2)</sup>. Мало того, даже родители иногда дѣлали предложенія по настоянію своихъ сыновей, какъ это знаемъ изъ примѣра Сихема, просившаго своего отца взять ему въ жены Дину, дочь Іакова<sup>3)</sup>, и изъ примѣра Самсона, который для того, чтобы жениться на филистимлянкѣ въ Тимнаѣ, убѣдительно просить о томъ отца и мать, говоря: „возьми (отецъ) ее мнѣ, потому что она мнѣ понравилась“<sup>4)</sup>. При всемъ томъ браки, заключенные вопреки воли родителей, были противны обычаю и, какъ извѣстно изъ исторіи Исава, становились для нихъ источникомъ скорби<sup>5)</sup>. Въ патріархальное время предложеніе шло со стороны семейства жениха; но впоследствии, въ особенности при различіи положеній, дѣлалось иногда наоборотъ: невѣста предлагалась жениху ея отцомъ. Такъ, Іоооръ предложилъ свою дочь Моисею<sup>6)</sup>, Халевъ—Гофоніилу<sup>7)</sup> и Саулъ—Давиду<sup>8)</sup>. Впрочемъ, во время Исаи исканіе мужей самими женщинами уже считалось дѣломъ неестественнымъ и неслыханнымъ<sup>9)</sup>.

Что сказано нами относительно права юноши на брачный выборъ, тоже, только въ большей степени, слѣдуетъ сказать и о правѣ дѣвицы на выборъ жениха. Законъ не опредѣляетъ, насколько она самостоятельна въ данномъ отношеніи; но по обычному праву израильская дѣвица не была свободна выбирать себѣ мужа, находясь въ этомъ случаѣ въ боль-

<sup>1)</sup> I. Нав. 15, 16, 17.

<sup>2)</sup> I Цар. 17, 25.

<sup>3)</sup> Быт. 34, 4—8.

<sup>4)</sup> Суд. 14, 1—10.

<sup>5)</sup> Быт. 26, 35; 27, 46.

<sup>6)</sup> Исх. 2, 21.

<sup>7)</sup> I. Нав. 15, 17.

<sup>8)</sup> I Цар. 18, 17, 21.

<sup>9)</sup> 4. 1 и д.



шей зависимости отъ родителей, нежели юноша. Если послѣдній не пользовался полною самостоятельностью въ дѣлѣ выбора невесты, завися въ этомъ дѣлѣ отъ воли отца и отчасти матери, то право дѣвицы на брачный выборъ, кромѣ того, подлежало ограниченію еще и со стороны братьевъ и въ особенности старшаго брата, хотя это ограниченіе имѣло для нея не столько вредныя, сколько благія послѣдствія. Ибо согласіе брата на бракъ родной сестры требовалось, между прочимъ, для того, чтобы оградить ея права, въ случаѣ еслибы она была дочерью нелюбимою отцомъ и матерью<sup>1)</sup>. Замѣчательно, что въ эпоху патриархальную главное значеніе въ устроеніи замужества дѣвицы принадлежало не столько отцу, сколько матери и братьямъ. Такъ, Лаванъ, братъ Ревекки, и его мать вступаютъ въ переговоры съ Эліезеромъ по поводу брака Ревекки<sup>2)</sup>, между тѣмъ какъ Ваоуиль, ея отецъ, не принимаетъ въ этомъ замѣтнаго участія<sup>3)</sup>; Іаковъ совѣтуется съ своими сыновьями о выдачѣ въ замужество Дины<sup>4)</sup>, и братья ея Симеонъ и Левій считаютъ себя обязанными кровавымъ образомъ отмстить обольстителю своей сестры<sup>5)</sup> вмѣсто того, чтобы дать согласіе на желанный имъ бракъ. Впослѣдствіи, съ большимъ развитіемъ культуры, когда пастушеская жизнь начала мало по малу уступать мѣсто жизни осѣдлой и земледѣльческой, мать и братья, отъ которыхъ по преимуществу дѣвица доселѣ зависѣла въ выборѣ себѣ жениха, все болѣе и болѣе

---

<sup>1)</sup> Iahn, Bibl. Archaeologie, s. 242. Cp. Allioh, Politische, hansliche und religiose Altertumer der Hebraer, Abschn. II, Kp. 1, § 109, s. 61.

<sup>2)</sup> Быт. 24, 29, 53, 55.

<sup>3)</sup> ст. 50. Но отсутствіе имени Ваоуила въ главныхъ моментахъ этого дѣла І. Флавіемъ объясняется иначе. По его свидѣтельству, Ревекка заявила Эліезеру, что отца ея уже не было въ живыхъ; однако же свидѣтельство это ясно противорѣчитъ библейскому тексту (24, 50).

<sup>4)</sup> Быт. 34, 5

<sup>5)</sup> Быт. 34, 25, 26, 31. Гнѣвъ братьевъ Дины, вызванный обезчещеніемъ ея со стороны Сихема, извиняется древневосточнымъ обычаемъ кровавой мести. Еще въ настоящее время у Арабовъ обольщеніе дѣвицы паталызается

стали отступать въ этомъ отношеніи на задній планъ, предоставляя свое мѣсто власти отца-хозяина. И чѣмъ болѣе еврейскій народъ дѣлался осѣдлымъ и земледѣльческимъ, чѣмъ тверже и прочнѣе становилась родовая земельная собственность, тѣмъ болѣе усиливалась и отцовская власть. Безъ очевиднаго согласія отца теперь уже не можетъ состояться бракосочетаніе дочери. Законъ Моисеевъ постановляетъ, что кто обольститъ необрученную дѣвицу, долженъ жениться на ней; но предполагаетъ при этомъ возможность несогласія отца на этотъ бракъ<sup>1)</sup>. Далѣе,—тогда какъ Іаковъ совѣщается съ сыновьями относительно замужества своей дочери,—Давидъ уже имѣетъ право по собственному произволу распоряжаться судьбой своихъ дѣтей<sup>2)</sup>. Въ II. Пѣсней идеальная возлюбленная говоритъ, что она поступила вопреки желанію своихъ братьевъ: „сыновья матери моей разгнѣвались на меня, поставили меня стеречь виноградника,—моего собственного виноградника я не стерегла“<sup>3)</sup>. Рагуиль отдаетъ Товіи руку своей дочери, не спрашивая согласія на это жены и самой дочери<sup>4)</sup>. I. Флавій рассказываетъ объ Агриппѣ, что имъ самимъ обручены были двѣ его дочери, изъ которыхъ одной было 10 лѣтъ, а другой всего 6 лѣтъ<sup>5)</sup>.

Но хотя израильская дѣвица была несамостоятельна въ выборѣ мужа и зависѣла въ этомъ отношеніи отъ родныхъ, однако власть ихъ не была безграничною. Въ доказательство

---

смертію. (См. Zschokke, Bibl. Frauen, s. 128). Іудеи въ молитвѣ къ Богу восхваляютъ справедливую ревность Симеона объ отмщеніи за оскорбленіе дѣвической чести сестры (9, 2, 3). Если же Іаковъ даже на смертномъ одрѣ проклинаетъ „гнѣвъ“ своихъ сыновей, то онъ разумѣетъ собственно лукавый и жестокий образъ дѣйствій ихъ, злоупотребленіе ими символомъ завета (обрѣзаніемъ) въ качествѣ средства для мести и т. д.

<sup>1)</sup> Исх. 22, 16, 17.

<sup>2)</sup> 2 Цар. 13, 13.

<sup>3)</sup> 1, 5.

<sup>4)</sup> 7, 10—17.

<sup>5)</sup> Ant. XIX, 9, 1.

этого можно сослаться на исторію сватовства Ревекки. Родные невѣсты, не смотря на богатые подарки имъ отъ свата и вообще на очевидную выгоду выдать дѣвицу за состоятельнаго человѣка, не рѣшились самостоятельно распоряжаться ея судьбой, но сочли нужнымъ узнать желаніе самой невѣсты. Они сказали: „призовемъ дѣвицу и спросимъ, что она скажетъ. И призвали Ревекку и сказали ей: „пойдешь ли съ этимъ человѣкомъ? Она сказала: пойду“ <sup>1)</sup>. Правда, желаніе дѣвицы испрашивается уже послѣ того, какъ ея родными принято было предложеніе Эліезера <sup>2)</sup>; но едва ли можно допустить, чтобы они дали свое слово на бракъ Ревекки, безъ предварительнаго согласія на то самой невѣсты, потому что рабъ еще раньше у источника сообщаетъ ей о цѣли своего прибытія <sup>3)</sup>. Весьма важно въ данномъ случаѣ сомнѣніе, высказанное Эліезеромъ и принятое во вниманіе Авраамомъ: „можетъ быть, не захочетъ женщина идти со мною“ <sup>4)</sup>, вслѣдствіе чего, очевидно, не будетъ имѣть значенія и согласіе самихъ родителей. Нельзя не указать здѣсь и на примѣръ Саула, который, согласившись на бракъ своей дочери Мелхолы съ Давидомъ, съ удовольствіемъ обращаетъ вниманіе на то, что она его „полюбила“ <sup>5)</sup>.

Итакъ, право молодыхъ людей на свободный выборъ было ограничено родительскою властію, хотя и не безусловно. Обыкновенно родители по собственному усмотрѣнію устраивали браки дѣтей, руководствуясь однакожъ желаніемъ своихъ сыновей и дочерей. Вмѣшательство родителей объясняется, съ одной стороны, глубокимъ уваженіемъ Израилѣтянъ, какъ и вообще народовъ древняго востока, къ власти родителей, въ особенности же отца, съ другой—замкнутостію восточной жен-

<sup>1)</sup> Быт. 24, 57—8.

<sup>2)</sup> Ст. 50, 51.

<sup>3)</sup> Ст. 48.

<sup>4)</sup> 24, 5, 8, 39.

<sup>5)</sup> 1 Цар. 18, 20.

щины, въ силу которой женихъ и невѣста до самаго брака не могли знать другъ друга, между тѣмъ какъ родителямъ ихъ извѣстны индивидуальныя особенности сыновей и дочерей, представляющія необходимое условіе для удачнаго выбора <sup>1)</sup>. Снисхожденіе же родителей къ наклонности и желанію дѣтей объясняется не меньшимъ уваженіемъ Евреевъ къ браку, какъ нравственному союзу, основанному на внутренней свободной любви между супругами. Проникнутый такимъ уваженіемъ къ брачному союзу, Премудрый высказываетъ сужденіе: „домъ и имѣніе—наслѣдство отъ родителей, а разумная жена отъ Господа“ <sup>2)</sup>. Даже нѣкоторые изъ такихъ ученыхъ, которые настаиваютъ на существованіи у Израильтянъ купли женъ <sup>3)</sup>, принуждены сознаться, что „было бы ошибкою думать, будто заключеніе израильскаго брака являлось исключительнымъ дѣломъ произвола со стороны родителей обручающихся“. Въ предоставленіи права израильскимъ юношамъ и дѣвицамъ на брачный выборъ, подтвержденный согласіемъ родителей, они усматриваютъ воздѣйствіе „здоровыхъ обычаевъ номадовъ“ <sup>4)</sup>.

При выборѣ жены, кромѣ рассмотрѣнныхъ нами въ своемъ мѣстѣ брачныхъ запрещеній (смѣшанные браки, браки съ близкими родственниками и др.), другихъ ограниченій не полагалось, такъ-какъ значительной разницы въ состояніяхъ или образованіи, вслѣдствіе которой обыкновенно бываютъ неравные браки, не существовало <sup>5)</sup>.

Въ кодексѣ древнееврейскаго преданія находимъ довольно серьезные совѣты касательно брачнаго выбора, отвѣчающіе нравственному достоинству брака. Внутреннее свободное рас-

<sup>1)</sup> Alloli, Polit. häusl. und relig. Altertümer der Hebräer, Abschn. II, Kap. I, § 109.

<sup>2)</sup> Притч. 19, 14.

<sup>3)</sup> Hanp. Stade, Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 382—3.

<sup>4)</sup> Ср. Быт. 29. Исх. 2, 16.

<sup>5)</sup> Michaelis, Mos. R. Th. II, § 99.

положеніе, которое полагаетъ основу доброй семейной жизни,— вотъ что, по Талмуду, должно служить единственнымъ мотивомъ, опредѣляющимъ брачный выборъ <sup>1)</sup>. Это находится въ согласіи съ словами I. Флавія <sup>2)</sup>: „союзъ мужа съ женою, въ который они вступаютъ по склонности... нашъ законъ похваляетъ“. „Кто, учить р. Акиба, заключаетъ бракъ съ личностію недостойною, тотъ нарушаетъ слѣдующія пять заповѣдей: 1) не мсти себѣ <sup>3)</sup>; 2) не носи въ себѣ грѣха <sup>4)</sup>; 3) не враждуй на брата въ сердцѣ своемъ <sup>5)</sup>; 4) люби ближняго своего, какъ самого себя <sup>6)</sup>; 5) братъ твой пусть живѣтъ съ тобою <sup>7)</sup>,— хотя бы, заключаетъ раввинъ, вслѣдствіе несходства въ вашихъ характерахъ, произошла и ссора, ускоряющая смерть“ <sup>8)</sup>. Различается четыре класса людей въ отношеніи къ брачному выбору: одни, очень многіе, женятся по чувственной страсти, другіе—ради денегъ, третьи—изъ-за почестей, а четвертые вступаютъ въ бракъ по чистому побужденію—исполнить волю Божію. Заключающій бракъ по страсти производитъ неблагонаправленное потомство,—ради денегъ—впадаетъ въ нищету,—изъ соображеній чести—не долго будетъ пользоваться ею,—по чистому побужденію—будетъ имѣть хорошихъ дѣтей <sup>9)</sup>. Вообще же талмудисты совѣтовали брать жену изъ такой семьи, въ которой не было запрещенныхъ браковъ <sup>10)</sup>, и принимать во вниманіе свойства характера братьевъ невѣсты <sup>11)</sup>. Рекомендовалось не жениться въ семействахъ, въ которыхъ рождаются дѣти,

<sup>1)</sup> Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 730. Not.

<sup>2)</sup> Ant. II, 24.

<sup>3)</sup> Kiddusch. см. Hamburger, R. E. W., s. 1028.

<sup>4)</sup> Ср. Лев. 19, 8.

<sup>5)</sup> ст. 17.

<sup>6)</sup> ст. 18.

<sup>7)</sup> 25, 36.

<sup>8)</sup> Hamburger, i. c.

<sup>9)</sup> Hamburger, s. 129.

<sup>10)</sup> Baba bathra 78 ibid.

<sup>11)</sup> Ketuboth III, см. Zschokke, Weib in alt. T s. 72.



одержимыя проказой, заразой, эпилепсіей и т. п. болѣзнями, въ предположеніи, что эти болѣзни наслѣдственны. Въ періодъ книжничества особенно цѣнились женихи книжные<sup>1)</sup>; поэтому саященническія семейства имѣли обыкновение заключать браки между собою. Такимъ образомъ древніе Евреи въ своемъ брачномъ обычаѣ не уступали даже Грекамъ, которые, какъ мы имѣли случай замѣтить, сыновьямъ давали свободу въ брачномъ выборѣ, хотя иногда и ограничивали ея волею родителей, что извѣстно, напр., объ Ахиллесѣ, который предоставилъ своему отцу Пелею право выбрать ему жену между тремя дочерьми Агамемнона, дочерей же, наоборотъ, ставили въ полную зависимость въ этомъ отношеніи отъ родныхъ<sup>2)</sup>. Что касается Римлянъ, то, какъ намъ извѣстно, у нихъ не только дочери, но и сыновья и даже внуки въ брачныхъ дѣлахъ безусловно подчинялись отцовской власти, которая, впрочемъ, со времени имперіи была ослаблена. Согласіе отца семейства на бракъ давалось въ формѣ повелѣнія, отличавшагося отъ простаго соизволенія<sup>3)</sup>. Магометане, унаслѣдовавшіе преданія древнихъ Арабовъ, выдають своихъ несовершеннолѣтнихъ дочерей, безъ согласія послѣднихъ; при чемъ онѣ не видятъ своихъ мужей до самаго брака. Совершеннолѣтнія же дочери у Арабовъ не могутъ быть принуждены къ браку, а сами выбираютъ мужей<sup>4)</sup>.

Послѣ выбора невѣсты слѣдовало самое заключеніе брака, которое представляло въ своемъ совершеніи собственно два

<sup>1)</sup> Кто выдаетъ свою дочь за книжника, тотъ, по Талмуду, вступающъ въ свойство съ самимъ божествомъ (Ketuboth, III. Zschokke, l. c.). Бракъ между дочерью законника и идиотомъ не можетъ быть счастливъ (Kiddusch. 70 idid.). Въ отношеніи къ браку дѣвicy съ неграмотнымъ существовала поговорка: „что будетъ изъ благородной вѣтви виноградной лозы, привитой къ суку тернового куста“? (Hamburger, s. 1028).

<sup>2)</sup> Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. Rom, s. 299.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Унгерь, Бракъ въ его всемірно-истор. развитіи, стр. 45.

последовательныхъ и весьма различныхъ между собой акта:  
1) обрученіе и 2) бракосочетаніе.

Опредѣленій относительно обрученія (שׁוֹטֵן) не находимъ въ законѣ. Нѣкоторыя указанія на него встрѣчаемъ только въ общемъ древнемъ правѣ. Насколько можно судить по фактамъ этого права, совершеніе обрученія въ древнѣйшее время носило на себѣ печать истинно патріархальной простоты, чуждой всякихъ формальностей. Полная такой простоты картина обрученія Исаака съ Ревеккой служитъ типическимъ выраженіемъ порядка совершенія обрученія въ библейскую пору израильской исторіи. Вотъ эта картина. По порученію Авраама, Эліезеръ съ богатыми дарами отправился въ далекую страну искать жену для Исаака. У одного колодца встрѣчаетъ онъ между женщинами „дѣвицу прекрасную видомъ, дѣву, которой не позналъ мужъ“. Онъ невольно обратилъ на нее вниманіе, попросилъ у нея напиться воды и, когда та оказалась настолько услужливой, что не только напоила его самого, но и начерпала воды для его верблюдовъ, то послѣ этого онъ уже не могъ выпустить ея изъ виду. Тутъ же подаривъ ей золотую серьгу, вѣсомъ полсикля, и два запястья на руки въ десять сиклей золота, онъ разспросилъ, чья она дочь, и есть ли у нихъ мѣсто для ночлега и, получивъ отъ удивленной и обрадованной его подарками дѣвушки отвѣтъ, что „у нихъ много соломы и корму, и есть мѣсто для ночлега“, отправился въ домъ отца ея и здѣсь сейчасъ-же высказалъ свое желаніе. Родители и братъ дѣвицы, видя серьезность порученія раба, а равно и богатство его господина, ничего не жалѣющаго для своего любимаго сына, согласились на бракъ; спросили Ревекку, согласна ли она? и когда та выразила свое полное согласіе и снова получила въ подарокъ золотыя и серебряныя вещи и одежды,—обручальный актъ былъ заключенъ. Родители и братъ невесты также получили подарки, причемъ хотѣли было поддержать у себя въ домѣ Ревекку „дней хотя десять“, но такъ какъ рабу нельзя

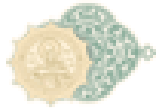
было медлить <sup>1)</sup>, то они, распростившись съ дѣвицею, съ благословеніемъ отпустили её съ Эліезеромъ, кормилицей и нѣсколькими служанками въ далѣкій путь <sup>2)</sup>. Судя по этой картинѣ, можно составить себѣ представленіе о характерѣ и порядкѣ совершенія обрученія. Оно состояло въ томъ, что невѣста принимала предложеніе, сдѣланное ей другомъ жениха или законнымъ представителемъ отъ имени жениха; родители и братъ соглашались на бракъ дѣвицы, и женихъ подносилъ невѣстѣ сговорный даръ и ея родителямъ и брату — подарки. Еще у колодца Эліезеръ даритъ Ревеккѣ серьгу и два запястья, частію чтобы заслужить ея расположеніе, частію въ благодарность за ея услугу, потомъ, переговоривъ съ родителями и братомъ и получивъ ихъ согласіе, онъ отъ имени Исаака приносить невѣстѣ уже формальные и болѣе цѣнные подарки, а менѣе цѣнные даетъ матери и брату невѣсты. Подарки эти носили различныя названія: тѣ, которые давались невѣстѣ, назывались קנין — *вѣно*, а предлагаемые родственникамъ תתן <sup>3)</sup>, соб. подарокъ. Сихемъ, хотѣвшій жениться на дочери Іакова, говоритъ: „назначьте самое богатое вѣно (קנין) и дары (תתן = תתן)“, т. е. брачный даръ невѣстѣ и подарки ея родственникамъ. Послѣдніе имѣли второстепенное значеніе. Большее значеніе имѣло вѣно или *монар*. Мнѣнія изслѣдователей расходятся относительно значенія *монар* <sup>4)</sup>:

<sup>1)</sup> Онъ торопился въ обратный путь, зная, какъ Авраамъ считалъ дни его отсутствія и ожидалъ извѣстій объ успѣхѣ исполненія данного ему порученія; самый успѣхъ его дѣла не позволялъ ему медлить.

<sup>2)</sup> Быт. 24, 1—61.

<sup>3)</sup> Ст. 53.

<sup>4)</sup> Существует нѣсколько этимологическихъ объясненій слова קנין. Тѣ, которые видятъ въ этомъ словѣ „покупную сумму“ (Михаэлисъ, *Mos. Recht*, Th. II, § 85, 89; Ваверъ, *Bibl. R. W. S.* 296—7; Аллионъ, *Polit. haush. u. relig. Altertümer der hebräer*, Abschn. I, Kap. 1, § 106—7, S. 60; Майеръ, *Recht. Israelit. Ath. u. Rom.*, S. 325—7; Янъ, *Bibl. Archäologie*, s. 247, 250; Штраде, *Geschichte Volkes Israel*, Bd. I, s. 381—2), отождествляютъ глаголь קנה (Исх. 22, 15) съ встрѣчающеюся въ формѣ קנה основною קנה, которую, для



одни полагаютъ, что это цѣна, уплачиваемая отцу за продажу его дочери; другіе, напротивъ, видятъ въ немъ въ собственномъ смыслѣ подарокъ отъ жениха невѣстѣ. Въ виду того, что то или другое рѣшеніе этого вопроса можетъ бросить совершенно иной свѣтъ на общій характеръ и форму заключенія обрученія въ еврейскомъ народѣ, считаемъ необходимымъ остановиться на разсмотрѣніи спорнаго вопроса.

того, чтобы усилить значеніе покупать, въ свою очередь сопоставляютъ съ глаголомъ מָכַר — продавать. Но такое объясненіе слова *moḥar* неосновательно уже потому, что מָכַר, въ формѣ котораго случается מָכַרְתִּי, имѣть главное значеніе мѣны, замѣны, а не купли. Въ такомъ случаѣ *moḥar* будетъ скорѣе подаркомъ, имѣвшимъ мѣсто при „мѣнѣ“ брачныхъ обѣщаній, и слѣд. значеніе купчей цѣны здѣсь терлется. Употребительное въ древности выраженіе въ значеніи купить, покупать מָכַרְתָּ לְפָנַי לְפָנַי во время Авраама означало слугъ, приобретенныхъ за деньги (Быт. 17, 23). Въ Ос. 3, 2, гдѣ говорится о куплѣ „блудницы, прелюбодѣйствующей отъ мужа“, на какое-то мѣсто ссылаются въ доказательство существованія у Евреевъ купли женъ, употребленъ глаголъ מָכַרְתִּי совершенно другого корня съ מָכַר. Однако „обрученіе“ ни гдѣ не поставляется въ связь съ этими словами, какъ не связывается оно и съ מָכַר; слѣдовательно, оно не соединяется ни съ однимъ словомъ, навѣрное или только предположительно означающимъ покупать. Далѣе, — Заальшутцъ (Mos. R. s. 736. Archäologie Hebräer, Th. II, кр. 61, § 5) производитъ *moḥar* отъ глагола מָחַד — спѣшить, торопиться (Быт. 18, 6); потому оно будетъ значить подарокъ съ побочнымъ понятіемъ поспѣшнаго поднесенія его, потому что, по замѣчанію исследователя, существовалъ обычай подносить подарки непосредственно послѣ полученнаго обѣщанія, какъ это открывается изъ примѣра Эліезера, который сейчасъ же, по полученіи согласія, прежде чѣмъ успѣлъ сѣсть за столъ, взялъ подарки и пошелъ (Быт. 24, 53; см. 52 ст.). Когда невѣста изъявила согласіе на бракъ, то, по словамъ Заальшутца, законы вѣжливости и любви, равно какъ и обычай, не могли простить жениху, если онъ, хотя одно мгновеніе, медлитъ засвидѣтельствовать полную взаимность поднесеніемъ своей невѣстѣ брачнаго подарка. Нельзя не видѣть, что такое толкованіе разбираемаго слова отзывается нѣкоторою искусственностію. Едва ли также можно согласиться съ Штуббе (Ehe im alt. T. S. 20), который, сопоставляя *moḥar* съ מָחַד — завтра, утро (завтра), понимаетъ его въ смыслѣ нѣмецкаго Morgengabe, т. е. утренняго дара, о которомъ Тацитъ говоритъ: *dotem non uxori marito, sed uxori maritus offert* (De moribus Germanorum, ср. 18). Если у другихъ народовъ было въ обычаѣ давать подарокъ юной женѣ въ первое утро послѣ бракосочетанія, то нельзя допустить существованія этого обычая у Евреевъ. Еще менѣе вѣроятно предполо-

Исслѣдователи, выходя изъ своего представленія о *moħar*, какъ о покупной суммѣ, за которую женихъ приобрѣталъ отъ отца дочь—невѣсту, дѣлають общее заключеніе, что у Евреевъ существовала купля женъ. Каждый израильтянинъ, по ихъ мнѣнію, долженъ былъ купить себѣ жену у ея родителей или родственниковъ. Въ подтвержденіе своего мнѣнія они ссылаются на примѣры другихъ народовъ древности и нѣкоторые библейскіе факты, указывающіе будто бы на существованіе у Евреевъ обычая купли женъ. Такъ указываютъ на примѣры Римлянъ, заключавшихъ иногда бракъ по формѣ-*coemptio*, Арабовъ, Сирійцевъ, древнихъ Германцевъ <sup>1)</sup>, которые платили за женъ деньги соотвѣтственно ихъ красотѣ, молодости и способности къ дѣторожденію <sup>2)</sup>. Въ особенности распространенъ былъ обычай купли женъ у Вавилонянъ, ежегодно продавав-

женіе Заальшутца (*Archäologie Hebräer*, Th. II, кр. 61, § 6), будто бы *moħar* подносился отцу невесты въ качествѣ „утренняго дара“, которымъ новобрачный на другой день послѣ заключенія брака выражалъ своему тестю признательность и тѣмъ констатировалъ дѣйствительность молодой жены, что могло имѣть важное значеніе для будущаго. Не говоря уже о томъ, что довольно странно предлагать два совершенно различныхъ объясненія касательно одного и того же предмета, какъ это дѣлаетъ Заальшутцъ въ отношенія къ рассматриваемому слову (*moħar* есть подарокъ невестѣ съ побочнымъ понятіемъ поспѣшнаго поднесенія ей и въ тоже время—утренній даръ тестю), предположеніе это не основательно уже потому, что *moħar* подносился женихомъ не тестю, а самой невестѣ. Наконецъ, по Кейлю (Руковод. къ Библи. Арх. ч. II, стр. 85) и Цшокеу (*Weib im alt. T. S.* 57), *moħar* (подобно арабск. *mahr*, означающему: *dos vel donum sponsalium, quod futurae uxore promittitur*, отъ основы *mahara*, *scripsit dotem donumve sponsale mulieri*, и сирійск. *mohr, dotem dedit*) значить „подарокъ невестѣ“, который женихъ, послѣ полученнаго согласія, давалъ своей избранницѣ, а не родителямъ или родственникамъ, равно какъ глаголѣ נָתַן имѣеть значеніе „давать подарокъ невестѣ“, а съ вин. лица „приобрѣтать чрезъ даръ невесту“. Последнее объясненіе наиболѣе вѣрное, такъ какъ во всѣхъ 3 мѣстахъ (Быт. 34, 12. Исх. 22, 16, 17. 1 Ц. 18, 25), въ которыхъ встрѣчается *moħar*, оно не имѣетъ иного значенія.

<sup>1)</sup> Тацитъ. *Germ.* кр. 18.

<sup>2)</sup> Michaelis, *Mos. R. Th.* II, § 85. Winer, *R. W.* s. 296. Zschokke *Weib. in alt. T.*, s. 57.



шихъ дѣвушекъ на торговомъ рынкѣ <sup>1)</sup>). Но если у языческихъ народовъ и было въ обычаѣ покупать женъ, то изъ этого еще нельзя заключать, что и у Евреевъ непременно было тоже. У большей части древнихъ язычниковъ обычай купли женъ обусловливался ихъ взглядомъ на женщину, какъ на существо неравное по происхожденію и правамъ съ мужчиной и потому обязанное находиться въ постоянной зависимости отъ него. Кромѣ того, причина такого обычая коренилась—что весьма вѣроятно—въ недостаткѣ у этихъ народовъ женщинъ, при практиковавшейся у нихъ въ широкихъ размѣрахъ полигаміи, тѣмъ болѣе, что женщины во время войны обыкновенно захватывались въ плѣнъ, а корыстолюбіе отцовъ побуждало заботиться о томъ, чтобы извлечь какъ можно больше выгоды изъ замужества своихъ дочерей. Но ни мрачнаго воззрѣнія на женщину, ни меньшаго сравнительно съ мужчинами числа женщинъ нельзя признать вѣрнымъ по отношенію къ народу избранному. Исторія Евреевъ нисколько не уполномочиваетъ насъ къ признанію ни того, ни другого <sup>2)</sup>).

Въ доказательство существованія у Израилѣянъ купли женъ изслѣдователи ссылаются, далѣе, на нѣкоторые библейскіе факты, дающіе поводъ къ такому предположенію. 1) Дочери Лавана жалуются на то, что отецъ продалъ ихъ, воспользовавшись 14-ти лѣтнею работою за нихъ Іакова <sup>3)</sup>; 2) Сихемъ предлагаетъ отцу и братьямъ любимой имъ дѣвушки самое большое вѣно (נָתַן) и дары (תָּבָה), лишь бы они отдали ее за него <sup>4)</sup>; Саулъ требуетъ за свою дочь Мелхолу вмѣсто уплаты молагъ, сто краеобрѣзаній филистимскихъ <sup>5)</sup>; Осія платитъ за свою жену „15 сребренниковъ, хомеръ ячменя и пол-

<sup>1)</sup> Геродотъ 1. 196. Страб. 745.

<sup>2)</sup> Купля не имѣетъ ничего общаго съ свободными женщинами Евреевъ.

<sup>3)</sup> Быт. 31, 15, 16.

<sup>4)</sup> 34, 12.

<sup>5)</sup> 1 Ц. 18, 25.

хомера-ячменя“<sup>1)</sup>. Законодатель издалъ постановленіе, по которому лицо, лишившее дѣвицу дѣвственности, не только обязано было взять её замужъ, если этого хртѣль отецъ, но и заплатить еще послѣднему *покупную сумму денегъ*, причеиъ точно опредѣляетъ эту сумму *въ 50 сиклей серебра*<sup>2)</sup>.—Но, какъ замѣчаетъ Заальшутцъ<sup>3)</sup>, „все это не трудно опровергнуть“.

Прежде всего касательно жалобы дочерей Лавана: „не за чужихъ ли онъ насъ почитаетъ? ибо онъ продалъ насъ“, нужно сказать, что она не можетъ служить подтвержденіемъ мнѣнія о существованіи у Евреевъ обычая купли женъ. Напротивъ, жалоба эта показываетъ, что Лаванъ, продавая своихъ дочерей, поступаетъ съ ними не какъ съ своими дочерьми, но какъ бы съ чужими (т. е. съ служанками), которыхъ однихъ только было въ обычаѣ—и то въ крайнемъ случаѣ—продавать мужьямъ; коль скоро же онъ поступилъ съ ними такимъ образомъ, долженъ отдать имъ купчую цѣну въ приданное<sup>4)</sup>. Изъ жалобы дочерей Лавана видно, что послѣдній руководился при этомъ не обычаемъ<sup>5)</sup>, а низкою страстью корыстолюбія, злоупотребивъ любовью жениха для своей пользы. Изъ разсчитываемаго мѣста кн. Бытія даже Михаалисъ<sup>6)</sup> принужденъ вывести заключеніе, что не всѣ жены покупались и что у Евреевъ существовалъ и другой родъ замужества помимо продажи.

Исторія сватовства Сихема и бракосочетанія Давида съ Мелхолой также не идетъ для доказательства купли женъ, какъ еврейскаго обычая, потому что здѣсь говорится не о по-

<sup>1)</sup> 3, 1, 2.

<sup>2)</sup> Исх. 22, 16, 17. Втор. 22, 28—9.

<sup>3)</sup> Mos. R. Th. II, s. 733.

<sup>4)</sup> Hengstenberg, Geschichte Reiches Gottes unter Alten Bunde, Period. I, s. 213.

<sup>5)</sup> Известно, что Ревекка отдана была Исааку Ваауилоиъ безъ покупной платы (Быт. 24).

<sup>6)</sup> Mos. R. Th. II, § 86.

купной цѣнѣ, а объ обычныхъ подаркахъ невѣстѣ и родственникамъ. Что это такъ, ясно видно изъ сопоставленія этихъ извѣстій съ повѣствованіемъ объ обрученіи Исаака съ Ревеккой, гдѣ Эліезеръ, послѣ полученнаго обѣщанія, даетъ Ревеккѣ, какъ невѣстѣ, подарки, состоявшіе преимущественно изъ одежды и украшеній, вмѣстѣ съ подарками ея роднымъ (פָּתִיחַ=פָּתַח) <sup>1)</sup>; при этомъ отецъ невѣсты не получаетъ подарка, а это, быть можетъ, имѣло тотъ смыслъ, что его согласія на бракъ не должно считать купленнымъ за деньги <sup>2)</sup>. Но исторія Сихема и Давида не подтверждаетъ мнѣнія изслѣдователей о тонар, какъ покупной цѣнѣ, и помимо своего отношенія къ разсказу объ обрученіи Исаака. Въ самомъ дѣлѣ,—сватовство Сихема исключительное, такъ какъ онъ богатыми подарками хотѣлъ, между прочимъ, загладить безчестіе, нанесенное имъ Динѣ <sup>3)</sup>. А исторія Давида показываетъ, какъ мало отождествлялось вѣно съ покупною цѣной, и что женихъ могъ думать о немъ и тамъ, гдѣ не могло быть и рѣчи о продажѣ дочери. Саулъ обѣщалъ выдать свою дочь за побѣдителя Голиава <sup>4)</sup>; но она противозаконно выдана была за другого <sup>5)</sup>. Вмѣсто нея царь предложилъ Давиду меньшую свою дочь <sup>6)</sup>. Давидъ сомнѣвается въ предложеніи Саула, ссылаясь на свою бѣдность <sup>7)</sup>. Что Давидъ этимъ хотѣлъ показать не иное что, какъ невозможность представить царственной невѣстѣ достаточный свадебный подарокъ,—это очевидно изъ отвѣта Саула, который прощаетъ ему тонар и вмѣсто этого требуетъ отъ него извѣстнаго геройскаго подвига <sup>8)</sup>.

Несостоятельно и указаніе изслѣдователей на пророка

<sup>1)</sup> Быт. 24, 53.

<sup>2)</sup> Saalschutz, Archäologie der Hebräer, Th. II, Kr. 61, § 4.

<sup>3)</sup> Быт. 34, 2, 7, 11—13.

<sup>4)</sup> 1 Цар. 17, 25.

<sup>5)</sup> 18, 19.

<sup>6)</sup> Ст. 21.

<sup>7)</sup> Ст. 23.

<sup>8)</sup> Ст. 25.



Осію, который, по божественному повелѣнію, покупаетъ себѣ жену за опредѣленную цѣну. Ибо здѣсь, во—первыхъ, говорится о блудницѣ, прелюбодѣйствовавшей отъ мужа, — вслѣдствіе чего въ данномъ случаѣ не могло и быть брака <sup>1)</sup>; во—вторыхъ, деньги отдаются въ руки ей, а не ея отцу, и тѣмъ самымъ перестаютъ быть покупною цѣною въ собственномъ смыслѣ; въ третьихъ, сумма передается ей, какъ наемная плата за сожителство съ однимъ и тѣмъ же мужемъ въ теченіе опредѣленнаго времени. Наконецъ, это совершенно единственное мѣсто недостаточно для заключенія, что будто-бы у Израильтянъ существовалъ обычай купли женъ. Единственный случай продажи (גָּמַל) имѣлъ мѣсто, когда отецъ продавалъ свою дочь въ рабыни-наложницы <sup>2)</sup>. Даже у позднѣйшихъ книжниковъ, у которыхъ передача денегъ или другой цѣнности служила одною изъ формъ обрученія, не было рѣчи о куплѣ [жены, и подарокъ передавался самой невѣстѣ <sup>3)</sup>].

Что касается, наконецъ, мѣстъ Исх. 22, 16, 17 и Втор. 22, 28—9, гдѣ говорится о суммѣ денегъ, которую оболести-

---

<sup>1)</sup> Ос. 3, 1, 2. Толкователи (см. Zschokke Bibl. Frauen, s. 291) не согласны между собой въ пониманіи факта сожителства Осіи съ блудницей. Халдейскій переводъ, оригеновская школа, нѣкоторые раввины (напр. Кимхи) настаиваютъ на чисто визионерномъ, внутреннемъ характерѣ этого событія. Большинство новыхъ протестантскихъ экзегетовъ понимаютъ его въ смыслѣ параболы или аллегоріи. Наконецъ, церковные писатели видятъ въ сожителствѣ пророка съ блудницей дѣйствительный, историческій фактъ. Такъ Θεодоритъ (In Os. ср. 1) удивляется смѣлости тѣхъ, которые утверждаютъ, будто этого факта въ дѣйствительности не было. Бл. Августинъ (Contr. Faust. l. 22, ср. 80 и de doct. shrift. l. 3. ср. 12) защищаетъ историческій характеръ событія слѣдующ. образомъ. Quid adversum est clementiae veritatis? quid inimicum fidei christianae? si meretrix relicta fornicatione in castum conjugem commutetur. Послѣднему взгляду должно дать предпочтеніе; на это уполномочиваетъ насъ простой объективный смыслъ свящ. разсказа и то обстоятельство, что символическими дѣйствіями пророки пользовались какъ однимъ изъ важныхъ способовъ для выполненія своего призванія.

<sup>2)</sup> Исх. 21, 7.

<sup>3)</sup> Saalschütz, Mos. R. Th. II, s. 736.



тель, по закону, долженъ уплатить отцу изнасилованной дочери, то и здѣсь не говорится о покупной цѣнѣ. Первое изъ этихъ мѣстъ читается такъ: „если обольститъ кто дѣвицу необрученную и преспить съ нею, пусть дастъ ей вѣно (כֶּתֶר), (и возьметъ её) себѣ въ жену. А если отецъ не согласится выдать её за него; пусть заплатитъ (отцу) „столько“ серебра, сколько „полагается“ на вѣно дѣвицамъ (בְּכֶתֶר הַבָּתּוּלִים)“. Игакъ, въ первомъ случаѣ обольститель долженъ былъ пріобрѣсть дѣвицу въ жены чрезъ уплату суммы, соотвѣтствующей цѣнѣ обычнаго подарка невѣстѣ, при исканіи ея руки; въ послѣднемъ же онъ обязанъ былъ заплатить отцу соблазнѣнной известное количество денегъ, сообразно достоинству брачнаго подарка, но не какъ плату за дочь, которой онъ не получалъ въ жены, а въ качествѣ штрафа за причиненный отцу позоръ. Что въ этомъ случаѣ деньги платились отцу, это видно изъ второго указаннаго нами мѣста, которое читается такъ: „если кто-нибудь встрѣтится съ дѣвицею необрученною, и схватить её, и ляжетъ съ нею, и застанутъ ихъ: то лежавшій съ нею долженъ дать отцу отроковицы пятьдесятъ (сиклей) серебра, а она пусть будетъ его женою, потому—что онъ опорочилъ её; во всю жизнь свою онъ не можетъ развестись съ нею“. И здѣсь опять таки говорится не о покупной цѣнѣ, за которую соблазнитель пріобрѣталъ отъ отца дочь себѣ въ жены, а о цени за нанесенное отцу безчестіе.

Въ противоположность разсмотрѣннымъ библейскимъ фактамъ есть многіе примѣры, „которые, какъ замѣчаетъ Заальшутцъ <sup>1)</sup>, исключаютъ всякую мысль о куплѣ женъ. Исторія Ревекки, дочери Халева (I. Нав. 15, 15 и д.), Мелхолы (I цр. 18, 25) и др., показываетъ, что для законности брака передача суммы денегъ или иной цѣнности была не необходима. Да и вообще, продолжаетъ онъ, нѣтъ такого примѣра, который указывалъ бы на куплю женъ, какъ на нормальное явле-

<sup>1)</sup> Моэ. Recht, Th. II, s. 732.

ніе". Могаг, какъ видно изъ библ. фактовъ, предназначался и давался въ собственность самой невѣстѣ, которая потомъ съ нимъ входила и въ домъ своего мужа. Но можно ли сказать, что невѣста была покупаема, когда-то, что давалъ женихъ, было подаркомъ собственно ей? Это было бы такъ же ошибочно, какъ было бы ошибкою говорить о куплѣ мужей современными женщинами посредствомъ приданнаго <sup>1)</sup>. Наконецъ, противъ купли женъ можно возразить и то, что сумма денегъ, даваемая женихомъ невѣстѣ, не была настолько велика, чтобы могла служить платой за человѣка.

Отвергая существованіе у Евреевъ купли женъ, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, не можемъ согласиться съ мнѣніемъ Михаэлиса <sup>2)</sup>, что еврейскія жены дѣлились на купленныхъ и некупленныхъ, изъ которыхъ послѣднія имѣли несравненно больше правъ, чѣмъ первыя. Для этого достаточно сослаться на Мелхолу, жену Давида, которая, не смотря на то, что была приобрѣтена, благодаря извѣстному военному подвигу своего мужа, показывала себя вполнѣ самостоятельною <sup>3)</sup>, по крайней мѣрѣ, не менѣе самостоятельною, чѣмъ Сарра, приобрѣтенная Авраамомъ безъ всякихъ подарковъ съ его стороны <sup>4)</sup>.

Такимъ образомъ вѣно или шогар было въ собственномъ смыслѣ подаркомъ отъ жениха невѣстѣ и назначалось для того, чтобы дать возможность невѣстѣ явиться въ домъ мужа въ лучшей брачной одеждѣ. По крайней мѣрѣ такое назначеніе имѣли подарки Элїезера, состоявшіе главнымъ образомъ въ одеждахъ и украшеніяхъ. По восточному обычаю вообще нельзя было безъ подарковъ подходить къ личности, которой желали засвидѣтельствовать уваженіе <sup>5)</sup>. Въ этомъ случаѣ подарки были

<sup>1)</sup> Mos. Recht, Th. II, s. 736—7.

<sup>2)</sup> Mos. R. Th. II. § 86. 88.

<sup>3)</sup> 1 Цар. 18, 25 и д. ср. 2 Ц. 6, 20—22.

<sup>4)</sup> Быт. 11, 29. ср. 21, 9—12.

<sup>5)</sup> Saalschutz, Archäologie Hebräer. Th. II, кр. 61, § 45.

обычнымъ выраженіемъ вѣжливости и почтенія. Такое же значеніе прежде всего имѣлъ подарокъ невѣстѣ; затѣмъ, когда онъ былъ принятъ ею, онъ выражалъ собой отвѣтное согласіе невѣсты на бракъ. Подарокъ, которымъ свидѣтельствовали на востокѣ уваженіе къ кому-либо, конечно, долженъ быть болѣе или менѣе цѣннымъ (хотя и не настолько, чтобы могъ служить платой за человѣка), потому—что въ противномъ случаѣ имъ можно было лишь нанести оскорбленіе. У Евреевъ брачный подарокъ соразмѣрялся (особенно въ послѣдующее за патриархальнымъ время) съ положеніемъ невѣсты; бѣднякъ, поэтому, не могъ рассчитывать жениться на дочери богатыхъ родителей. Когда слуги Саула, потайному внушенію самого царя, совѣтовали Давиду просить руки царской дочери, онъ имъ отвѣчалъ: „развѣ легко кажется вамъ быть зятемъ царя? Я человѣкъ бѣдный и незначительный“ <sup>1)</sup>. На востокѣ имѣли обыкновение вести предварительные переговоры о подаркахъ, подносимыхъ при оффиціальныхъ визитахъ, и, подъ предлогомъ, что переговоры ведутся только для этикета, верѣдко наблюдали при этомъ и пользу въ собственномъ смыслѣ <sup>2)</sup>. Хотя примѣра этому въ собственно еврейской исторіи нельзя найти, однако хананитянинъ Сихемъ рассчитываетъ побудить братьевъ Дины дать согласіе на бракъ его съ соблазненною имъ сестрою ихъ такимъ предложеніемъ: „назначьте самое большое вѣно и дары; я дамъ, что ни скажете мнѣ“ <sup>3)</sup>. Нѣтъ сомнѣнія, что дача вѣна не была безусловно обязательна; можно было жениться на дѣвицѣ, не подаривъ ничего ни ей, ни ея роднымъ <sup>4)</sup>. Мало того,—въ св. Писаніи встрѣчаются примѣры, когда богатый тесть,—чтобы не поставить въ затруднительное положеніе несостоятельнаго жениха, не только не требовалъ отъ него брачнаго подарка для своей дочери, но еще самъ

---

<sup>1)</sup> 1 Ц

<sup>2)</sup> Saa

<sup>3)</sup> Быт

<sup>4)</sup> 11,



давалъ за нею богатое приданное, требуя за это отъ жениха какого -нибудь геройскаго подвига. Это извѣстно изъ примѣра Гоѡніила, женившася на Ахсѣ, дочери Халева <sup>1)</sup>. Послѣдній обѣщалъ выдать дочь свою за того, кто, вмѣсто подарка невѣстѣ, покоритъ Давиръ или Кириао-Сеферъ. Это предложеніе исполнилъ его племянникъ, храбрый Гоѡніиль, одинъ изъ первыхъ судей. Халевъ выдалъ за него дочь, надѣливъ еѣ при этомъ землею; но въ подаренномъ владѣніи недоставало того, что въ особенности цѣнится на востокѣ—воды. Молодая чета собиралась оставить Халева, чтобы жить самостоятельно. Ахса начала побуждать своего мужа, чтобы онъ выпросилъ у ея отца источниковъ, сосѣднихъ съ ихъ землею <sup>2)</sup>. Можетъ быть Гоѡніиль не захотѣлъ исполнить просьбы своей жены, или Халевъ не уступилъ настоянію зятя—только новобрачные собрались въ путь, и Ахса, сѣдя уже на ослѣ, вдругъ обратилась къ отцу. „Что тебѣ?“ спросилъ еѣ Халевъ, удивленный. „Дай мнѣ благословеніе; ты далъ мнѣ землю полуденную; дай мнѣ и источники водъ“, отвѣчала ему дочь. Халевъ исполнилъ ея просьбу: „и далъ онъ ей источники верхніе и источники нижніе“. Земля и источники, данные этой молодой женщинѣ, по случаю ея брака, были ничѣмъ инымъ, какъ приданнымъ, назначеннымъ Халевомъ своей дочери. Приданное давали за дочерьми богатыхъ и знатныхъ семействъ еще прежде, въ патриархальное время; это мы видимъ изъ примѣра Ревекки, которую родные отпустили въ домъ жениха съ ея кормилицей <sup>3)</sup>, изъ примѣра Ліи и Рахили, которымъ Лаванъ далъ ихъ слуганокъ <sup>4)</sup>. Объ этомъ же, кажется, можно заключить и изъ словъ Рахили и Ліи, сказанныхъ Іакову въ негодованіи на своего отца: „есть ли намъ еще доля и наслѣдство въ домѣ

<sup>1)</sup> I. Нав. 15, 16—17. ср. Суд. 1, 13—14.

<sup>2)</sup> По другому мѣсту. Гоѡніиль научилъ ее просить у отца поле.

<sup>3)</sup> Быт. 24, 59.

<sup>4)</sup> 29, 24, 29.



отца нашего! Не за чужихъ ли онъ насъ почитаетъ? Ибо онъ... съѣлъ даже серебро наше" <sup>1)</sup>. Какъ бы то ни было, въ древнее время только въ исключительныхъ случаяхъ невѣста приносила приданное, при вступленіи въ домъ своего мужа; для того, чтобы получить въ приданное земельное владѣніе, нужна была со стороны дочери особая просьба къ отцу, какъ это было, напр., съ Асхой, потому—что, по закону, нельзя было давать дочерямъ земельного удѣла, если были сыновья, которые собственно являлись его наслѣдниками <sup>2)</sup>. Впослѣдствіи приданное стали давать чаще. Такъ, Фараонъ, взявши Газеръ, отдалъ его въ приданное своей дочери, сосватанной за Соломона <sup>3)</sup>. Сарра, дочь Рагуила, получаетъ богатое приданное отъ своихъ родителей <sup>4)</sup>.—Но продолжимъ рѣчь о библейскомъ обрученіи.

Это обрученіе было не только взаимнымъ изъявленіемъ согласія или обѣщанія на бракъ, фактическимъ выраженіемъ котораго служили подарки жениха невѣстѣ и ея роднымъ, но и формальнымъ обязательствомъ, каковое заключалъ, съ одной стороны, законный представитель отъ имени жениха, а съ другой—родные невѣсты. Оно давалось словесно и утверждалось клятвою <sup>5)</sup>. У Іезекіиля воспроизводится приблизительно форма этой клятвы: „проходилъ я мимо тебя, и вотъ это было время твое, время любви; и простёръ я воскрилія ризъ моихъ на тебя, и покрылъ наготу твою, и поклялся тебѣ, и вступилъ въ союзъ съ тобою и ты стала моею“ <sup>6)</sup>. Обязательства въ новѣйшемъ смыслѣ слова, т. е. въ смыслѣ письменнаго документа, которымъ бы вѣно закрѣплялось за невѣстою, какъ собственность и обезпеченіе, мы не встрѣчаемъ до времени послѣ плѣна. Первый разъ видимъ такой документъ въ исторіи Товита, гдѣ Рагуиль, выдавая свою дочь

<sup>1)</sup> 31, 14, 15.

<sup>2)</sup> Чис. 27, 8 и д.

<sup>3)</sup> Цар. 9, 16.

<sup>4)</sup> Тов. 8, 21.

<sup>5)</sup> Притч. 2, 17. Малх. 2, 14, ср. Быт. 31, 50.

<sup>6)</sup> 16. 8.

замужъ, закрѣпилъ за нею половину своего имѣнія актомъ „написаннымъ и запечатаннымъ“ (συγγράφην); при этомъ, вручая молодому Тови Сарру, онъ сказалъ: „вотъ, по закону Моисееву, возьми ее“<sup>1)</sup>. Въ силу такого своего юридическаго характера обрученіе, по смыслу закона, было равносильно супружеству. Свящ. Писаніе называетъ обрученную прямо женой (זֵכֶן). На обрученную (זֵכֶן) <sup>2)</sup> смотрѣли какъ на дѣйствительную жену будущаго супруга. Она должна была сохранять свое цѣломудріе для жениха точно также, какъ и жена для мужа; невѣрность съ ея стороны считалась равною супружеской невѣрности и наказывалась смертію, которая должна была постигнуть, какъ кара за преступленіе, и соблазнителя. Обрученная, впрочемъ, наказывалась смертію только въ томъ случаѣ, когда была обольщена въ городѣ, гдѣ она легко могла спасти свою честь крикомъ о помощи, если же она была обезчещена на открытомъ полѣ, гдѣ ни на какую стороннюю помощь нельзя было разсчитывать, то въ такомъ случаѣ долженъ былъ умереть только обольститель, дѣвица же, какъ невинная, освобождалась отъ наказанія<sup>3)</sup>. Впрочемъ, въ случаѣ нецѣломудрія невѣсты женихъ могъ отказать отъ нея, давъ ей разводное письмо, если онъ не хотѣлъ, чтобы она подлежала смертной казни<sup>4)</sup>. Тайное нарушеніе цѣломудрія обрученной влекло дурныя послѣдствія какъ для нея, такъ и для ея отца уже въ день послѣ бракосочетанія<sup>5)</sup>.

По обычаю между обрученіемъ и бракосочетаніемъ полагался нѣкоторый промежутокъ времени<sup>6)</sup>. Въ патріархаль-

<sup>1)</sup> Тов. 7, 12, 13; 8, 21. Впрочемъ, здѣсь было собственно не вѣно, которое дается женихомъ, а приданное.

<sup>2)</sup> Отъ זֵכֶן—сосватать (жену), обручать (Втор. 20, 7). Этимологія этой глагольной формы (Рі отъ осн. זֵכֶן), употребляющейся фигурально о союзѣ Бога съ народомъ (Ос. 2, 19 и д), неопредѣлена; можетъ быть ее можно сопоставить съ греческ. ἀρσχω, ἀρσχω—имѣть склонность къ кому-либо.

<sup>3)</sup> Вг. 22, 23, 24, ср. Лев. 20, 10. Обольстившій же несобрученную не подлежалъ смерти, а только не могъ отказать отъ брака съ нею и завладѣть ею безъ согласія отца (Исх. 22, 16).

<sup>4)</sup> Мв. 1, 19.

<sup>5)</sup> Втор. 22, 21.

<sup>6)</sup> Jahn, Bibl. Archäologie, s. 250.

ное время назначалось всего нѣсколько дней, какъ это извѣстно изъ исторіи обрученія Исаака съ Ревеккой <sup>1)</sup>. Когда Эліезеръ просилъ родныхъ Ревекки отпустить его домой съ дѣвицей, предназначенной быть женою его господина Исаака, то мать и братъ ея стали просить и настаивать на томъ, чтобы она побыла съ ними еще дней хотя десять; настаивали они на этомъ, конечно, не изъ-за того только, чтобы отдалить время тяжелой разлуки съ дочерью и сестрою, но и въ силу обычая, который уже къ этому времени успѣлъ установить подобную отсрочку между обрученіемъ и бракосочетаніемъ, и которому, впрочемъ, ни „Эліезеръ, ни его господинъ еще не думали подчиняться“ <sup>2)</sup>. Есть указаніе, что и послѣ былъ въ обычаѣ промежутокъ между названными брачными актами. Іеремія, напр., предполагаетъ болѣе или менѣе продолжительное время состоянія обрученной невѣсты, когда говоритъ къ дочерямъ іерусалимскимъ отъ лица Господня: „я вспоминаю о дружествѣ юности твоей, о любви твоей, когда ты была невѣстою (תַּלְלִי)“ <sup>3)</sup>. Но и въ послѣдующее за патріархальнымъ время не всегда слѣдовали этому обычаю. Когда Давидъ, совершивъ извѣстный свой геройскій подвигъ, уплатилъ тѣмъ вѣно, Мелхола немедленно стала его женою <sup>4)</sup>. И еще прежде этого, Самсонъ устраиваетъ свой брачный пиръ сейчасъ же послѣ того, какъ отецъ сосваталъ ему филистимлянку <sup>5)</sup>. Во все промежуточное время между обрученіемъ и бракосочетаніемъ невѣста жила въ своей семьѣ, и сообщенія между нею и ея будущимъ супругомъ могли происходить только чрезъ посредство избраннаго для этого „друга жениха“ <sup>6)</sup>.

Различныя льготы давались молодымъ людямъ во весь промежутокъ отъ обрученія и до бракосочетанія. Ничто не

<sup>1)</sup> Быт. 24, 55.

<sup>2)</sup> Weill, la femme juive, p. 20.

<sup>3)</sup> 2, 2.

<sup>4)</sup> 1 Ц. 18, 27.

<sup>5)</sup> Суд. 14, 10.

<sup>6)</sup> Іоан. 3, 29.



смущало обрученной въ родительскомъ домѣ; даже въ случаѣ войны она могла быть спокойной за участь своего жениха, потому-что законъ освобождалъ обрученнаго отъ военной службы, „дабы (онъ) не умеръ на сраженіи, и другои не взялъ ея (невѣсты)“ <sup>1)</sup>.

Въ такомъ видѣ представляется обрученіе въ Библии, какъ самый простой и несложный актъ. Не то видимъ въ кодексахъ древнееврейскихъ преданій о бракѣ, въ Мишнаѣ и Талмудѣ, гдѣ обрученіе подвергается осложненіямъ и даже измѣненіямъ.

И въ талмудическомъ воспоминаніи обрученіе имѣетъ значеніе начала самаго брака, безъ котораго невозможенъ и конецъ его—бракосочетаніе <sup>2)</sup>, и носитъ названіе: Kidduschin или Erusin <sup>3)</sup>. Такъ-какъ обрученіе было окончательнымъ рѣшеніемъ сторонъ заключить бракъ, то поэтому ему долженъ былъ предшествовать стговоръ сторонъ или обоюдное обѣщаніе брака (Schidduschin) <sup>4)</sup>. Совершеніе обрученія безъ предварительнаго обѣщанія влекло за собой наказаніе, хотя обрученіе оставалось дѣйствительнымъ <sup>5)</sup>.

Обѣщаніе совершалось безъ всякихъ формальностей и потому на будущихъ супруговъ не налагало никакихъ обязательствъ. Это былъ только частный актъ, въ который не вмѣшивались еще ни религія, ни законъ. Здѣсь обязывались только честью и совѣстью. Если потомъ согласіе между женихомъ и невѣстою поддерживалось и закрѣплялось, то съ общаго рѣшенія назначали время обрученія.

<sup>1)</sup> Втор. 20, 7

<sup>2)</sup> Duschak, Mos. talmud. Eher., s. 46.

<sup>3)</sup> Первое изъ указанныхъ назв. ній обрученія преимущественно обозначаетъ процессъ и слѣдствія обручальнаго акта; Kidduschin—освященіе, потому что чрезъ этотъ актъ обрученная дѣлалась какъ бы неприкосновенною святынею для всякаго, исключая своего обрученнаго, для котораго она съ этого времени становилась уже какъ бы женою. Второе названіе указываетъ на состояніе невѣсты.

<sup>4)</sup> Kidduschin, 12. 6 см. Weill, La femme juive, p. 17.

<sup>5)</sup> Глосса къ Eben. Haeser 24 Основъ. Бр. пр. др. вост. 128, прим. 23.



Согласно съ Библїей, Талмудъ и Мишна считаютъ обрученіе самымъ важнымъ въ юридическомъ отношеніи актомъ іудейскаго брака. Обрученная во многихъ отношеніяхъ разсматривается какъ жена, и измѣна съ ея стороны считается прелюбодѣяніемъ; расторженіе обрученія обставлено такими же условіями, какъ и самый брачный разводъ <sup>1)</sup>. Обрученіе могло быть совершено какъ лично женихомъ и невѣстою, такъ и чрезъ посредство уполномоченныхъ съ той и другой стороны <sup>2)</sup>. Придавая обрученію значеніе брака, для его дѣйствительности, книжники, прежде всего, требовали взаимнаго словеснаго согласія обручаемыхъ <sup>3)</sup>, которое должно быть выражено свободно, безъ всякаго принужденія <sup>4)</sup>. Согласіе должно быть дано по крайней мѣрѣ въ присутствіи двухъ безупречнаго поведенія свидѣтелей, о которыхъ обручаемые должны имѣть надлежащія свѣденія <sup>5)</sup>. Для того, чтобы убѣдиться въ согласіи той и другой стороны, необходимо, по талмудическому праву, къ словесному изъявленію согласія при свидѣтеляхъ присоединить еще дѣйствіе, подтверждающее, такъ сказать, это согласіе. Дѣйствіе это могло состоять въ передачѣ со стороны жениха денегъ (или другого какого цѣннаго подарка), документа, или въ близости ихъ отношеній.

Обрученіе сопровождалось торжественнымъ пиршествомъ въ домѣ невѣсты <sup>6)</sup> и заканчивалось молитвою, въ которой присутствующіе, въ количествѣ 10 человѣкъ, прославляли Бога, воспреещающаго всякія безнравственныя связи и не до-

<sup>1)</sup> Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 46.

<sup>2)</sup> Ibid. s. 50. Однако Талмудъ позволяетъ заключеніе обрученія чрезъ уполномоченныхъ только въ исключительныхъ случаяхъ, и это раввины мотивируютъ слѣд. образомъ: „можетъ статься, что невѣста послѣ не понравится жениху (п. ч. онъ никогда не видѣлъ ея), а вѣдь св. Писаніе говоритъ: „люби ближняго своего, какъ самого себя“, т. е. не совершай никому зла (Duschak, ibid.).

<sup>3)</sup> Eben H. 42, 1. ср. Быт. 24, 57, Осиповъ, стр. 135, прим. 54

<sup>4)</sup> Ibid. прим. 55, 58.

<sup>5)</sup> Kidduschin 65 см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 55.

<sup>6)</sup> Duschak, Mos. t. Eher. s. 46.

пускающаго половыхъ сношеній внѣ законнаго брака <sup>1)</sup>). Послѣ обрученія женихъ отсылалъ невѣстѣ подарки <sup>2)</sup>).

Всѣ установленныя при совершеніи обрученія формальности, разъ онѣ были соблюдены въ присутствіи свидѣтелей, составляли обрученныхъ между собою въ такую тѣсную связь, уничтожить которую могла только смерть одного изъ обрученныхъ или формальный разводъ <sup>3)</sup>). Если невѣста, не дождавшись уничтоженія перваго своего обрученія, заключила второе, то послѣднее должно быть расторгнуто <sup>4)</sup>). Если совершенное обрученіе уничтожалось, то невѣста, безъ различія, какія бы причины ни вызвали его уничтоженіе,—произошли ли онѣ помимо ея воли, или по желанію ея, имѣла полное право не возвращать предмета, служащаго фактическимъ доказательствомъ общанія заключить бракъ <sup>5)</sup>). Мало того. Приравнивая обрученіе къ браку, преданіе предоставляло обрученному извѣстныя права и обязанности въ отношеніи къ невѣстѣ <sup>6)</sup>). Такъ, онъ обязанъ былъ заботиться о томъ, чтобы ничто не было продано изъ ея имущества. Кромѣ того, онъ раздѣлялъ съ отцемъ обрученной право отмѣнять ея религіозныя обѣты и т. д.

Итакъ, значеніе обрученія было почти сходно съ значеніемъ самаго бракосочетанія. Такое внутреннее взаимное отношеніе между этими брачными актами произвело то, что впослѣдствіи обрядъ обрученія былъ соединенъ съ заключеніемъ брака, а обрядъ Schidduschin заступилъ мѣсто Kidduschin-a, такъ-что новѣйшее обрученіе у Евреевъ есть не болѣе, какъ прежнее общаніе <sup>7)</sup>).

<sup>1)</sup> Ketub. 7. Zschokke, Weib in alt. Test. 56.

<sup>2)</sup> Duschak, l. c.

<sup>3)</sup> Kiddusch. Weill, La femme juive, p. 20.

<sup>4)</sup> Ievamoth 92. Zschokke, Weib in alt. T. s. 58.

<sup>5)</sup> Майм. Sechia 6, 18. Zschokke, Weib in alt. T. s. 58.

<sup>6)</sup> Ketuboth, 8, 1, 2. Weill, La femme juive p. 20.

<sup>7)</sup> Weill, p. 19. Zschokke, Weib in alt. T. s. 56.

Не смотря однакоже на то, что обрученіе признавалось равнымъ браку, между первымъ и послѣднимъ проходилъ, какъ это намъ извѣстно еще изъ Библии, нѣкоторый промежутокъ времени. Въ библейскія времена этотъ промежутокъ, какъ мы видѣли, не былъ безусловно обязательенъ и не отличался опредѣленностію. Но въ позднѣйшія времена онъ получилъ силу строго опредѣленнаго и обязательнаго обычая. По преданію обрученная дѣвица могла выйти замужъ по истеченіи 12-ти мѣсячнаго срока; для обрученія вдовы этотъ срокъ сокращался до 30-ти дней <sup>1)</sup>. Цѣль установленія этихъ промежутковъ была чисто практическая,—дать невѣстѣ время приготовить приданное. Для вдовы, относительно которой можно было надѣяться, что приданное у нея болѣе или менѣе готово, срокъ опредѣлялся всего въ одинъ мѣсяць <sup>2)</sup>.

Мы замѣтили, что сроки для заключенія брака въ собственномъ смыслѣ установлены были преданіемъ для того, чтобы дать возможность невѣстѣ приготовить приданное. Такимъ образомъ у позднѣйшихъ Евреевъ долженъ былъ существовать обычай давать за дочерью приданное. И дѣйствительно, этотъ обычай практиковался у нихъ, какъ отчасти практиковался онъ и у библейскихъ Евреевъ, съ тою существенною разницею, что для послѣднихъ онъ не былъ обязательенъ, тогда-какъ талмудисты возвели его въ неизбѣжный для отца семейства законъ <sup>3)</sup>. Обычай давать за дочерью приданное (Nedunia) <sup>4)</sup> вошелъ въ силу обязательнаго закона со времени второго храма. Это видно изъ того, что около указаннаго времени былъ поднятъ вопросъ: имѣть ли право женихъ развестись съ своею не-

<sup>1)</sup> Ketnbot. 5, 2. Zschokke, Weib in alt. T. s. 58.

<sup>2)</sup> Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 46.

<sup>3)</sup> Ketuboth, 6, 6. ibid. p. 26.

<sup>4)</sup> Талм. נדוניא отъ поздн. נָתַן (Иезек. 16, 33) = נָתַן—подарокъ, а נָתַן можно производить, вслѣдствіе часто происходящаго смѣшенія язычной буквы, отъ נָתַן—давать, дарить (Неем. 9, 20). Поэтому нѣтъ надобности выводить Nedunia изъ נָתַן, или donate (см. Mayer, R. Israelit., Alth. ud. Romer, s. 343).

вѣстою (обрученною), если ея отецъ обѣщалъ дать приданное, а потомъ не далъ; а позже упоминается уже брачный контрактъ, въ которомъ говорится, между прочимъ, объ условіяхъ касательно приданнаго<sup>1)</sup>. Приданное, вообще говоря, должно было соответствовать имуществу отца невесты<sup>2)</sup>. Право дочерей на полученіе приданнаго преимуществовало предъ всѣми наслѣдственными правами сына, такъ-что послѣдній до тѣхъ поръ не могъ быть допущенъ во владѣніе наслѣдствомъ, пока не назначалъ для сестры приданнаго<sup>3)</sup>. Въ случаѣ смерти мужа или развода съ нимъ, жена была въ правѣ требовать свое приданное изъ его имущества<sup>4)</sup>. Такую свою заботу о приданномъ позднѣйшіе народоучители мотивировали тѣмъ соображеніемъ, что іудейской женщинѣ, не имѣвшей собственно права на наслѣдство, было бы трудно выйти замужъ, если бы она не приносила приданнаго<sup>5)</sup>.

Былъ еще и другой обычай, имѣвшій цѣлю матеріальное обезпеченіе женщины уже въ ея замужествѣ. Онъ состоялъ въ отписываніи женихомъ въ обезпеченіе своей будущей жены определенной суммы денегъ, извѣстной подъ именемъ Ketub'ы<sup>6)</sup>. Обычай отписыванія кетубы возводится раввинами ко временамъ библейскимъ; но полная организація кетубы принадлежитъ болѣе позднему времени. Мужъ, пользуясь преимущественнымъ правомъ развода, могъ иногда произвольно оставить свою жену, которая чрезъ это лишалась всякихъ средствъ къ жизни. Это обстоятельство, говоритъ преданіе, заставило раввиновъ, по возвращеніи Евреевъ изъ Вавилона, позаботиться о томъ, чтобы дать брачному институту болѣе твердое и прочное основаніе, и поддержать матеріальное обезпеченіе жены на случай ея развода или смерти мужа. Средствомъ для достиженія этого была избрана ке-

<sup>1)</sup> Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. Romer, s. 343.

<sup>2)</sup> Ketuboth 67—8 Zschokke, Weib in alt. T. s. 60.

<sup>3)</sup> Weill, La femme juive, p. 26.

<sup>4)</sup> Осиповъ, Брач. пр. древ. в. стр. 193.

<sup>5)</sup> Т Ketub 52 а Weill l. c. n. 25.



туба, то есть право жены требовать уплаты записной суммы изъ имущества мужа. Раввинъ Симонъ - бен - Шетахъ, жившій за 200 лѣтъ предъ разрушеніемъ Іерусалима, желая поставить положеніе женщины на болѣе твердую почву въ брачной жизни, предложилъ Синедріону слѣдующій проэктъ: „запись, полученная отъ мужа женою, должна быть обезпечиваема на случай развода или смерти мужа всѣмъ его имуществомъ <sup>1)</sup>. Проэктъ былъ принятъ, такъ какъ онъ отвѣчалъ своей задачѣ, затруднивъ вмѣстѣ съ тѣмъ разводъ. Развестись съ женою для мужа теперь значило тоже, что лишиться своего имущества <sup>2)</sup>.

Но для яснѣйшаго представленія объ актѣ обрученія у древнихъ Евреевъ, необходимо сопоставить съ нимъ бытовые обычаи обрученія другихъ древнихъ народовъ.

Китайское древнее обрученіе, какъ и древнееврейское, состояло въ изъявленіи женихомъ и невѣстою взаимнаго согласія на бракъ, имѣвшемъ мѣсто подъ неперемѣннымъ условіемъ согласія со стороны родителей <sup>3)</sup>. Свое согласіе на бракъ обрученные могли выражать лично или чрезъ посредство другихъ. Согласіе на заключеніе брака, состоявшееся между главою семейства невѣсты и жениха и самимъ женихомъ, подтверждалось письменнымъ договоромъ или поднесеніемъ и принятіемъ брачныхъ подарковъ <sup>4)</sup>. Но здѣсь брачный договоръ не сообщалъ браку значенія совершившагося бракосочетанія, какъ мы видѣли у Евреевъ <sup>5)</sup>. По воззрѣнію Китайцевъ, обрученіе должно быть нерасторжимымъ <sup>6)</sup>; но при своей нерасторжимости, какъ и у Израилтянъ, не давало еще обрученнымъ права на сожительство <sup>7)</sup>. Впослѣдствіи въ

<sup>1)</sup> Ketuboth. 81 b. см. Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. R., s. 350.

<sup>2)</sup> Ketuboth. 39 b. ibid.

<sup>3)</sup> Осиповъ, Брачн. пр. д. вост. стр. 125.

<sup>4)</sup> Осиповъ, стр. 126.

<sup>5)</sup> Ibid. стр. 154.

<sup>6)</sup> Расторглось оно только въ случаѣ смерти родителей одного изъ обрученныхъ и прелюбодѣнія одной изъ сторонъ (Осиповъ, стр. 149).

<sup>7)</sup> Осиповъ, стр. 141.

Китаѣ вошло въ обычай обрученіе малолѣтнихъ <sup>1)</sup>.—Индійское обрученіе состояло въ словесномъ изъявленіи желанія на заключеніе брака со стороны обручаемыхъ, что выражалось въ принятіи невѣстой брачнаго подарка <sup>2)</sup> и получало силу собственно отъ согласія отца невѣсты на сдѣланное женихомъ предложеніе <sup>3)</sup>. Согласіе отца жениха было необходимо только въ томъ случаѣ, когда послѣдній былъ слишкомъ молодъ <sup>4)</sup>. Это обстоятельство указываетъ на то, что въ Индіи, какъ и въ Китаѣ, было въ обычай обрученіе малолѣтнихъ <sup>5)</sup>. Обрученныя считались уже какъ бы супругами; дѣвица, разъ обрученная, не могла быть обручена вторично <sup>6)</sup>; обрученіе нерасторжимо при самой смерти <sup>7)</sup>. Обряда обрученія у Индійцевъ, собственно, не было; обрученіе являлось здѣсь частію, или вѣрнѣе сказать, началомъ, обряда бракосочетанія. Вмѣсто обручальнаго обряда существовалъ обрядъ стовора или обѣщанія, въ совершеніи котораго принимали дѣятельное участіе свахи <sup>8)</sup>. Между условіями дѣйствительности индійскаго обрученія является равенство состояній обручаемыхъ <sup>9)</sup>.—Въ Персіи обрученіе состояло въ изъявленіи невѣстою согласія на предложеніе жениха, причемъ изъявленіе это должно быть сдѣлано въ присутствіи трехъ свидѣтелей и съ согласія родителей обручаемыхъ <sup>10)</sup>, — такъ какъ обрученіе практиковалось очень рано, на третьемъ и даже на второмъ году. По достиженіи 6-ти лѣтняго возраста, невѣста, какъ и у талмудическихъ Евреевъ, переходила изъ

<sup>1)</sup> Осиповъ, Брач. пр. древ. вост., стр. 125—6, 133.

<sup>2)</sup> Мап. 5, 151. 8, 204, 366 и др. см. Осиповъ, стр. 127, прим. 15.

<sup>3)</sup> Мап. 8, 366, *ibid.* стр. 133, прим. 48.

<sup>4)</sup> Осиповъ, стр. 134.

<sup>5)</sup> *Ibid.* 127.

<sup>6)</sup> Это потому, что женщина, по возвращеніи Индійцевъ, только однажды можетъ выйти замужъ, и вышедши, должна оставаться вѣрною своему супругу до конца жизни (Мап. 9, 99. Осиповъ, стр. 150, прим. 134).

<sup>7)</sup> Осиповъ, I. с.

<sup>8)</sup> *Ibid.* стр. 140.

<sup>9)</sup> Мап. 8, 366, *ibid.* 133, прим. 48.

<sup>10)</sup> *Ibid.* стр. 134.

дома своихъ родителей къ жениху, но сожителство начиналось только со времени появленія признаковъ зрѣлости<sup>1)</sup>. Кромѣ согласія, для обрученія требовалось еще заключеніе договора (*mithra*) между женихомъ и невѣстой, которое состояло въ томъ, что жрецъ (*destur*), при совершеніи нѣкоторыхъ обрядностей и обручальныхъ молитвъ, соединялъ руки обручающихся. Обрученіе, носившее характеръ договора, могло быть расторгнуто лишь смертію одного изъ обрученныхъ<sup>2)</sup>. Персидское обрученіе было не только началомъ брака, какъ у Индійцевъ, но и самымъ заключеніемъ его; бракосочетаніе только подтверждало обручальный договоръ.—У Грековъ, въ противоположность Евреямъ, обрученіе заключалось не только помимо согласія невѣсты, но и безъ ея вѣдома и часто вопреки ея желанію. Дѣвица же, не имѣвшая родственниковъ, могла совершить обрученіе не иначе, какъ съ разрѣшенія архонта<sup>3)</sup>. При обрученіи въ Греціи никогда не обходились безъ сватовства<sup>4)</sup>. Обрученіе состояло въ томъ, что женихъ дѣлалъ предложеніе, а отецъ невѣсты, или родственникъ по отцу<sup>5)</sup>, принималъ его, ручаясь при этомъ, что дѣвица гражданка<sup>6)</sup> и находится въ его власти<sup>7)</sup>. Первоначально обрученіе у Грековъ, какъ и у Евреевъ, заключалось словесно, впоследствии же и письменно<sup>8)</sup>. Совершеніе обрученія сопровождалось жертвоприношеніями и молитвами, а во время Гомера поднесеніемъ подарковъ отцу невѣсты<sup>9)</sup> и ей самой. Обрученіе въ Греціи служило однимъ

<sup>1)</sup> Осиповъ, Брач. пр. древ. вост. стр. 135.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 140. Поэтому во время бракосочетанія дестуръ уже не соединялъ рукъ брачующихся, такъ какъ они неразрывно связаны при обрученіи.

<sup>3)</sup> Теренцій, *Adr.* 1, 5, 19.

<sup>4)</sup> Ксенофонтъ, *Memor.* 2, 6, 36.

<sup>5)</sup> Герод. 6, 65.

<sup>6)</sup> Иностранцы не имѣли *jusconnubium* (Осиповъ, стр. 134).

<sup>7)</sup> Mayer, *Rechte Israelit.* Ath. ud. R. s. 332.

<sup>8)</sup> Осиповъ, Брач. пр. др. вост., стр. 143.

<sup>9)</sup> Поднесеніе женихомъ подарковъ отцу невѣсты навело изслѣдователей, напр. Штаде (*Geschichte des Volkes Israel*, Bd, s. 382) и др. (См. у Осипова,



изъ главныхъ условій дѣйствительности брака<sup>1)</sup> и потому непремѣнно должно было предшествовать послѣднему. Впрочемъ, вопреки обыкновенію другихъ восточныхъ народовъ, обрученіе здѣсь не имѣло обязательнаго и нерасторжимаго характера, такъ что обѣ стороны могли разойтись во всякое время до бракосочетанія. Подобно Евреямъ, Греки давали за своими дочерьми приданное<sup>2)</sup>. Въ случаѣ развода или смерти мужа, приданное возвращалось женѣ. Въ Византіи существовалъ обычай, по которому женихъ при обрученіи давалъ въ обезпеченіе матеріальнаго положенія своей будущей жены письменное обязательство—*conscriptio*. Обязательство это явилось здѣсь со времени Юстиніана, вѣроятно, въ подражаніе еврейской кетубѣ<sup>3)</sup>. У Римлянъ существовало три формы обрученія: *samarratio*, *usus* или *usucapio* и *coemptio*, бывшія вмѣстѣ съ тѣмъ и формами заключенія самаго брака. Римская жена, разсматриваемая (особенно въ „строгомъ“ бракѣ) какъ не самостоятельная личность, не имѣла права на собственность. Кро-

стр. 198) на мысль, будто въ Греціи существовала купля женъ. Мысль эта обыкновенно доказывается ссылкой на Гомера. Такъ, Шгаде, ссылаясь на Гомера (Иліада II, 245), утверждаетъ, что покупная цѣна состояла здѣсь въ скотѣ. Но противъ такой аргументаціи нужно замѣтить, что Гомеръ говоритъ о подаркахъ (ἔδωκα — подарокъ вообще), дѣлаемыхъ женихомъ не только отцу невесты, но и самой невестѣ (что было бы непонятно при совершенной ея безирности въ дѣлѣ обрученія), а не о цѣнѣ, улачиваемой имъ за свою будущую жену (Иліад. 10, 178; 22, 472. Одисс. 6, 159; 8, 318; 18, 279). Притомъ же иногда при обрученіи и вовсе не упоминается о подаркахъ (Иліад. 9, 148, 289).

<sup>1)</sup> Mayer, Rechte Israelit. Ath. und R. s. 329.

<sup>2)</sup> Плутархъ упоминаетъ о законѣ Солона, по которому жена обязана была приносить мужу приданное, состоявшее не болѣе какъ изъ трехъ платьевъ и посуды (Vita Solon s. 20). Но обыкновенно полагають, что Плутархъ не понималъ закона, который говоритъ собственно не о приданномъ, а о тѣхъ необходимыхъ домашнихъ принадлежностяхъ, съ которыми почти всякая жена является въ домъ своего мужа. Приданное греческихъ женъ, вообще говоря, представляло часто большія суммы, такъ что философы считали необходимымъ противо-дѣйствовать обычаю давать приданное, находя въ немъ поводъ къ произведенію со стороны женъ высокагомірія по отношенію къ мужьямъ.

<sup>3)</sup> Mayer, Rechte Israelit. Ath. und Rom. s. 352—3.

мѣ того, въ древнемъ Римѣ, какъ извѣстно, не случалось брачныхъ разводовъ въ собственномъ смыслѣ, вызывающихъ обыкновенно необходимость приданнаго. Августъ первый, желая ограничить учрежденіе конкубината и покровительствуя браку, издалъ законъ, которымъ преторы обязывались слѣдить, чтобы отцы семействъ давали за дочерями приданное (*dos*). Съ этого времени обезпечивать выходъ замужъ дочерей приданнымъ для Римлянъ (какъ и для Грековъ и позднѣйшихъ Евреевъ) стало дѣломъ обязательнымъ. Мужъ признавался собственникомъ приданнаго жены<sup>1)</sup>. У Римлянъ, при ихъ не высокомъ возрѣніи на бракъ, который во всякое время могъ быть расторгнутъ, не существовало никакого предбрачнаго обязательства въ родѣ еврейской кетубы или греческаго *conscriptio*.

Сравнивая обрученіе Евреевъ съ подобнымъ брачнымъ актомъ другихъ народовъ древняго міра, нельзя не замѣтить сходства между ними. Вездѣ обрученіе было дѣломъ по преимуществу родителей обручаемыхъ или ихъ представителей; взаимное согласіе жениха и невѣсты, выражавшееся обыкновенно въ поднесеніи и принятіи подарковъ, имѣло болѣе или менѣе второстепенное значеніе. Однако и въ данномъ отношеніи слѣдуетъ признать за древними Евреями преимущество. Евреи во всякомъ случаѣ больше вносили нравственнаго элемента въ обручальный актъ, нежели другіе народы древняго востока. За это ясно говорить уже отсутствіе при еврейскомъ обрученіи сватовства, которымъ у другихъ народовъ исключалось непосредственное личное участіе самихъ обручаемыхъ и которое, какъ мы видѣли, составляло у большинства древневосточныхъ народовъ необходимое условіе для дѣйствительности обрученія. Евреи, вопреки обычаю другихъ народовъ древности, не имѣли обыкновенія обручать малолѣтнихъ дѣтей, при каковомъ обрученіи совершенно попирается насиліемъ со стороны родителей всякое свободное согласіе на

бракъ жениха и невѣсты. Въ противоположность современному намъ порядку вещей, у всѣхъ почти народовъ древняго міра, включая и Евреевъ, обрученіе приравнивалось самому бракосочетанію, являясь частію брачнаго обряда, началомъ его, даже болѣе,—самымъ заключеніемъ брака, такъ что бракосочетаніе въ сущности имѣло значеніе только формальнаго подтвержденія уже совершеннаго обрученія, которое, за исключеніемъ развѣ только Грековъ, признавалось древними народами обязательнымъ и нерасторжимымъ союзомъ. Кажется, что настоящій обычай обезпечивать замужество дочерей приданнымъ чрезъ посредство Грековъ и Римлянъ унаслѣдованъ нами отъ древнихъ Евреевъ, дававшихъ при обрученіи за дочерью приданное.

По истеченіи извѣстнаго промежутка со времени обрученія, наступалъ второй и окончательный брачный актъ, съ котораго брачующіеся *de facto* и по обычаю становились совершенно властными располагать собою и получали право называться супругами въ собственномъ смыслѣ,—наступалъ актъ, освящавшій сожительство и заканчивавшій ихъ бракъ.

Что касается обрядовъ и обычаевъ, имѣвшихъ мѣсто во время бракосочетанія, то здѣсь, какъ и при совершеніи обрученія, нужно полагать различіе между древнебиблейскими Евреями и Евреями періода книжничества. У первыхъ существовала лишь простая и непродолжительная обрядность для подтвержденія уже заключеннаго обѣими половинами брачнаго союза, у послѣднихъ эта обрядность получила значительное осложненіе.

Законодательство Моисея ничего не говоритъ о брачныхъ обрядахъ и обычаяхъ, бывшихъ при бракосочетаніи. Во всей ветхозавѣтной свящ. письменности не встрѣчаемъ даже слова для обозначенія акта заключенія брака въ родѣ нашего „вѣнчанія“. Встрѣчается однажды слово бракосочетаніе (קִדּוּשׁ) <sup>1)</sup>, но оно болѣе указываетъ на самый брач-

<sup>1)</sup> Псалмъ П. 3, 11.



ный актъ, суиружеское сожитіе, чѣмъ на обряды, имѣвшіе мѣсто при бракосочетаніи. Употребляется нѣсколько разъ слово  $\text{קִשּׁוּב}$ <sup>1)</sup>, но это слово собственно относится къ пиршеству, устраиваемому обыкновенно по случаю заключенія брака. Тѣмъ не менѣе почти во всѣ времена библейской исторіи еврейское бракосочетаніе сохраняло характеръ религіознаго акта.

По словамъ свящ. бытописателя, Богъ, создавъ мужа и жену, „благословилъ ихъ... и сказалъ имъ: плодитесь, и размножайтесь и наполняйте землю“<sup>2)</sup>. Подобнымъ образомъ послѣ всемірнаго потопа „благословилъ Богъ Ноя и сыновѣ его, и сказалъ имъ: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю“<sup>3)</sup>. Имѣя въ виду такое особенное отношеніе Бога къ учрежденному Имъ Самимъ браку, показывающее не только то, что бракъ былъ угоденъ Богу, но и что онъ имѣлъ занять важное мѣсто въ планахъ Божіихъ о судьбахъ міра, Евреи смотрѣли на бракъ, какъ на великое и священное дѣло, соединенное съ высокими обязанностями въ отношеніи къ людямъ и Богу, и потому, при заключеніи его, естественно должны были исполняться благоговѣйными чувствами преданности Богу и моленіями о подаваніи Его отеческаго благословенія на предстоящую брачную жизнь<sup>4)</sup>.

Что дѣйствительно у патриарховъ еврейскихъ заключеніе брака носило религіозный характеръ,—это особенно ясно открывается изъ повѣствованія Моисея о бракосочетаніи Исаака съ Ревеккой. По его словамъ, Авраамъ, посылая своего раба Эліезера въ Месопотамію для того, чтобы тамъ онъ нашелъ жену для Исаака, такъ напутствовалъ его:

---

<sup>1)</sup> Суд. 14, 10. Слово это встрѣчается преимущественно тамъ, гдѣ бракосочетаніе представляется происходящимъ у родителей невесты (Быт. 29, 22. Суд. 14, 10. Тев. 8, 19 и д.)

<sup>2)</sup> Быт. 1, 27, 28.

<sup>3)</sup> Быт. 9, 1.

<sup>4)</sup> См. вп. Сильвестра, Наъ чтеній по догматич. богословію, Труды Кіев. Дух. Акад. 1889 г., мартъ, стр. 378.

„Господь, Богъ неба (и Богъ земли)... Онъ пошлетъ Ангела Своего предъ тобою, и ты возьмешь жену сыну моему (Исааку) оттуда“ <sup>1)</sup>). Уповая на благословеніе, высказанное господиномъ, Эліезерь отправился въ путь. Прибывъ въ городъ Харранъ, гдѣ жилъ Нахоръ, братъ Авраама, и расположившись тамъ подъ вечеръ у загороднаго колодца, куда обыкновенно около этого времени по восточному обычаю женщины и дѣвицы приходили за водою, онъ обратился къ Богу съ знаменательною молитвою о помощи: онъ молилъ Господа, Бога Авраамова, послать навстрѣчу ему желанную дѣвицу, по правилу Премудраго: „домъ и имѣніе—наслѣдство отъ родителей, а разумная жена—отъ Господа“ <sup>2)</sup>); и затѣмъ просилъ, чтобы дѣвица, которую ему суждено избрать, пришла къ колодцу почерпнуть воды и была указана ему какимъ-нибудь особымъ знакомъ по его собственному выбору. Знакъ, по которому онъ хотѣлъ бы узнать предназначенную для Исаака Богомъ невѣсту, долженъ былъ показать душевное расположеніе и гостепріимство дѣвицы. Въ выборѣ этого знака, просимаго у Бога, рабъ Авраамовъ руководился, по прекрасному замѣчанію Св. Іоанна Златоуста <sup>3)</sup>), тѣмъ предположеніемъ, что гостепріимная дѣвица обладаетъ и всѣми остальными добродѣтелями. Гостепріимство же было выдающеюся добродѣтелію дома его господина. „Вотъ“, говорилъ Эліезерь, „я стою у источника воды, и дочери жителей города выходятъ черпать воду; и дѣвица, которой я скажу: наклони кувшинъ твой, я напьюсь; и которая скажетъ (мнѣ): пей, я и верблюдамъ твоимъ дамъ пить (пока не напьются), вотъ та, которую Ты назначилъ рабу Твоему Исааку; и по

<sup>1)</sup> Быт. 24, 7.

<sup>2)</sup> Првч. 19, 14.

<sup>3)</sup> Quales duc. sint uxores n. 6 и hōm. 48 in Gen.: Vide servi prudentiam; nam quia noverat patriarchae hospitalitatem et quia virginem inde ducendam par erat iisdem esse praeditam moribus, quibus justus ille, nullam aliam conjecturam inquiri, sed characterem virginalis animi ex hospitalitate colligere vult.

сеу узнаю я, что Ты творишь милость съ господиномъ моимъ (Авраамомъ)<sup>1)</sup>. Возможно, что это испытаніе внушено было ему свыше тѣмъ Ангеломъ, въ соприсутствіи котораго во время пути завѣрялъ его Авраамъ. Такія знаменія Богъ давалъ въ различныя времена въ подтвержденіе Своего присутствія и промышленія<sup>2)</sup>. Оправдалось испытаніе и въ настоящемъ случаѣ. Среди дѣвицъ, пришедшихъ къ колодцу, оказалась Ревекка, которая исполнила все, что было задумано и просимо у Бога рабомъ Авраама. Видя въ дѣйствіяхъ Ревекки полное соотвѣтствіе предположенному имъ признаку, Эліезеръ понялъ, что это и есть назначенная Богомъ невѣста Исаака. Когда, наконецъ, Эліезеръ, рассказавъ родителямъ дѣвицы, какъ указаніе Божіе открыло ему въ Ревеккѣ избранную, сталъ просить немедленнаго отвѣта на его вопросъ, согласны ли они отпустить Ревекку въ качествѣ невѣсты для Исаака,—тогда послѣдніе, соглашаясь на предложеніе, отвѣчали такъ: „отъ Господа пришло это дѣло; мы не можемъ сказать вопреки ни худого, ни добраго. Вотъ Ревекка предъ тобою; возьми (ее) и пойди; пусть будетъ она женою сына господина твоего, какъ сказалъ Господь“<sup>3)</sup>, и, по изъявленіи на это согласія Ревекки, отпустили ее изъ отцовскаго дома, нанутствуя родительскимъ благословеніемъ и благожеланіемъ: „да родятся отъ тебя, сказали они, тысячи тысячъ, и да владѣть потомство твое жилищами враговъ твоихъ“<sup>4)</sup>.

Изъ этого разсказа Моисеева можно видѣть, что для заключенія древне-патріархальнаго брака, имѣвшаго религіозный характеръ, считалось необходимымъ благословеніе Божіе совмѣстно съ благословеніемъ ближайшихъ къ брачующимся

<sup>1)</sup> Быт. 24, 12—14.

<sup>2)</sup> Суд. 6, 37 и д. 1 Цар. 14, 9 и д.

<sup>3)</sup> Быт. 24, 50. 1.

<sup>4)</sup> Ст. 60.

родныхъ. Подобное благословеніе иногда давали вступающимъ въ бракъ и старѣйшины народные. Такъ по случаю бракосочетанія Вооза съ Рувою старѣйшины высказались въ слѣдующемъ благожеланіи: „да сдѣлаетъ Господь жену, входящую въ домъ твой, какъ Рахиль и какъ Лию, которыя обѣ устроили домъ Израилевъ; приобрѣтай богатство въ Еффраѣ и да славится имя твое въ Вилесмѣ. И да будетъ домъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Тамаръ Іудѣ, отъ того сѣмени, которое даетъ тебѣ Господь отъ этой молодой женщины“ <sup>1)</sup>. Рагуиль, отдавая свою дочь Товіи, сказала: „вотъ, по закону Моисея, возьми ее и веди къ отцу твоему; и благословилъ ихъ“ <sup>2)</sup>. Моленіями жениха и Рагуила предварялось бракосочетаніе <sup>3)</sup>. Религіозную сторону брака составляла и та взаимная клятва, которая произносилась при его заключеніи, вслѣдствіе чего бракъ въ свѣщ. Писаніи называется „союзомъ“ <sup>4)</sup>, „завѣтомъ юности“ <sup>5)</sup>, „завѣтомъ Бога“ <sup>6)</sup>, тѣмъ самымъ великимъ именемъ, которымъ обозначался союзъ Іеговы съ народомъ избраннымъ.

Противъ того, что заключеніе древняго еврейскаго брака имѣло религіозный характеръ, ничего не говоритъ отсутствіе въ свѣщ. ветхозавѣтной письменности упоминанія о томъ, чтобы брачный союзъ освящается быль членами свѣщ. іерархіи. Изъ того, что здѣсь не упоминается объ этомъ, еще не слѣдуетъ, что древнееврейскій бракъ для своей законности и не нуждался въ религіозномъ освященіи, производимомъ іерархіею. Если бракъ былъ прямо отнесенъ къ религіозно-нравственнымъ обязанностямъ, принятымъ подъ защиту данныхъ

<sup>1)</sup> Руо. 4, 11. 12.

<sup>2)</sup> Тов. 7, 12. Эти слова Рагуила и теперь пр. вносятся раввиномъ надъ брачущимися (Zahn, Bibl. Archaeolog. § 252).

<sup>3)</sup> Тов. 8, 4 и д; 9, 15 и д.

<sup>4)</sup> Іезек. 16, 8.

<sup>5)</sup> Малах. 2, 14.

<sup>6)</sup> Притч. 2, 17.

Богомъ Моисею законовъ <sup>1)</sup>, то изъ этого уже очевидно, что, по смыслу законодательства Моисеева, браки должны были заключаться не безъ вѣдома и благословенія блюстителей закона или священниковъ <sup>2)</sup>.

Бракосочетаніе праздновалось у древнихъ Евреевъ торжественнымъ образомъ. Торжество обыкновенно открывалось церемоніальными проходами неvěсты изъ дома ея отца въ домъ жениха, или его отца. Въ день, назначенный для заключенія брака, женихъ отправлялся къ отцу неvěсты, чтобы просить ее перейти въ его домъ. Вечеромъ, при свѣтѣ факеловъ <sup>3)</sup>, женихъ, сопровождаемый своими друзьями <sup>4)</sup>, приближается къ дому неvěсты; ему предшествуютъ музыканты и пѣвцы <sup>5)</sup>; на голову жениха возложенъ вѣнецъ <sup>6)</sup>. Между тѣмъ неvěста, исполненная драгоценными ароматами <sup>7)</sup>, наряжается, при помощи подругъ, въ испещренныя и шитыя золотомъ одежды <sup>8)</sup>; ея узорчатое платье, оноесянное виссономъ, виспадаетъ до ея ногъ обутихъ въ сафьянныя сандалии <sup>9)</sup>; покрывало, по восточному обычаю, спускается на ея лицо, служа символомъ покорности мужу <sup>10)</sup>; запястья на ея рукахъ, ожерелье окружаетъ шею и уши украшены сергами; на головѣ ея блистаетъ вѣнецъ,

<sup>1)</sup> Разумѣтъ законы, преслѣдовавшіе за нарушеніе супружеской чистоты и вѣрности (Лев. 20, 10—13. Второз. 22, 22. Ср. Исх. 20, 14, 17) и за соупущеніе родственныхъ браковъ (Лев. 20, 14, 17, 20, 21).

<sup>2)</sup> См. ел. Сильвестра, I, с. стр. 379.

<sup>3)</sup> Мѡ. 25, 1 и д.

<sup>4)</sup> מַרְדִּיָּת — Суд. 14, 11, ἡμεῖς τοὶ σύνδουλοι — Мѡ. 9, 15. ср. Іоан. 3, 29.

<sup>5)</sup> Іерем. 25, 10. 1 Мак. 9, 39. Мѡ. 9, 15.

<sup>6)</sup> Пѣснь П. 3, 11. Ис. 61, 10.

<sup>7)</sup> Пѣснь П. 3, 6.

<sup>8)</sup> Ис. 44, 14, 15.

<sup>9)</sup> Іезек. 16, 10.

<sup>10)</sup> Быт. 24, 65; 38, 14, 15. Іезек. 16, 10. צַוּוּ — это шелковое покрывало, или точнѣе, полупокрывало, оставлявшее глаза незакрытыми. Zaif или zeif прикрывалась къ круглой наложкѣ (צַוּוּ), утвержденной по направленію отъ лба къ срединѣ носа. Нолъта разумѣтъ подъ пеленъ „носовое кольцо“, какъ это дѣлають нѣкоторые изъ архидиаконговъ (см. у Грецца, Geschichte Israelit. Bd. I, кр. 2, в. 341) на томъ основаніи, будто еврейскія женщины издревле носили



отчего она называется вѣнчанною<sup>1)</sup>. Вотъ женихъ входитъ въ домъ невесты, беретъ ее при торжественныхъ выраженіяхъ радости со стороны ея подругъ<sup>2)</sup>. Въ сопровожденіи родныхъ, друзей и подругъ, молодая чета переходитъ въ домъ жениха. Этотъ переходъ былъ въ полномъ смыслѣ торжественнымъ шествіемъ; ему сопутствовала свита факельщиковъ, музыкантовъ и пѣвцовъ<sup>3)</sup>; подруги невесты выходили навстрѣчу жениху и провожали новобрачныхъ со свѣтилниками въ рукахъ, безъ которыхъ онѣ не могли явиться въ брачный чертогъ<sup>4)</sup>; съ боковъ окружала толпа народа, радостно привѣтствовавшая брачующихся<sup>5)</sup>; на улицѣ тѣснились

кольца въ носу (продѣтыя въ носовомъ хрящѣ), подобно американскимъ дикарямъ. *Nesem*—было не носовое кольцо, а продолговатая круглая палочка, служившая для прикрѣпленія покрывала. Симмахъ и Θεοδοσίοςъ удачно переводятъ נֶסֶם словомъ ἐπὶρρίσιον—украшеніе на носу, а не въ носу. Вд. Іеронимъ въ толкованіи на Іезек. 16, 12 замѣчаетъ: *verbum nesem (nesem) quod circulus in similitudinem factus in aurium eodem vocabulo nuncupetur et... usque hodie inter cetera ornamenta mulierum solent aurei circuli in os ex fronte pendere et imminere narib. s.* Какъ при Іеронимѣ, такъ еще и теперь въ Палестинѣ и Египтѣ женщины закрываются покрываломъ, прикрѣпленнымъ къ круглой палочкѣ изъ мѣди или золота,—которая утверждается по направленію отъ лба къ срединѣ носа. *Nesem* могло быть такою именно палочкою. Обыкновенно покрывались замужнія женщины (Gratz, I. c. ср. Michaelis, M. R. § 109). По талмуд. праву, жена, показывающаяся публично съ открытою головою, не будучи имѣть хорошихъ дѣтей и обнаруживаясь непокорности мужу (см. Апокрѣвъ, Богосл., праздн. и религиозн. обряд. евр. стр. 163). Иногда прикрывали собою и обрученныя дѣвицы (Быт. 24, 64). Невѣста покрывалась предъ женихомъ въ первыя стадіи брачи. церемоній, показывая тѣмъ, что стыдливость должна предшествовать браку; отсюда, по замѣчанію Амвросія Мед. (lib. I. de Abrah. ср. 6), и названіе бракосочетаній—*nuptiae*, потому что дѣвицы покрываютъ себя—*se obnubarent*. Этими, между прочимъ, обычаемъ воспользовался Лаванъ, чтобы обмануть Іакова, представивъ ему Лию вмѣсто Рахили.

<sup>1)</sup> Іезек. 16, 2. Ср. Ис. 62, 5.

<sup>2)</sup> Ис. 44, 15. Выраженіе: „взять (נָקַח) жену“ (Чис. 12, 1. 1 Пар. 2, 21), „принять жену“ (Мф. 1, 20. 4) даютъ поводъ думать, что сущность брачной церемоніи заключалась во взятіи или принятіи невесты (см. Jahn, Bibl. Archäolog., 252, ср. Stade, Geschichte Volkes Israel, s. 383). О бракосочетаніи Исаака говорится: „и взялъ (Ревекку) Исаакъ въ шатеръ матери своей; и взялъ Ревекку, и она сдѣлалась ему женою“ (Быт. 24, 67).

<sup>3)</sup> Апок. 18, 22. 23.

<sup>4)</sup> Мф. 25, 1 и д.

<sup>5)</sup> Пс. 134, 6 и д.



любопытные зрители процессіи <sup>1)</sup>; друзья жениха и подруги невесты пѣли подѣ аккомпаниментъ музыки брачныя пѣсни, въ которыхъ восхвалялась молодая чета <sup>2)</sup>. По приѣздѣ брачующихся въ домъ жениха, отецъ его бралъ невесту за руки, подводилъ ея къ сыну и сложивъ ихъ правыя руки, благословлялъ, говоря: „да будетъ Богъ Авраама и Іакова съ вами, да сдѣлаетъ Онъ васъ счастливыми; живите честно, я васъ благословляю“ <sup>3)</sup>. Могли получать новобрачные благословіе отъ родственниковъ и старѣйшинъ. Послѣ этого открывался брачный пиръ <sup>4)</sup>, на который приглашались многочисленные друзья, знакомые и сосѣди <sup>5)</sup>. Гости приходили на брачное торжество частію въ качествѣ свидѣтелей, частію для усиленія и возвышенія торжественности, частію же въ силу общечеловѣческой потребности сорадованія ближнему. У людей знатныхъ и богатыхъ пиршество (פנשׁ) обыкновенно продолжалось священное седмичное число дней <sup>6)</sup>, а внослѣдствіи и двѣ седмицы <sup>7)</sup>. Иногда, впрочемъ, упоминается и объ одномъ днѣ бракосочетанія (פגפג), радостномъ для сердца <sup>8)</sup>. На пиршествѣ не было недостатка въ развлеченіяхъ и забавахъ. Особенно часто гости любили предаваться обычнымъ на востокѣ загадкамъ, всегда заключающимъ въ себѣ глубокой практической смыслъ. Извѣстно, напр., что при бракосочетаніи Самсона, Филистимляне занимались рѣшеніемъ загадки <sup>9)</sup>. Брачный пиръ обыкновенно отличался веселымъ характеромъ: восклицанія во-

<sup>1)</sup> Ст. 11.

<sup>2)</sup> Пѣсни, пѣвшіяся въ это время, можетъ быть тѣ, которыя приводятся у пророковъ (Ис. 61, 10, ср. Іерем. 7, 34; 16, 9; 25, 10 и др.).

<sup>3)</sup> Осиновъ, Брачн. пр. древн. вост. 186.

<sup>4)</sup> Суд. 14, 10.

<sup>5)</sup> Быт. 29, 22. Іовъ 2, 16. Мѡ. 22, 1—10. Лук. 14, 8. Іован. 2, 2.

<sup>6)</sup> Быт. 29, 27. Суд. 14, 12. 17.

<sup>7)</sup> Тов. 8, 19; 10, 7. У сирійскихъ поселенъ и Водуиновъ еще и теперь брачный пиръ продолжается много дней (см. Stade Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 384).

<sup>8)</sup> Пѣснь П. 3, 11.

<sup>9)</sup> Суд. 14, 12.

сторженной радости становились какъ бы голосомъ жениха и неvěсты <sup>1)</sup>. Теперь женихъ входилъ уже въ непосредственное общеніе съ своею неvěстою, и радость „друга жениха“ была исполнена, потому что онъ „внималъ“ новобрачнымъ, какъ они бесѣдовали <sup>2)</sup>, т. е. потому, что дѣло, возложенное на него, приведено къ желанному концу. Въ заключеніе пиршества отецъ неvěсты <sup>3)</sup> приводилъ закрытую покрываломъ неvěсту въ брачную комнату (חַדַּר) <sup>4)</sup>, откуда утромъ на другой день выносили на показъ всѣмъ признаки ея дѣвства (כַּלִּימָה) <sup>5)</sup> и отдавали на сохраненіе родителямъ неvěсты, какъ залогъ въ виду возможныхъ впослѣдствіи несправедливыхъ нареканій мужа на прежнее доброе поведеніе жены <sup>6)</sup>.

Новобрачный, какъ и обрученный, пользовался нѣкоторыми привилегіями. Такъ, въ продолженіи цѣлаго года онъ былъ свободенъ отъ военной службы и вообще отъ всѣхъ общественныхъ повинностей, отправленіе которыхъ могло бы разлучить его съ новобрачною <sup>7)</sup>.

Нужно полагать, что при дозвоительности многоженства, когда кромѣ жены въ собственномъ смыслѣ можно было имѣть и наложницъ, брачное торжество происходило только во время бракосочетанія съ дѣйствительною женою. Только въ рассказѣ о бракѣ Іакова съ Ліей упоминается о пиршествѣ (חַדַּר) <sup>8)</sup>, между тѣмъ какъ въ повѣствованіи о брачной связи его съ служанками <sup>9)</sup> и даже съ любимою Рахилью <sup>10)</sup> ничего подобнаго не говорится.

<sup>1)</sup> Іерем. 7, 34.

<sup>2)</sup> Іоан. 3, 29.

<sup>3)</sup> Быт. 29, 23. 25.

<sup>4)</sup> Точ. 7, 16; 8, 1.

<sup>5)</sup> Втор. 22, 17.

<sup>6)</sup> См. Stubbe, Ehe im alt. T. s

<sup>7)</sup> Втор. 24, 5.

<sup>8)</sup> Быт. 29, 22.

<sup>9)</sup> 30, 3. 9.

<sup>10)</sup> 29, 28.



Но въ Библии есть нѣсколько примѣровъ уклоненія отъ указаннаго нами о брачныхъ церемоніяхъ. Такъ, при бракосочетаніи Исаака не было пиршества (פגשׁוּ), а при бракосочетаніи Іакова<sup>1)</sup> и Товіи<sup>2)</sup> торжество происходило не въ домѣ жениха, какъ это, кажется, было въ обычаѣ<sup>3)</sup>, а у отца неvěсты. Что касается того, что во время бракосочетанія Исаака не было пира, то это едва ли можетъ указывать на то, какъ думаетъ Заальпутцъ<sup>4)</sup>, что древній простой обычай еврейской семьи вовсе не требовалъ брачнаго торжества, которое будто бы явилось впоследствии, быть можетъ, по подражанію сосѣднимъ языческимъ народамъ, напр., Филистимлянамъ<sup>5)</sup>. Отсутствие при заключеніи брака пиршества объясняется или тѣмъ, что неvěста жила слишкомъ далеко отъ его родителей, или—всего вѣроятнѣе—тѣмъ, что у Исаака незадолго до вступленія въ бракъ умерла мать, и еще продолжалось время траура<sup>6)</sup>. Въ положеніи же Іакова, проживавшаго у своего тестя, не было такихъ неблагопріятныхъ условій, и потому въ день его бракосочетанія съ Ліей устроено было пиршество, на которомъ, по приглашенію Лавана, присутствовали всѣ мѣстные жители<sup>7)</sup>. Объясненіе Заальпутца, что Лаванъ устроилъ пиръ единственно для того, чтобы при вечерней темнотѣ вѣрнѣе совершить свой обманъ, представляется натянутымъ, въ особенности если припомнить слова Лавана къ своему зятю: „я отпустилъ бы тебя съ веселіемъ и пѣснями, съ тимпанами и гуслими“<sup>8)</sup>. Касательно же того, почему брачное пиршество иногда устраивалось и отцемъ неvěсты, а не женихомъ только, должно замѣтить, что мѣсто

---

<sup>1)</sup> Ст. 22.

<sup>2)</sup> Тов. 8, 19.

<sup>3)</sup> Суд. 14, 10.

<sup>4)</sup> Archäolog. Hebr. Th II, кр. 61, § 8.

<sup>5)</sup> Суд. 14, 10 в д.

<sup>6)</sup> Быт. 24, 67.

<sup>7)</sup> 29, 22.

<sup>8)</sup> 31, 27.

для торжества опредѣлялось не всегда обычаемъ, но по временамъ—и положеніемъ жениха. Гдѣ женихъ находился, тамъ естественно происходилъ и брачный пиръ. Іаковъ и Тонія проживали у отцовъ своихъ невѣстъ,—поэтого у послѣднихъ устраивалось и брачное торжество. Кромѣ того, Іаковъ не имѣлъ еще своего хозяйства и находился въ услуженіи у своего тестя.

Сравнительно большею сложностію отличаются обряды и обычаи при бракосочетаніи по традиціонному брачному праву.

Талмудическое брачное право прежде всего съ точностію обозначаетъ дни для заключенія брака. Бракъ съ дѣвицею, по его постановленію, долженъ праздноваться въ среду, а со вдовою—въ четвергъ. Среда предназначалась для бракосочетанія съ дѣвицею для того, чтобы дать возможность ново-брачному, если бы его жена оказалась нечестною, донести объ этомъ суду на другой же день послѣ брака, т. е. въ четвергъ, когда производились судебныя разбирательства <sup>1)</sup>. Для бракосочетанія же со вдовою опредѣленъ четвергъ въ виду того, что вступавшій въ бракъ съ нею допускался къ работѣ лишь по истеченіи трехъ дней; такъ-какъ въ вечеръ пятницы и въ субботу запрещалась всякая работа, то для того, чтобы не пропадало сразу три рабочихъ дня, предусмотрительные книжники назначали предшествующій день <sup>2)</sup>.

У талмудическихъ Евреевъ, также какъ и у библейскихъ, начальнымъ актомъ бракосочетанія былъ переѣздъ невѣсты изъ дома отца въ домъ жениха <sup>3)</sup>. Переѣздъ этотъ происходилъ такъ. Въ день, назначенный для брака, родственники обрученной, ея близкіе знакомые и подруги отправлялись въ домъ

<sup>1)</sup> Ketub. 1 а. Мишна. См. Mayer Rechte Israelit. Ath. ud. Rom. s. 331.

<sup>2)</sup> Ketub. I, 1. Осиповъ, Брач. пр. др. вост. стр. 195. Въ настоящее время Евреи совершаютъ бракосочетанія въ пятницу безъ различія дѣвицы ли невѣсты или вдова (Duschak, Mos. t. Eher. s. 47). Съ особенною охотою талмудисты заключали браки во время полнолунія (Schenkel, Bibl. Lexikon, Bd. III, s. 112).

<sup>3)</sup> Ketub. 40. М. см. Zschokke, Weib in alt. Test. s. 60.

ея отца, чтобы идти вмѣстѣ съ нею въ домъ жениха. Невѣста, обыкновенно съ распущенными волосами <sup>1)</sup> и лицомъ, скрытымъ подъ покрываломъ, въ сопровожденіи означенныхъ лицъ, которыя махали надъ ея головою миртовыми листьями, подъ звуки музыки и пѣнія, отправлялась въ домъ жениха. Впереди процессіи шли ея родители, раздавая встрѣчнымъ дѣтямъ поджаренныя колосья—символъ будущаго многочадія и благословенія супруговъ. По прибытіи въ брачный домъ жениха, обрученная отдавалась въ руки особыхъ женщинъ, которыя убирали ей голову, скрывая ея волосы подъ покрывало (zaif); отселѣ молодая женщина не могла уже являться публично съ открытою головою. Послѣ этого начиналось самое вѣнчаніе (Nissuin) которое, по постановленію Мишны, совершалось посредствомъ обряда хупы (Chuppa), т. е. балдахина или покрывки <sup>2)</sup>. Обрядъ происходилъ слѣдующимъ образомъ. Новобрачные подводились въ сопровожденіи посаженныхъ отца и матери подъ балдахинъ, раскинутый въ домъ жениха или просто на открытомъ воздухѣ, гдѣ видъ неба,

<sup>1)</sup> Распущенные волосы—это было привилегіей дѣвицъ въ день бракосочетанія (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 46).

<sup>2)</sup> Сущность обряда хупы не объяснена ни Мишной, ни Гемарой, поэтому впоследствии явилось три различныхъ его толкованія. По мнѣнію однихъ, этотъ обрядъ состоялъ въ томъ, что голова невесты покрывалась миртовымъ вѣнкомъ, причемъ давались ей извѣстныя благословенія (Ketub. 7, 6 и д. Zschokke, l. c.). Но съ мнѣніемъ этимъ нельзя не согласиться уже потому, что со времени іудейской войны противъ Веспасіана и Тита употребленіе вѣнковъ при бракосочетаніи было отмѣнено въ знакъ скорби и печали, которыя пережилъ въ то время іудейскій народъ (см. Winer, R. W. s. 499. Anmerk. 2). По другимъ, подъ обрядомъ хупы разумѣется торжественное прибытіе невесты въ домъ жениха. Третьи, наконецъ, утверждаютъ, что этотъ обрядъ нужно понимать въ смыслѣ удаленія новобрачныхъ въ убранный по праздничному брачную спальню или возвращеніе ихъ оттуда. (Zschokke, Weib in alt. T. s. 60). Скорѣе всего въ хупѣ слѣдуетъ видѣть, какъ показываетъ самое значеніе этого слова, балдахинъ, подъ который подводились молодые для вѣнчанія.

усѣяннаго звѣздами, предвѣщалъ молодымъ супругамъ многочисленное потомство. Звѣсь они выслушивали благословеніе на бракъ <sup>1)</sup>, которое, какъ и бывшее при обрученіи, содержало въ себѣ прославленіе Бога, запрещающаго безправственность и позволяющаго цѣломудренный бракъ и радость жениха о невѣстѣ <sup>2)</sup>. Благословеніе это произносилось или отцемъ одного изъ супруговъ, или какимъ-нибудь книжникомъ, или, наконецъ, всякимъ другимъ значительнымъ лицомъ ); при этомъ требовалось, чтобы при благословеніи присутствовало не менѣе десяти мужчинъ <sup>4)</sup>. У Іудеевъ позднѣйшаго времени бракосочетаніе производилось (и теперь производится) обыкновенно раввиномъ.

Если обрученіе представляетъ собою взаимное освященіе супруговъ, то брачный обрядъ хуппы есть символическій образъ той тѣсной связи, которая должна объединять мужа и жену въ продолженіи всей ихъ жизни. По выходѣ новобрачныхъ изъ хуппы бракъ считался законченнымъ.

По окончаніи этого обряда составлялся брачный контрактъ, если только онъ не былъ написанъ прежде. Въ бо-  
льшее позднее время вѣнчаніе совершалось такъ. Сначала происходило обрученіе. Женихъ, надѣвая обручальное кольцо на указательный палецъ правой руки невѣсты, говоритъ ей: „ты для меня обручена этимъ кольцомъ по закону Моисея и Израиля“ <sup>5)</sup>. Въ древнее время врученіе кольца, какъ намъ

<sup>1)</sup> См. Mayer, *Recht. Isr. ud. Ath. ud. R.* s. 331.

<sup>2)</sup> *Ibid.*

<sup>3)</sup> Kiddusch. 6 a. Weill, *La femme juive*, p. 24.

<sup>4)</sup> Zschokke, *Weib in alt. T.* s. 60. Mayer, *l. c.*

<sup>5)</sup> Mayer, *Rechte Israelit.*, *Ath. ud. Rom.* s. 332. Zschokke, *Weib in alt. T.* s. 59. Въ надѣваніи кольца, сопровождавшемся произнесеніемъ указанныхъ словъ, заключается сущность брачнаго обряда талмудическихъ Евреевъ, такъ что, если кто, желая жениться на извѣстной дѣвицѣ, надѣнетъ кольцо на ея руку, при произнесеніи брачной формулы, то дѣвица тѣмъ самымъ фактически становится его женою (Алексѣевъ, *Вогослужеб. праз. и рел. обр. вышѣшн. евр.*, стр. 164).



извѣстно, происходило при обрученіи, а не въ день хуцы. Обрученіе заканчивалось испрашиваніемъ раввинами благословенія надъ чашею съ виномъ. Самое вѣнчаніе, слѣдовавшее за обрученіемъ, также заключалось въ испрашиваніи благословенія надъ новою чашею вина <sup>1</sup>).

*Свящ. Н. Сталецкій.*

*(Продолженіе будетъ).*





# САЛВІАНЪ, ПРЕСВИТЕРЪ МАССИ.

## И ЕГО СОЧИНЕНІЯ.

### ВВЕДЕНІЕ.

Время паденія древняго римскаго міра со всѣми его общественными и религіозными учрежденіями, съ его литературой и наукой,—со всѣмъ тѣмъ, что принято называть культурой, представляетъ одну изъ замѣчательнѣйшихъ и интереснѣйшихъ эпохъ въ исторіи человѣчества вообще и въ исторіи христіанства въ частности. Паденіе подъ оружіемъ варварскихъ народовъ государственной римской системы, благодаря устойчивости которой еще жило давно уже разложившееся язычество, и затѣмъ паденіе античной цивилизаціи; образованіе на развалинахъ древняго міра новыхъ европейскихъ государствъ и новыхъ національных христіанскихъ церквей—все это событія первостепенной исторической важности, неотразимо влекуція къ себѣ вниманіе историка. Но если эта эпоха сама по себѣ представляетъ высокій научный интересъ, то не менѣе интересенъ въ научномъ отношеніи можетъ быть тотъ современный указаннымъ событіямъ писатель, который проливаетъ свѣтъ на эту замѣчательную и въ высшей степени важную эпоху, который помогаетъ уясненію и пониманію этого историческаго момента. Такое значеніе можетъ быть усвоено въ извѣстной мѣрѣ Сальвіану, пресвитеру Массилійскому. Этотъ церковный писатель V вѣка



является для насъ свидѣтелемъ того, какое впечатлѣніе произвели на умы событія послѣднихъ лѣтъ существованія Западной Римской имперіи. Мало того, онъ еще уясняетъ намъ внутреннія причины, вызвавшія паденіе Римскаго царства, и затѣмъ обсуждаетъ этотъ переворотъ съ религіозно-правствен-ной точки зрѣнія. Въ этомъ случаѣ онъ возвышается до идеи о вѣчно бодрствующемъ и справедливомъ Провидѣніи Божіемъ, отъ котораго зависятъ все событія и перемѣны въ мірѣ, и съ точки зрѣнія этой высокохристіанской идеи указываетъ на то, что совершающійся переворотъ есть только исполненіе правосудія Божественнаго Провидѣнія, неисповѣдимыми путями ведущаго міръ къ предначертаннымъ Имъ цѣлямъ. Все это не только возбуждаетъ научный интересъ къ Сальвиану, но и дѣлаетъ его однимъ изъ видныхъ представителей западной церковной письменности.

Настоящее изслѣдованіе о Сальвианѣ имѣетъ свою задачу: 1) представить его біографію и характеристику личности; 2) изложить бібліографическія свѣдѣнія о его сочиненіяхъ; 3) обзорѣть дошедшія до насъ его творенія и дать надлежащую оцѣнку ихъ<sup>1)</sup>; 4) представить его богословскія воззрѣнія и 5) указать литературныя достоинства и недостатки его сочиненій.

Главнѣйшимъ источникомъ, изъ котораго можно почерпнуть свѣдѣнія о Сальвианѣ, являются собственныя его сочиненія и особенно его письма, которыя въ большинствѣ случаевъ касаются его личныхъ отношеній и потому проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на обстоятельства его жизни и даютъ нѣсколько данныхъ для уясненія и характеристики его личности. Изъ изданій твореній Сальвиана мы пользовались главнымъ образомъ двумя: 1) Миня въ 53 томѣ „*Patrologiae cursus completus (latin. series prima)*“ и 2) Вѣнской академіи наукъ

<sup>1)</sup> Въ виду отсутствія русскаго перевода твореній Сальвиана мы поставили дать возможно полное и обстоятельное изложеніе ихъ содержанія.

„Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. VIII. За-  
тѣмъ нѣкоторые извѣстія о Сальвіанѣ находимъ у Иларія  
арелатскаго въ его рѣчи о Гоноратѣ еп. арелатскомъ <sup>1)</sup>), у  
Евхерія ліонскаго въ praefatio къ сочиненію „Institutiones“ <sup>2)</sup>  
и особенно у Геннадія Массилійскаго, который въ 67-й главѣ  
своего сочиненія „de scriptoribus ecclesiasticis“ <sup>3)</sup>, посвящен-  
ной исключительно нашему писателю, сообщаетъ намъ драго-  
цѣнныя свѣдѣнія о его сочиненіяхъ. Всѣ три названные пи-  
сателя—современники Сальвіана, а потому ихъ извѣстія, при  
всей своей краткости, какъ несомнѣнно достовѣрныя, имѣ-  
ютъ для насъ важное значеніе. Наконецъ, о Сальвіанѣ упо-  
минаетъ еще Адонъ Виенскій (Ado Vienneſis),—писатель,  
принадлежащій уже къ болѣе позднему времени (IX в.). Въ  
своей хроникѣ <sup>4)</sup> онъ кратко сообщаетъ о томъ, что Сальвіа-  
номъ была посвящена Клавдіану виенскому 1 книги „ex-  
positionis extremae partis libri Ecclesiastici“ <sup>5)</sup>. Поразительное  
сходство этого извѣстія Адона съ 67-ю главою каталога Ген-  
надія Массилійскаго <sup>6)</sup> даетъ намъ право заключать, что

<sup>1)</sup> Patr. curs. compl. latin. т. 50, стр. 1260.

<sup>2)</sup> Ibidem. p. 773.

<sup>3)</sup> Patr. curs. compl. lat. т. 58, стр. 1099.

<sup>4)</sup> Patr. curs. compl. lat. т. 123.

<sup>5)</sup> Всѣ эти свидѣтельства о Сальвіанѣ съ прибавленіемъ еще извлеченія  
изъ Беллармина были собраны Стефаномъ Белузіемъ и помѣщены въ его изда-  
ніи твореній Сальвіана. Отсюда они были перепечатаны вмѣстѣ съ текстомъ са-  
михъ твореній Сальвіана въ „Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquo-  
rum scriptorum ecclesiasticorum“ т. VIII. Lugduni 1677. Это послѣднее изданіе  
мы также имѣли подъ руками.

<sup>6)</sup> Чтобы видѣть это сходство, приводимъ параллельно оба извѣстія.

#### Геннадій.

Salvianus apud Massiliam presbyter  
humana et divina literatura instruc-  
tus et absque invidia loquar episcopo-  
rum magister scripsit scholastico ex  
aperto sermone multa, ex quibus ista  
legi: (слѣдуетъ перечень сочиненій и  
между прочимъ указывається) 5 exponsi-  
tionis extremae partis libri Ecclesiasti-  
ci ad Claudianum epis. Vienneſem lib. I.

#### Адонъ.

Salvianus presbyter apud Massiliam  
humana et divina literatura iustruc-  
tus inter alia scripsit ad Claudianum.  
Vienneſem lib. I expositionis extre-  
mae partis in Ecclesiastem.

Адонъ имѣлъ подѣ руками Геннадія, откуда и заимствовалъ въ сокращеніи свое извѣстіе. Почти буквально повторяютъ Геннадія въ своихъ каталогахъ церковныхъ писателей также Тритемій (сар. 175) и Honorius Augustodunensis (lib. II с. 66)<sup>1)</sup>.

Что касается существующей литературы, посвященной Сальвиану, то она не отличается обиліемъ ученыхъ изслѣдованій; но не смотря на это, мы однако не имѣли возможности познакомиться со всѣмъ, что было когда-либо писано о Сальвианѣ, такъ какъ многія сочиненія сдѣлались уже библиографической рѣдкостью. Кромѣ общихъ сочиненій по исторіи церковной и свѣтской литературы, какъ напр. Дюпена<sup>2)</sup>, Селье<sup>3)</sup>, Ампера<sup>4)</sup> о.о. бенедиктинцевъ<sup>5)</sup>, Еберта<sup>6)</sup>, Бэра<sup>7)</sup>, и проч., мы пользовались главнымъ образомъ слѣдующими пособіями:

Zschimmer. „Salvianus der presbyter von Massilia und seine Schriften. Halle 1875.

L. Mery, Etudes sur Salvien, prêtre de Morseille. Marseille 1849.

Heyne, Censura ingenii et doctrinae Salvieni Massiliensis (въ opuscula academica Heyne Gottingae 1812).

W. Guettée, Histoire de l'église (томы 4 и 5).

G. Boissier Etudes d'histoire religieuse. Le christianisme et l'invasion des barbares. (Revue des deux mondes 1890 liv. 2, 5, 9).

<sup>1)</sup> Оба помѣщены у Фабриція въ „Bibliotheca ecclesiastica“.

<sup>2)</sup> Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccles. t. III, p. 2, стр. 215—219. Paris. 1693.

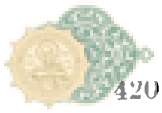
<sup>3)</sup> Dom Remi Ceillier. Hist. générale des aut. sacr. et eccl. Paris. 1748. t. XV, стр. 46—81.

<sup>4)</sup> Ampère. Hist. lit. de la France avant le XII siècle Paris. 1839. t. II; стр. 178—191.

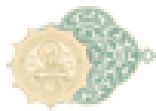
<sup>5)</sup> Hist. lit. de la France. Paris 1865, t. II; стр. 517—535.

<sup>6)</sup> Ad. Ebert. Geschichte der Christlich Lateinischen Literatur, Leipzig 1874, t. I. стр. 437—445.

<sup>7)</sup> Bähr. Geschichte der Römischen Literatur. II Abth Carlsruhe 1837, стр. 347—357.



Въ русской патрологической литературѣ нѣтъ ни одного очерка о нашемъ писателѣ. Въ „Историч. ученіи объ отцахъ церкви“ преосв. Филарета о немъ нигдѣ даже и не упоминается. Краткія замѣчанія о Сальвианѣ мы нашли въ сочиненіи арх. Бориса: „Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отнош. къ гр.-рим. образованности, т. 2-й, въ „исторіи среднихъ вѣковъ“ М. Стасюлевича, т. 1-й (стр. 94) и въ курсахъ всеобщей исторіи литературы В. Зотова (т. 2, стр. 318) и Корша (т. 2, стр. 58).



## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

### БІОГРАФІЯ Сальвіана.

О жизни и личности Сальвіана сохранились самыя скудныя свѣдѣнія. Не занимавшій виднаго и вліятельнаго мѣста въ церкви и не принимавшій дѣятельнаго участія въ церковныхъ дѣлахъ, скромный пресвитеръ Массилійскій мало обращалъ на себя вниманія, какъ церковный дѣятель. Вотъ почему въ свое время не было написано болѣе или менѣе обстоятельнаго жизнеописанія его. Въ настоящее же время на основаніи непрямыхъ указаній собственныхъ сочиненій Сальвіана и большею частію чисто случайныхъ (за исключеніемъ только Геннадія массилійскаго) упоминаній о немъ Иларія арелатскаго и Евхерія ліонскаго нѣтъ никакой возможности дать полный и обстоятельный очеркъ жизни и дѣятельности этого церковнаго писателя <sup>1)</sup>. Какъ неопредѣленны и неполны историческія извѣстія о Сальвіанѣ, достаточно показываетъ тотъ фактъ, что различные ученые изслѣдователи, занимавшіеся имъ, расходятся даже въ опредѣленіи напр. національности или мѣста рожденія его <sup>2)</sup>, не говоря уже объ установленіи

<sup>1)</sup> Всѣ біографическія свѣдѣнія о Сальвіанѣ съ большою добросовѣстностію собраны въ изданіи о.о. бенедиктинцевъ конгрегачіи св. Маюра „Hist. lit. de la France“ т. 2, а также въ сочиненіи Цшиммера „Salvianus der presbyter von Massilia und sein Schriften“ стр. 5—18.

<sup>2)</sup> Такъ напр. нѣкоторые болѣе ранніе изслѣдователи признають Сальвіана африканцемъ, большинство же ученыхъ болѣе основательно снѣтасть его галломъ. (См. Cave „Script. eccl. hist. lit.“ т. I-й, стр. 433.—Guillon „Bibl. coisic des peres de l'église“ т. 32, стр. 94, pp. 1.—St. Baluzii notae in Salvianum p.

точных и определенных хронологических датъ. Вслѣдствіе этой неопредѣленности и недостаточности источниковъ біографія нашего писателя представляетъ широкое поле для различныхъ болѣе или менѣе вѣроятныхъ предположеній, къ которымъ прибѣгаютъ всѣ изслѣдователи. Къ нимъ и намъ необходимо придется прибѣгать, чтобы пролить хотя нѣкоторый свѣтъ на этого малоизвѣстнаго и малоизслѣдованнаго церковнаго писателя.

Родиной Сальвіана была Галлія и именно сѣверная часть ея, извѣстная подъ именемъ Бельгійской Галліи, такъ какъ онъ прямо называетъ ее своимъ отечествомъ, при чемъ непосредственно послѣ этого говоритъ о городахъ сѣверной Галліи—Трирѣ и Кельнѣ <sup>1)</sup>. Весьма вѣроятно, что одинъ изъ этихъ городовъ и былъ родиной Сальвіана, но какой именно, рѣшить не возможно. Въ пользу Кельна (*Colonia Agrippina*) говоритъ то обстоятельство, что въ немъ, какъ достоверно извѣстно изъ *epist. I*, жили родственники Сальвіана; а къ признанію Трира родиной Сальвіана побуждаетъ его близкое знакомство съ этимъ городомъ, какъ видно изъ *de gub. Dei VI*, гл. 8, 13, 15 <sup>2)</sup>. Годъ рожденія Сальвіана по недостатку прямыхъ указаній не можетъ быть точно опредѣленъ; мы можемъ указать его только приблизительно. Исходнымъ пун-

—

*Patrol.* Мина т. 53, стр. 25—26). Далѣе, послѣдніе не одинаково опредѣляютъ, изъ какой именно части Галліи онъ происходилъ. Одни думаютъ, что онъ происходилъ изъ Аквитаніи, другіе болѣе правильно считаютъ его родиной Бельгійскую Галлію. Послѣдніе опять таки расходятся въ опредѣленіи города, въ которомъ онъ родился. Одни считаютъ его уроженцемъ Трира (Гизо, Кауфманъ, Хавкъ), другіе (Галландъ, Шенеманъ, Бадузій, Помье, Цшиммеръ)—Кельниномъ.—Наконецъ, Гумбертъ производитъ его изъ Марсели. *Zschimmer* p. 7, п. p.

<sup>1)</sup> *De gub. Dei*, lib. VI, c. 13: *Sed quid ego loquor de longe positis et quasi in alio orbe submatis, cum sciam etiam in solo patrio atque in civitatibus Gallicanis omnes ferme praecelsiores viros calamitatibus suis factos fuisse peiores...*

<sup>2)</sup> Нельзя заключать изъ *de gub. Dei VI*, 9 (*Nos non vicinos nostros tantum ardere vidimus, sed ipsi jam ex maxima nostrorum corporum parte arsimus*), какъ дѣлаетъ Цшиммеръ о соседствѣ Трира съ родиной Сальвіана.

втомъ для этого мы принимаемъ время произнесенія Иларіемъ арелатскимъ рѣчи въ память Гонората еп. арелатскаго, т. е. 430 или 431 годъ, какъ фактъ болѣе или менѣе твердо установленный и притомъ имѣющій отношеніе къ Сальвіану <sup>1)</sup>.

Изъ этой рѣчи Иларія видно, что Сальвіанъ въ то время былъ уже пресвитеромъ и пользовался славой человека, выдающагося по своимъ добродѣтелямъ и извѣстнаго своими сочиненіями <sup>2)</sup>, почему Иларій и ссылается на авторитетъ его въ своихъ похвалахъ Гонорату. На основаніи этихъ данныхъ время рожденія Сальвіана нужно относить по крайней мѣрѣ къ концу IV вѣка. Тильмонъ указываетъ именно на 390 годъ, какъ весьма вѣроятный годъ рожденія нашего писателя и это мнѣніе принимается многими учеными <sup>3)</sup>. И мы также принимаемъ этотъ годъ и въ подтвержденіе его вѣроятности можемъ указать еще на тотъ фактъ, что дальнѣйшая хроно-

<sup>1)</sup> Цциммеръ для приблизительнаго опредѣленія года рожденія Сальвіана принимаетъ исходнымъ пунктомъ время изданія его соч. *de gub. Dei*, т. е. періодъ времени отъ 439 по 450 годъ, и на основаніи того, что въ этомъ сочиненіи Сальвіанъ представляется мужемъ вполне зрѣлымъ и уже приобретшимъ много опытности, относитъ время его рожденія къ концу IV или началу V в. *Zachimmer* p. 6. Соглашаясь съ этимъ выводомъ, мы однакоже считаемъ нужнымъ указать на шаткость и несообразность самаго способа опредѣленія времени рожденія Сальвіана; ибо 1) время изданія сочиненія *de gub. Dei*—фактъ спорный и опредѣляется не однимъ годомъ, а цѣлымъ періодомъ, болѣе чѣмъ въ 10 лѣтъ; а 2) понятіе о зрѣлости и опытности слишкомъ условно и растяжимо и въ одинаковой мѣрѣ это качество можно приписать не только пятидесятилѣтнему человѣку, какимъ уже былъ Сальвіанъ при изданіи своего сочиненія, если относить годъ его рожденія къ концу IV в., а человѣку и менѣе преклоннаго возраста. Основываясь на тѣхъ же данныхъ, которые выставляетъ Цциммеръ въ пользу своего мнѣнія, мы имѣли бы равное право утверждать, что Сальвіанъ родился въ концѣ перваго или въ началѣ втораго десятилѣтія V вѣка, ибо ко времени изданія своего сочиненія онъ могъ быть уже почти 40 лѣтъ, слѣдовательно человѣкомъ вполне зрѣлымъ, успѣвшимъ достаточно испытать въ жизни.

<sup>2)</sup> *Non immerito egregius et in Christo beatissimus vir Salvianus presbyter charorum suorum unus in scriptis suis dixerit. Hilarii „Sermo de vita s. Honorati“ (Patrol. cur. compl. т. 50, стр. 1260).*

<sup>3)</sup> *Histoire littéraire de la France par Benedictins т. 2, стр. 517. Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques par Ceillier т. 16, стр. 46.*





логія жизни Сальвіана не только не стоитъ съ нимъ въ противорѣчіи, но, напротивъ, единственно только и можетъ быть установлена и приведена въ полное взаимное согласіе по принятіи именно этого года рожденія его.

Еще менѣе данныхъ имѣемъ для опредѣленія того, былъ ли Сальвіанъ сыномъ галльскихъ или римскихъ родителей. Въ пользу его римскаго происхожденія могло бы быть его имя <sup>1)</sup>, а также и то обстоятельство, что въ своихъ сочиненіяхъ онъ представляется вполне римляниномъ и высказывается исключительно въ духѣ римскаго патриотизма <sup>2)</sup>. Но то и другое еще не даетъ намъ никакой увѣренности въ дѣйствительности его римскаго происхожденія, потому что въ Галліи не было рѣзкаго національнаго различія между туземцами и римлянами, по крайней мѣрѣ въ мѣстахъ не особенно удаленныхъ отъ большихъ центровъ и главнымъ образомъ среди высшаго сословія. Знатные галлы уже давно любили выдавать себя за римлянъ и очень охотно мѣняли свои галльскія имена на римскія. Даже замѣтно, что они стыдились именъ своихъ предковъ и очень часто латинизировали свои природныя имена <sup>3)</sup>. Понятно, что въ виду указанныхъ стремленій галловъ къ латинизаціи вопросъ о томъ, былъ ли Сальвіанъ природнымъ римляниномъ или только галло-римляниномъ, должно считать открытымъ. Во всякомъ случаѣ можно предполагать съ большой вѣроятностью, что онъ происходилъ отъ знатныхъ родителей. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ сообщаетъ, что у него были въ Кельнѣ родственники, принад-

---

<sup>1)</sup> Впрочемъ, это имя встрѣчается еще только у Тацита (*Ab excessu divi Augusti annalium lib. IV, cap. 36*).

<sup>2)</sup> См. напр. *de gub. Dei* 1, 2; VII, 19 и осор. VI, 18: „Гдѣ древелиа сила и могущество римлянъ? Весьма могущественны были некогда римляне, теперь — безсильны. Древніе римляне внушали страхъ, мы сами боимся. Имъ варварскіе народы платили дань, мы — сами данники варваровъ. Враги продаютъ намъ временное пользованіе свѣтомъ“.

<sup>3)</sup> Знатные галлы принимали такіа напр. имена: *Tonanctius, Aprunculus, Fortunalis, Secundinus* и пр.

лежавшіе къ высшему классу общества. Рекомендуя въ этомъ письмѣ одного молодого своего родственника Леринской конгрегаціи, Сальвіанъ говоритъ, что этотъ юноша принадлежитъ къ хорошо извѣстному семейству и уважаемому дому <sup>1)</sup>. Кромѣ того происхожденіе Сальвіана не изъ низшихъ слоевъ народа подтверждается еще тѣмъ знакомствомъ съ дѣлами знатныхъ домовъ, которое онъ вообще обнаруживаетъ въ своихъ сочиненіяхъ; а потому можно полагать, что его негодованіе на безнравственность высшего сословія происходило, какъ замѣчаетъ совершенно основательно Ццимеръ <sup>2)</sup>, изъ глубокооскорбленнаго чувства сословной чести <sup>3)</sup>. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что вопросъ о принадлежности Сальвіана къ знатному классу общества могъ бы быть рѣшенъ нами въ совершенно положительномъ смыслѣ только въ томъ случаѣ, если бы намъ было извѣстно его полное имя; но и при отсутствіи этого условія высказанное нами предположеніе имѣетъ характеръ вѣроятности въ высокой степени. Его доказываетъ еще хорошее образованіе Сальвіана, которое тогда едва ли могъ получить сынъ пролетарія. Касательно религіи родителей Сальвіана мы не имѣемъ уже рѣшительно никакихъ указаній; извѣстно только, что самъ онъ при вступленіи въ бракъ съ Палладіей былъ уже христіаниномъ <sup>4)</sup>.

на de gub. Dei IV, 6. „Facinoribus sordidissimus, говоритъ онъ о знатныхъ, nobilitatis nomen infament. Ср. III, 10; IV, 5; ad ecclesiam II, 3.

<sup>4)</sup> Быть можетъ то обстоятельство, говоритъ Ццимеръ, что онъ полемизуетъ противъ язычества очень мягко, даетъ намъ право заключать, что онъ выросъ въ христіанской семьѣ. Если бы онъ въ своемъ сердцѣ выдержалъ борьбу съ язычествомъ, то мы могли бы ожидать въ его сочиненіяхъ вѣкоторой доли пылкой ревности противъ язычества, какъ напр. это видно у Августина, Лактанція и др., стр. 8—9.

Знатное происхождение естественно могло дать возможность Сальвиану получить хорошее по тому времени образование. Действительно, все свидетельства древних писателей дают основание думать, что онъ получил хорошее и всестороннее школьное образование. Геннадій прямо называетъ его человекомъ, изучившимъ какъ свѣтскую, такъ и священную письменность (*humana et divina litteratura instructus*<sup>1)</sup>); а Евхерій говоритъ, что онъ отличался краснорѣчіемъ и ученостію (*eloquentia pariter scientiaque praeminens*)<sup>2)</sup>. Но если бы мы даже и не имѣли этихъ свидѣтельствъ, то одни только дошедшія до насъ творенія Сальвиана достаточно убѣдительно доказали бы намъ, что писатель ихъ не могъ быть человекомъ только начитаннымъ, достигшимъ извѣстныхъ знаній путемъ самобразования, но что онъ несомнѣнно получил систематическое образование въ школахъ. „Сальвианъ, говорить ученый французскій историкъ литературы Амперъ, пишетъ слишкомъ хорошо полатыни и имѣетъ слишкомъ много привычекъ, свойственныхъ римской риторикѣ, чтобы можно было думать, что онъ не получилъ риторскаго образования“<sup>3)</sup>.

Весьма вѣроятно, что Сальвианъ учился въ школахъ города Трира, такъ какъ намъ извѣстно, что онъ долго жилъ въ этомъ городѣ<sup>4)</sup>, въ которомъ школа въ V вѣкѣ была еще въ цвѣтущемъ состояніи<sup>5)</sup>. Можно думать, опираясь на его сочиненія, что его образование по своему характеру существенно не отличалось отъ того, какое обыкновенно давали въ V вѣкѣ въ галльскихъ школахъ людямъ состоятельнаго класса. Характеристическою особенностію школьнаго образованія въ V в. былъ

<sup>1)</sup> Gennadius „de script. eccles“. с. 67. Patrol. Мина т. 58, стр. 1099.

<sup>2)</sup> Eucherius въ praefatio ad Solonium въ соч. Institutiones, Patrol. Мина т. 50, стр. 773.

<sup>3)</sup> Ampère „Hist. lit. de la France“ т. 2, стр. 178.

<sup>4)</sup> De gub. Dei VI, 15.

<sup>5)</sup> Zschimmer стр. 7. Арх. Борисъ: „Исторія христ. просвѣщенія въ его отнош. въ греко-рим. образъ“, т. 2, ств. 257.

риторизмъ, который всецѣло царилъ въ это время и въ литературѣ. Въ школахъ изучали главнымъ образомъ классическихъ писателей и хотя не выносили изъ нихъ хорошаго литературнаго вкуса и пониманія художественныхъ произведений древнихъ классиковъ, но за то путемъ чисто формальнаго изученія литературы и постоянныхъ упражненій вполне овладѣвали искусствомъ выражать часто бессодержательную мысль въ самыхъ изысканныхъ словахъ и изящныхъ выраженіяхъ. Философіей въ этихъ школахъ мало занимались и большею частію ограничивались поверхностнымъ знакомствомъ съ Платономъ и Аристотелемъ. Изъ другихъ предметовъ изучали еще право и медицину, насколько, конечно, это было возможно при тогдашнемъ состояніи просвѣщенія<sup>1)</sup>. Если мы обратимся къ сочиненіямъ нашего автора, то не можемъ не замѣтить, что его образованіе велось именно по той обычной въ галло-римскихъ школахъ V вѣка программѣ, которую мы сейчасъ въ общихъ чертахъ указали. Литературные приемы Сальвіана въ достаточной мѣрѣ убѣждаютъ насъ въ его риторическомъ образованіи. По сочиненіямъ его можно даже довольно обстоятельно прослѣдить, какіе именно предметы онъ изучалъ. Такъ, греческому языку Сальвіанъ по всей вѣроятности не учился. Въ его сочиненіяхъ мы не находимъ ни одного греческаго слова<sup>2)</sup>; Новый Заветъ онъ цитуетъ

<sup>1)</sup> Подробный очеркъ состоянія просвѣщенія и школьнаго преподаванія въ V в. можно найти въ сочиненіи Ешевскаго „К. С. Аполлинарій Сидоній, эпизодъ изъ литературной и политической исторіи Галліи V в.“ (см. 3 томъ собранія сочиненій С. В. Ешевскаго), въ статьѣ проф. В. О. Пѣвницкаго „Состояніе просвѣщенія и направленіе умственной дѣятельности въ V в VI в.“ (Тр. К. Д. Академіи 1864, кн. 3), а также въ цитованномъ соч. Циммера.

<sup>2)</sup> Изъ его словъ въ epist. IX, въ которыхъ онъ объясняетъ значеніе имени Теофілъ и Тимоѳей (Nam sicut Theophili vocabulo amor, sic Timothei honor Divinitatis exprimitur), нельзя заключать о знакомствѣ его съ греческимъ языкомъ; точно такъ же, какъ на основаніи его объясненія имени Израиль=videns Dei (de gub. Dei II, 2; IV, 1) нельзя думать, что онъ зналъ еврейскій языкъ. Греческій языкъ въ это время въ Галліи былъ въ полномъ упадкѣ. Даже въ Массилии, первоначально греческой колоніи, мы находимъ въ это время только латинскихъ грамматиковъ и пиитовъ. Zschimmer стр. 11.

только въ латинскомъ переводѣ. Правда, у него замѣтно знакомство съ нѣкоторыми произведеніями грѣческой литературы, какъ напр. съ Одиссеей Гомера и Республикой Платона <sup>1)</sup>; но оно могло быть приобрѣтено по латинскимъ переводамъ или даже изъ христіанскихъ писателей, какъ напр. изъ Лактанція или бл. Августина. Съ латинской литературой Сальвіанъ по видимому былъ хорошо знакомъ. Ссылки на латинскихъ писателей пачаще у него встрѣчаются <sup>2)</sup>. Знакомство Сальвіана съ философіей, судя по его сочиненіямъ, было незначительно. Цциммеръ сомнѣвается даже въ томъ, основывалось ли оно у него на самостоятельномъ чтеніи <sup>3)</sup>. Можно думать, что оно приобрѣтено было изъ Цицерона и другихъ писателей.

Тамъ и сямъ встрѣчаются у Сальвіана слѣды медицинскихъ познаній <sup>4)</sup>; но это не даетъ намъ права допускать, что онъ изучалъ медицину: его медицинскія познанія могли быть приобрѣтены прямо изъ практической жизни. Напротивъ, весьма выдаются его юридическія познанія. Сальвіанъ довольно часто ссылается на римское право и судебную практику и притомъ иногда съ такими подробностями, что сталъ даже источникомъ для исторіи права. „Если мы не можемъ изъяснять ихъ, говоритъ Цциммеръ, изъ вліянія реторической школы, въ которой часто учителями краснорѣчія состояли адвокаты и, конечно, заимствовали многія выраженія, примѣры и сравненія изъ своей юридической практики, то должны допустить, что Сальвіанъ первоначально былъ

<sup>1)</sup> Указаніе на Одиссею находимъ въ de gub. Dei V, 9 (*isti omnes, qui intra fundos divitum recipiuntur, quasi Circei poculi transfiguratione mutantur*) и въ cap. 11 (*non sic pereunt, ut ita dixerim, nautae Charibdis varacitate aut Scyllaeis, ut ajunt, canibus devorantur*). Республика Платона цитируется и обсуждается въ de gub. Dei VII, 23.

<sup>2)</sup> Изъ латинскихъ писателей Сальвіанъ цитируетъ Цицерона (de gub. Dei I, 1), Тита Ливія (epist. IV), Теренція (ad ecclesiam III, 3), Вергілія (de gub. Dei I, 1), Плинія (de gub. Dei V, 11).

<sup>3)</sup> Zschimmer стр. 11.

<sup>4)</sup> См. de gub. Dei V, 1; VI, 16; VII, 1. Ad ecclesiam I, 9.

юристомъ" <sup>1)</sup>. Подобное мнѣніе еще раньше было высказано Риттерсгаузенемъ <sup>2)</sup> и мы съ своей стороны принимаемъ его, какъ весьма вѣроятное мнѣніе, для котораго находимъ довольно твердыя основанія въ сочиненіяхъ Сальвіана <sup>3)</sup>. Если вѣрно то положеніе, что профессія человека необходимо накладываетъ на него свой отпечатокъ, то нужно сказать, что на нашемъ писателѣ въ весьма значительной степени отражается вліяніе адвокатскихъ занятій. Въ самомъ дѣлѣ, Сальвіанъ часто смотритъ на вещи съ чисто юридической точки зрѣнія и даже въ тѣхъ случаяхъ, когда она менѣе всего уместна. Такъ напр. смотреть онъ на свой разладъ съ тестемъ, и дѣло о примиреніи съ нимъ ему представляется,

<sup>1)</sup> Zschimmer стр. 12.

<sup>2)</sup> При *adv. avar.* II, 2 онъ замѣчаетъ: *Sic ubique in suis scriptis Salvianus linguam juris imitatur nec absque aliqua juris cognitione satis ubique intelligi potest.*

<sup>3)</sup> Мы не можемъ однако же согласиться съ предположеніемъ Ццимера, что Сальвіанъ слушалъ курсъ права въ Картегенѣ. „Право, говоритъ этотъ ученый, онъ изучалъ не въ Римѣ, потому что иначе мы должны были бы видѣть у него болѣе подробное знакомство съ состояніемъ столицы, но въ Картегенѣ, гдѣ кромѣ многихъ другихъ образовательныхъ учрежденій по всей вѣроятности были и школа права. Это соображеніе вмѣстѣ съ тѣмъ объяснило бы намъ его близкое знакомство съ этой частью Африки самымъ простымъ образомъ“. Стр. 13.

Но 1) высшій курсъ юриспруденціи преподавался только въ трехъ городахъ имперіи: Римѣ, Константинополѣ и Беритѣ,—слѣдовательно только въ этихъ городахъ могъ изучать право и Сальвіанъ, если допустить у него особенное, специальное знакомство съ этой наукой.

2) Право преподавалось, хотя быть можетъ и въ меньшемъ сравнительно объемѣ, и въ галльскихъ школахъ. Въ V вѣкѣ кафедры права были почти во всѣхъ главныхъ городахъ Галліи. Какъ преподаватель права, здѣсь особенно славился напр. Леонъ Нарбонскій, предъ которымъ, по словамъ Сидонія, замолчалъ бы самъ Аппій Клавдій, услышавъ его объясненіе XII таблицъ (*Sid. Carm. XXIII, v. 446 et sq.*). Полагаютъ, что изученіе права въ галльскихъ школахъ преслѣдовало чисто практическія цѣли. (Ешевскій т. 3, стр. 32).

3) Что же касается обнаруживаемаго Сальвіаномъ близкаго знакомства съ состояніемъ Африки, то оно могло быть приобрѣтено посредствомъ позднѣйшаго путешествія въ эту страну; тѣмъ болѣе, что, говоря объ Африкѣ (*de gub. Dei, lib. VII—VIII*), Сальвіанъ упоминаетъ о такихъ событіяхъ, имѣвшихъ здѣсь мѣсто (какъ напр. о завоеваніи ея Вандалами), которыя падаютъ на то время, когда онъ былъ уже священникомъ въ Марсели.

какъ судебный процессъ—сауса<sup>1)</sup>; поэтому онъ и прибѣгаетъ въ немъ къ чисто адвокатскимъ приѣмамъ<sup>2)</sup>. Точно также настоящій и будущій судъ Божій представляется ему въ формѣ обыкновеннаго судебного процесса<sup>3)</sup>. Принимая все это во вниманіе, мы едвали далеки будемъ отъ дѣйствительности, если предположимъ, что по выходѣ изъ школы Сальвіанъ нѣкоторое время былъ адвокатомъ. Наше предположеніе получаетъ тѣмъ большую вѣроятность, что, какъ извѣстно, это была одна изъ благородныхъ профессій, сильно распространенная среди римлянъ, которую подъ вліяніемъ римскимъ и въ Галліи избирали весьма многія лица.

Къ этому времени, по всей вѣроятности, относится и женитьба Сальвіана на Палладіи, дочери Иппатія и Квіеты. Какъ сама Палладія, такъ и родители ея были еще язычники<sup>4)</sup>. Личность жены Сальвіана выступаетъ предъ нами въ

<sup>1)</sup> Epist. IV. Bonos iudices habemus, affectus ipse pro te orat, natura ipsa tibi postulat, suffragia causae tuae in tuorum mentibus habes... и т. д.

<sup>2)</sup> Ibidem. Обращаясь къ родителямъ жены съ просьбой о прощеніи отъ имени своей дочери, онъ ссылается на обычай, вѣроятно нерѣдкій въ тогдашней судебной практикѣ,—приводить въ судъ дѣтей обвиняемаго въ качествѣ послѣдняго, неотразимаго аргумента защиты, и указываетъ въ этомъ случаѣ на примѣръ Сервія Гальбы. „Utamur, говоритъ Сальвіанъ, illorum more et exemplo, qui ultimo causarum loco aliqua nonnunquam ad commovendam iudicum misericordiam proferebant laturis sententiam disceptatoribus aut lamentantes matres familias aut sordidatos senes aut plorantes parvulos ingerentes и т. д.“

<sup>3)</sup> De gub. Dei I, 11. Prolata quas juxta humani examinis formam coelestis disceptatione sententia? Въ ad ecclessiam II, 2 и IV, 4 будущій судъ Божій представляется со всею судебною процедурою. Подражаніе языку юриспруденціи замѣчается въ слѣдующихъ мѣстахъ: de gub. Dei III, 1: *Aia enim omnia etc.*; c. 9: *Si quidem intra Januas etc.* IV, 6: *nullus pro eo, quod non admittit, scelere puniatur*; c. 12: *inter multos siquidem eorumdem criminum reos etc.*; VII, 13: *Nam et homicida, cum a iudice occiditur suo scelere puniatur etc.*; c. 16: *Gajum non esse Gasum... Sesum non esse Sesum etc.*; VIII, 1: *si quemlibet ingenuorum hominum etc.*; c. 5: *XII tabularum decreta*; V, 8: *genus venditionis et emptionis*; VI, 20: *in quorum jura migrarant. Ad ecclesiam I, 5: quasi precarii possessores*; III, 7: *libertas Romana, libertas latina*; c. 13: *agnati, cognati, ex directo, ex obliquo, ex transverso*; c. 15: *advocatos requirit, patronos adhibet etc.*, c. 15: *quando ego ex rebus humanis excessero etc.*

самыхъ симпатичныхъ чертахъ. Не смотря на то, что она еще не была озарена свѣтомъ христіанства, она тѣмъ не менѣе стояла на такой нравственной высотѣ, которой достигали немногіе изъ догдашняго развращеннаго общества. Вотъ какъ характеризуетъ ее самъ Сальвіанъ, обращаясь отъ ея имени къ Ипатію и Квіетѣ: „никогда, какъ вы сами знаете, я не огорчала васъ неуслужливостью и дерзостью; никогда не оскорбляла жесткимъ словомъ; никогда не обидѣла дерзкимъ видомъ. Вами я отдана мужу, вами я дана супругу. Я содержу (не лгу) ваши заповѣди; святая тайна благочестиваго наставленія пребываетъ въ моихъ чувствахъ. Вы приказали, чтобы я была покорна прежде всего мужу; я послѣдовала вашему желанію и повиновалась вашему приказанію: во всемъ я была покорна тому, кому вы хотѣли, чтобы я повиновалась“ <sup>1)</sup>. Изъ этого уже можно заключать, что семейная жизнь Сальвіана отличалась счастьемъ. Полное согласіе царило между обоими супругами. Скоро Палладія, благодаря вліянію мужа, какъ и сама она сознавалась въ этомъ, оставила язычество и приняла христіанскую вѣру. Затѣмъ, по рожденіи дочери, которая была названа Авспіціолой <sup>2)</sup>, Сальвіанъ и Палладія рѣшили проводить дальнѣйшую жизнь въ полномъ воздержаніи, какъ братъ съ сестрой.

Въ это время, когда на западѣ только начала развиваться монашеская жизнь, много людей, не удовлетворявшихся обычною моралью и стремившихся къ высшему нравственному совершенству, поступало такимъ именно образомъ, какъ поступилъ Сальвіанъ. По аскетическому возрѣнію того времени, это былъ путь къ достиженію высшей степени благочестія. Для нѣкоторыхъ же это было только подготовленіемъ и, такъ сказать, переходною ступенью къ полному принятію

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Имя „Авспіціола“, по мнѣнію Мёгу (стр. 87), представляется скорѣе языческимъ, чѣмъ христіанскимъ. Нельзя ли на этомъ основаніи допустить, что обращеніе въ христіанство Палладіи было не раньше, какъ по рожденіи Авспіціолы?



монашескихъ обѣтовъ. Такъ напр. извѣстный Павлинъ, впоследствии епископъ Ноланскій, около 390 г. вмѣстѣ съ своей женой Терезіей удалился отъ свѣтской жизни въ монастырское уединеніе и велъ самую строгую аскетическую жизнь. Другой, не менѣе поразительный, примѣръ представляетъ Евхерій, впоследствии епископъ Ліонскій и одинъ изъ друзей Сальвіана. Онъ вступилъ въ монашескую Леринскую общину вмѣстѣ съ своей женой Галлой и двумя сыновьями—Салониємъ и Вераніемъ. Такимъ образомъ у Сальвіана не было недостатка въ побудительныхъ примѣрахъ для его рѣшенія—дать обѣтъ воздержанія, живя въ бракѣ. Особенно сильное впечатлѣніе на него долженъ былъ произвести примѣръ Евхерія. Можно думать, что впоследствии поступленіе Сальвіана также въ Леринскій монастырь произошло не безъ прямого вліянія и убѣжденія этого послѣдняго.

Но помимо вліянія примѣровъ мы должны допустить въ Сальвіанѣ глубоко-христіанское настроеніе, какъ главный мотивъ его рѣшенія—предаться аскетической жизни. Горячая христіанская любовь къ Богу и Христу и стремленіе къ нравственному совершенству—вотъ истинныя побужденія, заставившія Сальвіана вести строго—аскетическій образъ жизни. На нихъ онъ главнымъ образомъ и указываетъ въ своемъ письмѣ къ тестю Ипатію. Почему ты гнѣваешься на меня, обращается къ нему Сальвіанъ, когда я желаю, чтобы во мнѣ теперь умножалась та религія, которую и ты началъ исповѣдывать? Радуйтесь со мною; любовь къ Богу дѣлаетъ меня немного болѣе свободнымъ въ моемъ занятіи. Если у васъ есть какія-либо другія причины гнѣва, то я не отрицаю своей вины; въ томъ же случаѣ, если вы гнѣваетесь за то, что я люблю Христа, вы не хотите знать, что я намѣренъ сказать. Безъ сомнѣнія я прошу милости, ибо вы гнѣваетесь; но не могу называть зломъ то, что я сдѣлалъ<sup>1)</sup>. Къ этому еще присоединилось

<sup>1)</sup> Epist. IV.

смирненное сознание своего недостойнства предъ Богомъ и незаслуженности тѣхъ великихъ щедротъ, которыя онъ изливаетъ на всѣхъ людей, и вслѣдствіе этого искреннее желаніе сколько-нибудь воздать Богу за Его благодѣянія чрезъ отреченіе отъ брачной жизни. „Да не будетъ для васъ тяжкимъ, говоритъ Сальвіанъ къ Ипатію и Квіетѣ устами Палладіи, — да не будетъ для васъ тяжкимъ, что я желаю принести что-либо Богу, Которому не могу воздать всего... Вы исполнены самыхъ пріятныхъ утѣшеній, вы имѣете самыхъ дорогихъ дѣтей; вы исполнены божественнаго благословенія; помимо моего собственнаго дѣла, ваше занятіе требуетъ снова воздать благодареніе Богу. Я должна воздать Ему благодареніе за то, что Онъ даровалъ вамъ это“<sup>1)</sup>.

Палладія очень охотно согласилась на предложеніе Сальвіана проводить дальнѣйшую жизнь въ строгомъ воздержаніи<sup>2)</sup>, что прямо указываетъ намъ на аскетическій образъ мыслей и направленіе обоихъ супруговъ. Но иначе посмотрѣли на поступокъ Сальвіана и Палладіи родители этой послѣдней. Какъ язычники, они не въ состояніи были понять тѣхъ высокихъ побужденій, которыя въ данномъ случаѣ руководили Сальвіаномъ и Палладіей. Бѣгство отъ міра ихъ дочери и зятя было очень непріятно имъ и вѣроятно всего потому, что чрезъ него они лишались надежды видѣть продолженіе своего рода, чѣмъ всегда дорожатъ люди аристократическаго происхожденія. Такимъ образомъ религіозная рознь между Сальвіаномъ и Палладіей, съ одной стороны, и Ипатіемъ и Квіетой, съ другой, послужила поводомъ къ прекращенію родственныхъ отношеній. Сальвіанъ глубоко сожалѣлъ объ этомъ и пытался уладить возникшія у него разногласія съ воими родственниками; но

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Ibidem. „Онъ призвалъ меня къ вѣрѣ, говорила Палладія, призвалъ и къ цѣломудрію. Дѣло показалось мнѣ достойнымъ, скромнымъ и святымъ. Сознано, когда онъ говорилъ со мной о такомъ дѣлѣ, и покраснѣла отъ того, что не я прежде начала его

въ это время случились событія, побудившія его совсѣмъ оставить сѣверную Галлію и воспріятствовавшія такимъ образомъ возстановленію личныхъ отношеній къ нимъ. Около 420 года Галлія испытала одно изъ ужаснѣйшихъ варварскихъ нашествій. Много тѣхъ богатыхъ городовъ, которые возвышались на берегахъ Рейна и Мозеля и образовали съ этой стороны предѣлъ римской цивилизаціи, были разрушены франками. Могущественный Майнцъ, Вормсъ, Страсбургъ, Реймсъ, и другіе города подвергались нападенію ихъ. Сальвіанъ жилъ тогда въ Трирѣ, который вмѣстѣ съ Кельномъ не избѣгнулъ общей участи <sup>1)</sup>. Въ 420 году онъ былъ разрушенъ уже въ третій разъ. Это разрушеніе видѣлъ и Сальвіанъ. Вотъ какъ онъ описываетъ послѣдствія его: „Тамъ и сямъ лежали, какъ я самъ видѣлъ, трупы обоого пола, обнаженные, изуродованные, оскверняющіе видъ города, истерзанные птицами и собаками... Гдѣ не разлита кровь, гдѣ не разбросаны трупы и члены убитыхъ? Вездѣ видъ взятаго въ плѣнъ города, вездѣ ужасъ плѣненія, вездѣ образъ смерти. Городъ чоренъ отъ пожара; все скорбитъ и проч.“ <sup>2)</sup>. Эти бѣдствія и вообще безпокойства военнаго времени заставили Сальвіана переселиться на югъ Галліи, въ Вьенскую провинцію, менѣе доступную варварамъ. Здѣсь мы застаемъ его уже прямо въ числѣ членовъ Леринскаго монастыря. Полагаютъ, что поступленіе его въ этотъ монастырь случилось не позже 420 или 421 года <sup>3)</sup>. Если въ 420 году Сальвіанъ, какъ мы сейчасъ видѣли, находился еще въ Трирѣ, то нужно поэтому допустить, что, избѣгая варваровъ, онъ прямо изъ Трира пришелъ въ этотъ монастырь, который, быть можетъ, и былъ собственно цѣлью его переселенія на югъ Галліи. Сюда послѣдовала за нимъ и Палладія, подобно Галлѣ, женѣ Евхерія <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> De gub. Dei VI, 8.

<sup>2)</sup> Ibidem, cap. 15.

<sup>3)</sup> Histoire lit. de la France par Benedictus т. 2-й, стр. 519. Méry „Etudes sur Salvien“ стр. 97.

<sup>4)</sup> Гетте полагаетъ, что Сальвіанъ поступилъ въ Леринскій монастырь

Не трудно понять, почему Сальвіанъ поступилъ въ этотъ именно монастырь. Не задолго предъ этимъ (въ 410 г.) основанный Гоноратомъ на одномъ изъ Леринскихъ (нынѣ Гіэрскихъ) острововъ, находящихся невдалекѣ отъ континента (въ разстояніи 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> километра) и въ то же время совершенно изолированныхъ и пустынныхъ <sup>1)</sup>, Леринскій монастырь представлялъ прекрасное убѣжище для людей, искавшихъ уединенія отъ мірской суеты и стремившихся къ достиженію высшаго нравственнаго совершенства путемъ аскетическихъ упражненій и подвиговъ въ сообществѣ другихъ, подобныхъ же аскетовъ. Первоначально на Леринѣ поселился для подвижнической жизни одинъ Гоноратъ, впослѣдствіи епископъ Арелатскій. Но скоро слава о святости и подвижничествѣ его привлекла сюда много другихъ отшельниковъ и такимъ образомъ составила монашеская община, во главѣ которой сталъ самъ Гоноратъ. Въ эту общину поступало также много образованныхъ и знатныхъ людей, впослѣдствіи занимавшихъ важныя епископскія кафедръ и имѣвшихъ большое вліяніе на церковныя дѣла. Кромѣ занятій и аскетическихъ упражненій, обычныхъ вообще въ монастыряхъ, въ Леринѣ вѣроятно допускались и научно-литературныя занятія. Члены Леринской монашеской общины не только предавались аскетическо-созерцательной жизни, но и принимали участіе въ церковныхъ дѣлахъ и въ тѣхъ богословскихъ спорахъ, которые тогда волновали церковь. Здѣсь кромѣ того, какъ

---

уже полъ смерти Палладія (Hist. de l'église W. Guettée, т. 4-й, стр. 426). Но для такого мнѣнія нѣтъ совершенно никакихъ основаній. Напротивъ, изъ письма Сальвіана къ Ипатію и Ксиптѣ (epist. VI) видно, что она была еще жива тогда, когда прошло уже семь лѣтъ по переселеніи Сальвіана въ южную Галлію, т. е. по крайней мѣрѣ въ 426—427 году.

<sup>1)</sup> Группа острововъ, извѣстныхъ подъ именемъ Леринскихъ, расположена на югѣ Франціи, не далеко отъ Антибы (Antipolis) и Фрежу (Forum Julii). Она состоитъ только изъ двухъ острововъ, раздѣленныхъ узкимъ проливомъ въ 700 метровъ; сѣверный назывался Lego=Лерономъ (въ настоящее время островъ св. Маргариты), а южный Lerina=Лериной (островъ св. Гонората).

можно думать, была своя школа, въ которой состояли преподавателями способные къ этому по своему образованію монахи, и своя бібліотека, въ которой наряду съ собственнымъ латинскимъ переводомъ бібліи можно было найти сочиненія извѣстнѣйшихъ отцовъ церкви, какъ напр. Кипріяна, Минуція Феликса, Амвросія, Павлина Нолапскаго, Оригена, Василя Великаго, Григорія Назіанзена, Августина, Кассіана и проч., а также лучшихъ языческихъ писателей <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ Леринскій монастырь давалъ не только морально практическое воспитаніе, но и богословско-теоретическое образованіе; онъ былъ въ одно и тоже время школой и христіанскаго знанія и истинно христіанской жизни <sup>2)</sup>. Къ нему стекались люди высокихъ умственныхъ дарованій и сильнаго нравственнаго характера, какъ Иларій, Максимъ, Викентій, Евхерій, Фавстъ, впол. еп. Регійскій. Вотъ въ этотъ-то монастырь, гдѣ соединились въ монашеское братство лучшіе люди того времени, поступилъ и Сальвіанъ. Уже и раньше, какъ мы видѣли, онъ проявлялъ аскетическія наклонности; здѣсь же онъ могъ наилучшимъ образомъ удовлетворить желанію своей натуры, стремившейся къ подвижнической жизни. Для него, какъ человѣка образованнаго и въ тоже время аскета по природѣ, Леринскій монастырь представлялъ по своимъ нѣсколько исключительнымъ условіямъ и складу внутренней жизни такое убѣжище, которое онъ едва ли могъ бы найти гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ. Благодаря своимъ сравнительно богатымъ образовательнымъ средствамъ, этотъ монастырь могъ вполне удовлетворить душѣ Сальвіана, жаждавшей религіознаго знанія. Мы поэтому полагаемъ, что та богословская начитанность, которую онъ обнаруживаетъ

<sup>1)</sup> Объ этомъ можно заключать изъ сочиненія Евхерія „de contemptu mundi et saecularis philosophiae“ (Patrol. Мина т. 50).

<sup>2)</sup> Méry „Études sur Salvien“ стр. 107.

въ своихъ сочиненіяхъ <sup>1)</sup>), могла быть приобрѣтена имъ главнымъ образомъ здѣсь. Геннадій прямо свидѣтельствуешь, что онъ получилъ и религиозное образованіе, говоря о немъ: *divina litteratura instructus*“.

Леринская обитель, въ которой, по выраженію одного изъ извѣстнѣйшихъ членовъ ея, Евхерія, еп. Ліонскаго, „съ распростертыми объятіями принимали всѣхъ, кто приходилъ сюда, избѣжавъ кораблекрушеній сего міра“ <sup>2)</sup>), весьма сочувственно и тепло приняла и Сальвіана, какъ можно заключать изъ одного его письма къ ней <sup>3)</sup>).

Предварительно онъ раздалъ свое имущество бѣднымъ, какъ это было тогда въ обычаѣ <sup>4)</sup>); потому что оно по аскетическому воззрѣнію считалось препятствіемъ къ достиженію высшаго совершенства. Такимъ образомъ совершенно уже отрѣшившись отъ міра, Сальвіанъ могъ вполнѣ предаться подвигамъ благочестія.

По поступленіи своемъ въ монастырь, Сальвіанъ сразу обратилъ на себя вниманіе всей общины своимъ образованіемъ, поэтому Евхерій поручилъ ему вести образованіе

<sup>1)</sup> Сальвіанъ цитируетъ почти всѣ книги В. и Н. Завѣта; кромѣ того онъ самъ прямо свидѣтельствуешь о своемъ знакомствѣ съ церковною письменностью. Въ de gub. Dei III, 6 онъ такъ говоритъ: „*Omittamus ergo illa, quae beatissimus Paulus pertulit immo quae in libris postea de religione conscriptis omnes admodum christianos legimus pertulisse.*“

<sup>2)</sup> Eucherii „epist. de laude eremi“, 42 (Patr. cursus compl. lat. т. 50, стр. 710—711).

<sup>3)</sup> Epist. I.

<sup>4)</sup> Самъ Сальвіанъ говоритъ о монахахъ, что „большинство изъ нихъ при поступленіи въ монастырь (*priusquam lumen sanctae professionis introeunt*) ничего не оставляли себѣ изъ своихъ имѣній согласно слову Господа: „продай имѣніе твое и раздай нищимъ и приходи слѣдуй за мной“ (Мѡ. 19, 21). Итакъ, они, имѣя послѣдовать призыву Господа, прежде чѣмъ послѣдовать, продаютъ все (*Ad ecclesiam* IV, 8). Что Сальвіанъ въ данномъ случаѣ такъ именно поступилъ, то это подтверждается тѣмъ, что впоследствии, будучи уже пресвитеромъ въ Массилии, онъ не въ состояніи былъ оказать матеріальной помощи своему родственнику изъ Кельна, а долженъ былъ прибѣгнуть для этого къ своимъ друзьямъ. См. epist. I. Этимъ только и можетъ быть объяснено его негодованіе на тѣхъ монаховъ, которые удерживаютъ свое имущество. *Ad ecclesiam* II, 10.

своихъ двухъ сыновей—Салонія и Веранія, которые съ малолѣтства уже жили здѣсь и воспитывались подъ ближайшимъ руководствомъ самого настоятеля монастыря Гонората и затѣмъ Иларія <sup>1)</sup>. Вмѣстѣ съ Сальвіаномъ раздѣлялъ этотъ трудъ и извѣстный Викентій Леринскій <sup>2)</sup>. Вѣроятно они были также преподавателями въ Леринскомъ училищѣ и, быть можетъ, Сальвіанъ, какъ человѣкъ, получившій риторское образованіе и обладавшій богатымъ даромъ слова и эффектнымъ краснорѣчіемъ, руководилъ литературнымъ образованіемъ сыновей Евхерія, а глубокомысленный и отличавшійся способностію къ умозрѣнію въ области богословскаго знанія Викентій заботился о философскомъ развитіи своихъ питомцевъ <sup>3)</sup>. Сальвіанъ, замѣтно, съ большой любовью отнесся къ своему дѣлу образованія Салонія и Верана, которое, по свидѣтельству Геннадія, впоследствии доставило ему почетное имя „magister episcoporum“, ибо оба сына Евхерія достигли этой іерархической степени еще при жизни отца <sup>4)</sup>. Особенно онъ сблизился съ Салоніемъ. Это былъ его люби-

<sup>1)</sup> Eucherii praefatio ad „Institutiones“. Patrol. Мина т. 50, стр. 773.

<sup>2)</sup> Ibidem. Циммеръ полагаетъ, что это относится уже къ тому времени, когда Евхерій былъ призванъ на епископскую кафедру Ліона (стр. 17). Но это, очевидно, несообразность въ хронологическомъ смыслѣ. Намъ достоверно извѣстно, что Евхерій жилъ еще въ Леринѣ въ 432 году (ибо его сочиненіе „de contemptu mundi et saecularis philosophiae“, написанное несомнѣнно здѣсь, имѣетъ дату 1185 года ab urbe condita, что равняется 432 г. христіанской эры). Большинство ученыхъ относитъ время возведенія его на Ліонскую кафедру не ранѣе, какъ къ 434 г. (Hist. lit. de la France т. 2, стр. 277); а въ это время Сальвіана уже не было въ Леринскомъ монастырѣ. Принимая все это въ соображеніе, мы должны допустить, что Евхерій еще во время своего пребыванія въ Леринѣ, предавшись самъ аскетическимъ подвигамъ на соседнемъ островѣ Леронѣ, предоставилъ между тѣмъ Сальвіану и Викентію заботу о своихъ дѣтяхъ.

<sup>3)</sup> André Gonillaud. Saint Eucher. Lérins et l'église de Lyon au V siècle. Lyon 1881. См. Христ. Чт. 1883, т. 1-й библиограф. замѣтку Болотова.

<sup>4)</sup> Въ нѣкоторыхъ спискахъ соч. Геннадія прямо говорится о Сальвіанѣ: „magister episcoporum Salonii et Veranii“. У Мины только magister episcoporum. (Patrol. т. 58 стр. 1099). Впрочемъ, этотъ титулъ можетъ быть приписанъ Сальвіану еще и на томъ основаніи, что онъ, какъ увидимъ ниже, составлялъ для нѣкоторыхъ епископовъ проповѣди.

мый ученикъ, которымъ онъ впоследствии такъ гордился <sup>1)</sup>). Лучшій свой литературный трудъ „de gubernatione Dei“ онъ посвятилъ именно ему; съ нимъ онъ велъ переписку по поводу другого своего сочиненія „ad ecclesiam“ и чутко прислушивался къ мнѣніямъ и отзывамъ своего любимаго ученика.

Но не съ однимъ только Салоніемъ вступилъ Сальвіанъ въ дружбу въ Леринскомъ монастырѣ. Здѣсь завязались у него самыя тѣсныя и дружественныя отношенія и со многими другими лицами, къ числу которыхъ принадлежали такіе церковные дѣятели, какъ Иларій еп. Арелатскій, Евхерій Ліонскій. Вообще Сальвіанъ тѣсно сжился съ этимъ монашескимъ братствомъ, съ которымъ не прерывалъ сношеній и по выходѣ изъ монастыря <sup>2)</sup>).

Между тѣмъ родители Палладіи также приняли христіанство. Съ этихъ поръ уже не было основаній для вражды. Сальвіанъ неоднократно пытался возстановить прежнія отношенія съ Ипатіемъ и Квіетой; но его попытки были безуспѣшны. Напрасно онъ нѣсколько разъ писалъ къ нимъ изъ монастыря; его письма въ теченіе семи лѣтъ оставались безъ отвѣта <sup>3)</sup>). Теперь, узнавъ объ ихъ обращеніи, Сальвіанъ еще разъ дѣлаетъ попытку примириться съ ними: онъ пишетъ къ нимъ трогательное письмо, въ которомъ, указывая на высокохристіанскія побужденія, руководившія имъ въ рѣшеніи—проводить жизнь въ воздержаніи, а также на то, что теперь, какъ христіане, они уже не въ правѣ гнѣваться на своихъ дѣтей за ихъ благочестивое желаніе, со смиреніемъ просить

<sup>1)</sup> Вотъ какъ онъ обращается къ Салонію въ epist IX: Domino ac beatissimo discipulo, patri, filio—per institutionem discipulo, per amorem filio, per honorem patri Salonio episcopo Salvianus. Въ концѣ этого письма читаемъ: Vale, mi Saloni, decus nostrum atque subsidium.

<sup>2)</sup> Вотъ какъ онъ характеризуетъ свои отношенія къ Леринскимъ монахамъ: „Cum me portionem vestri existimetis, necesse est, ut eum, qui mei portio est, vestri quoque aliquatenus portionem esse ducatis. Epist. I.

<sup>3)</sup> Epist. IV. Septimus jam ferme annus est, ex quo nulla ad nos tam longe a vobis sitos scripta misistis...



у нихъ прощенія отъ себя, а также отъ имени Палладіи и Авспиціолы. Кромѣ того письмо это должно было показатьъ Ипатію и Квіетѣ, что Палладія живетъ съ своимъ мужемъ въ самомъ искреннемъ согласіи и что, слѣдовательно, ихъ недовольство на него не могло быть объяснено даже заботой о счастіи своей дочери. Неизвѣстно, послѣдовало ли послѣ этого письма примиреніе между Сальвіаномъ и родителями Палладіи, ибо съ этихъ поръ нигдѣ уже не упоминается ни о нихъ, ни о Палладіи и Авспиціолѣ.

Со временемъ, когда было написано это письмо, совпадаетъ еще одно весьма важное въ жизни Сальвіана обстоятельство. Въ 426 или 427 г.<sup>1)</sup> онъ оставляетъ Леринскій монастырь и переселяется въ Марсель. Здѣсь онъ скоро былъ возведенъ въ пресвитерскій санъ, по всей вѣроятности, епископомъ Прокуломъ<sup>2)</sup>, который въ это время занималъ Масилійскую кафедру. Намъ ничего почти неизвѣстно о дѣятельности его въ качествѣ пресвитера. Можно сказать только то, что онъ долго и съ честью исполнялъ пресвитерскія обязанности. Нѣкоторыя мѣста изъ его сочиненій даютъ намъ, впрочемъ, незначительныя указанія на характеръ его дѣятельности въ этомъ званіи. Такъ, видно, что Сальвіанъ входилъ въ нужды своихъ пасомыхъ и въ затруднительныхъ случаяхъ старался имъ помогать. Его симпатіи лежали къ приниженымъ и угнетеннымъ бѣднякамъ, которыхъ онъ иногда пытался защищать предъ „сильными міра сего“ и которые тогда нигдѣ не находили защиты, часто даже среди представителей церкви<sup>3)</sup>. Объ одномъ подобномъ фактѣ онъ самъ

<sup>1)</sup> Такую хронологію устанавливаютъ авторы литературной исторіи Франціи (т. 2, стр. 519). Но съ достовѣрностью можно сказать только то, что переходъ Сальвіана въ Марсель произошелъ до 430 г., ибо Пларій въ своей рѣчи о Гоноратѣ, произнесенной около этого времени, называетъ его уже пресвитеромъ. Мы принимаемъ эту хронологію потому, что она не стоитъ въ противорѣчіи съ другими фактами и можетъ быть поэтому признана довольно правдоподобною.

<sup>2)</sup> Hist. de l'église par W. Guettée. т. 4, стр. 4.6.

<sup>3)</sup> См. de gub. l'ei V, 5. „Кто подаетъ помощь страдающимъ и труда

намъ рассказываетъ. „Когда я однажды, по усиленной просьбѣ нѣкоего бѣдняка, настойчиво просилъ одного знатнаго человека, чтобы онъ не отнималъ у этого несчастнаго и бѣднаго человека его имущества и не лишалъ его такимъ образомъ средствъ къ скудному поддержанію жизни, онъ, стремившійся къ захватамъ чужихъ имѣній, посмотрѣлъ на меня съ такимъ сверкающимъ взоромъ, какъ будто думалъ, что я самъ хочу отнять у него то, что онъ хотѣлъ было отнять у бѣдняка, и отвѣчалъ, что никакъ не можетъ исполнить моего желанія. На вопросъ—почему? онъ отвѣчалъ: „я поклялся Христомъ отнять у него его имущество“. Послѣ этого я удалился, ибо что мнѣ было дѣлать, услыхавъ о такомъ праведномъ и святомъ дѣлѣ“? <sup>1)</sup> Затѣмъ, намъ извѣстенъ еще и другой фактъ изъ жизни Сальвіана, также относящійся ко времени его пресвитерства въ Массилии. При взятіи Кельна варварами, одна родственница его была захвачена въ плѣнъ вмѣстѣ съ своимъ сыномъ—юношей. Освободившись отъ плѣна, она снискивала себѣ пропитаніе поденной работой, а сына отправила въ Марсель къ своему вліятельному родственнику. Не имѣя самъ средствъ, Сальвіанъ обратился за помощію къ своимъ друзьямъ и только при ихъ содѣйствіи могъ оказать поддержку своему родственнику <sup>2)</sup>.

Есть основаніе думать, что Сальвіанъ ревностно относился и къ другой обязанности служенія пресвитера—проповѣданію Слова Божія. До насъ не дошло ни одного памятника его проповѣднической дѣятельности и потому мы не

---

щимся, когда даже священники Господни не сопротивляются насилию безчестныхъ людей? Ибо весьма многіе изъ нихъ или молчатъ или, хотя и говорятъ, подобны молчащимъ, и многіе такъ поступаютъ не по недостатку смѣлости, но намѣренно и, какъ думаютъ, по расчету“.

<sup>1)</sup> De gub. Dei IV, 15. Что этотъ случай относится ко времени пресвитерства Сальвіана, то это видно уже изъ его замѣчаній, что онъ произошелъ незадолго (ante aliquantulum tempus) до того времени, когда онъ о немъ писалъ, т. е. до 440 г.

<sup>2)</sup> Epist. I.

можемъ судить объ этой сторонѣ пастырскаго служенія его; но намъ достовѣрно извѣстно, что онъ былъ силенъ и искушенъ въ словѣ и написалъ, по свидѣтельству Геннадія, много проповѣдей. Иногда обращались къ нему, какъ образованному человѣку и талантливому писателю, и епископы съ просьбой написать для нихъ проповѣди, которыя они послѣ и произносили съ церковной кафедрой.

Но главною задачею своей дѣятельности въ качествѣ служителя религіи Сальвіанъ ставилъ литературную борьбу съ остатками языческихъ суевѣрій, съ нравственною распущенностію, царившею во всѣхъ слояхъ современнаго ему общества, съ распространенными въ немъ эпикурейскими воззрѣніями и особенно съ тѣми сомнѣніями въ Божественномъ Провидѣніи, которыя появились подъ вліяніемъ историческихъ обстоятельствъ времени <sup>1)</sup>. Служеніе его церкви именно въ Массиліи, какъ нельзя болѣе, способствовало такой дѣятельности. Ему пришлось жить, проповѣдывать и писать въ городѣ, гдѣ особенно живы были древнеклассическія традиціи. Здѣсь, въ древне-іонійской греческой колоніи, извѣстной въ древности подъ именемъ Фокейской, встрѣтились двѣ культурныя силы древняго міра—греки и римляне. Благодаря необыкновенно удобнымъ географическимъ условіямъ, Массилія была проводникомъ въ Галлію и на сѣверъ Европы, гдѣ давно уже утвердилось также и римское вліяніе эллинской цивилизаціи. Поэтому неудивительно, что Массилія и вообще югъ Галліи былъ ареною, на которой сталкивались различные направленія и воззрѣнія древности. Здѣсь Сальвіану пришлось столкнуться лицомъ къ лицу съ падающимъ античнымъ міромъ. Онъ видѣлъ его полную несостоятельность, потому что въ немъ уже не было здоровыхъ нравственныхъ началъ.

<sup>1)</sup> Самъ Сальвіанъ смотрѣлъ на эту сторону своей дѣятельности, какъ на одинъ изъ видовъ своего священническаго служенія. Онъ прямо высказывается, что предпринялъ апологію Провидѣнія „по любви къ божественному служенію“ (*divini officii amore*). De gub. Dei III, 1.

Сальвіанъ проповѣдывалъ здѣсь новую цивилизацію, основанную на началахъ христіанскихъ. „Онъ былъ, по выраженію Мери, однимъ изъ тѣхъ великихъ голосовъ, которые гремѣли въ промежутокъ между античнымъ, уже разрушающимся, міромъ и міромъ новымъ“<sup>1)</sup>. Отсюда, изъ Марсели, онъ слѣдилъ за постепеннымъ паденіемъ римской имперіи и возрастающими успѣхами варваровъ и привѣтствовалъ въ этомъ явленіи исполненіе предпачертаній и воли Провидѣнія.

Вотъ немногія свѣдѣнія о дѣятельности Сальвіана на поприщѣ пресвитерскаго служенія. До епископства онъ не возвысился. Однако Белларминъ<sup>2)</sup>, а за нимъ и нѣкоторые другіе ученые, преимущественно католическіе, думаютъ, что Сальвіанъ былъ впослѣдствіи и епископомъ Массилійскимъ. Но съ этимъ предположеніемъ нельзя согласиться; ибо Геннадій прямо называетъ Сальвіана пресвитеромъ<sup>3)</sup>. И самъ Сальвіанъ въ письмахъ къ Евхерію Ліонскому (epist. VIII), а также къ епископамъ Апру и Веру (epist. VII), усваиваетъ себѣ только пресвитерское достоинство. Такимъ образомъ

<sup>1)</sup> Méry „Etudes sur Salvien“ стр. 98.

<sup>2)</sup> Bellarminus „de script. eccles.“ ср. 122 (Coloniae 1694). Joh. Gerhardus въ своей „Patrologie sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum“ (Jenae 1653, стр. 475—6) буквально повторяетъ Беллармина. См. также Bibl. choisie des pères de l'église par Guillon т. 32. Французскіе проповѣдники, какъ напр. Бурдалу и др., всегда называютъ Сальвіана епископомъ; также Гейне (Censura ingenii et doctrinae Salviani Mas.).

<sup>3)</sup> По мнѣнію Балузія, это заблужденіе произошло отъ того, что въ нѣкоторыхъ изданіяхъ Геннадія говорится, будто Сальвіанъ составилъ много гомилій, сдѣлавшись епископомъ—episcopus factus, тогда какъ слѣдуетъ читать: composuit homilias multas ad episcopos (или episcopis) factas; ибо онъ, будучи краснорѣчивымъ и ученымъ мужемъ, составлялъ проповѣди для тѣхъ епископовъ, которые не были къ этому способны. (Patr. Миня т. 53, стр. 25, notae Baluzii.—Pagi Critica historico-chronologica in universos ecclesiasticos C. Baronii. Antverpiae 1727, т. 2, стр. 438). Но если бы мы даже и не имѣли въ спискахъ Геннадія чтенія „ad episcopos“, то и тогда, сопоставляя слова episcopus factus съ предшествующимъ apud Massiliam presbyter, должны были бы признать здѣсь нѣчто необъяснимое противорѣчіе. Во всякомъ случаѣ, тогда нужно было бы признать, что Геннадій писалъ уже во время епископства Сальвіана, а тогда

нужно думать, что Сальвианъ оставался до конца своей жизни пресвитеромъ, въ какомъ званіи и умеръ, вѣроятно, въ Массилии же. Годъ его смерти не можетъ быть точно опредѣленъ; извѣстно только, что въ то время, когда Геннадій писалъ свой каталогъ, онъ жилъ еще и былъ уже, по выраженію Геннадія, „in senectute bona“. Если мы допустимъ, сообразно съ мнѣніемъ Еберта, что это твореніе Геннадія было написано около 480 года <sup>1)</sup>, то мы должны думать, что Сальвианъ достигъ глубокой старости—90 или болѣе лѣтъ и умеръ, слѣдовательно, въ послѣдней четверти V столѣтія. Таковы тѣ свѣдѣнія о жизни Сальвиана, которыя можно было извлечь изъ доступныхъ намъ историческихъ матеріаловъ. Какъ видимъ, жизнь и дѣятельность массилійскаго пресвитера въ ихъ деталяхъ остались намъ неизвѣстными; но тѣмъ не менѣе и тѣ свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ, даютъ достаточно данныхъ для сужденія о личности нашего писателя. Въ свое время онъ былъ образцемъ строгости нравовъ и честнаго поведенія и потому пользовался всеобщимъ почетомъ и уваженіемъ, какъ можно заключать изъ тѣхъ похвалъ, какія воздаютъ

онъ не могъ сказать *apud Massiliam presbyter*. Притомъ изъ самого каталога Геннадія (ср. 99) видно, что въ то время Массилійскую кафедру занималъ Гоноратъ. Чтобы избѣжать возраженія, основаннаго на свидѣтельствѣ Геннадія, Риттерсгаузенъ допускаетъ, что въ то время, когда писалъ Геннадій, Сальвианъ могъ еще не быть епископомъ; но онъ обращаетъ вниманія на то, что въ это время Сальвианъ былъ уже въ глубокой старости и, слѣдовательно, близокъ къ смерти. Для подтвержденія своего мнѣнія Риттерсгаузенъ приводитъ еще и другой аргументъ. Онъ совершенно неосновательно предполагаетъ, что въ христіанской церкви было время, когда одни и тѣ же лица безразлично назывались и пресвитерами и епископами. Cave „*Scriptorium ecclesiast. hist. lit.*“ т. 1, стр. 433.

<sup>1)</sup> А. Ebert. *Geschichte der Christlich-lateinischen Literatur* т. 1, стр. 427. Селье думаетъ, что Сальвианъ жилъ до 485 г. Другіе, какъ Люпенъ, относятъ время изданія Геннадіева каталога къ 495—6 г. и на этомъ основаніи полагаютъ, что Сальвианъ жилъ почти до самаго конца V в. Не входя здѣсь въ разборъ всѣхъ этихъ мнѣній, замѣтимъ только, что мы считаемъ наиболее вѣрнымъ указанное мнѣніе Еберта и тѣ основанія, какія онъ приводитъ въ пользу его, находимъ вполнѣ убѣдительными.

ему его современники—Иларій Арелатскій, Евхерій Ліонскій и Геннадій Массилійскій. „Vir sanctus <sup>1)</sup> et beatissimus“—вотъ какъ характеризуютъ Сальвіана лица, близко знавшія его. На основаніи вышеизложенныхъ фактовъ изъ жизни Сальвіана нельзя не сказать, что эта характеристика безусловно оправдывается ими. Предъ нами выступаетъ прежде всего основная характеристическая черта личности Сальвіана—его неуклонное стремленіе къ практическому осуществленію христіанскаго идеала. Это стремленіе сказывается въ его аскетической жизни, его самоотреченіи отъ міра и матеріальныхъ благъ. Но онъ не былъ только суровымъ аскетомъ, подавляющимъ въ себѣ всякія движенія чувства. вмѣстѣ съ тѣмъ это была чрезвычайно нѣжная, чуткая и отзывчивая душа, умѣющая цѣнить дружбу и въ тоже время не превозносящаяся собственными достоинствами. Самое ясное доказательство сказаннаго можетъ быть усматриваемо въ его отношеніяхъ къ своимъ родственникамъ, къ Леріанскимъ монахамъ, къ Салонію и друг.

Чтобы лучше понять этого писателя, обратимся теперь къ рассмотрѣнію памятниковъ его литературной дѣятельности.

---

<sup>1)</sup> Сальвіанъ не причисляется къ лику святыхъ ни въ восточной, ни въ западной церкви. Соссей (Sausay) въ своемъ французскомъ мартирологѣ помещаетъ его въ числѣ святыхъ, назначая для празднованія памяти его 22 іюля (Hist. lit. de la France т. 2, стр. 512), точно также и болландисты (Les petits Bollandisten par Guérin т. 8); но для этого нѣтъ достаточныхъ основаній. Правда, въ заглавіи къ соч. de gub. Dei онъ называется святымъ; но это не значитъ, что онъ издавна почитался церковью, какъ святой; потому что даже въ Массилии его память никогда не праздновалась. Это названіе объясняется изъ обычая древняго времени усвоить епископамъ и пресвитерамъ титулъ святыхъ и блаженныхъ, какъ при жизни ихъ, такъ и по смерти; но этотъ титулъ относится къ сану и званію, а не къ лицу. Patrol. Мнев т. 53, стр. 25 notae Baluzii.



## ГЛАВА ВТОРАЯ.

**Библиографическія свѣдѣнія о сочиненіяхъ Сальвіана.**

Сальвіанъ отличался широкой и разносторонней литературной дѣятельностью. Въ теченіе своей почти вѣковой жизни онъ успѣлъ написать сравнительно много сочиненій, по характеру своего содержанія относящихся къ различнымъ отраслямъ церковной письменности. Геннадій въ своемъ каталогѣ церковныхъ писателей указываетъ слѣдующія творенія Сальвіана: 1) *de virginitatis bono ad Marcellum* lib. III; 2) *adversum avaritiam* lib. IV; 3) *de praesenti iudicio* lib. V; 4) *et pro eorum merito satisfactionis ad Salonium episcopum* lib. I; 5) *expositionis extremae partis libri Ecclesiastici ad Claudianum episcopum Vienneusem* lib. I; 6) *lib. epistolarum* I; 7) *in morem Graecorum de principio genesis usque ad conditionem hominis compositum versu quasi hexaemeron* lib. I; 8) *homilias ad episcopos factas multas*; 9) *sacramentorum* (vero quantas, non recorder). Но это еще не все, что написалъ Сальвіанъ. Геннадій прямо говоритъ, что это только тѣ изъ многихъ сочиненія Сальвіана, которыя пришлось ему читать (*scripsit multa, ex quibus ista legi*). Можно поэтому предполагать, что были еще творенія Сальвіана, которыя остались неизвѣстными и самому Геннадію. Дѣйствительно, Иларій Арелатскій приводитъ отрывокъ изъ неизвѣстнаго его творенія, который по своему содержанію не можетъ быть приуроченъ ни къ одному изъ сочиненій, указываемыхъ Геннадіемъ<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Вотъ этотъ отрывокъ: *Salvianus... in scriptis suis dixerit, quod sicut coeli faciem pro sua sol aut obscuritate, aut serenitate mutaret, ita congre*

Мы перечислили всѣ несомнѣнно принадлежащіа Сальвіану сочиненія <sup>1)</sup>).

Судя по однимъ только заглавіямъ, можно замѣтить, что всѣ перечисленные творенія принадлежатъ къ различнымъ родамъ церковной письменности. Здѣсь есть сочиненія экзегетическаго характера (напр. 5 и 6), есть сочиненія, относящіа къ области аскетической литературы (1 и 2), есть памятники полемическаго характера (3-е), есть, наконецъ, памятники церковнаго проповѣдничества (7 и 8). Такимъ образомъ литературная дѣятельность Сальвіана обнимаетъ большинство видовъ церковной письменности и уже одно это показываетъ намъ въ немъ плодовитаго писателя.

*gatio illa coelum sitiens et coelestibus studiis mancipata ab ipso vel nubila vel serenitatem mentium, quasi peculiari in Christo sole susciperet ipsoque et afflicto affligeretur et respirante revalesceret.*

<sup>1)</sup> Кромѣ нихъ есть еще сочиненія, которыя ложно приписывались нашему писателю. Такъ—1) Альфонсъ де Кастро (Alphonse de Castro) въ соч. *Adv. haeres. lib. 14, f. 276* цитируетъ подъ именемъ Сальвіана соч. „*Τὸν ἀποκατάρτιστον lib III*“, представляющее собою опытъ соглашенія тѣхъ мѣстъ изъ В. и Н. завета, которыя кажутся противорѣчащими. „Въ это заблужденіе, говоритъ Кевъ (Scr. eccl. hist. lit. т. I, стр. 433). впалъ мужъ не наученный потому, что эти, книги изданы были вмѣстѣ съ Сальвіановыми сочиненіями въ Базелѣ въ 1530 г. и въ другихъ мѣстахъ“. Но уже самъ Брассиканъ, издавшій эти книги, приписываетъ ихъ „*incerto auctori*“. Ясно, что это сочиненіе не можетъ принадлежать Сальвіану. По мнѣнію однихъ, оно принадлежитъ Юліану, еп. Толетанскому, другіе же приписываютъ его даже позднѣйшему писателю, именно Рихарду, монаху Клювіценскому (извѣст. около 1160 г.). 2) Эстіи (Estius) въ первой книгѣ сененцій (отд. II, § 2), доказывая на основаніи латинскихъ отцовъ, что святой Духъ исходитъ и отъ Сына, цитируетъ подъ именемъ Сальвіана „Слово о Святомъ Духѣ“, которое прежде издавалось въ числѣ сочиненій Кипріана. По мнѣнію авторовъ „литературной исторіи Франціи“ (т. 2, стр. 532), это слово—одно изъ тѣхъ, которыя составляютъ трактатъ Арнольда Боневальскаго (Arnauld de Bonneval) „о главныхъ дѣлахъ Іисуса Христа“.—3) П. Алликсій въ своей „*dissertatio de Tertulliani vita et scriptis s. X* (см. Oehler „Q. S. Tertulliani quae supersunt omnia“ т. 3-й) приписываетъ Сальвіану стихотвореніе „*Genesis*“ въ виду свидѣтельства Геннадія, что онъ написалъ стихами реземерокъ, а затѣмъ также—стихотвореніе „*Sodoma*“, сходное по стилю съ первымъ. Эти стихотворенія долгое время ложно приписывались также то Кипріану Каре, то Тертуліану; но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ (см. *Corpus scriptorum eccles. latinorum editum cons. et impens. acaedemiae Caes. Vidobonensis vol. XXIII. Prooemium*) оказывается, что они принадлежатъ какому-то галльскому поэту Кипріану и появились въ началѣ V вѣка.



Изъ всѣхъ вышеуказанныхъ твореній Сальвіана до насъ дошли только два трактата: *adversus avaritiam* и *de praesenti judicio*, десять писемъ и упомянутый нами отрывокъ изъ неизвѣстнаго сочиненія Салавіана, находящійся у Иларія Арелатскаго; но и эти сочиненія его съ теченіемъ вѣковъ были совершенно забыты. Въ XVI вѣкѣ они появляются въ первый разъ въ печати и съ того времени выдержали много изданій<sup>1)</sup> и переведены уже на главнѣйшіе европейскіе языки<sup>2)</sup>. Намъ нѣтъ нужды перечислять всѣ изданія твореній Сальвіана, появившіяся до настоящаго времени; но мы не можемъ обойти молчаніемъ тѣ изданія этихъ твореній, которыя имѣли вліяніе на судьбу ихъ текста и такимъ образомъ способствовали болѣе точному и всестороннему изученію этого автора.

Прежде всего было напечатано въ 1528 г. сочиненіе Сальвіана „*adversus avaritiam*“ подъ именемъ епископа Тимофея вмѣстѣ съ письмомъ Сальвіана къ Салонію (*epist. IX*) въ качествѣ предисловія къ названному творенію. Изданіе это было выпущено въ свѣтъ въ Базелѣ Іоанномъ Сихардомъ подъ заглавіемъ „*Antidotum contra diversas haereses*“. До насъ не сохранился тотъ манускриптъ, изъ котораго Сихардъ заимствовалъ текстъ изданныхъ имъ твореній Сальвіана. Черезъ два года (въ 1530 г.) въ томъ же городѣ ученый правовѣдъ, профессоръ сперва Тюбингенскаго, а потомъ Вѣнскаго университета Іоаннъ Александръ Брассиканъ въ первый разъ издалъ другое твореніе Сальвіана, его восемь книгъ о Провидѣніи подъ заглавіемъ: „*Salviani Massiliensis episcopi de vero judicio et Providentia Dei ad Salonium episcopum Vienesem libri VIII*“. Изъ предисловія къ этому изданію можно видѣть, что Брассиканъ заимствовалъ текстъ творенія Саль-

<sup>1)</sup> Подробный списокъ изданій и переводовъ сочиненій Сальвіана, появившихся до 1794 г., представленъ въ хронологическомъ порядкѣ въ соч. Шенемона *Biblioth. hist.-lit.* т. 2. Въ этомъ списокѣ заключается 31 изданіе и 7 переводовъ; но его еще нельзя признавать безусловно полнымъ: нѣкоторые изданія, какъ напр. Пражское 1767 г., Венеціанское 1696, и многія изданія іезуитскаго ордена — въ немъ опущены.

<sup>2)</sup> Намъ извѣстны переводы сочиненій Сальвіана на французскій, итальянскій, нѣмецкій и англійскій языки.

віана изъ одной рукописи, которую онъ открылъ въ богатой научными сокровищами библіотекѣ, учрежденной королемъ Матеемъ въ Будѣ, куда за нѣсколько лѣтъ предъ тѣмъ онъ путешествовалъ спеціально съ научными цѣлями вмѣстѣ съ императорскимъ посломъ Эберштейномъ. Но изданіе Врассикана не можетъ имѣть особеннаго научнаго значенія. Оно отличается большими недостатками и темными вариантами. Существенный шагъ впередъ въ восстановленіи правильнаго текста сочиненій Сальвіана сдѣлалъ знаменитый французскій юристъ Питу (род. въ 1539 г.). Въ 1580 году онъ издалъ въ Парижѣ оба дошедшія до насъ сочиненія Сальвіана, присоединивъ къ нимъ и одну книгу его писемъ. Такимъ образомъ Питу въ первый же разъ напечаталъ письма Сальвіана и первый же разъ издалъ въ одномъ составѣ всѣ дошедшія до насъ его творенія. Текстъ въ своемъ изданіи онъ исправилъ по новооткрытой рукописи, снабдивъ его примѣчаніями и необходимыми указателями. Изданіе Питу отличается большими научными достоинствами; но, къ сожалѣнію, оно сдѣлалось библіографической рѣдкостью, такъ что въ настоящее время отъ этого изданія существуютъ только очень немногіе экземпляры. Но и въ этомъ изданіи текстъ сочиненій Сальвіана представлялъ еще много недоумѣній, поэтому Конрадъ Риттерсгаузенъ (Conradus Rittershusius) выправилъ текстъ изданія Питу и вновь напечаталъ его въ Альторфѣ въ 1611 г. съ весьма учеными и объемистыми комментаріями. Свои обширные и многочисленныя исправленія Риттерсгаузенъ основывалъ не на документальныхъ данныхъ, заимствованныхъ изъ какихъ-либо новыхъ манускриптовъ, а на чисто теоретическихъ соображеніяхъ; но при основательномъ знаніи позднѣйшей латинской литературы, исправленія эти по большей части были удачны, что впоследствии и доказалъ документально Стефанъ Балузій. Этотъ ученый, посвятившій всю свою жизнь на разысканіе и изданіе древнихъ литературныхъ памятниковъ, три раза издалъ творенія Сальвіана въ Парижѣ: въ 1603, 1669

1684 г.г. Текстъ въ своихъ изданіяхъ онъ во многомъ исправилъ на основаніи новооткрытыхъ имъ же самимъ рукописей, которыя онъ сличилъ съ текстомъ, изданнымъ Питу. Кромѣ того свое изданіе онъ снабдилъ обширными примѣчаніями, касающимися почти исключительно одного чтенія текста. Это изданіе, безспорно, одно изъ замѣчательнѣйшихъ по своей основательности, по широтѣ эрудиціи автора и по количеству критическихъ средствъ и пособій, почти до послѣдняго времени считалось самымъ лучшимъ и потому много разъ было перепечатываемо и вошло въ лучшіе сборники памятниковъ древней церковной письменности. Такъ, текстъ, исправленный Балузиемъ, былъ перепечатанъ въ *Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum t. XVIII* (Lugduni 1677); онъ вошелъ со всѣми примѣчаніями въ изданіе Галланда *Biblioth. vet. patrum antiquorumque Script. eccles. t. X* (Venetiis 1774), а также въ новѣйшее грандіозное патрологическое изданіе аб. Миня *Patrologiae cursus completus ser. lat. t. 53* (Paris 1847). Такимъ образомъ съ конца XVII в. и до половины настоящаго столѣтія не было сдѣлано ничего новаго по части усовершенствованія текста твореній нашего писателя; между тѣмъ въ немъ все еще встрѣчалось много сомнительныхъ мѣстъ, требующихъ исправленія. Это вызвало новыя критическія работы, которыя значительно подвинули впередъ дѣло исправленія текста Сальвіана. Въ самое недавнее время появились почти вслѣдъ одно за другимъ два превосходныхъ изданія Сальвіана: 1) изданіе К. Гальма, напечатанное въ *Monumenta Germaniae historica* (Berolini 1877) и 2) изданіе Фр. Павли въ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* Вѣнской академіи наукъ (т. 8-й Vindobonae 1883). Эти изданія представляютъ намъ лучший въ настоящее время текстъ сочиненій Сальвіана. Не говоря о мелкихъ и незначительныхъ исправленіяхъ, отмѣчаемъ, какъ особенное достоинство указанныхъ новѣйшихъ изданій, то, что въ нихъ сочиненія нашего писателя очищены отъ



многихъ и часто очень значительныхъ интерполяцій, вошедшихъ во всѣ предшествующія изданія <sup>1)</sup>. Собственно послѣднее изданіе, обработанное Павли, не вводитъ какихъ-либо существенныхъ улучшеній въ самый текстъ Сальвіана сравнительно съ изданіемъ Гальма. Его заслуга состоитъ главнымъ образомъ въ болѣе вѣрномъ и отчетливомъ обозначеніи различій, которыя всѣ приведены въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ, что даетъ возможность при дальнѣйшихъ критическихъ работахъ по изслѣдованію и исправленію текста нашего писателя не прибѣгать къ самимъ рукописямъ и другимъ рѣдкимъ изданіямъ, разбѣяннымъ по разнымъ бібліотекамъ. Кромѣ того это изданіе снабжено тремя указателями съ весьма разнообразнымъ содержаніемъ, значительно облегчающими какъ самое пониманіе твореній Сальвіана, такъ и пользованіе ими.

Но и въ послѣднихъ новѣйшихъ изданіяхъ есть нѣкоторые, впрочемъ, не такъ значительные, недостатки. Такъ напр. ссылки на книги св. Писанія кое-гдѣ невѣрно показаны <sup>2)</sup>, а кое-гдѣ и совершенно опущены <sup>3)</sup>. При всемъ томъ изданіе Павли является въ настоящее время лучшимъ и незамѣнимымъ при изученіи твореній Сальвіана, къ обозрѣнію которыхъ мы теперь и переходимъ.

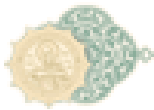
*В. Петрушевскій.*

*(Продолженіе будетъ).*

<sup>1)</sup> Ср. напр. ad ecclesiam III, 10, 13; IV, 1.

<sup>2)</sup> Такъ напр. цитаты изъ Іереміа и Екклесіаста болѣею частію невѣрно обозначены.

<sup>3)</sup> Въ de gub. Dei II, 2 въ смыслѣ на кн. Премудрости Соломона глава 12 необходимо привести не только 15-й, но и 18-й стихъ; въ epist. I совершенно опущено указаніе на посл. къ Фимону (Suscipite hunc ut mea viscera, Ср. Фил. ст. 12).



**Письма Высокопреосвященнѣйшаго Платона, митрополита Кіевскаго и Галицкаго, къ Иннокентію, архіепископу Херсонскому и Таврическому<sup>1)</sup>.**

I.

Примите, Ваше Преосвященство, искреннѣйшую благодарность мою за Ваше памятованіе обо мнѣ недостойномъ. Письмо Ваше отъ 25 января доставило мнѣ истинное удовольствіе и вывело меня изъ большаго затрудненія, какъ начать переписку съ Вашимъ Преосвященствомъ послѣ столь долговременнаго молчанія. Вы своимъ перомъ, какъ мечомъ, разрубили этотъ Гордіевъ узелъ. Слава Богу:—теперь на душѣ стало легче. Мнѣ весьма пріятно было узнать изъ письма Вашего Преосвященства, что Вы сдѣлались основателемъ общества любителей исторіи и древностей Славянорусскихъ, отъ котораго, какъ и отъ всѣхъ Вашихъ начинаній, можно ожидать много добраго для отечества, и особенно для нашего полу-польскаго края, который нужно хорошенько пообрусить. Для сей благой цѣли, безъ сомнѣнія, будетъ очень полезно познакомить нынѣшнихъ нашихъ Литвино-Поляковъ съ бытомъ ихъ предковъ—Руссиновъ; тогда, можетъ быть, и между ними распространится Русскій духъ, который нѣкогда господствовалъ въ здѣшнемъ краѣ, а теперь скрывается въ архивахъ. Вашему

---

<sup>1)</sup> Настоящія письма мы издаемъ какъ дополненіе къ біографіи покойнаго митрополита Платона, составленной г. Князевымъ, и главнымъ же образомъ какъ матеріалъ для біографіи преосвященнаго Иннокентія, изъ бумагъ котораго эти письма извлечены.  
Н. Б.

Преосвященству угодно сдѣлать меня членомъ помянутаго общества; благодарю за эту честь и охотно соглашаюсь быть Вашимъ сотрудникомъ. Жаль только, что въ моемъ монастырѣ мало поживы для любителей исторіи и древностей Славяно-Русскихъ, потому что монастырскій архивъ, по разнымъ несчастнымъ обстоятельствамъ, почти весь истребленъ и расхищенъ; изъ древнихъ бумагъ въ немъ сохранились только документы и процессы касательно разныхъ фундушей. Впрочемъ, въ Вильнѣ есть другіе архивы, въ которыхъ подъ пылью, вѣроятно, скрывается не мало археологическаго сокровища; я постараюсь докопаться до него. Мысль Вашего Преосвященства пригласить въ члены общества Римско-католическаго Епископа Клопчевича и нѣкоторыхъ другихъ здѣшнихъ ученыхъ поляковъ мнѣ очень нравится, между прочимъ, и потому, что, будучи сочленомъ ихъ, я могу скорѣе и лучше близиться съ ними, а чрезъ это болѣе дѣйствовать на нихъ при удобныхъ случаяхъ. И теперь я знакомъ съ нѣкоторыми изъ нихъ, но не такъ, какъ бы хотѣлось... Изъ воссоединеннаго духовенства нужно избрать въ члены общества слѣдующихъ: управляющаго Виленскимъ Троицкимъ монастыремъ Игумена Арсенія Хрулькевича, Ректора Литовской Семинаріи Протоіерея Янковскаго, Прокопія Доброхотова и Александра Кандидова (всѣ, начиная съ Ректора, живутъ въ мѣстечкѣ Жировицахъ близъ г. Слонима Гродненской губерніи, а двое послѣдніе обучались въ нашей С.-Петербургской Академіи и могутъ рыться въ Жировицкомъ архивѣ, который, говорятъ, очень хорошъ); Протоіерея Михаила Бобровскаго, очень извѣстнаго по своей учености (живетъ въ м. Терешевѣ Гродненской губерніи); Настоятеля Гродненскаго монастыря, что на Колажѣ, Архимандрита Игнатія Желѣзовскаго и Архимандрита супрасльскаго монастыря Никодима Марциновскаго (живетъ въ м. Супраслѣ Бѣлостокской области). Сдѣлайте милость, пришлите поскорѣе то дѣло о моемъ монастырѣ, которое Ваше Преосвященство нашли въ Кіевскомъ консистор-

скомъ архивѣ; оно интересуеъ меня какъ нельзя болѣе, особенно потому, что я надѣюсь получить изъ него нѣкоторыя свѣдѣнія, необходимыя мнѣ для успѣшнѣйшаго окончанія тяжёлыхъ дѣлъ, производимыхъ мною о монастырскихъ имѣніяхъ. Такихъ дѣлъ у меня 16; пожалуйте обо мнѣ! Предмѣстникъ мой Архимандритъ Платонъ находится теперь на Иеромонашеской вакансіи въ Бытеньскомъ монастырѣ близъ Жировицъ. Слѣдственное дѣло о немъ производится мною и едвали можетъ быть скоро окончено по чрезвычайной сложности оного. Не знаяши сего дѣла, я сожалѣлъ объ О. Платонѣ, а теперь вижу, что онъ мало достоинъ состраданія за свою невнимательность къ монастырю и къ должности Настоятеля, и за многое другое... Сказать ли вамъ правду? заочный поцѣлуй возлюбленнаго брата о Христѣ возбудилъ во мнѣ сильное желаніе облобызать лично святыхъ Киевскихъ Отцовъ, и теперь я сижу и думаю, какъ бы исполнить это желаніе. Мнѣ хотѣлось бы прокатиться въ Кіевъ безъ большихъ издержекъ и не безпокая Начальство просьбою объ увольненіи въ вояжъ на срокъ; но я не могу сдѣлать сего безъ Вашего содѣйствія. Если бы Вамъ угодно было назначить меня нынѣ ревизоромъ Минской и Черниговской Семинарій, то изъ Чернигова я непременно пріѣхалъ бы къ Вамъ въ Кіевъ, чтобы лично отдать Вамъ отчетъ о состояніи упомянутыхъ Семинарій. Мнѣ было бы весьма пріятно, если бы Ваше Преосвященство одобрили и привели въ исполненіе сей проектъ мой. На всякій случай я буду готовить дорожный экипажъ. Новостей въ Вильнѣ, кромѣ Литовско-политическихъ, нѣтъ никакихъ, достойныхъ Вашего вниманія. Наша Церковь въ Литвѣ помаленьку распространяется и утверждается. Слава Богу, теперь въ каждомъ уѣздномъ городѣ есть православный священникъ. Въ народѣ замѣтно броженіе умовъ въ пользу православія; но паны... но ксендзы... нехъ ихъ!.. Впрочемъ, обо всемъ надѣюсь переговорить съ Вами откровеннѣе при личномъ свиданіи.

## II.

Ваше Преосвященство, вѣроятно, удивитесь, что я рѣшился писать къ Вамъ послѣ долговременнаго молчанія. Не удивляйтесь сему, а лучше заключите изъ письма моего, что я и во время молчанія всегда помнилъ Васъ, мой Благодѣтель, и теперь пишу Вамъ единственно для того, дабы выразить всегдашнія мои чувствованія къ Вашему Преосвященству. Теперь наступаютъ великіе праздники Рождества Христова и поволѣтія. У христіанъ есть похвальный обычай поздравлять съ ними другъ друга, а особенно людей любимыхъ и уважаемыхъ. Позвольте же и мнѣ, Преосвященнѣйшій Владыко, поздравить Васъ съ сими празднествами по чувству глубокаго моего уваженія къ Вамъ и искренней признательности за всѣ благодѣянія, оказанныя мнѣ Вами. Отъ души желаю, чтобы Господь, рождшійся ради нашего спасенія, все устроялъ Вамъ во благое для временной и вѣчной жизни, и съ каждымъ новымъ годомъ подавалъ Вамъ новыя силы къ поднятію трудовъ Вашихъ на пользу Церкви и Отечества. Зная доброе расположеніе Вашего Преосвященства ко мнѣ, неизиннымъ считаю увѣдомить Васъ, что мое житіе - бытіе и въ новомъ санѣ моемъ идетъ по прежнему, т. е. благополучно. Теперь, по случаю пребыванія Высокопреосвященнѣйшаго Іосифа въ С. Петербургѣ, и отбытія другаго викарія его, Брестскаго Епископа Михаила на поклоненіе Св. Русскимъ мѣстамъ, я проживаю въ мѣстечкѣ Жировицахъ, находящемся близъ уѣзднаго города Слонима. Здѣсь наша Литовская Консисторія; сюда я пріѣхалъ для управленія Епархіальными дѣлами. Къ намъ скоро Преосвященный Михаилъ возвратится въ Жировицы (мы его ожидаемъ въ половинѣ будущаго января); тогда я точасъ поѣду въ Вильну, а оттуда вскорѣ отправлюсь на житіе въ свой Пожайскій монастырь. Ахъ, еслибы Вы знали, что это за монастырь! Это, безспорно, одна изъ прелестнѣйшихъ обителей въ Россіи. Подробно описывать ее было бы слишкомъ долго; по-



этому скажу только нѣсколько словъ, изъ коихъ Вы можете составить о ней понятіе. Она стоитъ на крутомъ берегу величественнаго Нѣмана въ 9 верстахъ отъ Ковно; предъ ней, за Нѣманомъ, разстилается Царство Польское съ прекрасными видами; ее окружаютъ обширные сады, а за ними во всѣ стороны тянется сосновый боръ; зданія въ ней всѣ каменные, весьма прочныя и удобныя; церковь въ ней украшена внутри цвѣтнымъ мраморомъ и отличнымъ фреско. Одно только не хорошо въ Пожайскѣ, что нѣтъ общества, съ которымъ бы можно было иногда побесѣдовать. Но за то, по неволѣ, примешься за книги, отъ которыхъ я въ шумной и суетливой Вильнѣ почти совсѣмъ отсталъ. Въ нашемъ краю нѣтъ такихъ новостей, которыя бы любопытно было знать Вашему Преосвященству. Развѣ только то сообщить Вамъ, что православіе у насъ постепенно распространяется. Теперь въ Виленской Губерніи, вмѣстѣ съ Ковенскою—160 церквей и 7 монастырей. Латинство помаленьку начало преклонять предъ нами гордую главу свою, особенно послѣ того толчка, который дали ему отнятіемъ имѣній и капиталовъ. Представьте: по случаю моей хиротоніи давалъ намъ блестящій обѣдъ Виленскій Бискупъ Цивинскій! Да такой же обѣдъ скушали мы у Губернскаго Предводителя—католика Минейка! Ваше Преосвященство вѣроятно переписываетесь съ Преосвященнымъ Іереміею. Поэтому покорнѣйше прошу передать ему при случаѣ мое искреннее почтеніе. Любопытно знать, доволенъ ли онъ новою своею паствою и каково его здоровье?

*Платонъ, Епископъ Ковенскій, Викарій Литовскій.*

20 декабря. 1843 года.

### III.

Примите, Ваше Преосвященство, искреннюю мою благодарность за Ваше отеческое вниманіе къ бывшему и настоящему моему положенію. Я и самъ, обращая взоръ на прошедшее и размышляя о нынѣшнемъ моемъ служеніи, ясно

вижу въ судьбѣ моей перстъ Божій, все устрояющій во благое. Да будетъ за все благодареніе Господу! Православіе въ нашемъ краѣ постепенно растетъ и укрѣпляется; но оно еще очень слабо и мало въ сравненіи съ враждебнымъ ему Латинствомъ, которое, какъ извѣстно, слишкомъ глубоко пустило корни и далеко раскинуло вѣтви свои въ бывшей Литвѣ и Самошціи. Вдругъ его не сломить, а нужно помаленьку обрубать, подкапывать, чтобъ мы посильно и дѣлаемъ. Можно надѣяться, что дѣла наши пойдутъ успѣшнѣе, когда Высокопреосвященнѣйшій Іосифъ, нашъ мудрый Архіепископъ, съ Консисторіею и Семинаріею переберется на жительство въ Вильну—въ самое сердце Литовскаго Латинства; и это отложено до будущей весны. Ваше Преосвященство желаете, чтобы Господь помогъ намъ пробудить въ самихъ олатинившихся панахъ память о ихъ древнемъ православіи; мы и сами о томъ же стараемся, но паны, а особенно паньи, такъ предубѣждены ксендзами противъ насъ, что не хотятъ вѣрить намъ въ самой очевидной истинѣ. Въ прошедшемъ году бывший Виленскій Губернаторъ Семеновъ издалъ разные достовѣрные акты, изъ коихъ видно, что въ Литвѣ нѣкогда было много Русскихъ—православныхъ. Что же вышло? Поляки распустили молву, что сіи акты сочинены самимъ Губернаторомъ!... Отрывокъ исторіи, которую Ваше Преосвященство намѣрены издать въ свѣтъ, я читалъ въ журналѣ Министерства народнаго Просвѣщенія и онъ мнѣ весьма понравился. Только, по моему мнѣнію, всѣ факты въ этой исторіи необходимо подтвердить цитатами, и даже полезно было бы привести подлинныя слова тѣхъ авторовъ, на которыхъ Вы ссылаетесь; въ противномъ случаѣ Поляки Вамъ не повѣрятъ и тоже скажутъ о Васъ, что сказали о нашемъ Семеновѣ. Издать исторію теперь, мнѣ кажется, очень благовременно, тѣмъ паче, что помянутые акты и другія подобныя брошюрки уже проложили ей дорогу. Дай Богъ успѣхъ! у насъ въ Вильнѣ есть одинъ старецъ, Марциновскій, довольно знакомый съ



исторію Литвы и Польши. Желая извлечь изъ него что-либо полезное для Вашей исторіи, я просилъ его сообщить мнѣ свѣдѣніе, какими авторами полезно руководствоваться при составленіи Польской исторіи. Онъ это сдѣлалъ, представивъ мнѣ прилагаемую рукопись, которую я препровождаю Вашему Преосвященству въ той надеждѣ, что, можетъ быть, Вы найдете въ ней для себя что-нибудь нужное. Не удивляйтесь, Преосвященнѣйшій, что въ сей рукописи указываются авторы по разнымъ историческимъ предметамъ: это произошло отъ того, что мнѣ, по нѣкоторымъ причинамъ, не хотѣлось открыть Марциновскому, что Вы изволите писать исторію собственно Польской Церкви. Онъ ни *Полякъ*, ни *Русскій*, а что-то *среднее*. Ваше Преосвященство весьма много обяжете меня, если пришлете реэстръ книгъ, выходящихъ за границую объ Уніи, и дѣйствіяхъ нашего Правительства. Я буду ожидать. Прекрасныя ваши Слова и другія сочиненія я получилъ и прочиталъ съ величайшимъ удовольствіемъ. Къ сожалѣнію, я не могу придумать средствъ, какъ бы распространить ихъ въ нашемъ краѣ—полупольскомъ. Свѣтскіе рѣшительно не читаютъ духовныхъ книгъ, а духовные—по большей части бывшіе уніаты—еще не привыкли къ русской гражданской печати. Въмѣсто вашихъ прекрасныхъ Словъ, примите, Высокопреосвященнѣйшій (быть Вамъ Архіепископомъ!) мое—плохое на память, и благоволите передать одинъ экземляръ онаго Вашему Михайловскому Протоіерею Іакову Прокоповичу, который недавно прислалъ мнѣ нѣсколько экземпляровъ своей рѣчи при отпѣваніи Преосв. Мелетія. До весны я буду жить въ Вильнѣ. Не лишайте меня по временамъ истинно пріятныхъ и поучительныхъ Вашихъ писаній. Скажите, пожалуйста, почему Пр. Іеремія отказывается отъ Епархіи?

*Платонъ, Еп. Ковенскій.*

Вчера я получалъ извѣстіе изъ Петербурга, что Ваше Преосвященство Всемиловитѣйше возведены въ санъ Архіепископа. Отъ души поздравляю Васъ, незабвенный мой наставникъ и Отецъ, съ сею Божіею и Царскою милостію, а также искренно желаю, чтобы ваши отличныя достоинства и заслуги и впредь были достойно награждаемы. У насъ немало есть новостей, именно: нашъ достоуважаемый Архіепископъ получилъ, какъ слышно, брилліантовый крестъ на клобукъ; Каведра его съ Консисторіею въ началъ будущаго маія перенесется изъ Жировицъ въ Вильну; въ сентябрѣ туда же перемѣстится Семинарія, для которой вышелъ прекрасный штатъ; закрыто десять Рижскихъ Кляшторовъ, а вмѣсто нихъ вновь устроится нѣсколько православныхъ церквей въ городахъ и селеніяхъ. Все это весьма радуется насъ—Русскихъ; о Полякахъ нечего и говорить! Съ перемѣщеніемъ Архіепископа въ Вильну я надѣялся выбратъ изъ нея въ свой прелестный Пожайскій Монастырь, но вышло иначе. Мнѣ поручено быть главнымъ распорядителемъ работъ при перестройкѣ Виленскаго Троицкаго монастыря, по случаю помѣщенія въ немъ Семинаріи; а посему едва ли я могу вырваться изъ Вильны ранѣе сентября, хотя, правду сказать, и очень хотѣлось бы подышать сельскимъ воздухомъ и насладиться уединеніемъ. Виленскій шумъ уже наскучилъ мнѣ! Недавно выписалъ я изъ Петербурга бесѣды Вашего Высокопреосвященства на Рождество Христово и прочиталъ ихъ съ величайшимъ удовольствіемъ. Хвалить въ глаза не должно, но какъ не сказать того, о чемъ всѣ гласно говорятъ? Вы—знаменитѣйшій Витія нашъ! Дай Богъ много—премного лѣтъ здравствовать Вашему Высокопреосвященству и потрудиться на пользу Св. Церкви и Отечества! А что исторія Ваша? продолжается ли она? Принесъ ли Вамъ хоть маленькую пользу тотъ списокъ Польскихъ дѣписателей, который я нѣ-

когда послалъ Вашему Высокопреосвященству? Впрочемъ, принесъ ли онъ Вамъ какую пользу или нѣтъ, а я сказалъ отъ лица Вашего спасибо тому нашему ученому старцу, который занимался его составленіемъ. Виновать, можетъ быть и согрѣшилъ!.

*Платонъ, Епископъ Ковенскій,  
Викарій Литовской Епархіи.*

24 Апрѣля. 1845 г  
Вильно.

# V.

По чувству глубокаго уваженія, искренней любви и сердечной признательности за Ваше доброе ко мнѣ расположеніе спѣшу поздравить Васъ, милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, съ свѣтлымъ праздникомъ Воскресенія Христова. Благодать Господа нашего, умершаго и воскресшаго ради нашего спасенія, да хранитъ Васъ, добрый Пастырь и наставникъ вашъ, отъ всякаго зла, да укрѣпляетъ Васъ на многотрудномъ поприщѣ служенія Вашего и да поможетъ Вамъ спасительно устроить вѣчное благо свое и другихъ. У насъ пока все обстоитъ благополучно. Сейчасъ примѣрялъ я саккосъ изъ подаренной мнѣ Вами парчи. Прекрасное облаченіе!... завтра обновлю его и помолюсь въ немъ за Васъ Господу Богу. Жаль, что къ этому саккосу нѣтъ у меня личныхъ омофоровъ и прочихъ принадлежностей! Впрочемъ, со временемъ надѣюсь пріобрѣсть все это. Благоволите, Высокопреосвященнѣйшій, увѣдомить меня, когда отправитесь въ свою Епархію, дабы я, въ случаѣ нужды, могъ писать Вамъ прямо туда, гдѣ изволите находиться.

*Платонъ, Епископъ Рижскій.*

2 апр. 1849 г.  
г. Рига.



## VI.

Извините, Бога ради, что я замедлилъ отвѣтомъ на пріятное для меня письмо Ваше изъ Одессы отъ 7 іюня. Это произошло отъ того, что въ іюлѣ и до половины Августа, по случаю обозрѣнія сей Епархіи, мнѣ было, право, не до писемъ. Теперь, по обдосужившись маленько, я тотчасъ взялся за перо и честь имѣю доложить Вашему Высокопреосвященству, что 1) открытіе Рижской Епархіи совершилось 1-го іюля благополучно и съ подобающимъ торжествомъ. Именно: поутру былъ крестный ходъ въ кафедральный соборъ; потомъ отправлена была Литургія, при которой среди Церкви стояли 10 священниковъ съ иконами, присланными изъ Кіева, Москвы, Петербурга, Пскова, Твери, Вильны, Воронежа, Кишинева, Харькова и отъ нынѣшняго Рижскаго Архіепископа въ благословеніе юной Епархіи; далѣе, я произнесъ рѣчь, въ которой, между прочимъ, приглашалъ слушателей благодарить послѣ Царя небеснаго и земнаго всѣхъ добрыхъ людей, чѣмъ-либо содѣйствовавшихъ учрежденію Рижской Епархіи, а въ особенности—тѣхъ доблестныхъ мужей, которые, подобно Павлу и Аполлосу, насаждали и поддерживали православіе въ странѣ нашей (*Пусть скажетъ мнѣ Харьковскій спасибо...* Извѣстнаго краснобая Назаревскаго за рѣчь его въ домовою моею Церкви Св. Синодъ опредѣлилъ выслать на родину—въ Тульскую Епархію, а не въ Харьковъ, какъ хотѣлось ему и Преосв. Филарету. Я не виноватъ въ этомъ). Упомянулъ я и о томъ: одни изъ сихъ мужей озяряли край нашъ свѣтомъ христіанскаго ученія еще тогда, какъ въ немъ царствовалъ мракъ языческаго заблужденія и не было никакого другаго исповѣданія,—другіе воздвигли въ немъ св. храмы и обители за нѣсколько вѣковъ предъ симъ, иные основали было и Епархію въ древнемъ Юрьевѣ, а нынѣшнемъ Дерптѣ,—были, наконецъ, и такіе, которые мученически пострадали въ немъ за православную вѣру (это было

въ Дерптѣ въ 1472 году—отъ католиковъ). Послѣ того мы совершили благодарственное Богу молебствіе съ колѣнопреклоненіемъ, а въ заключеніе всего—утѣшеніе велие!.. 2) Рѣчь свою я представилъ въ Св. Синодъ, но едва ли она будетъ напечатана. Мнѣ кажется, что въ Петербургѣ ужъ слишкомъ деликатничаютъ съ нашимъ краемъ и черезъ чуръ осторожны. Впрочемъ, можетъ быть, такъ и нужно. Но то для меня удивительно, что петербургскій Владыка прислалъ мнѣ образъ Александра Невскаго не прямо, а черезъ своего лаврскаго ризничаго, тогда какъ всѣ другіе Преосвященные препроводили иконы при своихъ отношеніяхъ и благожеланіяхъ. 3) Извѣстная мѣра о Лифлянд. крестьянахъ не приводится еще въ исполненіе, а почему—не знаю. По случаю новыхъ жалобъ, поступавшихъ ко мнѣ отъ крестьянъ, я писалъ изъ Риги къ Г. Киселеву и просилъ его, о чемъ слѣдуетъ, но отвѣта не получилъ. Вотъ Вамъ и содѣйствіе. Думаю, не побывать ли мнѣ еще въ Петербургѣ. . 4) Порученіе Вашего Высокопреосвященства касательно рѣчей о зимѣ я исполнилъ: переводъ ихъ не напечатается. 6) Другое порученіе Ваше о рижскомъ памятникѣ будетъ исполнено и, по всей вѣроятности, въ непродолжительномъ времени. О доставленіи Вамъ модели сего памятника не только я хлопочу, но даже и К. Суворовъ. Остановка за тѣмъ, что у насъ въ Ригѣ нѣтъ порядочныхъ мастеровъ для этого дѣла. (Подивитесь! да и многому нужно подивиться въ Ригѣ). 6) Сейчасъ я получилъ отношеніе отъ Г. Исправляющаго должность Синодальнаго Оберъ-Прокурора о Всемиловѣйшемъ соизволеніи Государя Императора объ исключеніи Латышей и Эстовъ, обучающихся въ Рижской Семинаріи, изъ податнаго въ дух. званіе. Это очень хорошо, и я весьма радъ сему! 7) Недавно дозволено вновь устроить двѣ наши Церкви въ Курляндіи. Для меня это, разумѣется, пріятно; а нѣмцы очень боятся новаго движенія. Бѣдное Лютеранство! Стоитъ только показаться среди него русскому священнику, и оно дрожить!.. 8) Въ нашемъ краю свирѣпствуетъ эпидемическій кровавый поносъ; многіе умираютъ.

Будущій Вашъ Бискупъ Канъ все еще въ Ригѣ и разѣ только черезъ мѣсяцъ отправится въ Петербургъ для посвященія. Зачѣмъ остановка—не извѣстно. О. Канъ совсѣмъ готовъ и щеголяетъ уже въ Бискупскомъ одѣяніи.

2 сент. 1850 г.

Рига.

## VII.

Представляя при семъ рѣчь мою, сказанную при открытіи Рижской епархіи, въ которой Вы, Милостивѣйшій Архипастырь, принимали такое живое участіе, покорнѣйше прошу принять ее милостиво и прикрыть ея недостатки своимъ благоснисхожденіемъ. Я слышалъ, что эта рѣчь была на разсмотрѣніи Великаго Судіи. Нѣмцы ни мало не роптали на нее, а, напротивъ, еще похвалили. Въ нашемъ краю нѣтъ ничего новаго; борьба продолжается. Извѣстный прое́ктъ мой о переселеніи гнетомыхъ доселѣ не исполнился. Видно, меня помазали по устамъ! Но я не оставляю своей мысли и недавно представилъ, чтобы нашимъ церквамъ, построеннымъ въ частныхъ имѣніяхъ, отводилась законная пропорція земли въ казенныхъ имѣніяхъ, при томъ нѣсколькимъ вмѣстѣ, дабы не было раздробленія. Если сему представленію моему удовлетворяютъ, тогда мы будемъ имѣть въ своемъ распоряженіи нѣсколько казенныхъ имѣній, а слѣдственно и проч. Помоли-тесь, Владыко Святый, чтобы Господь далъ успѣхъ! Я теперь обзрѣваю Псковскую Епархію и недавно былъ въ Великихъ-Лукахъ у покровительствуемаго Вами о. игумена *Кесарія*. Старецъ, кажется, добрый, но только *слабоватъ къ себѣ и другимъ*. Жаль, что въ монастырѣ его произошли кой-какіе безпорядки, которые теперь препятствуютъ мнѣ представить о. Кесарія къ наградѣ и тѣмъ исполнить Ваше желаніе. Впрочемъ, я имѣю его въ виду и вскорѣ надѣюсь чѣмъ-либо покуражить его. Стыдно и досадно мнѣ, что Ваше Высокопреосвященство доселѣ не получили модели рижскаго памятника.



Я, однако, не могу объяснить Вамъ, отъ чего это происходитъ. Ибо не только я просилъ, кого слѣдуетъ, но и самъ князь нашъ приказывалъ немедленно сдѣлать модель, Вами желаемую; но ея нѣтъ, какъ нѣтъ! Ужъ не оттого ли это, что нѣмцы ничего не хотятъ давать даромъ и желаютъ, чтобы Вы прежде прислали переводъ Агавангелова пророчества? Можетъ быть! Вѣдь они народъ очень расчетливый. Съ мѣсяцъ назадъ преосвящ. Филаретъ Харьковскій прислалъ мнѣ такое письмо любви по случаю дѣла о Назаревскомъ и прощальной его рѣчи, на которое я хочу написать апологію. Впрочемъ, извѣстная фраза въ моей рѣчи на открытіе Риж. Епархіи для всѣхъ, кажется, можетъ служить самою лучшею апологію моей невинности предъ его Преосвященствомъ и большого къ нему уваженія.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

№ 20, 2 февр. 1851.  
г. Опочка.

## VIII.

И съ праздникомъ Рождества Христа—Спасителя нашего и съ наступающимъ новолѣтіемъ честь имѣю поздравить Ваше Высокопреосвященство, отъ души желая, да хранитъ Господь драгоценную жизнь Вашу въ совершенномъ здравіи и благоденствіи на многія лѣта, да сопутствуетъ Вамъ на всѣхъ путяхъ съ своею благодатію и да поможетъ Вамъ преуспѣвать во всѣхъ Вашихъ дѣлахъ и начинаніяхъ на пользу Св. Церкви и любезнаго отечества. Исполняя обѣщаніе свое, я послалъ къ Вашему Высокопреосвященству съ нашимъ генераль-губернаторомъ модель Рижскаго памятника, къ которой приложенъ и рисунокъ сего послѣдняго. Находящееся на памятникѣ нельзя было вырѣзать на модели по недостатку мѣста. а на рисункѣ это написано неправильно по ошибкѣ дѣлавшаго модель нѣмца; но погрѣшности такъ очевидны, что, надѣюсь, каждый грамотный легко исправить оныя по указанію Вашего Высокопреосвященства. Что касается до тѣхъ

маленькихъ вѣзъ, которыми Вы любовались въ Псковскомъ архіерейскомъ домѣ, то вмѣсто нихъ я выпросилъ Вашему Высокопреосвященству у княгини Суворовой настоящую атрускую вазу, которую она обѣщала непременно подарить Вамъ. Впрочемъ, если Вы желаете, чтобы то было само собой, а это само по себѣ, и чтобы въ семъ случаѣ исполнилось извѣстное изреченіе: „имущему вездѣ дано будетъ и прензбудетъ; отъ неимущаго же, и еже мнится имѣя, взято будетъ, то, извольте, я пришлю Вамъ и упомянутыя двѣ крошки, хотя онѣ подарены мнѣ на память отъ духовной моей дочери, но сдѣлаю это не прежде, какъ по возвращеніи въ Псковъ, въ который намѣренъ отправиться въ половинѣ будущаго февраля, дабы провести въ немъ весь постъ и свѣтлую седмицу. Добрые псковитяне давно уже не имѣли удовольствія присутствовать при Архіепископскомъ служеніи въ Пасху. Я давно уже имѣю сынозвѣ-религіозное желаніе побывать на родинѣ—въ тверской епархіи и поклониться праху покойныхъ моихъ родителей, а выстѣ устроить домашнія дѣла нѣкоторыхъ ближайшихъ моихъ родственниковъ и выбрать себѣ въ какой-нибудь обители мѣсто, для временнаго и вѣчнаго покоя. (Отшельничество и смерть постоянно въ умѣ моемъ). Поэтому покорнѣйше прошу Ваше Высокопреосвященство увѣдомить меня, по совѣщаніи, съ кѣмъ слѣдуетъ, могу ли я просить Св. Синодъ о дозволеніи поѣхать въ Тверь въ будущемъ году на мѣсяцъ? Псковская Епархія граничитъ съ тверской, и я предполагаю обозрѣть въ будущемъ году тѣ уѣзды ея, которые примыкаютъ къ тверской Епархіи; слѣдственно: мнѣ очень удобно будетъ посѣтить послѣднюю на нѣсколько времени. Большаго замедленія въ дѣлахъ Псковской и Рижской епархій отъ кратковременной отлучки моей не произойдетъ, тѣмъ паче, что одну или двѣ почты можно будетъ прислать мнѣ и въ Тверь. Составить по совѣту Вашего Высокопреосвященства проектъ объ обращеніи иновѣрцевъ въ православіе я отдумываю, потому что опасаясь, что онъ будетъ имѣть такой же

или еще худшій для меня результатъ, какъ и проэктъ о раскольникахъ. Послѣдній я составилъ съ искреннимъ желаніемъ добра св. церкви и съ полнымъ убѣжденіемъ, основаннымъ на фактахъ, что нѣкоторыя изъ предлагаемыхъ мною мѣръ были бы полезны; но вышло не такъ. Изъ словъ извѣстнаго челоуѣка, проѣзжавшаго прошедшимъ лѣтомъ чрезъ Псковъ, я замѣтилъ, что этотъ проэктъ ни къ чему негоденъ. У меня и еще есть проэктъ объ открытіи новыхъ источниковъ для суммъ духовнаго вѣдомства; но я боюсь показаться съ нимъ, чтобы вмѣсто спасибо не навлечь на себя укоризны. Лучше, кажется, если я буду, по пословицѣ, „сидѣть у моря и ждать погоды“; но та бѣда, что намъ нельзя почивать отъ множества дѣлъ.

*Платонъ, Архіепископъ Рижскій.*

30 Апрѣля 1852 г.  
Рига.

## IX.

Не получая отъ Васъ отвѣта на Рождественское письмо мое и увѣдомленія о томъ: получили ли Вы модель Рижскаго памятника и обѣщанную княземъ Суворовымъ вазу, Я прихожу къ заключенію, что Ваше Высокопреосвященство за что-нибудь гнѣвается на меня, и изыскивая въ умѣ моемъ причину сего, полагаю: ужъ не гнѣвается ли Вы на меня за то, что я въ письмѣ своемъ употребилъ неумѣстную шутку о *будетъ и преизбудетъ*. Если такъ, то каюсь въ этомъ грѣхѣ предъ Вами и сегодня же покаюсь предъ духовникомъ своимъ. Уповаю, что Господь проститъ меня за искреннее раскаяніе; ужели же Вы, Милостивѣйшій Архипастырь, не сжалитесь надо мной и не скажете мнѣ милостиваго слова? При свиданіи во Псковѣ Ваше Высокопреосвященство дозволили писать къ Вамъ въ случаѣ нужды. Теперь открылся къ сему случай. Псковской Епархіи Погостицкій Священникъ *Доріомедовъ*, узнавъ о томъ, что я, въ слѣдствіе его прошенія, поданнаго въ Св. Синодъ и переданнаго мнѣ по дѣлу его съ

церковнымъ старостой и мѣстнымъ благочиннымъ, требую нѣкоторыхъ свѣдѣній отъ подвѣдомственныхъ сему благочинному причтовъ и другихъ лицъ, подалъ въ Псковскую консисторію три бумаги (писанныя, говорятъ, *известнымъ архикляузникомъ*, Свящ. Василиемъ *Лебедевымъ*), въ которыхъ онъ упрекаетъ меня въ поблажкѣ старостѣ, называетъ мое распоряженіе неумѣстнымъ и противузаконнымъ, и учитъ меня, что я долженъ учинить по его дѣлу. Согласитесь, Ваше Высокопреосвященство, что такое дерзкое оскорбленіе отъ подчиненнаго не можетъ быть терпимо. Поэтому я донесу о немъ Св. Синоду по слѣдующей почтѣ и буду просить о распоряженіи, чтобы Доріомедовъ за оскорбленіе Епархіальнаго Начальства подвергнутъ былъ какому-либо наказанію. Я самъ не рѣшаюсь сдѣлать распоряженія о наказаніи его потому, что оскорбленіе сдѣлано лично мнѣ, а по сему мой судъ можетъ казаться Доріомедову пристрастнымъ и подать поводъ къ новой жалобѣ на меня Св. Синоду. Когда поступить въ Св. Синодъ мое донесеніе объ этомъ обстоятельствѣ, благоволите, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, *поддержать мою честь* и не оставьте Доріомедова ненаказаннымъ. Я прошу о семъ не потому, чтобы хотѣлъ отмстить сему *многодерзкому священнику*, а для пользы Псковской Епархіи и спокойствія Ея Начальства. Если *несмысленная дерзость* Доріомедова останется безъ наказанія, то, безъ сомнѣнія, многіе будутъ подражать ему и тогда кляузамъ и дерзостямъ въ Псковской Епархіи не будетъ конца. До меня дошелъ слухъ, будто Св. Синодъ намѣренъ перевести меня въ Псковскую Епархію или уволить отъ управленія ею. По этому случаю излишнимъ считаю сообщить Вашему Высокопреосвященству, что по причинѣ кляузъ въ Псковской Епархіи (а *кляузы* происходятъ въ ней отъ одного *свящ. Лебедева*, котораго Св. Синодъ предполагалъ прежде перевести въ Тверскую Епархію, но потомъ оставилъ въ Псковѣ подъ предлогомъ *мнимой* его болѣзни), а также по недостатку въ ней жалованья на

содержаніе не мое только, но и множества бѣдныхъ подставниковъ, находящихся нынѣ на моемъ пощеніи (за воспитаніе одной племянницы въ Петербургѣ я плачу до 500 р. сер. въ годъ), я не желалъ бы перемѣщаться изъ Рижской въ Псковскую Епархію, какъ ни трудно въ первой. Нахожу также невыгоднымъ въ настоящее время и совершенно отдѣлять сіи Епархіи одну отъ другой, ибо Рижская—нуждается еще въ Псковской по извѣстнымъ обстоятельствамъ; а чрезъ два года, если буду живъ, я самъ буду просить объ увольненіи отъ управленія послѣднею изъ сихъ Епархій. Если же непремѣнно рѣшено уже отдѣлить *нынѣ* сіи Епархіи, то благоволите, Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, посодѣйствовать тому, чтобы вмѣстѣ съ отдѣленіемъ ихъ предписано было будущему Псковскому Архипастырю безпрекословно принимать отъ меня до времени тѣхъ духовныхъ, которыхъ я найду нужнымъ удалить изъ Рижской Епархіи. Разумѣется, я не буду прибѣгать къ такой мѣрѣ безъ дѣйствительной нужды. Впрочемъ, я совершенно предаю себя и управляемая мною Епархіи въ распоряженіе Св. Синода и волѣ Божіей, всегда благой. Я ищу случай переслать Вамъ тѣ двѣ вазочки, которыми Вы любовались въ Псковѣ. Послать ихъ по почтѣ боюсь,—разобьются. А что моя поѣздка въ Тверь?..

*Платонъ, Архiep. Рижскій.*

7 марта 1853 г.

г. Псковъ.

## Х.

Примите, Ваше Высокопреосвященство, искреннѣйшую мою благодарность за дорогое для меня писаніе Ваше отъ 10-го марта. По содержанію его считаю нужнымъ доложить слѣдующее: 1) причину неблагопріятнаго *вѣтра* я понимаю; она возникла на родинѣ Ольгиной отъ кляузниковъ и недоброжелателей, которыхъ я не жалею (къ несчастію, для Псковской

Епархіи они со времени покойнаго Преосв. Наѣанаила безбоязненно изрыгаютъ вверхъ клеветы свои на Епархіальное Начальство); частію же въ настоящемъ Вашемъ мѣстопробываніи по неудовольствію на то, что я иногда не соглашаюсь съ тѣмъ и онымъ, и откровенно излагаю свой взглядъ на вещи. Но виновать ли я въ томъ, что вижу вблизи вещи не такъ, какъ онѣ представляются другимъ за нѣсколько сотъ верстъ? Виновать ли и въ томъ, что добросовѣстно докладываю о дѣлахъ по убѣжденію, а не поддакиваю изъ челоуѣкоугодія? 2) Кто декламируетъ о Латышахъ, тотъ не понимаетъ настоящаго положенія дѣлъ и не знаетъ ни дѣйствій моихъ, ни предположеній. Въ оправданіе себя предъ Вами, какъ наставникомъ моимъ, честь имѣю доложить слѣдующее: а) Вашему Высокопреосвященству извѣстно, какъ смотрятъ на Латышей и обращеніе ихъ сверху; а какъ я долженъ дѣйствовать, это мнѣ сказано лично и подтверждено чрезъ того, отъ кого Вы получили этрусскую вазу. б) Въ прошедшемъ году я донесъ о желаніи нѣкоторыхъ эстляндцевъ быть православными и о жалобѣ ихъ на то, что ихъ не присоединяютъ въ Ревелѣ; къ этому я присовокупилъ, рискуя навлечь на себя неудовольствіе извѣстной особы (которое и навлекъ), что не удовлетворятъ помянутому желанію противно божескимъ и челоуѣческимъ законамъ. Какой же результатъ изъ всего этого изволите усмотрѣть?—Что я очень забочусь о Латышахъ; если же дѣло обращенія идетъ неуспѣшно, то въ этомъ не моя вина. Я представляю себя командиромъ отдѣльнаго корпуса, предоставленнаго самому себѣ безъ всякаго содѣйствія со стороны главной арміи. Хотятъ, чтобъ онъ разбилъ врага, а сражаться запрещаютъ и не даютъ средствъ къ войнѣ. Согласитесь, не такъ ли? Благоволите прочесть данный мнѣ *наказъ*, въ которомъ изложено мнѣніе особы. в) Извѣстная мѣра переселенія крестьянъ на казенныя земли, мною придуманная, умерла, не выдавши свѣта, и принесла только ту пользу, что теперь менѣе жалобъ отъ юно-право-

славныхъ. г) Желая достигнуть тѣхъ послѣдствій, какихъ можно было ожидать отъ вышесказанной мѣры, я просилъ графа исходатайствовать, чтобы тѣмъ нашимъ причтамъ, которые находятся въ частныхъ имѣніяхъ, отведены были въ извѣстной пропорціи участки земли въ казенныхъ имѣніяхъ, такъ чтобы нѣсколько такихъ имѣній поступило въ наше распоряженіе (а мы знали бы, что въ нихъ сдѣлать!...), но это отложено на неопредѣленное время. д) Въ началѣ прошедшаго года я представилъ графу проектъ объ учрежденіи при Рижской Семинаріи причетническаго класса съ тѣмъ, чтобы нѣсколько воспитанниковъ, получившихъ надлежащее образованіе, поступали въ сельскіе учителя и жили между латышами, а вмѣстѣ намекалъ, что это было бы очень полезно въ религіозномъ отношеніи; но я доселѣ не получилъ на это разрѣшенія (очень жаль! и теперь нѣкоторые лютеране учатся въ нашихъ школахъ, а тогда!..) е) Подъ моимъ наблюденіемъ составляется книга, въ которой *благоразумно* будетъ показано превосходство православнаго исповѣданія предъ лютеранскимъ. Я просилъ, чтобы эта книга составлена была наставниками Академій, болѣе свѣдущими и имѣющими подъ рукой всѣ нужныя пособія, но мнѣ отказали въ этомъ. Что прикажете дѣлать? Что ни придумаю,—во всемъ неудача!.. е) Въ слѣдствіе моихъ внушеній священникамъ *располагать* народъ къ принятію православія, въ послѣдней половинѣ прошедшаго года болѣе 1200 лютеранъ обращались въ наши Церкви для молитвословій по разнымъ случаямъ. Господь внималъ усерднымъ молитвамъ и многимъ являлъ свою помощь. Поэтому я предписалъ внушать приходящимъ, чтобы они для большого умилоствленія Бога дѣлали между прочимъ обѣты (какіе?—Священники поймутъ). Объ этомъ сказано въ отчетѣ моемъ объ епархіи за прошедшій годъ. ж) Впослѣдствіи мы придумаемъ можетъ быть и другія мѣры; но мнѣ *нужна поддержка*, а ея не вижу ни съ какой стороны. Въ этомъ Вы сами, конечно, убѣдитесь изъ вышесказаннаго. Впрочемъ, и теперь обращеніе идетъ поменьше, а въ массахъ оно прекратилось еще

при Головинѣ и преосв. Филаретѣ по причинѣ 6 мѣсячнаго срока. Кстати я думаю представить объ отмѣненіи сего срока. Можно ли? пожалуйста увѣдомьте! По совѣту Вашего Высокопреосвященства, я думаю отказаться отъ управленія Псковомъ въ нынѣшнемъ году, и не прежде вакаціи, дабы до того времени покончить нѣкоторыя дѣла; переселить изъ Риж. Епархіи въ Псковскую нѣкоторыхъ дурныхъ священниковъ и избрать на ихъ мѣсто изъ Пскова лучшихъ. Можете доложить о семъ, кому слѣдуетъ. Походатайствуйте, Владыко Святый, чтобы поскорѣ разрѣшено было учредить у насъ причетническій классъ; тѣмъ паче, что наступаетъ время набирать воспитанниковъ въ Семинаріи.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

25 марта 1853 г.  
Псковъ.

## XI.

Зная, какъ усердно желаете, Ваше Высокопреосвященство, успѣха православію въ нашемъ краю, неизлишнимъ считаю препроводить при семъ на усмотрѣніе Ваше копію съ письма Лемзальскаго священника. Изъ этого письма видно, что лютеранство у насъ очень колеблется и отъ одного толчка можетъ повалиться въ нашу церковь. Паденія его, какъ мнѣ извѣстно отъ священниковъ, очень боятся пасторы; изъ нихъ нѣкоторые даже въ церквахъ своихъ выражали такое опасеніе и убѣждали прихожанъ своихъ быть твердыми. Изъ этого Ваше Высокопреосвященство можете усмотрѣть, какъ полезно было бы привести въ исполненіе тѣ мѣры, о коихъ я сообщалъ Вамъ въ прошедшемъ письмѣ. Сверхъ сихъ мѣръ я полагалъ бы полезнымъ учредить въ Ригѣ комитетъ или открыть ежегодную подписку на удовлетвореніе нуждамъ эстляндскихъ приходоѡ. *Иоводомъ* къ сему можетъ быть желаніе мое облегчить правительство въ расходахъ на сіи приходы и скорѣ привести послѣдніе въ надлежащее благо-



устройство; предметомъ должно быть не только снабженіе эсто-  
лятышскихъ церквей и школъ необходимыми для нихъ веща-  
ми, но и посильное вспоможеніе бѣднымъ латышамъ и эстамъ  
православнаго исповѣданія; *послѣдствіе* легко предвидѣть:  
овца, данная какому-нибудь бѣдняку, вѣроятно, привлечетъ  
въ наше стадо много словесныхъ овецъ, алчущихъ нынѣ на  
голодныхъ лютеранскихъ цѣлотахъ. Но Вы, Милостивѣйшій  
Архипастырь, конечно, согласитесь, что о семъ предметѣ мнѣ  
нужно лично объясниться съ разными Властями въ Петер-  
бургѣ, и благовидными причинами расположить ихъ къ со-  
дѣйствію благой мѣры. Поэтому, если найдете возможнымъ,  
походатайствуйте о томъ, чтобы меня вызвали въ Петербургъ  
на Пасхѣ или послѣ оной. При этомъ искренно увѣряю Ваше  
Высокопреосвященство, что съ поѣздкою въ столицу я не со-  
единяю никакихъ *личныхъ корыстныхъ побужденій*; да и чего  
мнѣ ожидать отъ сей поѣздки, кромѣ издержекъ и беспокойствъ?  
Одно только будетъ пріятно для меня, если дозволить возвра-  
титься изъ Петербурга въ Исковъ чрезъ родину.

Платонъ, Архіеп. Рижскій.

25 марта 1853 г.

Исковъ.

Благоволите сообщить мнѣ Ваше мнѣніе по предмету  
настоящаго письма. Въ особенности мнѣ хотѣлось бы позна-  
комиться съ нынѣшнимъ Г. министромъ Внутр. дѣлъ и узнать  
его мысли о томъ и о семъ. Мнѣ нужна *поддержка*, какъ это  
я сказалъ въ прежнемъ письмѣ, а безъ нея ничего хорошаго  
нельзя сдѣлать. По письмамъ изъ Петербурга, меня многіе  
поздравляютъ съ перемѣщеніемъ на Исковскую кафедру и го-  
ворятъ, что въ Ригу переведенъ Полтавскій Набавилъ, въ  
Полтаву—Преосв. Христофоръ, а на его мѣсто назначенъ рек-  
торъ Петербургской Семинаріи. Правда ли это? Если правда,  
то я отложу попеченіе о Ригѣ и займусь однимъ Исковомъ,  
хотя и буду сожалѣть, что не удалось мнѣ сдѣлать всего, что

я замышлялъ для блага юной рижской епархіи. Впрочемъ, надѣюсь, она когда-нибудь вспомнить меня и за то, что уже сдѣлано для ней! ..

## XII.

Примите искреннюю мою благодарность за поздравленіе меня съ Монаршею милостію, а вмѣстѣ позвольте поздравить съ оною и Ваше Высокопреосвященство. Узнавъ о Всемило-стивѣйшемъ сопричисленіи Васъ къ ордену Св. Александра Невского, я искренно порадовался этому. Даруй Богъ Вамъ и намъ *достигнуть никогда почести вышняго званія!* Ваше Высокопреосвященство радуется, что оставляете столицу, а я сожалею объ этомъ, ибо *не буду имѣть въ Св. Синодѣ такого челоука, которому бы я могъ откровенно объяснить свои служебныя нужды и который бы захотѣлъ принимать въ нихъ живое участіе. Въ оффиціальныя представленія не все можно написать. Что прикажете дѣлать? По общанію своему благоволите, Высокопреосвященнѣйшій Владыко! подробно сообщить мнѣ Ваше мнѣніе по предметамъ, изложеннымъ въ предыдущихъ моихъ письмахъ, а вмѣстѣ увѣдомить о томъ: изволили ли Вы объясниться о сихъ предметахъ, съ кѣмъ слѣдуетъ, и какого результата можно ожидать? Конечно, для меня легче и безопаснѣе сидѣть у моря, сложа руки, и спокойно ждать погоды; но Вы же сами изволите говорить, что мнѣ нужно дѣйствовать. А какъ дѣйствовать, когда руки связаны? Какимъ путемъ Ваше Высокопреосвященство намѣрены возвратиться восвояси? Не благоволите ли заѣхать опять въ Псковъ? Очень рады будемъ Вашему посѣщенію. Я полагаю отправиться изъ Пскова въ Ригу 14 го мая; но если Вы вскорѣ послѣ того будете проѣзжать мимо Пскова, то я останусь въ семъ городѣ еще на нѣсколько времени и буду ожидать Вашего посѣщенія. Если же не придется мнѣ увидѣться съ Вашимъ Высокопреосвященствомъ, то*

благословите меня заочно и сохраните въ своей памяти того, для кого Вы незабвенны.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

29 апрѣля 1853.  
г. Псковъ.

### XIII.

Во истину Христось Воскресе и дивно сохранилъ градъ Вашъ отъ угрожавшей ему опасности! Я съ умиленіемъ читалъ въ присланномъ мнѣ листѣ Одесскаго Вѣстника описаніе того событія, при которомъ мирная Одесса, какъ прекрасно сказали Ваше Высокопреосвященство, окрещена огнемъ и кровію, а злоба нечестивыхъ враговъ нашихъ—посрамлена блистательно! Не только Русскіе—православные, но и всѣ у насъ сильно негодуютъ на этихъ супостатовъ, которые, именуясь христіанами, дерзнули внести смерть и разрушеніе въ христіанскій городъ, не разъ спасавшій ихъ отъ голода; да еще въ день погребенія нашего Спасителя и наканунѣ славнаго Его воскресенія. Видно, враги наши воюютъ не противъ Россіи только, но и противъ самого Христа въ союзѣ съ Магометомъ. Стыдъ Англіи и Франціи! Поворъ западному просвѣщенію и христіанству! Недавно мы читали въ газетахъ, что Англійскій пароходъ *Тигръ* сѣлъ на мель близъ Одессы и потомъ сожженъ храбрыми защитниками Вашими, а экипажъ его сдался военно-плѣннымъ. Это весьма порадовало насъ и кажется намъ добрымъ предвѣстіемъ. Авось, по дѣйствию Божію, и всѣ западные тигрята, угрожающіе загрызть насъ, сядутъ на мель съ своими злыми умыслами и покорятся Благочестивѣйшему Государю нашему... Дай Богъ, чтобы сбылось это на самомъ дѣлѣ! Затѣмъ у насъ пронесся слухъ, будто Англичане, въ досадѣ на безславную погибель помянутаго парохода, вновь бомбардировали Одессу; ужели это правда? Да сохранить Васъ Господь отъ новыхъ страданій и да обратитъ ихъ на главу враговъ нашихъ! У нашихъ враговъ нѣтъ ни совѣсти, ни вѣры: значить: не для чего

щадить ихъ головъ, начиненныхъ однимъ зломъ. Васъ Господь видимо охраняетъ; помолитесь же, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, чтобы онъ покровительствовалъ и намъ; ибо и намъ враги угрожаютъ. Правда, Рига довольно хорошо защищена отъ нихъ Динамидскою крѣпостью и двумя батареями при устьѣ Двины; но всего надежнѣе покровъ Божій. Доселѣ англо-французская эскадра, находящаяся въ Балтійскомъ морѣ, забирала только попадавшіеся ей купеческія суда; но, вѣроятно, ова вздумаетъ скорѣ сдѣлать что-нибудь и пославнѣе. Тогда придетъ наша очередь дать ей отпоръ, и дадимъ при помощи Божіей. Ваше Высокопреосвященство давно обѣщали прислать мнѣ пророчество Агаангела; не благоволите ли исполнить это обѣщаніе теперь, когда такъ много толкуютъ о семъ пророчествѣ. Оно, говорятъ, напечатано въ Аѳинахъ и можетъ быть продается у Васъ въ Одессѣ. Я между тѣмъ сообщу Вамъ, что однажды пришло мнѣ на мысль приложить къ Англіи упоминаемое въ Апокалипсисѣ звѣриное число, и вышло по двоякому счету ровно 666, какъ изволите усмотрѣть на приложенной бумажкѣ. Конечно, это случайность, но все таки замѣчательно. И нынѣшній союзъ Англіи и Франціи съ Турціей не имѣетъ ли какой аналогіи съ тѣмъ тройственнымъ союзомъ змія, звѣря и криваго пророка, о которомъ говорится въ 13 стихѣ 16 главы Апокалипсиса. Можетъ быть тайна еще не раскрыта.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

13 мая 1854 г.

Г. Рига, въ которой буду находиться безотлучно, доволѣ званію нашъ не замѣрять.

#### XIV.

Отъ всей души поздравляю Ваше Высокопреосвященство съ прошедшимъ праздникомъ Рождества Христова и съ наступившимъ новолѣтіемъ, усердно моля Господа, ради насъ воплотившагося, да хранитъ Онъ Васъ подъ сѣнію своей бла-

годати здрава и невредима, да поможет Онъ Вамъ подвизаться на поприщѣ Вашего служенія съ такою же доблестію, которою ознаменованы всѣ Ваши дѣйствія, и да сокрушить въ конецъ нечестивыхъ супостатовъ, угрожающихъ Богоспасаемой Вашей паствѣ. Я съ удовольствіемъ получилъ тотъ № Одесскаго Вѣстника, въ которомъ напечатано 1-е Ваше слово въ Симферопольскомъ Соборѣ по случаю нашествія иноплемениковъ, а потомъ 5 словъ, сказанныхъ Вами въ Крыму по тому же обстоятельству. Приношу за это, а въ особенности за память Вапу обо мнѣ, искреннѣйшую благодарность и вмѣстѣ съ Вашимъ Высокопреосвященствомъ молю Господа силъ, да подкрѣпитъ Онъ пасомыхъ Вами мужественно перенести постигшее ихъ искушеніе, да сохранить ихъ и весь край Вашъ отъ большихъ напастей, и да поможетъ имъ и храброму воинству нашему восторжествовать надъ общими врагами нашими. Насъ Господь доселѣ хранилъ отъ супостатовъ; но что будетъ весною? Образованіе новаго Балтійскаго корпуса войскъ, съ одной стороны, обѣщаетъ защиту, а съ другой, кажется, предвѣщаетъ опасность. Впрочемъ, да будетъ воля Божія! Уповая на помощь Всесильнаго Заступника нашего, мы не страшимся враговъ и готовы встрѣтить ихъ съ крестомъ въ рукахъ и вѣрою въ сердцахъ, воспѣвая побѣдная устами: Аще Богъ по насъ, кто на ны? Я теперь живу во Псковѣ и полагаю пребыть въ немъ до 20 февраля, а въ концѣ года намѣренъ вовсе распроститься съ нимъ. Довольно я потрудился надъ воздѣлываніемъ неблагодарной почвы его и не мало имѣлъ непріятностей отъ безсовѣстныхъ кляузниковъ; пора успокоиться мнѣ! но можно ли найти покой въ Ригѣ, гдѣ такъ много заботъ, суетъ и крушеній духа? Право, иногда приходитъ на мысль сдѣлаться отшельникомъ въ какой-либо пустынь; но, съ другой стороны, боюсь скуки отъ бездѣйствія и страшусь, чтобъ не согрѣшить предъ Богомъ добровольнымъ удаленіемъ съ того поприща, на которое Онъ поставилъ меня. Будемъ же трудиться, по Вашему примѣру,

доколь есть силы; а Вы, Владыко Святый, подкрѣпите меня своими молитвами и не лишайте меня своего благорасположенія, которое доставляетъ мнѣ большое утѣшеніе. Съ туземцами и главнымъ Начальникомъ края нашего я въ прежнихъ отношеніяхъ. Впрочемъ, первые вздумали недавно жаловаться на то чрезъ свою консисторію, яко бы мы нарушаемъ правила касательно присоединенія латышей къ православію, и требуютъ какихъ-то новыхъ правилъ. Цѣль ихъ очевидна:— совершенно прекратить обращеніе латышей въ наше исповѣданіе, а почему они вздумали домогаться сего при настоящихъ политическихъ обстоятельствахъ — легко догадаться. Нѣмцы—народъ хитрый! Но мы сдѣлали порядочную отповѣдь, и теперь я ожидаю результата.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

8-го января 1855 года

г. Псковъ.

## XV.

Не нахожу словъ выразить Вашему Высокопреосвященству моей благодарности за то, что Вы, милостивѣйшій Архипастырь, вспомнили меня въ свѣтлый праздникъ Воскресенія Христа Спасителя нашего. Да будетъ вся жизнь Ваша такъ же радостна, какъ для меня пріятно получить пасхальный привѣтъ Вашъ! Прекрасное слово, въ которомъ Ваше Высокопреосвященство такъ ясно показали дѣйствіе Промысла Божія въ настоящей войнѣ и отшибки враговъ нашихъ, все мы читали съ восторгомъ и умиленіемъ. Пусть пресловутые умники запада знаютъ, что русскій Архіерей болѣе разумѣть ихъ даже въ военномъ дѣлѣ!... Мы день и ночь молимъ Господа, да сохранитъ Онъ Севастополь отъ того адскаго огня, который, какъ видно изъ газетъ, пылаетъ теперь надъ нимъ. О, да услышитъ Господь молитву нашу! Въ нашемъ краю ничего нѣтъ худаго пока; но вражескіе пароходы показались

уже у береговъ нашихъ. Рига порядочно укрѣплена, но главная надежда наша на Бога—Заступника нашего.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

12 апрѣля 1855 г.

Рига.

## XVI.

Отъ души благодарю Выше Высокопреосвященство за присылку мнѣ четырехъ экземпляровъ прекрасныхъ поученій Вашихъ, произнесенныхъ въ многострадальномъ Севастополѣ и по возвращеніи изъ онаго. Узнавъ изъ газетъ о поѣздкѣ Вашей въ Севастополь,—въ эту Вавилонскую пещь, разженную семьдесятъ кратъ, какъ сказали Вы, Милостивѣйшій Архипастырь, въ одномъ изъ поученій Вашихъ, я и радовался и ужасался; радовался тому, что Вы проявили въ этомъ случаѣ духъ истиннаго Пастыря Христовой Церкви и доблестный примѣръ самоотверженія, а ужасался потому, что живо представлялъ себѣ ту великую опасность, какой Вы подвергали драгоцѣннѣйшую жизнь свою. Господь сохранилъ Васъ отъ вражескихъ ядеръ; да хранитъ Онъ Васъ и всегда отъ всякаго зла для блага Св. Церкви и на радость намъ! И насъ окружаютъ враги, и къ намъ приражаются они; но доселѣ не сдѣлали намъ существеннаго вреда. Они, бросивъ нѣсколько бомбъ въ батареи, встроеныя на берегахъ Двины, и ранивъ одного поросенка, отошли послѣ сего геройскаго подвига. Что будетъ впередъ, единому Богу извѣстно; но мы вѣруемъ, подобно Вашему Высокопреосвященству, что Господь не оставитъ насъ безъ своей помощи и не допуститъ безчестнымъ и злымъ врагамъ нашимъ восторжествовать надъ нами. Господь да подкрѣпитъ Ваше Высокопреосвященство въ многотрудномъ служеніи Вашемъ, особенно въ настоящее время! Господь да избавитъ Вашу паству отъ тѣхъ золъ и скорбей, которыя нынѣ обуреваютъ ее. Господь да сохранитъ наше отечество отъ тѣхъ умысловъ, которые питаютъ противъ него жадные и ненасытимые враги наши! Господь да водворитъ

молю Господа, да избавить Онъ вашу паству отъ дальнѣйшихъ испытаній и скорбей, а Васъ да сохранить отъ всѣхъ золъ при пастоящихъ обстоятельствахъ Вашего края.

*Платонъ, Архіепископъ Рижскій.*

22 сент. 1855 г.

г. Рига.

## XVIII.

Два № Одесскаго Вѣстника, въ которыхъ напечатаны двѣ прекрасныя рѣчи Вашего Высокопреосвященства, я получилъ и съ удовольствіемъ прочиталъ. Отъ души благодарю Васъ, Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ, что Вы, при всѣхъ Вашихъ хлопотахъ и многотрудныхъ занятіяхъ, не забываете меня. Вчера я препроводилъ въ Св. Синодъ прошеніе объ увольненіи меня отъ управленія одною изъ завѣдываемыхъ мною епархій и притомъ выразилъ желаніе перемѣститься изъ Риги въ Исковт. Можетъ быть Ваше Высокопреосвященство удивится такому желанію, съ удовлетвореніемъ котораго я лишусь болѣе 3 т. рублей жалованья; но для меня дороже сего спокойствіе духа, которое надѣюсь найти среди родныхъ мнѣ по вѣрѣ, языку и чувствамъ. *Извѣстный клеветникъ Лебедевъ*, такъ много огорчавшій меня *безсовѣстными клеветами*, по опредѣленію Св. Синода посылается въ Суздальскій Спасо-Евфиміевъ монастырь. Признаюсь откровенно: къ нѣмцамъ и полу-русскимъ Остзейскаго края не лежитъ мое сердце. Впрочемъ, въ заключеніи просьбы своей я сказалъ: какъ благоугодно Св. Синоду и Всемилостивѣйшему Государю распорядиться мною, такъ и да будетъ! На дняхъ я получилъ извѣстіе, что Александръ Ивановичъ Карасевскій тяжело боленъ и едва ли встанетъ съ одра своего, а должность его поручено исправлять К. С. Сербиновичу. Такъ то все старѣеть, хилѣть и клонится въ мѣсто общаго упокоенія!... А долго ли нечестивые враги, какъ хищные враны, будутъ кружиться около васъ и многострадальнаго Крыма? Крымъ,



Крымъ! Сколько пролито въ тебѣ и доселѣ проливается крови человѣческой!! Ужъ не таинственный ли ты Армагеддонъ, въ который, по словамъ прозорливца, духи демонстїи соберутъ царей вселенныя на брапь въ великій день Бога Вседержителя?... Отъ насъ кичливые враги, гонимые морозомъ, который иногда доходилъ до 25°, совсѣмъ убрались во-свои си угрозою однако возвратиться къ намъ весною въ большихъ силахъ; но мы не боимся ихъ. Увѣренность Монарха, что все кончится благополучно, много порадовала и ободрила насъ. Да сбудется вѣщее слово Царское! Отъ души желаю Вашему Высокопреосвященству душевнаго спокойствія и здравія тѣлеснаго, столь необходимыхъ Вамъ при настоящихъ обстоятельствахъ.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

30 ноября 1855 г.

г. Псковъ, въ которомъ пробуду во всякомъ случаѣ до новаго года.

## XIX.

Честъ имѣю поздравить Ваше Высокопреосвященство съ праздникомъ Рождества Христова и съ наступающимъ новолѣтіемъ. Господь временъ и Владыка живота нашего да хранить жизнь Вашу въ совершенномъ здравіи и благоденствіи надолго—надолго, доколѣ не преселить отъ земли на небо, и съ каждымъ новымъ годомъ да ниспосылаетъ Вамъ новыя силы и средства устроить спасеніе свое и другихъ. Письмо Вашего Высокопреосвященства отъ 19 ноября имѣлъ я честь получить; но Александра Андреевича Щербинина не видалъ по отсутствію изъ Риги. Впрочемъ, съ этимъ прекраснымъ человѣкомъ я знакомъ уже по Пскову, именно по дѣлу о его крестьянахъ—раскольникахъ, въ которомъ онъ мнѣ помогъ. Книжки Вашихъ рѣчей я также еще не получилъ, хотя Александръ Андреевичъ и сказалъ моему письмоводителю, что она уже отправлена ко мнѣ; вѣроятно когда-нибудь она придетъ ко мнѣ, а посему и благодарю Ваше Высокопреосвященство

за присылку ея. О томъ, чтобы вышеписанные для Васъ 40 томовъ Рейнгарда поскорѣ освободили изъ Рижскаго Цензурнаго узилища и отправили въ Одессу къ Вашему Высокопреосвященству, я писалъ уже, кому слѣдуетъ; надѣюсь, что Вы не замедлите получить желаемое. Да скажите, пожалуйста, когда Вы находите время читать книги при нынѣшнихъ Вашихъ заботахъ и тревогахъ? Радуюсь, что Васъ и Одессу Господь сохранилъ отъ вражескаго огня, которымъ угрожалъ Вамъ союзный флотъ. Доколѣ нечестивые будутъ переплывать по нашимъ морямъ и ругаться намъ? Ратниковъ и у насъ не мало; теперь почти сформировалось и Псковское ополченіе. Въ началѣ января мы будемъ освящать его знамя (для чего я и прибылъ въ Псковъ), а въ февралѣ оно выступитъ въ Ревель. Килекъ мы могли бы прислать Вашему Высокопреосвященству цѣлый возъ; но какъ переслать? вотъ задача! На почтѣ не примутъ банокъ и даже боченковъ, а прямыхъ извозчиковъ отъ насъ въ Одессу нѣтъ. Впрочемъ, если откроется случай, воспользуюсь имъ по возвращеніи въ Ригу; если только возвращусь.

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

29-го декабря 1855 г.

г. Псковъ.

## XX.

Честъ имѣю поздравить Ваше Высокопреосвященство съ наступающимъ свѣтлымъ праздникомъ Воскресенія Христа—Спасителя нашего, отъ души желая, да хранитъ Всесильный Жизнодавецъ драгоценную жизнь Вашу въ совершенномъ здравіи и благоденствіи, и даруетъ Вамъ новыя силы и средства устроить благо Св. Церкви во спасеніе свое и другихъ, доколѣ не призоветъ Васъ отъ земныхъ трудовъ въ вѣчный покой на небѣ. Поздравляю Ваше Высокопреосвященство и съ миромъ, съ которымъ прекратятся страданія Вашего края и уменьшатся Ваши Архипастырскія безпокойства. Даруй Богъ,

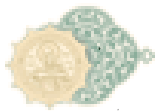


чтобы язвы, нанесенныя войною, вскорѣ исцѣлились и наше Отечество послѣ огненнаго искушенія и бранныхъ тревогъ явилось въ новомъ блескѣ, могуществѣ и благоденствіи. Хочется вѣрить лучшему! Въ нашемъ краю ничего нѣтъ новаго и все обстоитъ благополучно. Правда, домашніе враги православія умышляли быто поживиться на счетъ его кой-чѣмъ, напримѣръ: отнять у него рождаемыхъ отъ смѣшанныхъ браковъ, какъ будто клочекъ Бессарабіи; но, кажется, не успѣютъ въ этомъ. Господи! когда то у насъ съ сими врагами будетъ миръ? Постоянно быть на стражѣ и во всеоружіи мнѣ ужъ наскучило! Почтенный А. А. Щербининъ все еще въ Ригѣ. Мы не рѣдко бесѣдуемъ съ нимъ о Вашемъ Высокопреосвященствѣ. Получили ли Вы Рейнгарда, давно къ Вамъ отправленнаго?

*Платонъ, Архіеп. Рижскій.*

12-го апрѣля. 1856 г.  
г. Рига.

Сообщилъ профес. *Н. И. Барсовъ.*



## СВѢТЪ АЗІИ И СВѢТЪ МІРА.

(Ксенолога, переводъ съ англійскаго).

(Продолженіе) \*).

На вопросъ *объ основаніи* нашего спасенія Писаніе новаго завіта даетъ намъ прежде всего отвѣтъ отрицательный, когда говоритъ, что „Онъ (І. Христосъ) *спасъ насъ не по дѣламъ праведности, которыя бы мы сотворили, а по Своей милости*“ (Тит. III, 5), что „дѣлами закона не оправдается никакая плоть“ (Рим. III, 20), и затѣмъ—положительный, когда говоритъ, что спасеніе наше совершенно умилоостивительною жертвою І. Христа, что Онъ, „*чтобы привести насъ къ Богу, однажды пострадалъ за грѣхи наши, Праведникъ за неправедныхъ*“ (1 Петр. III, 18); что Онъ „*искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою*“ (Гал. III, 13); что „Онъ *есть умилоостивленіе за грѣхи наши, и не только за наши, но и за грѣхи всего міра*“ (1 Іоан. II, 2). И нужно замѣтить, ученіе это не приваждаетъ только Павлу и другимъ апостоламъ, какъ утверждаютъ нѣкоторые. По свидѣтельству Евангелія, и самъ Господь І. Христосъ ясно сказалъ о Себѣ, что Онъ „*пришелъ для того, чтобы... отдать душу Свою для искупленія многихъ*“ (Мѣ. XX, 28). Въ другой разъ, именно при установленіи Евхаристіи, Онъ столь же ясно сказалъ, что кровь Его изливается за насъ грѣшниковъ,—„*во оставленіе грѣховъ*“ (Мѣ. XXVI, 28).

Каково же, спрашивается теперь, ученіе объ этомъ предметѣ Будды и вообще буддизма? Всякій, кто внимательно прослѣдитъ ученіе буддійскихъ свящ. книгъ о спасеніи и его основаніи, легко можетъ увидѣть, что ученіе это

\*) См. Труды Кіев. дух. Академіи за м. октябрь 1891 г.

прямо противоположно христіанскому ученію. И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ въ основѣ христіанскаго ученія лежитъ идея о спасеніи челоѣка посредствомъ постороннихъ для него заслугъ І. Христа, посредствомъ искупительной жертвы, Имъ совершенной, напротивъ, въ основѣ буддійскаго ученія о спасеніи лежитъ мысль, что каждый долженъ достигать и достигаетъ спасеніе *своими собственными заслугами*. Самое вѣское доказательство въ подтвержденіе этого представляетъ слѣдующее мѣсто *Dhammapāḍi*, одной изъ древнѣйшихъ свящ. книгъ буддійскаго канона:

„Каждый самъ собою творитъ зло; каждый страдаетъ самъ за себя; каждый можетъ не творить зла также самъ собою, и каждый самъ же собою и очищается. *Никто не въ состояніи своими заслугами (собств. собою) очистить другаго*“ <sup>1)</sup>.

„Каждый самъ долженъ напрягать свои усилія (чтобы спастись); *Tathagatas* же (будды) суть только проповѣдники“ (ученія) <sup>2)</sup>.

Въ другой свящ. книгѣ буддистовъ, въ *Mahāparinibbāna Suttā*, разсказывается, что Будда, не задолго до своей смерти, обратился съ слѣдующимъ назиданіемъ къ любимому своему ученику Ананда:

„О, Ананда! Будь самъ для себя свѣточемъ; ищи помощи въ себя самомъ, и не домогайся помощи вѣшней;... ни у кого, помимо себя самого, не ищи убѣжища“ <sup>3)</sup>.

Итакъ, по ученію свящ. книгъ буддистовъ, не Будда служитъ основаніемъ спасенія людей, ибо онъ самъ хотя и достигъ спасенія послѣ того, какъ получилъ озареніе подъ деревомъ Бо, но искупительною силою не обладаетъ. Такимъ основаніемъ служатъ единственно лишь личныя заслуги каждаго. Но и эти заслуги, отъ которыхъ зависитъ спасеніе челоѣка, буддизмъ далеко не всегда и даже большею частію понимаетъ не въ истинно—нравственномъ смыслѣ. Сплошь и рядомъ въ буддизмѣ восхваляется совершеніе такихъ дѣйствій и обязанностей, которыя не имѣютъ никакого нравственнаго

<sup>1)</sup> *Dhammapāḍi*, 165.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, 276.

<sup>3)</sup> *Mahāparinibbāna Sutta*, II. 33; S. B. E., Vol. XI, p. 38.

достоинства. Такъ напр. человѣку, стремящемуся къ подавленію въ себѣ всякаго рода пожеланій, а чрезъ это и къ спасенію, въ *Dhammapaḍḍā* дается совѣтъ „ѣсть и спать въ одиночку“ <sup>1)</sup>. Въ той же книгѣ говорится, что если кто достигаетъ такого состоянія, что „перестаетъ думать (даже) о добрѣ или злѣ, то такому человѣку уже нечего бояться за себя“ <sup>2)</sup>, ибо онъ стоитъ на правильномъ пути ко спасенію; что спасенія достигаетъ тотъ, въ комъ „нѣтъ уже никакого пожеланія“ <sup>3)</sup>.

Не смотря однако на это прямое ученіе свящ. буддійскихъ книгъ о спасеніи посредствомъ лишь собственныхъ заслугъ и усилій каждаго, а не посредствомъ высшей замѣстительной Богочеловѣческой жертвы, Арнольдъ не постѣснился приписать Буддѣ слова, въ которыхъ высказывается идея замѣстительной жертвы, какъ основы спасенія, и которыя онъ будтобы произнесъ въ моментъ удаленія изъ своего дворца. Вотъ эти слова:

„Я, оставляя домъ и царство, дѣлаю это потому, что люблю тѣхъ, кто— мои и кто будутъ моими,—а такихъ на тысячи милліоновъ больше,—люблю всѣхъ, спасенныхъ приносямою мною теперь жертвою“ <sup>4)</sup>.

Эти слова, еще, пожалуй, могли бы быть поставлены въ параллель съ словами І. Христа о Себѣ, какъ Искупителѣ, предавшемъ душу Свою за другихъ, но... они совершенно произвольны, и въ ученіи самаго буддизма не имѣютъ никакого основанія, даже стоятъ въ противорѣчій съ нимъ. Впрочемъ, самъ Арнольдъ въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія влагаетъ въ уста Будды же слова, которыя никакъ не мирятся съ вышеприведенными: въ нихъ прямо отрицается даже возможность искупленія людей замѣстительною жертвою. Слова эти слѣдующія:

„Нѣтъ, сказалъ онъ (Будда), никто не можетъ очистить своего духа кровію; никто, хотя бы и добрый, не можетъ умиловать боговъ кровію; ни-

<sup>1)</sup> *Dhammapaḍḍā*, р. 305.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, р. 39.

<sup>3)</sup> *Ibid.* 351.

<sup>4)</sup> *The Light of Asia*, book IV.

кто, будучи злымъ, не подкупить ихъ... Всѣ должны дать отвѣтъ—каждый самъ за себя за содѣянное имъ во вредъ (другимъ) или съ злою цѣлю; каждый долженъ самъ свести счета съ неизмѣннымъ. Закономъ универса, воздающимъ добромъ за добро, зломъ за зло, совершенное дѣломъ, словомъ и помышлениемъ<sup>1)</sup>.

Слова эти, не мирящіеся съ другими мѣстами Арнольдовой поэмы, вполнѣ согласны за то со всѣмъ ученіемъ буддизма, рѣшительно отрицающимъ возможность искупленія посредствомъ замѣстительной жертвы. Это ученіе настолько ясно высказано въ свящ. буддійскихъ книгахъ, что даже Нунзенъ, желавшій во что бы то ни стало поставить христіанство въ зависимость отъ буддизма чрезъ посредство іудейскаго есенизма, былъ вынужденъ сознаться, что „ученіе объ искупленіи или умилоствованіи посредствомъ замѣстительныхъ страданій другаго существа совершенно чуждо буддизму“, такъ какъ „онъ не имѣетъ понятія и объ оскорбленномъ Богѣ, требующемъ примиренія съ Собою посредствомъ чужихъ замѣстительныхъ страданій“<sup>2)</sup>.

Итакъ, повторяемъ, и по вопросу объ основаніи нашего спасенія, какъ по вопросу о природѣ его, ученіе Будды оказывается стоящимъ въ прямомъ противорѣчій съ Евангельскимъ ученіемъ о томъ же предметѣ: Евангеліе основаніемъ нашего спасенія признаетъ замѣстительную жертву другаго Существа, Богочеловѣка І. Христа, буддизмъ же утверждаетъ, что такая жертва не возможна, и что каждый спасается своими лишь заслугами.

Буддизмъ далеко расходится съ Евангельскимъ ученіемъ и по вопросу о *средствахъ* (субъективныхъ) спасенія. По ученію Евангелія, для достиженія спасенія необходима живая и дѣятельная вѣра въ Господа Іисуса Христа; между тѣмъ по ученію буддизма, средствомъ ко спасенію служить лишь хожденіе по такъ называемому „восмигрантному славному пути“ (Eightfold noble Path), тому пути, который въ

<sup>1)</sup> *The Light of Asia*, book. V.

<sup>2)</sup> *The Angel Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians*, pp. 49. 50.

числѣ знаменитыхъ „четырехъ основныхъ истинъ“ буддизма занимаетъ четвертое мѣсто. Въ этомъ восьмикратномъ пути первое и основное для всего остального значеніе усвоится *познанію* (собственно „*правильнымъ взглядомъ*“), а потому познаніе и служить для буддиста главнымъ средствомъ ко спасенію, а отнюдь не вѣра. Въ буддизмѣ, строго говоря, не достаетъ даже и объекта для вѣры, ибо самъ Будда, по ученію буддизма, умеръ и на вѣки исчезъ, какъ личность, и къ тому же, какъ онъ самъ объявилъ еще при своей жизни, онъ не въ состояніи никого спасти.

Такъ какъ о „восьмикратномъ пути“ буддизма мы будемъ имѣть еще случай говорить подробно въ слѣдующей главѣ, то, не останавливаясь здѣсь болѣе на этомъ пунктѣ, продолжимъ сопоставленіе Евангельскаго ученія съ буддійскимъ и далѣе—т. е. по вопросу о *виновникѣ* спасенія.

Въ этомъ отношеніи ученіе Евангельское также существенно отличается отъ буддійскаго. По ученію Евангеліи, Виновникъ и дѣйствительная причина нашего спасенія есть Господь І. Христосъ; по ученію же буддизма, виновникъ и дѣйствительная причина спасенія—самъ человекъ, и стало бытъ Будда вовсе не стоитъ въ такомъ же отношеніи къ своимъ послѣдователямъ, въ какомъ І. Христосъ стоитъ къ своимъ послѣдователямъ. Говорить о Буддѣ, какъ спасителя или искупителя, примѣняя къ нему этотъ терминъ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ онъ относится къ І. Христу, значитъ совершенно превратно понимать дѣло. Всякому извѣстно, что І. Христосъ называлъ себя Спасителемъ въ полномъ и точномъ смыслѣ этого слова. Такъ Онъ говорилъ о Себѣ, что пришелъ взыскать и *спасти* погибшее (Лк. XIX, 10), и не чрезъ оное только нравственное вліяніе, не чрезъ одинъ только лавный Имъ въ Своемъ лицѣ высочайшій образецъ, не чрезъ одну свою проповѣдь Онъ имѣлъ совершить и совершилъ это, но и чрезъ Свою крестную смерть, которую Онъ претерпѣлъ за всѣхъ людей. Не разъ Онъ повторялъ, что „Сынъ человеческій пришелъ—*отдать душу* Свою для искупленія многихъ“ (Мѣ. XX, 28). Но какъ Искупитель другихъ, Онъ Самъ для себя не нуж-



дался ни въ какомъ искупленіи, ибо по самому существу Онъ чуждъ всего грѣховнаго, нечистаго. Онъ, по словамъ Его апостоловъ, хотя подобно намъ былъ искушенъ во всемъ, но, „кромя грѣха“ (Евр. IV, 15), Онъ не сдѣлалъ никакого зла и никакой лжи не было во устахъ Его (1 Петр. II, 22), Онъ—чистый и непорочный амецъ, драгоценной кровію котораго мы искуплены всѣ (1 Петр. I, 19. 18), Онъ—истинный Переосвященникъ, святой, непричастный злу, непорочный, отдѣленный отъ грѣшниковъ и превознесенный выше небесъ, и потому Онъ не имѣлъ нужды, подобно другимъ первосвященникамъ, приносить жертвы за свои собственные грѣхи, которыхъ въ Немъ не было, напротивъ, Самъ Себя принесъ въ жертву за грѣхи наши и тѣмъ искупилъ насъ отъ нихъ (Евр. VII, 26—27), и это могъ сдѣлать только Онъ одинъ, потому что Онъ не зналъ грѣха, и въ Немъ не было его (2 Кор. V, 21; Іоанн. III, 5). И не только апостолы свидѣтельствовали о совершенной безгрѣшности І. Христа, но и Онъ самъ не имѣлъ сознанія грѣха, и ясно высказалъ это въ извѣстномъ вопросѣ, обращенномъ Имъ къ Своимъ врагамъ: „кто изъ васъ обличитъ Меня во грѣхѣхъ (ἀμαρτίαι)?“ (Іоан. VIII, 46). Онъ, какъ видно изъ Евангелій, всегда сознавалъ Себя въ самомъ тѣсномъ, неразрывномъ единеніи съ Своимъ Отцемъ небеснымъ („Я и Отецъ суть едино“; „Кто видѣлъ Меня, тотъ видѣлъ и Отца Моего“), и никогда и ни въ чемъ не высказывалъ ни малѣйшей заботы о своемъ собственномъ спасеніи. Заповѣдуя всѣмъ Своимъ послѣдователямъ ежедневно молиться о прощеніи своихъ грѣховъ (какъ это видно изъ пятаго прошенія данной Имъ молитвы), Самъ Онъ никогда однако не просилъ у Бога прощенія для Себя. Онъ усвоивалъ Себѣ и право прощать грѣхи другимъ, право, принадлежащее только Богу, и не только усваивалъ, но и дѣйствительно прощалъ грѣхи тѣмъ, кто вѣровали въ Него, и прощалъ не отъ имени Божія, а въ силу собственнаго авторитета, отъ Своего лица. Но было-ли бы возможно все это, если бы Онъ сознавалъ Себя несвободнымъ отъ грѣха и вины? Какъ существо совершенно безгрѣшное, свитое—а такимъ существомъ мо-

жетъ быть только Божеское существо—Онъ, и только Онъ одинъ, поэтому, и могъ совершить замѣстительную жертву за грѣшный родъ человѣческій и имѣть искупительную силу. Онъ есть истинный Искупитель и Спаситель людей.

Совсѣмъ не таково ученіе буддизма о своемъ основателѣ Гаутамѣ—Буддѣ. Свящ. книги буддистовъ, вмѣсто того, чтобы представлять Будду, какъ такое существо, которое обладаетъ силою спасать другихъ, изображаютъ его такимъ же грѣшникомъ, какъ и всѣ остальные люди, и, подобно имъ, нуждающимся въ спасеніи и ищущимъ его прежде всего для себя самого. Правда, Будда изображается иногда и какъ такое существо, „котораго никакое пожеланіе своими приманками и ядомъ не могло сдвинуть съ настоящаго пути“ (no desire with its snares and poisons can lead astray)<sup>1)</sup>, и даже самъ Мара (искупитель) долженъ былъ сознаться, что хотя онъ „въ теченіи цѣлыхъ семи лѣтъ слѣдовалъ за Бгагаватомъ (Буддой) шагъ за шагомъ“, однако не нашолъ въ этомъ озаренномъ и премудромъ (Буддѣ) никакого ничего преступнаго<sup>2)</sup>. Но такого рода притязанія, какъ эти, усвояются Гаутамѣ лишь послѣ его „великаго отреченія“ и особенно послѣ того, какъ онъ получилъ озареніе подъ деревомъ Бо и сталъ чрезъ то Буддою,—причемъ должны еще замѣтить, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда Буддѣ усвояется непричастность чему-либо преступному, грѣховному, подъ грѣховнымъ разумѣется вовсе не то, что разумѣется подъ нимъ въ христіанскомъ ученіи; пока же Будда жилъ еще во дворцѣ и пока не рѣшился оставить его, чтобы вести аскетическую жизнь, до тѣхъ поръ, по сказаніямъ самихъ свящ. книгъ буддистовъ, жилъ не только небезгрѣшно, а наоборотъ, предавался всѣмъ

<sup>1)</sup> *Dhammapada*, p. 180.

<sup>2)</sup> *Sutta Nipata; Padhāna Sutta*, 22; S. B. E., vol. X, part. 2, p. 71. Въ болѣе поздней книгѣ буддистовъ, въ *Lalita Vistār* Будда изображается также „совершеннымъ въ нравственной жизни, спокойнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ и неизмѣримымъ по глубинѣ его разумѣнія“. *Lalita Vistara*; fasc. i. p. 3. (*Bibl. Ind.* p. 455).

плотскимъ наслажденіямъ и порскамъ <sup>1)</sup>. Соотвѣтственно такому нравственно-грѣховному состоянію, естественно, Будда и представляется нуждающимся въ спасеніи и ищущимъ его прежде всего для себя самого, а не для другихъ. Такъ напр., въ *Abhinishkramana Sûtr*’ѣ читаемъ, что когда раджа Бимбасара спросилъ Будду, который въ качествѣ аскета только что искалъ просвѣщенія, а еще не получилъ его: „что или кто ты таковъ? Быть можетъ, ты—богъ или *Nàga*, или Брама, или Сакрѣ, или же человѣкъ или духъ“?—то бодисатва, не колеблясь и не маскируясь, ясно и правдиво отвѣтилъ ему: „Магараджа! Я—не богъ и не духъ, а *простой человѣкъ*, ищущій покоя и ради этого исполняю правила аскетической жизни“ <sup>2)</sup>.

По буддійскому ученію, Будда даже и послѣ того, какъ подъ деревомъ Бо получилъ озареніе, не стяжалъ чрезъ это силы спасать другихъ и самъ не предъавлялъ иритизанія на это. По ученію свящ. книгъ буддизма, каждый человѣкъ спасается самъ своими собственными силами. Классическія мѣста изъ свящ. книгъ буддизма, подтверждающія это положеніе, приведены нами выше и вновь приводить ихъ нѣтъ нужды. Въмѣсто этого мы считаемъ умѣстнымъ здѣсь остановиться на ученіи буддизма о предсуществованіи Будды и сопоставить это ученіе съ Евангельскимъ ученіемъ о предсуществованіи І. Христа, Виночника нашего спасенія. Профессоръ *Beal* между тѣмъ и другимъ ученіемъ находитъ самое близкое сходство <sup>3)</sup>. Но дѣйствительно ли такъ? Въ чемъ состоитъ истинное ученіе буддизма объ этомъ предметѣ?

Весьма вѣроятно, что самъ уже Будда, въ силу издревле господствовавшихъ на востокѣ вѣрованій въ душепереселеніе, вмѣстѣ со всѣми вѣровалъ въ извѣстный родъ душепереселенія, а слѣд. и по отношенію къ себѣ самому могъ полагать, что настоящему его существованію предше-

<sup>1)</sup> *The Romantic Legend*, pp. 101, 102, 111, 115 и др. мѣста.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, p. 154.

ствовало другое состояніе, состоявше въ иномъ видѣ. Послѣдователи же его, на основаніи своихъ свящ. книгъ, твердо уже вѣрують, что онъ, Будда, существовалъ гораздо раньше своего появленія въ этомъ мірѣ. По относителю того, какъ предсуществовалъ Будда, и какъ предсуществуетъ всякій человѣкъ, у буддистовъ, какъ мы уже видѣли <sup>1)</sup>, существуетъ два взгляда; но все равно, какой бы взглядъ мы ни приняли, въ томъ и другомъ случаѣ ни о какомъ реальномъ сходствѣ между ученіемъ о предсуществованіи Будды и Евангельскимъ ученіемъ о предсуществованіи нашего Господа не можетъ быть и рѣчи.

Во первыхъ, если мы примемъ то ученіе, какое высказано въ древнѣйшихъ *Суттахъ* и какое признають за подлинное ученіе ихъ большая часть самыхъ выдающихся специалистовъ, занимавшихся буддизмомъ, а именно, что буддизмъ не признаетъ реальнаго существованія духа, какъ отличнаго отъ тѣла начала, въ такомъ случаѣ говорить о какомъ-либо предсуществованіи духа Будды въ томъ же смыслѣ, въ какомъ говорится въ Евангеліяхъ о предсуществованіи І. Христа, очевидно, было бы нелѣпостію, такъ какъ не существуетъ и самаго духа, который бы могъ предсуществовать. Съ точки зрѣнія этого ученія и всѣ тѣ сказанія, въ которыхъ Будда представляется рассказывающимъ о томъ, чѣмъ или кѣмъ онъ былъ и что сдѣлалъ въ предшествующихъ настоящей жизни состояніяхъ своего существованія, не могутъ уже относиться къ предсуществованію *его личности*, а въ нихъ выражается лишь мысль о различныхъ проявленіяхъ той предсуществующей *karm'*ы, или той послѣдовательной цѣпи моральной дѣятельности, въ силу которой сдѣлалось необходимымъ существованіе въ надлежащее время и Гаутамы Муни. Очевидно, такая теорія, какъ эта, рѣшительно ничего общаго не имѣетъ съ Евангельскимъ ученіемъ о предсуществованіи І. Христа.

Во-вторыхъ, если мы допустимъ даже и то ученіе, ко-

<sup>1)</sup> См. гл. IV, стр. 77 и далѣе.

торого держится большинство нефилософствующихъ буддистовъ, а именно, что *духъ* Будды, какъ реальное начало, существовалъ прежде появленія послѣдняго въ мірѣ, то и въ такомъ случаѣ мы не найдемъ ничего общаго между этимъ буддійскимъ ученіемъ о предсуществованіи Будды и Евангельскимъ ученіемъ о предсуществованіи нашего Господа. Изъ Евангелій мы знаемъ, какъ самъ І. Христосъ училъ о Своемъ предсуществованіи до появленія въ мірѣ. Онъ говорилъ, напримѣръ, что Онъ „отъ Бога изшелъ и пришелъ (въ мірѣ)“, что Онъ „отъ начала Сущій“, что „прежде, чѣмъ Авраамъ былъ, Онъ уже существовалъ (Іоан. VIII, 42. 25. 58); въ другой разъ Онъ сказалъ, что *идеть къ Отцу* (послѣ земной жизни—Іоан. XIV, 28), что „никто не восходилъ на небо, какъ только *сшедшій съ небесъ Сынъ человеческій, сущій на небесахъ*“ (Іоан. III, 13). Онъ не разъ говорилъ также, что самое дѣло, ради котораго Онъ пришелъ въ мірѣ, есть единственное и исключительное. Въ прямой противоположности съ этимъ буддійскія книги учатъ, что какова бы ни была природа предсуществованія Будды, онъ не имѣлъ въ этомъ отношеніи никакого особеннаго преимущества предъ другими, а раздѣлялъ лишь общую судьбу всѣхъ вообще людей и даже органическихъ существъ. Затѣмъ, тогда какъ, по свидѣтельству Евангелія, І. Христосъ до своего воплощенія жилъ жизни неизмѣнной славы въ единеніи съ Отцемъ небеснымъ, Будда, напротивъ, по свидѣтельству свящ. книгъ буддизма, училъ о себѣ, что до послѣдняго появленія своего въ качествѣ будды, онъ жилъ нѣсколько разъ не только на небѣ, но и на землѣ, и нѣрѣдко притомъ въ формѣ униженно - животной. И такое-то ученіе о предсуществованіи Будды проф. Виль и нѣкоторые другіе думаютъ приравнять съ Евангельскимъ ученіемъ о предсуществованіи І. Христа!...

Правда, у Тибетскихъ буддистовъ есть ученіе о предсуществованіи Будды, которое съ вѣдшей стороны на первый взглядъ представляется болѣе близкимъ къ христіанскому ученію. Именно Тибетскіе буддисты говорятъ намъ о

и́коемъ *Ади-Буддъ* или первомъ Буддѣ, безконечномъ, самосущемъ и всевѣдущемъ. Отъ него произошло и все существующее. Въ немъ предсуществовалъ и Гаутама Муни и отъ него онъ изшелъ <sup>1)</sup>. Однако даже и эта испорченная форма буддійскаго вѣроученія имѣетъ только самое поверхностное сходство съ Евангельскимъ ученіемъ о предсуществованіи нашего Господа. Это ученіе напоминаетъ собою не столько истинное Евангельское ученіе о предсуществованіи І. Христа, сколько древне-гностиическое ученіе объ „эманацияхъ“, изъ коихъ одною былъ и Христосъ. И слѣдуетъ замѣтить, что ученіе это—все равно, каково бы ни было его вѣншее сходство съ христіанскимъ ученіемъ, дѣйствительное или только кажущееся—не находится ни въ одной изъ древнихъ свящ. книгъ буддистовъ: оно явилось, по крайней мѣрѣ въ своей современной формѣ <sup>2)</sup>, приблизительно около 1000 г. нашей эры, или почти пятнадцать столѣтій послѣ Будды.

## 6. Ученіе о послѣднихъ судьбахъ человѣка и міра.

Какъ на послѣдній пунктъ вѣроученія буддизма, мы должны обратить теперь вниманіе на его *эсхатологію*. И здѣсь мы найдемъ не менѣе рѣзкое различіе между буддійскимъ ученіемъ и христіанскимъ. Въ каждомъ эсхатологическомъ ученіи имѣютъ мѣсто слѣдующіе два основныя вопроса: а) во-первыхъ, какова будущая судьба человѣческаго индивидуума и б) во-вторыхъ, какова будущая судьба міра?

Что касается перваго вопроса, то христіанство на осно-

<sup>1)</sup> Полное изложениіе ученія Тибетскихъ буддистовъ о Буддѣ см. у Р. Давидса, въ его соч. „*Buddhism*“, р. 206 и д, а также у Годизона, въ его „*Illustrations of the Literature and the Religion of the Buddhists*“, р. 31 и д.

<sup>2)</sup> Впрочемъ, въ зачаточной формѣ ученіе это мы находимъ въ *Saddharmapundarik'ā*, составляющей одну изъ книгъ Сѣвернаго буддійскаго канона, образовавшагося около половины 3 вѣка по Р. Х. Здѣсь Будда называется не только всевѣдущимъ, но и самобытнымъ и вѣчнымъ. *Saddharmapundarika*, XIV. S. B. E., vol. XXI.

ваніи своихъ свящ. книгъ во всѣ времена давало и даетъ на него такой отвѣтъ, что всѣ люди послѣ своей смерти продолжаютъ жить въ безплотномъ состояніи, получая временное и частное воздаяніе за свои дѣла, и въ этомъ состояніи будутъ продолжать жить до втораго пришествія Христа; когда же снова явится Сынъ Божій І. Христосъ во всей Своей славі, Онъ воскреситъ всѣхъ умершихъ, причемъ и тѣла живыхъ людей мгновенно измѣнятся въ новыя тѣла, способныя къ нескончаемому существованію; тогда же произойдетъ и всеобщій судъ, по которому уже на вѣки будетъ опредѣлена судьба каждаго человѣка, какъ злаго, такъ и праведнаго: „злые пойдутъ въ муку вѣчную, а праведные въ животъ вѣчный“. Таково ученіе христіанское.

Но какъ же буддизмъ учитъ объ этомъ предметѣ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, собственно говоря, уже данъ нами при изложеніи буддійскаго ученія о спасеніи и его конечной цѣли, и теперь намъ предстоитъ прибавить къ сказанному лишь немного. Мы уже знаемъ, что если ученіе буддизма понимать въ его существенныхъ, первоначальныхъ свойствахъ, со всѣми прямо вытекающими изъ него выводами, то несомнѣнно, по нему, со смертію человѣка оканчивается все. Человѣкъ есть только *namarupa*, т. е. „імя и форма“; въ немъ нѣтъ ничего, что субстанціально могло бы продолжать свое существованіе послѣ смерти; насъ переживаютъ только дѣла наши и ничего болѣе<sup>1)</sup>. Мои дѣла необходимо обусловливаютъ непосредственное появленіе послѣ меня другаго существа—бога, человѣка или животнаго, все равно—, дабы въ лицѣ его могли быть пожаты плоды моихъ дѣлъ въ видѣ награды или наказанія; но только это новое существо, обусловливаемое моими дѣлами, не есть уже,—выражаясь нашимъ употребительнѣйшимъ языкомъ,—мое я, а другое, отличное отъ меня существо. Связь

<sup>1)</sup> Здѣсь невольно бросается въ глаза сходство буддизма съ ученіемъ позитивистовъ о безсмертіи дѣлъ человѣческихъ. Болѣе подробное сравненіе буддизма съ ученіемъ позитивистовъ см. въ соч. Wordsworth'a *The true religion* (Bampton Lectures, 1881), pp. 268, 269.

его со мною—не существенная, не основывающаяся на тождествѣ субстанции, а только моральная и идеальная. Итакъ (если только мы правильно понимаемъ ученіе буддійскаго писавія) послѣ смерти личность человѣческая совсѣмъ перестаетъ существовать. *Смерть полагаетъ конецъ всему.* Этотъ взглядъ находитъ себѣ подтвержденіе и въ лицѣ такихъ авторитетныхъ изслѣдователей буддизма, какъ Burnouf, St. Hilaire, Rhys Davids и другіе.

Но, какъ извѣстно, инстинктъ безсмертія и сознанія духовной и невидимой личности во всѣхъ людяхъ очень силенъ. Вслѣдствіе этого естественно произошло то, что большая часть современныхъ буддистовъ, не взирая на вигилистическое ученіе буддійской метафизики, ожидаютъ продолженія жизни и по смерти. Однако даже и въ этомъ случаѣ буддизмъ не имѣетъ почти ничего общаго съ христіанскимъ эсхатологическимъ ученіемъ. Онъ признаетъ не одно небо и не одинъ адъ, а нѣсколько, и послѣ своей смерти я могу оказаться въ одномъ изъ этихъ различныхъ мѣстъ. Но быть можетъ также будетъ и иначе. Буддійское ученіе на этотъ счетъ таково:

„Нѣкоторые, говорится въ одномъ изъ стиховъ *Dhammapāḍi*, рождаются вновь; злые идутъ во адъ; праведные возносятся на небо; освободившіеся отъ всѣхъ мірскихъ пожеланій вступаютъ въ *нирвану* <sup>1)</sup>).

Нѣкоторые рождаются вновь“. Это значитъ, что вмѣсто того, чтобы идти на небо или въ адъ, я могу снова родиться на землѣ и пройти невѣдомое количество поприщъ или состояній существованія, прежде чѣмъ достигну окончательнаго успокоенія въ *нирванѣ*. Если же я послѣ своей смерти не подвергнусь новому рожденію, а прямо пойду въ адъ, или на небо, то что же будетъ тогда? Попадши въ адъ, я снова могу еще выйти оттуда, исчерпавши въ продолженіи безчисленныхъ вѣковъ возмездіе за свои грѣхи. Въ этомъ, безспорно, есть еще нѣкоторое утѣшеніе. Но, къ несчастію, тоже самое можетъ быть и въ томъ случаѣ, если послѣ

<sup>1)</sup> *Dhammapāḍa*, p. 126.



смерти и попаду на небо. Здѣсь я хотя и буду оставаться также цѣлые вѣка, но все же рано или поздно вынужденъ буду покинуть свое небесное жилище и погрузиться въ ничтожество (*into the annihilation*) *parinibban'*ы (высшей нирваны) или же, что болѣе вѣроятно, опять возвратиться въ міръ и снова начать тягостный круговоротъ рожденія и смерти.

Такимъ образомъ, о жизни собственно безсмертной, т. е. о жизни вѣчнаго нетлѣнія, буддизмъ не знаетъ ничего. Правда, онъ говоритъ намъ, по словамъ Арнольда, „о средствахъ жить и не умирать болѣе“ <sup>1)</sup>. Но слова эти, по смыслу буддійскаго ученія, означаютъ лишь конецъ нѣсколькихъ смертей, настолько же и жизни, имѣющей въ концѣ всего послѣдовать чрезъ погруженіе въ *paranibban'*у; о жизни же безсмертной и безконечной гдѣ бы то ни было буддизмъ, повторяемъ, не знаетъ ничего. Идеи такой жизни совершенно чужда буддійскому мышленію. Свящ. книги буддистовъ ни на чемъ столько не настаиваютъ, какъ на томъ своемъ ученіи, что нѣтъ нигдѣ какого-либо постоянства, на небѣ-ли то, или на землѣ, или въ аду. По ученію самого Будды, существованіе гдѣ бы то ни было, или въ какомъ бы то ни было мѣстѣ всегда заключаетъ въ себѣ и страданіе, а слѣдов. само уже существованіе есть зло, и вѣчное существованіе было бы лишь вѣчнымъ зломъ. Отсюда существованіе на небѣ не считается въ буддійскомъ ученіи желательнымъ благомъ, но даже самое пожеланіе жизни на высшемъ и духовномъ изъ буддійскихъ небесъ считается подъ терминомъ *arĩpurāga* „седьмымъ изъ десяти грѣховъ“ буддизма, которые человѣкъ долженъ преподѣлать прежде, чѣмъ достигнуть нирваны.

Надѣмся, изъ сказаннаго очевидно для всякаго, что если буддизмъ и говоритъ о небесахъ и объ адѣ и будущемъ возмездіи, то ученіе его объ этомъ предметѣ имѣетъ мало общаго съ христіанскимъ ученіемъ, за исключеніемъ лишь той мысли, общей тому и другому ученію, что межъ

<sup>1)</sup> *The Light of Asia*, book. VII.

ду грѣхѡмъ и страданіемъ, добродѣтелью и блаженствомъ существуетъ тѣсная связь, и то, что буддизмъ могъ твердо держаться этой мысли и пытался даже примирить ее съ своею нигилистическою метафизикою, служить лишь поразительною и въ высшей степени поучительною иллюстраціей того сильнаго вліянія, какое имѣетъ на многогрѣшнаго человѣка „боязливое ожиданіе загробнаго суда“. Самое же ученіе буддизма о наградахъ на небесахъ и наказаніяхъ въ аду далеко все же не эквивалентно христіанскому ученію объ этомъ предметѣ. Ибо, что касается наказаній въ аду (или точнѣе въ адахъ), то хотя они и могутъ казаться не особенно ужасными, такъ какъ раньше или позже грѣшникъ, искупивши недостойныя дѣла свои, можетъ освободиться изъ ада, но дѣло въ томъ, что за этимъ освобожденіемъ, по буддійскому ученію, слѣдуетъ не вступленіе освободившагося отъ адскихъ мукъ на небеса для безковчяаго блаженства, а новый круговоротъ возрожденій, жизни и смерти со всѣми сопровождающими ихъ страданіями. Если же грѣшникъ, быть можетъ, какъ либо и вознесется изъ ада на одно изъ буддійскихъ небесъ, то и здѣсь онъ не найдетъ постояннаго обиталища для себя; ибо буддійское ученіе о будущей наградѣ не есть ученіе о *вѣчной* наградѣ. Никто и въ самомъ высшемъ изъ т. н. „безформенныхъ небесъ“ (the formless, heavens) не будетъ пребывать вѣчно. Вообще видѣнъ нѣтъ ничего постояннаго, неизмѣннаго, — такова основная мысль буддійскаго ученія. Только одну надежду буддистъ можетъ имѣть въ этой жизни, если онъ вѣритъ въ существованіе для себя будущей жизни, именно ту, что если онъ *долженъ* возродиться вновь, то это, быть можетъ, будетъ при условіяхъ болѣе благоприятныхъ, чѣмъ каковы настоящія: быть можетъ, благодаря этимъ болѣе благоприятнымъ условіямъ, онъ будетъ болѣе способнымъ разорвать ту цѣпь, которая приковываетъ его къ колесу (wheel) жизни и смерти, и положить конецъ всякому сознательному личному бытію. Все сказанное относительно разсмотрѣнной части буддійской эсхатологіи мы можемъ теперь кратко выразить слѣдующими прекрасными и правдивыми словами миссіонера Ганга:

„Система Будды унизительна, безотраднa... Она говорить мнѣ, что я не дѣйствительное существо, что я не имѣю духа; что здѣсь (на землѣ) нѣтъ невозмутимаго счастья, нѣтъ полной радости, ненаружимаго мира ни для какого-то бы ни было существа, начиная отъ самаго низшаго и кончая самымъ высшимъ. Она сообщаетъ мнѣ, что я могу жить міріады миллионовъ вѣковъ, и что ни въ одномъ изъ нихъ и ни въ какой части вѣка я не могу быть свободнымъ отъ опасенія за будущее, пока не достигну состоянія безсознательности; что ради достиженія такого состоянія я долженъ удалиться отъ всего пріятнаго, дорогаго, возвышеннаго, благороднаго. Она постоянно повторяетъ мнѣ, что я, пока существую, всегда буду подвергаться скорби, непостоянству, пустотѣ, и однакожъ не могу перестать существовать ни теперь, ни въ безчисленные грядущіе вѣка, такъ какъ могу достигнуть *нирваны* только во время высочайшаго Будды. Въ своемъ столь бѣдственномъ положеніи я нуждаюсь и ищу сочувствія со стороны премудраго и всемогущаго друга... Но вмѣсто того мнѣ даютъ, какъ бы въ насмѣшку, лишь подобіе успокоенія: меня учатъ обращать свой взоръ на Будду, который уже пересталъ существовать, на *Dharmmu* (законъ Будды), которой никогда не было, и на *Sangh'u* (братство буддійскихъ монаховъ), члены которой хотя дѣйствительно существуютъ, но подобно мнѣ, подвержены страданію и грѣху“<sup>1)</sup>.

При смерти христіанина и особенно когда погребаемъ своего друга христіанина, мы, христіане, хотя скорбимъ, но скорбимъ *не безъ надежды*. Когда мать — христіанка опускаетъ въ могилу свое любимое умершее дитя, мы въ утѣшеніе напоминаемъ ей, что ея дитя не погибаетъ, но только предупреждаетъ ее и что хотя она не можетъ возвратитъ его къ себѣ, но настанетъ время, когда она сама переселится къ нему. Но что же буддизмъ можетъ сказать въ утѣшеніе родителямъ, пораженнымъ смертію своего дитяти?

<sup>1)</sup> *Legende and Theories of the Buddhists*, pp. 217, 218.

Въ отвѣтъ на это мы приведемъ одну весьма характерную притчу о *Kisaotami*, сказанную по буллийскому преданию самимъ Буддой.

„*Kisaotami*—такъ разсказывается въ этой притчѣ—была молодою матерью, родившею своего первенца. Но мальчикъ, выросши настолько, что могъ уже ходить самъ собою, померъ. Тогда молодая женщина изъ любви къ своему дорогому умершему ребенку, прижавъ къ истерзанной груди своей его трупикъ, начала ходить изъ дома въ домъ, и просить, чтобы кто-нибудь далъ ей или указалъ на какое-нибудь медицинское средство, могущее снова возвратить къ жизни ея умершее дитя. Сосѣди ея, увидавъ ее, стали говорить: ужъ не сошла-ли эта молодая женщина съ-ума, что носить на груди своей трупикъ умершаго сына своего? Но одинъ мудрый человекъ, подумавъ самъ съ собою, сказалъ: „увы! эта *Kisaotami* не уразумѣла еще закона смерти. Я долженъ утѣшить ее“. Послѣ этого, обратившись къ ней, сказалъ: самъ я не могу, моя милая, дать тебѣ какое-либо медицинское средство, но я знаю одного врача, который въ состояніи тебѣ помочь“. Если такъ, отвѣтила молодая женщина, то скажи, кто онъ? „Будда можетъ дать тебѣ искомое средство, ты должна идти къ нему“, сказалъ мудрый человекъ. *Kisaotami* послушалась совѣта и пошла къ Буддѣ. Поклонившись ему, она сказала: „Господи и учитель мой! Не знаешь-ли ты какого-нибудь средства, которое могло бы быть полезнымъ моему мальчику?“ „Да, я знаю“, отвѣчалъ Будда. — „Какое же средство посоветуешь мнѣ для него“?, спросила женщина. Будда отвѣчалъ: „Мнѣ необходима горсть горчичнаго сѣмени, доставь мнѣ его“. Женщина обѣщалась доставить. Но Будда продолжалъ: мнѣ нужно горчичнаго сѣмени изъ такого дома, въ которомъ бы никто не умиралъ: ни сынъ, ни супругъ, ни родитель, ни рабъ“. „Хорошо“, сказала женщина, и пошла изъ дома въ домъ искать требуемаго, неся на груди трупикъ своего сына... „Вотъ горчичное сѣмя, возьми его“, говорили тѣ, къ кому она обращалась съ просьбою. Но тогда она спрашивала: „не умирали-ли кто въ этомъ домѣ:

сынъ, супругъ, родитель, или рабъ“? Ей отвѣчали: „что ты спрашиваешь! *Живыхъ мало, мертвыхъ же много*“. Тогда она шла въ другіе дома, и получала также неутѣшительные отвѣты. Одинъ говорилъ ей: „Я лишился сына“, другой: „я потерялъ моихъ родителей“, третій: „у меня умеръ рабъ“. Наконецъ, не найдши ни одного дома, въ которомъ бы не было мертвыхъ, и изъ котораго могла бы взять горчичное сѣмя, она стала раздумывать: „тяжела задача, возложенная на меня. Вѣдь, конечно, не одна только я, у которой умеръ сынъ; повсюду по всей странѣ *Savatthi* есть умершіе, и дѣти, и родители“. Послѣ такого размышленія она уразумѣла страшный законъ, и, подавивъ въ себѣ любовь къ ребенку, рѣшилась разстаться съ дорогимъ его трупикомъ; она оставила его въ лѣсу, сама же снова явилась къ Буддѣ и поклонилась ему. „Достала ли ты горсть горчичнаго сѣмени“?, спросилъ онъ ее. „Нѣтъ, отвѣчала она. Мнѣ сказали: *живыхъ мало, мертвыхъ же много*“. Тогда Будда сказалъ ей: „а ты думала, что только одна ты лишилась сына. Законъ смерти въ томъ и состоитъ, что всѣмъ живымъ существамъ свойственна вѣчность“<sup>1)</sup>.

Вотъ и все утѣшеніе, какое могъ дать Будда и какое вообще можетъ дать буддизмъ страдающей женщинѣ! Можетъ ли быть что-нибудь безотраднѣе этого? И можетъ ли что-либо болѣе рельефно иллюстрировать крайнюю бѣзпомощность буддизма дать утѣшеніе предъ лицомъ смерти, чѣмъ то, что представлено въ приведенной притчѣ? И какой поразительный контрастъ съ словами Того, кто однажды вблизи открытаго гроба изрекъ: „Я есмь воскресеніе и жизнь; вѣрующій во Меня, если и умретъ, оживетъ. И всякій, вѣрующій во Меня, не умретъ во вѣкъ“ (Іоан. XI, 25, 26)!! Между тѣмъ Арнольдъ, вопреки всякой очевидности, въ предисловіи къ своему *Light of Asia*, восхваляя буддизмъ, утверждаетъ, что въ немъ видна „вѣчность универсальной надежды“. Только тотъ, кто намѣренно закрываетъ глаза предъ истиной, можетъ смотрѣть на буддизмъ столь оптимистически!

<sup>1)</sup> Max Müller. *Lectures on the Science of Religion*, pp 145, 146.

Здѣсь въ назиданіе всякаго, кто не хочетъ видѣть существеннаго различія между надеждою буддистовъ и надеждою вѣрующаго христіанина, считаемъ умѣстнымъ привести боговдохновенныя слова ап. Павла къ Ѳессалоникійцамъ.

*„Не хочу, говоритъ онъ имъ, оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи объ умершихъ, дабы вы не скорбѣли, какъ прочіе, не имѣющіе надежды. Ибо если мы вѣруемъ, что Іисусъ умеръ и воскресъ, то и умершихъ въ Іисусѣ Богъ приведетъ съ Нимъ. Ибо сіе говоримъ вамъ словомъ Господнимъ, что мы живущіе, оставшіеся до пришествія Господня, не предупредимъ умершихъ, потому что Самъ Господь при возвышеніи, при гласѣ Архангела и трубѣ Божіей, сойдетъ съ неба, и мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде; потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними восхищены будемъ на облакахъ, въ срьтеніе Господу на воздухъ, и такъ всеида съ Господомъ будемъ. Итакъ утѣшайте другъ друга сими словами“<sup>1)</sup>.*

Не болѣе свѣтлую будущность буддизмъ возвѣщаетъ и для всего міра и въ частности для нашей земли, чѣмъ какую возвѣщаетъ онъ для человѣческаго индивидуума. Намъ должно быть извѣстнымъ, какъ учить объ этомъ предметѣ христіанство. Оно возвѣщаетъ не только каждому человѣку возможность спасенія отъ власти грѣха и отъ наказаній за него и вѣчную жизнь, подавая ему и средство для этого, но и всему міру предрекаетъ обновленіе посредствомъ огня, имѣющее послѣдовать „въ день Господень“. *Нынѣшнія небеса и земля—говоритъ ап. Петръ—сберегаются огню на день суда и погибели нечестивыхъ человѣковъ... Придетъ день Господень, какъ татъ ночью, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же, разгорѣвшись, разрушатся, земля и все дѣла на ней сгорятъ“* (2 Петр. III, 7. 10). Но это сожженіе огнемъ не будетъ полнымъ уничтоженіемъ, а лишь очищеніемъ настоящей земли и настоящаго неба отъ всего нечистаго, сквернаго. Сожженіе земли огнемъ—это только высшее содѣйствіе тому, чтобы на ней, какъ послѣ потопа, могла снова

<sup>1)</sup> 1 Ѳесал. IV, 13—18.



процвѣтатъ жизнь, но уже не во грѣхѣхъ, какъ нынѣ, а въ искупленіи. „Мы, продолжаетъ тотъ же апостолъ—по обѣтованію Ею (Божію) ожидаемъ новаго неба и новой земли“, на которыхъ будетъ обитать правда (ibid. ст. 13), „Тогда, замѣчается въ Апокалипсисѣ Іоанна, не будетъ уже и смерти; не будетъ ни вопля, ни болѣзни, ибо прежнее прошло“ (XXI, 4). „Сама тварь будетъ освобождена (тогда) отъ рабства тмѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ“ (Рим. VIII, 21). Какъ видимъ отсюда, христіанское ученіе о будущей судьбѣ міра полно глубокаго и радостнаго упованія.

Но какъ же учить объ этомъ предметѣ буддизмъ? Подобно христіанству, и онъ также допускаетъ будущее разрушеніе міра, посредствомъ, между прочимъ, и огня, и появленіе новой земли послѣ разрушенія настоящей, и это обстоятельство даетъ поводъ нѣкоторымъ писателямъ сближать болѣе, чѣмъ слѣдуетъ, ученіе буддизма по этому вопросу съ христіанскимъ ученіемъ. Въ дѣйствительности же бликаго сходства между тѣмъ и другимъ ученіемъ нѣтъ; скорѣе замѣчается даже обратное явленіе. А именно: тогда какъ Свящ. Писаніе христіанъ предвѣщаетъ только одну міровую катастрофу въ будущемъ, буддійскія свящ. книги говорятъ, напротивъ, о безчисленномъ рядѣ міровыхъ катастрофъ съ имѣющими послѣдовать за ними мірообновленіями. Въ этомъ ряду прежде всего будетъ и мѣсто разрушенія міра посредствомъ огня, затѣмъ посредствомъ воды, далѣе посредствомъ вѣтра. Буддійское ученіе объ этомъ предметѣ Гарди въ своемъ сочиненіи „*Manual of Buddhism*“ кратко выражаетъ такъ:

„Земля, населенная людьми, вмѣстѣ съ различными связанными съ нею материками—*Lokas* и *Sakidālas*, подвержена постоянной смѣнѣ разрушенія и обновленія, цѣлому ряду переворотовъ, ни начала, ни конца котораго нельзя и указать. Такъ было всегда, и такъ будетъ всегда. Семь разъ разрушеніе совершится посредствомъ воды, каждое же шестьдесятъ четвертое—посредствомъ вѣтра“<sup>1)</sup>.

Затѣмъ, тогда какъ Писаніе христіанъ возвѣщаетъ намъ о новой землѣ, исполненной надежды и славы, о зем-

<sup>1)</sup> *Manual of Buddhism*, 2 ed. p. 5.

лѣ, на которой будетъ обитать правда, и не будетъ уже ничего проклятаго (Апок. XXII, 3), при томъ даже и сама тварь будетъ освобождена отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божиихъ" (Рим. VIII, 21),—буддизмъ, напротивъ, учитъ, что послѣ каждой великой катастрофы всякій разъ вновь являющаяся земля и въ физическомъ и нравственномъ отношеніи будетъ лишь повтореніемъ настоящей. Ближайшее разрушеніе міра произойдетъ вслѣдствіе нравственной причины, отъ испорченности людей,—тоже самое будетъ и далѣе, всегда. На землѣ, имѣющей явиться послѣ разрушенія настоящей, опять явятся люди, и они по прежнему пойдутъ по пути все болѣе и болѣе усиливающаго нравственнаго и физическаго паденія, которое только на время будетъ задержано, но не прекращено, появленіемъ другаго будды, пока наконецъ міръ опять не будетъ разрушенъ за нечестіе людей, его населяющихъ. „Какъ въ началѣ міръ былъ вызванъ къ существованію силою совокупной заслуги бывшихъ тогда существъ различныхъ порядковъ, такъ точно и разрушеніе его произойдетъ отъ силы ихъ недостойнства" <sup>1)</sup>. Разрушенію міра чрезъ воду будетъ предшествовать крайнее усиленіе между людьми насилия и жестокости; разрушенію чрезъ огонь—распущенность ихъ, а разрушенію посредствомъ вѣтра—невѣжество" <sup>2)</sup>.

И вотъ весь тотъ свѣтъ, какой Будда могъ пролить на грядущую будущность міра и человѣчества! Свѣтъ этотъ оказывается сравнительно съ свѣтомъ христіанскаго ученія очень тусклымъ и наводящимъ больше унынія, нежели оживляющей надежды. А между тѣмъ Арнольдъ хочетъ увѣрить насъ, что буддизмъ открываетъ предъ нами „вѣчность всемірной надежды" и „твердое основаніе для вѣры въ конечное благо". Можетъ ли быть что либо болѣе далекимъ отъ истины, чѣмъ эти слова Арнольда? Собственно-

<sup>1)</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>2)</sup> *Ibid*, p. 34. См. также соч. Pallegoix'a, vol. i, pp. 430, 475—цит. уемое Коппеномъ, *Die Religion des Buddha* 1 Bd., p. 287.

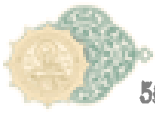




## СВѢТЪ АЗІИ И СВѢТЪ МІРА.

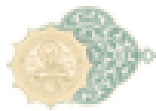
но говоря, буддизмъ, если судить о немъ не на основаніи тѣхъ изслѣдователей, которые всячески стараются отыскать въ немъ какія-либо сходства съ христіанскимъ ученіемъ, а на основаніи его свящ. книгъ и изслѣдованій миссіонеровъ, прожившихъ долгое время среди буддистовъ, представляется намъ какъ по тому вопросу, о которомъ только-что шла рѣчь, такъ и по другимъ пунктамъ его ученія, системою крайне пессимистическою, могшею возникнуть лишь въ глубокомъ мракѣ невѣдѣнія Того, кто есть истинный Свѣтъ и истинная жизнь всего міра и человѣчества.

Мы кончили свое сравненіе буддизма съ христіанствомъ съ теоретической или *въпроучительной* стороны, и въ результатъ этого сравненія нашли ихъ взаимно-противорѣчащими въ слѣдующихъ и притомъ самыхъ основныхъ пунктахъ. Христіанство учитъ, что есть Богъ, нашъ Отецъ небесный, буддизмъ же отрицаетъ бытіе такого Существа. По христіанскому ученію, Богъ для спасенія людей открывался и открывается имъ и возвыщаетъ свою волю; буддизмъ же естественно отвергаетъ и это. Христіанство признаетъ бытіе духа человѣческаго, а буддизмъ утверждаетъ, что его нѣтъ, какъ особой, отличной отъ тѣла субстанціи. Относительно грѣха христіанство учитъ, что онъ имѣетъ отношеніе не къ человѣку только, но и къ Богу, поскольку каждый грѣхъ есть нарушеніе Воли Божіей, а слѣдовательно преступленіе и противъ Бога, по буддизму же онъ имѣетъ отношеніе только къ самому человѣку, и ни къ кому выше его. Далѣе, относительно спасенія христіанство учитъ, что оно состоитъ въ вѣчномъ искупленіи человѣка отъ грѣха и отъ всѣхъ послѣдствій грѣха на душу и тѣло его, что спасеніе это *основаніемъ* своимъ имѣетъ искупительную жертву, принесенную Іисусомъ Христомъ, воплотившимся Сыномъ Божіимъ, который поэтому есть и *Винovníкъ* нашего спасенія; по ученію же буддизма, спасеніе состоитъ существенно въ освобожденіи отъ страданій, а въ концѣ концовъ и отъ индивидуальнаго существованія, всегда влекущаго за собою и страда-



віе, основаніємъ же спасенія, равно какъ и виновникомъ его, служить самъ же человѣкъ. Наконецъ, христіанство учитъ, что человѣкъ продолжаетъ духовно существовать и послѣ смерти, а въ день суда воскреснетъ и его тѣло, и тогда каждый человѣкъ, сообразно жизни, получитъ или вѣчное блаженство или вѣчныя муки; между тѣмъ, по ученію ортодоксальнаго буддизма, со смертію человѣка кончается все; а если—какъ учатъ другіе буддисты, уклонившіеся отъ ортодоксальнаго ученія—человѣкъ и переживаетъ смерть, то все же для него нѣтъ *нидѣ ничего постоянного, вѣчнаго*, ни на землѣ, ни на небѣ, ни въ аду. Христіанство учитъ еще вѣчному торжеству правды въ царствіи Божіемъ на новыхъ небесахъ и на новой землѣ; буддизмъ же знаетъ только безконечные циклы космическо-нравственнаго обновленія и разрушенія.

Таковы вѣроученія обѣихъ религій. Думаемъ, что не трудно разсудить, которое изъ нихъ отъ Бога, и которое созданіе самого человѣка? которое указываетъ человѣку на истинную конечную цѣль его бытія и жизни, и которое—на ложную? Нѣкоторые, какъ Арнольдъ, называютъ ученіе Будды и его самого „свѣтомъ Азіи“; но мы должны сказать, что есть только одинъ истинный Свѣтъ и не Азіи только, а и всего міра, это—Господь нашъ І. Христосъ, который и Самъ о Себѣ сказалъ: „*Я Свѣтъ міру*“, и „*кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни*?“ (Іоан. VIII, 12).]



## ГЕОРГЪ ІОСІЯ ПАЛЬМЕРЪ.

(† 1892 года, 27 января)

Въ два послѣдніе года ритуалистическое движеніе въ Англіи лишилось двухъ своихъ наиболѣе дѣятельныхъ представителей. Два года назадъ умеръ Р. Фр. Литльдэль, одинъ изъ главныхъ сотрудниковъ ритуалистическаго журнала „Church Times“ <sup>1)</sup>; а въ началѣ настоящаго года ритуализмъ въ Англіи утратилъ основателя, собственника, а въ нѣсколько послѣднихъ лѣтъ и единственнаго издателя названнаго журнала. Мы говоримъ о *Георгѣ Іосіи Пальмерѣ*, умершемъ 27 января <sup>2)</sup>. Г. І. Пальмеръ былъ преданъ ритуализму душою и тѣломъ; а потому тѣмъ болѣе ритуализмъ кладетъ свой характерный отпечатокъ на англиканской религіозной жизни, и съ другой стороны, чѣмъ болѣе изданіе его „Church Times“ содѣйствовало возростанію вліянія ритуализма; тѣмъ болѣе самъ онъ и его сотрудники и друзья,—эти представители, такъ сказать, возрожденія древней Англійской церкви,—имѣютъ право на воспоминаніе всѣхъ, кому дорого древневселенское единеніе всѣхъ церквей.

Г. І. Пальмеръ родился въ 1828 году. Онъ былъ еще очень молодъ, чтобы дѣятельно участвовать въ Оксфордскомъ

<sup>1)</sup> О немъ смотр. „Труды Киевской дух. Академіи“ 1890 года, іюнь, стр. 331—334.

<sup>2)</sup> Г. І. Пальмера нужно отличать отъ Вильяма Пальмера, болѣе ранняго представителя партіи и автора сочиненія: „Dissertations on subjects relating to the „Orthodox“, or „Eastern-Catholic-communion“. London. 1853.

движеніи, которое было возбуждено Ньюманомъ и Пюзеемъ <sup>1)</sup>. Въ религиозныхъ спорахъ онъ принялъ участіе уже въ возрастѣ зрѣломъ, когда его личныя убѣжденія уже достаточно окрѣпли. Хотя онъ выросъ въ протестантствующей средѣ, тѣмъ не менѣе въ начавшейся борьбѣ между протестантствующимъ и католичествуящимъ направлеиіемъ англиканства онъ сталъ на сторону послѣдняго съ полною самостоятельностью и ясно высказанными тенденціями.

Литературнымъ органомъ ритуализма, или трактарьянства, сначала было изданіе Ньюмана „British Critic“. Но открытія нападки этого журнала на англиканство въ католическомъ духѣ были причиною раздѣленія ритуалистовъ на два лагеря и оттолкнули отъ его издателя симпатіи читателей. Органомъ трактарьянскаго движенія стало изданіе „Union“. Но и это изданіе такъ же, какъ и „British Critic“, и по своему тону, и по своему содержанію были приноровлены къ высокообразованному кругу читателей; къ тому же и цѣна ихъ была доступна только людямъ состоятельнымъ. Чѣмъ болѣе трактарьянское, или ритуалистическое движеніе выходило за предѣлы Оксфордскаго университета, тѣмъ болѣе чувствовалась для охваченныхъ имъ массъ нужда въ такомъ изданіи, которое могло бы проводить идеи ритуализма въ простой народъ. Георгъ Іосія Пальмеръ и рѣшился удовлетворить этой нуждѣ изданіемъ „Church Times“; такимъ образомъ это періодическое изданіе сдѣлалось первымъ органомъ ритуализма, доступнымъ простому народу.

„Church Times“ начало выходить въ свѣтъ 7 янв. 1863 года, въ очень скромномъ видѣ. Но ясно высказанное направленіе изданія сразу завоевало ему симпатіи публики, такъ что съ самаго перваго времени своего существованія „Church

<sup>1)</sup> Пюзезизмъ, ритуализмъ, трактарьянство, — имена одного и того же движенія, возбужденнаго оксфордскими англиканами: Пюзеемъ, Ньюманомъ, Кеблемъ (Keble), Фраудомъ, Пальмеромъ В. и др.

Times“ сдѣлалось популярнѣйшимъ изъ церковныхъ журналовъ—листокъ. Смѣлая критика церковныхъ злоупотребленій, не взирая на виновныхъ въ нихъ лица, непоколебимость высказанныхъ принциповъ и постоянно неизмѣнное приложеніе ихъ къ дѣлу, отсутствіе предзанятыхъ мнѣній, правильная оцѣнка чужихъ взглядовъ по ихъ достоинству, несомнѣнное благородство тона при всей остротѣ сужденій,—все это увеличивало изъ года въ годъ количество сторонниковъ ритуализма и завоевывало ему уваженіе даже въ лагерѣ враговъ. Г. І. Пальмеръ имѣлъ возможность вполне проявить свои особенности, какъ типичный джентльменъ, въ теченіе 29 лѣтъ своего редакторства: все это время прошло въ борьбѣ за его убѣжденія. Нельзя отрицать того, что протестантствующая партія вслѣдствіе возрастающаго вліянія ритуализма вела борьбу не однимъ словомъ убѣжденія. „Церковная Ассоціація“ (Church Association) не считала постыднымъ прибѣгать къ гражданской власти, даже къ помощи диссентеровъ, чтобы нанести ударъ „католичеству“, востановленіе котораго видѣли въ ритуализмѣ. Несомнѣнно, что нѣкоторые факты, отъ которыхъ протестантствующая партія отказывалась, были ея дѣломъ. Таковы: 1) приговоры высшаго церковнаго суда въ процессахъ противъ ритуалистовъ: этотъ судъ только номинально былъ церковнымъ, въ дѣйствительности же это чисто политическое учрежденіе; 2) недостойный способъ собиранія матеріала для доказательства виновности ритуалистовъ<sup>1)</sup>; 3) арестъ и заключеніе духовныхъ лицъ за ихъ „нововведенія въ богослуженіи“ и т. д. При такомъ положеніи вещей отъ руководителей ритуалистическаго движенія требовалось много личной сдержанности и умѣнья, чтобы быть спокойнымъ и сохранить ритуалистическую партію отъ раздѣленій. Г. І. Пальмеръ отъ природы былъ надѣленъ всѣми качествами для борь-

<sup>1)</sup> Напримѣръ въ 1880 году одинъ подкупленный шпіонъ укралъ съ жертвенника уже освященную гостію, чтобы дать средство для улика противъ одного духовнаго лица въ томъ, что оно употребляетъ католическія облаки въ таинства причащенія.

бы подобнаго рода. Онъ спокойнѣе всѣхъ относился къ дѣлу, которое возбуждало къ себѣ интересъ во всѣхъ англійскихъ религіозныхъ кружкахъ. Пальмеру необходимо было опасаться, что наступитъ время, когда его собственная партія раздѣлится и нанесетъ ударъ дѣлу его почти всей жизни. Часто Пальмеру приходилось сдерживать горячность его собственныхъ друзей: многіе изъ нихъ слишкомъ замѣтно склонялись къ римскому католицизму. Таковыхъ, конечно, извиняло то обстоятельство, что принципы ритуализма въ своемъ неправильномъ развитіи приводятъ къ католичеству; но руководителямъ партіи такой оборотъ дѣла внушалъ опасенія и заставлялъ ихъ относиться къ собственному дѣлу съ большою осторожностію, а иногда даже подрывалъ ихъ личную увѣренность въ правотѣ своего дѣла.

Объ убѣжденіяхъ Г. І. Пальмера можно сказать вообще тоже, что и о его сотрудникѣ и другѣ Р. Фр. Литльдэлѣ. Въ догматическомъ отношеніи онъ часто былъ католикомъ болѣе, чѣмъ самые ревностные католики; но въ политическомъ отношеніи онъ былъ жестокимъ врагомъ Рима и именно за то, что Римская курія рядомъ съ англиканскою іерархіею учредила въ Англіи свою собственную іерархію: Римъ такимъ образомъ отказался признать каноническое достоинство англиканскаго клира; а для Г. І. Пальмера англиканская церковь была святою, апостольскою и католическою церковію, и римскихъ католиковъ онъ рассматривалъ, какъ схизматиковъ, а Римъ, какъ источникъ всякой схизмы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ признавалъ права католической церкви въ тѣхъ странахъ, въ которыхъ она господствовала. Такъ онъ сильно возставалъ противъ тѣхъ, которые хотѣли оказать поддержку старокатоликамъ въ Испаніи: ему не нравилось, что ирландскіе епископы хотятъ возстановить прерванную въ Испаніи преемственность епископства старокатоликовъ. Г. І. Пальмеръ былъ погребенъ съ торжественностію: надъ гробомъ была совершена заупокойная месса, снова введенная въ употребленіе ритуалистами.



## НЕСВЕННЫЙ ХИТОНЪ І. ХРИСТА ВЪ ТРИРЪ.

Жизнь Господа нашего І. Христа, кратко описанная въ евангеліяхъ, съ самыхъ древнихъ временъ давала богатую пищу для религіозно-настроенной и возбужденной фантазіи и послужила предметомъ для разнаго рода апокрифическихъ сказаній, болѣе или менѣе вѣроятныхъ. Къ числу таковыхъ сказаній необходимо отнести и сказаніе о несвенномъ хитонѣ І. Христа. Католичество среднихъ вѣковъ было весьма богато разнаго рода сказаніями, которыя составлялись съ цѣлію освѣтить темныя мѣста евангельской исторіи и дополнить мѣста, неполно передающія рассказъ о фактѣ, или же только намекающія на извѣстный фактъ. Понятно само собою, что эти восполненія и разъясненія евангельскихъ рассказовъ, какъ дѣло только фантастической возбужденности религіознаго чувства, не опирающагося на достовѣрные факты, и притомъ чувства, проявляющагося въ разныя болѣе или менѣе отдаленныя времена и у разныхъ народовъ,—часто принимали противорѣчивый характеръ, такъ что одно преданіе часто исключало достовѣрность другаго, а часто при свѣтѣ исторической критики оказывалось, что оба сказанія не заслуживаютъ быть отвесенными къ числу достовѣрныхъ. Последнее именно и случилось съ преданіями средневѣковаго католичества о несвенномъ хитонѣ. Всѣ эти преданія развились изъ одного и того же зародыша,—именно: изъ краткаго евангельскаго сказа: *Вонни же, егда пропаша Иисуса, пріяша ризы ево, и сотвориша четыре части, коемуждовоиниу часть и хитонъ.*

*Бѣ же хитонъ не швенъ, свыше истканъ весь. Ръша же къ себѣ: не предеремъ его, но метнемъ жребіа о немъ, кому будетъ: ѡа сбудется писаніе глаголющее: Раздѣлиша ризы моя себѣ и обѣ иматисмѣ моеѣ меташа жребій* (Псал. 21, 19). *Воини убо сіа сотвориша.* (Іоан. 19, 23, 24). Отсюда видно, что у І. Христа былъ дѣйствительно хитонъ, или иматисма, сотканная такъ, что въ ней не было шва. Усердные собиратели и почитатели священныхъ и несвященныхъ предметовъ, напоминавшихъ или о событіяхъ первыхъ дней христіанства, или же о событіяхъ библейскихъ вообще, средневѣковые католики не преминули присвоить себѣ и хитонъ І. Христа. Но къ великому соблазну вѣрующихъ, хитонъ, якобы принадлежавшій І. Христу во время Его земной жизни, оказался въ нѣсколькихъ экземплярахъ. Конечно, для объясненія происхожденія каждаго изъ нихъ существовала, а для нѣкоторыхъ и теперь существуетъ, своя исторія. Понятно теперь, что если Господу Богу было угодно сохранить для поклоненія хитонъ І. Христа, то таковой можетъ быть только одинъ <sup>1)</sup>; а изъ существующихъ рассказовъ о немъ только одинъ можетъ быть достовѣрнымъ.

Въ послѣднее время западные христіане,—и католики, и протестанты,—должны были снова возвратиться къ этому священному предмету, напоминающему одну изъ тяжкихъ минутъ Божественнаго Страдальца. Поводомъ къ этому послужило открытіе для публичнаго поклоненія хранящагося въ Трирѣ одного хитона, якобы подлиннаго хитона І. Христа, о которомъ распинатели Его бросали жребій. Толпы католическихъ поклонниковъ не замедлили почтить выставленную святыню. Протестанты, наоборотъ, поспѣшили устно и письменно посмѣяться надъ нею; такимъ образомъ возникла цѣлая лите-

<sup>1)</sup> Впрочемъ, не мѣшаетъ замѣтить, что одинъ католикъ считаетъ возможнымъ признать чудесное „умноженіе хитоновъ“ для того, чтобы большее число вѣрующихъ могло имъ поклоняться. См. седьмое письмо изъ писемъ одного католика въ „Union chrétienne“ 1890 года.



ратура, доказывающая подложность Трирского хитона. Въ свою очередь католическіе писатели выступили на защиту его подлинности <sup>1)</sup>, хотя доказать послѣднюю весьма трудно, потому что въ католическомъ мірѣ извѣстенъ также и другой хитонъ, выдаваемый за подлинный хитонъ І. Христа <sup>2)</sup>.

Исторія трирскаго хитона представляется въ такомъ видѣ. Святый хитонъ послѣ того, какъ достался одному изъ воиновъ-распинателей, вѣроятно, былъ выкупленъ учениками І. Христа, бывшими у подножія креста Христова. Въ теченіе трехъ вѣковъ преслѣдованія христіанства онъ хранился въ неизвѣстности и о немъ нѣтъ упоминаній до времени обращенія Константина Великаго. Говорятъ, что немного времени спустя послѣ этого великаго событія,—въ 326 году св. Елена, мать Константина, посѣтила св. Землю и открыла св. Гробъ и св. Крестъ. Затѣмъ преданіе присоединяетъ, что св. Елена, по возвращеніи своемъ изъ Палестины, подарила св. хитонъ церкви города Трира, который считается ея отечествомъ. Въ этомъ преданіи есть важный пробѣлъ, который не можетъ быть упущенъ изъ виду историческою критикою, именно: преданіе не

<sup>1)</sup> Вотъ нѣсколько сочиненій по этому вопросу: 1) Католическія: *Beissel Steph.* Geschichte d. Heiligen Rockes, Trier, 1891. Одного бенедикт. монаха конгрегация Св. Мавра: *La tunique de Trèves* (1891, 1892 *Union Chrétienne*). *Grunau.* D. heilige ungenähte Rock zu Trier. *Nickel,* F. Der h. Rock zu Trier und s. Geschichte. *Willems C.* Der h. Rock zu Trier und iero же: Wallfahrt nach Trier; ero же: Der heilige Rock zu Trier und seine Gegner. Trier 1891. *Bernard.* La Sainte Tunique sans couture du Saviour conservée à la cathédrale de Frèves.—*Wallfahrt* zum heiligen Rock und zu den Kirchen und Heiligtümer in Trier. Bonn, 1891. и м. пр. 2) Протестантскія: *Kempel,* Franz. Die Gottesfahrt nach Trier im J. 1891, oder Geschichte der dies-jährigen Ausstellung d. heiligen Rockes in der Trierer Domkirche unter besonderer Berücksichtigung d. Anfeindung des grossartigen Festes. Mainz, 1891. Статьи въ периодическихъ протестантскихъ изданіяхъ за 1891 и 1892 годъ, напр. въ *Allgem. Evang. Lutherische Kirchen-Zeitung*.

<sup>2)</sup> См. членъ *Rock der heilige* въ *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XIII. B., 16—19 ss.

указываетъ, какъ обрѣла св. хитонъ св. Елена<sup>1)</sup>.—Дальнѣйшая исторія св. хитона, по преданію, относящемуся къ Трирскому хитону, болѣе достовѣрна; но по самому существу дѣла она не имѣетъ для насъ важнаго значенія. Разсказываютъ, что въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій не было извѣстно, гдѣ былъ положенъ св. хитонъ; знали только, что онъ въ Трирѣ. Найденъ онъ былъ только въ 1156 году архіепископомъ Іоанномъ въ то время, какъ онъ оканчивалъ пристройку каедральной церкви. Открытіе для публики св. хитона было совершено 1 мая: онъ былъ выставленъ на видъ при всеобщемъ восторгѣ народа: а потомъ его скрыли въ новомъ главномъ алтарѣ, гдѣ онъ находился больше, чѣмъ 300 лѣтъ, въ закрытомъ ковчегѣ. Собственно говоря, въ первый разъ онъ былъ выставленъ въ 1512 году по желанію императора Максимилиана. По этому поводу огромныя толпы народа сходились въ Триръ. Немного спустя (въ 1517 году), папа Левъ X повелѣлъ, чтобы

---

<sup>1)</sup> Вообще преданія распадаются на 2 круга, изъ которыхъ одни говорятъ о хитонѣ коритивеаго цвѣта, а другіе—сѣраго. По одному преданію, Трирский хитонъ долженъ быть сѣраго цвѣта. Исторія его такова: онъ подножія креста онъ попалъ въ руки Ирода, который отдалъ его одному еврею. Еврей, не имѣя возможности уничтожить бывшихъ на немъ кровавыхъ пятны, бросилъ его въ море. Здѣсь онъ попалъ въ пасть большой рыбы (кита или акулы). Между тѣмъ одинъ царевичъ изъ Трира, по имени Орендель, или Арендель, отправился въ Палестину, чтобы получить руку дочери іерусалимскаго короля, но потерпѣлъ кораблекрушеніе и въ крайней нуждѣ явился къ рыбаку въ службу. Вместе съ хозяиномъ они поймали рыбу въ сѣти, у которой въ пасти оказался св. хитонъ. Этотъ хитонъ царевичъ Орендель выкупилъ за 30 золотыхъ монетъ у хозяина (деньги ему достались чудеснымъ образомъ) и сталъ носить его. Святой хитонъ сообщилъ царевичу чудесную силу неуязвимости въ битвахъ съ врагами. Орендель, благодаря этому чудесному свойству, сдѣлался героемъ, завоевалъ руку и сердце іерусалимской цринеи-сы Брейды, а съ нею получилъ и корону св. Замли. Но ангелъ, явившійся ему во снѣ, повелѣлъ ему возвратиться на родину, гдѣ онъ спасъ своего отца отъ осады непріятелями. Сюда (въ Триръ) онъ принесъ и св. хитонъ, который по новому повелѣнію ангела остался въ Трирѣ, когда Орендель долженъ былъ снова возвратиться въ Палестину для освобожденія ея отъ невѣрныхъ... Такойъ разсказъ о Трирскомъ хитонѣ; иногда его ввѣряють тѣмъ, что вмѣсто Оренделя называютъ Константина Великаго.

св. хитонъ былъ выставлемъ для поклоненія разъ въ 7 лѣтъ. Но по разнаго рода побужденіямъ его открытіе для публики происходило не такъ часто, какъ повелѣвалъ декретъ: онъ былъ выставленъ въ XVI столѣтіи только 5 разъ <sup>1)</sup>. Во время тридцатилѣтней войны св. хитонъ былъ перенесенъ въ Кельнъ, откуда скоро вновь былъ возвращенъ въ Триръ. Во всякомъ случаѣ опять онъ могъ быть выставленъ только семь лѣтъ спустя послѣ Вестфальскаго мира (т. е. въ 1655 г.) Въ 1724 году во время движенія впередъ республиканской арміи св. хитонъ сначала былъ перенесенъ въ Бамбергъ, затѣмъ въ Богемію, наконецъ въ Аугсбургъ, откуда возвращенъ въ Триръ только въ 1810 году. Тогда же онъ былъ выставленъ для поклоненія народу. Слѣдующее открытіе ковчега съ хитономъ происходило въ 1844 году: въ этомъ году Триръ видѣлъ стеченіе въ своихъ стѣнахъ сотенъ тысячъ благочестивыхъ пилигримовъ. Усердіе было поистинѣ велико: вся прирейнская область стекалась туда. Но во время открытія Трирскаго хитона для поклоненія всѣ газеты и журналы высказали свое сомнѣніе о его подлинности, такъ какъ въ Аржантейлѣ около Парижа также поклоняются хитону І. Христа. Спрашивается, гдѣ же настоящій хитонъ? И нѣкоторые отвѣчали, что настоящій хитонъ въ Аржантейлѣ, а не въ Трирѣ, а Трирскій хитонъ представляетъ только кусокъ хитона, взятый отъ хитона въ Аржантейлѣ. Именно въ этихъ видахъ *Defense* и напечатала одно письмо, полученное изъ Германіи. Изъ письма видно, что каноникъ и ученый археологъ Трирскій Вильновскій, присутствовавшій при открытіи хитона въ 1844 году, утверждалъ, что предметъ, извѣстный подъ именемъ хитона, есть только кусокъ обертки отъ него. Вильновскій сознавался въ душевной тревогѣ, которая охватила его при этомъ. Такое открытіе, сдѣланное по смерти всѣхъ другихъ участниковъ въ церемоніи, и побудило произвести изслѣдованіе Трир-

<sup>1)</sup> Въ 1531, 1545, 1553, 1585 и 1594 годахъ.

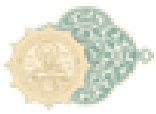
скаго хитона въ прошломъ 1891 году, и хотя архіепископъ Корумъ говоритъ, „что не было открыто ничего, противорѣчащаго преданію церкви города Тира“, однако факты, опубликованные даже комиссіею, производившею разслѣдованіе<sup>1)</sup>, говорятъ нѣчто иное, не смотря на возможность пристрастія со стороны изслѣдователей. Хитонъ оказался сильно попорченннымъ отъ времени, но именно таковъ, какимъ его описываетъ преданіе: хитонъ, со всѣхъ сторонъ закрытый, безъ швовъ, безъ узоровъ, матерія темнаго цвѣта, изъ льна или хлопчатой бумаги; передняя покрывка изъ дамасской матеріи, должно быть пурпура, задняя покрывка имѣетъ видъ газа. Знаменитый кусокъ, по мнѣнію Вильновскаго, который есть настоящій хитонъ, можно видѣть въ части газа, покрывающаго бока Трирскаго хитона, которая идетъ снизу и завернута во-внутрь.

Касательно Аржантейльскаго хитона есть преданіе, что Карлъ Великій далъ Теодрадѣ, аббатиссѣ Аржантейля<sup>2)</sup>, одежду Спасителя. Но въ документахъ, подтверждающихъ это преданіе, указывается на тогу, или плащъ *Capra Salvatoris*, *Capra pueri Domini Jesu*. Хроникеръ XIII вѣка Матѣей Парижскій дѣлаетъ замѣну слова *Capra* словомъ *tunica*; но онъ прибавляетъ, что Св. Дѣва сдѣлала эту одежду, когда І. Христосъ былъ еще дитятею; а Матѣей Вестминстерскій говоритъ, что эта одежда увеличивалась съ возрастомъ Иисуса,—эта послѣдняя часть разсказа находится и въ одномъ изъ древнихъ Трирскихъ бревіаріевъ, но она не имѣетъ достаточныхъ основаній за себя.

Р. де-Флѣри утверждаетъ, что хитонъ въ Аржантейлѣ короче Трирскаго хитона, и дѣлаетъ описаніе его, почти соответствующее описанію Трирскаго; но онъ имѣетъ противъ себя

<sup>1)</sup> Въ немъ участвовали викарій епископъ Feiten, іезуитъ Beissel и замѣчательный археологъ Кѣльнскій каноникъ аббатъ Schnuettgen.

<sup>2)</sup> Она—дочь Карла Великаго.



свидѣтельство достопочтеннаго Кальмета, который видѣлъ святыню Аржантѣйля и говорить: „Еще до настоящаго времени хранится хитонъ Господа нашего въ Трирѣ; а то, что можно видѣть въ пріоріи (настоятельская главная церковь) Аржантѣйля, не есть хитонъ, а только плащъ пурпурнаго цвѣта“. Въ описаніяхъ его говорится, *что это только четыре куса разной величины*. Спрашивается: откуда же всѣ зацитники хитона въ Аржантѣйлѣ заимствовали описаніе его, какъ не изъ собственной фантазіи? Это обстоятельство наводитъ на мысль, что если почти современные намъ очевидцы католическихъ святынь оказываются недостоверными въ показаніяхъ, то чего же ожидать отъ средневѣковыхъ составителей исторій о хитонѣ?

А. Б.



# ИЗВѢСТІЯ

## Церковно-археологическаго Общества при Киевской духовной Академіи.

ЗА М. МАЙ 1892 г.

5 Мая было засѣданіе Церковно-археологическаго Общества, на которомъ разсмотрѣнъ былъ вопросъ объ устройствѣ водянаго отопленія въ Холмскомъ кафедральномъ соборѣ, командированы были въ Каневъ члены П. А. Лашкаревъ и В. З. Завитневичъ для изслѣдованія, въ археологическомъ отношеніи, древней Каневской Соборной церкви, построенной въ XII вѣкѣ, и избранъ въ дѣйствительные члены Общества преподаватель Холмской Гимназіи, священникъ А. Будилевичъ.

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

А) Отъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества: 1) „Сообщенія“ сего Общества въ собраніи 13 марта сего года, и 2) „Жизнь и страствованія Василья Григорьевича Барскаго“, О. Грекова (Палеолога), С.-Петербургъ, 1892 г.

Б) Отъ Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества: 1) „Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества“, томъ V, выпуски 3 и 4, и 2) „Записки Восточнаго отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества“, Томъ VI, выпуски 1—4. С.-Петербургъ. 1892 г.



В) Отъ Археологическаго Института: „Вѣстникъ археологій и исторіи, издаваемый Археологическимъ Институтомъ“. Выпуски VII, 1888 г., и VIII, 1892.

Г) Отъ Далматскаго Археологическаго Музея въ Сплѣтѣ *Bulletina* сего музея за 1892 г., № 4.

Д) Отъ Почетнаго члена, Высокопреосвященнаго Модеста, Архієпископа Волынскаго и Житомирскаго, серебряный жетонъ на 900-лѣтіе учрежденія Волынской епархіи 1892 года.

Е) Отъ дѣйствительнаго члена, Преосвященнаго Іосифа, Епископа Брестскаго, викарія Литовской епархіи: 1) уніатская митра изъ ризницы Гродненскаго архіерейскаго дома, и 2) два фотографическихъ вида Плоцкаго кафедральнаго костела, одного изъ самыхъ древнихъ въ Привислянскомъ краѣ, съ документальными о немъ свѣдѣніями, при каталогѣ археологическо-этнографическо-художественной выставки, устроенной въ Плоцкѣ управленіемъ мѣстнаго Комитета краснаго креста съ 6 апрѣля по 1 мая сего 1892 года.

Ж) Отъ почетнаго члена, д. с. с. Н. А. Леопардова: 1) старая деревянная рѣзная дарохранильница (гробница), XVII в., изъ церкви села Пески, Лохвицкаго у., Полтавской губ.; 2) большой желѣзный висячій замокъ, съ оригинальнымъ пріемникомъ для ключа, найденный въ Кіевѣ, на Подолѣ, при раскопкѣ земли для посадки деревьевъ, и 3) брошюра жертвователя „О Буддѣ въ поэмѣ Э. Арнольда *Свѣтъ Азіи*, представленномъ въ образѣ предвозвѣщеннаго Мессіи“. Кіевъ, 1892.

З) Отъ дѣйствительнаго члена профессора Кіевской Дух. Академіи П. А. Лашкарева: два древнихъ кирпича и два куска архитектурныхъ украшеній изъ Кіево-Печерской лавры.

И) Отъ дѣйствительнаго члена, профессора Московскаго Университета А. С. Павлова его книга: „Мнимые слѣды католическаго вліянія въ древнѣйшихъ памятникахъ юго-славянскаго и русскаго церковнаго права“. Москва. 1892.

І) Отъ дѣйствительнаго члена, А. А. Титова: „Дневныя

дозорныя записи о Московскихъ раскольникахъ, части 3—7, съ предисловіемъ Андрея Титова. Москва. 1892“.

К) Отъ дѣйствительнаго члена, учителя одесскаго духовнаго училища И. А. Чемыны: 1) Египетская маленькая терракотовая статуетка Изиды,—2) терракотовый жукъ—скарабей, изъ Египта,—полученные отъ русскаго консула въ Египтѣ; 3) три бронзовыхъ наконечника стрѣлъ изъ раскопокъ на мѣстѣ древней Ольвіи; 4—8) четыре восточныя и татарскія мѣдныя монеты и одна японская; 9) Сѣвскій серебряный чехъ, 1686 г., съ обломаннымъ краемъ; 10) жетонъ въ честь Бетховена и Моцарта; 11) шпиль-марка съ бюстомъ Бисмарка, и 12) шесть шпиль-марокъ.

Л) Отъ члена-корреспондента, чиновника канцеляріи Кіевскаго генераль-губернатора, А. Ф. Новицкаго: 1—4) одна свинцовая и три бронзовыя херсонисскія монеты, и 5) серебряная медаль за спасеніе погибавшихъ, съ портретомъ императора Александра II.

М) Отъ Инспектора Кіевской дух. Семинаріи Н. В. Перверзева: двѣ поддѣльныя мѣдныя монеты—Александра Македонскаго и Сиракузская.

Н) Отъ жены священника Рождество-Богородичной церкви м. Полоннаго волынской губ., В. Ю. Биличъ, три пряслицы изъ краснаго шифера, найденныя въ м. Полонномъ.

О) Отъ книготорговца П. Шибанова—„Каталогъ антикварной книжной торговли П. Шибанова“, Москва, 1892 г.. XLVI (№ 5).

Въ маѣ мѣсяцѣ въ числѣ посѣтителей музея были: графъ Сергій Дмитріевичъ Шереметевъ и профессоръ С.-Петербургскаго Университета Ив. Вас. Помяловскій.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.



1891 года 31 января.

Въ собраніи Совѣта Киевской Духовной Академіи присутствовали: предсѣдатель—Ректоръ Епископъ Сильвестръ и члены: инспекторъ Ив. Корольковъ, ординарные профессеры: Вас. Пѣвницкій, Ник. Петровъ, Петръ Ливницкій и Ак. Олесницкій, экстраорд. профессеры: Петръ Лашкаревъ, Ал. Розовъ, Мих. Ковальницкій, Митр. Ястребовъ, Ник. Дроздовъ, Вас. Малининъ и Конст. Поповъ. Не были въ собраніи Совѣта по болѣзни: орд. профес. Дим. Пospѣховъ, Ив. Малышевскій, Ст. Сольскій и экстраорд. профес. Марк. Олесницкій

*Слушали* І. Сданный Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Киевскимъ Платономъ 4 декабря 1890 г. въ Совѣтъ Академіи для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ 29 ноября того же года за № 4357: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали представленіе Вашего Преосвященства, отъ 30 минувшаго октября за № 788, въ коемъ ходатайствуете *объ утвержденіи Директора Императорской Публичной Библіотеки, Дѣйствительнаго Тайнаго Совѣтника Аѳанасія Θεодоровича Бычкова въ званіи почетнаго члена Киевской духовной академіи*, согласно избранію его въ таковое званіе Совѣтомъ академіи, въ уваженіе высокихъ достоинствъ его ученыхъ трудовъ и продолжительной многосторонней дѣятельности его на пользу русской науки. Приказали: Директора Императорской Публичной Библіотеки, Дѣйствительнаго Тайнаго Совѣтника Аѳанасія Θεодоровича Бычкова, избраннаго Совѣтомъ Киевской духовной академіи въ званіе почетнаго члена академіи, утвердить, согласно представленію Вашего Преосвященства, въ таковомъ званіи; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ“.

*Справка:* Дѣйствительному Тайному Совѣтнику Аѳанасію Θεодоровичу Бычкову изготовленъ дипломъ 15 декабря 1890  
Протоколы.

года за № 940 и высланъ ему при отношеніи Совѣта Академіи отъ 19 тогоже декабря за № 944.

*Постановлено:* Указъ, за сдѣланнымъ по нему распоряженіемъ, приобщить къ дѣлу объ избраніи въ почетные члены Академіи.

**II.** Славный Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Киевскимъ 4 декабря 1890 года для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ 29 ноября тогоже года за № 4358: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: представленіе Вашего Преосвященства, отъ 30 минувшаго октября за № 790, въ коемъ ходатайствуете *объ утвержденіи состоящаго нынѣ въ должности ординарнаго профессора Киевской духовной академіи Петра Линицкаго, выслужившаго въ должности штатнаго преподавателя академіи 25 лѣтъ, въ званіи заслуженнаго ординарнаго профессора.* Приказали: ординарнаго профессора Киевской духовной академіи Петра Линицкаго, выслужившаго въ должности штатнаго преподавателя академіи 25 лѣтъ, утвердить, на основаніи § 57 устава духовныхъ академій, въ званіи заслуженнаго ординарнаго профессора; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ“.

*Постановлено:* О состоявшемся утвержденіи Петра Линицкаго въ званіи заслуженнаго ординарнаго профессора Академіи записать въ формулярный списокъ его.

**III.** Увѣдомленія Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода:

а) отъ 30 ноября 1890 года за № 5908 о томъ, что по утвержденному г. Синодальнымъ Оберъ—Прокуроромъ, 25 текущаго ноября, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Киевской духовной академіи Василій Соколовъ учителемъ по русскому и церковно-славянскому языку въ Соликамское духовное училище (въ три послѣдніе классы).

б) отъ 29 декабря 1890 года за № 6415 о томъ, что по утвержденному г. Синодальнымъ Оберъ - Прокуроромъ, 20 текущаго декабря, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Иванъ Соколовъ учителемъ по греческому языку въ Бѣлгородское духовное училище.

Канцелярія Оберъ - Прокурора Святѣйшаго Синода, сообщая о семъ Совѣту академіи для зависящаго распоряженія, присовокупила, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутымъ лицамъ, по положенію, денегъ нынѣ-же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ.

*Справка:* О состоявшемся назначеніи кандидатовъ Вас. Соколова и Ив. Соколова на духовно-учебную службу дано имъ знать повѣстками отъ 6 декабря 1890 года за № 879 и отъ 5 января 1891 г. за № 5.

*Постановлено:* Увѣдомленія, за сдѣланнымъ по нимъ распоряженіемъ, приобщить къ дѣлу объ опредѣленіи воспитанниковъ Академіи на службу.

**IV.** Актъ повѣрочнаго испытанія: „1891 года 21 января Румынскій подданный Николай Мунтянъ, явившійся въ Киевскую Академію для поступленія въ число студентовъ ея, держалъ повѣрочное испытаніе и на немъ получилъ баллы:

а) на письменныхъ сочиненіяхъ вмѣсто устныхъ отвѣтовъ: по догматическому богословію 3—, по общей церковной исторіи 3, по логикѣ 3;

б) по устнымъ отвѣтамъ: по греческому языку 3—и по латинскому языку 2.

*Постановлено:* Румынскаго подданнаго Николая Мунтяна, сдавшаго повѣрочный экзамень, зачислить въ студенты I курса Академіи.

**V.** Прошеніе доцента Академіи С. Голубева отъ 30 января 1891 года: „Имѣю честь покорнѣйше просить Совѣтъ

Академіи о выпискѣ на четырехнедѣльный срокъ слѣдующихъ необходимыхъ для моихъ ученыхъ занятій брошюръ:

а) изъ Императорской Публичной Библіотеки:

1) Antelenchus, Sielawy, A. изд. 1822 г. w Wilnie.

2) List do zakonnikow Monastyra Cerkwi Swiętego Ducha Wilenskiego, изд. 1821 г. w Wilnie.

б) изъ библіотеки С.Петербургской Духовной Семинаріи

1) Werificatia niewinnosci (безъ означенія года изданія, но изд. 1621 г. въ Вильнѣ), второе изданіе, цитуемое М. О. Кояловичемъ въ Литов. церков. уніи, стр. 189—190“.

*Постановлено:* Отнестись въ названныя учрежденія съ просьбой о высылкѣ на четырехнедѣльный срокъ необходимыхъ доценту С. Голубеву брошюръ.

**VI.** Прошеніе священника Арсенія Дашкіева отъ 20 декабря 1890 года: „Честь имѣю покорнѣйше просить Совѣтъ Кіевской Духовной Академіи дозволить мнѣ держать дополнительный экзаменъ при означенной Академіи для полученія званія дѣйствительнаго студента Академіи. При этомъ честь имѣю доложить, что я уволился изъ 3 курса Кіевской Духовной Академіи въ 1884 году, по успѣшномъ окончаніи переходныхъ экзаменовъ съ 2 курса на 3-й“.

*Справка:* 1) Арсеній Дашкіевъ поступилъ въ Академію въ Августѣ 1882 года и обучался въ ней въ теченіи 188<sup>2</sup>/<sub>3</sub> и 188<sup>3</sup>/<sub>4</sub> учебн. годовъ, а 14 іюня 1884 года, по сдачѣ переходныхъ экзаменовъ со II на III курсъ, уволенъ изъ Академіи по прошенію.

2) Въ уставѣ дух. акад. нѣтъ основаній, по которымъ Совѣтамъ Академіи предоставлялось-бы право допускать къ испытанію на званіе дѣйствительнаго студента лицъ, выбывшихъ изъ Академіи до окончанія курса въ ней; въ „положеніи объ испытаніяхъ на ученые степени и званіе дѣйствительнаго студента“ 1876 г. было сказано, что къ соисканію ученыхъ степеней, кромѣ студентовъ академіи, могутъ являться

лица православнаго исповѣданія всѣхъ состояній; званіе же дѣйствительнаго студента дается только студентамъ академіи (§ 2); но въ объяснительной запискѣ къ уст. 1884 г. говорится: „При пересмотрѣ постановленій объ условіяхъ и порядкѣ удостоенія ученыхъ степеней, признано нужнымъ отмѣнить введенное уставомъ 1869 г. допущеніе постороннихъ лицъ къ испытанію въ академіи на степень кандидата, а затѣмъ и магистра. Въ такомъ способѣ пріобрѣтенія ученыхъ богословскихъ степеней не представляется нужды и отъ онаго не ожидается никакой пользы: для потребностей церкви и духовнаго просвѣщенія вполне достаточно контингента собственно воспитанниковъ духовныхъ академій; при томъ же академія есть нарочито устроенное учрежденіе для приготовленія молодыхъ людей не только высшаго богословскаго образованія, но извѣстнаго направленія и настроенія, котораго могутъ не имѣть лица, для нея стороннія и внѣ стѣнъ ея воспитанныя“.

*Постановлено:* Прошеніе выбывшаго по окончаніи II курса изъ Академіи Свящ. Арсенія Дашкіева, какъ не отвѣчающее 135 и 138 §§ уст. дух. акад., а также положеніямъ объ учебныхъ занятіяхъ студентовъ, выраженныхъ въ объяснительной запискѣ къ уставу 1884 г. (ср. 33), не можетъ быть удовлетворено, о чемъ и объявить ему.

**VII.** Внесенныя въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ ея вѣдомости о числѣ лекцій, опущенныхъ преподавателями Академіи въ ноябрѣ и декабрѣ 1890 г. и въ январѣ 1891 г. Изъ сихъ вѣдомостей видно, что опущены:

А) въ ноябрѣ 1890 г.

а) вслѣдствіе болѣзни:

1) по психологіи заслуж. ординарн. профес. Поспѣховымъ 12 лл. (1, 3, 5, 15, 17, 19, 20, 22, 24, 27 и 29 чч.).

2) по нравственному богословію экстраорд. проф. М. Олесницкимъ 2 лл. (29 и 30 чч.).

3) по литургикѣ доцентомъ Дмитріевскимъ 1 л. (13 ч.).

4) по исторіи и обличенію русскаго раскола доцентомъ Голубевымъ 4 л. (1, 2 и 7 ч.).

Б). въ декабрѣ 1890 г.

а) вслѣдствіе болѣзни:

1) по психологіи заслуж. ордин. профес. Поспѣховымъ 10 л. (1, 3, 8, 10, 11, 13, 15, 17, 18 и 20 ч.).

2) по логикѣ и метафизикѣ орд. проф. Линицкимъ 1 л. (8 ч.).

3) по нравственному богословію экстраорд. профес. М. Олесницкимъ 1 л. (1 ч.).

4) по русскому и церковно-славян. яз. экстраорд. профес. Малининымъ 2 л. (20 ч.).

5) по исторіи и обличенію русск. раскола доцентомъ Голубевымъ 1 л. (14 ч.).

6) по педагогикѣ и введенію въ кругъ богосл. наукъ доцен. Орнатскимъ 2 л. (1 ч.).

б) вслѣдствіе вызова въ камеру судебн. слѣдователя для экспертизы

7) по французскому языку лекторомъ штрогоферомъ 2 л. (3 ч.).

в) вслѣдствіе вызова въ окружный судъ въ качествѣ присяжнаго засѣдателя

8) по догматическому богословію экстраорд. профес. Ястребовымъ 3 л. (3, 5 и 7 ч.).

В) въ январѣ 1891 г.

а) вслѣдствіе болѣзни:

1) по психологіи заслуж. ординарн. профес. Поспѣховымъ 1 л. (8 ч.).

2) по церковному праву экстраорд. профес. Лашкаревымъ 2 л. (9 ч.).

3) по нравственному богословію экстраорд. профессоромъ М. Олесницкимъ 5 лл. (24, 25, 26, 29 и 31 чч.).

4) по исторіи и обличенію русскаго раскола доц. Голубевымъ 1 л. (18 ч.).

5) по священному писанію ветхаго завета доцентомъ Царевскимъ 10 лл. (9, 11, 14, 16, 18, 21, 23 и 25 чч.).

6) по французскому языку лекторомъ Штрогоферомъ 2 лл. (27 ч.).

б) по домашнимъ обстоятельствамъ:

7) по исторіи русской церкви заслуж. орд. профессоромъ Малышевскимъ 1 л. (22 ч.).

8) по логикѣ и метафизикѣ ординарн. профес. Линицкимъ 1 л. (26 ч.).

в) по нахожденію въ отпуску вслѣдствіе вызова въ окружной судъ въ качествѣ присяжнаго засѣдателя

9) по исторіи и разбору западныхъ исповѣданій доцентомъ Булгаковымъ 6 лл. (8, 10, 12, 22, 24 и 26 чч.).

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

**IX.** Отношенія: а) Совѣта С.-Петербургской духовной Академіи отъ 15 Января 1891 года за № 33: „Вслѣдствіе отношенія отъ 11 минувшаго Декабря за № 910, Совѣтъ С.-Петербургской духовной Академіи имѣетъ честь препроводить при семъ въ Совѣтъ Киевской духовной Академіи на одинъ мѣсяцъ принадлежащую библіотекѣ С.-Петербургской Академіи книгу Frank, Fr-Die Bussdisciplin der Kirche von den Apostolzeiten bis zum siebenten jahrhundert. Mainz 1867, покорнѣйше прося о полученіи сей книги увѣдомить, по минованіи же въ ней надобности—возвратить въ Совѣтъ Акаде-

мін. Къ сему Совѣтъ Академіи имѣеть честь присовокупить, что книги Endres, Das Sacrament der Busse. Aachen, 1847 нѣтъ въ академической бібліотекѣ и что книга Steitz, Das romische Bussacrament, 1854. въ настоящее время находится на рукахъ“.

б) Совѣта Казанской духовной Академіи отъ 22 декабря 1890 г. за № 1481: „Вслѣдствіе ходатайства Совѣта Кіевской академіи отъ 11 сего декабря за № 907, Совѣтъ Казанской духовной академіи имѣеть честь препроводить при семъ на двухмѣсячный срокъ біблію на персидскомъ языкѣ съ просьбою о полученіи оной не оставить увѣдомленіемъ“.

*Постановлено:* Книги передать по назначенію—первую доценту Дмитріевскому, а вторую студенту іеродіакону Антонину и о полученіи ихъ увѣдомить; по минованіи же срока пользованія отослать ихъ въ подлежащія учрежденія по принадлежности.

**XI.** Предложеніе Ректора Академіи: „По 91 § уст. дух. акад. Совѣтъ назначаетъ ежегодно день для торжественнаго собранія Академіи, въ которомъ произносится однимъ изъ наставниковъ ея рѣчь, а также читается извлеченіе изъ отчета, составленнаго однимъ изъ членовъ Правленія. Такъ какъ это дѣло требуетъ немалого времени и труда, то предлагаю пинѣ Совѣту избрать лицъ для составленія рѣчи и отчета“.

*Постановлено:* Для торжественнаго собранія Академіи въ 1891 году назначить 26 сентября. Составленіе къ сему времени годичнаго отчета возложить на члена Совѣта и Правленія профессора В. Пѣвницкаго, а составленіе рѣчи поручить доценту Академіи В. Завитневичу, которому и объявить объ этомъ съ поясненіемъ, что онъ какъ тему, которую избересть пинѣ для своей рѣчи, такъ и самую рѣчь, когда будетъ готова, заблаговременно должеть представить Ректору Академіи.



**ХІІ.** Сданное Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ 26 января 1861 года въ совѣтъ Академіи на заключеніе отношеніе Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 19 тогоже января за № 328: „Августѣйшій Предсѣдатель Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества, Его Императорское Высочество Великій Князь Сергій Александровичъ, сообщая мнѣ о предполагаемомъ отправленіи, на средство означеннаго общества, ученой экспедиціи въ Святую землю, Петру Аравійскую, Заіорданье, Хауранъ и Сирію, съ приглашеніемъ въ составъ оной, между прочимъ, ординарнаго профессора Кіевской духовной Академіи, Статскаго Совѣтника Олесницкаго, просить увѣдомленія, не встрѣчается-ли какихъ либо препятствій къ участию этого профессора въ упомянутой экспедиціи, при чемъ присовокупляетъ, что эта ученая экспедиція рассчитана на три послѣдовательныхъ года, въ теченіе которыхъ, въ виду мѣстныхъ климатическихъ условий, ей придется заниматься на мѣстѣ въ продолженіе пяти зимнихъ мѣсяцевъ. Увѣдомляя о семъ, имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство не оставить меня Вашимъ отзывомъ по вышеизложенному предмету“.

*Постановлено:* Въ виду той важности, какую можетъ имѣть для предпринятой Православнымъ Палестинскимъ Обществомъ ученой экспедиціи въ Святую Землю участіе въ ней, на ряду съ свѣтскими спеціалистами-археологами, еще и лица, близко стоящаго къ библейско-палестинской археологіи и ко всей вообще богословской наукѣ, Совѣтъ Кіевской духовной Академіи находитъ возможнымъ и полезнымъ допустить намѣченному Палестинскимъ Обществомъ профессору Акиму Олесницкому отпускъ для участія въ экспедиціи, но не на всѣ три года, на которые рассчитана экспедиція, такъ какъ въ такомъ случаѣ пропущенные курсы по преподаваемой профессоромъ Олесницкимъ въ Академіи наукъ не могли бы быть покрыты,—а лишь на одинъ первый годъ, въ который, какъ

заявлено профессоромъ А. Олесницкимъ, по предположенному для экспедиціи плану предполагаются важнѣйшія ея работы собственно въ Палестинѣ и въ мало изслѣдованной въ библейскомъ отношеніи заіорданской области, а именно съ 15 августа сего 1891 г. по 15 августа 1892 года.

**ХІІІ.** Отзывы о представленномъ на степень магистра богословія рукописномъ сочиненіи преподавателя Литовской духовной Семинаріи А. Вышемірскаго: „Таинство крещенія. Историко-догматическое изслѣдованіе“:

а) экстраординарнаго профессора М. Ястребова: „Настоящее сочиненіе г. Вышемірскаго переработано изъ его кандидатскаго, которое въ свое время было найдено мною весьма хорошою диссертацией. Переработка эта состоитъ въ расширеніи темы, а отсюда и самаго объема сочиненія: въ прежнемъ видѣ оно имѣло своимъ предметомъ благодатныя дѣйствія таинства крещенія по ученію откровенія и церкви; теперь же оно представляетъ собою всестороннее раскрытіе откровенно-церковнаго ученія о таинствѣ крещенія.

Изслѣдованіе автора предваряется небольшимъ *введеніемъ*, въ которомъ, въ виду величайшей важности таинства крещенія въ благодатно-христіанской жизни человѣка, а также въ виду существующихъ въ протестантствѣ взглядовъ, неправильно изъясняющихъ и даже отрицающихъ существо таинства крещенія, авторъ поставляетъ себѣ задачу—изложить ученіе о таинствѣ крещенія на основаніи свящ. писанія и свящ. преданія, чтобы этимъ изложеніемъ точно воспроизвести хранимое и утверждаемое церковію истинно апостольское ученіе о таинствѣ „возрожденія“. Въ интересахъ такой задачи онъ предполагаетъ привести въ своемъ сочиненіи возможно большее количество относящихся къ его предмету данныхъ изъ свящ. писанія, отеческихъ твореній и постановленій вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, уяснить ихъ и представить въ связномъ видѣ; при чемъ данныя изъ святоотеческихъ творе-

вій онъ намѣренъ приводить въ строго-хронологическомъ порядкѣ отцевъ и писателей церкви и притомъ за время первыхъ восьми вѣковъ христіанства, хотя въ общихъ чертахъ, но впрочемъ въ дѣльной картинѣ, общааетъ сообщить и послѣдующую исторію ученія о крещеніи до настоящаго времени.

Открывающееся за введеніемъ изслѣдованіе представляетъ собою самое точное исполненіе этихъ обѣщаній. Во главѣ стоитъ изложеніе *откровеннаго ученія о таинствахъ крещеній*, подъ частными рубриками: божественное установленіе таинства крещенія; невидимо-благодатныя его дѣйствія; его неповторяемость; видимая сторона крещенія и лица крещаемыя. Затѣмъ по тѣмъ же рубрикамъ излагается *церковно-отеческое ученіе* а) до вселенскихъ соборовъ: Варнавы, Игнатія Богоносца, Ермы, Іустина мученика, Тертулліана, Кипріана Карфагенскаго, Климента Александрійскаго, Оригена и Постановленій и Правилъ апостольскихъ, б) періода вселенскихъ соборовъ: Аѳанасія Александрійскаго, Ефрема Сирина, Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Іоанна Златоуста, Исидора Пелусіота, Феодорита Кирскаго, Иларія Пуатьерскаго, Амвросія Медіоланскаго, бл. Іеронима, бл. Августина, Евлогія Александрійскаго, Іоанна Дамаскина, соборовъ перваго вселенскаго и помѣстныхъ Лаодикійскаго и Карфагенскаго 413—426 г. Наконецъ, изображается *дальнѣйшая судьба ученія о таинствахъ крещенія*: 1) *на востокъ*, въ православной греко-римской церкви, по ея символическимъ книгамъ—Православному исповѣданію, Посланію восточныхъ патріарховъ и Пространному Катихизису. Сравнивая ученіе православной церкви съ изложеннымъ выше ученіемъ древне-вселенской церкви, авторъ замѣчаетъ, что это сопоставленіе приводитъ изслѣдователя къ глубокому убѣжденію въ полнотѣ, согласіи и полной вѣрности православнаго ученія ученію первоначальному, богопреданному; 2) *на западъ* а) въ католической церкви и б) въ про-

тестантствѣ. Католическое ученіе излагается на основаніи постановленій Тридентскаго собора и Римскаго Католицизма; сопоставляя въ свою очередь это ученіе съ православнымъ, авторъ замѣчаетъ, что римская церковь, не отличаясь отъ православной во взглядѣ на сущность таинства, отличается однако нѣкоторыми второстепенными пунктами, напр. внѣшнимъ образомъ крещенія, произнесеніемъ тайно совершительныхъ словъ и под., и что хотя эти отличія не могутъ быть названы отступленіями первостепенными, однако же они суть во всякомъ случаѣ нововведенія, несогласныя съ ученіемъ и практикой первенствующей церкви. Переходя затѣмъ къ изображенію судьбы ученія о крещеніи въ протестантствѣ, авторъ отмѣчаетъ четыре въ ней фазы: въ символическихъ 'книгахъ лютеранъ крещеніе признается *таинствомъ*, у Цвингли и Кальвина является простымъ, не содержащимъ благодати, но *обязательнымъ* обрядомъ; въ мелкихъ протестантскихъ сектахъ ограничивается мало по малу уже и эта обязательность—у анабаптистовъ или меннонитовъ по отношенію къ *младенцамъ*, а у социніанъ и квакеровъ по отношенію и къ *взрослымъ*. Въ концѣ сочиненія авторъ въ видѣ тезисовъ подводитъ итоги своему изслѣдованію.

Такова внѣшняя логическая архитектура сочиненія г. Вышемирскаго. Надобно сказать, что эта архитектура отличается большою стройностію какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ и возникаетъ по строго и твердо обдуманному плану. Что касается внутреннихъ качествъ сочиненія, то съ этой стороны оно во всѣхъ своихъ частяхъ свидѣтельствуетъ о хорошемъ самостоятельномъ знакомствѣ автора съ первоисточниками. Наиболѣе, по видимому, стѣсняло его изложеніе откровеннаго ученія, потому что сверхъ тѣхъ текстовъ свящ. писанія, которые обыкновенно приводятся въ догматическихъ системахъ, трудно подыскать новые, и авторъ значительно облегчилъ бы себя въ этомъ пунктѣ, если бы ученіе о таинствѣ крещенія излагалъ не по догматическимъ рубрикамъ, а по

порядку новозавѣтныхъ священныхъ книгъ. Но въ пользу автора надобно сказать, что въ этомъ отдѣлѣ у него собрано все, что говорить свящ. писаніе о таинствѣ крещенія,—собрано въ стройномъ очеркѣ и съ сопоставленіемъ, гдѣ нужно, славянскаго текста съ греческимъ. Самою цѣнною частью въ изслѣдованіи автора является изложеніе церковно-отеческаго ученія. Авторъ тщательно изучилъ святоотеческую литературу по подлиннымъ твореніямъ и представилъ изъ нея богатый систематизированный матеріалъ на свою тему; при чемъ вездѣ онъ является хорошимъ знатокомъ языка церковныхъ писателей и приводитъ изъ нихъ выдержки въ прекрасномъ русскомъ изложеніи, за весьма рѣдкими ошибками, которыя легко исправить при печатаніи изслѣдованія. Нѣкоторые церковные писатели приведены у него въ слишкомъ короткомъ изложеніи, которое къ сказанному раньше, по видимому, не прибавляетъ ничего. Но предположивъ держаться строго хронологическаго порядка, не пропуская никого изъ церковныхъ писателей, кто въ своихъ твореніяхъ такъ или иначе говоритъ о таинствѣ крещенія, авторъ въ указанныхъ случаяхъ совершенно правъ: какъ бы кратко ни было изложеніе того или другаго отца, въ ряду другихъ его свидѣтельство имѣетъ величайшее значеніе, показывая, что раскрываемое исторически ученіе проходитъ и чрезъ его творенія. Православное, католическое и протестантское ученіе о крещеніи изложено на основаніи символическихъ книгъ вполнѣ правильно и для цѣлей изслѣдованія въ достаточной полнотѣ; болѣе обширное изложеніе было бы скорѣе недостаткомъ, чѣмъ достоинствомъ сочиненія. Это чувство логической мѣры указываетъ въ авторѣ строгую и привыкшую давать себѣ отчетъ мысль. Наконецъ, сочиненіе автора отличается безукоризненнымъ, вполнѣ соответствующимъ высотѣ изслѣдуемаго предмета, изложеніемъ и строго убѣжденнымъ православнымъ тономъ.

Въ виду этихъ внѣшнихъ и внутреннихъ качествъ своего изслѣдованія г. Вышемирскій, по моему мнѣнію, вполнѣ

заслуживаетъ за свое сочиненіе богословской магистерской степени“.

б) экстраординарнаго профессора П. лашкарева: „Авторъ, какъ онъ самъ это говорить, поставилъ для себя задачею „изложить ученіе о таинствѣ крещенія на основаніи св. писанія и св. преданія, чтобы изложеніемъ этимъ точно воспроизвести хранимое и утверждаемое церковію истинно-апостольское ученіе о таинствѣ возрожденія“. Для выполненія этой задачи онъ „старался привести въ своемъ изслѣдованіи возможно большее количество относящихся къ этому предмету данныхъ изъ св. писанія, отеческихъ твореній и постановлений вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, уяснить эти данныя и представить въ связномъ видѣ“. Но удовлетворительное выполнение своей задачи авторъ затруднилъ для себя тѣмъ, что а) пожелалъ разсматривать ученіе о таинствѣ крещенія по преимуществу въ связи съ ученіемъ объ оправданіи человѣка вообще; б) для изложенія ученія отцевъ принялъ методъ хронологическій въ послѣдовательномъ порядкѣ отцевъ, съ отдѣльнымъ положеніемъ ученія каждаго изъ нихъ; и в) присоединилъ къ своей задачѣ изложеніе, хотя и въ сжатомъ видѣ, ученія о крещеніи церкви римско-католической, евангелическо-лютеранской, реформатской, и другихъ западныхъ сектъ. Пожелавъ разсматривать ученіе о таинствѣ крещенія въ связи съ ученіемъ объ оправданіи человѣка вообще, авторъ установилъ для себя такой узкій уголъ зрѣнія на предметъ, что многіе существенные пункты ученія о таинствѣ прошли для него незамѣченными или не выяснены имъ, какъ слѣдовало бы. Принявъ методъ хронологическій и излагая отдѣльно въ послѣдовательномъ порядкѣ ученіе каждаго изъ отцевъ или писателей церковныхъ, авторъ растянулъ безъ всякой нужды размѣры своего сочиненія, и такъ какъ ученіе каждаго почти послѣдующаго отца было повтореніемъ ученія отцевъ предшествовавшихъ, сдѣлалъ свое изслѣдованіе крайне утомительнымъ для чтенія, вслѣдствіе постоянныхъ повтореній одного

и того же. Наконецъ, прибавивъ къ изложенію православнаго ученія ученіе не только церкви римско-католической, но и Лютера, Цвингли, Кальвина и т. д., изложенное тѣмъ же методомъ, какъ и ученіе отцевъ православныхъ, авторъ почти и вовсе заслонилъ для читателя главный предметъ своего изслѣдованія. При томъ, излишнее для прямой задачи автора занятіе его разными катехизисами, Лютера и его собратій, невыгодно отразилось и на общемъ складѣ воззрѣній и даже выраженій автора. Авторъ, напримѣръ, приурочиваетъ иногда къ ученію отцевъ такіа сужденія о дѣйствительной силѣ крещенія, какъ духовнаго возрожденія, которыя изъ ученія отцевъ непосредственно не вытекаютъ, но неправославные катехизисы значительно напоминаютъ (стр. 101, 140, 269; ср. стр. 470); трактуя о совершающемся чрезъ крещеніе отпущеніи грѣховъ, авторъ почти постоянно различаетъ эти грѣхи на наслѣдственный, или адамовъ, и на „грѣхи дѣятельные“, перевода, очевидно, буквально по лексикону терминъ *delicta actualia* Лютеранскаго Катехизиса (стр. 15, 121, 158, 225 и др.), и т. п. Вообще, по моему мнѣнію, если данное сочиненіе и можетъ быть принято за диссертацию на ученую степень магистра богословія, то лишь по устраненіи въ немъ по крайней мѣрѣ послѣдняго свойства недостатковъ, а лучше—по переложенію его авторомъ“.

По прочтеніи обѣихъ рецензій въ собраніи Совѣта Ректоръ Академіи заявилъ, что, получивъ эти отзывы вмѣстѣ съ сочиненіемъ г. Вышемірскаго, онъ, согласно съ требованіемъ новыхъ правилъ о разсмотрѣніи сочиненій на ученыя степени, ознакомился не только съ рецензіями, но и съ самимъ сочиненіемъ, и склоняется въ пользу выраженнаго вторымъ рецензентомъ мнѣнія о необходимости подвергнуть сочиненіе г. Вышемірскаго исправленію.

*Постановлено:* Сочиненіе преподавателя Литовской духовной Семинаріи А. Вышемірскаго признать въ настоящемъ

видѣ неудовлетворительнымъ для магистерской степени и предоставить автору исправить его согласно указаніямъ, выраженнымъ въ рецензіи профес. П. Лашкарева.

**XIV.** Составленный доцентомъ Киевской духовной Академіи Теодоромъ Орнатскимъ, по порученію Совѣта ея отъ 17 августа 1890 года, критическій отзывъ о печатномъ сочиненіи дворянина А. Орфано: „Въ чемъ должна заключаться истинная вѣра каждаго человѣка (критическій разборъ книги гр. Л. Н. Толстаго „Въ чемъ моя вѣра“?), представленномъ на соисканіе преміи Высокопреосвященнѣйшаго митрополита Макарія:

„Ни одному писателю послѣдняго двадцатипятилѣтія не удалось обратить на себя столь всеобщаго вниманія нашего такъ наз. „интеллигентнаго“ общества, какъ графу Л. Н. Толстому. О немъ говорятъ теперь повсюду и въ обществѣ и въ литературѣ; имя его, какъ выдающагося русскаго писателя, хорошо извѣстно и на западѣ, столь богатою литературою всякаго рода. Такою всеобщою извѣстностію графъ Л. Толстой обязанъ какъ своимъ художественнымъ произведеніямъ, такъ особенно послѣднимъ своимъ произведеніямъ религіозно-нравственнаго и соціологическаго характера, въ которыхъ онъ выступилъ уже не какъ поэтъ, а какъ мыслитель. Произведенія эти хотя по своему научному достоинству стоятъ и не очень высоко, но именно потому, что онъ выступилъ въ нихъ въ качествѣ оригинальнаго мыслителя и даже слѣпаго и рѣшительнаго реформатора и религіи, и нравственности христіанской, и общественно-государственной жизни, они произвели весьма сильное вліяніе на общество и распространились въ немъ, не смотря на цензурное запрещеніе ихъ, а быть можетъ отчасти и по этому самому, въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, а чрезъ нихъ все болѣе и болѣе распространяются и высказанныя въ нихъ идеи и находятъ себѣ самыхъ горячихъ сторонниковъ, готовыхъ провести ихъ въ самую жизнь. Но съ



другой стороны тѣже самыя произведенія графа Л. Толстаго, вскорѣ же послѣ ихъ появленія, вызвали и разнообразныя критическія обсужденія ихъ, которыя продолжаютъ появляться еще и доселѣ на страницахъ свѣтскихъ и духовныхъ журналовъ и въ отдѣльныхъ брошюрахъ. Между этими критическими работами далеко не послѣднее мѣсто занимаетъ и трудъ г. А. Орфано, направленный противъ сочиненія графа „Въ чемъ моя вѣра?“<sup>1)</sup>. Сначала г. Орфано напечаталъ его въ журналѣ Общества любителей духовнаго просвѣщенія за 1886 и 1887 гг. подъ заглавіемъ „Въ чемъ должна заключаться истинная вѣра каждаго человѣка. (Критическій разборъ книги графа Л. Н. Толстаго „Въ чемъ моя вѣра“?), а потомъ издалъ подъ тѣмъ же заглавіемъ отдѣльною книгою и во 2-мъ исправленномъ и дополненномъ изданіи представилъ въ Совѣтъ нашей Академіи на соисканіе преміи Высокопресв. Митрополита Московскаго Макарія.

<sup>1)</sup> Изъ грудовъ другихъ авторовъ укажемъ на слѣдующіе:

1) „Наши новыя философы и богословы“. Графъ Л. Н. Толстой. М. Остроумова (Противъ „Исповѣди“ графа). „Вѣра и Разумъ“, 1885 г., окт., нояб. и дек., 1887, янв., февр. и мартъ.

2) „Религія графа Л. Н. Толстаго“ А. А. Козлова. Философскій Трехмѣсячникъ 1886 г. №№ 1—3.

3) „Л. Н. Толстой, его Исповѣдь и мнимо-новая вѣра“. А. Гусева. Прав. Обзоръ 1886 г., янв. и далѣ. Этотъ трудъ продолжаетъ печататься еще и доселѣ.

4) Бесѣды Высокопр. Никанора.

5) „Л. Н. Толстой въ русской и отчасти иностранной критикѣ“. А. Волкова. Прав. Собесѣдникъ. 1886, май и далѣ.

6) „Объясненіе Мѣ. V, 22, 38—42; VII, 1. Лк. VI, 37 у графа Толстаго. Соллертинскаго. Хр. Чтеніе. 1887, мартъ—апр.

7) „О клятвѣ“. Душеносл. чтеніе. 1886, янв.

8) „О новомъ евангеліи гр. Толстаго“, свящ. Н. Елеонскаго. Чтенія въ общ. люб. дух. просвѣщ. 1887 г., янв.

9) „Справедливъ ли обвиненія, возводимыя графомъ Л. Толстымъ на православную церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“ А. Рождественна. „Вѣра и Разумъ“, 1889 г., янв., февр., мартъ и май

10) Бесѣды архим. Антонія. Церк. Вѣстникъ. 1888, №№ 32, 33, 34, 36 и 37.

Протоколы.

12

Свой трудъ авторъ раздѣлилъ на три части, изъ коихъ въ первой излагается и критически разбирается толкованіе графа Толстаго заповѣдей нагорной проповѣди Иисуса Христа, во второй—его отрицательный взглядъ на догматы православнаго христіанскаго вѣроученія, а въ третьей—нареканія его на Христову Церковь. Это раздѣленіе онъ обосновываетъ (въ предисловіи) на самомъ сочиненіи гр. Толстаго „Въ чемъ моя вѣра?“

Первую часть г. Орфано начинаетъ краткимъ толкованіемъ заповѣдей о блаженствахъ, „содержащихъ“, по его мнѣнію, „цѣлое догматическое ученіе о состояніи людей въ загробной жизни и въ будущемъ вѣкѣ, по усвоеніи ими ученія Господа“ (стр. 2); но при этомъ свое толкованіе онъ ничѣмъ существенно не связываетъ съ дальнѣйшими своими толкованіями и изъясненіями ученія нагорной проповѣди, и не вынуждался къ нему и самимъ графомъ, который лишь вскользь упоминаетъ о заповѣдяхъ о блаженствахъ, и то въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія. Вслѣдъ затѣмъ нашъ авторъ переходитъ къ разъясненію изреченія нашего Спасителя о томъ, что *Онъ пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, а исполнить* (Мѡ. V, 17). Общепринятое толкованіе этого изреченія въ томъ смыслѣ, что ветхозавѣтный законъ, заключенный въ свѣщ. библейскихъ книгахъ, дѣйствительно не нарушенъ, а исполненъ Иисусомъ Христомъ, кажется графу Л. Толстому совершенно неправильнымъ во 1-хъ потому, что

11) „Нравственная философія гр. Л. Н. Толстаго“ кн. Д. Цертелева. Москва, 1889 г.

12) Его же „Ученіе гр. Л. Н. Толстаго о жизни“. Русское Обзорѣніе 1890. іюль

13) „Нравственное ученіе гр. Л. Н. Толстаго и его новѣйшіе критики“. И. Астафьева. Вопросы философіи и психологіи. 1890, кн. 4.

14) „Нравственная философія гр. Л. Толстаго“. Волинскаго. Вопросы филос. и психол. 1890. кн. 5.

15) Письма о книгѣ гр. Л. Н. Толстаго „О жизни“. А. Коллова. Тамъ же кн. 5.

самъ Иисусъ Христосъ подѣ закономъ или пророками разумѣлъ-де здѣсь не писанный законъ, а законъ *вѣчный*; когда же Онъ говорилъ о писанномъ законѣ, то обыкновенно выражался: „законъ и пророки“, какъ напр. у Луки XVI, 16, или: „*вашъ* законъ“ (Иоан. VIII, 17); во 2-хъ потому, что „и у древнихъ евреевъ: у пророковъ, у Исаи вплоть до Ездры“ слово „законъ“ — *тора* — всегда употреблялось будтобы лишь въ смыслѣ вѣчнаго, а не писаннаго закона, и въ 3-хъ потому еще, что съ точки зрѣнія указаннаго толкованія ученіе І. Христа не было бы новымъ ученіемъ о жизни, тогда какъ на самомъ дѣлѣ оно совершенно новое ученіе, прямо противоположное ученію писаннаго ветхозавѣтнаго закона и потому исключющее его. Изъ этихъ трехъ оснований г. Орфано обратилъ преимущественное вниманіе лишь на первое и цѣлымъ рядомъ данныхъ, заимствованныхъ изъ евангелія, и основанныхъ на немъ соображеній разоблачилъ всю его несостоятельность; на второе же основаніе, указанное графомъ, онъ совсѣмъ не обратилъ никакого вниманія, вѣроятно потому, что у самого графа оно высказано совершенно голословно; наконецъ относительно третьяго основанія онъ ограничился лишь немногими и не выполнѣ мѣткими замѣчаніями.

Далѣе (2 гл.) г. Орфано критикуетъ толкованія графа заповѣдей Спасителя о гнѣвѣ, разводѣ, клятвѣ, непротивленіи злему и любви ко врагамъ. О всѣхъ этихъ заповѣдяхъ онъ дѣлаетъ то общее замѣчаніе, что ни одною изъ нихъ ветхозавѣтный законъ не упраздняется, а только восполняется, тогда какъ, по мнѣнію графа, каждая изъ нихъ прямо исключаетъ соотвѣтственную ей заповѣдь закона. Въ частности, что касается заповѣди о гнѣвѣ, высказанной Иисусомъ Христомъ въ словахъ: „всякій, гнѣвающійся (*ὀργιζόμενος*) на брата своего *напрасно* (*εἰς ἧ*), повиненъ суду“ и т. д. (Мѡ. V, 22—26), то, по толкованію графа Л. Толстаго, ея *безусловно* запрещается всякій вообще гнѣвъ на ближняго, и эту мысль онъ

основывается на томъ, что слово „напрасно“ (εἰκῆ), поставленное въ текстѣ и будтобы „нарушающее весь смыслъ учения Христа“, есть лишь позднѣйшая вставка (V в.) и что въ большинствѣ списковъ евангелій (въ томъ числѣ и въ Тишendorфовомъ, самомъ древнемъ) и цитатъ отцовъ его совсѣмъ нѣтъ (стр. 69). Это голословное утвержденіе графа Толстаго принимаетъ и г. Орфано. „Справедливо, говоритъ онъ, что этого слова („напрасно“) нѣтъ во многихъ спискахъ евангелія, и есть нѣкоторое основаніе полагать, что оно привнесено переписчиками впоследствии“ (стр. 28). За то тѣмъ рѣшительнѣе онъ возстаетъ противъ той мысли графа толкованія, будто слово „напрасно“ нарушаетъ весь смыслъ учения І. Христа, будто оно противно духу евангелія. Напротивъ, евангеліе говоритъ намъ, что самъ Господь нашъ І. Христосъ не разъ воспламенялся гнѣвомъ противъ жестокосердыхъ и лицемѣрныхъ фарисеевъ (Мрк. III, 5), а Его гнѣвъ, конечно, не могъ быть напраснымъ. Это былъ гнѣвъ, вытекавшій не изъ ненависти и злобы или изъ какого-либо другаго столь-же низкаго эгоистическаго чувства, а изъ любви къ правдѣ Божіей и ревности по Богѣ, и былъ соединенъ съ состраданіемъ по отношенію къ тѣмъ лицамъ, которыя вызвали его своими недобрыми дѣйствіями и своими нечистыми внутренними состояніями. Такой гнѣвъ разумѣлъ и апостоль Павелъ, когда сказалъ: „гнѣвайтесь, и не согрѣшайте“ (Ефес. IV, 26); о немъ же говорятъ и св. отцы церкви (напр. І. Златоустъ), какъ о гнѣвѣ дозволительномъ. Но напрасно, вмѣстѣ съ этимъ, г. Орфано не обратилъ никакого вниманія и на самое слово ὀργίζμενος, съ которымъ въ изреченіи І. Христа соединено слово εἰκῆ, въ качествѣ его опредѣлительнаго; еслибы онъ сдѣлалъ это и попытался указать коренное значеніе слова ὀργίζμενος, то нашелъ-бы, что это слово означаетъ вообще напряженное состояніе, происходящее отъ избытка еще не обнаружившихся молодыхъ силъ и могущее склонить субъектъ и на сторону зла, и на сторону добра.

Слѣдовательно и человекъ, находящійся въ состояніи простаго ὁρῶν или—что тоже—ὁρῶμενος за одно это свое состояніе не заслуживалъ бы ни суда, ни одобренія; только въ томъ случаѣ онъ заслуживалъ бы судъ, когда бы онъ былъ ὁρῶμενος εἰκῇ, т. е. когда бы въ этомъ своемъ состояніи не руководился умомъ и добрыми чувствами, поддавался бы страстямъ. И вотъ почему, если бы слово εἰκῇ не встрѣчалось даже и въ большинствѣ евангельскихъ списковъ и цитатъ св. отцевъ (какъ это утверждаетъ графъ Л. Толстой), и тогда мы имѣли бы полное право предполагать, что оно—слово самого Спасителя и, стало быть, должно было находиться и въ самыхъ первыхъ евангельскихъ спискахъ. Но дѣло въ томъ, что самое утвержденіе графа Толстаго невѣрно, и г. Орфано сдѣлалъ неудачно, что поспѣшилъ согласиться съ нимъ. Ни о какомъ большинствѣ не можетъ быть и рѣчи. У самого Грисбаха, съ которымъ справлялся графъ Толстой, большинство евангельскихъ списковъ оказывается вовсе не на сторонѣ тѣхъ списковъ, въ которыхъ εἰκῇ не значится, а на сторонѣ тѣхъ, въ которыхъ оно находится. Тоже самое и у Бенглія (*Apparatus criticus ad Nov. Testam., ed secunda, 1763, p. 98*). Въ святоотеческихъ же писаніяхъ перевѣсь на положительной сторонѣ еще больше: цитаты съ εἰκῇ мы встрѣчаемъ у Иринея, Кипріяна, Евсевія, Василия В., Іоанна Злат., Григорія Нисскаго, Кирилла іерус., Исидора Пелусіота и многихъ другихъ. Правда, что касается Іоанна Златоустаго, то и г. Орфано замѣчаетъ о немъ, что слово εἰκῇ у него не опущено, и что надо полагать, что этотъ св. отецъ пользовался евангельскими списками 2-го или даже 1-го вѣка; но это замѣчаніе, вѣрное само по себѣ, у нашего автора стоитъ въ противорѣчіи,—особенно по второй предположительной мысли,—съ сдѣланной имъ же самимъ уступкой графу Толстому касательно того, что εἰκῇ есть *позднѣйшая вставка* (V в.). уступкой тѣмъ болѣе поспѣшной, что ему должно быть хорошо извѣстно, что довѣрять Льву Никол. на слово нельзя,

Въ смыслѣ безусловнаго запрещенія графъ .І. Толстой понимаетъ и слѣдующую заповѣдь Иисуса Христа о разводѣ (Мѡ. V, 32). Никто, конечно, не станетъ отрицать, что по идеѣ бракъ долженъ быть дѣйствительно нерасторжимымъ, и это ясно высказалъ и самъ Спаситель („что Богъ сочеталъ, того человекъ да не разлучаетъ“, Марк. X, 9; Мѡ. XIX, 6.), но Онъ же сдѣлалъ и ограниченіе, выраженное въ словахъ: „*кромѣ вины прелюбодѣянiя*“ (Мѡ. V, 32; XIX, 9). Въ своемъ толкованіи графъ относитъ эти слова не къ женѣ, а къ подлежащему предложенія, т. е. къ мужу, и сообразно этому все изреченіе Иисуса Христа видоизмѣняетъ такъ: „кто разводится съ женою, тотъ, кромѣ того, что самъ виновенъ въ распутствѣ (порочіи), подаетъ поводъ и женѣ прелюбодѣйствовать“ (стр. 76-я въ соч. „Въ чемъ моя вѣра“). Въ доказательство такого толкованія онъ приводитъ два основанія: одно грамматическое, а другое филологическое. Но оба эти основанія настолько однако слабы, что они нисколько не могутъ поколебать общепринятаго толкованія, и нашъ авторъ доказалъ это съ полною убѣдительностію, такъ, что въ этомъ пунктѣ критики его ни въ чемъ нельзя упрекнуть.

Въ томъ же смыслѣ безусловнаго запрещенія графъ Толстой понимаетъ и заповѣдь о клятвѣ (Мѡ. V, 33—37), причемъ подъ клятвой разумѣетъ и присягу. И, по видимому, онъ вполне правъ. Самъ критикъ его г. Орфано приводитъ два мѣста изъ Бесѣдъ Іоанна Златоустаго, гдѣ этотъ св. отецъ столь же рѣшительно, какъ и графъ Толстой, говоритъ о непозволительности клятвы, особенно клятвы предъ престоломъ и евангеліемъ. Все, что г. Орфано счелъ нужнымъ сказать противъ графа по поводу его пониманія заповѣди о клятвѣ, ограничивается лишь двумя замѣчаніями, раскрытыми, впрочемъ, очень обстоятельно: во 1-хъ тѣмъ, что эта заповѣдь не стоитъ, какъ думаетъ графъ, въ исключющей противоположности къ ветхозавѣтной заповѣди о нарушеніи клятвы, и во 2-хъ тѣмъ, что отступленіе отъ ея безусловнаго требованія,

т. е. другими словами—допущеніе клятвы и присяги не стоитъ въ противорѣчїи съ духомъ Христова ученія. Духъ этого ученія состоитъ, говоритъ авторъ, въ любви къ Богу и ближне-му, „не позволяющей не только соблазнять одного изъ малыхъ сихъ, но повелѣвающей и душу свою положить за нихъ, и ради этой любви, ради мира и спокойствія жизни ближнихъ истинный христіанинъ можетъ допускать и нѣкоторыя отступленія отъ безусловнаго исполненія заповѣдей Господа въ жизни внѣцерковной, внѣшней (стр. 46), слѣдоват. можетъ допускать и присягу, коль скоро „она необходима для безопасной, мирной и спокойной жизни людей“ (стр. 43). Но вѣдь присяга или клятва стоитъ, по видимому, въ такомъ рѣзкомъ противорѣчїи съ прямою заповѣдію Спасителя—*„не клянитесь вовсе“* (ἅλως), что для оправданія ея законности едвали можетъ быть признано достаточнымъ указанное авторомъ основаніе. Ему слѣдовало бы поискать и другихъ основаній, тѣмъ болѣе, что предметъ, о которомъ идетъ рѣчь, слишкомъ важенъ въ общественно-государственномъ отношеніи, чтобы относительно него оставалось какое-либо сомнѣніе или неопредѣленность. Напрасно онъ не обратилъ никакого вниманія на тѣ примѣры клятвы, какіе отмѣчены въ евангеліи и посланіяхъ ап. Павла. Извѣстно, что когда первосвященникъ обратился къ Иисусу Христу съ клятвенными словами: *„заклинаю Тебя Богомъ живымъ...“*, то Онъ отвѣтилъ: *„ты рекъ еси“*, т. е. сказалъ справедливо, и этимъ допустилъ самую клятву, такъ какъ у евреевъ лицо, отъ котораго требовалось клятвенное завѣреніе, само не произносило клятвенной формулы, а только усвояло и подтверждало ее послѣ произнесенія ея судьей. Этотъ примѣръ долженъ имѣть для насъ тѣмъ большую цѣнность, что имъ не только оправдывается употребленіе клятвы, но опредѣляется и то, въ какихъ случаяхъ она должна имѣть мѣсто. Не разъ призывалъ Бога въ подтвержденіе своихъ словъ и апостолъ Павелъ (Римл. 1, 9; 2 Кор. I, 18. 23; Галат. 1, 20; Филип. 1, 8), и кромѣ того въ посланіи къ евреямъ замѣтилъ вообще, что *клятвою заканчивается всякій споръ* (VI, 16). Но такъ

какъ ни Иисусъ Христосъ не могъ противорѣчить Себѣ самому, ни апостолъ Павелъ—ученію своего Господа, то, стало быть, и заповѣдь „*μή ὁμολογῆτε ἑλως*“ нельзя ужъ понимать въ томъ безусловномъ смыслѣ, какой усваиваетъ ей графъ Л. Толстой. Скорѣе она можетъ быть понята, какъ запрещеніе клятвы лишь въ обыкновенныхъ житейскихъ разговорахъ и отношеніяхъ, въ которыхъ такъ нерѣдко злоупотребляютъ именемъ Божиимъ,—при чемъ слово „*ἑλως*“ пужно будетъ перевести уже не словомъ „вовсе“ или „совершенно“, а словомъ „вообще“, въ каковомъ значеніи оно дѣйствительно и употребляется иногда и у классическихъ писателей. При такомъ пониманіи смыслъ заповѣди І. Христа относительно клятвы будетъ слѣдующій: *вообще* не клянись ни прямо именемъ Божиимъ, ни другими предметами, имѣющими отношеніе къ этому имени. Но когда о чемъ-либо говорится *вообще*, всегда при этомъ имѣются въ виду и исключительныя обстоятельства, къ которымъ общее правило не примѣняется. Такъ дѣйствительно и понимаютъ заповѣдь о клятвѣ нѣкоторые толкователи. Если же пониманіе это казалось г. Орфану недостаточнымъ, все же и въ такомъ случаѣ онъ долженъ былъ обратить вниманіе на вышеуказанные примѣры клятвы Иисуса Христа и Его апостола и попытаться примирить ихъ съ Христовою заповѣдію о клятвѣ, и это тѣмъ болѣе онъ долженъ былъ сдѣлать, что и графъ Л. Толстой отмѣтилъ указанные примѣры, но только не придалъ имъ никакого значенія.

Гораздо долѣе и съ большимъ вниманіемъ нашъ авторъ останавливается на слѣдующей заповѣди І. Христа, выраженной въ 38—42 ст. V Мѡ. Это именно та заповѣдь, которая, по словамъ графа, послѣ того, какъ онъ понялъ ее „прямо и просто, освѣтила ему все остальное ученіе Христа не только въ нагорной проповѣди, но и во всѣхъ евангеліяхъ“ („Въ чемъ моя вѣра“, стр. 14) и которая радикально измѣнила все его прежнее міровоззрѣніе, такъ что все то, что прежде казалось ему хорошимъ и высокимъ, теперь стало дурнымъ и низкимъ въ его глазахъ и наоборотъ все то, что казалось дур-



нымъ и низкимъ, стало хорошимъ и высокимъ (стр. 223). „Центръ тяжести въ этой заповѣди заключается, по нему, въ положеніи „не противься злу“—положеніи, рѣшительно исключающемъ ветхозавѣтную заповѣдь „око за око, зубъ за зубъ“; все же послѣдующее (высказанное въ дальнѣйшихъ стихахъ) есть только разъясненіе этого положенія“ (стр. 13). Въ противоположность графу Толстому, г. Орфано утверждаетъ а) что заповѣдь Спасителя о злонепротивленіи не исключаетъ ветхоз. заповѣди о справедливомъ возмездіи, а только превышаетъ и дополняетъ ее, подобно тому какъ милосердіе превышаетъ справедливость (стр. 51); б) что она хотя и имѣетъ „несомнѣнное и безусловное значеніе для лица, исполняющаго ее, и для того, по отношенію къ которому она исполняется“, но такъ какъ она есть „законъ субъективный, а не объективный, т. е. не полагается извнѣ, какъ кодексъ (?), а должна быть воспринята свободно, какъ внутреннее настроеніе“; то на ней и нельзя поэтому „установить государственнй, общественнй и даже семейнй строй“ (жизни) и в) что наконецъ она должна быть понимаема не въ отдѣльности, а только „въ связи съ ученіемъ Господа о любви къ ближнимъ и къ врагамъ, безъ котораго она не имѣетъ никакого значенія, ни даже смысла“ (?). Изъ этихъ трехъ положеній, противопоставленныхъ графу, авторъ въ достаточной мѣрѣ обосновалъ и развилъ однако только первое и послѣднее. Что же касается втораго положенія, направленнаго, очевидно, противъ той мысли графа Толстаго, что заповѣдію о злонепротивленіи будтобы исключаются, какъ несогласныя съ Христовымъ ученіемъ, такія явленія общественно-государственной жизни, какъ суды, войны, право собственности и т. п., то оно, хотя и вѣрно само по себѣ, не выясняетъ однако, по крайней мѣрѣ, не выясняетъ въ достаточной степени того, *почему же* именно указанная заповѣдь Иисуса Христа, имѣющая, по словамъ автора, въ качествѣ субъективнаго закона, *ебзусловное* значеніе какъ для лица, исполняющаго ее, такъ и

для того, по отношенію къ которому она исполняется, не можетъ и не должна въ тоже время касаться и внѣшнихъ отношеній общественно-государственной жизни? Для того, чтобы выяснитъ и доказать эту мысль, недостаточно было сказать, что „на одномъ состояніи души каждаго нельзя устанавливать государственный, общественный и даже семейный строй“ (жизни); что „эти состоянія безконечно различны, и именно тѣ настроенія духа, которыя способны исполнять (?) законъ непротівленія злему, чрезвычайно рѣдки“ (стр. 43—50); что безъ внѣшнихъ „предупреждающихъ и пресѣкающихъ злые настроенія и поступки законовъ“ все низвертилось бы и что наконецъ и Самъ І. Христосъ не упразднилъ этихъ законовъ, что видно изъ того, что Онъ угрожалъ наказаніемъ за злые поступки и даже за порочные помыслы,— а нужно было войти въ подробное и обстоятельное разсмотрѣніе всей заповѣди Іисуса Христа, выраженной въ 38—42 ст. V Мѡ.; нужно было показать и объяснить, что или кто разумѣется здѣсь подъ τὸ πονηρὸν: зло ли въ отвлеченномъ смыслѣ, или злой человѣкъ? и если бы оказалось, что нельзя разумѣть ни то, ни другое,—первое потому, что рѣшительно не возможно указать такого религіозно-нравственнаго зла, по отношенію къ которому христіанство не требовало бы отъ каждаго христіанина посильнаго противодѣйствія добрыми средствами и въ предѣлахъ пріобрѣтеннаго имъ права, а второе потому, что къ категоріи *злаго человека* хотя и можно было бы отнести *ударяющаго по щекѣ*, но едва ли возможно безусловно отнести тѣхъ лицъ, на которыхъ Спаситель указалъ въ ст. 41 и 42—: то нельзя ли было въ такомъ случаѣ дат. τὸ πονηρὸν перевести творительнымъ падежемъ, при чемъ смыслъ заповѣди оказался бы вполне соотвѣтствующимъ духу всего Христова ученія и прямому изреченію апостола Павла, почти буквально сходному съ изрѣченіемъ самой заповѣди: „не воздавайте зломъ за зло“ (Римл. XII, 17), и вмѣстѣ съ тѣмъ само собою устранялись бы и всѣ тѣ отрицательные выводы относительно судовъ, войнъ, права собственности, какіе

графъ Л. Толстой дѣлаетъ изъ Христовой заповѣди? Если бы г. Орфано потрудился сдѣлать все это, тогда его всесторонне обоснованное объясненіе разсматриваемой заповѣди съ гораздо большимъ успѣхомъ могло-бы быть противопоставлено графову объясненію ея.

Въ тѣсной связи съ заповѣдію о злонепротивленіи стоитъ и слѣдующая за нею заповѣдь І. Христа о любви ко врагамъ (V, 44). По толкованію графа Толстаго, эту заповѣдію повелѣвается вовсе не любовь къ *личнымъ* врагамъ, ибо „любить врага (личнаго) не возможно, а только,—чтобы мы не дѣлали никакого различія между своимъ народомъ и чужимъ, чтобы одинаково любили и соотечественниковъ, и иноплеменниковъ; и какъ на самое твердое основаніе для такого толкованія Левъ Ник. указываетъ на то, что въ свящ. Писаніи слово *врагъ* „почти всегда“ употребляется въ смыслѣ лишь народнаго, а не личнаго врага, а слово *ближній* въ смыслѣ лишь соплеменника, земляка. Это основаніе принимаетъ и г. Орфано; но съ тѣмъ вмѣстѣ, въ противоположность графу Толстому, онъ утверждаетъ, что въ данномъ случаѣ въ словахъ Спасителя о любви къ врагамъ разумѣется не иная какая любовь, а именно любовь къ *личнымъ* врагамъ, все равно къ какой бы націи они ни принадлежали. Въ пользу этого говоритъ и контекстъ рѣчи, и духъ Христова ученія, и святоотеческія толкованія. Конечно, такъ. Но все-же напрасно нашъ авторъ поторопился согласиться и съ вышеуказаннымъ основаніемъ графа. Въ свящ. Писаніи слово *врагъ* далеко не всегда, напротивъ лишь въ рѣдкихъ случаяхъ употребляется въ смыслѣ общаго или національнаго врага, а въ евангеліяхъ, на которыя собственно графъ и ссылается, оно едвали гдѣ и употребляется въ этомъ смыслѣ, и всѣ тѣ цитаты, на какія графъ указываетъ изъ евангелій, нисколько не подтверждаютъ его мысли. Точно также и слово *ближній* въ Писаніи, даже ветхаго завѣта, не всегда употребляется въ смыслѣ только соплеменника, напр. во II, 2 Исх. *ближнимъ* еврея названъ не единоплеменникъ, а египтянинъ.

Всего долѣе г. Орфано останавливается на разборѣ толкованія графа словъ Спасителя о неосужденіи (Мѡ. III, 1). Этому разбору онъ посвятилъ цѣлую главу (3-ю). Здѣсь онъ съ полною обстоятельностью раскрываетъ всю искусственность и несостоятельность графова толкованія. Въ словахъ Спасителя „не судите, да не судимы будете“ (Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε) должно разумѣть, говорить г. Орфано, не запрещеніе и отрицаніе судовъ и правосудія, какъ думаетъ Левъ Ник., а запрещеніе только личнаго осужденія ближнихъ, пересудовъ; и всѣ тѣ основанія, какія графъ приводитъ въ пользу своего толкованія, при безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу, оказываются слабыми и невѣрными. Такъ не вѣрно прежде всего то, будто глаголь κρίνω, употребленный евангелистомъ Матѡемъ, въ свящ. Писаніи *всего чаще* употребляется не въ значеніи простаго осужденія, а въ значеніи осужденія по суду; не совсѣмъ вѣрно и то, будто глаголь καταδικάζω, присоединенный къ κρίνω св. Лукой въ параллельномъ стихѣ (VI, 37), *никогда* въ томъ же свящ. Писаніи не употребляется въ значеніи осужденія ближняго не по суду, а всегда лишь въ значеніи судебного осужденія или приговора; по крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ, именно въ 4 ст. XII гл. Мѡ. онъ употребленъ въ значеніи простаго осужденія; не вѣрно наконецъ и то, будто не только самъ Иисусъ Христосъ, но и Его апостолы отрицали суды, какъ это видно будто-бы изъ посл. Іакова (IV, 11; II, 4. 13) и изъ посл. ап. Павла (Римл. II, 1—3). Оба приведенныя мѣста, при сопоставленіи ихъ съ другими мѣстами апостольскихъ посланій, рѣшительно не подтверждаютъ толкованія графа Л. Толстаго. Одно лишь г. Орфано оставилъ безо всякаго вниманія, это—то утвержденіе графа Толстаго, будто и все христіанство до Константина Великаго не иначе смотрѣло на суды, какъ на зло, и будто только съ V в. слова Спасителя о неосужденіи стали понимать и толковать въ смыслѣ личнаго осужденія ближняго; автору слѣ-

довало провѣрить это утвержденіе, и тогда онъ наполь бы, что и оно далеко не можетъ быть оправдано.—

Вторая и самая обширная часть сочиненія г. Орфано посвящена изложенію и критикѣ отрицательнаго взгляда графа Толстаго на христіанскіе догматы, вмѣстѣ съ положительнымъ изложеніемъ и раскрытіемъ ихъ. Слѣдуетъ напередъ замѣтить, что въ своемъ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“ графъ не рассматриваетъ и не разбираетъ ихъ по существу, а говоритъ о нихъ лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, да и это оказалось ему нужнымъ только для рѣшенія слѣдующаго вопроса, поставленнаго имъ послѣ истолкованія, или точнѣе, перетолкованія заповѣдей Иисуса Христа: „отъ чего люди не исполняютъ того, что Христосъ сказалъ имъ“ въ своихъ заповѣдяхъ, и не только не исполняютъ, но даже весь строй своей общественно-государственной жизни основали на иныхъ началахъ, противныхъ Христову ученію? (стр. 99). Причина этого заключается, говоритъ графъ, въ ложномъ представленіи о томъ, „что есть то, чего нѣтъ, и нѣтъ того, чтó есть“, а это ложное представленіе и есть не что иное, какъ „догматическая христіанская вѣра“ (101 стр.). Опредѣливъ затѣмъ вѣру, какъ „признаніе существующимъ того, чтó только кажется таковымъ“ и признавъ это опредѣленіе вѣры апостольскимъ (Евр. XI, 1), раздѣляемымъ и всѣми вѣрующими, Левъ Ник. вслѣдъ за этимъ и излагаетъ кратко и въ искаженномъ видѣ христіанскіе догматы о міротвореніи, грѣхопадении и искупленіи. Между тѣмъ г. Орфано оставилъ безъ всякаго вниманія указанную логическую связь рѣчи графа Толстаго о христіанскихъ догматахъ съ тѣмъ, чтó имъ было сказано доселѣ о нравственномъ ученіи Иисуса Христа, и сдѣлавъ лишь нѣсколько краткихъ критическихъ замѣчаній по поводу графова опредѣленія христіанской вѣры, прямо приступаетъ къ положительному и подробному изложенію христіанскихъ догматовъ, и только изрѣдка, по поводу нѣкоторыхъ текстовъ и мыслей, приводитъ выдержки изъ рукописнаго сочиненія графа Толстаго „Критика

христiанскаго богословiя“. Самое изложенiе начинается у него не съ догмата о мiротворенiи, а съ догмата о св. Троицѣ, о которомъ графъ въ сочиненiи „Въ чемъ моя вѣра“ прямо ничего не говоритъ, хотя, разумѣется, и отрицаетъ его; догматъ этотъ излагается авторомъ на основанiи однихъ евангелiй и преимущественно изреченiй самаго Иисуса Христа (93 — 111 стр.). Слѣдующiе затѣмъ догматы — о творенiи мiра и чело-вѣка, о грѣхопадении ангеловъ и первыхъ людей излагаются на основанiи всего уже Писанiя, какъ ветхаго, такъ и новаго завѣтовъ, при чемъ догматъ о мiротворенiи, а отчасти и догматъ о грѣхопадении, какъ причинѣ происхожденiя зла, объясняется еще и путемъ раціональнымъ (113—143 стр.). Что касается наконецъ догмата объ искупленiи, то о немъ г. Орфано говоритъ особенно подробно. Изложенiе его онъ начинаетъ съ мессiанскихъ пророчествъ (144 — 165 стран.), изъ коихъ, впрочемъ, приводятся только тѣ, которыя лишь имѣютъ наиболѣе близкое отношенiе къ искупленiю и Искупителю, а именно: пророчество Малахи объ *Ангелѣ завѣта* (III, I), пророчества Иеремiи объ установленiи *новаго завѣта* (Иер. XXXI, 31—34; сопост. XXXIII, 14—18; Ис. XLIX, 6. 8—9; XLII, 6), пророчество Исаи о *страждущемъ за грѣхи людей Отрокѣ* (Ис. LIII, 1—8) и наконецъ пророчества о божескомъ достоинствѣ Мессiи (ис. CIX, 1—3; ис. II, 7; Мих. V, 2; псал. XLIV, 7 — 8; Ис. IX, 6). Далѣе, на основанiи евангелiй и апостольскихъ посланiй раскрывается и доказывается та мысль, а) что Иисусъ, родившiйся отъ Дѣвы Марiи, есть дѣйстви-тельно Христосъ — Мессiя, предвозвѣщенный ветхозавѣтными пророками (165 — 168 стран.); б) что въ Лицѣ Его соединились навсегда въ вѣпосгасное единство божеское и чело-вѣческое естества,—при чемъ раздѣльно доказывается какъ божество Иисуса Христа [о чемъ, впрочемъ, авторъ говоритъ и выше, при изложенiи догмата о св. Троицѣ], такъ и чело-вѣ-ское достоинство Его [послѣднее доказывается особенно тѣмъ, что самъ Иисусъ Христосъ многократно называлъ себя „Сы-номъ чело-вѣческимъ“ (168 — 196 стр.) и в) что Онъ истинно

совершилъ спасеніе всего человѣческаго рода тѣмъ, во 1-хъ, что, какъ *Пророкъ*, возвѣстилъ людямъ безусловную истину, осуществилъ ее своею святою жизнію и затѣмъ ниспосланіемъ „на своихъ апостоловъ и ихъ преемственно рукополагаемыхъ преемниковъ Духа истины“ и установленіемъ таинствъ, подающихъ благодатную силу, даровалъ „и всѣмъ людямъ“, вѣрующимъ въ Него, „средства осуществлять въ себѣ откровенную истину или достигать богоподобія (святости), долженствующаго, по соединеніи воскресенныхъ (?) душъ ихъ съ ихъ воскресенными же тѣлами, сдѣлать людей въ жизни вѣчной истинными сынами Божиими по благодати и друзьями, братьями и сонаслѣдниками Христу и Богу ихъ“ (203 стр.); во 2-хъ, тѣмъ, что какъ *Первосвященникъ* Онъ добровольно принесъ Себя самаго въ искупительную жертву своимъ воплощеніемъ, жизнію, страданіемъ и крестною смертію (207—214 стр.),—и въ 3-хъ тѣмъ, что какъ *Царь* всего видимаго и невидимаго, Онъ препобѣдилъ смерть, воскреснувъ изъ мертвыхъ и даровавъ тѣмъ залогъ и всеобщаго воскресенія, восторжествовалъ надъ адомъ и вознесся на небо съ воспринятымъ Имъ человѣческимъ естествомъ, возсѣвъ одесную Бога Отца, т. е. и по человѣчеству воспринявъ Божеское всемогущество и славу, которыя Онъ, какъ Единородный Сынъ Божій, имѣлъ прежде бытія міра. Раскрывая частице послѣднее положеніе (о царскомъ служеніи Іисуса Христа), г. Орфано останавливаетъ свое вниманіе исключительно на доказательствахъ истинности воскресенія нашего Господа изъ мертвыхъ и стоящаго въ тѣсной съ нимъ связи всеобщаго воскресенія мертвыхъ, такъ какъ и самъ графъ Толстой остановился съ своимъ отрицаніемъ только на этой одной истинѣ. Онъ отрицаетъ ее потому во 1-хъ, что будто Іисусъ Христосъ „никогда и нигдѣ“ не говорилъ ни о своемъ собственномъ личномъ воскресеніи (129 стр.), ни о всеобщемъ личномъ воскресеніи людей, и во 2-хъ потому, что будто у евреевъ, равно какъ и у грековъ до христіанскихъ, не существовало даже и самаго слова, означающаго плотское

воскресеніе изъ мертвыхъ, такъ какъ у нихъ не было и идеи о немъ и вообще идеи личнаго безсмертія; еврейское же слово *שׁוּב*, равно какъ и соотвѣтствующія ему греческія *ἀνίστημι* и *ἐγείρω*, встрѣчающіяся въ евангельскихъ изреченіяхъ и переводимыя христіанскими толкователями словомъ „воскреснуть“, означаютъ будто бы нѣчто совсѣмъ иное: *ἀνίστημι* значитъ *возстановить*, а *ἐγείρω*—*будить*, въ медіумѣ—*„проснуться“*. Оба эти основанія нашъ авторъ разобралъ очень подробно и обстоятельно: онъ привелъ громадное количество свидѣтельствъ изъ св. Писанія, несомнѣнно подтверждающихъ и истину личнаго Христова воскресенія, и истину всеобщаго воскресенія мертвыхъ. Единственно, на что онъ не обратилъ никакого вниманія, это—та мысль графа Толстаго, будто у евреевъ до христіанскихъ совсѣмъ не было даже и идеи воскресенія и личнаго безсмертія вообще. Между тѣмъ эта мысль совершенно невѣрная. Въ свящ. книгахъ ветхаго завета есть множество мѣстъ, въ которыхъ болѣе или менѣе ясно высказывается вѣра ветхозавѣтныхъ евреевъ въ личное безсмертіе души и даже въ воскресеніе мертвыхъ, и нашему автору стоило бы небольшого труда привести и объяснить хотя нѣкоторыя изъ нихъ. Впрочемъ, мысль графа Толстаго о мнимомъ отсутствіи у ветхозавѣтныхъ евреевъ вѣры въ личное безсмертіе души и въ воскресеніе мертвыхъ—мысль второстепенная, а потому оставленіе ея г-номъ Орфано безъ критическаго разбора не составляетъ существеннаго недостатка.—

Въ третьей и послѣдней части сочиненія излагается и критически разбирается взглядъ графа .Л. Толстаго на Церковь Христову и ея отношеніе къ государству, высказанный имъ главнымъ образомъ въ его небольшой рукописной брошюрѣ „Церковь и государство“, а отчасти и въ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“. Сущность этого взгляда г. Орфано резюмируетъ въ слѣдующихъ четырехъ положеніяхъ: 1) „что слово“ церковь (*ἐκκλησία*) имѣетъ значеніе простаго собранія и только“; 2) „что опредѣленіе церкви, какъ собранія истинно-вѣрую-



щихъ, не имѣть никакого опредѣленнаго смысла“; 3) „что ученіе Христа и евангелія безусловно исключаетъ и осуждаетъ внѣшнее богочитаніе, а въ особенности всякое учительство, и что отклоненіе отъ этихъ основъ началось уже со времени апостоловъ“; 4) „но что все таки, въ первыя времена христіанства, понятіе церкви употреблялось только какъ представленіе о всѣхъ, раздѣляющихъ одинакое вѣрованіе, и какъ доводъ противъ разногласящихъ, и было только понятіемъ, а не дѣломъ (т. е. не фактомъ), а что со времени Константина Великаго и перваго вселенскаго собора оно (это понятіе) стало дѣломъ и дѣломъ обмана, заключающимся въ присвоеніи себѣ одними вѣрующими (пастырями) права учить другихъ (пасомыхъ)“ (247—248 стр.).—Замѣтимъ напередъ, что приведенныя положенія не вполнѣ схватываютъ существенныя черты взгляда графа Толстаго на церковь, да и выражены они не совсѣмъ точно. Взглядъ графа на церковь, насколько онъ высказанъ имъ въ брошюрѣ „Церковь и государство“, лучше можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: 1) Понятіе о церкви, какое обыкновенно дается богословами, это понятіе фантастическое, ни на чемъ не основанное и поражающее, при первоначальномъ изученіи христіанства, своей неожиданностію и даже бесполезной бессмыслицей: оно, какъ и самое слово „церковь“, совершенно *противно* ученію Христа. Ибо въ евангеліяхъ слово: „церковь“ (ἐκκλησία) употребляется только въ значеніи простаго собранія и ни въ какомъ больше. 2) И въ первые три вѣка христіанства съ понятіемъ и словомъ „церковь“ соединялось лишь представленіе о людяхъ, раздѣляющихъ истинное ученіе Христа (т. е. ученіе о непротивленіи злу, о негнѣвливости и т. д.), хотя уже и въ это время началось нѣкоторое отклоненіе отъ основъ этого ученія. 3) Но современни Константина В., объявившаго христіанство государственной религіей, и перваго вселенскаго собора церковь явилась уже какъ фактъ и фактъ обмана: вопреки ученію Христа, *отрицающему* всякія поползновенія на

власть, всякое учительство и всякое внѣшнее богопочтеніе, она стала опредѣляться, какъ такое учрежденіе, въ которомъ есть пастыри и паства, Богомъ установленные, которое содержитъ и преподаетъ истинное ученіе (догматы) и въ которомъ совершается сложное внѣшнее служеніе; между тѣмъ какъ все это—плодъ произвола и своекорыстныхъ измышленій. — Въ этихъ положеніяхъ взглядъ графа Л. Толстаго на церковь, безспорно, выступаетъ гораздо яснѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ въ вышеприведенныхъ положеніяхъ самаго г. Орфано. Не совсѣмъ точная и ясная формулировка положеній у г. Орфано отчасти неблагоприятно отразилась и на критикѣ ихъ, особенно послѣдняго положенія.

Противъ перваго положенія онъ утверждаетъ, а) что церковь обѣтоваль основать и дѣйствительно основаль самъ Господь Іисусъ Христосъ (Мѡ. XVI, 18)<sup>1)</sup> и основаль не въ смыслѣ лишь простаго собранія послѣдователей Своего ученія, а въ смыслѣ особеннаго собранія или общества, члены котораго тѣсно связаны между собой, какъ камни въ зданіи, которое опирается на искренней, живой и непоколебимой вѣрѣ въ своего Основателя, какъ Единороднаго Сына Божія, и во все то, чему Онъ училъ и что заповѣдалъ, и которое свыше одарено свойствомъ не побѣждаться зломъ, слѣдов. обладаетъ святостію, и б) что въ этомъ же самомъ смыслѣ ее понимали и святые апостолы (1 Тим. IV, 15; Ефес. V, 25—27), а за ними отцы и учителя церковные: Игнатій Богоносецъ, Иринеѣ ліонскій, Кипріанъ карфагенскій, Оригенъ и др. Противъ втораго положенія онъ приводитъ опредѣленіе церкви, данное въ Православномъ Христ. Катихизисѣ Митроп. Филарета, и подтверждаетъ это опредѣленіе текстами священ. Писанія (Мѡ. XXVIII, 19 — 20; Лк. X, 16; Іоан. III, 5; VI, 53). Что касается третьяго положенія, то сначала г. Орфано восполняетъ

<sup>1)</sup> Въ этомъ мѣстѣ говорится собственно не о фактическомъ основаніи церкви, а толь о обѣтованіи основать ее.

его довольно длинной выдержкой изъ сочиненія „Въ чемъ моя вѣра“, въ которой говорится, что будто-бы со времени Константина Вел. христіанская церковь не стала уже требовать отъ своихъ членовъ никакихъ поступковъ, и затѣмъ на разборѣ этой послѣдней мысли главнымъ образомъ и останавливается. Противъ нея онъ приводитъ изъ твореній св. отцевъ и учителей церковныхъ (Іоанна Златоустаго, Григорія Божественнаго, Геннадія патріарха константинопольскаго, Исаака Сирина, св. Тихона задонскаго) цѣлый рядъ цитатъ, доказывающихъ необходимость молитвы, поста, милосердія и любви къ ближнимъ и вообще необходимость добрыхъ дѣлъ, и потомъ нѣсколько мѣстъ изъ евангелія относительно того, что молитву и постъ требовалъ и совершалъ и самъ Іисусъ Христосъ, и нѣсколько также изреченій Іисуса Христа, доказывающихъ необходимость учительства въ церкви.—Разбирая наконецъ четвертое положеніе, онъ прежде всего останавливается на объясненіи словъ графа Толстаго, что будто „въ первыя времена христіанства церковь была только *понятіемъ*, а не *дѣломъ*“, и затѣмъ многочисленными цитатами изъ Дѣяній апостольскихъ и изъ посланій (Дѣян. 1, 3; 1, 8—9; 15—26; IV, 6; XIV 18, 23; XI, 5 32—36. 41—47; Ефес. II, 20—22; V, 26—27; IV, 4—5; Римл. XII, 5; XIV, 25; 1 Тим. III, 15; Гал. 1, 8; Римл. X, 15; 1 Кор. XII, 28—30; 1 Тим. III, 2—10; 2 Тим. 1, 6; IV, 2; Тит. 1, 5. 7. 9; Іак. V, 14—15; 1 Петр. V, 1—5), а также изъ твореній мужей апостольскихъ: Климента римскаго и Игнатія Богоносца доказываетъ, что Церковь Христова уже съ самаго начала ея существованія была не *понятіемъ* только, а *дѣломъ*, т. е. организованнымъ установленіемъ, основаннымъ фактически самимъ Іисусомъ Христомъ, установленіемъ, обладающимъ особенными, исключительными свойствами святости, единства, всеобщности, имѣющимъ истинное вѣроученіе и таинства и состоящимъ изъ преемственно рукополагаемыхъ пастырей и изъ пасомыхъ.—Затѣмъ (2 гл.) противъ той мысли четвертаго положенія, что Церковь, вступивъ въ союзъ съ го-


сударствомъ, „со времени Константина Великаго и перлага вселенскаго собора стала дѣломъ и дѣломъ обмана, заключающимся въ присвоеніи себѣ одними вѣрующими (пастырями) права учить другихъ (пасомыхъ)“—мысли, дополненной и здѣсь длинной выдержкой изъ брошюры „Церковь и государство“,— г. Орфано утверждаетъ, что а) „ни преобладаніе и господство Церкви со времени Константина Великаго и союзъ ея съ государствомъ, б) ни опредѣленія вселенскихъ соборовъ, в) ни жизнь христіанъ и ихъ пастырей не измѣнили и не могли измѣнить того значенія Церкви, какое придавалъ ей Христосъ и какою она была въ первые три вѣка христіанства“ (стр. 278). И прежде всего тотъ фактъ, что со времени Константина Великаго Церковь Христова сдѣлалась господствующей и вступила въ союзъ съ государствомъ, есть такой фактъ, который не стоитъ ни въ какомъ противорѣчій съ ученіемъ Іисуса Христа и Его апостоловъ, а слѣдов. не стоитъ въ противорѣчій и съ самою Церковію, основанною І. Христомъ. Только въ томъ случаѣ было-бы противорѣчіе, если бы Іисусъ Христосъ и Его апостолы, а за ними и первенствующие христіане отрицали государство и государственную власть, какъ зло; но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Самъ Іисусъ Христосъ хотя прямо и опредѣленно никогда не говоритъ о государствѣ и государственной власти, однако нѣкоторые случаи, рассказанные въ евангеліи, и нѣкоторыя изреченія Его даютъ полное право заключать, что Онъ не только не отрицалъ, напротивъ признавалъ законность государства и государственной власти (уплата І. Христомъ установленнаго сбора на храмъ, Мѡ. XVII, 24—27; отвѣтъ фарисеямъ на ихъ вопросъ: „позволительно-ли давать подать кесарю?“, Мѡ. XXII, 17—22). Лишь одно мѣсто въ евангеліи, по видимому, указываетъ на отрицательное отношеніе Іисуса Христа къ государству и власти, мѣсто, на которое ссылается и упирается и графъ Л. Толстой; это—слѣдующее изреченіе нашего Спасителя: „князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими; но между

вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ слугою“ (Мф. XX, 25 — 26), или, какъ сказано у Луки:... „но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій (ὁ ἡγούμενος) какъ служащій“ (Лк. XXII, 26). Но изреченіе это, правильно понятое, означаетъ, говорить г. Орфано, вовсе не отрицаніе законности власти и начальства, а только то, что „всякое тщеславное желаніе власти вѣншней, установленной для управленія народами, не совмѣстно съ назначеніемъ учениковъ Христовыхъ, долженствующихъ управлять народами и приводить ихъ ко спасенію не вѣншними, принудительными мѣрами, а путемъ внутренняго воздѣйствія на ихъ души и сердца“ (стр. 282). Законность государства и власти признавали и апостолы, а за ними и всѣ первенствующіе христіане, какъ это ясно видно изъ 1 посл. ап. Петра II, 11 — 18, изъ 1 посл. ап. Павла къ Тим. II, 1—3; изъ первой апологіи Іустина мученика (17 гл.) и изъ апологіи Тертулліана (гл. 30, 32, 33, 42) (стр. 278.— 290). Второй тезисъ своего аргумента (отмѣченный мною лит. б), г. Орфано доказываетъ краткимъ сравненіемъ членовъ Никео-цареградскаго символа, составленнаго на первомъ и второмъ вселенскихъ соборахъ, съ евангельскимъ ученіемъ, каковое сравненіе даетъ возможность видѣть ясно, что соборныя вѣроопредѣленія не привнесли ничего существенно новаго, а тѣмъ болѣе несогласнаго съ ученіемъ Христовымъ. Наконецъ, что касается третьяго тезиса (отмѣченнаго лит. в), то у нашего автора онъ и не совсѣмъ точно и ясно выраженъ (вмѣсто того, чтобы сказать, что „ни жизнь христіанъ и пастьрей...“ и т. д., слѣдовало бы сказать, что и жизнь христіанъ (современи Константина Вел.) не приняла языческихъ формъ устройства, какъ утверждаетъ графъ Толстой, а если она въ большинствѣ случаевъ и не соотвѣтствовала, какъ и теперь не соотвѣтствуетъ, требованіямъ Христова ученія, то чрезъ это чистота и святость самой Церкви нисколько не нарушается), и недостаточно раскрытъ и обоснованъ. Относительно него

г. Орфано ограничился лишь нѣсколькими собственными критическими замѣчаніями и выдержкой изъ бесѣды архим. Антонія „О нравственномъ превосходствѣ православнаго пониманія евангелія сравнительно съ ученіемъ Л. Толстаго“ (Церков. Вѣстникъ, 1888 г. № 35), въ которой (выдержкѣ) говорится, что хотя жизнь членовъ Церкви и несовершенна, грѣховна, однако чрезъ это сама Церковь не перестаетъ быть истинной и святой, какою она и была основана Господомъ Иисусомъ Христомъ и созидается Его св. апостолами.

Этимъ и заканчивается сочиненіе г. Орфано.

Нельзя не видѣть уже и изъ сказаннаго, что сочиненіе это, даже и въ тѣхъ предѣлахъ, какіе поставилъ себѣ его авторъ и въ какихъ оно доселѣ разсмотрѣно мною, не вполне свободно отъ недостатковъ, и даже довольно значительныхъ. По отношенію къ первой (экзегетической) части, кромѣ тѣхъ частныхъ недостатковъ и пробѣловъ, на какіе указано мною выше при ея разсмотрѣніи, здѣсь слѣдуетъ еще отмѣтить слѣдующее. Разбирая толкованія графа Л. Толстаго на изреченія нагорной проповѣди о ненарушеніи „закона“, о негнѣвливости или мирѣ со всѣми, бракѣ, клятвѣ, незлопротивленіи, любви къ врагамъ и о неосужденіи ближнихъ, авторъ нигдѣ однакожь почему-то не обратилъ никакого вниманія на ту общую точку зрѣнія, съ какой графъ Толстой смотритъ на ученіе Иисуса Христа. По мнѣнію графа, все ученіе Христово ограничивается только ученіемъ о томъ, какъ должно жить, что цѣль его состоитъ лишь въ улучшеніи реальной земной жизни людей, а не въ какихъ либо отвлеченныхъ метафизическихъ истинахъ, а потому само по себѣ оно просто, ясно и легкоисполнимо; мало того, оно даже и не есть какое-либо совершенно новое ученіе, впервые возвѣщенное Иисусомъ Христомъ, а было извѣстно, хотя и не во всемъ объемѣ, уже и древнимъ мудрецамъ, Буддѣ, Сократу, Соломону и другимъ. Если бы, говоритъ Толстой, „и совсѣмъ не было ученія Христа съ церковнымъ ученіемъ, выросшимъ на немъ, то тѣ,



которые называются теперь христіанами, были бы гораздо ближе къ учению Христову, т. е. къ разумному ученію о благи жизни, чѣмъ они теперь“, Ибо „для нихъ не были бы закрыты нравственныя ученія пророковъ всего человѣчества“

Въ чемъ моя вѣра, стр. 155). „Все то, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, чѣмъ истинно живетъ теперь міръ: социализмъ, коммунизмъ, политико-экономическія теоріи, утилитаризмъ, свобода и равенство людей и сословій и женщинъ, всѣ нравственныя понятія людей, святость труда, святость разума, науки и искусства, все то, что ворочаетъ міромъ и представляется церкви враждебнымъ, все это—части того же ученія, которое, сама того не зная, пронесла съ скрываемымъ ею ученіемъ Христа таже церковь“ (стр. 198), т. е., по мысли графа, все это суть части Христова же ученія. „Въ наше время, говоритъ онъ еще въ одномъ смыслѣ, есть люди, *лучшіе люди нашего времени*, которые имѣютъ свою вѣру въ то, какъ должны жить люди. Люди эти считаются самыми зловредными, опасными и—главное—невѣрующими людьми, а между тѣмъ это—единственно вѣрующіе люди нашего времени, и не только вѣрующіе вообще, но вѣрующіе именно въ ученіе Христа, если не во все ученіе, то хотя въ малую часть его“ (стр. 206). Не очевидно-ли отсюда, какого рода та точка зрѣнія, съ которой графъ смотрѣлъ на все ученіе нашего Спасителя? Это, конечно, никакъ уже ни православно-христіанская точка зрѣнія, ни чисто даже научная, для которой важна одна лишь истина; нѣтъ, это—крайне предзанятая и, если можно такъ выразиться, нигилистическая точка зрѣнія, т. е. точка зрѣнія челоѣка, которому во что-бы то ни стало хотѣлось бы доказать неразумность и незаконность всего существующаго теперь строя общественно-государственной жизни (власти, судовъ, войнъ, сословій, права собственности и т. п.). У графа Толстаго эта точка зрѣнія образовалась еще задолго до того, какъ онъ написалъ свое сочиненіе „Въ чемъ моя вѣра“, и чрезъ свое изложенное здѣсь

толкованіе ученія Ісуса Христа онъ только хотѣлъ оправдать ее и придать ей авторитетъ. Понятно послѣ этого, какъ важно и необходимо было и его критику обратить должное вниманіе на указанную точку зрѣнія, съ которой графъ Толстой вкривъ и вкось перетолковалъ Христово ученіе, и разоблачить всю ея нелѣпость.

Болѣе состоятельною оказывается вторая (догматическая) часть сочиненія г. Орфано. Но и здѣсь однакожъ, не смотря на подробное изложеніе и раскрытіе христіанскихъ догматовъ, извращаемыхъ и даже отрицаемыхъ графомъ Л. Толстымъ, есть довольно важный пробѣлъ. Всякій, кто внимательно прочитаетъ книгу Толстаго „Въ чемъ моя вѣра“, не можетъ не замѣтить, что графъ не только искажаетъ и отрицаетъ христіанскіе догматы, которыхъ касается, но считаетъ ихъ даже *вредными для нравственной дѣятельности христіанина*. „Догматъ паденія и искупленія человѣка, говоритъ онъ, заслонилъ отъ людей самую важную и законную область дѣятельности человѣка и исключилъ изъ всей области знанія человѣческаго знаніе того, что долженъ дѣлать человѣкъ для того, чтобы ему самому быть счастливымъ и лучше“ (стр. 108). „Вся та любовь къ добру и истинѣ, которая лежитъ въ душѣ человѣка, всѣ усилія его освѣтить разумомъ явленія жизни, вся моя духовная жизнь, все это, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, съ точки зрѣнія паденія и искупленія не только не важно, но это есть прелесть или гордость“ (стр. 105). Высказанную здѣсь мысль графа Толстаго г. Орфано совершенно опустилъ изъ виду; а между тѣмъ это—мысль совершенно невѣрная. По православному ученію, догматъ грѣхопаденія и догматъ искупленія не только не заслоняютъ собою никакой сферы нравственной дѣятельности христіанина, но наоборотъ служатъ основой и могучимъ стимуломъ всякой истинно-нравственной дѣятельности. Такъ, что касается догмата грѣхопаденія, то онъ своею мыслию о первородномъ грѣхѣ побуждаетъ насъ неустанно бороться съ своими дурными инстинктами и возж-



дѣлѣніями, ибо въ противномъ случаѣ, при врожденномъ предрасположеніи ко грѣху, мы легко можемъ подвергнуться опасности дойти до крайняго нравственнаго развращенія. Догматъ же искупленія имѣетъ въ этомъ отношеніи еще большее значеніе: безъ него была бы даже невозможна истинно-христіанская нравственная дѣятельность. Еще до христіанства одна уже мысль о грядущемъ Искупителѣ—Мессіи воодушевляла людей вѣрующихъ на великіе подвиги. Но когда явился на землѣ самъ Искупитель, Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, то и Его безусловно святой нравственный образъ, и вся Его жизнь, посвященная служенію грѣшниковъ, и особенно Его крестная смерть, добровольно принятая Имъ не за свои грѣхи, которыхъ въ Немъ не было и тѣни, а за грѣхи всего человѣческаго рода,—смерть, въ которой выразилась, какъ нельзя яснѣе, во всей безконечной полнотѣ, божественная любовь, затѣмъ Его побѣда надъ смертію и дарованіе вспомошествовавшихъ благодатныхъ даровъ Духа Святаго, все это, непосредственно заключающееся въ догматѣ искупленія, до того тѣсно связано съ истинно-нравственною дѣятельностію христіанина, и составляетъ такое глубокое и необходимое основаніе ея, что только человѣкъ, прямо идущій наперекоръ истинѣ, или совершенно извращающій самый догматъ искупленія, какъ графъ Л. Толстой, можетъ отрицать это. Мнѣ кажется, что, при опроверженіи взгляда Толстаго на христіанскіе догматы грѣхопаденія и искупленія, не только не слѣдовало опускать изъ виду ихъ тѣсной связи съ истинно-нравственною дѣятельностію, но на эту-то связь по преимуществу и слѣдовало обратить вниманіе, и то, что нашъ авторъ не потрудился сдѣлать этого, нельзя не признать значительнымъ пробѣломъ въ его критикѣ.—Подобный же пробѣлъ замѣчается и въ третьей части Сочиненія, гдѣ разбирается взглядъ графа Л. Толстаго на Церковь. Здѣсь г. Орфано слѣдовало бы указать на то великое значеніе, какое Церковь имѣетъ для сохраненія единства и цѣлости даннаго

Иисусомъ Христомъ откровенія. Извѣстно, что Господь нашъ свое откровеніе передалъ не одному которому либо изъ Своихъ апостоловъ и учениковъ, а всѣмъ имъ вмѣстѣ и послѣдующимъ преемникомъ ихъ, законно поставляемымъ, совмѣстно съ простыми вѣрующими, мірянами, т. е. всей Церкви, и только въ Церкви оно можетъ сохраняться и сохраняется во всей цѣлости и въ полнотѣ, ибо въ ней есть живое и непрерывное преданіе, идущее отъ самаго Иисуса Христа и Его апостоловъ. Въ Церкви же и только въ ней одной каждый христіанинъ имѣетъ твердый оплотъ и гарантію истинности исповѣдуемой имъ вѣры; но разъ онъ выходитъ изъ Церкви, разрываетъ связь съ нею, тогда сейчасъ же теряетъ и твердую почву подъ собой, и все то, что онъ станетъ выдавать за истину въ своей, оторванной отъ связи съ Церковію, религіозной вѣрѣ, или въ своемъ религіозномъ ученіи, ни для кого не можетъ уже имѣть обязательности, потому что тутъ не будетъ божественнаго авторитета, которымъ обладаетъ только Церковь; личный же авторитетъ его, по выходѣ изъ Церкви, какъ бы онъ ни былъ великъ въ другихъ отношеніяхъ, въ области религіозной вѣры, особенно богооткровенной, какова христіанская вѣра, не можетъ имѣть никакого значенія. Если бы даже около такого лица, разорвавшего связь съ Церковію, сгруппировалось и болѣе или менѣе значительное общество послѣдователей, то и это послѣднее, опираясь только на человѣческій авторитетъ своего учителя, не имѣло бы не только никакой твердой гарантіи своей истинности, но не имѣло бы и единства и прочности, какъ это дѣйствительно и доказываютъ всѣ религіозныя секты, въ которыхъ индивидуализмъ достигаетъ иногда самыхъ крайнихъ предѣловъ и въ которыхъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше теряется и искажается религіозная истина. Съ выходомъ изъ Церкви легко можетъ не только поколебаться, но и потеряться даже убѣжденіе въ таковой основной истинѣ, какъ истина божественнаго происхожденія христіанской религіи и Божескаго достоинства ея

Основателя. Ибо на чемъ будетъ тогда опираться это убѣжденіе? На евангеліяхъ и другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, какъ произведеніяхъ подлинно апостольскихъ и каноническихъ? Или, быть можетъ, на высотѣ и превосходствѣ самаго ученія, заключающагося въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, сравнительно съ ученіемъ другихъ письменныхъ памятниковъ религіознаго характера? Но, что касается подлинности и каноническаго достоинства новозавѣтныхъ писаній, то вѣдь та и другая установлены только Церковію путемъ сохраняющагося въ ней апостольскаго преданія; помимо же нея, при одномъ способѣ простаго научнаго изслѣдованія, всегда оставалось бы широкое мѣсто для сомнѣнія и колебанія. Относительно же высоты и превосходства заключающагося въ новозавѣтныхъ писаніяхъ ученія слѣдуетъ замѣтить, что хотя это и составляетъ одинъ изъ отличительныхъ признаковъ его сравнительно съ другими нехристіанскими религіозными ученіями; однако на основаніи одного этого признака можно-ли все-же быть твердо увѣреннымъ въ томъ, что христіанское ученіе есть ученіе дѣйствительно богооткровенное? Напротивъ, не есть-ли оно ученіе человѣческое, но только образовавшееся изъ лучшихъ элементовъ дохристіанскихъ религіозныхъ ученій человѣчества? Послѣдней и самой твердой опорой для увѣренности и здѣсь, въ отношеніи къ богооткровенному характеру христіанскаго ученія, содержащагося въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, можетъ и должна быть опять-таки только Церковь, утвердившая на основаніи живаго, существующаго въ ней, преданія канонъ новозавѣтныхъ писаній и ихъ боговдохновенный характеръ; вѣ же Церкви и ея авторитета оставалась бы подъ нами лишь слабая почва личныхъ соображеній, разсужденій и изслѣдованій, и тѣмъ болѣе слабую, колеблющуюся была бы эта почва, чѣмъ болѣе наши личныя соображенія и разсужденія стояли бы подъ вліяніемъ еще какихъ либо предзанятыхъ воззрѣній. И вотъ на такой-то почвѣ личныхъ умствованій, въ основѣ которыхъ лежитъ

притомъ-же низменное утилитарно-позитивное воззрѣніе, стоитъ и графъ Л. Толстой, отвергнувшій не только всякое авторитетное значеніе Церкви Христовой, но и ее саму, какъ „дѣло обмана“, а вслѣдствіе этого онъ, конечно, не могъ имѣть и не имѣлъ и вѣры въ истинность христіанства, какъ богооткровенной религіи, ни даже въ Божеское достоинство ея Основателя Иисуса Христа: все это онъ отвергъ вмѣстѣ съ Церковію, не представивъ при этомъ никакихъ доказательствъ въ пользу своего отрицанія и даже ясно не высказавшись о всемъ этомъ. Изъ сказаннаго, надѣюсь, очевидно, какъ важно и необходимо было и для критика графа Толстаго, г. Орфано, обратить вниманіе на значеніе Церкви Христовой въ указанномъ отношеніи, и слѣдуетъ пожалѣть, что онъ не сдѣлалъ этого.—

Но есть еще одинъ важный недостатокъ въ сочиненіи г. Орфано. Доселѣ я разсматривалъ это сочиненіе лишь въ тѣхъ его предѣлахъ, какіе самъ авторъ его начерталъ себѣ. Между тѣмъ предѣлы эти недостаточно широки для критическаго разбора такого произведенія, какъ „Въ чемъ моя вѣра“ графа Толстаго. Всякій, кто имѣлъ возможность познакомиться съ философско-религіозными произведеніями графа Л. Толстаго послѣдняго десятилѣтія, легко могъ замѣтить, что то, что излагается въ его сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“, есть лишь прямое, логическое продолженіе того, что сказано имъ въ „Исповѣди“, особенно въ послѣднихъ ея главахъ, но съ другой стороны, по нѣкоторымъ пунктамъ, есть начало того, что онъ болѣе развилъ и раскрылъ въ нѣкоторыхъ послѣдующихъ своихъ работахъ, именно въ брошюрѣ „Церковь и государство“ (1886 г.) и въ сочиненіи „О жизни“ (явившемся въ нѣмецкомъ переводѣ въ 1889 г.). Поэтому и г-ну Орфано, при разборѣ „Въ чемъ моя вѣра“ графа Толстаго, слѣдовало бы принять во вниманіе какъ „Исповѣдь“ его, такъ и оба позднѣйшія только что упомянутыя сочиненія; тогда онъ имѣлъ бы предъ собою болѣе или менѣе цѣ-

лостное міровоззрѣніе Льва Ник., и вѣроятно, и самая его критика получила бы иной характеръ; онъ могъ бы тогда сосредоточиться преимущественно на разборѣ существенныхъ основныхъ пунктовъ въ міровоззрѣніи графа, и изъ ихъ несостоятельности и ложности сама собою открылась бы несостоятельность и второстепенныхъ пунктовъ въ разбираемомъ міровоззрѣніи. Такая постановка дѣла требовалась и самымъ условіемъ преміальной темы о графѣ Л. Толстомъ, объявленной Совѣтомъ нашей Академіи (Протоколъ засѣд. Совѣта 1887 г. 30 янв. См. приложение къ Трудамъ Кіев. Акад., сент. 1887 г.). Между тѣмъ г. Орфано изъ позднѣйшихъ сочиненій графа Толстаго разсмотрѣлъ только „Церковь и государство“ и ни однимъ словомъ не коснулся другого и наиболѣе важнаго сочиненія—„О жизни“. Впрочемъ, это опущеніе можно объяснить и оправдать еще тѣмъ, что сочиненіе „О жизни“ явилось, кажется, не болѣе двухъ лѣтъ тому назадъ, когда г. Орфано напечаталъ свой трудъ (въ его первомъ изданіи) на страницахъ журнала „Общ. люб. духовн. просвѣщенія“; но ужъ едвали чѣмъ возможно оправдать то, что онъ оставилъ безо всякаго разсмотрѣнія даже „Исповѣдь“ графа, служащую между тѣмъ введеніемъ къ сочиненію „Въ чемъ моя вѣра“. Въ этомъ своемъ трудѣ графъ Толстой въ художественныхъ чертахъ изобразилъ предъ нами тотъ путь, какимъ онъ постепенно дошелъ до своей „вѣры“; отсюда же мы можемъ усмотрѣть и то основное міровоззрѣніе, на почвѣ котораго онъ построилъ свое религіозно-моральное ученіе. Въ сущности, это—міровоззрѣніе позитивистическое, котораго графъ держался во весь періодъ своей художественно-творческой дѣятельности и съ которымъ потомъ соединилъ Фейербаховскій антропотеизмъ. Подъ вліяніемъ позитивизма, онъ отвергъ всякую метафизику, особенно метафизику въ религіи, т. е. догматы, а мораль ограничилъ лишь ученіемъ о средствахъ для достиженія людьми земнаго счастья или (какъ онъ часто выражается) для устроенія цар-

ства Божія на землѣ между людьми; подѣ вліяніемъ же антропотейзма Фейербаха онъ отвергъ существованіе премірнаго личнаго Бога, а на мѣсто Его поставилъ челоувѣчество, или точнѣе тотъ *смыслъ безконечнаго достоинства*, какой мы должны усвоить, по нему, жизни челоувѣчества („Богъ есть разумѣніе жизни“); вмѣстѣ съ этимъ онъ естественно отвергъ безконечное достоинство личности челоувѣческой и безконечное продолженіе ея существованія, равно какъ и все то, что въ строѣ нашей жизни такъ или иначе служить ей, способствуя ея развитію, или охраняя это развитіе, или выражая собою результатъ личнаго развитія. Не очевидно-ли отсюда, какъ важно и необходимо было г. Орфано остановиться на „Исповѣди“ графа Толстаго и постараться точнѣе опредѣлить высказанное здѣсь міросозерцаніе? И если бы онъ сдѣлалъ это, то тѣмъ самымъ указалъ бы намъ основаніе и генесисъ того мнимо—Христова моральнаго ученія, какое графъ изложилъ въ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“; тогда само собою стало бы очевиднымъ, что изложенное здѣсь ученіе Льва Ник., выдаваемое имъ за истинное Христово ученіе, на самомъ дѣлѣ столь же далеко отстоятъ отъ истины, какъ далеко отъ нея религіозно-моральное ученіе позитивизма и особенно Фейербаховскаго антропотейзма. Тогда могло бы быть болѣе сильнымъ и цѣлостнымъ и то впечатлѣніе, какое критическое сочиненіе г. Орфано, при указанномъ расширеніи его границъ и задачъ, было бы въ состояніи произвести на читателей. Между тѣмъ въ настоящемъ своемъ видѣ, ограниченномъ лишь разборомъ основныхъ положеній ученія графа, высказанныхъ имъ въ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“ и въ брошюрѣ „Церковь и государство“, и положительнымъ изложеніемъ православнаго ученія о правоученіи и вѣроученіи Иисуса Христа и о Церкви, оно едвали можетъ возбудить въ читателяхъ, особенно мало знакомыхъ съ христіанскимъ богословіемъ, живой интересъ; скорѣе оно можетъ показаться имъ скучнымъ экзегетико-

догматическимъ трактатомъ. Вообще слѣдуетъ сказать, что наилучшей, наиболѣ дѣйственной критикой такого рода произведенія, какъ сочиненіе графа Толстаго „Въ чемъ моя вѣра“, въ основѣ котораго лежитъ предзанятое философско-религіозное міровоззрѣніе, можетъ быть признана только такая критика, которая подкопаетъ и разрушитъ самый фундаментъ или то міросозерцаніе, на которомъ оно построено; а этого-то именно и не сдѣлано въ сочиненіи г. Орфано: онъ разбираетъ и разрушаетъ въ постройкѣ графа только отдѣльныя ея части, а до фундамента ея не добирается.

Къ вышесказанному нужно прибавить еще, что и языкъ разсматриваемаго сочиненія не свободенъ отъ недостатковъ: въ немъ замѣчается по мѣстамъ отсутствіе стройности и точности, а главное—встрѣчаются странныя,—если не сказать болѣе,—построенія рѣчи. Напр. на стр. 26 сказано: „Нѣтъ, возражаемъ мы Л. Н. Толстому, на это есть отвѣтъ, и не *игрою* словъ“; на стр. 37: „Относительно же предлога *ἐπί*, главное значеніе котораго есть *на* или *у*, то онъ“... (т. е. предлогъ) и т. д.; на стр. 50: „эти состоянія (т. е. состоянія души) безконечно различны, и, именно, тѣ настроенія духа, *которые способны исполнять законъ* (?), чрезвычайно рѣдки“; на стр. 60: „это изреченіе нельзя иначе понять, какъ относящееся къ личнымъ врагамъ“; на стр. 185: „Кажется самое сравненіе *вознесенія* Сына человѣческаго съ *мѣднымъ змѣемъ*“; на стр. 226: „Слѣдов., въ XXIV гл. Еванг. отъ Мѡ. подъ прішествіемъ Сына человѣческаго *говорится* о прішествіи І. Хр.“; на стр. 253: „Относительно внѣшняго богопочитанія Христосъ нигдѣ его не отрицалъ“. Подобныхъ фразъ въ сочиненіи г. Орфано встрѣчается не мало. Встрѣчаются также неправильности относительно пунктуаціи, вслѣдствіе коихъ теряется грамматическій смысл. Напр. на стр. 155 читаемъ: „Продолжая и развивая конецъ II гл., въ которой пророкъ возвыщаетъ отъ Лица Бога, что узрять вси концы земли спасеніе, еже отъ Бога нашего. (?) Пророчество III гл., опи-

сываетъ уничиженіе“; на стр. 105: „Господь говорилъ о Немъ, какъ Божескомъ лицѣ, различая Его отъ Бога Отца и отъ Сына, какъ Сына Божія. (?) Но вмѣстѣ съ тѣмъ и отождествляя по Естеству или Сущности съ Богомъ Отцемъ и Собою; на стр. 62: „Св. Ап. Павелъ въ 1 посл. къ Кор. говоритъ: злословятъ насъ, мы благословляемъ (1 Кор. IV, 12—13). (?) Очевидно (съ новой строки), говоря о враждѣ и гоненіяхъ личныхъ, которымъ подвергались апостолы“. (См. еще стр. 17, 25, 36, 70, 71, 141, 143, 210, 285). И нужно замѣтить, подобныя неправильности—не случайныя какіе-либо недосмотры, а слѣдствіе недостаточнаго знакомства автора съ общепринятыми правилами касательно пунктуаціи.

Но какъ ни значительны отмѣченные мною недостатки и опущенія, сочиненіе г. Орфано нельзя все же не признать въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ трудомъ очень цѣннымъ въ ряду другихъ критическихъ трудовъ относительно ученія графа Л. Толстаго. Въ пользу его говоритъ уже то, что оно, послѣ неоконченнаго еще труда г. Гусева („Л. Н. Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра“),—единственный критическій трудъ объ ученіи графа, изложенномъ въ его „Въ чемъ моя вѣра“ и въ брошюрѣ „Церковь и государство“, составленный съ православно-богословской точки зрѣнія. Затѣмъ немало-важное достоинство составляетъ и то, что въ немъ съ критическимъ разборомъ этого ученія соединено и положительное изложеніе православнаго ученія о тѣхъ пунктахъ христіанскаго вѣроученія и нравоученія, которые или совсѣмъ отрицаются, или же перетолковываются и искажаются графомъ Л. Толстымъ. Такого рода критика по отношенію къ графу имѣетъ несомнѣнную цѣнность, потому, что и самъ графъ свое ученіе, изложенное имъ въ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“, пытается обосновать на томъ же самомъ источникѣ, на который между прочимъ опирается и каждый христіанскій богословъ въ изложеніи христіанскаго правоученія и вѣроученія, т. е. на Евангеліи, но только у графа источникъ