

ТРУД КИЕВСКОЙ ДУХОВНО

1892.

(Годъ тридцать третій).

ДЕКАБРЬ. — № 12.

Содержаніе:

Страницы:

- | | |
|--|---------|
| I. Блаженного Августина, епископа иппонійскаго (въ русскомъ переводѣ). О книгѣ Бытія, буквально. . . | 263—296 |
| II. Происхожденіе и первоначальная исторія имени „Русь“. В. З. Завитневича | 553—594 |
| III. Празднованіе воскреснаго дня. (Его исторія и значеніе). Д. Смирнова | 595—628 |
| IV. Когда нужно креститься? А. Б—ва. | 629—652 |
| V. Сальвианъ, пресвитеръ Массилійскій, и его сочиненія. В. Г. Петрушевскаго | 653—712 |
| VI. Извѣстія Церковно-Археологич. Общества при Кіевской дух. Академіи (за м. августъ, сентябрь и октябрь 1892 г.). Н. И. Петрова | 713—721 |

Въ приложеніи:

- | | |
|---|---------|
| VII. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской дух. Академіи 14 іюня 1891 г. | 369—384 |
| VIII. Объявленія | 1— 12 |
| IX. Указатель статей помѣщенныхъ въ журналѣ Труды Кіевской дух. Академіи въ 1892 году | 1— 8 |

„Труды Кіевской Дух. Академіи“ выходятъ по прежней программѣ

Цѣна 7 рубл. съ пересылкою.

КІЕВЪ.

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

1892.

Къ числу такихъ слововыраженій принадлежить, по моему мнѣнію, и изреченіе Апостола: *не оскорбляйте Духа Святаго Божія, имже знаменастеся въ день избавленія* (Еф. IV, 30). По самой субстанціи Своей, поскольку существуетъ самъ въ Себѣ, Духъ Святый не можетъ оскорбляться: Онъ обладаетъ вѣчнымъ и неизмѣннымъ блаженствомъ и есть даже само вѣчное и неизмѣнное блаженство. Но такъ какъ Онъ обитаетъ въ святыхъ, исполняя ихъ любовью, по которой они, какъ люди, смотря по обстоятельствамъ, необходимо радуются преуспѣванію и добрымъ дѣламъ вѣрныхъ, и столь же необходимо скорбятъ о паденіяхъ или грѣхахъ тѣхъ, чьей вѣрѣ и благочестію радовались (а такая скорбь заслуживаетъ похвалы, потому что она происходитъ отъ любви, изливаемой въ нихъ Духомъ Святымъ): то и говорится, что самъ Духъ Святый оскорбляется тѣми, которые живутъ такъ, что ихъ дѣлами оскорбляются святые,—оскорбляются не почему-либо иному, какъ потому, что имѣютъ Духа Святаго и, по дару Его, настолько добры, что злые печалить ихъ, особенно же тѣ, которыхъ они или знали, или считали добрыми. Само собою понятно, что подобная скорбь не только не заслуживаетъ порицанія, но достойна похвалы и славы.

Такимъ же слововыраженіемъ пользуется удивительнымъ образомъ тотъ же Апостолъ и въ другой разъ, говоря: *нынѣ же познавше Бога, ниче же познани бывше отъ Бога* (Гал. IV, 9). Богъ, безъ сомнѣнія, не теперь только позналъ тѣхъ, которыхъ зналъ отъ сложенія мира (I Петр. I, 10); но такъ какъ теперь сами они познали Бога по дару Его, а не по своимъ заслугамъ или способностямъ, то [Апостолъ] предпочелъ лучше употребить переносный способъ слововыраженія, называя ихъ познанными отъ Бога тогда, когда уже Онъ самъ явилъ имъ Себя для познания, и внести въ свои слова поправку, какъ будто сказанное имъ сначала

въ собственномъ смыслѣ не столь вѣрно, чѣмъ попустить, чтобы они усвоили себѣ то, что даровалъ имъ Богъ.

ГЛАВА X.

Вопросъ, могъ-ли Богъ почитать въ собственномъ смыслѣ.

Для вѣкоторыхъ, можетъ быть, будетъ и достаточнымъ — нареченіе, что Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя сотворилъ *добра зло*, разумѣть въ томъ смыслѣ, что Онъ даруетъ покой намъ, если мы будемъ творить добрыя дѣла. Но, продолжая разсмотрѣніе этого изреченія Писанія, спросимъ, какимъ образомъ могъ почитать самъ Богъ, хотя бы Своимъ покоемъ и внушалъ намъ надежду на будущій покой нашъ въ Себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, небо и землю со всѣмъ, что на нихъ находится, Богъ сотворилъ одинъ, закончивъ все это въ седьмой день, и нельзя сказать, чтобы при этомъ, по Его дару, сотворили что-нибудь и мы и чтобы изреченіе: *и сотвори Богъ въ день седьмый дѣла Своя, яже сотвори*, сказано было въ томъ смыслѣ, что по Его дару они совершены нами. Такъ точно и изреченіе: *и почи Богъ въ день седьмый отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ* мы должны понимать не въ смыслѣ, очевидно, собственного нашего покоя, который, по соизволенію Божию, мы получимъ, а прежде всего — въ смыслѣ покоя самого Бога, какимъ, по совершеніи Своихъ дѣлъ, Онъ почилъ въ седьмой день; такъ что этимъ изреченіемъ сначала указывается на всѣ описанныя выше дѣла, а потомъ уже, если нужно, внушается намъ мысль, что дѣла эти собою и нѣчто обозначаютъ. Ибо правильно будетъ сказать, что какъ Богъ, послѣ Своихъ добрыхъ дѣлъ, почилъ, такъ послѣ своихъ добрыхъ дѣлъ почиемъ и мы. Но отсюда столь же правильно вытекаетъ и такое требованіе, что какъ о дѣлахъ Божіихъ сказано, что они, какъ это достаточно видно, суть дѣла самого Бога, такъ достаточно уже

сказано и о покоѣ Божіемъ, что онъ, какъ показано, есть покой самого Бога.

ГЛАВА ХІ.

Какъ примиряются двѣ мысли, что Богъ и почилъ въ седмой день и доселѣ дѣлаетъ.

Поэтому, на исполнѣ справедливомъ основаніи, мы переходимъ къ усиленному изслѣдованію и раскрытію вопроса, какимъ образомъ будетъ истиннымъ и здѣсь сказанное, что Богъ въ седмой день почилъ отъ всѣхъ, какія сотворилъ, дѣла Своихъ, и сказанное въ Евангеліи Тѣмъ, имже вся бысть: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоан. V, 17).—Слова эти сказаны Имъ въ отвѣтъ на жалобы, что Онъ не чититъ субботы, установленной въ древности авторитетомъ Писанія, ради покоя Божія. И съ вѣроятностію можно сказать, что храненіе субботы заповѣдано было іудеямъ, какъ сѣнь грядущаго, знаменующая духовный покой, который примѣромъ Своего покоя Богъ таинственно общалъ вѣрнымъ, творящимъ добрыя дѣла. Таинство этого покоя подтвердилъ Своимъ погребеніемъ и самъ Господь Христосъ, предавшій Себя вольному страданію. Онъ почилъ во гробѣ въ самый день субботы и весь этотъ день провелъ въ нѣкоемъ священномъ покоѣ, послѣ того, какъ въ шестой день, т. е. пятокъ (называемый шестымъ отъ субботы), совершилъ всѣ дѣла Свой, когда все, что о Немъ написано, закончилось древомъ крестнымъ. Онъ употребилъ и самое это слово, сказавъ: *Совершишася, и преклонъ главу, предаде духъ* (Іоан. XIX, 30). Что же удивительнаго, если Богъ, желая предугадать день, въ который Христосъ имѣлъ почить во гробѣ, почилъ на одинъ день отъ дѣлъ Своихъ, намѣреваясь потомъ дѣйствовать втеченіе вѣковъ; такъ что истиннымъ является и изреченіе: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ?*

ГЛАВА XII.

Другое основаніе для примиренія Писанія о покоѣ и продолжающемся дѣйствіи Божиѣмъ.

Возможно и такое пониманіе, что Богъ почилъ отъ созданія новыхъ родовъ творенія, переставъ больше творить какіе-либо новые роды, но Онъ непрерывно доселѣ (и дальше потомъ) дѣлаетъ, промышляя о тѣхъ родахъ, которые тогда были установлены, такъ что даже и въ самый седьмой день всемогущество Его не оставляло управленія небомъ и землею и всѣмъ сотвореннымъ; иначе все это мгновенно бы разрушилось. Ибо могущество Творца и сила Всемошняго и Вседержащаго служатъ причиною существованія всей твари; если бы эта сила перестала когда-нибудь управлять, вмѣстѣ съ тѣмъ перестали бы существовать и его виды, и вся бы природа погибла. Когда архитекторъ, окончивъ зданіе, оставляетъ его, произведенная имъ постройка продолжаетъ существовать и безъ него; не то съ міромъ: онъ не могъ бы остаться и на мгновеніе ока, если бы Богъ лишилъ его Своего промышленія.

Поэтому, и сказанное Господомъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ* указываетъ на нѣкоторую продолжающуюся дѣятельность Отца, которою поддерживается и управляется вся тварь. Иначе бы можно было понять Его, если бы Онъ сказалъ: „и нынѣ дѣлаетъ“, — въ такомъ случаѣ не было бы необходимости въ словахъ Его разумѣть продолжающейся дѣятельности; но иначе должны мы понимать Его, когда Онъ говоритъ: *доселѣ дѣлаетъ*, т. е. дѣлаетъ съ того времени, какъ создалъ все. Равнымъ образомъ, если правильно понять написанное о Его Премудрости: *досязаетъ же отъ конца до конца крѣпко и управляетъ вся благо* (Прем. VIII, 1), а такъ же, что движенія Ея *всякаго движенія подвижнѣйша* (Прем. VII, 24), то будетъ достаточно видно, что это Свое ни съ чѣмъ не сравнимое, неизреченное и, если

такъ можно выразиться, неизмѣнное (*stabilem*) движеніе Она проявляетъ въ благомъ управленіи вещами, съ отнятіемъ котораго, если бы Она прекратила эту Свою дѣятельность, онѣ тотчасъ же погибнуть. Точно такъ же и то, что говоритъ Апостолъ, проповѣдуя о Богѣ аѳинянамъ: *о Немже живемъ, движемся и есмы* (Дѣян. XII, 28), будучи понято вѣрно, насколько это для человѣческаго ума возможно, благоприятствуетъ тому мнѣнію, на основаніи котораго мы и вѣруемъ и говоримъ, что Богъ дѣйствуетъ непрерывно въ сотворенномъ Имъ мірѣ. Впрочемъ, мы существуемъ въ Немъ не какъ Его субстанція, въ томъ смыслѣ, какъ сказано о Немъ, что Онъ *животъ имать въ Себѣ* (Іоан. V. 26); но такъ какъ мы, безъ сомнѣнія, иное, чѣмъ самъ Онъ, то въ Немъ существуемъ мы въ томъ только смыслѣ, что Онъ такъ дѣлаетъ. Его это—дѣло; Онъ все содержитъ и Премудрость Его *достигаетъ отъ конца до конца крѣпко и управляетъ вся благо*, и вогъ въ силу этого-то управленія мы и живемъ, движемся и есмы. Отсюда слѣдуетъ, что если Онъ это Свое дѣло отъ вещей отниметъ, не будемъ и мы жить, двигаться и существовать. Итакъ, ясно, что Богъ ни на одинъ день не прекращалъ Своего промыслительнаго дѣйствія о мірѣ; въ противномъ случаѣ, міръ мгновенно бы утратилъ свои естественныя движенія, которыми онъ управляется и такъ оживляется, что всѣ существа его сохраняютъ свое бытіе и каждое изъ нихъ, сообразно своему роду, остается тѣмъ, чѣмъ оно есть, и все мгновенно бы перестало существовать, если бы отъ міра отнято было то движеніе Премудрости Божіей, которымъ Она управляетъ вся благо. Поэтому выраженіе, что Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя сотворилъ, мы понимаемъ такъ, что Онъ не сталъ создавать больше ни одной новой твари, а не такъ, что пересталъ сохранять уже созданныя и управлять ими. Отсюда истинно какъ то, что Онъ въ седьмой день почилъ, такъ и то, что Онъ доселѣ дѣлаетъ.

ГЛАВА XIII.

О празднованіи субботы. — Христіанская суббота.

Благія дѣла Его мы видимъ, а Его покой увидимъ послѣ своихъ добрыхъ дѣлъ. Для обозначенія этого покоя, Онъ заповѣдалъ евреямъ чтить одинъ день (Исх. XX, 8). Евреи понимали это почитаніе въ такомъ плетскомъ смыслѣ, что, видя Господа, обвиняли Его въ томъ, что Онъ въ этотъ день дѣлаетъ дѣло нашего спасенія, но Онъ вполне справедливо отвѣчалъ имъ указавіемъ на дѣло Отца, одинаково съ которымъ Онъ занятъ дѣломъ не только управленія тварями, но и нашего спасенія. Во время явившейся благодати почитаніе субботы, которое выражалось въ празднованіи одного дня, снято съ вѣрныхъ. Въ этой благодати празднуетъ уже постоянную субботу тотъ, кто, что ни дѣлаетъ добраго, дѣлаетъ въ надеждѣ на будущій покой, и своими добрыми дѣлами не хвалится, какъ будто бы обладая благомъ, котораго бы не получилъ. Понимая и разумѣя таинство крепенія, какъ день субботы, т. е. Господня покоя во гробѣ, онъ вкушаетъ покой отъ прежнихъ дѣлъ своихъ и, начавъ *ходить въ обновленіи жизни* (Рим. I, 4), познаетъ, что въ немъ дѣйствуетъ Богъ, который въ одно и то же время и дѣйствуетъ и почиваетъ, съ одной стороны проявляя Себя въ соотвѣтствующемъ управленіи тварью, съ другой — въ Себѣ Самомъ оставаясь вѣчно покойнымъ.

ГЛАВА XIV.

Почему Богъ освятилъ день Своего покоя.

Такимъ образомъ, Богъ не испытывалъ ни утомленія, когда творилъ, ни отдохновенія, когда пересталъ творить; но только посредствомъ Своего Писанія хотѣлъ возбудить въ насъ желаніе покоя, объявляя намъ, что Онъ освятилъ день, въ который почилъ отъ всѣхъ дѣлъ своихъ. Изъ всѣхъ

шести дней, втеченіе которыхъ Богъ сотворилъ все, мы ни объ одномъ не читаемъ, чтобы Онъ освятилъ что-нибудь; съ другой стороны, прибавленіе: *и освяти* сдѣлано и не предъ шестью этими днями, къ словамъ: *въ началѣ Богъ сотвори небо и землю*. Но Онъ благоволилъ освятить тотъ день, въ который почилъ отъ всѣхъ, какія сотворилъ, дѣлъ Своихъ, какъ будто бы и для Него, не испытывающаго въ Своемъ дѣланіи никакого утомленія, покоя имѣеть больше значенія, чѣмъ дѣйствіе. Въ приложеніи къ людямъ эту мысль внушаетъ намъ Евангеліе, въ томъ мѣстѣ, гдѣ Спаситель нашъ называетъ часть Маріи, которая, сяди у ногъ Его, вкушала покой въ словѣ Его, лучшею, чѣмъ часть Марѳы, хотя она занята была заботой о многомъ съ цѣлю услужить Ему и хотя занятіе ея было дѣло доброе (Лук. X, 39—42). Но какимъ образомъ можетъ это быть или мыслиться въ приложеніи къ Богу, сказать трудно, хотя мы и можемъ приблизиться до нѣкоторой степени къ мысли, почему Богъ освятилъ день Своего покоя, не освятивъ ни одного Своего дѣла, даже и шестаго дня, въ который сотворилъ человѣка и закончилъ всѣ дѣла творенія. Да и самаго главнаго [вопроса], въ чемъ заключается покой Божій, чей проникательный человѣческій умъ разрѣшить въ состояніи? Однако, если бы этого покоя не было, Писаніе, конечно, не упоминало бы о немъ. Скажу просто, что думаю, предпославъ двѣ слѣдующія несомнѣнныя [истины]—съ одной стороны, что Богъ не услаждался какимъ-либо временнымъ покоемъ, какъ бы послѣ труда и достигнутаго конца работы, съ другой—что и Писаніе, справедливо облеченное такимъ авторитетомъ, не напрасно и не ложно говорить, что Богъ почилъ въ седьмой день отъ всѣхъ, какія сотворилъ, дѣлъ Своихъ и по этой причинѣ освятилъ его.

ГЛАВА XV.

Разрѣшеніе вопроса, поставленнаго выше.

Безспорно, то уже - порокъ и слабость души усажда-
ться своими дѣлами такъ, чтобы находить успокоеніе
скорѣе въ нихъ, чѣмъ отъ нихъ въ себѣ самой (ибо, безъ
сомнѣнія, лучше совершеніе дѣлъ, чѣмъ самыя совершенныя
дѣла). Поэтому Богъ посредствомъ Писанія, которое говоритъ,
что Онъ почилъ отъ всѣхъ, какія сотворилъ, дѣлъ Своихъ,
внушаетъ намъ, что Онъ никакимъ дѣломъ Своимъ не
успокаивается такъ, какъ будто бы имѣлъ нужду въ его со-
вершеніи, — что былъ бы блаженъ или меньше, если бы его не
совершилъ, или больше, если бы совершилъ. А такъ какъ
все отъ Него и при томъ въ такой степени, что обязано
Ему всѣмъ, чѣмъ есть оно, самъ же Онъ ничему не обя-
занъ тѣмъ, что блаженъ: то и предпочелъ Себя самого ве-
щамъ, которыя сотворилъ по любви, отличая не день, въ
который завершилъ твореніе, чтобы не показалось, будто бы
дѣла, какія Онъ намѣренъ былъ совершить, или уже совер-
шилъ, увеличиваютъ Его радость, но день, въ который по-
чилъ отъ нихъ въ самомъ Себѣ, самъ Онъ никогда и не
выходилъ изъ покоя, но намъ показалъ его седьмымъ днемъ,
давая тѣмъ знать, что покой Его обрѣтается только совер-
шенными, такъ какъ для внушенія мысли о немъ назначилъ
день, который слѣдовалъ за совершеніемъ всего творенія.
Ибо, будучи самъ всегда покоенъ, Онъ, показавъ, что по-
чилъ, почилъ тогда въ насъ.

ГЛАВА XVI.

Покой Бога въ седьмой день отъ дѣлъ Своихъ.

Надобно обратить вниманіе и на то, что покой, кото-
рымъ Богъ блаженъ въ самомъ Себѣ, надлежало сообщить и
намъ, дабы мы могли понять, какимъ образомъ говорится о

Богъ, что Онъ въ насъ успокоивается, а говорится это по той только причинѣ, что Онъ въ Себѣ Самомъ сообщаетъ покой и намъ. Для правильно понимающихъ покой Бога—такой покой, который не имѣетъ нужды ни въ чемъ благъ; отсюда, несомнѣненъ покой въ Немъ и нашъ, потому что мы дѣлаемся блаженными отъ того блага, какое представляетъ Собою Онъ, а не Онъ—отъ блага, какое представляемъ собою мы. Ибо и мы заключаемъ въ себѣ нѣкоторое благо, получивъ его отъ Него, сотворившаго все добро зѣло, въ ряду чего сотворены Имъ и мы. Вотъ почему, кромѣ Него, нѣтъ ничего добраго, чего бы не сотворилъ Онъ, а потому, кромѣ Себя самого, Онъ не нуждается ни въ какомъ благѣ, не имѣя нужды въ благѣ, Имъ Самимъ сотворенномъ. Таковъ покой Его отъ всѣхъ дѣлъ, которыя Онъ сотворилъ. Между тѣмъ, въ какихъ бы благахъ Онъ столь славно не нуждался, если бы не сотворилъ ничего? Конечно, и въ такомъ случаѣ Онъ могъ бы быть названъ ни въ чемъ не нуждающимся, не потому, что въ Себѣ Самомъ наслаждается покоемъ отъ дѣлъ, а просто потому, что не творить ничего. Но если бы Онъ не могъ сотворить добраго, то не обладалъ бы никакимъ могуществомъ, а если бы могъ, но не сотворилъ, то было бы это великою завистью. Отсюда, такъ какъ Онъ всемогущъ и благъ, то сотворилъ *вся добро зѣло*, а такъ какъ совершенно блаженъ благомъ въ Себѣ самомъ, то отъ дѣлъ, которыя сотворилъ, Онъ почилъ въ Себѣ самомъ, т. е. такимъ покоемъ, изъ коего никогда не выходилъ. Но если бы было сказано, что Онъ почилъ отъ дѣланія (а *faciendis*), тогда возможно бы было такое только пониманіе, что Онъ не творилъ. А если бы не сказано было, что Онъ почилъ отъ дѣлъ (а *factis*), въ такомъ случаѣ не съ такою бы силою выступала мысль, что Онъ не нуждается въ томъ, что сотворилъ.

Къ какому же дню, какъ не къ седьмому, надлежало приурочить воспоминаніе объ этомъ покоѣ Божіемъ? Это пой-

метъ всякій, кто припомнить, что совершенство шестеричнаго числа, о коемъ мы выше сказали, вполнѣ приложимо къ совершенству творенія. Въ самомъ дѣлѣ, если твореніе должно было завершиться, какъ дѣйствительно и завершилось, въ шестеричное число и если надлежало внушить намъ мысль о покоѣ Божіемъ, какимъ, какъ доказано, Богъ блаженъ и помимо сотворенія твари: то надобно было, безъ сомнѣнія, освятить воспоминаніемъ день, слѣдующій за шестымъ,—день, въ который бы мы возбуждались желаніемъ сего покоя, дабы обрѣсти его въ Богѣ и намъ.

ГЛАВА XVII.

Нашъ покой въ Богѣ.

Но не благочестиво было бы подобіе, если бы мы захотѣли быть подобными Богу въ такой степени, чтобы въ себѣ самихъ почивать отъ свсихъ дѣлъ, какъ Онъ почилъ въ Себѣ отъ Своихъ. Безъ сомнѣнія, мы должны искать покоя въ нѣкоемъ непреложномъ благѣ, а такимъ благомъ служить для насъ Онъ, сотворившій насъ. Отсюда, высшій, не горделивый и истинно благочестивый покой нашъ будетъ заключаться въ томъ, чтобы какъ Онъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ потому, что благомъ, какимъ Онъ блаженъ, служить для Него не дѣла, а Самъ Онъ, такъ и мы должны надѣяться, что въ Немъ только обрѣтемъ отъ всѣхъ не только своихъ, но и Его дѣлъ покой послѣ дѣлъ своихъ, которыя въ насъ скорѣе—Его дѣла, чѣмъ наши; такъ что даже и въ этомъ случаѣ почіеть собственно Онъ послѣ Своихъ добрыхъ дѣлъ, представляя въ Себѣ для насъ покой послѣ добрыхъ дѣлъ, какія мы сотворимъ, Имъ оправданные. Для насъ великое [благо], что мы произошли отъ Него, но большее будетъ [благо], что въ Немъ успокоимся. Въ свою очередь и Онъ блаженъ не потому, что сотворилъ насъ, а потому,

что, не нуждаясь въ сотворенномъ, почилъ скорѣе въ Себѣ самомъ, чѣмъ въ сотворенныхъ дѣлахъ.

Что же въ такой степени просто и легко для выраженія словомъ и въ тоже время высоко и трудно для уразумѣнія мыслию, какъ Богъ, почивающій отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Онъ сотворилъ? И гдѣ почивающій, если не въ самомъ Себѣ? И когда почивающій, если не всегда, въ ряду же дней, втеченіе которыхъ повѣствуется о совершеніи вещей, Имъ сотворенныхъ, и отъ которыхъ отличается порядокъ покоя Божія, [почивающій] когда, если не въ седьмой день, слѣдующій за совершеніемъ ихъ? Ибо Онъ почиваетъ отъ дѣлъ совершенныхъ, нисколько не нуждаясь въ ихъ совершеніи, чтобы быть болѣе блаженнымъ.

ГЛАВА XVIII.

Почему седмой день имѣлъ утро, а вечера не имѣлъ.

И что касается Самого Бога, то для Его покоя нѣтъ ни утра, ни вечера, потому что покой этотъ ни началомъ не открывается, ни заключается концемъ; въ разсужденіи же совершенныхъ дѣлъ Его утро имѣтъ, а вечера не имѣетъ: ибо совершенная тварь имѣетъ нѣкоторое начало своего обращенія къ покою своего Творца; но она не имѣетъ конца, какъ бы предѣла, своего совершенства, какъ тварь. Отсюда, покой Божій имѣетъ начало не для самого Бога, а для совершенства созданныхъ имъ вещей, чтобы все, что Имъ совершается, въ Немъ обрѣтало покой и имѣло утро; ибо въ своемъ собственномъ родѣ оно ограничено какъ бы вечеромъ, въ Богъ же не можетъ имѣть вечера, ибо ничего уже не будетъ совершеннѣе того совершенства.

Въ самомъ дѣлѣ, въ тѣхъ дняхъ, втеченіе которыхъ творилось все, мы приняли [выше] вечеръ въ смыслѣ окончанія созданія одной твари, а утро—начала новой. Отсюда, вечеръ пятаго дня былъ предѣломъ твари, созданной въ

пятый день, а наступившее послѣ этого дня утро — началомъ созданія твари въ шестой день, послѣ котораго, когда она создана была, наступилъ вечеръ, какъ бы предѣлъ ея. И такъ какъ создавать ничего больше уже не оставалось, то послѣ этого вечера наступило такое утро, которое было уже не началомъ созданія новой твари, а началомъ покоя всей твари въ покой Творца. Ибо небо и земля со всѣмъ, что на нихъ находится, т. е. вся духовная и тѣлесная тварь, пребываютъ не въ себѣ самихъ, а въ Томъ, о Комъ сказано: *о Немъ живемъ, и движемся и есмы* (Дѣян. XVII, 28). И хотя каждая часть можетъ существовать въ цѣломъ, частью котораго она служить, однако само это цѣлое можетъ существовать только въ Томъ, Кѣмъ оно создано. Такимъ образомъ, наступившее послѣ вечера шестаго дня утро не будетъ страннымъ разумѣть такъ, что имъ обозначалось не начало новой твари, какъ въ прочихъ [дняхъ], а начало пребыванія и успокоенія всего созданнаго въ покой Создавшаго. А этотъ покой не имѣетъ ни начала, ни предѣла, покой же твари начало имѣетъ, но предѣла не имѣетъ, и потому седьмой день для твари начался утромъ, но вечеромъ уже не заканчивается.

Ибо, если въ прочихъ дняхъ вечеръ и утро означаютъ такія же смѣны, какія время проходитъ ежедневно и теперь, то я не знаю, почему [бытописатель] не закончилъ и седьмаго дня вечеромъ, а его ночь — днемъ, сказавъ и въ настоящемъ случаѣ: „и бысть вечеръ и бысть утро день седьмой“, ибо и этотъ день — одинъ изъ тѣхъ семи дней, изъ повторенія коихъ составляются мѣсяцы, годы и вѣка; такъ что утро, которое слѣдовало за вечеромъ седьмаго дня, должно было быть началомъ осьмаго дня, на коемъ уже и слѣдовало, наконецъ, остановиться, потому что осьмой день — первый, къ которому возвращается и съ котораго опять начинается седмица. Отсюда вѣроятно, что нынѣшніе семь дней, съ именами и числомъ тѣхъ дней, смѣняясь въ своемъ

теченіи новыми и новыми, составляютъ періоды времени; первые же шесть дней чередовались при самомъ твореніи вещей неизвѣстнымъ и необычнымъ для насъ образомъ и ихъ вечеръ и утро, какъ и самый свѣтъ и тьма, т. е. день и ночь, не представляли той смѣны, какую представляютъ нынѣшніе дни, благодаря движенію солнца; по крайней мѣрѣ, такъ должны мы сказать относительно первыхъ трехъ дней, упоминаемыхъ и перечисляемыхъ раньше созданія свѣтила.

Отсюда, каковы бы въ тѣхъ дняхъ ни были вечеръ и утро, ни въ какомъ случаѣ однако не слѣдуетъ думать, что въ наступившее послѣ вечера шестаго дня утро получило начало покой Божій, дабы не явилось у насъ пустой и дерзкой мысли, что къ вѣчности и неизмѣняемости Бога прибавилось нѣкое временное благо; напротивъ, покой, каковымъ Богъ поживаетъ въ самомъ Себѣ и блаженъ благомъ, какое представляетъ самъ для Себя, не имѣетъ ни начала, ни конца; по отношенію же къ произведенной Имъ твари этотъ же самый покой Божій имѣетъ уже начало. Ибо совершенство каждой вещи утверждается не столько на цѣломъ, частью котораго она служить, сколько на томъ, отъ Кого она существуетъ и въ Комъ существуетъ и само цѣлое, — утверждается въ мѣру своего рода, чтобы быть спокойною, т. е. сохранять свойственное ей мѣсто. Отсюда, и вся, совершенная втеченіе шести дней, совокупность твари иное имѣетъ въ себѣ самой и иное въ томъ порядкѣ, въ какомъ она существуетъ въ Богѣ, — существуетъ не какъ Богъ, однако же такъ, что покой собственной ея устойчивости заключается только въ покоѣ Того, Кто, кромѣ самого Себя, не желаетъ ничего, съ полученіемъ бы чего могъ быть покойнымъ. И въ то время, какъ Онъ пребываетъ въ самомъ Себѣ, все, что отъ Него [происходитъ], возвращается къ Нему; такъ что всякая тварь въ себѣ самой имѣетъ предѣлъ своей природы, по которому она не то, что Онъ, а

въ Немъ—мѣсто покоя, въ коемъ Онъ сохраняетъ ее, чѣмъ она есть. Знаю, что слово *мѣсто* употребилъ я не въ собственномъ смыслѣ; ибо въ собственномъ смыслѣ оно прилагается къ пространствамъ, которыя занимаются тѣлами; но такъ какъ и тѣла остаются только на томъ мѣстѣ, до котораго они достигаютъ какъ бы стремленіемъ своей тяжести, чтобы на немъ оставаться уже въ спокойномъ состояніи, то не будетъ несообразностью перенести это слово съ тѣлеснаго на духовное, хотя духовное весьма отлично отъ тѣлеснаго.

Итакъ, тѣмъ утромъ, которое слѣдовало послѣ вечера шестаго дня, обозначается, по моему мнѣнію, начало твари въ покой Творца; ибо обрѣсти покой въ Немъ она могла только тогда, когда была совершена, почему когда въ шестой день было совершено все, то послѣ вечера наступило такое уже утро, въ которое законченная тварь начала свой покой въ своемъ Творцѣ. А вмѣстѣ съ этимъ началомъ она обрѣла въ Себѣ самомъ почивающаго Бога, въ коемъ могла почить и сама,—почить тѣмъ тверже и крѣпче, чѣмъ болѣе она въ Немъ, а не Онъ въ ней, нуждалась для своего покоя. Но такъ какъ чѣмъ вся тварь ни будетъ послѣ всевозможныхъ своихъ измѣненій, безъ сомнѣнія ничѣмъ она уже не будетъ, то вся тварь будетъ вѣчно пребывать въ своемъ Творцѣ; а потому послѣ того утра и не было вечера.

ГЛАВА XIX.

Другое основаніе для объясненія, что седьмой день не имѣлъ вечера.

Мы сказали, почему седьмой день, въ который Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, послѣ вечера шестаго дня утро имѣлъ, а вечера не имѣлъ. Но относительно этого предмета возможно и другое, по моему мнѣнію, болѣе прямое и лучшее, но нѣсколько болѣе трудное для уясненія, пони-

маніе, именно—что покой Божій въ седьмой день имѣлъ не для твари, а для самого Бога утро безъ вечера, т. е. начало безъ конца. Въ самомъ дѣлѣ, если бы было сказано: *почи Богъ въ день седьмой*, но не прибавлено: *отъ всѣхъ дѣлъ своихъ, яже сотвори*, въ такомъ случаѣ мы напрасно бы стали искать начала этого покоя. Богъ почивать не начинаетъ: Его покой безъ начала и конца, вѣченъ. Но такъ какъ Онъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Онъ сотворилъ, не нуждаясь въ нихъ, то хотя покой Его, дѣйствительно, не начинается, однако покой отъ всѣхъ дѣлъ, которыя Богъ сотворилъ, начался послѣ того времени, когда Онъ совершилъ [эти дѣла]. Ибо даже и не нуждаясь въ Своихъ дѣлахъ, Онъ могъ почить не раньше, чѣмъ они явились (хотя и въ совершенныхъ дѣлахъ Онъ не нуждался); а такъ какъ въ Своихъ дѣлахъ Онъ никогда нисколько не нуждался и Его блаженство, не нуждаясь въ нихъ, не будетъ, какъ бы возрастая, болѣе совершеннымъ, то за седьмымъ днемъ и не послѣдовало вечера.

ГЛАВА XX.

Сотворенъ ли седьмой день.

Но, безъ сомнѣнія, возможенъ и заслуживаетъ разсмотрѣнія вопросъ, какъ понимать, что Богъ почилъ въ самомъ Себѣ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя сотворилъ, когда написано: *и почи Богъ въ день седьмой*? Ибо не написано: „въ Себѣ самомъ“, а: *въ день седьмой*. Что же такое этотъ седьмой день—тварь-ли какая-нибудь, или же только пространство времени? Но и пространство времени сотворено вмѣстѣ съ временною тварью, почему и само оно безъ сомнѣнія—тварь. Ибо вѣтъ, не могло и не можетъ быть никакихъ временъ, творцомъ которыхъ бы не былъ Богъ; отсюда кто же сотворилъ седьмой день, если онъ—время, какъ не Творецъ всѣхъ временъ? Но съ какими тварями или въ

какихъ тваряхъ сотворены шесть первыхъ дней, это показываетъ предыдущая рѣчь священнаго Писанія. Посему въ порядкѣ вышѣшнихъ семи дней, видъ которыхъ намъ извѣстенъ и которые хотя и проходятъ, но передаютъ нѣкоторымъ образомъ свои имена другимъ, смѣняющимъ ихъ, днямъ, такъ что удерживаютъ имена шести [творческихъ] дней, мы знаемъ, когда были сотворены первые изъ нихъ; но когда сотворенъ Богомъ седьмой, называемый субботою, день, этого мы не видимъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ этотъ день Богъ не сотворилъ ничего, а отъ дѣла, который сотворилъ втеченіе шести дней, почилъ въ седьмой день. Какимъ же образомъ почилъ Онъ въ день, котораго не сотворилъ? Или какимъ образомъ сотворилъ его послѣ шести дней, когда въ шестой день Онъ закончилъ всѣ дѣла творенія, и въ седьмой не сотворилъ уже ничего, а почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ? Развѣ, можетъ быть, Богъ сотворилъ одинъ только день, такъ что чрезъ повтореніе его проходили многіе, такъ называемые, дни, и творить седьмой день не было уже надобности, потому что этотъ день образовался отъ седьмого повторенія того дня, который былъ сотворенъ? И дѣйствительно, свѣтъ, о которомъ написано: *и рече Богъ: да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ*, — этотъ свѣтъ Богъ отдѣлилъ отъ тьмы и назвалъ его днемъ, а тьму назвалъ ночью (Быт. I, 5). Тогда именно Богъ и сотворилъ тотъ день, повтореніе котораго Писаніе называетъ вторымъ днемъ; третьимъ и такъ до шестаго, въ который Богъ закончилъ дѣла Свои; седьмое повтореніе этого, первоначально сотвореннаго, свѣта и получило названіе седьмого дня, въ который Богъ почилъ. Отсюда, седьмой день не [новое] какое-либо твореніе, а то самое, въ седьмой разъ повторяющееся, твореніе, которое создано было, когда Богъ назвалъ свѣтъ днемъ, а тьму назвалъ ночью.



ГЛАВА XXI.

О свѣтъ, который до свѣтила служилъ причиною перемѣнъ дня и ночи.

Такимъ образомъ, мы снова возвращаемся къ тому вопросу, съ которымъ выступали уже въ первой книгѣ, именно—какимъ образомъ свѣтъ могъ круговращаться для произведенія дневной и ночной перемѣнъ не только раньше свѣтила небесныхъ, но раньше, чѣмъ создано было самое небо, названное твердью, раньше даже какого-либо вида земли или моря, который бы обуславливалъ обращеніе свѣта и откуда бы этотъ свѣтъ отходилъ, когда наступала ночь. Въ виду трудности этого вопроса, мы осмѣлились [тогда] свести разсмотрѣніе его къ такому какъ бы мнѣнію, что этотъ, первоначально сотворенный, свѣтъ представляетъ собою стройность духовной природы, а ночь—матерію, еще долженствовавшую получить образованіе въ слѣдующемъ затѣмъ твореніи вещей,—матерію, которая основоположена была, когда Богъ въ началѣ сотворилъ небо и землю, прежде чѣмъ по Его слову созданъ былъ день. Но теперь, по поводу разсмотрѣнія седьмого дня, мы легче можемъ сознаться, что не знаемъ, какимъ образомъ названный днемъ свѣтъ обуславливалъ древныя и ночныя перемѣны—своимъ-ли обращеніемъ, или сжиманіемъ, или раздѣяніемъ, если онъ—свѣтъ тѣлесный, или, если онъ—свѣтъ духовный, присутствовалъ при созданіи всѣхъ тварей и своимъ присутствіемъ производилъ день, а отсутствіемъ—ночь, началомъ присутствія—утро, а началомъ отсутствія—вечеръ,—легче можемъ сознаться въ незнаніи этого, не подлежащаго нашимъ чувствамъ, предмета, нежели идти въ очевидномъ предметѣ противъ словъ божественнаго Писанія, говоря, что седьмой день есть нѣчто иное, чѣмъ седьмое повтореніе того дня, который сотворилъ Богъ. Въ противномъ случаѣ или Богъ не сотворилъ седьмого дня, или же и послѣ шести дней сотворилъ

Творенія бл. Августина.

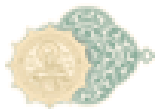
Подготовлено Киевской Духовной Академией и Семинарией,
<http://kdais.kiev.ua>

нѣчто, т. е. седьмой день, и, такимъ образомъ, ложно будетъ написанное, что Онъ въ шестой день совершилъ всѣ дѣла Свои и въ седьмой почилъ отъ нихъ. Но такъ какъ ложнымъ это, конечно, быть не можетъ, то остается [думать такъ], что при всѣхъ дѣлахъ твореніи повторялось присутствіе того свѣта, который Богъ называлъ днемъ,—повтореніе столько разъ, сколько насчитано дней, со включеніемъ сюда и седьмого дня, въ который Богъ почилъ отъ дѣлъ Своихъ.

ГЛАВА XXII.

Какъ понимать, что духовный свѣтъ производилъ смѣну дня и ночи.

Но такъ какъ мы не доискались, какимъ своимъ обращеніемъ, или приближеніемъ или же удаленіемъ тѣлесный свѣтъ раньше, чѣмъ создано было небо, называемое твердью, на которой устроены и свѣтила, могъ производить перемѣны дни и ночи: то не должны оставлять этого вопроса безъ разъясненія своего мнѣнія, что этотъ, первоначально сотворенный, свѣтъ—не тѣлесный, а духовный. Именно, какъ послѣ тьмы явился свѣтъ, при чемъ разумѣется свѣтъ, сдѣлавшій оборотъ отъ нѣкоторой своей безформенности къ Творцу и уже образовавшійся, такъ и послѣ вечера должно наступить утро, когда этотъ свѣтъ послѣ познанія своей собственной природы, поскольку онъ не то, что Богъ, возвращается къ прославленію того свѣта, который есть самъ Богъ и отъ созерцанія котораго онъ образуется. И такъ какъ прочія, послѣ него являющіяся, твари не являются помимо его познанія, то чрезъ все твореніе повторяется одинъ и тотъ же день; такъ что отъ повторенія его является столько дней, сколько въ сотворенныхъ вещахъ различается родовъ, число которыхъ должно было опредѣляться совершенствомъ шестеричнаго числа. Такъ, вечеръ перваго дня представляетъ собою познаніе [свѣта], что онъ—не то, что Богъ, а насту-



пившее послѣ вечера, заканчивающаго собою первый день и начинающаго второй, утро— его возвращеніе къ прославленію Творца за свое созданіе и воспріятію отъ Слова Бога познанія являющейся послѣ него твари, т. е. тверди, которая является сначала въ его познаніи, когда говорится: *и бысть тако*, а потомъ въ природѣ самой тверди, которая создается, когда къ уже сказанному прибавляется: *и бысть тако*. *И сотвори Богъ твердь*. Затѣмъ, наступаетъ вечеръ этого свѣта, когда онъ познаетъ твердь не въ Словѣ Бога, какъ прежде, а въ ея собственной природѣ; это познаніе, будучи меньшимъ, справедливо будетъ называть вечеромъ. Послѣ сего наступаетъ утро, которымъ заканчивается второй день и начинается третій: и это утро точно также представляет собою возвращеніе свѣта, т. е. сотвореннаго Богомъ дня, къ прославленію Бога за сотвореніе Имъ тверди, и воспріятіе отъ Слова Бога познанія твари, которая должна быть сотворена послѣ тверди. Поэтому, когда Богъ говоритъ: *да соберется вода, яже подъ небесемъ, въ собраніе едино и да явится суша*, [дѣйствіе] это свѣтъ познаетъ въ Словѣ Бога, которымъ эти слова изрекаются, почему дальше и слѣдуетъ *и бысть тако*, т. е. [бысть] въ его познаніи отъ Слова Бога; затѣмъ, когда, не смотря на то, что уже было сказано: *и бысть тако*, прибавляется: *и собрался вода* и проч., твореніе это является уже въ своемъ собственномъ родѣ, и когда оно свѣтомъ, который раньше зналъ о немъ въ Словѣ Бога, познается въ собственномъ своемъ родѣ, является вечеръ въ третій разъ, и такъ далѣе, до наступившаго послѣ вечера шестаго дня утра.

ГЛАВА XXIII.

Познаніе вещей въ Слово Бога и въ самихъ себя.

По этой причинѣ существуетъ большое различіе между познаніемъ вещи въ Слово Бога и познаніемъ ея въ соб-

ственной ея природѣ, такъ что первое по справедливости будетъ относиться ко дню, а послѣднее въ вечеру. И дѣйствительно, по сравненію съ тѣмъ свѣтомъ, который созерцается въ Словѣ Бога, всякое познаніе, коимъ мы познаемъ ту или другую тварь въ себѣ самой, не несправедливо можно назвать ночью; а это познаніе, въ свою очередь, настолько отлично отъ заблужденія или невѣжества тѣхъ, кто не знаетъ и самой твари, что въ сравненіи съ нимъ заслуженно называется днемъ. Подобнымъ образомъ жизнь вѣрныхъ, которая проводится ими въ сей плоти и въ семъ вѣкѣ, въ сравненіи съ жизнью невѣрныхъ и нечестивыхъ не безъ основанія называется свѣтомъ и днемъ, по слову Апостола: *Быте иногда тма. нынѣ же свѣтъ о Господѣ* (Еф. V, 8), и другому: *отложимъ убо дѣла темная и облечемъ въ оружіе свѣти. яко во дни благообразно да ходимъ* (Рим. XIII, 12). Въ свою очередь и этотъ день въ сравненіи съ тѣмъ днемъ, въ который, сдѣлавшись равными Ангеламъ, мы увидимъ Бога, *якоже есть*, былъ бы ночью, если бы у насъ не было пророческаго свѣточа: почему Апостолъ Петръ говоритъ: *имамы извѣстнѣйшее пророческое слово, емуже внимающе якоже свѣтили сіяюще въ темномъ мѣстѣ добръ творите, дондеже день озаритъ и денница возсіяетъ въ сердцахъ вашихъ* (2 Петра I, 19).

ГЛАВА XXIV.

Знаніе Ангеловъ.

Вотъ почему святые Ангелы, которымъ послѣ воскресенія будемъ подобны и мы (Мѡ XXII, 30), если до конца удержимся на пути, какимъ служить для насъ Христосъ, постоянно видя лице Бога, а также наслаждаясь Словомъ, Его единороднымъ Сыномъ, равнымъ Отцу, и представляя первую сотворенную премудрость всего, знаютъ безъ сомнѣ-

нія всю тварь, въ ряду коей первоначально созданы и сами, прежде всего въ Словѣ Бога, въ которомъ, какъ все создавшемъ, заключаются вѣчныя идеи (rationes) всего, даже и созданнаго временнымъ образомъ, а затѣмъ — въ самой ея природѣ, взирая на нее какъ бы долу и возводя ее къ прославленію Того, въ непреложной истинѣ котораго первоначально созерцають идеи, сообразно съ коими создана она. Тамъ [знають они тварь] какъ бы днемъ, почему согласнѣйшее вслѣдствіе участія въ одной и той же Истинѣ единство ихъ и представляетъ собою первоначально сотворенный день, а здѣсь — какъ бы вечеромъ; но за этимъ вечеромъ (какъ это можно примѣчать во вѣхъ шести дняхъ) наступаетъ сейчасъ же утро, такъ какъ ангельское познаніе не остается въ твари такъ, чтобы вслѣдъ затѣмъ не восходить къ прославленію и любви Того, въ Комъ познается не то, что уже сотворено, а то, что должно было создаваться; пребываніе въ этой Истинѣ и составляетъ день. Ибо если бы даже и ангельская природа, обратившись къ себѣ самой, услаждалась больше собою, нежели Тѣмъ, участіемъ въ Комъ она блаженна, то, надмеваясь гордостью, она бы пала, какъ и дьяволъ, о которомъ рѣчь будетъ въ своемъ мѣстѣ, когда надобно будетъ говорить о змѣѣ, обольстившемъ челоуѣка.

ГЛАВА XXV.

Почему втеченіе шести дней не упоминается ночь.

Такимъ образомъ. Ангелы знаютъ тварь въ собственной ея природѣ, но такъ, что по избранію и любви предпочитаютъ этому знанію знаніе твари въ Истинѣ, которою сотворено все, содѣлавшись причастными Ей. Поэтому втеченіе всѣхъ шести дней поименовывается не ночь, а, послѣ вечера и утра, день первый, затѣмъ, послѣ опять вечера и утра, день второй, далѣе, послѣ вечера и утра, день третій, и такъ до утра шестаго дня, съ котораго начинается седьмой

день покоя Божія, въ повѣствованіи упоминаются хотя и съ своими ночами, однако дни, а не ночи. Ибо ночь принадлежит дню, а не день—ночи въ томъ случаѣ, когда высшіе и свитые Ангелы познание твари въ ея собственной природѣ относятъ къ славѣ и любви Того, въ Комъ созерцаютъ вѣчныя идеи (rationes). по которымъ сотворена она, и своимъ согласнѣйшимъ созерцаніемъ составляютъ единый, сотворенный Господомъ, день, къ которому присоединится и Церковь, освободившись отъ своего странствованія, такъ что и мы *возрадуемся и возвеселимся въ оны* (Исая. 117, 24).

ГЛАВА XXVI.

Какъ понимать число дней.

Итакъ, вся тварь совершена чрезъ шестикратное повтореніе того дня, вечеръ и утро котораго можно понимать въ вышеприведенномъ смыслѣ, и наступило утро, которымъ закончился шестой и начался седьмой день, не имѣвший вечера. А вечера онъ не имѣлъ потому, что покой Божій не относится къ той твари, которая, будучи втеченіе предыдущихъ дней создаваема, познавалась въ себѣ самой иначе, нежели въ Томъ, въ истинѣ Кого она должна была создаваться, и какъ бы блѣдный видъ познанія которой составлялъ вечеръ. Отсюда, въ повѣствованіи о твореніи вещей подъ днемъ надобно разумѣть форму самаго творческаго дѣйствія, подъ вечеромъ—конецъ его, а подъ утромъ - начало новаго, чтобы не сказать вопреки Писанію, что кромѣ шести дней создана была тварь седьмаго дня; или что самъ седьмой день—не тварь; но чрезъ всѣ дѣла творенія потворяется одинъ и тотъ же, сотворенный Богомъ, день, - повторяется не тѣлеснымъ обращеніемъ, а духовнымъ познаніемъ, когда блаженный сонмъ Ангеловъ первоначально созерцаетъ тварь въ Словѣ Бога, которымъ Богъ изрекаетъ: *да будетъ*, почему сначала она явится въ познаніи Ангеловъ, когда говорится.

и бысть тако, а затѣмъ Ангелы познають ее въ ея собственной природѣ, что обозначается наступавшимъ вечеромъ, и, наконецъ, познаніе ея, уже сотворенной, относятся къ прославленію Истины, въ которой раньше созерцали идею ея творенія, что обозначается вступавшимъ утромъ. Такимъ образомъ, чрезъ все эти дни проходитъ одинъ день, который надобно понимать не въ смыслѣ обыкновенныхъ дней, которые, какъ мы видимъ, опредѣляются и исчисляются обращеніемъ солнца, а нѣкоторымъ инымъ образомъ, какого не могутъ быть чужды три первые дня, исчисляемые до созданія свѣтила. И такой порядокъ продолжался не до четвертаго дня, съ котораго мы могли бы мыслить обыкновенные уже дни, а до шестаго и седьмаго; такъ что гораздо иначе надобно понимать день и ночь, которые Богъ раздѣлилъ другъ отъ друга (Быт. I, 5), и иначе—день и ночь, которые должны раздѣляться другъ отъ друга уже свѣтилами, когда Богъ сотворилъ ихъ, говоря: *и да разлучаютъ между днемъ и между ночью* (Быт. I, 14). Этотъ день сотворилъ Онъ тогда, когда сотворилъ солнце, присутствіе котораго и производитъ его, а тотъ, первоначально сотворенный, день продолжался уже три дня, когда четвертымъ его повтореніемъ сотворены были свѣтила.

ГЛАВА XXVII.

Обыкновенные дни недѣли весьма не похожи на семь дней Бытія.

По этой причинѣ въ виду того, что не можемъ въ земной нашей смертности опытно знать тотъ день или тѣ дни, которые исчислялись его повтореніемъ, а если и можемъ достигнуть нѣкотораго ихъ пониманія, не должны оставаться при дерзкомъ миѣніи, что уже нельзя имѣть о нихъ другаго, болѣе соотвѣтственнаго и вѣроятнаго, представленія,—мы должны думать такъ, что настоящіе семь

дней, составляя по примѣру тѣхъ дней недѣлю, изъ повторенія которой слагаются времена и каждый день которой продолжается отъ восхода до захода солнца, представляютъ собою нѣкую смѣну творческихъ дней, но такъ, что не подобны имъ, а несомнѣнно во многомъ отъ нихъ отличны.

ГЛАВА XXVIII.

Объясненіе, данное свѣту и духовному дню, не слѣдуетъ считать несобственнымъ и фигуральнымъ.

И пусть никто не думаетъ, что сказанное мною о духовномъ свѣтѣ, о днѣ сотворенномъ и ангельской твари, о созерцаніи, какое имѣетъ она въ Словѣ Бога, о познаніи, какимъ познается тварь въ себѣ самой и возведеніи ея къ славѣ непреложной Истины, въ коей созерцалась идея творенія вещи, которая потомъ познавалась, какъ уже сотворенная, совпадаетъ съ пониманіемъ дня, вечера и ночи не въ собственномъ, а какъ бы въ фигуральномъ и аллегорическомъ смыслѣ. То правда, что въ сравненіи съ обыкновеннымъ ежедневнымъ и тѣлеснымъ свѣтомъ тотъ свѣтъ надобно понимать иначе, однако-жъ и не такъ, чтобы первый былъ свѣтомъ въ собственномъ, а послѣдній—въ фигуральномъ смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ свѣтъ лучше и вѣрнѣе, тамъ истиннѣе и день: почему же не будутъ тамъ болѣе истинными и вечеръ и утро? Ибо если въ нынѣшнихъ дняхъ свѣтъ склоняется къ западу, чтò мы называемъ именемъ вечера, и снова возвращается на востокъ, чтò называемъ мы утромъ: почему же не назвать и тамъ вечеромъ того, когда [тотъ свѣтъ] отъ созерцанія Творца обращается къ разсматриванію твари, а утромъ—того, когда отъ познанія твари онъ восходитъ къ прославленію Творца? Вѣдь и Христосъ называется свѣтомъ (Іоан. VIII, 12) не въ томъ значеніи, въ какомъ называется камнемъ (Дѣян. IV, 11), но свѣтомъ—въ собственномъ, а камнемъ, очевидно, въ фигу-

ральному смыслѣ. Но кто относительно исчисленія тѣхъ дней не удовлетворится тѣмъ мнѣніемъ, какъ мы по своимъ силамъ могли себѣ составить и измыслить, и станеть искать другого, которое бы могло быть понимаемо не фигурально, въ пророчествѣ, а въ собственномъ и лучшемъ смыслѣ настоящаго порядка вещей, тотъ пусть ищетъ и съ помощью свыше находить. Можетъ статься, что и я самъ найду, можетъ быть, иное, болѣе соответствующее словамъ божественнаго Писанія, мнѣніе. Ибо я не настаиваю на своемъ мнѣніи въ такой степени, - чтобы не допускалъ возможности найти другое, заслуживающее предпочтенія, мнѣніе, какъ настаиваю на томъ, что священное Писаніе не хотѣло внушать намъ мысли, чтобы покой Божій послѣдовалъ за утомленіемъ или тягостями работы.

ГЛАВА XXIX.

День, вечеръ и утро въ Ангельскомъ познаніи.

Отсюда, кто-нибудь, оспаривая меня, можетъ, пожалуй, сказать, что Ангелы высшихъ небесъ не постепенно созерцаютъ сначала идеи (rationes) въ непреложной истинѣ Слова Бога, затѣмъ—самыя твари и, наконецъ, познаніе ихъ въ самихъ себѣ относить къ прославленію Творца, а умъ ихъ съ удивительною легкостью можетъ обнимать все это однимъ разомъ. Но неужели кто-нибудь скажетъ, или, если скажетъ, мы должны его слушать, что небесный градъ, [состоящій] изъ тысячъ Ангеловъ или не созерцаетъ вѣчности Творца, или не знаетъ измѣняемости твари, или же послѣ нѣкотораго низшаго познанія ея не прославляетъ Творца? Пусть все это они могутъ дѣлать и дѣлаютъ однимъ разомъ, но все же таки могутъ и дѣлаютъ. Отсюда, и день, вечеръ и утро они имѣютъ однимъ разомъ.

ГЛАВА XXX.

Познаніе ангельское нисколько не становится ниже, хотя въ немъ есть и вечеръ и утро.

И мы не должны опасаться, чтобы кто-нибудь, способный возвыситься своею мыслию до подобнаго предмета, подумать могъ, будто такого порядка не можетъ быть тамъ потому, что его не бываетъ въ нашихъ днѣхъ, которые происходятъ вслѣдствие обращенія нашего солнца. Правда, его не можетъ быть въ однѣхъ и тѣхъ же частяхъ земли, но кто-жъ не знаетъ, что міръ, взятый въ своемъ цѣломъ объемѣ, имѣетъ въ одно и тоже время и день, гдѣ есть солнце, и ночь, гдѣ нѣтъ солнца, и вечеръ, откуда оно уходитъ, и утро, куда оно восходитъ? Заразъ всего этого на землѣ мы, конечно, не можемъ имѣть, однако на этомъ основаніи не должны еще приравнивать земной порядокъ вещей и временно-пространственное обращеніе матеріальнаго свѣта къ тому духовному отечеству, гдѣ существуетъ постоянный день въ созерцаніи непреложной Истины, всегдашній вечеръ — въ познаніи твари въ ея собственной природѣ, всегдашнее утро — въ возвращеніи отъ этого познанія къ славѣ Творца. Ибо вечеръ происходитъ тамъ не отъ удаленія высшаго свѣта, а различенія [отъ него] низшаго познанія; въ свою очередь, и утро не должно тамъ смѣнять какъ бы ночь незнанія утреннимъ знаніемъ, а [состоять въ томъ], что даже и вечернее познаніе оно возноситъ въ похвалу Создателя. Такъ, и онъ, не упоминая ночи, говоритъ: *вечеръ, и завтра и полудне повѣмъ, и возвѣщу, и услышите гласъ мой* (Псал. 54, 18), обозначая этою хотя и смѣною временъ, какъ мнѣ думается, то, что безъ смѣны временъ происходитъ въ томъ отечествѣ, котораго жаждало его странствованіе.

ГЛАВА XXXI.

Какимъ образомъ въ началѣ творенія вещей въ ангельскомъ познаніи не разомъ были день, вечеръ и утро.

Но если ангельское общество и единство сотвореннаго Богомъ дня проводить и имѣть день, вечеръ и утро однимъ

разомъ теперь, то неужели оно имѣло ихъ однимъ же разомъ и тогда, когда творилось все? Не воспринималось-ли втеченіи всѣхъ шести дней, когда создавалось то, что было угодно Богу сотворить порознь, - не воспринималось-ли оно Ангелами сначала въ Словѣ Бога, такъ что возникало прежде всего въ ихъ познаніи, когда изребалось: *и бысть тако*; затѣмъ, когда являлось оно, какъ уже сотворенное, въ той своей природѣ, по которой существуетъ и было угодно Богу, какъ добро зѣло, оно подобнымъ же образомъ познавалось другимъ низшимъ нѣкоторымъ познаніемъ ихъ, которое обозначается [у бытописателя] именемъ вечера, и, наконецъ, послѣ вечера наступало утро, когда Ангелы прославляли Бога за это Его дѣло и получали отъ Слова Бога познаніе другой, слѣдующей по порядку своего явленія къ бытію, твари? Отсюда, день, вечеръ и утро тогда являлись не разомъ, а порознь, въ томъ порядкѣ, въ какомъ повѣствуетъ Писаніе.

ГЛАВА XXXII.

Хотя въ познаніи Ангеловъ было тогда все однимъ разомъ, однако не безъ нѣкотораго порядка.

Но не было-ли все это разомъ уже и тогда не въ смыслѣ моментовъ времени, какъ происходятъ наши дни, когда восходитъ солнце и заходитъ и въ мѣсто свое возвращается, а въ смыслѣ духовной силы ангельскаго ума, съ величайшею легкостью обнимающаго все, что онъ [познать] захочетъ? - Однако-жъ, и не безъ порядка, который является связью предыдущихъ и послѣдующихъ причинъ. Въ самомъ дѣлѣ, не можетъ быть и познанія, если ему не предшествуетъ то, что должно быть познаваемо; а это познаваемое существуетъ раньше въ Словѣ, которымъ все сотворено, нежели во всемъ, что Имъ сотворено. Поэтому, человѣческій умъ сначала изслѣдуетъ сущее при помощи тѣлесныхъ чувствъ и составляетъ о немъ познаніе сообразно съ своею слабостью, а потомъ отыскиваетъ его причины, если только въ состояніи доходить до причинъ, первоначально и неиз-

мѣнно пребывающихъ въ Словѣ и, такимъ образомъ, видѣтъ невидимое Его, творении помышляемо (Рим. 1, 20). И кто не знаетъ, съ какою медленностью и трудностью и въ какое продолжительное время человѣческій умъ приобрѣтаетъ это познаніе, по причинѣ всемогнутаго тѣла, отягощающаго душу (Прем. IX, 15), даже и такую, которая проникнута пламеннѣйшимъ стремленіемъ настойчиво и упорно приобрѣсти его? Между тѣмъ, соединенный съ Словомъ Бога чистѣйшею любовью, ангельскій умъ, будучи сотворенъ раньше остальныхъ тварей, созерцалъ ихъ прежде, чѣмъ онѣ получили бытіе, въ Словѣ Бога, и, такимъ образомъ, все, что должно было получить бытіе, сначала возникало въ познаніи Ангеловъ, когда Богъ нарекалъ его къ бытію, а потомъ являлось въ своей собственной природѣ, дѣлаясь и въ этомъ случаѣ предметомъ познанія Ангеловъ, но познанія уже меньшаго, которое называется [у бытописателя] вечеромъ. Это познаніе предшествовалось тою тварью, которая получала бытіе, такъ какъ все, что можетъ быть познаваемо, предшесгвуетъ познанію. Ибо если познаваемое раньше не существуетъ, оно и не можетъ быть познаваемо. Если [ангельскій умъ] послѣ этого [познанія] оставался бы довольнымъ собою въ такой степени, что услаждался бы больше самимъ собою, чѣмъ Творцомъ, то не было бы утра, т. е. умъ ангельскій не восходилъ бы отъ этого своего познанія къ прославленію Творца. Между тѣмъ, съ наступленіемъ утра должна была создаваться и познаваться новая тварь, когда изрекалось Богомъ: *да будетъ*; такъ что эта тварь сначала опять являлась въ ангельскомъ познаніи, когда говорилось: *и бысть тако*, а затѣмъ—въ собственной своей природѣ, когда наступалъ вечеръ.

Такимъ образомъ, хотя при этомъ не было никакихъ промежутковъ времени, однако всему предшествовала идея созданія твари въ Словѣ Бога, когда Онъ изрекъ: *да будетъ свѣтъ*! И въ слѣдъ за этими словами явился тотъ свѣтъ, изъ котораго образовался ангельскій умъ, — явился въ своей

собственной природѣ, а не возникъ отбуда-нибудъ со стороны, чтобы получить бытіе. Поэтому не сказано раньше: *и бысть тако*, а потомъ: „и сотвори Богъ свѣтъ“, но вслѣдъ же за Словомъ Бога явился и свѣтъ, и [этотъ] сотворенный свѣтъ приобщился къ творческому Свѣту, созерцая Его и въ Немъ себя, т. е. ту идею, по которой сотворенъ. Но онъ созерцалъ себя и въ себѣ, т. е. въ отличіи себя, какъ твари, отъ Творца. Отсюда, когда *видѣ Богъ свѣтъ, яко добро*, и когда свѣтъ отдѣленъ былъ отъ тьмы и названъ днемъ, а тьма — ночью, явился и вечеръ. потому что необходимо было и такое познаніе, которымъ бы тварь отличалась отъ Творца, познавая себя въ самой себѣ иначе, нежели въ Немъ; а за вечеромъ наступило утро, дабы то, что должно было чрезъ Слово Бога явиться послѣ свѣта къ бытію, сначала явилось въ познаніи ангельскаго ума, а затѣмъ — въ природѣ самой тверди. Поэтому Богъ сказалъ: *да будетъ твердь и бысть тако* въ познаніи духовной твари, знавшей о томъ раньше, чѣмъ твердь явилась въ себѣ самой. Затѣмъ *сотвори Богъ твердь*, т. е. самую уже природу тверди, познание которой было низшимъ, какъ бы вечернимъ; и такъ до конца всѣхъ дѣлъ [творенія], до самаго покоя Божія, который не имѣетъ конца, потому что онъ не сотворенъ, какъ тварь, чтобы о немъ могло быть двоякое познаніе — болѣе раннее и какъ бы большее, въ Словѣ Бога, какъ во дни, и позднѣйшее и меньшее, въ себѣ самомъ, какъ въ вечеру.

ГЛАВА XXXIII.

Заразъ-ли сотворено все, или въ промежутки дней.

Но если ангельскій умъ разомъ можетъ обнимать все, что въ рѣчи передается по-одиночкѣ въ порядкѣ связныхъ причинъ, то неужели и то, что являлось къ бытію, именно — твердь, собраніе водъ, обнаженный видъ земли, произрастаніе бустарниковъ и деревъ, образованіе свѣтилъ и звѣздъ, водныя и земныя животныя, — все это явилось однимъ разомъ,

или же въ промежутки времени, втеченіе предвѣщенныхъ дней? Развѣ, можетъ быть, все это, когда оно учреждалось первоначально, мы должны мыслить не съ точки зрѣнія его естественныхъ движеній, какъ наблюдаемъ это теперь, а согласно удивительной и неизреченной силѣ Премудрости Божіей, которая *досягаетъ отъ конца даже до конца крѣпко и управляетъ вся благо* (Прем., VIII, 1)? Премудрость же *досягаетъ [отъ конца до конца]*, конечно, не шагами, или доходитъ какъ бы ногами. Поэтому насколько для нея легко и въ высшей степени успѣшно движеніе, настолько же легко создалъ все и Богъ, создавъ все при посредствѣ Ея; почему и то, что, какъ мы видимъ теперь, движется въ промежуткахъ времени къ достиженію собственнаго каждому роду предѣла. возникаетъ изъ тѣхъ присутствующихъ ему идей, которыя Богъ разсѣялъ, какъ сѣмена, въ моментъ созданія, когда Онъ *рече и быша, повелѣ и создашася* (Псал. 39, 9).

Такимъ образомъ, что медленно [теперь], сотворено безъ медленности; и самые вѣка созданы не съ тою медленностію, съ какою они проходятъ [теперь]. Въ самомъ дѣлѣ, времена проходятъ тѣ числа, которыя они получили не временнымъ образомъ, когда создавались. Въ противномъ случаѣ, если бы въ отношеніи къ тому [моменту], когда первоначально было создано все Словомъ Бога, мы стали прилагать естественныя движенія вещей и обыкновенныя пространства дней, которые мы видимъ [теперь], то потребовался бы не одинъ, а многіе дни, чтобы все, что при помощи корней произрастаетъ изъ земли и покрываетъ землю, сперва пускало ростокъ подъ землею, а затѣмъ въ извѣстное число дней, сообразно своему роду, выходило наружу, хотя бы даже стать тѣмъ, что, какъ совершившееся въ одинъ, т. е. третій, день, передаетъ намъ Писаніе о сотворенной природѣ [растений] Затѣмъ, сколько дней надобно было, чтобы полетѣли птицы, если только, начавъ съ своихъ зародышей, онѣ достигали до

духа и переѣвъ въ теченіе свойственнаго ихъ природѣ числоваго срока (numeros)? Развѣ, можетъ быть сотворены были только лишь яйца, когда въ пятый день сказано, чтобы воды извели всякое летающее пернатое по роду своему? А если можно и правильно сказать такъ потому, что во влагѣ яицъ заключалось уже все, что въ извѣстное число дней изъ нихъ вырастаетъ и развивается, — что имъ присущи были самыя числовыя идеи (rationes), безтѣлесно соединенныя съ тѣлесными вещами: то почему же нельзя сказать того же и еще раньше яицъ, когда тѣ же самыя идеи заключались уже во влажной стихіи, — идеи, сообразно съ которыми летающія могли произойти и развиваться въ теченіе свойственныхъ каждому ихъ роду числовыхъ сроковъ (numeros)? Ибо о Творцѣ, о которомъ Писаніе передаетъ намъ, что Онъ совершилъ всѣ дѣла Свой въ шесть дней, въ другомъ мѣстѣ и конечно не въ разладъ съ этимъ, написано, что Онъ *созда вся обще* (Сир. XVIII 1) Отсюда, Кто создалъ все разомъ, Тотъ разомъ же сотворилъ и тѣ шесть или семь дней, или лучше — одинъ, шесть или семь разъ повторившійся, день. Почему же нужно было говорить съ такою раздѣльностью и такимъ порядкомъ о шести дняхъ? А потому, что тѣ, которые не въ состояніи понять написаннаго: *созда вся обще*, не могутъ, если рѣчь не идетъ нѣсколько медленнѣе, доходить до того, куда она ведетъ ихъ.

ГЛАВА XXXIV.

Все создано разомъ и тѣмъ не менѣе въ шесть дней.

Какимъ же образомъ говоримъ мы о повторявшемся шесть разъ чрезъ ангельское познаніе присутствіи того свѣта съ вечера до утра, когда для него достаточно было и однажды имѣть разомъ и день, и вечеръ, и утро: день, когда онъ созерцалъ всю тварь разомъ, какъ разомъ же и сотворена она, въ тѣхъ ея первыхъ и неизмѣнныхъ идеяхъ, сообразно съ коими она создавалась потомъ, — вечеръ, когда онъ познавалъ тварь въ ея собственной природѣ и, наконецъ, ..

утро, когда отъ этого низшаго познанія онъ восходилъ къ прославленію Творца? Или какимъ образомъ предшествовало, въ немъ утро, такъ что онъ въ Словѣ познавалъ имѣвшее потомъ явиться къ бытію, а затѣмъ тоже тоже самое познавалъ вечеромъ, какъ скоро ничто не сотворено раньше и позже, будучи все сотворено разомъ?—Напротивъ чтоъ разсказывается на протяженіи шести дней, сотворено одно раньше, другое позже, но, съ другой стороны, все создано и разомъ: потому что какъ то Писаніе, которое повѣствуетъ о дѣлахъ Бога на протяженіи шести дней, такъ и то, которое говоритъ, что Богъ все создалъ разомъ, истинно и оба они едино, потому что написаны по внушенію единого Духа истины.

Но по отношенію къ предметамъ, въ области которыхъ промежутками времени не указывается, что въ нихъ раньше или позже, хотя и можно сказать и то и другое, т. е. и *разомъ* и *прежде или позже*, однако намъ легче понять первое, нежели послѣднее. Такъ, когда мы наблюдаемъ восходящее солнце, взоръ нашъ, очевидно, можетъ дойти до него не иначе, какъ протекши все, лежащее между нами и солнцемъ, пространство воздуха и неба; но кто въ состояніи опредѣлить это разстояніе? Во всякомъ случаѣ до воздуха, который простертъ надъ моремъ, зрѣніе или лучъ нашихъ глазъ можетъ дойти не иначе, какъ напередъ проникши до воздуха, простертаго надъ землею отъ того пункта, гдѣ въ такой или иной сторонѣ твердой земли мы находимся, до береговъ моря. Затѣмъ, если по той же линіи нашего зрѣнія за моремъ лежатъ еще земли, то и до того воздуха, который простертъ надъ этими, за моремъ лежащими, землями взоръ нашъ можетъ проникнуть не иначе, какъ пробѣжавъ напередъ пространство воздуха, простертаго надъ моремъ. Допустимъ, что за этими, по ту сторону моря лежащими, землями нѣтъ уже ничего, кромѣ океана: неужели нашъ взоръ можетъ проникнуть и въ простертый надъ океаномъ воздухъ иначе, а не пробѣжавъ сначала части воздуха, простертаго надъ землею по эту сторону океана? Величина



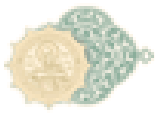
океана, какъ говорятъ, безмѣрна; но какова бы она ни была, лучи нашихъ глазъ необходимо должны сначала проникнуть тотъ воздухъ, который простертъ надъ океаномъ, а потомъ—воздухъ, простертый по другую его сторону, и тогда, наконецъ, они достигнуть уже до солнца, которое мы наблюдаемъ. Неужели весь этотъ путь наше зрѣніе проходитъ не разомъ, въ одно мгновеніе, хотя мы въ этомъ случаѣ и употребили нѣсколько разъ выраженіе *раньше и послѣ*? Въ самомъ дѣлѣ, если бы, закрывъ глаза, мы поставили свое лицо противъ солнца, съ цѣлію посмотрѣть на него, и потомъ сейчасъ глаза открыли, не подумаемъ-ли мы скорѣе такъ, что застали уже свое зрѣніе тамъ, *нежели такъ*, что провели его туда; такъ что самыя глаза наши, видимому, открывались не раньше, чѣмъ зрѣніе наше достигло солнца, къ которому было направлено? А этотъ, выходящій изъ нашихъ глазъ и столь отдаленнаго предмета достигающій съ такою скоростью, что ея нельзя опредѣлить и съ чѣмъ-нибудь сравнить, лучъ—лучъ тѣлеснаго свѣта. Онъ же проходитъ и всѣ вышеупомянутыя безмѣрныя пространства разомъ и въ одно мгновеніе, хотя несомнѣнно, что проходитъ ихъ одни прежде, другія послѣ.

Апостоль, желая выразить скорость нашего воскресенія, сказалъ справедливо, что оно будетъ во мгновеніе ока (1 Кор. XV, 52). Ибо въ движеніяхъ или мгновеніяхъ тѣлесныхъ вещей нельзя указать ничего болѣе скорого. Но если зрѣніе тѣлесныхъ глазъ обладаетъ такою быстротою, то какою же быстротою обладаетъ зрѣніе ума человѣческаго, а тѣмъ болѣе ангельскаго? А что же сказать о быстротѣ Премудрости самого всевышняго Бога, которая *проникаетъ сквозь вселенская ради своя чистоты... и ничтоже осквернено на ню нападаетъ* (Прем. VII, 24, 25)? Отсюда, въ томъ, что сотворено разомъ, никто не можетъ видѣть, что должно было явиться прежде, а что послѣ, иначе какъ въ той Премудрости, которою все создано въ порядѣ, разомъ.

ГЛАВА XXXV.

Заключеніе о дняхъ Бытія.

Итакъ, первоначально сотворенный Богомъ день, если онъ — ангельская тварь, т. е. тварь пренебесныхъ Ангеловъ и Силь, присутствовалъ при всѣхъ дѣлахъ Божіихъ, а присутствовалъ онъ при нихъ своимъ знаніемъ, какимъ онъ познавалъ, съ одной стороны, напередъ въ Словѣ Бога то, что должно было создаваться, съ другой — въ самой, потомъ, твари уже сотворенное, — познавалъ не въ порядкѣ промежутковъ времени, а имѣя въ связи тварей одно раньше, другое позже, въ дѣйстви же Творца все — разомъ. Ибо что Богъ намѣренъ былъ сотворить, Онъ сотворилъ такъ, что не временнымъ образомъ создавалъ временное, а созданное Имъ началò проходить времена. Поэтому нынѣшніе семь дней, которые производитъ своимъ кругообращеніемъ свѣтъ небеснаго тѣла, сообразно съ этою своего рода тѣнью [своего] значенія, понуждаютъ насъ искать тѣхъ дней, когда сотворенный духовый свѣтъ могъ присутствовать при всѣхъ дѣлахъ Божіихъ согласно совершенству шестеричнаго числа. Отсюда, седьмой день покоя Божія утро имѣлъ, а вечера не имѣлъ. Это значить не то, что Богъ почилъ въ седьмой день, какъ бы нуждаясь въ этомъ днѣ для Своего покоя, а то, что Онъ почилъ отъ всѣхъ, какія сотворилъ, дѣлъ Своихъ и, конечно, не въ чемъ-либо иномъ, какъ въ самомъ Себѣ не сотворенномъ, предъ очами Своихъ Ангеловъ, т. е. такъ, что ангельская Его тварь, которая присутствовала, какъ бы день съ вечеромъ, при всѣхъ дѣлахъ Его, познавая ихъ въ Немъ и въ нихъ самихъ, послѣ этихъ *добрыхъ* *зло* дѣлъ Его ничего уже больше не познавала, кромѣ самого Его, почившаго въ самомъ Себѣ отъ всѣхъ дѣлъ и ни въ одномъ изъ нихъ не нуждающагося, чтобы быть болѣе блаженнымъ.



Происхожденіе и первоначальная исторія имени Русь.

Появленіе въ наукѣ новой гипотезы по тому или другому старому вопросу почти всегда служитъ признакомъ того, что прежде предложенныя рѣшенія этого вопроса не удовлетворяють требованіямъ строго-научной критики.

Предложенная на „VIII Археологическомъ Сѣздѣ“ въ Москвѣ профессоромъ А. С. Будиловичемъ попытка объяснить происхожденіе слова „Русь“ отъ готскаго слова *Hrôthis* служить несомнѣннымъ доказательствомъ того, что на прежнихъ гипотезахъ, выдвинутыхъ для рѣшенія этого вопроса, наука не можетъ остановиться. Но и гипотеза г. Будиловича, какъ видно изъ появившихся въ печати замѣтокъ, встрѣчена въ нашей наукѣ не особенно сочувственно. Изъ этихъ замѣтокъ видно также, что нѣкоторые изъ нашихъ ученыхъ хотѣли бы возвратить мысль изслѣдователей въ рѣшеніи даннаго вопроса на старую дорогу, намѣченную представителями Скандинаво-Норманской школы. Но мы думаемъ, что возвращаться на старую дорогу теперь несвоевременно. Извѣстно, что всѣ старанія норманистовъ отыскать на скандинавскомъ сѣверѣ народъ, носившій названіе *Русь*, окончились слѣдующей догадкой, предложенной Розенкамцфомъ и развитой академикомъ Куникомъ. Въ древнемъ Упландскомъ Уложеніи и въ Норвежскихъ Законахъ XIII в. говорится объ особаго рода шведскихъ морскихъ отрядахъ, гребцы которыхъ назывались *rodhsi*. Отряды

эти, предъ отправленіемъ въ плаваніе, собирались на Упландскомъ берегу, отъ чего и берегъ этотъ получилъ названіе Roslagen-a. Въ посольствѣ за Варяжскими князьями, думаютъ норманисты, могли быть представители отъ Финскихъ племенъ Эстовъ и Ижорцевъ; они и повели посольство къ Упландскому берегу, знакомые имъ поселенцы котораго назывались по своему ремеслу родсами, т. е. гребцами. Вотъ отъ этихъ то ремесленниковъ, явившихся у насъ въ роли князей, Русь и получила свое названіе.—Намъ думается, что только мысль, совершенно потерявшая вѣру въ возможность отыскать хотя сколько-нибудь серьезное рѣшеніе даннаго вопроса, можетъ найти успокоеніе въ подобной аргументаціи. Не будемъ повторять всѣхъ тѣхъ выраженій, которыя не разъ высказывались противъ этихъ доводовъ. Обратимъ вниманіе лишь на то, что между фактомъ призванія Варяговъ и памятниками, въ которыхъ упоминаются названные гребцы, лежитъ промежутокъ времени почти въ 400 лѣтъ. Ужели же пріемъ, допускающій подобнаго рода доводы, можетъ быть названъ строго-научнымъ? Спѣшимъ однакожь замѣтить, что главнымъ источникомъ въ рѣшеніи этого вопроса служить наша Начальная лѣтопись, а поэтому то обстоятельство, что показанія Начальной лѣтописи не подтверждаются другими источниками, въ данномъ случаѣ еще не можетъ имѣть рѣшающаго значенія. Но въ томъ то и дѣло, что показанія нашей Начальной лѣтописи, при строго критическомъ отношеніи къ ея тексту, направляютъ мысль изслѣдователя, какъ сейчасъ увидимъ, въ совершенно другомъ направленіи, чѣмъ то, какого держатся норманисты.

Сказавъ о рѣшеніи союза сѣверныхъ племенъ, изгнавшихъ Варяговъ за море, искать себѣ князя, лѣтописецъ продолжаетъ: „Идоша за море къ Варягамъ къ Руси сиче бо ся зваху тѣи Варязи Русь, яко се друзіи зовутся свое, друзіи же Урмане, Анѣгляне, друзіи Гѣте; тако и си. Рѣша *Русь*, Чюдь Словѣни и Кривичи: „вся земля наша велика и обильна“ и



т. д. Затѣмъ говорится, что приглашенные князья, Рюрикъ съ братьями, „пояша по собѣ всю Русь“ и что отъ этой призванной изъ-за моря Руси „прозвася Русская земля“. Разсказъ этотъ въ общемъ простъ и ясенъ; лишь одна несообразность бросается здѣсь въ глаза. Если призванные Варяги назывались Русью, на что съ такою настойчивостью указываетъ лѣтописецъ, то какимъ образомъ эта Русь могла обращаться съ рѣчью къ Варягамъ на ряду съ Чюдью, Словѣнами и Кривичами? Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ очевиднымъ противорѣчiemъ, которое говорить о порчѣ первоначальнаго лѣтописнаго текста. Противорѣчіе это обыкновенно устраняется тѣмъ, что въ словахъ: „рѣша Русь Чюдъ Словѣни Кривичи“ вмѣсто *Русь* предлагаетъ читать *Руси*, вслѣдствіе чего Русь изъ призывающей обращается въ призываемую. Какъ ни простъ и естественъ этотъ приемъ, тѣмъ не менѣе принятіе этой поправки встрѣчаетъ слѣдующее непреодолимое затрудненіе. Дѣло въ томъ, что чтеніе *Русь* находится во всѣхъ древнѣйшихъ лѣтописныхъ спискахъ. Именно, оно встрѣчается въ спискахъ: Лаврентіевскомъ, Ипатскомъ, Троицкомъ, Хлѣбниковскомъ и Переяславскомъ. Но что всего важнѣе, оно же встрѣчается въ Лѣтописцѣ патріарха Никифора, помѣщенномъ при Новгородской Кормчей конца XIII в. (около 1282 г.), т. е. въ памятникѣ, представляющемъ редакцію, существенно различную отъ редакціи Начальной лѣтописи и сохранившемся въ списокъ болѣе древнемъ, чѣмъ самый древній списокъ Начальной лѣтописи. Исключеніе же изъ этого общаго правила составляютъ лишь два сравнительно поздніе списка—Радзивилловскій и Академическій, въ которыхъ встрѣчаемся съ чтеніемъ *Руси*. Ясно, что для того, чтобы получить научное право чтеніе *Русь*, встрѣчающееся въ подавляющемъ большинствѣ древнѣйшихъ списковъ, объявить ошибкой, необходимо объяснить фактъ происхожденія этой ошибки. Попытка этого объясненія недавно сдѣлана однимъ ученымъ

филологом¹⁾. „Переписчики XIII в. и слѣд., говоритъ уважаемый авторъ, уже не знали *Русь* въ значеніи: Варяги и потому, плохо понимая смыслъ фразы при дательномъ *Руси*, замѣнили его именительнымъ *Русь*“. Что переписчики XIII и слѣдующихъ вв. не знали *Русь* въ значеніи: Варяги, это совершенно вѣрно; но чтобы это названіе было причиною плохаго пониманія смысла данной фразы при дат. *Руси*, это совершенно невѣроятно. О какомъ непониманіи здѣсь можетъ быть рѣчь? Сказавъ, что послы „идоша за море къ Варягамъ“, лѣтописецъ тутъ же поясняетъ: къ „Варягамъ къ *Руси*“. Не ограничиваясь этимъ, онъ спѣшитъ разъяснить, что эти Варяги назывались Русью точно такъ же, какъ другіе назывались Урманами, Англынами, Готами и т. д. Если при такихъ поясненіяхъ въ сознаніи переписчиковъ и могло явиться непониманіе, то это могло быть только при чтеніи *Русь*, потому что это чтеніе дѣйствительно вводитъ безсмыслицу въ текстъ разсказа; напротивъ, варіантъ *Руси* вполне гармонируетъ съ контекстомъ рѣчи. Вотъ почему, если въ данномъ случаѣ и можетъ быть рѣчь объ исправленіи переписчиковъ, то развѣ въ томъ смыслѣ, что они вводившіи безсмыслицу варіантъ *Русь* замѣнили варіантомъ *Руси*, уничтожившимъ эту безсмыслицу; такъ по всей вѣроятности и сдѣлали переписчики Радзивиловскаго и Академическаго списковъ. Словомъ, происхожденіе чтенія *Русь* изъ варіанта *Руси* въ данномъ текстѣ возможно лишь подъ условіемъ безсознательной описки. Но объяснять опиской происхожденіе варіанта, встрѣчающагося въ громадномъ большинствѣ лучшихъ списковъ, было бы конечно совершенно произвольно. Мысль лѣтописца о призваніи Руси изъ-за моря легко могла вызвать недовѣріе у позднѣйшихъ переписчиковъ; но если бы они этому своему скепсису задумали дать волю, то имъ ничего не оставалось

¹⁾ Чтенъ въ Истор. Общ. Нест. Лѣт. кн. 5 стр. 6.



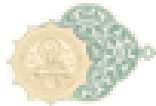
дѣлать, какъ только выпустить въ текстѣ вышеуказанныя пояснительныя слова, и тогда получился бы текстъ, соотвѣтствовавшій ихъ взглядамъ. Итакъ, вариантъ *Русь* такъ прочно стоитъ въ лѣтописномъ текстѣ, что строго научная критика можетъ отказаться отъ него только въ самомъ безвыходномъ положеніи. А если такъ, то естественно возникаетъ слѣдующій вопросъ: имѣютъ ли за себя столь же прочное основаніе тѣ слова лѣтописнаго текста, которыя стоятъ въ противорѣчій съ вариантомъ *Русь*? Мы думаемъ, что нѣтъ и вотъ почему.

Начальная лѣтопись дошла до насъ въ сводѣ начала XII в. Спрашивается: какими источниками пользовался составитель свода при разсказѣ о событіи, которое происходило за 250 лѣтъ до него? Онъ могъ пользоваться или устнымъ преданіемъ, или письменною записью. Если онъ писалъ только на основаніи народнаго преданія, то послѣднее, переходя изъ устъ въ уста, въ теченіи 250 лѣтъ могло до того измѣниться, что доискиваться теперь до тонкостей его первоначальной редакціи было бы совершенно напрасно. Но наука этого не предполагаетъ. Сравнивая между собою различныя редакціи лѣтописнаго разсказа о призваніи Варяговъ, нельзя не признать, что всѣ онѣ покоятся на одной общей основѣ, заставляющей предполагать существованіе древней, хотя можетъ быть и очень лаконической, записи. Возможность такой записи сдѣлается совершенно вѣроятною, если мы вспомнимъ, что уже отъ начала X в. до насъ сохранился письменный договоръ Олега съ Греками. Думаемъ, что когда ученые изслѣдователи стараются возстановить вариантъ, „вышедшій изъ подъ пера лѣтописца“, то они имѣютъ въ виду не текстъ позднѣйшаго свода, а текстъ такой именно древней лѣтописной записи, появившейся тогда, когда фактъ о призваніи Варяговъ былъ еще свѣжимъ въ народной памяти и когда разсказы о немъ не искажены были позднѣйшими вымыслами. Послѣднее условіе мы непременно должны допустить, иначе начальная лѣтопись утратитъ въ нашихъ гла-



захъ свой лѣтописный характеръ и превратится въ простой литературный памятникъ, чѣмъ и признають ее (по крайней мѣрѣ въ рассматриваемомъ пунктѣ) тѣ изслѣдователи, которые отвергають самый фактъ призванія Варяговъ. А если такъ, то спрашивается: уместны ли въ древней лѣтописной замѣткѣ тѣ пояснительныя слова, о которыхъ идетъ рѣчь? Зачѣмъ лѣтописцу нужно было такъ настойчиво доказывать— „сиде бо ся зваху ты Варязи Русь“, когда, предполагается, въ этомъ никто не сомнѣвался и когда самый вопросъ о существованіи другой Руси, кромѣ заморской, долженъ былъ казаться неумѣстнымъ? Напротивъ, эти пояснительныя слова получаютъ свой опредѣленный смыслъ, если мы допустимъ, что они внесены были въ лѣтописный текстъ позднѣе, т. е. тогда, когда память о заморской Руси, если таковая когда-нибудь существовала, изгладилась и всѣмъ извѣстна была лишь своя мѣстная Русь. Считаемъ не лишнимъ обратить вниманіе также и на то, что это, какъ и всѣ подобныя замѣтки и оговорки, отличающіяся характеромъ комментарія, носятъ на себѣ слѣды субъективизма, совершенно неумѣстнаго въ древнихъ лаконическихъ замѣткахъ, современныхъ тѣмъ событіямъ, о которыхъ онѣ говорятъ. А что составитель Начальнаго свода не былъ пассивнымъ передатчикомъ своихъ первоисточниковъ, что онъ любилъ вносить въ нихъ субъективный элементъ, это ясно видно, напр., изъ его разсказа о кievскомъ князѣ Кіѣ, о мѣстѣ крещенія Владимира и т. д.

Всѣмъ высказаннымъ соображеніямъ мы однакожъ никогда не придали бы рѣшающаго значенія, если бы у насъ не было текста, служащаго подтвержденіемъ ихъ. Этотъ текстъ сохранился въ Лѣтописцѣ патріарха Никифора, т. е. въ памятникѣ, сохранившемся въ спискѣ, который на 100 лѣтъ древнѣе Лаврентіевскаго списка. Здѣсь мы читаемъ: „*придоша Русь Чюдъ Словенѣ Кривичи къ Варягомъ*“, рѣша: „земля наша велика и обильна“... и т. д. Сказавъ далѣе о смерти Синеуса и Трувора, лѣтописецъ продолжаетъ: „и приа всю власть в



Руси Рюрикъ“. Вотъ, по нашему мнѣнію, близкій къ подлиннику текстъ той древней лѣтописной замѣтки, которая послужила основой для позднѣйшихъ лѣтописныхъ редакцій. Здѣсь чтеніе *Русь* не стоитъ въ противорѣчіи съ контекстомъ рѣчи, потому что здѣсь нѣтъ вышеприведенныхъ пояснительныхъ словъ, которыя, какъ мы выше видѣли, въ древнемъ текстѣ были совершенно неумѣстны и которыя составляютъ позднѣйшую вставку. Важно то, что Лѣтописецъ патр. Никифора стоитъ не одиноко. Онъ въ этомъ отношеніи находится въ гармоніи съ Псковскою второю лѣтописью, гдѣ читаемъ: „Всташа же Новгородци, и Кривичи, и Меря, и Чюдъ на Варягы, и изгнаше ихъ за море... И идоша за море къ *Варягамъ*, и рекоша къ нимъ: „земля наша велика есть“ и т. д. Редакція второй Псковской лѣтописи почти дословно повторяется въ Новгородской первой: „И всташа Словенѣ и Кривичи, и Меря, и Чудъ на Варяги, и изгнаша я за море... Идоша за море къ *Варягамъ* и рекоша“ и т. д. Въ согласіи со всеми этими списками находится лѣтописный сборникъ, именуемый „Лѣтописью Авраамки“, гдѣ приглашаемые изъ-за моря Варяги тоже не называются Русью. Предлагаемъ обратить вниманіе на то, что въ трехъ послѣднихъ лѣтописяхъ Русь не упоминается ни въ числѣ призываемой, ни въ числѣ призывавшей; смыслъ этого явленія позднѣе выяснится.

Изъ сказаннаго, надѣюсь, ясно, что въ первоисточникѣ нашей Начальной лѣтописи ни слова не говорилось о томъ, чтобы призванные изъ-за моря Варяги назывались Русью: это позднѣйшая вставка и притомъ вставка, сдѣланная очень грубо, а поэтому она и оказалась въ противорѣчіи съ текстомъ первоисточника, слѣды котораго, какъ мы видѣли, сохранились во всѣхъ древнѣйшихъ спискахъ, но который въ сравнительно большей чистотѣ сохранился въ Лѣтописцѣ патр. Никифора и отчасти въ лѣтописяхъ: Псковской второй, Новгородской первой и въ сборникѣ Авраамки. То обстоятельство, что всѣ только что названныя лѣтописи принадлежатъ по

своему происхожденію новгородскому сѣверу, показываетъ, что рассматриваемая вставка сдѣлана на югѣ и что на сѣверѣ, гдѣ имѣлъ мѣсто самый фактъ призванія Варяговъ, ничего неизвѣстно было относительно того, чтобы эти Варяги назывались Русью.

Противъ сдѣланнаго вывода намъ можетъ быть сдѣлано слѣдующее возраженіе. Отстаивая вариантъ *Русь*, мы требовали, чтобы отвергающая его критика представила разумное основаніе его происхожденія; безъ такого основанія мы считали незаконнымъ отрицать чтеніе, за которое стоятъ всѣ лучшіе лѣтописные списки. Совершенно такое же возраженіе теперь можетъ быть сдѣлано и по нашему адресу. Вышерассмотрѣнныя пояснительныя слова находятся почти во всѣхъ тѣхъ же спискахъ, въ которыхъ находится и вариантъ *Русь*. Поэтому, прежде чѣмъ объявлять ихъ позднѣйшей вставкой, необходимо объяснить причины ихъ появленія въ текстѣ. Требованіе это мы признаемъ вполне законнымъ и въ свое время представимъ ему полное удовлетвореніе.

Отстоявъ вариантъ *Русь*, мы теперь должны приступить къ объясненію его логическаго смысла. Тутъ возникаетъ слѣдующій вопросъ: слѣдуетъ-ли подъ Русью въ данномъ случаѣ подразумѣвать такое же отдѣльное племя, какъ и Чюдь, Словѣне и Кривичи, или же оно употреблено здѣсь въ общемъ смыслѣ, какъ понятіе собирательное, въ отношеніи къ которому Чюдь, Словѣне и Кривичи относятся, какъ виды къ роду? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ въ первомъ смыслѣ, необходимо доказать, что между восточными славянами въ древнѣйшую эпоху существовало племя, къ которому Начальная лѣтопись по преимуществу приурочивала названіе *Русь*. Итакъ, можно ли доказать существованіе такого племени? Въ Начальной лѣтописи есть нѣсколько мѣстъ, которыя даютъ основаніе нѣкоторымъ изслѣдователямъ думать, что имя Русь первоначально приурочивалось по преимуществу къ Полянамъ. Вотъ эти мѣста. Подъ 898 годомъ въ лѣтописи читаемъ: „...Морава,

Чеси и Ляхове, и *Поляне*, *яже нынѣ* ¹⁾ *зовомая Русь*“. Убившіе Игоря Древляне, собравшись на вѣчѣ, разсуждаютъ: „се князя убихомъ *Русскаго*, поймемъ жену его Вольгу за князь свой *Маль*“... Въ обще-русскомъ смыслѣ кievскій князь титуловался „*великимъ княземъ Русскимъ*“, какъ это видно изъ договоровъ съ Греками. Здѣсь же древляне называютъ Игоря—просто княземъ, по видимому въ томъ же узкомъ смыслѣ, въ какомъ *Маль* могъ называться древлянскимъ княземъ. Разсказывая о возвращеніи Олега изъ Цареградскаго похода, лѣтописецъ замѣчаетъ: „И въспаша Русь прѣ паводочитые, а Словѣне кропійныя“. Если подъ Словѣнами мы будемъ понимать здѣсь Словѣнъ новгородскихъ, то подъ Русью всего естественнѣе, повидимому, подразумѣвать кievскихъ Полянъ.

Но если приведенныя мѣста, взятыя сами по себѣ, и подаются указанному толкованію, то оно становится совершенно невозможнымъ въ виду слѣдующаго мѣста. Подъ 944 годомъ лѣтописецъ говоритъ: „Игорь совокупи воя многи: *Варягы*, и *Русь*, и *Поляны*, и Словѣны, и Кривичи, и Печенѣгы ная“... (Такъ въ Ипат., Хлѣбн., Погод., Радз. и Акад.). Здѣсь Русь, выступая какъ отдѣльная единица, ясно отдѣляется отъ Полянъ и отъ Варяговъ. Но если Русь и не Поляне и не Варяги, такъ что же она такое? Намъ думается, что это загадочное мѣсто можетъ служить пробнымъ шаромъ для всякой гипотезы, пытающейся объяснить значеніе слова Русь въ Начальной лѣтописи. Ниже мы надѣмся представить вполне основательное толкованіе этого мѣста. Теперь же пока замѣтимъ, что какъ приведенныя, такъ и другія мѣста, взятыя изъ текста самаго лѣтописнаго разсказа, представляютъ слишкомъ неустойчивую почву для категорическаго рѣшенія рассматри-

¹⁾ „Нынѣ“, т. е. во время составленія Начальнаго свода (начала XI в.), когда Поляне (собственно Кievская волость), какъ увидимъ ниже, действительно назывались Русью.

ваемаго вопроса, такъ какъ они, какъ это показываетъ опытъ, оставляють слишкомъ много мѣста для произвольнаго толкованія. Но у насъ есть памятники, о которыхъ ничего подобнаго нельзя сказать. Имѣемъ въ виду наши древніе договоры съ Греками. Для рѣшенія интересующаго насъ вопроса договоры имѣють весьма важное значеніе и вотъ почему. Древнѣйшій изъ договоровъ заключенъ Олегомъ, который могъ принадлежать къ генераціи лицъ, пришедшихъ съ Рюрикомъ изъ-за моря; слѣдовательно, здѣсь мы можемъ встрѣтить слово *Русь* въ томъ именно значеніи, какое придавалось ему въ эпоху призванія Варяговъ. Но что всего важнѣе для насъ въ данномъ случаѣ, такъ это то, что слово *Русь* въ договорахъ употребляется въ строго опредѣленномъ смыслѣ, который не оставляетъ мѣста для произвольныхъ толкованій. Именно слово *Русь* въ договорѣ Олега противопоставляется слову *хрестяне* и употребляется въ томъ же широкомъ смыслѣ, какъ и послѣднее; какъ подъ хрестянами здѣсь подразумѣваются всѣ подданные „великихъ царей Греческихъ“, такъ подъ Русью подразумѣваются всѣ подданные „великаго князя Русскаго“. Вотъ примѣры: „Аще кто убіетъ крестьянина Русинъ, или хрестянинъ Русина, да умереть“. „Аще украдетъ Русинъ что любо у Крестьянина, или пакы Хрестянинъ у Русина... и убіенъ будетъ; да не възыщется смерть его ни отъ Хрестянь, ни отъ Руси“. Слово *Хрестянинъ* иногда замѣняется равнозначущимъ ему словомъ *Гречинъ*. „Аще половникъ обою страну держимъ есть, или отъ Руси, или отъ Грекъ, проданъ въ ину страну, оже обращетъ или Русинъ или Гречинъ, да искупятъ,“ и т. д. Договоръ заключается отъ имени „Олга, великаго князя Русскаго, и отъ всѣхъ, иже суть подъ рукою его, свѣтлыхъ и великихъ князь, и его великихъ боярь... И отъ всѣхъ иже сугъ подъ рукою его *сущихъ Руси*“. Последняя мысль въ договорѣ Игоря выражена яснѣе: „и отъ всѣхъ людей Руския земля“. А каковъ былъ объемъ тогдашней Русской земли, это видно изъ торговаго договора Олега 907 года, по которому Греки обязываются „даяти



уклады на *Рускыя Грады*: первое на Киевѣ, таже на Черниговѣ, на Переаславлѣ, на Полтѣскѣ, на Ростовѣ, на Любечѣ и на прочаа грады, по тѣмъ бо городомъ сядяху великыи князи, подѣ Олгомъ суще“. Еще точнѣе объемъ тогдашней Руси опредѣляется въ самомъ лѣтописномъ текстѣ при перечисленіи племенъ, участвовавшихъ въ походѣ Олега. „Поля (Олеги) множество Варягъ и Словенъ, и Чюдъ, и Кривичи, и Мерю, и Древляны, и Радимичи, и Поляны, и Сѣверо, и Вятчи, и Хорваты и Дулѣбы, и Тиверци“, и всѣ они сейчасъ же называются однимъ общимъ именемъ *Русь*. Итакъ, въ памятникѣ, относящемся къ началу X в., подлинность котораго не подлежитъ оспариванію, терминологія котораго по отношенію къ данному вопросу не вызываетъ никакихъ недоумѣній, подѣ словомъ *Русь* разумѣется область, населенная народами, находившимися *подѣ рукою* великаго князя кievскаго. Выходя изъ этого факта, мы съ значительною вѣроятностью можемъ предположить, что и въ рассказѣ лѣтописца о призваніи Варяговъ слово *Русь* употреблено въ широкомъ смыслѣ, т. е. подѣ Русью здѣсь понимается: Чюдъ, Словѣне и Кривичи. Что такъ понималъ это слово Лѣтописецъ Патриарха Никифора, это видно изъ его словъ: „и прия всю власть в Руси Рюрикъ“. Здѣсь, очевидно, идетъ рѣчь о той же Руси, которая его призывала въ лицѣ Чюди, Словѣнъ и Кривичей и которою опъ прежде владѣлъ вмѣстѣ съ братьями. Теперь становится понятнымъ, почему въ Псковской второй и Новгородской первой лѣтописяхъ Русь не упоминается въ числѣ племенъ, призвавшихъ Варяговъ. Русь здѣсь легко могла быть опущена потому, что она не была отдѣльнымъ племенемъ, а была собирательнымъ понятіемъ въ отношеніи къ Новгородцамъ (Словѣнамъ), Кривичамъ, Мери и Чюди.

Итакъ, строго научная критика, дающая отчетъ въ движеніи каждой своей мысли, неизбѣжно приходитъ къ тому заключенію, что, во-первыхъ, слово Русь никогда не приносилося къ намъ изъ скандинавскаго сѣвера и что, во-вторыхъ,

первоначально съ нимъ соединялось у насъ самое широкое значеніе.

Но если вѣрно то, что это слово не было скандинавскаго происхожденія, то не менѣе вѣрно и то, что оно возникло не на славяно-русской почвѣ. Что Восточные Славяне первоначально не признавали себя Русью, это видно какъ изъ того, что среди ихъ очень рано возникъ вопросъ о происхожденіи названія Русь, такъ и изъ того, что мѣста зарожденія этого названія они первоначально искали внѣ территоріи своихъ поселеній. Упорство, съ какимъ составитель Начальнаго лѣтописнаго свода отрицаетъ мѣстное происхожденіе этого названія, было бы не возможно, если бы Восточные Славяне конца XI и начала XII в. считали имя Русь своимъ исконнымъ названіемъ. Но если такъ, то откуда же, спрашивается, проникло къ намъ это названіе и какимъ образомъ оно получило у насъ право гражданства? Этотъ вопросъ требуетъ нѣкоторыхъ предварительныхъ разъясненій.

Мы видѣли, что въ договорахъ слово *Русь* употребляется для обозначенія державы, основанной на Днѣпрѣ варяжскими князьями. Точно также и текстъ самой лѣтописи не знаетъ другаго термина для обозначенія этого понятія. Этимъ терминомъ въ широкомъ смыслѣ лѣтописецъ обозначаетъ, какъ мы видѣли, не только славянскія, но и финскія племена, находившіяся въ зависимости отъ кіевскихъ князей, но въ болѣе точномъ смыслѣ Русью лѣтописецъ называетъ собственно однихъ славянъ. Такъ, говоря о географическомъ распредѣленіи народовъ послѣ потопа, между прочимъ замѣчаетъ: „Въ Афетовѣ же части сѣдять: Русь, Чудь и вси языди, Меря, Мурома, Вель, Морьдва“ и т. д. Здѣсь Русь, т. е. восточные славяне ясно отдѣляются отъ финскихъ племенъ. Но особеннаго вниманія заслуживаетъ слѣдующее мѣсто: „Себо токмо Словѣнскъ языкъ въ Руси: Поляне, Деревляне, Ноугородъци, Полочане, Дреговичи, Сѣверъ, Бужане“... Здѣсь Поляне, Деревляне, Новгородцы и т. д.



въ этнографическомъ отношеніи называются Славянами („Словѣнскъ языкъ“) и всѣ эти Славяне живутъ въ Руси, т. е. въ Русскомъ государствѣ. Всѣ эти Славяне далѣе рѣзко отдѣляются отъ финскихъ племенъ. „А се суть иніи языци, иже дань даютъ Руси: Чюдъ, Меря, Весъ“ и т. д. Такимъ образомъ, „иніи языци“ не живутъ въ Руси, а лишь „дань даютъ Руси“. Вообще же, когда основанное на Днѣпрѣ государство нужно бываетъ назвать однимъ общимъ именемъ, какъ одно политическое цѣлое, лѣтописецъ употребляетъ слово „Русь“, „Русская земля“. Такая терминологія особенно отчетливо выступаетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда Русское государство противопоставляется иноземцамъ, напр, Грекамъ, Печенѣгамъ, Половцамъ и др.

Но на ряду съ такимъ широкимъ значеніемъ слово *Русь* очень рано начинаетъ выступать въ лѣтописи въ узкомъ, ограниченномъ, смыслѣ. Мы уже видѣли, что въ разсказѣ о второмъ походѣ Игоря на Грековъ *Русь* упоминается на ряду съ Варягами, Полянами, Новгородскими Словѣнами и другими племенами. Говоря о борьбѣ Ярослава I съ Святополкомъ и его союзникомъ Болеславомъ Храбрымъ, лѣтописецъ (1018 г.) точно также упоминаетъ *Русь* на ряду съ Варягами и Словѣнами. Въ обоихъ этихъ случаяхъ *Русь* выступаетъ какъ отдѣльная подвижная военная единица, сопровождающая великаго кіевскаго князя въ его военныхъ походахъ. Для болѣе точнаго опредѣленія отношенія этой Руси къ великому князю не мѣшаетъ обратить вниманіе на слѣдующія мѣста лѣтописи. Сказавъ подъ 981 годомъ о занятіи у Ляховъ Червенскихъ городовъ, лѣтописецъ замѣчаетъ: „иже суть и до сего дне подъ Русью“. Сообщивъ, далѣе, подъ 984 годомъ объ усмирении Радимичей, лѣтописецъ замѣчаетъ, что они „платятъ дань Руси, повозъ везутъ и до сего дне“. Подъ какою это Русью находились Червенскіе города и какой Руси платили дань Радимичи? Ясно, что Радимичи платили дань не Полянамъ, не Древлянамъ, не Словѣномъ, и не



всѣмъ имъ вмѣстѣ взятымъ: они платили дань кіевскому правительству, т. е. князю и его дружинѣ, при помощи которой князь покорялъ и держалъ въ подчиненіи завоеванныя славянскія и не славянскія племена. Итакъ, та Русь, которая сопровождаетъ князя въ военныхъ походахъ на ряду съ отрядами наемныхъ Варяговъ и мѣстнымъ ополченіемъ изъ Полянъ, Древлянъ и Словѣнъ и другихъ племенъ, представляла собою ни что иное, какъ постоянное правительственное войско, которое настолько тѣсно связано было съ княземъ и его дворомъ, что сливалось подъ однимъ общимъ названіемъ Русь. Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ, почему въ Русской правдѣ Русинъ фигурируетъ на первомъ мѣстѣ и становится выше гридина, купчины, ябетника, мечника и словѣнина; онъ стоитъ ниже только князя мужа и тивуна князя (по списку Новгородской Кормчей), по той конечно причинѣ, что послѣдніе были княжескими холопами и составляли собственность князя. Понятно также, почему, при возвращеніи Олега изъ цареградскаго похода, „вѣспяша Русь прѣ паволочитые, а Словѣне прѣ кропійные“. Русь составляла привилегированную правительственную дружину, пользовавшуюся особенными преимуществами.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что слово Русь первоначально не означало ни того или другаго отдѣльнаго племени, ни той или другой отдѣльной географической мѣстности. Въ узкомъ смыслѣ слово Русь означало кіевское великокняжеское правительство и нераздѣльно связанную съ нимъ постоянную военную силу; въ широкомъ смыслѣ оно означало все государство и его территорію. Вотъ почему, когда съ раздробленіемъ государства на удѣлы прежнее централизованное значеніе Кіева и его правительства утратилось и образовался рядъ отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга волостей съ своимъ собственнымъ правительствомъ; то оказалось, что эти волости не признаютъ себя Русью. Въ дѣтописи есть не мало мѣстъ, изъ которыхъ ясно видно, что



въ XII в. области Ростовско-Суздальская, Муромско-Рязанская, Новгородская, Черниговско-Сѣверская, Полоцкая, Волынско-Галицкая, не называлась Русью въ точномъ смыслѣ слова; это названіе присвоено было только Киевской волости, какъ непосредственно связанной съ Киевомъ и его правительствомъ. Вотъ нѣкоторыя мѣста, подтверждающія это положеніе. Юрій Долгорукій, узнавъ, что Изяславъ II лишилъ его сына Ростислава (1149) городовъ въ Киевской волости, восклицаетъ: „такъ ли мнѣ нѣту причастія въ земли Русскѣй, и моимъ дѣтемъ?“¹⁾ Подъ 1154 годомъ читаемъ: „В то же лѣто поиде Гюрги с Ростовци, и с Суздальци, и со всѣми дѣтми в Русь“²⁾, т. е. въ Киевскую область. *Ростовцы, Суздальцы* и *Переяславцы*, узнавъ о смерти Андрея Боголюбскаго, „сѣхашася к Володимерю, и рѣша: се ся уже тако створило, князь нашъ убьенъ, а дѣтей у него нѣту, сынокъ его в *Новгородѣ*, а братья его въ *Руси*: по кого хотимъ послати в своихъ князехъ? намъ суть князи *Муромскыи* и *Рязанскыи* и близъ в сусѣдехъ, боимся лести ихъ“³⁾. Здѣсь жители Ростовско-Суздальской области ни себя, ни Новгородскую, ни Муромско-Рязанскую области не признаютъ Русью, а переносятъ это названіе только на Киевщину, гдѣ тогда находились братья Андрея Боголюбскаго. Подъ 1202 годомъ читаемъ: „Романъ, скопя полкы *Галичскыи* и *Володимерскыи*, и вѣхъ въ Русскую землю“, т. е. въ предѣлы Киевской волости⁴⁾. Слѣдовательно, и Волынско-Галицкая земля не называла себя Русью. Лѣтописецъ, говоря подъ 1140 годомъ о возвращеніи двухъ полоцкихъ князей изъ Константинополя, поясняетъ, что они сосланы были в. к. Мстиславомъ за то, что не послушали его, когда онъ „зовашеть в Рускую землю“⁵⁾. Значитъ и Полоцкая земля не называлась Русью.

¹⁾ Лѣт. по списку Лавр. 304.

²⁾ Ibid. 324.

³⁾ Ibid. 352.

⁴⁾ Ibid. 396.

⁵⁾ По Илар. сн. 217.

Итакъ, не смотря на то, что слово Русь уже въ такихъ раннихъ официальныхъ памятникахъ, какъ договоры съ Греками, выступаетъ съ строго-опредѣленнымъ значеніемъ, оно остается чуждымъ народному сознанію вплоть до XIII в. включительно. Вошедшіе въ составъ основаннаго Варяжскими князьями на Днѣпрѣ государства Славяне, причисляя себя къ „Словѣнскому языку“, т. е. признавая себя въ этнографическомъ отношеніи Славянами, въ обычномъ словоупотребленіи именовали себя названіями сначала племенными, а потомъ областными, происшедшими отъ главныхъ городовъ областей. Русью же они признавали себя въ такомъ смыслѣ и настолько, въ какомъ и насколько теперь признаютъ себя Русскими, напр., Поляки царства Польскаго, Нѣмцы Прибалтійскаго края и т. д. Словомъ имя Русь первоначально не имѣло у насъ ни этнографическаго, ни географическаго значенія; оно употреблялось исключительно для означенія кіевскаго правительства и подвластнаго ему государства, какъ единицы чисто юридической. Какъ терминъ географическо-этнографическій, имя Русь первоначально приурочено было къ кіевской области и только позднѣе перенесено было на всю территорію Русской земли. Теперь спрашивается: откуда же кіевское правительство получило это свое названіе?

Раньше нами представлены доводы, не позволяющіе принять рѣшеніе этого вопроса, предложенное норманистами. Къ тому, что сказано прежде, теперь добавимъ, что происхождение имени Русь отъ Варяговъ Руси не можетъ быть допущено еще и потому, что имя это гораздо раньше встрѣчается на югѣ, чѣмъ оно, по показанію лѣтописи, занесено было къ намъ съ сѣвера. Такъ, въ извѣстномъ житіи св. Стефана Сурожскаго говорится о нападеніи на Сурожъ *рати великой русской изъ Новграда*. Нападеніе это случилось, по словамъ житія, „мало лѣтъ“ спустя по смерти святаго, при его непосредственномъ преемникѣ Филаретѣ. А такъ какъ кончина св. Стефана относится къ концу VIII в., то напа-



деніе русской рати на Сурожъ переносится изслѣдователями (Е. Е. Голубинскій, В. Г. Васильевскій) на первыя два или три десятилѣтія IX в. Далѣе, въ житіи св. Георгія Амастридскаго, писанномъ, какъ полагаютъ, раньше 842 года (Васильевскій), точно также говорится о нападеніи Руссовъ на городъ Амастриду; при чемъ авторъ, называя этихъ Руссовъ народомъ жесточайшимъ и свирѣпымъ, выражается: „какъ всѣ знаютъ“, что показываетъ, что имя Руссовъ въ первой половинѣ IX в. уже хорошо извѣстно было Грекамъ. Извѣстно также, что св. Кириллъ, славянскій первоучитель, посѣтившій Корсунъ около 858 г. и во всякомъ случаѣ раньше 862 года, нашелъ тамъ евангеліе и псалтырь, писанныя „русскими письменами“, и встрѣтилъ челоѣка, говорившаго на русскомъ языкѣ. Здѣсь же слѣдуетъ упомянуть и о тѣхъ русскихъ послахъ, о которыхъ говорятъ Бертинскія анналы подъ 839 годомъ и которые прибыли къ Людовику Благочестивому чрезъ Византію.

Какъ только внимательное изученіе этихъ памятниковъ нанесло окончательный ударъ гипотезѣ о происхожденіи имени Русь съ скандинавскаго сѣвера, въ наукѣ все болѣе и болѣе стала приобрѣтать симпатій *готская* гипотеза, имѣющая цѣлью доказать, что кримскіе Готы назывались Русью. Не смотря на то, что эта гипотеза въ настоящее время отстаивается нѣкоторыми первоклассными учеными, тѣмъ не менѣе въ ней гораздо больше научнаго произвола, чѣмъ въ гипотезѣ Скандинаво-Норманской. Представители послѣдней выходятъ изъ факта (свидѣтельства лѣтописи) и ошибка ихъ заключается лишь въ томъ, что они не достаточно критически относятся къ этому факту. Представители готской гипотезы не имѣютъ поцъ руками такого положительнаго факта; они ставятъ фактъ какъ предположеніе и затѣмъ пускаются во всевозможныя гаданія и соображенія съ цѣлію обосновать положеніе, которое ими самими выдвинуто, какъ простая догадка. Всѣ эти гаданія и соображенія сами по себѣ имѣютъ несомнѣнную

логическую вѣроятность; но научное значеніе ихъ въ данномъ случаѣ совершенно ничтожно, потому что въ основаніи до казываемаго тезиса лежитъ почти произвольно поставленное предположеніе. Состояніе источниковъ по данному вопросу таково. Никто никогда ни въ одномъ памятникѣ не нашелъ прямого указанія на то, чтобы крымскіе Готы когда-нибудь назывались Русью. Напротивъ, есть памятники, содержащіе прямое указаніе на то, что Готы не назывались Русью въ собственномъ смыслѣ слова. Такъ, въ житіи св. Кирилла, славянскаго первоучителя, въ числѣ народовъ, славившихъ Бога на своихъ языкахъ, указываются и *Готы* и *Руссы*, какъ два отдѣльных народа, на что совершенно основательно указалъ А. И. Соболевскій¹⁾.—Правда, въ Крыму встрѣчаются географическія названія, содержащія въ себѣ элементы имени Русь. Но, во первыхъ, такого рода названія, какъ увидимъ ниже, въ большомъ количествѣ разбросаны по всей Европѣ; во вторыхъ, еще нужно доказать, когда и отъ чего эти названія произошли.

Тѣмъ не менѣе готская гипотеза въ дѣлѣ рѣшенія разсматриваемаго вопроса представляетъ твердый и рѣшительный шагъ впередъ. Несомнѣнная заслуга ея заключается въ томъ, что она центръ тяжести въ рѣшеніи этого вопроса перенесла съ сѣвера на югъ. Мало того. Въ связи съ этой гипотезой высказана слѣдующая мысль, заслуживающая, по нашему мнѣнію, полного вниманія. Нашъ уважаемый византистъ В. Г. Васильевскій, говоря объ отношеніи имени *Русь* къ имени *Тавроскиѡы*, замѣчаетъ между прочимъ слѣдующее: „Въ самыхъ звукахъ слова Тавроскиѡы, говоритъ онъ, есть элементы, изъ которыхъ въ народномъ греческомъ языкѣ, столь склонномъ къ устеченіямъ, могло выработаться слово *Рѡсъ*. На это какъ будто указываетъ замѣчаніе Льва Діакона (pag. 63), что

¹⁾ „Кирилло-Методіевскіе вопросы“. Рецензія на „Методіевскій юбилейный сборникъ. Варшава. 1885 г.“ Оттискъ кіевскихъ Университетскихъ извѣстій 1885г.

Рѣсь есть простонародное выраженіе, означающее народъ, который по настоящему долженъ именоваться Тавроскиѡами¹⁾. Отъ Тавроскиѡовъ-ли произошло имя Русь, или нѣтъ, объ этомъ можно еще спорить. Но мысль о томъ, что имя Русь могла возникнуть на почвѣ греческаго простонародья, независимо отъ того, существовалъ ли народъ, самъ себя называвшій этимъ именемъ, или нѣтъ,—эта мысль поистинѣ счастливая и плодотворность ея въ будущихъ изысканіяхъ, по нашему мнѣнію, выше всякаго сомнѣнія. Мысль эта есть не простая догадка: она составляетъ прямой логическій выводъ изъ всей исторіи нашего вопроса, въ рѣшеніи котораго она составитъ цѣлую эпоху.

Но если въ источникѣ не найдено до этого времени указанія на то, чтобы Готы назывались Русью, то, съ другой стороны, у насъ нѣтъ недостатка въ памятникахъ, приурочивающихъ имя Русь къ восточнымъ Славянамъ. Такъ уже въ житіи св. Стефана Сурожскаго нападающая на Сурожъ *русская* рать приходитъ изъ *Новгорода*. Но если мы и оставимъ въ сторонѣ это свидѣтельство, какъ вызывающее недоумѣніе, то все же, начиная съ самаго начала X вѣка, т. е. съ появленія нашихъ письменныхъ договоровъ съ Греками, мы имѣемъ уже цѣлый рядъ указаній, какъ въ самыхъ договорахъ, писанныхъ Греками, такъ и у Византійскихъ историковъ,—указаній на то, что Греки Русью называли именно нашихъ Русскихъ Славянъ. Къ половинѣ X в. это было дѣломъ настолько обычнымъ, что Левъ Діаконъ, говоря о посольствѣ Императоромъ Никифоромъ Патрикія Калокира къ великому князю Святославу Игоревичу для заключенія союза противъ Болгаръ, могъ выразиться: „онъ послалъ его къ Тавроскиѡамъ, называемымъ обыкновенно на простонародномъ языкѣ Россами“ (ὅς ἡ κοινὴ διάλεκτος Ῥῶς εἶωθε ὀνομάζειν...). Выраженіе это по-

¹⁾ Журн. Мип. Нар. Просв. 1889 г. июнь. Стр. 450.

чти равносильно выраженію: „какъ всѣ знаютъ“ (ὡς πάντες ἴσασι), встрѣчающемуся въ житіи св. Георгія Амастридскаго. А что-бы промежутокъ времени между первымъ нашимъ договоромъ съ Греками и первымъ упоминаніемъ имени Русь въ житіяхъ Стефана Сурожскаго и Георгія Амастридскаго не показался слишкомъ длиннымъ, для этого необходимо вспомнить, что договоръ Олега съ Греками заключался „на удержание и на извѣщеніе *отъ многихъ лѣтъ*“ межи хрестіянны и Русью бывшею любовью“. Мы однакожъ не имѣемъ ни малѣйшаго желанія утверждать, что имя Русь Греки искони употребляли только по отношенію къ нашимъ русскимъ Славянамъ; возможно, что имя это у нихъ первоначально имѣло болѣе широкое употребленіе; они могли называть Русью и нашихъ Славянъ, и Сѣверныхъ Норманновъ и крымскихъ Готовъ, словомъ, всѣхъ сѣверныхъ варваровъ арійскаго корня. Допускаемъ это въ виду невозможности доказать, чтобы въ то время, когда имя Русь стало впервые произноситься Греками, на Скандинавскомъ Сѣверѣ, или на Днѣпрѣ, или въ Крыму, существовалъ отдѣльный народъ, который бы самъ называлъ себя этимъ именемъ. Анализъ источниковъ невольно приводитъ къ тому выводу, что имя Русь возникло на греческой почвѣ, что первоначально этимъ именемъ могли называться у Грековъ не только восточные Славяне, но и проходившіе чрезъ ихъ землю сѣверные Варяги. Предлагаемъ обратить особенное вниманіе на то, что у греческихъ писателей встрѣчаются прямые указанія на то, что слово Русь не было собственнымъ именемъ народа, къ которому оно прилагалось. Такъ, патр. Фотій въ своемъ извѣстномъ окружномъ посланіи, говоря о Руссахъ, выражается: „такъ называемые“ (τοῦτο δὲ τὸ καλούμενον τὸ Ῥῶς). Левъ Діакопъ, какъ мы видѣли, точно также называетъ ихъ „обыкновенно называемыми на простонародномъ языкѣ Руссами“. Если же имя Русь было неточнымъ, простонароднымъ, то какое же было настоящее, литературное имя Руссовъ? Левъ Діакопъ безъ всякаго разбора называетъ Руссовъ

Святослава Таврами, Тавро-скиѣами, но чаще всего—просто Скиѣами. Но извѣстно, что слова: „Скиѣія“, „Скиѣѡ“ уже давно утратили у греческихъ писателей тотъ опредѣленный смыслъ, какой придавался имъ у Геродота, и съ этими терминами у византійскихъ писателей соединилось весьма неопредѣленное представлѣніе о странѣ, находившейся гдѣ-то на далекомъ сѣверѣ и населенной мало извѣстными народами. Мы думаемъ, что такое отсутствіе въ греческомъ лексиконѣ точнаго этнографическаго термина для скиѣскаго сѣвера и было причиною появленія среди простонародья имени Русь. Когда на горизонтѣ этого широкаго, неопредѣленнаго туманнаго скиѣскаго сѣвера сталъ выясняться образъ болѣе или менѣе извѣстнаго и опредѣленнаго народа, то греческое простонародье и выдвинуло для него опредѣленный терминъ о происхожденіи котораго рѣчь будетъ ниже. Но такъ какъ этотъ терминъ не былъ дѣйствительнымъ названіемъ народа, а былъ произвольно придуманной кличкой, то образованные греки сначала не принимали его въ свой языкъ и не допускали его въ литературу, если же изрѣдка и упогребляли его, то съ оговорками, отдавая предпочтеніе старой терминологіи. Только несомнѣнное практическое преимущество новой терминологіи предъ старой стало открывать мало по малу доступъ первой въ литературу. Прекрасное указаніе на борьбу этихъ двухъ терминовъ даетъ слѣдующій фактъ. Въ извѣстныхъ бесѣдахъ патр. Фотія нападающіе на Константинополь варвары называются *скиѣами*; но въ заглавіи этихъ бесѣдъ поставлено имя Рѡс. Ясно, что хотя авторъ и избѣгаетъ этого термина въ текстѣ своихъ бесѣдъ, но пустить ихъ въ обращеніе безъ имени Рѡс было невозможно очевидно, потому, что широкое, туманное названіе *Скиѣѡ* уже не удовлетворяло понятіямъ народа, у котораго существовало довольно опредѣленное представлѣніе о нападавшихъ варварахъ, которыхъ народъ мыслилъ подъ другимъ именемъ. Однакожъ и терминъ *Русь* хотя и опредѣленнѣе былъ термина *Скиѣѡ*, тѣмъ не менѣе съ нимъ первоначально,

какъ сказано, могло соединяться широкое представленіе не только о восточныхъ Славянахъ, но и о Крымскихъ готахъ, и о скандинавскихъ норманахъ, словомъ, о всѣхъ сѣверныхъ варварахъ арійскаго корня, имѣвшихъ между собою на первый взглядъ много общаго, по крайней мѣрѣ, сравнительно съ южными и восточными народами не-арійскаго племени, казавшимися греческому простонародью маврами (μαῦροι), т. е. людьми темно-кожими. Когда же Греки ближе познакомились съ этими сѣверными варварами и имъ сдѣлались доступны ихъ этническія особенности; то широкое значеніе имени Русь стало суживаться и сосредоточиваться на самыхъ многочисленныхъ и самыхъ сильныхъ изъ этихъ варваровъ, именно на восточныхъ славянахъ. Когда же образовавшееся на Днѣпрѣ славянское государство должно было вступить въ письменныя обязательства съ Греками, то естественно съ обѣихъ сторонъ потребовались техническіе термины, подъ которыми мыслились бы оба договаривавшіеся народа. Сообразно съ языческимъ характеромъ варваровъ, Греки съ своей стороны выдвинули терминъ „Христіане“. У варваровъ же такого готоваго термина не было. Имъ всего естественнѣе было бы назваться *Славянами*; но этотъ терминъ, съ одной стороны, былъ слишкомъ узкимъ, такъ какъ „Словѣнами“ въ данное время по преимуществу назывались Новгородцы; съ другой стороны, онъ былъ слишкомъ широкимъ, потому что уже со временъ Прокопія слово Славянинъ у грековъ имѣло широкое значеніе и употреблялось по преимуществу въ отношеніи къ западнымъ славянамъ. При такихъ обстоятельствахъ Греческимъ дипломатамъ ничего другаго не оставалось дѣлать, какъ назвать варваровъ тѣмъ именемъ, которымъ они *обыкновенно*, какъ выражается Левъ Діаконъ, называли ихъ у себя дома, тѣмъ болѣе, что въ Кіевѣ, въ виду его торговыхъ сношеній съ Византіей, не было не извѣстно, что Греки называли восточныхъ Славянъ Русью. А какъ только этотъ терминъ попалъ въ офиціальный документъ, для кіевского правительства



онъ сдѣлался обязательнымъ: при дальнѣйшихъ торговыхъ и политическихъ сношеніяхъ двухъ союзныхъ народовъ, которыя со времени Игоря обязательно должны были сопровождаться перепиской, Кіевское правительство волей-не-волей должно было называть себя и свой народъ Русью. Извѣстно, что сначала Русь, являясь въ Константинополь, обязана была предъавлять тамошнему правительству только печати: послы—золотыя, а купцы—серебряныя. Въ договоръ же Игоря внесено было постановленіе, по которому: „иже посылаеми бывають отъ нихъ (т. е. Руси) послы и госте, да приносятъ *грамоту*, пишуче сиче... Аще ли безъ грамоты придуть, и предани будутъ намъ, да держимъ и хранимъ, дондеже възвѣстимъ князю вашему... Аще ли убѣжавше в Русь придуть, мы *напишемъ* ко князю вашему“ (Лавр.). Изъ этого мѣста очевидно, что между Кіевскимъ и Константинопольскимъ дворами уже въ X вѣкѣ существовала широкая переписка, въ памятникахъ которой Кіевское правительство съ обѣихъ сторонъ называлось Русью. Терминологія этихъ памятниковъ, съ которою мы знакомимся въ сохранившихся договорахъ, въ связи съ терминологіей византійскихъ хроникъ, и отразилась со всею силою на нашемъ начальномъ лѣтописномъ сводѣ. Въ этомъ случаѣ нашему лѣтописцу пришлось встрѣтиться съ слѣдующимъ противорѣчіемъ: съ одной стороны, онъ видѣлъ, что подданные кіевскихъ князей, признавая себя „словѣнскимъ языкомъ“, называли себя то полянами, древлянами, словѣнами, кривичами и т. д., то ростовцами, суздальцами, новгородцами и т. д.; съ другой стороны, онъ въ письменныхъ памятникахъ находилъ, что Кіевское правительство и тѣ же его подданные назывались Русью. Естественно возникалъ вопросъ: какъ могло попасть въ письменные памятники имя, отъ котораго народъ отрекался? Рѣшить этотъ вопросъ, какъ казалось, было не трудно. Въ письменныхъ документахъ читалось, хотя бы, напр., слѣдующее: „Мы отъ рода Рускаго, Карлы, Инегельдъ, Фарлофъ, Веремудъ, Рулавъ, Гуды, Руалдъ,

Карнѣ, Фрелавѣ, Руарѣ, Актеву, Труанѣ, Лидулѣ, Фостѣ, Стемидѣ, иже послани отъ Олга, великаго князя Русскаго“ и т. л. (договоръ Олга). Лѣтописецъ на основаніи современной ему практики зналъ, что всѣ эти Карлы, Инегельды, Фарлофы и т. д. приходили изъ-за моря, отъ Варягъ; изъ древнихъ лѣтописныхъ замѣтокъ онъ также зналъ, что и сами князья пришли изъ-за того же моря и были Варягами; вотъ онъ и сдѣлалъ выводъ: „сице бо ся зваху ты Варязи Русь, яко се друзіи зовутся Свое, друзіи же Урмане, Англѣяне, друзіи Гѣте; тако и си... Отъ тѣхъ Варягъ прозвася Русская земля“... Что это послѣднее положеніе явилось у лѣтописца какъ логическій выводъ, какъ простая догадка, это видно изъ того, что онъ нашелъ нужнымъ его упорно доказывать. А что имя *Русь* онъ первый разъ встрѣтилъ въ связи съ событіями не русской, а византійской исторіи и притомъ не въ русскихъ, а въ греческихъ памятникахъ, въ этомъ онъ самъ искренно сознается: „Наченію Михаилу царствовати, начася *прозывать* Руска земля. О семъ бо увѣдохомъ, яко при семъ цари *приходиша Русь на Царырадъ, якоже пишется въ лѣтописаньи Гречѣстѣмъ*“... Когда, такимъ образомъ, терминъ *Русь* изъ официальныхъ документовъ и греческихъ хроникъ перенесенъ былъ въ русскую лѣтопись, съ нимъ стали свыкаться всѣ грамотные и образованные люди, какъ, напр., авторъ „Слова о полку Игоревѣ“. Позднѣе этотъ терминъ сталъ приурочиваться къ территоріи ближайшей къ Кіеву области. Когда древляне, противопоставляя своего князя Мала Игорю, называютъ послѣдняго „русскимъ княземъ“, то въ этомъ уже можно видѣть первый шагъ въ этомъ направленіи; хотя со всею ясностью этотъ фактъ выступалъ лишь тогда, когда, съ раздробленіемъ государства на удѣлы, кіевская область стала противопоставляться другимъ областямъ. Еще позднѣе терминъ *Русь* воспринять былъ сознаніемъ и остальныхъ областей. Словомъ исторія термина *Русь* аналогична съ исторіей другихъ подобныхъ же терминовъ, занесенныхъ къ

намъ извѣѣ. Когда, напр., въ нашихъ письменныхъ памятникахъ впервые появились слова „царь“, „царство“, то, конечно, никому и въ голову не приходило, что будетъ время, когда великіе московскіе князья станутъ называться „царями, а ихъ государство „царствомъ“.—Ранѣе, повидимому, кievской области имя *Русь*, *русскій*, усвоенно было Днѣпровскимъ порогамъ. Это и понятно. Вышеуказанные Карлы, Инегельды, Фарлофы и др.—а ихъ у нашихъ первыхъ князей были цѣлыя отряды—постоянно путешествуя въ Константинополь и обратно съ торговыми, дипломатическими и военными цѣлями, паталкиваясь на пороги, естественно давали имъ свои собственныя имена. А такъ какъ на эти отряды, вслѣдствіе ихъ близости къ правительству, прежде всего, какъ мы видѣли, перенесено было имя Русь, то и данныя ими порогамъ имена, въ отличіе отъ славянскихъ названій, стали называться „*рускими*“, что и отмѣчено у Константина Багрянороднаго.

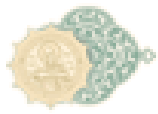
Изложенный нами взглядъ находитъ прямое подтвержденіе въ свидѣтельствѣ Кременскаго епископа Лiудпранда. Лiудпрандъ, бывшій два раза посломъ въ Константинополь отъ Маркграфа Беренгара въ 949 году и отъ императора Оттона въ 968 году, рассказываетъ въ своей исторіи объ Игоровомъ походѣ со словъ отчима своего—очевидца, который между прочимъ присутствовалъ при казни въ Константинополь русскихъ плѣнниковъ. Вспоминая объ Игоровой Руси, Лiудпрандъ замѣчаетъ, что „это есть сѣверный народъ, который *Греки* по наружному качеству *называютъ* Руссами, а мы, по положенію ихъ страны,—Нордманнами“ (*Gens quaedam est sub Aquilonis parte constituta, quam a qualitate corporis Greci vocant Ροβιοις, Rusiosi, nos vero a positione loci nominamus Nordmannos*)¹⁾. О какомъ сѣверѣ и о какихъ Норманахъ здѣсь идетъ рѣчь, это видно изъ слѣдующихъ словъ Лiудпранда: „На сѣверѣ (отъ Константинополя) живутъ Угры,

¹⁾ Pertz. Monumenta Germaniae. Script. т. III pag. 331.

Печенѣги, Хозары, Руссы, которыхъ мы иначе называемъ Норманнами (*Rusios, quos alio nos nomine Nordmannos apelamus*) и Булгары, ближайшіе сосѣди¹⁾). Ясно, что Норманы, которые жили въ сосѣдствѣ съ Уграми, Печенѣгами, Хазарами и Болгарами, не могли быть Скандинавскими Норманами, хотя въ войскѣ Игоря несомнѣнно были и Скандинавскіе Норманы. Очевидно, что здѣсь идетъ рѣчь не объ абсолютномъ сѣверѣ, а объ относительномъ, рассматриваемомъ въ отношеніи къ Константинополю; въ этомъ именно смыслѣ Игорева Русь и называется у Ліудприанда Норманнами, т. е. сѣверными жителями. Но для насъ въ данномъ случаѣ въ этомъ свидѣтельствѣ Ліудприанда собственно дорого то, что Игорева Русь не сама себя называла „Руссами“, а Греки ее такъ называли, что совершенно согласно со всѣмъ вышеизложеннымъ.

Не такъ легко поддается пониманію извѣстное свидѣтельство Бертинскихъ анналовъ, гдѣ подъ 839 годомъ говорится, что византійскій императоръ Теофилъ прислалъ своихъ пословъ къ императору Людовику Благочестивому, а „съ ними нѣкоторыхъ людей, именовавшихъ себя, т. е. народъ свой, Россами (*qui se, id est gentem suam, Rhos vocari dicebant*), которыхъ подъ видомъ дружбы, какъ они увѣряли, прислалъ къ нему царь ихъ, именемъ Хаканъ (*Chacanus*), прося въ вышеупомянутомъ письмѣ, чтобы императоръ благоволилъ дать имъ средство и помощь возвратиться домой чрезъ его державу; поелику путь, которымъ пришли они къ нему въ Константинополь, лежалъ чрезъ мѣста, обитаемая народомъ жестокимъ и варварскимъ; почему не хотѣлъ бы онъ, чтобы тѣ люди возвращались онымъ путемъ за сею опасностью. Императоръ (Людовикъ), прилежно испытывъ причину прихода сихъ людей, открылъ, что они изъ Свеоновъ“ (*comperuit, eos gentis esse Sueonum*)... Свидѣтельство это признается крае-

¹⁾ Ibid. 277.



угольнымъ камнемъ Скандинаво-норманской гипотезы и потому не разъ становилось предметомъ горячихъ споровъ. Для насъ въ этомъ свидѣтельствѣ ясно слѣдующее. Люди, которые, побывавъ въ Константинополѣ, явились ко двору Людовика Благочестиваго (въ Ингельгеймъ на Рейнѣ) подъ именемъ Росовъ, по тщательному изслѣдованію императора, оказались Шведами. Какъ бы ни были плохи слѣдователи этого дѣла, но разъ они нашли возможнымъ признать настоящихъ пословъ Шведами, то это показываетъ, что послы эти несомнѣнно принадлежали къ нѣмецкой народности, что они жили внѣ предѣловъ обширной монархіи Людовика и что въ частности—они жили на Скандинавскомъ Сѣверѣ, иначе они не могли бы возвращаться съ береговъ Босфора *домой* чрезъ Ингельгеймъ. Но для насъ въ этомъ фактѣ особенно важно то, что имя Rhos само по себѣ не вызвало при дворѣ Людовика сколько-нибудь яснаго представленія о народѣ, который послы называли этимъ именемъ; оно встрѣчено было тамъ, какъ прекрасно выразился В. Г. Васильевскій, „съ недоумѣніемъ“, такъ что подозрительное правительство нашло необходимымъ произвести спеціальное разслѣдованіе, которое окончилось лишь тогда, когда дознано было, что эти люди были изъ Свеоновъ, т. е., когда *неизвѣстное объяснено было извѣстнымъ*. Если же для пониманія имени Rohs оказалось необходимымъ объяснить его именемъ Свеоны, то это показываетъ, что дипломатамъ Людовика неизвѣстно было существованіе народа, носившаго это имя, а это было бы невозможно, если бы въ данное время на скандинавскомъ сѣверѣ существовалъ народъ (gens), который не только самъ назывался Росами, но и оказался, позднѣе, въ состояніи передать это имя цѣлому обширному государству. Изъ сказаннаго, по нашему мнѣнію, съ логическою принудительностію вытекаетъ тотъ выводъ, что, во-первыхъ, данные послы несомнѣнно были скандинавами и что, во-вторыхъ, имя Rhos они вынесли не изъ своей родины, а приобрѣли его гдѣ-то на пути. Но извѣстно, что всѣ

IX в. на югѣ современной Россіи государя, который бы, владычествуя надъ Росами, самъ назвался Хаканомъ, окончились полной неудачей. Предположеніе Геденова о существованіи въ Кіевѣ хазарскаго вице-кагана есть остроумная догадка, но и только. Но если бы эта догадка и была принята, то рѣшеніе этого вопроса все же нисколько не подвинулось бы впередъ, потому что, по точному смыслу разбираемаго извѣстія Бертинскихъ анналовъ, данные послы возвращались къ отправившему ихъ правительству, которое, очевидно, находилось на томъ же Скандинавскомъ сѣверѣ. Въ виду всего сказаннаго, мы находимъ необходимымъ признать, что рассматриваемые послы не сами себя называли Росами, а что имя это внести императоръ Теофилъ *въ свое письмо* къ Людовику Благочестивому; другими словами, Росами (oi Rōs) ихъ отрекомендовали Греки. Когда же это имя вызвало недоумѣніе и дѣло дошло до разслѣдованія, то послы заявили, что сами они признають себя Свеонами. Почему Греки называли жителей Скандинавскаго сѣвера Росами, это другой вопросъ, къ разъясненію котораго мы теперь и приступимъ.

Въ русской исторической наукѣ немного можно указать вопросовъ, рѣшеніе которыхъ сопровождалось бы появленіемъ такого обилія гипотезъ, съ какимъ встрѣчаемся въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи имени Русь. Причина этого явленія заключается не столько въ состояніи источниковъ, сколько въ томъ методѣ, которому въ данномъ случаѣ слѣдуютъ ученые. Сущность этого метода заключается въ слѣдующемъ. Встрѣтившись, положимъ, въ данномъ географическомъ названіи съ элементами имени Русь, тотъ или другой изслѣдователь ставитъ обыкновенно это названіе центромъ своего вниманія и затѣмъ путемъ всевозможныхъ догадокъ и предположеній начинаетъ доказывать, что это именно названіе и послужило источникомъ происхожденія искомаго имъ имени. Слѣдуя этому методу, одни ученые производили имя Русь отъ такихъ географическихъ названій Балтійскаго побережья, какъ *Рослагенъ*, *Рюссаландъ*, *Розенау* и пр. Другіе производили это имя

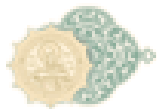
отъ названія рѣкъ, которыя, въ формѣ *Rosъ, Русь, Роса, Руса*, въ большомъ количествѣ встрѣчаются въ Восточной Европѣ, начиная отъ Волги до Пѣмана. Третіе обратили вниманіе на то, что на всемъ пространствѣ отъ Адріатическаго моря до самой Скандинавіи встрѣчаются многочисленныя названія деревень, мѣстечекъ, округовъ, рѣкъ, горъ, производныхъ отъ *hors, hers* или *hros, hrus* и даже прямо отъ—*ross, rus*. Четвертые находятъ элементы того же имени въ названіяхъ нѣкоторыхъ урочищъ *Крымскаго* полуострѣва; пятые производятъ это, идя отъ извѣстнаго сарматскаго племени *Роксоланъ*, шестые—отъ *Тавро-скиѳовъ*; седьмые—отъ *Грейтунговъ*; восьмые—отъ названія языческаго бога *Хорса* и т. д. Само собою разумѣется, что при болѣе усердныхъ разысканіяхъ списокъ подобныхъ названій могъ бы значительно увеличиться. Такъ, напр., у Теофана встрѣчаемъ извѣстіе о томъ, что, при Василиѣ Македонянинѣ, Агаряне на своихъ корабляхъ пристали къ берегамъ Далмаціи и взяли тамошніе города: Вутому, *Rosъ* (Рѡса) и Катарро... и пришли въ митрополию, которая называется *Rausia* (ἡ Ραούσιον λέγεται ¹⁾). Точно также въ Патмосской рукописи X в. (?), содержащей въ себѣ Типиконъ Великой Церкви, подъ 1 числомъ ноября, говорится о мученической казни при Максиміанѣ въ городѣ *Rosъ* (ἐν πόλει Ρόσῳ) св. Кириены, родомъ изъ Тарса, Киликійской епархіи ²⁾. Такое обиліе названій, заключающихъ въ себѣ элементы имени Русь, объясняется тѣмъ, что корень „рс“, восходя къ санскритскому языку, послужилъ основою для образованія цѣлой массы нарицательныхъ именъ во всѣхъ европейскихъ языкахъ, въ чемъ легко можно убѣдиться изъ самыхъ обыкновенныхъ словарей этихъ языковъ. Неудивительно поэтому, что въ Европѣ, заселенной народами арійскаго корня, оказалась такая

¹⁾ Соч. Преося. Порфирія т. IV (еще не вышедшій въ свѣтъ), стр. 19, примѣч.

²⁾ № 266 обор. 33 л. Фактъ этотъ любезно сообщенъ намъ А. А. Дмитриевскимъ, которымъ сдѣланъ спискокъ съ названной рукописи.

масса географическихъ названій, въ которыхъ слышатся звуки „рс“. Ясно, что филологическія данныя представляютъ весьма шаткую почву для рѣшенія разсматриваемаго вопроса. Въ виду этого не трудно понять, что если этому вопросу суждено получить когда-нибудь окончательное рѣшеніе, то такое можетъ быть достигнуто только на почвѣ строго исторической. Вотъ почему къ анализу показаній историческихъ памятниковъ по этому вопросу мы теперь и обратимся.

Предыдущія изысканія привели насъ къ выводу, который заставляетъ искать происхожденія имени Русь на византійской почвѣ. Мы видѣли также, что имя это не было дѣйствительнымъ, собственнымъ названіемъ народа, къ которому оно прилагалось. Если же оно не было таковымъ, а было народной кличкой, т. е. именемъ нарицательнымъ, то съ нимъ необходимо долженъ былъ соединяться извѣстный смыслъ. И вотъ дѣйствительно Ліудпрандъ свидѣтельствуетъ, что „Greci a qualitate corporis vocantъ Ρόβος“. Свидѣтельство это стоитъ въ прямомъ проговорѣчьи со всѣми тѣми гипотезами, которыя на слово Русь смотрятъ, какъ на собственное имя народа; неудивительно поэтому, что представители этихъ гипотезъ единодушно отнеслись къ этому свидѣтельству скептически, находя, что Ліудпрандъ въ данномъ случаѣ высказываетъ свой собственный домыселъ, имѣющій цѣлью осмыслить непонятное для него названіе. Мы, конечно, не послѣдуемъ примѣру этихъ изслѣдователей и не станемъ обличать источникъ въ тенденціозности, доказать которую мы не имѣемъ возможности. Въ самомъ дѣлѣ, прилагательное ρόβος у греческихъ классическихъ писателей почти не встрѣчается; у византійскихъ писателей оно встрѣчается весьма рѣдко. Отсюда естественно заключать, что Ліудпранду, какъ иноземцу, это слово совершенно было не извѣстно, даже и въ томъ случаѣ, если бы онъ знакомъ былъ съ книжнымъ греческимъ языкомъ. Теперь спрашивается: если на разговорномъ языкѣ константинопольцевъ сѣверные варвары назывались Ρῶς, а не Ρῶς и Ρόβος,



то откуда же у него появились слова: Rusios, Rusii, Rusi? Какимъ образомъ слово (Ῥῶς), которое онъ, предполагается, могъ услышать изъ устъ грековъ, онъ замѣняетъ другимъ словомъ (ῥόβσιος), котораго онъ никогда не слышалъ, да еще пускается въ толкованіе этого слова? Не правдоподобнѣе ли будетъ повѣрить Ліудпранду и признать, что и вариантъ „ῥόβσιος“ и объясненіе его происхожденія онъ заимствовалъ у Грековъ (Grecia qualitate corporis vocant Ῥόβσιος) и что слѣдовательно онъ передаетъ намъ въ данномъ случаѣ не собственный домыселъ, а живой фактъ, имѣвшій мѣсто въ Константинополѣ въ половинѣ X вѣка. А если это фактъ, то съ нимъ нельзя не считаться. Итакъ по прямому свидѣтельству Ліудпранда, сопоставленному съ показаніемъ Льва Діакона, Греки, т. е. греческое простонародье, назвало Руссовъ этимъ именемъ по ихъ *внѣшнему виду*. Прекрасное подтвержденіе этого свидѣтельства находимъ въ житіи св. Георгія Амастрідскаго. Въ характеристикѣ Руссовъ, представленной въ житіи, для насъ особенное значеніе имѣютъ два выраженія. Авторъ, во первыхъ, выражается о Руссахъ, что они αὐτῇ τῇ ὀψὶ τῇν μακροῖαν ἐπιδεικνυμένοι, т. е. что они самымъ *видомъ* своимъ показываютъ *кровапролитіе*; во вторыхъ, онъ замѣчаетъ, что народъ сей το φθόροπον καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, т. е. не только дѣломъ, но и именемъ губителей¹⁾. И такъ, подобно Ліудпранду, и авторъ настоящаго житія находитъ, что между внѣшнимъ видомъ и именемъ Руссовъ было соотвѣстствіе, а это естественно наводитъ на мысль, что имя дано а qualitate corporis. Само собою разумѣется, что и это свидѣтельство, какъ и предыдущее, должно было вызвать попытку устранить его прямой смыслъ, не благопріятствующій тенденціи выше указанныхъ гипотезъ. И дѣйствительно, существуетъ мнѣніе, что авторъ житія, называя Руссовъ наро-

¹⁾ А. Куникъ. О запискѣ Готскаго топарха. Зап. Ак. Наукъ. т. 24, кн. I, стр. 98.

домъ, самымъ *именемъ* губительнымъ, допускаетъ въ данномъ случаѣ игру словъ, состоящую въ сближеніи имени 'Рѡ; съ существительнымъ ῥῶξ, что значить тарангуль. Объясненіе это само по себѣ правдоподобно; но оно, если можно такъ выразиться, не исторично: оно игнорируетъ тѣ историческія обстоятельства, при которыхъ данный фактъ имѣлъ мѣсто. Прочтите XXXVIII главу книги пророка Іезекиіля и сравните ее, а равно 2 стихъ слѣдующей главы, съ извѣстными бесѣдами патріарха Фотія, сказанными по поводу нападенія Руссовъ на Константинополь, и вы увидите, что даже у этого самаго образованнаго византійца своего времени, народъ, устремившійся „съ сѣвера“, двинувшійся (какъ онъ представляеть Руссовъ Аскольда и Дпра) „съ конца земли“, вызывалъ образъ не тарангула, а библейскаго Роса, котораго Господь обѣщаетъ вывести „отъ краевъ сѣвера“; что же касается простаго народа, то, въ минуту всеобщаго унынія и религіознаго уничиженія, ему слишкомъ трудно было освободиться отъ того, чтобы въ нападавшихъ варварахъ, которыхъ онъ называлъ 'Рѡσσιοι, не видѣть того страшнаго, таинственнаго, Роса, о которомъ говоритъ пророкъ: „И поверну тебя (князь Роса), и вложу удила въ челюсти твои, и выведу тебя и все войско твое, коней и всадниковъ, всѣхъ въ полномъ вооруженіи, большое полчище, въ броняхъ и со щитами, всѣхъ вооруженныхъ мечами... И поднимешься какъ буря, пойдешь, какъ туча, чтобы покрыть землю, ты и всѣ полчища твои и многіе народы съ тобою“ (Іезек. гл. XXXVIII, ст. 4 и 9). Въ виду этого не трудно понять, какимъ образомъ еврейское Рош, въ греческой транскрипціи ('Рѡз), попало на страницы сначала духовныхъ, а потомъ и свѣтскихъ писателей и замѣнило тамъ народное 'Рѡσσιοι. Но упоминаніе Константиномъ Багрянороднымъ подъ 949 г. о „7 οὐζῖαι τῶν 'Ρωσίων“ ¹⁾ показываетъ, что и этотъ варіантъ не чуждъ былъ греческимъ писателямъ.

¹⁾ Каспій, 361.



Выводъ этотъ подтверждается и слѣдующимъ фактомъ. Въ русскомъ хронографѣ древнѣйшей редакціи, въ рассказѣ о нападеніи Аскольда и Дира на Константинополь, несомнѣнно заимствованномъ изъ хронографа греческаго, читаемъ: „Роди же нарицаемии *Роуси* иже и Кумани живяху въ Евѣино-понтѣ“... Въ другихъ же спискахъ, вмѣсто сокращеннаго „*Роуси*“ (именит. множ.), читается: „*Русіи*“¹⁾. Всякій непредубѣжденный читатель, надѣюсь, согласится, что вариантъ „*Русіи*“ могъ явиться въ русскомъ хронографѣ лишь въ томъ случаѣ, если въ греческомъ текстѣ читалось: τὸ δὲ ἔθνος τῶν Ῥωσίων, или при другомъ сочитаніи словъ—οἱ Ῥωσιοί, а не τῶν Ῥώς, или οἱ Ῥώς. Что чтеніе Ῥωσίος ближе соотвѣтствуетъ дѣйствительности, въ этомъ можно убѣдиться изъ нашихъ договоровъ съ Греками. Писанный греками текстъ договоровъ, а за нимъ и наши лѣтописи, не знаютъ формы *Рос*, а знаютъ только вариантъ *Рус* (Ῥός), который можетъ быть разсматриваемъ, какъ сокращеніе Ῥωσίος. Но есть основаніе думать, что и въ греческихъ памятникахъ употреблялся вариантъ Ῥώς. Основаніемъ для этой догадки служить слѣдующее мѣсто изъ вышеуказанной патмосской рукописи. Здѣсь подъ 25 іюня читаемъ: „Καὶ τῶν Σαρακηνῶν καὶ τῶν Ῥοὺν ἢ ἔλευσις“²⁾. Что здѣсь идетъ рѣчь о нашествіи Руссовъ, въ этомъ едва-ли можетъ быть сомнѣніе; но форма τῶν Ῥοὺν настолько странна, что невольно вызываетъ недоумѣніе. Исслѣдователи этой рукописи, Н. Θ. Красносельцевъ и А. А. Дмитріевскій, нашли ее крайне испорченною безграмотнымъ переписчикомъ. Какъ объяснять филологи это чтеніе, мы не знаемъ; но едва-ли они станутъ утверждать, что форма родительнаго множественнаго τῶν Ῥοὺν могла произойти отъ Ῥώς, которое у византійскихъ писателей обыкновенно не склоняется. Если чтеніе τῶν Ῥοὺν подлежитъ

¹⁾ А. Поповъ. Обзоръ хронографовъ Русск. Редакція. Вып. 1, стр. 169. Сравни. Полн. С. Р. Л. т. IX. стр. 13.

²⁾ Л 142 обор.

исправленію, то его всего естественнѣе, намъ думается, замѣнить чтеніемъ τὸν Ῥοός, по аналогіи съ τὸν Ῥῶς. Наконецъ, арабскіе писатели, заимствовавшіе свою терминологию частію отъ Грековъ, частію отъ самихъ же Руссовъ, употребляютъ формы *Рус, Rusia*.—Что же значить слово ῥοόςιος? Значеніе этого слова у византійскихъ писателей объясняется тѣмъ, что оно, съ одной стороны, употребляется для поясненія πορφωραῖος (μαντεῖα πορφωραῖα, ἡ ρωσαῖα), съ другой стороны само поясняется оборотомъ πορῶδης (πορσεῖδης) τῷ πορῖ¹⁾. Слѣдовательно, слово ῥοόςιος значитъ пурпуровый, огненно-красный, и въ этомъ своемъ значеніи оно часто употребляется для опредѣленія цвѣта одежды, обуви и л. д. Теперь становится понятною и вторая причина, почему Руссы самымъ именемъ своимъ казались автору житія св. Григорія Амастрискаго народомъ *губительнымъ*: имя Руссовъ казалось губительнымъ потому, что пурпуровый цвѣтъ напоминалъ собою кровь и огонь. И въ настоящее время, если мы желаемъ губительную силу олицетворить въ образѣ чловѣка, то обыкновенно одѣваемъ его въ костюмъ или чернаго, или пурпуроваго цвѣта. Понятно также и то, почему „Greci vocant“ этимъ именемъ Руссовъ. Они звали ихъ такъ потому, что Руссы своимъ видомъ (ὄψε, qualitate corporis) напоминали убійство, кровопролитіе (μικρομίαν). Что же было въ этомъ видѣ такого, что подавало бы поводъ къ подобному названію? Прокопій, представляя характернику славянъ, выражается, что они цвѣтомъ кожи тѣла и велось были не бѣлы (λευκοί), не свѣтлорусы (ξανθοί), цвѣтъ ихъ не перереходилъ въ совершенно черный (μέλας), но они были красноваты (ὁπερὺθροι)²⁾. Ибнъ-Фодланъ, лично видѣвшій Руссовъ въ Итилѣ, свидѣтельствуетъ, что они *имѣютъ цвѣтъ лица румяный* (въ переводѣ Френа—„fleischfarben“, въ переводѣ Гаркави—„они рыжи“). Вполнѣ ли соотвѣтствуютъ обѣ

¹⁾ Дюканжъ. Glossarium. 1891, VI, 1307.

²⁾ De bello Gallico. Bon. 335.

эти характеристики дѣйствительности, это другой вопросъ. Для насъ важно то, что на Грековъ и Арабовъ, имѣвшихъ дѣло съ черноволосыми и смуглолицыми (*μαύρος*) азіатами, славяне вообще и Руссы въ частности производили такое впечатлѣніе, что они называли ихъ людьми красными, румяными, рыжими. Здѣсь, можетъ быть, не лишне будетъ напомнить слѣдующее мѣсто лѣтописной статьи изъ „второй редакціи“ русскаго Хронографа, составленной подъ сильнымъ вліяніемъ западныхъ источниковъ. Въ статьѣ: „Сказаніе о началѣ Русскихъ князей“, читаемъ: „Русь убо и Славяне обое единъ есть родъ, понеже Русь нарицается отъ цвѣту лица и власовъ, ниже бо преизличну бѣлость имѣють, якоже Оряги и Итальяне, ниже черность имѣють, яко же Греци и Египти, но посредственно отъ сихъ, рекше русо“¹⁾. Необходимо также обратить вниманіе и на слѣдующій фактъ. Выраженія *Λιούδ-πρηνδα* (а *qualitate corporis*) и автора житія св. Георгія Амастридскаго (*ἁγίου*) не даютъ основанія утверждать, что оба эти автора, говоря о внѣшнемъ видѣ Руссовъ, имѣли въ виду исключительно цвѣтъ лица и волосъ; они говорятъ вообще о внѣшнемъ видѣ, куда съ одинаковымъ правомъ можетъ быть отнесенъ и цвѣтъ платья. Вспомнимъ внѣшній видъ фигуръ, представленныхъ на извѣстныхъ рисункахъ, изображающихъ походъ Бориса „противу Печенѣгъ“²⁾. Оба князя, Владиміръ и Борисъ, одѣты въ пурпуровыя корзно (*μαυρεῖα ροβρία*); воины Бориса защищаются щитами такого же пурпуроваго цвѣта; такой же цвѣтъ имѣетъ и платье воиновъ, насколько оно видно изъ-подъ латъ (рукава, сапоги, панталоны); верхушка шапки Бориса тоже пурпуровая; края сѣделъ лошадиныхъ отдѣланы тоже пурпуровой матеріей. Словомъ, впечатлѣніе отъ всѣхъ этихъ фигуръ таково, что по внѣшнему виду ихъ нельзя иначе назвать,

¹⁾ А. Поновъ. Изборникъ Славянскихъ Русскихъ сочиненій и статей, внесенныхъ въ хронографы русской редакціи. М. 1863 г., стр. 136.

²⁾ Погодинъ Исторія. т. III.

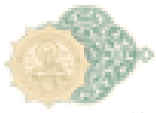


какъ 'Ροῖοι, οἱ 'Ροῖς. За одно вспомнимъ здѣсь, что и семейство Святослава, представленное въ извѣстномъ сборникѣ Святослава, представлено частію въ синихъ (вѣрнѣе фіолетовыхъ), частію въ пурпуровыхъ костюмахъ; *червленые щиты* воспѣты въ Словѣ о полку Игоревѣ. Вообще же, наши древніе памятники иначе не могутъ представить богатаго челоуѣкъ, какъ въ *баирецъ, въ баираницѣ*. Между сукнами, которыя Новгородцы покупали у нѣмцевъ, большая часть была краснаго цвѣта. Всѣ эти данныя, будучи взаимно сопоставлены, лишаютъ изслѣдователя всякаго права сомнѣваться въ достовѣрности показанія Ліудприанда, утверждающаго, что ви́шній видъ Руссовъ подаль Грекамъ поводъ назвать ихъ этимъ именемъ. Безъ нарушенія требованій строгаго научнаго метода нельзя отказаться отъ этого вывода, вытекающаго изъ положительныхъ данныхъ съ логическою принудительностью.

Когда же разсматриваемое имя впервые появилось на византійской почвѣ? Авторъ житія св. Георгія Амастридскаго, характеризуя Руссовъ, нашель возможнымъ выразиться: „какъ всѣ знаютъ“ (ὡς πάντες ἴσασι). Ясно, что въ первой половинѣ IX в. имя это прекрасно было извѣстно въ Византіи. Назойливость, съ какою это имя пролагало себѣ доступъ въ памятники письменности, не смотря на пренебрежительное отношеніе къ нему писателей, служить новымъ доказательствомъ этого положенія. Патріархъ Фотій въ посланіи 866 года говоритъ о Руссахъ, какъ о народѣ, о которомъ „многіе столько разъ толковали“ (το παρὰ πολλοῖς πολλὰκις θρολούμενον), т. е. какъ о народѣ, опять таки *общеизвѣстномъ*. Если же при первомъ появленіи имени Русь въ сочиненіяхъ византійскихъ писателей, не охотно допускавшихъ его въ свои произведенія, о народѣ этого имени можно было выражаться, какъ объ общеизвѣстномъ, то ясно, что имя это давно уже жило въ устахъ греческаго простолюдыя, и мы едва ли сдѣлаемъ ошибку, если скажемъ, что уже въ VIII вѣкѣ имя Русь извѣстно

Византіѣцамъ. Но мы сильно ошиблись бы, если бы стали утверждать, что въ эту раннюю пору съ именемъ Русь соединялось представленіе объ извѣстномъ, строго опредѣленномъ народѣ, занимавшемъ опредѣленную территорию и отличавшемся одними этнографическими особенностями. Изъ характеристикъ Руссовъ, сдѣланныхъ древнѣйшими византійскими писателями, съ самою подробною, или вѣрнѣе—съ самою многословною, встрѣчаемся у патр. Фотія. Но эта характеристика, какъ извѣстно, оставляетъ мѣсто для самыхъ широкихъ толкованій: одни изслѣдователи находятъ возможнымъ относить ее къ Кіевской Руси, другіе, наоборотъ, въ нападавшихъ на Константинополь Руссахъ видятъ черноморскихъ готовъ и т. д. Правда, Константинъ Багрянородный прямо называетъ славянъ данниками Русовъ. Но его представленія объ отношеніяхъ между Русью и Славянами тѣ же, что и у нашего лѣтописца, слѣдовательно и освѣщать ихъ приходится подъ однимъ и тѣмъ же угломъ зрѣнія. Свои свѣдѣнія по этому вопросу Константинъ, конечно, заимствовалъ не у Грековъ, а у самихъ же Русскихъ, а точка зрѣнія послѣднихъ нами уже разъяснена выше. Что же касается писателей не византійскихъ, то ихъ терминологія служитъ лучшимъ доказательствомъ того, что первоначально съ именемъ Русь не соединялось строго опредѣленнаго содержанія. Такъ, арабъ Ахмедъ Аль-Катиба (писалъ въ 891—892 г.) называетъ Руссами Нормановъ, нападавшихъ на Севилью въ 844 году; а западный писатель Ліудирандъ, признавая Руссовъ и Нормановъ за одинъ народъ, приурочиваетъ оба эти названія къ Игоревоу Руси, въ которой несомнѣнно преобладали Славяне. Арабскій писатель Истархи (около половины X в.), а за нимъ и другіе арабы, раздѣляя Русовъ на три племени, къ числу послѣднихъ относятъ и Артанію, племя несомнѣнно финское. Ибнъ-Даста (писалъ около тридцатыхъ годовъ X столѣтія), поселяя Русовъ на какомъ-то сыромъ островѣ и называя ихъ царя Хаканъ-Русь, замѣчаетъ, что они дѣлаютъ *набѣги на*

Славянь, берутъ ихъ въ плѣнь, отводятъ ихъ въ Хозранъ и Булгаръ и продаютъ тамъ. Для всякаго ясно, что здѣсь идетъ рѣчь не о Кіевскихъ Руссахъ, о которыхъ въ эпоху Игоря нельзя было сказать, что они дѣлають набѣги на Славянь. Другіе арабскіе писатели поселяютъ Русовъ на берегу Рускаго (Чернаго) моря (Димешки), вблизи отъ города Матерха (Тмутаракани) (Едризи). Масуди (писалъ въ 20—50 гг. X ст.) говоритъ о Русахъ, что они „составляютъ многіе народы, раздѣляющіеся на разрозненные племена“. Всѣ эти свидѣтельства показываютъ, что у арабскихъ писателей IX—X вв. съ терминомъ *Русь* соединялось самое широкое представленіе, что тотъ или другой писатель подъ этимъ именемъ могъ мыслить и Славянь, и Нормановъ, и Финновъ. Весьма вѣроятно, что и въ сознаніи Византійцевъ имя Русь, при первоначальномъ появленіи, вызывало такое же широкое представленіе. Словомъ, имя Русь принадлежитъ по своему характеру къ такимъ же терминамъ средневѣковой этнографіи, какъ и названія: Скифы, Мавры, Норманы, Варяги и др. Здѣсь лежитъ разгадка того, почему всѣ старанія изслѣдователей приурочить это имя къ одному опредѣленному народу, занимавшему извѣстный географическій пунктъ, разразились рядомъ гипотезъ, конца которымъ не придвидится. Доказывать, что имя Русь при первоначальномъ своемъ появленіи было собственнымъ именемъ какого-нибудь опредѣленнаго народа, напр., Скандинаво-Нормановъ, восточныхъ Славянь, Черноморскихъ Готовъ и др.—это почти тоже, что признавать названіе „Скифы“ въ средневѣковой терминологіи собственнымъ именемъ какого бы то ни было одного народа. Широкое, неопредѣленное значеніе имени Русь стало получать точное опредѣленное значеніе лишь тогда, когда оно стало локализоваться около основаннаго на Днѣпрѣ Славянскаго государства. Кто были тѣ Руссы, которые упоминаются въ Бертинскихъ анналахъ, а также въ житіяхъ свв. Стефана Сурожскаго, Георгія Амастридскаго, Кирилла, сла-



вянского первоучителя, а равно и тѣ, которые нападали на Константинополь при патр. Фотіѣ, а на берега Каспійскаго моря въ 913 и 944 гг., объ этомъ еще можно спорить. Можно съ увѣренностью утверждать лишь то, что всѣ эти Руссы жили къ сѣверу отъ Чернаго моря, въ предѣлахъ безконечной Скиѣи и принадлежали къ Славяно-Германскому корню, съ примѣсью, быть можетъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, финскаго элемента. Считать же всѣхъ ихъ исключительно Норманами, Полянами, Готами и т. д. было бы рискованно. Но когда на горизонтѣ этой широкой Руси образовался одинъ сильный культурно-политическій центръ, который силою своего оружія и торгово-дипломатическими сношеніями заставилъ обратить на себя преимущественное вниманіе Византійцевъ, то и значеніе имени Русь у послѣднихъ стало суживаться и локализоваться около этого центра, хотя арабскіе писатели еще долго продолжали путаться въ своей терминологіи. Внесеніе термина Русь въ наши договоры съ греками составило цѣлую эпоху въ исторіи имени Русь. Съ этого времени имя это, бывшее доселѣ иностранною кличкою, стало пролагать себѣ путь въ сознаніе восточныхъ Славянъ и послѣ почти трехвѣковой борьбы съ мѣстными названіями, наконецъ, одержало надъ послѣдними полную побѣду. Какъ и при какихъ условіяхъ совершился этотъ послѣдній процессъ, это указано выше.

Обобщая все вышесказанное, мы приходимъ къ слѣдующимъ выводамъ. Ни на Скандинавскомъ сѣверѣ, ни въ области поселенія восточныхъ Славянъ, ни въ Крыму, до IX вѣка включительно, не было народа, который бы самъ себя называлъ Русью. Имя Русь впервые возникло на Греческой почвѣ этимъ именемъ греческое простонародье называло сѣверныхъ варваровъ, по всей вѣроятности, арійскаго корня. Въ памятники Греческой письменности слово Русь, насколько теперъ извѣстно, проникаетъ въ первой половинѣ IX в. Когда жъ между Константинополемъ и Кіевомъ установились правил



ныя отношенія, этотъ терминъ перенесенъ былъ и въ памятники международного права Греко-русскаго происхожденія. Изъ сохранившихся до нашего времени такихъ памятниковъ древнѣйшіе помѣщены въ лѣтописи подъ 907 и 912 гг. Такимъ образомъ, договоры кіевскихъ князей съ Греками были первыми памятниками, въ которыхъ занесено было къ намъ имя Русь изъ Византіи. Въ этихъ памятникахъ слово Русь употребляется какъ терминъ для означенія державы кіевскихъ князей вообще и всѣхъ ихъ подданныхъ въ частности. Изъ договоровъ и памятниковъ греческой письменности слово Русь переходитъ въ наши лѣтописи. Противорѣчіе, въ какомъ оказалась терминологія договоровъ съ народнымъ сознаниемъ, очень рано вызвало вопросъ о происхожденіи имени Русь, сильный отвѣтъ на который и встрѣчаемъ въ Начальномъ лѣтописномъ сводѣ. Въ Начальной лѣтописи слово Русь имѣетъ двоякое значеніе: во первыхъ, оно имѣетъ то же широкое значеніе, какое придается ему въ договорахъ, во вторыхъ съ нимъ соединяется представленіе о Кіевскомъ правительствѣ и его постоянной дружинѣ, которую нужно отличать и отъ народного ополченія и отъ отрядовъ временно нанимаемыхъ Варяговъ. Говоря такимъ образомъ, мы, конечно, не забываемъ тѣхъ мѣстъ лѣтописнаго свода, въ которыхъ авторъ обнаруживаетъ явную тенденцію доказать, что слово Русь принесено къ намъ изъ Скандинавскаго сѣвера. Смысль этихъ мѣстъ нами разъясненъ достаточно. Съ Кіевского правительства имя Русь переносится на Кіевскую волость, которая въ теченіи XII вѣка предпочтительно предъ другими волостями называется Русью. Но въ то же самое время въ памятникахъ письменности это имя продолжаетъ употребляться и въ широкомъ смыслѣ. Къ началу XIII в. это полѣднее значеніе слова Русь становится настолько привычнымъ для народнаго уха, что начинаетъ совершенно изгонять изъ употребленія первое значеніе. Такъ, напр., лѣтописецъ (по Академическому списку), рассказывая юдъ 1216 годомъ объ извѣстной Липецкой битвѣ, влагаетъ



въ уста одного боярина слѣдующія слова: „не было того ни при праѣдехъ, ни при дѣдехъ, ни при отцѣ нашемъ, оже бы кто вошелъ ратью в сильную землю в Суздальскую, оже вышелъ цѣль, хотя бы и вся *Русская* земля: и Галичская, и *Киевская*, и Смоленская, и Черниговская, и Новгородская, и Рязанская, ни како противу сей силѣ успѣютъ“. Здѣсь слово Русь въ значеніи Киевской земли вошло въ столкновение съ его широкимъ значеніемъ и послѣднее значеніе вытѣснило первое; хотя не дальше какъ подъ 1218 годомъ тотъ же лѣтописецъ помѣщаетъ слѣдующую замѣтку: „Того же лѣта выиде князь Мстиславъ из Новагорода в Русь“, т. е. въ Киевскую землю. Эта борьба двухъ значеній слова Русь оканчивается тѣмъ, что широкое значеніе этого слова окончательно изгоняетъ его значеніе въ смыслѣ Киевской земли.

Въ заключеніе считаемъ необходимымъ сдѣлать слѣдующую оговорку. Печатаая эту замѣтку, мы далеки отъ мысли придавать ей рѣшающее значеніе въ данномъ вопросѣ. Если бы мы придавали своей гипотезѣ такое значеніе, то мы выдвинули бы ее въ иной, болѣе грузной научной обстановкѣ. Единственная цѣль замѣтки—показать, что кромѣ тѣхъ путей, которыми наука слѣдовала до этого времени при разработкѣ этого вопроса, возможны и новые пути, принципиально отличные отъ прежнихъ. Выдвинуть же эту мысль намъ хотѣлось бы въ виду того, что всѣ прежнія гипотезы, какъ намъ кажется, уже исчерпаны и сколько бы наука ни работала надъ ними, они въ главномъ вопросѣ останутся безплодными и безплодными потому именно, что онѣ отправляются изъ фальшивой, какъ намъ кажется, исходной точки. Вотъ почему намъ хотѣлось бы, чтобы люди, работающіе въ данной области, хоть на одно мгновеніе огрѣшились отъ прежнихъ своихъ тенденцій и взглянули на этотъ вопросъ подъ новымъ угломъ зрѣнія; кто знаетъ, можетъ быть эта новая точк



зрѣнія не останется совсѣмъ безплодною для науки. Что же касается нѣкоторой категоричности, съ которою мы выдвигаемъ свои положенія, то она объясняется единственно желаніемъ представить развиваемую мысль въ возможно выпуклой формѣ.

В. Завитневичъ.



ПРАЗДНОВАНИЕ ВОСКРЕСНАГО ДНЯ.

(Продолженіе*).

Празднованіе воскреснаго дня въ первенствующей церкви вытекало не изъ внѣшняго и писаннаго закона, но было свободнымъ выраженіемъ полноты внутренней духовной жизни, хотя въ то же время оно было вполне согласно и съ писаннымъ закономъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ іудеи праздновали субботу по предписанію внѣшняго закона,—оттого у нихъ преимущественное вниманіе было сращено на внѣшнюю сторону празднованія, на ограничительныя и запретительныя предписанія касательно покоя. Въ Новомъ Завѣтѣ празднованіе было внутреннею потребностью духа; оттого оно отличается здѣсь духовнымъ характеромъ. О покой въ первыя времена христіанства не было почти и рѣчи, но не потому, чтобы тогда не придавали ему никакого значенія, но потому, что въ то время мало цѣнили самыя земныя дѣла и занимались ими какъ бы „между дѣломъ“¹⁾, потому что все вниманіе первенствующихъ христіанъ было обращено на положительную сторону празднованія, покой же здѣсь подразумѣвается самъ собою;

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

¹⁾ Псалм. апост. II. 61 (стр. 97 по русск. перек.)

какъ необходимое условіе. Но когда, приблизительно съ четвертаго вѣка, многіе христіане стали любить больше земныя блага, чѣмъ небесныя, то и въ христіанствѣ явилась потребность и въ ограничительныхъ и запретительныхъ мѣрахъ, чтобы обезпечить покой,—это необходимое условіе для духовнаго празднованія. Когда внутренній законъ началъ ослабѣвать, то явилась потребность во внѣшнемъ—не для того, чтобы послѣдній погашалъ и стѣснялъ внутренній, но чтобы помогалъ ему. Чѣмъ слабѣе становился голосъ естественнаго закона, тѣмъ подробнѣе была внѣшняя регламентація. Еслибы не выступилъ на помощь внутреннему закону внѣшній, то тогда людямъ грозила бы опасность совсѣмъ удалиться отъ религіи и богоустановленнаго празднованія. Лютеране, напр., отвергли внѣшнюю регламентацію,—и теперь мы видимъ, что у нихъ крайне ослабѣла религіозность, весьма мало ходятъ они въ храмы Божіи. Правда, въ Германіи теперь хотятъ возстановить воскресенье, но—по идеаламъ утилитаристическимъ и соціалистическимъ, мало напоминающимъ идеалы отцевъ и учителей древней церкви.

Сущность христіанскаго празднованія состоитъ въ дѣлахъ духовныхъ. Къ такимъ дѣламъ, согласно примѣру Спасителя и ученію древнихъ отцевъ, относятся, во первыхъ, Богослуженіе и поученіе слову Божію, во вторыхъ,—благотворенія.

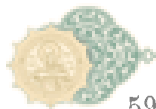
Самый первый воскресный день былъ для апостоловъ, какъ мы выше видѣли, днемъ общенія и бесѣды съ воскресшимъ Христомъ. Изъ книги Дѣяній апостольскихъ (XX, 7) мы видимъ, что воскресенье при апостолахъ было днемъ общественнаго богослуженія и совершенія таинства Евхаристіи. Такимъ оно оставалось и всегда во все время существованія церкви. Многочисленные свидѣтельства объ этомъ идутъ съ древнѣйшихъ временъ, начиная съ Илінія (около 104 г.),—въ письмѣ къ императору Траяну (98—117),—ученія двѣнадцати апостоловъ“ (гл. 14), Іустина, Тертуліана и пр.

Въ древнѣйшее время, какъ видно изъ письма Плинія, богослуженіе христіанское распадалось на утреннее (предъ разсвѣтомъ) и вечернее. Первое было назначено по преимуществу для молитвъ, пѣснопѣній и назиданія, а вечеромъ совершались агапы, или вечера любви, т. е. общественные обѣды христіанъ, соединенные тоже съ молитвой и назиданіемъ. Средоточный пунктъ и существеннѣйшую часть богослуженія составляло таинство Евхаристіи. Первоначально совершеніе его приурочено было къ агапамъ; но еще въ началѣ II вѣка, вслѣдствіе эдикта, изданнаго Траяномъ и воспрещавшаго тайныя сходки, христіане, какъ говоритъ Плиній, перестали собираться для вкушенія пищи, т. е. устроить агапы. И дѣйствительно, ни у Іустина, ни у Иринея мы не находимъ никакого намека на нихъ. Все таки агапы совершенно не уничтожились, но, отдѣленные отъ Евхаристіи, во многихъ мѣстахъ продолжали существовать. Совершеніе же Евхаристіи перенесено было на утреннее богослуженіе ¹⁾ и, такимъ образомъ, оба главные вида богослуженія—утреня и литургія падаютъ на первую половину дня.

Но древніе христіане не считали воскресенье еденственнымъ богослужебнымъ днемъ. Напротивъ, съ самаго древнѣйшаго времени мы видимъ многочисленныя увѣщанія собираться для общественнаго богослуженія, поученія въ словѣ Божіемъ и совершенія Евхаристіи каждый день, или возможно чаще ²⁾. Воскресенье же было лишь днемъ по преимуществу

¹⁾ Тертуліанъ, *De corona militum* с. III (*Patr. curs. compl. t. II, p. 79*), говоритъ, что въ его время евхаристія совершалась въ тѣ собранія, которыя начинались до разсвѣта („ante lucanas“, ср. „ante lucem“ у Плинія).

²⁾ Игнатій Антиохійскій. Послан. къ Поликарпу, гл. 4: „собранія пусть бывають часто“. Къ Ефес. XIII: „старайтесь чаще собираться для евхаристіи и славословія Бога“. Ученіе 12 апостоловъ: „Ежедневно посѣщай святыхъ, дабы ты могъ укрѣпиться словами ихъ“. Тертуліанъ *De jejuniis* XIV: „У насъ по истинѣ каждый день празднуется общественнымъ богослуженіемъ“. Оригенъ *In Genes. hom. X* (*Patr. curs. compl. t. XII p. 353*). Постан. апост. II. 59.



богослужебнымъ. Богослуженіе въ этотъ день было торжественнѣе, многолюднѣе и обязательнѣе, чѣмъ въ прочіе дни. Іустинъ пишетъ: „въ такъ называемый день солнца бываетъ у насъ собраніе въ одно мѣсто всѣхъ живущихъ по городамъ и селамъ“¹⁾. Богослуженіе считалось необходимою принадлежностью празднованія воскреснаго дня и не оставлялось даже во времена гоненій, когда его можно было совершать только тайно и съ опасностью для жизни, когда язычники, открывая собранія христіанъ, арестовывали ихъ, приводили къ суду, подвергали жестокимъ мученіямъ, а иногда и безъ суда и слѣдствія безчеловѣчно умерщвляли ихъ среди самыхъ собраній²⁾. „Насъ гнали“, пишетъ св. Діонисій Александрійскій, „но, преслѣдуемые и убиваемые всѣми, мы однако праздновали (пасху) и въ то время. Всякое мѣсто нашей скорби было для насъ мѣстомъ торжественнаго собранія—селеніе-ли то, пустыня, корабль, гостинница или темница“³⁾. Христіанскія общины готовы были платить большія суммы денегъ, чтобы подкупить продажныя власти. Но болѣе ревностные христіане осуждали это, какъ своего рода „отреченіе отъ Христа“ и требовали такой любви къ богослуженію, такой вѣры, которой не страшна сама смерть. Тертуліанъ на вопросъ, какъ собираться на общественное богослуженіе и совершеніе

ср. II, 36 (ср. 95 и 66 по р. пер.) убѣждаютъ приходить ежедневно утромъ и вечеромъ въ церковь. Епифаній Кипрскій. Слово о вѣрѣ, гл. 25. (Твор. Св. Отц. т. 50).

¹⁾ 1 Аполег. 67 (с. 108 по р. пер.); ср: Оригенъ in Jes. Hom. 5 (Patr. orig. com. I. т. XIII р. 236). Постан. апост. VII, 30 (стр. 325 по р. пер.).

²⁾ Лактанцій. Божеств. устан. V. 11 (ч. I. ср. 306 по р. пер.) ср. Евсевій, Церк. Ист. кн. VIII. 11 (стр. 489 по р. пер.) и пр.

³⁾ Евсевій. Церк. Ист. VII. 22. (с. 430 по р. пер.). Изъ извѣстнаго сочиненія язычника Лукиана (полов. II в.) „о смерти Перегрина“ видно, что многіе христіане собирались въ темницы къ своимъ мученикамъ и, подкупивъ сторожей, проводили при нихъ ночи, „читая свои священныя книги и совершая богатые вечера“.

евхаристіи во время гоненій, если не подкупать властей, отвѣчаетъ; „подобно апостоламъ,—подъ защитою вѣры, а не денегъ. Если она (вѣра) двигаетъ горы, то тѣмъ болѣе (не устрашится) война... Если нельзя собираться днемъ“, продолжаетъ Тертуліанъ,—„у тебя есть ночь; иди (на богослуженіе) при свѣтѣ Христовомъ“¹⁾. Такимъ образомъ, во время гоненій получили свое начало всенощныя богослужебныя бдѣнія.

Въ IV в. церкви изъ катакомбъ и частныхъ домовъ переходить въ величественные храмы. Одухотворенныя въ христіанствѣ прежнія языческія искусства—архитектура, живопись, поэзія, скульптура—идутъ въ помощь христіанскому культу. Возникаетъ богатство богослужебныхъ формъ, умножаются храмы, увеличивается число праздниковъ. Вмѣстѣ съ этимъ и воскресное богослуженіе стало совершаться гораздо торжественнѣе, чѣмъ прежде. Всенощныя бдѣнія, прежде совершаемыя вслѣдствіе преслѣдованій,—для того, чтобы укрыться отъ гонителей,—теперь получаютъ особенное развитіе и распространенность—съ цѣлью придать торжественность воскресному богослуженію. Изъ 199-го письма св. Василія Великаго²⁾ видимъ, что обычай совершать эти бдѣнія былъ введенъ въ Кесаріи только при немъ, но представлялся нѣкоторымъ неумѣстнымъ новшествомъ, такъ что Василію Великому приходилось оправдываться. И онъ ссылается на то, что этотъ обычай въ его время существовалъ уже во многихъ церквахъ—въ Ливіи, у египтянъ, палестинянъ, аравитянъ, финикійянъ, сиріянъ и народовъ, живущихъ при Евфратѣ. Въ Константинополѣ эти бдѣнія введены были по воскреснымъ днямъ при Іоаннѣ Златоустѣ³⁾. Бдѣнія въ то время, какъ

¹⁾ De fuga in persecutione XLV (Patr. cnrs. compl t. II, p. 111—120).

²⁾ Ч. 7, стр. 77—78 по русск. перев.

³⁾ Сократъ. Церк. Ист. VI. 8. стр. 469 (по русск. перев.). Созоменъ. Церк. Ист. VIII. 8. стр. 866. Ср. Златоустъ—Слово въ день св. мучен.—Вес. на разн. случ. т. I стр. 31 (по изд. 1864 г.) и пр.



уже показывветъ самое названіе ихъ — пѣснопѣніе,—были преимущественно пѣсеннаго характера. Введенныя же Златоустомъ бдѣнія состояли изъ крестныхъ ходовъ по улицамъ города съ восковыми свѣчами и пѣніемъ гимновъ. Бдѣнія эти составляли одну изъ отличительныхъ особенностей воскреснаго и праздничнаго богослуженія. Во время господства въ Константинополѣ студійскаго устава они перестали существовать, но впослѣдствіи — вмѣстѣ съ распространеніемъ іерусалимскаго устава—они утвердились во всей церкви восточной. Впрочемъ, въ позднѣйшее время они часто носили лишь имя всенощныхъ бдѣній, а на самомъ дѣлѣ продолжались далеко не всю ночь. Утромъ въ день воскресный всегда совершалась литургія, тогда какъ въ другіе дни она могла быть и не совершаема, а въ святую четьредесятницу даже не могла быть совершаема,—кромѣ воскресныхъ дней, да еще субботъ ¹⁾. Необходимую принадлежностью праздничной литургіи,—особенно на востокѣ,—считались поученія. Впослѣдствіи (въ VII в.) Трулльскій соборъ 19-мъ правиломъ произнесеніе поученій въ воскресные дни сдѣлалъ обязательнымъ для предстоятелей церквей. Вечернее церковное собраніе въ IV и V вѣкахъ во многихъ мѣстахъ ²⁾ назначалось по преимуществу для поученій и изъясненія Св. Писанія. Но точно также и въ отношеніи къ поученіямъ воскресенье было по преимуществу, но не исключительно, днемъ назиданія. Во многихъ мѣстахъ поученія провозносились въ субботу, а также и въ другіе дни ³⁾.

¹⁾ Впрочемъ, сравнительно въ болѣе позднее время вошло въ обычай во св. Четьредесятницу и въ среду и въ пятницу совершать литургію, но только — преждеосвященныхъ Даровъ.

²⁾ Напр. въ Кесаріи Каппадокии и Кипрѣ,—по свидѣтельству Сократа (Церк. Ист. V. 22 стр. 432 по р. пер.), въ Антиохіи, какъ видно изъ многихъ словъ Златоуста.—Бес. къ Антиох. нар. о статуяхъ VIII (т. I, стр. 359—360), Бес. 11 о діаволѣ (т. 2, стр. 237—238 по изд. 1850 г.).

³⁾ Сократъ *ibid.* Августинъ, *Sermo* 128, *Enarratio* in psalm. 91 и пр.

Въ этотъ періодъ прекратились гоненія и всѣ могли свободнѣе посѣщать общественное богослуженіе. Сами императоры подавали примѣръ въ ревности къ богослуженію. Особенно много сдѣлалъ въ этомъ отношеніи для празднованія воскреснаго дня первый христіанскій императоръ—Константинъ. Евсевій рассказываетъ, что онъ былъ очень усерденъ къ богослуженію, молитвѣ и чтенію Писаній. „Приличнымъ для молитвы днемъ, повѣствуетъ Евсевій, Константинъ положилъ почитать день Господень... Копьеносцы и тѣлохранители,... учителемъ благочестія имѣя самого царя, чтили день воскресный и совершали въ этотъ день угодныя царю милитвы. Къ тому же блаженный царь побуждалъ и прочихъ подданныхъ... Для сего всѣмъ, находившимся подъ властію римлянъ, внушалъ расположеніе во дни, соименные Спасителю (т. е. воскресные), оставлять свои занятія... Къ ревностному храненію (дня воскреснаго) онъ располагалъ и всѣхъ своихъ воиновъ и тѣмъ изъ нихъ, которые были христіанами, давалъ свободу отъ службы, чтобы они безпрепятственно бодрствовали въ Божіей церкви и чтобы никто не мѣшалъ имъ тогда совершать свои молитвы“. Даже воинамъ, еще не принявшимъ христіанства, императоръ предписалъ особымъ закономъ „собираться въ этотъ же день на открытыхъ площадяхъ въ предмѣстіяхъ городовъ, и тамъ—по данному знаку—всѣмъ вмѣстѣ возносить къ Богу выученную предварительно молитву“, сочиненную самимъ царемъ¹⁾.

И въ этотъ періодъ пастыри церкви нерѣдко имѣли утѣшеніе видѣть, что народъ во множествѣ ревностно посѣщаетъ храмы Божіи, усердно молится Богу, участвуетъ на всенощныхъ бдѣніяхъ, въ псалмопѣніи и крестныхъ ходахъ, со вниманіемъ слушаетъ поученія на литургіи и послѣ кратко-

¹⁾ О жизни царя Конст. IV. 17—20 (г. II стр. 242—244 вo русск. пер. спр. 1840 г.)
Подготовлено Киевской Духовной Академией и Семинарией,
<http://kdais.kiev.ua>

временнаго отдыха поспѣшаетъ на вечернія церковныя собранія. Златоустъ, напр., такъ хвалилъ своихъ слушателей: „излишне было бы теперь убѣждать васъ къ внимательному слушанію слова“... „Васъ должно хвалить за то, что вы ни одинъ воскресный день не покидаете насъ, но, оставляя все, приходите въ церковь“¹⁾.

Но на ряду съ утѣшительными явленіями въ это же время пастырямъ церкви иногда приходилось встрѣчаться и съ прискорбными. Были такіе, которые не посѣщали вечерняго собранія, и даже образовался предразсудокъ, будто не слѣдуетъ послѣ обѣда и наѣвшись приходить въ храмъ къ слушанію Слова Божія. Съ такимъ предразсудкомъ пришлось бороться въ Антиохіи св. Іоанну Златоусту, но его горячее убѣжденное слово на этотъ разъ исправило дѣло,—и онъ имѣлъ утѣшеніе видѣть въ слѣдующій воскресный день многочисленное собраніе и вечеромъ²⁾

Еще болѣе неутѣшительнымъ явленіемъ былъ уходъ отъ литургіи, не дожидаясь совершенія таинства и окончанія службы. Въ первыя времена церкви святость жизни христіанъ позволяла имъ пріобщаться каждую литургію, за которою они присутствовали³⁾. Тѣ же, которые сознавали свое недостойнство участвовать въ таинствѣ, уходили, не дожидаясь совершенія его. Но это запрещено было еще 9-мъ правиломъ апостольскимъ (подтвержденнымъ потомъ 2-мъ прав. Антиохій-

¹⁾ Бес. 3 на ев. Іоанна (т. I. стр. 35 по изд. 1881 г.). Бес. къ Антиох. нар. 3, о покаяніи. Ср. Бес. о Лазарѣ Х, Бесѣды на день Рожд. Христ., Пятидесятницы, противъ іудеевъ, о воскресеніи; на Исаю бес. 1 и 4 и пр. См. также Афанасій Алекс. Защит. слово предъ царемъ Констанціемъ (т. 2, стр. 18—23 по р. пер.). Григорій Нисскій въ словѣ на день Крещенія, говоритъ что даже храмъ не виѣщаль всѣхъ желавшихъ участвовать въ богослуженіи.

²⁾ Бес. къ Антиох. нар. о статуяхъ VIII и сл. (т. I, стр. 359 изд. 1854 г.).

³⁾ Іустинъ I Аполг. 67, стр. 108 (по русск. перев.). Сравн. Тертуліанъ „къ явилъ“ е 11 с. 4 (Patr. crit. compl. t. I p. 1294). Кирианъ Ер. LVIII и проч

скаго собора въ 341 г.), которое угрожало отлученіемъ „всѣмъ вѣрнымъ, входящимъ въ церковь и писанія слушающимъ, но не пребывающимъ въ молитвѣ и святомъ причащеніи до конца“. Въ IV вѣкѣ оставались еще христіане, которые причащались очень часто,—не только въ воскресные дни, но по нѣскольку разъ въ недѣлю; но такихъ было сравнительно немного. Теперь пріобщались далеко не всѣ присутствовавшіе при богослуженіи,—поэтому стало возможнымъ, не обращая на себя общаго вниманія, присутствовать при совершеніи таинства, не приступая къ нему. Но теперь явилась другая причина ранняго ухода: въ тотъ вѣкъ знаменитыхъ проповѣдниковъ нѣкоторые приходили въ храмъ единственно съ цѣлью насладиться цвѣтами краснорѣчія и по окончаніи поученій (а они произносились вслѣдъ за прочтеніемъ евангелія) тотчасъ же уходили¹⁾.

Были, наконецъ, и такіе, которые въ воскресные дни совсѣмъ не приходили къ богослуженію. Въ III в. Оригену приходилось обличать своихъ слушателей за то, что они только лишь въ дни воскресные ходятъ въ церковь²⁾. Теперь же мы слышимъ съ церковной кафедры увѣщанія удѣлить Богу хотя два часа въ недѣлю³⁾. Въ виду такихъ явленій, Сардикійскій соборъ (въ 347 г.) 11-мъ правиломъ грозитъ отлученіемъ тому, кто, „пребывая во градѣ, въ три воскресные дня въ продолженіи трехъ седмицъ не придетъ въ церковное собраніе“⁴⁾. Черезъ 3½ вѣка на шестомъ вселенскомъ соборѣ правило это было подтверждено, причемъ было разъяснено,

¹⁾ Съ этимъ печальнымъ явленіемъ боролся Златоустъ въ своей 3 бес. противъ аномеевъ (Бес. на разн. случ. т. I стр. 406—407. СПб 1864. г.) и въ словѣ на крещеніе (ibid. стр. 73)

²⁾ In Genes. hom. X. Patr. curs. compl. t. XII. p. 215 sq.

³⁾ Златоустъ. Бес. на крещеніе. (Бесѣды на разные случаи,—т. I. стр. 61. Изд. 1864 г.).

⁴⁾ Соборъ при этомъ ссылается на такое же постановленіе, сдѣланное еще раньше этого времени на одномъ изъ западныхъ соборовъ.

что настоящая нужда или препятствіе могутъ служить въ данномъ случаѣ извиняющимъ обстоятельствомъ ¹⁾:

Теперь намъ слѣдуетъ перейти къ изображенію того, какъ древніе христіане по воскреснымъ днямъ въ домашней своей жизни молились Богу и поучались въ словѣ Божіемъ. Но если воскресенье не было единственнымъ днемъ общественнаго богослуженія, то тѣмъ менѣе оно могло быть единственнымъ днемъ домашней молитвы и назиданія. Первенствующіе христіане были столь ревностны къ молитвѣ и слову Божію, что даже въ будничные дни удѣляли на занятіе ими больше, чѣмъ сколько мы удѣляемъ въ праздники. Они почти буквально исполняли заповѣдь о непрестанной молитвѣ. Поэтому въ отношеніи домашняго богослуженія воскресенье не могло замѣтно выдѣляться изъ всѣхъ прочихъ дней—не потому, чтобы оно употреблялось на дѣла житейскія, но потому, что будничные дни, подобно ему, употреблялись на дѣла духовныя ²⁾. Этимъ объясняется то, что у насъ отъ первыхъ трехъ вѣковъ не осталось никакихъ свидѣтельствъ касательно домашнихъ богослужебныхъ занятій христіанъ въ дни воскресные. Тѣмъ не менѣе на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ мы имѣемъ право предполагать, что въ воскресные дни и домашняя жизнь больше, чѣмъ въ другіе дни, освящалась богослужебными дѣйствіями. Мы имѣемъ свидѣтельство, что въ воскресные дни оставались житейскія дѣла ³⁾ и что тогда ясно высказывалось ученіе, что праздничные дни должны быть посвящены „на дѣла души“, т. е. на размышленія, благія рѣчи и поученіе“ ⁴⁾.

¹⁾ Трулльскаго собора правило 80.

²⁾ Въ то время вошло въ обычай каждый день оставлять дѣла и молитвы угромъ—въ 3, 6 и 9-мъ часу, а также вечеромъ и даже ночью. См. Тертуліанъ. О молитвѣ Господней гл. XIX (ч. 2. стр. 48 по р. пер.) Кипріяны—О молитвѣ Господней и пр.

³⁾ Тертуліанъ. De oratione 23. (Patr. curs. compl. t. I. p. 1191).

⁴⁾ Иринеи, Прот. ересей IV. 8, 2. стр. 426 (по изд. 1871 г.).

Немного больше свѣдѣній касательно домашнихъ благочестивыхъ упражненій по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ мы имѣемъ отъ IV и послѣдующихъ вѣковъ. Въ воскресные дни христіане собирались въ своихъ домахъ съ своими домашними, чтобы провести вмѣстѣ тѣ часы, которые становились свободными отъ общественнаго богослуженія. Св. Григорій Нисскій говоритъ въ одномъ изъ своихъ словъ: „какъ новый, только что образовавшійся, рой ичелъ, въ первый разъ вылетающій изъ пчельника на свѣтъ и воздухъ, весь вмѣстѣ садится на одной вѣтви, такъ и въ настоящій праздникъ всѣ члены семейства отовсюду собираются въ свои дома“¹⁾. Проповѣдники часто убѣждали, чтобы христіане въ воскресные дни превращали свои дома въ церкви при посредствѣ псалмопѣнія и молитвы, устремленія ума къ Богу и пр. Св. Іоаннъ Златоустъ увѣщевалъ: „поставимъ непремѣннымъ закономъ для самихъ себя, для нашихъ женъ и дѣтей,—одинъ день въ недѣлѣ (воскресный) посвящать весь слушанію и припамятованію того, что слышали“²⁾. Отцы внушали, чтобы христіане дома готовились къ достойному и разумному участию въ общественномъ богослуженіи и особенно—въ литургіи, а затѣмъ,—пришедши изъ храма, заботились о томъ, чтобы понять и усвоить видѣнное и слышанное въ храмѣ. Іоаннъ Златоустъ вмѣняетъ своимъ пасомымъ въ обязанность, чтобы каждый изъ нихъ въ воскресный или субботній день неоднократно и со тщаніемъ прочитывалъ то отдѣленіе изъ евангелія,

¹⁾ На воскресеніе Христова слово 3.

²⁾ Бес. на ев. Матѳея (ч. 1. стр. 88 по изд. 1864 г.), ср. бес. на псал. 41 (Бес. на псалмы ч. 2 стр. 490 по изд. 1860 г.). Василій Великій убѣждаетъ, чтобы въ день, посвящаемый воспоминанію воскресенія, жены сидѣли дома и имѣли въ мысли тотъ день, въ который отверзгуса небеса и явился съ небесъ судія, воскресеніе мертвыхъ, праведный судъ и воздаяніе каждому по дѣломъ его; вели бы о семъ бесѣду, очищали сердца свои отъ лукавыхъ помысловъ,тирали слезами прежніе грѣхи и угодовались къ срѣтенію Христа въ великій день явленія Его. (ч. 4. стр. 244, по изд. 1838 г.).

которое будетъ читаться въ церкви, вникалъ въ содержаніе, отмѣчалъ, что не ясно, что есть, повидимому, противорѣчащаго,—и, такимъ образомъ, все обсудивъ, приходилъ къ слушанію бесѣдъ¹⁾. Въ другой бесѣдѣ Златоустъ говоритъ: „по выходѣ изъ церкви не надлежитъ намъ приниматься за дѣла непристойныя (т. е. дѣла мірскія,—непристойныя въ воскресный день), но, пришедши домой, надобно взять книгу и вмѣстѣ съ женою и дѣтьми привести на память, что было говорено... Не прилагая попеченія о сохраненіи сказаннаго намъ, какое прилагаемъ къ сбереженію золота и серебра, будемъ черпать въ разбитый сосудъ“.. Онъ предостерегаетъ отъ того, чтобы—пока „еще не утвердилось въ насъ совершенно то, что было полезнаго въ слышанномъ, сильное круженіе внѣшнихъ предметовъ, устремляясь на насъ, не превратило бы всего въ пустоту“²⁾. Въ другой бесѣдѣ Златоустъ убѣждаетъ,—пришедши изъ храма, научать слышанному тамъ дѣтей,—и доказываетъ, что весьма важно въ самомъ началѣ отклонить отъ порока, направить на лучшій путь и образовать навѣкъ къ добродѣтели³⁾. Убѣждаетъ онъ также заниматься дома пѣніемъ псалмовъ и пѣсней духовныхъ, ибо „ничто“, говоритъ онъ, „такъ не возвышаетъ и не скрѣпляетъ душу, не отрѣшаетъ ея отъ земли, не избавляетъ отъ узъ тѣла, не располагаетъ къ любомудрію, какъ согласное пѣніе и стройно составленная божественная пѣснь“. Особенно рекомендуетъ онъ это пѣніе предъ трапезою, послѣ трапезы и во время пиршествъ; „къ псалмопѣнію пусть присоединяется и молитва“, добавляетъ онъ, „чтобы вмѣстѣ съ душою намъ освятить и самый домъ“⁴⁾.

Были, какъ видно изъ обличительныхъ словъ, и такіе,

¹⁾ Бес. на ев. Іоанна (ч. 1 стр. 131 по изд. 1854 г.).

²⁾ Бес. 5 на ев. Матѳея (ч. 1. стр. 87, по 5 изд. 1864 г.), тоже въ бес. къ Антиох. народу.

³⁾ Бес. 3 на ев. отъ Іоанна (т. I. стр. 35).

⁴⁾ Бес. на псал. 41 (т. II стр. 486—490 по изд. 1860 г.).

которые говорили о себѣ: „когда бываемъ въ храмѣ и слышанное принимаемъ къ сердцу, тогда приходимъ въ себя. А какъ скоро удалимся изъ него,—становимся опять другими и огонь ревности у насъ гаснетъ“. И это, по объясненію Златоуста, происходило отъ того, что, по выходѣ изъ храма, шли на площадь и начинали заниматься своими житейскими дѣлами и мірскими разговорами ¹⁾. Были даже и такіе, которые на пиршества свои приводили шутовъ и непотребныхъ жевшицъ и пѣли любодѣйныя пѣсни.

Но все таки было много и такихъ, которые осуществляли въ своей жизни эти наставленія: Григорій Нисскій имѣлъ, конечно, основаніе, когда онъ называлъ „любомудріе Давида одною изъ принадлежностей веселья“ христіанъ ²⁾. Златоустъ въ одной изъ бесѣдъ хвалитъ своихъ слушателей за то, что у нихъ и дома и за трапезами бываютъ состязанія у мужчинъ съ женами, у рабовъ съ свободными въ той заповѣди (удаленіи отъ клятвъ), которая была предметомъ проповѣди святителя въ предшествующее воскресенье. „И блаженными называлъ я тѣхъ“, говоритъ св. отецъ, „которые, такимъ образомъ, вкушаютъ пищу... Не погрѣшитъ, кто назоветъ такой домъ церковью Божіею“ ³⁾. Намъ извѣстны и другіе примѣры того же рода. Такъ, объ одномъ весьма опытномъ въ духовной жизни подвижникѣ Исаакѣ рассказываютъ, что когда онъ шелъ въ церковь, то старался избѣгать встрѣчъ, и какъ только оканчивалась служба,—тотчасъ же спѣшилъ уйти въ свою келію,—и это не потому, чтобы онъ пренебрегалъ общеніемъ съ людьми, а потому, что остерегался нарушить благоговѣйное расположеніе души, какое соблюдалъ въ храмѣ. Однажды спросили у него: „Авва Исаакъ, почему ты послѣ

¹⁾ Бес. 5 на ев. Матвея (ч. 1 стр 87)

²⁾ На надписанія псалмовъ—гл III.

³⁾ Бесѣда о должникѣ десятию тысячами талантовъ (стр. 68 бес на св. ев. Матвея).

службы бѣгаешь отъ братіи?“—Онъ отвѣчалъ: „я не братіи бѣгаю, а козней демонскихъ. Если кто съ зажженнымъ свѣгильникомъ долго будетъ стоять на открытомъ воздухѣ, свѣгильникъ погаснетъ. Такъ, если и мы, просвѣтившись Святымъ Духомъ во время святаго приношенія, долго будемъ внѣ кельи,—умъ нашъ помрачится“¹⁾.

Другой родъ праздничныхъ дѣлъ, указанный примѣромъ Христа и церкви апостольской,—дѣла благотворенія. Первенствующие христіане всегда помогали нуждающимся, гдѣ бы и когда бы ни представился къ тому случай, такъ что между ними не было бѣдныхъ, и язычники, глядя на нихъ, съ удивленіемъ восклицали: „смотрите, какъ они любятъ другъ друга“. Но особенно къ дѣламъ благотворенія побуждалъ ихъ день, посвященный Господу. Еще апостоломъ Павломъ установленъ былъ по воскреснымъ днямъ сборъ на бѣдныхъ (1 Кор. XVI, 12). Іустинъ, описывая воскресное богослуженіе христіанъ, говорить: „достаточные и желающіе;—каждый по своему произволенію, даютъ, что хотятъ, и собранное хранится у предстоятеля; а онъ имѣетъ попеченіе о сиротахъ и вдовахъ, о всѣхъ нуждающихся по болѣзни или по другой причинѣ, о находящихся въ узѣхъ, о странникахъ издалека,—вообще печется о всѣхъ находящихся въ нуждѣ“²⁾. Къ приношеніямъ этимъ никого не принуждали; они совершенно зависѣли отъ произвола каждаго, такъ что менѣе состоятельные могли вносить ихъ не еженедѣльно, а каждый мѣсяцъ или въ другое время, когда кто пожелаетъ³⁾. Но для богатыхъ считалось неприличнымъ являться къ богослуженію безъ приношеній. „Ты въ довольствѣ и богата“, такъ обличалъ Кипріанъ одну богатую женщину,—„какъ же хочешь праздновать день Господень, совершенно не думая о приношеніи? Какъ приходишь

¹⁾ Достопам. сказан. о подвижничествѣ святыхъ отцевъ. Стр. 117.

²⁾ 1 Апологія 67. стр. 108.

³⁾ Тертуліанъ. Апологетикъ 39 (ч. 1. стр. 80) по изреч. Карнеев.

въ день Господень безъ жертвы?“¹⁾ Тертуллианъ такъ опредѣляетъ назначеніе этихъ сборовъ: „это касса благочестія, которая издерживается не на пиршества, не на пьянство, не на объяденіе, но употребляется на пропитаніе и погребеніе нищихъ, на поддержаніе неимущихъ сиротъ, на старцевъ, которые по слабости уже не могутъ выходить изъ дома и заниматься работою, на облегченіе участи несчастныхъ, потерпѣвшихъ кораблекрушеніе; если случатся христіане, посланные на рудокопни, заключенные въ темницы, удаленные на острова по причинѣ исповѣдуемой ими вѣры, то и они получаютъ отъ насъ вспомошествованіе“²⁾. Изъ постановленій апостольскихъ³⁾ мы знаемъ, что отсюда же питались и служащіе алтарю. Кромѣ того многіе ревностные христіане приносили все необходимое для богослуженія: хлѣбъ и вино для евхаристіи, еиміамъ для кажденія, масло для лампадъ и пр. Все это было приносимо прямо въ храмъ, тогда какъ начатки плодовъ, меду и другіе продукты 4-е апостольское правило повелѣваетъ относить не „ко алтарю“, а на домъ къ епископу.

Обычай дѣлать приношенія на благоукрашенія храмовъ и для нуждъ богослужебныхъ остался въ силѣ и во всѣ послѣдующіе вѣка⁴⁾. Но обычай имѣть общественную кассу для помощи бѣднымъ началъ выходить изъ употребленія. Іоаннъ Златоустъ, въ одной изъ своихъ бесѣдъ воспоминавая объ этомъ обычаѣ, говоритъ: „знакомъ (существовавшего когда то этого обычая) остается и доннѣ сосудохранительница. Но знакъ есть, а дѣла нѣтъ“. Онъ такъ обличаетъ своихъ слушателей: „предаваясь сами пьянству, алчущихъ оставляете безъ вниманія... Когда?—всегда, особенно въ праздники, когда особенно слѣдовало-бы не дѣлать этого. Тогда то послѣ причащенія

¹⁾ De opere et elemosyna.

²⁾ Аполает. 39 (г. 1. стр. 80).

³⁾ II. 25, стр. 52 по р. пер.

⁴⁾ Какъ это видно изъ правилъ Кар. 46. Трулльск. соб. пр. 28, 57, подтверждающихъ 4-е прав. апост.

тотчасъ же начинается пьянство и пренебреженіе бѣдныхъ“. Напоминая о безчисленныхъ благахъ, полученныхъ нами въ день воскресный, онъ убѣждаетъ возстановить древній обычай, установленный еще апост. Павломъ въ Коринѣ. „Не думайте“, говоритъ онъ, „будто это (т. е. о сборѣ пожертвованій въ воскресные дни) сказано только къ коринтянамъ; нѣтъ—и къ каждому изъ насъ и ко всѣмъ, кто будутъ жить послѣ. Будемъ и мы дѣлать тоже, что заповѣдалъ Павелъ: пусть каждый изъ насъ—и богатый и бѣдный въ день Господень откладываетъ деньги Господни, пусть это сдѣлается закономъ“¹⁾. Но послѣ того, какъ общественныя кассы бѣдныхъ уничтожились или стали рѣдки, благотворительность становится частной, принимаетъ форму милостыни. Благотворили бѣднымъ, странникамъ, сиротамъ²⁾,—но, повидимому, особенное состраданіе къ себѣ въ то время возбуждали заключенные въ темницы. Многіе христіане сами приходили въ темницы съ цѣлю облегчить участь узниковъ. Императоръ Гонорій въ 409 г. издалъ эдиктъ, подъ опасеніемъ большого штрафа повелѣвавшій, чтобы судьи въ воскресные дни посѣщали узниковъ и справлялись, не отказываютъ ли имъ темничныя стражи въ должномъ человѣколюбіи, чтобы тѣмъ изъ узниковъ, которые не имѣли насущнаго хлѣба, выдавали деньги для пропитанія; предстоятелямъ церквей эдиктъ рекомендуетъ увѣщавать судей исполнять это постановленіе³⁾. Выходя изъ

¹⁾ Вестд. 27 и 43 на 1-е посл. къ Коринѣ. (ч. II, стр. 100 и 406 по изд. 1863 г.) Вест. къ Антиох. народу 11. О милостынѣ (т. II, стр. 588 sq. по изд. 1850 г.).

²⁾ Особенно много примѣровъ благотворительности по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ представляютъ намъ житія святыхъ, напр. преп. Герасима (марта 4), преп. Аванасія (апр. 12), великомуч. Георгія (апр. 23), преп. Марѣи (іюн. 4), Стефана Новаго (ноябр. 28) и др.

³⁾ Codex Theodosianus, lib. t. III, lex 7 (ср. cod. Justiniani 1. 4. 9). Впоследствии одинъ галльскій соборъ (Орлеанскій) въ 549 г. предписалъ епископамъ, чтобы они въ воскресные дни или лично посѣщали заключенныхъ, или же приказывали дѣлать это діаконамъ—и увѣщаніями и вспоможеніями облегчали участь несчастныхъ.

того же желанія—почтить день Господень дѣлами любви императоры Валентиніанъ старшій (ок. 368 г.) и Валентиніанъ младшій (въ 386 г.) запретили въ дни воскресные и праздничные взыскивать какъ общественные, такъ и частные долги. А императоръ Константинъ, (въ 321 г.) запрещая въ воскресные и праздничные дни судопроизводство, повелѣваетъ однако судьямъ въ тѣ же дни сѣсть въ свои судилища, если кто готовъ былъ отпустить на волю раба ²⁾. Отпущеніе рабовъ на волю или освобожденіе узниковъ изъ темницы считалось дѣломъ, весьма приличнымъ для праздничныхъ дней, особенно—для торжественнѣйшихъ изъ нихъ ³⁾.

Особый родъ благотворительности въ древности представляли изъ себя агапы, устрояемыя обыкновенно въ воскресные и праздничные дни. Еще при апостолахъ, когда агапы соединены были съ совершеніемъ таинства евхаристіи, онѣ имѣли и благотворительное значеніе. Апостолъ Павелъ убѣждалъ коринѣскихъ христіанъ, чтобы богатые между ними не поѣдали сами одни приносимое на агапы, но дѣлились съ бѣдными (1 Кор. XI, 20—24). Во II в. агапы были отдѣлены отъ евхаристіи, но продолжали существовать, какъ благотворительные общественные обѣды, устраиваемые съ благотворительною цѣлью. Въ такомъ видѣ ихъ изображаетъ Тертуліанъ: „чего бы ни стоили вечера наши, мы считаемъ себя достаточно вознагражденными тѣмъ, что дѣлаемъ добро: мы облег-

¹⁾ Cod. Theodos. VIII, 81. (р. XI, 7 10; VIII. 8. 3. ср. XI. 7. 13.

²⁾ Cod. Theodos. II, 8, 1

³⁾ Въ кодексѣ Феодосія (lib. IX, tit. 38) приведенъ длинный рядъ императорскихъ эдиктовъ отъ 321, 353, 367, 381, 384, 385, 400, 410 и проч. годовъ, повелѣвавшихъ отпускать узниковъ на свободу ради праздничныхъ дней, особенно Пасхи, причемъ въ эдиктѣ Валентиніана и Феодосія отъ 385 г. повелѣвается начальникамъ городовъ отпускать въ праздники узниковъ, не дожидаясь на то особаго распоряженія императора (IX. 38. 8). По словамъ Григорія Нисскаго (о воскрес. Христа сл. 3), многіа частныя лица изъ христіанъ во дни своихъ праздниковъ прощали долги своимъ должникамъ и отпускали рабовъ на свободу.

чаемъ тѣмъ участь бѣдныхъ людей¹⁾. 'Благочестіе, молитва, трезвенность и цѣломудріе—вотъ, по изображенію Тертуліана, отличительныя черты этихъ агапъ. Продолжали существовать эти вечера и въ IV вѣкѣ: часто онѣ устраиваемы бывали въ складчину въ праздничные дни, особенно—въ дни мучениковъ,—около храма или даже въ самомъ храмѣ, а нерѣдко ихъ устраивали для бѣдныхъ частныя лица въ домахъ своихъ. Были люди, которые осуждали такія вечера и устраивавшихъ ихъ—и не хотѣли принимать приглашеній на агапы. Но соборъ Гангскій (340 г.) 11-мъ правиломъ грозитъ клятвою тому, кто „презираетъ творящихъ вечера любви по вѣрѣ и созывающихъ братію въ честь Господа и не хочетъ имѣть общеніе съ ними“. Но совершеніе этихъ агапъ въ храмахъ признавалось неумѣстнымъ и запрещено было на соборахъ Лаодикійскомъ (364 г.); Карфагенскомъ (ок. 399 г.) и Трульскомъ (691 г.)²⁾.—Лаодикійскій соборъ (прав. 55) запретилъ также устраивать пиршества въ складчину мірянамъ, но особенно—клирикамъ, такъ что остались дозволенными лишь благотворительныя обѣды, устрояемыя частными лицами для бѣдныхъ. Причина, почему запрещены были трапезы въ складчину, существовавшія еще въ церкви апостольской, указана намъ въ 71 правилѣ Карфагенскаго собора (ок. 399 г.). Теперь эти общественныя пиршества не напоминали уже тѣхъ агапъ, которыя описываетъ Тертуліанъ, а обратились въ веселыя пирушки, въ которыхъ вмѣстѣ съ христіанами принимали

¹⁾ Апологетикъ 39 (ч. 1. стр. 82).

²⁾ Лаодик. 28 (въ 27-мъ прав. того же собора вечера любви въ домахъ христіанъ предполагаются дозволенными); Карф. 51; Трульск. 74. Въ житіяхъ святыхъ (которыя если и не всегда достоверны по отношенію къ данному лицу, то все таки изображаютъ черты, взятые изъ жизни, или по крайней мѣрѣ—представляютъ идеалы ихъ составителей) можно найти много примѣровъ того, что частныя лица устраивали въ праздники благотворительныя обѣды для бѣдныхъ. См. напр. преп. Макарія (19 янв.), великомуч. Георгія (23 апр.), преп. Памвы (18 іюля) и др.

дѣятельное участіе и язычники. „Въ дни праздничные“, говорить соборъ, „что и изреци стыдъ есть, совершаютъ на поляхъ и на стогнахъ непристойныя плясанія, и непотребными словами оскорбляютъ честь матерей семействъ и цѣломудріе другихъ безчисленныхъ благочестивыхъ женъ, собирающихся во святой день, такъ что отъ приближица самыя свѣтыя вѣры почти убѣгати нужно бываетъ“. Отцы собора постановили просить императора запретить эти пиршества, которыя устраивались даже въ священныхъ мѣстахъ“. Но желаніе отцевъ собора не было исполнено. Повидимому,—именно въ отвѣтъ на ихъ просьбу послѣдовалъ въ 399 г. эдиктъ императора Гонорія на имя проконсула Африки Аполлодора, гдѣ читаемъ: „какъ языческіе обычаи мы уже устранили особымъ закономъ, такъ и праздничныя собранія гражданъ и общественную радость не дозволяемъ уничтожать. Посему пусть будутъ доставляемы народу, согласно древнему обычаю, удовольствія (если они не соединяются съ какимъ либо жертвоприношеніемъ или предосудительнымъ суевѣріемъ), пусть устроятся даже праздничныя пиршества во время общественныхъ богомолий“¹⁾. Впрочемъ, черезъ 8 лѣтъ тотъ же Гонорій запретилъ устроить эти пиршества²⁾. Но все таки они не уничтожились, а продолжали существовать долгое время послѣ того и упоминаются у Августина³⁾, у Феодорита⁴⁾ и—много позже—у Григорія Великаго⁵⁾.

Богослуженіе и благотворительность представляютъ отличительную черту всѣхъ вообще дней, посвящаемыхъ Господу, какъ радостныхъ, такъ и скорбныхъ. Въ дни страстной седмицы они имѣли не меньше мѣста, чѣмъ и въ дни воскресные. Отличительную особенность послѣднихъ (такъ сказать,—

¹⁾ Cod. Theodos. XVI. 10. 17.

²⁾ Ibid XVI. 10. 19.

³⁾ Въ письмѣ 64-мъ

⁴⁾ Contra gentes (въ концѣ 8 книги).

⁵⁾ Epist. 71.

ихъ видовой признакъ) составляла радость. Мы видѣли выше, что самый первый воскресный день былъ проведенъ апостолами въ священной радости. Также проводили этотъ день и послѣдующіе христіане: „мы проводимъ въ радости день осьмой“, говоритъ апост. Варнава ¹⁾; „мы предаемся радости въ такъ именуемый день солнца“, говоритъ Тертуліанъ ²⁾, и пр. Но радость эта была не результатомъ мірскихъ развлеченій,—а слѣдствіемъ воспоминанія о воскресшемъ Христѣ. Поэтому выражалась она прежде всего въ богослуженіи, въ радостной молитвѣ и славословіи Богу, въ торжественныхъ напѣвахъ псалмовъ и гимновъ, въ крестныхъ ходахъ, возженіи свѣтильниковъ, куреніи оуміама и пр.

Отличительную особенность воскресной молитвы въ то время составляло то, что въ этотъ день не преклоняли колѣнъ, но молились стоя. Христіане думали, что Господь, по имени котораго этотъ день получилъ свои названіе, своимъ воскресеніемъ, совершившимся въ этотъ день, всѣмъ, искупленнымъ Его кровію, далъ право и дерзновеніе стоять прямо предъ своимъ Богомъ и забывать вмѣстѣ съ Христомъ погребенные грѣхи, воспоминаніе о которыхъ въ другіе дни повергало ихъ на колѣни. Обѣчай этотъ весьма древній. Уже Иринея, упоминая ³⁾ о немъ, называетъ его идущимъ по преданію отъ временъ апостольскихъ. О немъ говорятъ еще—авторъ древняго сочиненія „Вопросы и отвѣты православному“ ⁴⁾, приписываемаго Іустину, Тертуліанъ ⁵⁾, Постановленія апостольскія, Петръ Александрійскій (15 правило) и пр. Никейскій

¹⁾ Послан. гл. XV (стр. 68 по перев. о. Преображ.).

²⁾ Апологетикъ XVI (ч. I стр. 41, по перев. Карп.)

³⁾ Въ сочиненіи о Пасхѣ, отъ котораго до насъ сохранился только небольшой отрывокъ. (См. соч. Иринея въ русск. перев. стр. 645—696. Фрагментъ № 7).

⁴⁾ Вопросъ 115.

⁵⁾ De corona militum. с. III (Patr. curs. compl. t. 2 p. 79). De oratione.

соборъ (прав. 20) сдѣлалъ его обязательнымъ во всѣхъ епархiяхъ. Соборъ Трулльскій (въ 691 г.) подтверждаетъ обязательность этого обычая, причемъ поясняетъ, что не должно преклонять колѣнъ,—начиная съ вечера субботы и до вечера въ воскресный день (прав. 90). Впрочемъ, кающіеся или вообще тѣ, которые подверглись суду церкви, должны были молиться съ колѣнопреклоненіемъ и во дни праздничныя¹⁾.

Радость христіанъ выражалась и въ домашней жизни ихъ. Въ этомъ отношеніи въ древности особенное значеніе придавали прекращенію поста въ день воскресный. Обычай этотъ очень древній. Такъ, Тертуліанъ свидѣтельствуетъ: „въ день Господень мы почитаемъ неприличнымъ поститься“²⁾. Нѣкоторые еретики дуалистическаго направленія изъ гнушенія къ мясной пищѣ постились въ день воскресный—таковы, напр. Маркіонъ и Татіанъ, во II вѣкѣ, Манихеи въ III в., Евстаѣій севастійскій съ своими послѣдователями въ IV вѣкѣ и пр. Но церковь строго осуждала это. Постъ въ этотъ день, по мнѣнію отцевъ церкви³⁾, свидѣтельствуетъ о „невѣріи воскресенію Христову“; 64-е апостольское правило угрожаетъ клирикамъ—изверженіемъ, мірянамъ—отлученіемъ за этотъ неумѣстный постъ. Впрочемъ, осуждался только постъ „вслѣдствіе гнушенія мясомъ и виномъ“; постъ же „ради подвига воздержанія“ дозволялся (апост. прав. 53). Впослѣдствіи это запрещеніе поста въ день воскресный неоднократно повторялось⁴⁾. Постъ прекращали даже тѣ подвижники, которые въ прочіе дни пребывали иногда и совсѣмъ безъ пищи⁵⁾. Въ воскресные дни св. сорокадвятицы постъ былъ ослабляемъ,

¹⁾ Concil. carthagin. IV. c. 82.

²⁾ De corona militum, c. 3 (Patr. curs. compl. t. 2p. 79) De jejunio 15. t. II, p. 974. См. также Постан. Апост. V. 20 (стр. 166—167).

³⁾ Напр. Авросій. Epist. 23.

⁴⁾ Гангр. соб. 18 пр.; Трулльскаго 85.

⁵⁾ Елифаній. Изложеніе вѣры § 22. (Твор. св. отц. т. 50, стр. 354). Ср. Кассіанъ. Instit. lib. 3. cap. 9.

но не совсѣмъ оставляемъ,—также въ прочіе посты ¹⁾). Но принятіе пищи соборными правилами дозволялось только по окончаніи литургіи ²⁾). Заботясь объ улучшеніи пищи въ праздники, древніе христіане не позволяли себѣ излишествъ въ этомъ отношеніи и поступали на основаніи правила—„не для того жить, чтобы ѣсть, но для того ѣсть, чтобы жить“ ³⁾). Тертуліанъ такъ описываетъ праздничныя вечера современныхъ ему христіанъ: „Вечери наши благочестивы: все, что въ нихъ происходитъ,—благоприлично и согласно съ тою вѣрою, которую мы исповѣдуемъ. Нѣтъ на нихъ ничего худого, ничего противнаго добрымъ нравамъ. Вечеря начинается не иначе, какъ молитвою къ Богу. Ъдятъ столько, сколько нужно для утоленія голода; пьютъ, какъ пристойно людямъ, строго соблюдающимъ воздержаніе и трезвость... насыщаются такъ, что тою же ночью могутъ возносить молитвы Богу; бесѣдуютъ, зная, что Богъ все слышитъ. По омовеніи рукъ и возженіи свѣтильниковъ, каждый приглашается пѣть хвалебныя пѣсни Богу... Вечеря оканчивается, какъ и началась, молитвою. Расходятся не толпясь и не тѣсняясь, но съ тою же степенью, скромностью и цѣломудріемъ, съ какими пришли въ собраніе, ибо здѣсь напिताлись не столько пищею и питіемъ, сколько добрымъ ученіемъ“ ⁴⁾). Такимъ образомъ, у древнихъ

¹⁾ Епифаній, *ibid.* Златоустъ. Бес. II на Быт. 1 прав. Теофила Александрійскаго говоритъ: „когда служитъ въ воскресный день навечеріе Богоявленія, то, соблюдая и честь дня воскреснаго и положенный въ навечеріе Богоявленія постъ, можно употреблять нѣсколько сухихъ плодовъ, ожидая вечерняго церковнаго собранія. 56-е правило Трульскаго собора запрещаетъ армянскій обычай ѣсть въ сорокадвятицу—въ субботу и воскресеніе сыръ и яйца.

²⁾ Кареак. 50 и 58; Трульск. 29. Впрочемъ, въ первые вѣка принимали евхаристію во время принятія пищи и послѣ него. По свидѣтельству Сократа (Церк. Ист. V. 22. стр. 430), даже въ его время въ Египтѣ и Олваидѣ принимали Евхаристію по насыщеніи всѣми яствами, около вечера.

³⁾ Климентъ Александр. *Paedagog. lib. 2, cap. 1.*

⁴⁾ Анолог. с. 39. (Patr. curs. compl. t. 1. p. 477. Подобными же чертами описываетъ ихъ и Минуцій Феликсъ (Patr. curs. compl. t. III p. 337).



христіанъ,—по крайней мѣрѣ въ первые три вѣка,—улучшеніе пищи въ дни воскресные было только дополненіемъ духовной радости; трапеза предварялась, сопровождалась и оканчивалась молитвою и ученіемъ; даже слѣдующая затѣмъ ночь посвящалась молитвѣ.

Выражали свою радость христіане также и тѣмъ, что повседневныя одежды обыкновенно замѣняли болѣе цѣнными и свѣтлыми. Григорій Нисскій такъ изображаетъ торжественность праздника пасхи: „земледѣлецъ, оставивъ плугъ и заступъ, украсился праздничною одеждою... бѣдный украсился, богатый сдѣлался лучше обыкновеннаго“¹⁾. Григорій Богословъ съ похвалою отзывается о своей матери: „она, хотя и сильно поражалась горестями, даже—чужими, однако же никогда не предавалась плотскому плачу до того, чтобы при наступленіи свѣтлаго праздника оставалась на ней печальная одежда“²⁾. Но проповѣдники внушали больше заботиться объ убранствѣ души, чѣмъ объ убранствѣ внѣшнемъ³⁾.

Способствовало радостному настроенію въ воскресные дни прекращеніе трудовъ и отдохновеніе⁴⁾, но древніе христіане (въ первые вѣка) не искали источника своей радости

¹⁾ О воскрес. сл. 3.

²⁾ Слово 18 (ч. 2. стр. 109, по изд. 1843 г.).

³⁾ Такъ, Златоустъ, напр., говоритъ: „Подлинно,—не странно ли—о тѣлѣсныхъ вещахъ прилагать такое попеченіе, что при наступленіи праздника—за нѣсколько дней, вынувъ изъ сундука самое лучшее платье, готовятъ его, покупаютъ обувь, дѣлаютъ обязательнѣйшій запасъ для стола, придумываютъ множество всякихъ закупокъ, всячески убираютъ себя и украшаются, а о душѣ, оставленной въ небреженіи, нечистой, отверженной,—нисколько не заботятся!“ (Бес. о непостыжм.—Бесѣд. на разн. случаи т. 1, стр. 468).

⁴⁾ Обращая главное вниманіе на духовную радость, древніе отцы все таки не упустили совсѣмъ изъ виду и этой стороны дѣла. Златоустъ, напр., говоритъ: „Въ этотъ день (воскресный) прекращается всякая работа, душа отъ успокоенія становится веселой. (Бес. о милост. къ Ант. нар. т. 1. стр. 388 по изд. 1850 г.). Также Сократъ говоритъ: „люди любятъ праздники, потому что въ продолженіи ихъ отдыхаютъ отъ работъ“ (Церк. Пост. V. 22, стр. 425).

въ мірскихъ увеселеніяхъ. Въ то время религіознаго одушевленія, любви къ Богу и небесному, они находили себѣ достаточное наслажденіе въ дѣлахъ духовныхъ. Правда, еще и въ началѣ третьяго вѣка мы иногда ¹⁾ слышимъ обличенія христіанъ за участіе въ языческихъ празднествахъ, но то были случаи исключительные. Только въ IV вѣкѣ среди христіанъ распространяется склонность къ мірскимъ увеселеніямъ въ христіанскіе праздники, что вызывало отцовъ церкви на обличенія ²⁾, а соборы—на запрещеніе этихъ удовольствій. Такъ, Лаодикійскій соборъ (364 г.) запрещаетъ танцы христіанамъ даже во время браковъ ³⁾.

Но особенно неумѣстными въ праздничные дни, да и вообще неприличными для христіанъ, въ то время считались такіа удовольствія, которыя доставляли зрѣлища въ театрѣ, циркѣ, на конскихъ ристаніяхъ, а особенно—на гладіаторскихъ играхъ. „Мы безъ труда отказываемся отъ валихъ зрѣлищъ“, говоритъ Тертуліанъ, „исполненные презрѣнія ко всему, что въ нихъ происходитъ, мы приходимъ въ ужасъ отъ суетвѣрій, которыя ихъ порождаютъ. У насъ ничего общаго нѣтъ ни съ вѣлѣпостями цирка, ни съ мерзостями театра, ни съ варварствомъ арены, ни съ безпутствомъ гимназій ⁴⁾. Самое занятіе актера или гладіатора считалось грѣховнымъ: ак-

¹⁾ Тертуліанъ. Объ идолопоклонствѣ 13—15 (стр. 133—138 по пер. Карп.)

²⁾ Такія обличенія встрѣчаются у всѣхъ проповѣдниковъ этого времени, особенно у Златоуста. Но огненное слово этого безпримѣрнаго въ исторіи проповѣдника и въ этомъ случаѣ (какъ и во многихъ другихъ) часто достигало своей цѣли. Въ одной бесѣдѣ къ Антиохійскому народу (о Лазарѣ I. стр. 14—15 по изд. (ПБ. 1884 г.) онъ съ любовью хвалитъ своихъ пасомыхъ: „Вчерашній день (январскія календы), бывшій сатанинскимъ праздникомъ, вы сдѣлали праздникомъ духовнымъ, принявъ слова наши съ великою благосклонностью и большую часть дни проведши здѣсь (въ храмѣ).“

³⁾ Правило 53: „не подобаетъ христіанамъ, на браки приходящимъ, скакати или плясати, но скромно вечерати, какъ прилично христіанамъ“. Сравн. Трульскаго соб. прав. 62.

⁴⁾ Апологет. гл. 38 (ч. 1. стр. 79 по перев. Карнеева).



теръ не могъ быть принятъ въ клиръ, актриса не могла быть женою пресвитера или діакона. Когда съ IV вѣка свѣтская власть сдѣлалась христіанскою, то церкви удалось достигнуть совершеннаго уничтоженія гладіаторскихъ игръ. Хотя прочія зрѣлища, съ утвержденіемъ христіанства, начинаютъ мало по малу облагораживаться, но все таки они сохраняли въ себѣ еще не мало прежнихъ языческихъ суевѣрій, жестокости и даже безнравственности. Пастыри церкви строго обличали своихъ пасомыхъ за пристрастіе къ зрѣлищамъ, старались отвратить ихъ отъ посѣщенія ихъ. Такъ, Іоаннъ Златоустъ угрожаетъ не допускать въ храмъ тѣхъ, которые „пойдутъ къ гибельной заразѣ театровъ“. Чуждыхъ наклонности къ зрѣлищамъ онъ убѣждаетъ: „не говорите съ (посѣщающими театр), не принимайте ихъ въ домъ, не раздѣляйте съ ними трапезы, не имѣйте съ ними общенія ни при вхсдѣ, ни на торжищѣ, ни на площади: и такимъ образомъ мы скоро образумимъ ихъ“¹⁾. И убѣжденія Златоуста не оказывались безуспѣшными: „я вижу“, говоритъ онъ слѣдующій разъ, „великіе плоды сей скорби (произведенной обличеніями предъидущей проповѣди). Съ наступленіемъ дня воскреснаго вы представили намъ зрѣлище величественнѣе и стеченіе многочисленнѣе“. На помощь церкви въ этой борьбѣ со страстью къ зрѣлищамъ съ конца IV в. выступаетъ свѣтская власть. Незадолго до 386 г. императоръ Θεодосій Великій издалъ эдиктъ²⁾—(впрочемъ, до насъ не дошедшій), которымъ запретилъ зрѣлища въ воскресные дни. Въ Іюнѣ 386 г. этотъ эдиктъ былъ подтвержденъ Θεодосіемъ же и Граціаномъ. „Никто“, говорится въ эдиктѣ, „въ день солнца не долженъ давать зрѣлищъ народу и этими представленіями

¹⁾ Бес. противъ зрѣлищъ (Бес. на разн. случ. 2, стр. 346—347 по изд. 1865 г.).

²⁾ О немъ упоминается въ подтверждающемъ его эдиктѣ 386 г. Cod. Theodos. XV. 5. 2.

нарушать набожное благоговѣніе“. Но въ этомъ же самомъ эдиктѣ должностнымъ лицамъ (judices) вмѣнено было въ обязанность присутствовать на зрѣлищахъ въ театрахъ, циркахъ или на травлѣ звѣрей; только въ дни рожденія императора или восшествія на престолъ они обязаны были присутствовать на зрѣлищахъ лишь до обѣда ¹⁾. Но ревностнымъ христіанамъ не могло нравиться это послѣднее постановленіе; они не желали, чтобы кто-нибудь былъ принуждаемъ присутствовать на этихъ нечестивыхъ, по ихъ мнѣнію, зрѣлищахъ. Еще болѣе возмущалось христіанское чувство, если дни, опредѣленные для зрѣлищъ (каковы напр. царскіе дни), совпадали съ христіанскими праздниками. Вскорѣ послѣ того Иппонскій соборъ въ Африкѣ (въ 393 г.) запретилъ дѣтямъ священныхъ лицъ и даже мірянамъ участвовать въ представленіяхъ или же смотрѣть на нихъ ²⁾. А еще немного спустя на Карфагенскомъ соборѣ (399 г.) отцы постановили просить свѣтскую власть сдѣлать нѣсколько желательныхъ имъ постановленій касательно гражданскихъ судовъ по дѣламъ извѣстнаго рода, разрушенія идольскихъ капищъ, прекращенія общественныхъ пиршествъ въ христіанскіе праздники и, между прочимъ, постановили просить и о томъ: „да воспретится представленіе позорищныхъ игръ въ день воскресный и въ прочіе дни христіанскія вѣры: тѣмъ паче, что въ продолженіе осми дней святыхъ пасхи народъ болѣе собирается на конеристалища, нежели въ церковь. Должно премѣнить опредѣленные для позорищъ дни, когда они встрѣчаются съ праздничными, и никого изъ христіанъ не должно принуждати къ симъ зрѣлищамъ“ ³⁾. Но императоръ Гонорій въ эдиктѣ, данномъ въ Сентябрь 399 г. на имя проконсула Африки Апол-

¹⁾ Cod. Theod. XV. 5. 2.

²⁾ Это правило вошло въ составъ правилъ Карфагенскаго собора въ качествѣ 18.

³⁾ Карфаг. соб. прая. 72.



лотора, поставилъ на видъ отцамъ собора, что разсужденіе по предметамъ вышеозначеннаго рода выходитъ изъ предѣловъ епископской компетенціи, что сужденію ихъ должно подлежать только то, что касается религіи, а на то, что относится къ праву публичному,—есть законы¹⁾. Только въ 425 г. желаніе отцевъ Кароагенскаго собора было исполнено императоромъ Θεодосіемъ младшимъ, который издалъ слѣдующій эдиктъ: „Въ день Господень, т. е. въ первый день недѣли, въ день Рождества Христова и Богоявленія, также во дни Пасхи и Пятидесятницы... запрещаемъ всѣ удовольствія театровъ и цирковъ народонаселенію всѣхъ городовъ, чтобы всѣ мысли христіанъ и вѣрныхъ были всецѣло заняты дѣлами богопочтенія. Если же кто и доселѣ обзятъ любовію къ іудейскому нечестію или заблужденіемъ и безуміемъ языческимъ, то тотъ пусть знаетъ, что особое время для молитвы, особое для удовольствій“. Затѣмъ въ томъ же эдиктѣ предписывается, чтобы представленія не были даваемы и въ тѣхъ случаяхъ, если въ эти дни случится празднованіе царскихъ дней,—„пустъ никто ни думаетъ, что наносится этимъ (отмѣной зрѣлищъ) обида нашей свѣтлости, ибо нельзя лучше выразить почтеніе нашему величію, воздавая достойную честь величію

¹⁾ Cod. Theodos. XVI. 11. 1. (по изд. Sothafredi 1665 г. т. VI р. 598). Сравни—Лашкаревъ „Церковное право въ его основахъ, видахъ и источникахъ“ стр. 67 (по 2 изд.). Уже давно происходятъ споры о томъ, къ какому году слѣдуетъ отнести тотъ Кароагенскій соборъ, на которомъ постановлено было принести вышеупомянутыя просьбы императору. Юстелъ, Перонне, а въ новѣйшее время—Гефеле (Conciliengeschichte 2 t. р. 68,—по изд. 1856 г.), основываясь на надписяхъ въ кодексѣ Африканскомъ и у Вальсамона,—относили его къ 401 г., т. е. позже эдикта Гонорія, а Наровій, издатель кодекса Θεодосія, Готфридъ, и изъ русскихъ—проф. Лашкаревъ—къ 398 или 399 г. Намъ кажется болѣе справедливымъ послѣднее мнѣніе, потому что иначе намъ непонятенъ будетъ поводъ къ эдикту Гонорія, непонятно будетъ и то, какъ рѣшили отцы обратиться съ такими ходатайствами, когда только что предъ тѣмъ въ Африкѣ же объявленъ былъ эдиктъ, воспрещавшій имъ заниматься обсужденіемъ такихъ дѣлъ; неизвѣстно было бы также, какая судьба постигла ходатайство собора.

и Бога всемогущаго и его милосердію ко всему міру“ ¹⁾. Въ 469 г. этотъ законъ еще разъ былъ подтвержденъ императоромъ Львомъ Армяниномъ, который за неисполненіе его угрожаетъ лишеніемъ должностей и конфискаціей отцовскаго наслѣдія ²⁾. Въ 691 году Трульскій соборъ вновь подтверждаетъ, что празднованіе должно состоять въ томъ, чтобы „во святыхъ церквахъ непрестанно упражняться во псалмѣхъ и пѣніяхъ духовныхъ, радоватися и торжествовати во Христѣ, и чтенію божественныхъ Писаній внимая и Святѣмъ тайнамъ наслаждаяся... того ради отнюдь въ реченные дни да не бываетъ конское ристаніе, или иное народное зрѣлище ³⁾).

Есть въ церковныхъ правилахъ еще одно ограниченіе касательно удовольствій въ праздничные дни. Тогда какъ по раввинистическимъ правиламъ предписывалось въ субботы супругамъ усугублять свои наслажденія (*concupitus pars est deliciarum sabbaticarum*—говоритъ Маймонидъ) ⁴⁾, у христіанъ супружескія сношенія всегда считались неприличными и неумѣстными въ день, опредѣленный на дѣла духовныя. Тимофеемъ Александрійскій (въ 13 отв.) говоритъ: супругамъ „необходимо должно воздерживатися въ день субботній и воскресный, потому что въ сіи дни духовная жертва приносится“. Авторъ апостольскихъ Постановленій, не оспаривая неумѣстности супружескихъ сношеній въ воскресные дни, однако настаиваетъ

¹⁾ Cod. Theod.. XV. 5. 5. Cp. Cod. Iust. III. 12. 6.

²⁾ Cod. Iust. III. 12. 9 (al. 11).

³⁾ Прав. 66. Въ 51 прав. соборъ совершенно возбраняетъ быти смѣхотворцамъ и ихъ зрѣлищамъ, также и зрѣлища звѣриная и плясанія на позо-рищи. Въ началѣ IX в. Никифоръ, патріархъ Константинопольскій и папа Николай I въ отвѣтъ Болгарамъ (с. 12. 14) объявили, что увеселенія театральныя, особенно по днямъ воскреснымъ и въ продолженіи св. сорокадвѣнадцати, — не должны быть терпимы; тоже подтверждено патріархомъ Фотіемъ въ Номоканонѣ (Правосл. Собес. 1867 г. апр. стр. 334). Такимъ образомъ во все время существованія древней церкви взглядъ на театральныя увеселенія остался неизмѣннымъ.

⁴⁾ Trac. de Sabbat. l XXX. § 14.



ваетъ на томъ, что супружескія сношенія, истеченія сѣмени во свѣ, теченіе кровей и пр. „не могутъ осквернить естество, не отлучаютъ отъ человѣка Духа Святаго,—и потому послѣ нихъ не слѣдуетъ воздерживаться отъ молитвы, чтенія библіи и даже, по его мнѣнію,—отъ евхаристіи ¹⁾.

Назначая воскресные дни для духовнаго дѣланія, христіане воздерживались въ эти дни не только отъ мірскихъ удовольствій, но и отъ мірскихъ работъ. Но что касается первыхъ трехъ вѣковъ, то мы только у одного Тертуліана находимъ свидѣтельство о соблюденіи покоя въ воскресный день. Этотъ фактъ свидѣтельствуешь, что христіане весь центръ тяжести полагали въ совершеніи духовныхъ дѣлъ въ свои праздники. Тертуліанъ пишетъ такъ: „Мы же, какъ приняли по преданію, только въ день Господа, въ который Онъ воскресъ, должны быть свободны не только отъ колѣнопреклоненія, но и отъ всякаго обнаруженія печали и скорби, отлагая также и дѣла, чтобы не дать мѣста діаволу“ (не впасть въ искушеніе) ²⁾. Но и здѣсь воскресная работа объявляется неумѣстною не потому, чтобы она считалась грѣховною, но потому, что она, какъ и вообще мірскія занятія, отвлекая мысли отъ Бога, открываетъ двери князю міра сего, даетъ ему удобное средство къ отвлеченію людей отъ мысли объ ихъ небесномъ призваніи и отъ участія въ богослуженіи. Въ поясненіе этого мѣста изъ Тертуліана приведемъ слова Оригена: „тотъ всегда празднуетъ Пятидесятницу, кто, восходя

¹⁾ II. 27. (стр. 201—205 по русск. перев.—Казань 1864 г.).

²⁾ De oratione XXIII (Patr. curs. compl. t. 1. p. 1191). Г. Бѣлаевъ (Вѣра и Разъ 1890 г. № 19, стр. 453) видитъ косвенное указаніе на покой, соблюдаемый въ воскресный день, уже у Игнатія Богоносца—въ посланіи къ Магнезіанамъ. Но въ подлинной редакціи этого посланія (см. примѣчаніе 2 къ стр. 107) никакого такого указанія нѣтъ, а въ распространенной редакціи, явившейся около 6-го вѣка, по поводу соблюденія покоя въ субботу говорится: „не будемъ увлекаться праздностью. Кто не работаетъ, тотъ да не ѣстъ. Въ потѣ лица твоего ѣшь хлѣбъ твой, говоритъ Писаніе“. (Patr. curs. compl. t. V. p. 768).

въ горницу свою, проводить досугъ (σχολάζει—обычный терминъ для обозначенія праздничнаго покоя христіанъ) въ молитвахъ и мольбахъ о томъ, чтобы удостоиться Духа Святаго¹⁾. Авторъ апостольскихъ Постановленій говоритъ: „субботствуй, упражняяся въ законахъ божественныхъ, а не предаваясь праздности“²⁾. Въ VIII кн. (23 гл.) Апостольскихъ Постановленій находится слѣдующее мѣсто (повидимому—вставленное кѣмъ то впослѣдствіи): „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“. Этимъ постановленіемъ, очевидно, хотѣли оградить рабовъ отъ принудительной работы, которая мѣшала бы имъ участвовать въ праздничномъ богослуженіи.

Въ IV вѣкѣ, когда пристрастіе къ мірскимъ дѣламъ у многихъ христіанъ слишкомъ увеличилось и когда власть гражданская сдѣлалась христіанскою, начали появляться свѣтскіе и церковные законы и постановленія, направленные къ тому, чтобы обезпечить за христіанами право употреблять день Господа на дѣла Господни. Первые такіе законы принадлежатъ императору Константину. Въ мартѣ 321 г. онъ издалъ слѣдующій эдиктъ: „всѣ судьи, городское населеніе и ремесленники всякаго рода въ досточтимый день солнца пусть покоятся. Однако въ деревняхъ земледѣльцы пусть безпрепятственно и свободно работаютъ, потому что часто случается, что въ иной день слишкомъ неудобно бываетъ ввѣрять зерна бороздѣ, или виноградъ ямѣ, чтобы, упустивши удобный случай, не лишиться ниспосылаемаго небеснымъ провидѣніемъ благопріятнаго времени“³⁾. Черезъ три мѣсяца императоръ издалъ новый эдиктъ, дополняющій прежній. „Насколько мы

¹⁾ Contra Celsum. VIII, 22 (Patrolog. curs compl. t. XI, p. 1551).

²⁾ Кн. II, гл. 36. (стр. 66 по русск. перев.).

³⁾ Cod. Just. III. 12. 2.



считали неприличнымъ въ славный день солнца заниматься тяжбами и состязаніями сторонъ, настолько (считаемъ) пріятнымъ и утѣшительнымъ—въ этотъ день исполнять то, что больше всего относится къ „посвященію Богу“ (quae maxime votiva sunt; votivus—обреченный Богу): итакъ пусть всѣ въ праздничный день (т. е. солнца) имѣютъ возможность освобождать и отпускать на волю рабовъ; кромѣ сихъ дѣлъ (т. е. касательно отпущенія на волю) другихъ не производить (въ судахъ)¹⁾. Изъ свидѣтельства Евсевія мы знаемъ, что тотъ же императоръ въ день воскресный освобождалъ отъ службы всѣхъ своихъ воиновъ. Изъ Евсевія же мы знаемъ и руководящую цѣль законовъ Константина: „чтобы подданные его могли безпрепятственно присутствовать въ Божіей церкви и чтобы никто не мѣшалъ имъ совершать тогда свои молитвы“²⁾. Сообразно съ этою цѣлью запрещаются въ воскресный день только тѣ работы, которыми кто-нибудь препятствуетъ кому-либо въ христіанскомъ „освященіи“ дня Господня молитвою или дѣлами милосердія, но не тѣ дѣла, которыя нарушаютъ покой. Нарушающія покой занятія въ присутственныхъ мѣстахъ обязательны, если они содѣйствуютъ выполненію назначенія дня воскреснаго—быть днемъ милосердія. Точно также не запрещаются препятствующія „освященію“ дня Господня работы, если ихъ требуетъ не человѣческій произволъ, а не зависящія отъ человѣческой воли обстоятельства,—напр.—погода и пр.

Мы не видимъ, чтобы кто-либо изъ отцевъ церкви этого періода былъ недоволенъ исключеніями, сдѣланными императоромъ въ его воскресныхъ законахъ. Напротивъ, церковь была согласна съ взглядами императора³⁾. Когда вскорѣ

¹⁾ Cod. Theodos. II. 1. 2. 1. 1.

²⁾ О жизни Константина IV. 18 (стр. 273 по р. пер.).

³⁾ Можно думать, что второй эдиктъ императора, повелѣвавшій въ дни Господни производить въ судахъ дѣла объ отпущеніи рабовъ, издавъ бытъ по настоянію христіанъ.

послѣ изданія этихъ эдиктовъ явились люди, которые стали придавать соблюденію покоя такое же значеніе, какъ іудеи, и даже соблюдали покой въ субботу, то на Лаодикійскомъ соборѣ (364 г.) составлено было слѣдующее правило (29-е): „Не подобаетъ христіанамъ іудействовати и въ субботу праздновати, но дѣлати имъ въ сей день; а день воскресный преимущественно праздновати, аще могутъ, яко христіанамъ. Аще же обрящутся іудействующие, да будутъ анаѳема отъ Христа“. Здѣсь въ опредѣленіи способа празднованія воскреснаго дня нельзя не замѣтить соотвѣтствія законамъ Константина: указываются двѣ черты празднованія: во первыхъ,—оно должно быть совершаемо не по іудейски, а по христіански („яко христіанинъ“); слѣдовательно должно состоять не въ наблюденіи покоя, а въ совершеніи дѣлъ, способствующихъ христіанскому освященію дня воскреснаго (куда можно отнести и разрѣшенныя Константиномъ занятія въ присутственныхъ мѣстахъ въ день воскресный)¹⁾; во вторыхъ—праздно-

¹⁾ Въ подлинникѣ это мѣсто читается такъ: „τὴν δὲ Κυριακὴν προτιμῶντας, εἴτε δόξαντες, σολάζειν, ὥς οἱ χριστιανοί“—предпочитая день Господень, праздновать, если могутъ, какъ христіане. Если слова „ὥς οἱ χριστιανοί“ считать дополненіемъ къ „προτιμῶντας“, то тогда получился бы такой смыслъ: какъ христіане, вы должны предпочитать день Господень субботѣ и праздновать его, если можно. Въ этомъ случаѣ христіанское празднованіе противопоставлялось бы іудейскому только въ отношеніи дня, а не самому способу празднованія. Послѣдній считался бы одинаковымъ какъ въ іудейской субботѣ, такъ и въ христіанскомъ воскресномъ днѣ, и состоялъ бы въ покоѣ: тѣмъ болѣе, что въ этомъ правилѣ и іудейское празднованіе и христіанское обозначены однимъ терминомъ—„σολάζειν“. Такъ понимаетъ это правило г. Бѣляевъ (Вѣра и Раз. 1890 г. № 19, стр. 453). Но, по нашему мнѣнію, такъ понимать это правило нельзя. Слова „ὥς οἱ χριστιανοί“ слѣдуетъ относить къ непосредственно предшествующему ему слову „σολάζειν“, а не къ отдаленному отъ него нѣсколькими словами „προτιμῶντας“; и, такимъ образомъ, эти слова (какъ христіанамъ) опредѣляютъ и самый способъ празднованія, противопоставляя его іудейскому. Такое пониманіе этого правила соотвѣтствуетъ и взгляду отцевъ того времени, которые всѣ противопоставляли христіанскіе способы празднованія іудейскимъ, а не отождествляли ихъ; соотвѣтствуетъ взгляду гражданскаго зако-

вать христіане должны въ томъ лишь случаѣ, если могутъ (εἴτε δύναντο),—эти слова показываютъ полное согласіе отцевъ собора съ закономъ Константина, разрѣшавшаго земледѣльческія работы въ воскресные дни. Другихъ церковныхъ правилъ касательно соблюденія покоя въ воскресный день не было составлено.

Гражданскіе же законодатели продолжали разъяснять и дополнять законы Константина. Такъ, около 368 г. императоръ Валентиніанъ старшій издалъ законъ: „Въ день солнца, который издавна считается радостнымъ, пусть никто изъ христіанъ не подвергается взысканію долговъ“¹⁾. Валентиніанъ младшій и Θεодосій Великій въ 386 г. издали такой эдиктъ: „Въ день солнца, который предки справедливо назвали днемъ Господнимъ, пусть прекращается веденіе совершенно всѣхъ тяжбъ, производство торговли, заключеніе договоровъ. Пусть не будетъ никакого разбирательства тяжбъ и у самихъ посредниковъ (третейскій судъ),—судьями ли поставленныхъ, или добровольно избранныхъ. Если же кто отступитъ отъ (этого) установленія святой вѣры, тотъ долженъ быть судимъ не только, какъ заслуживающій порицанія (notabilis), но и какъ святотатецъ—(sacrilegus)“²⁾. Въ V вѣкѣ были допущены еще два исключенія изъ этихъ запрещеній судопроизводства въ воскресные дни—въ тѣхъ случаяхъ, когда долгъ охраненія общественнаго порядка и безопасности не позволялъ откладывать дѣлъ до другаго времени. Въ 414 г. императоръ Гонорій повелѣлъ, не смотря на праздничные дни, немедленно

нодательства и, наконецъ, въ самомъ этомъ правилѣ прибавка „аще могутъ“ показываетъ, что отцы различали христіанскіе способы празднованія отъ іудейскихъ.

¹⁾ Cod. Theod. VIII. 8. 1. Cp. XI. 7. 10.

²⁾ Ibid. VIII. 8. 3. Cp. XI. 7. 13. Въ 389 г. этотъ законъ еще разъ былъ подтвержденъ императоромъ Θεодосіемъ, причемъ эти запрещенія распространены были и на другія церковныя времена (срастную и святую недѣлю). Cod. Theod. II. 8. 2.

производить слѣдствіе надъ корабельщиками, привозившими изъ Африки хлѣбъ въ Римъ,—въ случаѣ какого-либо подозрѣнія¹⁾. А нѣсколько раньше императоръ Θεодосій Младшій постановилъ (въ 408 г.) допрашивать Исаврійскихъ разбойниковъ даже во дни Пасхи,—въ виду охраненія жизни и собственности народа²⁾. Эти законы вошли въ дѣйствовавшій до первой половины VI вѣка кодексъ Θεодосіевъ, въ 469 г. были подтверждены императоромъ Львомъ Армянинномъ³⁾, затѣмъ вошли въ кодексъ Юстиніана и дѣйствовали въ Византійской имперіи почти неизмѣнно до конца IX вѣка, когда императоръ Левъ Философъ (886—811 г.) сдѣлалъ важное дополненіе къ нимъ. Нашедши эти законы недостаточно строгими, онъ запретилъ заниматься въ воскресный день и полевыми работами, которыя, по его мнѣнію, противорѣчили ученію апостоловъ⁴⁾.

Таково было празднованіе воскресныхъ дней въ древней вселенской церкви. Въ слѣдующихъ главахъ мы постараемся указать, какъ усвоили и перерабатывали идеалы, завѣщанные древнею вселенскою церковью,—церкви западная и восточная.

Д. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Cod. Theod. XIII. 5. 38.

²⁾ Cod. Theod. IX. 35. 7. Cp. Cod Just. III. 12. 8. (al. 10).

³⁾ Cod. Just. III, 12. 4. (al. 11).

⁴⁾ Новелла Льва 54. Corpus juris civilis. Изд. Oschenberger. t. 3, p. 797.



КОГДА НУЖНО КРЕСТИТЬСЯ?

Единый Господь, одна вера, одно крещение. (Ефес. IV, 5).

Исповѣдую одно крещение (10 чл. Символа веры).

Церковь Христова отъ временъ апостоловъ въ теченіе полуторы тысячи лѣтъ во всѣхъ концахъ міра одинаково рѣшала этотъ вопросъ такъ: креститься нужно каждому чело-вѣку, когда онъ можетъ сдѣлаться членомъ царства Божіа и пользоваться его благами, т. е. когда онъ можетъ быть христіаниномъ. Такъ поступала церковь, слѣдуя точно Слову Божію, которое говоритъ, что крещение необходимо для того, чтобы войти въ царствіе Божіе: **Аще кто не родится водою и духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе** (Іоанн. III, 5); а такъ какъ, по собственнымъ словамъ Господа нашего І. Христа, дѣтямъ преимущественно принадлежитъ царство Божіе: *Оставьте дѣтей и не возбраняйте имъ приити ко мнѣ: таковыхъ бо есть царство Божіе* (Матѣ. XIX, 14); то съ самыхъ первыхъ временъ церкви Христовой, когда въ ней не было еще никакихъ раздѣленій, крещение совершалось и надъ дѣтьми: каждое христіанское семейство крестило дѣтей, вѣруя въ благодатную силу таинства, установленнаго Господомъ І. Христомъ. Исповѣданіе веры родите-



лей и воспріемниковъ замѣняло при этомъ личную вѣру малолѣтняго. Родители же и воспріемники его давали обязательство научать дитя вѣрѣ по достиженіи имъ необходимыхъ къ тому лѣтъ.

Но спустя полторы тысячи лѣтъ послѣ І. Христа появились на западѣ лжеучители, которые стали говорить, что крещеніе человѣка дѣйствительно только въ томъ случаѣ, когда онъ самъ лично можетъ исповѣдать свою вѣру. Слѣдовательно люди, получившіе крещеніе въ дѣтствѣ, не могутъ быть названы истинными христіанами; чтобы стать таковыми, они должны вновь креститься въ зрѣломъ возрастѣ, когда *измѣнится ихъ смыслъ*—изъ прежняго плотскаго грѣховнаго, въ новый духовный, свободный отъ грѣха, или иначе: когда *произойдетъ возрожденіе, перерожденіе* человѣка. Въ основаніе для таковыхъ разсужденій полагаются слова І. Христа: *Иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ* (Марк. XVI, 16). Изъ этихъ словъ,—говорятъ,—видно, что вѣру свою исповѣдать человѣкъ долженъ еще до крещенія; только тогда онъ можетъ получить крещеніе и будетъ спасенъ, или станетъ членомъ церкви Божіей. Таково въ общемъ ученіе всѣхъ перекрещенцевъ, въ послѣднее время распространяемое среди православнаго русскаго народа баптистами, меннонитами, молоканами, штундистами. Къ тому же клонится ученіе нѣкоторыхъ лютеранскихъ пасторовъ, которые, не имѣя твердой опоры въ прочно установленномъ догматическомъ ученіи, не стѣсняются провозглашать прямо баптистское ученіе, когда дѣло идетъ о таинствѣ крещенія. По сообщенію „Всеобщей Евангелико-Лютеранской газеты, недавно пасторъ Д-ръ Зулце въ Саксоніи составилъ слѣдующій планъ принятія новорожденнаго христіанскаго дитяти въ общину (Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1892, № 30: статья „Neologisches“ SS. 722. 723).

І. Нѣсколько времени спустя послѣ рожденія дитяти, устроается въ присутствіи родителей „церковное торжество“,



во время котораго духовное лице „отъ имени общины“ высказывается, что она (община) благодарить І. Христа, (за что?) *дастъ* и этому ребенку *спасеніе* (?) и обязываетъ его родителей сообщить сему ребенку по порученію общины и во имя служенія ей все, что необходимо для спасенія души. Родители даютъ обѣтъ, что съ Божіею помощію сдѣлають все, чтобы воспитать вѣренное имъ дитя до степени чада Божія (*zu einem Kinde Gottes*). Если все это выполнено, то и сдѣлана замѣна принудительнаго (или необходимаго — *Nothtaufe*) крещенія.

II. До 14 лѣтъ дитя получаетъ образованіе въ школѣ и отъ духовнаго лица общины.. *Если дитя пожелаетъ креститься*, то это ему можетъ быть дозволено. Крещеніе оглашенныхъ по прошествіи одного года должно происходить одновременно въ присутствіи общины... Оглашенные объявляютъ, что они принадлежать къ церкви, несомнѣнно сохраняють вѣру во Отца и Сына и Св. Духа и хотятъ вести жизнь по вѣрѣ... Это исповѣданіе вѣры должно быть изложено примѣнительно къ пониманію дѣтскаго возраста... Крещеніе совершается чрезъ окропленіе... Крещенные общаются принять участіе въ конфирмаціонномъ обученіи, назначенномъ въ опредѣленное время церковью (общиною).

III. Въ теченіе этого обученія, продолжающагося 4 года, молодой человѣкъ знакомится съ истинами вѣры болѣе подробно, а въ концѣ обученія происходитъ конфирмація, какъ и теперь въ лютеранской церкви. Теперь человѣкъ уже получаетъ право участвовать въ причащеніи, при чемъ произносится уже настоящее исповѣданіе вѣры и дается обѣтъ принадлежать церкви Христовой.

Изъ этого „плана“ видно: 1) что крещеніе у нѣкоторыхъ лютеранъ, какъ и у перекрещенцевъ, не считается необходимымъ до нѣкотораго (раньше 14 лѣтъ) возраста: вмѣсто него считаютъ возможнымъ установить какое-то „церковное торжество“; 2) что крещеніе обращается въ простое символическое

дѣйствіе; 3) что дѣтей воспитываютъ въ истинахъ христіанства, не сообщивъ имъ Св. Духа, какъ было съ учениками въ Ефесѣ¹⁾. Дѣтей въ 14 лѣтъ позволяется крестить, „если они сами пожелаютъ“ (а если нѣтъ?) Вотъ до чего доходитъ дѣло въ тѣхъ случаяхъ, когда объ истинахъ христіанской вѣры начинаютъ разсуждать съ точки зрѣнія чистаго разума! Посему мы и задаемся цѣлію рѣшить вопросъ: когда нужно креститься?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно обратиться къ слову Божію и къ первымъ временамъ церкви Христовой и найти тамъ всѣ мѣста, говоряція о крещеніи тѣхъ, которые вступали въ основанную І. Христомъ и его учениками церковь. Во-первыхъ, нужно рѣшить вопросъ о томъ, что такое крещеніе, какъ оно произошло и въ чемъ Его сущность, или главная сторона. Во-вторыхъ, нужно рѣшить вопросъ о возрожденіи, или духовномъ перерожденіи человѣка. Когда эти два вопроса будутъ правильно рѣшены, тогда самъ собою рѣшится вопросъ и о томъ, когда должно происходить крещеніе: послѣ перерожденія человѣка, или вмѣстѣ съ нимъ, или же раньше его.

Въ таинствѣ крещенія, какъ и во всѣхъ другихъ таинствахъ, есть двѣ стороны: внѣшняя и внутренняя. Внѣшняя сторона таинства крещенія, или его форма, имѣетъ весьма важное значеніе: она служитъ символомъ полнаго омовенія человѣка отъ всѣхъ грѣховъ, содѣянныхъ имъ до крещенія²⁾. Апостоль Петръ говоритъ: *покайтесь и да крестится кійждо васъ во оставленіе грѣховъ и приимете даръ Святаго Духа* (Дѣян. II, 38); также и Ананія говоритъ Савлу (или Павлу): *что медлиши; вставъ крестися и омой грѣ-*

¹⁾ Дѣяній, XIX, 1—7.

²⁾ Посему нужно строго держаться древней формы крещенія чрезъ троекратное погруженіе, которая заповѣдана апостолами и выражается греческимъ словомъ βαπτίζεω. Нужно избѣгать по возможности крещенія чрезъ обливаніе, окропленіе или помазаніе водою, какъ это дѣлается на западѣ, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ православной церкви.

ХИ ТВОЯ, *призывает имя Господа (Исуса)* (Дѣянїя, XII, 16). Омовенїя совершались и въ ветхомъ заветѣ, какъ символы очищенїя сердечнаго. Таковы омовенїя во время Синайскаго законодательства ¹⁾, или при богослуженїи ²⁾. Совершенно иной смыслъ имѣло крещеніе водою, которое совершалъ претеча и Креститель Господень Іоаннъ. По словамъ апостола Павла: *Іоаннъ крести крещеніемъ покаянїя*, говоря людямъ, *да во грядущаго по немъ вѣруютъ, сирѣчь во Христа Исуса* (Дѣянїй, XIX, 4); при этомъ крещенїи каждый раскаявался во грѣхахъ своихъ, исповѣдалъ ихъ и давалъ обѣщаніе исправить свою жизнь. Посему крещеніе Іоанна, или погруженіе въ воду и называется неоднократно *крещеніемъ покаянїя или въ покаянїе* ³⁾. Покаянїе же есть полное измѣненіе прежнихъ мыслей и чувствъ ⁴⁾, а за нимъ слѣдуетъ намѣреніе исправить свою жизнь. Но раскаянїе во грѣхахъ и измѣненіе мыслей и чувствъ челоуѣка можетъ осуществиться сравнительно быстро; совершенно иное дѣло—исправленіе своей жизни: здѣсь недостаточно простаго желанїя,—нужно привести желанїе къ исполненїю, нужно бороться долго и упорно противъ господства грѣховной природы и побѣдить ее. До пришествїя І. Христа на землю такая борьба была совершенно бесплодна: челоуѣкъ, не смотря на всѣ свои усилїя, оставался рабомъ грѣха и чувствовалъ на себѣ всю его тяжесть; онъ каялся, но не могъ исправить своей жизни. Поэтому до пришествїя І. Христа и не было крещенїя въ покаянїе: безъ заслугъ І. Христа покаянїе не могло имѣть надлежащаго плода, а потому не могло быть дано и того обѣтованїя, которое дается при крещенїи (обѣтованїя объ отпущенїи грѣховъ). Нисходитъ на землю Сынъ

¹⁾ *Исходъ*, XIX, 10, 14.

²⁾ *Исходъ*, XXIX, 4, XXX, 17—21.

³⁾ *Дѣянїй*, XIX 4.

⁴⁾ Это ясно видно изъ греческаго слова *μετάνοια*, которое передано словомъ „покаянїе“ въ переводѣ новаго завета.

Божій, и Его Предтеча Іоаннъ совершаетъ *крещеніе покаянія*, говоря, что теперь человѣку дано обѣтованіе о прощеніи грѣховъ, теперь есть уже Тотъ, Который возьметъ на Себя грѣхи міра ¹⁾. Крещеніе, которое совершалъ Іоаннъ Предтеча, было залогомъ для человѣка въ томъ, что онъ не только будетъ освобожденъ отъ грѣховъ, но и отъ грѣховнаго сѣмени, рабомъ котораго онъ былъ до того времени.—Тоже самое значеніе имѣло и крещеніе учениковъ Іисуса Христа, которые крестили даже больше народа, чѣмъ Іоаннъ Предтеча. Крещенные ими были принимаемы въ число учениковъ Іисуса Христа и составляли, такъ сказать, цѣлую школу, возбуждавшую зависть у фарисеевъ и учениковъ Іоанна Крестителя ²⁾. Крещеніе Іоанново, крещеніе водою въ покаяніе, освящено было примѣромъ самого Іисуса Христа, крестившагося отъ Іоанна во Іорданѣ въ началѣ своего общественнаго служенія; и такъ какъ крещеніе І. Христа сопровождалось изліяніемъ на Него Св. Духа, то крещеніе это и можно считать первообразомъ христіанскаго крещенія. Въ немъ проявилась полнота Божества (явился Богъ въ Троицѣ) и освящены были воды для благодатнаго крещенія *во имя Отца и Сына и Св. Духа*. Но христіанское крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа могло начаться только послѣ совершенія искупительнаго дѣла І. Христомъ, съ которымъ тѣсно связано ниспосланіе Святаго Духа въ 50-й день по воскресеніи.—Христіанское крещеніе въ словѣ Божіемъ имѣетъ различныя наименованія, которыми выражается его внутренняя сторона. Оно называется *совлеченіемъ тѣла грѣховнаго плоти, обрѣзаніемъ нерукотвореннымъ* ³⁾, *облеченіемъ во Христа* ⁴⁾, *крещеніемъ въ смерть Христову* ⁵⁾,

¹⁾ *Іоанн.* I, 29.

²⁾ *Іоанн.* III, 26; IV, 1, 2.

³⁾ *Колосс.* II, 11, 12.

⁴⁾ *Галат.* III, 27.

⁵⁾ *Римл.* VI, 3.



*спогребениємъ Христу*¹⁾, *крещениємъ во оставленіе грѣховъ*²⁾. Но умирая о Христѣ въ крещеніи, ветхій человѣкъ и возстаетъ со Христомъ, и въ силу воскресенія Христова начнетъ о Христѣ новую жизнь, что ясно видно изъ словъ апостола Павла: *Спогребшеся Ему (Христу) крещениємъ въ немъ—же и совоптасте вѣроу* (Колосс. II, 12). Отсюда ясно видно, что *крещеніе* есть вмѣстѣ съ тѣмъ *возстаніе и начало новой жизни*,—жизни обновленнаго человѣка. Сводя все сказанное о крещеніи къ одному, мы видимъ, что при крещеніи *прощаются* человѣку *прежніе его грѣхи* и дается *обѣтованіе* о прощеніи его будущихъ грѣховъ; что его *прежнее грѣховное существо*, или ветхая плоть (ветхій человѣкъ Адамъ, какъ говорить слово Божіе)³⁾ *созлекается и погребается* во Христѣ; и вмѣсто этого человѣкъ *облекается въ плоть новаго послѣдняго Адама*, или во Христа. Отсюда ясно слѣдуетъ, что до крещенія человѣкъ остается тѣмъ, чѣмъ были всѣ люди до Христа, т. е. существомъ, подобнымъ своимъ прародителямъ Адаму и Евѣ; до крещенія человѣкъ не можетъ начать жизни о Христѣ: не можетъ начать своего возрожденія. Перекрещенцы говорятъ, что для крещенія человѣку необходима *своя собственная личная вѣра*, и въ подтвержденіе указываютъ на слова: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ* (Марк. XVI, 16). Отсюда, говорятъ они, слѣдуетъ, что крещенію должна предшествовать оправдывающая вѣра, иначе крещеніе не имѣетъ значенія. Но они не должны упускать изъ виду того, что если бы человѣкъ и до крещенія могъ достигнуть такой (оправдывающей) вѣры, то крещеніе было бы не нужно. Очевидно, что здѣсь говорится не о такой вѣрѣ, которая служитъ условіемъ оправданія, а о простомъ признаніи истинности евангелія; здѣсь говорится о вѣрѣ въ собственную грѣховность,

¹⁾ Римл. VI, 4.

²⁾ Дѣяній, II, 38.

³⁾ Колосс. III, 9.

о вѣрѣ, какъ о признаніи своего безсилія въ дѣлѣ собственнаго спасенія, и о вѣрѣ въ необходимость помощи Божіей. Подобнаго рода вѣра совсѣмъ недостаточна для спасенія; таковая вѣра не можетъ выразиться въ плодахъ, или добрыхъ дѣлахъ. Чтобы принести плоды, достойные покаянія, естественныя силы человѣка должны быть подкрѣплены сверхъестественною помощію. Таковую помощь подаетъ человѣку крещеніе. Если мы обратимся къ исторіи апостоловъ и ихъ дѣятельности, то увидимъ, что они только такой вѣры требовали отъ новообращенныхъ, которая выражалась въ признаніи своихъ грѣховъ и необходимости помощи Божіей для спасенія. Когда апостолъ Петръ сталъ говорить о Христѣ собравшемуся въ день сошествія Св. Духа народу, то народъ умилился сердцемъ и сталъ спрашивать у Петра и у прочихъ апостоловъ: *что сотворимъ* (Дѣяній, II, 37). Петръ отвѣчалъ имъ: *Покайтесь и да крестится кѣждо васъ во имя Іисуса Христа во оставленіе грѣховъ и приимете даръ Святаго Духа* (ст. 38), а далѣе говорится: *Иже убо любезно пріяша слово ея, крестися, и приложившися въ день той душъ яко три тысячи* (ст. 41). Такимъ образомъ видно, что предъ апостолами стояла громадная толпа народа, которая обнаружила только простую готовность послѣдовать ученію христіанскому. Три тысячи человѣкъ изъ этой толпы вняли съ любовію проповѣди о покаяніи и тотчасъ же (въ тотъ же день) были крещены. Можно ли говорить чтобы то ни было противъ столь очевиднаго факта? Только тѣ люди, которые имѣютъ неправильный взглядъ на крещеніе, могутъ доказывать, что въ числѣ крещенныхъ всѣ были *возрожденные*, имѣвшіе вѣру оправдывающую. Простому же непредубѣжденному читателю никогда не придетъ такая мысль. Всѣ три тысячи были люди, только впервые слышавшіе евангельское слово.—Возрожденіе, какъ и плотское рожденіе, происходитъ послѣ долгаго ряда перемѣнъ, или развитія; для такого ряда перемѣнъ въ настоящемъ случаѣ не было времени. Для полнаго возрожденія человѣка не-



обходимо, чтобы воля человека изменила направление своей деятельности отъ одного пути (злаго) къ другому (доброму); необходимо, съ другой стороны, также, чтобы она вполне оставила грѣхъ. Въ настоящей жизни такой переворотъ невозможенъ: безъ грѣха человекъ быть не можетъ, какъ объ этомъ ясно говоритъ апостолъ Іоаннъ¹⁾; отсюда слѣдуетъ, что тогда невозможно было бы приступать и ко крещенію. Но это противорѣчитъ словамъ евангелія и другихъ книгъ новаго завета, говорящихъ о крещеніи, какъ о богоустановленномъ дѣйстви, необходимомъ для каждаго христіанина. Наконецъ, полное возрожденіе человека можетъ быть только тогда, когда человекъ приметъ Духа Святаго; а это ниспосланіе Духа Святаго на человека, какъ видно изъ многихъ мѣстъ книги Дѣяній апостольскихъ, происходитъ только послѣ крещенія водою. Такъ, напр., апостолъ Филиппъ проповѣдалъ І. Христа въ Самаріи (VIII гл.), и тѣ, которые вѣрили проповѣди его о царствѣ Божіемъ, крестились. Но эти крещаемые не получили даровъ Святаго Духа, слѣдовательно не окончательно были возрождены. Это видно изъ дальнѣйшаго разсказа: въ Самарію были отправлены апостолы Петръ и Іоаннъ: они *сошедше помолишася, яко да примутъ Духа Святаго; сие бо ни на единоа ихъ прише, но точіи крещени быша во имя Господа Исуса*. Возрожденіе этихъ самарянъ и было дополнено апостолами Петромъ и Іоанномъ, которые низвели на нихъ Св. Духа возложеніемъ рукъ. Тоже самое должно сказать и относительно крещенія евѣоплянина евнуха. Изъ разсказа видно, что евнухъ до встрѣчи съ апостоломъ Филиппомъ не зналъ ничего о Христѣ Исусѣ Сынѣ Божіемъ. Филиппъ проповѣдалъ ему, сидя вмѣстѣ съ нимъ въ колесницѣ; а когда они подѣхали къ водѣ, то евнухъ уже былъ крещенъ, потому что имѣлъ вѣру въ то, что Исусъ Христосъ

¹⁾ 1 Іоанн. I, 8.

есть Сынъ Божій ¹⁾. Ни о какомъ возрожденіи не можетъ быть рѣчи во время столь быстраго обращенія евнуха. Только послѣ крещенія, когда евнухъ вышелъ изъ воды, на него сошелъ Духъ Святой и только послѣ этого замѣчается у ново-крещеннаго радостное настроеніе, свидѣтельствующее о началѣ внутренняго перерожденія, или возрожденія евнуха. Тоже самое произошло и въ Ефесѣ, послѣ крещенія апостоломъ Павломъ нѣкоторыхъ учениковъ Іоанна Крестителя. Они даже не слышали о томъ, что есть Духъ Святой ²⁾; но послѣ проповѣди апостола они крестились христіанскимъ крещеніемъ, потомъ апостолъ Павелъ возложилъ на нихъ руки, чтобы низвести Св. Духа, и они приняли Св. Духа ³⁾.

Кажется, что достаточно этихъ примѣровъ для того, чтобы убѣдиться, что крещеніе происходитъ не послѣ перерожденія человѣка, а прежде его. Въ крещеніи человѣкъ начинаетъ новую жизнь, послѣ того, какъ грѣхи начинаютъ его тяготить, и онъ чувствуетъ склонность къ освобожденію отъ нихъ. Въ крещеніи человѣкъ получаетъ таинственное благодатное содѣйствіе для борьбы съ грѣховною природою своею: въ этомъ же священнодѣйствіи человѣкъ получаетъ обѣтованіе, что заслуги І. Христа будутъ примѣнены и къ нему лично, т. е. ново-крещенному; только подъ условіемъ этого обѣтованія въ человѣкѣ можетъ возрасти спасительная плодотворная вѣра, обнаруживающаяся въ дѣлахъ, безъ которыхъ она мертва, по слову апостола ⁴⁾; а обновленная крещеніемъ природа становится способною совершать спасительныя дѣйствія; тяжесть прежнихъ грѣховъ, включая и первородный грѣхъ, уже не лежитъ на совѣсти человѣка; совѣсть теперь побуждаетъ человѣка идти на *предлежащій подвигъ* новой о Христѣ жизни и съ надеждою *взирать на начальника вѣры и совершителя*

¹⁾ Дьякій, VIII, 5—12,—16, 29—39.

²⁾ Дьякій, XIX, 2.

³⁾ Тамъ же. ст. 6.

⁴⁾ Галов. II, 17—26.

Иисуса ¹⁾). По этой причинѣ истинная Христова церковь никогда не отказывала и не отказываетъ желающимъ приступать ко крещенію; она не ожидаетъ отъ новообращенныхъ ко Христу какихъ то великихъ событій въ родѣ сошествія Св. Духа на апостоловъ ²⁾ или изліянія даровъ Св. Духа, которое указывается въ 1 посланіи ап. Павла къ Коринѳянамъ ³⁾, какъ дѣлаютъ мечтатели перекрещенцы. Церковь Христова не изгоняетъ вонъ приходящаго ко Христу, а спѣшитъ дать ему средство къ тому, чтобы соединиться со Христомъ и принять Св. Духа, обѣщаннаго крещающимся. Отказывать таковымъ въ крещеніи значить закрывать небо для нихъ, когда они стоятъ у дверей возрожденія. Перерожденіе чловѣка происходитъ уже послѣ: оно бываетъ быстро или медленно; это зависитъ отъ разныхъ причинъ: отъ силы вкоренившихся грѣховныхъ склонностей, отъ степени воспріимчивости ко грѣху и отъ степени полученнаго благодатнаго свѣта. Чловѣкъ получаетъ не всѣ таланты отъ Бога; но одному дается пять, другому два, а третьему одинъ, смотря по силамъ каждаго; съ другой стороны, одинъ оказывается рабомъ вѣрнымъ и хорошимъ полемъ для возростанія благодатнаго сѣмени, другой же—рабомъ лукавымъ и лѣнивымъ, какъ говоритъ самъ І. Христосъ ⁴⁾). Отъ этого зависитъ, что и крещеніе не у всѣхъ людей производитъ одинаковое дѣйствіе. Возьмемъ второй (худшій) случай, то есть когда крещеніе не произвело въ чловѣкѣ надлежащаго дѣйствія: чловѣкъ не пошелъ по пути возрожденія. Нужно ли повторять крещеніе? Перекрещенцы говорятъ, что въ такомъ случаѣ крещеніе, какъ не произведшее дѣйствія, не должно быть признано дѣйствительнымъ, потому что такое крещеніе не есть крещеніе. Но думать такъ противно какъ слову Божію, такъ и здравому

¹⁾ *Еврейск.* XII, 1, 2.

²⁾ *Дѣян.* II, 1—4.

³⁾ XII гл. 4—11.

⁴⁾ *Матѳ.* XXV, 14—27.

разуму. Тѣ, которые говорятъ, что въ этомъ случаѣ крещеніе не имѣло силы, не произвело дѣйствія, допускаютъ два рода крещенія: у однихъ крещеніе, имѣющее силу, а у другихъ—неимѣющее силы, какъ будто есть два разныхъ крещенія. Но слово Божіе ясно говоритъ, что для всѣхъ людей *единъ Господь, едины вѣра, едино крещеніе* ¹⁾). Съ единымъ для всѣхъ крещеніемъ Господь соединилъ указанная ранѣе обѣтованія и Онъ вѣренъ и истиненъ, такъ что мы не должны сомнѣваться, что Онъ исполнитъ ихъ. Слово Божіе не однократно говоритъ: *Вѣренъ Богъ, иже не оставитъ васъ* ²⁾), *вѣренъ Богъ, иже званіи бысте* ³⁾), *вѣренъ призвавый васъ, иже и сотворитъ* ⁴⁾), *вѣренъ есть Господь, иже утвердитъ, вы* ⁵⁾), *вѣренъ есть обѣщавый* ⁶⁾), *сѣдый на престоли вѣренъ и истиненъ* ⁷⁾). Изъ сопоставленія только что приведенныхъ мѣстъ съ другими, въ которыхъ говорится о крещеніи, мы ясно видимъ, что крещеніе, совершенное однажды надъ человѣкомъ, не можетъ быть у кого-нибудь безсильнымъ,—разъ оно совершено по вѣрѣ, оно должно произвести свое дѣйствіе, дѣйствіе таинственное, невидимое, но неизгладимое; и потому крещеніе не можетъ быть повторяемо. Съ другой стороны, апостолы никогда и нигдѣ не указываютъ, что крещеніе должно быть повторяемо. Когда кто-либо изъ христіанъ впадалъ въ тяжкіе грѣхи послѣ крещенія, апостолы приказывали требовать отъ таковыхъ покаянія, а не втораго крещенія. Такъ въ Коринѣ поступилъ ап. Павелъ съ кровосмѣшителемъ ⁸⁾). Почему же это такъ? А потому, что крещеніе есть

¹⁾ *Ефес.* IV. 5.

²⁾ 1 *Корин.* X, 13.

³⁾ 1 *Корин.* I, 9.

⁴⁾ 1 *Солун.* V, 24.

⁵⁾ 2 *Солун.* III, 3.

⁶⁾ *Евреямъ*, X, 23.

⁷⁾ *Апокал.* XIX, 11.

⁸⁾ 1 *Корин.* V, 1—5.

смерть ветхаго челоуѣка и рожденіе новаго, съ другой стороны, потому, что крещеніе есть погребеніе со Христомъ, или спогребеніе Христу. Слѣдовательно требовать, чтобы крещеніе было повторяемо, значить требовать вторичной смерти уже умершаго существа, вторичнаго рожденія отъ родившагося уже новаго челоуѣка, хотя и нравственно больного по своему существу. Отъ такого существа нужно требовать исцѣленія его отъ болѣзни въ покаяніи, а не новаго рожденія, которое невозможно. Наконецъ, повторять крещеніе это значить вторично подвергать погребенію І. Христа, или—какъ говорятъ одинъ изъ апостоловъ¹⁾ и одинъ изъ учителей церкви вселенской,—это значить снова возносить І. Христа на крестъ²⁾. Какъ благодатное средство, данное челоуѣку Богомъ, крещеніе для всѣхъ одинаково. Если же люди неодинаково пользуются имъ, то отсюда не слѣдуетъ, что волю Божию нужно подчинять волѣ челоуѣка и по произволу измѣнять ученіе о крещеніи, говоря, что въ нѣкоторыхъ людяхъ оно не имѣетъ силы или не производитъ дѣйствія. Тѣ, которые повторяютъ крещеніе, дѣлаютъ это потому, что въ крещеніи видятъ только его виѣшнюю сторону—погруженіе въ воду. Этому погруженію въ воду они придаютъ значеніе печати новаго завѣта, какъ обрѣзаніе ветхаго завѣта было печатію его. Противъ этого мы на основаніи слова Божія должны сказать слѣдующее. Крещеніе христіанское нигдѣ не называется печатію новаго завѣта. Новый завѣтъ, имѣющій значеніе духовное, долженъ имѣть и печать духовную (или духовное помазаніе), какъ говорится въ словѣ Божіемъ³⁾; таковую печать новаго завѣта всего вѣрнѣе видѣть въ ниспосланіи даровъ Духа Святаго, о которомъ говорится въ нѣкоторыхъ мѣстахъ св. Пи-

¹⁾ Евреямъ, VI, 1, 2.

²⁾ Іоаннъ Дамаскинъ. О правосл. вѣрѣ, книга 4, глава 10.

³⁾ 1 Іоанна, II, 20, 27.

санія ¹⁾, гдѣ оно называется запечатлѣніемъ ²⁾. Но и помимо этого, если бы мы захотѣли сравнивать крещеніе съ обрѣзаніемъ, то и тогда не должны повторять правильно совершеннаго крещенія, такъ какъ обрѣзаніе по естественному ходу дѣла не повторяется. Повторить крещеніе можно было бы только такому человѣку, который не знаетъ или о которомъ неизвѣстно, совершено ли надъ нимъ крещеніе или нѣтъ, т. е. тому, кто не увѣренъ въ полученіи обѣтованій, которыя заключены въ таинства крещенія. Въ такихъ случаяхъ Церковь Христова не отказываетъ въ крещеніи человѣку, чтобы не лишить его твердой опоры въ тѣхъ случаяхъ, когда въ душѣ его возникаютъ колебанія и сомнѣнія.—Перекрещенцы, когда отстаиваютъ свой взглядъ на повторяемость крещенія, ссылаются также на XIX главу книги Дѣяній Апостольскихъ, гдѣ говорится, что крещеніе было повторено апостоломъ Павломъ въ Ефесѣ. Но ясный рассказъ этого мѣста говоритъ совсѣмъ не о повтореніи крещенія, а наоборотъ—о необходимости крещенія христіанскаго для всякаго человѣка. Тѣ 12 человѣкъ, надъ которыми св. апостолъ Павелъ совершилъ крещеніе, были крещены крещеніемъ Іоанновымъ. А крещеніе Іоанново не одно и тоже съ крещеніемъ христіанскимъ. Крещеніе Іоанново совершалось вѣрою въ грядущаго Мессію,—оно только готовило къ истинному христіанскому крещенію и должно было прекратиться, когда вошло въ силу христіанское крещеніе, необходимое для всѣхъ людей. Наоборотъ, крещеніе христіанское (во имя Отца и Сына и Святаго Духа) совершается по вѣрѣ церкви въ прошедшаго и пострадавшаго и воскресшаго Искушителя, а потому даетъ начало истинному перерожденію человѣка и должно продолжаться всегда. Отсюда слѣдуетъ, что апостолъ Павелъ не повторилъ крещенія, но только совершилъ христіанское крещеніе надъ тѣми, которые еще не получили его: они были крещены крещеніемъ покаянія да во грядущаю въ-

¹⁾ 2 Коринѣ. I, 21.

²⁾ 2 Коринѣ. I, 21 22.

рують, сирѣчь во Христа Ісуса, а потому должны были креститься въ пришедшаго уже Господа Ісуса ¹⁾. Такимъ образомъ изъ ясныхъ мѣстъ священнаго Писанія о крещеніи и изъ примѣровъ апостольской церкви видно, 1) что крещеніе есть начало перерожденія человѣка, или начало новой жизни его; 2) что безъ крещенія христіанскаго (во имя Отца и Сына и Святаго Духа) невозможно возрожденіе человѣка, происходящее постепенно подъ условіемъ, съ одной стороны, даровъ Св. Духа, сообщенныхъ вѣрующему послѣ крещенія (въ особомъ тайнодѣйствіи), а съ другой стороны—доброй воли человѣка, получившей опору для себя въ неложныхъ обѣтованіяхъ, данныхъ человѣку при крещеніи; 3) что крещеніе по своимъ внутреннимъ свойствамъ и внѣшнимъ знакамъ для всѣхъ людей *едино*, т. е. одинаково дѣйствуетъ на природу человѣческую, а потому не должно быть повторяемо, если оно совершено надъ кѣмъ бы то ни было; 4) что пользоваться благодатными свойствами крещенія не всѣ могутъ одинаково; отсюда и выходитъ какъ будто нѣкоторая разность въ дѣйственности крещенія на отдѣльныхъ лицъ, или даже полная (но тоже только кажущаяся) бездѣйственность его.

Послѣ всего сказаннаго можно приступить къ вопросу о томъ, когда же должно быть совершаемо крещеніе надъ человѣкомъ. Здѣсь можно указать два совершенно различныхъ случая.

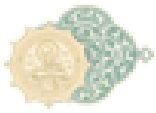
Если дѣло идетъ о присоединеніи къ церкви Божіей новаго уже взрослого члена, то крещеніе должно быть совершено непосредственно послѣ того, какъ онъ искренно и чистосердечно изъявитъ желаніе быть христіаниномъ. Чистосердечное желаніе такового человѣка служить яснымъ доказательствомъ того, что благодать Божія призываетъ такового и что онъ отверзъ двери сердца ея призывному гласу, какъ говоритъ Откровеніе ²⁾; таковой человѣкъ мо-

¹⁾ Дѣяній, XIX, 4, 5.

²⁾ Апокалипс. III, 20. 21.

жетъ быть еще не совершилъ достойныхъ царства Божія дѣлъ; но Господь уже входитъ въ домъ его, какъ Онъ вошелъ подъ кровъ Закхея мытаря, хотя тотъ и считалъ себя недостойнымъ. Церковь должна ободрить таковую удрученную совѣсть, подобную совѣсти Закхея, и дать человѣку надежду, что и онъ можетъ быть чадомъ Божиимъ: таковую надежду и подаетъ крещеніе во имя Отца и Сына и Святаго Духа чрезъ соединенныя съ нимъ обѣтованія; омывая человѣка отъ прежде содѣянныхъ грѣховъ и снимая тяжелый гнетъ съ души такового, церковь чрезъ крещеніе укрѣпляетъ его на борьбу съ закономъ грѣховнымъ, воюющимъ въ членахъ человѣка противъ закона духовнаго, какъ говоритъ ап. Павелъ ¹⁾. Борьба такового человѣка съ остатками грѣховнаго существа въ его природѣ можетъ принять двоякое направленіе: 1) человѣкъ можетъ устоять или не устоять въ борьбѣ, но какъ бы то ни было, онъ можетъ болѣе склоняться къ добру; въ такомъ случаѣ получается твердый или слабый въ вѣрѣ, но во всякомъ случаѣ истинный христіанинъ. Церковь Христова радуется о первыхъ и подаетъ помощь вторымъ богатствомъ благодатныхъ средствъ, ввѣренныхъ ей Господомъ нашимъ І. Христомъ; 2) человѣкъ можетъ,—подобно рабамъ въ притчѣ,—получивъ благодатный талантъ (обѣтованія въ крещеніи и дары Св. Духа), скрыть этотъ талантъ въ землѣ и оказаться рабомъ лукавымъ и лѣнивымъ. О такихъ церковь Христова скорбитъ, какъ мать о недостойныхъ дѣтяхъ, и всячески старается исправить ихъ и изъ рабовъ лукавыхъ и лѣнивыхъ сдѣлать рабовъ вѣрныхъ, на основаніи ясно выраженныхъ словъ Спасителя: *аще... братъ твой... не послушаетъ ихъ* (двухъ свидѣтелей), *повѣждай церкви: аще же и церковь преслушаетъ, буди тебѣ якоже язычникъ и мытарь* (Матѣ. XVIII, 15—17). Такъ православная церковь поступала и поступаетъ теперь по примѣру апостоловъ. Всѣ перекре-

¹⁾ Римлян. VII, 20 и дальше.



щенцы, видя въ церкви Христовой такихъ согрѣшающихъ братій (христіанъ), говорятъ, что тамъ, гдѣ есть таковыя члены, не можетъ быть истинной церкви, потому что церковь Христова свята и непорочна ¹⁾, и не можетъ имѣть въ числѣ своихъ членовъ порочныхъ, или несвятыхъ людей. По такому представленію въ церкви Божіей всѣ одинаковы, равны, всѣ возрождены и освящены. Но такое понятіе о церкви совершенно неправильно, если судить на основаніи ясныхъ словъ св. Писанія. Апостолъ Павелъ, говоря о воскресеніи мертвыхъ, указываетъ, что люди воскресніе будутъ различны по своей славѣ, по степени своихъ совершенствъ, какъ свѣтила неба по своему свѣту ²⁾, а это зависитъ отъ того, что они при жизни своей были не одинаковы: одинъ въ жизни своей воздѣлалъ два таланта, другой—три, третій—пять и т. д. ³⁾. Такимъ образомъ мы видимъ, что въ царствѣ небесномъ, т. е. въ церкви Божіей, есть и большіе и меньшіе члены, какъ говоритъ І. Христосъ ⁴⁾; а изъ многихъ притчей Спасителя нашего видно, что въ царствѣ Его, или въ церкви Божіей, до скончанія вѣка сего будутъ пребывать и злые члены. Иисусъ Христосъ говоритъ, что Царство небесное подобно челоуѣку, сѣявшему доброе сѣмя на полѣ своемъ; но когда спали слуги его, то пришелъ врагъ и посѣялъ тамъ сорную траву, и когда она возрасла, то рабы сказали господину: Господи! не доброе ли сѣмя посѣялъ ты на полѣ своемъ; откуда же тамъ плевелы? И господинъ отвѣчалъ имъ: *Врагъ челоуѣкъъ сіе сотвори. Рабы же рѣша ему: хочещи ли убо, да ишедше исплевемъ я: Онъ же рече имъ: да не когда восторгающе плевелы, восторгнете купно съ ними и пшеницу. Оставьте расти обое купно до*

¹⁾ Ефес. V, 27.

²⁾ 1 Коринѣ. XV, 41, 42.

³⁾ Матѣ XXV, 14, 15.

⁴⁾ Матѣ. v, ст. 19; Луки VII, 28; XXII, 26.

жатвы ¹⁾. Что значить сія притча І. Христа? Онъ Самъ объяснилъ её своимъ ученикамъ такъ. *Спѣвый доброе сѣмя есть Сынъ человѣческій: А село (поле) есть міръ, доброе же сѣмя сѣи суть сынове царствія: а плевелы сынове непріязненнии. А врагъ сѣявый ихъ есть діаволъ: а жатва кончина вѣка и жатели ангели суть...* **такъ будетъ въ скончаніе вѣка сего. Послеть Сынъ человѣческій Ангелы своя и соберутъ отъ царствія его вся соблазны и творящія беззаконіе** ²⁾. Ту же мысль доказываетъ и другая притча І. Христа, въ которой Онъ уподобляетъ царство Свое неводу, который поймалъ множество всякаго рода рыбы; но разборъ этой рыбы происходитъ только тогда, *когда неводъ окончательно наполнился*. Однимъ словомъ обѣ притчи ясно показываютъ, что въ церкви Христовой до самаго конца міра будутъ не одни только святые люди, а и грѣшныя; и изъ общества святыхъ они будутъ удалены только во время страшнаго послѣдняго суда. Господь повелѣваетъ оставить плевелы вмѣстѣ съ пшеницею (дурныхъ членовъ церкви вмѣстѣ съ хорошими), чтобы не повредить пшеницѣ вмѣстѣ съ плевелами. Спрашивается теперь: имѣютъ ли право перекрещенцы отдѣляться отъ церкви Божіей, такъ какъ видятъ въ ней членовъ несвятыхъ? Конечно, нѣтъ! они поступаютъ противъ слова Божія. Если бы и дѣйствительно между ними были истинно святые люди, то и тогда они должны оставаться въ церкви, чтобы быть *солію земли и свѣтомъ міра* ³⁾ или *доброю закваскою* ⁴⁾, то есть предохранительнымъ средствомъ противъ испорченности или дурной закваски фарисейства ⁵⁾, или противъ тьмы, которая стала бы проникать въ церковь по дѣйствію врага рода человѣческаго, подобно плевеламъ—на поле

¹⁾ Матѳ. XIII, 24—30.

²⁾ Тамъ же. стл. 37—41.

³⁾ Матѳ. V, 13, 14.

⁴⁾ Лук. XIII, 21.

⁵⁾ Матѳ., XVI, 6; Марк. VIII, 15; Лук. XII, 1.



пшеницы, или дурному сорту рыбы—въ общій неводъ. Изъ всего этого слѣдуетъ, что крещеніе должно быть совершаемо при такихъ именно условіяхъ, при которыхъ оно совершается надъ взрослыми людьми, хотящими присоединиться къ Православной церкви.

Другой вопросъ, который необходимо рѣшить въ виду ученія перекрещенцевъ,—это вопросъ о томъ, когда нужно крестить дѣтей, родившихся въ христіанской семьѣ. На основаніи ясныхъ свидѣтельствъ слова Божія видно, что ихъ нужно крестить такъ, какъ крестили ихъ всѣ христіане до появленія секты перекрещенцевъ, т. е. нужно крестить въ дѣтствѣ, непосредственно послѣ рожденія. Не нужно давать имъ (дѣтямъ) умереть некрещенными, потому что самъ І. Христосъ сказалъ: *Аще кто не родится водою и духомъ не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоанн. III, 5). Слѣдовательно тѣ люди, которые не хотятъ крестить дѣтей, лишаютъ дѣтей царства Божія. Перекрещенцы говорятъ, что дѣтей крестить нельзя потому, что они не могутъ выполнить тѣхъ условій, которыя требуются отъ крещаемаго, т. е. дѣти не могутъ имѣть вѣры во Христа, не могутъ выполнить покаянія.—Спрашивается: гдѣ же въ словѣ Божіемъ требуется отъ дѣтей все это? Природа дѣтей такова, что имъ болѣе, чѣмъ кому другому, принадлежитъ право на крещеніе. На нихъ отъ рожденія лежитъ первородный грѣхъ, который по наслѣдству переходитъ отъ родителей, которые въ беззаконіи зачинаютъ и во грѣхахъ рождаютъ дѣтей, какъ говоритъ Псалмопѣвецъ ¹⁾; а сами по себѣ дѣти чисты, т. е. не имѣютъ собственныхъ грѣховъ. Господь нашъ Іисусъ Христосъ говоритъ, что каждый человѣкъ, если будетъ, какъ дитя, будетъ бѣльшимъ въ царствѣ небесномъ, т. е. въ Его церкви ²⁾. Отсюда слѣдуетъ, что дѣтямъ нѣтъ нужды приносить покаянія, потому что они и

¹⁾ Псал. 50-й ст. 7.

²⁾ Матѳ. XVIII, 2, 3, 4.

грѣховъ не совершали. Если что препятствуетъ дитяти вступить въ царство Божіе, такъ это первородный грѣхъ его. Но первородный грѣхъ человѣка искупленъ І. Христомъ и искупленіе простирается на всѣхъ тѣхъ, которые крестятся во оставленіе грѣховъ, умираютъ во ветхому человѣку и спогребшиися Ему въ крещеніи воскресаютъ (въ крещеніи же) для новой жизни. Поэтому крестить дитя значитъ тоже, что похоронить ветхій грѣхъ Адама въ существѣ дитяти, омыть его отъ этого грѣха. *поставити чистымъ предъ Господемъ*, или посвятить Господу ¹⁾. Перекрещенцы говорятъ, что дѣти не способны ощущать вѣры, или голоса призывающей благодати; а потому и нельзя ихъ принимать въ число христіанъ. Противъ этого мы должны сказать то, что самое рожденіе дѣтей отъ христіанскихъ родителей въ Христовой церкви есть благодатное призваніе ихъ къ тому, чтобы получать дары благодати, которые обѣщаны крещающемуся, и которыми изобильно одарена церковь Христова. Та вѣра, которой недостаетъ дѣтямъ, есть у ихъ родителей и этой вѣры вполне достаточно, чтобы принести дитя къ крещенію и исповѣдать за него предъ церковію то, что взрослый исповѣдуетъ самъ отъ своего лица. Если въ ветхомъ завѣтѣ милосердый Господь принималъ дѣтей, которыхъ посвящали Ему ихъ родители по вѣрѣ своей, то понятно, что теперь (въ новомъ завѣтѣ) Господь не отрицетъ вѣры родителей и не отвергнетъ вѣры дѣтей, которой родители обѣщаются научить ихъ по мѣрѣ того, какъ дѣти будутъ приходить въ возрастъ. Если апост. Павелъ говоритъ, что *мужъ невѣрный святится чрезъ вѣрную жену* ²⁾, то понятно, что дѣти, воспитываемыя вѣрными родителями, будутъ возрастать и освящаться въ вѣрѣ, которую потомъ приметь отъ нихъ ихъ Господь. Поэтому истинная церковь Христова крестить только такихъ дѣтей, которые несомнѣнно

¹⁾ Луки, II, 22.

²⁾ 1 Коринѳ VII, 14.



будутъ научаемы вѣрѣ христіанской, и за которыхъ есть поручители въ томъ, что крестившееся дитя будетъ вѣровать во Евангеліе. Изъ нехристіанскихъ дѣтей православная церковь крестить только такихъ, которыхъ она сама можетъ воспитывать въ вѣрѣ во Христа. А что вѣра родителей, или поручителей можетъ имѣть значеніе для судьбы дѣтей, за это есть доказательства въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ. Такъ, въ ветхомъ завѣтѣ обрѣзаніе младенцевъ совершалось по вѣрѣ родителей ихъ въ грядущаго Искупителя; совершаемое надъ дѣтьми обрѣзаніе имѣло такую же силу, какъ и обрѣзаніе взрослыхъ по собственной ихъ вѣрѣ. По вѣрѣ родителей Господь І. Христосъ исцѣлялъ и воскрешалъ дѣтей¹⁾; если же христіанское крещеніе ап. Павелъ называетъ обрѣзаніемъ²⁾, то несомнѣнно, что и новозавѣтное обрѣзаніе нерукотворенное можетъ быть совершаемо надъ дѣтьми по вѣрѣ ихъ родителей. Раньше мы сказали, что прямыхъ запрещеній крестить дѣтей нѣтъ въ св. Писаніи. Но если бы Іисусъ Христосъ и Его апостолы видѣли въ крещеніи дѣтей серьезную опасность для церкви Христовой, то въ новозавѣтныхъ книгахъ непременно было бы выражено запрещеніе крестить дѣтей. Наоборотъ, въ св. Писаніи сказано, что **каждый долженъ креститься** во имя Господа Іисуса, во оставленіе грѣховъ³⁾. Остается рѣшить вопросъ: крестили ли апостолы дѣтей? Прямаго указанія на это тоже нѣтъ въ св. Писаніи, какъ нѣтъ и прямаго запрещенія крестить дѣтей. Но изъ книги Дѣяній Апостольскихъ видно, что въ христіанской церкви во дни апостола Павла были дѣти, которыя допускались въ собранія вѣрующихъ къ богослуженію (къ таинству причащенія). Это видно изъ того, что въ Троадѣ при вечернемъ богослуженіи и бесѣдѣ Павла до полуночи былъ нѣкто Евтихъ, который

¹⁾ Марк. IX, 24; Луки VII, 13.

²⁾ Колосс. II, 11, 12.

³⁾ Дѣянiя, II, 38.

заснулъ на окнѣ и сонный упалъ замертво на землю съ третьяго яруса. Этотъ человѣкъ въ двухъ различныхъ стихахъ названъ различно: „юноша“ и „отрокъ“¹⁾; но изъ происшедшаго съ нимъ случая, а также изъ греческаго названія его: „дитя“ (παῖς) видно, что это былъ совсѣмъ маленькій мальчикъ, который не вынесъ продолжительнаго богослуженія и бесѣды ап. Павла, и съ нимъ случилось то, что постоянно случается съ дѣтьми во время богослуженія: онъ заснулъ. Другой разсказъ, изъ котораго видно, что дѣти принимали участіе въ богослужебныхъ дѣйствіяхъ (въ общей молитвѣ), заключенъ тоже въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ. Въ г. Тирѣ, пока корабль разгружался, апостолъ Павелъ провелъ время среди бывшихъ тамъ христіанъ; и когда настало время отплыть, то всѣ христіане *проводжали его на корабль съ женами и дѣтьми, даже за городъ и преклонивши колѣна при берегу помолились*²⁾. Не пужно поэтому порицать православную церковь за то, что она допускаетъ дѣтей къ участию въ общественномъ богослуженіи и къ принятію св. Даровъ въ таинствѣ причащенія: это дѣлается по примѣру церкви апостольской. Но что всего важнѣе въ данномъ случаѣ, это то, что дѣти участвуютъ въ такихъ событіяхъ, въ которыхъ участвовать могли только получившіе крещеніе. Крещеніе открываетъ дверь въ царство Христово; поэтому съ самыхъ древнихъ временъ въ ней,—по свидѣтельству христіанъ, оставившихъ свои сочиненія о церкви,—только получившіе крещеніе приступали къ другимъ таинствамъ, и особенно къ таинству причащенія.—Косвенное доказательство того, что во времена апостоловъ крестились и дѣти, можно видѣть въ тѣхъ мѣстахъ изъ книги Дѣяній, въ которыхъ говорится, что апостолы крестили цѣлыя семьи, или цѣлые

¹⁾ Дѣянія, XX, 7—12. Сравни ст. 9: *сподѣше юноша* и ст. 12 *приведоша отрока* (παῖς).

²⁾ Дѣянія, XXI, 5.

дома: домъ Стефаниновъ ¹⁾, домъ нѣкоторой женщины богатой Лидіи ²⁾, домъ стража темницы *со всеми принадлежавшими къ нему* ³⁾, домъ Криспа начальника ⁴⁾; не можетъ быть, чтобы во всѣхъ этихъ домахъ не было ни одного ребенка, если вспомнить, что тогдашніе богатые и начальствующие люди имѣли по множеству рабовъ, которые жили у своихъ господъ цѣлыми семействами (съ женами и дѣтьми). Приведя всѣ раньше изложенныя доказательства, мы спрашиваемъ перекрещенцевъ: правильно ли они поступаютъ, крестя вновь взрослых, уже получившихъ крещеніе христіанъ, и не желая крестить дѣтей?

Православная церковь ведетъ свои крестальныя дѣйствія съ самыхъ древнихъ временъ церкви Христовой; о крещеніи дѣтей говорится у многихъ древнихъ знаменитыхъ церковныхъ писателей, словамъ которыхъ вѣрятъ всѣ христіане (и православные и католики и лютеране и англикане и мн. другихъ), и не вѣрятъ только одни перекрещенцы, да нѣкоторые лютеранскіе пасторы, которые по своей нетвердости въ вѣрѣ готовы сдѣлать уступку перекрещенцамъ ⁵⁾. Но мы уже раньше имѣли случай говорить объ отношеніи къ крещенію дѣтей въ древней церкви и приводить свидѣтельства писателей церковныхъ, доказывающихъ правоту православнаго ученія о крещеніи ⁶⁾; а потому въ настоящемъ случаѣ только ограничимся замѣчаніемъ, что ученіе о крещеніи у перекрещенцевъ и ихъ единомышленныхъ лютеранскихъ пасторовъ есть ученіе, основанное на произвольныхъ соображеніяхъ раз-

¹⁾ 1 Коринѣ. I 16.

²⁾ Дѣяній XVI, 15.

³⁾ Дѣяній XVI, 31—34.

⁴⁾ Дѣяній XVІІІ, 8.

⁵⁾ Какъ вышеозначенный пасторъ изъ Саксоніи D-г Sulze, „планъ“ котораго изложенъ раньше.

⁶⁾ Смотр. „Бытизмъ“, статью въ „Трудахъ Кіевской дух. Академіи“, 1890 г. № 10, стр. 195, 196.

ума, а не на истинномъ пониманіи откровеннаго ученія объ этомъ святомъ таинственномъ учрежденіи Господа нашего Іисуса Христа. На дѣлѣ изъ такого неправильнаго, основаннаго на человѣческихъ соображеніяхъ ученія о крещеніи выходитъ то, что въ настоящее время и за границею и у насъ въ отечествѣ оказывается много людей, изъ которыхъ одни совершенно не получили таинства крещенія, — потому что не были крещены въ дѣтствѣ, а теперь не хотятъ креститься или по своему невѣрію, или изъ-за ложнаго представленія о своемъ личномъ недостоинствѣ приступить ко крещенію (или о недостаткѣ вѣры, слѣдовательно тоже по невѣрію), — а другіе крестились по два и больше разъ, переходя изъ личныхъ выгодъ отъ одной общины или секты къ другой. Если перекрещенцы и имѣютъ право пѣкоторыхъ православныхъ христіанъ называть „несвятыми“, „несовершенными“; то мы имѣемъ гораздо большее право всѣхъ людей, не получившихъ крещенія по установленію Господа нашего І. Христа, называть „нехристіанами“ и даже „язычниками“. А общины перекрещенцевъ (баптистовъ, молоканъ, штундистовъ), допуская въ свою среду „нехристіанъ“, не исполняютъ повелѣнія апостола: *Да крестится кійждо васъ во имя Іисуса Христа во оставленіе грѣховъ¹⁾*; они забываютъ, что *кто не родится водою и духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе²⁾*.

А. Б—въ.

¹⁾ Дѣяній, II.

²⁾ Іоанн. III.



САЛЬВІАНЪ, ПРЕСВИТЕРЪ МАССИЛІЙСКІЙ, И ЕГО СОЧИНЕНІЯ.

(*Продолженіе* *).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

1. De gubernatione Dei.

Начинаемъ обзоръ дошедшихъ до насъ памятниковъ литературной дѣятельности Сальвіана съ замѣчательнаго его творенія, извѣстнаго у насъ по большей части подъ названіемъ „de gubernatione Dei“ ¹⁾, ибо если не въ хронологическомъ порядкѣ, то по своему значенію, цѣнности содержанія и литературнымъ достоинствамъ это сочиненіе, безъ сомнѣнія, занимаетъ первое мѣсто въ ряду другихъ твореній Сальвіана. Въ каталогѣ Геннадія это произведеніе Сальвіана носитъ не то названіе, подъ которымъ оно извѣстно въ настоящее время. Въ числѣ твореній Сальвіана Геннадій указываетъ сочиненія „de praesenti iudicio lib. V et pro eorum merito satisfactionis ad Salonium episcopum lib. I. Подъ первымъ изъ этихъ двухъ сочиненій мы и должны разумѣть наше „de gubernatione Dei“. Какъ это названіе, такъ и то, которое мы находимъ у Геннадія, взято изъ самого же творенія Сальвіана и вполне соответствуетъ его содержанію.

Въ приведенномъ сейчасъ свидѣтельствѣ Геннадія указываются два отдѣльные сочиненія, но повидимому взаимно свя-

*) См. Труды Киев. дух. Академіи, 1892 г. м. іюль.

¹⁾ Иногда это твореніе озаглавляется „de Providentia“.

занная. Если подъ первымъ безъ затрудненія можно узнать наше „de gub. Dei“, то относительно втораго возникаютъ серьезныя недоумѣнія. Самая редакція Геннадіева свидѣтельства представляется совершенно темною и потому наводитъ на мысль объ испорченности этого мѣста. Ст. Балузій предлагаетъ читать въ этомъ случаѣ вмѣсто *pro eorum merito satisfactonis—pro eorum praemio satisfaciendo*; но это, какъ совершенно справедливо замѣчаетъ Дюпэнъ ¹⁾, не уясняетъ дѣла. Самъ Дюпэнъ полагаетъ, что данное мѣсто слѣдуетъ читать такъ: *de praesenti iudicio et de merito satisfactionis lib. VIII*. Это чтеніе, дѣйствительно, было бы самымъ яснымъ, если бы только оно не было произвольно. Оно не подтѣрждается ни однимъ спискомъ твореній Геннадія; кромѣ того, Дюпэнъ въ этомъ случаѣ, очевидно, еще сливаетъ безъ основанія два отдѣльныя сочиненія въ одно. Эбертъ ²⁾ предлагаетъ читать вмѣсто *eorum—peccatorum*, что можно признать до нѣкоторой степени вѣроятнымъ. Наконецъ, Хавкъ ³⁾ предлагаетъ чтеніе „*pro eorum titulo satisfactionis ad Salonium lib. I*“, разумѣя подъ этимъ сочиненіемъ наше *epistola IX*, въ которомъ, какъ увидимъ ниже, Сальвіанъ оправдываетъ автора соч. *adversus avaritiam*, издавшаго его подъ именемъ Тимофея, и которое Геннадій ошибочно могъ поставить въ связь съ *de gubern. Dei* вмѣсто того, чтобы связать его съ *adv. avaritiam*. Но это опять таки только предположеніе, правда, вѣроятное, но не утверждающееся ни на какихъ документальныхъ данныхъ. Мы съ своей стороны оставляемъ это темное мѣсто безъ измѣненія и относимъ слово „*eorum*“ къ предшествующему „*lib. V*“.

Но въ такомъ случаѣ какъ же нужно понимать отношеніе сочиненія съ такимъ заглавіемъ къ соч. *de gubern. Dei*?

¹⁾ Nouv. Bibl. т. 8-й, ч. 2 я, стр. 215, прим. с.

²⁾ Ebert стр. 445, пр. 17.

³⁾ Herzog Keal—Encyklopädie 2 aufl. т. 13, стр. 318.

Авторы „литературной исторіи Франціи“ ¹⁾ высказываютъ весьма вѣроятное предположеніе, что здѣсь нужно разумѣть то неизвѣстное намъ твореніе Сальвіана, которое было написано имъ послѣ *de gub. Dei*, въ качествѣ его апологіи. Въ самомъ дѣлѣ, эта книга направлена къ тому же епископу Салонію, къ которому адресовано и *de gub. Dei*; кромѣ того самая грамматическая связь, въ какой стоятъ эти названія сочиненій у Геннадія, уже указываетъ на какое-то взаимное соотношеніе между этими твореніями. Очевидно, что и самъ Геннадій не разсматривалъ спорное сочиненіе, какъ самостоятельное, а считалъ его стоящимъ въ связи съ предшествующимъ. Весьма возможно, что сочин. *de gub. Dei*, представляющее рѣзкую критику современныхъ правовъ, было дурно принято современными ему читателями, а это обстоятельство и могло побудить Сальвіана написать еще одну книгу въ защиту своего сочиненія.

Затѣмъ, изъ свидѣтельства Геннадія еще видно, что ему извѣстны были только пять книгъ сочиненія „*de gub. Dei*“, которое мы имѣемъ въ восьми книгахъ. По мнѣнію Эберта ²⁾, упоминаніе Геннадіемъ только о пяти книгахъ могло зависѣть отъ того, что только пять книгъ было въ обращеніи ³⁾. Но и въ составѣ восьми книгъ, въ какомъ до насъ дошло *de gubern. Dei*, оно не имѣетъ еще надлежащей полноты и законченности, почему слѣдуетъ думать, что мы не имѣемъ его въ полномъ видѣ ⁴⁾. Въ самомъ дѣлѣ, уже несоразмѣрная крат-

¹⁾ Hist. lit. de France т. 2, стр. 530—531.

²⁾ Ebert. стр. 442, пр. 12.

³⁾ Магонъ совершенно произвольно объясняетъ это тѣмъ, что *de gub. Dei* первоначально раздѣлялось на 5 книгъ; раздѣленіе же на 8 кн. появилось позже. (Handbuch de Patrolog. und christl. literatur т. 2, стр. 481). Напротивъ, есть основаніе думать, что раздѣленіе *de gubern. Dei* на книги и именно на восемь книгъ получило начало отъ самого автора *Sm. de gub. Dei* VII, 1: Cum in conclusione libelli hujus, qui nunc finitus est и проч.

⁴⁾ Бэръ, впрочемъ, считаетъ несомнѣннымъ, что это твореніе имѣется у насъ все на лицо (Bähr, Gesch. der Romisch. literat. т. 2 ѡ, стр. 348), но онъ не приводитъ никакихъ доказательствъ своего мнѣнія.



кость послѣдней восьмой книги и отсутствіе какого бы то ни было заключенія могутъ вызвать сомнѣніе въ законченности разсматриваемаго нами произведенія Сальвіана, но имѣется и болѣе вѣсское основаніе считать его незаконченнымъ. Въ началѣ седьмой книги (гл. 1) писатель общаетъ подробно разсмотрѣть то возраженіе противъ дѣйствительности божественнаго міроуправленія, что древніе римляне, будучи язычниками, тѣмъ не менѣе были побѣдителями міра, тогда какъ, ставши христіанами, постоянно поражаются варварами; но опроверженія этого возраженія мы не находимъ въ послѣдующихъ главахъ сочиненія. Отсюда можно заключить, что мы не имѣемъ этого творенія въ совершенно цѣломъ и вполнѣ законченномъ видѣ. Осталось ли оно неоконченнымъ или же послѣднія главы его только не дошли до насъ,—эти вопросы за недостаткомъ данныхъ мы должны считать открытыми.

Вопросъ о времени написанія разсматриваемаго сочиненія за отсутствіемъ точныхъ указаній не можетъ быть рѣшенъ точно и опредѣленно, и въ ученой литературѣ о Сальвіанѣ онъ рѣшается, поѣтому, различнымъ образомъ. Одни ученые—и такихъ большинство—полагаютъ, что *de gubernatione Dei* написано около 440 года; другіе, какъ напр. Дюпенъ и Бэръ, отпосытъ время написанія этого сочиненія къ 451 году; наконецъ, третьи (авторы „Литературной исторіи Франціи“, Галландъ, Крафтъ, Хирперъ) еще дальше отодвигаютъ время изданія его. По мнѣнію послѣднихъ, это произведеніе могло появиться не раньше 455 г., такъ какъ въ немъ, будто бы, упоминается (VI, 12) о взятіи Гейзерихомъ Рима, бывшемъ въ этомъ году. Но на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя представляются намъ самимъ „*de gub. Dei*“, можно только обозначить крайніе годы, въ промежутокъ между которыми и могло появиться это произведеніе ¹⁾.

¹⁾ Эбертъ считаетъ неневѣроятнымъ, что *de gub. Dei* возникло и издавалось постепенно. Ebert, стр. 442. Въ такомъ случаѣ исключается даже необходимость приурочивать изданіе его къ одному какому-либо опредѣленному году.

Полагаемъ, что *de gub. Dei* появилось въ промежутокъ между 440 и 450 гг. ¹⁾. Оно не могло появиться раньше 440 года, потому что въ немъ прямо указывается на четырехкратное разрушеніе Трира ²⁾, а послѣднее разрушеніе, какъ извѣстно ³⁾, было въ 440 году. Оно не могло появиться и позже 450 года, ибо Сальвіанъ не упоминаетъ въ немъ о вторженіи въ Галлію Атиллы ⁴⁾; а объ этомъ событіи, на которое въ то время всѣ вообще смотрѣли, какъ на наказаніе Божіе, и даже усвоили Атиллѣ названіе „бича Божія“, онъ мнѣ всего могъ не упомянуть, потому что оно болѣе всего соотвѣтствовало его основной точкѣ зрѣнія на нашествіе варваровъ и бѣдствія римской имперіи, въ которыхъ онъ видѣлъ проявленіе суда Божія надъ нечестіемъ и порокомъ.

Что же касается мнѣнія оо. бенедиктинцевъ и другихъ ученыхъ, относящихъ изданіе „*de gubernatione Dei*“ ко времени послѣ 455 г., то оно совершенно не можетъ быть признано состоятельнымъ. Эберт ⁵⁾, мнѣніе котораго буквально повторяетъ и Цшиммеръ ⁶⁾, вполнѣ основательно доказываетъ, что въ VI, 12 *de gub. Dei* говорится о взятіи Рима не Гейзерихомъ въ 455 г., а Аларихомъ въ 410 г. Въ самомъ дѣлѣ, если обратитъ вниманіе на общій ходъ разсужденія Сальвіана о бѣдствіяхъ имперіи, то нельзя не замѣтить, что въ исчисленіи ихъ онъ соблюдаетъ строгій хронологическій порядокъ. Онъ говоритъ сначала о разрушеніи варварами городовъ сѣверной Галліи, затѣмъ слѣдитъ за ихъ движеніемъ по Галліи и Испаніи и, наконецъ, указываетъ на ихъ

¹⁾ Цшиммеръ, впрочемъ, опредѣляетъ этотъ періодъ времени 439—450 гг.

²⁾ *De gub. Dei* VI, 8. Non agitur in Treverorum urbe excellentissima, sed quia quadruplici est eversione prostrata.

³⁾ Эти четыре разрушенія были: въ 399, 413, 420 и 440 годахъ См. Собр. соч. Ешевскаго т. 3, стр. 134

⁴⁾ Pagi „*Crit. hist.-chronol. in univ. annal. Baronii*“ т. 2, стр. 279.

⁵⁾ Ebert стр. 437, прим. 4.

⁶⁾ Zschimmer стр. 6. прим. 3.

переходъ въ Африку. Въ послѣдовательномъ изложеніи событій авторъ „de gub. Dei“ упоминаетъ о переходѣ Вандаловъ въ Испанію послѣ упоминанія о завоеваніи Рима; слѣдовательно, мы должны допустить, что здѣсь онъ указываетъ на завоеваніе, бывшее раньше перехода Вандаловъ въ Испанію, каковымъ могло быть только взятіе Рима Аларихомъ Вестготскимъ въ 410 году. Ясно, что рассматриваемое нами произведеніе могло быть издано раньше 455 года. Эго положеніе получаетъ еще большую твердость, если принять во вниманіе, что въ VII, 9 Сальвіанъ упоминаетъ о пораженіи Готами Литорія при Тулузѣ, бывшемъ въ 439 г., какъ событіи недавнемъ ¹⁾).

Такимъ образомъ, по вопросу о времени изданія „de gub. Dei“ мы приходимъ къ тому заключенію, что эго твореніе появилось въ концѣ первой половины V вѣка. Это было время, болѣе всего способное вызвать въ умахъ сомнѣніе въ дѣйствительности и справедливости Божественнаго міроуправленія. Давно уже начавшіяся нападенія на границы Римской имперіи варварскихъ народовъ, привлекаемыхъ ея богатствами и политической слабостью, въ началѣ V вѣка приняли самый рѣшительный характеръ. Одряхлѣвшая и физически и духовно Западная Римская имперія не въ силахъ была болѣе отстаивать самостоятельное политическое существованіе. Варвары уже успѣли проникнуть въ самое сердце имперіи и заняли всѣ лучшія ея провинціи. Галлія, Испанія и Африка всецѣло были въ ихъ власти; на всемъ западѣ у римлянъ оставалось только нѣсколько отдаленныхъ провинцій, которыя не могли уже сопротивляться нахлынувшимъ волнамъ дикихъ варварскихъ ордъ. Казалось, Богъ предалъ Свой виноградникъ дикимъ животнымъ на разграбленіе и погнаніе. Нѣтъ ничего удивительнаго, что на эту побѣду язычествующаго вар-

¹⁾ De gub. Dei VII, 9. Probavit hoc bello proximo infelicitas nostra.

варства надъ христіанами стали смотрѣть, какъ на прямое подтвержденіе того эпикурейскаго взгляда, что Богъ не принимаетъ никакого активнаго участія въ судьбахъ и дѣлахъ міра, предоставляя ихъ совершенно случайному теченію. Прежде, жаловались Римляне, когда наши предки были язычниками, римскіе легіоны побѣждали всѣхъ враговъ, теперь же, когда мы стали христіанами, насъ побѣждаютъ на всѣхъ пунктахъ и мы должны подчиниться позорнымъ условіямъ побѣдителей¹⁾. Итакъ, если добрые (т. е. римляне-христіане) въ этомъ мірѣ бѣдствуютъ, а злые (т. е. варвары-язычники) пользуются успехомъ въ своихъ дѣлахъ и утопаютъ въ счастіи, если и среди самихъ римлянъ положеніе злыхъ лучше, чѣмъ добрыхъ, то не ясно ли, что Богъ вообще не заботится о дѣлахъ деловѣческихъ?²⁾. Такія возраженія противъ христіанства слышались на западѣ въ V вѣкѣ. Очевидно, что они представляють собою видоизмѣненіе того, устарѣлаго уже во время Сальвіана, упрека, который всегда дѣлали христіанству язычники,—именно, что оно есть причина всѣхъ бѣдствій, постигающихъ римское государство. Въ Римѣ всегда было сильно то убѣжденіе, что его всемірное господство и сила находятся въ зависимости отъ національной религіи. Языческій Римъ твердо вѣрилъ, что всѣмъ онъ обязанъ покровительству своихъ боговъ, что онъ до тѣхъ поръ будетъ сохранять свое значеніе и существованіе, пока будетъ строго соблюдать и охранять свою древнюю религію съ ея культомъ и учрежденіями, что съ паденіемъ національной религіи прекратится самое существованіе Римскаго государства и, какъ нѣкоторые вѣрили, даже самого міра. Вслѣдствіе этого съ появленіемъ и распространеніемъ въ Римской имперіи христіанства, являющагося, по взгляду римлянъ, богохульнымъ отрицаніемъ ихъ

¹⁾ De gub. Dei. VII, 1.

²⁾ De gub. Dei, I, 1—2.

боговъ и національнаго культа, на него стали смотрѣть, какъ на главную и единственную причину народныхъ бѣдствій. Подобныя упреки дѣлались христіанству со стороны языческой партіи и послѣ того, какъ оно было объявлено государственной религіей и сдѣлалось религіей самихъ императоровъ. Крайніе приверженцы язычества употребляли всевозможныя усилія и средства, чтобы отстоять учрежденія прежней національной религіи, съ которой были связаны лучшія политическія воспоминанія Римскаго государства. Обстоятельства и событія какъ будто подтверждали этотъ взглядъ и способствовали язычеству въ его нападкахъ на христіанство. Дѣйствительно, бѣдствія государства все увеличивались и умножались.

Такое направленіе умовъ не могло быть оставлено безъ вниманія церковью, и необходимо должно было вызвать и дѣйствительно вызвало отпоръ со стороны представителей христіанства. Было бы слишкомъ долго и для нашей цѣли излишне прослѣдить всю продолжительную исторію защиты христіанства отъ указанныхъ обвиненій со стороны язычества; но мы не можемъ не обратить вниманія на тѣ апологетическія труды, которые имѣли своею задачею отвѣчать на упреки противъ христіанства, порожденные нашествіемъ варваровъ.

Къ началу V вѣка, когда имперія видимо уже клонилась къ полному паденію, затихшія было жалобы на христіанство, какъ причину бѣдствій, вновь возобновились; но пока Римъ оставался въ рукахъ римлянъ, эти нападки не принимали слишкомъ остраго характера. Когда же вѣчный городъ, который въ теченіе своего болѣе чѣмъ тысячелѣтняго существованія никогда еще не былъ въ рукахъ враговъ, палъ подъ оружіемъ германскихъ завоевателей, когда въ 410 г. онъ былъ взятъ и разграбленъ Аларихомъ, то тутъ жалобы на христіанство приобрѣли особенную напряженность. Нужно было найти и дать какое бы то ни было объясненіе этой



САЛВИАНЪ, ПРЕСВИТЕРЪ МАССИЛІЙСКІЙ.

столь неожиданной катастрофѣ. Чѣмъ болѣе она была непредвидѣна и ужасна, тѣмъ въ большей степени чувствовалась необходимость найти здѣсь причины сверхъестественныя. Явилась у всѣхъ мысль приписать это бѣдствіе небесному гнѣву и, естественно, язычники поддерживали ту мысль, что это боги мстятъ за оставленіе ихъ культа. При такихъ обстоятельствахъ, угрожающихъ христіанству, взоры всѣхъ истинныхъ христіанъ обращались къ бл. Августину, который въ это время пользовался на западѣ наибольшимъ авторитетомъ по своей учености и опытности въ борьбѣ съ разными враждебными церкви направленіями. Съ цѣлью опроверженія тѣхъ ходячихъ въ обществѣ взглядовъ на вышеуказанныя событія послѣдняго времени и большаго уясненія самого христіанства, какъ высшей, запечатлѣнной божественнымъ характеромъ и происхожденіемъ религіи, онъ и предпринялъ свой знаменитый трудъ „de civitate Dei“. Въ первыхъ десяти книгахъ этого сочиненія бл. Августинъ указываетъ на то, что христіанство не только неповинно въ бѣдствіяхъ Рима, но, напротивъ, благодаря именно ему, эти бѣдствія имѣли менѣе жестокий характеръ, выдвигаетъ на первый планъ Божественный Промыслъ, который управляетъ всѣми событіями исторіи міра съ несомнѣнной справедливостью, хотя его дѣйствія по своей непостижимости и представляются намъ несправедливыми; указываетъ на исправительно-педагогическое значеніе различныхъ бѣдствій и страданій, постигающихъ жизнь людей, и, наконецъ, смертельно поражаетъ самое язычество въ его исторіи и системахъ. Въ послѣднихъ книгахъ онъ уже исключительно занимается христіанствомъ, систему котораго и начертываетъ, слѣдуя историческому порядку. Но бл. Августинъ умѣлъ привлечь къ этому важному для христіанства и церкви дѣлу и другихъ. Подъ его непосредственнымъ вліяніемъ П. Орозій предпринялъ свое сочиненіе „Historiarum lib. VII“, въ которомъ указываетъ на то, что въ исторіи міра всегда были бѣдствія, даже большія настоя-

щихъ, и что, слѣдовательно, нельзя приписывать христіанству послѣднихъ неудачъ имперіи. Съ цѣлю оправданія справедливости божественнаго управленія человѣческими дѣлами въ виду этихъ бѣдствій написана также поэма анонимнаго автора „de Providentia divina“, приписываемая, впрочемъ, Просперу Аквитанскому.

Между тѣмъ завоевательное движеніе германскихъ народовъ продолжалось и постепенно охватило, какъ выше мы уже сказали, почти всѣ провинціи западной имперіи, что поддерживало прежнія нападки на христіанство. Многіе слабые умы оказались безсильны примирить и согласить эти безчисленные и непримѣрные бѣдствія, которыя рѣзко измѣняли поверхность міра и, казалось, предавали варварству результаты, накопленные цивилизаціею всего человѣческаго рода, съ идеею Божественнаго Провидѣнія о мірѣ, и потому стали утверждать, что Богъ совершенно не заботится о мірѣ. Вотъ эти то обстоятельства и послужили поводомъ къ написанію de gub. Dei.

Такимъ образомъ Сальвіанава апологія Провидѣнія вызвана чисто историческими обстоятельствами времени. Подобно Августину и Орозію онъ имѣлъ въ виду опроверженіе тѣхъ ходячихъ въ обществѣ возраженій противъ христіанства, которыя порождены нашествіемъ варварскихъ народовъ. Но тогда какъ и Августинъ и Орозій боролись собственно противъ язычниковъ, Сальвіанъ имѣлъ дѣло уже съ другимъ врагомъ.

Его трактатъ объ управленіи Божиємъ раздѣляютъ отъ Августиноваго de civitate Dei какихъ-нибудь двадцать лѣтъ, но въ этотъ сравнительно незначительный промежутокъ времени обстоятельства значительно измѣнились. Къ половинѣ пятаго вѣка язычники если не совершенно уже исчезли, то во всякомъ случаѣ были настолько малочисленны, что неосмѣливались поднимать голосъ противъ христіанства. Бѣдствія имперіи, казалось, сначала дали имъ нѣкоторую увѣрен-

ность. До осады Рима они нагло требовали возстановленія ихъ древняго культа подъ тѣмъ предлогомъ, что онѣ могъ еще разъ спасти городъ, которому такъ долго покровительствовали. Послѣ разграбленія Рима Аларихомъ они съ яростію нападали на христіанъ, обвиняя ихъ въ общественныхъ бѣдствіяхъ. Но это пробужденіе умирающей партіи было непродолжительно, и самыя бѣдствія, которыя, казалось, должны были возратить ей приверженцевъ, стняли ихъ у нея. Старая религія была совершенно ослаблена, она могла продолжать жить только тайно, въ скрытыхъ мѣстахъ; но она не имѣла уже достаточно силъ, чтобы вынести испытаніе несчастныхъ дней. „Ей недоставало ясныхъ и опредѣленныхъ вѣрованій въ будущую жизнь, которыя могли бы облегчать несчаствія настоящей; поэтому она потеряла всякое обаяніе для своихъ смущенныхъ поклонниковъ, которые при первой опасности обратились къ ея соперницѣ“ ¹⁾. Въ письмахъ бл. Іеронима можно читать, что когда въ день Пятидесятницы солнце померкло, и думали, что насталъ конецъ міра, то массы народа толпились въ церкви, чтобы принять христіанство ²⁾. Съ своей стороны и блж. Августинъ сообщаетъ, что въ городѣ Ситифизѣ народъ, утраченный землетрясеніемъ, пять дней жилъ на сосѣднихъ поляхъ и что 2000 человекъ приняло здѣсь крещеніе ³⁾. Очевидно, человѣческія ожиданія не оправдались: бѣдствія, которыя, казалось, должны были нанести гибельный ударъ христіанству, утвердили его побѣду. Такимъ образомъ послѣ Августина и Орозія не было уже необходимости опровергать язычниковъ, которые перестали жаловаться; но за то сами христіане начали роптать. Они были смущены тѣмъ печальнымъ оборотомъ, какой приняли

¹⁾ Boissier Etudes d'hist. religieuse. Revue d.d. mondes 1890, liv. 9 (1 mai).

²⁾ Epist. 38.

³⁾ Sermo XIX, 6.

событія, и въ свою очередь воспользовались противъ христіанства тѣмъ же самымъ аргументомъ, который такъ долго враги обращали противъ нихъ. Уже бл Августинъ замѣчаетъ, что послѣ взятія Рима негодованіе противъ христіанства раздѣляли и нѣкоторые христіане. „Многіе христіане за одно съ врагами Божиими не колеблются роптать на Бога“ ¹⁾. „Въ Римѣ, говорили они, похоронены Петръ и Павелъ, и однакожь Римъ опустошенъ. Гдѣ же обѣтованія христіанства? Гдѣ счастье, которое оно сулитъ?“ ²⁾. Въ то время, когда писалъ свою апологію Провидѣнія Сальвианъ, число такихъ недовольныхъ, можно думать, было очень значительно. Это были люди, не вполне еще отрѣшившіеся отъ прежнихъ языческихъ вѣрованій и только вѣшне принадлежавшіе къ христіанству ³⁾. На основаніи этой принадлежности они жаловались на Бога, приписывая Ему перадѣвіе и невниманіе о мірѣ. Они съ грустью спрашивали, почему имперія представляется предметомъ Божественнаго гнѣва именно тогда, когда она стала христіанскою. Какъ могло статся, что благочестивые государи, преисполнившіе церкви своими благотвори-

¹⁾ De civ. Dei I, 35.

²⁾ Sermo 296, 5.

³⁾ Самъ Сальвианъ смотритъ на это скептическое отношеніе къ истинѣ Провидѣнія, именно какъ на остатокъ отъ прежнихъ языческихъ вѣрованій. „Для опроверженія его, говоритъ онъ, должно бы быть достаточнымъ одно только слово Божіе, поелику мы имѣемъ дѣло съ христіанами; но такъ какъ многіе имѣютъ въ себѣ нѣчто изъ языческаго невѣрія, то пусть утѣшаются свидѣтельствами и языческихъ избранныхъ и мудрецовъ“. De gov. Dei I, 1. Въ IV, 11 онъ называетъ сомнѣніе въ промислахъ Божиихъ о мірѣ языческимъ заблужденіемъ. „Мы прибавляемъ, говоритъ онъ, къ старымъ грѣхамъ новыя и не только новыя, но и нѣкоторые языческіе (paganica), необычайные и прежде въ церквахъ Божиихъ неслыханные, распространяя на Бога языческія жалобы, злословія съ ругательствомъ, называя Бога не заботящимся, небрежливымъ, не управляющимъ и потому немилосерднымъ“ и т. д. Въ VIII, 2 Сальвианъ указываетъ даже на привычку двоевѣрія, нерѣдкіе среди римлянъ. Изъ его словъ видно, что многіе на ряду съ христіанскимъ богослуженіемъ посѣщали также и языческія жертвоприношенія.

ніями, были менѣе счастливы, чѣмъ императоры невѣрные и гонители? Разумно ли и справедливо ли, что римскія войска, почти цѣликомъ состоявшія изъ христіанъ, побѣждаются въ битвахъ варварами, которые были или язычники или еретики? Въ виду этого, одни, болѣе дерзкіе и рѣшительные, осмѣливались заключать, что Богъ вовсе не занимается міромъ, въ которомъ идетъ все такъ худо; другіе, болѣе робкіе и нерѣшительные, удовлетворялись тѣмъ утвержденіемъ, что Онъ все воздастъ въ послѣдній день, а до того времени равнодушно относится къ людямъ и предоставляетъ случаю всѣмъ управлять по своему произволу ¹⁾).

Посмотримъ теперь, какъ отвѣчаетъ Сальвіанъ въ своемъ сочиненіи на эти нападки и возраженія. Все твореніе *de gub. Dei* въ томъ видѣ, въ какомъ оно дошло до насъ, состоитъ изъ предисловія и восьми неодинаковыхъ по своему объему книгъ. По содержанію своему оно распадается на двѣ части. Первая часть, обнимающая первыя двѣ книги, разрѣшаетъ вообще вопросъ о дѣйствительности божественнаго участія въ дѣлахъ и судьбахъ міра; вторая, обнимающая остальные шесть книгъ, имѣетъ своею задачею оправдать справедливость Божественнаго Провидѣнія по отношенію къ современнымъ событіямъ. Самъ Сальвіанъ называетъ первую часть общей, основной частью своего труда ²⁾). Таковъ планъ разсматриваемаго нами сочиненія ³⁾).

¹⁾ *De gub. Dei* I, 4.

²⁾ *De gub. Dei* III, 1: *Iacta sunt fundamenta oneris*.

³⁾ Амперъ полагаетъ, что *de gub. Dei* въ цѣломъ видѣ не имѣетъ опредѣленнаго, строго выдержаннаго плана „Сначала, говоритъ онъ, авторъ, вѣроятно, хотѣлъ слѣдовать плану методическому, но начиная съ 3-й книги, онъ болѣе не слѣдуетъ никакому методу. Онъ переходитъ отъ одного аргумента къ другому безъ порядка и послѣдовательности, носимый пыломъ своего воображенія и увлеченіемъ собственнаго слова“. *Hist. lit. de la France par Ampère* т. 2, стр. 182. Мы не можемъ съ этимъ согласиться. Наше послѣдующее изложеніе хода мыслей въ сочиненіи Сальвіана покажетъ, что оно проникнуто одной идеей и что авторъ его держится опредѣленнаго плана въ обѣихъ частяхъ, органи-



Въ предисловіи, направленномъ къ своему бывшему ученику Салонію, Сальвіанъ различаетъ два класса писателей, изъ коихъ одни говорятъ о предметахъ полезныхъ и нравственныхъ, а другіе—о бесполезныхъ и нравственно-преступныхъ. Къ послѣднимъ принадлежитъ большинство языческихъ писателей (*scriptorum mundalium negotiorum plurimi*), которые въ своей авторской дѣятельности имѣютъ въ виду только себя и свою славу, а не пользу своихъ читателей. Поэтому въ ихъ сочиненіяхъ много пустой болтовни, хвастовства, гнусныхъ выраженій и безнравственныхъ предметовъ. „Мы же, говоритъ Сальвіанъ, любя болѣе дѣла, чѣмъ слова, слѣдуемъ скорѣе полезному, чѣмъ пріятному, и не ищемъ того, чтобы въ насъ похвалялись пустыя свѣтскія украшенія, но спасительная польза дѣлъ; мы не желаемъ, чтобы въ нашихъ писаніяхъ была пріятность, но лекарство, которое не столько нравилось бы праздному слуху, какъ было полезно душамъ“. Итакъ, самъ авторъ поставляетъ своей задачей излеченіе отъ того духовнаго недуга, которымъ страдали его современники. Этотъ недугъ есть ложное, языческое представленіе о Богѣ и Его управленіи міромъ.

Исходя изъ того положенія, что добрые въ этомъ мірѣ страдаютъ, а злые утопаютъ въ счастіи, многіе приходили къ отрицанію дѣйствительности и справедливости Божественнаго управленія человѣческими дѣлами. Такъ какъ многіе не вполне еще отрѣшились отъ языческихъ представленій (*incrédulitatis paganicae aliquid in se habent*), то авторъ опровергаетъ указанное ложное мнѣніе на отношеніе Бога къ міру прежде всего свидѣтельствами языческихъ философовъ и писателей. Такъ, уже Пифагоръ, одинъ изъ древнѣйшихъ философовъ, разсуждая о природѣ и благодѣяніяхъ Божіихъ, на-

чески между собою связанныхъ. Самъ онъ въ заключеніи первой части высказывается, что и все послѣдующее будетъ относиться къ тому же, о чемъ прежде говорилось. *De gub. Dei II, 6.*

зываетъ Его „духомъ, проникающимъ всѣ части міра и сообщающимъ всему жизнь“. Платонъ и всѣ школы платониковъ держались такого же взгляда. Онъ называетъ Бога „распорядителемъ всѣхъ вещей“. Стоики утверждаютъ, что Богъ всегда присутствуетъ въ мірѣ и управляетъ имъ, при чемъ сравниваютъ это управленіе Его міромъ съ управленіемъ кормщика кораблемъ. Не ограничиваясь философами, Сальвіанъ приводитъ въ подтвержденіе истины Божественнаго міроуправленія мнѣнія поэтовъ и ораторовъ. Такъ, эту истину ясно высказываютъ Виргилій (Georg. IV, 221) и Цицеронъ. Этотъ послѣдній, представляя Бога высочайшимъ и превосходнѣйшимъ существомъ, прямо говоритъ, что Онъ всѣмъ движетъ. Такимъ образомъ вѣра въ Провидѣніе Божіе о мірѣ является фактомъ всеобщимъ; она присуща человѣческому сознанию. Изъ всѣхъ философскихъ школъ одна только эпикурейская и нѣкоторые либертинцы отрицательно относятся къ идеѣ Провидѣнія. Они соединяютъ порокъ съ добродѣтелью и представляютъ Бога существомъ безпечнымъ и безчувственнымъ; поэтому послѣдователи ихъ ложныхъ воззрѣній раздѣляютъ и пороки ихъ (lib. I, с. 1). На чемъ же основывается то утвержденіе, что Богъ безучастно созерцаетъ жизнь міра? Говорятъ, что Богъ не обуздываетъ злыхъ лучше, чѣмъ добрыхъ, что первые находятся въ силѣ, чести и изобиліи, а вторые— въ бѣдности, слабости и презрѣніи. Но спрашивается, разумѣются ли подъ добрыми истинные христіане или же ложные и лицемерные? Въ послѣднемъ случаѣ всякая жалоба бесполезна, ибо бѣдствіе можетъ служить только къ ихъ исправленію или же оно для нихъ еще не такъ худо, какъ они того заслужили. Но жалѣтъ благочестивыхъ совсѣмъ нѣтъ нужды, ибо они только кажутся несчастными, но въ своемъ сознаніи, слѣдовательно, на самомъ дѣлѣ, они счастливы. Бѣдность, отсутствіе внѣшнихъ почестей или даже суровыя бѣдствія они не считаютъ за лишеніе, ибо подобно образцамъ древне-римской добродѣтели—Фабію, Фабрицію и Цинциннату

не гонятся за богатствомъ. И греческіе философы учили, что мудрецъ въ силу своей добродѣтели всегда и при всякихъ обстоятельствахъ счастливъ. „Итакъ если тѣ, которые не получали никакихъ плодовъ отъ своего труда, кромѣ настоящей похвалы, не признавались несчастными, то насколько болѣе не должны быть признаваемы несчастными благочестивые и святыя мужи, получающіе и утѣшенія настоящей вѣры и стремящіеся къ наградамъ будущаго блаженства?“ (с. 2).

Но, продолжаютъ возражать, если Богъ всѣмъ управляетъ, то почему же люди, признаваемые грѣшниками, сильны и здоровы, тогда какъ святыя (аскеты) слабы? Но развѣ, съ ироніей съ своей стороны возражаетъ Сальвіанъ, плоть и силы тѣлесныя должны быть наградою въ этой жизни за добродѣтели и заслуги религіозныя? Святыя мужи потому слабы, что къ этому они стремятся: они сами себя ослабляютъ воздержаніемъ и постомъ. Напротивъ, если бы они были здоровы, то имъ трудно было бы быть святыми. Въ этомъ случаѣ они слѣдуютъ примѣру апостоловъ, которые истощали свое тѣло для возвышенія духа. Ап. Павелъ говоритъ о себѣ: „усмиряю и поработаю тѣло мое, дабы, проповѣдуя другимъ, самому не остаться недостойнымъ“ (1 Кор. IX, 27). Извѣстно также, что ап. Тимоѣей былъ очень слабъ тѣломъ (1 Тим. V, 23). Неужели на этомъ основаніи должно думать, что онъ былъ пренебрегаемъ Господомъ? (с. 3).

Быть можетъ скажутъ, что святыя кромѣ того еще переносятъ много жестокостей отъ злыхъ; но преслѣдованія отъ злыхъ терпѣли и пророки и апостолы, однакоже никто поэтому не станетъ сомнѣваться въ томъ, что они были предметомъ особаго попеченія Божія. Наконецъ, нѣкоторые думаютъ, что Богъ предоставляетъ вещи случайной судьбѣ до будущаго суда, когда Онъ воздастъ всѣмъ по самой строгой справедливости. Это мнѣніе по крайней мѣрѣ не безбожно. потому что оно все же признаетъ судъ Божій, хотя и будущій. Но мы думаемъ, что Богъ и въ настоящемъ вѣкѣ уже

проявляетъ свой судъ. Ибо если онъ всѣмъ всегда управляетъ, то всегда и судить, такъ какъ самое управленіе Его есть уже судъ (с. 4). Это положеніе можетъ быть доказано троякимъ способомъ: отъ разума, примѣрами и свидѣтельствами Слова Божія.

1. Уже разумъ научаетъ насъ признавать Бога, Творца міра, и управителемъ его. Какъ сотворилъ Онъ міръ своимъ могуществомъ, такъ управляетъ имъ Своимъ разумомъ и предвѣдѣніемъ, такъ что все получаетъ отъ Провидѣнія благоустройство, какъ отъ души жизнь. Даже болѣе, родъ человѣческій управляетъ отдѣльными частицами міра по тому образцу, который Богъ представляетъ въ Своемъ управленіи цѣлымъ міромъ (с. 4). Такимъ образомъ идея промыслительной дѣятельности Божіей въ мірѣ у Сальвіана стоитъ въ самой тѣсной связи съ идеею Его творческой дѣятельности или, говоря общѣе, вообще съ идеею бытія Божія. Отрицаніе промышленности Божія о мірѣ, по нему, равносильно отрицанію самого бытія Его. Поэтому въ другомъ мѣстѣ онъ такъ говоритъ: „нѣтъ ничего безсмысленнѣе, какъ то, если кто-либо, не отвергая Бога Творца всѣхъ вещей, отрицаетъ Управителя, и признавая Создателя, говоритъ, что Онъ оставляетъ въ пренебреженіи то, что сотворилъ“ ¹⁾. Напротивъ, Онъ имѣлъ попеченіе о всѣхъ тваряхъ еще прежде, чѣмъ создалъ ихъ, „потому что, говоритъ Сальвіанъ, ничего бы онъ и не создалъ, если бы не имѣлъ, прежде чѣмъ создалъ, заботы о томъ, что должно быть создано“. Какъ человѣкъ обрабатываетъ поле и насаждаетъ виноградникъ не для того, чтобы оставлять его въ пренебреженіи, такъ Богъ не для того создалъ міръ, чтобы затѣмъ оставить его и совершенно лишить Своего о немъ попеченія ²⁾. Итакъ, признавать Бога, Творца міра, по нему, значитъ признавать Его и какъ Промыслителя и Управителя.

¹⁾ De gub. Dei IV, 9.

²⁾ Ibidem.

Признаніе Божественнаго промышленія о мірѣ есть необходимое требованіе нашего разума. Весь міръ самымъ фактомъ своего существованія и своимъ прекраснымъ устройствомъ подтверждаетъ это положеніе¹⁾. Съ другой стороны, отрицаніе Божеств. міроуправленія ведетъ не только къ отрицанію самого бытія Божія, но къ уничтоженію всякой религіи. Въ такомъ случаѣ, всѣ наши молитвы и богослуженія стали бы излишними; ибо они имѣютъ не ту только цѣль, чтобы привлечь милость Божию на будущемъ судѣ; но и ту, чтобы мы могли и въ этомъ мірѣ вести тихую и спокойную жизнь во всякой чистотѣ (с. 5).

2. Чему научаетъ разумъ, то подтверждають и примѣры. Уже исторія первыхъ людей показываетъ намъ, что Богъ есть не только Творецъ міра, но и Правитель и Судія. Создавъ человѣка, Онъ окружилъ его самымъ нѣжнымъ Своимъ попеченіемъ: Онъ вводитъ его въ рай, даетъ ему заповѣдь, научаетъ Своему закону. Когда же человѣкъ преступилъ данную ему заповѣдь, Богъ изгоняетъ его изъ рая. Такимъ образомъ въ устроеніи замѣчается порядокъ, въ изгнаніи—судъ. Вся послѣдующая исторія человѣчества показываетъ, что это попеченіе Божіе о человѣкѣ не прекращалось и послѣ паденія первыхъ людей. Оно проявляется въ томъ, что Богъ принимаетъ жертву Авеля, а Каинову отвергаетъ и послѣ осуждаетъ его за братоубійство (с. 6). Оно проявляется затѣмъ въ наказаніи людей чрезъ потопъ. Въ этомъ случаѣ Богъ не только заботился о добрыхъ, сохраняя ихъ отъ всеобщей гибели, но и наказывалъ злыхъ, подвергнувъ ихъ истребленію (с. 7). Особенно явно обнаруживается заботливость Божія о человѣкѣ въ судьбѣ Авраама. Богъ призываетъ Авраама, выводитъ его изъ отечества, поселяетъ въ чужой землѣ, обогащаетъ, посѣщаетъ, избавляетъ отъ всякихъ опасностей, покровительствуетъ среди чужихъ враждебныхъ народовъ, мститъ

¹⁾ De gub. Dei 1, 4.

за него его противникамъ. Въ истребленіи же нечестивыхъ жителей Содомы и Гоморры проявляется самымъ очевиднымъ образомъ Его судъ надъ людьми (с. 8). Точно также и судьба Моисея показываетъ намъ, что Богъ заботится о людяхъ (с. 9) но это Его промышленіе простирается не на отдѣльныхъ только лицъ, но и на цѣлыя народы. Примѣромъ этого служитъ народъ еврейскій, на котораго Богъ излилъ столь много Своихъ милостей, котораго подвергалъ такъ часто различнымъ наказаніямъ за грѣхи съ цѣлью исправленія его (с. 10—12).

3. Изъ приведенныхъ примѣровъ видно, что Богъ не только присутствуетъ въ мірѣ, но и управляетъ имъ и даже въ этомъ вѣкѣ судить. Это же можно доказать и свидѣтельствами Свящ. Писанія. Присутствіе Божіе (*praesentia Dei*) въ мірѣ весьма ясно указывается слѣдующими словами писанія „На всякомъ мѣстѣ очи Господни; они видятъ злыхъ и добрыхъ“ (Притч. XV, 3). Въ другомъ мѣстѣ ясно показывается что это присутствіе Божіе соединяется съ промышленіемъ съ различныхъ существахъ: „Вотъ око Господне надъ боящимися Его и уповающими на милость Его, что Онъ душу ихъ спасетъ отъ смерти, и во время голода пропитаетъ ихъ“, говоритъ псалмопѣвецъ (Пс. XXXII, 18—19). Или еще: „Очи Господни (обращены) на праведниковъ и уши Его къ воплю ихъ; но лице Господне противъ дѣлающихъ зло, чтобы истребить съ земли память о нихъ“ (Пс. XXXIII, 16—17). Уже это присутствіе Божіе въ мірѣ необходимо предполагаетъ и управленіе имъ, такъ какъ Онъ для того и присутствуетъ, чтобы управлять, а не для того, чтобы оставлять его въ пренебреженіи (II, 1). „Не дай Богъ, говоритъ Салъвианъ, и подумать этого о всеблагомъ и всемилостивѣйшемъ Богѣ! Не дай Богъ высказать такое богохульство, ибо нѣтъ во всемъ человѣческомъ родѣ столь дурнаго человѣка, который хотѣлъ бы пребывать съ кѣмъ-либо только потому, что не любитъ его, и для того только, чтобы имѣть возможность презирать присутствующаго. И самая природа человѣческая научаетъ насъ или покоряетъ, если мы не хотимъ

быть съ кѣмъ-либо, потому что мы любимъ того, съ кѣмъ желаемъ быть“ ¹⁾).

Управленіе Божіе міромъ подтверждается слѣдующими мѣстами писанія: „Пастырь Израиля! выемли“. (Пс. 79, 1). „Не наполняю ли Я небо и землю?“ (Іерем. XXIII, 24). А почему Онъ все наполняетъ, объясняетъ самъ: „ибо Я съ вами, чтобы спастись васъ“ (Іерем. XLII, 11).

Этими словами Господь показываетъ не только Свое управленіе и присутствіе, но и степень и благодѣяніе его, ибо слѣдствіемъ этого присутствія является спасеніе того, что Онъ наполняетъ:

А апостолъ Павелъ говоритъ: „Ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. XVII, 28). „Безъ сомнѣнія, болѣе чѣмъ управитель жизни тотъ, въ комъ заключается самое движеніе живущаго, ибо не сказалъ, что Имъ движется, но въ Немъ, поучая, что наше существо внутренно привито къ святымъ силамъ (virtutes). И Самъ Спаситель сказалъ: „И се Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“ (Мѡ. XXVIII, 20). Конечно, не для того Спаситель будетъ пребывать съ нами, чтобы не заботиться и нерадѣть о насъ; этимъ Онъ хотѣлъ научить, чтобы мы непрерывно познавали любовь и покровительство Того, Кто постоянно съ нами присутствуетъ“ (с. 2).—Но Богъ не только присутствуетъ въ мірѣ и управляетъ имъ, но даже въ настоящей жизни судить, такъ какъ самое управленіе есть не что иное, какъ непрерывно продолжающійся судъ Божій. Эта мысль особенно ясно можетъ быть показана на судьбѣ избранника Божія—Давида. Съ одной стороны Господь судить его враговъ, а съ другой—и его самого за грѣхи. Такъ, Господь отомстил Навалу Кармилъскому за поношеніе своего избранника и потому Давидъ взываетъ: „благословенъ Господь, воздавшій за посрамленіе, нанесенное мнѣ Наваломъ“ (1 Цар. XXV, 39). Когда же

¹⁾ De gub. Dei II, 2.

Давидъ согрѣшилъ предъ Богомъ, взявъ себѣ Вирсавію, жену Уріи хеттеянина, то Богъ не менѣе строго осудилъ и наказалъ его. Онъ сказалъ ему: „Итакъ не отступитъ мечъ отъ дома твоего во вѣки“ (2 Цар. XII, 10). И дѣйствительно, послѣ этого различныя несчастія постигли домъ Давида. Итакъ, Богъ даже святыхъ мужей судитъ въ этой жизни (с. 3). Столь же ясно подтверждается эта истина и другими свидѣтельствами Слова Божія, въ которыхъ настоящій судъ отличается отъ будущаго. Праведный такъ взываетъ въ псалмѣ: „Суди меня, Боже, и вступишь въ тяжбу мою“ (Пс. XL, 1). А что это мѣсто не можетъ быть относимо къ будущему суду, видно изъ послѣдующихъ словъ псалма: „отъ человѣка лукаваго и несправедливаго избавь меня“. Или еще: „вступишь, Господи, въ тяжбу съ тяжущимися со мною, побори борющихся со мною. Возьми щитъ и латы, и возстань на помощь мнѣ“ (Пс. XXXIV, 1—2). Наконецъ, тотъ же пророкъ говоритъ отдѣльно о настоящемъ и будущемъ судѣ Божиѣмъ. „Ты возсѣлъ на престолѣ, Судія (judicas) праведный“ (Пс. IX, 5), говорится о настоящемъ судѣ, а о будущемъ и вѣчномъ: „Онъ будетъ судить (judicabit) вселенную по правдѣ, и народы—по истинѣ своей“ (ХСV, 13). Въ этихъ мѣстахъ самое различіе грамматическихъ формъ совершенно ясно показываетъ отличіе настоящаго суда отъ вѣчнаго (с. 6).

Доказавъ истину Божественнаго міроуправленія вообще, писатель затѣмъ въ 3-й книгѣ переходитъ къ болѣе подробному разсмотрѣнію тѣхъ возраженій, которыя высказывались противъ нея на основаніи фактовъ, представляемыхъ современными обстоятельствами. Итакъ, если все въ мірѣ находится подъ непосредственнымъ попеченіемъ Божиимъ, то почему же положеніе варваровъ лучше, чѣмъ римлянъ? почему и среди самихъ римлянъ участь добрыхъ хуже, чѣмъ злыхъ? почему вездѣ царитъ несправедливость? На эти вопросы одно только можно съ увѣренностію отвѣтить: „не знаю, ибо я не посвященъ въ тайны и намѣренія Божіи“. Достаточно того, что

истина Божественнаго міроправленія подтверждается Словомъ Божиимъ, и всѣ возраженія противъ нея сами собою падаютъ. Правда, для насъ непонятно, почему такъ, а не иначе складываются обстоятельства, но тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что все зависитъ отъ Бога и управляется Имъ. Поэтому нельзя называть несправедливымъ то, что совершается изволеніемъ Божиимъ. Но такъ какъ Богу угодно было открыть намъ въ свещ. писаніи кое-что о тайнѣ духа и ума Своего (*de arcano animi ac mentis Suae*), то я не хочу молчать о томъ, что нахожу въ Словѣ Божиимъ, но при этомъ хочу обратиться исключительно къ однимъ христіанамъ (с. 1)¹⁾. Въ виду этого ссылающимся на бѣдствія христіанъ для отрицанія Божественнаго міроправленія достаточно было бы указанія на слова ап. Павла (1 Тес. III, 3), что несчастія и скорби составляютъ ихъ удѣлъ; но многіе думаютъ, что христіане должны быть сильнѣе всѣхъ, такъ какъ они и религіознѣе всѣхъ, что должны получать отъ Бога за почитаніе его матеріальную награду (*Stipendium*). Допустимъ, что этотъ выводъ справедливъ; тогда все еще нужно спросить: въ чемъ состоитъ вѣра (*credulitas vel fides*)? Вѣровать во Христа значитъ вѣрно исполнять Его заповѣди. Но мы не исполняемъ даже первыхъ и главнѣйшихъ евангельскихъ заповѣдей, не говоря уже о постановленіяхъ ветхозавѣтнаго закона. Кто напр. соблюдаетъ заповѣдь Спасителя о томъ, чтобы не заботиться о завтрашнемъ днѣ (Мѡ. VI, 34) или чтобы мы довольствовались одними одеждами и проч.? Кто считаетъ достойнымъ труда молиться за своихъ враговъ (Мѡ. V, 44)? Если кто и принуждаетъ себя къ этому, то онъ произноситъ только слова, а не молится на самомъ дѣлѣ. Вообще мы не только не повинемся

¹⁾ Здѣсь авторъ отказывается отъ доказыванія поставленной проблемы для язычниковъ, „не потому, говоритъ онъ, что я чувствую недостатокъ въ доказательствахъ, но потому, что не вѣдѣю, что рѣчь моя будетъ имѣть успѣхъ. Ибо безплоденъ и напрасенъ трудъ, когда нечестивый слушатель не принимаетъ доводовъ“. *De guib. Dei III, 1.*

всѣмъ повелѣніямъ Господнимъ, но не исполняемъ почти никакихъ заповѣдей Его (с. 2). Самыя же трудныя заповѣди, какъ напр. заповѣди объ отреченіи отъ земныхъ благъ (Лк. XIV, 33), объ отреченіи отъ самого себя и слѣдованіи за Христомъ (Мѡ. X, 38), не только не исполняются тѣми, которые стремятся къ мірскимъ удовольствіямъ, но часто и тѣми, которые отрѣшились отъ любви къ міру (с. 3).

Если кто думаетъ, что эти правила слишкомъ суровы и что апостолы въ этомъ случаѣ требуютъ невозможнаго, тому не нужно забывать, что апостолы сами предупредили насъ своимъ примѣромъ въ исполненіи этихъ заповѣдей и особенно ап. Павелъ. Они сами подражали Христу и въ свою очередь требуютъ отъ насъ подражанія себѣ (1 Кор. IV, 16). Ап. Павелъ говоритъ о себѣ, что онъ никому никогда не наносилъ оскорбленія, но во всемъ показывалъ себя, какъ служителя Божія: въ великомъ терпѣніи, въ бѣдствіяхъ, подъ ударами, въ темницахъ, въ терзаніяхъ (2 Кор. VI, 4—5). Въ другомъ мѣстѣ апостолъ еще яснѣе (2 Кор. XI, 21—25) говоритъ о своихъ страданіяхъ за Христа. У насъ обо всемъ этомъ не можетъ быть и рѣчи. Только въ одномъ мы превосходимъ его: онъ три раза терпѣлъ кораблекрушеніе, а у насъ вся жизнь одно (разум., — нравственное) кораблекрушеніе (с. 4). Но, говорятъ, въ нынѣшнія времена уже нѣтъ нужды страдать такъ, какъ страдали апостолы. Все царство стало христіанскимъ, и у насъ нѣтъ къ тому случая. Но это-то и должно бы побуждать насъ исполнять по крайней мѣрѣ самое незначительное, чего Богъ отъ насъ требуетъ, какъ напр. Его наставленія у Мѡ. V, 39—40; VII, 12 и проч. (с. 5). Если кто думаетъ, что мы съ умысломъ выбираемъ труднѣйшія заповѣди, которыхъ никто не можетъ исполнить, тотъ пусть вспомнить, что и земные господа не допускаютъ, чтобы ихъ слуги по своему желанію одни изъ ихъ приказаній исполняли, а другими пренебрегали (с. 7). Однако остановимся на тѣхъ, которые считаютъ себя исполнившими меньшія заповѣди, за-

бывая, что, по слову апостола, соблюдающій весь законъ, не согрѣшающій въ чемъ-нибудь одномъ, становится виновнымъ во всемъ (Іак. II, 10). Но большинство христіанъ не исполняетъ и менѣе трудныхъ заповѣдей. Затѣмъ авторъ указываетъ на пороки христіанъ и главнымъ образомъ на ихъ клятвопреступленія, злословіе, зависть, недовольство, похотливость. Последний порокъ онъ выставляетъ весьма распространеннымъ (с. 8). Итакъ, мы не имѣемъ права жаловаться на Бога, что Онъ не обращаетъ вниманія на дѣла человѣческія, ибо мы не исполняемъ никакихъ Его повелѣній. Но на самомъ дѣлѣ Богъ поступаетъ съ нами еще гораздо снисходительнѣе, чѣмъ мы заслуживаемъ. Мы не только не исполняемъ Его заповѣдей, но и дѣлаемъ все напротивъ и въ этомъ виновны всѣ. „Сама церковь Божія, которая должна быть умилоостивительницею предъ Богомъ, что иное представляетъ собою, какъ не раздражительницу?“¹⁾ За исключеніемъ весьма немногихъ, весь христіанскій міръ Сальвіану представляется гнѣздомъ всякихъ пороковъ. Въ этомъ развращенномъ обществѣ, гдѣ легче найти виновныхъ во всѣхъ грѣхахъ чѣмъ въ немногихъ, менѣе порочное поколѣніе представляется уже святымъ. Нѣкоторые оказываютъ меньше уваженія храмамъ и алтарямъ Божиимъ, чѣмъ какому угодно самому незначительному общественному учрежденію (с. 9). Напрасно стараются приписать эту порочность исключительно однимъ только рабамъ и нѣкоторымъ низкимъ людямъ. Всѣ сословія одинаково порочны и прежде всего высшія—дворянство и богачи. Знатные даже считаютъ какъ бы своей привилегіей учинять болѣе тяжкіе грѣхи, чѣмъ другіе люди, ибо почти никто изъ нихъ не свободенъ отъ двухъ самыхъ тяжкихъ и смертныхъ преступленій—человѣкоубійства и распутства (с. 10—11).

Итакъ, продолжаетъ Сальвіанъ въ 4-й книгѣ, перестанемъ ссылаться на наше христіанское званіе, въ ситѣ кото

¹⁾ III, 9.

раго будто бы мы должны быть сильнѣе, ибо гдѣ имени не соотвѣтствуютъ дѣла, тамъ оно не составляетъ никакого преимущества. Это уже раньше испыталъ народъ Еврейскій, который нѣкогда назывался народомъ Божиимъ и Израилемъ, теперь же за свое нечестіе потерялъ и то и другое имя (IV, 1). И апостолъ указываетъ (Іак. II, 17 и сл.) на необходимость свидѣтельствовать о своей вѣрѣ добрыми дѣлами. Такъ какъ у насъ чувствуется полный недостатокъ въ добрыхъ дѣлахъ, то намъ нечего удивляться тому, что мы слабѣе всѣхъ, что мы отдаемся въ руки враговъ. Богъ наказываетъ насъ даже снисходительно для нашего же исправленія. Понятно, что это наказаніе для насъ неприятно; но и мы наказываемъ же своихъ рабовъ. По своей рабской природѣ и порочности мы не хотимъ сознать всей справедливости Божіихъ наказаній. Мы хотимъ грѣшить и въ то же время считаемъ несправедливымъ понести за это наказаніе (с. 2). Могутъ указать на то, что рабы превосходятъ насъ своею порочностію, но это не совсѣмъ справедливо. Если рабы отличаются воровствомъ, склонностью къ бѣгству и лжи, то они вынуждаются къ этому недостаткомъ средствъ и крайней жестокостію обращенія со стороны своихъ господъ и ихъ приставниковъ. Если они склонны къ пьянству и обжорству, то къ этому ихъ побуждаетъ голодъ. Но знатные виновнѣе рабовъ. Они бѣгутъ отъ добраго Господина (Бога), постоянно неумѣренны, обкрадываютъ Бога, учиняя недозволенное (с. 3). Однако нѣтъ нужды выражаться аллегорически. Можно указать на дѣйствительныя кражи и грабежи знатныхъ. Должности, ими занимаемыя, они употребляютъ только на то, чтобы истощать свои провинціи. Испанія, которая существуетъ почти только по имени, Африка и большая часть Галліи представляютъ намъ самыя печальныя доказательства этого. Тамъ совершаются такія постыдныя дѣла, о которыхъ рабы не могутъ даже и думать, исключая нѣкоторыхъ, возвысившихся до благороднаго сословія (с. 4). Среди рабовъ убійства

рѣдки, а среди богатыхъ они постоянны въ виду полной безнаказанности. Убить раба у нихъ не составляетъ преступленія: они считаютъ это своимъ правомъ. Затѣмъ среди богатого класса въ большей степени, чѣмъ среди рабовъ, распространень развратъ. Здѣсь авторъ яркими красками изображаетъ нравственную распущенность, господствующую въ домахъ вельможъ. Вслѣдствіе широкихъ правъ, предоставленныхъ знатымъ надъ рабами, большинство изъ нихъ не только не сохраняетъ супружеской вѣрности, но прямо допускаетъ многоженство, устраивая цѣлыя гаремы изъ рабынь (с. 5). Могутъ возразить, что рабы точно такъ же поступали бы, если бы имъ это позволялось. И у нихъ дѣйствительно есть дурныя наклонности и пожеланія; но однако никто не можетъ быть наказываемъ за то, что не допускаетъ преступленій. То вѣрно, что есть много дурныхъ и гнусныхъ рабовъ, но нужно принять во вниманіе и то, что знатные, находящіеся въ болѣе почетномъ положеніи сравнительно съ рабами и въ то же время дурно поступающіе, хуже дурныхъ рабовъ. Затѣмъ авторъ упрекаетъ знатныхъ въ томъ, что они и безъ того чрезмѣрный налогъ на бѣдное населеніе еще увеличиваютъ, возлагая на него и свои собственные взносы и всякимъ уменьшеніемъ государственныхъ повинностей пользуясь своекорыстно, чтобы только самимъ освободиться отъ уплаты (с. 6). Но самымъ отвратительнымъ для него представляется то, что всякій знатный, дѣлающійся монахомъ (religiosus), презирается и отвергается своими однословниками. Поэтому тѣ, которые преслѣдуютъ Бога въ лицѣ Его святыхъ, пусть не удивляются тому, что и сами они переносятъ наказаніе и гнѣвъ Божій (с. 7). Но ко всѣмъ своимъ грѣхамъ мы присоединяемъ еще нечестивое и языческое представленіе о Богѣ, приписывая Ему незаботливость о мірѣ, какъ будто наше несчастіе не служитъ самымъ яснымъ доказательствомъ Божественнаго міроуправленія (с. 8—11). Напротивъ, если бы мы при всей своей порочности были сильны и счастливы, то въ

такомъ случаѣ скорѣе могло бы явиться подозрѣніе, что Богъ не обращаетъ никакого вниманія на людей. Думая же, что мы незаслуженно переносимъ бѣдствія, мы только увеличиваемъ свою виновность. Кромѣ того нашу вину увеличиваетъ также наше положеніе, какъ христіанъ, ибо „вина тѣмъ больше, чѣмъ почетнѣе положеніе виновнаго. Воровство, конечно, во всякомъ человѣкѣ постыдно; но оно еще болѣе заслуживаетъ осужденія, если воруетъ сенаторъ; любодѣяніе всѣмъ воспрещается, но болѣе тягостно, если любодѣйствуетъ кто-либо изъ клира. Такъ и мы, называясь христіанами и каѳоліками и въ тоже время поступая противъ христіанскихъ заповѣдей, становимся болѣе преступными (с. 12).

Но утверждаютъ, что римляне-христіане во всякомъ случаѣ еще лучше варваровъ, и однако варвары побѣждаютъ римлянъ. Это утверженіе даетъ автору поводъ провести подробную параллель между римлянами и варварами. Это сравненіе составляетъ предметъ всей остальной части его сочиненія, начиная съ 13 главы четвертой книги.

Сальвианъ различаетъ два рода варваровъ—язычниковъ и еретиковъ и отдѣльно съ каждымъ сравниваетъ римлянъ; но предварительно дѣлаетъ слѣдующее общее замѣчаніе. Христіане имѣютъ предъ варварами великое преимущество въ каѳолической вѣрѣ (*lex divina*, по терминологіи Сальвиана); но по своей жизни они гораздо ниже ихъ. Но то, что законъ добръ, зависитъ не отъ насъ, ибо онъ есть даръ Христа; а то, что жизнь наша порочна, должно быть приписано намъ. Поэтому указанное преимущество только увеличиваетъ нашу вину (с. 13).

Затѣмъ писатель говоритъ о варварахъ язычествующихъ. Хотя они и имѣютъ свои недостатки, какъ напр. Гунны—нецѣломудренны, Франки—вѣроломны, Аланы—пьяницы, Албанцы склонны къ грабежамъ, Саксы—грубы, а Гепиды—безчеловѣчны; но всѣ ихъ пороки не такъ предосудительны, какъ пороки римлянъ. Если варвары обманываютъ или ложно



клянуться, то это имъ извинительно, потому что они не знаютъ заповѣдей Божіихъ; но если мы посмотримъ на нашихъ купцовъ и торговцевъ, то увидимъ, что для нихъ обманъ и клятвопреступленіе составляютъ выгодное занятіе (с. 14). Да и у другихъ людей клятва стала только обыкновеннымъ присловіемъ. Многіе клянутся Христомъ даже въ томъ, что желаютъ совершить какое-либо преступленіе и затѣмъ считаютъ себя обязанными сдѣлать это и на самомъ дѣлѣ (с. 15). Затѣмъ на основаніи словъ ап. Павла (Римл. III, 19) Сальвианъ выясняетъ, что христіане, состоящіе подъ евангельскимъ закономъ и поступающіе вопреки этому закону, виновнѣе язычниковъ, совершенно незнающихъ его, ибо „гдѣ нѣтъ закона, нѣтъ и преступленія“ (Рим. IV, 15). Итакъ законъ не только не составляетъ преимущества христіанъ, но еще увеличиваетъ ихъ отвѣтственность предъ судомъ правды Божіей, ибо своимъ преступленіемъ они оскорбляютъ Бога и даютъ поводъ къ поношенію имени Его среди язычниковъ. Поэтому изъ порочности христіанъ язычники могутъ превратно заключать и о самомъ христіанскомъ ученіи. Такъ и было въ первыя времена христіанства, въ періодъ гоненій. Язычники подозрѣвали христіанъ въ самыхъ гнусныхъ порокахъ, которые они будто бы допускали на своихъ богослужебныхъ собраніяхъ. Отсюда понятно, что они имѣли ложное и нечестивое представленіе и о самой христіанской религіи (с. 16—18). Этотъ разладъ жизни христіанъ съ требованіями исповѣдуемаго ими высокаго христіанскаго закона и является, по Сальвиану, поношеніемъ имени Божія предъ язычниками; эта „теплохладность“ христіанъ, какъ выражается онъ словами апокалипсиса (III, 15—16), хуже языческой холодности (19).

Но если таково слѣдствіе закона, что грѣхъ не прекращается, но стаетъ еще болѣе преступнымъ, то спрашивается— не лучше ли было бы для людей, если бы этого закона совсѣмъ не было? На этотъ вопросъ Сальвианъ такъ отвѣчаетъ въ пятой книгѣ. Не законъ вредитъ, ибо онъ, по слову апо-

стола (1 Тим. I, 8—9), добръ, по дурные нравы. Нужно имѣть добрые нравы и тогда постановленія закона будутъ за насъ. Будь праведенъ и будешь свободенъ отъ закона, ибо законъ, содержащійся уже въ нравахъ, не можетъ идти противъ нихъ. Мы недовольны закономъ и жалуемся на него подобно тому, какъ нетерпѣливый больной жалуется на самого лучшаго врача, предписаніямъ котораго онъ не слѣдуетъ. Но какъ противоядіе не приноситъ никакой пользы, если въ него влить ядъ, такъ и противоядіе закона не можетъ нравственно исцѣлить насъ, когда насъ убиваетъ ядъ пороковъ (V, I). Но, могутъ возразить римляне, еретическую варваръ содержать тотъ же законъ, что и мы; они нарушаютъ его, какъ и мы и даже больше, и однакоже они побѣждаютъ насъ. Сальвіанъ прежде всего показываетъ несправедливость утверждения, что у еретиковъ (варваровъ) тотъ же законъ, какъ и у православныхъ (римлянъ). Еретики не имѣютъ св. писанія въ цѣломъ и неповрежденномъ видѣ; Слово Божіе передано имъ злонамѣренными учителями въ искаженномъ видѣ. Кромѣ того, варвары лишены всякаго образованія, не знаютъ ни науки, ни литературы; а потому они не могутъ почерпнуть познаніе Божественнаго закона непосредственно изъ свящ. книгъ и по необходимости получаютъ его изъ устной проповѣди своихъ учителей, ложному ученію которыхъ они слѣпо слѣдуютъ даже въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣютъ свящ. Писаніе неповрежденнымъ. Но они искренно преданы своей вѣрѣ, въ простотѣ считая ее правою, и если заблуждаются, то заблуждаются „bono animo“; если грѣшатъ, то вина за это лежитъ на ихъ учителяхъ. Мы же не имѣемъ никакого извиненія въ своихъ порокахъ; а потому Богъ наказываетъ насъ, чтобы укротить нашу гордость, а ихъ Онъ терпитъ и оказываетъ снисхожденіе, чтобы привести къ правой вѣрѣ (с. 2).

Итакъ, не станемъ удивляться, что мы грѣшимъ сознательно и по возмущенію (rebellione), а они—по невѣдѣнію.

Мы говоримъ, что служимъ Богу и знаемъ Его законъ, но

покоряемся діаволу и при этомъ еще хотимъ получать отъ Бога блага. Но Онъ справедливъ, хотя мы и несправедливы; Онъ наказываетъ тѣхъ, кто заслуживаетъ этого и долготерпитъ достойнымъ Его снисхожденія, желая споспѣшествовать и тѣмъ и другимъ для общей цѣли—спасенія, т. е. имѣя въ виду обуздать грѣховныя наклонности первыхъ, а вторыхъ привести къ правой вѣрѣ. Что же касается многочисленныхъ римскихъ еретиковъ, то они по вѣрѣ ниже православныхъ римлянъ, а по жизни ниже варваровъ. „Отсюда, говоритъ писатель, мы можемъ понять, чего заслуживаетъ Римское государство, если часть римлянъ оскорбляетъ Бога жизнію, а часть—въ одинаковой мѣрѣ и жизнію и невѣріемъ“. Независимо отъ всего этого, самимъ еретичествомъ своимъ варвары обязаны испорченности римскаго учительства (*Romani magisterii pravitate*) (с. 3) ¹⁾. Точно также несправедливо и то утвержденіе, будто варвары еретичествоващіе порочнѣе римлянъ. Готы и Вандалы въ общежительныхъ отношеніяхъ (*conversatio*) питаютъ другъ къ другу любовь и оказываютъ взаимную помощь, тогда какъ Римляне во взаимныхъ отношеніяхъ даже съ самыми близкими людьми руководствуются только завистью, ненавистью, самолюбіемъ и своекорыстіемъ. Это обнаруживается особенно въ томъ, что небольшое число знатныхъ порабощаетъ, угнетаетъ и истощаетъ народную массу. Въ городахъ, муниципіяхъ и деревняхъ столько же тирановъ, сколько императорскихъ чиновниковъ. Дошло даже до того, что кто не грабитъ, того самого грабятъ. Никто не вступаетъ за угнетенныхъ, даже священники. Впрочемъ, многіе изъ нихъ такъ поступаютъ не по трусости, но намѣренно, чтобы своими обличеніями не ожесточить еще болѣе притѣснителей и не ухудшить положенія несчастныхъ. Вслѣдствіе такихъ притѣсненій многіе,

¹⁾ Этимъ Сальвианъ указываетъ на то, что аріанство варвары приняли отъ римлянъ.

въ томъ числѣ даже знатные и образованные люди, бѣгутъ ко врагамъ—то къ Готамъ, то къ Багодамъ,—„ища у варваровъ римской гуманности, ибо среди римлянъ они не могутъ выносить варварскаго безчеловѣчія“ и при этомъ они никогда не жалѣютъ объ утратѣ мнимой римской свободы. Такимъ образомъ прежде высокочитимое и часто дорогою цѣною покупаемое званіе „civis Romanus“ теперь сдѣлалось низкимъ и и почти ненавистнымъ (с. 4—5). При этомъ авторъ старается оправдать даже мятежныхъ багодовъ¹⁾, доказывая, что они вынуждены къ возстанію безпорядками, царившими во внутреннемъ управленіи имперію. Несправедливость судей и невыносимые налоги, увеличиваемые своекорыстіемъ чиновниковъ, довели ихъ до преступленія; поэтому они скорѣе несчастные, заслуживающіе сожалѣнія, нежели преступные мятежники (с. 6). Вслѣдствіе тѣхъ же причинъ прочіе мелкіе люди, которые еще не перешли въ ихъ шайки, постоянно подвергаются искушенію примкнуть къ нимъ; ибо ихъ положеніе по истинѣ невыносимо. Они уплачиваютъ столь огромные общественные налоги, что нецрїятели для нихъ легче, чѣмъ сборщики податей. Но вельможи иногда еще умышленно увеличиваютъ эти и безъ того уже тяжелые налоги. Являются напр. въ провинцію императорскіе послы и чиновники; знатные предлагаютъ имъ подарки, но оплачивать ихъ должны одни только бѣдные, совершенно не зная даже цѣли этихъ произвольныхъ налоговъ. Но если такое рѣшеніе принимаютъ

¹⁾ Багодами или Бивадами назывались галльскіе повстанцы. Этимологія этого названія неизвѣстна. Возстанія и мятежи угнетенныхъ крестьянъ въ Римской имперіи начались еще въ III вѣкѣ и, кажется, вслѣдствіе тѣхъ же причинъ, на которыя указываетъ Сальвіанъ. Возстаніе началось въ Галліи подъ начальствомъ двухъ честолюбивыхъ римлянъ Аманда и Еліана, но затѣмъ распространилось также по Испаніи и Сѣверной Италіи. Максиміліанъ Геркулъ выступилъ съ войскомъ противъ мятежниковъ въ 285 г. и частію силой оружія, а частію мудрой снисходительностію возстановилъ спокойствіе; но этотъ пожаръ, повидимому, продолжалъ тлѣть подъ пепломъ и въ V вѣкѣ снова вспыхнулъ



богачи безъ вѣдома прочихъ, то послѣдніе жалуются на несправедливость и произволъ. „Двое или трое, говорятъ недовольные, постановляютъ то, что многихъ дѣлаетъ несчастными“. Но они протестуютъ противъ новыхъ налоговъ только изъ оскорбленнаго самолюбія, а не ради справедливости, потому что и сами такъ поступаютъ при всякомъ удобномъ случаѣ. Такимъ образомъ бѣдные поставлены какъ бы среди двухъ борющихся морскихъ валовъ, которые одинаково оба обрушиваются на нихъ своими волнами (с. 7). Но если высшими властями разрѣшается уменьшеніе податей, то выгоды отъ него получаютъ одни только богачи, участь же бѣдныхъ нисколько не улучшается. Никто и не подумаетъ о привлеченіи несчастныхъ къ соучастію въ общемъ благодѣяніи. Между тѣмъ ни у какого варварскаго народа такой несправедливости нѣтъ; поэтому бѣжавшіе къ Готамъ ничего больше не желаютъ и ни о чемъ такъ не молятся, какъ о томъ, что бы имъ можно было оставаться жить среди варваровъ. Нѣкоторые изъ бѣдныхъ только потому еще остаются подданными римскаго государства, что не могутъ унести съ собою свои дома и скудное имущество. За невозможностью перебѣжать къ варварамъ имъ одно только остается—сдѣлаться кліентами богатыхъ, передавъ имъ свои поля и удержавъ за собою только право пожизненнаго пользованія ими. Однако же они все еще должны были уплачивать всѣ подати, какъ бы свободные; сыновья ихъ уже становятся просто козонами на поляхъ своихъ отцовъ и такимъ образомъ свободные превращаются въ рабовъ. Итакъ, нечего удивляться, что насъ захватываютъ въ плѣнъ варвары, когда мы сами своихъ братьевъ дѣлаемъ плѣнниками (с. 8—9). Но что особенно поразительно, такъ это то, что такой жестокой обманъ допускаютъ на ряду съ мірянами и клириками и монашествующіе (religiosi), между которыми многіе перемѣнили только одежду, а не внутреннее настроеніе (mens). Напрасно они думаютъ, что, воздерживаясь только отъ брачной жизни,

они могутъ безнаказанно грабить, не щадя даже самыхъ близкихъ себѣ людей (с. 10). Такое безстыдство не слышано между Готами. Игакъ, намъ нужно учиться истинному добру у язычниковъ (с. 11)¹⁾.

Но могутъ возразить, что несправедливо наказывать всѣхъ за преступленія немногихъ. Въ шестой книгѣ писатель сначала доказываетъ примѣрами Ахара (I. Нав. 7), Давида (2 Цар. 24), Раисака (Ис. 31), а также на основаніи словъ ап. Павла: „малая закваска квасить все тѣсто“ (1 Кор. V, 6), что часто за преступленіе одного постигаетъ наказаніе многихъ; а затѣмъ указываетъ на то, что въ дѣйствительности римляне всѣ или почти всѣ одинаково порочны. Было бы уже хорошо, если бы поровну было добрыхъ и дурныхъ. Вотъ насколько удалась христіанская церковь отъ своей первоначальной чистоты, какою она отличалась въ вѣкъ апостольскій! (VII, 1). Послѣ этого авторъ, продолжая сравненіе римлянъ съ варварами—еретиками, изображаетъ всеобщую порочность первыхъ, обнаруживающуюся въ общераспространенной тогда страсти къ зрѣлищамъ²⁾. Прежде всего онъ бичуетъ безчеловѣчность наслажденія тѣмъ, какъ дикія животныя терзаютъ людей; между тѣмъ это низкое удовольствіе покупалось часто весьма дорогою цѣною³⁾. Могутъ сказать, что зрѣлища не всегда бываютъ, но это не уменьшаетъ ихъ нравственной преступности, ибо и челоуѣкоубійца

¹⁾ De gub. Dei V, 11. Disce a pagano homine vero bono.

²⁾ Цшиммеръ находитъ въ этомъ мѣстѣ значительный пропускъ, ибо, по его словамъ, „непосредственнаго перехода къ зрѣлищамъ не видно“. Стр. 35, пр. 1-е. Изъ нашего изложенія съ достаточной ясностью видно, что логическое теченіе мысли здѣсь нисколько не нарушается.

³⁾ Это мѣсто важно, какъ доказательство того, что не смотря на неоднократныя императорскія запрещенія борьба со звѣрями въ циркѣ происходила еще въ половинѣ V вѣка. Можетъ быть здѣсь нужно разумѣть преступниковъ, которые въ угоду низкимъ инстинктамъ черни отдавались звѣрямъ на растерзаніе. Zschimmer стр. 35. пр. 2 е.

не всегда убиваетъ, но не перестаетъ быть убійцей. Важно то, что люди всегда въ душѣ стремятся къ наслажденію зрѣлищами. Но кромѣ зрѣлищъ есть еще и другіе остатки языческихъ обычаевъ и суевѣрій. Сальвіанъ сообщаетъ намъ, что консулы еще держатъ священныхъ курицъ, устрояютъ авгурии и всякіе суевѣрные способы предсказанія и побуждаются къ этому общественнымъ одобреніемъ. Все это, по словамъ Сальвіана, и сами язычники въ концѣ концовъ считаютъ пустымъ и достойнымъ осмѣянія (с. 2). Послѣ этого авторъ останавливаетъ свое вниманіе на театральныхъ зрѣлищахъ, при чемъ ярко изображаетъ ихъ гнусность и развращающее вліяніе на зрителей, особенно на молодежь. Можно во всякомъ случаѣ говорить о самыхъ великихъ преступленіяхъ, не вредя скромности; только о безстыдствахъ театральныхъ зрѣлищъ нельзя говорить и даже подумать, не оскверняя себя. Древніе язычники вѣрили, что зрѣлищами они доставляютъ удовольствіе своимъ богамъ и даже одного изъ нихъ почитали за бога театровъ и цирковъ; а мы, зная, что Богъ отвращается отъ нихъ, „приносимъ Христу (о amentia mon-struosa!) цирковыя игры и комедіантовъ и въ особенности тогда, когда Онъ оказываетъ какое-либо благодѣяніе или посылаетъ побѣду“ (с. 3—4). Такую благодарность воздаемъ мы Христу за всѣ Его благодѣянія, проявившіяся особенно въ искупленіи насъ. Въ театрахъ и циркахъ мы прямо отрекаемся отъ своей вѣры. Въ крещеніи мы отреклись отъ служенія діаволу и обѣщали служить Христу, а въ зрѣлищахъ нарушаемъ свой обѣтъ, ибо такова преступность и гнусность зрѣлищъ, отличающихся совершенно языческимъ характеромъ, что въ нихъ нарушаются самыя основы христіанской религіи; а если поврежденъ корень, то и все прочее погибаетъ (с. 5—6). Насколько сильно распространена среди римлянъ страсть къ зрѣлищамъ, видно изъ того, что если (какъ и бываетъ часто) день публичныхъ игръ совпадаетъ съ христіанскимъ и празднествомъ, то церкви стоятъ пустыми, а театры перепол-

няются зрителями, и если нѣкоторые, не зная объ играхъ, случайно заходятъ въ храмы, то тотчасъ бѣгутъ изъ нихъ, какъ скоро услышатъ, что происходятъ игры (с. 7). На возраженіе, что зрѣлища и игры бывають не во всѣхъ римскихъ городахъ, авторъ иронически отвѣчаетъ: „конечно ихъ нѣтъ въ Майнцѣ (in Mogontiacensium civitate), ибо онъ до основанія разрушенъ; нѣтъ ихъ и въ Кельнѣ (Agrrippinae), ибо онъ переполненъ врагами; нѣтъ въ Трирѣ, такъ какъ четырехкратнымъ разрушеніемъ онъ совершенно разоренъ; нѣтъ вообще во многихъ Галльскихъ и Испанскихъ городахъ, занятыхъ варварами“. Эта мерзость является принадлежностью только римлянъ. Если же во многихъ римскихъ городахъ уже не бываетъ игръ по причинѣ крайняго ихъ обѣднѣнія, то все-таки остается желаніе и стремленіе къ этимъ постыднымъ удовольствіямъ. Но и въ настоящее время еще существуютъ игры и теперь они еще преступнѣе въ нравственномъ отношеніи, ибо древніе римляне допускали ихъ вслѣдствіе существовавшаго тогда избытка общественныхъ богатствъ, мы же до того пристрастились къ нимъ, что и въ бѣдности не хотимъ отъ нихъ отстать (с. 8—9). Пусть не кажется этотъ порокъ легкимъ, ибо самое незначительное оскорбленіе тѣмъ болѣе преступно, чѣмъ выше лицо оскорбляемое; а въ зрѣлищахъ мы оскорбляемъ Высочайшаго Бога. Въ зрѣлищахъ заключаются два великихъ грѣха: здѣсь человекъ убиваетъ самого себя, т. е. уничтожаетъ свое спасеніе, и въ то же время безмѣрно оскорбляетъ Божественное величіе святотатственными суевѣріями. Это оскорбленіе Бога тѣмъ болѣе преступно, что, находясь въ нечестіи, мы должны бы, напротивъ, умиловивлять Его. Но какъ благополучіе, миръ и счастье, посылаемые намъ Богомъ безъ всякой заслуги съ нашей стороны, только портятъ насъ, такъ несчастія и наказанія никогда не исправляютъ. Не трудно подтвердить это примѣрами. Когда Италія была уже опустошена врагами, то пороки итальянцевъ нисколько не уменьшились; самое завоеваніе Рима нисколько

не образумило Римлянъ. Когда Вандалы заняли Испанію, опустошили житницы государства—Сардинію и Сидилію и такимъ образомъ отрѣзали его жизненные артеріи (*obscisis vitalibus venis*) и, наконецъ, заняли самую душу его—Африку, то и тогда даже порочность не уменьшилась. Особенно разительный примѣръ представляетъ осада Цирты и Карфагена. Стѣны этихъ городовъ оглашались звуками оружія варваровъ, а христіане въ это время шумѣли и неистовствовали въ театрѣ и циркѣ (с. 9—12). Подобному мы были свидѣтелями также въ Трирѣ и Кельнѣ, знаменитѣйшихъ Галльскихъ городахъ. Въ первомъ городѣ вельможи и начальники, уже сѣдые старцы, въ виду близкой гибели предавались пьянству и роскоши. Этотъ городъ уже четыре раза подвергался непріятельскому нашествію, изъ которыхъ каждое въ отдѣльности должно бы было быть достаточнымъ для исправленія; но въ дѣйствительности съ каждымъ завоеваніемъ порочность гражданъ увеличивалась. Тоже было и въ Кельнѣ. Тамошніе начальники не переставали пиршествовать даже тогда, когда враги были внутри города. „Этимъ Богъ, говоритъ писатель, какъ бы хотѣлъ показать имъ, отчего они погибли“ (с. 13). Нѣтъ нужды послѣ этого приводить въ примѣръ другіе города. Вездѣ царить полная безопасность въ виду крайней опасности; на всѣхъ нашло такое ослѣпленіе, что никто не хочетъ предпринимать никакихъ мѣръ предосторожности (с. 14). Римляне перестаютъ грѣшить не прежде, чѣмъ погибнуть. Триръ былъ разрушенъ уже въ третій разъ, безчисленные трупы лежали среди развалинъ непогребенными и распространяли по всей окрестности ядовитую заразу, а нѣкоторые знатные, избѣжавшіе гибели, между тѣмъ просили императоровъ о цирковыхъ играхъ (с. 15).

Все это показываетъ, что Богъ наказываетъ насъ по справедливости; но Онъ, какъ снисходительнѣйшій Отецъ, оказываетъ намъ и благодѣянія. Подобно искуснѣйшему врачу, онъ различными средствами хочетъ исцѣлить насъ отъ поро-

ковъ; то наказаніями, то благодѣяніями. Но какъ наказанія никогда насъ не исправляли, что́ вполне очевидно выше доказано, такъ и благодѣянія Его не оказываютъ на насъ своего цѣлебнаго вліянія. Если мы находимся въ затрудненіи и пуждѣ, то съ воплемъ простираемъ къ Богу руки; когда же Онъ услышитъ насъ и наградитъ миромъ, то мы вмѣсто раскаянія и усиленнаго почитанія и служенія Ему всякій разъ приумножаемъ свои преступленія (с. 17—18).

. Книга заканчивается сравненіемъ настоящаго печальнаго положенія римскаго государства съ прежнимъ.

Въ седьмой книгѣ Сальвіанъ повторяетъ сначала сказанное раньше о несправедливости римлянъ, а затѣмъ, продолжая сравненіе ихъ съ варварами, показываетъ, что Римляне стоятъ ниже варваровъ не только по своей страсти къ театральнымъ зрѣлищамъ, но и вообще по своей нравственной распущенности. Такъ напр. Аквитанцы и Новемпопуляне занимали плодороднѣйшую и въ то же время красивѣйшую страну, которую можно сравнить съ раемъ; но вмѣсто благодарности Богу за Его дары, вмѣсто исполненія Его необременительныхъ требованій; вмѣсто служенія Ему они предаются самымъ низкимъ порокамъ и такимъ образомъ, превосходя всѣхъ богатствомъ, превосходятъ и порочностію (VII, 1—2). За немногими исключеніями всѣ они предаются самому постыдному разврату и даже хвалятся этимъ. Семейная жизнь большинства аквитанцевъ представляетъ полное извращеніе нравственныхъ отношеній: рабыни пользуются правами супруговъ, а законныя жены приравняются къ рабынямъ. Но если главы семействъ такъ безнравственны, то что уже говорить объ испорченности младшихъ членовъ семействъ и рабовъ. Такую жизнь вели аквитанцы, когда были еще богаты; но и теперь, совершенно обѣднѣвъ и потерявъ свою страну, они не только не исправляются, а живутъ еще хуже (с. 3—5). Можетъ быть нѣкоторые думаютъ, что они только для того предаются порокамъ, чтобы не оскорбить своей чисто-



той распутныхъ варваровъ; но на самомъ дѣлѣ они оскорбляютъ варваровъ своею порочностію. Готы не терпятъ у себя блудницъ, и одни только римляне считаютъ это своимъ національнымъ преимуществомъ. Поэтому Богъ и отдалъ имъ нашу страну для очищенія отъ пороковъ (с. 6). И въ другихъ частяхъ имперіи дѣла находятся въ такомъ же положеніи. Такъ, Испанія предана Вандаламъ, отличающимся своей нравственной чистотой и въ тоже время самымъ слабымъ изъ варварскихъ народовъ. Это ясно показываетъ, что мы погибаетъ не отъ силы враговъ, а отъ своихъ пороковъ. Богъ, неоднократно помогавшій совершать великія дѣла самымъ слабымъ и даже нарочито избравшій ихъ исполнителями своихъ намѣреній, какъ показываютъ примѣры Сисары (Суд. IV, 21), Юдиши (Юд. XIII, 10) Гедсона и проч., чтобы „дѣло небесной десницы не было приписываемо человѣческой доблести“, и въ этомъ случаѣ потому именно и предалъ насъ слабѣйшимъ изъ варваровъ (с. 7—8). И варвары заслуживаютъ этой божественной помощи, ибо они отличаются своею преданностію волю Божіей. Если мы когда либо противъ ожиданія и заслуги получаемъ незначительный успѣхъ, то одни приписываютъ его судьбѣ, другіе—случаю, третьи—стратегическому искусству вождей и т. д.; о Богѣ—ни слова. Это такъ же разумно, какъ и то, если бы кто хотѣлъ благодарить поле за урожай, виноградникъ—за собираемые плоды, море—за уловляемую рыбу, овцу—за то, что она покрывается шерстью и т. д. Совсѣмъ иначе поступаютъ Готы и Вандалы. Въ стѣснительныхъ обстоятельствахъ они просятъ у Бога помощи; свои успѣхи они считаютъ Его дарами. Доказательства этого мы видѣли въ послѣдней войнѣ. Мы возлагали свою надежду на вспомогательныя гунскія войска, а Готы—на Бога. Когда они были сильно стѣснены и просили насъ чрезъ своихъ епископовъ о мирѣ, то мы отвергли ихъ предложеніе. Между тѣмъ Готскій царь все время молился Богу о помощи, распростершись въ своей палаткѣ на войлокѣ; нашъ же пол-

ководецъ въ это время безпечно уже предвкушалъ торжество побѣднаго триумфа. Но Богъ судилъ иначе. Нашъ полководецъ проигралъ сраженіе и съ связанными назади руками участвовалъ въ триумфальномъ вшествіи непріятеля въ городъ при насмѣшливыхъ крикахъ женщинъ и дѣтей (с. 9—10) ¹⁾.

Тоже самое повторилось и въ Испаніи во время войны съ Вандалами. Мы полагались на силу, искусство и оружіе, а вандалы на Бога, а потому они и побѣдили ²⁾. У насъ же всякій, такъ поступающій, былъ бы осмѣянъ, ибо благочестіе и религіозность у насъ вообще подвергаются насмѣшкамъ, а между тѣмъ мы называемъ себя католиками, а Готовъ и Вандаловъ—еретиками. Но какъ Богъ объ этомъ судилъ, видно изъ опыта. Варвары постоянно возрастаютъ, а мы умалеемся. Итакъ, праведенъ Господь и справедливъ судъ Его³⁾. (с. 11). Великое завоевательное движеніе Вандаловъ особенно ясно показываетъ, что надъ нами уже начался судъ Божій. Богъ воздвигнулъ ихъ на насъ, и вотъ они, переходя съ мѣста на мѣсто, послѣдовательно опустошили Германію I, Бельгію, Аквитанію и всю Галлію. Между тѣмъ были и промежутки въ этомъ движеніи съ тѣмъ, чтобы мы имѣли время исправиться, чего, однако, не замѣчалось. Бѣдствія Галліи не вызвали исправленія у испанцевъ, поэтому пожаръ сообщился и имъ, а затѣмъ и африканцамъ. Вандалы могли бы остаться въ Галліи и Испаніи, но рука Божія, какъ они и сами со-

¹⁾ Это превосходное мѣсто относится къ пораженію Литорія при Тулузѣ въ 439 г. Литорій, оставленный въ Галліи Аэціемъ, двинулся впередъ, обольщенный своею удачею при Нарбоннѣ, къ центру непріятельской арміи; но былъ разбитъ Теодорихомъ и взятъ въ плѣнъ. Подробности можно читать у Гиббона гл. 35.

²⁾ Когда Вандалы взяли Севилью, противъ нихъ было послано войско подъ начальствомъ Бонифація и Кастиніана. Оба полководца не соединились, и Бонифацій, огорченный притязаніями Кастина, оставилъ войско. Послѣдній, когда вандалы были принуждены голодомъ почти къ сдачѣ, вступилъ въ открытое сраженіе и былъ совершенно разбитъ въ 432 г. Это пораженіе положило конецъ римскому владычеству въ Испаніи. Zschimmer p. 40, nr. 1.

знавались, вела ихъ дальше—въ Африку, чтобы наказать грѣхъ африканцевъ (с. 12—13) ¹⁾. И дѣйствительно, если какой-либо другой народъ заслужилъ судъ, то прежде всего африканцы. Въ ихъ странѣ, которая владѣла богатствами и торговлею всего міра и разореніе которой поэтому было, какъ говоритъ Сальвіанъ, скорбію для всего міра, можно было найти всякій видъ порока. Сюда какъ бы стеклись нечистоты всего міра. Нѣтъ нужды говорить обо всѣхъ порокахъ африканцевъ, какъ то: о страсти къ удовольствіямъ, ибо это недостатокъ всего человѣчества,—корыстолюбіи, ибо оно свойственно всѣмъ римлянамъ,—пьянствѣ, высокомеріи, обманахъ, клятвенпреступленіяхъ и проч. Никогда во всемъ этомъ не было недостатка въ любомъ римскомъ городѣ, а у африканцевъ въ особенности (с. 14—15). Изъ пороковъ, господствующихъ въ Африкѣ, наиболѣе выдаются крайняя нравственная распущенность и богохульство. Вся Африка кипѣла, подобно Этнѣ, нечистымъ пламенемъ. Скромный, цѣломудренный африканецъ казался уже не африканцемъ: до такой степени укоренился въ нихъ порокъ распутства. Для примѣра авторъ указываетъ на Карфагенъ. Этотъ африканскій Римъ ²⁾, какъ называетъ Сальвіанъ Карфагенъ, былъ преисполненъ всякихъ пороковъ ³⁾. Здѣсь на ряду съ различными административными, судебными и образовательными учрежденіями имѣли полное право гражданства и учрежденія для разврата; здѣсь, въ христіанскомъ городѣ, въ которомъ нѣкогда лично проповѣдывали сами апостолы и который прославили своими страда-

¹⁾ De gub. Dei VII, 13. Illa coelestis manus, quae eos ad puniendam Hispanorum flagitia illuc traxerat, etiam ad vastandam Africam transire coegabat. Ipsi denique fatebantur non suum esse quod facerent: agi enim se divino jussu ac perurgeri.

²⁾ De gub. Dei VII, 16: In africano orbe quasi Romam.

³⁾ Приступая къ изображенію карфагенскихъ и, авовъ, Сальвіанъ не упускаетъ случая предварительно дать общій обзоръ общественнаго состоянія города. Онъ выставляетъ угнетеніе сиротъ, вдовъ и вообще низшихъ классовъ, такъ что бѣдные часто желаютъ нашествія враговъ Ibidem.



віями мученики, были распространены самые возмутительные и противоестественные пороки ¹⁾. Римскому имени эгимъ наносится неизгладимый позоръ; но власти все таки бездѣйствуютъ и не принимаютъ никакихъ мѣръ къ уничтоженію этихъ пороковъ (16—19). Если сравнивать теперь жизнь Ваудаловъ съ жизнью африканцевъ, то оказывается во всемъ полная противоположность. Можно бы думать, что варвары, упоенные побѣдою, подчинятся дурному вліянію римлянъ; но на самомъ дѣлѣ этого не случилось. Напротивъ, они не только гнушались распутства въ своей жизни, но и принимали разумныя мѣры и издавали законы противъ разврата среди римлянъ ²⁾. При этомъ свои декреты, направленные противъ разврата и незаконнаго сожительства, они основывали на Божественномъ законѣ (с. 20—22). Какъ низокъ кажется въ сравненіи съ ними Сократъ, признанный мудрѣйшимъ изъ всѣхъ! Онъ считалъ благомъ для государства общность женъ и такъ обр. узаконялъ публичный развратъ; онъ хотѣлъ превратить весь міръ въ непотребный домъ, онъ разрушаетъ всѣ основы семейной и общественной нравственности ³⁾. Римляне въ дѣйствительности слѣдуютъ предписаніямъ этой философской морали и потому у нихъ такъ распространено нечестіе. У

¹⁾ Здѣсь Сальвианъ представляетъ обстоятельную и ужасающую картину (VII, 17—18) нравственной распустинности африканцевъ; мы ограничиваемся общимъ указаніемъ и не вдаемся въ подробности изъ простого чувства приличія.

²⁾ Здѣсь замѣчается значительное отступленіе отъ прямого хода мысли, въ которомъ и самъ авторъ сознается. Это отступленіе касается несправедливости судей, нарушающихъ законы и притѣсняющихъ бѣдныхъ.

³⁾ De gub. Dei VII, 23. Едвали, говоритъ Цциммеръ, можно заключать изъ словъ inquit Socratesvмѣтъ съ Тейфелемъ (Gesch. der Röm. lit. стр. 1096), что Сальвианъ считалъ Сократа авторомъ Платоновой Политіи. Онъ долженъ былъ знать уже изъ Лактанція (Institut. div., III, 21), что она принадлежитъ Платону. Впрочемъ нельзя открыть, откуда Сальвианъ заимствовалъ свою цитату. Она едвали могла находиться въ Республикѣ Цинцерона: для этого языкъ ея слишкомъ нечистъ. Не можетъ быть она переводомъ соответствующаго мѣста изъ Платона (Политія V, 7), такъ какъ недовольно точно выражаетъ его мысль.

варваровъ же ничего подобнаго нѣтъ. Мало того, они не только сами соблюдаютъ чистоту въ жизни, но и насъ къ тому же побуждаютъ. Послѣ этого нечего сваливать на другихъ вину за наши бѣдствія: мы сами во всемъ виновны (с. 23). Далѣе авторъ переходитъ къ богохульству африканцевъ. Этотъ порокъ проявляется главнымъ образомъ въ томъ, что, считая себя христіанами, они соблюдаютъ еще языческій культъ. Они только внѣшне принадлежатъ къ христіанству, ибо душею служатъ идоламъ. Отъ жертвоприношеній небесной богини (coelestis daemon) они приходятъ въ христіанскіе храмы. Это великій грѣхъ. Тотъ христіанинъ, который не посѣщаетъ храма, виновенъ только въ нерадѣніи; кто же приходитъ къ алтарю послѣ служенія демонамъ, виновенъ въ святотатствѣ. Первый только не воздастъ Богу подобающей чести, второй наноситъ оскорбленіе (VIII, 1—2). Такъ поступаютъ большею частію знатные, а ихъ вліяніе на народъ неизмѣримо (с. 3). Затѣмъ богохульство африканцевъ проявляется еще въ ненависти и преслѣдованіи монаховъ (sancti, religiosi). Этотъ недостатокъ одинаково свойственъ всѣмъ. Африканцы дѣлаютъ монахамъ все, что дѣлали нѣкогда Господу Іудеи. Если бы они могли, то и убивали бы ихъ, но ненависть, по слову апостола (1 Іоан. III, 15), есть тоже убійство въ духовномъ смыслѣ. Какъ только они увидятъ блѣдное лицо, стриженную голову и длинную одежду, то тотчасъ осыпаютъ такихъ лицъ насмѣшками и бранью. Если приходитъ въ Кароагенъ по долгу своего служенія какой-нибудь служитель Божій изъ египетскихъ киновій, изъ Іерусалима или изъ пустыни, то его принимаютъ съ проклятіями; надъ нимъ смѣются, какъ бы надъ никогда невиданнымъ чудовищемъ (с. 4). Апостолы нѣкогда могли съ большею безопасностію посѣщать языческіе города, какъ это видно изъ путешествій ап. Павла (Дѣян. XIV, 10—12; XVII, 22), чѣмъ монахи христіанскій Кароагенъ. Такое отношеніе къ служителямъ религіи не называлось гоненіемъ, ибо тутъ не про-

ливалась ничья кровь; но это не было благодѣяніемъ людей, а скорѣе законъ, ибо законы XII таблицъ запрещали убивать кого-либо безъ суда. А кароагеняне еще жалуются на притѣсненія варваровъ, между тѣмъ сами они для монаховъ являются варварами. Итакъ Богъ по справедливости ихъ наказываетъ (с. 5).

Таково содержаніе произведенія Сальвіана. Теперь, для опредѣленія значенія этого труда, посмотримъ, насколько удачно разрѣшилъ нашъ авторъ поставленную проблему.

Какъ основная идея сочиненія *de gub. Dei*, такъ и многія частныя положенія его, а иногда и самая аргументація не принадлежитъ всецѣло Сальвіану, какъ оригинальный плодъ его собственной мысли. Уже задолго до него идея Провидѣнія, управляющаго судьбами міра и человѣчества, занимала христіанскихъ мыслителей и была раскрываема ими какъ съ богословской, такъ и съ философской точки зрѣнія. Эта идея притомъ не безызвѣстна была и дохристіанскому міру. Такъ, стоики и другіе языческіе мыслители, какъ напр. Цицеронъ, проводили общую мысль, что міръ ведется Богомъ и также, подобно Сальвіану, полемизировали противъ эпикурейцевъ, отвергавшихъ участіе Божіе въ дѣлахъ міра. Впрочемъ, языческая мысль не вполне постигала идею Промысла Божія, которая только въ христіанствѣ получила полное раскрытіе въ ея примѣненіи къ исторіи человѣчества. Поэтому, чтобы опредѣлить значеніе Сальвіанова трактата о Божественномъ міроправленіи, необходимо предварительно выяснить отношеніе его къ предшественнымъ писателямъ, занимавшимся рѣшеніемъ той же проблемы.

Нѣкоторые историки литературы ставятъ Сальвіана въ зависимость уже отъ Цицерона. Такъ, Тейфель¹⁾ и Буасье²⁾

¹⁾ Teuffel *Gesch. der Römisch. Liter.* (3 Aufl. Leipzig 1875) стр. 1095.

²⁾ *Etudes d'Hist. religieuse Revue d. d. mondes liv. 9.* Буасье склоненъ приписать вліяніе на Сальвіана наравнѣ съ Цицерономъ и Сенека.

думаютъ, что въ опроверженіи эпикурейцевъ онъ подражаетъ этому языческому писателю, который точно также полемизировалъ противъ нихъ въ своемъ сочиненіи *de natura deorum*. Кромѣ прямыхъ ссылокъ на Цицерона ¹⁾, въ трактатѣ Сальвіана можно находить много отдѣльныхъ мыслей, встрѣчающихся и въ сочиненіяхъ названнаго языческаго писателя; затѣмъ начало третьей книги, повидимому, заимствовано также у Цицерона р. Мур. 14. Но все это еще не доказываетъ, что сочиненіе Сальвіана создано подъ вліяніемъ разсужденій Цицерона, хотя несомнѣнно Сальвіанъ былъ знакомъ съ сочиненіями этого писателя. Всѣ указанныя заимствованія у Сальвіана изъ языческаго Цицерона болѣе основательно могутъ быть объяснены, какъ увидимъ сейчасъ, вліяніемъ на него христіанскаго Цицерона—Лактанція. Такимъ образомъ, если можетъ быть рѣчь о вліяніи Цицерона на Сальвіана, то только о посредственномъ—черезъ Лактанція.

Вліяніе этого послѣдняго писателя въ значительной степени отразилось на разсматриваемомъ трактатѣ Сальвіана и это прежде всего и главнымъ образомъ должно быть относительно къ сочиненію *divin. institutionum lib. VII*. Такъ, почти всѣ мысли первой, конструктивной части сочин. *de gubern. Dei* равно какъ и ихъ расположеніе ²⁾, повидимому, заимствованы изъ названнаго сочиненія Лактанція. Но помимо этого можно еще болѣе положительнымъ образомъ доказать литературную связь нашего писателя съ Лактанціемъ. Намъ кажется, что у Сальвіана есть слѣды прямого заимствованія у Лактанція. Такъ, всѣ цитаты изъ древнихъ классиковъ, приводимые у Сальвіана въ *lib. I*, находятся и у Лактанція въ *div. instit. lib. I* и притомъ на немногихъ страницахъ и въ той же редакціи, ко-

¹⁾ Въ *lib. I*, с. 1 есть одна ссылка на *Tusc. I*, 27, 66, а другая на *de nat. deorum II*, 30

²⁾ Ср. *De gub. Dei. II*, 1 и *div. inst I*, 6;—*de gub. Dei I*, 4 и *div. inst I*, 2; *II*, 20.

торая нѣсколько отличается отъ подлинной; а это можетъ быть объяснено только тѣмъ, что Сальвіанъ бралъ ихъ не изъ самихъ первоисточниковъ, а изъ упомянутого сочиненія Лактанція ¹⁾. Затѣмъ, о Платоновомъ проэктѣ общности женъ Сальвіанъ судить до того одинаково съ Лактанціемъ, что заставляетъ предполагать здѣсь прямое подражаніе ему ²⁾; а начальныя слова третьей книги: *bene habet: jacta sunt fundamenta* буквально заимствованы у Лактанція, который начинается ими *lib. VII div. inst.* ³⁾.

Наконецъ, есть основаніе допускать влияніе на Сальвіана и другаго апологетическаго сочиненія Лактанція „*de ira*

¹⁾ *De gub. Dei II, 1: Pythagoras philosophus... de natura ac beneficiis Dei disserens sic locutus est: Animus per omnes mundi partes commens atque diffusus, ex quo omnia, quae nascuntur, animalia vitam capiunt.* Это мѣсто съ незначительными опущеніями буквально заимствовано изъ *div. inst. I, 5*; напротивъ, у Цицерона въ *de natura deorum I* этотъ отрывокъ приводится съ значительными отступленіями. Отрывокъ изъ Цицероновыхъ Тускул. бесѣдъ *lib. I, 27: nec véro Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera et segregata ab omni concretionе mortali omnia sentiens et movens* приводится у Сальвіана въ *lib. I, 1* и у Лактанція *div. inst. I, 5*, впрочемъ, съ той незначительной разницей, что Лактанцій цитируетъ дословно Цицерона: *nisi mens*, а у Сальвіана въ этомъ случаѣ стоитъ: *quam mens*. Съ буквальнымъ сходствомъ оба писателя цитируютъ и слѣдующее мѣсто изъ *de nat. deorum II, 30: „nihil est praestantius deo: ab eo igitur mundum regi necesse est. Nulli igitur naturae oboediens aut subjectus deus omnem ergo regit ipse naturam“* (у Лактанція—предъ вышеприведеннымъ отрывкомъ изъ Тускул. бес., а у Сальвіана—непосредственно послѣ него). Точно также ссылки на другихъ классическихъ писателей одни и тѣже и у Лактанція и у Сальвіана. Напр. слѣдующее мѣсто изъ 4 кн. Георгіа Виргилія: *Deum namque ire per omnes terrasque tractusque maris coelumque profundum* находимъ въ *div. inst. I, 5* и въ *de gub Dei I, 1*; хотя у Лактанція оно при-
ведено полнѣе.

²⁾ Ср. *de gub. Dei VII, 23* и *div. inst. III, 21; IV, 3, и VI, 23*. Цинцимеръ говоритъ, что Сальвіанъ въ этомъ случаѣ дословно повторяетъ Лактанція, но буквального сходства мы здѣсь не нашли.

³⁾ Самъ Лактанцій, какъ доказалъ Гальмъ, (см. *Corp. script. ecc. VIII, notae ad lib. III, 1*) заимствовалъ эту формулу у Цицерона *pro Muren. VI, 14*.

Dei“, въ которомъ онъ также опровергаетъ эпикурейцевъ, представлявшихъ Бога Существомъ неподвижнымъ и вѣчно покойнымъ, безъ всякихъ аффектовъ. Доказывая ту истину, что Богъ не оставляетъ созданный Имъ міръ безъ Своего попеченія, выраженіемъ котораго служитъ Его милость къ добрымъ и гнѣвъ къ грѣшникамъ, Лактанцій опять высказываетъ нѣсколько мыслей, которыя повторяются въ *de gub. Dei* и притомъ въ выраженіяхъ довольно сходныхъ. Для примѣра можно указать на с. 4 и *de gub. Dei* IV, 9, гдѣ утверждается та мысль, что отрицаніе Божественнаго промысла о мірѣ неизбежно ведетъ къ отрицанію самого бытія Его¹⁾.

Такимъ образомъ для насъ несомнѣнно сходство между Сальвианомъ и Лактанціемъ и зависимость перваго отъ втораго въ рѣшеніи вопроса о Провидѣніи Божиѣмъ; но есть между ними и значительное различіе, обусловливаемое тѣми задачами, которыя каждый изъ нихъ преслѣдовалъ. Лактанцій защищалъ истину Провидѣнія и вообще христіанства противъ нападокъ языческой мудрости, вслѣдствіе чего въ своей апологій Провидѣнія онъ стоитъ болѣе на философской точкѣ зрѣнія, подвергаетъ всесторонней философской критикѣ возраженія эпикурейцевъ, болѣе останавливается на рациональномъ обоснованіи истины Божественнаго попеченія о мірѣ и приводитъ въ подтвержденіе ея многочисленныя свидѣтельства изъ языческихъ писателей и философовъ; но при этомъ почти не даетъ мѣста библейскимъ доказательствамъ ея²⁾. Сальвианъ, писавшій для христіанъ, напротивъ, мало придаетъ значенія

¹⁾ Liber de ira Dei, c. 4:

Sed si nihil curat, nihil providet, amisit omnem divinitatem. Qui ergo totam vim, totam a Deo substantiam tollit, quid aliud dicit, nisi Deum omnino non esse?

De gub. Dei IV, 9:

Nam qui nihil a Deo aspicit affirmant, prope est, ut cui aspectum adiungunt, etiam substantiam tollant et quem dicunt omnino nil cernere, dicant etiam omnino non esse.

²⁾ Div. Inst. I, 5: Omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio videatur esse de his, quibus omnino non creditur.

философскому обоснованію разрѣшаемой проблемы, которое вообще заимствовано имъ у Лактанція и при томъ не имѣетъ такой полноты и обстоятельности, какъ у этого послѣдняго; но за то онъ болѣе доказываетъ ее посредствомъ приведенія библейскихъ примѣровъ и свидѣтельствъ. Въ этомъ отношеніи трактатъ Сальвіана можно сближать съ поэмою анонимнаго автора „de Providentia divina“, въ которой (с. 5—6, v. 304 et sq.) доказательство истины Провидѣнія посредствомъ библейскихъ примѣровъ проведено очень подробно и послѣдовательно.

Но Сальвіанъ не только теоретически обосновываетъ истину Божественнаго міроуправленія, но старается также оправдать справедливость его по отношенію къ современной дѣйствительности, что собственно и составляетъ главную задачу его апологіи. Въ этомъ случаѣ онъ очень близко примыкаетъ къ своимъ старшимъ современникамъ—бл. Августину и Павлу Орозію. Въ началѣ настоящей главы мы показали, что причины, вызвавшія появленіе Сальвіанова сочиненія, были тѣже, которыя немного ранѣе вызвали появленіе апологетическихъ трудовъ Августина и Орозія. Уже это одно должно наводить на мысль о нѣкоторомъ литературномъ сродствѣ между этими тремя писателями. Постараемся теперь болѣе обстоятельно выяснить отношеніе Сальвіана къ названнымъ писателямъ.

Идея Божественнаго Провидѣнія, бодрствующаго надъ міромъ и управляющаго его судьбами, получила особенно глубокое раскрытіе въ сочиненіи бл. Августина „de civitate Dei“. „Богъ, говоритъ этотъ учитель церковный,—виновникъ и податель счастья; поелику Онъ одинъ есть Истинный Богъ,—Самъ раздаетъ земныя царства и добрымъ и злымъ, и дѣлаетъ Онъ это не безъ разбора и какъ бы случайно, поелику Онъ Богъ, а не фортуна, но сообразно съ порядкомъ вещей и временъ,—порядкомъ для насъ, сокровеннымъ, а Ему исполнѣ известнымъ“¹⁾. Бл. Августинъ сильно возставалъ противъ тѣхъ, которые судьбѣ приписывали образованіе царствъ. Онъ

¹⁾ De civ. Dei IV, 33.

считалъ совершенно невозможною ту мысль, чтобы Богъ, начало всякаго порядка, добра и красоты,—Богъ, не оставившій безъ Своего промысленія не только ангеловъ и человѣка, но и самыхъ незначительныхъ твореній и существъ, „судилъ оставить внѣ законовъ Своего Провидѣнія царства человѣческія и положенія господственныя и подчиненныя“ ¹⁾. Защищая христіанское ученіе о промысленіи Божіемъ противъ тѣхъ возраженій, которыя выставлялись противъ него въ виду общественныхъ бѣдствій, бл. Августинъ развивалъ ту мысль, что всѣ явленія, происходящія въ мірѣ по допущенію Божію, справедливы и направляются ко благу людей. Если на ряду съ язычниками и грѣшниками переносятъ наказанія и бѣдствія и христіане, то потому, что и они причастны грѣховнымъ слабостямъ, хотя и далеки по своему поведенію отъ поведенія великихъ грѣшниковъ ²⁾, при томъ для нихъ страданія служатъ къ нравственному возвышенію и очищенію и такимъ образомъ являются въ рукахъ Божественнаго Провидѣнія испытательно-педагогическимъ средствомъ. Входя въ объясненіе причинъ всѣхъ политическихъ бѣдствій и военныхъ неудачъ, испытанныхъ римлянами, и особенно недавняго опустошенія Рима Готами, Августинъ видитъ ихъ не въ христіанствѣ, а въ самихъ Римлянахъ, въ ихъ гражданской и нравственной испорченности, источниками которой были, съ одной стороны, чувство внѣшней политической безопасности, а съ другой—сакральныя учрежденія римскаго народа, какъ-то были напр. театральныя зрѣлища; неизбежными же

¹⁾ De civ. Dei V, 11. Cp. de gub. Dei I, 4: „Все отъ Провидѣнія получаетъ благосостояніе, какъ тѣло—отъ души жизнь. Итакъ, въ этомъ мірѣ не только государства и провинціи, а также военное и гражданское дѣло, но даже и менѣе значительныя должности и частныя дѣла и, наконецъ, самые скогы и самые незначительныя роды животныхъ помимо человѣческаго порядка и управленія содержатся какъ бы пѣкою рукою и кормиломъ. Все это, безъ сомнѣнія, находится въ волѣ и распоряженіи Высочайшаго Бога“.

²⁾ De civ. Dei I, 8—9.

слѣдствіями—съ одной стороны, легкомысленное забвеніе гражданскихъ обязанностей, распущенность и разнузданность личныхъ страстей, разрывъ общественнаго согласія и столкновеніе личныхъ интересовъ, народныя волненія и гражданскія войны, тираннія и рабство¹⁾, а съ другой—сластолюбіе, праздность и роскошь, растлѣніе помысловъ и чувствъ, безстыдство и развратъ, легкомысліе и легкомысленное забвеніе человѣческихъ достоинствъ²⁾.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ знаменитый учитель церковный указываетъ и на то, что въ событіяхъ этого міра нельзя искать выполненія послѣднихъ предначертаній Провидѣнія. На самомъ дѣлѣ этотъ міръ исполненъ золъ и благъ, общихъ всѣмъ—добрымъ и злымъ, и самая эта общность достаточно показываетъ все несовершенство, неполноту и переходное значеніе земной жизни. Надъ этимъ переходнымъ царствомъ—царствомъ испытаній есть иное царство (*civitas*)—вѣчное, благоустроенное, гдѣ царитъ справедливость и гдѣ зло существуетъ только какъ наказаніе и добро служитъ вознагражденіемъ.

Таково ученіе бл. Августина о Божественномъ міроуправленіи, какъ оно отразилось въ его замѣчательномъ апологетическомъ сочиненіи *de civitate Dei*. Это былъ важный моментъ въ исторіи христіанской мысли. Идея Провидѣнія у бл. Августина получила наиболѣе глубокое и всестороннее раскрытіе. Онъ показалъ, что весь міръ ведется и направляется къ одной общей цѣли всемогущей, премудрой и всеблагой десницею Божіею. Это управленіе Божіе простирается на всѣ народы и царства, которые такимъ образомъ объединяются не только единствомъ происхожденія, но и единствомъ высшаго провиденціальнаго управленія. Вліяніе этихъ идей на все послѣдующее развитіе человѣческой мысли огромно.

¹⁾ *De civ. Dei* I, 30.

²⁾ *De civ. Dei* I, 31—32.

Съ этихъ поръ стаетъ возможною всемірная исторія—исторія не отдѣльныхъ народовъ и царствъ, а всего человѣчества, которое въ своемъ историческомъ движеніи и жизни представлено не слѣпому случаю, но ведется разумной и всеблагой Силою—Самимъ Богомъ, съ этихъ поръ стаетъ возможною и философія исторіи, которая можетъ указать на Провидѣніе, какъ на законъ, управляющій процессомъ исторической жизни. Самъ Августинъ представилъ въ соч. *de civ. Dei* первый опытъ христіанской философіи исторіи; а Орозій подъ его непосредственнымъ вліяніемъ и по его инициативѣ—первый опытъ изложенія всемірной исторіи, написанной съ христіанской точки зрѣнія.

Сопоставляя изложенныя воззрѣнія бл. Августина о Божественномъ Провидѣніи съ воззрѣніями Сальвіана, мы должны сказать, что основная идея Сальвіановой апологетики Провидѣнія, очевидно, заимствована имъ у Августина. Не только въ общности основной мысли Сальвіанъ сближается съ Августиномъ; онъ сходится съ нимъ и въ объясненіи причинъ неуспѣха Римлянъ въ борьбѣ съ варварами. При этомъ иппонійскій епископъ болѣе углубляется своею мыслію въ содержаніе идеи Провидѣнія, чѣмъ Сальвіанъ; онъ съ большей діалектической тонкостію отвѣчаетъ на тѣ возраженія, которыя выставлялись противъ нея. Но хотя бл. Августинъ по вызову обстоятельствъ времени и развивалъ христіанскій взглядъ на участіе въ судьбахъ міра Божественнаго Провидѣнія, но это ученіе было у него исходнымъ пунктомъ, изъ котораго онъ перешелъ къ систематическому разбору язычества и изложенію христіанскаго ученія; Сальвіанъ же поставилъ своею спеціальною задачею доказать дѣйствительность и справедливость Божественнаго міроуправленія. Кромѣ того онъ болѣе обращаетъ вниманія на анализъ современнаго состоянія съ цѣлью обосновать фактъ существованія нравственнаго міро-

Вышеизложенное ученіе бл. Августина имѣло еще и другое вліяніе на ближайшихъ къ нему христіанскихъ писателей. Послѣ него и подѣ прямымъ вліяніемъ указавшихъ его воззрѣній западные теологи научились отыскивать хорошія стороны въ правахъ варваровъ и высшія провиденціальныя причины ихъ успѣха. При этомъ, само собой понятно, они уже не смотрѣли мрачно на будущее міра; они уже видѣли, что изъ развалинъ древняго міра, павшаго подѣ оружіемъ германскихъ народовъ, восходитъ заря новой жизни и новой цивилизаціи. Это были совершенно новыя идеи, которыя далеко не всѣ умы того времени раздѣляли. Большинство держалось той мысли, что съ паденіемъ Римскаго царства все кончается, и невидѣло впереди ничего свѣтлаго и отраднаго. „Все разрушено, говоритъ одинъ неизвѣстный поэтъ того времени; „поля и города измѣнили видъ; родъ человѣческій погибаетъ отъ меча, огня, голода и всѣхъ бѣдствій заразъ. Война закипаетъ со всѣхъ сторонъ. Миръ покинулъ землю: это—конецъ всѣхъ вещей (*ultima, quaeque vides*“¹⁾. *Ultima pertulimus*, восклицаетъ авторъ другой современной поэмы²⁾. Сальвианъ принадлежалъ къ числу тѣхъ, которые шире смотрѣли на вещи и предвидѣли будущее значеніе варваровъ. Уже Орозію предносилась мысль, что настоящія тяжелыя бѣдствія, переживаемыя древнимъ міромъ, будутъ зарею болѣе счастливаго времени³⁾. Сальвианъ, по видимому, яснѣе и опредѣленнѣе представлялъ этотъ моментъ. Какъ человѣкъ, принадлежащій къ младшему поколѣнію, онъ еще менѣе, чѣмъ Орозій, привязанъ къ прошлому. Онъ вполне сознаетъ окончательное паденіе римскаго царства⁴⁾; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не счи-

¹⁾ Poema ad uxorem ver. 17—39 (Patrol. Мина т. 51, стр. 611—612).

²⁾ Carmen de Provid. divina v. 39. (Patr. Мина т. 51, стр. 618).

³⁾ Histor. lib. V, praefatio.

⁴⁾ De gub. Dei IV, 6: Romana respublica vel jam mortua vel certe extremum spiritum agens.

таетъ его концомъ міра вообще. Онъ уже предчувствуетъ, что мѣсто изжившихся древнихъ народовъ должны занять въ исторіи народы новые. Они будутъ наслѣдниками не только Римскихъ странъ и богатствъ, но и всѣхъ идеальныхъ благъ, къ которымъ принадлежитъ прежде всего католическая вѣра¹⁾. Варварскіе народы дадутъ притокъ новыхъ ручьевъ чистой и неиспорченной крови къ устарѣлому человѣчеству, вслѣдствіе чего произойдетъ обновленіе древняго міра²⁾; ибо цѣли Божіи въ человѣчествѣ еще не исполнились, и царство Божіе еще не достигло своего осуществленія. Какъ Іудеи нѣкогда оказались недостойными ихъ, такъ не увидятъ ихъ и Римляне. Богъ въ своихъ намѣреніяхъ не связанъ съ какимъ либо отдѣльнымъ народомъ, и Его міроуправленіе и руководящій Промыслъ не терпитъ никакого ущерба отъ гибели націй и царствъ³⁾. Вотъ къ какимъ заключеніямъ приводятъ разсужденія Сальвіана.

Такимъ образомъ, какъ видно изъ всего вышесказаннаго, ученіе Сальвіана о Божественномъ міроуправленіи, заключающееся въ его трактатѣ *de gub. Dei*, въ сущности не было ново и оригинально. Въ самомъ рѣшеніи этой проблемы онъ не устанавливаетъ какихъ-либо новыхъ точекъ зрѣнія; онъ не рѣшаетъ ее и яснѣе съ догматической и философской стороны, чѣмъ предшествующіе христіанскіе писатели. Но это не умаляетъ заслуги Сальвіана и значенія его творенія. Не отличаясь новизною и оригинальнію своихъ воззрѣній, Сальвіанъ, однакожъ, сумѣлъ подмѣтить новое теченіе и новыя идеи въ развитіи христіанской мысли, усвоилъ ихъ и затѣмъ проводилъ съ такой энергіей и силой, съ такимъ горячимъ убѣжденіемъ и вмѣстѣ, добавимъ, съ такой полнотою и именно въ примѣненіи къ обстоятельствамъ времени, какъ

¹⁾ *De gub Dei* V, 3.

²⁾ *Ibidem* VII, 6.

³⁾ *Ibidem* IV, 1.

никто изъ предшествующихъ церковныхъ писателей. Въ этомъ и состоитъ значеніе Сальвіанова произведенія. Онъ знаменуетъ собою важный моментъ въ исторіи человѣческой мысли,— моментъ, когда идея Провидѣнія, только предчувствуемая древностью, ясно была представлена людямъ. „Этотъ моментъ, говоритъ Амперъ, открываетъ великую будущность. Новѣйшая цивилизація не будетъ болѣе рабомъ слѣпаго фатализма; она движется впередъ по своему пути предъ взоромъ Всевѣдущаго Бога, Который ее ведетъ¹⁾. Гиббонъ съ насмѣшкою относится къ нашему автору, говоря, что нравственное міроуправленіе легко доказать, если въ страданіяхъ видѣть наказаніе за грѣхи²⁾; но онъ недостаточно (серьезно) оцѣниваетъ значеніе основной идеи „*de gov. Dei*“, которая, по справедливому замѣчанію Цциммера, навсегда должна остаться центральнымъ пунктомъ всякой философіи исторіи³⁾.

Но кромѣ этого богословско-философскаго значенія, твореніе Сальвіана можетъ имѣть еще и другое не менѣе важное значеніе. Мы видѣли, что для доказательства факта Божественнаго міроуправленія Сальвіанъ подвергаетъ своей безпощадной критикѣ религіозно-нравственное состояніе, а также соціальныя и экономическія отношенія современнаго общества и потому даетъ много важныхъ историческихъ указаній. При этомъ онъ мало касается внѣшней политической исторіи своего времени и только кое-гдѣ, мимоходомъ, указываетъ на внѣшнія событія, но его вниманіе сосредоточивается главнымъ образомъ на внутренней сторонѣ исторической жизни. Это обстоятельство сообщаетъ произведенію Сальвіана важное значеніе для изученія собственно культурной исторіи эпохи нераселенія народовъ. Высокообразованный, много видѣвшій и

¹⁾ Ampere Hist. lit. т. 2, стр. 180—181.

²⁾ Гиббонъ. Исторія упадка и разрушенія Римской имперіи, перев. Невѣдомскаго ч. IV, гл. 35, стр. 7, 1.

³⁾ Zschimmer стр. 80.

много испытавшій въ это бурное время, марсельскій пресвитеръ вникаетъ въ такія обстоятельства, обращаетъ вниманіе на такія стороны, которыя другіе писатели того времени или совершенно игнорируютъ или затрогиваютъ только вскользь, мимоходомъ.

Какую ужасающую картину нравственной распущенности рисуетъ намъ Сальвианъ! Кажется, въ этомъ уже разлагающемся трупѣ древняго міра нѣтъ ни одного здороваго, жизнеспособнаго мѣста; у этихъ гордыхъ и эгоистически самолюбивыхъ римлянъ нѣтъ уже никакихъ общественныхъ добродѣтелей, ни нравственной серьезности. Каждый хлопочетъ о своихъ мелочныхъ интересахъ и постыдныхъ удовольствіяхъ, поэтому варвары часто застаютъ ихъ среди попойекъ и занимаютъ города безъ сопротивленія. Между тѣмъ на ряду съ разгульной и роскошной жизнью высшихъ состоятельныхъ классовъ, на каждомъ шагѣ можно встрѣтить ужасающую нищету угнетенныхъ и истощенныхъ безчеловѣчной алчностью администраціи и судей низшихъ классовъ. Вотъ какъ описываетъ Сальвианъ свое время. Но при разсмотрѣніи этой страшной картины нравственнаго паденія вполнѣ естественнымъ представляется вопросъ: согласно ли съ дѣйствительностію описываетъ нашъ авторъ внутреннее состояніе римскаго общества? Не преувеличиваетъ ли онъ его порочности?

Дѣйствительно, показанія Сальвиана нельзя принимать безъ всякаго ограниченія. Дурныя писательскія привычки, общія у него со всѣми декламаторами того времени, а также пылкій темпераментъ побуждаютъ его къ прямымъ преувеличеніямъ. Не забудемъ и того, что онъ не изслѣдуетъ и не изучаетъ реальной дѣйствительности съ цѣлью узнать абсолютную истину, но имѣетъ въ виду другую цѣль—доказать заслуженность рабскими наказаніями; слѣдовательно, онъ и не могъ отнестись къ своему времени вполнѣ объективно, какъ историкъ. Затѣмъ, какъ строгій моралистъ, онъ естественно расположенъ былъ смотрѣть на вещи болѣе мрачно и обра-

щаетъ свое вниманіе преимущественно на темныя стороны современности.

При всемъ томъ показанія Сальвіана въ общемъ достовѣрны и значеніе его для изученія эпохи не маловажно. Общій голосъ писателей древности ¹⁾ говоритъ намъ, что послѣдніе вѣка Римской имперіи обнаруживаютъ сильный и всеобщій нравственный упадокъ, представляющій собою едва ли не единственный примѣръ въ исторіи. Амміанъ Марцелинъ, Павлинъ Ноланскій, бл. Августинъ, Сидоній Аполлинарій, Марій Викторъ и др. во многомъ подтверждаютъ основательность нападокъ Сальвіана на безнравственность римлянъ. Они указываютъ намъ на крайнюю распущенность высшихъ классовъ ²⁾, ихъ страсть къ роскоши и удовольствіямъ ³⁾, отсутствіе всякихъ патріотическихъ побужденій ⁴⁾ и вмѣстѣ съ тѣмъ при страшныхъ урокахъ совершенную неисправимость ⁵⁾.

Но при оцѣнкѣ современности Сальвіанъ не представляется только одностороннимъ и желчнымъ моралистомъ, разсматривающимъ все исключительно съ религіозно-нравственной точки зрѣнія; напротивъ, онъ подвергаетъ своей критикѣ и всѣ другія неблагопріятныя явленія современной жизни и эта многосторонность показываетъ достовѣрность его показаній. Средоточіе огромныхъ капиталовъ, говоритъ Цциммеръ ⁶⁾, и имѣній въ рукахъ немногихъ, уничтоженіе свободнаго крестьянскаго сословія и самостоятельнаго городского класса вслѣдствіе произвольнаго и тиранскаго провинціального управленія

¹⁾ Большинство ягитъ свидѣтельств собрано и приведено у Zschimmer стр. 48—52.

²⁾ Paulini Carm. Eucharist. v. 161—171 (Patr. Миня т. 61).

³⁾ Ibidem v. 205—209; Сидоній epist. V, 7; Августинъ de civ. Dei I, 32; II, 4—5; 25—26 etc. Ам. Марцелинъ Rer. gest. XXI—XXVIII.

⁴⁾ Павлинъ Car. Eucharist. v. 292—296; 303—306.

⁵⁾ De civ. Dei I, 33. Марій Викторъ говоритъ: „Нисколько не подѣйствовалъ ни врагъ, ни страшный голодъ, ни зараза. Мы остались такими, какими были, и хотя подвергаемся такимъ страданіямъ, но нисколько не исправляемся“.

⁶⁾ Zschimmer стр. 52.

и системы откупа податей, а въ связи съ этимъ исчезновеніе патріотическихъ чувствъ и гражданской честности, отсутствіе всякаго интереса къ внутреннему и внѣшнему состоянію государства представляютъ для него не менѣе разрушительныя явленія, какъ и отпаденіе отъ положительнаго Божественнаго закона. Онъ настойчиво указываетъ на ту опасность, что мелкіе землевладѣльцы, вытѣсняемые богатыми изъ своихъ домовъ и имѣній, бѣдные, брошенные на произволъ судьбы, и рабы, безчеловѣчно притѣсняемые приставниками, въ отчаяніи примыкають къ возстанію багодовъ. При изображеніи всѣхъ этихъ обстоятельствъ онъ вдается въ такія подробности, приводитъ такіе разительные примѣры изъ своего собственнаго опыта¹⁾, что уже одно это говоритъ за достовѣрность его повѣствованія.

Что касается взгляда Сальвіана на варваровъ, то въ этомъ случаѣ онъ стоитъ выше предразсудковъ своего времени. На варваровъ въ то время вообще смотрѣли съ презрѣніемъ. Гордые римляне въ сознаніи своего культурнаго превосходства едва признавали въ нихъ человѣческое достоинство, не смотря на то, что многіе изъ нихъ служили въ римскихъ легіонахъ и нерѣдко занимали высшія государственныя должности. Стѣдующія слова Пруденція могутъ служить прекраснымъ выраженіемъ общераспространеннаго въ то время мнѣнія о варварахъ: „Хотя Дакъ, Сарматъ, Вандаль, Гуннь, Аллеманъ, Саксъ и проч. ходять по одной и той же землѣ, что и мы, то же самое небо разстилается надъ всѣми нами; но и скоты пьютъ изъ того же источника, какъ и мы; таже роса увлажняетъ мое сѣмя и кормъ осла; нечистая свинья купается въ той же рѣкѣ, какъ и мы и т. п. Но какъ высоко стоитъ ходящій на двухъ ногахъ надъ четвероногимъ или говорящій надъ безловеснымъ, какъ высоко стоитъ послѣдователь истинной религіи надъ тѣмъ, кто слѣдуетъ безумному культу и заблужденію, такъ высоко стоитъ и римля-

¹⁾ См. напр. de gub. Dei VI, 13—15.

ниѣ надъ варваромъ“¹⁾. Сальвіанъ, какъ мы видѣли, иначе судить о варварахъ. Амперъ совершенно несправедливо полагаетъ, что похвалы Сальвіана варварамъ за ихъ нравственную чистоту были только ораторскимъ приѣмомъ, употребленнымъ имъ съ цѣлью выставить въ болѣе яркомъ свѣтѣ порочность римлянъ²⁾, ибо онъ говоритъ объ нихъ безъ явнаго намѣренія быть ихъ панегиристомъ и не скрываетъ ихъ недостатковъ. Кромѣ того и другіе писатели также подтверждаютъ его свидѣтельство о варварахъ. Такъ, Сидоній Аполлинарій³⁾, вообще пренебрежительно относящійся къ дикимъ завоевателямъ, или Евхерій Ліонскій⁴⁾ высказываются съ уваженіемъ объ ихъ нравахъ.

Въ противоположность общему мнѣнію того времени безпристрастно судить о варварахъ и П. Орозій. По его словамъ, они всегда трудились надъ цивилизованіемъ себя, Когда миновали первыя времена насилія, они смягчились. Онъ хотѣлъ бы увѣрить, что они стыдились распутства, приписываетъ имъ деликатность чувствъ⁵⁾. „Ихъ образъ жизни говоритъ онъ, измѣнился: изъ грабителей они сдѣлались земледѣльцами“. Они начали обрабатывать тѣ самыя поля, которыя сначала опустошались: они сближаются съ древними обла-

¹⁾ Aur. Prudentii Clementis Carm. contra Symmachum II, 808 et sq.

²⁾ Ampère т. II, стр. 188.

³⁾ Zschimmer стр. 57.

⁴⁾ Вотъ какъ онъ говоритъ о варварахъ: „Вся страна трепетала при приближеніи могущественнаго и раздраженнаго народа. И что же? тотъ, кого считали варваромъ, является съ сердцемъ совершенно римскимъ. Варвары, служившіе у римлянъ, будучи стѣснены со всѣхъ сторонъ и не умѣя ни выдержать сраженія, ни прибѣгнуть къ просьбамъ для умиловленія сильнѣйшаго, нагло отвергаютъ миръ, который имъ предлагалъ побѣдитель. Чьею же рукою дѣлается то, что нынѣ предводитель варваровъ, имѣя власть дѣлать все, что желаетъ, внезапно обращается къ милосердію, не смотря на то, что мы возбуждаемъ его гнѣвъ? Кто же оказалъ столькимъ несчастнымъ такую услугу, что ярось обеворужена и побѣдитель смягчается безъ всякихъ просьбъ?“ Исторія ср. вѣковъ Стасюлевича т. 1, стр. 241.

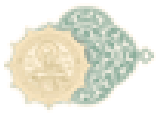
⁵⁾ Orosii Historiarum lib. VII 40—41 (Patrol. Minia 1 311)

дателями страны и соглашались жить въ сосѣдствѣ съ тѣми, у которыхъ отняли состояніе. Они идуть даже гораздо дальше и дѣлають попытки заставить ихъ позабыть привычное зло. „Бургунды, говоритъ онъ, когда по волѣ Провидѣнія Божія сдѣлались христіанами и приняли католическую вѣру и нашъ клиръ, которому они были послушны, жили съ Галлами не какъ съ покоренными, а какъ съ братьями—христіанами“¹⁾. Этимъ Орозій достаточно показалъ, что варвары способны къ усвоенію культурной жизни и образованія. Сальвіанъ, кромѣ того, показалъ еще и ихъ способность къ добродѣтели и нравственной жизни.

На основаніи показаній Сальвіана можно бы прийти къ мысли, что приходъ варваровъ не былъ встрѣченъ въ Римской имперіи съ такимъ ужасомъ и отвращеніемъ, какъ объ этомъ свидѣлствуютъ другіе писатели; что ихъ даже желали и ожидали, что ихъ господство утверждалось на нѣкоторомъ народномъ согласіи. Сальвіанъ указываетъ на случаи дезертирства къ Готамъ недовольныхъ тяжестью налоговъ, что отчасти подтверждается и другими источниками²⁾; но, безъ сомнѣнія, большинство и особенно тѣ, которымъ дорога была древняя наука и просвѣщеніе, не могли не чувствовать ужаса предъ дикарями, предающими пламени и разрушенію все вѣковое наслѣдіе античнаго генія. Они были далеки отъ того, чтобы призывать варваровъ, и не страшились вступать съ ними въ борьбу. Извѣстно, какое сопротивление оказали Вестготамъ Оверны, хотя и оставленные Римомъ. Поэтому римляне только тогда примирились съ паденіемъ имперіи и новыми завоевателями, когда увидѣли всю неизбежность уступки имъ и это примиреніе не было полно еще вѣкомъ позже, какъ

¹⁾ Ibidem VII, 32.

²⁾ Сульвицій Северъ сообщаетъ (Dial. I, 316, что въ Киренской пустынѣ и Египтѣ было много такихъ бѣглецовъ; избѣгая сборщиковъ податей, они въ пустынѣ удовлетворялись самыми скудными средствами. Извѣстны законы императоровъ (Cod. Theod. XV, 14, 4), повелѣвающіе насильно возвращать этихъ дезертировъ.



можно заключать изъ показаній Сид. Аполинарія, Авита и др. Но Сальвіанъ своимъ сочувственнымъ отношеніемъ къ варварамъ могъ именно облегчить эту уступку имъ со стороны приверженцевъ стараго порядка, могъ имѣть нѣкоторое значеніе въ смыслѣ подготовки этого сближенія новыхъ народовъ съ римскимъ міромъ. То обстоятельство, что это сочувствіе и сближеніе съ завоевателями проповѣдывали представители церкви, особенно знаменательно. Они видѣли неспособность римлянъ къ коренной нравственной реформѣ и потому сочувственно относились къ новымъ, еще неиспорченнымъ народамъ. Старые мѣхи изжившихся древне-классическихъ народовъ не могли удержать новаго вина христіанства: для этого нужны были свѣжія, непочатыя еще, силы, способныя къ болѣе цѣлостному усвоенію христіанства. Поэтому церковь протягиваетъ имъ руку, чтобы пріобрѣсть ихъ для христіанства и цивилизаціи и это было громадною историческою заслугою западнаго духовенства. „Римская имперія, говоритъ Монталамберъ, безъ варваровъ была бездною рабства и развращенія; варвары безъ монаховъ представляли собою хаосъ; а варвары и монахи вмѣстѣ возсоздали тотъ міръ, который сталъ называться христіанскимъ“¹⁾. На этомъ то пониманіи Сальвіаномъ церковно-государственныхъ и общественно-экономическихъ отношеній, на его безпристрастіи въ сужденіи о рабахъ и варварахъ и основывается историческое значеніе его труда.

Итакъ, насколько же нужно признавать показанія Сальвіана достовѣрнымъ? Принимая во вниманіе все вышесказанное объ изображеніи Сальвіаномъ своего времени, мы должны въ этомъ случаѣ прийти къ такому заключенію: вездѣ, гдѣ онъ не распространяется исключительно въ преувеличенныхъ выраженіяхъ, гдѣ онъ не вдается въ излишній ригоризмъ; но указываетъ на отдѣльные опредѣленные факты и отношенія,

¹⁾ Фарраръ „Жизнь и труды отцовъ и учителей церкви“ стр. 178

тамъ онъ безусловно достовѣренъ¹⁾). Такимъ образомъ онъ является для насъ живымъ свидѣтелемъ того времени, которое заслуживаетъ вниманія историка больше, чѣмъ какая-либо другая эпоха. Онъ есть свидѣтель того поворотнаго въ исторіи пункта, когда античное образованіе, христіанство и новыя европейскія національности вступили другъ съ другомъ въ продолжительный процессъ ассимиляціи, подготовившій новое время. Поэтому многіе историки²⁾ при изученіи этой эпохи слѣдуютъ почти исключительно нашему автору, хотя съ тѣмъ ограниченіемъ, которое мы выше указали.

В. Петрушевскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Zschimmer стр. 53—54.

²⁾ По Цшиммеру (стр. 54, пр. 1) слѣдующіе историки слѣдовали Сальвиану: Шрекъ, Гиббонъ, Шлоссеръ, Форіель, Гизо, Крафтъ, Витерсгеймъ, Гусберъ, Маркусъ, Шиндтъ.

В) Отъ дѣйствительнаго члена, доцента Кіевской дѣх. Академіи Вл. З. Завитневича: 1) мѣдный сломанный крестикъ XVII в., найденный близъ села Волосовичи, бобруйскаго уѣзда, Минской губ.; 2) бронзовая патинированная фибула, украшенная съ лицевой стороны разноцвѣтными квадратами, повидимому изъ мастики, найденная близъ с. Виркова, того же уѣзда, и 3) польскій шостакъ Сигизмунда III, 1621 года.

ЗА СЕНТЯБРЬ.

26 сентября было собраніе членовъ Церковно-археологическаго Общества, на которомъ доложено было о новыхъ поступленіяхъ въ Церковно-археологическое Общество, музей и библіотеку его, и избранъ въ почетные члены Общества высокопреосвященный Михаилъ, архіепископъ Бѣлградскій и митрополитъ Сербскій.

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

А) Отъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества—Сообщенія сего Общества за августъ 1892 г. и II томъ „Приложеній“ къ симъ Сообщеніямъ.

Б) Отъ почетнаго члена, высокопреосвященнаго Михаила, архіепископа Бѣлградскаго и митрополита Сербскаго, 29 старинныхъ монетъ, а именно: 1) чешскій серебряный грошъ одного изъ Венцеславовъ; 2) полустертый серебряный грошъ какого-то Людовика, съ короной на одной и одноглавымъ орломъ на другой сторонѣ; 3) серебряный польско-литовскій грошъ Сигизмунда I, 1514 г.; 4) серебряный гданскій грошъ того же короля, 1531 г.; 5) серебряный литовскій грошъ Сигизмунда II Августа, 1548 г.; 6) серебряный польскій грошъ Стефана Баторія, 1586 г.; 7) троякъ Сигизмунда III, 1589 г.; 8) серебряный грошъ его же, 1622 г.; 9 и 10) шостаки Яна Казимира 1660 г. и Яна Собѣскаго 1683 г.;

11) мѣдный грошъ Августа III, 1755 г.; 12) мѣдный троаякъ Станислава Понятовскаго, 1792 г.; 13) шелягъ г. Торна, съ монограммой М. R., XVIII в.; 14) золотый вольнаго города Кракова, 1835 г.; 15—16) серебряныя денежки Іоанна III; 17—27) серебряныя копѣечки Іоанна III, Іоанна IV, Θεодора Іоанновича, Бориса Годунова, Лжедимитрія, Василя Шуйскаго, Владислава, Михаила Θεодоровича, Алексѣя Михайловскаго, Θεодора Алексѣевича и Петра I; 28) серебряная Ливо-эстонская монета Елизаветы Петровны, 1757 г., и 29) серебряная русско-прусская монета ея же, 1761 года.

В) Отъ высокопреосвященнаго Іосифа (Наніеску), архіепископа и митрополита Молдавскаго и Сочавскаго—большая серебряная медаль на реставрацію Ясскаго кафедральнаго собора въ 1880—1886 гг.

Г) Отъ почетнаго члена, пресвященнаго Іустина, епископа Курскаго и Бѣлгородскаго, двадцать пять руб. (25 р) серебромъ на нужды Общества.

Д) Отъ почетнаго члена, д. с. с. Н. А. Леонардова: 1) золотая монета германскаго (австрійскаго) императора Карла VI; 2) серебряный рубль Елизаветы Петровны 1751 г.; 3) копѣйка сибирская 1774 г.; 4) полушка сибирская 1770 г.; 5) гривенникъ Павла I, 1797 г.

Е) Отъ дѣйствительнаго члена, инспектора Рижской дух. Семинаріи И. И. Вознесенскаго, его брошюра: „Общедоступныя чтенія о церковномъ пѣніи. Выпускъ 1. Рига. 1892“.

Ж) Отъ дѣйствительнаго члена, священника с. Новокарагачъ, измаилскаго уѣзда, бессарабской губ., И. Я. Галушко: 1) римская серебряная монета Антонина Пія; 2) талеръ имперскаго города Майнца императора Матѳея I; 3) большая серебряная турецкая монета, 4) три руб. (3 р.) серебромъ на нужды Общества.

З) Отъ члена Кіевской Археографической Коммисіи О. И. Левицкаго—составленная имъ брошюра „Историческое описаніе Владиміро-Волинскаго Успенскаго храма, построен-

И) Отъ преподавателя Астраханской дух. Семинаріи В. Г. Петрушевскаго—Сборникъ рукописныхъ лечебниковъ XVIII вѣка, заключающій въ себѣ „Практику домостроительную“, лечебникъ, переведенный съ латинскаго на польскій Аѳанасіемъ, архіепископомъ Холмогорскимъ и Важескимъ въ 1620 (1720?) году, и домашній лечебникъ безъ начала.

19 октября было засѣданіе Церковно-археологическаго Общества, на которомъ сдѣлано сообщеніе товарищемъ предсѣдателя Общества, кафедральнымъ протоіереемъ Кіево-Софійскаго собора П. Г. Лебединцевымъ „О митрополитѣ Кіевскомъ, Михаилѣ“.

А) Отъ Императорской Русской Археологической Коммисіи—„Матеріалы по археологіи Россіи, издаваемые Императорскою Археологическою Коммиссіею“, №№ 8 и 9. С.Петербургъ. 1892. 4-о.

Підготовлено Київської Духовної Академії і Семинарією,
<http://kdais.kiev.ua>

4) Дипломы и адреса м. Платону; 5) деловыя бумаги и телеграммы м. Платона; 6) Черновыя проповѣди м. Платона; 7) книга „Священное коронованіе Государя Императора Александра III, 1883 г.“, въ листъ, съ иллюстраціями; 8) большая медаль изъ червоннаго золота на коронацію Ихъ Императорскихъ Величествъ Императора Александра III и Императрицы Маріи Ѳеодоровны 15 мая 1883 года въ Москвѣ; 9) мѣдная овальная медаль „за храбрость, оказанную при взятѣ Очакова декабря 6 дня 1788“; 10) большая серебряная медаль въ память столѣтія покоренія Риги 4 іюля 1810 г., съ изображеніями на лицевой сторонѣ бюстовъ Петра I и Александра I, а на оборотной—г. Риги, работы Леберехта; 11) большая бронзовая медаль на коронацію Императора Николая I въ Москвѣ въ 1826 г., работы В. Алексѣева; 12) Золотой магистерскій крестикъ м. Платона; 13) большая серебряная медаль на воссоединеніе униатовъ съ православною церковію 25 марта 1839 г., работы П. Уткина; 14) такая же бронзовая медаль; 15) свѣтло-бронзовая медаль въ память войны 1853—1856 гг.; 16) большая бронзовая медаль на освященіе Исаакіевского собора въ Петербургѣ 30 мая 1858 г., работы А. Лялина и В. Алексѣева; 17) серебряный рубль 1859 г., съ бюстомъ Николая I и памятникомъ ему, работы А. Лялина; 18) бронзовая медаль на 50-лѣтіе трудовъ по гравировальному искусству заслуженнаго профессора Императорской Академіи художествъ Н. И. Уткина, 1859 г., работы А. Лялина; 19) золотой, съ бѣлою эмалью, членскій знакъ общества св. Нины просвѣтительницы Грузіи, 1860 г., на цѣнтѣ; 20) золотой членскій знакъ первой степени Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества; 21) золотой, первой степени, членскій знакъ Холмскаго Свято-Богородицкаго Православнаго Братства, 1882 г.; 22) пинковый жетонъ на тысячулѣтіе кончины свв. Кирилла и Мефодія 6 августа 1885 г., въ Визавѣ, работы Ф. Витковскаго; 23) большая бронзовая медаль на реставрацію Яскаго митрополитанскаго кафедральнаго собора въ 1880—1886 гг.; 24) серебряный, съ

краснымъ эмалевымъ крестикомъ, членскій знакъ Общества
 красного креста, 1877—1878 гг.; 25) позолоченный, съ бан-
 томъ, значекъ въ память 900-лѣтія крещенія Руси, 1888 г.;
 26) большая бронзовая медаль „въ память чудеснаго спасенія
 царскаго семейства 17 окт. 1888 г., работы Грилихеса сына;
 27) серебряный крестикъ—тѣльникъ XVI—XVII в.; 28)—
 29) икона Господа Вседержителя, съ монограммой художника
 внизу, и икона знаменія пресв. Богородицы, съ двумя анге-
 лами вверху и предстоящими княземъ и княгинею, представ-
 ляющія копіи съ древнихъ образцовъ и исполненныя посред-
 ствомъ прижиганія доски и раскраски, по мѣстамъ, акварелью;
 30) черепаховая табакерка съ тисненымъ на крышкѣ изобра-
 женіемъ Тайной Вечери (La Cene), представляющемъ вос-
 произведеніе съ извѣстной картины Леонардо-да-Винчи, по-
 лученная м. Платономъ отъ одного генерала въ Вильнѣ;
 31) гравированныя, на золотомъ фонѣ, лицевыя святцы на
 12-ти таблицахъ, на весь годъ, въ листъ; 32) гравюра Истя-
 заніе Спасителя, съ картины А. Е. Егорова гравироваль
 Ѳ. Иорданъ 1867 г., съ подписью самого Иордана; 33) Лито-
 графическій снимокъ съ иконы св. Николая Барскаго, Lit.
 Viavasco—Bagi; 34) альбомъ гравированныхъ изображеній „въ
 память тысячелѣтія со дня кончины св. Меѳодія, архіепископа
 Моравскаго, 6 числа апрѣля, 885—1885, изданіе А. Князева,
 Одесса, 1885“, in 4-о; 35) фотолитографическіе планъ и
 видъ святаго града Іерусалима, фото-лит. Вацлика, С.-Петер-
 бургъ, 1884 г.; 36) „Планъ столичнаго города Москвы, вновь
 снятый въ 1859 г. и гравированный при Военно-Топографи-
 ческомъ Депо въ 1862 году; 37) „Иллюстрированный планъ
 столичнаго города Москвы, литогр. при Музеумѣ, на Мас-
 ницкой, изданіе А. А. Касаткина, съ картой Южной Россіи
 А. В. Малюкова на оборотѣ; 38) карта солнечнаго затмѣнія
 7 августа 1887 г., І. А. Клейбера; 39) нѣсколько современ-
 ныхъ географическихъ картъ Афганистана, Россіи и кievской
 губерніи, и 40) ящикъ съ 23 №№ образцовъ рудъ Нижне-

тагильскихъ заводовъ, полученный отъ княгини Санъ-Дonato.

В) Отъ товарища предсѣдателя Общества, кафедральнаго протоіерея Кіево-Софійскаго собора П. Г. Лебединцева его брошюра „Росписной списокъ г. Кіева 1700 г.“, Кіевъ, 1892 г., 8-о.

Г) Отъ почетнаго члена, д. с. с. Н. А. Леопардова: 1) деревянный (липовый) 4-конечный рѣзной крестъ, въ оловянной оправѣ, вышиною въ 8 $\frac{1}{2}$ вершковъ, съ изображеніями на лицевой сторонѣ распятія съ Богоматерію и Іоанномъ Богословомъ, вверху—Саваова, подъ распятіемъ—Магдалины и на нижнемъ концѣ—евангелиста Луки, а на оборотной—Богородицы, Успенія, Покрова и коронованія Богородицы, преподобныхъ Антонія и Θεодосія и св. мученика архидіакона Лаврентія, полученный изъ церкви с. Карпиловки, лубенскаго уѣзда полтавской губерніи; 2) картина на холстѣ, изображающая Давида и Вирсавію, будто бы находившаяся нѣкогда въ батуринскомъ дворцѣ малороссійскаго гетмана Разумовскаго, со слѣдующими виршами сбоку картины:

Всѣ нравы добрые поправны (дн)ѣсь Давыдомъ,

Онъ Вирсавіинымъ плѣ(вился) нѣжнымъ выдомъ.

Д) Отъ дѣйствительнаго члена, настоятеля Кіево-Выдубицкаго монастыря архимандрита Евлогія *десять* (10 р.) руб. серебромъ на нужды Общества

Е) Отъ дѣйствительнаго члена, профессора Новороссійскаго Университета В. И. Модестова, его брошюра—„Ученая жизнь въ Римѣ. С.-Петербургъ. 1892“. 8-о.

Ж) Отъ дѣйствительнаго члена, профессора Кіевской дух. Академіи М. Г. Ковальницкаго,—серебряная медаль, съ изображеніемъ на лицевой сторонѣ св. великомученика Георгія на конѣ, поражающаго копіемъ змѣя, и съ надписью S. Georgius equitum patronus, а на оборотной—обуреваемого корабля, съ надписью In tempestate securitas. На ушкѣ, по видимому, — лилія, гербъ французской королевской фамиліи Валуа.

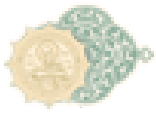
З) Отъ дѣйствительнаго члена, доцента Киевской дух. Академіи Вл. Завитневича „Pamiętka odbyłego jubileuszu 1826 junii 26 X. F. Kostko Pleban Świętokr., № 566“. Получена отъ одной женщины въ Бобруйскомъ уѣздѣ, Минской губерніи.

И) Отъ дѣйствительнаго члена И. А. Вахрамѣева, изъ г. Ярославля—„Рукописи, славянскія и русскія, принадлежащія И. А. Вахрамѣеву“ и описанныя А. А. Титовымъ. Выпускъ III. Сергіевъ Посадъ. 1892. 8-о.

І) Отъ лица, не пожелавшаго объявить своей фамиліи,—дамскій вѣеръ, сдѣланный изъ рыбихъ костей и росписанный въ китайскомъ вкусѣ, судя по костюмамъ изображенныхъ лицъ и по семейному преданію, относящійся къ концу прошлаго или къ началу нынѣшняго вѣка и вывезенный изъ С.-Петербурга.

К) Отъ Киевскаго домовладѣльца Стояновскаго—мѣдная денъга Петра І, 1706 года.

Л) Отъ студента IV курса Киевской дух. Академіи Иванчи, изъ села Хрещатыхъ Яровъ, Таращанскаго у., Киевской губерніи: 1) рукописный Апостолъ начала XVIII в., въ листъ, съ подписью по листамъ обитателя м. Таращи Якова Сидоренко, въ державѣ его милости пана Стефана Блендовскаго, 8 февраля 1727 года, о покупкѣ книги и пожертвованіи ея въ храмъ св. великомученика Георгія въ м. Таращѣ; 2) рукописная книга латинская философія, въ листъ, безъ начала и конца, половины XVIII в., вѣроятно преподаваемая въ Киевской Академіи; 3) копьевидный серебряный, съ такою же цѣпочкою, крестикъ, съ изображеніемъ на одной сторонѣ 8-конечнаго креста, а на другой—молитвы „Да воскреснегъ Богъ“; 4) посеребренный польскій медальонъ, съ изображеніемъ на одной сторонѣ стоящей Богородицы, съ перунами въ опущенныхъ внизъ рукахъ, и надписью кругомъ—„Marye, bez zmyzu poczęta, modl się za nami, którzy się do ciebie uciekamy“, а на оборотной—4-конечнаго креста



съ монограммою М., двумя сердцами подъ нею и звѣздами кругомъ.

М) Отъ студента I курса той же академіи Пимоненко книжка—„Nauki zbawienne o nasladowaniu Chrystusa Pana z ksiąg wielebnego Tomasza z Kempis, także o swiętobliwosci i obowiazkach kapłanow z włoskiego na polski ięzyk od kapłana Bazyliana przetłumaczone. W Poczajowe. 1810. 8-o.

Въ октябрѣ мѣсяцѣ, въ числѣ почетныхъ посѣтителей музея былъ князь Голицынъ.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.

поименованнымъ въ спискѣ дѣйствительнымъ студентамъ, изъ которыхъ Владиміръ Полонскій оказалъ „отличные“ и „очень хорошіе“ успѣхи, а Василій Воскобойниковъ—„очень хорошіе“ и „хорошіе“ успѣхи, предоставить право на полученіе степени кандидата только чрезъ представленіе удовлетворительнаго сочиненія на эту степень, а первому изъ нихъ и право на соисканіе степени магистра, по полученіи степени кандидата, безъ новаго устнаго испытанія, чрезъ представленіе удовлетворительной для сего печатной диссертациі и публичное защищеніе ея. Такое, состоявшееся нынѣ, присужденіе окончившимъ курсъ Академіи степени кандидата и званія дѣйствительнаго студента представить, на основаніи устава дух. акад. § 81 б. 10, на Архипастырское утвержденіе Его Высокопреосвященства Митрополита Кіевского.

Б) 39 студентовъ III курса, сдавшихъ годичное испытаніе по всѣмъ наукамъ сего курса и написавшихъ назначенное по росписанію количество сочиненій, перевести въ IV курсъ.

Студента Василя Нардова, согласно прошенію его, оставить въ III курсѣ на второй годъ, а объ Олтаржевскомъ Петрѣ имѣть сужденіе въ началѣ слѣдующаго учебнаго года.

В) Изъ 55 студентовъ II курса 54, окончившихъ испытаніе по всѣмъ наукамъ сего курса и написавшихъ положенное число сочиненій, перевести въ III курсъ, а о студентѣ Владимірѣ Турчановскомъ, не державшемъ экзамена по новой общей гражданской исторіи и по прошенію получившемъ отерочку до начала слѣдующаго учебнаго года, имѣть сужденіе по сдачѣ имъ экзамена.

Г) 49 студентовъ I курса, выполнившихъ все требуемое отъ нихъ въ семь курсѣ, перевести во II курсъ.

II. Отзывъ доцента Ал. Дмитріевскаго объ отчетѣ о научныхъ занятіяхъ въ 18^{90/91} учебномъ году профессорскаго стипендіата Аѳанасія Неселовскаго: „Избравъ предме-

томъ своихъ спеціальныхъ занятій литургику съ церковною археологією, стипендіатъ Неселовскій прежде всего постарался выработать примѣрную программу для этихъ занятій, которая бы не только ввела его въ избранную имъ спеціальность, но и подготовила бы его къ самостоятельной педагогической дѣятельности. Хорошо обдуманная программа занятій, дополненная по нашимъ указаніямъ, облегчила въ значительной степени не легкій трудъ изученія избранной спеціальности. Какъ въ области церковной археологіи, такъ и въ области литургики не осталось ни одного важнѣйшаго вопроса, съ которымъ бы г. Неселовскій не ознакомился путемъ прочтенія относящихся сюда статей, написанныхъ не только на русскомъ, но на нѣмецкомъ и даже французскомъ языкахъ. Въ частности по церковной археологіи онъ обратилъ особенное вниманіе на отдѣлы о церковной архитектурѣ и церковной живописи, а по литургикѣ—на изученіе главнѣйшихъ источниковъ и на ознакомленіе съ лучшими учебниками, какъ русскими, такъ и иностранными, по этой наукѣ. Плодомъ этого рода занятій является обстоятельный критико-библіографическій анализъ литургики Люфта, какъ лучшаго нѣмецкаго руководства по данному предмету, приложенный г. Неселовскимъ къ самому отчету. Но на этомъ авторъ разсматриваемаго отчета не остановился. Имѣя въ виду важное значеніе этого учебника въ исторіи науки и его сильное вліяніе на учебники по литургикѣ, написанные у насъ въ Россіи, г. Неселовскій кратко обобщаетъ эти послѣдніе, указываетъ ихъ отношеніе къ упомянутому учебнику Люфта и даетъ о каждомъ изъ русскихъ учебниковъ безпристрастный и вѣрный приговоръ. Однимъ словомъ, разсматриваемый отчетъ, удовлетворяя своей прямой цѣли—служить показателемъ съ пользою и цѣлесообразно употребленнаго времени въ истекшемъ учебномъ году, въ тоже время обнаруживаетъ предъ нами и то, что въ лицѣ г. Неселовскаго мы имѣемъ человека съ любовью и увлеченіемъ занимавшагося

избранною имъ спеціальностію и хорошо подготовленнаго къ предстоящей ему педагогической дѣятельности“.

Постановлено: Отзывъ доцента А. Дмитріевскаго, руководившаго занятіями стипендіата А. Неселовскаго, принять къ свѣдѣнію и вмѣстѣ съ отчетомъ сего послѣдняго приобщить къ дѣлу.

III. Вѣдомость объ ассистенціяхъ, опущенныхъ наставниками Академіи во время годовыхъ испытаній въ маѣ и іюнѣ мѣсяцахъ 1891 г.

по болѣзни:

1) заслуженнымъ ординарнымъ профессоромъ В. Θ. Пѣвницкимъ двѣ ассистенціи (29 и 31 мая).

2) Ординарнымъ профессоромъ С. М. Сольскимъ—двѣ ассистенціи (5 и 6 іюня).

3) Экстраординарнымъ профессоромъ М. А. Олесницкимъ—четыре ассистенціи (10, 11, 14 и 16 мая).

4) Экстраординарнымъ профессоромъ П. А. Лашкаревымъ—шесть ассистенцій (10, 11, 22 и 23, 25 и 27 мая).

5) доцентомъ о. Арсеніемъ Царевскимъ—одна ассистенція (31 мая).

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

На семъ журналѣ¹ Высокопреосвященнымъ Платономъ, Митрополитомъ Киевскимъ, положена резолюція: „29 іюня 1891 г. Исполнить“.

1891 года 14 июня.

Въ собраніи Совѣта Киевской Духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, присутствовали ординарные и экстраординарные профессеры, кромѣ орд. профес. Ив. Малышевскаго и эксраорд. П. Лапкарева, не бывшихъ въ собраніи по болѣзни.

Слушали: II. А) Отзывъ ординарнаго профессора А. Розова объ отчетѣ о научныхъ занятіяхъ въ 18⁹⁰/₉₁ учебномъ году профессорскаго стипендіата Θεодора Титова по древней общей гражданской исторіи: „Призванный Совѣтомъ Академіи руководить профессорскаго стипендіата Θεодора Титова при спеціальномъ изученіи имъ Общей гражданской исторіи, я, въ виду необыкновеннаго множества, можно сказать, океана фактовъ, составляющихъ содержаніе общей гражданской исторіи, считалъ нужнымъ только указать ему средства къ составленію возможно яснаго и правильнаго представленія объ общемъ ходѣ развитія человѣчества,—представленія, основаннаго на точномъ знаніи важнѣйшихъ фактовъ, направившихъ въ ту или другую сторону, въ болѣе или менѣе длинный промежутокъ времени, жизнь одного народа или нѣсколькихъ. Для этой цѣли я считалъ достаточнымъ, а по количеству времени бывшему въ распоряженіи г. Титова, и единственно возможнымъ избраніе для внимательнаго прочтенія или проштудированія изъ безчисленнаго какъ морской песокъ множества историческихъ сочиненій только трехъ лучшихъ и новѣйшихъ общихъ тражданскихъ исторій—Вебера, Шлоссера и Ранке, съ присоединеніемъ къ нимъ трехъ исторій древняго Востока—Ленормана, Масперо Мейера, въ виду того, что указанныя выше всемірныя исторіи мало говорятъ о древнемъ-Востока. Затѣмъ только какъ *ria desideria* я представлялъ возможность, если бы осталось время при особомъ усердіи стипендіата, проштудированія нѣкоторыхъ важнѣйшихъ сочиненій по исторіи отдѣльныхъ народовъ и т. под., и то

не болѣе одной по каждому частному предмету, напр. творенія Курціуса по исторіи Греціи и произведенія Моммзена по исторіи Рима. Знакомство стипендіата съ исторіей на основаніи вышеозначенныхъ ученыхъ трудовъ должно-бы выразиться и въ характеристикѣ, хотя-бы общей, научнаго значенія ихъ, всего-же болѣе составленіемъ хорошаго конспекта по Общей гражданской исторіи съ указаніемъ въ объяснительной запискѣ основаній того, почему онъ тѣ или другія событія признаетъ путеводными вѣхами въ исторической жизни человѣчества и ставитъ ихъ гранями при дѣленіи исторіи на отдѣлы и почему также тѣ или другія группы событій считаетъ связанными между собою особенно—тѣсною связью и соединяетъ ихъ въ одинъ отдѣлъ. По моему мнѣнію, такая работа болѣе всего побуждаетъ изучающаго исторію вдумываться въ смыслъ и значеніе каждаго узнаваемого и усвоиваемаго имъ историческаго факта. При этомъ я готовъ былъ счесть особенною заслугой стипендіата составленіе хорошей программы по Древней общей гражданской исторіи,—программы прагматическо-хронологической, излагающей исторію всего культурнаго міра по періодамъ развитія цивилизаціи въ человѣчествѣ, вмѣсто господствующей теперь во всемірныхъ исторіяхъ, хотя и не безъ исключеній, программы изложенія древней исторіи этнографическаго, по народамъ, такъ какъ настать уже серьезная нужда въ замѣнѣ послѣдней программы первою. Соотвѣтственно такимъ представленіямъ о научныхъ занятіяхъ профессорскаго стипендіата по Общей гражданской исторіи и сдѣланы были мною указанія г. Титову. Что-же теперь представляетъ собою Отчетъ г. Титова? Первая семь страницъ его заняты перечисленіемъ сочиненій, которыя г. Титовъ, по его словамъ, будто-бы не только просмотрѣлъ, но и протудировалъ въ годъ своего стипендіатства, или скорѣе въ то далеко непродолжительное время, какое оставили ему для занятій опасныя болѣзни, которыми онъ страдалъ. Относительно этого утвержденія г. Титова замѣчу,

что онъ не особенно внимательно читалъ перечисленныя имъ въ отчетѣ книги, и между прочимъ тѣ, которыя были прямо рекомендованы ему мною для штудированія, потому что эти послѣднія, внимательно прочитанныя, избавили-бы его программу и слѣдующую за ней часть отчета отъ нѣкоторыхъ немаловажныхъ недостатковъ, замѣчающихся въ нихъ. Боюсь, что г. Титовъ заботился лишь о количествѣ труда, а не о качествѣ его. За перечнемъ проштудированныхъ г. Титовымъ книгъ слѣдуетъ: программа по всей Общей гражданской исторіи, доведенная съ необыкновенною аккуратностію до 1891 года по Р. Хр., и опытъ краткаго систематическаго изложенія Древней исторіи соотвѣтственно программѣ, по недостатку времени доведеннаго только до конца перваго періода исторіи древняго міра. Послѣдній въ мысли г. Титова замѣнилъ желанное мною обоснованіе имъ въ объяснительной запискѣ отдѣльных положеній программы. Думаю, что это обстоятельство не осталось безъ ущерба для научнаго достоинства программы г. Титова. Но о программѣ будемъ говорить вмѣстѣ съ опытомъ выполненія ея, такъ какъ послѣдній, на сколько онъ простирается, служитъ хорошою иллюстраціей къ характеру работы г. Титова при составленіи программы. Такъ при сопоставленіи программы съ выполненіемъ ея дѣлается очевиднымъ, что, не смотря на проштудированіе будтобы г. Титовымъ 126 сочиненій, программа и опытъ выполненія ея создавались на дѣлѣ на основаніи весьма ограниченаго количества пособій, что впрочемъ я не поставилъ бы въ вину г. Титову, если бы онъ во 1-хъ искренно указывалъ, что и откуда онъ заимствовалъ и во 2-хъ если-бы онъ пользовался всегда лучшими, а не худшими пособіями. Программа, данная въ отчетѣ г. Титова, очень полная, боюсь даже, что программа по древней исторіи уже слишкомъ полная, такая, коей обѣщанія оправдать не всегда будетъ возможно. Повидимому, г. Титовъ создалъ разъ на всегда рядъ вопросовъ, какіе слѣдуетъ предлагать исторической жизни

каждаго народа, и старался по возможности не опустить ни одного изъ нихъ, о какомъ-бы народѣ онъ ни говорилъ и сколько бы разъ о немъ онъ ни рассказывалъ, не особенно заботясь о томъ, найдется-ли въ настоящихъ историческихъ источникахъ матеріалъ для составленія отвѣтовъ на нихъ, Такъ, напр., истинныя наши свѣдѣнія по исторіи арабовъ въ теченіе почти всей древней исторіи, а не фавулы позднѣйшихъ арабовъ, крайне ничтожны и ихъ можно было-бы съ полнымъ удобствомъ привести къ случаю при изложеніи исторіи другихъ народовъ, какъ и дѣлають новѣйшія исторіи Востока. Между тѣмъ г. Титовъ, слѣдую отчасти за Ленорманомъ, раздулъ неимоверно древнюю исторію арабовъ, дважды обращаясь къ ней и выставляя каждый разъ изрядное количество рубрикъ. Тѣмъ-же страдаетъ постановка въ программѣ г. Титова древнѣйшей исторіи Палестины и Финикіи: на иные изъ данныхъ здѣсь въ ней вопросовъ фактически, а не гипотетически, не скажешь пожалуй и того, что читаешь въ программѣ. Такъ и случилось съ г. Титовымъ, который въ своемъ опытѣ выполненія программы въ соотвѣствующихъ мѣстахъ былъ вынужденъ, не заботясь особенно о поставленныхъ имъ рубрикахъ, говорить больше о вещахъ постороннихъ. Между тѣмъ внимательное прочтеніе г. Титовымъ нѣкоторыхъ рекомендованныхъ ему сочиненій, надѣюсь, устранило-бы этотъ недостатокъ, замѣчающійся въ программѣ его нерѣдко, какъ и слѣдующіе два. Программа его, чрезвычайно щедрая на отдѣльныя рубрики въ нѣкоторыхъ случаяхъ, гдѣ скудость матеріала заставляла-бы сжимать историческій рассказъ до послѣдней возможности, въ другихъ случаяхъ, гдѣ и матеріала масса и гдѣ рѣчь идетъ объ историческихъ судьбахъ великихъ народовъ и въ теченіе долгихъ періодовъ, наоборотъ необыкновенно скупа на рубрики, комкая въ дѣйствительности три рубрики историческіе отдѣлы, о которыхъ написаны цѣлыя томы и большія сочиненія. Такъ напр. скомканы исторія Ассиріи, конецъ исторіи Египта, политическая исторія

Римской имперіи и т. д. Вслѣдствіе того выходитъ двойная несоразмѣрность въ изложеніи частей исторіи: и по матеріалу—изложение должно быть широкоѣщательное тамъ, гдѣ матеріалъ скуденъ, и краткое, гдѣ онъ обилень,—и по содержанию—о малыхъ народахъ будетъ говориться очень много, о великомъ-же наоборотъ очень мало. А слѣдовало бы установить вездѣ какъ разъ обратную пропорцію. Программа г. Титова повторяетъ затѣмъ старыя историческія ошибки, рѣшительно и доказательно отвергнутыя новѣйшими историками: у него напр. Вавилонъ уже около 1300-го года падаетъ подъ власть Ассиріи, тогда какъ это произошло только нѣсколько вѣковъ спустя, Ниневія падаетъ дважды—въ началѣ VIII вѣка и въ концѣ VII, при чемъ она разрушается мидянами и вавилонянами въ первую дату, на самомъ-же дѣлѣ они разрушили ее въ концѣ VII-го вѣка, и другаго паденія Ниневіи исторія не знаетъ, и многое иное въ этомъ родѣ. Слѣдующій-же недостатокъ программы по Древней исторіи, полагаю, былъ-бы устраненъ заботою о хорошемъ обоснованіи положеній программы—чрезмѣрное дробленіе исторіи отдѣльных народовъ по хронологическимъ отдѣламъ, такъ что исторія получаетъ видъ калейдоскона, въ которомъ народы промелькнутъ на минуту, потомъ исчезаютъ съ глазъ, чтобы затѣмъ снова появиться на мгновеніе. Признаюсь, давая г. Титову порученіе составить прагматическо-хронологическую программу по Древней исторіи, на такое чрезмѣрное, немотивированное усердіе его при выполненіи порученія я никакъ не рассчитывалъ. Въ программѣ по Новой исторіи, на которую вообще г. Титовъ обратилъ далеко меньшее вниманіе, иногда пожалуй даже къ выгодамъ ея, замѣчается какъ разъ обратное явленіе—сильное возвращеніе къ этнографическому началу дѣленія исторіи на отдѣлы, очень необычное въ новыхъ всемірныхъ исторіяхъ. Вслѣдствіе того при выполненіи такой программы преподавателю пришлось бы нѣсколько разъ возвращаться назадъ, иногда на нѣсколько вѣ-

ковъ и вновь пересказывать значительное количество событій. Иные отдѣлы поставлены далеко не на мѣстѣ, но по видимому по той-же причинѣ: по его программѣ напр. о норманнахъ, главное движеніе коихъ падаетъ на IX-й вѣкъ, пришлось бы говорить послѣ изложенія исторіи Германіи, Франціи и Италіи въ X вѣкѣ, давать характеристику Магомета и корана послѣ изложенія распада Богдадскаго халифата къ концу X вѣка. Многое очень важное пропущено вовсе: такъ въ программѣ нѣтъ ни слова объ открытіи морскаго пути въ Азію и Америку въ концѣ XV-го вѣка. Есть и фактическія ошибки, впрочемъ менѣе важныя, чѣмъ въ программѣ по Древней исторіи. Кое-что въ ней, какъ и въ этой послѣдней, должно бы быть выражено точнѣе. Но по недостатку времени объ этомъ не распространяемся. Еще однаковъ одно замѣчаніе: по нашему мнѣнію, г. Титовъ въ предварительныхъ замѣчаніяхъ къ программѣ возстаетъ справедливо противъ полного исключенія изъ преподаванія Общей гражданской исторіи въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ исторій евреевъ и русскаго народа, но ошибается, когда даетъ изложенію исторій этихъ народовъ во всемирной исторіи широту, какую имѣютъ исторіи другихъ народовъ. Основанія, указанныя имъ въ этомъ случаѣ, доказываютъ лишь то, что преподаватель Общей гражданской исторіи долженъ хорошо знать исторію евреевъ и русскаго народа, какъ и преподаватель послѣднихъ Общую гражданскую исторію. Опытъ краткаго систематическаго изложенія Древней исторіи самъ по себѣ вообще не дуренъ и показываетъ въ г. Титовѣ умѣнье пересказывать прочитанное имъ сжато, ясно и вѣрно: примѣры непониманія своего источника рѣдки и, можетъ быть, объясняется спѣшностію его работы; нѣкоторые недостатки его—по мѣстамъ гипотетичность, уклоненіе къ предметамъ, незначущимъ въ программѣ, захватываніе событій, относящихся къ другимъ эпохамъ, обусловлены недостатками программы, которая дала невыполнимыя общанія. Этотъ опытъ заставляетъ пожалѣть, что тяж-

кія болѣзни отняли у г. Титова значительную долю изъ того небольшого количества времени, какое было въ его распоряженіи для изученія такой обширной науки, какова Общая гражданская исторія. Можетъ быть, продолженіе его само собою привело-бы его къ мысли о необходимости тщательнаго вдумыванія въ смыслъ и значеніе приобретаемыхъ имъ при штудированіи историческихъ сочиненій свѣдѣній, что отразилось-бы благоприятно на постановкѣ изложенія Общей исторіи въ представленной имъ программѣ. Несомнѣнно, что г. Титовъ для времени, употребленнаго имъ на свою работу, очень много сдѣлалъ; если-же его работа вышла не такъ хороша, какъ было бы желательно и какъ можно было бы ожидать отъ него, то вина того лежитъ въ несчастныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ—его болѣзняхъ“.

Б) Предложеніе Ректора Академіи Е. Сильвестра объ опредѣленіи Ѳ. Титова съ начала 18^{91/92} учебного года на вакантную кафедру древней общей гражданской исторіи въ званіи исправляющаго должность доцента.

Справка 1: Кафедра древней общей гражданской исторіи вакантна съ 17 января 1889 года.

2) Чтеніе лекцій по сей кафедрѣ временно поручено съ 1 февраля 1889 года профессору А. Розову.

3) Въ 60 § уст. дух. акад. сказано: „одинъ преподаватель не можетъ занимать двухъ кафедръ, кромѣ крайнихъ случаевъ и никакъ не далѣе одного года“.

4) По силѣ 55 § уст. дух. акад. профессорскіе стипендіаты, по представленіи отчета въ своихъ занятіяхъ, могутъ быть опредѣляемы на соотвѣтственныя ихъ приготовленію вакантныя кафедры, съ званіемъ исправляющихъ должность доцента, до окончательнаго утвержденія въ степени магистра, для полученія которой положенъ срокъ не болѣе двухъ лѣтъ.

5) На предложенный предсѣдателемъ Совѣта вопросъ о кандидатурѣ стипендіата Титова большинство членовъ высказалось за правоспособность его.

Постановлено: Отчетъ профессорскаго стипендіата, кандидата богословія *Θ.* Титова и отзывъ руководившаго его занятіями профессора *А.* Розова принять къ свѣдѣнію и, на основаніи 55 § уст. дух. акад., опредѣлить кандидата *Θ.* Титова на вакантную кафедру древней общей гражданской исторіи съ званіемъ исправляющаго должность доцента на два года, или до утвержденія его въ степени магистра, съ производствомъ ему содержанія по должности доцента съ 16 августа сего 1891 года, съ какового времени прекратить ему выдачу стипендіи. Постановление сіе, на основаніи устава дух. акад. § 54 и 81 б. 4., представить Его Высокопреосвященству Митрополиту Кіевскому на Архипастырское утвержденіе и, по утвержденіи, сообщить Правленію Академіи для зависящихъ распоряженій относительно производства содержанія.

III. Докладъ Секретаря Совѣта: „Одинъ изъ профессорскихъ стипендіатовъ, оставленныхъ при Академіи въ настоящемъ 18⁹⁰/₉₁ году, кандидатъ *А.* Неселовскій, объ отчетѣ котораго заслушанъ отзывъ доцента *А.* Дмитріевскаго въ собраніи Совѣта 13 сего іюня, остается безъ назначенія за неимѣніемъ кафедры, соотвѣтствующей его занятіямъ“.

Справка: Предметомъ спеціальнаго изученія *А.* Неселовскій избралъ для себя церковную археологію и литургику.

Постановлено: За неимѣніемъ въ Кіевской Академіи и семинаріяхъ ея округа вакансій преподавательскихъ по изучаемой стипендіатомъ *А.* Неселовскимъ наукѣ, рекомендовать его Учебному Комитету при Святѣйшемъ Синодѣ для опредѣленія на одну изъ вакансій, имѣющихъ открыться въ теченіе учебнаго года.

IV. А) Предложеніе Ректора Академіи оставить двухъ лучшихъ изъ окончившихъ нынѣ воспитанниковъ Академіи стипендіатами при ней на 18⁹¹/₉₂ учебный годъ и избрать

кандидата для опредѣленія на должность преподавателя по латинскому языку въ Подольскую духовную Семинарію, согласно отношенію Правленія ея отъ 16 мая сего года за № 792.

Б) Заявленіе его-же о предназначеніи іеродіакона Антонина (Грановскаго) къ опредѣленію на должность помощника инспектора Академіи къ началу будущаго учебн. года.

Постановлено: Во исполненіе §§ 54 и 81 б. 5 и в. 2 уст. дух. академій и 9 пункта указа Святѣйшаго Синода отъ 29 апрѣля 1884 года за № 4, учинить слѣдующее: 1) изъ 35 воспитанниковъ, окончившихъ нынѣ въ Кіевской Духовной Академіи полный курсъ наукъ, оставить первыхъ двухъ по списку—Владимира Рыбинскаго и Василя Петрушевскаго—стипендіатами въ Академіи, а въ Подольскую духовную Семинарію на вакансію преподавателя латинскаго языка назначить слѣдующаго по списку кандидата Θεодора Булгакова; іеродіакона же Антонина считать предназначеннымъ къ занятію вакансіи помощника инспектора Кіевской Академіи; 2) Сообщить Г. Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода, что изъ студентовъ послѣдняго выпуска 3 иностранца возвращаются на родину свою и остаются затѣмъ безъ назначенія 28 русскихъ (26 кандидатовъ и 2 дѣйствительныхъ студента) и что всѣ оставшіеся нынѣ безъ назначенія за неимѣніемъ вакансій признаются способными къ занятію преподавательскихъ въ семинаріяхъ и училищахъ вакансій, могущихъ открыться въ теченіе учебнаго года, а для вакансій помощника инспектора въ семинаріяхъ могутъ быть изъ нихъ рекомендованы: Полихрони-Кіосели Мина и Рубанистый Николай; 3) выслать, по примѣру прежнихъ лѣтъ, въ Учебный Комитетъ подробную вѣдомость объ учебныхъ успѣхахъ и поведеніи окончившихъ нынѣ курсъ воспитанниковъ и въ Канцелярію Оберъ-Прокурора Св. Синода алфавитный списокъ съ краткими свѣдѣніями о нихъ и съ адресами ихъ.

V. Предложеніе Ректора Академіи: „Доцентъ Академіи по кафедрѣ свящ. Писанія Ветхаго Заѣта Арсеній Царевскій, опредѣленный резолюціей Его Высокопреосвященства Митрополита Кіевскаго Платона отъ 20 марта сего года за № 770 священникомъ Кіево-Софійскаго Собора, съ начала 18^{91/92} учебнаго года долженъ, въ силу выраженнаго въ упомянутой резолюціи требованія, оставить службу при Академіи. Въ виду этого, предлагаю Совѣту нынѣ-же принять мѣры къ замѣщенію имѣющей быть вакантною кафедры свящ. Писанія Ветхаго Заѣта“.

Постановлено: За неимѣніемъ у Совѣта теперь въ виду правоспособнаго и достойнаго кандидата для занятія имѣющей быть вакантною съ начала 18^{91/92} учебн. года кафедры священнаго Писанія Ветхаго Заѣта, временное чтеніе лекцій по ней съ положеннымъ вознагражденіемъ, согласно 60 § уст. дух. акад., поручить преподавателю по кафедрѣ библейской исторіи Θεодору Покровскому, а въ цѣляхъ подготовленія кандидата для постоянного замѣщенія сей кафедры рекомендовать одному изъ стипендіатовъ, а именно В. Рыбинскому, избрать предметомъ для своего изученія въ теченіи будущаго года свящ. Писаніе Ветхаго Заѣта.

VI. Предложеніе членовъ Совѣта заслуженныхъ ординарныхъ профессоровъ Ив. Малышевскаго и Вас. Пѣвницкаго объ избраніи на имѣющуюся вакансію экстраординарнаго профессора Академіи одного изъ трехъ старѣйшихъ доцентовъ ея—Ст. Голубева, Θε. Покровскаго и Θε. Орнатскаго.

Справка 1: а) Ст. Голубевъ окончилъ курсъ наукъ въ Кіевской Духовной Академіи въ 1874 году, съ сентября 1874 года опредѣленъ въ ней нештатнымъ приватъ-доцентомъ и съ 15 февраля 1884 г. состоитъ штатнымъ доцентомъ по кафедрѣ исторіи и обличенія русскаго раскола; б) Θε. Покровскій, по окончаніи курса наукъ въ Академіи въ 1874 году, опредѣленъ въ Таврическую духовную Семинарію

преподавателемъ, а въ 1876 году переведенъ въ Кіевскую Академію штатнымъ приватъ-доцентомъ по кафедрѣ библейской исторіи; въ званіи доцента состоитъ съ 1886 года; в) **Θ.** Орнатскій окончилъ курсъ наукъ въ Академіи въ 1876 г. и въ августѣ того же года опредѣленъ былъ смотрителемъ Богуславскаго духовнаго училища, а въ мартѣ 1878 года переведенъ штатнымъ приватъ-доцентомъ въ Кіевскую Духовную Академію; доцентомъ состоитъ съ 1884 года.

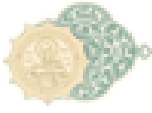
2) По выслушаніи указанныхъ данныхъ большинствомъ голосовъ избранъ на вакансію экстраординарнаго профессора доцентъ **Θ.** Покровскій.

Постановлено: Изъ предложенныхъ кандидатовъ считать избраннымъ на имѣющуюся вакансію экстраординарнаго профессора доцента по кафедрѣ библейской исторіи **Θеодора Покровскаго** и, на основаніи *уст. дух. акад.* § 81 в. 4, ходатайствовать установленнымъ порядкомъ предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ утвержденіи его въ этомъ званіи.

VII. Предложеніе заслуженнаго одинарнаго профессора **Ив. Малышевскаго** отъ 11 іюня 1891 года: „Считаю своевременнымъ предложить Совѣту — назначить теперь-же тему на сочиненіе на **Евгеніе-Румянцевскую** премію для студентовъ III курса. Очень желательно, чтобы взята была слѣдующая тема: „Историческое описаніе **Кіево-Братскаго Богоявленскаго монастыря**“.

Постановлено: Предложенную тему одобрить и объявить студентамъ III курса Академіи.

VIII. Сданное Его Преосвященствомъ Ректоромъ Академіи прошеніе студента IV курса **Василія Воскобойникова**: „Не находя для себя возможнымъ продолжать курсовое сочиненіе на ранѣе данную тему, всепокорнѣйше прошу Ваше Преосвященство назначить мнѣ новую тему,—одну изъ темъ,



представленныхъ экстраорд. профессоромъ Константиномъ Димитріевичемъ Поповымъ для будущаго курса, а именно: „Епископъ Викторъ Витенскій и извѣстныя подъ его именемъ сочиненія“.

Справка. Означенная въ прошеніи тема утверждена Ректоромъ Академіи.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

На семъ журналѣ Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ Платономъ положена резолюція: „8 іюля 1891 г. Исполнить“.