

ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1892.

(Годъ тридцать третій).

ОКТАБРЬ. — № 10.

Содержаніе:

Страницы:

- | | |
|---|---------|
| I. Блаженного Августина, епископа иппонійскаго (въ русскомъ переводѣ). О книгѣ Бытія, буквально. . . | 247—262 |
| II. Празднованіе воскреснаго дня. (Его исторія и значеніе). Д. Смирнова | 179—224 |
| III. Бракъ у древнихъ евреевъ. Свящ. Н. Стеллецкаго. | 225—260 |
| IV. Образованіе отцовъ-проповѣдниковъ IV вѣка. В. О. Пивницкаго. | 261—304 |
| V. Рукописи Иркутской духовной Семинаріи южнорусскаго происхожденія. Н. П. | 305—312 |
| VI. Извѣстія Церковно-Археологич. Общества при Кіевской дух. Академіи (за м. іюнь 1892 г.). Н. И. Петрова | 313—316 |

Въ приложеніи:

- | | |
|---|---------|
| VII. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской дух. Академіи 12 іюня 1891 г. | 290—336 |
| VIII. Объявленія | 1— 4 |

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

Цѣна 7 рубл. съ пересылкою.

КІЕВЪ.

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

1892.

А чтобы кто-нибудь не подумалъ, что сотворенъ одинъ только духъ человѣка, хотя [человѣкъ] созданъ по образу Божію только по духу, [бытописатель] говоритъ дальше: *мужа и жену сотвори ихъ*, давая понять, что при этомъ сотворено и тѣло. А чтобы, съ другой стороны, кто-нибудь не подумалъ, что въ единично-сотворенномъ человѣкѣ заключались оба пола, подобно тому, какъ рождаются гермафродиты (*andro-gynus*), [бытописатель] показываетъ, что единственное число онъ поставилъ ради единства союза; а такъ какъ жена произошла отъ мужа (какъ передаетъ объ этомъ бытописатель ниже, когда подробно рассказываетъ о томъ, о чемъ говоритъ теперь вкратцѣ), то дальше ставитъ множественное число, говоря: *сотвори ихъ... и благослови ихъ*. — Но, какъ уже сказалъ я, этотъ предметъ подробно мы изслѣдуемъ при дальнѣйшемъ повѣствованіи Писанія о сотвореніи человѣка.

См. примеч. 300 к. 1.

ГЛАВА XXIII.

См. примеч. 301 к. 1.

Къ чему относится выраженіе 30 стиха: и бысть тако.

Теперь надобно намъ обратить вниманіе на то, что, сказавъ: *и бысть тако*, [бытописатель] вслѣдъ за тѣмъ прибавляетъ: *и видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло.* Въ этомъ случаѣ разумѣются власть и данная человѣческой природѣ способность брать для пищи полевую траву и древесные плоды. Слова: *и бысть тако* онъ ставитъ въ связь съ тѣмъ, рѣчь о чемъ начата имъ съ того пункта, откуда онъ говоритъ: *и рече Богъ: се дахъ вамъ всякую траву стѣнную*, и проч. Ибо если слова: *и бысть тако* мы отнесемъ ко всему, сказанному выше, въ такомъ случаѣ должны будемъ признать, что [люди] возросли и, умножившись, наполнили землю въ самый же шестой день; между тѣмъ, по свидѣтельству Писанія, это совершилось по истеченіи многихъ лѣтъ. Вотъ почему слова: *и бысть тако* говорятъ тогда, когда дана была человѣку способность къ яденію и человѣкъ, по слову Божію, узналъ объ этомъ, и

говорятся, очевидно, о томъ, о чемъ узналъ человѣкъ отъ Бога. Ибо если бы онъ тогда же началъ и ѣсть, т. е. сталъ принимать въ пищу то, что ему давалось для питанія, Писаніе сохранило бы [и въ этомъ случаѣ] обычный свой способъ слововыраженія, т. е. употребивъ слова: *и бысть тако, имѣющія значеніе предувѣдомленія, присоединило бы, затѣмъ и самое дѣйствіе, сказавъ: „и они взяли и ѣли“*. А такъ могло быть сказано, при чемъ имя Бога могло быть и не поставлено. Подобнымъ образомъ послѣ словъ: *да соберется вода, яже подъ небесемъ, въ собраніе едино и да явится суша*, прибавляется: *и бысть тако*, а затѣмъ не говорится *и сотвори Богъ...*, а только повторяется: *и собрался вода въ собранія своя*, и проч.

ГЛАВА XXIV.

Почему о человѣкѣ не сказано особо, какъ объ остальныхъ животныхъ: видѣ Богъ, яко добро.

Исслѣдованія заслуживаетъ и то, что о твореніи человѣка [бытописатель] не говоритъ особо, какъ объ остальныхъ: *и видѣ Богъ, яко добро*, а сказавъ о его сотвореніи и дарованіи ему власти или господствовать или вкушать въ пищу, онъ прибавляетъ обо всемъ вообще: *и видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло*. Въ самомъ дѣлѣ, можно вѣдь было сначала сказать отдѣльно и о человѣкѣ то же, что порознь говорилось обо всемъ, созданномъ раньше, а потомъ уже сказать обо всемъ, что сотворилъ Богъ, въ связи съ сотвореннымъ въ шестой день: *се добра зѣло*. Почему же о скотахъ, звѣряхъ и гадахъ земныхъ сказано то, что принадлежитъ шестому дню? Неужели—потому, что все это заслуживало названія добрымъ и каждое порознь, въ своемъ родѣ, и вмѣстѣ съ остальнымъ, а человѣкъ, сотворенный по образу Божію, заслужилъ это названіе только вмѣстѣ съ остальнымъ? Или, можетъ быть,—потому, что онъ еще былъ

несовершенъ, такъ какъ еще не былъ помѣщенъ въ раю, какъ если бы пропущенное здѣсь сказано было послѣ, когда онъ былъ помѣщенъ въ раю?

Что же сказать намъ? Развѣ не потому-ли Богъ захотѣлъ назвать человѣка не особо, а вмѣстѣ съ остальными [тварями], добрымъ, что предвидѣлъ, что человѣкъ согрѣшитъ и не устоитъ въ совершенствѣ образа Божія, т. е. какъ бы внушая, чѣмъ онъ будетъ? Ибо когда сотворенное остается такимъ, какимъ оно сотворено, какъ напр. то, что или не подвергалось грѣху или не можетъ грѣшить, оно въ отдѣльности хорошо, а въ общемъ весьма хорошо. Вѣдь не напрасно же прибавлено: *зело*. И члены тѣла, хотя они въ отдѣльности хороши, однако въ цѣломъ составѣ гораздо лучше. Если бы напр. красивый глазъ мы увидали отдѣленнымъ отъ тѣла, то, конечно, не нашли бы его уже такимъ красивымъ, какимъ находили его въ составѣ членовъ, когда онъ занималъ свое мѣсто въ тѣлесномъ организмѣ. Впрочемъ, и то, что вслѣдствіе грѣха теряетъ свою красоту, ни въ какомъ случаѣ не доходитъ до того, чтобы даже и при помощи промысла не быть добрымъ въ связи съ цѣлымъ и въ общемъ составѣ. Человѣкъ до грѣха былъ, безъ сомнѣнія, добрымъ, но Писаніе объ этомъ умалчиваетъ, а говоритъ напротивъ о томъ, что будетъ, пѣчто предугадываетъ. И такъ сказано о немъ вѣрно. Ибо разъ онъ хорошъ въ отдѣльности, то, конечно, еще болѣе хорошъ и въ общемъ (*sum optime*). А разъ не хорошъ въ общемъ, надобно, чтобы хорошъ былъ и въ отдѣльности. Такимъ образомъ, сохраняется равномерность—говорится то, что уже въ настоящемъ вѣрно, и служить предугаданіемъ будущаго. Богъ есть преблагій создатель всѣхъ природъ и правосуднѣйшій промыслитель грѣшниковъ; такъ что хотя что-нибудь въ отдѣльности, вслѣдствіе грѣха, и становится безобразнымъ, однако вселенная прекрасна и съ нимъ. Но о дальнѣйшемъ поведеньи рѣчь уже въ слѣдующей книгѣ.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Объяясняется начало второй главы Бытія, и, послѣ нѣ-
которыхъ [замѣчаній] о совершенствѣ шестеричнаго числа,
снова возбуждается вопросъ о 5 стихѣ 1 главы,—вопросъ
именно о томъ, какъ, съ сотвореніемъ свѣта, происходили
вечеръ и утро и, такимъ образомъ, исчислялись дни до ше-
стаго и седмаго.

ГЛАВА I.

Какъ должны быть понимаемы шесть дней.

*И совершишася небо и земля, и все украшеніе ихъ. И соверши Богъ въ день шестый дѣла своя, яже сотвори: и почи въ день седмый отъ всѣхъ дѣлъ своихъ, яже со-
твори. И благослови Богъ день седмый, и освяти его: яко
въ той почи отъ всѣхъ дѣлъ своихъ, яже начатъ Богъ
творити.*—Надобно много усиленнаго напряженія, чтобы по-
стигнуть съ ясностію значеніе, какое писатель придавалъ
шести этимъ днямъ—прошли-ли они и, съ прибавленіемъ
къ нимъ седмаго, повторяются въ круговращеніи временъ не
самымъ дѣломъ, а только по имени, ибо во времени, взятомъ
въ своей совокупности, бываетъ много дней, похожихъ на
минувшіе, но одинъ и тотъ же никогда не повторяется,—
итакъ трудно дозвать, прошли-ли тѣ дни, или же, между
тѣмъ какъ въ порядкѣ временъ наши дни, къ которымъ мы
прилагаемъ названіе и число тѣхъ дней, ежедневно минуютъ,
тѣ дни продолжаютъ оставаться [доселѣ] въ самыхъ осно-
вахъ (conditionibus) вещей; такъ что не только въ первыхъ
трехъ дняхъ, до появленія свѣтила, но и въ остальныхъ
трехъ подъ именемъ дня разумѣются виды (species) твори-
мой вещи, а подъ ночью—отсутствіе вида или недостатокъ
его, или буде другимъ какимъ-либо словомъ можно лучше

обозначить [моментъ], когда что-нибудь, при переходѣ отъ формы въ безформенности, лишается вида (а такой переходъ или присущъ въ возможности всей твари, хотя въ дѣйствительности его [иногда] и не бываетъ, какъ напр. въ высшихъ небесныхъ тваряхъ, или же, въ цѣляхъ восполненія временной красоты въ низшихъ предметахъ, совершается чрезъ чередующіяся смѣны всего преходящаго путемъ исчезанія стараго и замѣны его новымъ, какъ это мы видимъ въ области земныхъ и смертныхъ предметовъ); затѣмъ, вечеръ—это какъ бы окончаніе совершившагося творенія, а утро—начало вновь начинающагося, ибо всякая сотворенная природа имѣетъ свое опредѣленное начало и свой конецъ. Но первое-ли, или второе, или какое-нибудь третье болѣе вѣроятное (которое, можетъ быть, представится намъ при дальнѣйшемъ изслѣдованіи) мы примемъ объясненіе того, какъ въ тѣхъ дняхъ понимать ночь, вечеръ и утро.—это не мѣшаетъ намъ войти въ разсмотрѣніе совершенства шестеричнаго числа съ точки зрѣнія самой внутренней природы числа, умственно созерцая которую мы исчисляемъ и выражаемъ въ числахъ все, что подлежитъ нашимъ тѣлеснымъ чувствамъ.

ГЛАВА II.

О совершенствѣ шестеричнаго числа.

Итакъ, въ шестеричномъ числѣ мы встрѣчаемъ первое совершенное число,—совершенное въ томъ отношеніи, что оно составляется изъ своихъ частей. Въ другихъ отношеніяхъ бываютъ и другія совершенныя числа. Шестеричное же число, какъ мы замѣтили, совершенно въ томъ отношеніи, что составляется изъ своихъ частей, но только такихъ частей, которыя, будучи сложены, въ своей суммѣ могутъ дать то именно число, частями коего онѣ служатъ. О такой части можно сказать, какая (quanta) она часть [даннаго] числа.

Можно и число три назвать частью не только шестеричнаго числа, котораго оно составляет половину, но и всѣхъ большихъ, чѣмъ оно само, числъ. Такъ, три составляютъ большую часть четырехъ и пяти: четыре можно раздѣлить на три и одинъ, а пять на три и два. Три составляютъ часть и семи, восьми, девяти и т. д., но часть уже не большую или половинную, а меньшую. Такъ, семь можно раздѣлить на три и четыре, восемь на три и пять, девять на три и шесть. Но ни объ одномъ изъ этихъ числъ нельзя сказать, какую часть каждаго изъ нихъ составляетъ число три, за исключеніемъ только числа девять, котораго оно служить третьею частью, какъ—половиной шести. Такимъ образомъ, ни одно изъ всѣхъ, приведенныхъ нами, числъ не составляется изъ нѣсколькихъ трехъ, за исключеніемъ только шести и девяти: первое состоитъ изъ двухъ, а послѣднее изъ трехъ третичныхъ числъ.

Итакъ, число шесть, какъ уже сказалъ я, составляется изъ своихъ, сложенныхъ вмѣстѣ и взятыхъ въ суммѣ, частей. Есть числа, части которыхъ, вмѣстѣ сложенные, составляютъ меньшую, а другія—большую сумму. Но въ извѣстныхъ между ними промежуткахъ встрѣчаются очень немногія числа, состоящія изъ такихъ частей, сумма которыхъ ни ниже, ни выше, а равна тому числу, частями коего онѣ служатъ. Первое изъ нихъ шестеричное число. Такъ, единица не имѣетъ никакихъ частей. Въ порядкѣ числъ, при помощи которыхъ мы ведемъ счисленіе, единицей мы называемъ такое число, которое не имѣетъ половины или какой-либо части, а есть настоящая, голая и простая единица. Частью двухъ служитъ единица, и притомъ—частью половинной; другой части это число не имѣетъ. Но число три имѣетъ двѣ части—одну, о которой можно сказать, какая она часть этого числа, т. е. единицу, ибо это будетъ третья его часть, и другую большую, о которой уже нельзя сказать, какая

она его часть, т. е. два: очевидно, части эти не могутъ быть названы частями, которыя мы имѣемъ въ виду, т. е. такими, о которыхъ можно сказать, какія онѣ части числа трехъ. Затѣмъ, число четыре имѣетъ такъ же двѣ части, именно—единицу, четвертую часть, и два, половину; но обѣ эти части, т. е. единица и два, въ суммѣ составляютъ три, а не четыре; слѣд., не составляютъ числа четыре, потому что въ сложности даютъ меньшую сумму. Число пять имѣетъ одну только часть, т. е. единицу, которая составляетъ пятую его часть, ибо хотя два—часть меньшая, а три—большая въ сравненіи съ пятью, однако ни о той, ни о другой изъ нихъ нельзя сказать, какая она часть пяти. Но шестеричное число имѣетъ уже подобныя части—шестую, третью и половинную: шестая его часть—единица, третья—два, половинная—три. А эти части, т. е. одинъ, два и три, сложенные въ сумму, составляютъ число шесть.

Число семь имѣетъ уже одну только подобную часть, единицу. Восемь—три: восьмую, четвертую и половинную, т. е. единицу, два и четыре, но, сложенные вмѣстѣ, онѣ въ суммѣ даютъ семь; слѣд., восьми не составляютъ. Число девять имѣетъ двѣ части: девятую, т. е. единицу, и третью. т. е. три, но сложенные въ сумму, онѣ составляютъ число гораздо меньшее девяти, именно—четыре. Число десять имѣетъ три части: десятую—единицу, пятую—два и половинную—пять, которыя, будучи сложены вмѣстѣ, равняются восьми, а не десяти. Число одиннадцать имѣетъ одну только часть—одиннадцатую, какъ семь—седьмую, пять—пятую и три—третью. Но число двѣнадцать, если сложить подобныя его части въ одну сумму, не остается тѣмъ же числомъ, а возрастаетъ: части его въ своей суммѣ составляютъ число большее двѣнадцати, достигая до шестнадцати. Именно—число двѣнадцать имѣетъ пять частей: двѣнадцатую, шестую, четвертую, третью и половинную; двѣнадцатая его часть—единица, шестая—два, четвертая—три, третья—четыре и



половинная—шесть, а одинъ, два, три, четыре и шесть въ суммѣ составляютъ шестнадцать.

Словомъ сказать, въ безконечномъ ряду чиселъ встрѣчается много такихъ, которыя имѣютъ или одну только подобную часть, какъ напр. три, пять и т. п., или много, но притомъ такъ, что эти части, будучи сложены въ одну сумму, составляютъ число меньшее, какъ напр. восемь, девять и многія др., или большее, какъ напр. двѣнадцать, восемнадцать и многія др. И такихъ чиселъ встрѣчается гораздо больше въ сравненіи съ тѣми, которыя называются совершенными въ виду того, что они состоятъ изъ своихъ, сложенныхъ въ одну сумму, частей. Такъ, послѣ шести, мы встрѣчаемъ еще число двадцать восемь, которое состоитъ изъ подобныхъ же частей; именно—оно имѣетъ пять частей: двадцать-восьмую, четырнадцатую, седмую, четвертую и половинную, т. е. единицу, два, четыре, семь и четырнадцать, которыя, сложенные въ сумму, даютъ двадцать восемь. И чѣмъ дальше впередъ идетъ порядокъ чиселъ, тѣмъ чрезъ большіе промежутки встрѣчаются числа, которыя, если сложить ихъ части въ одну сумму, равны самимъ себѣ и называются совершенными. Тѣ же числа, части которыхъ, сложенные въ сумму, не даютъ того числа, частями коего онѣ служатъ, называются несовершенными, а числа, части которыхъ превышаютъ [свое число], называются болѣе, чѣмъ совершенными.

Такимъ образомъ, Богъ произвелъ дѣла творенія въ совершенное число дней, т. е. шестеричное: *и соверши, написано, Богъ въ день шестой дѣла своя, яже сотвори* (Быт. II, 2). Но это число заслуживаетъ большаго нашего вниманія, если мы всмотримся въ порядокъ самыхъ этихъ дѣлъ. Именно, какъ это число по своимъ частямъ возрастаетъ постепенно въ трехчленное (*in trigonum*), ибо числа—одинъ, два и три слѣдуютъ одно за другимъ такъ, что между ними нельзя вставить никакого другого, и представляютъ каждое

части шестеричнаго числа, изъ коихъ состоитъ оно, одинъ—шестую, два—третью и три—половинную: такъ въ одинъ день сотворенъ свѣтъ, а въ слѣдующіе два—нашъ настоящій міръ, въ одинъ день—вышняя его часть, т. е. твердь, а въ другой—низшая, земля и море; но высшую часть [Богъ] не наполнялъ никакими родами тѣлесной пищи, такъ какъ Онъ не намѣренъ былъ тамъ помѣщать тѣла, нуждающіяся въ подобнаго рода возстановленіи, низшую же часть, которую Онъ намѣренъ былъ украсить соотвѣтствующими ей животными, напередъ богато снабдилъ необходимыми для нихъ родами пищи. Въ остальные три дня созданы тѣ видимыя [твари], которыя внутри міра, т. е. внутри видимой, устроенной изъ всѣхъ элементовъ, всемленной обладаютъ соотвѣтствующими имъ движеніями, именно—сначала свѣтила на тверди, такъ какъ твердь сотворена раньше, а затѣмъ въ низшей области—животныя, какъ требовалъ того ихъ порядокъ, т. е. въ одинъ день—водныя, а въ другой—земныя. Впрочемъ, никто не будетъ настолько безуменъ, чтобы осмѣлится сказать, будто Богъ не могъ создать, если бы захотѣлъ, все и въ одинъ день, или, если бы захотѣлъ, въ два дня—въ одинъ духовную тварь, а въ другой тѣлесную, или—въ одинъ день небо со всѣмъ, что принадлежитъ ему, а въ другой—землю со всѣмъ, что на ней находится, да и вообще—когда бы захотѣлъ, во сколько бы времени захотѣлъ и какимъ бы образомъ захотѣлъ: кто скажетъ, что Его воля могло что-нибудь противодѣйствовать?

ГЛАВА III.

О написанномъ въ XI, 21 Премудрости: вся мѣрою, и числомъ, и проч.

По этой причинѣ, когда мы читаемъ, что Богъ совершилъ все въ шесть дней и, входя въ разсмотрѣніе шестеричнаго числа, находимъ, что оно—число совершенное и что

твари получают свое бытіе въ такомъ порядкѣ, который является какъ бы постепеннымъ разчлененіемъ самыхъ тѣхъ частей, изъ коихъ это число состоитъ,—на память намъ можетъ прити сказанное въ другомъ мѣстѣ Писаній: *вся мѣрою, и числомъ, и вѣсомъ расположилъ еси* (Премудр. XI, 21), и умъ мыслящій, призвавъ на помощь Бога, дарующаго и вдохновляющаго его силы, можетъ спросить, существовали-ли мѣра, число и вѣсъ, но которымъ Богъ, какъ написано, расположилъ все, гдѣ-нибудь раньше, чѣмъ сотворены всѣ твари, или же сотворены и сами, и если существовали раньше, то гдѣ существовали?—Раньше тварей ничего не было, кромѣ Творца; слѣд., въ Немъ существовали и они. Но какъ же существовали, когда и то, что сотворено, существуетъ, какъ читаемъ (Рим. IX, 36), въ Немъ же? Развѣ, можетъ быть, мѣра, число и вѣсъ существовали, какъ Онъ Самъ, а все сотворенное существуетъ въ Немъ, какъ въ Томъ, Кто всѣмъ управляетъ? Но какимъ образомъ тѣ [существовали], какъ Онъ? Богъ вѣдь не есть ни мѣра, ни число, ни вѣсъ, ни все подобное. Развѣ, можетъ быть, съ той точки зрѣнія, какъ знаемъ мы мѣру, число и вѣсъ въ вещахъ, которыя измѣряемъ, исчисляемъ и взвѣшиваемъ, они не Богъ; съ той же точки зрѣнія, что мѣра сообщаетъ всякой вещи опредѣленность (*modum*), число—форму (*speciem*), а вѣсъ—покой и устойчивость, они въ своемъ первоначальномъ, истинномъ и единственномъ видѣ суть Онъ,—Тотъ, Кто всему даетъ опредѣленность, форму и порядокъ; отсюда, изреченіе: *вся мѣрою, и числомъ, и вѣсомъ расположилъ еси* (какъ только оно и могло быть выражено для человѣческаго сердца и на человѣческомъ языкѣ) имѣетъ не другой какой-нибудь смыслъ, какъ тотъ, что „все расположилъ Ты въ Себѣ“.



ГЛАВА IV.

О томъ, что Богъ есть мѣра безъ мѣры, число безъ числа, вѣсь безъ вѣса.—Троица.

Дѣло великое и для немногихъ посильное — надъ всѣмъ, что можетъ быть измѣряемо, исчисляемо и взвѣшиваемо, подняться настолько, чтобы видѣть Мѣру безъ мѣры, Число безъ числа и Вѣсь безъ вѣса. Ибо мѣру, число и вѣсь можно видѣть и мыслить не въ однихъ только камняхъ, деревьяхъ и подобнаго рода тѣлесныхъ массахъ, какія бы онѣ ни были, небесныя-ли, или земныя. Есть еще мѣра для дѣйствованія, чтобы оно не переходило въ безостановочное и неумѣренное движеніе впередъ; есть число для состояній и силъ духа, которымъ онъ опредѣляется, переходя отъ безобразія глупости къ формѣ и красотѣ мудрости; есть вѣсь для воли и любви, который служитъ показателемъ, насколько и что именно взвѣшивается нами, когда мы чего-либо желаемъ или избѣгаемъ, что-нибудь предполагаемъ или отмѣняемъ. Но эта духовно-мысленная мѣра содержится въ другой мѣрѣ; это духовно-мысленное число образуется другимъ числомъ; этотъ духовно-мысленный вѣсь отвлекается отъ другаго вѣса. Между тѣмъ, есть Мѣра безъ мѣры, съ которою сообразуется то, что отъ Нея [происходитъ], Сама же Она не происходитъ ниоткуда; есть Число безъ числа, по которому все образуется, Само же Оно не образуется; есть Вѣсь безъ вѣса, къ Которому, дабы обрѣсти успокоеніе, тяготеетъ все, покой чего состоятъ въ чистой радости, Самъ же Онъ ни къ чему другому уже не тяготеетъ.

Но кто знаетъ имена мѣры, числа и вѣса въ ихъ только внѣшнемъ значеніи (*visibliter*), тотъ знаетъ ихъ низменнымъ образомъ (*serviliter*). Пусть же поднимается онъ выше всего того, что знаетъ подобнымъ образомъ, или, если [этого слѣдуетъ] еще не можетъ, пусть не пристращается

къ именамъ, о которыхъ можно мыслить только низменно. Ибо тѣмъ они для каждаго дороже въ приложеніи къ высшимъ предметамъ, чѣмъ меньше самъ онъ—плоть въ области низшихъ. Если же кто-нибудь этихъ названій, которыми привыкъ обозначать низменные предметы, не хочетъ относить къ высшимъ предметамъ, для созерцанія которыхъ старается очистить свой умъ, въ такомъ случаѣ не слѣдуетъ заставлять его это и дѣлать. Ибо какъ скоро имѣется понятіе о томъ, что [подъ этими именами] разумѣть должно, не слѣдуетъ особенно стараться о томъ, какъ оно называется. Впрочемъ, необходимо знать, какое существуетъ сходство низшаго съ высшимъ: въ такомъ только случаѣ разумъ движется и направляется правильно отъ низшаго къ высшему.

Если и теперь еще кто-нибудь скажетъ, что мѣра, число и вѣсъ, по которымъ Богъ, по свидѣтельству Писанія, расположилъ все, сотворены, въ такомъ случаѣ [мы спросимъ его]: если Богъ расположилъ по нимъ все, гдѣ же расположилъ ихъ самихъ? если въ [чемъ-либо] другомъ, какимъ образомъ будетъ въ нихъ все, когда сами они въ другомъ? Несомнѣнно, такимъ образомъ, что мѣра, число и вѣсъ, по которымъ Богъ расположилъ все, существуютъ внѣ того, что по нимъ расположено.

ГЛАВА V.

Идея мѣры, числа и вѣса, по которымъ расположено все, существуетъ въ Самомъ Богѣ.

Развѣ, можетъ быть, мы сдѣлаемъ предположеніе, что изреченіе: *вся мѣрою, и числомъ и вѣсомъ расположилъ еси* имѣетъ такой же смыслъ, какъ если бы было сказано: „все Ты расположилъ такъ, чтобы оно имѣло мѣру, число и вѣсъ?“ Въ самомъ дѣлѣ, если бы было сказано: „всѣ тѣла Ты расположилъ по цвѣтамъ“ (in caloribus), еще конечно не слѣдовало бы отсюда, что сама Премудрость Божія, во-

торую сотворено все, раньше имѣла въ Себѣ цвѣта, по которымъ потомъ сотворены тѣла; но выраженіе: „всѣ тѣла Ты расположилъ по цвѣтамъ“ было бы нами понято такъ, какъ если бы было сказано: „всѣ тѣла Ты расположилъ такъ, чтобы они имѣли цвѣта“. — Какъ будто, если бы было сказано, что Творецъ-Богъ расположилъ тѣла по цвѣтамъ, т. е. такъ, чтобы они имѣли цвѣта, возможно это понимать иначе, а не такъ, что въ самой Премудрости Располагающаго существовала нѣкоторая идея (ratio) цвѣтовъ, которые должны были потомъ распредѣлиться соответственно каждому роду тѣлъ, хотя бы самаго названія цвѣта въ этомъ случаѣ мы и не встрѣчали! Ибо, какъ уже сказалъ я, разъ мы вещь знаемъ, о названіяхъ ея заботиться нѣтъ надобности.

ГЛАВА VI.

Гдѣ созерцалъ Богъ, располагая все.

Итакъ, допустимъ, что изреченіе: *вся мѣрою, и числомъ и вѣсомъ расположилъ еси* имѣетъ такой же смыслъ, какъ если бы было сказано: „все расположено такъ, чтобы имѣло свою собственную мѣру, свое собственное число и свой собственный вѣсъ“ и, согласно съ даннымъ ему отъ Бога расположеніемъ, измѣнялось, являясь крупнѣе и мельче, больше и меньше, легче и тяжелѣе, сообразно съ измѣняемостью своего рода. Неужели, подобно тому, какъ измѣняется все, мы назовемъ измѣняемымъ и самый совѣтъ Вожій, по которому расположено все? Избави, Боже, отъ такого безумія!

Итакъ, если все располагалось такъ, чтобы оно имѣло свои мѣры, свои числа и свой вѣсъ, гдѣ [спрашивается] созерцалъ все самъ Располагающій? Безъ сомнѣнія, не видѣ Самого Себя, подобно тому, какъ мы глазами созерцаемъ тѣла: всего этого еще не было, какъ скоро оно располагалось къ бытію. Не созерцалъ Онъ того и внутри Самого Себя подобно тому, какъ мысленно (animo) мы созерцаемъ тѣлес-

ные образы, которые не взорамъ нашимъ предстоятъ, а мы мыслимъ ихъ, представляя [въ своемъ умѣ] то, что видимъ или на основаніи того, что видимъ. Какъ же созерцалъ Онъ все это? А какъ иначе, нежели какъ одинъ только Онъ можетъ?

ГЛАВА VII.

Какъ созерцаемъ мы совершенство шестеричнаго числа.

Впрочемъ, даже и мы, существа смертныя и грѣховныя, въ которыхъ тѣло тлѣнное отягощаетъ душу и земное житіе обременяетъ умъ многопечителенъ (Прем. IX, 15),—даже и мы, хотя намъ и неизвѣстна божественная субстанція, какъ [извѣстна] она самой себѣ (если бы даже мы обладали чистѣйшимъ сердцемъ и совершеннѣйшимъ умомъ и были уже подобны святымъ Ангеламъ), вышеуказанное совершенство шестеричнаго числа созерцаемъ не въ самихъ себя, какъ—тѣла глазами, и не внутри себя, какъ—тѣлесные образы и формы видимыхъ предметовъ, а другимъ, совершенно особеннымъ, образомъ. Правда, когда мы мыслимъ составъ, или порядокъ, или дѣлимость шестеричнаго числа, предъ нашимъ умственнымъ взоромъ предносятся какъ бы нѣкоторыя подобія телець (corpuseulogum); однако, умъ болѣе сильный и мощный не останавливается на нихъ, а созерцаетъ внутреннѣйшую сущность числа и, съ этой точки зрѣнія, говоритъ съ увѣренностію (какъ говорится это о единицѣ), что оно не можетъ быть дѣлимо ни на какія части, тогда какъ всѣ тѣла дѣлятся на безчисленныя части; и что скорѣе минуютъ небо и земля, которыя устроены по шестеричному числу, чѣмъ можетъ случиться, чтобы шестеричное число не составлялось изъ своихъ частей. Такимъ образомъ, умъ человѣческій долженъ благодарить Создателя, которымъ сотворенъ онъ такъ, что можетъ видѣть то, чего [не могутъ видѣть] ни одна птица, ни одно животное, хотя, Впрочемъ, вмѣстѣ съ нами они видятъ и небо, и землю, и свѣтила, и море, и сушу и все, что на нихъ находится.

По этой причинѣ мы можемъ сказать, что не потому шестеричное число совершенно, что Богъ создалъ всё дѣла Свой въ шесть дней, а потому Онъ и создалъ Свой дѣла въ шесть дней, что шестеричное число совершенно. Отсюда, хотя бы они и не были совершенны, оно было бы совершенно; а если бы не было совершенно оно, вслѣдъ за нимъ не были бы совершенны и они.

ГЛАВА VIII.

Какъ понимать покой Божій въ седмой день.

Пытаясь теперь, насколько при помощи Божіей для насъ возможно, понять написанное, что Богъ почилъ въ седмой день отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя сотворилъ, благословилъ его и освятилъ, потому что въ этотъ день почилъ, мы прежде должны очистить свой умъ отъ плотскихъ человѣческихъ на этотъ предметъ воззрѣній. Прилично-ли, въ самомъ дѣлѣ, говорить или думать, что Богъ, при твореніи всего вышесказаннаго, трудился, когда говорилъ и [слово Его] исполнялось? Мы не назвали бы и человѣка трудящимся, если бы онъ сказалъ, чтобы что-нибудь сдѣлалось, и его слово тотчасъ же исполнилось. Правда, человѣческое слово, выражающееся въ звукахъ, произносится такъ, что продолжительная рѣчь бываетъ утомительна; однако, если эти слова настолько же кратки, настолько кратки и слова, которыя, какъ мы читаемъ, Богъ изрекалъ, когда говорилъ: *да будетъ свѣтъ!* *да будетъ твердь!* и другія до самаго конца дѣла, которыя Онъ завершилъ въ седмой день, то было бы крайнею неапптостью считать ихъ трудомъ не только для Бога, но даже и для человѣка.

ГЛАВА IX.

Въ какомъ смыслѣ говорится, что Богъ поживаетъ. — Скорбь заслуживающая похвалы.

Развѣ, можетъ быть, кто-нибудь скажетъ, что Богъ трудился не тогда, какъ изрекалъ слово, дабы явилось къ

бытію то, что потомъ сотворено, а тогда, когда мыслить, что должно явиться къ бытію, и освободившись, по сотвореніи вещей, отъ этой заботы, Онъ справедливо захотѣлъ благословить и освятить день, въ который впервые сталъ свободнымъ отъ этого напряженія духа? Но разсуждать подобнымъ образомъ значить рѣшительно безумствовать (ибо Богъ обладаетъ какъ способностью, такъ и неизреченною и ни съ чѣмъ не сравнимою легкостью къ созданію вещей); поэтому, намъ ничего не остается, какъ думать, что для разумной твари, въ ряду которой сотворенъ и человѣкъ, Богъ, послѣ ея сотворенія, указалъ покой въ Самомъ Себѣ, даровавъ намъ Духа Святаго, которымъ изливается любовь въ сердца наши, дабы мы стремились туда, куда достигши, обрѣтали бы покой, т. е. ничего уже больше не искали. Ибо какъ правильно сказать, что все, что только мы, по дѣйствию Божію, дѣлаемъ, дѣлаетъ Богъ, такъ правильно же будетъ сказать, что когда мы по дару Божію обрѣтаемъ покой, успокоивается Богъ.

И такое пониманіе будетъ правильно, такъ какъ справедливо и большаго напряженія не требуется видѣть, что, когда мы говоримъ о Богѣ, что Онъ успокоивается, дѣлая насъ покойными, говоримъ такъ же, какъ и то, что Богъ познаетъ, дѣлая насъ познающими. Богъ, конечно, не познаетъ временнымъ образомъ ничего такого, чего не зналъ раньше; и однако, къ Аврааму Онъ обращается съ словами: *нынѣ познахъ, яко боишися Бога* (Быт. XXII, 12), которыя означаютъ не что иное, какъ слѣдующее: „нынѣ Я сдѣлалъ такъ, чтобы узнано было“ [что ты боишься Бога]. Подобными слововыраженіями, когда о чемъ-либо, не принадлежащемъ Богу, мы говоримъ какъ бы о принадлежащемъ Ему, мы обозначаемъ, что Богъ обращаетъ это въ принадлежащее намъ; но только то, что похвально и насколько оно допускается Писаніемъ. Ибо о Богѣ мы не должны говорить необдуманно ничего такого, чего не читаемъ въ Его Писаніяхъ.



ПРАЗДНОВАНІЕ ВОСКРЕСНАГО ДНЯ.

(Продолженіе*).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Исторія празднованія воскреснаго дня въ древней церкви вселенской.

Существованіе празднованія воскреснаго дня въ вѣкъ мужей апостольскихъ и въ послѣдующую эпоху доказывается многочисленными свидѣтельствами. Такъ Климентъ Римскій говоритъ, что Господь повелѣлъ совершать христіанамъ приношенія и литургіи (προσφορὰς καὶ λειτουργίας) въ опредѣленные времена¹⁾. Римскій проконсулъ въ Малой Азіи Плиній въ своемъ 97-мъ письмѣ къ императору Траяну въ самомъ началѣ II вѣка пишетъ, что христіане въ установленный день (stato die) обыкновенно собираются два раза—утромъ до разсвѣта—для общественнаго богослуженія и вечеромъ—для вкушенія общей вечери (для агапѣ). Варнава же указываетъ, какой это именно установленный день, когда говоритъ: „мы проводимъ въ радости осьмой день²⁾, въ который Иисусъ воскресъ изъ мертвыхъ“³⁾. У Игнатія Антиохійскаго находимъ техническое названіе этого дня „*χοριακή*“—день Господень⁴⁾.

*) См. Труды Киев. дух. Академіи яа м. январь 1892 г.

¹⁾ 1 Посл. къ Коринѣ. XL (стр. 140. „Мужи апостольскіе“, издан. о. Преображенскаго).

²⁾ Такъ въ то время очень многіе называли первый день недѣли.

³⁾ Послан. гл. XV (стр. 68 издан. Преображ.).

⁴⁾ Посланіе къ магнез. гл. IX (Patrol. curs. compl. t. V, p. 669).

Труды Киев. дух. Академіи. Т. III. 1892 г.

Въ открытомъ недавно памятникѣ начала втораго вѣка „Ученіе двѣнадцати апостоловъ“ мы находимъ свидѣтельство о празднованіи дня Господня совершеніемъ въ оный общественнаго богослуженія и таинства Евхаристіи ¹⁾. Въ послѣдующее время мы находимъ еще болѣе ясныя свидѣтельства о празднованіи воскреснаго дня у Діонисія Коринскаго ²⁾, Іустина, Теофила антиохійскаго, Иринея, Тертулліана, Климента Александрійскаго, Оригена, а также въ 64-мъ правилѣ апостольскомъ, въ „Апостольскихъ постановленіяхъ“ и пр. Мелитонъ Сардійскій, по свидѣтельству Евсевія ³⁾, написалъ даже сочиненіе о воскресномъ днѣ (*δὲ περὶ κυριακῆς λόγος*), къ сожалѣнію утерянное.

Техническимъ терминомъ для обозначенія этого дня было слово „*κυριακή*“—на востокѣ, на западѣ „*dominica*“—(день) Господень,—въ древнѣйшее время въ болѣе распространенномъ видѣ: „*ἡ κυριακὴ ἡμέρα*“. Часто называли воскресенье также „осьмымъ днемъ“, потому что этотъ день слѣдовалъ за седьмымъ. Рѣже употреблялось христіанскими писателями въ первые три вѣка языческое названіе этого дня—*dies solis* (день солнца); такое названіе встрѣчается, кажется, всего только три раза, и то въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ рѣчь обращена къ язычникамъ ⁴⁾. Только со времени Константина, когда церковь христіанская вступила въ союзъ съ государствомъ, названіе „*dies solis*“ получаетъ на время право гражданства въ законодательствѣ императорскомъ и чаще встрѣчается въ отеческихъ твореніяхъ. Были попытки придать этому названію христіанскій смыслъ. Такъ, Амвросій въ словѣ на Пятидесятницу, дѣлая сопоставленіе воскресшаго Христа съ восходящимъ солнцемъ, находитъ, что въ названіи „день солнца“ подъ послѣднимъ можно раз-

¹⁾ Гл. XIV (стр. 33 по 2 изд. К. Д. Попова. Кіевъ. 1885 г.).

²⁾ Свидѣтельство это приведено у Евсевія „Церк. Ист. IV, 23 (стр. 234 по русск. перев.).

³⁾ Ibid. IV. 26. (Стр. 237).

⁴⁾ У Іустина въ 1-й апологіи къ импер. Антонину, гл. 67 и у Тертулліана въ апологіи гл. 16 и въ 1-й книги „къ народамъ“ гл. 13.

умѣть Христа. Но Августинъ выражаетъ желаніе, чтобы христіане, употреблявшіе это языческое названіе, исправились и употребляли лишь свои христіанскія названія дней недѣли¹⁾. Въ законодательствѣ этотъ терминъ не долго господствовалъ: уже въ законѣ Валентиніана отъ 386 г. къ названію „день солнца“ присоединено поясненіе: „который весьма многіе имѣють обыкновеніе называть „днемъ Господнимъ“ (dominica)²⁾, а въ законѣ Гонорія отъ 409 г. употреблено лишь одно названіе „день Господень“ (dominica dies)³⁾. У Евсевія воскресеніе называется „днемъ свѣта“⁴⁾; названіе это объясняли тѣмъ, что въ этотъ день былъ созданъ свѣтъ. Древнее названіе—„первый день недѣли“ (μία σαββάτων) удержалось у сирійскихъ христіанъ; не безызвѣстно оно было и грекамъ, хотя употреблялось довольно рѣдко. Что касается нашего названія „воскресеніе“, то оно не было въ употребленіи въ древней церкви, хотя встрѣчаются выраженія: „die dominico resurrectionis“⁵⁾, „τὴν ἀναστάσιμον τοῦ Κυρίου ἡμέραν“, „τὴν χοριακὴν φάμεν“ (въ воскресный день Господень, т. е. въ „хориаκή“⁶⁾, „ἀναστάσεως ἑορτὴν πανηγυρίζοντες εἰς χοριακὴν“—„праздникъ воскресенія торжествуя въ день Господень“)⁷⁾.—Встрѣчаются иногда и другія названія—день царственный, главный изъ всѣхъ дней⁸⁾, царица дней⁹⁾ и пр.

Вмѣстѣ съ утвержденіемъ празднованія воскреснаго дня падаютъ прежнія языческія и іудейскія празднованія.

Болѣе близкое отношеніе имѣло христіанское воскресеніе къ ветхозавѣтной субботѣ, потому что суббота была хотя не

¹⁾ Enarr. in psalm. 93.

²⁾ Cod. Theod. lib. VIII, tit. 8, lex. 3.

³⁾ Ibid. lib. IX, tit. 3, lex. 7.

⁴⁾ О жизни Константина. IV. 18 и 20 (стр. 243 и 245 по русск. пер.).

⁵⁾ Тертуліанъ. De orat. с. XXIII. (Patr. curs. compl. t. I. p. 1191).

⁶⁾ Постановленія апостольскія. VII. 30.

⁷⁾ Апост. Постан. VII. 36.

⁸⁾ Ignat. interpolat. ep. ad Magnes. с. 9. (Patr. curs. compl. t. V. p. 769).

⁹⁾ Григорій Богословъ. т. IV, стр. 149 (по русск. перев.).

полнымъ и одностороннимъ, но все же не извращеннымъ отображеніемъ показаннаго Богомъ примѣра празднованія. Нѣкоторые отрицають всякое отношеніе христіанскаго воскресенья къ ветхозавѣтному субботнему закону; другіе же, напротивъ, переносятъ опредѣленія обрядоваго закона Моисеева касательно субботы и на христіанское воскресенье или, по крайней мѣрѣ, придаютъ слишкомъ большое значеніе покою воскреснаго дня. Древніе отцы и учителя церкви посвятили не мало силъ и трудовъ выясненію отношенія воскресенья къ ветхозавѣтной субботѣ; результаты ихъ изысканій легли въ основу воскреснаго законодательства православной церкви и оказали болѣе или менѣе сильное вліяніе на христіанскую жизнь. Ученіе отцевъ объ этомъ предметѣ имѣетъ большую важность, конечно, и въ настоящее время—не только для историка, но и для того, кто хотѣлъ бы уяснить основы и сущность празднованія воскреснаго дня.

Церковь всегда сохраняла въ чистотѣ и неповрежденности преданное ей отъ апостоловъ ученіе объ отмѣненіи обрядоваго закона Моисеева и объ обязательности для христіанъ нравственнаго закона ветхозавѣтнаго, разъясненнаго Христомъ.

Еще во II вѣкѣ отцы и учителя церкви, напр.—Іустинъ, Иринеи и др., очень ясно различали въ законѣ ветхозавѣтномъ два элемента,—вопервыхъ—законъ нравственный, предписывающій то, что „по природѣ хорошо, свято и справедливо“,—и во вторыхъ—законъ обрядовый, предписывающій то, что требовалось потребностями даннаго времени (напр. жестокосердіемъ народа), или то, что имѣло лишь прообразовательное значеніе по отношенію къ Мессіи ¹⁾. По ученію этихъ отцевъ, первый законъ данъ человѣку при самомъ его сотвореніи и

¹⁾ Напр. Іустинъ въ своемъ діалогѣ съ Трифономъ іудеемъ говоритъ: „нѣкоторыя заповѣди даны для благочестія и правой жизни, другія же заповѣди и обряды предписаны или по отношенію къ таинству Христа или по вниманію къ жестокосердію народа. § 44. стр. 214. по русск. пер. стр. 45.

былъ первоначально написанъ въ сердцахъ и душахъ людей. Пока сознаніе этого закона было ясно, люди не нуждались въ писанномъ законѣ. Но потомъ, когда люди стали забывать законъ, написанный въ ихъ сердцахъ, Богъ начерталъ тотъ-же самый законъ въ видѣ десяти заповѣдей на скрижаляхъ каменныхъ и далъ эти заповѣди на горѣ Синаѣ чрезъ Моисея народу еврейскому¹⁾. Этого закона было бы достаточно для народа еврейскаго, если бы онъ не былъ народомъ жестоковѣрнымъ и чувственнымъ, если бы онъ былъ способенъ исполнять святой и духовный законъ. Но такъ какъ народъ оказался неспособнымъ исполнить данныя ему заповѣди,—что ясно доказалъ, сливши себѣ золотого тельца и поклоняясь ему,—то Богъ далъ іудеямъ „заповѣди рабства“, обрядовый законъ, который долженъ былъ воспитать ихъ до способности исполнить законъ духовный. Такимъ образомъ этотъ обрядовый законъ могъ имѣть лишь временное значеніе и долженъ былъ прекратиться, когда его воспитательная цѣль будетъ достигнута²⁾. Къ числу постанов-

¹⁾ Такъ Ириней говоритъ: „Отцы (до Моисея) были праведны, имѣя силу десятословія, написанную въ сердцахъ и душахъ. Посему не было нужды вразумлять ихъ запретительными письменами, такъ какъ они въ самихъ себѣ имѣли правду закона. Но когда эта правда и любовь къ Богу пришла въ забвеніе и исчезла въ Египтѣ, то Онъ заповѣдалъ любовь къ Богу и впускалъ справедливость къ ближнимъ посредствомъ десятословія“ (Противъ ересей. IV. 16. 3, стр. 455 по русск. переводу). У Тертуллиана читаемъ: „прежде закона Моисеева, начертаннаго на каменныхъ доскахъ, существовалъ уже законъ неписанный, но понимаемый и соблюдаемый отцами нашими по внушенію естественныхъ познаній. Изъ сего видимъ, что законъ воспріялъ начало не на горѣ Хоривѣ, не на Синаѣ и не въ пустынь, но восходитъ до самаго рая“. (Прот. іуд. гл. II по перев. Карнеева, ч. 3, стр. 175).

²⁾ Древнѣйшіе отцы учили въ этомъ пунктѣ совершенно согласно съ ученіемъ ап. Павла: „Что убо законъ; преступленій ради приложися“ (Гал. III, 19). Такъ Ириней говоритъ: Богъ сперва наставлялъ іудеевъ чрезъ естественныя заповѣди, изначала насажденныя въ людяхъ, т. е. чрезъ десятословіе, не исполняющій котораго не имѣетъ спасенія,—и ничего больше не требовалъ (т. е. Богъ).. но когда они рѣшились сдѣлать тельца и обратились сердцами своими къ Египту, желая быть рабами вмѣсто свободныхъ, то получили таковое служеніе, сообразное съ ихъ пожеланіемъ, хотя по отдѣлявшее ихъ отъ Бога, но державшее ихъ подъ игомъ рабства“ (Противъ ересей. IV. 15. 1, стр. 450 по перв. изд. Преображ.). „Для того“, поясняетъ Іустинъ, „чтобы они чрезъ эти

лений такого обрядоваго закона эти отцы относили обрѣзаніе и субботу, на которыя они обращали особенное вниманіе и которыя они постоянно ставили рядомъ, какъ два установленія, имѣющія совершенно одинаковое значеніе. Они усиленно старались доказать, что то и другое не требуется нравственнымъ естественнымъ закономъ, что они установлены, какъ и вообще весь обрядовый законъ, тоже вслѣдствіе же локосердія народа,— первое—при Авраамѣ, вторая-же лишь при Моусеѣ, что они даны народу іудейскому въ цѣляхъ воспитательныхъ и какъ знаменія завѣта іудеевъ съ Богомъ, что ими не оправдывается человѣкъ и что они имѣли значеніе лишь временное и для однихъ лишь іудеевъ¹⁾. Далѣе тѣ же отцы учили, что съ при-

многочисленныя постановленія во всякомъ дѣлѣ имѣли всегда предъ глазами Бога и не рѣшались на беззаконныя и нечестивыя дѣла“ (Разговоръ съ Трифон. іуд. § 46. стр. 217 по издан. о. Преображ.).

Тертуліанъ указываетъ кромѣ этой цѣли еще цѣль обрядоваго закона (въ сочиненіи противъ Маркіона, кн. II, 19. по издан. Кари. ч. 4, с. 21)—„посредствомъ тягостныхъ и многообразныхъ церемоній покорять себѣ умы грубые, непослушныя“, затѣмъ указываетъ на то, что этотъ законъ полонъ таинственнаго смысла,—„весь состоитъ изъ прообразованій и пророчествъ. Въ сочиненіи противъ іудеевъ онъ говоритъ: „черезъ Моисея данъ законъ на извѣстное время,— съ тѣмъ чтобы онъ былъ соблюдаемъ временно (гл. II, ч. 3. с. 175). Тоже въ апост. пост. VI, 20 (192—193 по р. перев.). Іоанча Златоуста бес. 17 на Дѣян. стр. 304—306 (по рус. пер. изд. 1857 г.).

¹⁾ Такъ Іустинъ говоритъ Трифону іудею: „обрѣзаніе и суббота установлены по жестокосердію вашего народа (Разгов. съ Триф. § 43, стр. 211, по изд. Преображ.), по вашимъ грѣхамъ и грубости сердца“ (Ibid. § 18, с. 172); и въ другомъ мѣстѣ: „всѣ праведники—Адамъ, Авель, Енохъ, Лотъ, Мелхиседекъ—не соблюдали субботы—и послѣ нихъ—Авраамъ и его всѣ потомки до времени Моисея, при которомъ народъ вашъ явился неправеднымъ и неблагодарнымъ предъ Богомъ, сдѣлавши въ пустынѣ тельца. Посему Богъ, снисходя къ слабости народа, .. повелѣлъ приносить и жертвы только во имя Его,—чтобы не идолопоклонствовали.. и повелѣлъ вамъ также соблюдать субботы для того, чтобы помнили Бога (ibid. § 19, стр. 174). Тоже у Иринея (прот. ересей IV. 16. 2 (стр. 454 рус. пер.). Тертуліанъ въ 1-й книгѣ противъ іудеевъ (гл. 2. по пер. Кари. ч. 3. стр. 146) говоритъ: „Тотъ самый Богъ, поселившій перваго человѣка въ рай и не заповѣдавшій ему ни обрѣзанія, ни празднованія субботы, похвалилъ сына Его Авеля, который, будучи не обрѣзанъ и не соблюдая субботы, принесъ благопріятныя Ему жертвы и пр. (ср. гл. III и IV, стр. 177—181). По Иринею и по Тертуліану суббота, такъ же какъ и обрѣзаніе,—даны не какъ дѣла праведности, а какъ знаменія, по которымъ былъ бы распознаваемъ родъ



шествомъ Христа и основаніемъ церкви новозавѣтной—правственный законъ не только сохраненъ былъ во всей своей силѣ, но его теперь должно было исполнять еще съ большею строгостью и точностью. Въ частности и всѣ заповѣди десятисловія (а слѣдовательно—и четвертая),—обязательныя всегда и для всѣхъ народовъ, обязательны и для христіанъ; исполненіе ихъ—необходимое условіе для спасенія;—только эти заповѣди теперь получили высшее толкованіе ¹⁾. Обрядовый же законъ, какъ имѣвшій временное лишь значеніе, какъ предуготовлявшій лишь къ принятію Мессіи,—былъ отмѣненъ Христомъ—и вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣнены были и его важнѣйшія части—обрѣзаніе и суббота ²⁾.

Авраамовъ; они—установленія, долженствующія прекратиться, ни вѣчныя, ни духовныя, а только временныя (Ириней. Противъ ерес. IV, 16; 1—2; стр. 453—454. Тертуліанъ. Противъ іуд. III ч. 3. стр. 177). Тоже и у Златоуста. Бес. на псалмы Т. I. стр. 289. (Изд. 1860 г.).

¹⁾ Ириней училъ: „Господь естественныя заповѣди закона, которыми человѣкъ оправдывается и который до законодательства соблюдала оправдывавшіеся вѣрою и угожденіе Богу,—не разрушилъ, но распространилъ и исполнилъ“ (Прот. Ерес. IV, 13, стр. 443). Частице о заповѣдяхъ десятисловія онъ училъ: „Приготовляя человека къ этой жизни, Господь Самъ изрекъ ко всѣмъ одинаково слова десятисловія и потому они остаются также и у насъ, получивъ чрезъ плотское пришествіе Его расширеніе и приращеніе, а не разрушеніе“ (Ibid. IV, 16, 4. стр. 456); и въ другомъ мѣстѣ: „такъ естественныя заповѣди закона общи намъ и имъ (іудеямъ); у нихъ получили начало и происхожденіе, у насъ приращеніе и восполненіе (ibid. IV, 13, 4, стр. 445). Тоже ученіе изложено у Іустина (Разгов. съ Триф. § 44. 45.), Тертуліана (Прот. іуд. гл. 2), Климента Александрійскаго (Pedag. Lib. III с. 12.—Patr. curs. compl. t. 8, p. 668). и пр. Θεοφύλις Αντιοχείης называетъ десятисловіе „великимъ и удивительнымъ закономъ, ведущимъ ко всякой правдѣ“ (къ Автол. кн. 3, гл. 9, стр. 79 по изд. Преображ.). Въ постановленіяхъ апостольскихъ,—намятникъ довольно древнемъ, заповѣди десятисловія называются закономъ чистымъ, спасительнымъ, святымъ, совершеннымъ, не имѣющимъ никакого недостатка, полнымъ, непорочнымъ,... благимъ, праведнымъ,—такимъ, который никого не приниживаетъ (кн. VI, 19—193).—Изъ приведенныхъ свидѣтельствъ ясно, какъ несправедливо мнѣніе напр. Цана (Geschichte Sonntags. примѣч. 29, 30) и другихъ нѣмецкихъ ученыхъ, будто древнія церкви не отличала десятисловія отъ прочаго закона Моисеева.

²⁾ Ириней пишетъ: Заповѣди рабства (Богъ) отдѣльно далъ чрезъ Моисея народу... Эти послѣдніе, которыя даны Имъ въ рабство и какъ знаменія,

Такимъ образомъ, съ самыхъ древнѣйшихъ временъ существованія церкви признаются истинными слѣдующія положенія: 1) всѣ заповѣди десятословія, а слѣдовательно и четвертая, обязательны для христіанъ и соблюденіе ихъ необходимо для спасенія; 2) суббота іудейская относится къ обрядовому закону и имѣла такое же значеніе, какъ и обрѣзаніе,—она отмѣнена Христомъ и не должна быть наблюдаема христіанами. Итакъ, четвертая заповѣдь, требующая соблюденія субботы, обязательна для христіанъ, а суббота для христіанъ необязательна?—Кажущееся противорѣчіе отцы разрѣшали тѣмъ, что въ ветхозавѣтномъ субботнемъ законѣ они различали элементы нравственный и обрядовый; первый обязателенъ для христіанъ,—второй—нѣтъ.

Что же отцы церкви считали въ субботнемъ законѣ имѣющимъ вѣчное значеніе, что—временнымъ?—Вопросъ этотъ постепенно былъ уясненъ въ теченіи всего патристическаго періода.—Первоначально (во II вѣкѣ) отцы и учителя церкви разъясняли этотъ вопросъ въ виду попытокъ іудействующихъ ввести свое празднованіе въ христіанскую церковь и потому отцы обращали преимущественное вниманіе на то, что въ субботѣ было временнаго и необязательнаго для христіанъ, а изъ вѣчныхъ элементовъ субботняго закона—на то, въ несоблюденіи чего были виновны іудеи—(на то именно, что при соблюденіи субботы прежде всего нужно заботиться

о томъ, чтобы повѣсть заповѣдомъ свободы (Прот. ерес. IV. 16. 5. стр. 456—457). А Іустинъ говорить: „что изъ начала не было обязательно, то необязательно и теперь при Христѣ: если до Авраама не было нужды въ обрѣзаніи, а до Моисея въ субботѣ, въ праздникахъ и въ приношеніяхъ, то и шивѣ, когда по волѣ Отца Сынъ Божій Іисусъ Христосъ родился безъ грѣха отъ Дѣвы... такъ же нѣтъ въ нихъ нужды“ (Разг. съ Триф. § 23, стр. 181, тоже § 43). Тоже ученіе у Тертуліана (прог. іуд. 1—4), Оригена (In Exod. Hom. 7. Pat. curs. compl. t. 12 p. 345 sq) и всѣхъ прочихъ отцовъ. У Златоуста есть даже такое соображеніе: „еслибы закону о субботѣ надлежало быть неизмѣннымъ, то обрѣзаніе не было бы выше его. Но ради совершенія обрѣзанія законъ допустилъ нарушеніе закона о субботѣ. Такимъ образомъ нарушеніе субботы есть исполненіе закона (Бес. на Евангел. отъ Іоанна 39.—Ч. 2. стр. 187). Итакъ законъ о субботѣ не только сопоставляется съ закономъ объ обрѣзаніи, но даже оказывается ниже послѣдняго.



«покоѣ отъ грѣховъ»). Въ то время религіознаго воодушевленія христіане свято хранили свои дни Господни, такъ что не было ни повода, ни необходимости убѣждать ихъ соблюдать требованія четвертой заповѣди. Въ III в. прежняя религіозная ревность начала ослабѣвать и христіане уже не съ такимъ усердіемъ относились къ своему празднованію. Поэтому теперь явилась потребность убѣждать ихъ—праздновать такъ, какъ требуетъ законъ Божій, предложенный въ десятословіи. Съ этого времени отцы церкви объясняли ветхозавѣтный субботній законъ, имѣя въ виду уже жизнь современныхъ имъ христіанъ, и обращали вниманіе на тѣ стороны этого закона, которыя имѣли вѣчное значеніе, были обязательны для христіанъ, но не исполнялись ими. Поэтому въ исторіи отеческаго ученія о значеніи субботняго закона можно усматривать двѣ эпохи: въ первую, которая кончается Тертулліаномъ (въ началѣ III вѣка), ученіе это развивалось главнымъ образомъ въ виду попытокъ іудействующихъ; во вторую—въ виду потребностей жизни христіанъ. Вторую эпоху въ свою очередь можно раздѣлить на два періода. Въ III вѣкѣ ослабленіе религіозной жизни выразилось въ томъ, что нѣкоторые христіане праздновали не такъ, какъ должно, въ IV вѣкѣ—въ томъ, что нѣкоторые совсѣмъ не праздновали въ установленные церковью дни. Поэтому въ III в. на основаніи субботняго закона уясняли, главнымъ образомъ, сущность христіанскаго празднованія, а въ концѣ IV в.—сверхъ того на основаніи того же закона стали опредѣлять время празднованія (т. е.—что должно праздновать одинъ день изъ семи). Но нельзя думать, что эти періоды рѣзко отличаются другъ отъ друга. Напротивъ, послѣдующіе отцы продолжали разъяснять и тѣ стороны, которыя были предметомъ ученія ихъ предшественниковъ, и, наоборотъ,—у болѣе древнихъ отцевъ мы находимъ зачатки ученія о томъ, что составило главный предметъ изслѣдованія ихъ преемниковъ. Мы здѣсь изложимъ ученіе отцевъ церкви объ обрядовой и отмѣненной сторонѣ празднованія

субботы, главнымъ образомъ на основаніи Іустина, Иринея и Тертуллиана, т. е. отцовъ, жившихъ въ первую изъ намѣченныхъ нами эпохъ. Потомъ изложимъ ученіе отцовъ о нравственной сторонѣ закона: сначала аллегорическое толкованіе субботняго закона по преимуществу отцами первой-же эпохи; затѣмъ выясненіе отцами (главнымъ образомъ—III и IV вѣка) сущности заповѣдуемаго намъ ветхозавѣтнымъ закономъ празднованія,—я, наконецъ, ученіе отцевъ (въ III, а главнымъ образомъ въ IV и слѣдующихъ вѣкахъ) о времени празднованія.

Въ первую эпоху обрядовый элементъ субботы усматривали прежде всего въ самомъ днѣ празднованія. Отцы находили, что для христіанъ имѣетъ большее значеніе „осьмой день“, чѣмъ седьмой, такъ какъ первый „больше заключаетъ въ себѣ таинственнаго значенія“¹⁾ и предъуказанъ еще въ Ветхомъ завѣтѣ: тѣ мѣста Св. Писанія, гдѣ говорится объ осьмомъ днѣ, или даже вообще упоминается число восемь, они считали пророческими предъуказаніями на воскресный день, празднуемый въ новомъ завѣтѣ²⁾; и доказывали также, что еще въ Ветхомъ завѣтѣ Богъ возлюбилъ первый день недѣли болѣе, чѣмъ седьмой³⁾. Но они находили временный и

1) Іустинъ, Разгов. съ Трифон. § 24, стр. 181 (по перев. Преображ.).

2) По мнѣнію Іустина, число спасшихся отъ потопъ въ Ноевомъ ковчегѣ—8 человекъ—было символомъ того дня, въ который Христосъ возсталъ изъ мертвыхъ и спасъ все человѣчество (*ibid.* § 138, стр. 374). Оригенъ полагаетъ, что подписанія двухъ псалмовъ (6 и 11) „о осьмомъ“ служатъ снѣжью для воскресенія Господа (*Selesta in psalm. Patr. curs. compl. t. XII, col. 1032*). По Киприану, обрѣзаніе младенца на восьмой день было таинственнымъ прообразованіемъ того, что въ восьмой день воскресъ Христосъ и даровалъ намъ обрѣзаніе духовное (Письмо 46. по русск. перев. ч. I, стр. 189). Подобныя же толкованія у Викторина Пиктавийскаго („*de fabrica mundi*“, *Patr. curs. compl. t. V. p. 306*), Аонасія Александрійскаго (толков. на псал. 6.—ч. 4. стр. 57 по р. перев.), Василия Великаго („Бесѣд. на шестодневъ, стр. 33 по русск. перев.) О св. Духѣ. (гл. 27. ч. 3, стр. 334, по русск. пер.).

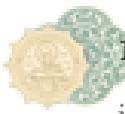
3) Такъ Оригенъ говоритъ: такъ какъ изъ божественныхъ Писаній извѣстно, что въ день Господень сходила машина съ неба, а въ субботу не сходила, то пусть поймутъ іудеи, что уже тогда нашъ день Господень былъ предпочтенъ іудейской субботѣ (*Homil. 7 in Exod. § 5.—Patrol. cursus compl. t. II, col. 345*). Ср. Варнава. Послан. (глав. 15, стр. 63 по перев. Преображ.).

обрядовый элементъ и въ самомъ способѣ празднованія субботы іудейской. Когда христіанскимъ полемистамъ приходилось опровергать обвиненія іудеевъ, будто христіане нарушили древній законъ о субботѣ, то они никогда не оправдывались тѣмъ, что христіане исполняютъ этотъ законъ, но только перенесли празднованіе на другой день недѣли; напротивъ, они ясно отличали христіанскіе способы празднованія отъ іудейскихъ. „Мы же“, говоритъ Тертуліанъ, „празднуемъ (свой день Господень) далеко не такъ, какъ іудеи“¹⁾; и въ другомъ мѣстѣ: „мы совершенно отвергаемъ іудейскіе праздники“²⁾. Никто изъ древнихъ отцевъ церкви не думалъ различныя постановленія Моисеева закона касательно субботняго покоя прилагать къ празднованію христіанскаго воскресенья; напротивъ—всѣмъ этимъ предписаніямъ они придавали аллегорическое значеніе: не носить ноши—не быть подъ бременемъ грѣха, не зажигать огня—не возжигать пламени страстей и т. д. Они показывали даже недостаточность, несовершенство этихъ опредѣленій, и говорили, что покой, которому ветхій законъ придавалъ столь важное значеніе, не имѣетъ цѣнности самъ по себѣ,—и соблюденіе его—независимо отъ положительной стороны празднованія—не требуется естественнымъ нравственнымъ закономъ, что требованія касательно субботняго покоя невыполнимы при буквальномъ ихъ пониманіи, что сама природа и „стихіи не бываютъ праздны и не знаютъ субботы“³⁾. Они находили, что всѣ эти предписанія даны народу

¹⁾ Аполл. гл. XVI. ч. I. стр. 41 (по перев. Карнеева).

²⁾ Объ идолопоклонствѣ гл. XIV. ч. I. стр. 136.

³⁾ Іустинъ (Разгов. съ Трифон. § 23. стр. 180). Оригенъ, напр., по поводу предписанія въ книгѣ Исходъ: „оставляйтесь каждый у себя (въ домѣ своемъ), никто не выходитъ отъ мѣста своего въ седьмой день“ замѣчаетъ, что ни одно живое существо не можетъ въ точности исполнить это требованіе („Началахъ; Lib. IV. с. 17.—Patrol. cursus compl. t. XI, p. 380); сравн. Епифаній: Анарій 66. 86 (ч. 4 стр. 71 по русск. перев.). Златоустъ говоритъ, что субботы іудейскія потому названы у пророка Амоса (VI. 3) „живыми“, что іудеи, отложивъ дѣла житейскія, не прилежали къ дѣламъ духовнымъ (Бесѣды къ аптѳихійскому народу. О лазарѣ I. стр. 33 (издан. 1854 г.).



іудейскому лишь вслѣдствіе жестоковѣности его и грубости сердца,—за грѣхи этого народа,—въ цѣляхъ воспитательныхъ ¹⁾. Если же у нихъ заходила рѣчь о празднованіи субботы современными имъ іудеями, то они находили его лишь „смѣшнымъ и не стоящимъ слова“ ²⁾. Но находя ветхозавѣтное требованіе субботняго покоя слишкомъ строгимъ для христіанъ,—въ то же время положительную сторону празднованія субботы отцы и учителя церкви находили слишкомъ недостаточно развитою: такъ, Оригенъ говоритъ, что въ субботу іудейскую не сходила съ неба манна, т. е. благодать Божія и Слово Божіе (по аллегорическому толкованію Оригена), а въ нашъ воскресный день Господь всегда дождитъ такую манну съ неба“ ³⁾. Позднѣе Августинъ такъ опредѣляетъ сущность различія празднованія субботы отъ празднованія воскресенья: „суббота обозначаетъ покой отъ всего земнаго, воскресенье—новую жизнь“ ⁴⁾.

Итакъ ветхозавѣтная суббота имѣетъ обрядовый характеръ и во времени празднованія и въ способѣ празднованія. На этомъ основаніи древняя церковь считала неумѣстнымъ въ христіанской церкви—и праздновать субботній день, и прилагать обрядовыя опредѣленія ветхозавѣтнаго закона къ празднованію воскреснаго дня. Еще Варнава пазываетъ субботы неугодными Богу ⁵⁾, а изъ посланія Игнатія къ магнезіанамъ видно, что даже іудеи, переходя въ христіанство, оставляли свои субботы и соблюдали воскресные дни ⁶⁾. Изъ полемиче-

¹⁾ См. выше цитат. 1-ю къ стр. 84.

²⁾ Послан. къ Діогнету, гл. 4 (стр. 16 по перев. Преображ.).

³⁾ Homil. 7 in Exod. § 5. (Patrol. curs. compl. t. XII, p. 345).

⁴⁾ Epist. 53 ad Iannuar.

⁵⁾ Посланіе гл. XV (стр. 68 по изд. Преображ.).

⁶⁾ Послан. къ Магнез. с. 9. Въ русскомъ переводѣ (по изд. о. Преображ.) текстъ этого мѣста неясенъ и не позволяетъ вывести какихъ либо свидѣтельствъ о празднованіи воскреснаго дня. Въ подлинникѣ это мѣсто читается такъ: Игнатій, предостерегши въ VIII гл. противъ лжеученія іудействующихъ, продолжаетъ въ 9 главѣ: „Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιῇς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς

скихъ сочиненій противъ іудеевъ мы видимъ, что послѣдніе обвиняли христіанъ за несоблюденіе субботы; христіанскіе апологеты не отрицали этихъ обвиненій, а только доказывали свое право не исполнять законъ о субботѣ, потому что онъ уже утратилъ свою обязательность ¹⁾. Теперь вопросъ состоялъ уже не въ томъ, можно ли спастись, не наблюдая субботы, а въ томъ, можно-ли спастись, наблюдая субботу; лучшіе представители церкви не принуждали и теперь іудеевъ, обратившихся въ христіанство, непременно оставлять соблюденіе субботы,—но были и такіе, которые не хотѣли даже имѣть общеніе въ лицѣ съ христіанами іудейскаго происхожденія, соблюдающими субботу ²⁾.

Въ чемъ же заключается нравственный и обязательный для христіанъ элементъ ветхозавѣтнаго закона о субботѣ?—Отцы и учителя этой эпохи (во II в.) обыкновенно рѣшали

καινότητα ἐλπίδος ἡλθον μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν (ζωήν) ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτελεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ... πῶς ἡμεῖς δινηρούμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ“. Затемняющее смыслъ слово „ζωήν“ поставлено послѣ „κυριακὴν“ всего лишь въ одной рукописи и критиками текста признается внесеннымъ ошибочно (см. Генке. Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier.—Theolog. Stud. und krit. 1886, стр. 602). Переводъ у о. Преображенскаго: „Итакъ, если жившіе въ древнемъ порядкѣ вещей приближались къ новому упованію и уже не суббоотствовали, но жили жизнью Воскресенія (?), въ которомъ (?) возсіяла и наша жизньъ чрезъ Него и чрезъ смерть Его... то какъ мы можемъ жить безъ Него?“ Слѣдуетъ перевести такъ: „итакъ, если жившіе въ древнемъ порядкѣ, вещей приступили къ новому упованію и уже не суббоотствуютъ, но наблюдаютъ въ своей жизни день Господень, въ который возсіяла и наша жизньъ чрезъ Него и чрезъ смерть Его“...—Гн. Бѣликовъ ссылается на ту же главу посланія Игнатія къ Магнесіанамъ въ доказательство того, что въ то время „христіане, особенно христіане изъ іудеевъ, продолжали праздновать и субботу“ (Вѣра и Раз. 1890 г. № 19, стр. 452). Но онъ, очевидно, имѣетъ здѣсь въ виду пространную редакцію этого посланія, лившуюся—по всей вѣроятности—въ VI вѣкѣ; но и тамъ этотъ обычай осуждается: не будемъ суббоотствовать по іудейскому обычаю и проводить время въ праздности: „его не работаетъ, тотъ да не ѣстъ“—(Patrol. log. cursus complet. t. V. col. 768).

¹⁾ Наприм. Іустинъ (Разгов. съ Трифон. гл. 10—12; 18—24; 41—47 и проч.). Тертуліанъ (Аполог. с. 16. 21; Прот. іуд. 2—4).

²⁾ Іустинъ (Разгов. съ Триф. § 47. стр. 218. по русск. перев.).



этотъ вопросъ путемъ аллегорическаго толкованія четвертой заповѣди и божественнаго покоя послѣ шести дней творенія. Начало этому толкованію положено еще апостол. Павломъ (посл. къ Евреямъ, гл. III и IV, см. выше стр. 86). Аллегорическое толкованіе мы находимъ затѣмъ у апостола Варнавы ¹⁾ и въ твореніяхъ слѣдующихъ отцевъ и учителей—Іустина, Иринея, Тертулліана и пр. Они отличали отъ временной субботы всегдашнюю и вѣчную и говорили, что ветхозавѣтный законъ о субботѣ требуетъ отъ христіанъ, чтобы они наблюдали всегдашнюю субботу и помнили о вѣчной; всегдашняя суббота требуетъ всегдашняго покоя отъ грѣха и рабства діаволу, воздержанія отъ зла и служенія страстямъ, научаеъ пребывать въ постоянномъ служеніи Богу не въ одинъ какой либо день, но во всѣ дни нашей жизни,—состоить же она во внутреннемъ мирѣ и чистотѣ совѣсти, въ непрерывномъ дѣланіи добра. Далѣе законъ о субботѣ научаеъ христіанъ уповать на ту истинную и вѣчную субботу, которая ожидаетъ насъ въ вѣчномъ царствѣ Бога, гдѣ всѣ праведники упокоются ²⁾.

¹⁾ Онъ пишетъ въ своемъ посланіи (гл. XV): „О субботѣ написано въ десяти словахъ, которые Господь на горѣ Синайской изрекъ Мойсею лицомъ къ лицу: „и освящайте субботу Господню руками чистыми и сердцемъ чистымъ“.—Здѣсь не приведена буквально четвертая заповѣдь, но указанъ истинный смыслъ ея, какой она, по мнѣнію Варнавы, имѣетъ для христіанъ. Переходя затѣмъ къ „субботѣ, упоминаемой Писаніемъ при сотвореніи міра“, Варнава находитъ, что шесть дней творенія обозначаютъ шесть тысячъ лѣтъ, по истеченіи которыхъ Христосъ, низложивши антихриста, будетъ царствовать седьмую тысячу лѣтъ; послѣдняя-то и есть упоминаемый въ книгѣ Бытія седьмой день божественнаго покоя. Ибо до тѣхъ поръ, пока не придетъ Сынъ Божій и не уничтожитъ времени беззаконнаго (*καὶρός τοῦ ἀνόμου*), не совершитъ судъ надъ нечестивыми, не измѣнитъ солнце, луну и звѣзды,—догодъ не можетъ быть и рѣчь о покоѣ Божіемъ. До того же времени и христіане, не говоря уже объ іудеяхъ, не могутъ праздновать истинную субботу, такъ какъ живутъ еще пока во „времени беззаконія“. Только когда наступитъ вѣчное царство Бога и мы, получивъ обѣтованіе, освятимся напередъ сами, когда у насъ все—руки и сердце будутъ чистыми,—только тогда мы будемъ въ состояніи освящать субботу“.

²⁾ Іустинъ говоритъ въ бесѣдѣ съ Трифон. іудеемъ: „Если кто у васъ клятвеннопреступникъ или воръ, то пусть перестанетъ, если кто прелюбодей, то

Естественно, что обращая преимущественное внимание на такое аллегорическое изъясненіе закона о субботѣ, древнѣйшіе отцы не ссылались на этотъ законъ, когда хотѣли обосновать свое празднованіе воскреснаго дня. Для нихъ достаточнымъ основаніемъ этого празднованія казалось то, что Христосъ воскресъ въ этотъ день, хотя иногда—сверхъ того они приводили и другія основанія. Такъ, Варнава говоритъ, что христіане проводятъ въ радости день осмый для выраженія своего радостнаго упованія на царство небесное, которое, по его мнѣнію, наступитъ въ осмый день и которое въ то время нерѣдко называли осмымъ вѣкомъ¹⁾. Іустинъ мученикъ указываетъ, какъ на основаніе празднованія воскреснаго дня, еще на то, что „это есть первый день, въ который Богъ, измѣнивши мракъ и вещество, сотворилъ міръ“²⁾. Но на четвертую заповѣдь и на божественный покой въ седьмой день, какъ на основаніе празднованія воскреснаго дня, эти древнѣйшіе отцы (II в.) не ссылались.

На этомъ основаніи лютеранскіе историки находятъ, что,

покайся,—тогда вы будете праздновать любезную, истинную субботу Господню. Новый Заветъ повелѣваетъ вамъ соблюдать всегдашнюю субботу, а вы остаетесь при одномъ днѣ и думаете, что благочестивы“ (§ 12. стр. 142). Иринеи говорить: „субботы научали пребывать всякій день въ служеніи Богу... во всякое время служить вѣрѣ нашей и въ ней пребывать и воздерживаться отъ всякаго любостыжанія.. Кромѣ того суббота указывала и на успокоеніе Божіе послѣ творенія, т. е. на царство (Божіе), въ которомъ человекъ, пребывавшій въ служеніи Богу, успокоится и будетъ участвовать въ тринезѣ Божіей“ („Противъ ересей“—IV. 16, 1. стр. 453—454).

Тертуліанъ говоритъ: „священное писаніе упоминаетъ и о вѣчной субботѣ и о времени“. По его мнѣнію, то мѣсто Св. Писанія, гдѣ говорится о божественномъ покоѣ въ седьмой день, и также четвертая заповѣдь научаютъ, что должно праздновать субботу, воздерживаясь отъ всякой работы не только въ седьмой день, но и во всякое время. (Прот. іуд. гл. 4. ч. 3, стр. 180 по пер. Карн.). У Климента Александр. находимъ подробное изъясненіе заповѣдей десятисловія и тамъ предложено лишь аллегорическое толкованіе 4-й заповѣди. (Stroma V. 16.—Patr. curs. compl. t. 9, p. 364—369).

¹⁾ Посл. гл. XV (По перев. Преображ. стр. 68; сравн. примѣчаніе переводчика).

²⁾ 1 Апол. гл. 67, стр. 108 (русс. перев.).

этотъ вопросъ путемъ аллегорическаго толкованія четвертой заповѣди и божественнаго покоя послѣ шести дней творенія. Начало этому толкованію положено еще апостолъ Павломъ (посл. къ Евреямъ, гл. III и IV, см. выше стр. 86). Аллегорическое толкованіе мы находимъ затѣмъ у апостола Варнавы ¹⁾ и въ твореніяхъ слѣдующихъ отцевъ и учителей—Іустина, Ириней, Тертуллиана и пр. Они отличали отъ временной субботы всегдашнюю и вѣчную и говорили, что ветхозавѣтный законъ о субботѣ требуетъ отъ христіанъ, чтобы они наблюдали всегдашнюю субботу и помнили о вѣчной; всегдашняя суббота требуетъ всегдашняго покоя отъ грѣха и рабства діаволу, воздержанія отъ зла и служенія страстямъ, научаешь пребывать въ постоянномъ служеніи Богу не въ одинъ какой либо день, но во всѣ дни нашей жизни,—состоитъ же она во внутреннемъ мирѣ и чистотѣ совѣсти, въ непрерывномъ дѣланіи добра. Далѣе законъ о субботѣ научаешь христіанъ уповать на ту истинную и вѣчную субботу, которая ожидаетъ насъ въ вѣчномъ царствѣ Бога, гдѣ всѣ праведники упокоиваются ²⁾.

¹⁾ Онъ пишетъ въ своемъ посланіи (гл. XV): „О субботѣ написано въ десяти словахъ, которыя Господь на горѣ Синайской изрекъ Моисею лицомъ къ лицу: „и освящайте субботу Господню руками чистыми и сердцемъ чистымъ“.—Здѣсь не приведена буквально четвертая заповѣдь, но указанъ истинный смыслъ ея, какой она, по мнѣнію Варнавы, имѣетъ для христіанъ. Переходя затѣмъ къ „субботѣ, упоминаемой Писаніемъ при сотвореніи міра“, Варнава находитъ, что шесть дней творенія обозначаютъ шесть тысячъ лѣтъ, по истеченіи которыхъ Христосъ, низложивши антихриста, будетъ царствовать седьмую тысячу лѣтъ; послѣдній-то и есть упоминаемый въ книгѣ Бытія седьмой день божественнаго покоя. Ибо до тѣхъ поръ, пока не придетъ Сынъ Божій и не уничтожитъ времени беззаконнаго (*καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνόμου*), не совершитъ судъ надъ нечестивыми, не измѣнитъ солнце, луну и звѣзды,—долгоѣ не можетъ быть и рѣчи о покоѣ Божіемъ. До того же времени и христіане, не говоря уже объ іудеяхъ, не могутъ праздновать истинную субботу, такъ какъ живутъ еще пока во „время беззаконія“. Только когда наступитъ вѣчное царство Бога и мы, получивъ обѣтованіе, освятимся напередъ сами, когда у насъ все—руки и сердце будутъ чистыми,—только тогда мы будемъ въ состояніи освящать субботу“.

²⁾ Іустинъ говоритъ въ бесѣдѣ съ Трифонъ іудеемъ: „Если кто у васъ клевещетъ на преступниковъ или воръ, то пусть перестанетъ, если кто прелюбодей, то

Естественно, что обращая преимущественное вниманіе на такое аллегорическое изъясненіе закона о субботѣ, древнѣйшіе отцы не ссылались на этотъ законъ, когда хотѣли обосновать свое празднованіе воскреснаго дня. Для нихъ достаточнымъ основаніемъ этого празднованія казалось то, что Христосъ воскресъ въ этотъ день, хотя иногда—сверхъ того они приводили и другія основанія. Такъ, Варнава говорить, что христіане проводятъ въ радости день осьмый для выраженія своего радостнаго упованія на царство небесное, которое, по его мнѣнію, наступитъ въ осьмый день и которое въ то время нерѣдко называли осьмымъ вѣкомъ¹⁾. Іустинъ мученикъ указываетъ, какъ на основаніе празднованія воскреснаго дня, еще на то, что „это есть первый день, въ который Богъ, измѣнивши мракъ и вещество, сотворилъ міръ“²⁾. Но на четвертую заповѣдь и на божественный покой въ седьмой день, какъ на основаніе празднованія воскреснаго дня, эти древнѣйшіе отцы (II в.) не ссылались.

На этомъ основаніи лютеранскіе историки находятъ, что,

покайся,—тогда вы будете праздновать любезную, истинную субботу Господню. Новый Заветъ повелѣваетъ вамъ соблюдать всѣгдашнюю субботу, а вы остаетесь при одномъ днѣ и думаете, что благочестивы“ (§ 12. стр. 142). Ириней говоритъ: „субботы научали пребывать всякій день въ служеніи Богу... во всякое время служить вѣрѣ нашей и въ ней пребывать и воздерживаться отъ всякаго любостыжанія.. Кромѣ того суббота указывала и на успокоеніе Божіе послѣ творенія, т. е. на царство (Божіе), въ которомъ человекъ, пребывавшій въ служеніи Богу, успокоится и будетъ участвовать въ трапезѣ Божіей“ („Противъ ересей“—IV. 16, 1. стр. 453—454).

Тертуліанъ говоритъ: „священное писаніе упоминаетъ и о вѣчной субботѣ и о временной“. По его мнѣнію, то мѣсто Св. Писанія, гдѣ говорится о божественномъ покоѣ въ седьмой день, и также четвертая заповѣдь научаютъ, что должно праздновать субботу, воздерживаясь отъ всякой работы не только въ седьмой день, но и во всякое время. (Прот. іуд. гл. 4. ч. 3, стр. 180 по пер. Карн.). У Климента Александр. находимъ подробное изъясненіе заповѣдей десятисловія и тамъ предложено лишь аллегорическое толкованіе 4-й заповѣди. (Stroma V. 16.—Patr. curs. compl. t. 9, p. 364—369).

¹⁾ Посл. гл. XV (По перев. Преображ. стр. 68; сравн. примѣчаніе переводчика).

²⁾ 1 Апол. гл. 67, стр. 108 (русск. перев.).

по ученію Евангелія, апост. Павла и древнихъ отцевъ—для христіанъ обязательнъ лишь аллегорическій смыслъ ветхозавѣтнаго закона о субботѣ, что христіанское воскресеніе¹ не имѣетъ никакого отношенія къ четвертой заповѣди и вообще къ ветхозавѣтной субботѣ, что, поэтому, христіане не должны искать въ Ветхомъ завѣтѣ основаній для опредѣленія времени и способа своего празднованія. По ихъ мнѣнію, поставленіе воскресенія въ связь съ субботою есть слѣдствіе постепеннаго проникновенія въ христіанскую церковь духа іудейской законности и обрядности. Они думаютъ, что первые слѣды этого іудейскаго духа замѣтны въ гражданскихъ узаконеніяхъ IV вѣка, но что только въ средніе вѣка іудейская точка зрѣнія окончательно восторжествовала. Профессоръ Цанъ, котораго можно считать выразителемъ господствующаго въ протестантской наукѣ мнѣнія, выражается такъ: „Древняя церковь во многомъ отношеніи не поняла апост. Павла, но въ отношеніи ученія о праздникахъ—поняла, потому что слишкомъ ясно говорилъ апостоль. Довольно скоро языко-христіанская церковь вступила на путь закона іудейскаго, но въ отношеніи ученія о празднованіи воскресенія въ теченіи многихъ столѣтій она сохраняла евангельскій характеръ“¹). Затѣмъ слѣдуютъ доказательства того, что отцы и учителя церкви не только во II, но и въ IV и V вѣкахъ придерживались аллегорическаго толкованія ветхозавѣтнаго закона о субботѣ.

Но всѣ эти разсужденія нельзя не признать крайне тенденціозными, вытекающими изъ желанія во что бы то ни стало оправдать взглядъ Лютера и старѣйшихъ реформаторовъ, что воскресеніе не есть божественная заповѣдь и что „разумные и ученые христіане“ не нуждаются²) ни въ какихъ опредѣленныхъ праздничныхъ временахъ.

¹) Geschichte Sonntags. стр. 33—34.

²) Лютеръ въ большомъ Катихизисѣ. См. Ригеръ: „Государство и воскресный день“ (Правосл. Обзор. 1885 г. Т. III, стр. 361).

При большемъ безпристрастіи, нельзя не обратить вниманія на то, что приведенные нами отцы указываютъ основанія лишь того, почему празднуютъ христіане первый день недѣли, а не какой-либо другой, но что они не имѣли въ виду выяснять, почему именно христіане празднуютъ одинъ день изъ семи, или почему они празднуютъ такимъ именно способомъ, а не инымъ. Выборъ перваго дня недѣли опирается, конечно, на новозавѣтныхъ основаніяхъ, а не на субботнемъ законѣ¹⁾; но отсюда еще отнюдь не слѣдуетъ того, что древняя церковь отвергла всякое значеніе Ветхаго завета для опредѣленія способа празднованія воскреснаго дня или срока періодическаго возвращенія этого праздника. Отцы въ своихъ твореніяхъ обращали вниманіе на то, что вызывалось потребностями времени. Нужно было отразить попытки іудействующихъ ввести въ христіанство свои субботы и свои субботнія постановленія—и отцы останавливались на доказательствѣ временнаго значенія этихъ субботнихъ законовъ. Праздновали христіане ревностно и похристіански свои воскресные дни,—тогда ничто не вызывало отцовъ къ подробному изслѣдованію основаній, почему именно должно праздновать такъ, а не иначе, и притомъ одинъ изъ семи дней. Древнѣйшіе христіане не основывались въ своемъ празднованіи воскреснаго дня на четвертой заповѣди, потому что для нихъ достаточнымъ основаніемъ былъ естественный нравственный законъ, написанный въ ихъ сердцахъ, вызванный къ жизни Христомъ и пресвѣщен- ный благодатію и ученіемъ Его. Этотъ законъ и безъ писаннаго требовалъ отъ христіанъ, чтобы они молились Богу, поучались въ Словѣ Божіемъ, благодетворили ближнимъ, духовно радовались каждый день,—и особенно въ тотъ день, который

¹⁾ Хотя, какъ мы выше видѣли, нѣкоторые отцы даже для выбора дня недѣли находили основанія и въ Ветхомъ Заветѣ: пророчества о осьмомъ днѣ; предпочтеніе перваго дня недѣли субботѣ, выразившееся въ томъ, что въ субботу не падала маина, а въ первый день недѣли падала (Оригенъ); сотвореніе въ первый день свѣта (Лустинъ) и пр.

ознаменованъ былъ величайшимъ для христіанъ событіемъ Воскресенія Христова. Исполняя естественный законъ, христіане тѣмъ самымъ исполняли и писанный законъ, заключающійся въ десятословіи, такъ какъ послѣднее есть не что иное, какъ повтореніе естественнаго закона.

Къ помощи писаннаго закона необходимо бываетъ обратиться тогда, когда начинаетъ затихать голосъ закона естественнаго; и это не будетъ противорѣчіемъ прежней практикѣ, но возстановленіемъ ея, не будетъ проникновеніемъ духа іудейской законности и обрядности, но утвержденіемъ въ жизни христіанъ духа евангельскаго закона, который иначе могъ-бы угаснуть. И мы, дѣйствительно, видимъ, что когда начала падать среди христіанъ религіозная ревность, когда пачали праздновать праздники не такъ, какъ требуетъ естественный нравственный законъ,—но по язычески и по іудейски,—когда нѣкоторые совсѣмъ даже не хотѣли праздновать установленные церковью праздники,—то предстоятели церкви начали чаще обращаться къ писанному нравственному закону и на основаніи четвертой заповѣди (которая, какъ мы выше видѣли, всегда признавалась обязательною для христіанъ) стали требовать угоднаго Богу празднованія воскреснаго дня. Но чрезъ это они нисколько не отступили ни отъ ученія, ни отъ практики первенствующей церкви, а, напротивъ, хотѣли возстановить и утвердить то и другое; и во все послѣдующее время всегда сохраняло свою силу аллегорическое толкованіе ветхозавѣтнаго субботняго закона, всегда признавалось, что основное и необходимое условіе истиннаго празднованія—жизнь чистая и упованіе на вѣчную субботу. Отцы церкви хотя и высоко цѣнили аллегорическое толкованіе, но никогда не считали его единственно возможнымъ. Рядомъ съ нимъ они придавали важное значеніе и буквальному смыслу, очень часто приводили оба смысла вмѣстѣ, а если и умалчивали иногда о буквальномъ,—то все таки и не отрицали его.

Въ частности, по отношенію къ четвертой заповѣди ни-

кто изъ древнихъ отцовъ и учителей церкви никогда не говорилъ, что воскресенье не имѣетъ отношенія къ этой заповѣди. Но многіе и притомъ древнѣйшіе отцы указывали рядомъ съ аллегорическимъ и болѣе буквальный смыслъ этой заповѣди. Аллегорическимъ толкованіемъ были установлены слѣдующія истины: 1) нужно въ празднованіи прежде всего обращать вниманіе на внутреннее состояніе души, на святость жизни и покой отъ рабства грѣху; 2) безъ этого всѣ старанія о виѣшнемъ праздничномъ покоѣ не будутъ имѣть никакого значенія—и іудейское придаваніе цѣнности этому покою—самому по себѣ—противорѣчить идеѣ истиннаго празднованія. Буквальное же толкованіе устанавливаетъ еще слѣдующія положенія: 1) должно въ извѣстное время воздерживаться не только отъ грѣховъ (объ этомъ нужно заботиться всегда), но и отъ извѣстнаго рода дѣлъ, которыя вообще негрѣховны, но лишь въ данное время неумѣстны; 2) свободное отъ такихъ дѣлъ время должно посвящать инымъ дѣламъ, которыя всегда умѣстны, но особенно необходимы въ это время; оставляемые дѣла обыкновенно называли мірскими, а приурочиваемыя къ праздничнымъ временамъ—духовными.

Мы видѣли, что еще Господь І. Христосъ представилъ въ своей земной жизни примѣръ исполненія требованій субботняго закона, понимаемаго въ послѣднемъ, болѣе тѣсномъ, смыслѣ. Не былъ безъизвѣстенъ этотъ смыслъ субботняго закона и въ первую эпоху (во II в.). Еще Іустинъ повторялъ то ученіе Иисуса Христа, что ветхозавѣтный законъ о субботѣ не ограничивался лишь требованіемъ строгаго покоя, что, напротивъ,—предписывалъ совершать въ субботу извѣстнаго класса дѣла ¹⁾. Ириней же доказываетъ, что въ этихъ-то именно дѣлахъ и заключается истинное исполненіе закона о субботѣ и затѣмъ (насколько намъ извѣстно—первый) даетъ формулу субботняго закона, понимаемаго въ тѣсномъ смыслѣ: „ветхо-

¹⁾ Разгов. съ Триф. § 27. стр. 185 (по перев. Преображ.).

завѣтный законъ о субботѣ исполнялся чрезъ совершеніе не мірскихъ, но Господнихъ службъ“,—и здѣсь же онъ поясняетъ, что къ первымъ относятся такіа дѣла, какъ собираніе дровъ, а ко вторымъ—службы священниковъ въ храмѣ; а пѣсколько выше говоритъ, что къ первымъ относятся дѣла, въ которыхъ выражается любовь къ стяжанію, поддерживаемая торговлею и прочими земными дѣлами, а ко вторымъ—дѣла души, состоящія въ размысленіи и благихъ рѣчахъ и вспоможеніи ближнимъ ¹⁾.—Чѣмъ инымъ было христіанское празднованіе, какъ не исполненіемъ субботняго закона, въ этомъ смыслѣ понимаемаго?—По Тертуліану, законъ о субботѣ точно также запрещаетъ „дѣла мірскія или трудовыя, вообще всѣ дѣла, исключая того, что относится ко спасенію души“ ²⁾,—„дѣла же религіозныя не только не нарушаютъ субботы, но освящаютъ ее“ ³⁾. Но отцы не думали, что такой смыслъ четвертой заповѣди былъ обязателенъ только для іудеевъ и составлялъ временный элементъ ветхозавѣтной субботы; напротивъ,—по ихъ мнѣнію—этотъ смыслъ недоступенъ былъ іудеямъ и заслонялся для нихъ обрядовыми предписаніями касательно строгаго соблюденія внѣшняго покоя. Они полагали, что субботній законъ, понимаемый въ этомъ смыслѣ, дѣйствительно исполненъ лишь І. Христомъ ⁴⁾ и что въ Ветхомъ завѣтѣ замѣтны только стремленія достигнуть истинныхъ цѣлей субботняго закона. Слѣды истиннаго освященія дней субботнихъ въ Ветхомъ завѣтѣ указаны еще І. Христомъ: это совершеніе службъ священниками во храмѣ, обрѣзаніе въ субботу. Теперь кромѣ этихъ слѣдовъ указываются еще новыя, и изъ послѣднихъ сравнительно чаще—извѣстное повелѣніе Божіе, чтобы при осадѣ Іерихона іудеи обходили вокругъ города съ ковчегомъ завѣта сряду семь дней, среди которыхъ

²⁾ Прот. ересей, IV. 8. 2. стр. 462—428.

³⁾ Прот. іуд. гл. IV (ч. 3. стр. 180 по перев. Кар.).

⁴⁾ Прот. Маріон. II. 22. (ч. 4. стр. 23).

⁵⁾ Ириней. Прот. ерес. IV. 8. 2. стр. 427.

должна была быть и суббота. Тертуллианъ при этомъ объясняетъ, что несеніе ковчега хотя и нарушало покой, но не могло быть причислено къ дѣламъ мірскимъ, запрещеннымъ въ субботу, а было занятіе религіозное, освящающее субботу¹⁾. Такимъ образомъ, выясненіе идеи истиннаго празднованія сдѣлано было древними отцами еще во II вѣкѣ на основаніи толкованій ветхозавѣтныхъ законовъ о субботѣ,—вызванныхъ полемикой съ іудеями.

Первое приложеніе субботняго закона, понимаемаго въ буквальномъ смыслѣ, къ христіанамъ находится, насколько намъ извѣстно, у Оригена,—одного изъ самыхъ ревностныхъ приверженцевъ аллегорическаго толкованія. Въ одной изъ своихъ бесѣдъ онъ говоритъ: „Должно каждому изъ святыхъ и праведному праздновать субботу... Итакъ, оставляя іудейскія наблюденія субботы, посмотримъ, каково должно быть соблюденіе субботы для христіанина. Въ день субботній ничто изъ дѣлъ міра не должно дѣлать. Итакъ, если престанешь отъ всѣхъ дѣлъ вѣка сего, не будешь дѣлать ничего мірскаго, но будешь празденъ для дѣлъ духовныхъ, будешь приходить въ церковь, слушать божественныя чтенія и поученія, помышлять о небесномъ, имѣть предъ глазами грядущій судъ, не сморгнѣть на настоящее и видимое, но на невидимое и будущее,—то соблюдешь субботу христіанскую. Но и іудеи должны были дѣлать это... Кто оставляетъ дѣла вѣка сего и празденъ для дѣлъ духовныхъ, тотъ соблюдаетъ истинную субботу“. Затѣмъ говорится, что суббота требуетъ еще покоя отъ грѣховъ, и заповѣдуется уповать на вѣчную субботу на небѣ²⁾. Въ другихъ мѣстахъ Оригенъ такими-же чертами

¹⁾ Противъ Маркіона II, 22 (ч. 4. стр. 23 по пер. Карн.). Тертуллианъ же доказываетъ и то, что и въ ветхозавѣтную субботу не запрещались дѣла необходимости,—на основаніи примѣра Маккавеевъ, которые, сражаясь въ субботу, тѣмъ самымъ „привели законъ отцевъ своихъ къ его первоначальному значенію“. Прот. іуд. гл. 4. стр. 182.

²⁾ In Numeros 23 Homil. (Patrol. cursus compl. t. XII. p. 749—750.

описує христіанське свято, і без відношення його до закону про суботу¹⁾.

Послідуючі отці і вчителі церкви продовжали розвивати і уявляти теж учення про сутність христіанського свята. Дня, з яких повинні бути свята, отці церкви називали днями земними²⁾, світськими³⁾, життєвими⁴⁾, днями в'язи сього⁵⁾, викликаємими стараннями отців⁶⁾, любов'ю до стягання⁷⁾, набувають „благородне“, користь велику і швидко переходячу⁸⁾. Навпаки, до свят наближали вони ті дня, які називали духовними⁹⁾, Господними¹⁰⁾, днями служіння Богові¹¹⁾, днями

¹⁾ Ориген. In Genes. Hom. X. (Patr. curs. compl. t. XII. p. 218 sq.), а також Климент. Stromata VII. c. 7. (P. c. c. t. IX p. 448 sq.).

²⁾ Иринея. Прот. ерес. IV. 8. 2. стр. 427.

³⁾ Ibid. стр. 428. Ориген in Numer. hom. XXIII (Patr. curs. compl. t. XII. p. 744).

⁴⁾ Саме употребительное название. Василий Велик. Толков. на Исая ч. 2. стр. 56 (рус. к. пер.). Григорий Богослов. Слово II (т. I. стр. 304). Иоанн Златоуст. Бесѣд. 11 на ев. Иоанна, с. 132 (СПБ. 1884).

⁵⁾ Ориген. I. с.

⁶⁾ Василий Великий I. с.

⁷⁾ Иринея. I. с.

⁸⁾ Василий Великий I. с. Григорий Богосл. сл. 46, т. 4. стр. 6 (по р. пер.) Встрѣчается еще названіе запрещаемыхъ въ праздники дѣлъ „рабскою работою“; но въ древніе время подъ этимъ терминомъ обыкновенно разумѣлись грѣхи, приводящіе къ рабству діаволу, всегда неумѣстныя, а не только въ праздники. Иеронимъ напр. говоритъ: „Нужно (законъ о суботѣ) понимать духовно, чтобы мы не занимались „рабскою работою“ и не утрачивали свободу души, потому что „творитъ грѣхъ, рабъ есть грѣхъ“ (Твор. ч. 9. стр. 90—91, по р. пер.). Беда достопочтенный въ толкованіи на посланіе къ Галатамъ говоритъ: „Истинную субботу соблюдаетъ христіанинъ, когда онъ воздерживается отъ рабскаго дѣла, т. е. отъ грѣховъ, потому что творитъ грѣхъ рабъ есть грѣхъ. Только въ средневѣковыхъ законодательствахъ этотъ терминъ стали употреблять для отличія будничныхъ занятій отъ праздничныхъ.

⁹⁾ Саме употребительное. Ориген I. с. Иоанн Злат. на Бытіе бес. 10, стр. 160. (изд. 1851 г.); на ев. Иоан. Богосл. бесѣда 2. с. 31 (изд. 1854).

¹⁰⁾ Иринея I. с.

¹¹⁾ Иоанн Злат. на послан. къ Евр. бесѣд. 6 (Христ. Чтеніе 1889 г. т. II, стр. 113).

души¹⁾ или относящихся ко спасенію души²⁾, приобретающими для души блага постоянныя и вѣчно обладаемыя³⁾, возводящими до обоженія⁴⁾ и т. д. Послѣднія дѣла, по ихъ мнѣнію, болѣе всего необходимы, составляютъ настоящее и самое главное наше дѣло (ἐργα), а первыя суть какъ-бы „междудѣліе“ (ἐπεργα)⁵⁾.

Для того, чтобы дать время совершенію духовныхъ дѣлъ, должно покоиться отъ мірскихъ. Но покою отъ послѣднихъ самому по себѣ,—ничего недѣланію, отцы не придавали никакого значенія. Молись и трудись—вотъ что, можно сказать, было девизомъ жизни древнихъ христіанъ. Праздность они считали тяжкимъ грѣхомъ и, кажется, ничто такъ не удивляло ихъ въ жизни современныхъ іудеевъ, какъ желаніе угодить Богу праздною въ свои субботы. По мнѣнію отцевъ, не праздность или ничего-недѣланіе было причиною установленія субботы, но духовное дѣланіе. По Іустину, Богъ установилъ субботы для того, чтобы іудеи помнили Бога⁶⁾. Въ Апостольскихъ Постановленіяхъ говорится: „Богъ заповѣдалъ субботствовать, не давая этимъ повода къ праздности, но для благочестія, для познаванія Его силы, для ученія“⁷⁾. Златоустъ говоритъ: іудеи думаютъ, что суббота дана имъ для праздности. Но не эта причина (установленія субботы), а та, чтобы они, отвлекшись отъ житейскаго, весь досугъ посвящали духовному“⁸⁾. Св. Василій Великій говоритъ, что Богъ ненавидитъ тѣ праздники, которые состоятъ лишь изъ праздности⁹⁾.

¹⁾ Ириней 1. с.

²⁾ Тертуліанъ, 2 кн. Прог. Іуд. гл. 4 (ч. 3. с. 180).

³⁾ Григ. Богословъ. Сл. 41. (т. 4 с. 5 по русск. пер.).

⁴⁾ Григ. Богосл. Сл. 11 (т. 1, стр. 304).

⁵⁾ Постан. апост. 11. 60 (с. 47). Златоустъ, бесѣд. 11 на ев. отъ Іоанна (ч. 1. стр. 132, изд. 1854 г.).

⁶⁾ Разгов. съ Триф. (§ 19. стр. 174 по русск. пер. в.).

⁷⁾ VII. 36 (стр. 234 по русск. пер.); сравн. 11. 63.

⁸⁾ Бесѣд. къ Антиох. нар. о Лазарѣ 1. (стр. 33 по изд. 1854 г.).

⁹⁾ Толков. на Исая (Гвор. ч. 2, стр. 56). Тоже ученіе и у всѣхъ прочихъ отцевъ.

Блаженный Иеронимъ говоритъ: „безполезно сидѣть въ субботу, или спать, или жаждасть пировъ“¹⁾. Какъ не считали отцы дѣломъ угоднымъ Богу—покой отъ дѣлъ житейскихъ, не соединяемый съ дѣлами духовными, такъ точно—и наоборотъ,—не работу въ праздникъ саму по себѣ они считали грѣхомъ, а вызываемое ею ощущеніе богослуженій, поученія въ словѣ Божіемъ и прочихъ дѣлъ „духовныхъ“. Работа въ праздники потому лишь грѣховна, что она свидѣтельствуетъ о равнодушіи къ небу и спасенію души, о томъ, что земныя выгоды цѣнятся выше благъ небесныхъ²⁾.

Главнѣйшее изъ христіанскихъ празднованій, посвященное воспоминанію Воскресенія Христова, приурочивалось, подобно ветхозавѣтной субботѣ, къ одному изъ семи дней недѣли, но въ отличіе отъ нея—къ первому дню недѣли. Мы видѣли, что были попытки и выборъ перваго дня оправдать на основаніи ветхозавѣтныхъ данныхъ³⁾. Что же касается выбора семидневнаго періода, то онъ всецѣло заимствованъ изъ Ветхаго завѣта. Это фактъ несомнѣнный: христіане употребляли еврейскія названія дней недѣли: *δευτέρα*, *τρίτη τῶν σαββάτων* (понедѣльникъ, четвергъ) или *τῆρας* (среда) и т. д.⁴⁾ и чуждались названій планетныхъ и языческихъ; а также начинали счетъ дней недѣли съ воскресенья, а не съ субботы, какъ язычники. Но мы не видимъ, чтобы отцы первыхъ трехъ вѣковъ гдѣ-либо говорили о томъ, что христіане празднуютъ одинъ изъ семи дней, основываясь на ветхозавѣтномъ субботнемъ законѣ. Однако ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ объяснять это тѣмъ, будто они не признавали для себя обязательнымъ требованіе субботняго закона—посвящать Богу одинъ

¹⁾ Твор. ч. 9 стр. 40 (русск. перев.). Толков. на Исая 56. 2.

²⁾ Златоустъ. Бес. на ев. Матфея 5. (ч. 1. стр. 87 по изд. 1864 г.). Бес. о Лазарѣ 1. (Бес. къ Антиох. нар. стр. 33 по изд. 1834 г.). Сравни. Постап. Апост. II. 60 (стр. 47) и VII. 23, — VIII, 33 и пр.

³⁾ Смотри. примѣч. 2 къ стр. 113.

⁴⁾ Пост. Апост. V. 14. и пр.

день изъ семи: самая жизнь ихъ показываетъ, что они признавали его, потому что всегда исполняли. Если-же они не ссылаются въ данномъ случаѣ на Ветхій заветъ, то это потому, что имъ ни разу не представилось случая задаться вопросомъ, почему христіане празднуютъ одинъ день изъ семи, а не изъ восьми или шести и т. д. Христіане первыхъ трехъ вѣковъ посвящали на дѣла духовныя гораздо больше, чѣмъ одинъ день изъ семи,—поэтому не было повода напоминать имъ о божественномъ повелѣніи посвящать Богу одинъ изъ семи дней. Случай къ тому представился лишь послѣ—въ IV вѣкѣ, когда нѣкоторые христіане не хотѣли посвятить Богу и этого одного дня въ недѣлю.

Уже въ III вѣкѣ ревность христіанъ къ посвященію Богу своего времени начала ослабѣвать: многіе стали ходить къ богослуженію и слушанію слова Божія лишь по праздничнымъ и воскреснымъ днямъ. Въ тѣ времена даже это казалось ослабленіемъ религіозности. Климентъ и Оригенъ говорили, что совершенный христіанинъ („гностикъ“, по ихъ терминологіи) каждый день проводитъ такъ, какъ воскресенье (*χοριακή*),—потому что непрестанно молится, непрестанно помышляетъ и говоритъ о слогѣ Божіемъ и возсылаетъ хвалу Богу за познаніе истинной жизни, а не на опредѣленномъ лишь мѣстѣ и въ дни лишь праздничные и установленные¹⁾. Оригенъ самъ былъ такимъ совершеннымъ христіаниномъ, всю жизнь свою посвятившимъ занятіямъ религіознымъ; „но“, говоритъ онъ, „многіе изъ кажущихся вѣрующими не таковы, но или не хотятъ, или не могутъ всѣ дни проводить, какъ праздники; таковыя должны праздновать хотя одинъ „день Господень“ въ недѣлю“²⁾. Но Оригенъ относится очень неблагосклонно къ такимъ „несовершеннымъ“ христіанамъ и обращается къ нимъ съ строгимъ словомъ обличенія: „скажите мнѣ, вы“,

¹⁾ Климентъ, *Stromata* VII, с. 7 (*Patrol. curs. complet. edit. Migne t. IX p. 448 sq*) Оригенъ. *Contra Celsum*. VIII, 21 (*P. c. c., t. XI p. 1519 sq.*).

²⁾ Оригенъ. *Contra Celsum*. VIII, 23 (*p. 1151*).

говорить онъ, „которые только въ праздничные дни ходите въ церковь,—прочіе дни развѣ не праздники? Развѣ они не „дни Господни“—(т. е. воскресенья—*χοριακαί*)?. Свойственно іудеямъ наблюдать извѣстные, рѣдко чередующіеся, дни праздничные. Именно къ нимъ говоритъ Господь: „новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть... ненавижу (ихъ) душа моя“ (Исх. 1. 13—14). Итакъ, Богъ ненавидитъ тѣхъ, которые думаютъ, что только одинъ день есть праздникъ, что только одинъ день есть „день Господень“. Христіане во всякій день ѣдятъ плоть агнца, т. е. плоть Слова Божія, слушаютъ писанія, каждый день принимаютъ Пасху, за насъ закланную,—Христа (1. Кор. V, 7)... И ты, христіанинъ, каждый день призываешься приходить къ водамъ Слова Божія, присутствовать при кладезяхъ его“¹⁾.—Но на основаніи этихъ и подобныхъ словъ ни въ какомъ случаѣ нельзя выводить вмѣстѣ съ Цаномъ того заключенія, будто по ученію древней церкви совершенный христіанинъ не нуждается въ особенныхъ праздничныхъ дняхъ²⁾. Ни Оригенъ, ни другой кто изъ отцевъ никогда не учили, что совершенный христіанинъ можетъ посвящать воскресный день на дѣла мірскія и вмѣсто него удовлетворять свои религіозныя потребности въ другіе дни,—чтобы каждому совершенному христіанину предоставлено было право какой угодно день посвящать Господу. Напротивъ,—тотъ же Оригенъ во многихъ мѣстахъ говоритъ о важности дня Господня и священномъ значеніи его³⁾. Здѣсь же, вполне одобряя обычай посвящать этотъ день на служеніе Господу и поученіе въ словѣ Божіемъ, Оригенъ только выражаетъ желаніе, чтобы и въ прочіе дни дѣлалось тоже самое. Не нужду воскресныхъ дней отрицаетъ Оригенъ, а—напротивъ—всѣ дни хочетъ сдѣлать воскресными. Цанъ выставляетъ ученіе

¹⁾ In Genes. homil. X (Patrol. curs. compl. t. XII. p. 218).

²⁾ Цанъ. Geschichte Sonntags. p. 38.

³⁾ Особенно ясно—Homil. 5 in Exod. § 5 (Patr. curs. compl. t. XI, p. 345) смотр. примѣчаніе 3 къ 104 стр.

Оригена, какъ противоположность современному ученію церкви о праздникахъ, какъ такое ученіе, которое съ современной—якобы іудаистической—точки зрѣнія могло бы показаться ересью ¹⁾. Но на самомъ дѣлѣ христіанская церковь никогда не придавала дню Господню такого значенія, какое, напр., въ Ветхомъ завѣтѣ придавалось храму, т. е.—будто-бы только въ этотъ лишь день должно служить Богу. Напротивъ, она какъ при Оригенѣ, такъ и всегда,—такъ и теперь,—ублажала тѣхъ, кто и въ другіе дни будетъ служить Богу,—и особенно тѣхъ, кто, оставивъ всѣ земныя заботы, всецѣло посвящаетъ себя занятіямъ религіознымъ. Не всѣ, какъ Оригенъ, могутъ все свое время посвятить дѣламъ духовнымъ. Хотя человѣкъ назначенъ для неба, но живетъ пока на землѣ и долженъ заниматься и своими земными дѣлами. Различіе ученія церкви отъ ученія Оригена состоитъ лишь въ томъ, что первая, снисходя къ чадамъ своимъ, не принуждала прежде и теперь не принуждаетъ ихъ употреблять на дѣла духовныя всѣ дни своей жизни, тогда какъ у Оригена такой снисходительности, повидимому, не доставало.

Во времена Оригена особенно многочисленныя общественныя собранія христіанъ происходили лишь два дня въ недѣлю: въ пятницу и въ воскресенье ²⁾. Императоръ Константинъ, по свидѣтельству Евсевія ³⁾, подтвержденному Созоменомъ ⁴⁾, издалъ даже распоряженіе—всѣмъ находящимся подъ его властію римлянамъ оставлять свои занятія въ воскресенье и въ пятницу. Изъ книги же Апостольскихъ Постановленій мы знаемъ, что были попытки сдѣлать свободною отъ работъ, кромѣ воскресенья—не пятницу, а субботу. Въ 59 гл. II кн. этихъ Постановленій предписывается обязательное посѣщеніе

¹⁾ Цанъ Geschichte Sonntags, p. 38.

²⁾ Оригенъ Contra Col. VIII. 22 (Patr. curs. compl. t. XI, col. 1549). Homil. V. 2 in Iesai (ibid. t. XIII col. 1236).

³⁾ О жизни Константина IV. 18 (стр. 243 по русск. перев.).

⁴⁾ Церкви. Истор. I. 8. стр. 35 (по изд. 1881 г.).

общественнаго богослуженія въ оба эти дня, а въ 20 гл. V кн. повелѣвается радоваться въ тѣ же дни¹⁾. Въ восьмой же книгѣ Апостольскихъ Постановленій, которая считается болѣе поздняго происхожденія сравнительно съ шестью первыми, читаемъ слѣдующее: „я Петръ и я Павелъ постановляемъ: рабы пусть работаютъ пять дней, а въ субботу и въ день Господень пусть пребываютъ въ церкви ради ученія благочестія: ибо суббота, сказали мы, имѣть образъ созданія, а день Господень—воскресенія“²⁾.

Но всѣ эти попытки оказались неудачными. Съ одной стороны, церковь не могла сочувствовать появившемуся стремленію освящать субботу или пятницу по іудейски,—обязательнымъ покоемъ отъ работъ. Въ 364 году Лаодикійскій соборъ постановилъ такое правило (29-е): „не подобааетъ христіанамъ іудействовати и въ субботу праздновати (σολάζειν, быть безъ дѣла), по дѣлати (ἐργάζεσθαι) имъ въ сей день; а день воскресный преимущественно праздновати, аще могутъ (εἰ γέ δοῦναιτο), яко христіанамъ. Аще же обрящутся іудействующие, да будутъ анаѳема отъ Христа³⁾. Но запрещая праздновать субботу по іудейски—недѣлапіемъ, соборъ не запрещаетъ праздновать ее по христіански—посѣщеніемъ общественнаго богослуженія, молитвою и поученіемъ въ словѣ Божіемъ и пр.;

¹⁾ Въ болѣе древней—Сирской редакціи постановленій въ соответственныхъ мѣстахъ говорится лишь о днѣ воскресномъ; на этомъ основаніи повелѣніе относительно субботы слѣдуетъ считать позднѣйшей интерполяціей (Цанъ, Geschichte Sonntags, p. 71—72). Объ этомъ же можно заключать и на основаніи контекста, ибо вслѣдъ за этими предписаніями объясняются мотивы ихъ, и мотивы эти имѣютъ отношеніе лишь къ воскресенью.

²⁾ Глав. 33, ср. кн. VII, гл. 23 (стр. 293 и 221 по русск. пер.). Ссылка на апостоловъ и особенно на Павла, по всей вѣроятности, позднѣйшая вставка, ибо трудно предположить, чтобы апостолы,—особенно ап. Павелъ, могли дать такое предписаніе, если только въ поминъ, какъ апостолъ языковъ вооружился противъ соблюденія субботы.

³⁾ Впрочемъ, въ Абиссиніи и доселѣ празднуется суббота наравнѣ съ воскресеніемъ (см. Генке, Zur Geschichte Lehre von Sonntagsfeier. Theol. Stud. und Krit. 1886 г. стр. 601. У него ссылка на Gerhard Rohlfs in Petermanns geogr. Mittheilungen. 1868., Heft. 9. S. 314).

напротивъ, тотъ же соборъ 16 правиломъ повелѣваетъ отличать субботу отъ прочихъ дней чтеніемъ евангелія за общественнымъ богослуженіемъ. Вообще древняя церковь не только не запрещала праздновать по христіански другіе дни, сверхъ воскреснаго, но даже поощряла это. Почитая воскресенье выше субботы, церковь тѣмъ не менѣе оказывала нѣкоторое почтеніе и субботѣ, въ воспоминаніе ветхозавѣтнаго празднованія, и сдѣлала ее какъ бы полу-праздникомъ: въ этотъ день воспрещался постъ ¹⁾, совершалась литургія ²⁾, читалось евангеліе, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ произносились проповѣди ³⁾. Въ проповѣдяхъ св. Іоанна Златоуста часто слышимъ увѣщаніе приходить къ богослуженію два раза въ недѣлю ⁴⁾. Это почтеніе, оказываемое субботѣ, не было уступкой іудействующимъ, ибо праздновалась суббота не по іудейски—покоемъ, а по христіански—молитвою. Оно вызвано было большою степенью религіозной ревности, вслѣдствіе которой христіане желали посвятить Богу больше, чѣмъ одинъ день въ недѣлю.

Но вотъ въ четвертомъ вѣкѣ явились христіане, которые не хотѣли посвятить Богу даже одного дня изъ семи. И въ это то время мы видимъ, что отцы начали напоминать такимъ слабымъ членамъ церкви о божественномъ повелѣніи выдѣлять

¹⁾ Правила Апост. 64. Тертуліанъ. De jejuniis с. 14 и 15 (Patr. curs. compl. t. II, col. 974); ср. Пост. Апост. V. 20. Трулльскаго соб. прав. 55. Впрочемъ, въ Римской церкви, кажется—съ IV вѣка, постились въ субботу.

²⁾ Кромѣ постан. Апост. см. Василия Вел. письмо 89 (ч. 10, стр. 219 по р. пер.); Іоаннъ Злат. Бесѣд. на 1 Тим. V (стр. 79 по изд. 1859 г.); Тимоѣе. Александр. прав. 13; Сократъ. церк. ист. V. 22. (стр. 530 по русск. перев.).

³⁾ Въ Кесаріи и Кипрѣ—по свидѣтельству Сократа I. с. Были попытки, впрочемъ неудавшіяся, почтить субботу, подобно воскресному дню, воздержаніемъ отъ козѣнопреклоненной молитвы. Тертуліанъ. De orat. с. XXIII. Patr. curs. compl. t. I. p. 1191.

⁴⁾ Бесѣд. на Мѡ. 5 (стр. 87 по русск. изд. 1864 г.). Нес. на ев. отъ Іоанна 18 и 25 (ч. 1. стр. 225 и 298. СПб. 1854 г.). Въ послѣднемъ мѣстѣ: „Не каждый день, а только два дня въ седмицу мы приглашаемъ Васъ къ слушанію поученій“.

для посвященія Богу одинъ день изъ семи. Такъ, Златоустъ, толкуя извѣстное мѣсто изъ книги Бытія, гдѣ повѣствуется о божественномъ покоѣ послѣ шести дней творенія, говоритъ: „Вотъ уже и здѣсь, въ самомъ началѣ (бытія міра), Богъ гадательно предлагаетъ намъ ученіе о томъ, чтобы мы одинъ день въ кругѣ седмицы весь посвящали и опредѣляли на дѣла духовныя“¹⁾... И въ другомъ мѣстѣ: „недѣля имѣетъ семь дней,—эти семь дней Богъ раздѣлилъ съ нами не такъ, чтобы Себѣ взялъ больше, а намъ далъ меньше, и даже не раздѣлилъ поровну... по тебѣ отдѣлилъ шесть дней, а себѣ оставилъ одинъ“ (очевидно—ссылка на четвертую заповѣдь). Дальше Златоустъ убѣждаетъ слушателей, чтобы они, подобно свято-татцамъ, не похищали у Бога этотъ послѣдній день и если не хотятъ посвятить Богу всего дня, то удѣляли бы Ему отъ своихъ земныхъ дѣлъ хотя малую часть дня—одинъ или два часа для общественнаго богослуженія²⁾. Точно также и другіе отцы требовали, чтобы отдѣленный для Господа день—весь употреблялся на дѣла богослужебныя. „День Господень потому такъ названъ“, говоритъ Августинъ (въ 15 словѣ)... „чтобы чрезъ самое имя научить, что онъ долженъ быть весь посвященъ Господу“. Ученіе, что будто бы остающееся отъ духовныхъ дѣлъ время все должно быть посвящено покою, а тѣмъ болѣе—земнымъ развлеченіямъ,—не было извѣстно древнимъ отцамъ. Тотъ же Августинъ въ 36-мъ письмѣ говоритъ, что Христосъ дозволилъ Своимъ ученикамъ въ субботу срывать колосья для того, чтобы вразумить тѣхъ, которые въ субботу желаютъ быть праздными. По мнѣнію отцевъ, не только можно было совершать въ праздники необходимыя будничныя дѣла, но если кто не хотѣлъ или не могъ посвящать праздники для дѣлъ духовныхъ, для того лучше было бы „въ праздники пахать, чѣмъ плясать“³⁾.

¹⁾ Бесѣда 10 на Бытіе (ч. 1. стр. 160. СПб. 1854 г.).

²⁾ Бес. на день Крещенія (Бес. на разн. случ. т. 1, стр. 61—по изд. 1864 г.).

³⁾ Августинъ. Enarratio in psalm. 91. 2.



Какъ прежде четвертая заповѣдь дана была въ то время, когда люди стали забывать установленное Богомъ празднованіе субботы, такъ и теперь стали ссылаться на божественный писанный законъ, повелѣвающий посвящать Богу каждый седьмой день, когда голосъ нравственного закона ослабѣлъ и религіозная ревность не была достаточна, чтобы побуждать къ празднованію седьмого дня. Что эта ссылка на ветхозавѣтный законъ явилась не въ противорѣчіе съ прежнимъ,—видно изъ того, что въ это время продолжаютъ сохранять свою силу всѣ прежнія толкованія субботняго закона—по прежнему утверждаютъ отмѣненіе ветхозавѣтной субботы съ ея обрядовыми предписаніями касательно соблюденія покая¹⁾, по прежнему признаютъ силу аллегорическаго толкованія²⁾, придерживаясь въ тоже время и буквальнаго толкованія³⁾. Тотъ же Златоустъ учитъ: „гдѣ поученіе и молитва, гдѣ благословія отцевъ и слушаніе божественныхъ заповѣдей, гдѣ собраніе братій и союзъ искренной любви, гдѣ бесѣда съ Богомъ чловѣка, тамъ какъ не быть празднику и торжеству?“⁴⁾. И въ другомъ мѣстѣ: „намъ можно праздновать постоянно,—нѣтъ для этого опредѣленнаго времени, и мы не связаны зависимостью отъ времени“⁵⁾; и еще: „пусть дѣла духовныя будутъ у васъ дѣломъ главнымъ, а все прочее—дѣломъ мимо-

¹⁾ Златоустъ. Бес. на ев. Іоанна 38 (ч. 2, стр. 31. СПб. 1885 г.). Иеронимъ. Толкованія на Ісаію 58 гл., ст. 13 (Твор. въ русск. перев. ч. 9. стр. 90—91).

²⁾ Василій Великій. Comment. in Isaiam, с. 39 (Patr. curs. compl. col. 178—179). Епифаній прот. ересей. VIII. 5. гл. XXX, 32. Іоаннъ Златоустъ. Бес. 39 на ев. Мато. (ч. 2, стр. 191 по изд. 1864). Иеронимъ. Бес. 28 на 1 Коринѣ (ч. 11. стр. 105.—3 изд.); толков. на Іерем. (Твор. ч. 6, стр. 353—356); на Ис. (Тв. ч. 9. стр. 40 и 90). Августинъ. Толков. на ис. 91: „всякій злой чловѣкъ не можетъ имѣть субботы, ибо у него никогда не спокоина совѣсть“.

³⁾ Иеронимъ. Толк. на Іезек. (Твор. ч. 10, стр. 314). Исидоръ Пелусіот. т. 1, письмо 77. Феодоръ г. Quaes. 1. in Deuteronomium (Patr. curs. compl. т. 80. col. 407, 407) in psalm. XCI. (ibid. col. 1615—1617).

⁴⁾ Бес. объ Ациѣ. V. (къ Антиох. нар. т. II, стр. 88—89 (изд. 2)).

⁵⁾ Бес. 1 на нед. Св. Пятидесятницы (Бес. на разн. случ. т. 1. стр. 189—190).

ходнымъ“¹⁾.—Возводя происхождение празднованія седьмого дня ко времени міротворенія, Златоустъ не вступаетъ въ противорѣчіе съ апостолами II вѣка, которые считали субботу лишь Моисеевымъ установленіемъ. Апологеты имѣли въ виду субботу обрядоваго закона Моисеева съ ея строгимъ сохраненіемъ покоя, необязательную для христіанъ. Златоустъ говоритъ о выдѣленіи седьмого дня служенія Богу молитвою и дѣлами благотворенія, обязательномъ для христіанъ. Древніе апологеты не только не отрицали такого выдѣленія седьмого дня, но и сами всегда выдѣляли первый день семидневной недѣли на служеніе Богу. Златоустъ, въ свою очередь, никогда не настаивалъ на строгомъ соблюденіи покоя по іудейски въ седьмой день, противъ чего возражали апологеты. Апологеты и Златоустъ говорятъ о разныхъ субботахъ, а потому и относятъ установленія ихъ къ разному времени. Златоустъ говоритъ о той субботѣ, которая была изначала, а апологеты—о субботѣ въ томъ видѣ, какой она получила вслѣдствіе „жестоковѣйности“ евреевъ въ обрядовомъ ихъ законѣ. Происхождение послѣдняго лишь при Моисеѣ доказывалъ и Златоустъ, который въ другомъ мѣстѣ, сказавъ о семидневномъ обхожденіи вокругъ стѣнъ Іерихонскихъ, продолжаетъ: „А седмичное число дней предъказываетъ намъ разрушеніе покоя субботы; ибо прежде не были предписаны такія заповѣди“²⁾. Современникъ Златоуста—Епифаній, соединяя точки зрѣній апологетовъ и Златоуста, говоритъ: „первая суббота та, которая отъ начала установлена и наречена такъ Господомъ при сотвореніи міра, и съ того времени донинѣ возвращается поочередно черезъ семь дней, а вторая суббота—та, которая установлена закономъ“.

Въ V вѣкѣ ревность къ празднованію такъ ослабѣла среди христіанъ, что Кесарій Арелатскій (въ 12 гомилиі) на-

¹⁾ Бес. II на ев. Іоанна (ч. 1. стр. 31, по изд. 1854 г.).

²⁾ Бес. на ис. 41. (т. 1, стр. 289 по изд. 1860 г.).

ходить уже въ празднованіи современныхъ іудеевъ достойное подражанія: „истинно говорю вамъ, что весьма дурно и нечестиво то, что христіане не оказываютъ такого почтенія своему дню Господню, какое іудеи оказываютъ своей субботѣ. Ибо если эти несчастные такъ строго соблюдаютъ свою субботу, что бояться совершить въ нее какое-либо дѣло, то сколь много виновны тѣ, которые искуплены не золотомъ, не серебромъ, но драгоценною кровію Христа, когда они не дорожатъ этою цѣною и въ „день Господень“, не посвящаютъ себя Богу и не заботятся неусыпно о спасеніи души?“ Но здѣсь убѣжденіе подражать въ ревности къ празднованію, а не въ способѣ празднованія. Такія убѣжденія могли появиться лишь тогда, когда не стали уже опасными попытки іудействующихъ превратить христіанское празднованіе въ фарисейское ¹⁾. Прежде же, когда эти попытки еще угрожали церкви, апологеты II вѣка, напр. Іустинъ ²⁾, называли ревность іудеевъ къ своимъ субботамъ лишь смѣшною и не стоящею слова.

Какъ въ употребленіи семидневной недѣли, такъ и въ самомъ способѣ счета сутокъ, христіане слѣдовали примѣру церкви ветхозавѣтной. Іудеи начинали свой день съ вечера наканунѣ. У грековъ же и римлянъ ко времени воплощенія Господа І. Христа утвердился обычай начинать день съ восхода солнца и слѣдующую за этимъ днемъ ночь они причисляли къ предшествующему ей дню ³⁾. Христіане, принявъ недѣлю отъ евреевъ, приняли и ихъ способъ счета сутокъ, но въ гражданскомъ быту господствовали греческій обычай—

¹⁾ Впрочемъ, еще неизвѣстный авторъ Постановленій апостольскихъ (II. 60) ставитъ въ примѣръ христіанамъ ревность іудеевъ къ своимъ праздникамъ и субботамъ.

²⁾ Послан. къ Діогнету 4 (стр. 16 по изд. Преображ.).

³⁾ См. напечатанныя у „Migne“ въ *Patr. curs. compl. t. XIX (Ser. gr.)* „*veterum Scriptorum opuscula chronologica et astronomica*“. Gemini (автора, жившаго во времена Суллы и Цицерона) *elementa astronomica* гл. 5 (col. 786). и „*liber de mensibus*“ с. 20 (col. 1214) соч. Теодора Газы, который ссылается на Авла Геллія и Марка Варрона.

начинать сутки съ утра. Впослѣдствіи возгорѣлись споры по поводу этихъ способовъ счета, причемъ были подысканы и христіанскіе мотивы обычая начинать празднованіе съ вечера. Въ сочиненіи „Quaestiones ad Antiochum“, приписываемомъ св. Аѳанасію (можетъ быть—несправедливо),—читаемъ: „Вопросъ: многіе сильно спорятъ о томъ, что должно помѣщать прежде—день прежде ночи, или ночь прежде дня. Ибо если скажемъ, что день предшествуетъ, то окажется, что Христосъ воскресъ въ субботу. Ибо та ночь принадлежитъ субботѣ, согласно словамъ Моисея, описавшаго твореніе міра. Отвѣтъ: изъ словъ бытописателя: Богъ прежде всего сказалъ: „да будетъ свѣтъ“,—ясно, что день прежде ночи. Ибо тьма, которая была надъ бездною, никогда не была называема ночью и не измѣрялась ни луною, ни звѣздами, ни числомъ часовъ ¹⁾. Однако, чтобы іудеи не могли сказать, что Христосъ воскресъ въ субботу, для сего сначала заградилъ имъ уста, давши законъ, чтобы съ вечера субботу начинали. Вопросъ: не посему ли и намъ Богъ предписалъ день Господень начинать съ вечера субботняго? Отвѣтъ: не посему; но потому, что Богъ воззвалъ языки изъ тьмы невѣдѣнія и изъ сѣни закона въ свѣтъ богопознанія и евангелія. Посему очень цѣлесообразно предписалъ день Его воскресенія начинать съ вечера и кончать вмѣстѣ съ свѣтомъ; было бы весьма неприлично и нехорошо день Христа—истиннаго свѣтильника—начинать отъ свѣта и кончать ночью и во тьмѣ“ ²⁾. На осно-

¹⁾ На основаніи этихъ же соображеній и Василій Великій доказываетъ, что день предшествуетъ ночи, а не наоборотъ. Къ нимъ онъ присоединяетъ еще слѣдующія: Моисей наименовалъ сначала конецъ дня, а потомъ конецъ ночи („и бысть вечеръ, и бысть утро...“); наименованіе дня дано прежде, чѣмъ ночи („и назвалъ Богъ свѣтъ днемъ, а тьму ночью“.). Бес. на шестодневъ (ч. 1., стр. 36 по изд. 1845 г.). Впрочемъ, здѣсь Василій Вел. не имѣетъ въ виду церковно-богослужебной практики. Что касается послѣдней, то онъ самъ вводилъ въ своей Кесарійской церкви всенощныя бдѣнія подѣ воскресные дни и, такимъ образомъ, богослужебное празднованіе ихъ начиналъ съ ночи.

²⁾ Patrol. curs. compl. t. 28, col. 630—631.

ваніи такихъ же соображеній шестой вселенскій соборъ (въ 90 пр.) повелѣваетъ начинать празднованіе воскреснаго дня съ вечера въ субботу и кончать при наступленіи вечера воскреснаго ¹⁾).

Что касается языческихъ празднованій, то они представляли въ себѣ столько искаженій и извращеній богоустановленнаго празднованія, что христіанская церковь всегда стояла въ положеніи отрицательномъ по отношенію къ нимъ.

Христіане не хотѣли употреблять языческой планетной недѣли; тѣмъ не менѣе распространенность среди язычниковъ послѣдней все же не мало способствовала утвержденію среди христіанъ языческаго происхожденія іудейской недѣли и чрезъ это—и празднованія перваго дня этой недѣли. Оставалось только отбросить языческія планетныя названія дней недѣли, да еще начинать счетъ дней недѣли съ воскресенья, а не съ субботы, какъ то было у язычниковъ. Среди язычниковъ распространился обычай праздновать день Сатурна (субботу), а нѣкоторые изъ нихъ къ началу III вѣка праздновали даже день обоготвореннаго ими солнца, какъ объ этомъ можно заключать изъ слѣдующихъ словъ Тертуліана, обращенныхъ къ язычникамъ: „Вы дѣйствительно изъ тѣхъ, которые въ списокъ семи дней приняли солнце и изъ всѣхъ дней предпочли именно день солнца, такъ что въ этотъ день вы оставляете баню или откладываете ее на вечеръ или заботитесь объ отдыхѣ и завтракѣ“ ²⁾. Нѣкоторые язычники даже христіанъ, проводившихъ день солнца въ радости, считали за это солнцепоклонниками ³⁾. Но на самомъ дѣлѣ совпаденіе христіанскаго воскреснаго дня съ днемъ солнца было совер-

¹⁾ Впрочемъ, на практикѣ празднованіе обыкновенно оканчивалось раньше вечера, что видимъ изъ того, что Златоустъ, сравнивая земныя празднества съ небеснымъ блаженствомъ, говоритъ: „Здѣшнія торжества часто среди дня уже прекращаются, а тамошнія (на небѣ) не такъ,—продолжаются постоянно“. Бесѣда о непостыж. VI (Бес. на разн. случ. т. 1. стр. 487).

²⁾ Ad nationes 1. 13 (Patr. curs. compl. t. 1, col. 879).

³⁾ Апологет. Тертуліана с. 16 (Patr. curs. compl. t. 1, col. 369).

шенно случайнымъ. Христіане даже считали неприличнымъ называть свой „день Господень“ днемъ солнца; и Тертуліанъ съ жаромъ возстаетъ противъ этого подозрѣнія и говоритъ, что христіане далеко отстоятъ отъ всего этого, т. е. и отъ почитанія солнца и отъ языческихъ способовъ праздновать день солнца.

Изычники знали дни покоя; но только время, свободное отъ трудовъ, они употребляли на удовольствія и—въ лучшемъ случаѣ—на отдыхъ. Цицеронъ, напр. говоритъ: „Боги, сжалившись надъ родомъ человѣческимъ, изнемогающимъ подъ тяжестью работы, установили для людей времена отдохновенія отъ трудовъ—чередованія праздниковъ“¹⁾. И современные гигиенисты и даже богословы видятъ въ отдыхѣ, въ возстановленіи силъ, потраченныхъ въ работѣ, одну изъ существенныхъ, если не самую главную цѣль празднованія седьмого дня. Но ни у одного изъ древнихъ отцевъ мы не находимъ такихъ выраженій, которыя бы напоминали вышеприведенныя слова Цицерона. Они много говорили о томъ, что въ праздничные дни не должно лѣниться, но слѣдуетъ трудиться для Господа, поучаться Слову Божію, проводить ночь въ молитвенныхъ бдѣніяхъ и пр. На прекращеніе будничныхъ трудовъ въ праздники они смотрѣли, какъ на средство доставить свободное время для занятія дѣлами души. Правда, иногда мы встрѣчаемъ случайныя замѣчанія, что праздники доставляютъ отдыхъ и тѣлу, но отцы не считали его непосредственною цѣлью установленія праздниковъ, но разумѣли обыкновенно тотъ отдыхъ, который является естественнымъ результатомъ перемѣны занятій, замѣны тяжелой будничной работы дѣлами духовными, или же то возстановленіе силъ, которое достигается успокоеніемъ сердца въ Богѣ, спокойствіемъ совѣсти²⁾.

¹⁾ De legibus. с. 2.

²⁾ Древнѣйшее, сколько намъ извѣстно, упоминаніе о тѣлесномъ отдыхѣ мы находимъ у Тертуліана. Онъ обличаетъ нѣкоторыхъ, любящихъ отдыхать и повеселиться, христіанъ за участіе въ языческихъ празднованіяхъ и говоритъ

А Златоустъ въ одной изъ бесѣдъ на праздникъ въ честь св. мучениковъ говоритъ: „Сегодня время подвиговъ, сегодня зрѣлище борьбы, а не удовольствія и отдохновенія. Ты пришелъ сюда (т. е. на праздникъ) не для того, но чтобы научиться бороться, сражаться всѣми способами и, оставаясь человѣкомъ, сокрушать силу невидимыхъ бѣсовъ¹⁾“.

Древнѣе христіане, несравненно больше шибѣвшихъ проникнутые мыслию о Богѣ и небѣ, всегда серьезные, склонные къ аскетизму и подвижничеству, относились вообще неблаго-склонно къ мірскимъ развлеченіямъ; тѣмъ болѣе они считали ихъ неприличными въ дни, посвященные Богу, назначенные для дѣлъ духовныхъ, потому что мірскія удовольствія, даже самыя невинныя,—не менѣе, если не больше, чѣмъ работы, отвлекаютъ мысль отъ памятованія о Богѣ и спасеніи души.

Веселыя языческія празднества христіане считали служеніемъ демонамъ²⁾ и воздерживались отъ всякаго участія въ нихъ. Еще въ половинѣ II вѣка Цельсъ обвиняетъ христіанъ за то, что они не участвовали въ этихъ празднествахъ³⁾. Были, положимъ, еще въ началѣ III вѣка, нѣкоторые изъ немощныхъ христіанъ, которые праздновали по язычески⁴⁾, но все таки это всегда считалось грѣхомъ. Не говоря уже о томъ, что христіане отказывались отъ тѣхъ празднествъ, которыя совершались „противнымъ всякой благопристойности,

далее: „если ужъ нужно сдѣлать нѣкоторое послабленіе тѣлу (Si quid carni indulgendum est), то ты имѣешь больше праздниковъ, чѣмъ язычники“. (De idololatria, с. 14.—Patr. cursus compl. t. 1. p. 682). У Златоуста находимъ такое выраженіе: „праздничное время доставляетъ отдохновеніе и свободу отъ трудовъ,—и душа, обезпеченная отъ трудовъ, бываетъ удобопреклонна и способна къ милостивѣ“ (Бес. 43 на 1 посл. къ Кор.—ч. II. стр. 406 по изд. 1863 г.). Праздничному отдохновенію, такимъ образомъ, придается важность потому, что оно способствуетъ совершенію дѣлъ духовныхъ.

¹⁾ Бес. на разч. случ. т. 1. стр. 34 (изд. 1864 г.).

²⁾ Иларі. Григорій Богословъ. Сл. 11 (ч. I. стр. 304): „празднуетъ и злится, но въ угожденіе демонамъ“.

³⁾ Оригенъ. Contra Celso. V(II. 21. (Patr. curs. compl. t. XI, col. 1545).

⁴⁾ Тертуліанъ. „Объ идолопоклонствѣ“, гл. XIV (ч. I, стр. 136 по пер. Каряева).

скромности и цѣломудрію образомъ“¹⁾, они отвергали даже такіе знаки радости въ дни рожденія императоровъ, какъ напр. зажженіе костровъ, украшеніе дверей домовъ лавровыми листьями и т. д. Тертуліанъ передаетъ такой случай: „одинъ христіанинъ во снѣ получилъ выговоръ за то, что въ ту ночь рабы его при объявленіи народнаго праздника зажгли свѣтильники и привѣсили вѣнки къ дверямъ дома, не смотря на то, что онъ (хозяинъ) не могъ дать приказанія, потому что былъ въ отсутствіи и по возвращеніи не одобрилъ того. Такъ то Богъ дѣлаетъ насъ отвѣтственными за поведеніе всего дома нашего“²⁾. Причину такого отношенія къ этимъ проявленіямъ народной радости Тертуліанъ указываетъ въ томъ, что „они подаютъ случай къ неводержанію“, что, начавъ съ нихъ, легко доходятъ до того, что „устраиваютъ по улицамъ огромныя пиршества, обращаютъ городъ въ таверну (кабакъ), разливаютъ всюду вино, толпами бѣгаютъ, производя всякаго рода наглости и безчинства“³⁾. Вторая причина та, что эти развлечения обыкновенно стояли въ связи съ языческой религіей. Тертуліанъ говоритъ, что христіане празднуютъ и торжественные дни въ честь императоровъ, но только „воздаютъ имъ почести не суетныя, не ложныя, не святотатственныя“,—празднуютъ ихъ „изліяніемъ чувствъ сердца своего“⁴⁾. Впрочемъ, Тертуліанъ не запрещаетъ окончательно всѣ безъ исключенія роды удовольствія, но только приурочиваетъ ихъ не къ тѣмъ днямъ, которые посвящаются Господу: „Богъ не запрещаетъ“, говоритъ онъ, „и веселиться, когда люди женятся или даютъ имя младенцу“. Все таки это свое мнѣніе онъ высказываетъ съ нѣкоторою нерѣшительностью, съ при-

¹⁾ Тертуліанъ. Аналог. 35. (ч. 1. стр. 74).

²⁾ Тертуліанъ „Объ идолопоклонствѣ“ гл. 15 (ч. 1. стр. 138).

³⁾ Аналог. 35. (ч. 1. стр. 74).

⁴⁾ Ibid.

бавленіемъ вводныхъ предложеній: „кажется“, „я не думаю“, „по моему мнѣнію“ и т. п.¹⁾

Христіане, по свидѣтельству древнихъ отцевъ, проводили свои дни Господни „въ радости“, но только, по ихъ собственнымъ словамъ, радость эта возбуждалась воспоминаніемъ о воскресеніи Христа, надеждой на будущій „осьмой вѣкъ“²⁾; это была не радость мірская, какъ въ праздники языческіе, а радость духовная. Древніе христіане умѣли находить себѣ радость въ богослуженіи и поученіи Слову Божію. „Посему“, говорится въ Постановленіяхъ Апостольскихъ, „радости ваши (въ „дни Господни“) должны быть со страхомъ и трепетомъ“³⁾.

Въ IV вѣкѣ строгость жизни христіанъ начала ослабѣвать, любовь къ земнымъ удовольствіямъ и развлеченіямъ начала усиливаться,—вмѣстѣ съ этимъ празднованіе христіанъ все больше начало сближаться съ языческимъ. Но взгляды отцевъ и представителей церкви остались неизмѣнными. Изложимъ для примѣра мысли объ этомъ предметѣ св. Григорія Богослова. Отъ этого отца осталось нѣсколько праздничныхъ словъ⁴⁾, въ которыхъ онъ излагаетъ ученіе о томъ, какъ христіане должны относиться къ праздничнымъ удовольствіямъ. Въ своихъ поученіяхъ онъ обыкновенно противопоставляетъ языческое празднованіе съ его „плотскимъ весельемъ“ и „земными забавами“—христіанскому, которое должно быть

¹⁾ Объ идолопоклонствѣ, гл. 16 (ч. 1. стр. 139).

²⁾ Варнава. Посл. гл. XV (стр. 68 по перев. Преображ.). Тертуліанъ. Апологетикъ, XVI (ч. 1, стр. 419 и пр.). Петра Александрійскаго прав. 15.

³⁾ V. 10. (стр. 147—148 по русск. пер.). Запрещаются, между прочимъ, шутки, пустые разговоры, пѣніе языческое. Оригенъ говоритъ, что „наши праздники гораздо святѣе языческихъ, ибо мы не празднуемъ плотью“. По его мнѣнію, „если празднуемъ духомъ, то не можемъ вмѣстѣ съ тѣмъ праздновать по плоти, и, наоборотъ,—празднуя по плоти, нельзя праздновать по духу“. Contra Celsum. VIII, 23. (Patr. curs. compl. t. XI. col. 1551.).

⁴⁾ Ученіе Григорія Богослова мы здѣсь излагаемъ, главнымъ образомъ, на основаніи слѣдующихъ словъ: 5-го (ч. 1. стр. 203—210), 11-го—На праздникъ мучениковъ (ч. 1. стр. 302—304), 38-го (ч. 3, стр. 236—237) и 41-го—на св. пятидесятницу (ч. 4. стр. 5—6).

совершасмо „духовно“. Св. отецъ въ принципѣ не отрицаетъ мірскихъ удовольствій: „Не запрещаю“, говоритъ онъ, „давать себѣ и прохладу, но только пресѣкаю неумѣренность“ (сл. II). Но если бы мы стали искать у него отвѣта на вопросъ: какія удовольствія умѣренны, какія—нѣтъ, то увидѣли бы, что онъ относитъ къ одному разряду всѣ мірскія удовольствія; какъ противоположность неумѣреннымъ удовольствіямъ, онъ указываетъ духовное празднованіе; середины же между ними—умѣренныхъ мірскихъ удовольствій—онъ, повидимому, не замѣчаетъ или не хочетъ замѣтить. А почему,—это станетъ намъ понятно, когда мы обратимъ вниманіе на то, что, по его мнѣнію, „все то, что излишне, сверхъ нужды—невоздержность“ (сл. 38-е). Если мы обратимся, въ частности, къ различнымъ родамъ удовольствій, противъ которыхъ возстаетъ святитель, то мало увидимъ такихъ, которыя сами по себѣ были бы безп्राветны,—это обыкновенныя мірскія удовольствія.

Такъ, св. отецъ возстаетъ противъ праздничныхъ украшеній на улицахъ и въ домахъ, противъ иллюминацій, богатыхъ одеждъ и пр. „Не будемъ“, говоритъ онъ, „украшать улицы, устилать ихъ цвѣтами“, „не будемъ вѣнчать преддверій домовъ“ (лавровыми вѣнками). „Вмѣсто этихъ цвѣтовъ“, говоритъ онъ, „у меня есть другіе цвѣты—священники, благоухающіе пастыри и учителя и изъ народа—все, что есть чистаго и избраннаго“. „Да не освѣщаются дома наши чувственнымъ свѣтомъ“, „ибо всѣ эти огни, возжигаемые у людей при общественныхъ и частныхъ торжествахъ въ сравненіи съ тѣмъ свѣтомъ, который освѣщаетъ всю вселенную—божественными созерцаніями и размышленіями“¹⁾. „Не будемъ уподобляться женщинамъ ни мягкими и волнующимися одеждами, которыхъ все изыщество въ бесполезности, ни игрою камней,

¹⁾ Только въ ночь предъ Пасхою святитель не только допускаетъ, но и одобряетъ обильное освѣщеніе частныхъ домовъ и общественныхъ мѣстъ. Слово 45 на Пасху (тв. ч. IV, стр. 153).

ни блескомъ золота, ни умащеніемъ подкрашиваній, приводящихъ въ подозрѣніе естественную красоту, и изобрѣтенныхъ въ поруганіе образа Божія“.

Вооружается далѣе святитель противъ богатыхъ трапезъ съ украшеніями даже изъ зелени, благовоніями и пр. „Не будемъ устилать древесными вѣтвями высокихъ ложей“ (на которыхъ возлежали во время принятія пищи), „не будемъ тѣшить осязаніе“, „не будемъ умащать трапезъ срамомъ благовоній“ и „нѣжить обоняніе“. „Не будемъ осквернять вкусъ, устроая роскошныя трапезы въ угожденіе чреву“, „не будемъ высоко цѣнить благоуханія винъ и многоцѣнныхъ масей“, „не будемъ вдаваться въ козлогласованія и пьянства, съ которыми, какъ знаю, сопряжены любодѣянія и студодѣянія“. Въмѣсто сей трапезы онъ предлагаетъ духовную и божественную трапезу „за которою“, говоритъ онъ, „я упокоеваюсь и веселюсь—и по насыщеніи не предаюсь постыднымъ помысламъ, но усыпляю въ себѣ всякое возстаніе страстей“.

Вооружается святитель и противъ мірскихъ развлеченій,—свѣтской музыки, зрѣлищъ, танцевъ и пр. „Осѣмъ неумѣренность смѣха“, „замѣнимъ смѣхъ размышленіемъ, пьянство—мирною бесѣдою, шутливость—степенностью“, „не будемъ составлять лики“, „оглашать слухъ свирѣльми“, „да не обращаются дома наши въ дома безчинія звуками свирѣлей и рукоплесканій“, „замѣнимъ тимпаны—духовными пѣснями, безчинные клики и пѣсни—псалмопѣніемъ“, „не будемъ пресыщать зрѣнія“. „Если тебѣ, какъ любителю торжественныхъ собраній, нужно плясать,—скачи, но не плясаніемъ безстыдной Иродіады, дѣломъ которой была смерть Крестителя, а скаканіемъ Давида при поставленіи на мѣсто кивота, которое, какъ думаю, было таинственнымъ знаменіемъ быстрого и свободнаго шествованія души предъ Богомъ“.

Эти наставленія святителя мы взяли изъ двухъ его словъ—5-го (ч. 1, стр. 208—210) и 38-го (ч. 3, стр. 236—237). Замѣчательно, что въ указанныхъ мѣстахъ нѣтъ другихъ

обличеній,—святитель вооружается здѣсь не противъ только разгула и прочихъ злоупотребленій удовольствіями, а вообще противъ „временныхъ забавъ“. „Предоставимъ все сіе“, заключаетъ онъ въ 38 словѣ рядъ такихъ увѣщаній, „языческой пышности и языческимъ торжествамъ... Насладимся Словомъ Божиимъ, закономъ и сказаніями о причинахъ настоящаго торжества, чтобы и наслажденіе у насъ было свое собственное... Будемъ праздновать не по мірскому, но премірно,—не нашъ праздникъ, но Владыки нашего“. Въ противоположность іудейскому и языческому празднованію, „у насъ“, говоритъ онъ, „все должно быть духовно: дѣйствіе, движеніе, желаніе, слова, даже походка и одѣяніе, даже мановеніе, потому что умъ на все простирается и во всемъ образуетъ челоуѣка по Богу“;—„торжествованіе и веселіе должно быть духовно“ (сл. 11).

Причины такого неблагоклоннаго отношенія къ удовольствіямъ святитель указываетъ въ томъ, что они „не благовременны“, не гармонируютъ съ цѣлью христіанскаго празднованія,—напротивъ,—представляютъ для него большія опасности для достиженія этихъ цѣлей. Въ одномъ словѣ (11-мъ) въ праздникъ мучениковъ онъ говоритъ: „если мы стекаемся для того, чтобы бороться съ діаволомъ и со страстями, внѣшними и внутренними искушеніями, чтобы представить Богу слогесное служеніе и молитву, то—подлинно угодно Христу наше празднованіе... Если же имѣемъ въ виду угодить прихотямъ чрева, предаться временнымъ забавамъ, внести сюда удобоистощимое, думаемъ найти здѣсь мѣсто для пьянства, а не для цѣломудрія, то, во первыхъ, не знаю, благовременно ли это. Ибо какое сравненіе соломы съ пшеницею, плотскихъ забавъ съ подвигами мучениковъ? Первые приличны зрѣлищамъ, а послѣдніе моимъ собраніямъ... А потомъ хотѣлъ бы я сказать нѣчто болѣе смѣлое, но воздерживаюсь отъ злорѣчія изъ уваженія ко дню; по крайней мѣрѣ скажу (это будетъ гораздо скромнѣе), что не сего требуютъ отъ насъ мученики“.

Въ другомъ словѣ (41-мъ) онъ говоритъ: „праздновать значить у насъ (христіанъ) приобрѣтать для души блага постоянныя и вѣчно обладаемыя, а не преходящія и скоро гибнущія, которыя, по моему усмотрѣнію, мало улаживаютъ чувство, а болѣе растлѣваютъ и вредятъ ему; довлѣетъ тѣлу злоба его“ (т. е. достаточно будничныхъ дѣй для удовлетворенія потребностей и желаній земной природы человека). Въ 38-мъ словѣ св. Григорій говоритъ: „мірскія увеселенія—это краткіе пути къ пороку, это—ворота къ грѣху“ (слѣдовательно—еще не самый грѣхъ).

Такіе же взгляды на праздничныя удовольствія съ большею или меньшею подробностью излагали въ своихъ твореніяхъ и всѣ прочіе отцы и учителя церкви. Одни изъ нихъ обращали вниманіе на удовольствія вообще, другіе же—лишь на излишества въ нихъ, доходящія до распутства и пьянства.

Св. Василій Великій, напр., вооружается противъ тѣхъ женщинъ, которыя въ день, посвященный воспоминанію воскресенія Христова, вмѣсто благочестивыхъ размышленій—напрягаются и предаются веселью, пляскѣ, составляютъ лики за городомъ, „оскверняютъ воздухъ любодѣйными пѣснями и разливающимся смѣхомъ“, „себя самихъ выставляютъ, какъ зрѣлище, на показъ юношамъ“ и „привлекаютъ къ себѣ всю похотливость молодыхъ людей“¹⁾.

Св. Іоаннъ Златоустъ, проповѣдывавшій въ такихъ большихъ—съ богатымъ и склоннымъ къ удовольствіямъ и роскоши народонаселеніемъ—городахъ, какъ Антиохія и Константинополь, вооружался, главнымъ образомъ,—противъ „злоупотребленія въ удовольствіяхъ“, но и онъ былъ того же взгляда, что „нѣтъ ничего опаснѣе жизни, проводимой „въ увеселеніяхъ“²⁾. И онъ говоритъ, что празднованіе назначено не

¹⁾ Бес. 14 (Творен. ч. 4, стр. 244—245 (изд. 1858 г.).

²⁾ Бесѣд. къ Антиох. нар. о Лазарѣ, стр. 31—33. (изд. 1854 г.). А въ бес. на посл. 41. (т. II стр. 487—488 по изд. 1860 г.) онъ говоритъ: „отъ мірскихъ пѣсней можетъ произойти вредъ, погибель и много другихъ золъ“.

для отдохновенія и удовольствій ¹⁾). Въ одной изъ бесѣдъ въ праздникъ мучениковъ онъ говоритъ: „Но ты хочешь провести время въ рощахъ, на лугахъ, въ садахъ?—Не теперь, когда столько народу, но въ другой день... Но ты хочешь получать удовольствіе? Оставайся при гробѣ мучениковъ, проливай тамъ источники слезъ, получай благословеніе отъ этого гроба“. Златоусту удовольствія кажутся не соответствующими настроенію, которое должно имѣть послѣ посѣщенія храма. „Приобрѣтши въ немъ душевную пользу“, говоритъ онъ, „ты всѣмъ видомъ своимъ показывай, откуда возвращаешься“... Нужно, чтобы это было замѣтно „для всѣхъ по взору, по осанкѣ, по походкѣ, по сокрушенію, по сосредоточенности духовной, по пламени, которымъ ты долженъ дышать“. Златоустъ не желаетъ препятствовать веселиться тѣмъ, которые непремѣнно хотятъ этого, но онъ вооружается противъ публичнаго веселья, противъ народныхъ гуляній въ праздники. „Ты хочешь насладиться весельемъ,—наслаждайся дома, гдѣ не будетъ никакого соблазна“. Но во время гуляній слишкомъ много искушеній согрѣшить, предаться пьянству, невоздержанію, „блуднымъ иѣснямъ“ и пр. ²⁾).

Но никто изъ древнихъ отцевъ не рекомендовалъ мірскія удовольствія въ христіанскіе праздники, никто даже не защищалъ ихъ дозволительность въ праздники. Св. отцы всегда внушали замѣнять злоупотребленія въ удовольствіяхъ—духовными дѣлами. Если же которые изъ нихъ и дозволяли въ праздники „умѣренные удовольствія“,—то только—по снисхожденію къ слабой природѣ человѣка,—и увеселенія въ праздникъ считали признакомъ нѣкотораго несовершенства въ духовной жизни.

Одно лишь удовольствіе мірское считалось умѣстнымъ,

¹⁾ Бес. на день св. мучениковъ.—Бесѣды на разн. случ. т. 1. стр. 31. (по изд. 1864 г.).

²⁾ Ibid.



даже до нѣкоторой степени обязательнымъ въ праздники—это разрѣшеніе поста и „утѣшеніе“ на трапезѣ, да еще, пожалуй, нѣкоторое улучшеніе въ одеждѣ—по чистотѣ и опрятности, впрочемъ, а не по цѣпѣ.

Но св. отцы не придавали какого-либо особеннаго значенія пицѣ; „по достоинству для насъ и зеліе травное есть тоже, что мясо“, говоритъ Василій Великій (правило 86). Но это „утѣшеніе на трапезѣ“ было символическимъ выраженіемъ радости при воспоминаніи о воскресеніи Христовѣ. Постъ порицался въ воскресные дни, если онъ былъ выраженіемъ пренебреженія къ устанавливаемымъ церковью праздничнымъ днямъ, какъ это было у послѣдователей Аерія, которые пиршествовали въ среды и пятки, но постились въ дни воскресные¹⁾. Но если кто хотѣлъ поститься не для выраженія своего пренебреженія къ воспоминаемому событію или къ уставамъ церкви или къ извѣстнымъ сортамъ пищи, но для подвиговъ воздержанія, то древняя церковь не запрещала таковымъ поститься и въ дни воскресные²⁾. Отцы даже ублажали таковыхъ, говорили, что они подражаютъ Моисею и Христу, которые постились сряду по 40 дней, слѣдовательно—въ дни воскресные и субботніе. Амвросій пишетъ: „Хорошо поститься во всякое время“³⁾. Св. Златоустъ говоритъ: „Пусть они (язычники и іудеи) называютъ праздниками и торжествами всякаго рода невоздержанія и постыдства, которыми обыкновенно сопровождаются ихъ праздники. Церковь Божія да называетъ праздниками совершенно противное тому—постъ, презрѣніе удовольствій чрева и слѣдующія затѣмъ всякаго рода добродѣтели“⁴⁾.

Но на основаніи такого отношенія древнихъ отцевъ къ

¹⁾ Елифаній. Противъ ересей. Ер. 75. 3. (ч. 5, стр. 38 по р. пер.).

²⁾ Гангрскаго соб. прав. 21. Прав. Апост. 53.

³⁾ Хрисіан. Чтеніе 1837 г. ч. 1. стр. 235. О постѣ.

⁴⁾ Бесѣд. 1 на Быт. ч. 1, стр. 4. (СПБ. 1851 г.).

мірскимъ удовольствіямъ нельзя думать, будто они хотѣли, чтобы праздникъ проводился „въ скучномъ и удрученномъ состояніи духа“. Св. отцы сами умѣли находить въ богослужебномъ празднованіи удовольствія и радости болѣе прочныя и болѣе возвышенныя, чѣмъ мы можемъ найти ихъ во всѣхъ мірскихъ развлеченіяхъ. Они хотѣли, чтобы и всѣ христіане находили свою радость въ Богѣ. Но если кто не былъ способенъ къ такой радости, то св. отцы не хотѣли силою принуждать его молиться, они желали только убѣдить его—стараться найти такую радость въ Богѣ; они желали, чтобы были закономъ запрещаемы лишь публичныя увеселенія, которыя соблазняютъ народъ и отвлекаютъ его отъ духовнаго празднованія; они внушали, далѣе, что если кто не желаетъ идти въ церковь, то „лучше ужъ пахать, чѣмъ плясать“¹⁾, ибо за сохою можно пѣть псалмы Богу, а во время пляски это невозможно.

Такимъ образомъ отцы и учителя церкви въ борьбѣ съ іудеями уяснили, въ чемъ заключается обрядовая сторона ветхозавѣтнаго субботняго закона—уяснили, въ чемъ заключается сущность христіанскаго празднованія и къ какому времени должно приурочивать его. Въ борьбѣ съ языческими способами празднованія отцы уяснили, въ чемъ заключается праздничная радость. Теперь посмотримъ, какъ это ученіе осуществлялось на практикѣ.

Д. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Августинъ. Enarratio in psalm. 91. 2.



БРАКЪ У ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

*Продолженіе *).*

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Разводъ; второбрачіе; положеніе вдовы.

Въ своемъ мѣстѣ мы сказали, что ветхозавѣтный бракъ по своему характеру, между прочимъ, есть нерасторжимый союзъ. Но такимъ союзомъ является онъ собственно въ идеалѣ, который, какъ извѣстно, никогда въполнѣ не достигается въ дѣйствительной жизни, постоянно встрѣчая въ ней болѣе или менѣе неблагопріятныя условія для полного своего осуществленія. Для брака древнееврейскаго такія условія, вся совокупность которыхъ объединяется въ понятіи „жестокосердія“ народа, созданы были поврежденностію челоуѣческой природы, обнаружившеюся въ ней со времени грѣхопаденія прародителей. Поэтому, будучи по своему идеальному характеру союзомъ нерасторжимымъ, бракъ древнихъ Евреевъ въ дѣйствительности нерѣдко подвергался расторженію посредствомъ развода. Не имѣя возможности устранить нарушавшихъ неприкосновенность брака условій, законодатель и другіе представители ветхозавѣтнаго времени не могли вмѣстѣ съ тѣмъ не признать развода, глубоко пустившаго свои корни въ народной жизни и уже успѣвшаго найти для себя готовыя опредѣленія въ обычномъ правѣ, хотя идея нерасторжимости брака, жившая въ ихъ душахъ во все время ветхаго завѣта, и заставляла

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

ихъ подвергать его всевозможнымъ ограниченіямъ. Законъ Моисеевъ позволилъ брачный разводъ, практиковавшійся въ древнемъ обычаѣ, и только подвергъ его соотвѣтственнымъ своей особенной цѣли, болѣе строгимъ опредѣленіямъ. Позволимъ себѣ еще разъ привести главное его опредѣленіе по этому предмету: „Если кто, гласить законъ, возьметъ жену, и сдѣлается ея мужемъ, и она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, потому-что онъ находитъ въ ней что-либо противное, и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпустить ея изъ дома своего, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ и выйдетъ за другого мужа, но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ ея и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпустить ея изъ дома своего, или умретъ сей послѣдній мужъ ея, взявшій ея себѣ въ жену: то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій ея, опять взять себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена, ибо сіе есть мерзость предъ Господомъ Богомъ твоимъ, и не порочь земли, которую Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ въ удѣлъ“¹⁾.

Обращаясь къ анализу этого закона, прежде всего находимъ, что онъ мотивируетъ разводъ тѣмъ, что жена можетъ „не найти благоволенія въ глазахъ мужа, потому-что онъ находитъ въ ней что-либо противное (רַבָּתִי עִוָּה)“. Это выраженіе, указывающее на основаніе развода, отличается неопредѣленностію и потому привело къ различнымъ толкованіямъ. LXX переводягъ слова *ervath dabar* чрезъ ἁρχαίων πρᾶγμα, — Вульгата—*aliquam foeditatem*,—Сирскій—*turpido aliqua* или *res soeda*,—Онкелосъ—*abirath pitqam*—преступное дѣло²⁾. Какъ различно объясняли *ervath dabar*—показываетъ въ особенности споръ объ этомъ школѣ Гиллея и Шаммаи. Школа Шаммаи, придавая болѣе значеніе слову *ervath*, понимала законъ о разводѣ такъ, что мужъ могъ дать женѣ разводное

¹⁾ Врор. 24, 1—4.

²⁾ См. Hamburger, R. E., s. 906. Zschokke, *Weib in alt.* T. s. 114. Кейль, *Руков. къ Вѣбл. Арх.*, ч. II, стр. 96.

письмо за грубые плотскіе пороки, за прелюбодѣяніе. Напротивъ того, школа Гиллеля хочетъ объяснять это слово въ связи съ другимъ—*daḅaḡ* и потому признавала разводъ возможнымъ „ради всякой любой вины или ради чего либо неприличнаго“; по толкованію этой школы, разводъ можно давать женѣ за все, что только мужу не понравится въ ней: за дѣйствія, за характеръ, за физическіе недостатки, даже за самую легкую неловкость, которую жена можетъ допустить въ своемъ хозяйствѣ, напр., позволить себѣ дурно приготовить мужу пищу—пересолить или переварить ее. Послѣдователь этой же школы Акиба, раввинъ перваго столѣтія, понимая разсматриваемое выраженіе въ связи съ предыдущимъ: „если она не паходитъ въ глазахъ его благоволенія“ въ смыслѣ указанія на отвращеніе, приходитъ къ слѣдующему выводу: „Если кто увидитъ женщину красивѣе своей жены (*si forte pulchriorem invenerit*), то онъ можетъ дать послѣдней разводъ¹⁾. Талмудъ въ поясненіе этого прибавляетъ также: если жена не удовлетворяетъ вкусу мужа, если, напр., у нея изо рта дурно пахнетъ. Примѣръ священника Іосифа, который отпустилъ свою первую жену просто потому, что ея характеръ ему не нравился, и вступалъ послѣ этого еще дважды въ бракъ, подтверждаетъ взглядъ Гиллеля²⁾. Пониманіе школы Гиллеля стало галахою³⁾, потому-что ею, по замѣчанію Гемары, давалось мѣсто личному вкусу и чувству⁴⁾: что для одного безразлично, то для другого можетъ быть невыносимымъ. Не смотря на то, школа Шаммаи, кажется, ближе стоитъ къ духу ветхаго завіта, нежели школа Гиллеля, потому-что

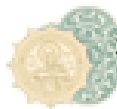
¹⁾ Gittin 90 a. Hamburger, R. E. s. 903. По словамъ Душака (Мос. Talmud. Eher. s. 84, 85), такое толкованіе закона о разводѣ гиллелистовъ обусловливается свойствами характера главы ихъ—Гиллеля, который, подчинясь господствующему въ народѣ *misas*, старался и слово Божіе толковать въ смыслѣ народнаго обычая; а обычай этотъ въ данномъ отношеніи въ его время состоялъ въ томъ, что каждый мужъ могъ удалить свою жену по незначительному поводу.

²⁾ Döllinger, Ios. Vit. 75. 76.

³⁾ Мс. 19, 3: *חַתָּהּ פִּסְסָאן יִתְּאָן* ср. I. Флавій, Ant. IV, 8, 23.

⁴⁾ Т. е. тому же *misas*.

Труды Киев. дух. Акад. Т. III. 1892 г.



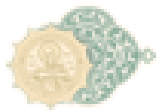
толкованіе закона о разводѣ этой послѣдней противорѣчитъ самой цѣли брака, представляется недостойнымъ законодательства Моисея и несогласнымъ съ общимъ возрѣніемъ законодателя на бракъ и положеніе замужней женщины. И дѣйствительно, могъ ли Моисей, который признавалъ бракъ нерасторжимымъ союзомъ и установилъ столько косвенныхъ и прямыхъ ограниченій развода, допустить возможность послѣдняго по одному пустому капризу мужа, или же только по его нерасположенности къ женѣ, и не стараться воспрепятствовать возможнымъ злоупотребленіямъ развода строгимъ опредѣленіемъ обстоятельствъ, позволяющихъ его? Далѣе,—какъ можетъ мириться съ высокимъ положеніемъ еврейской супруги въ домѣ, отводимымъ ей законодательствомъ, то обстоятельство, что она, предоставленная полному произволу мужа, каждую минуту должна была опасаться быть удаленною имъ? Нѣтъ, школа Шаммаи понимала законъ о разводѣ вѣрнѣе. Чтобы еще болѣе удостовѣриться въ этомъ, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что рассматриваемое выраженіе во Второз. 23, 13, 14 ¹⁾ буквально повторяется въ отношеніи къ предметамъ, оскверняющимъ еврейскій станъ, какъ-то: половое оскверненіе чрезъ ночное приключеніе и испражненіе, не прикрытое землею,—и что слово *ervath* первоначально значить наготу, срамъ, порочность ²⁾). Пониманіе школы Шаммаи подтверждается нѣкоторыми указаніями и другихъ—кромѣ Пятикнижія—ветхозавѣтныхъ книгъ ³⁾). Наконецъ, самъ Іисусъ Христосъ понималъ законъ Моисея такъ же, какъ школа Шаммаи. Однажды фарисеи предложили Іисусу Христу вопросъ: „по всякой ли причинѣ позволительно человѣку разводиться съ женою своею?“ Смотря на бракъ съ идеальной точки зрѣнія, Онъ совершенно отвергъ разводъ ⁴⁾); но когда Ему сказали: „какъ же Моисей заповѣдалъ давать женѣ раз-

¹⁾ ἀσχηροσύνη πράγματος—LXX, т. е. нечто срамное и отвратительное.

²⁾ Лев. 18, 6—18.

³⁾ Притч. 18, 23. Малах. 2, 14—16.

⁴⁾ Мат. 19, 3—6. Мрк. 10, 2—9.



водное письмо и разводиться съ нею?" I. Христосъ отвѣчалъ фарисеямъ: „Моисей по жестокосердію вашему позволилъ вамъ разводиться съ женами вашими, а съ начала не было такъ“. Затѣмъ Самъ указалъ, какъ на единственное основаніе развода, на прелюбодѣяніе (πορνεία)¹⁾. Выраженія о жестокосердіи и о томъ, что „съ начала не было такъ“ именно указываютъ на то, что Иисусъ Христосъ понималъ законъ о разводѣ не въ смыслѣ тогдашней галахи²⁾.—Послѣ сказаннаго и въ особенности въ виду Втор. 23, 13, 14, самое естественное пониманіе закона будетъ то, что мужъ могъ давать разводъ своей женѣ въ томъ случаѣ, когда находилъ ее нецѣлоуменною.

Второе, что обращаетъ на себя вниманіе при анализѣ закона о разводѣ—это то, что право расторгенія брака разводомъ принадлежитъ повидимому только одному мужу, такъ что жена въ данномъ случаѣ оказывается совершенно безправнымъ существомъ. И нѣкоторые изъ археологовъ³⁾, стоя повидимому на почвѣ самого закона, положительно утверждаютъ, что право развода присвоено исключительно одному мужу. Въ этомъ случаѣ ихъ много поддерживаетъ I. Флавій, который, объясняя образъ дѣйствій Иродіи, оставившей своего мужа Ирода Филиппа и вышедшей за брата его Антипу⁴⁾, и примѣръ Саломіи, сестры Ирода В., пославшей своему мужу Кастобару разводное письмо⁵⁾, прившедшимъ (изъ Греціи или Рима) новымъ обычаемъ, называетъ этотъ ихъ образъ дѣйствій преступленіемъ противъ отечественныхъ законовъ. Не говоря уже о не всегда вѣрныхъ и соотвѣтствующихъ исторической правдѣ сужденіяхъ этого іудейскаго историка, противъ

¹⁾ Мо. 19, 6—9. ср. 5, 31, 32. Мрк. 10, 11.

²⁾ Поэтому представляется страннымъ, какъ Михайлис (Mov. R. Th. II, § 120) могъ утверждать, что Иисусъ Христосъ понималъ законъ Моисея о разводѣ въ духѣ школы Гилгала.

³⁾ Кейль, Руковод. къ Биб. Арх. ч. II, стр. 96. Zschucke, Weib in alt. T. s. 114. Stubbe, Ehe im alt. T. s. 31, 32.

⁴⁾ Ant. XVIII, 5, 4.

⁵⁾ XV, 7, 10.



этого утверждєнія археологовъ нужно замѣтить слѣдующее. Хотя право развода по закону дѣйствительно принадлежало мужу въ несравненно большей мѣрѣ, нежели женѣ¹⁾, но чтобы оно было исключительною привилегіею одного его, такъ, чтобы жена являлась въ данномъ актѣ совершенно пассивною,—это не только противорѣчило бы общему ветхозавѣтному воззрѣнію на женщину какъ на личность съ извѣстными правами, но и было бы вопіющею несправедливостію. Мало того, такое утвержденіе ученыхъ не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Существуютъ косвенныя и даже положительныя указанія, что право развода для мужа ограничено нѣкоторыми условіями положенія жены. Извѣстны два случая, когда мужъ во всю жизнь не могъ развестись съ своею женою. Въ особенности важенъ здѣсь тотъ случай, когда заявленіе мужа о якобы найденномъ пецѣломудріи жены окажется на судѣ злостною клеветою²⁾. „Уже то, справедливо замѣчаетъ Заальшутцъ³⁾, что мужъ, для того, чтобы развязаться съ женою, могъ рѣшиться на такое средство, показываетъ, что развестись не совсѣмъ было въ его произволѣ, но что для этого ему нужны были уважительныя причины. Во Второз. 21, 15 предполагается возможнымъ случай, когда мужъ, имѣя двухъ женъ, одну изъ нихъ ненавидитъ. Зачѣмъ бы ему держать ее у себя, если удаленіе ея всецѣло зависить отъ его произвола? Но есть и положительныя указанія на то, что жена иногда сама могла требовать развода. Такъ, паложница изъ еврейскихъ дѣвушекъ, проданная своимъ отцемъ, имѣла право въ извѣстныхъ обстоятельствахъ оставить своего мужа, т. е. была въ правѣ требовать развода⁴⁾. Тѣмъ болѣе, конечно, право это принадлежало женѣ въ собственномъ смыслѣ. Талмудисты, которые, перѣдко являются довольно вѣрными толкователями закона Моисеева, подтверждаютъ, какъ увидимъ нѣсколько ниже, дѣйствительное право жены на разводъ.

14. Ср. Лев. 22, 13. Чис. 30, 10.
Втор. 22, 28, 29.



Наконецъ, законъ *implicite* предполагаетъ возможность новаго брака между разведенными супругами. По закону они не могли снова вступить между собой въ бракъ, послѣ того какъ жена побываетъ за другимъ мужемъ; въ этомъ случаѣ всякая повторительная связь съ первымъ своимъ супругомъ для нея безусловно запрещена. Само собою разумѣется, что если разведенная жена не вступала во второй бракъ, супруги могли снова заключить брачный союзъ между собой. Въ самомъ дѣлѣ, если бракъ, этотъ священный союзъ между двумя лицами разнаго пола, подлежитъ иногда расторженію, то разводъ, представляющій самый актъ этого расторженія только терпимый законодателемъ, неизбѣжно долженъ быть уничтожаемъ или, другими словами, долженъ терять силу, лишь только поводъ къ нему и желаніе его терялось у супруговъ. Въ этомъ случаѣ новый бракъ будетъ, такъ сказать, поправкой развода, если послѣдній есть своего рода поправка брака. Итакъ разведенные супруги могли вторично вступать между собою въ бракъ ¹⁾, тѣмъ болѣе принадлежало имъ право за-

¹⁾ Талмудисты дѣлаютъ исключеніе изъ закона о бракѣ между разведенными супругами на тѣ случаи, когда жена получала разводъ за прелюбодѣііе (Hamburger, R. E. v. 257) или когда она, не вступая во второй бракъ, впадала въ блудъ (Soth. 18 v. Eben. 10, § 1). Впрочемъ, въ послѣднемъ случаѣ они приносятъ въ законъ одну достойную замѣчанія подробность, состоящую въ томъ, что разведенной разрѣшалось новое замужество съ прежнимъ мужемъ, если она, вмѣсто того, чтобы вторично выйти замужъ, вступала въ непродолжительную незаконную связь съ постороннимъ мужчиною (вышшій обычай налестинскихъ мусульманъ). Эту свою подробность талмудисты мотивируютъ тѣмъ соображеніемъ (Ievam. 11, 6. Weill, La femme juive, p. 86), что постонокъ женщины, которая, по разлученіи съ своимъ мужемъ, непосредственно выходитъ замужъ за другого для того, чтобы отъ него снова возвратиться къ первому, представляется гораздо болѣе предосудительнымъ, нежели постонокъ женщины, которая, будучи отвержена мужемъ, допускаетъ временную слабость, забывая какъ бы на мгновение свои обязанности, и потомъ опять стремится возвратиться къ нему. Въ то время какъ первая безнаказанно и подъ маскою честности пользуется священной формою брака лишь для удовлетворенія низкой своей страсти, — вторая если и погрѣшаетъ, то преднамѣренно, у нея это является скорѣе слѣдствіемъ увлеченія. Талмудисты рассматривали вторичное объединеніе разведенныхъ супруговъ какъ новый бракъ и потому требовала приступить къ нему, такъ къ заключенію новаго брачнаго акта; при его возобновленіи должны быть соблю-

ключенія новаго брака съ кѣмъ либо постороннимъ, хотя объ этомъ законодательство и не дѣлаетъ нарочитаго постановленія. Ограниченіе въ данномъ случаѣ состояло лишь въ томъ, что разведенная не могла выйти замужъ за священника и тѣмъ болѣе первосвященника ¹⁾.

Брачный разводъ, сказали мы, принимается закономъ только какъ основанный на древнемъ обычномъ правѣ и допущенный по жестокосердію народа; но такъ-какъ законодатель не отмѣнялъ древняго обычая и не запрещалъ, то талмудисты нашли въ этомъ отрицательную санкцію и на этомъ, по словамъ Цшюкка ²⁾, основали цѣлое формальное брако-разводное право.

Талмудическое брачное право различаетъ расторженіе брака разводомъ безъ судебного вмѣшательства и съ судебнымъ вмѣшательствомъ. Брачный разводъ перваго рода по принципу этого права происходилъ въ томъ случаѣ, когда обѣ стороны были согласны на него, потому что сущность брака состоитъ во взаимной любви и вѣрности и въ семейномъ счастьи ¹⁾. Такъ-какъ талмудическое право преимущественно занимается брачнымъ разводомъ втораго рода, то и наша рѣчь будетъ именно о немъ.

Талмудическое брачное право содержитъ множество различныхъ опредѣленій по вопросу о разводѣ. Опредѣленія эти касаются главнымъ образ. основаній, практики и формулы развода.

Разводъ могъ произойти либо по требованію закона или

дены всѣ формальности. Требовалось это, по мнѣнію Душакъ (Mos. talmud. Eher. s. 117), для того, чтобы могущія возникнуть со времени расторженія перваго брака новыя прѣпятствія не уничтожили дѣйствія прежняго брачнаго договора, который между тѣмъ можетъ сохранить свою силу только вслѣдствіе новаго формальнаго брачнаго акта.

¹⁾ Лев. 21. 7 и 14.

²⁾ Weib. in alt. T. s. 113.

³⁾ Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 83, 86.

суда, либо по требованію супруговъ: мужа, жены и обоихъ вмѣстѣ.

Судъ имѣлъ право вынудить разводъ даже вопреки желанію и согласію супруговъ въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) Если жена совершила прелюбодѣяніе не по принужденію или неизбѣжной ошибкѣ, а вполне добровольно ¹⁾. Это преступленіе жены разсматривалось какъ зло, причиненное цѣлому обществу ²⁾; поэтому право мужа хлопотать о разводѣ, въ случаѣ прелюбодѣянія ея, было не только правомъ, отъ котораго онъ могъ отказаться, но и прямою обязанностію ³⁾. Если жена сама сознавалась въ преступленіи, при чемъ не старалась подтвердить своего показанія фактами, то ей не вѣрили, такъ-какъ она могла руководиться скрытымъ намѣреніемъ вступить въ новый бракъ ⁴⁾. 2) Въ случаѣ тайнаго сожителства жены съ постороннимъ мужчиною, не смотря на неоднократныя предостереженія мужа. 3) Если при заключеніи брака не были приняты во вниманіе извѣстные запрещенія закона. Такой *matrimonium injustum*, самъ по себѣ недѣйствительный, расторгался обыкновенно безъ разводнаго письма ⁵⁾. 4) Если бракъ послѣ десятилѣтняго сожителства оставался безплоднымъ ⁶⁾. 5) Въ случаѣ заразной болѣзни мужа ⁷⁾; въ этомъ случаѣ жена не была въ правѣ не согласиться на разводъ даже тогда, когда мужъ еще до заключенія брака сообщилъ ей о своей болѣзни и она дала слово молчать о ней ⁸⁾.

Мужъ имѣлъ право требовать развода: 1) При подозрѣ-

¹⁾ Eben H. 11, 27, 28. Hamburger, R. E. s. 906.

²⁾ Tr. Sot. 6a. Мишна, Eben 6, § 15, 178, § 8, Mayer, R. Isr., Ath. ud. R. s. 375.

³⁾ Duschak, Mos. toimud. Eher., s. 86.

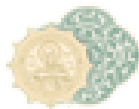
⁴⁾ Nedar. 90 b. Eben. 115, § 6. Mayer R. Israelit. Ath. ud. Rom., s. 375.

⁵⁾ Mayer, s. 376.

⁶⁾ Ibid.

⁷⁾ Eben 117, § 11. Ketub. 77 b. ibid.

⁸⁾ Duschak, l. c.



ніи жены въ прелюбодѣянніи ¹⁾. 2) По Мишиѣ ²⁾, жена, преступающая заповѣдь Моисея, подлежитъ разводу съ потерей кетубы, что Гемара относитъ на тотъ случай, когда жена фальшивымъ показаніемъ вводитъ мужа въ заблужденіе, такъ-что онъ невольно и безсознательно поступаетъ вопреки іудейскому ритуалу. Мишна считаетъ достаточнымъ поводомъ къ разводу и то обстоятельство, если жена не исполняетъ своего обѣта, потому-что, по объясненію Гемары, вслѣдствіе такого грѣха умираютъ дѣти ³⁾. По Мишиѣ ⁴⁾ жена также заслуживаетъ развода, если ведетъ себя несогласно съ іудейскимъ обычаемъ, напр., если она показывается на улицѣ съ открытыми и распущенными волосами, если свободно держитъ себя съ мужчинами и т. д. ⁵⁾. 3) Въ случаѣ отказа жены отъ исполненія супружеской обязанности.

Между случаями, въ которыхъ мужу предоставлялось право давать разводъ своей женѣ, существуютъ такіе, важность которыхъ повидимому меньше сравнительно съ другими; если по отношенію къ однимъ случаямъ разводъ есть естественное слѣдствіе, или вѣриѣе, заслуженное наказаніе, то въ отношеніи къ другимъ онъ можетъ быть наказаніемъ преувеличеннымъ, т. е. несообразнымъ съ совершеннымъ преступленіемъ. Такая мнимая несообразность объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ іудействѣ, по словамъ Вейля ⁶⁾, религиозныя предписанія, въ особенности же тѣ, которыя относятся къ жизни внутренней, къ семейной нравственности или даже къ хозяйственной экономіи дома, разсматриваются какъ предписанія первой важности, и нарушеніе ихъ считается

¹⁾ Eben H. 154, § 6 и 178, § 1. Hamburger, s. 257.

²⁾ Ketub. 72. Duschak, Mos. talmud. Eher. 87.

³⁾ E. H. 115, 2. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 87.

⁴⁾ Ketub. 72 *ibid.*

⁵⁾ Duschak, *ibid.*

⁶⁾ La femme juive, p. 80.

важнымъ оскорбленіемъ нравственно-религіознаго принципа еврейскаго брака.

Были различные случаи, когда и женѣ дозволялось требовать развода. Случаи эти слѣдующіе: 1) если мужъ отказывался отъ исполненія супружеской обязанности ¹⁾, 2) если онъ велъ безнравственный и безпорядочный образъ жизни, (хотя на первыхъ порахъ за это назначали ему наказаніе ударами плетью ²⁾, или дѣло ограничивалось однимъ раскаяніемъ ³⁾). Право мужа требовать развода въ случаѣ прелюбодѣянія жены, какъ извѣстно, было не только правомъ, но и обязанностию, между тѣмъ какъ прелюбодѣяніе, совершенное мужемъ, давало женѣ только право, а не обязывало ее непременно настаивать на разводѣ ⁴⁾. 3) Въ случаѣ совершенія мужемъ преступленія, заставляющаго его оставить родную страну и сдѣлаться перебѣжчикомъ (*desertio malitiosa*) ⁵⁾. 4) При грубомъ и жестокомъ обращеніи его съ женою ⁶⁾, въ особенности когда она не подавала повода къ этому, потому что, по замѣчанію книжниковъ, въ такомъ случаѣ мужъ не исполнялъ въ отношеніи къ женѣ ни одной изъ своихъ обязанностей. 5) Если мужъ заболѣвалъ отвратительною, гадливою, хотя и незаразительною, болѣзнію ⁷⁾, или избиралъ противныя занятія (напр., ремесло кожевниковъ, рудокоповъ и т. п.),

¹⁾ Впрочемъ, если онъ отказывался продолжать супружескія отношенія по болѣзни, то ей предоставлялось право требовать того и другого только по прошествіи шести мѣсяцевъ со времени его болѣзни. (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 67).

²⁾ Майм. Ischut I §. Mayer, R. Isr., Ath. ud. R. s. 257.

³⁾ Mayer, *ibid.*

⁴⁾ Duschak, s. 86, 90.

⁵⁾ Eben H. 154, § 3. Hamburger, R. E. s. 257.

⁶⁾ *Ibid.*

⁷⁾ Мишна (Ketub. 77a) говоритъ, напр., о поляхъ (על פליחין), который раввины объясняютъ въ смыслѣ нестерпимаго запаха изъ носа.

неизбѣжно соединяющіе съ собой дурной или непріятный запахъ ¹⁾).

Изъ сказаннаго о правѣ жены на разводъ открывается, что талмудисты не считали себя обязанными довольствоваться буквальнымъ пониманіемъ текста закона, а, сообразуясь скорѣе съ духомъ его и съ общимъ взглядомъ еврейства на женщину, какъ на почти равноправную съ мужемъ личность, расширили право жены на разводъ до того, что оно почти стало равняться праву мужа, такъ-что жена могла требовать развода во всѣхъ случаяхъ, когда мужъ „не найдетъ благоволенія въ въ ея глазахъ, потому-что она найдетъ въ немъ что либо противное“. При всемъ томъ талмудическое право, признавая въ указанныхъ случаяхъ за женой право развода, въ тоже время требуетъ, чтобы разводъ, согласно закону Моисея, исходилъ все таки отъ мужа, котораго обыкновенно судъ заставлялъ выдать женѣ разводное письмо. Мужъ, какъ глава семьи, всегда считался отвергающимъ свою жену, хотя бы она оказывалась въ такомъ положеніи по своей собственной волѣ и даже вопреки желанію мужа ²⁾).

Наконецъ, разводъ имѣлъ мѣсто по общимъ для обоихъ супруговъ основаніямъ въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) Подобно мужу и жена могла требовать развода по истеченіи десяти лѣтъ безплоднаго брака, если доказывала *impotentio* мужа и мотивировала свое требованіе желаніемъ имѣть сына для поддержанія ея въ старости ³⁾. 2) Если одинъ изъ супруговъ

¹⁾ Ketub. 7, 9, 10. Zschokke, а. 113.—Кромѣ указанныхъ случаевъ, когда мужъ обязанъ былъ давать разводъ женѣ, по ея требованію, существовали еще и другіе, о которыхъ находятъ въ Талмудѣ только такіе общія замѣчанія, какъ, напр., „онъ долженъ отпустить ее и дать ей кетубу“. Случаи эти: если мужъ запрещалъ женѣ всякія занятія, невинныя развлеченія, посѣщеніе дома родителей и т. п. Въ такихъ случаяхъ судъ могъ оказывать только нравственное принужденіе на мужа, но не имѣлъ права удалить его изъ общества Израиля (см. Zschokke, Weib in alt. T. а. 118)

²⁾ Weill, La femme juive, p. 77.

³⁾ При этомъ показанія жены пользовались преимущественнымъ довѣріемъ

перемѣнялъ вѣру ¹⁾. 3) Въ случаѣ ошибки, обмана, насилія и т. п., имѣвшихъ мѣсто въ личныхъ и имущественныхъ отношеніяхъ супруговъ ²⁾.

О практикѣ и формулѣ развода подробно говорятъ трактаты Gittin, Maimonid, Seruschin, Eben Haeser ³⁾. Разводъ производился раввиномъ въ собраніи, состоящемъ по меньшей мѣрѣ изъ десяти лицъ, не считая писца и двухъ свидѣтелей ⁴⁾. Заявленіе о разводѣ обыкновенно дѣлалось мужемъ и предъ свидѣтелями; писецъ излагалъ его на пергаментѣ, а свидѣтели подписывали. Въ заявленіи должно быть обозначено, что съ такого то времени прервана связь между супругами, что мужъ отказывается отъ своей жены и отпускаетъ ее изъ своего дома. Присутствія жены не требовалось, когда давалось заявленіе. По изготовленіи разводнаго письма, раввинъ передавалъ его женѣ предъ свидѣтелями ⁵⁾, или—что было чаще—заставлялъ самого мужа дать письмо женѣ. При личной передачѣ мужъ произносилъ слѣдующія слова: „это—твое разводное письмо, ты со мною развелась и потому можешь

(Ievam. 65 b. Zschokke, Weib in alt. T. s. 118). Но половое безсіліе могло имѣть значеніе основанія къ разводу, когда самъ мужъ признавалъ его за собою (Ievam. 65, 66. Hamburger, R. E. s. 257). Въ данномъ случаѣ талмуд. право послѣдовательно римскаго. Въ то время какъ послѣднее полагаетъ основаніе къ разводу только въ *impotentia coeundi*,—первое—и въ *impotentia generandi*; объясняется это, конечно, возрѣніемъ Евреевъ на рожденіе дѣтей какъ на главнѣйшую цѣль брака (Mayer, R. Isr. Ath. ud. Rom. s. 38').

¹⁾ Въ настоящее время, въ случаѣ перехода одного изъ супруговъ въ чужую религію, другой супругъ не можетъ требовать развода, потому что хотя браки между Евр. ями и исевреями и не заключаются, но уже заключенные могутъ продолжаться (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 92).

²⁾ Kiddusch. 18 b. Mayer, l. c.

³⁾ Zschokke, l. c.—Обстоятельно раскрытъ этотъ предметъ Душакомъ въ Mos. talmud. Eher., s. 93—95 ср. s. 95—109 подъ заглавіемъ: „Das Verfahren bei der Ehescheidung“.

⁴⁾ Duschak, s. 93. Свидѣтели должны быть безупречнаго поведенія, и ни между ними, ни между ихъ женами не должно быть родства.

⁵⁾ Gittin 1, 6; 4, 1; 6, 1, 2 Zschokke, Weib in alt. T. s. 119.

выходить замужъ за кого угодно¹⁾. Что касается самаго изготовленія разводнаго письма, то при этомъ строго наблюдалась традиціонная внѣшняя формальность²⁾. Обыкновенно разводное письмо состояло изъ десяти строкъ³⁾. Если супруги носили по нѣскольку именъ, каждый изъ нихъ писался въ немъ подъ однимъ какимъ нибудь именемъ; впослѣдствіи къ имени присоединяли еще формулу: „какое названіе я (онъ, она) ношу и теперь“. Для избѣжанія смѣшенія въ именахъ было опредѣлено, чтобы въ письмѣ значились три ближайшія поколѣнія обоихъ супруговъ. Документъ долженъ быть написанъ чернилами⁴⁾ и при томъ крупными буквами—ясно и отчетливо, на продолговатомъ пергаментѣ⁵⁾, на которомъ не должно быть никакой порчи или даже малѣйшаго пятна. Разводное письмо (אפוסתיון)⁶⁾, въ существенныхъ чертахъ уже изложенное въ Мишнѣ, имѣетъ строго опредѣленную форму.

По совершеніи развода прежніе супруги ни подъ какимъ видомъ не должны были поддерживать совмѣстныхъ отношеній; послѣ этого разведенная жена оставляла домъ прежняго мужа и избирала себѣ новое жилище.

Брачный разводъ извѣстенъ былъ и другимъ народамъ

¹⁾ Gittin 9, 3. *ibid.*, s. 118, cp. Duschak, l. c.

²⁾ Формальныя правила относительно изготовленія письма содержатся въ тракт. Gittin, 9, 4—9 и Eben H. 154, Zselokke, Weib in alt. T. s. 118.

³⁾ Duschak, l. c.—Поэтому названіе слов—get оно получаетъ по значенію числа 10. Замѣчательно, что во всей Гибліи буквы א и י иногда не встрѣчаются одна подлѣ другой; не указываетъ ли это на то, что названіе get заключаетъ въ себѣ повліе раздѣленія (*ibid.* Anmerk. 3)?

⁴⁾ Чернила должны быть чисты и черны; писать можно только гусинымъ перомъ (см. Duschak, Mos. talnud. Eher. s. 99).

⁵⁾ Бумага употреблялась для разводнаго письма собственно въ Іерусалимѣ; въ другихъ мѣстахъ для эго служилъ пергаментъ, который долженъ быть изъ хорошо выдѣланной, не разрыванной вдоль на двое кожи,—никогда не долженъ быть влажнымъ, запачканнымъ, подскобленнымъ,—ни въ строкахъ, ни между ними не долженъ имѣть дыръ (Duschak l. c.).

⁶⁾ Ис. 50, 1. Иерем. 3, 8. Мат. 19, 1. Марк. 10, 4.



древности. Древніе Китайцы право развода предоставляли одному мужу. Ревнивый китаецъ за нарушеніе женою супружеской вѣрности могъ не только развестись съ нею, но и лишить ее жизни. Поводовъ къ разводу, изъ которыхъ нѣкоторые отличаются большою своеобразностію, въ Китаѣ насчитывалось семь. Это—бездѣтность, измѣна, непослушаніе, болтливость, склонность къ воровству, капризъ и застарѣвшіе недуги ¹⁾.—Индіецъ имѣлъ право удалить свою жену за бездѣтность ²⁾; впрочемъ, удаление это могло послѣдовать лишь по прошествіи извѣстнаго числа лѣтъ. Немедленно удалить жену онъ могъ только въ случаѣ невѣжливаго ея обращенія съ нимъ, непристойныхъ ея рѣчей ³⁾.—Неизвѣстный древнимъ Грекамъ разводъ въ послѣдствіи сдѣлался обычнымъ явленіемъ. По взаимному согласію супруговъ бракъ могъ быть расторгнутъ немедленно же послѣ письменнаго заявленія объ этомъ архонту. Впрочемъ, согласіе жены въ этомъ случаѣ большею частію было мнимымъ, потому-что она находилась въ полномъ распоряженіи мужа, произвола или простого каприза котораго было достаточно для того, чтобы расторгнуть бракъ; только приданное жены нѣсколько удерживало его отъ этого ⁴⁾. Въ случаѣ прелюбодѣянія жены разводъ считался неизбежнымъ; такая жена съ безчестіемъ выгонялась мужемъ изъ дому, послѣ чего она лишалась права входить во храмъ и въ собранія съ обычными украшеніями ⁵⁾. Напротивъ того, если мужъ измѣнялъ своей женѣ, послѣдняя могла только жаловаться на него ⁶⁾, такое же право принадлежало ей при жестокомъ обращеніи съ нею мужа ⁷⁾. По закону Ромула ⁸⁾,

¹⁾ Унгерь, Бр. въ его всемір. истор. разв., стр. 16.

²⁾ Stade, Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 385.

³⁾ Унгерь, Бр. въ его всемір. истр. разв. стр. 23.

⁴⁾ Демосо. с. Eubul. Or. att. 5. 514 и д. с. Aphob. pg. 103. 104.

⁵⁾ Mayer, R. Isr. Ath. ud. Rom. s. 376.

⁶⁾ Ibid. s. 381.

⁷⁾ Ibid. 382.

⁸⁾ Diou. Галликар. Lib. 2, 59. Плутархъ, Vita Romuli, ср. 22, 72.

жена не была въ правѣ оставить своего мужа, между тѣмъ послѣдній могъ порвать брачныя узы, когда жена дѣлалась виновною въ приготовленіи яда, прелюбодѣяніи, нетрезвой жизни, поддѣльваніи ключей, подкидываніи чужихъ дѣтей, хотя этотъ законъ, какъ имѣли случай замѣтить, говоритъ здѣсь не о разводѣ въ собственномъ смыслѣ, а о прекращеніи брака смертною казнію виновной. По закону 12 таблицъ, право развода также принадлежитъ одному мужу и состоитъ собственно въ отобраніи отъ жены ключей, вручаемыхъ ей при заключеніи брака ¹⁾. Такъ назыв. свободный бракъ расторгался по волѣ тестя или мужа, впослѣдствіи же и самой жены. Разводъ конфареационнаго брака былъ затруднителенъ. Такой бракъ заключался при содѣйствіи религіи и потому могъ быть расторгнутъ лишь религіознымъ актомъ, испрашиваніемъ согласія боговъ на расторженіе брачнаго священнаго союза. Жертва при разводѣ, извѣстная подъ именемъ диффареаціи, совершалась жрецомъ; при этомъ имѣли мѣсто печальныя обрядности и заклинанія. Только бракъ Юпитерова жреца (Flamen Dialis) былъ нерасторжимъ; въ случаѣ развода съ женою онъ терялъ и жреческое достоинство. Впрочемъ, Домиціанъ предоставилъ и ему право развода ²⁾. Браки между ближайшими родственниками расторгались ³⁾. Право развода принадлежало только мужу, который могъ удалить жену по самымъ незначительнымъ поводамъ ⁴⁾. Впрочемъ, Θεодосій призналъ и за женою право развода въ томъ случаѣ, когда мужъ на ея глазахъ имѣлъ сожительство съ женщиною дурного поведенія ⁵⁾.—Магометане, наслѣдовавшіе традиціи древнихъ Арабовъ, такъ легко расторгаютъ свои браки разводомъ,

¹⁾ Mayer, R. Isr., Ath. u. d. Rom. s. 372.

²⁾ Zschokke, Weib in alt. T. s. 119, 120.

³⁾ Mayer, s. 376.

⁴⁾ Напр., если она гуляла по улицѣ съ непокрытой головою, если она безъ его вѣдома посѣщала зрѣлища, присутствовала на мужскихъ собраніяхъ, потѣвала у постороннихъ личностей, какъ у себя дома и т. п. (Mayer, s. 378).

⁵⁾ Ibid. 38.

что большая часть мужчинъ каждый мѣсяцъ имѣть новую жену. Дѣйствительность развода (Tálák) стоитъ у нихъ въ тѣсной связи съ буквальнымъ произношеніемъ бракоразводной формулы; даже малѣйшее измѣненіе ея уничтожаетъ разводъ, и полную силу онъ имѣть только, когда формула произносится дословно. Эта бракоразводная формула можетъ быть въ видѣ Sareh или Rinâyât; первый видъ формулы выражаетъ согласіе на разводъ прямо, а второй—только намеками. Для обоихъ видовъ формулы существуетъ въ свою очередь множество другихъ формулъ, изъ которыхъ однѣ обуславливаютъ отмѣняемый разводъ, а другія—неотмѣняемый ¹⁾ Съ понятіемъ объ отмѣняемомъ и неотмѣняемомъ разводѣ находится въ связи какъ то обстоятельство, что мужъ вообще имѣть право разводиться съ женою нѣсколько разъ и именно три раза, такъ и то, что онъ можетъ снова жениться на ней послѣ перваго и даже втораго развода въ томъ случаѣ, когда съ нею вступилъ въ бракъ уже другой мужъ, но затѣмъ оставилъ ее ²⁾. Въ этомъ пунктѣ магометанское право отступаетъ отъ закона Моисеева, которымъ запрещается разведеннымъ супругамъ вступать между собою въ новый бракъ именно въ томъ случаѣ, если разведенная успѣла выйти замужъ за другого. Право развода Магометане предоставляютъ собственно мужу, который можетъ удалить жену по произволу. Что же касается жены, то ей принадлежитъ это право

¹⁾ При формулахъ Sareh: „я тебя отвергаю“, или: „ты разведена“ разводъ можетъ имѣть мѣсто, а, напр., при формулѣ: „твоя рука или нога отстраняются отъ мня“—разводъ не можетъ состояться. Равнымъ образомъ и изъ формулы Rinâyât однѣ вели къ разводу, а другія—нѣтъ; первыхъ насчитывается три („считай“—„очищай свое тѣло“—„ты одна“), а послѣднихъ—17.

²⁾ Сур. II, 226—223. Когда разводятся съ женою по формулѣ: „да будетъ для меня твое приданное какъ материнское“, то въ этомъ случаѣ бракъ съ разведенною дозволяется только подъ условіемъ совершенія мужемъ добраго дѣла (Сур. LIII, 4 примѣч.).



только въ нѣкоторыхъ случаяхъ ¹⁾, да и въ этихъ случаяхъ разводъ ея сопряженъ со многими затрудненіями ²⁾.

Итакъ, древніе язычники, въ противоположность Евреямъ, признавали право развода только за однимъ мужемъ, жена же, какъ въ этомъ, такъ равно и во всѣхъ почти другихъ отношеніяхъ, была безправною.

Кромѣ развода, брачный союзъ прекращается еще смертію одного изъ супруговъ. Въ этомъ случаѣ оставшійся въ живыхъ вступаетъ въ новыя отношенія, отличныя отъ прежнихъ. Пережѣна здѣсь въ особенности бываетъ чувствительна для жены, какъ болѣе слабаго члена прерваннаго союза. Поэтому библейскіе источники, умалчивая о положеніи вдовца, говорятъ только о положеніи вдовы.

Само собою разумѣется, что вдова, какъ и разведенная, могла вступить во второй бракъ. Относительно вторичнаго замужества вдовы законодатель не дѣлаетъ никакихъ прямыхъ постановленій, предполагая позволительность его въ нѣкоторыхъ другихъ своихъ постановленіяхъ извѣстною изъ обычнаго права. Постановленія эти слѣдующія: 1) Первосвященникъ не долженъ жениться на вдовѣ ³⁾, потому-что такой бракъ является менѣе всего соизмѣримымъ съ высокимъ достоинствомъ первосвященническаго сана. Пророкъ Іезекіиль распространяетъ это постановленіе и на простыхъ священниковъ ⁴⁾. 2) Жена бездѣтно-умершаго мужа должна выйти замужъ не за другого кого, но предпочтительно за деверя ⁵⁾. Въ обоихъ постановленіяхъ право вдовы на новый бракъ предполагается какъ обычное явленіе. Исторія почти не сохранила намъ

съ преступленій и физическихъ недуговъ мужа.
въ его всемірноистор. разв., стр. 48, 49.

фактовъ этого рода ¹⁾; но традиціонное іудейское право, часто твердо стоящее на почвѣ древнееврейской, вполне подтверждаетъ это право вдовы, дозволяя ей второе замужество, если фактъ смерти безъ вѣсти пропавшаго мужа былъ констатированъ показаніями по меньшей мѣрѣ двухъ свидѣтелей ²⁾. Снисходительная школа Гиллеля давала женѣ полное право на новый бракъ даже въ томъ случаѣ, когда о смерти ея перваго мужа, отправившагося въ страну по ту сторону моря, показывалъ одинъ только свидѣтель. Это право жены долгое время оспаривалось, до р. Samuel'a II, когда постигшія общественную жизнь Іудеевъ, со времени разрушенія Іерусалима, бѣдствія облегчили фактъ развода. Позднѣйшіе раввины пошли еще дальше, постановивъ, что смерть мужа констатирована даже въ томъ случаѣ, когда свидѣтель узналъ о ней не непосредственно, а только изъ вторыхъ устъ ³⁾. При этомъ не обращалось вниманія на то, былъ ли этимъ свидѣтелемъ рабъ, женщина ⁴⁾, родственникъ или даже сама жена ⁵⁾. Впрочемъ, если мужъ оказывался мнимоумершимъ и возвращался къ женѣ, то послѣдняя должна была не только развестись съ обоими мужьями, но и потерять свои права на имущество, прибрѣтенныя ею чрезъ первый и второй бракъ, т. е. права на кетубу и содержаніе ⁶⁾. Извѣстно, далѣе, что вдова могла вступить въ новый бракъ не раньше, какъ по истеченіи девяноста дней со смерти мужа ⁷⁾. Третій бракъ для вдовы запрещался ⁸⁾.

¹⁾ Извѣстно только о Давидѣ, что онъ произошелъ отъ втораго брака своей матери, имѣвшей уже отъ перваго брака двухъ дочерей.

²⁾ B. Som. 13, 3. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 23.

³⁾ Ketub. 122, 1, ibid. 78.

⁴⁾ Не доверяли свидѣтельствамъ только такихъ женщинъ, враждебно настроеніе которыхъ противъ жены предполагается общезвѣстнымъ. Разумѣемъ свидѣтельство матери, дочери ея, другой жены мужа, золовки и дочери мужа (Duschak, s. 78, 79).

⁵⁾ Ievam. 117 a. Eben. II. 17, § 3 ud. Mayer, R. Isr., Ath. ud. R. s. 379.

⁶⁾ Ievam. 15, 16, Zschokke, Weib in alt. T. s. 124.

⁷⁾ Ievam. 6, 10.

⁸⁾ Mayer, R. Isr., Ath. ud. Rom. s. 398.

Труды Кіев. Дух. Акад. 1892 г. Т. III.

Не смотря однакоже на то, что второй брак вдовы былъ дозволенъ, на воздержаніе отъ него смотрѣли съ уваженіемъ, какъ на признакъ благочестивой и святой жизни, въ чемъ нельзя не усматривать воздѣйствія моногамической идеи древне-еврейскаго брака. Идеаломъ вдовы въ сознаніи Іудеевъ выступала Іудифъ, настолько проникнутая моногамическимъ принципомъ, что Тертуліанъ ¹⁾ называетъ ее образцомъ единоженства. Привязанность ея къ умершему мужу заставляетъ ее не снимать съ себя вретипа и одежды вдовства и поститься „всѣ дни вдовства своего, кромѣ дней праздниковъ и торжествъ дома Израилева“ ²⁾. Хотя Іудифъ надѣлена отъ природы большими дарами и обладаетъ богатствомъ ³⁾—преимуществами, которыя обыкновенно побуждаютъ вдову ко вторичному замужеству,—однако она, не смотря на то, что многіе домогаются ея руки, не вступаетъ во второй бракъ, сохраняетъ свое цѣломудріе до самой смерти и даже завѣщаетъ похоронить себя въ пещерѣ своего супруга ⁴⁾. Только силою такого цѣломудреннаго духа вдова могла надѣяться на побѣду ⁵⁾. Чего не въ состояніи была сдѣлать военная храбрость, того достигла эта вдова своимъ цѣломудріемъ,—доказательство того, какъ пріятна Господу такая вдова ⁶⁾.

¹⁾ Lib. de monog. ep. 17: Hanc (carnis imbecillitatem) judicabant jam non Isaac monogamus, nec Ioannes aliqui Christi spada nec Iudith filia Merari, nec totalia exempla sanctorum.

²⁾ 8, 5, 6.

³⁾ Ст. 7.

⁴⁾ Іуд. 16, 22, 23. Поэтому Исихоръ Пелусіотъ (Lib I, ep. 87) ставитъ ее выше Сусанны и дочери Іефеа; „Іудифъ была уже замужемъ, между тѣмъ эти, будучи дѣвицами, еще не знали радостей семейной жизни и потому легче, нежели та, могла выдержать борьбу противъ искушеній плоти“. А. Фульгенцій (Epist. 2, ep. 14) поставляетъ Іудифъ наравнѣ съ Анною пророчицею, ожидавшею во храмѣ явленія Спасителя.

⁵⁾ Амвросій, l. de viduis, ep. 7: Veste illa iucunditatis, quam vivente viro vestire solebat, se induit, quasi placitura viro, si patriam liberaret. Et bene conjugales pugnatura resumpsit ornatus quia monumenta conjugii arma sunt castitatis. Neque enim vidua aliis (armis) aut placere posset aut vincere.

⁶⁾ Фульгенцій, de statu vid. ep. 14.

Нѣчто подобное замѣтно и у другихъ народовъ древняго востока.

Въ Китаѣ женщина, не вступавшая по смерти мужа во второй бракъ, пользовалась и пользуется особымъ уваженіемъ ¹⁾. По религіозному воззрѣнію древнихъ Индійцевъ, супружескія отношенія не прекращаются со смертію мужа, продолжая существовать за гробомъ; поэтому вдова должна принадлежать одному умершему мужу. Жена, по смерти мужа выпешшая замужъ вторично, презиралась какъ негодная личность ²⁾. А законы Ману запрещаютъ бракъ со вдовою подѣ опасеніемъ проклятія въ потусторонней жизни ³⁾. Когда вдова показывалась внѣ своего мѣстожителства, это считалось дурнымъ предзнаменованіемъ; всякій старался избѣгать встрѣчи съ нею ⁴⁾. На брачномъ торжествѣ семьи, въ которой жила вдова, послѣдняя должна была скрываться, такъ какъ никто не могъ видѣть ея безъ того, чтобы не омрачить радостнаго настроенія. Поэтому не удивительно, если не всякій рѣшался на бракъ со вдовою, опасаясь поплатиться жизнію, какъ поплатился первый ея мужъ ⁵⁾. Только вдовы низшихъ кастъ могли вступить въ новое замужество, хотя и къ такимъ вдовамъ относились не благопріятно.—У Грековъ и Римлянъ вторичное замужество вдовы также не пользовалось почетомъ ⁶⁾. И великій понтифексъ не имѣлъ права на второй бракъ ⁷⁾. Вторичное замужество вдовы считалось даже опаснымъ, вслѣдствіе чего, напр., при бракосочетаніяхъ въ качествѣ свахъ ⁸⁾

¹⁾ Осиповъ, Брач. пр. д. вост., стр. 11.

²⁾ Hoffman, Der Zustand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 79.

³⁾ Man. V, 162—3.

⁴⁾ Hoffmann, Der Zustand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 80.

⁵⁾ Ibid. 83.

⁶⁾ Діод. Сик. 13, 12. Варгилій, Энеид. IV, 23.

⁷⁾ Тертул. de exb. ad cost; de monogam. 17 и ad uxor, 1, 7.

⁸⁾ Pronubae собств. распорядительница брачнаго торжества.

играли роль только женщины однобрачныя. Только такія женщины могли посвящать себя на служеніе религіознымъ культамъ: Pudicitiae (цѣломудрія, стыдливости), Fortunae Mulieris (женскаго счастья), Matris Matutae (матери Авроры—тренней зари)¹⁾. Напротивъ, когда вдова отказывалась отъ новаго брака, то это вѣнялось ей въ честь и почетный титулъ. На надгробномъ памятникѣ такой вдовы приписывали въ назиданіе потомству: *пребыла однобрачною*.

Такимъ образомъ, воздержаніе древней языческой вдовы отъ втораго брака исходило собственно изъ религіозныхъ суевѣрій, между тѣмъ еврейская вдова отказывалась отъ замужества по чисто нравственному побужденію, усматривая въ воздержаніи отъ него надежное средство для благочестивой жизни. Поэтому у Евреевъ воздержаніе вдовы отъ новаго брака было актомъ свободнаго соизволенія, а въ древнемъ язычествѣ—скорѣе слѣдствіемъ сторонняго принужденія. Принужденіемъ объясняется, между прочимъ, то обстоятельство, что, напр., индійскія вдовы, не вступая во второй бракъ, впадали въ полный безстыдства развратъ²⁾.

Если еврейская вдова, не выходявшая замужъ, жила вполне самостоятельно, не подчиняясь контролю мужчины³⁾, если иногда она не имѣла причины и оплакивать смерть своего перваго мужа⁴⁾, то все таки въ общемъ положеніе ея не было счастливымъ⁵⁾. По смерти своего мужа вдова вела уединенную, замкнутую жизнь, являясь безпомощною и доступною для несправедливости другихъ женщиною, и потому нуждалась въ защитѣ. Кромѣ того, матеріальное положеніе ея не всегда было обезпечено. Безъ мужа вдова особенно съ малолѣтними сиротами не могла съ успѣхомъ вести хозяйства. Это обстоятельство, а равно и самое несчастіе ея

¹⁾ Плутархъ, Quaest. rom. 105. Тац. Ann. II, 86.

²⁾ Hoffmann, Der Zustand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 84.

³⁾ Чис. 30, 10.

⁴⁾ Іовъ, 27, 15.

⁵⁾ Ис. 54, 4.

вдовства, побуждали представителей закона оказывать ей защиту и помощь. Не могло не имѣть значенія въ этомъ случаѣ и глубокое уваженіе, которое питали они къ цѣломудрію вдовы, отказывающейся отъ второбрачія. Мы нѣсколько остановимся на положеніи древнееврейской вдовы, остававшейся внѣ брака, чтобы тѣмъ закончить разсмотрѣніе брачныхъ отношеній въ обществѣ древнихъ Евреевъ.

Законъ Моисея точно не опредѣляетъ положенія вдовы. Въ общемъ оно опредѣляется родственными связями. Нечего и говорить, что если вдова имѣла дѣтей, то всѣ заповѣди о почтеніи дѣтей къ матери, очевидно, оставались во всей силѣ и во время вдовства; на дѣтяхъ лежала естественная и вмѣстѣ съ тѣмъ священная обязанность, которая и не нуждалась въ опредѣленіи закономъ,—именно обязанность содержать свою мать. Не получая особой доли изъ мужнина наслѣдства, вдова оставалась на попеченіи своихъ дѣтей, въ особенности же сыновей, по закону получавшихъ все имущество отца. Изъ послѣднихъ преимущественно долженъ былъ содержать мать первородный сынъ, который, какъ глава осиротѣвшаго семейства, для этого, между прочимъ, получалъ въ наслѣдство двойную часть отцовскаго имущества противъ остальныхъ братьевъ¹⁾. Въ случаѣ же вдова не имѣла дѣтей и настолько была въ лѣтахъ, что не могла уже надѣяться въ новомъ бракѣ имѣть дѣтей, то обязанность содержанія ея возлагалась на братьевъ или родственниковъ мужа, которые въ этомъ случаѣ наслѣдовали имущество послѣдняго²⁾. Противоположное мнѣніе, что будто бездѣтная вдова, оставивъ имущество покойнаго мужа братьямъ или родственникамъ его, возвращалась въ домъ своего отца, отъ котораго и получала содержаніе, не имѣетъ никакого основанія въ законѣ Моисея³⁾,

¹⁾ Вюр. 21, 17. 2 Пар. 21, 3.

²⁾ См. Saalschutz, *Archäologie Hebräer*, Th. II, стр. 67, § 4. Хотя, впрочемъ, только послѣ смерти вдовы (Руѣ 4, 3).

³⁾ Возвращеніе жены въ родительскій домъ по смерти мужа не слѣдуетъ

стоитъ въ противорѣчii съ обычаемъ левирата, который, какъ мы видѣли, не уничтоженъ законодательствомъ, и не подтверждается историческими фактами¹⁾. Не оправдывается, какъ сейчасъ увидимъ, такое мнѣніе и традиціоннымъ брачнымъ правомъ.

Но этимъ не всегда могло быть обезпечено положеніе вдовы; ее могли обижать родственники. Поэтому законъ не довольствуется предоставленіемъ заботъ объ ея обезпеченіи родственнымъ чувствамъ, но увѣщеваетъ все общество Израиля окружать вдову всѣми заботами и издаетъ постановленія къ ея обезпеченію.

Черезъ каждые три года (въ 4-й и 7-й субботніе годы) по закону вдова имѣла право принимать участіе въ десятинѣ изъ всѣхъ собранныхъ плодовъ. Именно на эту десятину еврей долженъ былъ каждый третій годъ устраивать въ своихъ жилищахъ семейный праздникъ и пиршество, на которое вмѣстѣ съ левитами, пришельцами, сиротами приглашались и вдовы²⁾. Также во всѣ главнѣйшія религіозныя торжества Евреи должны были угощать на своихъ домашнихъ обѣдахъ и праздничныхъ пиршествахъ вдовъ и сиротъ³⁾. Далѣе,— вдова была въ правѣ собирать узаконенные остатки на полѣ послѣ сбора плодовъ⁴⁾. Сопоставляя вдову съ безпріютными

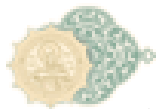
ни изъ Втор. 22, 13 и д., ни изъ Чис. 27, 8 и д. Даже Лев. 22, 13, гдѣ говорится о возвращеніи въ домъ отца овдовѣвшей или разведенной бездѣтной дочери священника, показываетъ только возможность, что бездѣтная вдова по смерти мужа могла возвратиться въ домъ своихъ родителей, отъ которыхъ и получала содержаніе, а не непремѣнную необходимость, чтобы она должна была непремѣнно возвращаться туда, оставивъ наслѣдство умершаго мужа его братьямъ и родственникамъ.

¹⁾ Въ 4, 3 кн. Руевъ говорится, что Ноеминь продаетъ часть поля, принадлежащаго ея покойному мужу; изъ этого слѣдуетъ, что она по смерти мужа, сыновья котораго также умерли, оставалась наслѣдницею мужа и имущества и на него содержалась и слѣд. не возвращалась въ отцовскій домъ.

²⁾ Втор. 14, 28, 29; 26, 12.

³⁾ 16, 1—15.

⁴⁾ 24, 19—22. ср. Лев. 19, 9, 10.



сиротами и пришельцами, законодатель, подѣ угрозою публичнаго проклятiя, запрещаетъ превратно судить ее, брать у нея въ залогъ одежду ¹⁾ и вообще предметы первой необходимости въ жизни ²⁾). Указывая общiй типъ отношенiй ко вдовамъ и сиротѣмъ, Господь говоритъ устами Моисея: „ни вдовы, ни сироты не притѣсняйте. Если же ты притѣсنيшь ихъ и Я услышу вопль ихъ, то воспламенится гнѣвъ Мой и убью васъ мечемъ, и будутъ жены ваши вдовами и дѣти ваши сиротами“ ³⁾).

Подобнымъ образ. относились ко вдовамъ пророки и другiе представители закона. Такъ, Исаiя пишетъ: „вступайтесь за вдову“ ⁴⁾), „горе тѣмъ, которые постановляютъ несправедливые законы, и пишутъ жестокия рѣшенiя, чтобы... вдовъ сдѣлать добычею своею“ ⁵⁾). „Не обижайте, говоритъ Господь чрезъ Иеремiю, и не тѣсните пришельца, сироты и вдовы“ ⁶⁾), и только подѣ условiемъ справедливаго отношенiя къ нимъ общается сохранить за Евреями обѣтованную землю ⁷⁾). Какъ союзъ Иеговы съ избраннымъ народомъ пророки представляли подѣ образомъ брачнаго союза, такъ, наоборотъ, состоянiе Евреевъ въ плѣну, во время котораго эготъ союзъ какъ бы прервался, они сравнивали съ положенiемъ вдовы ⁸⁾). Иеремiя, представляя плачевное состоянiе разрушеннаго Халдеями города, уподобляетъ его вдовѣ, скорбящей въ ночной тиши ⁹⁾). Подобно этому Варухъ, сравнивая Иерусалимъ, послѣ отведенiя народа въ Вавилонъ, съ печальною вдовою, лишившеюся своихъ дѣтей, оплакиваетъ судьбу послѣднихъ и утѣшается

¹⁾ Втор. 24, 17; 27, 19.

²⁾ Иовъ 24, 3.

³⁾ Исх. 22, 22—24.

⁴⁾ 1, 17.

⁵⁾ 10, 1, 2.

⁶⁾ 22, 3.

⁷⁾ 7, 6, 7.

⁸⁾ Ис. 54, 4 и 1.; 47, 8, 9.

⁹⁾ Плачъ Иерем. 1, 1.

ихъ возвращеніемъ ¹⁾. Отъ лица Господа Саваоѳа Захарія увѣщаетъ: „вдовы и сироты, пришельца и бѣднаго не притѣсняйте“ ²⁾. „Приду къ вамъ для суда и буду скорымъ обличителемъ... тѣхъ, которые... притѣсняютъ вдову и сироту..., говоритъ Господь Саваоѳъ“ устами Малахіи ³⁾. По словамъ Псалмопѣвца, „Отецъ сиротъ и судія вдовъ Богъ во святомъ Своемъ жилищѣ“ ⁴⁾. Иногда нечестивецъ, обижающій вдову, успокаивая себя, говоритъ: „не увидитъ Господь, и не узнаетъ, Богъ Іаковлевъ“. „Образумтесь, безсмысленные люди, отвѣчаетъ такимъ людямъ Псалмопѣвецъ,—когда вы будете умны, невѣжды? Насадившій ухо не услышитъ ли? и образовавшій глазъ не увидитъ ли? Вразумляющій народы неужели не обличитъ,—Тотъ, кто учитъ человѣка разумѣнію? Господь знаетъ мысли человѣческія, что онѣ суетны“ ⁵⁾. Господь „не презритъ, пишетъ Сирахъ, моленія сироты, ни вдовы, когда она будетъ изливать прошеніе свое. Не слезы ли вдовы льются по щекамъ, и не вопіетъ ли она противъ того, кто вынуждаетъ ихъ“? ⁶⁾. Во время Маккавеевъ вдовѣ позволялось полагать свое имущество въ сокровищницу храма ⁷⁾; въ ея пользу отдѣлялась часть военной добычи ⁸⁾.

Такими увѣщаніями и опредѣленіями представители закона охраняли положеніе еврейской вдовы. Задачею этихъ увѣщаній было вызвать частную благотворительность по отношенію къ ней; но такая олагодворительность, какъ извѣстно, не всегда является вѣрнымъ и постояннымъ источникомъ

¹⁾ Вар. 4, 9 и д.

²⁾ 7, 9, 10.

³⁾ 3, 5.

⁴⁾ 67, 6.

⁵⁾ Псал. 93, 6—11.

⁶⁾ 35, 14, 15.

⁷⁾ 2 Макк 3, 10.

⁸⁾ 8, 40.

обезпеченія бѣдныхъ. Нужно было позаботиться о снисканіи дѣйствительнаго средства для обезпеченія вдовы. Вотъ что по этому поводу находимъ въ традиціонномъ кодексѣ.

Въ силу спеціальной статьи, выраженной въ кетубѣ слѣдующимъ образомъ: „ты будешь жить въ моемъ домѣ, ты будешь содержаться въ немъ на мои средства до тѣхъ поръ, пока сохранишь свое вдовство ¹⁾), вдова имѣла право оставаться въ супружескомъ домѣ, получать въ немъ содержаніе и прислугу на средства наслѣдниковъ умершаго своего мужа,— до тѣхъ поръ, пока не требовала кетубы ²⁾), то есть сама не заявила желанія отдѣлиться отъ содержавшей ее семьи ³⁾). Тѣмъ болѣе вдова теряла право на содержаніе изъ оставшагося послѣ смерти мужа имущества, когда она вступала во второй бракъ; она лишалась своихъ правъ въ первой семьѣ уже съ момента обѣщанія другому ⁴⁾). Право вдовы на содержаніе преимуществовало предъ правами всѣхъ наслѣдниковъ мужа имущества ⁵⁾), такъ что, при недостаточности его имущества, все могло быть обращено на ея содержаніе ⁶⁾). Похо-

¹⁾ Такъ писали эту статью собственно только жители Іерусалима, съ которыми согласны были и галилеяне; но съ ними расходились жители Іудеи, присоединявшіе къ статьѣ формулу: „пока наслѣдники не предложатъ тебѣ кетубы“. По этому поводу въ Талмудѣ замѣчается: „жители Іерусалима и Галилеи считали честь жены выше денегъ, а жители Іудеи деньги ставили выше чести“ (Ketubot, 4, 14. См. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 76). Въ Іерусалимѣ и Галилеѣ вдова могла отказаться отъ предложенія наслѣдниками кетубы, между тѣмъ въ Іудеѣ она должна была принять это предложеніе со всѣми его послѣдствіями. Галилейская формула статьи получила значеніе галахи.

²⁾ Вдова не лишалась этого права, хотя бы о немъ не было упомянуто въ брачномъ договорѣ, и даже мужъ отказывалъ ей въ немъ (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 76).

³⁾ Weill, La femme juive, p. 43.

⁴⁾ Duschak. ibid.

⁵⁾ Ketub. 43. Zschokke, ibid. Weib in alt. T. s. 125.

⁶⁾ Ketub. 103, 107; 52, 54. ср. 97 b. Hamburger, R. E. s. 262.

ронить ее должны были естественные ее родственники, а не родственники мужа ¹⁾).

Результатомъ изложенныхъ увѣщаній закона, имѣвшихъ въ виду вызвать благотворительность ко вдовѣ, а равно и другихъ мѣръ, направленныхъ къ обезпеченію ея, было то, что во времена строгаго исполненія закона между ними не было „нищихъ“ безпріютныхъ вдовъ (Втор. 15, 4).

Сообразно нашему плану, обратимся еще разъ къ параллели языческаго міра, посмотримъ на языческую вдову.— Прежде всего о древнемъ Китаѣ намъ извѣстно, что тамъ вдова жила подъ властію своего старшаго сына, за отсутствіемъ же его, подъ властію одного изъ мужниныхъ родственниковъ ²⁾. При такихъ обстоятельствахъ положеніе ея не могло быть особенно благопріятнымъ. Въ древнихъ памятникахъ встрѣчаются постановленія, которыми начальники обязываются оказывать покровительство вдовамъ ³⁾.—Въ худшемъ положеніи находилась вдова индійская. По воззрѣнію Индійцевъ, отношенія жены къ мужу не прекращаются со смертію послѣдняго. Поэтому смерть мужа не ведетъ къ освобожденію ея изъ рабскаго состоянія: вдова должна дѣлать и умершаго мужа средоточнымъ пунктомъ своей жизни, признавая его сыновей или; за неимѣніемъ ихъ, родственниковъ мужа законными преемниками его деспотической надъ собою власти. Если жена умирала въ бракѣ, то это считалось великою наградою за совершенныя ею въ прежней жизни ⁴⁾ добрыя дѣла. Лишь только умиралъ мужъ, какъ вдова немедленно остригала волосы въ знакъ сѣтованія ея о покойникѣ. Всякія украшенія у нея отымались на всю жизнь. При своихъ ежедневныхъ омовеніяхъ она должна была лить воду на голову, не смотря ни на качество погоды, ни на состояніе здоровья.

¹⁾ Zschokke, Weib in alt. T. s. 125.

²⁾ Осиповъ, Бр пр. д. вост. стр. 6, 7.

³⁾ Ibid., стр. 11.

⁴⁾ Ученіе о переселеніи душъ.

Всякую ночь она возжигала свѣтильникъ и должна была бодрствовать, чтобы не изсякъ жертвенный елей, потому-что „несчастною была та вдова, которая находила утромъ свѣтильникъ погасшимъ“. Принимала пищу вдова одинъ разъ въ день, спала на голой землѣ, вставала рано, чтобы въ теченіе цѣлаго дня предаваться грустнымъ думамъ своего положенія. Если законодательство и обязывало сыновей и родственниковъ мужа заботиться объ обезпеченіи вдовы ¹⁾, то большею частію это это не облегчало ея страданій, такъ-какъ они, доставляя ей содержаніе, обременяли ее тяжелыми работами и отравляли ее жизнь ежедневными упреками въ томъ, что она лишнее бремя семьи ²⁾. Но страданія вдовы достигаютъ своего апогея въ позднѣйшемъ обычаѣ сожженія ся вмѣстѣ съ трупомъ мужа,—(sutti), который хотя никогда не получалъ силы обязательнаго закона ³⁾, во который и въ настоящее время практикуется въ поразительныхъ размѣрахъ ⁴⁾. Нужно ли разъяснять, насколько ниже было это положеніе восточной вдовы—язычницы по сравненію съ еврейскою вдовою? Повидимому

¹⁾ Man IX, 4.

²⁾ Hoffmann, Der Zustand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 78—85.

³⁾ Закона, обязывающаго женъ раздѣлять смерть съ мужьями, не было. Заключение о существованіи такого закона выведено изъ довольно шаткихъ свѣдѣтельств Страбона и Діодора Сицилійскаго. Первый изъ нихъ говоритъ о поводѣ изданія подобнаго закона слѣдующее: „однажды нѣсколько женщинъ полюбили молодыхъ людей, а своихъ мужей оставили или отравили; поэтому и изданъ былъ этотъ законъ, чтобы разъ навсегда положить конецъ отравленіямъ. Но, добавляетъ онъ, ни законъ, ни его причина не правдоподобны“ (Strab. XV, 1). Слѣд. самъ Страбонъ сомнѣвается въ существованіи такого закона. Діодоръ рассказываетъ, что двѣ жены одного полководца, убитаго въ сраженіи, почли за честь быть сожженными на кострѣ вмѣстѣ съ трупомъ убитаго (Diod. XIX, 33, 34). Но нѣкоторые примѣры сожженія вдовъ еще не указываютъ на обязательность этого обычая.

⁴⁾ По свѣдѣтельству путешественниковъ, обычай этотъ ежегодно поглощаетъ въ Индіи 10,500 несчастныхъ жертвъ (Hoffmann, Zustand weibl Geschlechts in der Heidenwelt, s. 85).

классическіе народы древности представляют въ этомъ случаѣ исключеніе. Греки и Римляне, подобно Евреямъ, заботились объ обезпеченіи вдовы. Такъ, греческая вдова, если она не имѣла дѣтей, оставляла мужнинъ домъ и возвращалась къ прежнему своему господину, предварительно получивъ свое приданное. Въ случаѣ беременности она оставалась въ домѣ мужа до своего разрѣшенія. Если же вдова имѣла дѣтей и въ особенности сыновей, ей предлагали на выборъ, желаетъ ли она возвратиться съ приданнымъ къ своему господину, или же хочетъ остаться въ домѣ покойнаго мужа и получать содержаніе отъ дѣтей, наслѣдовавшихъ ей приданное ¹⁾.—Римская супруга, жившая съ мужемъ въ „строгомъ“ бракѣ, если наслѣдовала послѣ его смерти имущество, то не по праву жены, а по родству, которое ставило ее въ семьѣ мужа въ положеніе дочери. Что касается вдовы, жившей съ мужемъ въ „свободномъ бракѣ“, то ей предоставлялось право требовать возвращеніе своего приданнаго ²⁾. Но и въ сравненіи съ этимъ положеніемъ греческой и римской вдовы, вдова древнееврейскаго народа была обезпечена лучше, и это обезпеченіе ся утверждалось на болѣе прочныхъ нравственныхъ основахъ.

Такимъ образомъ бракъ въ древнемъ богоизбранномъ народѣ представлялъ собою *нравственный, моногамическій и нерасторжимый союзъ* между двумя лицами разнаго пола. Нравственная сущность проникаетъ какъ бытовую сторону древнееврейскаго брака, т. е. тѣ обряды и обычаи, которые имѣли мѣсто при его заключеніи, такъ равно и юридическую его сторону, выражающуюся въ отношеніяхъ супруговъ по заключеніи брака, и даже въ расторгеніи этого послѣдняго разводомъ и въ тѣхъ послѣдствіяхъ, къ которымъ обыкновенно ведетъ разрушеніе брачнаго союза смертію одного изъ

¹⁾ Maycr, R. Isr., Ath. п д. R. s. 401—2.

²⁾ Ibid. s. 402—3.

супруговъ. Въ этомъ отношеніи съ древнееврейскимъ бракомъ не можетъ стоять наравнѣ бракъ ни одного изъ народовъ древняго востока, у которыхъ нравственный принципъ брака или былъ проведенъ не вполне, или уступалъ свое мѣсто другимъ чувственно-мірскаго свойства принципамъ. Благодаря своей нравственной сущности, израильскій бракъ стоялъ выше браковъ остальныхъ древнихъ семитовъ даже въ своихъ общихъ съ этимъ послѣднимъ специфически восточныхъ особенностяхъ. Послѣ этого, какъ неосновательно и несправедливо ставить бракъ древнихъ Евреевъ на одну доску съ бракомъ современныхъ имъ языческихъ народовъ ¹⁾! Тѣмъ не менѣе, какъ древне-еврейскій бракъ по своей принципиальной сторонѣ ни былъ высокъ, какъ ни возвышался надъ брачными отношеніями древнихъ язычниковъ, все-таки онъ не представляетъ въ себѣ того совершенства, какое свойственно браку христіанскому. Вслѣдствіе помраченія достоинства человѣческой природы, достоинство брака затемнилось; бракъ подвергся зловредному вліянію грѣха,—каковаго вліянія нельзя не усматривать и въ томъ обстоятельствѣ, что древніе Евреи не всегда одинаково оставались вѣрными первобытной идеѣ моногамическаго и нерасторжимаго брака. Въ ветхомъ заветѣ насъ поражаетъ особенно многоженство у патриарховъ и позволеніе развода въ законѣ Моисея. Будучи идеально, такъ сказать, совершеннымъ союзомъ, фактически древній израильскій бракъ нерѣдко уклонялся отъ своего идеала и постоянно нуждался въ высшемъ освященіи, одухотвореніи и укрѣпленіи, достигнуть чего въ ветхомъ заветѣ не было возможности. Только христіанство могло сообщить браку полное нравственное совершенство ²⁾. Иисусъ Христосъ не только возстановилъ первоначальное достоинство человѣка, но и возвы-

¹⁾ О бракѣ, какъ таинствѣ въ древн. христ. церкви, Прав. Обзор. 1883, 2, стр. 203—205.

²⁾ Евр. 13, 4, 1 Сол. 4, 3.

силъ человѣческую природу до такой степени совершенства, какой она никогда не достигала прежде. Въ христіанствѣ, сравнительно съ ветхозавѣтнымъ временемъ, въ особенности поднято достоинство жены: она является здѣсь не только помощницей мужа во временной жизни, какъ это можно сказать о ветхомъ завѣтѣ, но и сонаслѣдницей его въ жизни вѣчной. вмѣстѣ съ тѣмъ возвышены и супружескія права жены. Правда, законъ Моисеевъ, подобно христіанству, обязывалъ къ супружеской вѣрности не только жену, но и мужа; но превосходство въ этомъ случаѣ христіанства предъ ветхозавѣтнымъ закономъ состоитъ въ томъ, что послѣдній допускалъ многоженство, и слѣд. какъ бы раздѣлялъ вѣрность между многими женами. Если и въ ветхомъ завѣтѣ бракъ былъ не только физическимъ, но и духовно-нравственнымъ отношеніемъ, то въ христіанствѣ онъ возвышенъ на степень таинства, великой тайны, во образъ таинственного союза Христа съ Церковью¹⁾, слѣд. по своей сущности есть нѣчто еще болѣе священное и нравственное. Христіанскій бракъ, освящаемый сверхъ-естественнымъ даромъ благодати, сообщаемымъ чрезъ особое существующее въ церкви таинство, представляетъ собою безусловно моногамическій²⁾ и нерасторжимый³⁾ нравственный союзъ между мужемъ и женою, и имѣть эти свойства не потому только, что нравственная любовь лежитъ въ его основѣ, какъ это извѣстно о древнееврейскомъ бракѣ, но и потому, что таинственно изображаетъ собою единый и вѣчный союзъ Христа Спасителя съ церковью. Въ особенности слѣдуетъ это ска-

¹⁾ Еф. 5, 31, 32.

²⁾ Мс. 19, 4. 5. Не говоря уже объ одновременной полигаміи, съ достоинствомъ повозавѣтнаго брака не выполнѣ согласна и полигамія послѣдовательная — вступленіе во второй и третій бракъ по смерти первой жены. Вотъ почему въ первенствующей церкви воздержаніе отъ новаго брака требовалось отъ лицъ, занимавшихъ важное положеніе въ церкви (1 Тим. 3, 2. 5. 9).

³⁾ Божественное опредѣленіе объ этомъ (Мр. 10, 11. 12. ср. Лук. 16, 18) высказывается безъ всякаго ограниченія (ср. 1 Кор. 7, 10. 11. 39. Рим. 7, 1—3).



вать о нерасторжимости новозавѣтнаго брака, которая требуется безусловно потому, что нерасторжимъ и вѣченъ союзъ Христа съ церковью. Христіанскій бракъ есть дѣло божественное, такъ-какъ въ немъ дѣйствуетъ сила Божія, благодать Божія, сообщаемая брачующимся чрезъ таинство брака, въ которомъ подъ видимымъ образомъ совершается невидимое дѣйствіе, такъ что люди служатъ только орудіями, при посредствѣ которыхъ Господь исполняетъ Свою волю. Коль скоро воля Божія приведена въ исполненіе, то уже человѣкъ не въ состояніи остановить ея дѣйствіе: „что Богъ сочеталъ, человекъ да не разлучаетъ“. Христіанскій бракъ есть союзъ, котораго невозможно разорвать по человѣческому произволу. Отъ воли человека зависитъ нарушить брачный союзъ, но онъ уже не можетъ представить себѣ этого союза какъ бы несуществующимъ. Таковъ союзъ между Богомъ и человекомъ, таковъ и брачный союзъ человека съ человекомъ. Единственно въ случаѣ невѣрности, измѣны супружескому союзу, невинной сторонѣ позволено Основателемъ христіанства расторгеніе брака и вступленіе въ новый бракъ ¹⁾. Ибо сама по себѣ супружеская невѣрность есть фактическое разрушеніе брачнаго союза. Но и самое дозволеніе невинной половинѣ вступать во второй бракъ по разлученіи съ невѣрнымъ супругомъ, строго говоря, не можетъ или, по крайней мѣрѣ, не должно служить полнымъ успокоеніемъ для совѣсти христіанина.

I.

Форма грамоты на халицу ¹⁾.

Такого то и такого то дня, такого то и такого то мѣсяца, такого то и такого то года отъ сотворенія міра по численію здѣшняго мѣста, мы, судьи, подписали, запечатали

¹⁾ Мѡ. 19, 9; 5, 32.

²⁾ Duschak, Mos. talmud. Eher., s. 145, 6.

это письмо и засѣдали въ троемъ на судѣ. Предъ нами явилась женщина N, дочь N, вдова N, а потомъ явился къ намъ и N, сынъ N. И сказала она: этотъ N—сынъ отца N и братъ N, моего мужа, съ которымъ я жила въ бракѣ, и который теперь уже умеръ, предоставивъ жить всѣмъ учителямъ и всѣмъ Израильтянамъ. Онъ не оставилъ ни сына, ни дочери, ни наслѣдника, вообще никого, кто бы могъ сохранить имя его въ Израилѣ. Поэтому мнѣ слѣдуетъ по справедливости выйти замужъ за этого N, какъ брата моего мужа. Итакъ скажите, вы, учителя, этому мужчинѣ, чтобы, если нѣтъ, то пусть дастъ мнѣ свою правую ногу въ вашемъ присутствіи и я сниму сапогъ предъ его глазами и плюну предъ его лицомъ. Мы (судьи) теперь узнали, что онъ, N—братъ умершаго N и одного съ нимъ отца, а потому сказали ему: если ты желаешь жениться на этой женщинѣ, то женись на ней, если же нѣтъ, то подавай ей въ нашемъ присутствіи ногу, чтобы она сняла сапогъ съ твоей ноги и плюнула предъ твоимъ лицомъ. Въ отвѣтъ на это онъ сказалъ намъ: я не хочу на ней жениться. Поэтому мы, судьи, публично повелѣли, чтобы прочитали этой N слѣдующій стихъ: „мой деверъ отказывается возстановить между израильтянами имя своего брата и не желаетъ на мнѣ жениться“, а мужу—прочитать слѣдующій стихъ: „я не хочу взять ея“. Потомъ онъ протянулъ свою правую ногу, и женщина сняла у него съ ноги сапогъ и плюнула предъ его лицомъ отъ рта до земли, что мы и видѣли. Затѣмъ мы повелѣли ей прочитать слѣдующій стихъ: „такъ должно поступать съ мужчиною, который не созидаетъ дома брата своего“. Далѣе приказано было ему прочитать слѣдующій стихъ: „и наречется домъ его въ Израилѣ домомъ разутаго“. Наконецъ, мы, судьи, и всѣ, бывшіе въ нашемъ присутствіи, въ отвѣтъ трижды произнесли: „сапогъ снять, сапогъ снять, сапогъ снять“. Послѣ совершенія всего этого въ нашемъ присутствіи, мы дозволили этой женщинѣ N выйти за какого угодно мужчину, и отнынѣ и впредъ никто не

долженъ препятствовать ей въ томъ, ради чего эта N и требовала отъ насъ грамоту на *халицу* въ удостовѣреніе того, что сапогъ снятъ ею. Въ подтвержденіе ея правъ каковую грамоту мы подписали, запечатали и отдали этой женщинѣ.

По закону Моисея и Израиля

Свидѣтель N, сынъ N.

Число,

II.

Форма разводнаго письма ¹⁾.

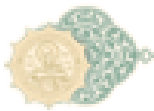
Такого то и такого то дня, такого то и такого то мѣсяца, такого то и такого то года отъ сотворенія міра по принятому счисленію, въ такомъ то городѣ, расположенномъ возлѣ такихъ то рѣкъ, такихъ то источниковъ, я (слѣдуетъ имя, отчество и прозвище мужа) въ этомъ мѣстѣ, сегодня, такого то и такого то числа въ такомъ то городѣ, расположенномъ возлѣ такой то рѣки или источника, въ мѣстѣ своего жительства и въ жилищѣ своихъ родителей, добровольно и никѣмъ другимъ не принуждаемый, хочу развестись съ тобою рѣшительно, во всѣхъ отношеніяхъ, моя жена (слѣдуетъ имя жены), здѣсь находящаяся сегодня, такого то и такого то числа, въ такомъ то городѣ, расположенномъ возлѣ такой то рѣки или источника, въ мѣстѣ твоего жительства и въ жилищѣ твоихъ родителей. Ты до сего времени была моею женою, а теперь я развожусь съ тобою рѣшительно, во всѣхъ отношеніяхъ, такъ-что ты снова становишься самостоятельною,

¹⁾ Т. Ketuboth 27 а. См. Weill, La femme juive, p. 83 ср. M. Sittin 4; 9. 3. Ibid., с. 82. I. Флавій, Ant. IV, 8, 23. Образцы разводныхъ писемъ позднѣйшаго времени излагаются у Маймонна (см. Herzog's R. E. IV, с. 664).



можешь опять выйти замужъ за кого угодно, и никто съ этого времени не имѣетъ права запретить тебѣ это. Итакъ, ты свободна ко всякому мужчине, и съ моей стороны это будетъ для тебя формулою развода, разводнымъ письмомъ, актомъ развода по закону Моисея и Израиля. Слѣдуютъ подписи свидѣтелей.

Свящ. Н. Стеллецкій



Образованіе отцовъ проповѣдниковъ IV вѣка.

(Окончаніе *).

Высокое образованіе, какое получали отцы-проповѣдники IV вѣка въ языческихъ школахъ у софистовъ, сообщало имъ внѣшнее искусство слова, но, конечно, не могло дать имъ и воспитать въ нихъ внутренней силы христіанскаго духа вѣры и благочестія,—перваго условія плодотворнаго христіанскаго проповѣдничества. Для воспитанія и укрѣпленія этой силы христіанскаго духа служили другія средства, независимыя отъ софистическихъ школъ, и дѣйствіе этихъ образовательныхъ средствъ было настолько сильно, что начала, ими внѣдряемая въ молодые сердца, нисколько не затемнялись и не ослабѣвали отъ близкаго соприкосновенія будущихъ дѣятелей церковнаго слова съ язычествомъ въ лицѣ ихъ наставниковъ, товарищей и знакомыхъ, и въ видѣ разныхъ обычаевъ и учрежденій языческаго характера, видныхъ въ тогдашнемъ греко-римскомъ обществѣ.

Эти образовательно-христіанскія средства, воспитывавшія и утверждавшія въ вѣрѣ и благочестіи людей, съ честію послужившихъ въ свое время церкви Христовой и въ частности церковной проповѣди, и съ благодарностію воспоми-

*) См. Труды Кіев. дух. Академіи, 1892 г. м. сентябрь.

нашихъ позднѣйшимъ потомствомъ, были довольно разнообразны и не вполнѣ согласуются съ тѣми условіями, въ какихъ проходить воспитательный періодъ предназначаемыхъ къ церковному служенію въ нынѣшнее время. Нынѣ главная задача воспитанія и образованія будущихъ пастырей-проповѣдниковъ возлагается на спеціальныя духовныя школы, существующія и учрежденныя для приготовленія людей на службу церковную. Тогда (въ IV вѣкѣ) такихъ спеціальныхъ духовныхъ школъ не было. Для снисканія потребнаго образованія, какъ мы говорили въ предыдущей статьѣ, христіанскіе юноши обращались въ общія гуманныя, языческія, школы. Но не была оставлена и забыта та цѣль, которой нынѣ служатъ духовныя школы. У многихъ лицъ, извѣстныхъ исторіи, она достигалась даже съ большимъ успѣхомъ, чѣмъ нынѣ, при существованіи особыхъ духовныхъ школъ. Потому, не безъ значенія для современной церковной практики можетъ быть уясненіе тѣхъ способовъ, какими воспитывались въ великіе свѣтильники церкви лица, избираемые или вступавшія на церковныя каѳедры въ IV вѣкѣ.

На первомъ мѣстѣ мы должны поставить здѣсь, при указаніи воспитательныхъ христіанскихъ средствъ, доброе семейное вліяніе. Всѣ замѣчательные проповѣдники IV вѣка происходили изъ благочестивыхъ семействъ, которыхъ тогда въ христіанскомъ обществѣ было еще много, не смотря на нравственную распущенность, переходившую и въ христіанскую среду отъ непосредственнаго соприкосновенія съ языческимъ обществомъ, особенно въ большихъ городахъ, и по мѣрѣ увеличенія количества членовъ церкви все болѣе и болѣе замѣчаемую въ жизни людей, считавшихся христіанами. Эти благочестивыя семейства были разсадниками, приготовлявшими для церкви потребныхъ великихъ дѣятелей. Въ нѣдрахъ семейства въ юныя дѣла насаждались сѣмена благочестія, которыя потомъ, укрѣпляясь и развиваясь съ возрас-

томъ, такъ сказать, сливались съ ихъ природою и давали соотвѣтственный имъ видъ и цвѣтъ всѣмъ отправленіямъ ихъ духовной жизнедѣятельности. Что дается душѣ въ первые годы ея развитія, то обыкновенно глубоко залегаетъ въ ней и является первымъ фундаментомъ, на которомъ зиждется вся послѣдующая жизнь человѣка. Впечатлѣнія дѣтства и юности по силѣ своей преобладаютъ надъ впечатлѣніями позднѣйшихъ лѣтъ и надолго сохраняютъ свою силу, вліяющую на характеръ и настроеніе человѣка.

Воспитывающею силою въ христіанско-благочестивомъ настроеніи для юношей, явившихся въ послѣдствіи твердыми ревнителями вѣры и сильными провозвѣстниками закона любви, первѣе всего были семейныя преданія, предписывавшія соблюденіе добрыхъ обычаевъ и установленій церковныхъ, и назидательные примѣры родителей и вообще старшаго поколѣнія. Такія благочестивыя семейныя преданія и назидательныя примѣры старшихъ имѣли мѣсто въ благочестивомъ семействѣ, изъ котораго вышли св. Василиій Великій, св. Григорій нисскій, св. Петръ севастійскій и св. Макрина, одна изъ первыхъ дѣвственницъ христіанскихъ, положившая начало христіанскому подвижничеству между женщинами. Св. Григорій Богословъ этою именно причиною объясняетъ то, что изъ многочисленнаго семейства Василиева всѣ вышли люди добродѣтельные и святые, чѣмъ отличались не одни іереи и дѣвственники изъ этого рода, но и обязавшіеся супружествомъ, наравнѣ съ первыми преуспѣвавшіе въ добродѣтели¹⁾. У Василия, по словамъ св. Григорія Богослова, благочестіе было отличіемъ отцова и матерняго рода, и въ родѣ этомъ были и исповѣдники, пострадавшіе за имя Христово. Это благочестіе, какъ дорогое отеческое наслѣдіе, переходило отъ одного поколѣнія къ другому. „Благодѣтельно было (по изображенію св. Григорія Богослова) для Василия и для его род-

¹⁾ Твор. св. отцовъ въ русскомъ переводѣ, св. Григорія Богослова надгробное слово Василию, архіепископу Кесаріи Капп. Т. IV, стр. 61—2.

ныхъ братьевъ и сестеръ, что они дома имѣли образецъ добродѣтели, на который взирая скоро стали совершенными. Какъ молодые кони и тельцы съ самаго рожденія скачутъ за своими матерями; такъ и Василій съ рьяностію молодого коня стремился за своимъ отцемъ, и не отставалъ отъ него въ высокихъ порывахъ добродѣтели“¹⁾. И въ самомъ семействѣ Григорія Богослова имѣло силу тоже начало родительскаго примѣра, и подъ дѣйствіемъ его св. Григорій утвердился въ томъ направленіи ревностнаго служителя Божія, какое проявлялъ въ теченіе всей своей жизни. Въ надгробныхъ словахъ брату Кесарію и сестрѣ Горгоніи св. Григорій съ особенною силою выставляетъ на видъ это благотворное дѣйствіе добродѣтели родительской на дѣтей ихъ: домашними близкими примѣрами онъ объясняетъ добродѣтель Кессаріеву²⁾, и отъ нихъ же выводитъ благочестіе и добрую жизнь Горгоніи и мирное отшествіе ея съ спасительными надеждами³⁾. Для родителей ихъ одно было утѣшеніе въ дѣтяхъ, чтобы они прославлялись и именовались по Христу. Сами благочестивые, они и дѣтямъ своимъ передали свое благочестіе. *Отъ святаго начатка и примѣшеніе свято* (Рим. XI, 16).

Исторія съ особенною рельефностію выставляетъ на видъ вліяніе материнской любви и вообще благочестивыхъ женщинъ на воспитаніе и образованіе твердыхъ и сильныхъ христіанскихъ характеровъ въ людяхъ, выступавшихъ впослѣдствіи на служеніе церкви. Въ самые первые годы дитя обыкновенно находится на ближайшемъ попеченіи своей матери: вмѣстѣ съ физическимъ питаніемъ она доставляетъ своему дитяти и первое питаніе нравственное. Складъ жизни ея, посвященной устроенію дома, и неразвлеченной внѣшнею дѣятельностію, вводитъ ее въ ближайшее и постоянное соприкосновеніе съ

¹⁾ Тамъ же, стр. 65.

²⁾ Твор. св. отцовъ въ русскомъ пер. т. 1, стр. 243—4.

³⁾ Тамъ же, стр. 272.

подростающими членами своего семейства. А потребность любящаго женскаго сердца дѣлаетъ ее особенно способною къ образовательному дѣйствію на мягкую и гибкую душу дитяти и дать ей въ этомъ отношеніи такія силы, какихъ не имѣетъ сравнительно болѣе холодный мужъ, притомъ болѣе расположенный къ внѣшней дѣятельности и отвлекаемый разными заботами внѣ своего дома. И вотъ для женщинъ открывается служеніе, которое, при вѣрности ихъ своему долгу, сопровождается богатыми и благими послѣдствіями въ разныхъ отрасляхъ жизни, гдѣ являются и куда призываются воспитываемые ими дѣтели. Христіанскія жены того вѣка, о которомъ мы говоримъ, въ этомъ отношеніи представляютъ достойный образецъ. Нравственная чистота многихъ изъ нихъ и заботливость о воспитаніи юныхъ чадъ своихъ обращала на себя вниманіе и язычниковъ. Риторъ Ливаній завидоваль добродѣтелямъ христіанскихъ женщинъ, умѣвшихъ склонять на служеніе Богу дѣтей своихъ и отвращавшихъ ихъ отъ увлеченія суетностію житейскихъ попеченій и развлеченій, за которою гоняется большинство. А императоръ Юліанъ, въ виду вліянія, производимаго женами христіанскими на молодое поколѣніе, желая создать противовѣсъ этому вліянію, предписывалъ языческимъ жрецамъ держать своихъ женъ и дочерей въ возможной чистотѣ нравовъ.

Изъ христіанскихъ женъ, послужившихъ церкви воспитаніемъ великихъ святителей, оказавшихъ церкви неоцѣненныя заслуги, исторія указываетъ прежде всего на св. Нонну, мать св. Григорія Богослова. Преисполненная глубокаго христіанскаго чувства, она располагала къ вѣрѣ и благочестію всѣхъ, кто стоялъ въ какомъ-либо соприкосновеніи съ нею. Доброе вліяніе ея сначала обнаруживалось на ея мужѣ: онъ, „бывшій дикою маслиною (по словамъ сына его св. Григорія ¹⁾),

¹⁾ Св. Григорія Богослова слово 7, надгробное брату Кесарію. Творенія св. отцовъ въ русскомъ переводѣ. Т. I, стр. 243.

искусно привить ея къ маслинѣ доброй, и дотога напоенъ ея соками, что ему поручено прививать другихъ, вѣрено врачеваніе душъ“ (онъ сдѣлался епископомъ назіанзскимъ). Затѣмъ, не имѣвъ долгое время дѣтей мужескаго пола, она просила Бога увѣнчать ея супружество дарованіемъ ей сына, и эту молитву подкрѣпляла обѣтомъ посвятить сына, если только Богъ даруетъ его ей, на служеніе Богу и Его святой церкви. Дарованный ей сынъ первенецъ Григорій былъ такимъ образомъ чадомъ молитвы и благочестиваго обѣта, подобно пророку Самуилу, дарованному ветхозавѣтной неплодной женѣ Аннѣ вслѣдствіе молитвы ея: это первое условіе или первый задатокъ благочестиваго возрастанія дитяти. Благодарная Богу за исполненіе материнской молитвы ея, Нонна приложила всѣ заботы свои къ тому, чтобы изъ сына ея, согласно ея обѣту, вышелъ человекъ по сердцу Божію, и тотъ духъ благочестія, которымъ была проникнута, старалась всецѣло передать своему сыну. И сынъ получилъ отъ матери это дорогое наслѣдіе, вѣрно хранилъ его и умножалъ подвигомъ своей жизни. Гдѣ ни былъ онъ, для него священны были завѣты матери, и они направляли стопы его на пути, угодные Богу. Когда онъ переживалъ самый опасный и для иныхъ бурный періодъ своей жизни, при переходѣ изъ юности въ возмужалость, и былъ окруженъ товарищами, изъ которыхъ большинство были язычники и не отличались скромными нравами (какъ это было въ аѳинской школѣ), онъ, воспитанный и наставленный въ правилахъ жизни христіанской, отнюдь не измѣнилъ добродѣтели, которая для него (по его собственнымъ словамъ), какъ и для друга его Василия Великаго, была единственнымъ упражненіемъ. Они уклонялись отъ другихъ сообществъ и не принимали участія въ тѣхъ неодобрительныхъ шалостяхъ и поступкахъ, какимъ предавались другіе молодые люди, вмѣстѣ съ ними учившіеся въ Аѳинахъ. „Намъ извѣстны были (говорить онъ) двѣ дороги: одна—это первая и превосходнѣйшая—вела къ нашимъ священнымъ храмамъ и

къ тамошнимъ учителямъ: другая—это вторая и неравнаго достоинства съ первою—вела къ наставникамъ наукъ внѣшнихъ. Другія же дороги—на праздники, на зрѣлища, въ народныя стеченія, на пиршества—представляли мы желающимъ. Ибо и вниманія достойнымъ не почитаю того, что не ведетъ къ добродѣтели и не дѣлаетъ лучшимъ своего любителя. У насъ одно великое дѣло и имя—быть и именоваться христианами... Хотя для другихъ (не безъ основанія думаютъ такъ люди благочестивые) душепагубны Аѳины; потому что изобилуютъ худымъ богатствомъ—идолами, которыхъ тамъ больше, нежели въ цѣлой Элладѣ, такъ что трудно не увлечься за другими, которые ихъ защищаютъ и хвалятъ; однакоже не было отъ нихъ никакого вреда для насъ, сжавшихъ и заградившихъ сердце. Напротивъ того (если нужно сказать и то, что нѣсколько необыкновенно), живя въ Аѳинахъ, мы утвердились въ вѣрѣ; потому что узнали обманчивость и лживость идоловъ, и тамъ научились презирать демоновъ, гдѣ имъ удивляются. И ежели дѣйствительно есть, или въ одномъ народномъ вѣрованіи существуетъ такая рѣка, которая сладка, когда течетъ и чрезъ море, и такое животное, которое прыгаетъ и въ огнѣ, все истребляющемъ, то мы походили на это въ кругу своихъ сверстниковъ“¹⁾... И впоследствии, когда св. Григорій Назіанзинъ, получивъ широкое образованіе, и утвердившись въ вѣрѣ, являлся сильнымъ дѣятелемъ на литературномъ, церковно-учительномъ и церковно-административномъ поприщѣ, не изгладилась въ немъ печать материнскаго вліянія. Эта печать видна не въ одномъ неизмѣнномъ благочестіи и благоговѣніи предъ святынею, не въ одной преданности церкви и ревностномъ исполненіи ея уставовъ, что старалась внѣдрить въ его дѣшѣ его мать, бывшая въ своемъ домѣ

¹⁾ Св. Григорія Богослова слово 43, надгробное Василию, архіепископу Кесаріи каппадокіискіа. Творенія св. отцовъ въ русскомъ переводѣ. Т. IV, стр. 75—77.

предводительницею, направлявшею и мужа и дѣтей ко всему превосходному и знаящая одно истинное благородство—быть благочестивою ¹⁾. Отъ матери наслѣдовалъ онъ душу вѣжную, задумчивую и впечатлительную, отъ которой вѣяло женственною мягкостію и въ годы возмужалой крѣпости, и которая готова была подчиняться характерамъ твердымъ и рѣшительнымъ, когда приходила съ ними въ соприкосновеніе, какъ это мы видимъ въ исторіи его сношеній съ св. Василіемъ Великимъ, и искала уединенія, когда среди общественной дѣятельности, къ какой онъ призывался, болѣзненно дѣйствовали на нее какія-либо непріятныя обстоятельства. Эта вѣжная душа, задумчивая и самоуглубленная, вся выливалась въ неподобныхъ стихотвореніяхъ св. Григорія, въ которыхъ онъ является однимъ изъ первыхъ христіанскихъ поэтовъ, и которыя и нынѣ способны трогать и волновать души читателей. Отъ матери наслѣдовалъ онъ увлеченіе къ превысреннему міру: подобно ей, еще прежде разлученія съ тѣломъ, онъ преселенъ былъ отсель; не ихъ былъ этотъ міръ—презираемый, но ихъ былъ тотъ міръ—предпочитаемый ²⁾. При силѣ его ума и при богатствѣ его образованія, вслѣдствіе такого направленія, онъ сдѣлался мыслителемъ-созерцателемъ, постоянно обращавшимъ свое духовное око къ тайнамъ горняго міра и къ вопросамъ высшаго боговѣдѣнія, вносившимъ ясный свѣтъ въ трудно постижимыя области христіанскаго знанія.—Не менѣе извѣстна и славится въ исторіи Анеуса, мать св. Іоанна Златоуста. Оставшись вдовою на двадцатомъ году своей жизни, она всю себя посвятила воспитанію сына, и имъ однимъ жила. Заботясь о воспитаніи сына, она не только доставляла ему средства для пріобрѣтенія возможно лучшаго гуманнаго образованія, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и еще болѣе, доступными ей сред-

¹⁾ Твор. св. Григорія Богослова, ч. II, слово 18, въ похвалу отцу и въ утѣшеніе матери Ноніѣ, стр. 107.

²⁾ Твор. св. отцовъ въ русск. пер. Т. I, слово 8, сестрѣ Горгоніи, стр. 271.



ствами утверждала его въ томъ добромъ христіанскомъ направленіи, какое считала она болѣе важнымъ и полезнымъ для человѣка: она хотѣла, чтобы сынъ ея былъ не только образованный человѣкъ, но и добрый, примѣрный христіанинъ. При себѣ старалась она держать его, заставляла его принимать участіе въ благочестивыхъ упражненіяхъ и отклоняла его отъ опаснаго сообщества, могущаго угрожать его нравственной чистотѣ. Она сдерживала порывы его юной, увлекающейся, души и укрощала пылкость его характера, обнаруживавшуюся въ немъ съ первыхъ лѣтъ его развитія. Видя и цѣня беззавѣтную и заботливую любовь къ себѣ своей матери, св. Іоаннъ съ своей стороны преданъ былъ ей всею душею, и старался угождать всѣмъ ея желаніямъ. И вотъ отъ вліянія матери, онъ отказался отъ той блестящей карьеры, какую сулилъ ему его учитель Ливаній, высоко цѣнившій его ораторскій талантъ, и, оставивъ свѣтскія развлеченія и удовольствія, цѣлю своей жизни поставилъ возможное достиженіе христіанской добродѣтели, и потомъ свои силы, свой талантъ и свои знанія обратилъ на служеніе церкви. Ливаній именно матери и ея вліянію приписывалъ такое рѣшеніе, давшее нежеланный для него оборотъ въ жизни его любимаго и высокоталантливаго ученика. Самъ св. Іоаннъ Златоустъ всегда сохранялъ трогательное воспоминаніе о своей матери и трудахъ воспитанія, ею понесенныхъ для него. Когда приходилось ему говорить о библейскихъ женахъ, имѣвшихъ попеченіе о дѣтяхъ и направлявшихъ это попеченіе къ тому, чтобы они пребыли въ вѣрѣ и любви, и во святыхъ съ цѣломудріемъ (напримѣръ объ Аннѣ, матери Самуила, и о Соломоніи, матери маккавеевъ), онъ съ особенною теплотою прославляетъ этихъ женъ, и нельзя не видѣть, что, при мысли объ этихъ женахъ, у него оживаетъ воспоминаніе о своей собственной матери, не чуждой подвига этихъ женъ, и его личное чувство благодарной любви къ своей, воспитавшей его, матери даетъ его слову и нѣжность и силу въ рѣчи о подобныхъ ей женщи-

вахъ. Вліяніе матери Златоуста видно не только въ его нравственной дѣятельности, но и въ направленіи его проповѣднической практики. Его называютъ проповѣдникомъ любви, защитникомъ бѣдныхъ, утѣшителемъ скорбящихъ и плачущихъ. Нѣтъ ли здѣсь явнаго слѣда если не уроковъ, то практическаго примѣра его матери, которая была женщина сердобольная и не могла видѣть равнодушно чужихъ страданій? Не былъ ли въ этомъ отношеніи ея сынъ-проповѣдникъ подражателемъ своей матери, вѣрнымъ ея завѣтамъ, наслѣдовавшимъ отъ нея ея выдающіяся качества?—Въ семействѣ св. Василія Великаго, св. Григорія нисскаго и св. Петра, епископа севастійскаго отмѣчено исторією доброе вліяніе, утверждавшее юныхъ членовъ въ благочестіи и преданности вѣрѣ и церкви, не одной матери Еммелии, но и строго-благочестивой и ревностной христіанки бабки Макрины и старшей сестры ихъ, соименной бабкѣ, тоже Макрины. Старшихъ внуковъ своихъ при себѣ держала ихъ бабка, до семилѣтняго возраста, посѣвая въ нихъ первыя сѣмена благочестія и сообщая имъ первые начатки христіанскихъ званій. Она учила ихъ молиться и заставляла ихъ участвовать въ своей домашней молитвѣ; она водила ихъ съ собою въ церковь въ часы богослуженія; она возбуждала и укрѣпляла ихъ благоговѣйныя чувства ко всему святому и божественному, и ихъ юную, воспріимчивую душу наполняла рассказами о великихъ дѣлахъ любви Божіей, явленныхъ въ исторіи, и о великихъ мученикахъ и исповѣдникахъ, кровію запечатлѣвшихъ свою преданность вѣрѣ православной, изъ которыхъ иные близки были и къ роду ея. Когда не стало ея, по отношенію къ младшимъ дѣтямъ отца Василіева, это дѣло насажденія благочестія въ сердцахъ ихъ, прежде совершаемое бабкою ихъ, выполняла ихъ старшая сестра, причисленная церковью къ лику святыхъ. И вотъ здѣсь въ такомъ внимательномъ отношеніи благочестивыхъ женъ къ воспитанію дѣтей съ первыхъ дней развитія ихъ сознанія, въ такой доброй, христіанской заправѣ ихъ,

при первомъ пробужденіи ихъ мысли и проявленіи ихъ воли, лежитъ одна изъ главныхъ причинъ того, что всѣ дѣти, вышедшіе изъ этого семейства, пришедши въ возрастъ, всѣ явились людьми, достойными всякой похвалы, всѣ были добродѣтельные и святые, и что изъ тѣхъ изъ нихъ, которые были призваны на служеніе церкви, явились наиболѣе ревностные защитники христіанской вѣры и мудрые устроители и насадители евангельской жизни въ кругахъ, подчиненныхъ ихъ вѣдѣнію и руководству.

Въ исторіи мы видимъ назидательные примѣры не одного непосредственнаго дѣйствія благочестія матерей на утвержденіе въ дѣтяхъ вѣры и благочестія. Между великими учителями церкви IV вѣка были люди, которые въ годы юности увлекались страстями и порывали связи съ тѣми началами, какія старалось насадить въ нихъ благочестіе матерей. И въ такомъ случаѣ христіанскія жены-матери того вѣка подають внушительный урокъ позднѣйшимъ женамъ. Стоять указать здѣсь на примѣръ благородной Моники, матери блаж. Августина. Въ молодые годы этотъ, впоследствии знаменитый, учитель церкви оставилъ добрый и прямой путь, на который направляло его христіанское воспитаніе. Онъ не устоялъ въ борьбѣ со страстію, и на восемнадцатомъ году жизни имѣлъ уже незаконнорожденнаго сына, названнаго имъ Адеодатомъ. Этого мало: потерявъ нравственную чистоту, и рабствуя страсти, онъ утерять было и драгоцѣнное наслѣдіе православной вѣры,—перешелъ въ секту манихейства, которой пребылъ вѣренъ около девяти лѣтъ. Глубоко сокрушалась о паденіи своего сына его благочестивая мать: словомъ материнской любви она хотѣла дѣйствовать на своего сына; но онъ оставался глухъ къ внушеніямъ своей матери. Что же дѣлаетъ опечаленная мать? Она предается усерднымъ и горячимъ молитвамъ къ Богу; въ этихъ молитвахъ повергаетъ предъ Богомъ свою материнскую печаль, и проситъ у Него благодати, вразумляющей и врачующей заблуждающагося грѣшника. Она обращается къ

святымъ служителямъ церкви и подвижникамъ, снискавшимъ уваженіе за свое благочестіе, ищетъ у нихъ совѣта, какъ ей поступить и что ей дѣлать, чтобы возвратить сына церкви и благочестію, и просить ихъ помощи для вразумленія и обращенія заблуждающаго. Святые мужи даютъ ей одинъ совѣтъ: молись, и вмѣстѣ съ этимъ обнадёживаютъ ее благодатною помощію, которая будетъ наградою за ея усердныя молитвы. Молись (говорили они)! Быть не можетъ, чтобы погибло чадо такихъ молитвъ!“ И, какъ извѣстно, послѣдовала въ Августинѣ благодатная переменѣна, можетъ быть, скорѣе, чѣмъ ожидали этого другіе. Изъ человѣка сладострастнаго онъ сдѣлался строгимъ подвижникомъ благочестія, изъ еретика и невѣрующаго—послушнымъ сыномъ церкви и ревностнымъ защитникомъ православнаго ученія. Мы были бы несправедливы, если бы въ этой переменѣ не видѣли значительной доли вліянія матери Августина, такъ безпокоившейся о его отпаденіи отъ вѣры и благочестія, и такъ горячо молившейся за него.

Такимъ образомъ первымъ средствомъ утвержденія отцовъ въ вѣрѣ и благочестіи было воспитаніе семейное. Мы видимъ, что всѣ замѣчательные отцы-проповѣдники вышли изъ благочестивыхъ семействъ, въ которыхъ родители и старшіе члены семьи съ особенною заботливостію старались дать подрастающему юному поколѣнію строго-религіозное направленіе и образовать изъ нихъ людей, преданныхъ вѣрѣ и церкви.


Другимъ средствомъ для утвержденія людей, призывавшихся на служеніе церкви, въ вѣрѣ и благочестіи и для дополненія ихъ религіознаго образованія, было воспитаніе церковное во время пребыванія ихъ въ клирѣ епископа. При отсутствіи спеціальныхъ школъ, приготовляющихъ людей къ достойному исполненію обязанностей, возлагаемыхъ на служителя церкви, и сообщающихъ возможно полное знаніе христіанской истины, болѣе или менѣе продолжительное пребываніе молодыхъ людей—будущихъ пастырей-проповѣдниковъ

на низшихъ степеняхъ клира, при занятіяхъ, соответствующихъ будущему ихъ служенію, было важнымъ подготовительнымъ періодомъ, во время котораго они приобрѣтали потребныя для себя знанія, усвояли болѣе глубокое разумѣніе христіанскаго ученія и утверждались въ томъ напращеніи, какое первоначально сообщалось имъ еще въ годы дѣтства въ семействахъ. Въ то время, о которомъ мы говоримъ, не было въ обычаѣ и не входило въ порядокъ вещей, чтобы молодой человѣкъ, тотчасъ по окончаніи своего образованія, хотя бы и въ самыхъ высшихъ школахъ, призывался на постъ предстоятеля церкви, епископа или пресвитера. Бывали, конечно, примѣры, что человѣкъ, не готовившійся къ духовному служенію, по какимъ-либо обстоятельствамъ, вдругъ, прямо отъ свѣтскихъ занятій и служебныхъ гражданскихъ обязанностей, вступалъ въ составъ высшаго клира и получалъ іерархическое рукоположеніе, какъ это видимъ въ исторіи Амвросія медіоланскаго, прямо изъ префектовъ поставленнаго въ епископа—правителя медіоланской церкви, или Нектарія, поставленнаго, по выбору императора, въ епископа церкви константинопольской, по удаленіи съ этой кathedры св. Григорія Богослова. Но эти примѣры составляли исключенія изъ обычнаго порядка вещей, и на нихъ смотрѣли, какъ на явленіе ненормальное и нежелательное. По поводу такихъ примѣровъ св. Григорій Богословъ не разъ выражаетъ свое негодованіе. Онъ считаетъ большимъ зломъ, когда люди, не приготовивъ себя, какъ слѣдуетъ, врываются во святилище и съ неумытыми руками берутся за святѣйшее дѣло... „Брать на себя трудъ учить другихъ, пока самъ еще не научился достаточно и, по пословицѣ, на большомъ глиняномъ сосудѣ учиться дѣлать горшки, т. е., надъ душами другихъ упражняться въ благочестіи, по моему мнѣнію, (говоритъ онъ) свойственно только людямъ крайне неразумнымъ и дерзкимъ“. „Ежели не въ нашихъ силахъ остановить стремленіе зла (замѣчаетъ онъ), то по крайней мѣрѣ ненавидѣть и стыдиться его есть не послѣдняя сте-

пень благочестія“ 1). Въ примѣръ образцоваго порядка онъ приводитъ св. Василія Великаго. Онъ былъ высоко-образованный мужъ и человѣкъ знатнаго происхожденія; къ тому же заявилъ себя выдающимся талантомъ и трудами, списавшими ему уваженіе отъ всѣхъ, знавшихъ его. Между тѣмъ и этого высокообразованнаго, выдающагося изъ другихъ мужа „не спѣшно возводятъ на степень, ...но удостоиваютъ чести по порядку и по закону духовнаго восхожденія. Ибо (говоритъ св. Григорій) не хвалю безпорядка и неустройства, какіе у насъ; а есть сему примѣры и между предсѣдателями церковными (не осмѣлюсь обвинять всѣхъ, да сіе и не справедливо). Хвалю же законъ мореходцевъ, по которому управляющему кораблемъ сперва дано было весло, а отъ весла возведенъ онъ на корму, и, исполнивъ первыя порученія, послѣ многихъ плаваній по морю, послѣ долговременнаго наблюденія вѣтровъ, посаженъ у кормила. Тотъ же порядокъ и въ военномъ дѣлѣ; сперва воинъ, потомъ начальникъ отряда, наконецъ военачальникъ. И это самый лучший и полезный для подначальныхъ порядокъ. И наше дѣло было бы гораздо достоуважаемѣе, если бы соблюдалось тоже. А то есть опасность; чтобы самый святѣйшій чинъ не содѣлался у насъ наиболѣе осмѣиваемымъ“ 2). Св. Василій Великій, до рукоположенія въ пресвитера, цѣлыхъ пять лѣтъ состоялъ въ должности чтеца. Подобно ему, и другой знаменитый проповѣдникъ IV вѣка св. Іоаннъ Златоустъ немалое время былъ чтецомъ, состоя въ клирѣ антиохійскаго епископа Мелетія, послѣ того, какъ блистательно окончилъ курсъ ученія въ школѣ Ливанія. Вмѣстѣ съ нимъ были въ этомъ клирѣ другіе его товарищи по школѣ Ливаніевой,—Еоѳодоръ, впослѣдствіи епископъ мопсюетскій, Василій, впослѣдствіи епископъ Рафаны сирской, и Мак-

1) Творенія св. Григорія Богослова, ч. 1, слово 3, стр. 21—22. 45.

2) Творенія св. Григорія Богослова въ р. переводѣ, ч. IV, слово 43, стр.



симъ, въ послѣдствіи епископъ Селевкіи исаврійской, и это были, конечно, не единственные молодые люди въ составѣ клира антиохійскаго епископа. Подобно антиохійскому епископу Мелетію, группировали вокругъ себя и включали въ свой клиръ образованныхъ юношей епископы другихъ, въ особенности наиболѣе видныхъ и важныхъ, церквей. Чѣмъ вліятельнѣе былъ епископъ той или другой церкви, чѣмъ болѣе было при немъ просвѣщенныхъ пресвитеровъ, тѣмъ болѣе стекалось къ нему и записывалось въ его клиръ людей, желавшихъ посвятить свои силы на служеніе церкви. Вступая въ клиръ, послѣ окончанія образованія, часто широкаго и многосложнаго, и нося званіе чтеца, молодые люди, будущіе высокіе дѣятели церковные, не ограничивались однимъ исполненіемъ обязанностей, возлагаемыхъ на низшихъ клириковъ. Это время пребыванія въ низшихъ степеняхъ клира было для нихъ продолженіемъ образованія, прежде получавшагося ими въ школахъ. Приобрѣвъ полный запасъ свѣдѣній по свѣтской классической наукѣ, они здѣсь дополняли свое образованіе образованіемъ богословскимъ, и послѣ внѣшнихъ наукъ слушали священные и таинственные уроки и были наставляемы въ разумніи божественнаго ученія и въ правильномъ пониманіи священныхъ писаній, содержащихъ неисчерпаемое богатство истинъ, какихъ не могла дать внѣшняя мудрость, не смотря на долгое-временное и усиленное исканіе ихъ. Главнымъ руководителемъ ихъ стремленія къ усвоенію божественной мудрости, былъ ихъ епископъ. Но ближе къ нимъ стояли находящіеся при немъ просвѣщенные пресвитеры, какихъ можно было видѣть въ клирѣ каждаго епископа болѣе или менѣе видной церкви. Они имѣли значеніе непосредственныхъ наставниковъ для младшихъ членовъ клира, читали съ ними священные Писанія и вводили ихъ въ разумніе ихъ, сообщая при этомъ пужныя замѣчанія и объясненія, подобно тому, какъ это дѣлалось при чтеніи и изученіи произведеній классической литературы. Во дни пребыванія св. Іоанна Златоуста въ клирѣ

Мелетія антиохійскаго такими наставниками—руководителями его и его товарищей былъ Діодоръ, въ послѣдствіи епископъ тарскій, Флавіанъ, который потомъ былъ избранъ преемникомъ Мелетію на антиохійской кафедрѣ, и Картерій¹⁾. Такимъ наставникомъ-руководителемъ, при богословскомъ образованіи молодыхъ клириковъ, былъ св. Василій Великій, когда онъ былъ пресвитеромъ въ клирѣ Евсевія, епископа кесарійскаго. Вліяніемъ этихъ учителей, заправлявшихъ образованіемъ клириковъ, являвшихся въ послѣдствіи на видныхъ кафедрахъ церковныхъ, объясняется то, что люди, вышедшіе изъ клира одной мѣстной церкви, держались однихъ опредѣленныхъ взглядовъ, одной, тамъ принятой методы, толкованія священнаго Писанія, какъ напримѣръ писатели, вышедшіе изъ Александріи, оказывали особенное пристрастіе къ аллегорическому способу толкованія Писанія, а писатели антиохійскіе держались другаго—буквальнаго или нравственно-историческаго метода толкованія. Св. Іоаннъ Златоустъ Діодору обязанъ тѣмъ направленіемъ, какому онъ слѣдовалъ въ своихъ экзегетическихъ и гомилетическихъ трудахъ, которое оказалось такъ плодотворно для его проповѣдническаго служенія. Отъ этого направленія не уклоняются и другіе проповѣдники, вышедшіе изъ антиохійской школы.

Какого рода и характера, и какой широты было наставленіе, получаемое въ клирѣ епископа людьми, вступающими на поприще служенія церковнаго,—объ этомъ нельзя дать точныхъ и подробныхъ свѣдѣній. Нельзя здѣсь предполагать одной опредѣленной программы, по которой бы проходили съ людьми курсы ученія ихъ руководители. Кругъ предметовъ, обсуждаемыхъ и разъясняемыхъ въ наставительныхъ бесѣдахъ старшихъ членовъ клира съ новичками въ церковномъ служеніи, и самый способъ наставленія опредѣлялся потребно-

¹⁾ Церк. исторія Сократа, кн. 6, гл. 3. Созомена кн. 8, гл. 2.

стями времени, нуждами и запросами самихъ ищущихъ богословско-церковнаго образованія, и личными настроеніями, расположеніями и знаніями людей, становившихся руководителями младшихъ братій. Люди уже взрослые, уже закончившіе періодъ школьнаго образованія, поступаая въ клиръ, искали и требовали дополненія знаній, собственно богословско-христіанскихъ, и сообщеніе этихъ знаній предлагалось имъ не въ видѣ школьныхъ уроковъ, какіе задаются еще неразвитымъ мальчикамъ или юпошамъ, а въ видѣ свободныхъ бесѣдъ, при которыхъ ученики не были пассивными слушателями, а вмѣстѣ съ своими руководителями принимали участіе въ обсужденіи и разъясненіи вопросовъ религіознаго знанія.

При живомъ руководствѣ молодыхъ людей со стороны опытныхъ и просвѣщенныхъ епископовъ и пресвитеровъ въ приобрѣтснн ими потребныхъ имъ богословскихъ знаній, много мѣста и простора предоставлено было ихъ собственнымъ самостоятельнымъ занятіямъ. Приобрѣтая отъ своихъ опытныхъ учителей капиталъ знаній, они умножали его своимъ собственнымъ усердіемъ. Имъ открывался путь, по которому они могли и должны были идти къ христіанской истинѣ, давался совѣтъ, указывалось направленіе занятій,—а умъ, развитый и изощренный школьнымъ образованіемъ, безъ особеннаго труда усваивалъ себѣ то сокровище священной истины, къ которому вело ихъ руководство опытности.

Источникомъ знанія, сообщаемого молодымъ клирикамъ, и прибрѣтаемаго ими, было священное Писаніе, которое отцы древней церкви изучали усерднѣе нашего. Тоже священное Писаніе, или содержащееся въ немъ, было тѣмъ матеріаломъ, который обсуждали и который усваивали и уясняли и готовящіеся къ служенію церковному. Отсюда у всѣхъ нихъ такое глубокое знакомство съ нимъ, и въ ихъ писаніяхъ такое обиліе выраженій и изреченій библейскихъ, которыя они приводятъ при всякомъ случаѣ, для уясненія или подтвержденія своей мысли. Отсюда и на самомъ стилѣ ихъ лежитъ

особая печать библеизма, свидѣтельствующая о внутреннемъ сродствѣ ихъ духа съ духомъ библейскихъ писателей, что было слѣдствіемъ частаго обращенія ихъ мысли къ книгамъ богодуховеннымъ. Далѣе, предметомъ наставленій были существенные пункты христіанскаго вѣроученія, и между ними въ особенности тѣ, которые въ то время подвергались ложнымъ перетолкованіямъ, возбуждали горячіе споры, и отъ неправильнаго пониманія которыхъ рождались ереси и происходили отступленія отъ православной церкви. Четвертый вѣкъ ознаменованъ бурными аріанскими волненіями, которыя охватили весь тогдашній христіанскій міръ. Замѣтны были большія разногласія во взглядѣ на божественное достоинство лица Іисуса Христа, основателя христіанской религіи, и каждая партія упорно и съ запальчивостію защищала свое пониманіе существеннаго догмата христіанскаго. Всѣ горячо спорили объ единосущіи и подобосущіи, и эти споры слышались не только на соборахъ, не только между лицами церковными, но и на улицахъ, площадяхъ, толкучихъ рынкахъ, у столовъ денежныхъ мѣнялъ, въ баняхъ и даже въ женскихъ теремахъ,—этомъ убѣжищѣ простодушія, по выраженію св. Григорія Богослова¹⁾. Понятно, что къ этому пункту преимущественно склонялось вниманіе будущихъ учителей церкви, и православные епископы и назначаемые ими руководители молодыхъ членовъ клира старались утвердить ихъ въ православномъ ученіи, разъясняя тѣ софизмы, къ какимъ прибѣгали еретичествоващіе, и опровергая ихъ заблужденія. И вотъ эти наставляемые клирики являлись сильными борцами за православіе, за никейскій символъ, грозными противниками всѣхъ отступниковъ отъ православія, защитниками и распространителями истинной вѣры въ массахъ народныхъ.

Примѣръ св. Амвросія медіоланскаго, являвшагося непосредственнымъ руководителемъ молодыхъ клириковъ, пока-

¹⁾ Творенія св. Григорія Богослова, т. III, слов. 27, стр. 6.

зываетъ, что наставительныя бесѣды съ ними не ограничивались однимъ чтеніемъ и толкованіемъ священныхъ Писаній и уясненіемъ главныхъ и спорныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія, но распускались очень широко и касались разныхъ предметовъ. Св. Амвросій, неожиданно для самаго себя попавшій на епископскую кафедру, не приготовившись къ исполненію обязанностей епископскаго званія предварительнымъ изученіемъ потребнаго для сего, чувствовалъ, въ особенности на первыхъ порахъ, какъ многого ему недостаетъ, чтобы отвѣчать возложенному на него званію учителя церкви. Восполнивъ усиленнымъ трудомъ оказавшійся у него пробѣлъ въ знаніи божественныхъ ученій, онъ не хотѣлъ, чтобы другіе оказывались въ испытанномъ имъ затруднительномъ положеніи, вслѣдствіе неподготовленности къ священному служенію, могущему предстоять имъ въ будущемъ. Потому онъ нарочито собиралъ въ свой клиръ надежныхъ молодыхъ людей, которымъ бы впослѣдствіи можно было поручить управленіе церковію и наставленіе паствы въ вѣрѣ и благочестіи, и тщательно готовялъ ихъ къ служенію, ихъ ожидающему. Какъ велось это приготовленіе, и въ чемъ состояло оно,—это показываетъ книга его о *долженностяхъ* клириковъ (de officiis). Эта книга, какъ онъ самъ свидѣтельствуетъ, составила изъ тѣхъ уроковъ или бесѣдъ, какія онъ, въ теченіе шестнадцати лѣтъ, велъ съ молодыми людьми, поступающими или приглашаемыми въ клиръ его. Въ ней излагается правоученіе христіанское: правила языческой ионки, которыя служатъ для него исходною точкою, возводятся къ высшимъ началамъ и видоизмѣняются подъ вліяніемъ ученія евангельскаго, причемъ со всею ясностію представляется превосходство христіанскаго нравственнаго ученія предъ языческимъ. Вмѣстѣ съ этимъ святой отецъ входитъ въ подробности и излагаетъ правила житейскаго благоразумія и благоповеденія, примѣняя ихъ къ особенному положенію и высокому призванію служителей церкви: въ этихъ правилахъ житейскаго благоразумія даются

наставленія касательно знакомствъ, приличныхъ клирикамъ, касательно поведенія на пиршествахъ, касательно способа веденія рѣчи и споровъ, касательно походки и внѣшнихъ тѣлодвиженій и т. под. Судя по этому примѣру, мы можемъ заключать, что руководительныя бесѣды, какія вели съ молодыми клириками просвѣщенные епископы и пресвитеры, не ограничивались тѣснымъ кругомъ предметовъ, но касались всей широты богословскаго вѣдѣнія и освѣщали всю область знанія и дѣятельности, какую раскрываетъ богословская наука, нынѣ широко распустившаяся, хотя при этомъ мы не предполагаемъ той полноты и послѣдовательности, какою отличается систематическое изложеніе предмета въ формѣ строго-научной.

Кромѣ утвержденія въ вѣрѣ и обогащенія теоретическими богословскими свѣдѣніями, пребываніе въ клирѣ епископа служило прекрасною практическою школою для молодыхъ клириковъ, въ видахъ предстоявшей имъ дѣятельности. Здѣсь имѣлъ особенное значеніе примѣръ или богослужебная, церковно-учительная и церковно-административная практика лицъ, стоявшихъ во главѣ той или другой мѣстной церкви. Видя предъ собою ревностныхъ исполнителей пастырскаго долга и постоянно обращаясь съ ними, будущіе дѣятели церковные изъ нихъ примѣра научались многому, необходимому и полезному для нихъ въ ихъ званіи. Усердіе стоящихъ на виду у нихъ старшихъ пастырей было поощреніемъ для нихъ, когда они принимали на себя высшее служеніе: примѣръ чтимыхъ ими отцовъ, всегда живой въ ихъ памяти, увлекалъ ихъ къ подобному ревностному служенію. А та опытность, какою отличались эти отцы, давала имъ указаніе пути, благонадежно ведущаго къ цѣли, въ пастырско-учительной практикѣ, и снабжала ихъ средствами къ успѣшнѣйшему исполненію обязанностей, имъ предстоявшихъ.

Мы должны расширить дѣйствіе этой мѣры, о которой говоримъ,—мѣры, состоявшей въ наставительномъ примѣрѣ

умудренныхъ опытомъ и крѣпкихъ духомъ вѣры старшихъ служителей церкви. Не одни представители мѣстной церкви являлись руководительными образцами для молодаго поколѣнія клириковъ. На протяженіи IV вѣка въ разныхъ мѣстахъ стояли и служили церкви великіе свѣтильники, свѣтъ которыхъ распространялся далеко за предѣлы ихъ мѣстожителъствъ. Ихъ жизнь и ихъ дѣятельность были у всѣхъ на виду, а ихъ мудрое слово разносилось отъ одного конца христіанскаго міра до другаго. Между частными церквами того времени были живыя и постоянныя сношенія. При частыхъ соборахъ и синодахъ, тогда устроявшихся, святители, наиболѣе чтимые церковію, нерѣдко должны были оставлять мѣста своего постоянного обитанія и являться среди чуждыхъ паствъ и городовъ. Иногда защитники православія, бывшіе столпами церкви, по неволѣ должны были оставлять свою паству, и за непреклонное исповѣданіе истины Христой и обличеніе еретическихъ лжемудрованій идти въ изгнаніе, въ страны, болѣе или менѣе отдаленныя, что повторялось весьма часто въ вѣкъ аріанскихъ волненій, въ особенности когда на императорскомъ престолѣ являлись люди, зараженные аріанскою ересью и покровительствовавшіе ей, каковы были на примѣръ Констанцій и Валентъ. Все это содѣйствовало тому, что свѣтильники церкви, горѣвшіе и свѣтившіе въ одномъ мѣстѣ, распространяли свѣтъ свой и въ странахъ отдаленныхъ, и ихъ видѣли предъ собою, ихъ словомъ и дѣломъ назидались люди, прежде только о нихъ слышавшіе. Но этого мало, что примѣрная дѣятельность великихъ учителей церкви, поставленныхъ на высотѣ, видна была на широкихъ пространствахъ, и производила сильное впечатлѣніе на юныя воспримчивыя сердца. Многіе не довольствовались этимъ естественнымъ распространеніемъ образовательнаго вліянія великихъ учителей церкви на соприкосновенные круги, а старались нарочито приближаться къ нимъ и входить въ общеніе съ ними, чтобы изъ ихъ примѣра извлечь для себя полезныя уроки, и

по ихъ примѣру и указанію устроить свою жизнь и дѣятельность. Св. Ефремъ сиріанинъ предпринимаетъ нарочитое путешествіе не только въ гору Нитрійскую, гдѣ жили египетскіе пустынножители, но и въ Кесарію каннадокійскую, чтобы во очію видѣть св. Василія Великаго, о которомъ слава распространялась по всему тогдашнему христіанскому міру, чтобы ближе узнать этотъ сосудъ избранный, свѣтлый, украшенный словами благолѣпными, и научиться отъ него идти къ небу стезею правою. Славою св. Амвросія медіоланскаго привлечень былъ къ нему блаж. Августинъ, и сближеніе его съ этимъ великимъ святителемъ много содѣйствовало той благодатной перемѣнѣ, какая произошла въ немъ послѣ многихъ лѣтъ блужданія. Вообще великіе учителя церкви, каковы св. Аѳанасій александрійскій, св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ и св. Іоаннъ Златоустъ на востокѣ, св. Иларій пиктавійскій и св. Амвросій медіоланскій на западѣ,—были истинными свѣтилами церкви своего времени: свѣтомъ ихъ желали просвѣщаться и просвѣщались многіе и многіе изъ лицъ, имъ современныхъ, и вліяніе ихъ слова и примѣра простиралось дальше тѣхъ предѣловъ, какіе можетъ точно обозначить исторія. Когда св. Григорій Назіанзинъ во дни юности своей жилъ для образованія въ Александріи, его поразили величавый образъ ревностнаго борца за православіе, епископа александрійскаго св. Аѳанасія, и этотъ образъ онъ унесъ съ собою въ душѣ своей, и онъ былъ пѣстуномъ и руководителемъ его во дни служенія его церкви Божіей, когда св. Григорій явился сильнымъ защитникомъ и толкователемъ православнаго ученія о Св. Троицѣ, о божествѣ втораго и третьаго Лица Пресвятыя Троицы. Онъ всегда былъ полонъ глубочайшаго почтенія къ имени и дѣятельности св. Аѳанасія, и свое уваженіе къ нему выразилъ въ похвальномъ словѣ ему ¹⁾, сказаномъ во время управленія имъ константинополь-

¹⁾ Творенія св. отцевъ въ русск. пер. Т. II, св. Григорія Богослова слово 21, стр. 176—213.


скою церковію. Это почтеніе одного изъ первенствующихъ учителей церкви IV вѣка къ своему великому предшественнику, какъ показываетъ исторія, не было однимъ платоническимъ удивленіемъ талантамъ и дѣятельности горячаго и неустрашимого противника Арія и его заблужденія, а вызывало его къ ревностному служенію церкви и вѣрѣ, къ образцу чтимаго святителя.—Личность св. Василия Великаго производила такое обаятельное впечатлѣніе на всѣхъ, приближающихся къ нему, что многіе старались подражать его походкѣ, перенимали его тѣлодвиженія, хотѣли усвоить себѣ манеры его рѣчи, спокойной и медленно-важной. Но у людей серьезныхъ этимъ ли могло ограничиваться подражаніе высокому образцу? Нѣтъ, они хотѣли учиться у него болѣе существенному, хотѣли перенимать не виѣшнія мелочи его достойной поступи, а внутреннія качества, какія проявлялъ онъ въ своей плодотворной пастырской дѣятельности, какъ это видно изъ слова св. Григорія Назіанзина, сказаннаго по рукоположеніи его во епископа сасимскаго. Обращаясь къ св. Василию, служившему высокимъ образцомъ для другихъ, св. Григорій Назіанзинъ говоритъ ему: „научи меня своей любви къ паствѣ, своей заботливости и вмѣстѣ благоразумію, внимательности, неусыпности, покорности плоти твоей, съ какою она уступала духу, этому цвѣту лица, свидѣтельствующему о пастырскихъ трудахъ, при кротости—строгости обращенію, при производствѣ дѣлъ—веселости и спокойствію (чего не во многихъ найдешь, и чему не много бывало примѣровъ), своимъ ратоваціямъ за паству и побѣдамъ, которыя одержалъ ты во Христѣ“ ¹⁾. Здѣсь, такъ сказать, начертана цѣлая программа, по которой старались дополнять практическимъ путемъ свое образованіе менѣе опытные члены церковнаго клира, когда они, по побужденію своей ревности или по волѣ Провидѣнія, приходили

¹⁾ Творенія св. Григорія Богослова. Т. I, слово 9-е, стр. 293.

въ близкое соприкосновеніе, съ великими образцами пастырско-учительной дѣятельности.

Послѣ внушительнаго примѣра великихъ отцовъ, стоявшихъ во главѣ церкви въ IV вѣкѣ, послѣ назидательнаго примѣра, къ которому со всевозможнымъ вниманіемъ относились представители младшаго клира,—уже не новичками, мало свѣдущими и неопытными, выступали они, когда призываемы были на постъ пастырей-учителей, а людьми вполне созрѣвшими, хорошо подготовленными къ благоискусному прохожденію пастырства.

При мысли о тѣхъ средствахъ или путяхъ, какими подготавливались къ служенію церкви ея избранники въ IV вѣкѣ, утверждаясь въ вѣрѣ и благочестіи, нельзя опускать изъ вида еще одного средства, которое можетъ показаться чрезвычайнымъ, и которое, по видимому, трудно ввести въ порядокъ вещей, но котораго не обходилъ ни одинъ изъ замѣчательныхъ отцовъ церкви того времени, и благотворная сила котораго такъ ярко проявилась въ ихъ послѣдующей дѣятельности. Мы разумѣемъ воспитаніе аскетическое, въ безмолвіи пустыннаго или монастырскаго уединенія. Подобно св. Іоанну Крестителю, прежде выступленія на проповѣдь народу или на дѣло общественно-церковнаго служенія, отцы удалялись, на болѣе или менѣе продолжительное время, отъ молвы людской и суеты житейской, и въ пустынѣ несли подвигъ самоиспытанія и благочестивыхъ упражненій, внушаемыхъ совѣтами евангельскими. Нѣкоторые изъ лицъ, списавшихъ себѣ имя въ исторіи и послужившихъ распространенію свѣта вѣры Христовой, избирали монастырское подвижничество жребіемъ цѣлой жизни своей и, вступивши на путь пустынножительства, уклонялись отъ принятія на себя званія и служенія церковнаго въ большихъ городахъ, куда призывали ихъ чтущіе ихъ благочестіе и силу духовныхъ дарованій, какъ это видимъ въ примѣрѣ св. Ефрема сиріанина, св. Макарія Великаго и другихъ. Не вступая на каедрю святительскую, на



которой ихъ желали видѣть, они, впрочемъ, оставили церкви богатыя сокровища своего учительнаго слова, которымъ назидали людей, приходившихъ учиться у нихъ евангельской жизни. Благодатный духъ пустыни, способной возвышать чело-вѣка-христіанина, въ нее удалившагося, обильно вѣетъ въ ихъ писаніяхъ и производитъ на читателей освѣжающее дѣйствіе, способное укрѣплять душу, разслабленную среди суетъ жи-лейскихъ. Но говоря о воспитаніи отцовъ-проповѣдниковъ IV вѣка, мы имѣемъ въ виду не этихъ отшельниковъ, хотя и учи-гельныхъ, которые не хотѣли разставаться съ своею пусты-нею, а тѣхъ людей, которые выполняли свое служеніе среди большихъ городовъ, и являлись въ званіи пастырей церкви тамъ, гдѣ было средоточіе общественной жизни, руководя ко Христу толпы народныя.

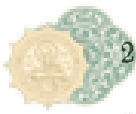
Изъ великихъ дѣятелей церковныхъ IV вѣка, явившихся на святительскихъ кафедрахъ, иные, какъ св. Іаковъ низибій-скій и св. Елифаній саламинскій, очень долго проходили шко-лу иноческаго воспитанія. Другіе, какъ св. Афанасій александ-рійскій, хотя и не жили въ монастыряхъ, но любили обра-щаться съ подвижниками и учиться у нихъ урокамъ практи-ческой мудрости, и охотно подчинялись вліянію духа, господ-ствующаго среди подвижниковъ. Наиболѣе внушительные об-разцы въ этомъ отношеніи представляетъ исторія трехъ вселенскихъ учителей,—Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоуста. Когда св. Василій Великій, по оконча-ніи своего образованія, рѣшился посвятить себя на служеніе церкви, онъ сочелъ нужнымъ изучить христіанство практи-чески, въ лицѣ лучшихъ его представителей-подвижниковъ, все оставившихъ въ мірѣ для всецѣлаго служенія Богу. Онъ предпринимаетъ путешествіе по Сиріи, Месопотаміи, Пале-стинѣ и Египту, чтобы посмотрѣть, какъ живутъ и соверша-ютъ подвигъ спасенія тамошніе иноки. По возвращеніи изъ этого путешествія, онъ устрояетъ себѣ жилище въ пустын-номъ уединеніи, не вдали отъ своей родины, и здѣсь ведетъ



жизнь, какъ совершенный инокъ, въ молитвѣ, богомыслии и другихъ благочестивыхъ занятіяхъ. Извѣдавъ на опытѣ сладость спокойствія пустыни, св. Василиій зоветъ къ себѣ раздѣлить съ нимъ уединеніе своего друга Григорія Назіанзина, и этотъ слѣдуетъ его приглашенію, и въ мѣстности на берегахъ Ириса, избранной св. Василиемъ для уединеннаго жилища себѣ, находитъ отдохновеніе отъ мірскихъ занятій, тяготившихъ душу его. Живя здѣсь вдали отъ молвы людской, два друга, въ послѣдствіи знаменитые учителя вселенской церкви, среди подвиговъ молитвы и воздержанія, укрѣпляющихъ ихъ волю, предаются благочестивымъ размышленіямъ, ведутъ бесѣды о возвышенныхъ предметахъ боговѣднія, читаютъ книги, посвященныя уясненію религіозныхъ вопросовъ, и изъ нихъ, какъ напримѣръ изъ сочиненій Оригена, дѣлаютъ извлеченія для большаго утвержденія въ памяти свѣтлыхъ мыслей чтимаго ими ума, могущихъ быть плодотворнымъ сѣменемъ для ихъ будущихъ самостоятельныхъ работъ. Такимъ образомъ для нихъ пустыня служила не только школою практическаго подвижничества, но вмѣстѣ съ тѣмъ тихимъ пріютомъ, способствовавшимъ завершенію ихъ умственнаго религіознаго образованія: ничѣмъ и ничѣмъ не развлекаемые, они здѣсь обогащали свой умъ познаніями, относящимися къ кругу высшаго вѣднія, просвѣтляли и утверждали свое религіозное сознаніе, и здѣсь же полагали начало своимъ самостоятельнымъ трудамъ на пользу церкви и вѣры православной. Славныя книги противъ Евномія, выставившія предъ всѣми и высокій умъ, и непобѣдимую силу мысли, и твердость и ясность православнаго пониманія христіанскаго догмата ихъ автора, писаны св. Василиемъ Великимъ, еще до полученія имъ званія пресвитера, въ то время, когда онъ въ своей любезной пустынѣ трудился надъ образованіемъ своего христіанскаго характера и надъ обогащеніемъ своего ума и утвержденіемъ его на основаніи апостоловъ и пророковъ. И Іоаннъ Златоустъ прошелъ чрезъ школу монастырскаго воспитанія, и

явился потомъ сильнымъ защитникомъ и панегиристомъ иночества¹⁾. Увлеченный высокою христіанскаго идеала, св. Іоаннъ Златоустъ еще въ юные годы, лишь только почувствовалъ пустоту и суетность мірскихъ наслажденій, стремился къ подвижникамъ, населявшимъ окрестныя горы антiохійскія, своею жизнію представлявшимъ образцы истиннаго благочестія. Но пока жива была его мать, она просила его не оставлять ея, и онъ, оставаясь съ нею, проводилъ время такъ, какъ бы былъ уже въ монастырѣ, долгіе часы посвящая домашней молитвѣ, усердно посѣщая общественное богослуженіе и прилежа къ чтенію свящ. Писанія. Но лишь только скончалась его мать,—онъ предался своему неудержимому стремленію, увлекавшему его въ среду подвижниковъ, жившихъ вблизи Антіохіи, и бывшихъ предметомъ глубокаго почтенія со стороны православнаго благочестиваго населенія столицы Сиріи, и его стремленіе раздѣлили съ нимъ нѣкоторые другіе товарищи его по школѣ Ливаніевой. Цѣлыхъ шесть лѣтъ продолжалось воспитаніе св. Іоанна Златоуста въ монастырѣ, оказавшее такъ многоплоднымъ для послѣдующей его дѣятельности. Четыре года онъ провелъ въ средѣ подвижниковъ, обучаясь у нихъ высшему благочестію, слушая ихъ руководственныя наставленія, стараясь сравняться съ ними и даже, если возможно, и превзойти ихъ во всемъ, чѣмъ они благоугождали Богу, и вызывали удивленіе къ себѣ со стороны простыхъ мірянъ. Обыкновеннаго подвига, предписываемаго монастырскимъ уставомъ, казалось мало для увлекающейся души св. Іоанна, и вотъ этотъ юноша, еще нѣжнаго, некрѣпкаго тѣлосложенія, получившій деликатное воспитаніе, привыкшій къ удобствамъ и нѣкоторому комфорту въ жизни, налагаетъ на себя подвигъ, едва посильный для людей крѣпкихъ, и путемъ долгой жизни утвердившихся въ аскетизмѣ. Онъ избираетъ

¹⁾ См. три книги его „Противъ вооружающихся на ищущихъ монашества“ и „Сравненіе инока съ царемъ“.



жилищемъ для себя уединенную дикую пещеру, живя въ которой онъ подвергаетъ себя разнымъ лишеніямъ, испытываетъ тяжелое вліяніе холода и непогоды и имѣетъ скудное пропитаніе, едва достаточное для поддержанія жизни,—и этотъ тяжелый подвигъ въ дикой пещерѣ, безъ всякихъ удобствъ жизни, онъ несетъ около двухъ лѣтъ. Онъ и болѣе сталъ бы переносить такой подвигъ, если бы не разстроилось отъ него его, и безъ того слабое, здоровье. Молодой пустынный, для поправленія здоровья, долженъ былъ отправиться въ Антиохію. Но внимательный къ нему его епископъ св. Мелетій уже не пустилъ его болѣе въ пустыню, а указалъ ему новое служеніе, посвятивъ его въ санъ діакона.

Вліяніе пустыни было плодотворно для отцовъ во многихъ отношеніяхъ, и выражалось въ ихъ послѣдующей, и въ частности проповѣднической, дѣятельности послѣдствіями очень важными. Прежде всего пустыня питала, укрѣпляла и возвышала религіозное чувство. Душа поселившагося въ ней для подвиговъ благочестія отрѣшалась отъ суетъ и мелочей быденной жизни, развлекающихъ ее среди хлопотливаго общества городского или сельскаго, и сердцемъ и мыслию обращалась къ высшему, небесному міру. Она наполнялась представленіями о Богѣ, о тайнахъ божественнаго домостроительства, о нашемъ спасеніи и о послѣднемъ концѣ міра и челоувѣка. Витая тѣломъ на землѣ, благочестивые отшельники, такъ сказать, погружались мысленно, душою, въ неизмѣримое величіе Божіе, уносились въ небесный міръ, откуда осіявалъ ихъ особый духовный свѣтъ, и ихъ окружала атмосфера, болѣе чистая и святая, чѣмъ въ какой живутъ люди, преданные заботамъ житейскимъ. Отсюда у отцовъ-проповѣдниковъ, прошедшихъ чрезъ школу пустыни, такая отзывчивость и впечатлительность ко всему божественному и возвышенному. Отсюда такой высокій и возвышающій тонъ ихъ учительнаго слова. Когда они являются среди большихъ городовъ для выполненія возложеннаго на нихъ служенія, дразги житейскія



не принижаютъ ихъ долу. Они свободно возвышаются надъ ними, сохраняютъ цѣлымъ свой идеальный характеръ и свое религіозное настроеніе, и бодро зовутъ другихъ, влающихся въ тинѣ страстей, въ вѣдомую имъ страну душевнаго міра и покоя.

Вмѣстѣ съ укрѣпленіемъ религіознаго чувства, среди пустыннаго уединенія, шло у отцовъ обогащеніе и просвѣтлѣніе религіознаго сознанія. Религіозная мысль или мысль о предметахъ боговѣдѣнія достигала здѣсь у нихъ полной зрѣлости, и не могло быть другаго болѣе благопріятнаго мѣста для этого созрѣванія религіозной мысли, какъ пустыня. Ничто не развлекаетъ здѣсь ума, стремящагося къ уразумѣнію божественныхъ вещей; напротивъ, все располагаетъ человѣка, привыкшаго къ умственной работѣ, обильные досуги свои посвящать занятіямъ священною наукою,—и тихое уединеніе пустыни, и то молитвенное настроеніе, какое навѣваетъ она на живущихъ въ ней. Не одними размышленіями, не одними бесѣдами съ людьми родственнаго настроенія о предметахъ божественнаго вѣдѣнія пустынники уясняли для себя кругъ знаній, занимающихъ богословствующую мысль. Какъ показываетъ примѣръ св. Василія Великаго и св. Григорія Назіанзина, здѣсь продолжалось усердное изученіе священныхъ книгъ, начинавшееся ранѣе поступленія въ пустыню, и люди, прошедшіе многосложную школу свѣтскую, свое образованіе религіозное заканчивали подъ тихимъ кровомъ обителей, ютившихся въ пустынныхъ мѣстахъ, которыя они нарочито избирали мѣстомъ жилища своего для болѣе безпрепятственнаго занятія предметами религіознаго знанія. И вотъ изъ пустынь выходили столпы православія, крѣпкіе хранители истины, завѣщанной церкви, съ такою ясностію излагавшіе самые трудные вопросы богословія, и давшіе руководство послѣдующимъ богословамъ въ дѣлѣ раскрытія и изложенія догматовъ христіанскихъ.

Далѣе, пустыня способствовала отцамъ изучать исторію

внутренняго челоуѣка и давала имъ богатый психологическій опытъ, что также имѣло важное значеніе для ихъ проповѣд-
нической дѣятельности. Въ пустыню шли люди, полные воз-
вышенныхъ стремленій, не для покоя, а для внутренняго са-
моиспытанія и самоисправленія и для борьбы съ тѣми наклон-
ностями, которыя способны совратить челоуѣка съ пути спа-
сенія. Поставивъ себѣ цѣлю возможно полное осуществленіе
христіанскаго идеала и достиженіе высоты добродѣтели, отцы
въ пустынѣ были слишкомъ внимательны къ себѣ, ко всѣмъ
внутреннимъ движеніямъ своего сердца. Къ нимъ въ пустыню
вторгались печали и искушенія; они приносили съ собою въ
уединеніе внѣшняго, плотскаго челоуѣка, котораго хотѣли по-
давить, но онъ, стѣсняемый и подавляемый, время отъ вре-
мени поднималъ свою голову и старался противодѣйствовать
закону ума, которому они подчиняли свою волю. Въ глубинѣ
ихъ существа возникали мутные помыслы, которые, какъ тем-
ная туча, заволакивали на время свѣтлый горизонтъ души
ихъ. Они устраняли всѣ прираженія, какими смущалъ ихъ
врагъ ихъ, и вышли побѣдителями изъ борьбы. Но эта побѣ-
да досталась имъ не даромъ: они выдерживали борьбу тяжелую,
при которой требовалась отъ нихъ всевозможная осторож-
ность и бдительность. И вотъ, при этомъ, они узнали чело-
уѣка со всѣми его слабостями; предъ ними раскрылась книга
сердца нашего, и они научились читать эту книгу и исправ-
лять тѣ ошибки и погрѣшности, какія замѣчаются въ ней. А
для проповѣдника это вещь неоцѣненная. Послѣ священнаго
Писанія, главная книга, изъ которой проповѣдникъ можетъ
заимствовать потребное для своей бесѣды,—это его душа и
совѣсть. Отсюда онъ можетъ заимствовать и матеріалъ для
рѣчи, и силу одушевленія и теплоту, согрѣвающую его рѣчь.
Умѣть читать въ книгѣ сердца своего гораздо важнѣе, чѣмъ
знать много книгъ. Другому сердцу убѣдительно и сильно
можетъ говорить только тотъ, кто знаетъ хорошо свое соб-
ственное сердце. Разныя душевныя состоянія, разныя искуше-

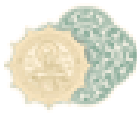
нія и обольщенія, тѣ безчисленныя средства, какія предлагаетъ Господь человѣку, чтобы предохранить его отъ паденія или поднять его, уже падшаго, въ состояніи изобразить, какъ слѣдуетъ, только тотъ, кто внимательно слѣдилъ за своею душою въ разныхъ обстоятельствахъ своей жизни. „Нѣтъ, кажется (говоритъ одна средневѣковая гомилетика) ¹⁾, плодотворнѣе рода проповѣди, какъ тотъ, который показываетъ человѣку самого себя, и если онъ разсѣянъ вовнѣ, возираетъ его въ его внутреннее, то есть, въ его сердце, избличаетъ его и какъ бы нарисованнаго представляетъ предъ его взоръ... Ничего нѣтъ такъ пригоднаго для познанія и различенія пороковъ, какъ заботливое вниманіе къ собственнымъ желаніямъ, мыслямъ и дѣйствіямъ. Кто хочетъ учиться этому чрезъ чтеніе книгъ, тотъ тѣмъ скорѣе забываетъ это, чѣмъ менѣе онъ читаетъ внутри самого себя посредствомъ опыта“.—Какимъ глубокимъ знаніемъ человѣческаго сердца владѣли отцы-проповѣдники, это показываютъ проповѣди св. Іоанна Златуста или св. Василия Великаго. Когда они своимъ словомъ касаются того или другаго явленія душевной жизни, какого-либо порока, положимъ, гнѣва, зависти, или какой-либо добродѣтели,—они съ поразительною рельефностію выставляютъ на видъ всѣ сокровенныя изгибы человѣческаго сердца, всѣ движенія и ощущенія, какія испытываетъ душа въ извѣстномъ состояніи,—и тайныя помышленія, какія едва сознаетъ или какія не привыкъ замѣчать въ себѣ преданный страсти, вынаруживаются предъ нимъ, и онъ поражается тѣмъ, что проповѣдникъ лучше знаетъ его сердце, чѣмъ онъ самъ. Картины, изображающія явленія изъ міра душевной жизни, встрѣчаемыя въ нравственныхъ проповѣдяхъ св. Василия Великаго, считаются своего рода образцовыми произведеніями, которыми можно подражать, но превзойти которыхъ чрезвычайно трудно.

¹⁾ Liber, quo ordine sermo fieri debeat, Guiberti.

Новый плодъ пустыннаго воспитанія состоялъ въ укрѣпленіи нравственнаго характера въ людяхъ, проходящихъ чрезъ эту школу. Въ пустыню шли отцы по движенію благочестиваго чувства, для удовлетворенія своему стремленію къ высшей святости или къ высшей добродѣтели, и во время пребыванія въ пустынѣ съ напряженіемъ старались выполнять все, что требуется христіанскимъ закономъ, и взойти, такъ сказать, на самый верхъ добродѣтели. Благочестіе, которымъ они жили прежде, пускало въ ихъ душѣ все болѣе и болѣе глубокіе корни, и требованія его становились для нихъ второю природою, сливались съ прирожденными стремленіями ихъ души. Изъ пустыни они выходили на поприще общественно-церковной дѣятельности людьми (если позволено такъ выразиться), закаленными въ добродѣтели, и нравственный характеръ ихъ отличался сколько чистотою и возвышенностію стремленій, столько несокрушимою твердостію. Такими они являются въ исторіи; такими видѣли ихъ тѣ люди, предъ которыми они выступали въ качествѣ служителей и учителей церкви. А это для цѣлей ихъ служенія дѣло великой важности. Проповѣдь тогда сильна и дѣйствительна, когда слово ея сопровождается и подкрѣпляется дѣлами, и проповѣдника, котораго знаютъ и чтутъ, какъ человѣка высоко-нравственнаго, всегда слушаютъ съ большимъ вниманіемъ и съ болѣею покорностію, чѣмъ учителя, не умѣющаго за собою доброй репутаціи, и не оправдывающаго своего ученія дѣлами. Представьте двухъ учителей: одинъ отличается святостію жизни и безупречною своимъ поведеніемъ, а другой, положимъ, и ученый мужъ, но не снискавшій себѣ доброй славы у людей жизнію своею. Первый скажетъ простое, безыскусственное слово,—ему придаютъ вѣсъ, и то уваженіе, какимъ окружена добродѣтельная личность учителя, пролагаетъ путь его слову до глубины сердецъ слушателей. А другой, можетъ быть, говорить красно и учено, но слово его скользитъ по поверхности сердца слушателей; потому что у слушателей нѣтъ почтенія или благоговѣнія къ ли-

цу учителя, которое бы смягчало ихъ сердца и раскрывало ихъ предъ нимъ для принятія его слова. „Какъ бы ни была возвышенна проповѣдь наша (говоритъ блаж. Августинъ), но въ дѣйствительной побѣдѣ надъ слушателями всегда болѣе имѣеть вѣсу и силы жизнь проповѣдника, нежели слово его... Приносятъ пользу и проповѣдники, проповѣдующіе другимъ то, чего сами не исполняютъ; но несравненно большому числу людей доставили бы они существенную выгоду, когда бы сами напередъ исполняли то, о чемъ проповѣдуютъ другимъ. Ибо мало ли есть такихъ слушателей, которые защиты своей порочной жизни ищутъ въ поведеніи самихъ настоятелей и учителей своихъ, помышляя въ душѣ своей, или,—въ недобрый часъ,—даже въ глаза говоря проповѣднику: „для чего ты самъ того не дѣлаешь, что мнѣ заповѣдуешь?“—Вотъ откуда происходитъ, что люди не внимаютъ съ покорностію тому, кто самъ не внимаетъ себѣ“ ¹⁾. Кромѣ возбужденія вниманія къ своему слову и усиленія его примѣромъ добродѣтельной жизни, есть другое весьма важное условіе для успѣха проповѣднической дѣятельности въ нравственно-высокомъ характерѣ проповѣдниковъ. Добродѣтель, воплощенная въ жизни отцовъ-проповѣдниковъ, приближала ихъ къ самому источнику тѣхъ вдохновеній, которыя сообщали теплоту и силу ихъ наставленіямъ. О любви, о милосердіи, о смиреніи и кротости, о благоговѣніи къ Богу и всему священному, о самоотверженіи, о преданности вѣрѣ и церкви и тому подобныхъ добродѣтеляхъ хорошо и убѣдительно можетъ говорить только тотъ, кто знаетъ объ этихъ добродѣтеляхъ не по наслышкѣ, не изъ книгъ, а самъ опытомъ своей жизни извѣдалъ чистоту и красоту этихъ добродѣтелей и овладѣлъ искусствомъ благоустроенія своего поведенія по образцу евангельскаго ученія. Безъ этого условія рѣчь проповѣдника по необходимости будетъ суха и холодна, какъ рѣчь, какъ бы взятая на прокатъ у другаго, и не согрѣтая огнемъ личнаго одушевленія. Замѣчаютъ, что для про-

¹⁾ Христіанская наука. Кн. IV, гл. LIX. LX.



повѣдника, для успѣха его дѣятельности нравственное воспитаніе и твердое добродѣтельное направленіе важнѣе таланта и знанія. Отъ таланта и знанія зависятъ внѣшняя художественность и обиліе слова; но внутренней силы, проникающей до раздѣленія души и духа, святаго одушевленія они не могутъ дать проповѣднику. Эта сила и одушевленіе почерпаются изъ глубины духа, проникнутаго благочестивыми стремленіями. Исторія много знаетъ проповѣдниковъ, блиставшихъ на церковной каеедрѣ; но сильными и вліятельными были тѣ изъ нихъ, которые владѣли не талантомъ, а первѣе и болѣе всего высокою христіанскою добродѣтелію.

Не можемъ не прибавить къ указаннымъ нами благотворнымъ результатамъ пустыннаго воспитанія для проповѣднической дѣятельности отцовъ еще одного слѣдствія, выгоднымъ образомъ отражающагося во внѣшней сторонѣ ихъ проповѣднаго слова. Пустыня, въ которую удалялись отъ міра и въ которой пребывали болѣе или менѣе продолжительное время отцы-проповѣдники, прежде выступленія на поприще общественно-церковнаго служенія, оплодотворяла ихъ воображеніе, и питала ихъ поэтическое чувство, способствуя чрезъ то болѣе живому представленію вещей, подпадавшихъ ихъ вниманію. Въ пустынное уединеніе влекутся и не скучаютъ имъ такіе люди, у которыхъ богатъ внутренній міръ, и которыхъ душа полна живыми образами и съ сочувствіемъ относится къ окружающей насъ нѣмой природѣ. Такими были отцы-проповѣдники, въ молодые годы промѣнивавшіе шумъ городской на тихое безмолвіе пустыни. Природа въ свою очередь, на лонѣ которой они искали успокоенія себѣ, съ избыткомъ наполняла воспріимчивыя души тѣмъ богатствомъ, какое среди нея разсѣяно. Величественные и спокойные виды природы, которые представлялись глазамъ насельниковъ пустыни, чудные и прекрасные образы, въ какихъ отпечатлѣлась здѣсь божественная творческая сила, богатство и красота твореній, населяющихъ поднебесную, свидѣтельствующихъ о премудрости Создателя, превышающей всякій разумъ человѣческій,—

все это обнимаетъ душу и поражаетъ ее, когда она, отрѣшившись отъ условій, разъединяющихъ ее съ природою въ суетлоу обьденной жизни, стоитъ лицомъ къ лицу предъ чуднымъ созданіемъ Божиимъ, и въ этомъ непосредственномъ общеніи съ природою, она обильно напоевается тѣмъ богатымъ содержаніемъ, какое природа всею предлагаетъ, но котораго многіе не замѣчаютъ за суетою житейскою. Имъ среди уединенія слышнѣе и понятнѣе голосъ тверди небесной, возвѣщающей славу Божию; для нихъ вразумительнѣе гармоническіе хоры, которыми всякое дыханіе выражаетъ радость жизни и хвалить Господа. Вообще природа находитъ у нихъ болѣе живой и сочувственный откликъ. Не разъ замѣчено было, что пустынножители были люди съ высокимъ эстетическимъ чувствомъ: они для своего уединенія избирали большею частію самыя живописныя мѣста, которыми восхищаются любители красоты природы. Умѣя цѣнить красоту природы, они отъ нея получали доступное имъ наслажденіе и вмѣстѣ съ тѣмъ входили въ живое, непосредственное единеніе съ нею. Ученые натуралисты находятъ наиболѣе развитое чувство природы и пониманіе ея смысла и красоты именно у людей, живущихъ въ уединеніи, вдали отъ людскихъ поселеній¹⁾. Александръ Гумбольдтъ въ своемъ „Космосѣ“, въ примѣръ эстетическаго отношенія къ природѣ и пониманія красоты ея, приводитъ св. Василия Великаго. Эстетическое чувство природы святаго отца указало ему рѣдкое по красотѣ мѣсто для уединенія, и описаніе этого мѣста показалось „Ал. Гумбольдту настолько замѣчательнымъ, что онъ помѣстилъ его, какъ образцовое, въ своей книгѣ, изображающей природу и научающей понимать ее. Это описаніе прелестной пустыни въ Понтѣ, избранной имъ для своего мѣстожительства, мы читаемъ въ письмѣ Василия къ его другу Григорію

¹⁾ Творенія Василия В. и Григорія Назіанзинна (говорить Гумбольдтъ въ 50 примѣчаніи къ 1 главѣ 2 - части Космоса) весьма рано, съ тѣхъ поръ, какъ я началъ собирать различныя описанія природы, привлекли мое вниманіе, ч. II, стр. 92.

Назіанзину, въ которомъ онъ приглашаетъ послѣдняго раздѣлить съ нимъ уединеніе. Св. отецъ пишетъ своему другу, что онъ избралъ мѣсто своего поселенія въ Понтѣ, „гдѣ, можетъ быть, если Богу угодно будетъ, мы найдемъ нѣкогда конецъ своихъ странствованій... Богъ указалъ мнѣ страну, исполнѣ отвѣчающую моему настроенію, такъ что на самомъ дѣлѣ мы видимъ такое мѣсто, какое часто прежде привыкли рисовать въ своихъ мечтахъ и въ своемъ воображеніи. Это высокая гора, покрытая густымъ лѣсомъ, къ сѣверу орошаемая холодными и прозрачными водами. У подошвы горы разстилается широкая долина, обильно орошаемая влагою, истекающею изъ горы. Окружающій ее лѣсъ, растущій самъ собою, изобилующій разнообразными и всякаго рода деревьями, служить ей вмѣсто ограды, такъ что она, если сравнивать съ чѣмъ ее, напоминаетъ островъ Калипсо, которому, кажется, болѣе всего удивлялся Гомеръ за красоту его. Ибо немногаго недостаетъ, чтобы она была островомъ, такъ какъ со всѣхъ сторонъ она окружена оградой. Съ двухъ сторонъ ее защищаютъ глубокія ущелія; на одной сторонѣ рѣка, низвергающаяся со скалы,—это тоже, что каменная стѣна, она также, какъ и стѣна, ограждаетъ гору и закрываетъ доступъ къ ней. Съ противоположной стороны запираетъ входъ снизу крутой горный хребетъ, окруженный излучистыми оврагами. Одинъ входъ на нее,—тотъ, надъ которымъ мы господа. Къ хижинѣ моей ведетъ узкая тропинка, поднимающаяся на самую вершину горы, такъ что предъ глазами разстилается вся долина, и съ высоты можно видѣть текущую рѣку: она, какъ мнѣ кажется, доставляетъ не меньшее наслажденіе, чѣмъ какое доставляетъ Стримонъ смотрящимъ съ Амфиполиса. Эта, медленно протекая, по причинѣ спокойнаго теченія, почти и не кажется рѣкою; а моя рѣка, быстрѣйшая изъ всѣхъ рѣкъ, какія видѣлъ я, стремительно вырывается изъ сосѣдняго утеса; изливаясь изъ него, она съ шумомъ катится въ глубокую пропасть: для меня и для всякаго зрителя она доставляетъ прелестнѣйшій

видѣ, а для жителей обильную выгоду, питая въ своихъ пучинахъ безчисленное множество рыбъ. Говорить ли тебѣ о влажныхъ парахъ, поднимающихся изъ земли, или о холодномъ воздухѣ, носящемся надъ рѣкою? Иной сталъ бы удивляться множеству цвѣтовъ или обилію пѣвчихъ птицъ; но у меня нѣтъ досуга занимать душу такими вещами. Но что болѣе всего могу сказать въ похвалу этой страны,—это то, что, будучи по своему благопріятному положенію наиболѣе удобною для произрастанія всякихъ плодовъ, она доставляетъ мнѣ тишину, болѣе всѣхъ плодовъ пріятную для меня: мало того, что она удалена отъ городского шума, она никакого путника не приводитъ къ намъ, развѣ явится къ намъ кто-либо для охоты. Ибо кромѣ прочаго, страна эта богата и звѣрами, не вашими медвѣдями или волками (сохрани Богъ!); но она питаетъ стада оленей и дикихъ козъ, и зайцовъ и подобныхъ имъ. Итакъ не примешь ли ты во вниманіе, какой бы я, безразсудный, подвергъ себя опасности, если бы захотѣлъ промѣнять такое мѣсто на Тиверину, эту пропасть земную? Позволь мнѣ теперь остаться на этомъ мѣстѣ. Алкмеонъ, нашедши Ехинады, уже не захотѣлъ блуждать болѣе“¹⁾.

Чѣмъ отражается въ проповѣди такое чувство природы, которое видно у отцовъ и развивалось у нихъ подъ вліяніемъ пустыни? Во первыхъ тѣмъ, что они прекрасно толкуютъ книгу природы, въ которой такъ ясно отпечатлѣлъ слѣдъ свой великій Художникъ и Промыслитель вселенной, въ которой заключено такъ много сокровищъ высшей небесной премудрости, и мѣтко указываютъ тотъ смыслъ, какой положила въ великихъ и малыхъ явленіяхъ вселенной творческая мысль Божія. Книга природы—эта другая книга откровенія, стоящая предъ нашими глазами, невольно вызываетъ вниманіе къ себѣ со стороны всякаго разумнаго существа. На многознамена-

¹⁾ Patrologiae cursus completus t. XXXII. S. Basilii Magni epistola XIV Gregorio sodali, col. 275—7.



тельный смысл этой книги, вѣщающей о премудрости и бла-
гости Божіей, не разъ указываетъ священное Писаніе (Псал.
XVIII. Сп. Матв. V, 45. VI, 26—30. Дѣян. XIV, 17. Рим.
1, 20). И отцы и во внутреннемъ чувствѣ своемъ и во виѣш-
ныхъ обстоятельствахъ находили побужденія касаться этого
смысла. Кто же, знакомый съ ихъ твореніями, не подивится
глубинѣ ихъ мысли, проникающей въ сокровенныя тайны при-
роды, и ихъ умѣнью тонко, наглядно, живо и даже съ поэти-
ческою художественностію изображать предъ любопытствующи-
ми все замѣчательное, заключающееся въ открытомъ храмѣ
вселенной? Чтобы видѣть это, стоитъ прочитать „Шестодневъ“
св. Василия Великаго, того Василия, пониманію красотъ при-
роды котораго удивлялся и отдавалъ должное самъ Гумбольдтъ.
Какъ онъ, изображая природу на низшихъ ея степеняхъ и
проявленіяхъ, съ мудростію истиннаго философа возвышается
своею мыслію отъ видимыхъ существъ къ Невидимому, и вмѣ-
стѣ съ собою возвышаетъ къ созерцанію Невидимаго мысль
своихъ слушателей! Какъ выразительно онъ описываетъ уди-
вительную мудрость Творца вселенной! Съ какимъ мастер-
ствомъ великаго художника онъ изображаетъ гармонію, го-
сподствующую въ природѣ, при безчисленномъ разнообразіи
тварей, ее населяющихъ, внушая отсюда мысль о Провидѣніи,
бодрствующемъ надъ міромъ! Съ какою любовію и мудрою
наблюдательностію онъ останавливается на самыхъ мелкихъ
и, повидимому, незначительныхъ предметахъ, подробно изо-
бражая какую-либо травку или былинку, описывая стебель
пшеницы, листья и цвѣты тѣхъ или другихъ растений, ведя
рѣчь о какихъ-либо малыхъ и незамѣтныхъ животныхъ! Какъ
тонко и умно онъ умѣетъ обращать на пользу человѣка раз-
ныя явленія природы, всюду извлекая полезные уроки нрав-
ственной дѣятельности! Прекрасно выразилъ сужденіе о до-
стоинствѣ Шестоднева Василиева его другъ св. Григорій Бо-
гословъ, въ надгробномъ словѣ св. Василию. „Когда имѣю въ
рукахъ его *Шестодневъ*, и произношу устно, тогда бесѣдную

съ Творцомъ, постигаю законы творенія, и дивлюсь Творцу болѣе, нежели прежде, имѣвъ своимъ наставникомъ одно зрѣніе¹⁾. Глубокое сочувствіе природѣ вело отцовъ къ разумному и впечатлительному уясненію ея законовъ, въ связи съ порядкомъ нравственной жизни, когда имъ приходилось говорить народу по поводу какихъ-либо особенныхъ явленій, по видимому, нарушающихъ желанный строй ея, какъ это мы видимъ въ бесѣдѣ св. Василя Великаго по поводу голода и засухи²⁾, или въ словѣ св. Григорія Богослова³⁾, сказанномъ послѣ того, какъ градъ опустошилъ поля. Св. Іоаннъ Златоустъ, въ пустынѣ питавшій свое воображеніе великими видами природы, и въ восхищеніи преклонявшійся предъ ихъ неизмѣримымъ величіемъ, послѣ нихъ уже не хочетъ смотрѣть на самыя изящныя произведенія рукъ человѣческихъ, находя ихъ слишкомъ малыми въ сравненіи съ величественными твореніями небеснаго Художника, и свое благоговѣйное созерцаніе красоть природы онъ весьма часто въ своихъ бесѣдахъ старается передать своимъ слушателямъ: „Смотришь ли ты на блестящія зданія? обольщаетъ ли тебя видъ какой-нибудь колоннады? Обращай скорѣе взоры къ небесному своду и къ вольнымъ полямъ, на которыхъ стада пасутся близъ озерныхъ береговъ. Тотъ не будетъ ли презирать всѣ произведенія искусства, кто въ тишинѣ сердца дивится на зарѣ восходящему солнцу, изливающему на земной кругъ свой золотой (шафрано-желтый) свѣтъ,—кто, лежа у источника въ высокой травѣ или подъ темнымъ навѣсомъ густолистныхъ деревъ, углубляетъ свой взоръ въ широкую, исчезающую въ туманѣ, даль“... Эти слова приводитъ А. Гумбольдтъ въ своемъ Космосѣ, и чувство, здѣсь выражающееся, по его указанію, воспиталось подъ вліяніемъ пустыни. „Антіохія (говоритъ онъ) въ то время

¹⁾ Творенія св. Григорія Богослова. Т. IV, стр. 125.

²⁾ Творенія св. Василя Великаго. Ч. IV.

³⁾ Творенія св. Григорія Богослова, т. II, гл. 15, стр. 47—69.

была окружена уединенными обителями; въ одной изъ нихъ жилъ Златоустъ. Казалось, будто въ горныхъ странахъ Сиріи и Малой Азіи, тогда еще лѣсистыхъ, краснорѣчіе опять нашло свою свободную стихію¹⁾.

Во вторыхъ, чувство природы отражается въ проповѣдяхъ отцовъ впечатлительнымъ, можно сказать, поэтическимъ представленіемъ предметовъ, относящихся не къ внѣшнему, а къ высшему духовному міру, къ области вѣроученія и нравоученія, чему способствуютъ образы, взятые изъ міра природы, щедро разсыпаемые въ отеческихъ проповѣдяхъ. Сухой человѣкъ, живущій отвлеченностями и дѣйствующій однимъ разсудкомъ, не можетъ быть хорошимъ ораторомъ, не можетъ живо и наглядно изображать вещи и увлекать души слушателей. Для ораторскаго дѣйствованія требуется цѣлостная работа всѣхъ силъ души, и при созданіи ораторскаго произведенія не можетъ оставаться совершенно безучастнымъ воображеніе. Для оратора, имѣющаго дѣйствовать своимъ словомъ на массы слушателей, нужна нѣкоторая доля поэтическаго чувства или творчества для того, чтобы онъ могъ облекать мысль свою въ форму, и пріятную и въ тоже время вразумительную, приближающую къ пониманію слушателей предметы, ускользающіе отъ ихъ вниманія въ отвлеченномъ видѣ. „Поэзія, т. е., живое изображеніе вещей (говоритъ Фенелонъ), есть какъ бы душа краснорѣчія“. Что служить условіемъ совершенства для свѣтскаго оратора или оратора вообще, то должно имѣть значеніе и въ дѣлѣ проповѣдническаго служенія; такъ какъ и проповѣдникъ, подобно всякому другому оратору, не можетъ погружаться въ предметъ свой, отрѣшаясь отъ всякихъ практическихъ цѣлей, и служить отвлеченной мысли: онъ имѣетъ въ виду слушателей и говоритъ для слушателей, и не долженъ пренебрегать ничѣмъ, что можетъ облегчить ему достиженіе цѣли, ничѣмъ, что можетъ и облегчать для

¹⁾ Космосъ. Ч. II. 1. стр. 25.

слушателей пониманіе его рѣчи и дѣлать ее болѣе завлекательною и дѣйственной для нихъ. Онъ долженъ быть человекомъ съ душою, съ живымъ воображеніемъ, умѣющимъ давать наглядную форму и сухимъ, отвлеченнымъ вещамъ. И вотъ наши проповѣдники, прошедшіе школу пустыни и въ ней сблизившіеся съ природою, въ своихъ бесѣдахъ съ народомъ не говорятъ холоднымъ языкомъ разсудка, а обильно пользуются услугами своего воображенія, развитаго и обогащеннаго въ пустынномъ уединеніи, когда они, удаленные отъ людскаго общества, жили въ ближайшемъ общеніи съ природою. Природа представляла ихъ воображенію, при изложеніи и уясненіи высокаго христіанскаго ученія, разнообразныя образы, которыми они пересыпаютъ свои рѣчи. Отсюда у нихъ наглядность изображенія при раскрытіи и отвлеченныхъ понятій: внѣшніе образы и сравненія способствовали ясности ихъ мысли и ея вразумительности. Отсюда картинность и разнообразіе красокъ въ ихъ рѣчахъ, что придаетъ и внѣшнюю прелесть ихъ слову и дѣлаетъ его наиболѣе впечатлительнымъ для слушателей. Обыкновенный слушатель любитъ образно-поэтическое представленіе понятій, и оно служитъ однимъ изъ путей, какими слово назиданія находитъ болѣе удобный доступъ къ сердцу слушателей. Въ этомъ отношеніи отцы-проповѣдники слѣдуютъ примѣру величайшаго изъ пророковъ, стоящаго на границѣ между ветхимъ и новымъ заветомъ, впрочемъ, не думая о подражаніи, а увлекаемые стремленіемъ своего духа. Св. Іоаннъ Предтеча вышелъ изъ пустыни съ проповѣдію къ народу, и вліаніе пустыни въ его проповѣди отражается обиліемъ образной рѣчи. Немногое изъ его проповѣдей сохранено намъ евангелистами, но и въ этомъ немногомъ какая полнота образовъ, и какая сила языка, который можно было бы назвать поэтическимъ, если бы мы говорили о человѣкѣ обыкновенномъ! О чемъ ни заговорить онъ, вездѣ образъ и картина изъ природы. Говоритъ онъ о Мессіи, близкое пришествіе Котораго возвѣщаетъ, и изображаетъ Его

дѣйствія, и вотъ какую образную одежду даетъ онъ рѣчи: *„Лопата Ею въ руку Ею, и Онъ очиститъ умно свое, и соберетъ пшеницу въ житницу свою, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ (Лук. III, 17). Призывая народъ къ покаянію, онъ возвѣщаетъ ему грозный судъ Божій на нечестивыхъ, и опять новый образъ: уже и скира при корнѣ деревъ лежитъ; всякое дерево, непринносящее плода добраго, срубаютъ, и бросаютъ въ огонь (Лук. III, 9). Говоритъ онъ о своемъ отношеніи къ грядущему Мессіи, и въ виду обращенныхъ къ нему чаяній народа, помышлявшаго въ сердцахъ своихъ, не Христосъ ли онъ, представляетъ Его величіе такимъ, что онъ,—проповѣдникъ покаянія,—не достоинъ отъпустить ремень сапогу его (Лук. III, 16). Беретъ онъ у пророковъ слова для усиленія своей рѣчи, и здѣсь опять привлекаютъ его вниманіе образныя представленія, встрѣчающіяся у пророковъ, какъ видимъ въ примѣрѣ, приведенномъ у евангелистовъ, гдѣ Іоаннъ говоритъ словами пророка Исаи: *гласъ вопіющаго въ пустыни: уготовайте путь Господень; правы творите стези Ею. Всяка дебрь исполнится и всяка гора и холмъ смирится: и будутъ стропотная въ правая, и остріи въ пути гладки (Лук. III, 4. 5. Ис. XL, 3. 4. 5).**

Отеческая проповѣдническая литература весьма часто напоминаетъ собою образный языкъ великаго пророка-пустынника. Въ ней постоянно вы встрѣчаете указанія на явленія природы, которыя изображаютъ они, для уясненія и для большаго оживленія и для болѣе рельефнаго представленія своихъ мыслей. Если нужны примѣры на это, пусть желающій раскрываетъ первую бесѣду Іоанна Златоуста, сказанную имъ по рукоположеніи его во пресвитера. Святѣйшій отецъ, въ первый разъ являясь на кафедрѣ церковнаго учителя, смиренно признаетъ себя убогимъ, и выражаетъ изумленіе по поводу того, что городъ, столь обширный и многочисленный (Антіохія), народъ чудный и великій жадно внимаетъ его убожеству. Лишь только начинаетъ онъ выражать эту мысль,—къ его услугамъ

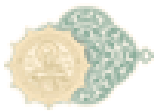
является его богатое воображеніе, придающее его рѣчи образный колоритъ, и оживляющее ее обильными сравненіями, и слушатели не безъ услажденія воспринимаютъ его слово, не чуждое поэтической окраски. „Хотя бы я текъ (говоритъ онъ) и подобно рѣкамъ неизсякающимъ, и въ устахъ моихъ скрывались источники словъ, и тогда, при такомъ множествѣ стекшихся на слушаніе, потокъ, отъ страха, тотчасъ бы остановился и устремилъ воды назадъ: а когда мы не имѣемъ не только рѣкъ и источниковъ, но и бѣдной капли, какъ не опасаться, чтобы и этотъ малый токъ не изсякъ, засохши отъ страха, и чтобы не было тогоже, что обыкновенно случается съ тѣлами. Что же бываетъ съ тѣлами? Часто, когда много вещей держимъ въ рукѣ и сжимаемъ своими пальцами,—бывъ испуганы, мы выроняемъ все, отъ того, что наши нервы пришли въ расслабленіе и бодрость тѣла упала. Это же, боюсь, не случилось бы и сегодня съ нашею душою, и съ великимъ трудомъ собранныя нами для васъ мысли, скудныя, правда, и ничтожныя, отъ страха пришедши въ забвеніе, не исчезли бы и не улетѣли, оставя умъ нашъ пустымъ...“. Послѣ вступленія въ первую бесѣду, выражающаго смиренное сознаніе проповѣдникомъ своей слабости, начатокъ слова онъ находитъ справедливымъ посвятить Богу, и опять здѣсь у него образъ, заимствованный изъ природы. „Не только начатки гумна и точила, но и начатки словъ надлежитъ посвящать Слову,—даже начатки словъ болѣе, нежели начатки сноповъ. Притомъ сей плодъ и намъ свойственнѣе, и самому чтимому Богу пріятнѣе. Ибо ягоду и колосъ произрацаютъ нѣдра земли, питаютъ токи дождей, обрабатываютъ руки земледѣльцевъ; а священную пѣснь рождаетъ благочестіе души, воспитываетъ добрая совѣсть, и въ житницы небесныя пріемлетъ Богъ“... И такъ онъ хочетъ принести въ жертву Богу слово и обогреть кровію этой жертвы духовный жертвенникъ. „Но что мнѣ дѣлать (говоритъ онъ)? Одинъ премудрый мужъ заграждаетъ мнѣ уста и устрашаетъ меня, говоря:

не красна похвала въ устахъ грѣшника (Сир. XV, 9). Ибо какъ въ вѣнкахъ должны быть чисты не только цѣлѣты, но и снимающая ихъ рука: такъ и въ священнѣхъ пѣсняхъ должны быть благочестивы не только слова, но и сплетающая ихъ душа. А у насъ она не чиста, не имѣетъ дерзновенія, и исполнена многихъ грѣховъ¹⁾, и т. д., и т. д.

Мы указали главные пути, какими шло религіозное воспитаніе и образованіе отцовъ IV вѣка. Съ теоретической точки зрѣнія, при нынѣшнихъ организованныхъ образовательныхъ институтахъ, они могутъ показаться инымъ недостаточными. Но на самомъ дѣлѣ средства, какими пользовались тогда для развитія и утвержденія въ людяхъ духа вѣры и благочестія, оказывались въ высшей степени цѣлесообразными. Ими создавался и укрѣплялся высокій нравственный строй жизни, способствовавшій образованію великихъ и святыхъ характеровъ и явленію твердыхъ и сильныхъ учителей церкви. Отъ нихъ зависѣла та побѣждающая сила слова, которую проявляли отцы, когда являлись на кафедре учителей церковныхъ, и которая должна составлять предметъ желаній всякаго христіанскаго проповѣдника. Въ виду великихъ благотворныхъ результатовъ, какими сопровождалось образованіе отцовъ-проповѣдниковъ IV вѣка, мы не иначе, какъ съ полнымъ, совершеннымъ уваженіемъ относимся къ тѣмъ путямъ или способамъ, какими достигали они мѣры полного возраста Христова, и не можемъ лучше заключить своихъ замѣчаній о нихъ, какъ признаніемъ высокаго ихъ достоинства.

В. Пшоникій.

¹⁾ Св. Іоанна Златоуста бесѣды, говоренныя въ Антиохіи. Т. 1, бес. 1, стр. 1—6.



Рукописи Иркутской Духовной Семинаріи южно-русскаго происхожденія.

Нынѣшній архіепископъ Волынскій и Житомирскій Модестъ, въ бытность свою ректоромъ Иркутской духовной Семинаріи, сообщилъ Церковно-Археологическому обществу при Киевской духовной Академіи, что въ библіотекѣ сей Семинаріи есть нѣсколько рукописей, имѣющихъ отношеніе къ Киевской духовной Академіи и, вѣроятно, занесенныхъ въ Иркутскъ бывшими ея воспитанниками. Вслѣдствіе сего, Церковно-Археологическое Общество обращалось съ просьбою къ Правленію Иркутской духовной Семинаріи или уступить эти рукописи Церковно-археологическому Обществу навсегда, или, по крайней мѣрѣ, выслать ихъ въ Кіевъ на время, для разсмотрѣнія и описанія. Правленіе Иркутской дух. Семинаріи согласилось выслать рукописи только на время, и притомъ не всѣ. Всѣхъ ихъ выслано было только 11. Нѣкоторые изъ нихъ представляютъ немаловажный интересъ для исторіи старейшей Киевской Академіи, архивъ которой, какъ извѣстно, почти весь истребленъ неоднократно пожарами. Описываемъ эти рукописи въ хронологическомъ порядкѣ ихъ происхожденія. Этимъ порядкомъ опредѣляется и общій порядокъ нумераціи описываемыхъ рукописей, тогда какъ въ скобкахъ обозначается инвентарный № рукописи по каталогу Иркутской духовной Семинаріи.

№ 1 (№ 5^{1/2}). Рукописный сборник XVII вѣка in 4-о, на 439 листкахъ. Въ немъ заключается: 1) *Controversia prima contra aetnicos philosophos, sectio prima: an existentia Trinitatis Divinae potest lumine naturae demonstrari*,—трактатъ Іоасафа Кроковскаго, преподаанный въ Киевской Академіи и оконченный 13 іюля 1697 г. (л. 1—81); 2) *Tractatus theologiae controversae: controversia prima de ecclesia ejusque membris*, того же Кроковскаго, оконченный 5 сентября 1696 года (л. 82—145). О богословскихъ трактатахъ Іоасафа Кроковскаго см. „Исторію Киевской Академіи“ Макарія Булакова, 1843 г., стр. 73 и 74.—3) *I. Xc. Petra Mohilaeanis munita rostris ac Tulliano rhetorum tyrocinio oppugnanda anno increatae Petrae creatam restaurantis Petram 1695 Octorbr. 26 die* (л. 150—235). 4) *Triumphus cum annui laboris victoria in faecunda Mohilaenae Petrae arena Tulliano tyrocinio triumphandus, anno quo caelestis Triumphator Christus novus Alcides devicta infernali Septicipite Hydra, in carne triumphavit, scilicet 1696, mense Novembris 2 die* (л. 238—346).—5) *Azoviensis expeditio triumphalibus expeditur elogiis anno triumphantis Dei 1697*,—латинская поэма (л. 347—354). 6) *Majestat now zajasnialego Phaeba w herbowym xieżycu jasnie przeoswieconego jego mosci Oycza Barlaama Jasinskiego, Metropolity Kijowskiego, Halickiego y wszystkich Rossiey przy doroczney Narodzenia Bożego revolutiey postanowiony, 24 декабря, 1695 г.* (л. 356—389).—7) *Notata ex variis libris excerpta* (л. 389 на об.—439).

№ 2. (№ 5^{1/1}). Трактаты богословскіе, на латинскомъ языкѣ, рукопись in 4-о, на 354 листкахъ, со слѣдующею замѣткою на оборотѣ 353 листка: „*Hic labor finitus est sub reverendo patre Josepho Wolczanski, doctissimo rectore almae Kijovomohileanae academiae, anno 1725 julio die 3, et expensus a Michaelae Strzelbicki*“. На 354 листкѣ: *Et hoc opus solum biennale est, quod continet in se tractatus sex: primus de sacramentis, secundus—de tribus virtutibus, tertius—de homine in statu innocentiae, quartus—de ultimo fine hominis, quintus—*

de vitiis et peccatis, sextus-de graetia. Et hos tractatus alii finiverunt, alii-non. Finiverunt et consummarunt: M. (agnificus) D(ominus) Symeon Kalinowski, Cyrillus Markewicz, Theodorus Zub, Sielecki, Cyrillus Czarnicki, Michaylowski, Demetrius Sztapulski, Kiwaczycki, Starzycki, Tanski et R(everendus) P(ater) Syntaxeos Hryhorowicz, M. D. Konaszewicz ior (iunior), M. D. NN.—Hi autem solum biannales, cum quibus et ego: M. D. Janowicz, Horodecki *mor* (major) et *jor* (iunior), Szczerbacki, Wieliczkowski Никола, B. Wieliczkowski *jor*, B. Teszczynski, Bilkewicz, Krasnicki, Mużelowski, Cincewski, Dumnicki, Trofimowicz, Mitkewicz, Narożnicki clarissimus amicus, R. D. P. infimae Josephus Lawrowski, M. D. Malinowski.

№ 3. (№ 4^{1/4}). Theologia scholastica de Deo teroptimo Maximo dictata consvetis disputationibus et auctoritatibus illustrata ad maiorem Dei gloriam Beatissimaeque Virginis Mariae honorem inchoata anno Incarnatae Sapientiae 1725 Septembris 13, съ обращеніемъ автора къ преподобнымъ Антонію и Теодосію печерскимъ (л. 256), слѣдов. преподаваемая въ Киевской Академіи, рукопись въ листъ, на 485 листахъ. Въ частности, въ ней, кромѣ предисловія, заключаются: Disputatio proemialis de natura theologiae (л. 3—10); Tractatus theologicus de Deo secundum se et attributis divinis (л. 11—185); Tractatus secundus de Deo ut trino (л. 186—218); Tractatus tertius de jure et justitia (л. 219—256); Tractatio de incarnatione Dei Verbi (л. 257—395); Tractatus theologicus de angelis (л. 396—385).

№ 4. (№ 4^{1/8}). Трактаты богословскіе, преподаваемые въ Киевской Академіи въ 1727—1729 годахъ, въ листъ, на 372 листахъ, съ подписью внизу перваго листа: primi Smorżewski. Въ богословіи заключаются, кромѣ предисловія: 1) Tractatus primus de ultimo beatitudinis fine (л. 1—27), съ замѣткою внизу 9 го листа: „primi anni An. 1727 Sept. 29“.—2) Tractatus secundus theologicus de peccatis (л. 27 на обор.—60).—3) Tractatus theologicus de nomine juris et legis aeternae, на-

turalis, divinae, Veteris et Novi Testamenti (л. 60—75).—4) Tractatus theologicus de gratia Dei (л. 75 на обор. 107). На оборотѣ 107 листа слѣдующая приписка: „Anno 1728, quo et ego Timotheus Smorżewski tractabam theologiam, hi fuerunt auditores ejus: *Tertii anni*: Generosus Dominus Ioannes Oranski, praefecus congregationis (monachus in Sophia, et modo anno 1731 Abbas Slucensis), G. D. Stephauus Lukomski, Iustinus Lewitski, Gregorius Weneracki, Demetrius Malinowski secundianni, Paulus Makowiecki secundi anni (monachus Smolensci), Demetrius Karmazinski (sed mortuus est consummata theologia anno 1729 Prilucae), Gregorius Karabanowicz, Barnabas Nowycki (monachus in Sophia), Stephanus Sosnicki, Andreas Koltowski iunior, Ioannes Krynicki secundi anni (hic est mortuus Kijoviae 1731), Nicephorus Waskowski., Theodorus Paulowski (hic factus monachus insimul cum Iub.), Wladimirus Lubarski (jam monachus Smolensci), Theodorus Korobczewski (monachus Lubnensi in coenobio, sed jam mortuus 1731), Michael Sadowski (jam sacerdos factus anno 1731) Starod., sed. jam viduus anno 1734), Petrus Ladynski (jam sacerdos), Basiliius Drozdowski (monachus Kirilscio in caenobio), Barlaamus Kamienski (monachus in Sophia), Ioannes Terszowski (monachus in societate), Stephanus Drzewicki, Stephanus Protanski, Ioannes Sokolowicz (monachus in Peczariensi), Truszkiewicz (vix decem vicibus fuit tertii anni in schola). *Qui non finiverunt annum tertium*, hi sunt: G. D. Elisaeus vel Alexander Adamacki reliquit lectionem quadragesima hebdo... quinta, Wycowski ab initio reliquit, Andreas Silicz post nat. Chr-ti gebd. sexta, Michael Andryiewski quadr. discessit Wilnam cum vicario Soph. *Primi anni hi fuere*: Rever. Pat. Theophanus Żoltkowski, G. D. Timotheus Smarżewski, Kondratius Krasnopolski, Andreas Szczerbina, Gabriel Hladykowski, Daniel Krasowski, Petrus Lewycki, Gregorius Theodorowski (Thodorski), Paulus Spolitanski, Panteleon Tworynski (monachus in Sophia), Damianus Chmielowski (mortuus in scholis anno 1729), Hlibunski, Jaco-

bus Stawycski (mortuus anno 1732), Theodorus Woynicz, Zacharias Kozlowicz, Ioannes Rakusa, Gregorius Strocki (mon. in Con. S. Nicolai), Daniel Krasowski, Andreas Nehrebecki (mon. in Sophia). *Qui non* finiverunt primum annum, hi sunt: G. Dominus Ioannes Lipiacki m., Stephanus Udycki,—hi insimul relinquerunt lectionem statim post resurrectionem Christi heb. prima et monachatum acceperunt insimul Czernihoviae in caenobio Sanctae Triadis.—5) Tractatus theologicus quarti anni de tribus virtutibus theologicis fide, spe et charitate.., anno Domini 1728 in Collegio Petromohilaeano Kijoviensi inchoatus.. sept. die 23 (л. 109—169), съ такою замѣткою на оборотѣ 134 листа; „Incepimus Januario die 20 ob causam occisi(onis) theologi Ioannis Krynicki cat...ro ab eiusdem discipulo Dominiculo Andrea Kukol, qui ex ira vespere profudit anno 1729 Dec. 28, die Sabbati.—6) Tractatus theologicus de sacramentis tam in communi, quam in particulari, secundi anni, съ такимъ заключеніемъ: Finitus hic quardiennalis theologiae cursus sub felicissimis auspiciis Serenissimi ac potentissimi imperatoris secundi Petri Alexiewicz totius Russiae sub praesidentia Magni Ducis utriusque partis Borysthenis Danielis Apostoli, praeside in sacrosancta ecclesia Divinae Sapientiae Barlaamo Wanatowicz, Archiepiscopo Kijovenski, Halicenci et Parvae Russiae, auno Domini 1729 Julii die 4 mane, die vero Veneris, finivimus (л. 169—209).

Въ той же рукописи находятся: 1) Theologia orthodoxa per suas disputationes Regolliti inchoata in collegio Tychorseiano Charkoviae anno Domini 1729 Septembris, finita vero anno 1730, Junii 26 die mane (л. 211—323 на об.), съ замѣтками Тимофея Смаржевскаго, напр. tertii mei aditus T. S. (л. 311; см. л. 323). На 324 листѣ помѣщенъ Catalogus theologiae dandae ab abbate perillustri Platone Malinowski ad Aprilem 18, tandem finiendae eodem anno 1730 a rever. Metrophane Slotwinski, rectore et doctore theologiae: D(ominus) Basilius Zarudny, Timotheus Smarzewski, Ioannes Kiernoha,



Autonomus Zacharzewski, Helius Kanuszkiewicz (hic mortuus anno 1731), Georgius Szumilak, Andreas Manikowski, Andreas Jawanski, Gregorius Antonski, Gregorius Pelkinski, Helias Zeniecki, Simeon Piaskowski, Ioannes Wesolowski, Gabriel Terlecki. *Qui finiverunt hunc annum*: D. Basilius Zarudny, Timotheus Smarzewski, Andreas Gavanski, Georgius Szumilak vix non ad finem, Gregorius Antonski, Ioannes Wesolowski, Gabriel Terlecki, Autonomus Zacharzewski par. non ad finem, Reverendus Gedeon Pelkinski. Caeteri variè varioque modo valedixerunt theologiae.—2) Notationes nonnullae ex sermonibus patatis, сдѣланныя въ Батуричѣ въ декабрѣ 1730 и въ январѣ 1731 гг. (л. 108 и 325—364).—3) De controversiis Calvinistarum (л. 365—370).—Мелкія путевыя и другія замѣтки, писанныя частию въ Харьковѣ, частию въ Черниговѣ. Изъ нихъ между прочимъ, видно, что въ харьковскихъ школахъ въ то время преподавателями были: Pater theologiae Reverendus Merophanus Slotvinski, философіи о. Иларіонъ Григоровичъ, поэзи о. Варлаамъ Тешинскій, синтаксисы о. Германъ., грамматики о. Геденъ Пелкинскій, ияфимы о. Софроній Мрозовскій, аналогіи Сильвестръ Пясковскій (л. 370—372).

№ 5 (№ 6^{1/13}). Mare mellifluis fontibus poëseos scaturiens nec non Rossiacae juventuti in collegio. Czernihoviensi prorupum MenDo Certo Caret teXtor reX aXIs et astrae, что по положеніи большихъ числительныхъ буквъ даетъ 1731 годъ, рукопись in 4-о, на 197 листкахъ, съ надписью въ началѣ и концѣ: Auctor huius libri Herman Prochorowicz.

№ 6 (№ 6^{1/31}). Fons mellifluvus ad sedandam studiosae uventuti sitim exoptatissimus omnibus contortis tam parvi, quam magni Alvari molibus funditus promanans, enixo autem abore Iosephi Favorsky patefactus anno 1732 Jannuarii 1—рукописная грамматика in 8-о, на 125 листкахъ.

№ 7 (№ 5^{1/7}). Tractatus theologicus de Deo uno in essentia, trino in personis, in primam partem divi Tomae Aquinae a quaestione prima ejusdem ad 43-tiam, majori Dei, et caet.,

consecratus Leopoli ex anno 1739 in 1740, septembris 4 die, traditus a reverendissimo patre Andrea Kurowski ordinario theologiae de mane professore, scripta vero propria manu Theodori Smorżewski anno ut supra (стр. 1—204). Въ одномъ переплетѣ помѣщенъ также Tractatus theologicus de justitia, преподанный въ львовской іезуитской коллегіи въ 1739—1740 гг., послѣ полудня, достопочтеннымъ патеромъ Андреемъ Лопчинскимъ. Рукопись in 4-о, на 204+240 страницахъ.

№ 8 (№ 5^{1/5}). Трактаты богословскіе, а именно: 1) Tractatus theologicus de angelis., in claro Leopoliensi societatis Jesu Athenaeo ex anno Domini 1740 in 1741 sub reverendissimo patre Andrea Kurowski, pomeridiano professore, scripta vero manu propria Theodori Smorżewski (стр. 1—207); 2) Misterium incarnationis Verbi Divini., expositum in scholis Collegii Leopoliensis Societatis Jesu ex anno 1740 in 1741 mihi ultimum a die quinta Septembris., sub reverendo patre Andrea Łączynskj (стр. 208—481). Рукопись in 4-о, на 481 страницѣ.

№ 9 (№ 6^{1/5}). Libri octo de facilius comparanda eloquentia ab hieromonacho Sylvestro Dobryna in tradendum et explicandum nobilissimae Roxolanae juventuti in alma Kijovo-Mohylo-Zaborowsciana Academia reassumpti anno Domini 1743, —рукопись in 4-о, на 139 листахъ. Въ главѣ De gratulatione natalis Christi говорится: Exemplum accipe slavonicam orationem ad illustrissimum Kijovo-Mohylo-Zaborovscianae Academiae abbatem ac rectorem in refectorio... confratrum ex consuetudine recitatam (стр. 102—103). Последняя, восьмая книга реторики говорить de modis concionandi и состоитъ изъ двухъ главъ: 1) de modis concionandi, 2) de vocis sev vitiis et virtutibus et de gestu corporis (л. 131—139).

№ 10 (№ 21). Cursus philosophicus ad rerum divinarum et humanarum cognitionem contententibus in Academia Mohylo-Zaborowsciana institutus nec non doctis celeberrimorum authorum commentationibus imprimis clarissimi logici Bartholemaei ...mani quoad fieri potuit tritus anno 1765 (поправлено

1746), sub reverendissimo patre Gedeono Slominski, philosophiae professore eruditissimo, въ листъ, на 165 листахъ, ex libris Matthiae Milkiewicz. Кромѣ предисловія, курсъ заключаетъ въ себѣ логику, физику, метафизику и иеику (л. 1—164). Въ концѣ иеики помѣщены: 1) Списокъ учениковъ богословія: Con-discipuli, qui mecum fuerunt in theologia: Theodorus Ihnatowicz (monachus factus et vocatur Theophilus), Dionisius Sylvanski, Nazarias Syniawski, Daniel Horodiski, Ioannes Bohdanowicz, Aberki Andriewski, Proclus Buhartowski, Mathias Moroziewicz, Paulus Gramacki, Andreas Woronicki (conjugium iniit et sacerdotio dignatus), Theod. Wesin (conjugium inivit et sacerdotio dignatus), Mishael Bazylewicz, Ioannes Pawinski, Splawinski, Michael Wyszniowski, Скратовскі, Лакоцѣнскій (л. 162 на об.). 2) Стихи:

Ахъ, толь человѣкъ слѣпъ есть, напредъ не взирая,
Яко и не чаетъ золь, развѣ видитъ кая (л. 165).

Философскій курсъ преподавъ былъ Сломинскимъ въ Кіевской Академіи въ 1746 году. См. „Кіевъ съ его древнѣйшимъ училищемъ Академією“, В. Аскоченскаго, ч. II, Кіевъ, 1758 г., стр. 140.

№ 11 (№ 61/7). Ars Rhetorica, studiosae juventuti tradita 1768 anno, mense septembri 1 die,—рукопись in 4-о, на 82 листкахъ.

Н II.



ИЗВѢСТІЯ

Церковно-археологическаго Общества при Киевской духовной Академіи.

ЗА М. ІЮЛЬ 1892 Г.

30 Іюля было засѣданіе Церковно-археологическаго Общества, на которомъ заслушано и рассмотрѣно было сообщеніе Товарища Предсѣдателя Общества, кафедральнаго Протоіерея Кіево-Софійскаго собора П. Г. Лебединцева, и члена, профессора Кіевского Университета А. В. Прахова, о Черниговскихъ пещерахъ и подземныхъ помѣщеніяхъ. Посѣтивъ г. Черниговъ 8—9 Іюля сего года, они осматривали какъ пещеры при Ильинской церкви близъ ограды Черниговскаго архіерейскаго дома, такъ и подземныя помѣщенія подъ настоятельскимъ домомъ въ Черниговскомъ Елецкомъ монастырѣ.

Пещеры, что при церкви св. пророка Іліи, примыкаютъ къ ней своимъ выходомъ съ сѣверной стороны и отъ нея идутъ вглубь горы; входъ въ нихъ—не изъ храма а прямо со двора. Пещеры эти дѣлятся на двѣ неровныя части: первая значительно большая состоитъ изъ сравнительно просторныхъ ходовъ, обдѣланныхъ кирпичемъ, прерывающихся тремя подземными церквями, отдѣланными въ стилѣ поздняго ренессанса (XVII—XVIII в.); за этою отдѣланною кирпичемъ частью идетъ несравненно болѣе короткая часть пещеръ, оставшихся въ ихъ первоначальномъ видѣ, т. е. онѣ выкопаны въ плотной глинѣ и не облицованы кирпичемъ, мѣстами только подправлены и поддѣланы кирпичемъ (тѣмъ же, изъ котораго кладена облицовка ведущихъ къ нимъ ходовъ) заподлицо съ первоначальною поверхностью глиняныхъ стѣнъ, а не поверхъ ихъ.

Эта отдаленнѣйшая часть пещеръ повидимому умышленно удержана въ ихъ первоначальномъ видѣ, при чемъ характерною ихъ особенностью является, кромѣ оголенности глиняныхъ стѣнъ,—еще крайняя ихъ узкость, такъ что по мѣстамъ одному человѣку только можно пройти ихъ; далѣе неправильность профилей какъ вертикальныхъ стѣнъ. такъ и поперечныхъ круглыхъ потолковъ; наконецъ, развѣтвление пещеръ, при чемъ въ одномъ направленіи ходъ образуетъ поворотъ къ самому себѣ, описывая неправильную линію, нѣсколько приближающуюся къ сторонамъ четырехугольника, а въ этой части усматривается расширение хода въ видѣ короткой лежанки и въ другомъ мѣстѣ въ видѣ полукруглой ниши. Въ одномъ мѣстѣ на глиняной стѣнѣ, выглаженной и потемнѣвшей отъ времени, замѣчено изображеніе креста съ буквами ІС. ХС. НІ КА. (graffiti). Эти отдаленнѣйшіе, необлицованные ходы представляютъ разительное сходство съ Киевскими пещерами, поскольку послѣднія остались безъ облицовки, и вообще оставляютъ впечатлѣніе глубокой древности. Ильинская церковь, облицованная въ стилѣ поздняго ренессанса (XVII—XVIII в.), какъ и подземные ходы и церкви пещеръ, и имѣющая съ западной стороны пристройка (exonarthex) въ томъ же стилѣ, въ основѣ своей представляютъ кладку великокняжеской эпохи, въ чемъ изслѣдователи убѣдились, обнаживъ снаружи стѣну алтарнаго полукружія подъ восточнымъ алтарнымъ окномъ. Итакъ, начало и конецъ, т. е. церковь у входа въ пещеры и отдаленнѣйшая часть сихъ послѣднихъ, носятъ на себѣ печать глубокой древности; соединяющіе ихъ ходы обдѣланы кирпичемъ, снабжены лѣстницами и тремя подземными придѣлами (съ остатками царскихъ вратъ, образовъ и т. п.), что свидѣтельствуетъ объ усердіи къ этимъ пещерамъ въ позднѣйшіе вѣка, а слѣдовательно и о традиціонномъ почитаніи этихъ подземныхъ сооруженій.

Что касается подземныхъ помѣщеній, расположенныхъ частью непосредственно подъ настоятельскимъ домомъ въ

Елецкомъ монастырѣ, частью передъ нимъ съ южной стороны, то они состоятъ изъ сравнительно широкихъ ходовъ, съ нишами по бокамъ, лѣстницъ и болѣе обширныхъ камеръ, облицованныхъ новѣйшимъ кирпичемъ. Въ одномъ мѣстѣ за предѣломъ кирпичной кладки видѣлось дальнѣйшее углубленіе, но съ осыпавшимися боками, такъ что нельзя было ясно разобрать, ходъ это, или обвалъ необлицованной стѣны; пещеръ же того типа, который извѣстенъ по пещерамъ Киевскимъ и Чернигово-Ильинскимъ, при осмотрѣ 8—9 Іюля замѣчено не было.

Въ теченіи іюля мѣсяца въ Церковно - археологическое Общество, музей и библіотеку его поступило:

А) Отъ Православнаго Палестинскаго Общества: 1) „Православный Палестинскій Сборникъ, 31 выпускъ, заключающій „Фотія, святѣйшаго архіепископа Константинопольскаго, о гробѣ Господа нашего І. Христа, и другія малыя его творенія на греческомъ и армянскомъ языкахъ“; 2) „Православный Палестинскій Сборникъ“, выпускъ 34, заключающій „Мученичество шестидесяти новыхъ святыхъ мучениковъ, пострадавшихъ въ св. градѣ Христа Бога нашего подъ владычествомъ арабовъ“, 3) „Сообщенія Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества“, іюнь, 1892 года. С.-Петербургъ. 1892. 8-о.

Б) Отъ Хорватскаго Археологическаго Общества *Viestnik* сего Общества за 1892 годъ, выпускъ 3.

В) Отъ Орловской Ученой Архивной Коммиссіи „Труды“ сей Коммиссіи, выпуски 1 и 2, Орель, 1892 года.

Г) Отъ Рязанской Ученой Архивной Коммиссіи: 1) „Труды“ сей Коммиссіи тома VII выпускъ 3, Рязань, 1892 г.—2) „Коростовскій кладъ“, А. И. Черепнина, и 3) „Значеніе кладовъ съ куфическими монетами, найденныхъ въ Тульской и Рязанской губерніяхъ“, его же. Рязань. 1892 г. 4-о.

Д) Отъ Товарища предсѣдателя Церковно - археологическаго Общества, кафедральнаго протоіерея Кіево-Софійскаго собора П. Г. Лебсдинцева—печатный „Евхологіонъ адекъ Молитвеникъ“, Дамаскина діакона Тудураке, на румынскомъ языкѣ, безъ выходнаго листа, XVIII и XIX в., 4-о.



Е) Отъ Софьи Николаевны Батюшковой бронзора „Памяти Помпея Николаевича Батюшкова“, С.-Петербургъ. 1892 8-о.

Ж) Отъ дѣйствительнаго члена, д. с. с. М. И. Городецкаго „Холмской народный Календарь“ на 1893 годъ, Петроградъ, 1892. 8-о.

З) Отъ дѣйствительнаго члена, законоучителя Минской гимназіи, протоіерея Г. Тарнопольскаго: 1) брошюра его „Мозырскій Михайловскій Соборъ“, Минскъ, 1878, 8-о.—2—4) одна восточная и двѣ польскія серебряныя монеты, и 5) пять рублей (5 р.) серебромъ на нужды Общества.

И) Отъ дѣйствительнаго члена, преподавателя Одесской дух. Семинаріи Л. С. Мацѣевича: 1) серебряная татарская монета; 2) „Дѣтское Чтеніе для сердца и разума“, ч. 1, Москва, 1785 г., 8-о. 3) „Новѣйшее и подробное Землеописаніе всѣхъ частей свѣта“, съ нѣмецкаго перевелъ В. Кряжевъ, Москва, 1806 г., 8-о. 4) „Полярная Звѣзда за 1825 годъ“, 8-о, съ визитной древесной карточкой барона Александра Иксула.

І) Отъ дѣйствительнаго члена, Совѣтника Курскаго Губернскаго Правленія Т. І. Вержбицкаго: 1—9) девять серебряныхъ крестиковъ XVI—XVIII в.; 10) мѣдный образокъ св. Николая и Власія; 11) мѣдный французскій жетонъ на коронацію Людовика XVI; 12) серебряная военная румынская медаль Карла 1; 13) свитокъ съ грамотами Іоанна и Петра Алексѣвичей Болховскимъ воеводамъ Евсевию Логвинову и Перфилю Юшкову объ утвержденіи помѣстій въ болховскомъ уѣздѣ за Иваномъ Кишкинымъ, Тимошеемъ Калининымъ и Иваномъ Хитрово, и 14) рукописное „Описаніе житія и чудесъ преподобнаго и богоугоднаго отца нашего Даниїла, игумена обители пресв. Троицы, что близъ града Переяслава Залѣскаго“, нынѣшняго вѣка, in 4-о.

К) Отъ члена корреспондента Ив. Игн. Яковины: 1) жестяной образокъ св. Николая, съ надписью на оборотѣ—„Сей Ститель Христовъ Николай, (жилъ) 125“. 2—21) двадцать монетъ польскихъ, прусскихъ, шведскихъ и турецкихъ XVII—XIX вв.; 22) Брошюра „Путивльскій Молченскій монастырь (Курской губ.)“. П. Преображенскаго, Москва, 1884 г.; 23) гравированный портретъ настоятеля Новгородскаго Юрьева монастыря архимандрита Фотія († 1838 г.), грав. Л. Сѣряковъ.

Л) Отъ П. Шибанова—„Антикварная книжная торговля П. Шибанова“, N XLVII, Москва, 1892. 8-о.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.

воззрѣній на ея отношеніе, какія постепенно сложились предшествовавшихъ и современныхъ ему отцевъ церкви, преимущественно западной. Указавъ при этомъ на тѣсную связь Августинова ученія объ отношеніи церкви къ государству господствовавшими преимущественно въ западной церкви воззрѣніями на этотъ предметъ, авторъ во второй главѣ свое сочиненія излагаетъ самое ученіе Августина о церкви, третьей главѣ—ученіе его о государствѣ, въ четвертой—ученіе его объ отношеніи церкви къ государству, вытекающіе изъ его понятій о церкви и государствѣ, а въ пятой, заключительной главѣ резюмируетъ сказанное въ предыдущихъ главахъ.


Основные черты ученія бл. Августина объ отношеніи церкви къ государству, и связь его съ воззрѣніями на этотъ предметъ предшествовавшихъ и современныхъ ему отцовъ церкви, особенно западныхъ, схвачены авторомъ довольно вѣрно. Но въ представленномъ авторомъ подробномъ раскрытіи и изложеніи ученія Августинова въ его цѣлости желательно-бы видѣть болѣе строгое логическое разграниченіе и распредѣленіе мысленно равно какъ и болѣе тщательную обработку словеснаго ихъ выраженія. Впрочемъ, не смотря на эти литературные недостатки сочиненія, принимая во вниманіе довольно замѣтны въ немъ сильный трудъ автора въ собраніи и группировкѣ мыслей бл. Августина по данному предмету, разбросанныхъ въ разныхъ его твореніяхъ, можно бы, по моему мнѣнію, признать его довольно удовлетворительною кандидатскою диссертацией“.

б) Экстраод. профессора Н. Дроздова:

„Прямому отвѣту на поставленный вопросъ авторъ и безъ основанія предпосылаетъ краткій обзоръ взаимныхъ отношеній церкви и государства до блж. Августина и изложеніе ученія этого писателя о церкви и государствѣ. Въ главной-жъ части своего труда, имѣющей своимъ предметомъ отношеніе церкви къ государству, онъ не ограничивается изложеніемъ

Протоколы.

19



ученія блаж. Августина по этому вопросу, но и сопоставляет его ученіе съ ученіемъ нѣкоторыхъ его предшественниковъ. Во всѣхъ этихъ частяхъ авторъ обнаруживаетъ не только внимательное изученіе твореній блаж. Августина, но и знакомство съ произведеніями другихъ древне-христіанскихъ писателей, изъ которыхъ онъ извлекаетъ весьма интересный матеріалъ для рѣшенія разсматриваемаго вопроса и приводитъ его въ систематическій видъ. Въ этомъ и состоятъ главные достоинства сочиненія г. Ефимова. Слабую-же сторону его составляетъ то, что авторомъ по мѣстамъ не выдерживаются требованія логической стройности и послѣдовательности. Нѣкоторые изъ сужденій автора недостаточно обоснованы. Языкъ не чуждъ шероховатостей и иногда (впрочемъ въ рѣдкихъ случаяхъ) даже неправильностей. Но эти недостатки въ значительной степени извиняются какъ трудностію принятой на себя авторомъ задачи, такъ и вышеуказанными достоинствами его труда. Поэтому разсматриваемое сочиненіе можетъ быть признано удовлетворительнымъ для степени кандидата“.

9) О сочиненіи студента *Ивана Ефремова* на тему: „50-я глава Кормчей книги по новѣйшимъ о ней изслѣдованіямъ“.

а) Доцента Вл. Завитневича:

„Хотя сочиненіе студента Ефремова состоитъ изъ 6-ти главъ, но все содержаніе его легко сводится къ двумъ основнымъ вопросамъ: а) о составѣ 50-й главы Кормчей книги и ея источникахъ, б) о каноническомъ достоинствѣ и значеніи ея какъ источника русскаго брачнаго права. Авторъ сначала излагаетъ мнѣнія по этимъ вопросамъ профессоровъ о. Горчакова и г. Павлова, а затѣмъ разсматриваетъ вопросъ подъ другимъ угломъ зрѣнія. Допускаемая по мѣстамъ ненаучность приѣма дѣлаетъ послѣднюю часть сочиненія слабѣе первой, а слабость критики при изученіи столь запутаннаго въ литературѣ вопроса налагаетъ на все сочиненіе печать какой-то близости и безцвѣтности. Принимая во вниманіе положеніе въ наукѣ разсматриваемаго вопроса и добросовѣстное изученіе

авторомъ литературы предмета, сочиненіе г. Ефремова для полученія кандидатской степени можно признать удовлетворительнымъ“.

б) Экстраорд. профессора П. Лашкарева:

„Авторъ даетъ отчетъ о результатахъ существующихъ изслѣдованій 50-й главы Кормчей; но такъ какъ съ послѣдними выводами этихъ изслѣдованій не находитъ возможнымъ согласиться: то, частію на основаніи тѣхъ-же изслѣдованій, частію на основаніи личнаго изученія относящихся къ предмету данныхъ, устанавливаетъ собственный взглядъ какъ на источники, такъ и на историческое значеніе и каноническое достоинство главы. Сочиненіе его распадается поѣтому на двѣ части. Въ первой онъ предлагаетъ анализъ существующихъ изслѣдованій главы съ тѣми выводами, къ какимъ пришли изслѣдователи; во второй противопоставляетъ этимъ изслѣдованіямъ и выводамъ тѣ соображенія, по которымъ приходитъ къ болѣе правильному, по его мнѣнію, воззрѣнію на предметъ. Въ томъ и другомъ случаѣ авторъ обнаруживаетъ весьма серьезное и всестороннее ознакомленіе съ предметомъ, умѣнье уловить существенныя его стороны и дать имъ надлежащее освѣщеніе. Изложеніе сочиненія отличается логическою стройностію, языкъ правильностію и точностію. Для усвоенія автору степени кандидата я признаю это сочиненіе весьма удовлетворительнымъ“.

10) О сочиненіи студента *Василія Иванова* на тему: „Луцкіе епископы со времени основанія Луцкой епархіи до ея закрытія“.

а) Доцента Ст. Голубева:

„Сочиненіе г. Иванова состоитъ изъ 4-хъ главъ. Въ первой авторъ сообщаетъ краткія свѣдѣнія о появленіи христіанства по греко-восточному обряду въ древней Луцкой области, его распространеніи здѣсь и учрежденіи самостоятельной епархіи, при чемъ старается указать на тѣ политическія и религіозныя условія, при которыхъ развилась жизнь этой епар-

хія. Глава эта по объему небольшая и особеннаго значенія не представляющая.—Во второй главѣ авторъ ведетъ рѣчь о лудцкихъ епископахъ, занимавшихъ кафедру съ XIV по конецъ XVI столѣтія,—до официальнаго провозглашенія на Брестскомъ соборѣ церковной уніи. Вслѣдствіе крайней скудости свѣдѣній о жизни и дѣятельности епископовъ Лудской епархіи за первый періодъ ея существованія, начальная часть этой главы состоитъ изъ отрывочныхъ указаній по данному вопросу, тщательно собранныхъ авторомъ изъ имѣвшихся у него подъ руками источниковъ. Только съ половины 16 столѣтія, отъ каковаго времени сохранилось гораздо большее количество памятниковъ о западно-русской церкви вообще и Лудской епархіи въ частности, изложеніе автора представляется болѣе связнымъ и обстоятельнымъ. Особенно такою обстоятельностью отличаются свѣдѣнія о непосредственныхъ предшественникахъ уніи—Іонѣ Борзобогатомъ Красенскомъ и Кириллѣ Терлецкомъ,—при чемъ, разсматривая дѣятельность послѣдняго, авторъ старается уяснить его участіе въ пропагандѣ уніонныхъ затѣй съ Римомъ. Общій выводъ автора объ означенныхъ епископахъ (со включеніемъ въ ихъ число и предшественника Борзобогатаго Красенскаго—Марка Жаровицкаго) тотъ, что это были личности совершенно недостойныя, служившія позоромъ для всего православнаго духовенства и соблазномъ для своей паствы,—при чемъ приводится справедливое замѣчаніе профессора Иванишева, что такіе епископы не могутъ, однакожь, служить укоромъ для православной церкви, потому что не она воспитывала ихъ, не она и возводила ихъ въ высокій санъ іерарховъ.—Со введеніемъ религіозной уніи въ Литовско-русскихъ областяхъ православная Лудская епархія въ теченіи 25 лѣтъ оставалась безъ епископа. За интересы православія ратовала въ это время сама паства, въ массѣ остававшаяся твердою въ праотцевской вѣрѣ. Поэтому 3-ю главу своего сочиненія авторъ начинаетъ изложеніемъ той борьбы за незаконно поправныя права своей церкви, какую—на ряду со всѣмъ

православнымъ народонаселеніемъ — прихотилось. вылепжати православной Луцкой паствѣ въ начальный періодъ существованія униі. Это участіе паствы въ дѣлахъ вѣры г. Ивановъ не игнорируетъ и при изложеніи событій, послѣдовавшихъ за возстановленіемъ правъ православной іерархіи, когда Луцкая епархія опять получила самостоятельныхъ епископовъ, обзормъ дѣятельности которыхъ авторъ преимущественно занимается, доводя свои изысканія до смерти Кирилла Шумлянскаго, послѣдняго православнаго Луцкаго епископа. Четвертую главу авторъ посвящаетъ краткому обзору дѣятельности луцкихъ униатскихъ епископовъ, могивируя внесеніе этого отдѣла въ свое сочиненіе заявленіемъ, что „изложеніе исторіи униатской епархіи является отрицательнымъ способомъ болѣе полной и всесторонней характеристики состоянія православной Луцкой епархіи“.

Авторъ потрудился много и не безуспѣшно. Многочисленные памятники и сочиненія, имѣющія отношеніе къ предмету изслѣдованія, имъ просмотрѣны, а иногда и изучены тщательно. Незнакомство, или точнѣе, слабое знакомство автора съ рукописнымъ матеріаломъ, представляющимъ богатые данныя для Луцкой епархіи, ему въ вину поставляемо быть не можетъ, отчасти вслѣдствіе недоступности этихъ матеріаловъ, а отчасти по крайней затруднительности пользованія ими (разумѣемъ Київскій Центральный Архивъ, пользованіе богатыми данными коего, при отсутствіи описи, въ высшей степени затруднительно, а для новичковъ — положительная египетская работа). Навыкъ къ научнымъ работамъ замѣтенъ. Литературная отдѣлка безукоризненная. Для полученія кандидатской степени сочиненіе признаю очень удовлетворительнымъ“.

б) Ординари. профессора А. Розова:

„Не имѣя нужды излагать содержаніе сочиненія г. Иванова, такъ какъ это сдѣлано уже другимъ рецензентомъ, я прямо передамъ впечатлѣніе, полученное мною при чтеніи его.

Вначалѣ, при чтеніи вступленія и первой главы сочиненія это впечатлѣніе оказывалось не очень благоприятнымъ для сочиненія: натянутое и неособенно логичное обоснованіе дѣленія сочиненія на главы, попадавшіеся по мѣстамъ невѣрное пониманіе разныхъ фактовъ изъ древней исторіи Волыни и черезчуръ категоричныя, въ ущербъ истинѣ, утвержденія автора, довольно неправильный языкъ, наконецъ то обстоятельство, что первая глава сочиненія—лишняя, не могли внушать высокое мнѣніе о сочиненіи. Но когда я добрался до тѣхъ главъ, въ которыхъ излагаются біографіи луцкихъ епископовъ, иначе—до написанныхъ на тему частей сочиненія, впечатлѣніе получилось уже иное. Конечно, въ перечнѣ луцкихъ епископовъ и въ біографіяхъ извѣстныхъ поименно между ними, данныхъ авторомъ, еще много незаполненныхъ пустотъ, которыя, нужно думать, были бы значительно уменьшены, если бы авторъ обратился къ рукописному матеріалу для исторіи юго-западной Россіи, находящемуся въ центральномъ архивѣ этого края, хранящемся при Кіевскомъ университетѣ; за то печатный матеріалъ привлеченъ къ изысканію въ возможно полной мѣрѣ и авторъ умѣло воспользовался имъ. Положенія автора, составленныя имъ на основаніи изученія матеріала, вообще вѣрны. Изложеніе стройное. Лишняго—мало; пожалуй только глава объ уніатскихъ епископахъ луцкихъ, по моему мнѣнію, лишняя. Слововыраженіе вообще правильное, ясное и точное. Сочиненіе можетъ быть названо очень хорошимъ“.

11) О сочиненіи студента *Іустина Иванчи* на тему: „Такъ называемый „Свитокъ Ярослава“ и его отношеніе къ однороднымъ съ нимъ актамъ церковно-гражданскаго законодательства въ древней Руси и Польско-Литовскомъ государствѣ“.

а) Доцента В. Завитневича:

„О названномъ памятникѣ въ нашей исторической литературѣ попадаются лишь бѣглыя замѣтки, такъ что студентъ

Иванча впервые подвергъ его спеціальному изслѣдованію. Первое, что бросается въ глаза при чтеніи настоящаго сочиненія, это вѣрно понятая авторомъ задача и удачно составленный планъ, позволившій изслѣдовать разсматриваемый памятникъ всесторонне. Самое содержаніе сочиненія группируется около трехъ слѣдующихъ вопросовъ: 1) о происхожденіи „Свитка Ярослава“, 2) о его отношеніи къ Церковному Уставу Ярослава и 3) о его позднѣйшей исторической судьбѣ. При отсутствіи прямыхъ фактическихъ данныхъ, первый вопросъ рѣшается авторомъ предположительно, на основаніи общихъ историческихъ соображеній; второй вопросъ рѣшается на основаніи сличенія содержанія сопоставляемыхъ памятниковъ; при рѣшеніи третьяго вопроса авторъ слѣдитъ за отношеніемъ къ Свитку позднѣйшаго законодательства въ соединенномъ польско-литовскомъ государствѣ. Сужденія автора въ большинствѣ случаевъ отличаются трезвостью, предположенія сдержанностью, выводы осторожностью. Попадаются иногда сужденія и не обдуманная, но ихъ сравнительно немного. Такъ, напр., причину того, что Свитокъ до настоящаго времени не подвергся спеціальному изслѣдованію, авторъ между прочимъ видитъ въ его позднемъ изданіи, хотя ему хорошо извѣстно, что первое изданіе этого памятника съ научною цѣлью отнесется еще къ первой половинѣ текущаго столѣтія.—Что же касается внѣшней стороны, то въ этомъ отношеніи сочиненіе заставляетъ желать лучшаго: такъ, напр., главныя части предложенія авторъ любитъ раздѣлять безконечнымъ рядомъ предложеній придаточныхъ и обстоятельственныхъ словъ, сильно затемняющихъ основную мысль главнаго предложенія; желая быть обстоятельнымъ, онъ часто безъ нужды повторяетъ одиѣ и тѣ же мысли, не рѣдко въ однихъ и тѣхъ выраженіяхъ, вслѣдствіе чего его рѣчь отличается многословіемъ. Думаю однакожь, что этотъ недостатокъ не долженъ затемнять вышеуказанныхъ достоинствъ и признаю настоящее сочиненіе для полученія кандидатской степени вполне удовлетворительнымъ“.

б) Экстраорд. профессора В. Малинина:

„Сочиненіе г. Иванчи состоитъ изъ введенія и двухъ частей изслѣдованія. Во введеніи сначала выясняется постановка въ наукѣ вопроса о „Свиткѣ Прослава“, а затѣмъ сообщается планъ, котораго намѣренъ держаться авторъ при изслѣдованіи избраннаго предмета.

Первая часть подраздѣляется на три главы, изъ которыхъ первая состоитъ изъ обзорѣнія содержанія „Свитка“, вторая и третья—посвящены разсмотрѣнію вопросовъ о подлинности этого произведенія, мѣстѣ и времени его происхожденія, авторѣ и причинахъ возникновенія „Свитка“. Вторая часть въ свою очередь подраздѣляется на двѣ главы: первая разсматриваетъ отношеніе „Свитка“ къ древне-русскому церковно-гражданскому законодательству, а вторая—отношеніе его къ позднѣйшимъ памятникамъ однопороднаго съ нимъ польско-литовскаго церковно-гражданскаго законодательства.

Такимъ образомъ авторъ затрогиваетъ всѣ существенныя стороны предмета, избраннаго имъ темою своей диссертации. Постановка дѣла совершенно правильна и вытекаетъ изъ самаго существа предмета изслѣдованія. При разсмотрѣніи частныхъ сторонъ предмета авторъ не вдается въ подробности, но умѣетъ сказать наиболѣе существенное, вслѣдствіе чего у читателя составляется совершенно ясное представленіе о „Свиткѣ Прослава“, какъ понимаетъ его авторъ. Менѣе удовлетворительно разсмотрѣнъ авторомъ вопросъ о подлинности произведенія и самомъ его наименованіи „Свиткомъ Прослава“. Причина этого заключается въ томъ, что авторъ не выясняетъ, какого рода памятники русскаго церковнаго права практиковались въ Юго-западной Руси до избранія особаго митрополита; далѣе, совсѣмъ не затронутъ вопросъ о томъ, въ чемъ выразилось отношеніе къ предшествующей церковно-юридической практикѣ со стороны какъ самаго митрополита,

такъ и свѣтскаго правительства. По выясненіи этихъ вопросовъ авторъ лучше могъ-бы рѣшить вопросъ о подлинности „Свитка Ярослава“, его наименованіи и отношеніи къ древнерусскому церковному праву.

Не смотря однако на указанный недостатокъ для полученія степени кандидата сочиненіе г. Иванчи вполне удовлетворительно“.

12) О сочиненіи студента *Иларія Каминскаго* на тему: „Чины великаго и малаго водоосвященія“. (Историко-археологическій очеркъ).

а) Доцента А. Дмитріевскаго:

„Самою темою сочиненіе г. Каминскаго дѣлится на двѣ главы, изъ коихъ первая обнимаетъ исторію чина великаго водоосвященія, а вторая—исторію чина малаго водоосвященія. Сообразно съ характеромъ работы авторъ въ обѣихъ главахъ даетъ обстоятельные отвѣты о мѣстѣ и времени совершенія данныхъ чиновъ, ихъ происхожденіи, о необходимыхъ, при совершеніи сихъ чиновъ, сосудахъ и, наконецъ, на основаніи рукописныхъ чиновъ греческой и русской церкви, объ особенностяхъ литургическаго характера тѣхъ и другихъ. Къ двумъ указаннымъ главамъ авторъ присоединяетъ третью, въ которой онъ говоритъ о святой водѣ, ея свойствѣ, значеніи и употребленіи въ восточной и русской церквахъ. Въ связи съ этимъ онъ касается вопроса о происхожденіи въ нашей древней церковно-богослужебной практикѣ особаго „послѣдованія о причащеніи святой воды“ и излагаетъ краткую историческую судьбу его. Разсмотрѣніемъ церковныхъ, а главнымъ образомъ народныхъ обычаевъ, паблюдаемыхъ во время великаго водоосвященія и не имѣющихъ болѣею частію никакого отношенія къ самому чину, данное сочиненіе оканчивается.

Исслѣдованію своему г. Каминскій предпосылаетъ краткое предисловіе и довольно обширное введеніе. Въ первомъ онъ разбираетъ возраженія отрицательной критики противъ достоинства христіанскаго обряда водоосвященія и перечи-

саяетъ источники и многочисленныя пособія на русскомъ и иностранныхъ языкахъ, изъ коихъ ему удалось извлечь нужный для изслѣдованія матеріалъ. Во второмъ онъ дѣлаетъ обзоръ культа воды у древнихъ языческихъ народовъ, противопоставляетъ ему ветхозавѣтные іудейскіе обряды очищеній и омовеній и указываетъ на оригинальность и высоко-нравственное значеніе обрядовъ христіанскихъ водосвященій.

Г. Каминскій не имѣлъ у себя предшественниковъ и вынужденъ былъ работать вполне самостоятельно. О чинахъ водосвященій нѣтъ спеціальныхъ изслѣдованій ни въ нашей, ни даже въ иностранной литературѣ. Не удивительно поэтому, что нашему автору пришлось собирать необходимый ему матеріалъ, такъ сказать, по крупицамъ и прочесть для сего множество пособій на разныхъ языкахъ. И нужно отдать полную справедливость замѣчательному усердію и рѣдкой въ начинающемъ молодомъ человѣкѣ научной любознательности, благодаря которымъ г. Каминскій за короткій срокъ успѣлъ собрать весьма интересный и обширный матеріалъ по вопросамъ своего изслѣдованія. Но, сосредоточивъ свое вниманіе главнымъ образомъ на матеріальной сторонѣ сочиненія, заботясь о полнотѣ, обстоятельности и интересѣ его, нашъ авторъ естественно не могъ въ одинаковой мѣрѣ, въ силу крайней ограниченности времени, бывшаго въ его распоряженіи, обратить должнаго вниманія на литературную обработку своего изслѣдованія и на выработку болѣе стройнаго плана, чѣмъ тотъ, по которому написано оно. Такъ, напр., г. Каминскій совершенно неожиданно для насъ за чиномъ богоявленскаго водосвященія въ греческой церкви непосредственно помѣщаетъ чинъ нильскаго водосвященія александрійской церкви (стр. 164), вичего не имѣющій общаго съ первымъ, и такимъ образомъ разрываетъ внутреннюю генетическую связь чиновъ богоявленскаго водосвященія греческой церкви съ подобными-же чинами нашей русской церкви. Отсюда-же у него появляются

ненужныя повторенія (напр., о назначеніи святой воды и о свойствахъ ея авторъ говоритъ во введеніи и въ третьей главѣ) и шероховатости, впрочемъ, сравнительно незначительныя, въ языкѣ. Не смотря, однако, на эти недостатки, легко устранимыя при другихъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, чѣмъ въ какихъ находился нашъ авторъ, и принимая во вниманіе остальные выдающіяся достоинства этого сочиненія, я признаю его для полученія степени кандидата очень удовлетворительнымъ“.

б) Экстраорд. профессора М. Ковальницкаго:

„Авторъ настоящаго сочиненія не ограничился свѣдѣніями по данному вопросу, какія онъ могъ выбрать изъ имѣвшихся у него подъ руками русскихъ и иностранныхъ сочиненій историко-археологическаго и общиисторическаго характера. Свой „очеркъ“ онъ попытался сдѣлать на основаніи бывшей въ его распоряженіи довольно обширной коллекціи списковъ древнихъ греческихъ и славянскихъ богослужебныхъ рукописей. Видно, авторъ внимательно изучалъ эти рукописи: въ своемъ „очеркѣ“ онъ тщательно отмѣчаетъ все, даже мелкія, особенности чиновъ водоосвященія въ рукописяхъ различныхъ редакцій, и слѣдитъ за всеми измѣненіями, какія потерпѣли эти чины въ теченіе вѣковъ—до 17-го.

Авторъ работалъ добросовѣстно и,—на сколько позволяло время разобрать въ мелочахъ сырого матеріала,—довольно успѣшно. Не всегда только былъ онъ счастливъ въ своихъ общихъ соображеніяхъ церковно-археологическаго характера. Его „аргументація въ пользу оригинальности христіанскаго обряда водоосвященія“ не отличается ясностью, отчетливостью, а потому—и доказательностью. Въ параграфѣ объ отношеніи христіанскаго водоосвященія къ религіозно обрядовому употребленію воды въ В. Завѣтъ авторъ на нѣсколькихъ страницахъ противорѣчитъ самъ себѣ.

Вообще-же, я признаю настоящее сочиненіе хорошимъ“.



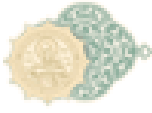
13) О сочиненіи студента *Григорія Ключарева* на тему:
„Исторія ветхозавѣтнаго священства“.

а) Доцента священника А. Царевского:

„Въ предисловіи авторъ опредѣляетъ главную задачу своего сочиненія, какъ опроверженіе критико-раціоналистическихъ теорій о происхожденіи ветхозавѣтнаго священства, и устанавливаетъ дѣленіе исторіи этого священства на три періода: 1) при Моисеѣ до учрежденія царской власти, 2) до разрушенія іудейскаго царства при Седекіи и 3) отъ разрушенія этого царства до разрушенія іерусалимскаго храма Римлянами. Затѣмъ, въ первой главѣ предварительной онъ предлагаетъ подробный обзоръ отрицательныхъ теорій по данному вопросу съ цѣлью показать, какъ теоріи эти подрываютъ одна другую, давая тѣмъ косвенное доказательство истинности библейскаго взгляда на происхожденіе ветхозавѣтнаго священства. Во второй главѣ авторъ опредѣляетъ сущность священническаго служенія и указываетъ историческія условія, вызвавшія установленіе священства при Моисеѣ,—внѣшнія и внутреннія; рассматриваетъ всѣ три степени ветхозавѣтнаго священства, доказывая при этомъ, что ветхозавѣтное священство было особымъ богоучрежденнымъ институтомъ, имѣвшимъ особое божество, избраніе, выразившееся какъ въ самомъ актѣ выбора левитскаго колѣна, такъ и въ требованіи отъ свящ. лицъ особыхъ высокихъ качествъ физическихъ и нравственныхъ, особое освященіе, выразившееся въ особомъ актѣ посвященія и въ установленіи особыхъ свящ. одеждъ для свящ. лицъ, и особое устройство. При этомъ авторъ особенно подробно останавливается на изложеніи устройства института ветхозав. священства и заканчиваетъ главу замѣчаніями о величійи и самобытности этого института, не допускающихъ ни египетскаго, ни позидѣйшаго постепеннаго образованія израильскаго священства. Въ третьей главѣ, содержащей „дальнѣйшую исторію ветхозавѣтнаго священства“, авторъ останавливается прежде всего на событіи возмущенія Корея, Дафана и Авии-



рона и въ виду мнѣній отрицательной критики, видящей здѣсь отголосокъ борьбы народнаго священства съ священствомъ левитскимъ, удѣляетъ мѣсто обзорѣнію важнѣйшихъ проявленій народнаго священства, не имѣвшаго, по мнѣнію автора, священническаго полномочія и не могшаго вступить въ борьбу съ священствомъ левитскимъ. Затѣмъ онъ разсматриваетъ законодательство кн. Второзаконія касательно священства и историческія сообщенія о немъ кн. Исуса Навина, Судей и 2-й книги Самуила, опровергая при этомъ относящіеся сюда взгляды отрицательной критики. Въ четвертой главѣ, содержащей въ себѣ „исторію ветхозавѣтнаго священства при царяхъ“ авторъ подвергаетъ обстоятельному разсмотрѣнію реформу священническаго института, произведенную Давидомъ и отчасти Соломономъ, и затѣмъ Езекиєю и Іосією, при чемъ опровергаетъ отрицательные взгляды на эту реформу. Глава заканчивается общимъ обзоромъ развитія священническаго института во время царей и характеристикой нравственнаго состоянія священства въ это время по свидѣтельству пророковъ. Въ пятой главѣ, заключающей въ себѣ исторію ветхозавѣтнаго священства послѣ плѣна до прекращенія его, авторъ останавливается главнымъ образомъ на законодательствѣ пр. Езекиіа, показывая неосновательность притязаній критики на измышленное ею пониманіе этого законодательства. Свою исторію ветхоз. священства авторъ заканчиваетъ обзорѣніемъ послѣплѣнныхъ каноническихъ книгъ Ездры и Нееміи и пророковъ Захаріи и Малахіи, причемъ останавливается преимущественно на опроверженіи отрицательныхъ теорій о послѣплѣнномъ происхожденіи первосвященническаго служенія. Общій выводъ изъ всего сочиненія автора тотъ, что отрицательная критика не только не можетъ указать на неопровержимость какого либо изъ своихъ положеній, но и подтверждаетъ косвеннымъ путемъ справедливость библейскаго взгляда на исторію ветхозавѣтнаго священства. Въ заключеніи авторъ дѣлаетъ краткую характеристику значенія ветхозавѣтнаго священства и его отношенія къ священству новозавѣтному.



Такимъ образомъ въ сочиненіи г. Ключарева предложено полное и обстоятельное историко-критическое изложене історіи ветхозавѣтнаго священства. Сужденія автора отличаются основательностію и проникнуты добрымъ православно-богословскимъ направленіемъ. Въ нѣкоторый упрекъ ему можно поставить только изложеніе его, по мѣстамъ страдающее тяжеловатостію. Вообще-же сочиненіе г. Ключарева можетъ быть признано весьма удовлетворительною кандидатскою диссертациею“.

б) Ординарн. профессора Ак. Олесницкаго:

„Сочиненіе состоитъ изъ слѣдующихъ пяти главъ: 1) опыты разработки даннаго вопроса въ западной наукѣ и ихъ мало-плодность, происходящая отъ неправильности и разбросанности путей, по которымъ на западѣ ведутся такіа изслѣдованія, особенно критиками отрицательнаго направленія; 2) установленіе священства при Моисеѣ и всѣ относящіяся сюда вопросы: самобытность Моисеева священства, его внутреннія основанія и частнѣйшая организація; 3) історія ветхозавѣтнаго священства до царей; 4) історія при царяхъ и 5) послѣднѣйшее священство.

Наиболѣе подробны первыя главы. Напротивъ, послѣдняя глава изложена сжато, очевидно по недостатку времени. Отъ начала до конца все сочиненіе направлено противъ раціоналистическаго пониманія происхожденія и сущности ветхозавѣтнаго священства. Такъ какъ въ западной критикѣ історія священства связана съ предполагаемою тамъ, особенною історіею Пятикнижія Моисеева, состоящею въ расчлененіи его законовъ по всѣмъ періодамъ библейской історіи; то авторъ подробно разбираетъ главныя теоріи происхожденія такъ называемаго священническаго кодекса среднихъ книгъ, законовъ Второзаконія и законовъ о священствѣ книги Іезекиіля.

Сочиненіе весьма содержательно и интересно. Разборъ и критика раціоналистическихъ мнѣній ведутся очень хорошо, съ достоинствомъ и твердостію. Освѣщеніе историческихъ яв-


леній вездѣ дается правильное. Языкъ точный и солидный, съ нѣкоторыми, впрочемъ, германизмами. По устраненіи этихъ германизмовъ, сочиненіе можно напечатать.

Какъ кандидатскую диссертацию, представленное сочиненіе можно признать весьма удовлетворительнымъ“.

14) О сочиненіи студента *Антоня Курилова* на тему: „Время и историческія обстоятельства жизни и дѣятельности пророка Исаи“.

а) Доцента *Θ. Покровскаго*:

„Сочиненіе состоитъ изъ введенія и двухъ частей изслѣдованія, изъ коихъ вторая подраздѣляется въ свою очередь на двѣ главы. Во введеніи авторъ говоритъ о важномъ значеніи эпохи Исаи въ исторіи еврейскаго народа, о задачѣ, идеѣ, планѣ и методѣ своего сочиненія и предлагаетъ краткое обзорѣніе источниковъ библейскихъ и небиблейскихъ. Въ первой части изслѣдованія онъ рѣшаетъ вопросъ о началѣ, продолжительности и концѣ жизни и дѣятельности пророка Исаи, сопоставляя при этомъ хронологію царей израильскихъ и іудейскихъ, современныхъ Исаи, между собою и съ хронологією ассирійскою того же времени и, вслѣдъ за покойнымъ профессоромъ С.П. Академіи г. Якимовымъ, соглашая библейскую хронологію съ ассирійскою въ пользу послѣдней. Предъ однимъ пунктомъ онъ останавливается въ нерѣшительности, именно предъ указаніемъ времени болѣзни Езекии и посольства къ нему отъ вавилонскаго царя, и эта нерѣшительность его сказывается и въ изображеніи царствованія Езекии. Во второй части изслѣдованія, пользуясь данными Библии и новѣйшими изслѣдованіями въ области египтологіи и ассиріологии, онъ изображаетъ въ первой главѣ современное пророку Исаи политическое состояніе языческихъ царствъ и избраннаго народа Божія и во второй главѣ современное пророку религиозно-правственное и культурное состояніе тѣхъ же народовъ, начиная съ времени около рожденія Исаи и переходя потомъ отъ царствованія къ царствованію. Во второй



главъ 2-й части онъ указываетъ не темныя только стороны картины, но и свѣтлыя и нарочито указываетъ пророчества Исаи о Мессіи въ то или другое царствованіе. Картина состоянія еврейскаго народа довольно полная, наглядная и въ общемъ вѣрная.

Авторъ обнаруживаетъ достаточное знакомство съ литературою своего предмета иностранною и русскою. Сочиненіе его читается съ интересомъ. Къ недостаткамъ сочиненія нужно отнести то, что, распредѣляя въ своихъ видахъ рѣчи Исаи по царствованиямъ, авторъ не указываетъ, хотя бы въ примѣчаніяхъ, почему именно ту или другую рѣчь онъ относитъ къ тому или другому царствованію. Особенно требовали такого указанія псалмы, усвояемые имъ времени Езекии и самому Езекии, такъ какъ напр. псаломъ 100-й принадлежитъ по надписанію Давиду, а не Езекии. Важнымъ недостаткомъ сочиненія считаю я и то, что при передачѣ рѣчей Исаи въ рускомъ переводѣ авторъ пользуется не синодскимъ переводомъ, принятымъ у насъ, а какимъ то другимъ, значительно уклоняющимся отъ подлинника, или же прибѣгаетъ къ свободной передачѣ рѣчей, хотя и такую передачу обозначаетъ вносными знаками. Языкъ сочиненія по мѣстамъ шероховатъ и не вездѣ правиленъ. Вообще же сочиненіе, по моему мнѣнію, можетъ быть признано хорошимъ“.

б) Ординарнаго профессора Ст. Сольскаго:

„Авторъ сочиненія: „Время и историческія обстоятельства жизни и дѣятельности пророка Исаи“, поставилъ задачей своего изслѣдованія рѣшеніе не легкихъ вопросовъ: 1) опредѣленіе времени жизни и дѣятельности пророка Исаи; 2) описаніе политическаго состоянія царствъ языческихъ и избраннаго народа Божія въ это время, и 3) положеніе религиозно-правственнаго и культурнаго быта царствъ языческихъ и избраннаго народа въ это же время. Самую большую трудность въ рѣшеніи поставленныхъ вопросовъ составляло точное опредѣленіе періода времени служенія пророка Исаи.

Сказанія объ этомъ предметѣ самаго пророка Исаи, повидимому, вполне ясныя, требуютъ обстоятельнаго раскрытія и подтвержденія въ виду возникающихъ недоумѣній при сличеніи ихъ съ данными историческихъ библейскихъ книгъ и сопоставленіи сихъ послѣднихъ между собою. Для научнаго рѣшенія этого вопроса автору необходимо было обратиться къ вѣдѣ библейскимъ сказаніямъ, сохранившимся у языческихъ историковъ, объ ассирійскомъ и египетскомъ государствахъ, современныхъ пр. Исаи, и упоминаемымъ имъ іудейскимъ и израильскимъ царямъ, къ надписямъ, уцѣлѣвшимъ на древнихъ памятникахъ, къ вновь открытымъ клинообразнымъ записямъ, и, по сличеніи и соглашеніи сихъ послѣднихъ съ библейскими сказаніями, установить точный выводъ касательно періода служенія пр. Исаи. Описаніе и уясненіе политическаго состоянія и религіозно-нравственнаго быта современныхъ пророку языческихъ царствъ и избраннаго народа Божія зависѣло уже отъ рѣшенія перваго вопроса; тѣмъ не менѣе и здѣсь авторъ долженъ былъ вынаружить разборчивость въ распредѣленіи пророческихъ рѣчей по эпохамъ и отвесеніи извѣстной рѣчи къ такому а не иному историческому обстоятельству въ виду перѣдкаго ихъ между собою сходства.

Конечно, въ рѣшеніи перваго вопроса, при помощи клинообразныхъ записей и надписей на уцѣлѣвшихъ древнихъ памятникахъ, авторъ пользовался готовыми выводами, сдѣланными западными учеными и выясненными въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ преподавателями нашихъ духовно-учебныхъ заведеній, помѣщенныхъ въ нашихъ періодическихъ изданіяхъ. Изъ послѣднихъ авторъ избралъ основаніемъ для себя извѣстное толкованіе на книгу пророка Исаи и „Опытъ соглашенія библейскихъ свидѣтельствъ съ показаніями памятниковъ клинообразнаго письма“ *И. С. Якимова*, помѣщенные въ Христ. Чтеніи за 1883—1885 г. г. Ими онъ главнымъ образомъ руководился при соглашеніи свидѣтельствъ клинообразнаго письма съ библейскими сказаніями касательно языческихъ

правителей, іудейскихъ и израильскихъ царей, современныхъ пр. Исаиі. Въ описаніи политическаго и религіозно-нравственнаго состоянія, а также и культурнаго быта упоминаемыхъ въ книгѣ пр. Исаиі языческихъ, іудейскаго и израильскаго царствъ, авторъ сводилъ въ одно цѣлое мнѣнія западныхъ ученыхъ и нашихъ изслѣдователей касательно объясняемой эпохи, подтверждая ихъ замѣчанія пророческими рѣчами. Полемику съ мнѣніями, несогласными съ устанавливаемымъ взглядомъ на описываемую эпоху, онъ даетъ немного мѣста въ своемъ сочиненіи.

При такомъ характерѣ изслѣдованія авторъ вынаружилъ достаточную способность овладѣвать собраннымъ матеріаломъ. Сочиненіе его имѣетъ цѣлостный видъ; въ немъ логически и послѣдовательно раскрываются одно положеніе за другимъ; встрѣчающіеся по мѣстамъ неправильные обороты и выраженія заглаживаются стройностію и послѣдовательностію изложенія. По указаннымъ качествамъ сочиненіе удовлетворяетъ тѣмъ требованіямъ, которыя даютъ право на полученіе кандидатской богословской степени“.

15) О сочиненіи студента *Николая Кутепова* на тему: „Чтенія о церковной словесности или гомилетика Амфитеатрова“:

а) Заслуж. орд. профессора Вас. Пѣвницкаго:

„Сочиненіе Кутепова представляетъ довольно полное и обстоятельное изслѣдованіе своего предмета.

Оно состоитъ изъ введенія и трехъ главъ.

Въ введеніи авторъ говоритъ о состояніи Киевской Академіи во время ректорства Иннокентія (Борисова) и предшественникахъ Амфитеатрова на кафедрѣ церковнаго краснорѣчія, и даетъ краткую общую характеристику Амфитеатрова, какъ профессора и литературнаго дѣятеля.

Первая глава посвящена обзорѣ гомилетической литературы въ Россіи до изданія „Чтеній о церковной словесности“ Амфитеатрова. Онъ начинается это обзорѣе съ

последняго десятилѣтія прошлаго вѣка, когда пришли къ мысли отдѣлить высшее (церковное) краснорѣчіе отъ низшаго (свѣтскаго), и подвергаетъ разбору 1) „Правила высшаго краснорѣчія“ Сперанскаго, 2) „Руководство къ церковному краснорѣчію, съ примѣрами изъ Свящ. Писанія, св. отецъ и славнѣйшихъ ораторовъ христіанскихъ“, 3) „Опытъ наставленія въ церковномъ краснорѣчіи“ (рукописныя лекціи, читанныя въ Киевской Академіи въ 1821—1823 г. г.), — Пушнова, 4) „Совѣтъ молодому проповѣднику, данный однимъ наставникомъ“ (перев. съ французскаго) и 5) „Чтенія о словесности“ (собственно четыре чтенія, XXIII—XXVI, о духовномъ краснорѣчіи) профессора Давыдова.

Во второй главѣ сообщаются бібліографическія свѣдѣнія о гомилетикѣ Амфитеатрова и излагается ея содержаніе. Библіографическія свѣдѣнія довольно кратки, а содержаніе гомилетики передается очень подробно, что едвали было необходимо, въ виду извѣстности гомилетики Амфитеатрова. Въ третьей главѣ дѣлается критическій разборъ чтеній о церковной словесности Амфитеатрова и указывается ихъ мѣсто и значеніе въ исторіи русской гомилетики. Показавъ отношеніе ихъ къ предшествующимъ трудамъ по гомилетикѣ, — „Руководству къ церковному краснорѣчію“ и „Опыту наставленія въ церковномъ краснорѣчіи“ Пушнова, и нѣкоторыя заимствованія изъ нихъ, авторъ старается рельефно выставить особенности и достоинства произведенія Амфитеатрова, отличающія его отъ другихъ прежнихъ трудовъ и дѣлающія изъ него первую самостоятельную русскую гомилетику. Заходитъ у него рѣчь и о недостаткахъ гомилетики Амфитеатрова. Но въ рѣчи объ этомъ встрѣчаются натяжки и сужденія, не отличающіяся научною твердостью и отчетливостью. Въ концѣ говорится у автора о вліяніи гомилетики Амфитеатрова на послѣдующую гомилетическую литературу (указанныя вліянія гомилетики Амфитеатрова на русскую проповѣдь и русскихъ проповѣдниковъ нельзя не назвать натянутыми) и передаются



отзывы, какіе въ разное время дѣлались о гомилетикѣ Амфи-театрова.

Трудъ автора заслуживаетъ вниманія въ особенности потому, что это трудъ самостоятельный. Авторъ не имѣлъ подъ руками готовыхъ пособій, которыя бы облегчали его работу, такъ какъ въ печати нѣтъ сочиненій, въ которыхъ бы подвергался болѣе или менѣе обстоятельному разбору предметъ его сочиненія. Многія частныя положенія его могутъ быть оспариваемы. Но мысль его вообще стройная и логическая и языкъ довольно выработанный и чистый.

Сочиненіе очень хорошее и степени кандидата вполне заслуживаетъ“.

б) Ординарн. профессора Н. Петрова:

„Сочиненіе состоитъ изъ введенія и трехъ частей. Во введеніи дается общая характеристика такъ называемаго Инокентіевскаго періода въ исторіи Киевской духовной Академіи, къ которому принадлежалъ и Амфитеатровъ, указываются значеніе и мѣсто послѣдняго въ этомъ періодѣ и труды его по гомилетикѣ, въ сравненіи съ предшествовавшими гомилетами. Самое сочиненіе дѣлится на три части или главы. Первая изъ нихъ заключаетъ обзоръ гомилетической литературы въ Россіи до изданія „Чтеній о церковной словесности“ профессора Амфитеатрова; вторая—библіографическія свѣдѣнія о гомилетикѣ Амфитеатрова и изложеніе ея содержанія, съ отбѣненіемъ ея особенностей, достоинствъ и недостатковъ, дающихъ ключъ къ сравнительной ея оцѣнкѣ; третья—критическій разборъ „Чтеній о церковной словесности“, съ показаніемъ ихъ отношеній къ предшествовавшей литературѣ, ихъ особенностей, достоинствъ и недостатковъ, мѣста ихъ въ исторіи русской гомилетической литературы съ конца XVIII в., и проч. т. п.

Въ общемъ планѣ и изложеніи сочиненія г. Кутепова встрѣчаются иногда повторенія; напр., о значеніи, достоинствахъ и недостаткахъ гомилетики Амфитеатрова. Первая

часть изслѣдованія имѣетъ лишь отрицательное значеніе по отношенію къ главному предмету, такъ какъ Амфітеатровъ почти не пользовался трудами предшествовавшихъ ему гомилетовъ. Она лишь отѣняетъ собою высокое значеніе гомигетики Амфітеатрова. Въ этой части напрасно г. Кутеповъ оставилъ безъ разсмотрѣнія *Tractatus de concionum dispositionibus* Анастасія Братановскаго, 1806 года, разсматриваемый самимъ Амфітеатовымъ (стр. 28).—Во второй части г. Кутеповъ тщательно собралъ всѣ библиографическія свѣдѣнія о гомиетикѣ Амфітеатрова не только изъ печатныхъ источниковъ, но и изъ архивныхъ матеріаловъ и рукописей (стр. 73), удачно раскрылъ планъ этой гомигетики и указалъ характерныя ея черты и особенности. Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ частностяхъ г. Кутеповъ не указалъ рельефно отношеній гомигетики Амфітеатрова къ проповѣдничеству Кіевского митрополита Филарета Амфітеатрова, хотя самъ же выставляетъ данныя для этого (стр. 101 и др.). Въ третьей части своего изслѣдованія г. Кутеповъ показываетъ отношеніе гомигетики Амфітеатрова къ предшествующей гомигетической литературѣ, т. е. что заимствовалъ Амфітеатровъ изъ этой послѣдней, что и какъ онъ сдѣлалъ въ области гомигетики (стр. 115). Заимствованій оказалось весьма мало, хотя въ этомъ отношеніи и Кутеповъ не вполне проштудировалъ источники гомигетики Амфітеатрова, особенно въ трактатѣ о помазаніи и помазанномъ словѣ (стр. 129). По взгляду автора, гомигетика Амфітеатрова есть блестящій самородокъ и составляетъ эпоху въ исторіи русской гомигетики, такъ что съ нея начинается въ Россіи гомигетика, какъ наука (стр. 172). Въ раскрытіи гомигетическихъ понятій Амфітеатровъ идетъ путемъ теоретическимъ. Онъ обыкновенно даетъ общее опредѣленіе того или другаго понятія и путемъ анализа указываетъ частнѣйшія черты его. Тѣ или другія положенія его гомигетики обосновываются, далѣе, психологическими данными. Они подтверждаютъ собою доказательства теоретическія, дополня-

тотъ данныя историческія, а иногда и всецѣло доказываютъ известное положеніе (стр. 146, 147 и 158). Слѣдов., гомилетика Амфітеатрова стоитъ въ связи не столько съ предшествовавшими гомилетическими опытами, сколько съ теоретическо-философскимъ и психологическимъ направленіемъ духовной литературы того времени и особенно Киевской Академіи (стр. 158). Г. Кутеповъ сознавалъ это, но не остановился подробно на изъясненіи системы гомилетики Амфітеатрова съ этой точки зрѣнія, вѣроятно, вслѣдствіе многосложности и трудности работы.

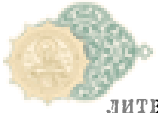
Въ общемъ трудъ г. Кутепова производитъ хорошее впечатлѣніе. Видны самостоятельность работы и тщательное обслѣдованіе частныхъ. Изложеніе—не вездѣ правильное и плавное. Сочиненіе можно назвать очень хорошимъ“.

16) О сочиненіи студента *Василія Лазарева* на тему: „Св. Макарій Великій и его бесѣды“.

а) Экстраорд. проф. Ив. Королькова:

„Авторъ начинаетъ „предварительными замѣчаніями“, въ которыхъ, послѣ краткаго обозначенія своей задачи, обозрѣваетъ источники для изслѣдованія о Св. Макаріѣ и излагаетъ свѣдѣнія о монашеской проповѣди 4 вѣка, указывая мѣсто въ ряду этой проповѣди бесѣдъ Макарія Великаго.

Самое сочиненіе состоитъ изъ двухъ частей: въ первой части излагается жизнь св. Макарія и изображается его характеръ и складъ его мысли; во 2-й части авторъ, послѣ общей характеристики бесѣдъ св. Макарія и сужденія о внѣшней формѣ, строѣ рѣчи и ихъ объемѣ, излагаетъ содержаніе бесѣдъ. Указавъ главную и господствующую мысль въ твореніяхъ св. Макарія (мысль о союзѣ или единеніи человѣческой души съ Богомъ), авторъ обращаетъ вниманіе на „средства и условія, при которыхъ человѣкъ можетъ, по ученію св. Макарія, достигнуть внутренней чистоты жизни, необходимой для вступленія въ непосредственное общеніе съ Богомъ“. Къ такимъ условіямъ относятся любовь къ Богу, смиреніе, мо-



литва, сокрушеніе о грѣхахъ и т. п. Характеризуя эти добродѣтели по ученію св. Макарія, авторъ въ подтвержденіе своихъ сужденій приводитъ не мало выдержекъ изъ твореній св. отца. Но „истинно-христіанское правоученіе не мыслимо, замѣчаетъ авторъ, безъ догматической основы и необходимо ее предполагаетъ“, поэтому онъ вкратцѣ излагаетъ тѣ догматическіе предметы, которые содержатся въ бесѣдахъ св. Макарія. Въ концѣ 2 части авторъ трактуетъ о внѣшнихъ приѣмахъ изложенія св. Макарія.

„Вмѣсто заключенія“ авторъ помѣстилъ трактатъ „о мистикѣ св. Макарія“, гдѣ выясняетъ значеніе мистики въ твореніяхъ этого отца церкви и отношеніе ея къ этикѣ. Трактатъ этотъ не находится въ тѣсной связи съ предъидущимъ изслѣдованіемъ и съ удобствомъ могъ-бы вкратцѣ быть помѣщенъ въ самое сочиненіе, напр. въ главѣ о характерѣ бесѣдъ св. Макарія (на 59 стр.). По видимому, отчасти сознавалъ это и самъ авторъ, который неоднократно упоминаетъ выше о мистицизмѣ св. Макарія (на стр. 57, 59 и 76). Выдѣленіе въ особую главу трактата „о мистикѣ“ можно объяснить желаніемъ автора въ возможно полномъ видѣ представить міровоззрѣніе св. Макарія.

Настоящее сочиненіе написано толково и разсудительно и изложено хорошимъ литературнымъ языкомъ, только въ трактатѣ „о мистикѣ св. Макарія“ встрѣчается нѣсколько иностранныхъ словъ и выраженій, неудобныхъ въ гоимлетическомъ разсужденіи (стр. 148, 154, 158, 162, 163). Содержаніе бесѣдъ св. Макарія передано связно и въ стройномъ порядкѣ, извлеченій изъ бесѣдъ приведено не особенно много, такъ что они не подавляютъ своею массою читателя. Для степени кандидата сочиненіе можно признать очень удовлетворительнымъ“.

б) Заслуж. орд. профессора Д. Поспѣхова:

„Поставивъ задачею своего сочиненія изслѣдованіе о св. Макаріѣ В., какъ проповѣдникѣ, авторъ сначала указываетъ

сочиненія, въ которыхъ можно находить свѣдѣнія и сужденія о св. Макаріѣ и его бесѣдахъ, и опредѣляетъ мѣсто его бесѣдъ въ проповѣднической литературѣ IV вѣка, относя ихъ къ особенному роду проповѣди такъ называемой имъ *монашеской*, при чемъ говоритъ о происхожденіи въ IV в. проповѣди этаго типа и характеристическихъ чертахъ, отличающихъ ее отъ проповѣди этаго вѣка *мірской*.

Переходя затѣмъ къ самому изслѣдованію о св. Макаріѣ, какъ проповѣдникѣ, авторъ въ первой части сочиненія кратко изображаетъ немногосложное житіе св. Макарія и довольно подробно обрисовываетъ личный характеръ и господствующее настроеніе его духа. Характеристическія черты личности св. Макарія, выставленныя авторомъ, въ общемъ довольно вѣрны, хотя и блѣдновато обрисованы, но при разъясненіи нѣкоторыхъ чертъ его духовнаго образа авторъ неосмотрительно употребляетъ иногда такія выраженія, которыя, бывъ поняты въ строгомъ смыслѣ, представляютъ эти черты въ заведомо невѣрномъ освѣщеніи, утрированными (см. стр. 55—57).

Въ слѣдующей затѣмъ второй части авторъ подробно и обстоятельно разсматриваетъ бесѣды св. Макарія со стороны ихъ внѣшней формы, содержанія и приемовъ изложенія мыслей. Эта важнѣйшая и существеннѣйшая часть обработана авторомъ довольно тщательно; особенно хорошо изложено имъ существенное содержаніе бесѣдъ св. Макарія: ученіе о внутренней духовной жизни христіанина, ея высшей цѣли, состоящей въ единеніи съ Богомъ, средствахъ, ведущихъ къ этой цѣли, и степеняхъ нравственнаго, духовнаго восхожденія къ ней,—ученіе, составляющее главный предметъ его бесѣдъ, представлено авторомъ въ видѣ стройнаго цѣлаго, проникнутаго одною господствующею идеей.

Такъ какъ господствующій характеръ всего нравственнаго ученія св. Макарія мистически-созерцательный, то авторъ въ заключеніи своего сочиненія разсуждаетъ объ этомъ направленіи духа ученія Св. Макарія, доказывая основательно,

что оно состояло въ самой тѣсной и неразрывной связи съ непреложными догматами христіанской вѣры и энергическою дѣятельностію по законамъ христіанской нравственности, а потому самому было совершенно чуждо тѣхъ крайностей, въ какія нерѣдко впадаетъ мистическое направленіе, крайностей квіэтизма, иллюминатизма, антиномизма и т. п.


Разсматриваемое въ цѣломъ сочиненіе автора, не смотря на нѣкоторые частные недостатки, каковы—недостаточная осмотрительность въ выраженіяхъ, замѣтное пристрастіе къ иностраннымъ терминамъ, заслуживаетъ и по содержанію и по изложенію одобренія и можетъ быть признано удовлетворительною кандидатскою диссертациею“.

17) О сочиненіи студента *Петра Мунтяна* на тему: „Румынскіе господа *Василій Лупуль* и *Матѳей Басарабъ*, какъ ревнители православія“.

а) Доцента С. Голубева:

„Сочиненіе раздѣляется на 4 главы. Въ первой характеризуется религіозно-нравственное состояніе румынскихъ княжествъ предъ вступленіемъ на престолъ *Василія Лупула* и *Матѳея Басараба* и указываются обстоятельства, при коихъ послѣдніе взяли въ свои руки управленіе Молдавіею и Валахіею; во второй (совмѣстно) излагается религіозно-просвѣтительная дѣятельность означенныхъ государей, сосредоточившаяся не только въ ихъ владѣніяхъ, но и простиравшаяся за предѣлы княжествъ; третья глава спеціально посвящена изложенію свѣдѣній о соборахъ Ясскомъ 1642 г. и Молдавскомъ 1645 г. Въ послѣдней говорится о причинахъ, вызвавшихъ введеніе румынскаго языка въ богословскую литературу и богослуженіе въ Молдо-Влахійскихъ княжествахъ и затѣмъ кратко излагаются обстоятельства смерти *Василія Лупула* и *Матѳея Басараба*.

Сочиненіе составлено по румынскимъ и русскимъ источникамъ большею частію второй руки. Мысль автора довольно ясная, хотя и не всегда умѣлая при группировкѣ и уясненіи



исторических фактовъ. Впрочемъ, въ общемъ о разсматриваемыхъ личностяхъ дается представленіе достаточное и исторически вѣрное. Русскимъ языкомъ авторъ (румынъ) владѣетъ удовлетворительно. Ученая степень кандидата богословія г. Мунтяну можетъ быть присуждена по справедливости“.

б) Ординарн. профессора Н. Петроза:

„Авторъ прямо начинаетъ свое сочиненіе раздѣленіемъ его на части, ничѣмъ не мотивируя этого дѣленія. Сочиненіе раздѣляется на четыре главы. Въ первой главѣ представляется характеристика религіозно-нравственнаго состояніе румынскихъ княжествъ предъ вступленіемъ на престолъ Василія Лупула и Матѳея Басараба; во второй главѣ изображается религіозная дѣятельность этихъ господарей на пользу вообще православной церкви и въ частности румынской; въ третьей главѣ излагается исторія соборовъ Яскаго 1642 года и Молдавскаго 1645 года; въ четвертой главѣ излагаются обстоятельства, при которыхъ Василій Лупуль и Матѳей Басарабъ вводили въ общественное богослуженіе, на мѣсто славянскаго, румынскій языкъ, а также обстоятельства смерти обоихъ господарей. Въ самыхъ этихъ главахъ переходъ отъ одного ряда явленій къ другому тоже не мотивируется ничѣмъ. Что же касается фактическаго содержанія сочиненія, то оно въ этомъ отношеніи читается не безъ интереса, благодаря тому обстоятельству, что авторъ пользовался въ значительной мѣрѣ румынскими источниками, въ Росіи мало доступными и мало извѣстными, и собралъ достаточно матеріала для освѣщенія избранной эпохи. Но собранный матеріалъ не обработанъ критически авторомъ, который, поѣтому, допускаетъ иногда противорѣчія себѣ самому. Языкъ сочиненія неправиленъ и нечистъ, что, впрочемъ, имѣетъ и свою выгодную сторону, свидѣтельствуя о самостоятельности труда автора. Въ виду иностраннаго происхожденія автора, сочиненіе его можно признать удовлетворительнымъ“.

18) О сочиненіи студента *Николая Никитина* на тему: „Христіанское ученіе о постахъ“.

а) Доцента А. Дмитріевскаго:

„Разсужденіе г. Никитина о постахъ, написанное по плану хотя и отзывающемся схоластикой, по выдержанному послѣдовательно до конца, обнаруживаетъ въ авторѣ его основательное знакомство съ отеческою и спеціальною литературою по избранному имъ предмету, навыкъ къ отчетливому мышленію и умѣнье владѣть перомъ. Языкъ его разсужденія, за немногими исключеніями, правильный. Для степени кандидата богословія разсужденіе это я признаю очень удовлетворительнымъ“.

б) Экстраорд. профессора М. Олесницкаго:

„Сочиненіе г. Никитина состоитъ изъ трехъ частей. Въ первой части онъ устанавливаетъ понятіе поста, отождествляя его съ воздержаніемъ въ пищѣ и питіи, предпринимаемымъ съ религіозно-нравственными цѣлями, и отличая его отъ умѣренности, обязательной всегда для христіанина, и отъ воздержанія, предпринимаемаго съ другими цѣлями, и опредѣляетъ сущность поста—со стороны качества принимаемой пищи, количества ея, и времени вкушенія ея. Во второй части изслѣдуетъ значеніе поста. Постъ, по мнѣнію автора, имѣетъ значеніе, во первыхъ, аскетическое, состоящее въ томъ, что онъ пособляетъ духу господствовать надъ тѣломъ и устремляться вверхъ, во вторыхъ, символическое, состоящее въ томъ, что онъ есть естественное обнаруженіе скорбящаго духа (смиренія, сердечнаго сокрушенія, состраданія страждущему Христу),—въ третьихъ, діетическое, состоящее въ способствованіи поста здоровью,—и въ четвертыхъ социальное (какъ выражается авторъ), состоящее въ томъ, что постъ, состоя въ уменьшеніи пищи, особенно изысканной, благопріятствуетъ экономическому благосостоянію общества, доставляетъ средство для развитія милосердія и общественной благотворительности,—затѣмъ—требованіемъ обузданія чувственности—онъ вліяетъ на упорядоченіе общественной жизни,—въ лицѣ постниковъ благотворно вліяетъ на „нравственное самочувствіе бѣдныхъ“ (какъ выражается

авторъ), удаляя изъ душъ ихъ зависть и научая ихъ терпѣнію и благодушному перенесенію тягостей жизни; не обошелъ авторъ и того, чтобы не сказать о значеніи поста (состоящаго въ уменьшеніи потребленія животной пищи и въ увеличеніи потребленія растительной пищи) не только для развитія въ христіанскомъ обществѣ состраданія къ животнымъ, но и для успѣховъ земледѣлія. Въ третьей части сочиненія авторъ защищаетъ и оправдываетъ православное ученіе о постѣ въ виду неправильныхъ взглядовъ на этотъ предметъ католиковъ, протестантовъ и другихъ лжеучителей (между прочимъ штундистовъ), основывающихся на ложномъ толкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ св. Писанія. Въ заключеніи авторъ постъ тѣлесный вводитъ въ связь съ постомъ духовнымъ, т. е. воздержаніемъ отъ страстей и пороковъ, объясняя, что постъ тѣлесный теряетъ значеніе и достоинство безъ поста духовнаго.

Какъ видно изъ представленнаго очерка, авторъ составилъ хорошій и довольно строгій планъ для своего сочиненія и постарался объять предметъ по возможности со всѣхъ сторонъ. Въ то же время онъ позаботился воспользоваться всѣмъ матеріаломъ, какой былъ доступенъ для него. Каждое положеніе свое онъ подтверждаетъ достаточнымъ количествомъ свидѣтельствъ изъ святоотеческой и церковно-исторической литературы, или мнѣній современныхъ ученыхъ. Нигдѣ не вдается въ безплодныя размышленія, но повсюду стоитъ на строго научной точкѣ зрѣнія на предметъ. Къ недостаткамъ же сочиненія надобно отнести, во первыхъ, то, что во второй части, именно въ разсужденіи о значеніи поста, авторъ не выдерживаетъ надлежащимъ образомъ нравственной точки зрѣнія на предметъ, на которой предположилъ и долженъ былъ стоять, производя смѣшеніе мотивовъ нравственныхъ и естественныхъ. Отсюда-то у него, прежде всего, явилась самостоятельная глава подъ заглавіемъ—„діетическое значеніе поста“. Удобнѣе бы сказать объ этомъ, насколько можно и нужно, въ

третьей части, тѣмъ болѣе, что эта глава полемическаго характера у автора. Защищая постъ въ виду протестантовъ и другихъ лжеучителей, онъ могъ здѣсь же защитить его и въ виду тѣхъ современниковъ, которые находятъ постъ вреднымъ для здоровья. Довольно безпорядочно смѣшаны мотивы пощенія нравственные и естественные и въ главѣ, озаглавленной—„соціальное значеніе поста“. Бромѣ того, не разграничено здѣсь то, что авторъ хочетъ сказать нѣкого на счетъ значенія поста (сравнительно съ аскетическимъ и символическимъ значеніемъ его), отъ того, что само собою вытекаетъ по отношенію къ обществу изъ пощенія отдѣльныхъ лицъ. Но другія двѣ части сочиненія хорошо отдѣланы. Другой недостатокъ касается изложенія. Авторъ оковалъ себя безчисленнымъ множествомъ дѣлений и подраздѣлений, оттого при чтеніи сочиненія его чувствуется принужденность, сухость, схоластичность. Побольше бы легкости, живости, свободы въ изложеніи. Но не смотря на указанные недостатки, сочиненіе г. Никитина по стройности плана и вообще по научной постановкѣ вопроса и по богатству матеріала можетъ быть названо очень удовлетворительнымъ для полученія кандидатской степени“.

19) О сочиненіи студента *Михаила Павловича* на тему:

„Содѣйствіе Аеопа православнымъ Южной Россіи въ борьбѣ съ польско-уніатскою пропагандою въ послѣднія десятилѣтія XVI и первыя XVII вѣковъ“.

а) Доцента А. Булгакова:

„Послѣ выхода въ свѣтъ обстоятельныхъ монографій, посвященныхъ изслѣдованію судебъ Южно-русской церкви, новое изслѣдованіе по одному изъ частныхъ вопросовъ, относящихся къ жизни этой церкви, является дѣломъ не труднымъ. Автору такого изслѣдованія указаны пути къ собранію матеріала, самый матеріалъ тщательно собранъ и расположенъ то въ специальныхъ изданіяхъ, то въ приложеніяхъ къ раньше упомянутымъ монографіямъ; остается только отмѣтить строки,

относящихся къ поставленному вопросу, и связать разбросанные свѣдѣнія въ систему. Такого рода работу представляет сочиненіе г. Павловича. Оно состоитъ изъ введенія (1—7 стр.), четырехъ главъ (8—247 стр.) и краткаго заключенія (247—250 стр.). Глава первая посвящена обозрѣнію и оцѣнкѣ дѣятельности Аѳонскихъ представителей съ 1569 г. до 1596 г. (отъ Люблинской до Брестской уніи). Во второй главѣ дѣлается обзоръ и оцѣнка полемическихъ работъ аѳонскаго инока І. Вишенскаго; третью главу авторъ посвящаетъ церковно-практической дѣятельности схимонаха Іова Княгинецкаго; а въ четвертой главѣ сообщаются краткія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Исаакія, Аѳанасія, Іоасафа, Кипріяна и Іосифа (аѳонскихъ подвижниковъ, переселившихся въ Россію). Матеріала собрано достаточно, хотя по заглавію сочиненія можно было бы предположить, что дѣятельность названныхъ представителей Аѳонской горы была болѣе яркою, болѣе рельефною среди всеобщаго возбужденія умовъ латино-польскою пропагандою въ XVI и XVII вв. Въ сочиненіи г. Павловича гораздо болѣе выступаютъ дѣятели мѣстные, а участіе аѳонитовъ является какъ-то случайно. Сочиненіе написано гладко, языкомъ смѣшаннымъ, потому что авторъ говоритъ большею частію словами памятниковъ, относящихся къ вопросу,—отъ чего языкъ сочиненія имѣетъ калейдоскопическій характеръ. Введеніе и заключеніе, написанныя авторомъ отъ своего имени, изобличаютъ въ немъ увлекающагося, который способенъ допускать „вольности“ въ ущербъ исторической и географической истинѣ (см. стр. 1, 249).

Впрочемъ указанные недостатки,—недостатки перваго научнаго труда,—не умаляютъ достоинствъ сочиненія г. Павловича, представляющаго добросовѣстную по отношенію къ предмету обработку добытаго изъ множества монографій и ученыхъ изданій матеріала. Безпристрастіе въ отзывахъ о лицахъ и сочиненіяхъ завоевываетъ ему даже симпатію читающаго. По моему мнѣнію оно достаточно для степени кандидата богословія“.

б) Заслуж. орд. профессора Ив. Малышевского:

„Въ введеніи къ сочиненію, послѣ замѣчаній объ историческомъ значеніи Аѳона въ греческой и русской церкви дается общая характеристика аѳонитовъ, какъ сподобниковъ православныхъ южно-руссовъ въ ихъ борьбѣ съ латино-уніатскою пропагандою въ послѣднія десятилѣтія XVI и первы XVII вв., и тѣмъ опредѣляется задача самаго сочиненія.

Первая глава содержитъ общій очеркъ участія свят. Аѳонской горы въ дѣлахъ южно-русской церкви со времени уселенія, подъ вліяніемъ Люблинской уніи и іезуитовъ, латинско-польской и латино-уніатской пропаганды до Брестскаго собора (1596 г.) включительно. Вторая глава посвящена обстоятельному обзору жизни и литературной дѣятельности самаго ревностнаго поборника православія и обличителя уніи аѳонскаго инока Іоанна Вишенскаго съ дов. подробнымъ анализомъ его полемическихъ сочиненій. Въ третьей главѣ сообщается о жизни аѳонскаго подвижника Іова Княгинецкаго какъ возстановителя южно-русскаго монашества, давшего за тѣмъ изъ среды своей и другихъ поборниковъ православія. Въ четвертой главѣ говорится о другихъ аѳонскихъ подвижникахъ, ознаменовавшихъ себя услугами южно-русской церкви въ борьбѣ ея съ латино-уніатскою пропагандою, каковы Исаакій Борисковичъ, Аѳанасій и Іоасафъ, Кипріанъ и Іосифъ. Авторъ знакомъ какъ съ первоисточниками по его предмету, существующими въ печатныхъ изданіяхъ, такъ и учено-литературными изслѣдованіями, имѣющими отношеніе къ его предмету. Тѣ и другія онъ изучалъ старательно, вдумчиво и вообще съ успѣхомъ. Стараясь полиѣе и доказательнѣе объяснить значеніе того содѣйствія, какое Аѳонъ, чрезъ жившихъ на немъ или воспитавшихся тамъ иноковъ, оказывалъ православнымъ въ ихъ борьбѣ съ латино-уніатскою пропагандою, авторъ иногда увлекается и преувеличиваетъ это значеніе, не всегда удерживается и отъ подробностей, доводящихъ для дѣла; но вообще вѣрно и основательно выполняетъ то, что требуется существомъ предмета, обнаружи-

вая при этомъ ясность и правильность сужденій о выдающихся лицахъ и явленіяхъ, подлежавшихъ его разсмотрѣнію и оцѣнкѣ. Попадающіяся на первыхъ страницахъ сочиненія фигуральныя фразы, не всегда удачныя, исчезаютъ въ дальнѣйшемъ изложеніи, которое вообще правильно, ясно и отчетливо. Для степени кандидата признаю сочиненіе вполне удовлетворительнымъ, полагая, что послѣ нѣкоторой обработки оно могло бы быть напечатаннымъ, въ виду интереса предмета“.

20) О сочиненіи студента *Михаила Перова* на тему: „Особенности Евангелія Марка“:

а) Доцента Д. Богдашевского.

„Кромѣ небольшого предисловія, въ которомъ намѣчается планъ изслѣдованія и перечисляется важнѣйшая литература предмета, разсматриваемое сочиненіе состоитъ изъ шести главъ.—Двѣ начальныя главы посвящены опредѣленію особенностей втораго Евангелія. Въ первой изъ нихъ указываются особенности Евангелія Марка со стороны изложенія, а во второй—особенности со стороны содержанія. И та, и другая глава очень содержательны, хорошо раскрываютъ предметъ—положительнымъ образомъ. Особенности Евангелія Марка со стороны изложенія авторъ видитъ въ языкѣ и стилѣ втораго Евангелія и способѣ его представленія, отличающемся необыкновенною живостію, наглядностію, точностію и т. п.; особенности же втораго рода касаются частнѣйшаго изображенія въ настоящемъ Евангеліи Лица Иисуса Христа, Его отношенія къ В. Завету и ветхозавѣтному закону, повѣствованія объ І. Крестителѣ, отношенія Иисуса Христа къ народу и господствовавшему въ немъ классамъ, изображенія общаго хода евангельской исторіи и въ частности учительной и чудотворной дѣятельности Господа.—Существенный недостатокъ этой части сочиненія составляетъ необработанность первой главы, что зависѣло отъ пользованія при написаніи ея исключительно иностранными источниками и преимущественно не особенно легкимъ для перевода комментариемъ Вейса на второе Евангеліе.

Въ слѣдующихъ трехъ главахъ авторъ имѣетъ въ виду показать несостоятельность различныхъ существующихъ и западной литературѣ попытокъ объясненія вышеприведенныхъ особенностей Евангелія Марка. Подобныхъ попытокъ онъ рассматриваетъ три, именно такъ называемую теорію комбинаціи, гипотезу тенденціи и Marcushypothese, при чемъ обстоятельному изложенію и разбору каждой изъ этихъ попытокъ посвящаетъ отдѣльную главу. Несомнѣнно, что написаніи этой части сочиненія стоило автору громаднаго труда: приходилось возвращаться въ области самыхъ разнообразныхъ мнѣній западной экзегетики съ ихъ безконечными видоизмѣненіями. И во многихъ случаяхъ авторъ довольно удачно разрѣшилъ представлявшіяся ему трудности, обнаруживъ при этомъ хорошее знакомство съ западною экзегетическою литературою. Но дѣло въ томъ, что, читая эти главы, совершенно забываешь о „вышеприведенныхъ“ особенностяхъ Евангелія Марка: выступаютъ на видъ новыя особенности рассматриваемаго Евангелія, указываемыя тѣмъ, или другимъ критикомъ, и вопросъ идетъ главнымъ образомъ о происхожденіи Евангелія Марка и его отношеніи къ другимъ синоптикамъ. Недостатокъ критическаго элемента въ первыхъ двухъ главахъ авторъ старался восполнить именно здѣсь; между тѣмъ, самыя особенности втораго Евангелія нужно было опредѣлить путемъ критики, а не ставить дѣла такъ, какъ будто всѣ изслѣдователи сходятся въ опредѣленіи отличія Евангелія Марка отъ другихъ синоптиковъ и расходятся только въ объясненіи происхожденія этого отличія. Самое изложеніе и критика указанныхъ раніе теорій далеко не вездѣ отличаются самостоятельностью, связностью и послѣдовательностію; авторъ часто забѣгаетъ впередъ, или выходитъ изъ недоказанныхъ предположеній. Языкъ имѣетъ существенные недостатки.

Въ шестой главѣ представляется положительное объясненіе особенностей Евангелія Марка. Здѣсь есть много лишняго, не относящагося прямо къ дѣлу, но основная мысль

вполнѣ вѣрна, именно, что особенности Евангелія Марка имѣютъ свою основу въ отношеніи этого Евангелія къ устной проповѣди ап. Петра, въ личномъ характерѣ втораго Евангелиста и въ той цѣли, съ какою написано рассматриваемое Евангеліе.

Авторъ много и добросовѣстно потрудился надъ рѣшеніемъ избраннаго имъ сложнаго вопроса и многія стороны его достаточно освѣтилъ. Для степени кандидата сочиненіе удовлетворительно“.

б) Заслуж. ордин. профессора Ст. Сольскаго:

„Авторъ изслѣдованія объ особенностяхъ Евангелія Марка слишкомъ широко понималъ свою тему. Съ изученіемъ внѣшнихъ и внутреннихъ отличій Евангелія Марка онъ соединилъ уясненіе его отношенія къ первому и третьему Евангеліямъ и обратно, обзорѣніе воззрѣній западныхъ ученыхъ на эти вопросы, критическое разсмотрѣніе ихъ, и положительное рѣшеніе вопроса о происхожденіи Евангелія съ уясненіемъ церковнаго о немъ преданія. Вслѣдствіе такого пониманія темы его изслѣдованіе распалось на шесть довольно объемистыхъ главъ: 1-ю объ особенностяхъ Евангелія Марка со стороны изложенія; 2-ю объ особенностяхъ—со стороны содержанія; 3-ю, 4-ю и 5-ю, посвященныя изложенію и критическому разсмотрѣнію мнѣній западныхъ ученыхъ объ этомъ предметѣ, и 6-ю, посвященную положительному рѣшенію вопроса.

Постановка вопросовъ для рѣшенія въ такихъ широкихъ размѣрахъ привела автора къ тому, что значительную часть собраннаго матеріала для намѣченныхъ вопросовъ онъ внесъ въ сочиненіе въ необработанномъ видѣ. Въ каждой почти главѣ изслѣдованія есть цѣлыя страницы, извлеченныя изъ западныхъ научныхъ трудовъ въ подстрочномъ и неправильномъ переводѣ, встрѣчаются повторенія однихъ и тѣхъ-же положеній, попадаются неустойчивыя и не выдержанныя сужденія. Эти недостатки сочиненія, бросающіеся въ глаза съ перваго разу, при внимательномъ ознакомленіи съ нимъ не

препятствуютъ отмѣтить въ немъ слѣдующія достоинства: 1) широкое научное знакомство съ изученнымъ предметомъ; 2) способность автора не только критически относиться къ излагаемымъ и разбираемымъ мнѣніямъ, но указывать въ нихъ дѣйствительно слабыя стороны и пользоваться ими для постановки рѣшаемыхъ вопросовъ на надлежащую почву; 3) самообладаніе автора въ разбираемыхъ мнѣніяхъ; 4) научность въ критическихъ приѣмахъ. Авторъ не впадаетъ въ произвольныя гаданія и предположенія, но въ своихъ выводахъ и сужденіяхъ старается опереться на историческихъ и филологическихъ данныхъ. Путемъ длиннаго ряда разоблаченій неправильности и непоследовательности въ выводахъ западныхъ критиковъ авторъ приходитъ къ заключенію, что только при свѣтѣ одного церковнаго преданія, правильно понятаго и уясненнаго, можно безошибочно рѣшить поставленные наукою вопросы касательно Евангелія Марка. Такимъ древне-церковнымъ свидѣтельствомъ касательно этого Евангелія авторъ считаетъ преданіе, записанное Паниемъ іеропольскимъ изъ устъ пресвитера Іоанна. На обстоятельномъ изученіи и объясненіи этого преданія авторъ основываетъ свои окончательные выводы касательно происхожденія втораго Евангелія, его особенностей и отношенія къ другимъ Евангеліямъ. Такіе научные приемы въ рѣшеніи поставленныхъ вопросовъ въ связи съ выше-показанными достоинствами даютъ автору право на полученіе кандидатской богословской степени“.

21) О сочиненіи студента *Василія Петрушевскаго* на тему: „Сальвіанъ, пресвитеръ Массилійскій, и его сочиненія“

а) Экстраорд. профессора К. Попова:

„Краткое, но весьма дѣльно составленное введеніе къ названному сочиненію, обнаруживающее въ авторѣ его ясное представленіе о задачѣ изслѣдованія, о средствахъ, при помощи коихъ оно можетъ быть произведено, и объ относительномъ достоинствѣ ихъ, предугадываетъ на то, что авторъ имѣетъ предложить намъ самостоятельное и всестороннее из-

слѣдованіе предмета своего сочиненія. И дѣйствительно, чрезъ все разсматриваемое сочиненіе проходить достойное всяческаго одобренія стремленіе автора къ самостоятельности въ сужденіи и изложеніи. Мнѣнія ученыхъ принимаются или отвергаются всегда по надлежащей провѣркѣ ихъ по первоисточникамъ.

Въ первой главѣ (13—56) авторъ съ успѣхомъ изслѣдуетъ обстоятельства жизни Сальвіана и на основаніи тщательнаго обслѣдованія ихъ построляетъ характеристику личности Массилійскаго пресвитера. Въ этой главѣ одинъ пунктъ выставленъ не въ надлежащемъ освѣщеніи,—разумѣемъ рѣшительное заявленіе автора о скудости свѣдѣній (13—14) касательно жизни Сальвіана. Конечно, эти свѣдѣнія не подавляютъ изслѣдователя своимъ обиліемъ; однакоже и о скудости ихъ слѣдовало-бы говорить менѣе рѣшительно, въ виду того, что свѣдѣнія о жизни большинства древнихъ церк. писателей гораздо скуднѣе извѣстій о Сальвіанѣ. Въ этомъ отношеніи биографъ Сальвіана находится сравнительно въ лучшихъ условіяхъ, особенно если онъ не будетъ требовать отъ нихъ отвѣтовъ на вопросы, не имѣющіе существеннаго значенія и возбуждаемые часто излишнимъ любопытствомъ.

Во второй главѣ (57—130) авторъ изслѣдуетъ литературную дѣятельность Сальвіана. Здѣсь поставлены и разсмотрѣны вопросы библіографическаго характера. По матеріалу и обработкѣ эта глава имѣетъ значительную научную цѣнность.

Въ третьей главѣ (131—241) авторъ предлагаетъ „изложеніе и оцѣнку религіозно-богословскихъ воззрѣній Сальвіана и опредѣленіе значенія его сочиненій для исторіи того времени“. Въ обработкѣ нѣкоторыхъ отдѣловъ этой интересной главы авторъ идетъ далѣе своихъ предшественниковъ по изслѣдованію богословскихъ воззрѣній Сальвіана. Но отдѣлъ, заключающій въ себѣ правоученіе Сальвіана, можно было бы и шире поставить и тщательнѣе обработать.

Въ „заключеніи“ (242—245) авторъ формулируетъ выводы, къ которымъ онъ пришелъ въ своемъ изслѣдованіи, и

опредѣляетъ значеніе Сальвіана въ латинской церковной литературѣ.

Нѣкоторыя, замѣчаемыя въ обработкѣ сочиненія г. трушевскаго, неровности произошли очевидно вслѣдствіе недостатка времени, потребнаго для равнокачественной самостоятельной обработки всѣхъ частей сочиненія. Но эти не исправимые недостатки нисколько не затемняютъ многихъ другихъ качествъ его: въ немъ замѣчаемъ старательное изученіе первоисточниковъ, основательное знакомство съ литературой предмета, проходящую чрезъ все сочиненіе самостоятельно сужденія и изложенія, критическую повѣрку исторически извѣстій и ученыхъ мнѣній. Литературный стиль автора въ мѣстахъ его сочиненія не всегда достаточно выдержанъ и дисциплинированъ; но несомнѣнно, что авторъ обладаетъ даромъ блестящаго изложенія. Вообще сочиненіе г. Петрушевскаго считаемъ весьма хорошимъ“.

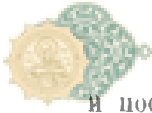
б) Экстраорд. профессора Н. Дроздова:

„Сочиненіе это представляетъ собою трудъ весьма основательный и добросовѣстный, вполне свидѣтельствующій способности автора къ серьезнымъ научнымъ работамъ. Авторъ обнаруживаетъ не только внимательное изученіе твореній Сальвіана въ подлинномъ текстѣ и литературы предмета на разныхъ языкахъ, но и критическое отношеніе къ послѣдней. Теченіе мысли въ разсматриваемомъ сочиненіи стройно изложено гладкое, перо бойкое. Правда, вслѣдствіе спѣшности работы авторъ не избѣжалъ нѣкоторыхъ недосмотровъ и промаховъ. Но эти недостатки нисколько не мѣшаютъ признать сочиненіе г. Петрушевскаго весьма хорошимъ для степени кандидата“.

22) О сочиненіи студента *Миши Полиарони-Кюсем* вѣтъ: „Епархіальное управленіе въ Русской церкви до XVII вѣка“.

а) Заслуж. орд. профессора Нв. Малышевскаго:

„Въ введеніи къ сочиненію кратко обозначены источники



и пособія по предмету сочиненія и планъ его, который затѣмъ и выдерживается въ сочиненіи. Оно состоитъ изъ трехъ частей. Въ первой обозрѣвается послѣдовательное учрежденіе епархій въ Русской церкви до XVIII вѣка, во второй говорится объ епархіальныхъ епископахъ, какъ іерархахъ, правящихъ епархіями; въ третьей изображаются органы (подчиненные) епархіальнаго управленія въ древней Русской церкви. Обзоръ учрежденія епархій, составляющій первую часть сочиненія, представленъ въ двухъ главахъ, изъ коихъ въ первой обозначаются епархіи начальнаго учрежденія при св. Владимірѣ и учрежденныя въ слѣдующее затѣмъ время въ періодъ іерархическаго единства Р. церкви или единства Митрополіи (X—XV в.), во второй—епархія, учрежденныя въ Сѣверо-Восточной Руси со времени образованія отдѣльной Московской Митрополіи до конца XVII в. Обзоръ сопровождается пояснительными замѣчаніями объ обширности нашихъ епархій въ сравненіи съ греческими, о совпаденіи епархіальнаго дѣленія Русской церкви съ гражданскими дѣленіями Руси на области, объ особыхъ обстоятельствахъ, повліявшихъ на учрежденіе той или другой епархіи, о мѣрѣ участія церковной (въ лицѣ первоіерарха и собора) и государственной (въ лицѣ князей и царей) власти въ дѣлѣ учрежденія епархій, и наконецъ—замѣчаніемъ о дѣленіи епархій на намѣстничества или округа и десятины.

Вторая часть сочиненія, посвященная рѣчи объ епархіальныхъ епископахъ, раздѣляется на двѣ главы, изъ которыхъ въ первой говорится объ избраніи и поставленіи епископовъ, а во второй обозрѣвается вѣдомство епархіальныхъ епископовъ, т. е. кругъ лицъ, дѣлъ и учреждений, подлежащихъ правящей и судящей власти епископовъ. Говоря объ избраніи и поставленіи епископовъ, авторъ сопоставляетъ древне-церковные порядки того и другого съ порядками, воспринятыми на Руси, нѣкоторые измѣненія въ этихъ порядкахъ, явившіяся въ послѣдующее время, и дѣлаетъ нѣсколько частныхъ замѣчаній о классѣ лицъ, изъ котораго избирались у

насъ епископы и т. под., объ отношеніи епархіальныхъ епископовъ къ собору епископовъ, къ первосвященителямъ и между собою. Обширнѣе вторая глава этой части, гдѣ говорится о церковныхъ людяхъ, подвѣдомыхъ епископу, въ составъ которыхъ входили не только лица клира или духовенства бѣлаго и монашествующаго, но и извѣстные ряды изъ мірянъ; далѣе описываются болѣе характеристическія проявленія власти епархіальной, какъ власти правящей, надзирающей и руководящей, дѣлаются указанія на обычаи объѣзда епархій и созыва іерархическихъ соборовъ, а далѣе затѣмъ говорится о церковномъ судѣ епископовъ, простиравшемся прежде всего на духовныя дѣла, а въ извѣстныхъ случаяхъ—на гражданскія и уголовныя, о церковныхъ имуществахъ и равнаго рода пошлинахъ, принадлежавшихъ епископу въ предѣлахъ епархій и слѣдовавшихъ какъ съ духовенства церкви и монастырей, такъ и съ мірянъ. Выводя изъ всего обзора общее заключеніе объ обширности епископской власти въ др. Руси, авторъ указываетъ и на тѣ ограниченія, какимъ она подпадала въ то или другое время, съ той или другой стороны.

Переходя въ третьей части сочиненія къ описанію подчиненныхъ органовъ епархіальнаго управленія, авторъ въ развитіи ихъ различаетъ три періода, по которымъ и обобщаетъ ихъ въ трехъ главахъ этой части сочиненія. Въ періодъ зависимости Русской церкви отъ греческой устройство епархіальнаго управленія складывалось по примѣру греческой, но уже имѣло и свои особенности, обусловленныя мѣстными явленіями, какъ напр. непомѣрною обширностію нашихъ епархій въ сравненіи съ греческими. Въ эту пору подчиненными органами епархіальнаго управленія были: въ центрѣ епархій т. е. при самой кафедрѣ—кафедральные „клиросы“ и кафедральные намѣстники, а въ округахъ или въ уѣздныхъ городахъ—свои мѣстные клиросы, намѣстники. Къ этой же порѣ относятся и волостели, должностныя лица мѣстнаго, русскаго учрежденія, привнесенаго въ церковное управленіе изъ гражданскаго,

Рѣчь обо всемъ этомъ занимаетъ первую главу. Затѣмъ въ періодъ ослабленія и прекращенія зависимости Русской церкви отъ греческой, описываемый во второй главѣ, беретъ перевѣсъ, какъ выражается авторъ, вліяніе русскаго гражданскаго строя на устройство церковной, въ частности епархіальной администраціи и суда. Оно сказывается на широкомъ допущеніи въ составъ церковной администраціи и суда мірянъ въ качествѣ должностныхъ лицъ и на появленіи въ составѣ ея новыхъ лицъ изъ духовенства. Въ центрѣ епархіи при епископской кафедрѣ являются въ качествѣ должностныхъ лицъ и значеніи органовъ и пособниковъ епарх. власти бояре архіерейскіе, казначей, дворецкій, тіуны, пристава или недѣльщики, съ другой стороны—поповскіе старосты и помощники ихъ десятскіе священники, протопопы, архимандриты, игумены. По уѣздамъ или округамъ являются: прикащики, поселскіе старцы, поповскіе старосты съ десятскими священниками, архимандриты, игумены, протопопы. Въ періодъ полной самостоятельности Русской церкви, начавшійся съ учрежденіемъ патріаршества, самостоятельное развитіе органовъ епархіальнаго управленія завершается учрежденіемъ при патріархѣ Филаретѣ, по подобію гражданскихъ, церковныхъ приказовъ, которые существовали впрочемъ только въ центрахъ епархіи, т. е. при кафедрахъ патріаршей и нѣкоторыхъ митрополичьихъ и архіепископскихъ. Это приказы: *дворцовый, казенный, разрядъ* съ особеннымъ отдѣленіемъ его или *духовнымъ приказомъ*; *приказъ церковныхъ дѣлъ* при патріаршей и *тіупскій приказъ* при архіерейскихъ кафедрахъ. Описанію этихъ приказовъ и замѣчаніямъ о судьбѣ уѣзднаго епархіальнаго управленія посвящена послѣдняя глава сочиненія.

Сочиненіе показываетъ достаточное знакомство автора какъ съ источниками, такъ и съ научными изслѣдованіями по предмету сочиненія. Не успѣлъ онъ вполнѣ воспользоваться лишь нѣкоторыми изъ изданій, явившихся въ самое послѣднее время. Главныя черты епархіальнаго управленія въ Русской

церкви до XVIII в. обозначены автором съ достаточною полнотою и обстоятельностью, поняты и выяснены вообще основательно и правильно, хотя въ частныхъ поясненіяхъ автора есть и недосмотры. Мѣстами, болѣе должнаго занимаясь общими вопросами церковнаго управленія, авторъ, съ другой стороны, не оказалъ достаточно вниманія къ особенностямъ епархіальнаго управленія въ предѣлахъ Кіевской митрополіи за время отдѣльнаго существованія ея, что, впрочемъ, можетъ быть поставлено въ вину автору въ виду и безъ того обширной задачи его труда. Изложеніе, не чуждое мѣстами неровностей, вообще правильное. Для степени кандидата считаю сочиненіе несомнѣнно удовлетворительнымъ“.

б) Экстраорд. профессора В. Малинина:

„Сочиненіе г. Полихрони-Кіосели распадается на введеніе и три части изслѣдованія. Введеніе посвящено обзорѣнію источниковъ и литературы предмета и выясненію плана изслѣдованія. Первая часть сочиненія состоитъ изъ двухъ главъ, въ которыхъ указывается количество епархій въ Русской церкви отъ начала принятія христіанства по XVIII вѣкъ. Часть вторая, также подраздѣляющаяся на двѣ главы, разсматриваетъ вопросъ объ избраніи и поставленіи епископовъ (глава I) и границахъ ихъ власти по XVII в. включительно (гл. II). Часть третья, распадающаяся на три главы, посвящена изслѣдованію органовъ епархіальнаго управленія въ три періода существованія Русской церкви: въ періодъ зависимости ея отъ Константинопольскаго патріархата по XIV в. включительно (глава I), въ періодъ ослабленія и прекращенія этой зависимости до начала XVII вѣка (гл. II) и наконецъ въ XVII вѣкъ, когда были учреждены приказы.

Уже изъ одного перечня предметовъ, затронутыхъ въ разныхъ частяхъ сочиненія г. Полихрони-Кіосели, можно видѣть, какой обширный трудъ предстояло ему выполнить. Кромѣ массы сырого матеріала, съ которымъ онъ долженъ былъ познакомиться хотя-бы для того только, чтобы имѣть возмож-

пость съ нѣкоторой критикой отнести къ существующимъ ученымъ работамъ по затронутому вопросу, авторъ неизбежно и прежде всего долженъ былъ тщательно изучить довольно обширную литературу предмета. И нужно отдать справедливость автору, что нѣкоторые отдѣлы онъ обработалъ отчетливо, съ точнымъ знаніемъ дѣла; но есть, неизбежно, и такіе отдѣлы, которые нуждаются въ болѣе тщательномъ подборѣ матеріала и особенно болѣе точномъ его освѣщеніи. Таковъ, напр., отдѣлъ о приказахъ и органахъ уѣздной администраціи. На нѣкоторые органы власти лишь указывается, но точно не обозначается ни область ихъ власти, ни источникъ ихъ права. Такъ, напр., въ числѣ органовъ церковной администраціи послѣдняго періода авторъ называетъ архимандритовъ, игуменовъ и протопоповъ, но при этомъ не указываетъ, въ чемъ проявлялись ихъ права и власть и зависѣла ли эта власть отъ ихъ іерархическаго положенія, или же сообщалась имъ нарочитыми полномочіями со стороны мѣстнаго архіерея. Не говорю уже о частныхъ обмолвкахъ, которыя въ трудѣ автора нерѣдки.

При всемъ томъ, какъ трудъ усердный, обнаруживающій въ авторѣ не только знакомство съ дѣломъ, но и умѣнье обращаться съ матеріаломъ, сочиненіе г. Полихрони-Кіосели вполне заслуживаетъ степени кандидата“.

23) О сочиненіи студента *Владимира Полонскаго* на тему: „Начала церковнаго устройства и управленія по св. Кипріану“.

а) Экстраорд. профессора Н. Дроздова:

„То церковное устройство и управленіе, какимъ оно является по твореніямъ св. Кипріана, авторъ ставитъ въ тѣсную связь съ ученіемъ этого св. отца о церкви. Поэтому онъ сначала излагаетъ ученіе св. Кипріана о церкви и затѣмъ весьма обстоятельно очерчиваетъ по его твореніямъ устройство и управленіе какъ помѣстныхъ церквей, такъ и вселенской. Сочиненіе это представляетъ собою очень усердный трудъ; оно отличается богатствомъ содержанія и обнаружи-

ваетъ въ авторѣ не только тщательное изученіе твореній св. Кипріана, но и знакомство съ русскою и иностранною литературою предмета. Но не все сочиненіе обработано съ одинаковою тщательностію. По мѣстамъ не только замѣчаются неточности и стилистическія неровности, но даже встрѣчается не мало грамматическихъ ошибокъ. Хотя послѣднія могли быть слѣдствіемъ небрежности или малограмотности переписчика, но на оставленіе ихъ авторомъ въ ученомъ трудѣ безъ исправленія нельзя не обратить вниманія. Не смотря на эти недостатки, рассматриваемое сочиненіе въ достаточной степени свидѣтельствуетъ о способности автора къ серіознымъ ученымъ работамъ и можетъ быть признано удовлетворительнымъ для степени кандидата“.

б) Доцента *Θ. Орнатскаго*:

„Начавъ въ первой главѣ своего сочиненія съ изложенія ученія св. Кипріана о церкви, авторъ въ слѣдующей затѣмъ главѣ подробно говоритъ, на основаніи твореній этого св. отца, „объ устройствѣ каждой частной церкви (о составѣ ея—клирѣ и народѣ, о составѣ клира, о посвященіи на разныя іерархическія степени и на церковно-служительскія должности, о правахъ и обязанностяхъ высшихъ іерархическихъ лицъ) и управленіи въ ней“ (о епископской судебной власти, о наказаніяхъ, налагаемыхъ епископомъ на виновныхъ, о „пресвитерскомъ совѣтѣ“, какъ вспомогательномъ для епископа органѣ въ дѣлѣ управленія церковію) и наконецъ въ главѣ третьей и послѣдней—о соборахъ, бывшихъ при св. Кипріанѣ по поводу падшихъ и перекрещиванія лицъ, крещенныхъ еретиками.

Со стороны содержанія сочиненіе г. Полонскаго несомнѣнно трудъ удовлетворительный; авторъ сумѣлъ извлечь изъ твореній св. Кипріана все существенное относительно церковнаго устройства и управленія, достаточно познакомился и вообще съ литературой изслѣдуемаго имъ предмета. Но со стороны формальной сочиненіе его имѣетъ крупныя недостатки. И

прежде всего въ немъ не совсѣмъ правильно отмѣчено общее содержаніе третьей главы, ибо въ этой главѣ авторъ говоритъ не „объ устройствѣ *вселенской церкви*, по св. Кипріану“, какъ онъ отмѣтилъ въ заглавіи, а главнымъ образомъ о соборахъ сѣверо-африканской церкви, слѣд. церкви *мѣстной*. Встрѣчаются затѣмъ, и при томъ во многихъ мѣстахъ сочиненія, легочности и неправильности въ построеніи рѣчи (см. стр. 27, 38, 39, 49, 51, 60, 75, 94, 122, 126, 146, 148, 152, 153—4, 168); но что хуже всего, это—также нерѣдко встрѣчающіися грамматическія ошибки, иногда даже очень грубыя („мѣнѣе“, стр. 70, 91, 95; „брадство“, стр. 31; „въ полиѣ“, стр. 124; „примененіе“, стр. 126, „разделеніе“, 127; „разсмотрѣніе“, стр. 125; 141, 149, 159).

Въ виду этого сочиненіе г. Полонскаго если и можетъ быть признано удовлетворительнымъ для той цѣли, ради которой написано, то единственно лишь за его богатое и достаточно раскрытое содержаніе; формальная же сторона нуждается въ исправленіи“.

24) О сочиненіи студента *Василія Постникова* на тему: „Священникъ и священническое служеніе, по изображенію древнихъ отцовъ и учителей Церкви“.

а) Заслуж. орд. профессора В. Пѣвничаго:

„По требованію своей задачи, авторъ долженъ былъ представить въ возможной полнотѣ ученіе древнихъ отцовъ и учителей церкви о священническомъ служеніи, и на основаніи ихъ писаній начертать идеалъ священника въ его жизни и въ его служеніи.“

Въ предварительныхъ замѣчаніяхъ, которыя онъ предпосылаетъ своему сочиненію, онъ говоритъ, что ему представляются возможными два пути изложенія предмета,—историческій, въ порядкѣ хронологическомъ излагающій ученіе каждаго отца въ отдѣльности, и систематическій, при которомъ можно слѣдовать порядку предметовъ, въ какомъ они излагаются въ пастырскомъ богословіи, и на каждый частный во-

просто подписывать подходящія мѣста въ отеческихъ писаніяхъ. Онъ избираетъ второй путь; потому что при историческомъ порядкѣ изложенія ученія о пастырскомъ служеніи неизбежны частыя повторенія однихъ и тѣхъ же мыслей, и не возможно цѣлостное представленіе о пастырскомъ служеніи, встрѣчающееся въ отеческой письменности.

Въ своемъ изслѣдованіи онъ слѣдуетъ плану системы пастырскаго богословія, какой выдержалъ въ читанныхъ лекціяхъ по этому предмету (за текущій годъ), и значащіяся въ немъ рубрики пополняетъ извлеченіями изъ твореній древнихъ отцовъ и учителей церкви. Не имѣя въ общемъ ничего противъ такого порядка изложенія предмета, не могу однако не замѣтить, что напрасно авторъ слѣдуетъ этому плану во всей его полнотѣ и подробности, не опускаая даже частныхъ и мелкихъ заголовковъ, въ немъ означенныхъ. Отсюда у него встрѣчаются нѣкоторыя натыжки, вызываемыя необходимостію наполнить поставленную рубрику, и читателю представляется, что не непосредственное изученіе отеческой письменности легло въ основаніе его ученаго изслѣдованія, а новѣйшая готовая система, хотя не несогласная съ ученіемъ отцовъ.

Впрочемъ авторъ очень усердно изучалъ отеческія творенія и очень тщательно выбиралъ изъ нихъ все, относящееся къ его предмету. Задача, имъ поставленная, выполнена очень удовлетворительно. Въ изложеніи нѣтъ существенныхъ недостатковъ.

Сочиненіе степени кандидата заслуживаетъ“.

б) экстреоорд. профессора М. Олесницкаго:

„Въ сочиненіи г. Постникова слѣдуетъ обратить вниманіе на два обстоятельства или на два предмета: во первыхъ, на сочиненіе въ той формѣ, въ какой оно написано, и на разсужденіе автора на первыхъ страницахъ сочиненіе о возможныхъ видахъ постановки предмета изслѣдованія и методовъ изслѣдованія. Въ первомъ случаѣ сочиненіе производитъ пріятное впечатлѣніе. Въ

последнемъ же случаѣ можно не соглашаться съ авторомъ, и даже упрекнуть его въ противорѣчїи.

Автору представляются возможными два способа изслѣдованія и изложенія: историческій и систематическій (какъ онъ выражается). Онъ предпочелъ „систематическій“ способъ или методъ, совсѣмъ обходя „историческій“. Однако и изъ существа предмета вытекаетъ (разумѣю историческій характеръ темы), и изъ собственныхъ словъ автора, сказанныхъ при сужденіи о преимуществахъ того и другаго метода, очевидно, что „историческій“ методъ долженъ быть поставленъ въ данномъ случаѣ выше „систематическаго“. Если бы мы, говорить авторъ, руководствовались историческимъ методомъ, то мы „узнали бы отчетливо мнѣніе каждаго отца и учителя церкви, увидѣли бы развитіе идеи пастырства, ея особенности въ возрѣвѣніяхъ западныхъ и восточныхъ отцовъ и учителей церкви и т. п.“. А вѣдь все это должно бы быть весьма цѣнно для автора. И избравъ другой методъ, „систематическій“ (названный однажды и „предметнымъ“, по неправильно,—понятію предметный можно противопоставлять понятію формальный, или логическій, но не историческій), авторъ прямо заявляетъ, что „слѣдуя этому методу, мы не приобрѣтемъ знанія объ историческомъ развитіи идеи пастырства и объ ученіи каждаго отца и учителя церкви“.—Но почему онъ отдастъ предпочтеніе этому другому методу? Потому, что руководствуясь этимъ методомъ, и заимствуя раздѣленія сочиненія на главы изъ существующихъ въ настоящее время учебниковъ по Пастырскому Богословію, можно представить болѣе или менѣе полную систему Пастырскаго Богословія по ученію отцовъ церкви. Такой порядокъ авторъ назвалъ „самымъ естественнымъ“. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ естественнѣе первый порядокъ, совершенно обойденный авторомъ. Тема историческая, слѣдоват. и способъ изслѣдованія и изложенія естественнѣе историческій (конечно, съ примѣненіемъ всѣхъ приѣмовъ современной исторической науки). Авторъ

естественнѣе, научнѣе и плодотворнѣе поступилъ бы, если бы позаимствовалъ у отцовъ церкви не только содержаніе, но и формы для своего сочиненія. Онъ напрасно опасается, что тогда „не могъ бы представить болѣе или менѣе полную систему Пастырскаго Богословія“,—могъ бы, но только, конечно, патристическую, а не иную какую (что и требовалось темой).

Но если помириться съ формою сочиненія и разсматривать его въ тѣхъ рамкахъ, въ которыя оно заключено, то разсмотрѣнное мною сочиненіе, какъ я замѣтилъ уже, располагаетъ къ себѣ: выдержанностію избраннаго плана, ясностію и отчетливостію мыслей, достаточною полнотою святоотеческихъ взглядовъ и мнѣній по различнымъ вопросамъ пастырской жизни и дѣятельности, умѣньемъ избѣгать всякой лишней распростиранности и уклоненій въ сторону, частыхъ въ кандидатскихъ сочиненіяхъ. Языкъ простъ, совсѣмъ безыскусственъ. Есть нѣсколько случаевъ неправильности въ языкѣ. Для полученія степени кандидата богословія сочиненіе удовлетворительно.“

25) О сочиненіи студента *Николая Рубанистаго* на тему: *Commonitorium* Викентія Лиринскаго и значеніе этого труда въ ученіи Церкви о свящ. Преданіи.“

а) Доцента *Θ. Орнатскаго*:

„*Commonitorium* Викентія Лиринскаго по вопросу о свящ. Преданіи занимаетъ самое видное мѣсто въ святоотеческой литературѣ православной Церкви. Этотъ замѣчательный, хотя и небольшой, трудъ и оцѣнка его и составляетъ предметъ изслѣдованія г. Рубанистаго.—Свое сочиненіе авторъ раздѣлилъ на четыре главы. Изъ нихъ *въ первой* кратко излагается ученіе о свящ. Преданіи, какъ нормѣ православнаго ученія, отцевъ и учителей Церкви, предшествовавшихъ Викентію Лиринскому; *во второй*—содержаніе *Commonitorium'a*; *въ третьей*—опредѣляется высокое значеніе ученія Вик. Лиринскаго о свящ. Преданіи сравнительно съ ученіемъ о немъ предшествовавшихъ отцевъ и учителей церкви, и наконецъ *въ четвертой* главѣ авторъ, останавливаясь на отношеніи нѣкото-

рыхъ ультрамонтанскихъ католическихъ богослововъ къ Commonitorium'у, доказываетъ несостоятельность тѣхъ основаній, какія они указываютъ въ этомъ трудѣ въ пользу принимаемой ими теоріи развитія христіанскихъ догматовъ и въ подтвержденіе допущенныхъ въ ихъ церкви догматическихъ нововведеній.

Какъ видно, авторъ довольно всесторонне изслѣдуетъ свой предметъ. Онъ не ограничивается изложеніемъ одного лишь ученія Викентія Лиринскаго о свящ. Преданіи и его оцѣнкою, но рассматриваетъ его въ связи съ предшествовавшимъ ученіемъ о томъ-же предметѣ отцовъ и учителей церкви, при чемъ (въ первой половинѣ второй главы) онъ прекрасно выясняетъ особенности Викентіева ученія о Преданіи сравнительно съ предшествовавшимъ ученіемъ о немъ,—особенности, не нарушающія однако существеннаго тождества между тѣмъ и другимъ. Заслуживаетъ полного одобренія и то, что авторъ говоритъ объ отношеніи къ Commonitorium'у Викентія ультрамонтанскихъ богослововъ—Перроне, Гейнриха и Шеибена. Сужденія автора отличаются вообще серьезностію и обдуманностію. Языкъ правильный и точный. Какъ на недостатокъ сочиненія можно указать, въ матеріальномъ отношеніи, на то, что авторъ, говоря о значеніи ученія Викентія Лиринскаго о свящ. Преданіи, совсѣмъ не коснулся при этомъ вопроса о томъ, на сколько всесторонне самъ этотъ писатель рассматриваетъ свящ. Преданіе, а въ отношеніи формальномъ на то, что при изложеніи содержанія Commonitorium'a онъ долѣе, чѣмъ слѣдуетъ, остановился на той части этого труда, гдѣ раскрывается второстепенная мысль Викентія о томъ, какъ нужно понимать развитіе догматическаго ученія,—вслѣдствіе чего главная мысль Commonitorium'a относительно собственно свящ. Преданія нѣсколько теряетъ свою рельефность.

Какъ трудъ кандидатскій, сочиненіе г. Рубанистаго во всякомъ случаѣ вполне удовлетворительно“.