



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

CP 573.10



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

ТРУДЫ
КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ.

1892.

Томъ пер
КІЕВ. ДУХОВ. АКАД.

УПРАВЛЕНІЕ БУДУЩАГО
№ 100

ТРУДЫ

КИЕВЪ.

Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская ул., д. № 4-я.
1892.

CP 373.10

HARVARD COLLEGE LIBRARY

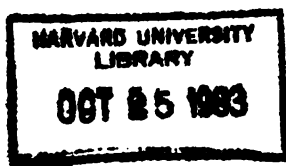
TREAT FUND

Feb. 6, 1925

Печатать дозволяется 2 декабря 1891 г.

Ректоръ Киевской Духовной Академии,

Епископъ Сильвестръ.



Глава IV. Ст. 1—2. *Слушайте слово Господне, сыны Израилевы: ибо судъ у Господа съ обитателями земли; потому что нѣтъ ни истины, ни милосердія, ни Богопознанія на землѣ. Проклятіе, и обманъ, и убійство, и воровство и прелюбодѣйство крайне распространились (inundaverunt), и кровопролитіе слѣдуетъ (tetigit) за кровопролитіемъ. LXX: Слушайте слово Господне, сыны Израилевы: ибо судъ у Господа съ обитателями земли, потому что нѣтъ ни истины, ни милосердія, ни Богопознанія на землѣ. Проклятіе, и обманъ, и убійство, и воровство и прелюбодѣйство распространились на землѣ, и кровь смѣшали съ кровью. Съ начала пророчества до настоящаго мѣста подъ образомъ блудницы и прелюбодѣйцы, которыя, послѣ весьма тяжкихъ наказаній и весьма продолжительнаго оставленія [Богомъ], возвращаются въ прежнее или лучшее состояніе, перечисляются грѣхи десяти или двухъ колѣнъ и вообще всѣхъ. Теперь рѣчь снова обращается къ Израилю, то есть къ десяти колѣнамъ, и говорится, что не напрасно Богъ во гнѣвѣ Своемъ угрожалъ и поражалъ столь тяжкими наказаніями, чтобы не могло показаться, что не по праведному суду, но несправедливо, вслѣдствіе всемогущества Божія, состоялось опредѣленіе относительно тѣхъ, кои не грѣшили. Слушайте, говоритъ пророкъ, слово Господне, сыны Израилевы, ибо Господь хочетъ судиться съ Своимъ народомъ и изложить причины гнѣва Своего. Нѣтъ ни истинны ни милосердія, ни Богопознанія на землѣ. Ибо истина не можетъ быть безъ милосердія, и милосердіе безъ истины дѣлаетъ небрежными; поэтому одно соединяется съ другимъ, и кто не будетъ имѣть ихъ, тотъ, слѣдовательно, не будетъ имѣть и Богопознанія. Но, наоборотъ, вмѣсто истины обманъ и вмѣсто милосердія проклятіе, убійство, воровство, прелюбодѣйство,— не сказалъ *есть*, но прибавилъ: *крайне распространились*, чтобы указать на обиліе пороковъ. Также вмѣсто Богопознанія, котораго нѣтъ на землѣ,*

кровопролитіє слѣдуетъ за кровопролитіємъ или кровь смѣшали съ кровью, увеличивая грѣхи грѣхами и присоединяя къ прежнимъ новыя. И справедливо призываются на судъ обитатели земли, а не пребывающіе на ней (incolae), потому что *отъ лица стѣсера возгораются злая на обитающихъ на земли* (Іерем. 1, 14). И въ Откровеніи Іоанна (гл. 8) *горе, горе, горе* изречается *живущимъ на земли*. Но кто можетъ вмѣстѣ съ пророкомъ сказать: *переселникъ азъ, есмь у Тебе и пришлецъ, якоже вси отцы мои* (Псал. 38, 13), и кто прошелъ черезъ этотъ міръ, какъ переселенець и странникъ, тотъ стремится къ истинѣ, милосердію и Богопознанію, чтобы не быть увлеченнымъ черезъ наводняющее проклятіе, и обманъ и убійство, воровство и прелюбодѣйство.

Ст. 3. *За то восплачетъ земля, и изнеможетъ всякій, обитающій на ней, съ звѣрями полевыми и птицами небесными; также и рыбы морскія погибнутъ* (congregabuntur). LXX: *Поэтому восплачетъ земля и изнеможетъ со всѣмъ тѣмъ, что обитаетъ на ней, съ звѣрями полевыми и съ пресмыкающимися по землѣ и птицами небесными, и рыбы морскія исчезнутъ*. Такъ какъ нѣтъ на землѣ ни истины, ни милосердія, ни Богопознанія, но наоборотъ, крайне распространились проклятіе и обманъ, и убійство, и воровство и прелюбодѣйство, и кровопролитіе слѣдуетъ за кровопролитіемъ, то восплачетъ земля вмѣстѣ съ обитателями своими и изнеможетъ, такъ что не будетъ нѣтъ звѣрей полевыхъ и птицъ небесныхъ, и рыбы морскія исчезнутъ. Ибо когда настанетъ пѣніе десяти колѣнъ, то, по уничтоженіи обитателей, исчезнутъ также звѣри и птицы небесныя и рыбы морскія; даже безгласныя стихіи испытаютъ на себѣ гнѣвъ Божій. Кто не вѣритъ тому, что это совершилось съ народомъ израильскимъ, тотъ пусть посмотритъ на Иллирію, пусть посмотритъ на Фракію, на Македонію, и на Паннонію и на всю землю, простирающуюся отъ Пропонтиды и Босфора до Юліевыхъ Альпъ, и [тогда]

онъ подтвердитъ, что вмѣстѣ съ людьми исчезли и всѣ животныя, которыя прежде поддерживались Творцемъ для пользы людей. Но если мы будемъ, согласно съ мнѣніемъ въ которыхъ, подъ звѣрями понимать дикихъ людей, подъ птицами небесными—тѣхъ, кои превозносятся высокомерно и презираютъ все человѣческое, а подъ рыбами морскими—тѣхъ, кои неразумны и настолько безразсудны, что совсѣмъ ничего не понимаютъ и не видятъ открытаго воздуха и неба; то это было бы проявленіемъ не столько гнѣва, сколько благодати Божіей, что все худое уничтожается на землѣ.

Ст. 4—5. *Но пусть никто не судитъ и пусть никто не обличается; ибо народъ твой подобенъ спорящимъ со священникомъ, и ты падешь въ этотъ день (hodie), также и пророкъ падетъ съ тобою. LXX: Чтобы никто не судился и никто не обличался; но народъ Мой подобенъ священнику, съ которымъ спорятъ, и онъ изнеможетъ среди дня (per diem), также и пророкъ изнеможетъ съ тобою.* Сказанное нами по переводу LXX: чтобы никто не судился и никто не обличался должно быть соединяемо съ предшествующимъ стихомъ (capitulo); но мы слѣдуемъ евреямъ. Такъ какъ сыны Израилевы, обитавшіе на землѣ, бывъ призваны на судъ Божій, чтобы выслушать причины гнѣва Господня и узнать о прежнихъ грѣхахъ, вслѣдствіе которыхъ они предаются врагамъ, остаются и теперь при своихъ преступленіяхъ и безстыдно презираютъ Бога, то имъ говорится: нѣтъ нужды вамъ приходить на судъ, чтобы быть уличаемымъ въ вашихъ преступленіяхъ, потому что вы столь безстыдны, что, и будучи даже уличены, не имѣете стыда и уваженія, но прекословите Мнѣ, подобно тому, какъ если бы съ учащимъ священникомъ сталъ спорить учимый имъ простой народъ, не имѣющій священническаго сана. И такъ какъ вы таковы, то падете въ этотъ день, то есть будете отведены въ плѣнъ и утратите царство израильское. Слова: *въ этотъ день* означаютъ или настоящее время, или то, что

не обманомъ и хитростію, но среди бѣлаго дня вы будете отведены въ плѣнъ, и такое будетъ ваше изнеможеніе, что также и пророки, которые обыкновенно давали вамъ ложныя предсказанія, падутъ вмѣстѣ съ вами и подвергнутся плѣненію. Здѣсь подъ пророками мы должны понимать или лжепророковъ или, можетъ быть, вообще даръ (gratiam) пророчества. Ибо пока десять колѣнъ не были плѣнены, то они имѣли и Илію пророка и Елисея и прочихъ сыновъ пророческихъ, которые пророчествовали въ Самаріи. Поэтому и пророкъ Амосъ, происшедшій изъ колѣна Іудина и изъ селенія Фекон, долженъ былъ возвратиться въ свое отечество, чтобы не пророчествовать въ чужомъ царствѣ и въ Самаріи.

Ст. 5—6. *Среди ночи Я содѣлала безмолвною мать твою; смолкъ народъ Мой, потому что онъ не имѣлъ знанія; такъ какъ ты отвергла знаніе, то и Я отвергну тебя, чтобы тебѣ не священствовать предо Мною, и какъ ты забыла законъ Бога твоего, то и Я забуду дѣтей твоихъ.* LXX: *Ночи уподобилъ Я мать твою, и уподобился народъ Мой, какъ не имѣющій знанія; такъ какъ ты отвергла знаніе, то и Я отвергну тебя, чтобы тебѣ не священствовать предо Мною, и какъ ты забыла законъ Бога твоего, то Я забуду дѣтей твоихъ.* Говорить о матери и дѣтяхъ не потому, чтобы мать и дѣти были различны. Господь, говоря къ народу іудейскому: *Іерусалиме, Іерусалиме, избивый пророки и каменіемъ побивай посланнаго къ тебѣ, коль-краты восхотѣхъ собрать чада твоя, якоже собираетъ кокоши птенцы своя подъ крыль, и не восхотѣте* (Матѳ. 23, 37), не потому сказалъ такъ, что Іерусалимъ и жители (populus) его не одно и то же, ибо это говорилъ Онъ не къ щепню, бревнамъ и камнямъ безъ людей. Подобнымъ образомъ матерью называется множество людей и вся масса еврейскаго народа, къ которой онъ говоритъ, сыновьями же—

или каждый изъ народа въ отдѣльности или тѣ, кои разсѣяны по городамъ и селеніямъ. Такимъ образомъ среди ночи и тьмы плѣненія и скорби и среди стѣсненій и злоключеній предается Израиль, и народъ его умоляется на вѣки; такъ какъ онъ не имѣлъ званія закона Божія и не соблюдалъ заповѣдей Божіихъ, то получилъ соотвѣтственное тому, что дѣлалъ. Ибо она отвергла законъ Божій и потому утратила священство на вѣки, служа золотымъ тельцамъ въ Данѣ и Веонѣ, и такъ какъ она забыла законъ Божій и вполне отдалась языческимъ идоламъ, то Господь забудетъ дѣтей ея и предастъ ихъ на вѣчное плѣненіе; ибо *кто не разумѣетъ, да не разумѣаетъ* (1 Кор. 14, 38), и въ Псалмахъ читаемъ: *не познаша, ниже уразумѣша, во тмѣ ходятъ* (Псал. 81, 5). Все сказанное къ десяти колѣнамъ мы можемъ относить къ еретикамъ, которые оставили царство Давидово и Иерусалимъ, то есть Христа и Церковь, и потому покрыты вѣчною ночью, и не имѣютъ Богопознанія и отвергаются Господомъ отъ священнослуженія предъ Нимъ, и Онъ никогда не вспоминаетъ о дѣтяхъ, рожденныхъ ими, потому что они стали дѣтьми, чуждыми Ему.

Ст. 7—9 *Соотвѣтственно умноженію своему они грѣшили противъ Меня; славу ихъ обращаю въ безславіе. Грѣхи народа Моего они будутъ съдѣать и къ беззаконію ихъ будутъ возбуждать души ихъ. И что будетъ съ народомъ, то будетъ со священникомъ, и накажу его по путямъ его и воздамъ ему по помысленіямъ его. LXX: Соотвѣтственно умноженію своему они грѣшили противъ Меня; славу ихъ обращаю въ безславіе. Грѣхи народа Моего они будутъ съдѣать, и чрезъ беззаконіе ихъ другіе овладѣютъ (accipient) душами ихъ. И что будетъ съ народомъ, то будетъ со священникомъ, и накажу его по путямъ его и воздамъ ему по помысленіямъ его. Сколько имѣлъ людей Израиль, столько онъ построилъ жертвенниковъ*

демонамъ, чрезъ жертвоприношенія которымъ онъ грѣшилъ противъ Меня. Поэтому славу ихъ, которую они ставили себѣ въ похвалу, предпочитая идоловъ Богу, Я обращаю въ безславіе, такъ что и священники и народъ будутъ взяты въ плѣнъ. Ибо грѣхи народа Моего съѣдаютъ священники, о которыхъ написано: *съѣдающихи люди Моя въ стѣдъ хлѣба* (Псал. 13, 4). Съѣдаютъ же они грѣхи народа Моего, сочувствуя преступленіямъ виновныхъ, потому что, видя ихъ согрѣшающими, они не только не обличаютъ ихъ, но восхваляютъ и превозносятъ и прославляютъ ихъ, какъ блаженныхъ. О нихъ и Исаія говоритъ: *людіе Мои, блажащии васъ лъстятъ вы, и стези ногъ вашихъ возмущаютъ* (Исаія 3, 12). Относительно нихъ и псаломѣвецъ восклицаетъ: *яко хвалимъ есть грѣшныи въ похотехъ души своя и обидѣи благословимъ есть* (Псал. 9, 24). Поэтому въ одинаковой мѣрѣ народъ и священникъ испытаютъ на себѣ опредѣленіе прогнѣвленнаго Бога; ибо Онъ накажетъ ихъ не только за дѣла ихъ, называющіяся *путями*, по которымъ они ходятъ, но и за помышленія, въ которыхъ они замыслили дѣлать эти дѣла. Ибо послѣдуетъ наказаніе не только за дѣло, но и за помышленіе о худомъ дѣлѣ. Это легко можно объяснить въ отношеніи къ еретикамъ. Ибо чѣмъ больше ихъ, тѣмъ болѣе они грѣшатъ предъ Богомъ и восхваляются среди народовъ, и оболъщаютъ несчастныхъ, съѣдая грѣхи народа и чрезъ сладкія рѣчи подая дома вдовъ (Лук. 20, 47). Ибо когда они видятъ кого-либо изъ согрѣшающихъ, то говорятъ: Богъ ничего другаго не требуетъ, кромѣ истинной вѣры, и если вы ее соблюдаете, то Онъ не печется о томъ, что вы дѣлаете. Говора же такъ, они чрезъ беззаконіе возбуждаютъ души ихъ къ тому, чтобы они не только не приносили покаянія и не смирялись, но радовались своимъ беззаконіямъ и ходили съ поднятою вверхъ головою. Поэтому и народъ и священникъ, и тѣ,

которые были учимы, и тѣ, которые учили, подвергнутся одинаковому суду.

Ст. 10—12. *И будутъ псть, и не насытятся, и блудодѣйствовали, и не перестали; ибо они оставили служеніе Господу. Блудъ, вино и пьянство увлекаютъ (auferi) сердце. Народъ Мой вопрошалъ свое дерево, и жезлъ его давалъ ему ответъ. Ибо духъ блуда прельстилъ ихъ и блудодѣйствуя они отступили отъ Бога своего. LXX: И будутъ псть, и не насытятся; блудодѣйствовали, и не исправятся. Ибо они оставили служеніе Господу. Блудъ, вино и пьянство овладѣли сердцемъ народа Моего. Вопрошали чрезъ предзнаменованія и чрезъ жезлы свои давали ответъ ему. Ибо они прельщены духомъ блуда, и блудодѣйствуя отступили отъ Бога своего.* Страсть ненасытима, и чѣмъ болѣе подчиняются ей, тѣмъ болѣе она возбуждаетъ въ подверженныхъ ей алчность. Наоборотъ, блаженни алчущіи и жаждущіи правды, яко тѣи насытятся (Матѣ. 5, 6). Какъ правда насыщаетъ, такъ неправда, не заключающая въ себѣ ничего существеннаго (substantiam), обманываетъ употребляющихъ мнимую пищу и оставляетъ у ѣдящихъ пустоту въ желудкахъ. Они блудодѣйствовали и не перестали. Силы чрезъ блудодѣйство изнемогаютъ, но желаніе блудодѣйствовать не прекращается. Блудодѣйствовали и десять колѣнъ съ идолами Іеровоама, сына Наватова, и оставили Господа Бога своего, не исполняя того, что Онъ повелѣлъ, сказавъ: *Господу Богу твоему поклонишия, и Тому единому послужиши* (Второз. 6, 13; см. Матѣ. 4, 10). Слова же: *блудъ, вино и пьянство увлекаютъ сердце* слѣдуетъ понимать *ἐμφατικῶς*. Ибо какъ вино и пьянство лишаютъ человѣка обладанія умомъ, такъ блудъ и похоть развращаютъ чувства и расслабляютъ духъ и изъ разумнаго существа дѣлаютъ человѣка бессмысленнымъ животнымъ, такъ что онъ постоянно ходитъ въ корчмы, въ непотребные дома и въ притоны разврата. И когда сердце отклонится

такимъ образомъ съ мѣста своего, то онъ дерево и камни почитаетъ за боговъ и поклоняется дѣламъ рукъ своихъ. Поэтому и пророкъ какъ бы съ изумленіемъ и удивленіемъ говорить: народъ Мой, который нѣкогда назывался Моимъ именемъ, сталъ вопрошать дерево и камни, — это родъ гаданія, который греки называютъ *ραββομαντεία* (жезлогаданіемъ). Потому и у Іезекиіа (гл. 21) мы читаемъ, что Навуходоносоръ сѣмшалъ жеzлы противъ Аммона и противъ Іерусалима, и вышелъ жеzлъ противъ Іерусалима. Причиною этого безумнаго блуда слухить духъ, который прельстилъ ихъ, чтобы они, блудодѣйствуя, отступили отъ Бога своего. Блудомъ же называется идолослуженіе, согласно съ тѣмъ, что мы читаемъ у Іереміа: „прелюбодѣйствовали съ камнемъ и деревомъ, и Я сказалъ: послѣ блудодѣйства со всѣмъ этимъ возвратись ко Мнѣ; но она не обратилась ко Мнѣ всѣмъ сердцемъ, а притворно“. И еще: „она оставила Меня и сказала: буду ходить на всякую гору высокую и блудодѣйствовать подъ всякимъ деревомъ вѣтвистымъ“ (Іерем. гл. 3). И въ псалмѣ говорится: *потребилъ еси всякаго любодѣющаго отъ Тебе* (Псал. 72, 27). Ибо началомъ блуда служить изобрѣтеніе идоловъ. Еретики никогда не насыщаются своимъ заблужденіемъ, и не превращаютъ безстыднаго блуда, и, ежедневно нарушая законъ и Священныя Писанія, оставляютъ Господа, безумствуютъ и упоются, и утративъ способность здраваго сужденія, поклоняются идоламъ, измышленнымъ ими самими, и ими овладѣваетъ духъ блуда.

Ст. 13. *На вершинахъ горъ они приносили жертвы и на холмахъ возжигали ладанъ подъ дубомъ, и тополемъ и теревинномъ, потому что хороша тѣнь отъ него.*
LXX: *На вершинѣ горъ они совершали кажденія и на холмахъ приносили жертвы, подъ дубомъ, тополемъ и подъ вѣтвистымъ деревомъ, потому что хорошая была тѣнь.* Въ законѣ заповѣдано, чтобы не приносились жертвы Господу на другомъ мѣстѣ, кромѣ избраннаго Господомъ

Богомъ, и чтобы подлѣ жертвенника не насаждались роши и деревья, конечно, для того, чтобы полная распущенности и сладострастія религія не виспровергла строгости единой и истинной религіи. Но Израиль, наоборотъ, приносилъ жертвы на горахъ и на холмахъ возжигалъ куренія, избирая возвышенныя мѣстности на землѣ, потому что онъ оставилъ Бога вышняго и, ища тѣни, утратилъ истину. Это мы читаемъ и объ отдѣльныхъ царяхъ: *только высокихъ не разори: еще людѣ жряху и кадыху на высокихъ* (3 Цар. 22, 43), что по еврейски называются *бата*. Еретики приписываютъ высоту своему ученію и приносятъ жертвы подлѣ дубомъ, топодемъ и теревинномъ, бесплодными деревьями, не имѣя смоковницы и виноградника, подлѣ которыхъ, по словамъ [Писанія], покоится святой. Усвояютъ они себѣ иногда и теревиню, не имѣющую, по Исая, листьевъ, чтобы казаться подражающими примѣру Авраама¹⁾.

Ст. 13—14. *Поэтому будутъ любодѣйствовать дочери ваши и прелюбодѣйствовать невесты (sponsae) ваши. Я не накажу дочерей вашихъ, когда онѣ будутъ блудодѣйствовать, и невесты вашихъ, когда онѣ будутъ прелюбодѣйствовать; потому что сами они жили съ блудницами, и съ женоподобными (effeminatis) приносили жертвы, а невьжественный народъ будетъ наказанъ. LXX: Поэтому будутъ любодѣйствовать дочери ваши и прелюбодѣйствовать невесты ваши. Но Я не накажу дочерей вашихъ, когда онѣ будутъ блудодѣйствовать, и невесты вашихъ, когда онѣ будутъ прелюбодѣйствовать; потому что они соединялись съ блудницами и съ посвященными приносили жертвы, и невьжественный народъ привязывался къ блудницѣ. Слово *cadeth*, которое Акила*

¹⁾ См. Выг. 18, 1 по еврейскому тексту, въ которомъ слово *beloni* различно понимается переводчиками: дубрава, дубъ или теревиню.

переведъ ἐνηλλαγμένον, Симилахъ ἑταίριον, LXX: ταταλομένον, Θεοδοτίονъ καυχήσιμνον, мы перевели *женоподобными*, чтобы уяснить смыслъ слова для нашего слуха. Это тѣ служители матери не боговъ, а демоновъ, которыхъ теперь въ Римѣ называютъ галлами, потому что отъ этого народа римляне заимствовали искалѣченныхъ волѣдствіе похоти въ честь Атиса (котораго блудодѣйствующая богиня сдѣлала евнухомъ) жрецовъ его. Дѣлаются же женоподобными ¹⁾ люди изъ племени галловъ для того, чтобы наказать чрезъ это безчестіе тѣхъ, которые взяли городъ Римъ. Подобнаго рода идолослуженіе было въ Израилѣ, въ особенности въ служеніи женщинъ Веелфегору, котораго, вслѣдствіе великихъ мерзостей, мы можемъ назвать Пріапомъ. Поэтому царь Аса устранилъ среди народа служеніе на высотахъ (tulit excelsa) и подобнаго рода жрецовъ и лишилъ мать царскаго достоинства, какъ свидѣтельствуемъ Писаніе, говоря: *И сотвори Аса правое предъ Господемъ, якоже Давидъ, отецъ его, и отъя женоподобныхъ отъ земли, и искорени вся мерзости идоловъ, яже сотвориша отцы его. И Мааху мать свою отстави, еже не владѣти ей служеніемъ Пріапу и рошею, которую она посвятила ему, и изсѣче гай ея, и сокруши идола гнуснаго и сожже въ потоцъ Редрстѣмъ. Высокихъ же не искорени; обаче сердце Асы бѣ совершенно предъ Господемъ во вся дни его* (3 Цар. 15, 11—14; 2 Пар. 15, 16—17). Нужно знать, что въ настоящемъ мѣстѣ *caedesoth* означаетъ *блудницъ* ἑραίας, то есть *жрицъ*, посвящавшихъ себя Пріапу. Но въ другихъ мѣстахъ мы читаемъ объ оскотлявшихся вслѣдствіе похоти мужчинахъ

¹⁾ То есть подвергаются оскотленію. Блаж. Иеронимъ, видимо, смѣшиваетъ извѣстный народъ галловъ съ одноименными жрецами Кибелы, носившей также названіе Великой Матери (Магна Матер). Въ жрецы этой богини римляне обыкновенно брали оскотлявшихся фригійскихъ галловъ, имя которыхъ производится отъ фригійской рѣки Галла (Gallus). См. *Ovid. Fast. IV, 361—364.*

caedesim, какъ въ словахъ Исаіи: и *руватели господствовати будутъ* ими (Исаіи 3, 4), вмѣсто чего въ еврейскомъ написано: и *caedesim* *будутъ господствовать надъ* ними, что мы перевели чрезъ *женоподобные*. Акила, переведши ἐγγλατρίμοος, то есть *перемѣнные*, хотѣлъ показать, что они измѣнили природу и изъ мужчинъ сдѣлались женщинами. Симмахъ называлъ ихъ ἐσπίδας, собственно *блудницами*; LXX τεταλασρέμοος, то есть *обреченными и посвященными*, указывая на идолослужителей; Θεοδοτίου κληρονομέμοος, то есть *отдѣленными отъ народа*,—такими, которые признавали себя высшими въ сравненіи съ народомъ. Сказавъ вратцѣ о словѣ, обратиси теперь къ смыслу [объясняемаго] мѣста. Велико оскорбленіе, если согрѣшивъ ты не заслуживаешь гнѣва Божія. Израиль блудодѣйствовалъ, отступивъ отъ Господа Бога своего, и былъ прельщенъ духомъ любодѣвія; поэтому блудодѣйствуютъ и дочери его и невѣсты и остаются при своемъ преступленіи безъ всякаго наказанія, чтобы то, что сыновья и жена причинили настоящему отцу и мужу, испытали они отъ своихъ дѣтей и женъ, и чтобы изъ собственнаго огорченія поняли огорченіе Бога, который настолько прогнѣвленъ, что не наказываетъ грѣшавшихъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ въ таинственной рѣчи и апостоль, пиша къ римлянамъ: *глаголющися быти мудри, обзюродыша и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна челоука, и птицъ и четвероногъ и гадъ*. И такъ какъ они любодѣйствовали съ идолами, то подвергаются такому опредѣленію: *тѣмже и предаде ихъ Богъ въ похотелъ сердецъ ихъ въ нечистоту, во еже сквернитися тѣлесемъ ихъ въ себѣ самыхъ. Иже премъниша истину Божию во лжу, и почтоша и послужиша твари паче Творца, иже есть благословенъ во вѣки*. Аминь. (Рим. 1, 22—26). А чтобы знать, что наказаніе налагается Богомъ какъ бы на раненныхъ и больныхъ для того, чтобы какъ бы посредствомъ прижиганія и горькаго

цѣтя они снова получили здоровье и освободились отъ болѣзней, послушаемъ Господа, который говоритъ чрезъ пророка: *посыщу жезломъ беззаконія ихъ и ранами неправды ихъ; милость же Мою не разорю отъ нихъ* (Псал. 88 33—34). Такимъ образомъ кто бываетъ любимъ, тотъ наказывается, а кто пренебрегается, тотъ предоставляется своимъ грѣхамъ. И столь велико было число блудодѣйствовавшихъ въ Израилѣ, что прекращается наказаніе, какъ не могущее привести къ исправленію. Ибо что можетъ быть гнуснѣе, нежели участіе мужчинъ въ культъ блудницъ и принесеніе жертвъ своей похоти съ людьми женоподобными? Слова же: *а народъ невѣжественный будетъ наказанъ*, вмѣсто чего LXX перевели: *и невѣжественный народъ привязывался къ блудницѣ*, означаютъ то, что онъ будетъ наказанъ плѣномъ и подвергнется различнымъ бѣдствіямъ, чтобы чрезъ огорченіе получить вразумленіе. Это легко можно объяснить и по отношенію къ еретикамъ, потому что блудодѣйствуютъ сыновья ихъ и невѣсты, то есть души, рожденныя ими въ заблужденіи и обрученныя съ ихъ ученіями. Таковыя недостойны наказанія, потому что все ихъ служеніе есть блудодѣяніе и, будучи гнусными, они соединяются съ гнусными, и будутъ наказаны, чтобы уразумѣли, каковаго Бога они должны взыскать. Когда ты увидишь, что грѣшникъ утопаетъ въ богатствѣ, хвалится своею силою, пользуется здоровьемъ, находитъ утѣшеніе въ своей женѣ, окружается чучкою дѣтей и что исполняется написанное: *въ труднѣхъ Человѣческихъ не суть и съ Человѣки не примутъ ранъ* (Псал. 72, 5); то ты долженъ будешь сказать, что надъ нимъ исполнилась угроза пророка: *Я не накажу дочерей вашихъ, когда онѣ будутъ блудодѣйствовать, и невѣсты вашихъ, когда онѣ будутъ прелюбодѣйствовать.*

Ст. 15—16. *Если ты, Израиль, блудодѣйствуешь, то пусть не грѣшилъ бы Иуда; и не ходите въ Гамалы и не восходите въ Беавенъ и не клянитесь: живъ Го-*

сподѣ. Ибо, какъ упрямая тельца, уклонился Израиль. Теперь будетъ пасти ихъ Господь, какъ агнца на пространномъ мѣстѣ. LXX: Но ты, Израиль, не будь незнающимъ, также и Иуда; и не ходите въ Галгалы и не восходите въ домъ ωv и не клянитесь: живъ Господь. Ибо какъ тельца, ужаленная оводомъ, неистовствовалъ Израиль. Теперь будетъ пасти ихъ Господь, какъ агнца на пространномъ мѣстѣ. Въмѣсто дома ωv въ нѣкоторыхъ спискахъ и главнымъ образомъ у Фелотіона читается *домъ неправды*, что Авила и Симмахъ перевели *домъ ἀνομιᾶς*, то есть *безполезный*, который ни къ чему негоденъ и который иначе называется *идоломъ*. Это именно *Бевиль*, который прежде назывался домомъ Божиимъ: но послѣ того, какъ въ немъ были поставлены тельцы, онъ сталъ называться *Бевавиль*, то есть *домъ безполезный* и *домъ идола*, что мы выразили соотвѣтственно еврейскому чтенію. Мы кажется, что потому и народъ израильскій въ пустынѣ сдѣлалъ сѣбѣ голову тельца, которой онъ поклонялся, и Иероваамъ, сынъ Наватовъ, сдѣлалъ золотыхъ тельцовъ, что они хотѣли удержать въ своемъ суевѣрїи то, чему научились въ Египтѣ, [именно], что Аписъ и Мневисъ (*Ἄπιν et Μνεῖν*), которымъ поклонялись подѣ образомъ быковъ, суть боги. Скажемъ о смыслѣ этого отдѣла. Если ты, Израиль, навсегда прельщенъ заблужденіемъ и соединялся съ блудницами, такъ что всякій, кто исполнялъ волю свою или царя, приносилъ и давая ему дары, дѣлался жрецомъ высотъ; то по крайней мѣрѣ ты, Иуда, обладающій Иерусалимомъ, имѣющій законныхъ левитовъ и совершающій богослуженіе во храмѣ, не долженъ слѣдовать въ блудодействѣ примѣрамъ бывшей нѣкогда твоею сестрою Оолѣ и вмѣстѣ съ нею служить идоламъ. Не ходи въ Галгалу, о которой у этого же самаго пророка мы читаемъ: *вся злобы ихъ въ Галгалмъхъ* (Осіи 9, 15), въ которой Саулъ былъ помазанъ въ царя и въ которой народъ, вышедшій изъ пустыни, поста-

вивъ въ первый разъ станъ, былъ очищенъ чрезъ второе обрѣзаніе (Ис. Н. гл. 4). Послѣ того въ этомъ знаменитомъ мѣстѣ укоренилось заблужденіе противной религіи. И не восходи въ Беавенъ, то есть въ [городъ], который некогда назывался Веенлемъ, потому что послѣ того, какъ тамъ были поставлены золотые тельцы Іеровоамомъ, сыномъ Наватовымъ, онъ называется не домомъ Божиимъ, но домомъ идола. Удивительно для меня, что LXX вмѣсто этого перевели *домъ ѿв*. Развѣ то только предположить, что по обычной ошибкѣ они среднюю букву *іодъ*, окруженную съ той и другой стороны буквами *алебъ* и *нунъ*, сочли за *вазъ*¹⁾, отличающийся [отъ *іодъ*] лишь по величинѣ. *И не клянись: живъ Господь*. Ибо Я не хочу, чтобы Мое имя упоминалось вашими устами, оскверненными чрезъ напоминаніе объ идолахъ. Ибо, подобно упрямой и сбрасывающей ярмо телицѣ, Израиль, то есть десять колѣнъ, уклонился отъ служенія Господу. Вмѣсто упрямой телицы LXX перевели *парострѣзовъ*, ужаленная оводомъ или слѣпнемъ (*oestro asiлоque*), котораго въ просторѣчьи называютъ *таванш*. О немъ и Виргилій въ третьей внигѣ Георгіи (ст. 147—151) говорить:

Онъ названъ у римлянъ

Asilus, а греки зовутъ его *oestrum*.

Тварь эта извѣстна ужасною злобой.

Одинъ звукъ противный жужжанья азия

Стала обращаетъ въ послѣднее бѣство.

И воздухъ, и роши, и берегъ Танагра,

Исохшаго уже, звучатъ постоянно

Каленъ-то все ревонъ.

Такъ какъ Израиль неистовствовалъ и, пораженный духомъ блуда, безумствовалъ съ неимоверною яростію, то не по истеченіи долгаго времени, но во время моего пророческаго служенія, когда духъ управляетъ моими членами, *будетъ*

1) Скорѣе можно предположить наоборотъ,—смѣшеніе буквы *вазъ* съ *іодъ*. Въ этомъ именно смыслѣ дѣлаетъ асправленіе въ текстѣ Викторій.

пасты ихъ Господь, какъ агнца, на просторномъ мѣстѣ. Взявъ метафору отъ упрямой телицы или овода, пророкъ удерживаетъ ее и далѣе, такъ что плѣненіе въ Ассирію и разсѣваніе народа израильскаго по обширной странѣ мидійской онъ уподобляетъ пасенію стада и агнцевъ на обширномъ полѣ и на просторной землѣ. Это легко объясняется въ отношеніи къ еретикамъ, къ которымъ или о которыхъ говорится: если ты, еретикъ, блудодѣйствуешь, то ты, который принадлежишь къ Церкви, не грѣши и не ходи въ Гагалу, въ сборища еретиковъ, гдѣ грѣхи всѣхъ открываются и гдѣ они валяются подобно свиньямъ въ грязи. Не думай восходить къ гордымъ и высокоумнымъ измышленіямъ лжеученій. Ибо тамъ не домъ Божій, но домъ идола. И не клянись именемъ Христа, величіе котораго ты освяряешь, смѣшивая съ идолами. Ибо, подобно телицѣ, ужаленной оводомъ, пораженны еретики раскаленными стрѣлами діавола и оставили знаніе закона. Поэтому они будутъ пастись на обширномъ и просторномъ пути, ведущемъ къ смерти, и долготерпѣвіе Господа и благаго Пастыря будетъ питать ихъ для погибели.

Ст. 17—19. *Ефремъ сдѣлался участникомъ кумироваго; оставь его. Пиры ихъ отличны [отъ вашихъ]; они совершенно предались блудодѣянью; покровители его полюбилъ наносить безчестіе; духъ связалъ его на крыльяхъ своихъ, и устыдятся они жертвъ своихъ.* LXX: *Участникъ идоловъ, Ефремъ, поставилъ себѣ соблазны; вызвалъ хананевовъ; они совершенно предались блудодѣянью; полюбилъ безчестіе вслѣдствіе шума его; вихрь духа будетъ свистать на крыльяхъ его, и устыдятся они жертвенниковъ своихъ.* Это то колѣно Ефремово, изъ котораго Иеровоамъ, сынъ Наватовъ, поставившій золотыхъ тельцовъ въ Вениаѣ и Данѣ, былъ царемъ надъ десятью колѣнами. Итакъ ты, Іуда, которому я выше сказалъ, что если блудодѣйствуетъ Израиль, то по крайней мѣрѣ Іуда пусть не грѣ-

шить, выслушай совѣтъ мой, не оставь безъ вниманія слова пророка. Такъ какъ Ефремъ навсегда сдѣлался другомъ и участникомъ идоловъ, то оставь его, не слѣдуй нечестію того, котораго служеніе, религія и лица отличны отъ твоей трапезы. Ибо они всегда служатъ идоламъ, и приносятъ жертвы демонамъ, и ежедневно блудодѣйствуютъ и любятъ блудодѣваніе свое; даже князья и покровители его, то есть цари, полюбили наносить безчестіе народу, то есть по винѣ князей несчастный народъ принялъ служеніе идоламъ, нечистый духъ которыхъ связалъ Израиль на крыльяхъ своихъ и не дозволяетъ ему свободно летать. Поэтому они устыдятся жертвъ своихъ и безчестіе князей примутъ на себя въ своему стыду. Симмахъ вмѣсто переведеннаго нами: *духъ связалъ на крыльяхъ своихъ*, такъ перевелъ на греческій языкъ, что какъ будто бы нѣкто связываетъ вѣтеръ на крыльяхъ вѣтра, то есть какъ бы говорить, что были соединены и князья и народъ, или и демоны и Израиль, пустыне съ пустынями, суетные въ суетными. Ибо вѣтеръ и духъ называются у евреевъ однимъ и тѣмъ же словомъ *rua*. Переведеннаго Семьюдесятью: *вызвалъ хананцевъ* въ еврейскомъ нѣтъ. Однако это можно объяснить, сказавъ, что Израиль имѣлъ такое рвеніе къ идолослуженію, что не подражалъ хананцамъ, то есть язычникамъ, но вызывалъ ихъ на подражаніе своему заблужденію. Это можно относить и къ еретикамъ. Іудѣ, то есть члену Церкви, говорится, что такъ какъ Ефремъ, означающій *харкоφόрос* (плодоносный), ложно приписываетъ себѣ обиліе наставленія и плодоносныя ученія и навсегда остается другомъ демоновъ, то ты оставь его и презирай, тѣмъ болѣе, что жертвы ихъ отличны отъ твоихъ жертвъ. Это именно означаетъ сказанное, что пиръ ихъ отличенъ. Они всегда блудодѣйствовали, и князья ихъ прельстили несчастный народъ и вмѣсто служенія Богу приучили его къ безчестію идольскому, и духъ діавола на крыльяхъ своихъ связалъ тѣхъ, которые увлеваются всякимъ вѣтромъ ученія и не могутъ непоколебимо оставаться въ Церкви.

СЛОВО

при вступленіи въ управленіе Кіевскою паствою. произнесенное Высокопреосвященнѣйшимъ ЮАННИКІЕМЪ, Митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ, при первомъ священно-служеніи въ Кіево-Софійскомъ Соборѣ, 15 декабря 1891 г.

Верховный пастыреначальникъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, посылая учениковъ своихъ съ благовѣстіемъ спасенія, далъ имъ заповѣдь, входя въ городъ или домъ, прежде всего глаголати: *миръ граду или дому сему*. Въ силу сей заповѣди и я, недостойный преемникъ великаго апостольскаго служенія, вступая въ управленіе новою, вѣренною мнѣ, паствою Кіевскою, привѣтствую васъ миромъ отъ Господа. Миръ вамъ, возлюбленные о Господѣ; миръ граду вашему, а отнынѣ и нашему; миръ всѣмъ градомъ и весямъ области сей; миръ всей паствѣ Кіевской. Размышленіе о семъ мирѣ да будетъ первымъ общеніемъ въ словѣ между пастыремъ и паствою, и первымъ назиданіемъ и для паствы и для пастыря.

Богъ бѣ во Христѣ, миръ примиряя Себѣ, такъ выражаетъ св. Апостолъ сущность Христовой вѣры. Не велико по видимому было преступленіе прародителей вашихъ, но какія ужасныя послѣдствія произвело оно не только для нихъ самихъ, но и для всего ихъ потомства, и какая безмѣрно великая жертва нужна была для того, чтобы загладить сіе преступленіе; для сего потребовалась крестная смерть единороднаго Сына Божія. Примиренные съ Богомъ, столь безмѣрно великою цѣною, потщимся, братіе, всѣми силами соблагуи

возстановленный миръ цѣлымъ и ненарушимымъ, не постав-
 ляя себя, самопроизвольнымъ уклоненіемъ отъ воли Божіей,
 снова во вражду съ Богомъ. Это значило бы оскорблять без-
 конечную любовь къ намъ Бога Отца, не пощадившаго для
 нашего спасенія единороднаго Сына своего, и платить за та-
 кую любовь самою черною неблагодарностію; это значило бы
 уничтожать безконечныя заслуги Сына Божія, насъ ради че-
 ловѣкъ и нашего ради спасенія спешаго съ небесъ, исто-
 щившаго Себя до рабія зрака, претерпѣвшаго за насъ опле-
 ванія, и заушенія, и бїенія, и наконецъ позорную крестную
 смерть, пренебрегать кровію Его, изліянною на крестѣ для
 нашего возрожденія и спасенія; это значило бы укорять Духа
 благодати, Которымъ мы запечатлѣны для нашего обновленія
 и освященія, и отъ Котораго получаемъ *вся божественныя*
силы, яже къ животу и благодетію. По Христу убо мо-
лимъ, дерзаю сказать словами св. Апостола: *яко Богу молящю*
нами, потщитесь миръ имѣть съ Богомъ, не нарушать оный
 произвольными грѣхопаденіями и забосненіемъ въ оныхъ; а
 если, по немощи человѣческой и по навѣтамъ врага Бога и
 людей, случится кому-либо впасть въ нѣкое прегрѣшеніе, не
 замедляйте прибѣгать къ богодарованнымъ средствамъ для
 возстановленія нарушеннаго мира съ Богомъ. *Аще исповѣда-*
емъ грѣхи наши, втрѣнъ есть и праведенъ Господь, да оста-
витъ намъ грѣхи наша, говоритъ возлюбленный ученикъ
 Христовъ.

Миръ имѣйте со св. Церковію, которую стяжалъ Господь
 Иисусъ Христосъ кровію своею, и въ которой, какъ богатой
 сокровищницѣ, положилъ все, что необходимо для нашего
 оправданія, освященія и спасенія. Исполняйте съ любовью,
 какъ послушныя и благоповорливыя дѣти, всѣ правила, по-
 становленія и распоряженія ея. Къ какимъ несчастнымъ по-
 слѣдствіямъ можетъ привести уклоненіе отъ постановленій ея,
 показываетъ горькій опытъ братій нашихъ по духу и плоти,
 удалившихся отъ единенія со св. Церковію, блуждающихъ во

вражѣ суевѣрій и предрасудковъ, и тѣмъ самопронзвольно отчуждающихъ себя отъ упованія вѣчной жизни.

Миръ имѣйте съ своею совѣстію, ея же ничтоже въ мирѣ нужнѣйше есть. Никакія выгоды, какъ бы велики онѣ ни были, никакой успѣхъ въ дѣлахъ и предпріятіяхъ, какъ бы значителенъ ни казался онъ, не принесутъ отрады и утѣшенія душѣ, если они достигаются съ оскорбленіемъ совѣсти, этого голоса Божія въ насъ, осуждающаго или оправдывающаго наши поступки. *Нясть радоватися нечестивымъ* и въ сей жизни, говоритъ Пророкъ Божій, не говоря уже о жизни будущей.

Мирствуйте съ предержавшею верховною властію, безпрекословно, съ благоговѣніемъ исполняя всѣ ея указанія и распоряженія, содѣйствуя, каждый въ кругѣ предоставленной ему закономъ власти, осуществленію и исполненію благихъ ея предназначеній къ славѣ и благоденствію отечества, и вознося молитвы къ Богу за Царя и царствующій домъ, да тихое и безмолвное житіе поживемъ подъ осѣненіемъ сей власти. Это прежде всего есть священныи долгъ нашъ, возлагаемый на насъ святою вѣрою нашею. *Богъ бойтеся, Царя чтите*, заповѣдуетъ св. Апостоль. Почему? *Зане тако есть воля Божія*, говорятъ онъ. *Молю прежде всего творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся чловѣки, за Царя и за всѣхъ, иже во власти суть*, заповѣдуетъ другой св. Апостоль. Почему? *Сіе бо добро и пріятно предъ Спасителемъ нашимъ Богомъ*. Того же требуетъ и благоденствіе отечества, и собственное благополучіе каждаго сына отечества. Опыты всѣхъ временъ и народовъ непрерываемо увѣряютъ, что истинное величіе и слава, благоденствіе и счастье народовъ возможны только, доколѣ въ умахъ и сердцахъ народовъ сохраняется безпрекословное повиновеніе и благоговѣнная преданность верховной власти. *Господи, спаси Царя*, усердная молитва о семъ да не престанетъ обращаться и въ устахъ и въ сердцахъ нашихъ, въ особенности среди неустойчивости и

разпачтанности всѣхъ основныхъ понятій въ наше смутное время.

Мирствуйте со своими пастырями, которыхъ Духъ Святыи поставилъ пастыи церковь Господа и Бога, повинуваясь, по заповѣди св. Апостола, и поворяясь наставленіямъ ихъ. Видишь ли пастыря, молящагося во храмѣ, участвуи съ нимъ въ молитвѣ не однимъ повтореніемъ за нимъ словъ молитвы или отвѣтомъ на нихъ, но възгрѣвай въ сердцѣ своемъ молитвенное расположеніе и изъ храма общественной молитвы перенеси духъ молитвы и въ твой собственный домъ, который долженъ быть у христіанина домашнею церковію. Присутствуешь ли при совершеніи пастыремъ безкровной жертвы Богу, слагай въ сердцѣ духъ и смыслъ совершаемаго священнодѣйствія и поучайся приносить самого себя въ жертву живу, святу, благоудную Богови. Услышишь ли изъ устъ пастыря слово назиданія, принимай его не аки слово человѣческое, но якоже есть воистину, слово Божіе: ибо не отъ себя и не свое проповѣдуютъ истинные, Богомъ поставленные пастыри, но глаголы Божіи возвѣщаютъ. Да не будетъ для тебя голось пастыря, возвѣщающаго слово истины и спасенія, яко *гласъ пѣснища сладкогласнаго благосличнаго*, котораго можно слушать изъ любопытства, какъ слово доброглаголиваго витіи, не для того, чтобы усвоить и обратитъ въ духъ и жизнь возвѣщаемыя истины, а чтобы судитъ и подвергать пересудамъ, какъ проповѣдуетъ пастырь. Это и у пастыря отнимаетъ дерзновеніе возвѣщать небоязненно слово спасенія, вынуждая его нерѣдко прикрашивать живое и дѣйственное само въ себѣ слово Божіе изобрѣтеніями человѣческой мудрости, лишаетъ и пасомыхъ благодатной пользы отъ слова, и проповѣдуемаго не отъ сердца, и приедемаго не сердцемъ. Коснется ли лично тебя, или только дойдетъ до твоего слуха то или другое распоряженіе пастыря по управленію, не прекословъ ему съ упорствомъ, не подвергай его пересудамъ, извращая и перетолковывая, во всемъ видя одну дурную сторону и вездѣ по-

дозрѣвая злой умыселъ; но еслибъ и дѣйствительно послѣдовало отъ пастыря какое-либо распоряженіе, не исполнѣ соразмѣренное съ временемъ и мѣстомъ, и съ обстоятельствами случайными, которыя трудно, а иногда и совсѣмъ не возможно предвидѣть, цокрой недостатки пастыря благоснисходительною любовію, памятуя слова Писанія, *яко много согрѣшаемъ вси*; моли Господа о вразумленіи пастыря, и если можешь, раскрой предъ нимъ дѣло съ кротостію и любовію, да тако *другъ друга тяготы носяще, исполнимъ законъ Христовъ*.

Да мирствуютъ и пастыря съ своими пасомыми, *посыщающе ихъ не нуждею, но волею, ниже неправедными прибытки, но усердно, не яко обладая причту, но образи бывая стаду*.

Да водворяется миръ въ семействахъ вашихъ, чрезъ точное и неуклонное исполненіе всѣми членами семейства тѣхъ обязанностей, которыя возлагаются на нихъ и закономъ естественнымъ и закономъ Божественнымъ. *Мужіе, любите своя жены, по заповѣди Апостола, и яко немоцнѣйшу сосуду воздавайте имъ приличную честь*; жены, *повинуйтесь своимъ мужьямъ*, не увлекаясь разрушительнымъ ученіемъ о равенствѣ съ мужьями или даже превосходствѣ предъ ними, такъ какъ и по первоначальному созданію мужу предоставлена главная дѣятельность, а жена создана быть помощницею мужу. Родители, *не раздражайте чадъ своихъ, но воспитывайте ихъ въ наказаніи и ученіи Господни*, подавая имъ въ себѣ самихъ живой примѣръ истинно благочестивой христіанской жизни; дѣти, во всемъ повинуйтесь родителямъ своимъ и почитайте ихъ: ибо только *благословеніе отчее утверждаетъ домъ чадъ, клятва же матерняя испровергаетъ ихъ до основанія*.

Царь и Пророкъ Давидъ говоритъ о себѣ, что онъ и съ ненавидящими мира былъ миренъ. И такъ, поколику сіе возможно, миръ имѣйте и съ тѣми, которые ненавидятъ васъ, оскорбляютъ и поносятъ имя ваше яко зло. *Аще любите лю-*

бл҃гѣи васъ, говоритъ Самъ Господь, каѣ вамъ благодать естъ? Ибо и зръшницы любящѣи ихъ любятъ. И аще добро творите благодѣвающимъ вамъ, каѣ вамъ благодать естъ? Не и зръшницы ли такожде творятъ? Обаче любите враги ваша, добро творите ненавидящимъ васъ, и молитесь зи творящѣи вамъ напасть. Вѣрнѣйшее средство, какъ жить въ мирѣ и съ ненавидящими мира, указываетъ св. Апостолъ, когда говоритъ: аще ачѣтъ бразъ твой, ухлѣби еію, аще жаждетъ, напои еію: сіе бо творя уліе огненное собираеши на главу еію.

Миръ имѣйте со всѣми, воздавая, по заповѣди св. Апостола, *встѣмъ должная; емоуже убо урокъ—урокъ, и емоуже дань—дань, и емоуже страхъ—страхъ, и честію другъ друга больша себе творяще.*

Послѣ сихъ общихъ и для пастырей и для пасомыхъ благожеланій и наставленій, обращаюсь къ вамъ, отцы и братіе, ближайшимъ моимъ сотрудникамъ и помощникамъ въ дѣлѣ общаго вѣреннаго намъ служенія св. Церкви.

Тридцать одинъ годъ прошелъ съ того времени, когда я выбылъ изъ богоспасаемаго града Кіева. Съ сердечною радостію усматриваю среди васъ такихъ, которые были уже служителями алтара Господня во время пребыванія моего здѣсь; которые знаютъ меня, которыхъ и я знаю. Это первый случай въ немаловременной моей служебной дѣятельности; въ другихъ мѣстахъ я являлся обыкновенно незнаемый никѣмъ и незнающій никого. Можно надѣяться, что, при знакомствѣ по крайней мѣрѣ съ нѣкоторыми изъ васъ, мы легко и скоро можемъ настолько сблизиться и понять другъ друга, чтобы общими силами трудиться ко благу церкви и отечества.

Жизнь человѣческая вообще не можетъ стоять неподвижно, а идетъ постоянно или впередъ или назадъ, въ добрую или худую сторону. Безъ сомнѣнія, не мало перемѣнъ совершилось и въ кіевской паствѣ въ продолженіе слишкомъ 30 лѣтъ. Каковъ характеръ сихъ перемѣнъ? Къ лучшему ли привели они паству, или къ худшему?

Святая Православная Вѣра прежде всего возсіяла на горахъ кievскихъ при равноапостольномъ князѣ Владимірѣ, и отсюда распространилась по всей землѣ Русской. Послѣ 900 лѣтняго водворенія ея въ колыбели христіанства—Кіевѣ и его области, стали ли вѣрующіе въ болѣе сознательное отношеніе къ воспринятой ими вѣрѣ; вѣрують ли не умомъ только, но и сердцемъ въ правду, принесенную на землю Христомъ Спасителемъ, съ готовностію, когда потребуется сіе, исповѣдывать ее и усты во спасеніе? Или доселѣ остаются при одномъ неопредѣленномъ чувствѣ вѣры, сами не зная, во что вѣрують? Не потеряно ли у иныхъ и самое чувство вѣры, и, по приточному выраженію Спасителя, *спящимъ чело-тжкомъ*, врагъ не сѣетъ ли безпрепятственно плевелы среди пшеницы, которые возрастая подавляютъ собою и доброе посѣянное сѣмя?

Богослуженіе, первоначально такъ глубоко поразившее нашихъ предковъ, еще язычниковъ, что они не могли понять, на землѣ ли стоятъ они или на небѣ, вездѣ ли, всѣми ли совершается такъ благообразно и съ такимъ благоговѣніемъ, что невольно привлекаетъ въ храмы Божіи и людей холодныхъ къ молитвѣ; или напротивъ—черезъ небрежное и явно неблагочинное отправление церковныхъ службъ, а иногда и совершенное опущеніе ихъ не угасаетъ ли и у усердныхъ молитвенниковъ сердечное расположеніе къ нимъ, не возбуждается ли въ нихъ недовольство, осужденіе, а иногда и открытое возстаніе противъ безпечныхъ, неблагоговѣйныхъ и неблагочинныхъ совершителей ихъ?

Соблюдаются ли съ надлежащею точностію постановленія и каноны церковные, установленные св. отцами для поддержанія и развитія въ вѣрующихъ жизни церковной, для устройства и домашней и общественной жизни согласно съ духомъ Христовой вѣры? Развивается ли въ умахъ и сердцахъ вѣрующихъ любовь и уваженіе къ нимъ и сильная заботливость устроить свою частную жизнь по ихъ указанію? Или, напро-

тивъ, усиливается невниманіе и небрежное отношеніе къ нимъ, какъ маловажнымъ, и безбоязненное, не смущаемое совѣстію нарушеніе ихъ, сначала подъ предлогомъ нужды, а затѣмъ и безъ всякой нужды? Сами тѣ, которымъ поручено блюсти каноны и проводить ихъ въ жизнь народную, всегда ли подаютъ свою жизньъ живой примѣръ точнаго соблюденія ихъ, не уклоняясь ни надесно, ни налево, не подавая собою никакого повода къ соблазну меньшихъ братій о Господѣ, за которыхъ взывается съ нихъ отвѣтъ на страшномъ судѣ Христовомъ?

На сіи и подобные вопросы я желалъ бы получить отъ васъ опредѣленные, а главное—правдивые отвѣты, чтобы общими усиліями обсудить и привести въ исполненіе мѣропріятія для поддержанія и развитія того, что само по себѣ хорошо и вполне согласно съ духомъ вѣры, для восполненія и утвержденія того, что недостаточно и непрочно постановлено, для измѣненія того, что требуетъ исправленія.

А какъ *всякое даяніе благо и всякъ даръ совершенъ свыше есть сходяй отъ Отца свѣтовъ*, то прошу молитвъ и пастырей и пасомыхъ, да не бесплодно будетъ служеніе мое въ новой ввѣренной мнѣ паствѣ Кіевской.

СЛОВО

при вступленіи въ управленіе Кіево-Печерскою Успенскою Лаврою,
произнесенное Высокопреосвященнѣйшимъ ЮАННИКІЕМЪ, Митропо-
литомъ Кіевскимъ и Галицкимъ, 18 декабря 1891 г

Благословеніе Господне на васъ,
возлюбленные, во Христѣ отцы и братіе!

Св. обитель, въ которую вступаю теперь какъ пастырь и предстоятель вашъ, отъ юности моей не чужда была моему сердцу. Еще въ дѣтствѣ отъ паломниковъ той мѣстности, въ которой родился я и въ числѣ которыхъ была и мать моего отца, четыре раза ходившая въ Кіевъ на поклоненіе св. мощамъ съ посохомъ въ рукахъ и съ котомкою за плечами, наполненною заготовленными дома сухарями, слышалъ я не мало разказовъ и о путешествіи этомъ и о видѣнномъ во св. Лаврѣ, разказовъ и дѣйствительныхъ и легендарныхъ, которые глубоко западали въ дѣтскую душу и возбуждали въ ней страстное желаніе самому увидѣть то, о чемъ разказывали.

За сорокъ шесть лѣтъ предъ симъ Господь удостоилъ меня въ первый разъ поклониться Лаврской святынѣ, видѣть и слышать священнолѣпное богослуженіе въ ней и восторгаться сердцемъ при созерцаніи благоговѣйныхъ старцевъ, служившихъ тогда въ ней. Черезъ четыре года послѣ сего я сталъ послушникомъ св. обители, и по милости Божіей въ пещерахъ, гдѣ почиваютъ св. мощи преподобныхъ, удостоился воспріять иноческій образъ, а затѣмъ въ продолженіи одиннадцати лѣтъ, живя не вдали отъ св. Лавры, имѣлъ возможность часто посѣщать ее и възгрѣвать въ сердцѣ тѣ чувства, которыя испыталъ при постриженіи въ монашество.

Нынѣ, послѣ тридцати-однолѣтняго странствованія вдали отъ св. обители, неожиданно для меня самого, нежданно и для васъ, Господу Богу благоугодно было облечь мое недостойнство званіемъ пастыря и настоятеля св. Лавры, и я являюсь предъ вами съ жезломъ,—символомъ сего званія. Что реку и что возглаголю вамъ, возлюбленные о Господѣ, по долгу новаго своего званія? Дерзну ли поучать васъ совершенному иноческому житію? Но боюсь услышать въ отвѣтъ евангельское изреченіе: *врачу, исцѣлься самъ*. По судьбамъ Промысла Божія, я не долго могъ приметаться въ воспріявшей меня обители, вдохновляться живымъ примѣромъ святолѣпныхъ подвижниковъ благочестія, ревнителей житія иноческаго, а большую часть жизни провелъ вдали отъ св. обителей, не имѣя возможности получать наставленія и указанія отъ опытныхъ ревнителей благочестія, какъ восходить по лѣствицѣ христіанскихъ добродѣтелей отъ силы въ силу. И нужно ли какое-либо наставленіе для васъ отъ моего немоцнаго слова, когда вы имѣете толикъ облежашъ васъ облакъ свидѣтелей праваго исповѣданія вѣры и безмолвныхъ, но въ самомъ безмолвіи краснорѣчивыхъ проповѣдниковъ и учителей истинно-христіанскаго благочестія, проповѣдующихъ о немъ не словомъ, но самою жизнію своею, своимъ всегда живымъ примѣромъ? Да будутъ сіи свѣтлые образцы истиннаго благочестія и подвижничества наставниками и руководителями и пастыря и пасомыхъ, и руководимыхъ и призваннаго быть руководителемъ. Будемъ внимательно всматриваться въ ихъ святолѣпные лики и поучаться изъ ихъ святой жизни со смиреніемъ и простотою вѣры истинному и всецѣлому самоотверженію, безпрекословному послушанію, безропотному терпѣнію, неусыпному бодрствованію надъ самими собою, неутомимому трудолюбію, совершеннѣйшему цѣломудрію и смиренномудрію, братолюбному взаимному подкрѣпленію въ борьбѣ съ своими страстями и злокозненными врагами нашего спасенія. Да обращаемся къ нимъ съ твердою вѣрою, несомнѣнною надеждою

и теплою любовію во всѣхъ своихъ нуждахъ, скорбяхъ и обстояніяхъ. Они сами прошли тѣмъ же путемъ искушеній и знаютъ наши немощи лучше насъ самихъ; а ихъ любовь къ немощнымъ земнымъ братіямъ, странствующимъ въ юдоли бѣдъ и скорбей, ручается намъ, что прибѣгающіе къ ихъ ходатайству и заступленію не останутся безъ вразумленія, утѣшенія и поддержанія. Обуреваютъ ли сердце наше страсти и грѣховные помыслы,—падемъ предъ ихъ мощами, проліемъ предъ ними скорбь свою, исповѣдуемъ немощь свою, и они не замедлятъ придти на помощь къ намъ, умиротворить сокрушенное сердце и тревожную совѣсть. Разслабляется ли духъ уныніемъ,—будемъ прибѣгать къ симъ безмезднымъ врачамъ,—и они поддержатъ нашу немощь благодатною силою и молитвами своими. Смущаетъ ли душу недоумѣніе о томъ, какой путь избрать для достиженія царствія Божія,—не нужно придумывать для сего новыхъ путей по своимъ соображеніямъ; будемъ подражать имъ, какъ они Христу. Пусть каждый изберетъ себѣ въ руководители того изъ прославленныхъ Богомъ преподобныхъ отецъ нашихъ, жизнь котораго наиболѣе близка къ его положенію и подвиги котораго наиболѣе соотвѣтствуютъ влеченію его сердца; идя неуклонно по стопамъ его, онъ несомнѣнно достигнетъ и того блаженнаго царствія, которое отъ вѣка уготовано благоугождающимъ Богу.

Господь Богъ, молитвами Пречистыя Своея Матери, подъ покровомъ Которой отъ основанія своего состоитъ св. обитель сія, и первоначальниковъ св. обители, преподобныхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ Антонія и Феодосія и прочихъ преподобныхъ печерскихъ, да управитъ путь всѣхъ насъ во царствіе свое небесное. Аминь.

ПРАЗДНОВАНИЕ ВОСКРЕСНАГО ДНЯ.

(ЕГО ИСТОРИЯ И ЗНАЧЕНИЕ).

ВВЕДЕНИЕ.

У всѣхъ народовъ всегда существовали и теперь существуютъ праздники, т. е. дни, въ которые человѣкъ прекращаетъ свои будничныя занятія и, обращаясь къ занятіямъ религіознымъ или къ отдыху отъ трудовъ, проводитъ время радости, чѣмъ въ прочіе дни. Изъ всѣхъ праздниковъ празднованіе седьмага дня—самое древнее и самое распространенное: начало его восходитъ ко времени міротворенія, слѣды его замѣтны почти у всѣхъ народовъ древности, и въ настоящее время оно существуетъ у евреевъ, у всѣхъ христіанскихъ, магометанскихъ и даже у нѣкоторыхъ языческихъ народовъ. Четвертая заповѣдь десятословія предписываетъ соблюдать вообще порядокъ во времени Богопочтенія (ибо таковы, по Православному Катихизису, смыслъ этой заповѣди); но говорится въ ней лишь о соблюденіи седьмага дня, какъ бы о представителѣ всѣхъ прочихъ праздниковъ. Остальные праздники явились позднѣе празднованія седьмага дня; существовали они лишь у извѣстныхъ народовъ, въ извѣстныхъ религіяхъ, въ теченіи извѣстнаго времени; многіе изъ нихъ отжили свой вѣкъ, на мѣсто ихъ учреждались и даже доселѣ учреждаются новыя; но празднованіе седьмага дня не поддается сокрушающему вліянію времени, хотя и претерпѣваетъ

различныя видоизмѣненія. У насъ, христіанъ, оно существуетъ въ видѣ празднованія воскреснаго дня. Воскресенье—это самый чистый и самый, такъ сказать, типичный изъ всѣхъ праздниковъ. Прочіе праздники отличаются отъ него лишь степенью торжественности или особыми обычаями, приуроченными къ нѣкоторымъ изъ нихъ (какъ напр. христосованіе—къ Пасхѣ, украшеніе домовъ зеленью—къ Троицкому дню и пр.); къ воскресному же дню никакихъ особыхъ обычаевъ не приурочивается: празднованіе его представляетъ лишь то общее, что находится и въ прочихъ праздникахъ. Поэтому, писать о празднованіи воскреснаго дня значитъ писать о празднованіи вообще, объ общемъ и существенномъ въ немъ, оставляя въ сторонѣ частное и случайное¹⁾. На этомъ же основаніи христіанскія требованія отъ празднованія воскреснаго дня будутъ приложимы къ прочимъ праздничнымъ днямъ; и, наоборотъ, мы можемъ извлекать черты празднованія прочихъ праздниковъ, особенно-торжественнѣйшихъ изъ нихъ, какъ напр. Пасхи, когда, при большей степени интенсивности религіознаго чувства, яснѣе и опредѣленнѣе выражаются типичныя особенности празднованія вообще.

Празднованіе воскреснаго дня можно разсматривать съ трехъ точекъ зрѣнія: исторической, нравственной и общественной. Сообразно съ этимъ мы дѣлимъ свое сочиненіе на три части, которыя будутъ посвящены раскрытію вопросовъ: 1) какова исторія празднованія воскреснаго дня, 2) какъ должно проводить воскресный день, чтобы исполнить волю Божію, 3)

¹⁾ Поэтому же выраженіе „воскресный день“ не только въ иностранной литературѣ, но и въ нашей, часто употребляется, какъ техническій терминъ, и означаетъ какъ воскресные дни, такъ и вообще праздники. Бѣляевъ, напр., озаглавилъ свое сочиненіе „О покоѣ воскреснаго дня“, хотя тамъ не мало говорится и о прочихъ праздникахъ. Въ томъ-же смыслѣ употребляетъ это выраженіе авторъ „Писемъ о празднованіи воскреснаго дня“, помѣщенныхъ въ Воскресномъ Читаніи за 1857½ годъ. Впрочемъ, въ большинствѣ русскихъ сочиненій употребляется въ такихъ случаяхъ болѣе точное выраженіе „воскресные и праздничные дни“.

какая польза для жизни человека от соблюдения святости воскреснаго дня. Въ исторіи воскреснаго дня мы находимъ нужнымъ предварительно сказать о происхожденіи празднованія седьмаго дня вообще и о празднованіи его въ до-христіанскомъ мірѣ, что составитъ содержаніе первой главы; вторая глава исторической части будетъ посвящена вопросу о происхожденіи воскресенья, третья—исторіи его въ древней вселенской церкви, небольшая четвертая—краткому историческому обзору празднованія воскреснаго дня на христіанскомъ западѣ—и, наконецъ, пятая—исторіи празднованія воскреснаго дня въ Россіи. Вторая часть будетъ состоять изъ двухъ главъ; въ первой мы уяснимъ основныя цѣли и существенныя свойства празднованія воскреснаго дня, во второй—частнѣе опредѣлимъ, какія дѣла и занятія для христіанина обязательны и позволительны въ воскресенье и какія неумѣстны въ этотъ день. Наконецъ,—три главы послѣдней части нашего сочиненія посвящены будутъ указанію плодовъ соблюденія святости воскреснаго дня 1) для духовной, 2) для тѣлесной жизни и 3) для матеріальнаго благополучія людей.

Источники для отвѣта на всѣ поставленные вопросы должно искать въ Св. Писаніи Ветхаго и Новаго Заветъа, въ исторіи и археологіи быта какъ древнихъ народовъ востока, такъ главнымъ образомъ—народовъ христіанскихъ разныхъ странъ и временъ, въ твореніяхъ Отцевъ и Учителей Церкви, въ памятникахъ христіанскаго каноническаго и гражданскаго законодательства и, наконецъ,—въ данныхъ этики, гігіены и экономическихъ наукъ. Какъ видно, такую разбросанность источниковъ обусловливается трудность нашего изслѣдованія, которая еще въ значительной степени увеличивается тѣмъ, что въ вопросѣ этомъ взаимно переплетаются религіозно-нравственные интересы и гігіеническіе, матеріальныя расчеты различныхъ лицъ и слоевъ общества, часто взаимно противо-

рѣчащiе, требованiя чловѣческихъ страстей и прихотей, которыя стремятся найти себѣ удовлетворенiе именно въ воскресный день. По статистическимъ изслѣдованiямъ оказывается, что даже нѣкоторыя преступленiя падаютъ преимущественно на этотъ день. Чуть ли не всѣ и все ищутъ себѣ удовлетворенiя именно въ теченiе воскреснаго дня,—и все это такъ запутало и затемнило вопросъ о празднованiи воскреснаго дня, что весьма не легко разобратъся въ хаосѣ разнообразныхъ мнѣнiй и сужденiй о нашемъ предметѣ.

Но, съ другой стороны, не мало облегчаютъ изслѣдованiе нашего предмета многочисленныя сочиненiя, посвященныя вопросу о празднованiи воскреснаго дня.

Какъ слѣдуетъ праздновать воскресные дни,—на это у насъ въ Россiи издавна обращали вниманiе проповѣдники; изъ ихъ проповѣдей особенное значенiе имѣеть „Бесѣда объ освященiи дня Господня“ Московскаго святителя Филарета ¹⁾, потому что она подробнѣе излагаетъ мысли автора „Пространнаго Катихизиса“; а только въ послѣднемъ, да еще въ „Православномъ Исповѣданiи“ мы можемъ найти ученiе о празднованiи воскресныхъ и праздничныхъ дней, кратко, но точно и ясно формулированное отъ лица Православной церкви. Затѣмъ нѣкоторыя свѣдѣнiя по исторiи воскреснаго дня,—почти исключительно на основанiи памятниковъ каноническаго права и греко-римскаго законодагельства,—сообщались въ различныхъ сочиненiяхъ болѣе общаго характера, каковы, напр., „Дни богослуженiя“ Дебольскаго, „Памятники христіанской древности“ Вѣтринскаго и пр., а также въ статьяхъ духовныхъ журналовъ, напр. въ Христіанскомъ Чтенiи за 1837 г. (стр. 303—313), въ Воскресномъ Чтенiи за 1839 г. (стр. 347—352) и пр. Лучшая изъ такихъ статей—„Обзоръ древнихъ постановленiй (I—IX вв.) о почитанiи воскреснаго дня“

¹⁾ „Слова и рѣчи“, томъ V (Москва, 1885), стр. 55—59.

помѣщена въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1867 г. (апр., 324—340). Здѣсь въ многочисленныхъ цитатахъ указано, гдѣ можно найти эти постановленія; но, къ сожалѣнію, цитаты приведены не вездѣ опредѣленно и часто даже невѣрно, что, впрочемъ, могло быть по винѣ типографіи. Первымъ сравнительно значительнымъ сочиненіемъ по нашему предмету была вышедшая въ 1856 г. книжка студента Моск. дух. Академіи Ник. Сергіевскаго „О поведеніи древнихъ христіанъ во дни воскресные и праздничные“. О цѣли и характерѣ этого сочиненія можно судить уже по тому заключенію, которое дѣлаегъ авторъ изъ своего труда. Онъ говоритъ: „Въ такихъ свѣтлыхъ чертахъ представляется поведеніе древнихъ христіанъ во дни воскресные и праздничные... Можно вообще сказать, что древніе христіане въ святые дни каждый часъ посвящали исполненію какаго-либо дѣла благочестія,—находились ли дома, или внѣ его—во храмѣ и обществѣ. Такъ долженъ проводить праздники и всякій христіанинъ“. Трудъ г. Сергіевскаго скорѣе можно назвать назидательнымъ сочиненіемъ, чѣмъ въ строгомъ смыслѣ историческимъ: авторъ желалъ представить образецъ празднованія для современныхъ христіанъ. Изображаемая имъ картина не относится, собственно говоря, ни къ одному опредѣленному времени, но совмѣщаетъ въ себѣ черты празднованія воскресныхъ и праздничныхъ дней лучшими людьми различныхъ вѣковъ и странъ. Все-же авторъ собралъ значительное количество матеріала изъ отеческихъ твореній (главнымъ образомъ изъ Златоуста) и изъ Четивъ Минеи: снабдилъ свой трудъ многочисленными опредѣленными и, большею частію, безошибочными ссылками на первоисточники и тѣмъ значительно облегчилъ работу для послѣдующаго историка. Сочиненіе г. Сергіевскаго имѣло значительное вліяніе на послѣдующіе труды по нашему предмету. Такъ, въ Душеполезномъ Читеніи за 1860 г. (кн. 1 стр. 75—140) помѣщена статья сваяц. Вас. Лебедева „О томъ, какъ право-

славные христіане должны проводить церковные праздники“; авторъ убѣждаетъ современныхъ христіанъ проводить праздники такъ же, какъ ихъ проводили древніе христіане; свѣдѣнія же о соблюденіи святости праздничныхъ дней древними христіанами онъ беретъ главнымъ образомъ изъ сочиненія Сергіевскаго. Затѣмъ, вышедшая въ 1885 г. четвертымъ изданіемъ книжка „О провозженіи воскресныхъ и праздничныхъ дней“ (изданіе „Отдѣла распространенія духовно-нравственныхъ книгъ“) представляетъ собою почти заимствованіе изъ сочиненія Сергіевскаго, пополненное назидательными приложеніями. Немного позже появленія сочиненія Сергіевскаго, помѣщены были въ Воскресномъ Чтеніи (за 1857 г.) семь писемъ о празднованіи воскреснаго дня, которыя положили собою начало разработкѣ нашего предмета въ иномъ направленіи. Письма эти представляютъ изъ себя опытъ обзорѣнія всѣхъ вопросовъ касательно празднованія воскреснаго дня, причѣмъ значительное вниманіе обращено на указаніе пользы для человѣка отъ празднованія воскреснаго дня и вреда отъ нарушенія его. Болѣе тридцати лѣтъ прошло, пока появился другой такой же опытъ обзорѣть сполна всѣ стороны предмета. Но за эти тридцать лѣтъ—главнымъ образомъ—въ духовныхъ журналахъ напечатано было немало сочиненій и статей, доказывавшихъ пользу празднованія воскреснаго дня въ томъ или другомъ отношеніи. Изъ нихъ, какъ самыя лучшія, отмѣтимъ два слѣдующихъ: „Воскресный отдыхъ и его значеніе для здоровья“ д-ра Нимейера,—переводъ съ нѣмецкаго (СПБ. 1884), и особенно статью Истомина „Значеніе воскреснаго дня въ общественной жизни христіанскихъ народовъ съ точки зрѣнія западныхъ моралистовъ“¹⁾). Авторъ излагаетъ воззрѣнія Ригера, Курціуса, Геглера и Мартензена, сопровождая ихъ немногими краткими, но въ тоже время мѣткими и дѣльными замѣчаніями. Кромѣ того въ Православ-

¹⁾ „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 13 и 14.

номъ Обзорѣніи за 1885 г. (т. III) помѣщена была статья „Государство и воскресный день“, представляющая собою переводъ вѣмецкой книжки Ригера, носящей въ подлинникѣ болѣе точное названіе: „Staat und Sonntag im Deutschland (1877 г.), такъ какъ сочиненіе это содержитъ въ себѣ, главнымъ образомъ, исторію законодательства у германскихъ народовъ о празднованіи воскреснаго дня. Наконецъ, въ прошломъ году явилось сочиненіе доцента Москов. дух. Академіи А. Бѣляева „О покоѣ воскреснаго дня“¹⁾. Это—самое полное и самое обширное (до 140 стр.) изъ вышедшихъ доселѣ русскихъ сочиненій по данному вопросу. Основная точка зрѣнія автора та, что „праздничный отдыхъ есть обязанность религиозная“, требуется заповѣдію Божіею, церковными законами, — и „въ совокупности съ совершеніемъ дѣлъ благочестія составляетъ то, что называется освященіемъ праздничныхъ дней“. Авторъ говоритъ преимущественно о праздничномъ отдыхѣ, полагая, что „отсутствіе недоумѣній и возраженій касательно совершенія въ праздники дѣлъ благочестія дѣлаетъ излишнимъ защиту и разъясненіе“²⁾.

Вотъ и все лучшее изъ того, что написано на русскомъ языкѣ по каждому предмету.

Въ иностранной литературѣ несравненно больше сдѣлано для изслѣдованія вопроса о празднованіи воскреснаго дня. На западѣ еще въ XVII в. было сильное движеніе въ пользу строгаго соблюденія воскреснаго дня и происходили жаркіе споры о томъ, кто, когда и для кого установилъ празднованіе седьмаго дня, обязательно-ли для христіанъ исполненіе четвертой заповѣди закона и соблюденіе покоя въ воскресный

¹⁾ Напечатано сначала въ журналѣ Вѣра и Разумъ (№№ 15, 16, 17, 19), а потомъ вышло отдѣльной книжкой. Оно представляетъ переработку и распространеніе публичныхъ лекцій, читанныхъ въ Москвѣ 23 и 30 апрѣля 1889 года и вырѣдѣ напечатанныхъ въ 45, 46, 47, 49 №№ „Церковныхъ Вѣдомостей“ за тотъ же годъ.

²⁾ Вѣра и Разумъ 1890 г. № 15, стр. 106—107; ср. № 16, стр. 211.

день, на чемъ основывается празднованіе этого дня. Споры эти, начавшись въ Англии, перешли затѣмъ въ Голландію и отчасти въ Германію. Плодомъ такихъ споровъ было нѣсколь-ко сочиненій, посвященныхъ разрѣшенію этихъ вопросовъ; они писаны на латинскомъ языкѣ и теперь уже утратили свое значеніе. Въ XVII вѣкѣ, когда въ Англии окончательно утвердилось строгое соблюденіе воскреснаго дня, а въ Германіи—свободное отношеніе къ нему, споры на время улеглись, но они вновь ожили во второй половинѣ настоящаго вѣка въ Германіи и породили обширѣйшую („необозримую“, какъ выражается энциклопедія Герцога) литературу по воскресному вопросу,—теперь уже на нѣмецкомъ языкѣ. Но эта литература рѣзко отличается отъ литературы XVII вѣка, что объясняется слѣдующимъ: въ XVII в. движеніе вытекало изъ чисто-религіозныхъ побужденій, современное же движеніе можно назвать скорѣе утилитаристическимъ, чѣмъ религіознымъ. Въ защиту воскреснаго дня пишутъ врачи (напр. извѣстный уже намъ Нимейеръ), социалисты, даже атеисты (таковъ, напр. Прудонъ; его книжка *De la celebration du dimanche ...*). Въ этихъ сочиненіяхъ религіозные интересы часто совсѣмъ не имѣются въ виду, а только гигиеническіе, экономическіе и пр. Но гораздо болѣе пишутъ о воскресеньи пасторы, которые стараются, по-видимому — неудачно, взять въ свои руки движеніе въ пользу воскреснаго дня. Изъ такихъ сочиненій мы признаемъ лучшими: Ошвальда „*Die christliche sonntagsfeier*“ (Лейпцигъ, 1850 г.), Пора—„*Der Sonntag, sein menschliches und gottliches Recht*“ (2 изд. 1878 г. Schaffhausen) и Реше „*Die Sonntags Ruhe und die Kirche*“ (Лейпцигъ, 1890 г.)—(послѣдній по времени трудъ по нашему предмету). Гораздо менѣе ученыхъ и профессоровъ, которые бы посвящали свои силы разрѣшенію вопросовъ о празднованіи воскреснаго дня. Изъ нихъ укажемъ на трудъ извѣстнаго ученаго Генгстенберга „*Ueber den Tag des Herrn*“ (Берл. 1852 г.) и Эрлангенскаго профессора Цана „*Geschichte des Sonntags, vornehmlich in*

der alten Kirche“ (Ганнов. 1878 г.). Оба сочинения посвящены, главным образом, истории учения о праздновании воскресного дня. Первое сочинение оказало сильное влияние на прочия, явившаяся послѣ него. Второе же хотя и очень тенденціозно, такъ какъ авторъ отрицаетъ всякое отношеніе христіанскаго воскресенья къ ветхозавѣтной субботѣ, однако это сочиненіе обладаетъ важными учеными достоинствами: авторъ снабдилъ свой трудъ обширными примѣчаніями (они занимаютъ больше трети всей книжки), составляющими важное пособіе въ дѣлѣ ознакомленія съ первоисточниками по исторіи воскреснаго дня. Существуетъ замѣтная разница между сочиненіями пасторовъ и профессоровъ; послѣдніе, большею частію—историки, обыкновенно придерживаются того старолютеранскаго взгляда, что празднованіе воскресенья есть чисто обрядовое, церковное учрежденіе, имѣющее въ виду интересъ лишь культа, что воскресный покой самъ по себѣ не требуется отъ христіанъ ни божественною заповѣдію, ни церковью—и необходимость его можно доказывать не на религіозныхъ основаніяхъ, а лишь съ точки зрѣнія пользы. Пасторы же касаются исторіи лишь слегка и поверхностно (объ этомъ свидѣтельствуютъ уже ихъ цитаты на первоисточники, неопредѣленные и часто невѣрные); но желая быть представителями и руководителями современнаго движенія, пасторы стараются доказать, что воскресенье есть божественное установленіе и что соблюденіе воскреснаго покоя требуется религіей. Но тѣ и другіе почти согласны, что основанія христіанскаго празднованія воскреснаго дня не слѣдуетъ искать въ Ветхомъ Завѣтѣ.

Но далеко нельзя сказать, чтобы и въ нѣмецкой литературѣ вопросъ о воскресномъ днѣ былъ вполне исчерпанъ. Еще много и много нужно поработать, прежде чѣмъ онъ будетъ рѣшенъ окончательно.

Уважемъ, что сдѣлано доселѣ по каждому частному вопросу касательно празднованія воскреснаго дня, чтобы видно

было, что еще остается сдѣлать. У насъ въ Россіи почти ничего не сдѣлано для рѣшенія вопроса о происхожденіи празднованія седьмаго дня. Заграницей же въ послѣднее время явились тенденціозныя сочиненія ассиріологовъ¹⁾, желавшихъ доказать на основаніи ново-открытыхъ памятниковъ, что суббота есть изобрѣтеніе вавилонское и что недѣля—результатъ наблюденія за фазами луны. Вопросъ о субботѣ еврейскаго народа, у насъ тоже почти не затронутый, на западѣ нѣсколько разработанъ въ вышеупомянутомъ сочиненіи Генгстенберга и въ различныхъ библейскихъ археологіяхъ. Ученіе І. Христа о празднованіи субботы, столь важное для уясненія образа христіанскаго празднованія, у насъ не систематизировано²⁾, у нѣмцевъ же въ данномъ случаѣ стараются доказать, что І. Христосъ отмѣнилъ обязательность для христіанъ обрядоваго закона Моисеева вообще и четвертой заповѣди десято-словія въ частности. Излагая же исторію происхожденія воскреснаго дня, они обыкновенно доказываютъ, что празднованіе его само собою явилось въ церквяхъ, образовавшихся изъ обращенныхъ язычниковъ,—не раньше эпохи миссіонерской дѣятельности апостола Павла, лѣтъ черезъ 25 послѣ воскресенія І. Христа³⁾. У насъ же ограничиваются въ данномъ случаѣ лишь краткимъ замѣчаніемъ, что І. Христосъ или апостолы перенесли празднованіе ветхозавѣтной субботы на первый день недѣли. Исторія ученія Церкви и представителей ея основанахъ и сущности празднованія воскресенья, даже не затронутая у насъ, усердно разрабатывается нѣмецкими бого-

¹⁾ Мы здѣсь разумѣемъ главнымъ образомъ книгу Логца „*Quaestiones de historia Sabbati*. (Лейпцигъ, 1883 г.).

²⁾ Такъ напр. Бутковичъ въ своемъ сочиненіи „*Жизнь Иисуса Христа*“ хотя и систематизируетъ очень многіе пункты ученія І. Христа, но не систематизируетъ ученія І. Христа о субботѣ.

³⁾ А Ринге, напр., проводитъ мысль, что идея воскресенія еще теперь недостаточно развилась, но что отъ нашего времени можно ожидать рѣшенія вопроса о сущности и назначеніи воскресенья.

словами; но послѣдніе лишь старательно выбираютъ тѣ мѣста изъ твореній древнихъ отцевъ, гдѣ говорится о необязательности для христіанъ ветхозавѣтнаго обрядоваго закона вообще и субботы въ частности, о свободѣ христіанъ въ отношеніи праздниковъ,—и въ тоже время игнорируютъ тѣ мѣста изъ отеческихъ твореній, которыя говорятъ объ обязательности для христіанъ исполненія четвертой заповѣди закона. Сравнительно больше, какъ мы видѣли, разработанъ у насъ вопросъ о поведеніи древнихъ христіанъ въ воскресные дни, хотя сдѣланнаго далеко нельзя назвать достаточнымъ. Да и у нѣмецкихъ богослововъ въ этомъ отношеніи сдѣлано тоже не слишкомъ много: у нихъ мы не находимъ даже такого собранія матеріаловъ изъ поученій и житій, какое у насъ сдѣлалъ Сергіевскій, что, впрочемъ, и естественно: они не признаютъ авторитета соборовъ и отцевъ, не ищутъ для себя идеаловъ въ твореніяхъ отцевъ періода вселенскихъ соборовъ. Но за то въ то время, какъ мы не имѣемъ сочиненія, гдѣ бы указано было, какъ постепенно развивалось и видоизмѣнялось празднованіе воскресенья, у нѣмцевъ выработанъ уже прочно установившійся взглядъ на историческое развитіе этого празднованія; но по этому взгляду первоначальное празднованіе воскресенья все болѣе и болѣе теряло свою евангельскую чистоту, пропитывалось іудейскимъ духомъ законности и уподоблялось іудейской субботѣ. Что касается исторіи празднованія воскресенья въ періодъ по раздѣленіи церквей, то для исторіи его на западѣ мы имѣемъ прекрасную переводную статью Ригера, а для исторіи его въ Россіи ровно ничего не имѣемъ, если не считать алфавитнаго указателя къ полному собранію законовъ, руководствуясь которымъ мы можемъ отыскать главнѣйшіе законы о празднованіи воскреснаго дня, изданные въ Россіи въ два послѣдніе вѣка. Нѣтъ у насъ изслѣдованія и о сущности празднованія воскреснаго дня. До послѣдняго времени категорически рѣшали, что цѣль празднованія—служеніе Богу и дѣла благочестія, что покой есть лишь сред-

ство для удобнаго осуществленія сей цѣли. Въ послѣднее время г. Бѣляевъ столь же категорически рѣшаетъ, что праздничный отдыхъ самъ по себѣ есть религіозная обязанность. У нѣмцевъ же вопросъ этотъ давно возбуждаетъ безконечные споры. Но за то у насъ въ Россіи, такъ же какъ и за границей, есть много брошюръ, назидательныхъ листовъ и различныхъ проповѣдей, гдѣ даются указанія и совѣты касательно занятій умѣстныхъ или неумѣстныхъ въ праздники, хотя въ литературѣ такого рода больше указаній, чѣмъ доказательствъ. Обстоятельнѣе этотъ вопросъ изслѣдованъ въ той части сочиненія Бѣляева, которая имъ озаглавлена: „Современныя задачи для русскаго гражданскаго законодательства о воскресномъ днѣ“. Что касается вопроса о пользѣ празднованія воскреснаго дня, то намъ кажется, что для разрѣшенія его въ русской литературѣ сдѣлано больше, чѣмъ по отношенію ко всѣмъ прочимъ вопросамъ о воскресномъ днѣ. Здѣсь, по нашему мнѣнію, наибольшаго вниманія заслуживаетъ статья Истомина, а также сочиненія Нимейера и Бѣляева.

Такимъ образомъ, у насъ въ Россіи еще сравнительно мало сдѣлано для разработки вопроса о празднованіи воскреснаго дня: въ нѣмецкой литературѣ сдѣлано много, но сдѣланное большею частію тенденціозно. Всестороннее обзорѣніе и окончательное рѣшеніе всѣхъ вопросовъ о празднованіи воскреснаго дня потребууетъ для себя еще много трудовъ отъ многихъ лицъ; мы же съ своей стороны возьмемъ на себя задачу хотя немного уяснить поставленные нами вопросы.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ИСТОРИЯ ПРАЗДНОВАНИЯ ВОСКРЕСНАГО ДНЯ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Празднованіе седьмого дня въ до-христіанскомъ мірѣ.

Многіе нѣмецкіе изслѣдователи начинаютъ исторію воскресенья со времени лишь Іисуса Христа ¹⁾ и даже апостоловъ ²⁾. Они поступаютъ такъ потому, что отрицаютъ всякую связь воскресенья съ ветхозавѣтной субботой и всякое отношеніе его къ четвертой заповѣди десятословія. Русскіе же всегда начинаютъ исторію воскресенья отъ сотворенія міра. Конечно, въ до-христіанскомъ мірѣ первый день недѣли ничѣмъ на отличался отъ прочихъ будничныхъ дней ни у евреевъ, ни у язычниковъ, и исторія празднованія воскреснаго дня, собственно говоря, начинается со времени воскресенія І. Христа изъ мертвыхъ. Но воскресеніе не есть совершенно новое явленіе, какъ думаютъ протестантскіе историки. Элементы, изъ которыхъ сложилось празднованіе воскресенья и которые такъ или иначе отразились на немъ, существовали много раньше. Чтобы уяснить основы и сущность празднованія воскреснаго дня, необходимо указать происхожденіе празднованія ветхозавѣтной субботы: воскресеніе въ сущности

¹⁾ Напр. Цанъ. „Geschichte des Sonntags“ 1878.

²⁾ Напр. Генке. Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier (Theologischen Studien und Kritiken 1886 г. стр. 597—661. Цоклеръ въ XIV т. энциклопедіи Гердого.

есть ветхозавѣтная суббота, очищенная только отъ того, что составляло въ ней временное „образъ и сѣнь“, возвышенная и одухотворенная,—перенесенная съ седьмаго дня недѣли на первый, почему празднованіе воскресенья въ нашей церкви и опирается на четвертой заповѣди десятословія, основывающейся, въ свою очередь, на покоѣ Творца въ седьмой день творенія. А чтобы уяснить ходъ исторіи празднованія воскреснаго дня, необходимо предварительно охарактеризовать іудейскія и языческія празднованія, предшествовавшія установленію воскресенья, такъ какъ эти празднованія такъ или иначе вліяли и на празднованіе воскреснаго дня: многіе іудеи, обратившась въ христіанство, не могли сразу забыть отмѣненные уже ветхозавѣтные элементы празднованія субботы, нѣкоторые же христіане изъ язычниковъ—элементы своихъ прежнихъ языческихъ празднованій.

Итакъ, откуда произошло празднованіе субботы? Есть праздники, возвращающіеся черезъ годъ, черезъ мѣсяць. Существованіе такихъ праздниковъ понятно. Годъ поневолѣ бросается въ глаза и повсюду вынуждаетъ смотрѣть на себя, какъ на большую мѣру времени; смѣна мѣсяца тоже настойчиво предлагаетъ себя, по крайней мѣрѣ, народамъ, не чуждымъ природѣ, какъ средство для измѣренія болѣе короткихъ промежутковъ времени. Но суббота повторяется черезъ каждые семь дней, а семидневная недѣля, повидимому, не имѣетъ основанія въ природѣ. Откуда же произошелъ счетъ времени семидневыми періодами? Существуетъ мнѣніе, нѣкогда бывшее очень распространеннымъ, что люди сами, а не по божественному повелѣнію, ввели празднованіе каждого седьмаго дня, такъ какъ число семь въ древности почиталось священнымъ. Дѣйствительно, число семь почиталось священнымъ яли, по крайней мѣрѣ, особенно важнымъ, кажется, у всѣхъ народовъ древности. На это находятъ указанія даже въ памятникахъ до-исторической археологіи. Такъ, на послѣдней всемирной выставкѣ въ Парижѣ—въ коллекціи каменныхъ ору-

дѣй Piette находились обточенные камни съ нарисованными на нихъ линіями, которыя, очевидно, служили знаками счисления, и, по мнѣнію Piette, у первобытныхъ рисовальщиковъ этихъ линій число семь было основою счисления ¹⁾. Что же касается народовъ, извѣстныхъ исторіи, то у индійцевъ, напр., число семь было символомъ космической гармоніи: у чело-вѣка, какъ представителя этой гармоніи, они насчитывали семь главныхъ частей тѣла и семь планетъ, семь частей земли, семь морей, семь рѣкъ (въ сѣверо-западномъ Индостанѣ) и пр. Также и китайцы дѣлили свое царство на семь провинцій и различали въ чело-вѣкѣ семь душъ низшаго, матеріальнаго рода, при трехъ высшихъ или духовныхъ. Семь райскихъ горъ знали также древніе персы, и въ мифологіи ихъ семь амшаспандовъ и семь воротъ Матры играютъ важную роль. У египтянъ извѣстно седмичное число кастъ. Но особенно важную роль играло седмичное число въ культѣ, преданіяхъ и обычаяхъ древнихъ народовъ Месопотаміи, — не только у халдеевъ и ассиріянъ, но и у предшественниковъ ихъ — аккадійцевъ и суммерійцевъ. Группа верховныхъ божествъ у этихъ народовъ состоитъ изъ 7 членовъ, точно такъ же какъ и группа самыхъ могущественныхъ злыхъ духовъ, которые вели войну противъ мѣсяца. О священномъ значеніи у нихъ числа семь свидѣлствуютъ и древнѣйшій гимнъ „о семи духахъ“ и клятвенныя формулы ихъ. У грековъ и римлянъ также извѣстны священныя гептады, — какъ древнѣйшія, такъ и болѣе новыя, получившія начало отъ философской рефлексіи: напр. семь холмовъ въ Римѣ, семь стадъ Геліоса, семь возрастовъ по Солону и Гиппократу, семь душъ по Платону и Аристотелю и прочія седмерицы, которыя пересчитывали еще классическіе писатели, напр. — Варронъ въ его „Hebdomades“, Гермиппъ Беритскій въ сочиненіи о гептадѣ

¹⁾ Вильевъ. „О покоѣ воскреснаго дня“. Вѣра и Раз. 1890 г. № 19, стр. 443.

и пр. Замѣчательно, что число семь предпочтительно употреблялось при опредѣленіи времени праздниковъ: такъ, у древнихъ грековъ и у другихъ языческихъ народовъ (буддистовъ, напр.) седьмой день послѣ новолунія посвящался особому богу Ираклу, Аполлону. Аполлонъ на этомъ основаніи у грековъ имѣлъ даже особое прозваніе—*ἑβδομαγέτης* или *ἑβδομαγίνης*. У Гомера, Гезіода и у другихъ древнихъ поэтовъ нерѣдко выдѣляется седьмой день изъ числа прочихъ дней ¹⁾, а у Гомера, кромѣ того, нѣсколько разъ ²⁾ говорится, что одно событіе случилось на седьмой день послѣ другаго; это свидѣтельствуешь, что и грекамъ безъизвѣстенъ былъ счетъ времени семидневными періодами. Наконецъ, у нѣкоторыхъ народовъ древности были въ употребленіи семидневныя недѣли. Невѣрно то довольно распространенное мнѣніе, будто есть историческія свидѣтельства о томъ, что недѣля и празднованіе каждаго седьмаго дня извѣстны были всѣмъ народамъ древности. У египтянъ и древнихъ грековъ существовалъ счетъ времени десятидневными періодами, у индійцевъ и персовъ—четырнадцатидневными, причеъ у послѣднихъ этотъ періодъ снова раздѣлялся на 3 части,—по 5 дней среднимъ числомъ въ каждой; у древнихъ римлянъ извѣстно было нѣчто въ родѣ осмидневной недѣли, такъ какъ у нихъ каждый восьмой день былъ торговымъ, такъ же какъ у древнихъ мексиканцевъ пятый; послѣдніе дѣлили годъ на 18 мѣсяцевъ по 20 дней въ каждомъ и каждый ихъ мѣсяць распадался на четыре части. У нѣкоторыхъ народовъ восточной Азіи даже доселѣ въ употребленіи пятидневная недѣля, кото-

¹⁾ Свидѣніи о значеніи въ древности седмичнаго числа мы заимствовали изъ статьи Ферд. Баура: „Der Hebräische Sabbat und Nationalfeste des Mosaïschen Cultus“ (въ *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 1832. Heft III, стр. 135—138), книгъ Эвальда „Die Alterthümer des Volkes Israel“ (3 изд. 1866 г. стр. 131 sq.), Лотца „Quaestiones de historia Sabbati“ стр. 13—15, и въ энциклопедіи Герцога, т. XIV, стр. 218 sq.

²⁾ *Odyss.* XII, 399; XIV, 252; XV, 477.

рую, на основаніи нѣкоторыхъ вѣскихъ данныхъ, слѣдуетъ признать весьма древнею ¹⁾. Но семидневная недѣля и празднованіе седьмага дня несомнѣнно искони существовало у перувианцевъ, у китайцевъ и у ассиро-вавилонянъ ²⁾. При этомъ у китайцевъ священная книга И-Кингъ, явившаяся гораздо раньше Конфуція (который самъ жилъ за 550 л. до Р. Х.), описываетъ празднованіе седьмага дня слѣдующими замѣчательными чертами: „Великій день (такъ называетъ эта книга седьмой день) долженъ быть празднуемъ во всей странѣ многочисленными жертвоприношеніями; двери домовъ должны быть заперты, и всякія торговыя сдѣлки, равно какъ и тяжбы дѣла въ судахъ, должны быть прекращены“ ³⁾. Впрочемъ, китайцы съ давнихъ поръ забыли о празднованіи седьмага дня. Ассиро-вавилоняне сохранили первобытныя преданія и въ болшемъ количествѣ и въ болѣе чистомъ видѣ въ сравненіи съ прочими народами (исключая, конечно, евреевъ); но въ отношеніи соблюденія седьмага дня извѣстныя намъ правила ихъ не отличаются такою чистотою, какъ китайскія. Они, по открытому недавно древнему отрывку календаря, представляли рядъ запрещеній ⁴⁾ (не совѣмъ, впрочемъ, для насъ понятныхъ)—„для царя—ѣсть вареное на огнѣ мясо (слѣдовательно—готовить пищу?), перемѣнять одежду, надѣвать бѣлое одѣяніе (совершать судъ?), совершать возліаніе (жертвоприношеніе въ этотъ день состояло, такимъ образомъ, лишь изъ животныхъ, тогда какъ въ другіе дни оно состояло сверхъ того и изъ возліаній,—прямая противоположность ки-

¹⁾ Слѣдствія о недѣлѣхъ адмиствоваии изъ вышеуказанныхъ сочиненій Баура, Эвальда, Лотца см. также Шрадеръ: „Der babylonische Ursprung der Sibentägigen Woche (Theolog. Stud. und Kritik. 1874 г. стр. 343 sq.), энциклопедія Герцога т. XVII, стр. 252 sq.

²⁾ Шрадеръ *ibid.* стр. 343—345.

³⁾ Историки. „Значеніе воскреснаго дня“. Вѣра и Раз. 1886 г. № 13 стр. 4^о.

⁴⁾ Энциклопедія Герцога т. XVII стр. 252 sq.

тайскому празднованію, а также еврейскому), садиться на колесницу (воевать?); для жреца—отверзать свои уста въ тайномъ мѣстѣ (?молиться?), для маговъ возлагать руки на больныхъ“¹⁾. Отсюда видно, что седьмой день у ассиро-вавилонянъ былъ днемъ покоя не только отъ трудовъ, но и отъ богослужебныхъ дѣйствій. Повидимому, онъ считался днемъ, въ который всякую работу постигала неудача, къ которому долженъ быть законченъ всякій трудъ предъидущихъ дней.

Какая же причина того, что семь сдѣлалось особенно важнымъ и священнымъ числомъ у всѣхъ почти народовъ еще во времена миеологическія и до-историческія? Почему оно играло важную роль при счетѣ временъ и опредѣленіи времени праздниковъ? Отчего случилось, что искони праздновали каждый седьмой день народы, жившіе въ трехъ концахъ міра,—въ восточной Азіи, на берегахъ Евфрата и въ Палестинѣ—и въ южной Америкѣ,—не находившіеся между собою въ сношеніяхъ и потому не могшіе заимствовать этотъ обычай другъ отъ друга? (Что они дѣйствительно не заимствовали, объ этомъ свидѣтельствуетъ, напр., самая противоположность между китайскимъ и вавилонскимъ празднованіемъ седьмаго дня)²⁾.

Объяснять все это тѣмъ, что семь считалось числомъ священнымъ,—значить ничего не объяснять, ибо въ томъ то и состоитъ вопросъ,—почему число семь получило такое значеніе. Въ прежнее время нѣкоторые полагали, что священное значеніе числа семь произошло вслѣдствіе того, что въ древности считали семь планетъ, семь цвѣтовъ радуги, семь тоновъ музыкальной гаммы и т. п. Но теперь эти мнѣнія оставлены или оставляются. Въ древности различали лишь

¹⁾ Лотцъ. *Quaestiones de historia Sabbati*. стр. 40—41.

²⁾ Самъ Прадереъ, доказывающій вавилонское происхожденіе недѣли, считаетъ однако невѣроятнымъ, чтобы этотъ обычай перешелъ къ китайцамъ и перувианцамъ отъ вавилонянъ или наоборотъ.

три цвѣта радуги и только Ньютонова оптика (и то не безъ возраженій позднѣйшихъ критиковъ, напр., Гельмгольца) опредѣлила седмичное число ихъ. Что касается планетъ, то вслѣдствіе поразительнаго несходства относящихся сюда небесныхъ свѣтилъ (солнца, луны и собственно планетъ) открывалась возможность считать ихъ въ различномъ количествѣ: такъ, пифагорейцы насчитывали пять планетъ, точно также и древніе египтяне; ибо солнце и луну они не причисляли къ планетамъ¹⁾. Притомъ названіе дней недѣли по именамъ планетъ—сравнительно поздняго происхожденія и не извѣстно было ни древнимъ египтянамъ, ни древнимъ ассиро-вавилонянамъ. Поэтому должно предполагать, что не седмичное число планетъ сдѣлало семь числомъ священнымъ, а наоборотъ, потому то и стали считать семь планетъ, что семь было числомъ священнымъ. Теперь наиболѣе распространено мнѣніе, что не священное значеніе числа семь было причиною введенія недѣли, но наоборотъ—число семь получило священное значеніе потому, что время считалось семидневными періодами.

Такимъ образомъ остается въ силѣ прежній вопросъ: откуда явился счетъ времени семидневными недѣлями? Вельгаузенъ²⁾ и Штаде³⁾ отвѣчаютъ, что этотъ счетъ произошелъ вслѣдствіе наблюденія надъ фазами луны и дѣленія луннаго мѣсяца на четыре части, въ среднемъ по семи дней въ каждой. Думаютъ (Лотцъ)⁴⁾, что наблюденіе это было произведено въ Вавилонѣ, что недѣля, слѣдовательно, изобрѣтеніе

¹⁾ Герцогъ. Энциклоп. т. XVII, стр. 254. Ссылка на Lipsius. Aegipt. Chronologie s. 90 ff. Свидѣтельство Діона Кассія (Reg. Rom. XXXVII, 18. 19) о томъ, что у египтянъ каждый день семидневной недѣли былъ посвященъ одной планетѣ, слѣдуетъ относить къ современнѣйшему ему александрійскому ученику.

²⁾ Prolegomena zur Geschichte Israel. 3 Ausg. (Berl. 1886 r.). S. 113—114.

³⁾ Geschichte Volkes Israel. (Berlin 1887). B. 1. s. 498—499.

⁴⁾ Quaestiones de historiae Sabba'i, p. 37.

вавилонянъ и отъ нихъ перешла къ евреямъ. Но во всякомъ случаѣ священное значеніе числа семь у всѣхъ народовъ слѣдуетъ считать слѣдствіемъ когда-то бывшаго у нихъ употребленія семидневной недѣли. Одно изъ двухъ: или священное значеніе числа семь имѣетъ другія основанія, или оно основывается на употребленіи семидневной недѣли. Но первое предположеніе уже не находитъ себѣ защитниковъ, слѣдовательно нужно признать вѣрность втораго. А если такъ, то недѣля существовала еще въ колыбели человечества, когда предки всѣхъ народовъ жили въ одномъ мѣстѣ, и приведенные нами факты—существованіе недѣли у трехъ народовъ въ отдаленнѣйшихъ другъ отъ друга краяхъ міра, употребленіе числа семь въ календаряхъ другихъ народовъ и священное значеніе этого числа у остальныхъ—суть остатки и слѣды когда-то существовавшаго во всемъ мірѣ, по меньшей мѣрѣ въ періодъ до разсѣянія народовъ, употребленія недѣли и празднованія седьмаго дня. Поэтому должно признать, что если недѣля изобрѣтена въ Вавилонѣ, то изобрѣтена здѣсь еще до разсѣянія народовъ. Говорятъ, что вавилоняне открыли недѣлю путемъ наблюденія за фазами луны и дѣленія луннаго мѣсяца на четыре части. Но мѣсяць состоитъ изъ 29 или 30 дней, такъ, что отъ дѣленія его на четыре части останутся день или два лишнихъ. Поэтому въ лунномъ мѣсяцѣ могли существовать лишь семидневныя недѣли, чередующіяся съ осьмидневыми или девятидневными. Но обыкновенно недѣли бываютъ всегда семидневыми и не стоятъ ни въ какой связи съ луннымъ мѣсяцемъ: счетъ недѣлями идетъ самъ по себѣ, а мѣсяцами тоже самъ по себѣ. Говорятъ еще, что сначала было не такъ: остающіеся день или два употреблялись какъ бы добавочными къ послѣдней недѣлѣ, а потомъ уже недѣля порвала связь съ луннымъ мѣсяцемъ и всѣ недѣли считали въ себѣ уже поровну—по семи дней. Первоначальную недѣлю, стоявшую въ тѣсной связи съ мѣсяцемъ, называютъ лунною, а позднѣйшую, которая не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ мѣсяцу, называютъ астрономиче-

скою, потому что каждый день этой недѣли въ древности былъ посвященъ особой планетѣ. Въ доказательство того, что лунныя недѣли дѣйствительно существовали нѣкогда, именно у ассириававилонянъ, ссылаются (Лотцъ, напр.) на отрывокъ изъ древнеавилонскаго календаря, открытый въ 1869 г. и опубликованный въ первый разъ въ 1875 г. извѣстнымъ ассириологомъ Джоржемъ Смитомъ¹⁾. Этотъ отрывокъ представляетъ календарь на Элулъ (Elul), вставочный мѣсяць; 7, 14, 21, 28 и кромѣ того 19 днй этого мѣсяца отмѣчены указаннымъ выше (стр. 21) рядомъ запрещеній. Этотъ календарь составленъ былъ при „правителѣ великихъ націй“, но кто здѣсь разумѣется, къ какому времени слѣдуетъ отнести этотъ календарь, неизвѣстно. Поэтому если бы даже въ этомъ календарѣ говорилось о лунныхъ недѣляхъ, то и тогда еще нельзя было бы на основаніи его доказывать, что лунныя недѣли существовали раньше обыкновенныхъ, и тогда съ неменьшимъ правомъ можно было бы считать эти лунныя недѣли позднѣйшимъ изобрѣтеніемъ и предполагать, что первоначально существовали обыкновенныя семидневныя недѣли, а потомъ уже, когда народы „осуеишася помышленіи своими и омрачиса неразумное ихъ сердце, и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна челоуѣка, и птицъ, и четвероногъ, и гадъ... премѣниша истину Божию во лжу и по чтоша и послужиша твари паче Творца“ (Римл. I, 21—25) тогда уже они установленную Богомъ въ память единаго Творца семидневную недѣлю вздумали приравнять къ явленіямъ въ стихіяхъ сотворенныхъ, къ перемѣнамъ мѣсяца, который они обоготворили. Считать лунную недѣлю прототипомъ обыкновенной не больше основаній, чѣмъ считать ее и извращеніемъ послѣдней. Но ни откуда не видно, чтобы въ

¹⁾ Намъ онъ извѣстенъ по латинскому переводу, напечатанному Лотцемъ въ его *Quaestiones de historia Sabbati* (Лейпцигъ. 1883 г.), стр. 34—49, и по нѣмецкому въ *Энциклопедія Гердого* т. XVII, р. 254. (Woche).

указанномъ документѣ говорилось именно о лунной недѣлѣ. Ни откуда не видно, чтобы послѣдній день мѣсяца Элула былъ прибавочнымъ къ послѣдней недѣлѣ, и чтобы новая недѣля начиналась съ перваго числа слѣдующаго мѣсяца, а не съ 29 числа Элула, и чтобы въ слѣдующемъ мѣсяцѣ днями покоя были тоже 7, 14, 21 и 28-е числа, а не 6, 13, 20, 23 и т. д. Очень можетъ быть, что здѣсь разумѣется обыкновенная недѣля и что лишь случайно въ этомъ мѣсяцѣ первый день совпалъ съ первымъ днемъ мѣсяца. Что недѣли этого отрывка не стоятъ въ прямомъ отношеніи къ почитанію луны, объ этомъ можно заключить изъ того, что день покоя не падаетъ на первый день мѣсяца, когда является въ первый разъ серпъ новой луны, и что послѣдній день покоя падаетъ на 28-е число, когда луны уже совсѣмъ не видно. Вообще лунная недѣля кажется болѣе искусственною, чѣмъ обыкновенная, и потому болѣе позднюю. Если бы недѣля происходила отъ дѣленія мѣсяца на части, то естественнѣе было бы ожидать дѣленія его на двѣ или на три части. Въ первомъ случаѣ первая часть представляла бы періодъ увеличенія луны, а вторая—уменьшенія, причемъ обѣ части отдѣлялись бы другъ отъ друга такіа естественныя грани, какъ новолуніе и полнолуніе; во второмъ случаѣ первая часть мѣсяца представляла бы изъ себя періодъ новолунія, вторая—полнолунія, третья—ущерба. Счетъ такими періодами дѣйствительно существовалъ у многихъ народовъ древности¹⁾. Но при дѣленіи мѣсяца на четыре части—что представляла бы изъ себя вторая и третья часть его (обѣ—полнолуніе?), что клада бы грани между частями, словомъ—что вызывало бы на такое дѣленіе и притомъ прежде и древнѣе, чѣмъ другія, болѣе естественныя, дѣленія?—Ничто кромѣ развѣ предварительнаго существованія обыкновенной семидневной недѣли, которую хотѣли приравнять къ счету времени мѣсяцами.

¹⁾ Смотри выше стр. 18.

Поэтому должно предположить, что лунная недѣля (если только таковая дѣйствительно существовала когда-либо) представляет извращеніе обыкновенной, появилась лишь въ Вавилонѣ (какъ мѣстѣ, гдѣ ревностно занимались изученіемъ свѣтилъ небесныхъ и обоготворяли ихъ) и то въ сравнительно болѣе позднее время, когда развились здѣсь астрологическія науки¹⁾,—но что употреблявшаяся въ глубочайшей древности недѣля,—остатки и слѣды чего мы находимъ у всѣхъ народовъ древности,—была обыкновенною, всегда семидневною, не имѣвшею прямого отношенія къ лунному мѣсяцу. Должно даже признать, что нельзя найти объясненія происхожденія этой недѣли естественнымъ путемъ, которое было бы свободно отъ натяжекъ и казалось вѣроятнымъ.

Но за то въ Библии мы находимъ прямое и ясное свидѣтельство, которое вполне объясняетъ происхожденіе семидневной недѣли и празднованія седьмаго дня недѣли, свидѣтельство о томъ, что это празднованіе установлено самимъ Богомъ въ память о шестидневномъ твореніи міра и о божественномъ покоѣ въ седьмой день (Исходъ 20, 8—11). Нельзя думать, что суббота установлена Богомъ лишь при Синаѣ. Этому противорѣчитъ глубочайшая древность существованія недѣли и празднованія седьмаго дня у прочихъ народовъ, которые, какъ, напр., китайцы и перувианцы, не могли заимствовать этотъ обычай у евреевъ. Этому противорѣчитъ и выраженіе четвертой заповѣди, данной на Синаѣ: „помни день субботній“, гдѣ слово „помни“ показываетъ, что празднованіе субботы существовало и раньше, но только подвергалось забвенію,—и теперь лишь напоминаетъ о древнемъ установ-

¹⁾ Другое, высказанное у Лотца же, мнѣніе, что празднованіе каждаго седьмаго дня произошло вслѣдствіе того, что число 6 играло у вавилонянъ важную роль въ мѣрахъ и вѣсахъ, и поэтому 6 дней труда считались полною мѣрою работы, — ничего не объясняетъ, ибо могло произойти и наоборотъ. Развѣ легче объяснить происхожденіе употребленія числа 6 въ мѣрахъ и вѣсахъ, чѣмъ въ измѣреніи времени?

леніи субботы и внушается исполнять его. Этому противорѣчить прямое свидѣтельство книги Исходъ, что евреи еще нѣсколько раньше Синайскаго Законодательства праздновали субботу,—и это считалось исполненіемъ заповѣди Божіей, а самое празднованіе состояло въ покоѣ (Исх. XVI, 23—30). Затѣмъ, хотя у насъ и нѣтъ ясныхъ свидѣтельствъ, что до Моисея праздновался день седьмой, но мы знаемъ, что еще при Иаковѣ и при Ноѣ употреблялся счетъ семидневными недѣлями (Бытія XXIX, 27; VIII, 10—12), а это служить ко-свеннымъ доказательствомъ того, что уже и тогда праздновали субботу, такъ какъ представляется мало вѣроятнымъ существованіе недѣли безъ освященія седьмаго дня. Наконецъ, біблія, повѣствуя о сотвореніи міра, говоритъ: „И совершилъ Богъ къ седьмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ, и почилъ въ день седьмый отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя дѣлалъ. И благословилъ Богъ седьмый день и освятилъ его; ибо въ оный почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Богъ творилъ и созидалъ (Быт. II, 2—3). Положимъ, здѣсь не говорится, что въ это же время дана была заповѣдь объ освященіи седьмаго дня, но мы знаемъ изъ заповѣди, данной на Синаѣ ¹⁾, что люди должны освящать седьмой день по примѣру Творца, почившаго въ день седьмый. А Богъ подаль людямъ этотъ примѣръ еще въ самомъ началѣ міра, когда не было ни народа еврейскаго, ни другихъ народовъ, а были лишь прародители наши—Адамъ и Ева,—въ ихъ невинномъ райскомъ состояніи. Но примѣръ и образецъ, данный Богомъ,

¹⁾ Заповѣдь эта въ полномъ видѣ читается такъ: „помни день субботній, чтобы святить его. Шесть дней работай и дѣлай (въ нихъ) всякія дѣла твои, а день седьмый—суббота Господу Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоа, ни рабъ твой, ни рабница твоа, ни (волъ твой, ни осель твой, ни всякій) скотъ твой, ни пришелецъ, который въ жилищахъ твоихъ, ибо въ шесть дней создалъ Господь небо и землю, море и все, что въ нихъ, а въ день седьмый почилъ. Посему благословилъ Богъ день субботній и освятилъ его“ (Исх. XX, 8—11).

всегда обязательнѣ для людей, люди всегда были обязаны подражать своему Творцу и Первообразу, если хотѣли, чтобы жизнь ихъ была святою, ибо всегда сохраняла силу божественная заповѣдь: „святѣ будите, яко азъ святъ есмь“. Поэтому должно думать, что празднованіе седьмага дня началось съ самаго творенія міра и тогда-же дана была заповѣдь о семъ въ лицѣ Адама всему человѣческому роду. Нѣкоторые полагаютъ, что суббота дана лишь по изгнаніи изъ рая, что въ раю, когда все время невиннаго человѣка было свято, не было нужды въ особыхъ священныхъ временахъ. На это отвѣтимъ словами митр. Филарета: „Если человѣкъ былъ во времени, то не могъ все дѣлать во всякое время. И если есть время всякой вещи подъ небесемъ (Еккл. III, 1), если для Адама было время, когда онъ долженъ былъ отправлять дѣла своего владычества надъ тварями (Быт. I, 28) и „дѣлать въ рай сладости“ (Быт. II, 15),—то для чего не быть времени, въ которое бы онъ единственно и совершенно погружался въ Бога“? ¹⁾ Добавимъ, что если дѣятельность самаго Бога, поскольку она проявляется въ мірѣ, располагается во времени, въ опредѣленномъ порядкѣ, то тѣмъ болѣе должна имѣть порядокъ дѣятельность человѣка. Отъ перваго человѣка освященіе седьмага дня перешло къ народамъ, происшедшимъ отъ него. Затѣмъ, забывши истиннаго Бога, одни народы совсѣмъ забыли и установленную Имъ субботу,—и только немногіе слѣды свидѣлствуютъ о существовавшей когда-то у нихъ субботахъ. Другіе народы извратили празднованіе седьмага дня и принаровили его къ своимъ языческимъ вѣрованіямъ и обоготворенію природы. Только у іудеевъ она сохранилась еще въ болѣе чистомъ видѣ, да и у нихъ стала забываться. Противоположность способа празднованія субботы вавилонянами и евреями, изъ которыхъ у послѣднихъ суббота была днемъ удвоеннаго жертвоприношенія и усиленной мо-

¹⁾ Записки на книгу Бытія. 1815. стр. 45.

литвы, а у первых—днемъ покоя и отъ богослужебныхъ дѣйствій,—дѣлаетъ невѣроятнымъ и то предположеніе, будто суббота іудейская заимствована отъ вавилонянъ или наоборотъ. Напротивъ, должно признать, что эти субботы, такъ же какъ китайская, перувианская и пр., независимы другъ отъ друга и суть какъ бы ручьи, которые въ разныхъ направленіяхъ текутъ изъ одного общаго источника—первоначальной колыбели человѣчества.

Итакъ празднованіе каждаго седьмага дня имѣетъ свое основаніе въ Божественномъ покоѣ послѣ шести дней творенія; началось оно съ самаго сотворенія міра и обязательно для всѣхъ людей, а не для однихъ іудеевъ, потому что всѣ люди должны помнить своего Творца и обязаны подражать Ему въ своей дѣятельности. Празднованіе это по примѣру Творца должно состоять, съ одной стороны, въ покоѣ отъ тѣхъ дѣлъ, которыя совершались въ теченіи шести будничныхъ дней,—а съ другой стороны—въ совершеніи иныхъ дѣлъ—праздничныхъ, которыми освящается и вслѣдствіе которыхъ благословляется день седьмой.

Но какія именно были эти будничныя и праздничныя дѣла, какъ соблюдался день седьмой патріархами,—объ этомъ мы не имѣемъ свѣдѣній. Мы только знаемъ, что съ теченіемъ времени почти всѣ народы, забывъ истиннаго Бога, забыли и установленныя Имъ субботы, или же, какъ напр. вавилоняне, настолько исказили празднованіе ихъ, что въ день, посвященный Богу, запрещали жертвоприношенія и молитвы Богу, день, благословенный Богомъ, считали какимъ-то несчастнымъ и думали, что не удастся никакое дѣло, начатое въ этотъ день¹⁾. Вообще народы „цремѣниша истину Божію во лжу“ (Рим. I, 25) и праздниства ихъ представляли лишь руины богоустановленнаго празднованія, лишь намеки на бывшее когда-то богоугодное празднованіе седьмага дня.

¹⁾ См. выше стр. 20.

Вмѣсто почитанія истиннаго Бога они стали почитать стихіи. Вмѣсто посвященнаго единому Творцу седьмаго дня они учредили свои собственные празднества въ честь вновь измышленныхъ боговъ своихъ и приурочили ихъ, напр., ко времени зимняго поворота солнца (календы), которое было ихъ богомъ,—къ веснѣ, когда ихъ богъ—солнце прогонялъ зиму и холодъ,—къ июню, когда свѣтъ и теплотѣ солнечные достигаютъ особенной силы,—къ новолуніямъ и полнолуніямъ, ибо и луна у нихъ была богомъ, а вавилоняне даже сдѣлали попытку богоустановленное празднованіе седьмаго дня приспособить къ фазамъ обоготворенной ими луны (если только вышеприведенный отрывокъ изъ древне-вавилонскаго календаря нужно понимать такъ, какъ понимаетъ его Лотцъ). А въ болѣе позднее время вмѣсто того, чтобы посвящать седьмой день единому истинному Богу, они каждый день недѣли посвятили особому планетному божеству: Samas (солнцу), Sin (лунѣ), Nergal (Марсу), Nuscu или Nabu (Меркурію), Marduk (Юпитеру), Istar (Венерѣ), Adar или Nineb (Сатурну)¹⁾. Отъ вавилонянъ такая планетная недѣля перешла къ александрійскимъ астрологамъ въ Египетъ и затѣмъ ко времени Рождества Христова распространилась по всей великой Римской Имперіи, перешла даже къ сосѣднимъ варварскимъ народамъ—германцамъ и даже къ славянамъ (западнымъ). При этомъ многими даже праздновался одинъ изъ дней недѣли,—обыкновенно по примѣру евреевъ, разсѣявшихся по всей им-

¹⁾ См. Шрагерь, l. c. Лотцъ „Quaestiones de historia Sabbati“ стр. 24. sq. Это принятое теперь мнѣніе о вавилонскомъ происхожденіи планетной недѣли основывается на томъ, что у вавилонянъ семь планетныхъ боговъ, которымъ посвящены дни недѣли, играли большую роль и упоминаются въ томъ же порядкѣ, какъ въ дняхъ недѣли, хотя пока еще нѣтъ документальныхъ данныхъ, чтобы они посвящали этимъ божествамъ каждый день недѣли и притомъ въ томъ порядкѣ, какой сдѣлался обычнымъ. Поэтому нельзя съ точностью рѣшить, съ какого именно времени прежняя богоустановленная недѣля превратилась въ планетную.

періи,—день Сатурна, т. е. суббота ¹⁾. Что же касается самаго способа празднованія, то язычникамъ былъ извѣстенъ праздничный покой. Цицеронъ, напр., говоритъ, что „въ праздничные дни свободные имѣютъ отдыхъ отъ тяжбъ и судовъ, рабы—отъ работъ и трудовъ“ ²⁾. А по Страбону общій обычай у эллиновъ и у варваровъ—соединять религиозныя церемоніи съ праздничнымъ вдохновеніемъ. Ибо вдохновеніе отвлекаетъ мысль отъ человѣческихъ занятій и направляетъ умъ къ божественному“ ³⁾. Но, къ сожалѣнію, то божественное, къ чему направлялся ихъ умъ въ праздники, въ сущности было не чѣмъ инымъ, какъ „омрачившимся несмысленнымъ ихъ сердцемъ“ (Рим. I, 21), тлѣннымъ чело-вѣкомъ со всѣми его грѣховными страстями и похотѣніями. Отсюда языческое празднованіе представляетъ изъ себя вмѣсто служенія Богу—служеніе стихіямъ и страстямъ, когда дѣвушки въ честь боговъ своихъ жертвовали невинностью, вмѣсто дѣлъ святыхъ—пьянство и распутство, вмѣсто радости «Бозѣ—безнравственныя оргіи и разнузданныя вакханаліи. Праздники ихъ, вмѣсто того, чтобы низводить божественное благословеніе на всю жизнь ихъ,—губили душу и тѣло, вмѣсто того, чтобы приближать къ Богу, отдаляли отъ Него. „Празднуетъ и эллинъ“, такъ характеризуетъ Св. Григорій Богословъ языческое празднованіе, „но тѣлесно, сообразно съ своими богами и демонами, изъ которыхъ одни, по собственному признанію язычниковъ, виновники страстей, а другіе почтены богами за страсти; посему и празднованіе у нихъ состоитъ въ удовлетвореніи страстей и грѣшить—значить

¹⁾ Объ этомъ сохранилось много извѣстій. Приведемъ свидѣтельство Сепеки, сохраненное у Августина („О градѣ Божіемъ“ VI, 11): „А между тѣмъ обычай этого злодѣйскаго народа (разумѣется празднованіе евреями субботы) возмѣилъ такую силу, что принять уже по всей землѣ: будучи побѣждены, они дадутъ закономъ побѣдителямъ“.

²⁾ De leg. II, 12.

³⁾ „Geogr.“ X, 467. Объ этомъ единогласно свидѣтельствуютъ и прочіе классическіе авторы: Ксенофонтъ, Аристотель, Овидій, Тибуллъ, Сенека и пр.

читать бога, къ которому подъ защиту прибѣгаетъ страсть, какъ достохвальное дѣло“¹⁾).

Когда власть князя тьмы грозила распространиться уже на все человѣчество и удалить его отъ Бога и отъ святаго Закона Его и, въ частности, уничтожить богоустановленное празднованіе седьмага дня, то милосердая рука Промысла Божія выдѣлила одинъ народъ изъ среды всѣхъ прочихъ и взяла его подъ свое особенное покровительство, для того чтобы сохранить въ немъ въ чистотѣ первобытную религію человѣчества и, въ частности, богоугодное празднованіе седьмага дня. Этому народу далъ Богъ писанный законъ и заповѣди, затѣмъ, чтобы,—когда голосъ естественнаго нравственнаго закона сталъ заглушаться, изначальное преданіе стало забываться,—напомнить народу и запечатлѣть въ его душѣ этотъ законъ и эти преданія: „что убо законъ, преступленій ради приложися“ (Гал. III, 19). Одна изъ заповѣдей этого закона гласила: „Помни день субботній, еже святити его: шесть дней дѣлай, и сотвориши (въ нихъ) вся дѣла твоя, въ день же седьмый—суббота Господу Богу твоему“ и пр. Заповѣдь эта, какъ и все десятословіе вообще, не устанавливаетъ чего-либо новаго, а узаконяетъ лишь то, что прежде требовали естественный нравственный законъ и устное преданіе. Но законъ Моусеевъ данъ былъ народу „грубому и жестоковѣчному“. Поэтому въ немъ было не мало такого, что было вызвано лишь качествами этого народа, что имѣло въ виду воспитать этотъ народъ, посредствомъ „сѣней и образовъ“ приготовить его къ принятію Мессіи и Его новаго совершеннаго закона, словомъ—много было имѣвшаго временное и спеціально-іудейское значеніе. Это же нужно сказать и въ частности о законахъ субботнихъ. Іудеи того времени еще не-

¹⁾ Слово 41 на Св. Пятидесятнику. Твор. Григ. Богосл. ч. 4, стр. 5.

способны были возвыситься до истиннаго и духовнаго празднованія—и вотъ законъ обращаетъ преимущественное вниманіе на ту сторону празднованія, которая доступна была іудеямъ,—на внѣшнюю и отрицательную,—на покой отъ будничныхъ дѣлъ.

Соотвѣтственно примѣру, поданному Творцомъ, заповѣдь повелѣваетъ,—съ одной стороны, покоиться въ седьмой день, съ другой—„святить“ его и посвящать Господу Богу. Но въ чемъ должно состоять это освященіе?—А день седьмой—суббота Господу Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоя, ни рабъ твой, ни рабыня твоя, ни (воль твой, ни осель твой, ни всякій) скоть твой, ни прищлецъ, который въ жилищахъ твоихъ“—такъ читается конецъ заповѣди (Исх. 20. 10). И гдѣ ни говорится въ книгахъ Моисеевыхъ объ освященіи или нарушеніи седьмаго дня,—вездѣ говорится только о покоѣ и прекращеніи дѣлъ. Положимъ, въ двухъ мѣстахъ говорится о богослужебныхъ дѣйствіяхъ въ субботу—именно о принесеніи жертвы въ одномъ, о священномъ собраніи въ другомъ, но въ обоихъ мѣстахъ эти дѣйствія не поставляются въ связь съ четвертой заповѣдью и съ освященіемъ или нарушеніемъ субботы. Итакъ неужели ничего—недѣланіе, покой самъ по себѣ есть дѣло святое и освящающее день седьмой?—Не забудемъ, что Ветхій Законъ есть Законъ сѣни и образовъ. Тогда люди не могли еще служить Богу духомъ и истиною, но обрядами и символами. Человѣкъ долженъ приносить Богу жертву отъ всего, отъ всѣхъ произведеній и плодовъ трудовъ своихъ, а также и отъ времени труда своего. Это зналъ древній еврей. Но до понятія о томъ, въ чемъ состоитъ истинное приношеніе въ жертву Богу плодовъ трудовъ своихъ,—еще не могъ возвыситься ветхій человѣкъ—и онъ сожигалъ свои приношенія, и это служило символомъ принесенія ихъ въ жертву Богу. Принести же въ жертву Богу свое имѣніе не образно, а на самомъ дѣлѣ, научилъ лишь Христосъ, когда, напр., заповѣдалъ богатому юношѣ

раздавать все имѣніе нищимъ. Точно тоже нужно сказать и о субботѣ. Еврей зналъ, что нужно выдѣлять отъ времени трудовъ своихъ для Бога одинъ день въ недѣлю и потому въ этотъ день не дѣлалъ никакого своего дѣла. Но какъ проводить это время такъ, чтобы оно дѣйствительно, а не образно лишь, принадлежало Богу,—онъ не умѣлъ еще, и потому посвящалъ это время полному покою отъ всякихъ дѣлъ; и это было символомъ того, что онъ посвящаетъ этотъ день Богу, въ воспоминаніе и въ благодарность за великія благодѣянія Божіи,—какъ тѣ, которыя оказаны всемъ людямъ при сотвореніи міра (Исх. XX, 11; XXXI, 17), такъ и тѣ, которыя излиты на однихъ лишь іудеевъ при избавленіи ихъ отъ работы египетскія (Втор. V, 15),—это-же было и знаменіемъ завѣта между Богомъ и Его народомъ (Исх. XXXI, 13, 16, 17; Іезек. XX, 20). Была и другая, частная, цѣль установленія этого субботняго покоя—это состраданіе къ положенію несчастныхъ рабовъ, а также животныхъ,—которыя иначе изнемогали бы отъ тяжести чрезмѣрной и непрерывной работы, къ которой стали-бы принуждать ихъ у этого грубаго и жестоковѣрнаго народа, страдавшаго притомъ грѣхомъ алчности, „Въ седьмой день покойся, чтобы отдохнулъ волъ твой и осель твой и успокоился сынъ рабы твоей и приплець“—говорится въ Законѣ (Исх. XXIII, 12, ср. Второз. V, 14). Впослѣдствіи Отцы Церкви, обращая вниманіе на эту черту, говорили: „суббота воспитывала народъ въ челоувѣколюбіи“¹⁾. Всѣ предписанія ветхозавѣтнаго закона относительно субботы направлены, главнымъ образомъ, къ той цѣли, чтобы сохранить священный покой этого дня. Многочисленныя предписанія, разсѣянныя по всей Библии, направлены къ тому, чтобы никто,—и господинъ, и рабъ, и даже всякій скоть, не дѣлали никакого дѣла въ субботу (Исх. XX,

¹⁾ Напр. Феодоритъ. *Quaestiones XLII in Exod.* (Patr. curs. compl. *editio* Migne. t. 80 p. 269, ср. стр. 407—409).

10; XXIII, 12), чтобы не зажигали въ этотъ день огня (Исх. XXXV, 3), не готовили бы себѣ нищи (Исх. XVI, 23), не собирали бы манны или дровъ (Числ. XV, 32—36), не послали бы какой-либо тяжести (Іер. XVII, 21—22, ср. Іа. V, 10), не торговали бы даже съѣстными припасами (Амос. VIII, 5; Неем. X, 31; XIII, 15—21), и оставались бы каждый у себя въ домѣ своемъ и никто не выходилъ бы отъ мѣста своего (Исх. XVI, 29), чтобы соблюдали этотъ покой даже во время жатвы и сѣва (Исх. XXXIV, 21) и пр. Соблюденію покоя придавалось такое важное значеніе, что за нарушеніе его грозила смертная казнь—побіеніе камнями (Исх. XXXI, 14; XXXV, 2; Числ. XV, 33—36), тогда какъ за опущеніе „священнаго собранія“ въ субботу не было установлено никакого наказанія. Есть въ Библии много указаній, что за соблюденіе покоя послѣдуетъ благословеніе Божіе, а за поруганіе субботы—наказаніе (см. напр. Лев. XXVI; Ис. LVIII, 13—14; Іер. XVII, 24—27; Іезк. XX, 16—28 и пр.). Наглядный примѣръ этого представляетъ книга Исходъ: іудеи не собирали манны въ субботу; но Богъ въ день предъ субботою ниспосылалъ манну въ двойномъ количествѣ (Исх. XVI, 22—30).

Но все таки не была забыта и положительная сторона празднованія, т. е. совершенія такихъ дѣлъ въ субботу, которыя въ дѣйствительности, а не символически лишь, были святы и „святили“ бы день седьмой. Еще при Моисеѣ установлены были по субботамъ, какъ и въ прочіе праздники, священныя собранія въ Скинии (Лев. XXIII, 2. 3), гдѣ въ это время приносилась двойная жертва: два агнца вмѣсто обычнаго одного, двѣ десятыя части ефы пшеничной муки, смѣшанной съ елеемъ, вмѣсто обычной одной десятой ефы, совершалось возліяніе (Числ. XXVIII, 1—10) и перемѣнялись хлѣбы предложенія (Лев. XXIV, 8). Были ли тогда еще какія богослуженныя дѣйствія, приуроченныя къ субботѣ,—ничего опредѣленнаго не извѣстно. Но чѣмъ болѣе законъ

воспитывалъ народъ, тѣмъ болѣе народъ дѣлался способнымъ возвышаться до истиннаго служенія Богу, тѣмъ болѣе развивались положительныя элементы празднованія. Такъ, еще въ очень древнее время для пѣнія при субботнемъ богослуженіи составленъ былъ особый псаломъ 91, который носитъ названіе: „Пѣснь на день субботній“. Но о чтеніи слова Божія по субботамъ¹⁾—мы въ теченіи долгаго времени не имѣемъ никакихъ свидѣтельствъ. При Елисеѣ мы видимъ уже обычай собираться по субботамъ и въ дни новолѣсія въ пророкамъ, очевидно, для поученія (4 Цар. IV, 23). Пророки вообще ревностно стараются установить полный покой въ день субботній (Амос. VIII, 5; Ис. LVI, 2—4; Иер. XVII, 21—22; Іез. XX, 12), но у нихъ мы находимъ возвышенное толкованіе закона и ученіе о внутренней и духовной сторонѣ празднованія, развитое болѣе, въ сравненіи съ прежнимъ. Такъ, Исаія учитъ уже, что оскверняется суббота не столько нарушеніемъ покоя отъ трудовъ, сколько дѣланіемъ зла (Ис. LVI, 2), что строгое соблюденіе субботняго покоя, соединенное съ беззаконіями,—мерзость Господу, что такія субботы ненавидитъ Господь (Ис. I, 13—14), что субботу прежде всего нужно почитать тѣмъ, чтобы воздерживаться отъ угожденія своимъ прихотямъ и отъ пустословія, что въ этотъ святой день Господень слѣдуетъ искать отрады и радости въ Господѣ (Ис. LVIII, 13—14).

Большое вліяніе на празднованіе субботы оказали разрушеніе храма и плѣнъ вавилонскій. Это грозное вразумленіе Божіе возбудило въ еврейскомъ народѣ ревность къ соблюденію закона вообще и субботы въ частности. Лишеніе народа каменнаго храма съ его внѣшними обрядами научило народъ познавать (конечно,—пока еще несовершенно и смут-

¹⁾ Моисеемъ злѣщано читать его по прошествіи семи лѣтъ, въ годъ отпущенія, въ праздникъ кущей, причемъ, повидимому, предполагается, что только въ это время народъ слушалъ и поучался закону (Втор. XXXI, 10—13).

но) духовныя свойства своего царя—Бога и духовно служить Ему. Отсюда по возвращеніи изъ плѣна возникло фарисейское движеніе, которое на первыхъ порахъ еще не имѣло въ себѣ ничего предосудительнаго. Вслѣдствіе стремленія подчинить всю жизнь человѣка закону Божію, они хотѣли научить этому закону весь народъ. Благодаря имъ во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ жили іудеи, явились синагоги, въ которыхъ каждую субботу происходили собранія, гдѣ читались и, что очень важно, толковались законъ и пророки. Такимъ образомъ у іудеевъ постепенно развилась до сравнительно значительной степени и положительная сторона субботняго празднованія,---и состояла она изъ жертвоприношеній, молитвъ и пѣснопѣній, соединяемыхъ съ священной музыкой, и потомъ—изъ чтенія слова Божія въ связи съ проповѣдью.

Но содѣйствуя развитію положительной стороны празднованія, фарисеи еще въ гораздо большей степени старались упрочить въ народѣ отрицательную, соблюденіе покоя, и въ этомъ отношеніи ревность ихъ простерлась далеко за предѣлы, указываемые благоразуміемъ. Стремясь въ совершенной точности исполнить всѣ предписанія закона, они додумались лишь до изобрѣтенія безчисленныхъ мелочныхъ предписаній, обременяющихъ всю жизнь человѣка, тѣхъ преданій старцевъ, противъ которыхъ съ такою силою возставалъ потомъ І. Христосъ, и изъ которыхъ потомъ составились цѣлые кодексы, извѣстные подъ именемъ талмудовъ. Особенно эта фарисейская формалистика опутала заповѣдь о субботнемъ покоѣ. Суббота сдѣлалась центромъ ихъ бездушнаго формализма, самымъ почитаемымъ изъ всѣхъ установленій закона и самымъ отличительнымъ признакомъ этого народа, „знаменемъ іудейства“. По ихъ заявленію, суббота соблюдалась на небѣ до сотворенія человѣка и самый народъ израильскій избранъ единственно съ цѣлію соблюденія ея. Ихъ привязанность къ ней только усиливалась отъ всеобщихъ насмѣшекъ, неудобствъ и потерь. Они соглашались скорѣе быть изрубленными своими непріятелями, чѣмъ

нарушить субботній покой. Соблюденіе этого покоя было обставлено множеством произвольныхъ и бессмысленныхъ ограничений и предписаній,—самыхъ мелочныхъ, до нелѣпости точныхъ, до смѣшнаго ничтожныхъ, убивавшихъ истинное благочестіе. Сама великая синагога начертала 39 „абхоѣ“ (отцевъ) и безчисленное множество „тольдоевъ“ (потомковъ), т. е. запрещеній работъ, нарушавшихъ субботу въ первой или во второй стени. Такъ, однимъ изъ „абхоѣ“ было запрещено жать или молотить; „тольдоевѣ“ же запрещаютъ—ходить по травѣ, потому что это была тоже своего рода мольба, срывать плоды съ дерева или колосья и пр. На основаніи словъ пророка: „не носите ношъ въ день субботній“ (Иер. XVII, 21), еврейскіе учителя говорили: въ субботу нельзя носить сапогъ, подбитыхъ гвоздями, потому что они составляютъ бремя, а безъ гвоздей можно носить; въ двухъ сапогахъ можно ходить, а въ одномъ нельзя; одному человѣку можно нести каравай хлѣба, а двое не могутъ нести его промежъ себя, запрещалось въ субботу носить вставной зубъ, пѣтухъ не долженъ носить на ногѣ ленточки въ субботу и т. д. до самыхъ крайнихъ предѣловъ придирчивой нелѣпости. Пророкъ называетъ субботу „отрадой“ (Ис. LVIII, 13); поэтому ставилось въ обязанность даже бѣдняку ѣсть три раза въ этотъ день. Послѣдователи Шаммаи полагали, что субботство приложимо даже къ вещамъ, и на этомъ основаніи считалось необходимымъ тушить лампу, зажженную до субботы, и вынимать сѣти изъ воды ¹⁾, а Досиеей самарійскій училъ, что кого въ какомъ положеніи заставляла суббота, тотъ и долженъ такъ оставаться до вечера ²⁾. Вообще суббота раввиниз-

¹⁾ О талмудическихъ предписаніяхъ см. у Фаррара „жизнь Іисуса Христа“ (СПБ. 1895). Стр. 174, 175, 203, 204, 205, 271, 279, 280 и пр. и примѣчанія 710, 711, 715 и др.

²⁾ Оригенъ. О началахъ. Lib. IV с. 47 (Patrol. curs. compl. ed. Migne, т. XI, р. 380).

ма со всей ея рабской мелочностью никонимъ образомъ нѣ была субботой любвеобильнаго и святаго Закона Божія. Она выродилась, по выраженію ап. Павла, въ „πρωχά σταχέα“, немощныя вещественныя начала (Гал. IV, 9), вмѣсто дня радости стала неудобноносимымъ игомъ. Святый Григорій Богословъ такъ характеризуетъ іудейскую субботу: „празднуеть и іудей, но по буквѣ, ибо онъ, гоня законъ тѣлесный, въ законъ духовный не постиже (Рим. IX, 31) ¹⁾).

Такимъ образомъ съ тѣхъ поръ, какъ самъ Богъ при началѣ міра подалъ примѣръ празднованія, оно непрерывно сохранялось въ теченіи 5¹/₂ тысячъ лѣтъ у всѣхъ народовъ всѣхъ временъ. Какъ солнце отражается въ различныхъ стеклахъ и зеркалахъ и всѣ его изображенія напоминають солнце, но всѣ различны другъ отъ друга по величинѣ, степени точности, ясности и чистоты изображенія,—такъ и божественный первообразъ празднованія отражался различно у разныхъ народовъ и даже лицъ,—у многихъ отраженіе это помутнялось до неузнаваемости. Но образъ Божій въ чловѣкѣ никогда не исчезалъ окончательно, хотя въ то же время и вѣрнаго и точнаго отображенія божественнаго первообраза нигдѣ не было. Недѣля семидневная, исчезнувшая было у всѣхъ почти народовъ, къ концу ветхозавѣтнаго періода снова распространяется у всѣхъ народовъ римской имперіи, но въ искаженномъ видѣ, ибо каждый день ея былъ посвященъ особому планетному божеству. Но за то самое празднованіе у всѣхъ языческихъ народовъ отдалилось отъ своего первообраза до того, что можно находить лишь однѣ тѣни сродства: они желали посвящать Богу дни своихъ праздниковъ, но вмѣсто того только оскверняли. У народа же подзаконнаго отображеніе божественнаго первообраза было точное, но неполное и одностороннее,—отсутствовала или была недостаточно развита самая главная—положительная сторона празд-

¹⁾ Слово 41 на св. Пятидесятницу. Твор. Григор. Богосл., ч. 4, стр. 5.

нованія, но за то отрицательная сторона стараніями раввинистовъ къ концу Ветхаго Завета была доведена до поразительнѣйшихъ, уродливыхъ крайностей. Нужно было теперь выяснитъ, въ чемъ состоитъ истинное празднованіе, возвратитъ положительной сторонѣ подобающее значеніе, возвыситъ празднованіе до такой степени, чтобы оно было точнымъ отображеніемъ божественнаго первообраза. Эта задача и была выполнена въ христіанскомъ воскресеніи, исторія происхожденія котораго составитъ содержаніе слѣдующей главы.

Д. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

КІЕВО-ПОДІЛЬСЬКА ЦЕРКОВЬ НИКОЛАЯ ДОБРАГО.

(Историко-археологическій очеркъ)*.

ЛІТОПИСЬ ЦЕРКВИ.

Невѣроятность предположенія о существованіи Добро-Николаевской церкви въ до-монгольскій періодъ.

Въ нижней части города Кіева, на такъ называемомъ Подолѣ, какъ разъ у самой подошвы Андреевской горы, стоитъ храмъ святителя Христова Николая Добраго; онъ находится въ настоящее время въ Покровскомъ проулкѣ (который до 1812 г. представлялъ собою часть Гвилой улицы) ¹⁾, между зданіями мужской и женской гимназій (бывшими прежде помѣщеніями Магистрата и Ремесленной Управы), и одною только дорогою (пространствомъ около 20 саж. ²⁾) отдѣляется отъ Покровской церкви. При взглядѣ на этотъ храмъ невольно является вопросъ: какъ давно онъ существуетъ? какую имѣетъ древность?

Самое раннее историческое извѣстіе о церкви Николая Добраго мы находимъ въ „универсалѣ“, данномъ на имя ея Кіевскимъ полковникомъ Василюмъ Дворецкимъ въ 1660 году мая 12 дня ³⁾. Этотъ полковникъ, отдавая въ вѣчное владѣніе

*) Писанъ на Евгениѣ-Румянцевскую премію.

¹⁾ Н. Закревскій. Описаніе Кіева; т. II, стр. 573—574.

²⁾ Архив. и.,—клеров. вѣдом. за 1845 г.

³⁾ Архив. ц. № 25; см. также Кіев. Старин. 1885 г., IV, стр.

церкви всё, незанятое козаками, „плицы“ кievскихъ бернардиновъ, иезуитовъ и армянъ, такъ выражается о ней: „плицы ксендзовъ бернардиновъ и сзовѣтовъ и ормянскіе надаемо и вѣчно легкуемо на церковь святого *Николая Доброю*, которую то церковь *небожчикъ*—*славной памяти Матфея Кушка, гетманъ войска запорозского, фундацію заложивши, побудовалъ*“. Отсюда ясно видно, что „фундаторомъ“ нашей церкви былъ гетманъ Кушка,—тотъ самый Кушка, который жилъ и дѣйствовать въ концѣ XVI и началѣ XVII вѣка. Но, какъ извѣстно, выраженія: „быть фундаторомъ, заложить фундацію, фундовать“ встрѣчаются въ южно-и-западно-русскихъ документахъ XVI—XVII вв. въ различномъ смыслѣ: иногда они значать: „основать, учредить, создать въ первый разъ“, а иногда—„возобновить, возстановить, сдѣлать вкладъ“¹⁾. Въ виду этого естественно спросить: что же сдѣлалъ Кушка для нашей церкви? первоначально ли построилъ ее или только возобновилъ, воздвигнувши новое зданіе на мѣстѣ прежняго (которое пришло въ ветхость или сгорѣло во время какого-нибудь пожара)? Иначе говоря: существовала ли или не существовала до XVII вѣка церковь во имя св. Николая на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ Кушка „побудовалъ“ Добро-Николаевскій храмъ?—Л. Похилевичъ²⁾, П. Закревскій³⁾, Н. Сементовскій⁴⁾ и нѣкоторые другіе „описатели“ Кіева предполагаютъ, что Добро-Николаевская церковь существовала гораздо раньше нашествія Батыя, и что гетманъ Кушка былъ только возобновителемъ или возстановителемъ ея. Въ подтвержденіе этого они ссылаются на

1) Архив. ц. № 52.

2) Л. Похилевичъ. Монастыри и церкви г. Кіева. 1865 г., стр. 99—102.

3) П. Закревскій. Описаніе Кіева; т. II, стр. 572—574.

4) Н. Сементовскій. Кіевъ, его святыня, древности, достопримѣчательности и свѣдѣнія, необходимыя для его почитателей и путешественниковъ. 6-е изд. и дополн. изд., 1881 г., стр. 231.

одно древнее сказаніе, которое имѣетъ своимъ предметомъ „чудо святаго Николая о половчинѣ, сотворшееся въ градѣ Кіевѣ“ по крайней мѣрѣ въ концѣ XI вѣка, и говорятъ, что упоминаемая въ этомъ сказаніи церковь св. Николая и есть именно нынѣшняя церковь Николая Добраго, и что имѣющаяся въ ней въ настоящее время и чтимая прихожанами и богомольцами икона того же святителя и есть та подлинно-древняя икона, предъ которою совершилось „чудо о половчинѣ“. Правда, никто изъ этихъ „описателей“ не указываетъ основаній, которыя бы давали имъ право отнести это сказаніе къ нашей церкви и признать ея чтимую икону весьма древнею; но уже самое предположеніе ихъ настолько почтено по своей идее, что требуетъ съ нашей стороны полного вниманія къ нему и обстоятельнаго анализа его,—тѣмъ болѣе, что оно въ 55-мъ г. нынѣшняго столѣтія послужило для приходскаго священника Іоанна Сухобрусова поводомъ къ изображенію на стѣнахъ храма (въ средней части—надъ сѣверными и южными дверями) „чуда о половчинѣ“¹⁾, а въ 62-мъ году было внесено даже въ опись церкви²⁾.

Сущность сказанія „о чудѣ надъ половчиномъ“ заключается въ слѣдующемъ³⁾. Въ Кіевѣ жилъ одинъ человекъ

¹⁾ Архив. ц. № 76.

²⁾ Архив. ц.,—опись церкви, 1862 г., 3 л.

³⁾ Сказаніе о чудѣ надъ половчиномъ извѣстно намъ по слѣдующимъ рукописямъ: 1) *Въ библиотекѣ покойнаго графа А. С. Уварова*—подъ № 192-мъ „сказаніе о чудѣ свѣтаго Николая о половчинѣ“; начавъ: „Повѣдаю вамъ, братіе, иное чудо свѣтаго Николая, бы же не лѣнители, но яко послышати. В члмъ же прѣжреченномъ градѣ Кіевѣ каже члкъ цлмолдннъ смысломъ, на чѣа кѣрѣс велнокѣ и люкѣ ко свѣтомѣ Николаю, и не чѣмы, съ кою книгоу сѣдѣше ѣ него полскнн кѣ лѣтѣ шокан“; рукопись конца XV в., въ 4-ю д. л., отпечатана архимандритомъ Леонидомъ въ „Памятникахъ древней письменности“, между „Посмертными чудесами святителя Николая“ (СПБ. 1888 г., стр. 47—54). 2) *Въ собраніи рукописей В.*

„цѣломудренъ смыслоу, имѣя вѣру велику и любовь ко свя-

М Удольскаго: а) подъ № 258-мъ «Житіе, чѣдеса и дѣланіа св. и прпѣдобен. отца нашего Николая», — рукопись полуустав., XV в., въ 4-ю д. л.; здѣсь на 101-мъ и слѣд. листахъ имѣется: «чудо св. Николы о полоччинѣ, створивша въ градѣ Кіевѣ»; начин.: «И се чудо скажѣ вамъ, братіе, молю вы, со вниманіемъ послѣдшайте. Въ градѣ Кіевѣ баше челоуѣкъ целомудръ смыслоу» (Славяно-русскія рукописи Удольскаго, описанныя самимъ составителемъ и бывшимъ владѣльцемъ собранія, — издав. Москов. Публич. и Румянцев. Музеевъ; стр. 209); б) подъ № 572-мъ сборникъ, писанный полууставомъ, въ 4-ю д. л., — конца XVI в.; на 22-мъ и слѣд. листахъ его описано «чудо о Полоччинѣ, сирѣчь о Татаринѣ»; начин.: «Се вамъ чудо скажу, братіе, нѣкое; молю вы, со вниманіемъ послѣдшайте. Въ градѣ Кіевѣ бѣ челоуѣкъ, именемъ Иванъ, цѣломудръ и смысливъ» (Тамъ же; стр. 440). 3) *Въ церковно-археологическомъ Музей при Киев. дух. Академіи* — подъ № 581-мъ сборникъ житіе, — рукопись полуустав., XVI в., въ 4-ю д. л., на 68—76 л. она помѣщена «Чудо сѣго Николая о полоччинѣ, створивша въ Кіевѣ»; начин.: «И се чудо доскажѣ вамъ, братіе, молю вы съ со вниманіемъ послѣдшайте. Баше челоуѣкъ целомудръ и смысливъ, навѣкъ вѣрѣнъ великъ и любокъ ко сѣму Николаю»... (Описание рукописей церковно-археологич. Муз. при Киев. дух. Акад., составлен. Н. И. Петровымъ; выпуск. III, стр. 572). 4) *Въ Императорской публичной Библиотекѣ:* а) подъ № 47-мъ сборникъ, составленный изъ 4-хъ отрывковъ; въ первомъ отрывкѣ, написанномъ въ 4-ю д. л. скорописью конца XVI в., на л. 8—12 помѣщено: «Глагола на принесении мощемъ нше ко сѣхъ ѡца нашего Николая чудо-творца о Полоччинѣ, сирѣчь о Татаринѣ»; начин.: «Не вамъ чудо скажѣ, братіе, нѣкое; молю вы, со вниманіемъ послѣдшайте: въ градѣ Кіевѣ бѣ челоуѣкъ, именемъ Иванъ, цѣломудръ и смысливъ, навѣкъ вѣрѣнъ и любокъ великъ ко сѣму Николаю. Блжѣнъ жъ чистѣе нахоужилъ на Кіевъ поганыхъ татаръ, помощію Божію и сѣго Николая свнша татаръ, а иныхъ живыхъ изымаша, одъ тогожъ челоуѣка рѣдаше въ жилѣзѣхъ Полоччинъ годъ всѣмъ вѣкованъ»... (Описание цер-

тому Николѣ^а 1). У него цѣлый годъ сидѣлъ въ цѣлуу половковно-славян. и русскихъ рукописныхъ сборниковъ Император. публичной Библиот., составлен. А. Θ. Вычковымъ; ч. I, стр. 217); 6) подъ № 293-мъ сказаніе „о полковникѣ, его же преда на порубѣхъ нектѣи христіанинѣхъ нескѣпа дѣлаа склѣтомѣ Николѣ“; начин.: „Бѣ нектѣи человекѣа цѣломѣдринѣ и смыслѣнѣ къ слакнѣмѣ градѣ къ Києвѣ, имѣла вѣрѣю вѣликѣю и любѣю ко склѣсамѣ Николѣ, и не вѣлаъ, кою притѣню сѣдѣши оѣ него Полковникѣ еи лѣто желѣзѣи шкѣкѣнѣ“...; рукопись XVII в., въ листѣ,—отпечатана въ „Памятникахъ стариной русской литературы“, изданныхъ графомъ Кутшелевымъ-Безбородко, подъ редакціею Костомарова и Пинина (выпускъ I, стр. 71—73). 5) Въ библиотекѣ Троице-Сергіевой Лавры—подъ № 805-мъ сборникѣ, писанный небрежною скорописцею въ началѣ XVII в., въ 4-ю д. л.; на 183 и слѣд. листахъ помѣщено сказаніе о двухъ чудесахъ св. Николая, бывшихъ въ Києвѣ: «о дѣтѣиши и полковникѣ» (Описаніе слав. рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергіевой Лавры; ч. III, стр. 253).—Изъ этихъ рукописей мы имѣли возможность достать и читать слѣд.: а) рукопись Уварова (въ печати), б) рукопись церковно-археологическаго Музея при Кіев. дух. Акад. и в) рукопись Императорской публичной Библиотеки, подъ № 293 мѣ (въ печати). Съ 1640 г. это сказаніе обыкновенно печатается въ книгѣ: «Слѣжка, житіе и чѣдеа, иже во склѣтѣхъ отѣца нашего Николаа архіимениа, Мурѣи лѣтійскѣхъ чѣдегѣсѣца» (Описаніе церковно-слав. и русск. рукописн. сборниковъ, составл. Вычковымъ, ч. I, стр. 217). Изъ такихъ печатныхъ экземпляровъ у насъ подъ руками было два: одинъ, изданный въ 1640—1642 г. въ Москвѣ (239—252 л.) и принадлежавшій въ настоящее время церковно-археологич. Музею при Кіевской дух. Акад. (подъ значкомъ С. 355), и другой, отпечатанный въ 1793 г. въ Кіево-Печерской Лаврѣ (141—146 л.) и хранящійся въ библиотекѣ Добро-Николаевской церкви. За немногими исключеніями, всѣ вышеозначенныя рукописи и печатныя изданія сказанія о чудѣ надъ половчиномъ почти до буквальносги сходны между собой и, безъ сомнѣнія, принадлежать одной редакціи. Въ настоящемъ случаѣ мы будемъ приводить содержаніе сказанія по рукописи Уваровской, какъ наиболѣе древней и исправной; всѣ же особенности другихъ рукописныхъ и печатныхъ сказаній будемъ указывать подъ строкою.

1) Въ рукописяхъ Ундольскаго, подъ № 572-мъ, и Император-

чинъ. Однажды господинъ сказалъ плѣннику своему: „дай мнѣ за себя выкупъ, и я отпущу тебя въ землю твою“. Половчинъ съ радостью выслушалъ такое милостивое предложеніе русина и отвѣчалъ ему: „если отпустишь меня, то я привезу тебѣ выкупъ съ родины: здѣсь же, въ Кіевѣ, мнѣ нечѣмъ выкупиться“. Кіевлянинъ согласился на это, но—подѣлалъ только условіемъ, чтобы половчинъ „далъ по себѣ поруку“. „Тогда господинъ веде и въ церковь святому *Николы* и показа ему *икону святого Николы* и глагола: хочещи ли дамъ тебѣ поруку? Половчинъ же рече: съ радостью хочу и все исполню реченное тобою; мнѣ бо,—прибавляется въ одной рукописи ¹⁾,—яко ничтоже въ Руси вѣра человѣка того; еже ко святому *Николѣ*“. Послѣ этого кіевлянинъ далъ плѣннику все необходимо на дорогу, посадилъ его на коня своего ²⁾ и отпустилъ „во свояси“, одно только повторяя ему: „брате половчинъ, не мози солгати, ему же еси поручень привезти искупъ свой; аще ли солжеши, буди ти вѣдомо: не имаша видѣти же избыти отъ руки сего святаго *Николы*“. Половчинъ, завѣривши кіевлянина въ честности своего слова, поѣхалъ на родину и дорогою такъ насмѣхался въ душѣ надъ великодушіемъ своего бывшего хозяина: „по истинѣ

ской публичной Библіотеки, подъ № 47-мъ, этотъ кіевлянинъ и зывается „Иваномъ“.

¹⁾ Рукопись Император. публ. Библіотеки, подъ № 293-мъ; см. Памятники старинной русской литературы, изд. Кушелевнн-Безбородко; вып. I, стр. 71.

²⁾ Въ рукописи Императ. публичн. Библіотеки, подъ № 293-мъ, говорится: „чюдный мужъ отпусти плѣнника, давъ ему одѣваніе и потребу на путь доволну, и на конь свой всадивъ, и *обязъ* давъ“. Въ рукописномъ же сборникѣ церковно археологическаго Музея при Кіев. дух. Акад. (подъ № 581) это выраженіе немного измѣнено: „чюдный мужъ,—говорится здѣсь,—отпусти плѣнника, и одѣваніе подавъ ему доволно, на конь свой всади и *оружие* давъ“.

пѣть смысла въ русинѣ семѣ, вже мя да на поруцы образу сему *Никола нарицаемому* ¹⁾; что ми можетъ сотворити? егда *видѣлъ его въ церкви*, побояхся; нынѣ же не вижу его, ни опъ мене не имать видѣти; не боюсь его,—не привезу искупа христіанину сему“. Дѣйствительно, прибывши на родину, половчинѣ заблѣлъ и думать о выкупѣ. Но вотъ „по малехъ днехъ“ явился ему „истинный, неложный и незамедленный помощникъ христіаномъ, архіерей Христовъ Никола“. Половчинѣ сначала не узналъ его. „Тогда рече ему святой Никола: друже, не азъ ли поручихся по тебѣ привести искупъ оному христіанину, у негоже сидѣлъ еси въ желѣзехъ? что и чего ради медлещи, не везещи на соби искупа? се глаголю ти: повези на соби искупъ христіанину оному; аще же не повезещи, узриши бѣду свою, что ти будетъ отъ мене“. Половчинѣ сначала дивился такому явленію, но потомъ, объяснивши его простымъ „привидѣніемъ“, заблѣлъ про него и „впалъ въ питіе“. Однако вскорѣ опять явился ему съ угрожающимъ напоминаніемъ св. Николай и „исторже его съ коня, потрясе имъ“. Теперь половчинѣ понялъ, что это—не привидѣніе, а истинное, дѣйствительное явленіе ему поручника его; „имѣла болѣзнь отъ втораго явленія“ ²⁾, опъ отправился домой и уже началъ, было, помышлять о томъ, какъ бы отвезти въ Кіевъ обѣщанный выкупъ; однако пока однимъ намѣреніемъ и ограничился „и наки влася во многое питіе и въ скотское житіе“. Тогда послѣдовало ему третье—самое грозное явленіе святаго Николая. Въ одинъ день половчинѣ пріѣхалъ въ поле на общее собраніе князей и вельможъ половецкихъ и сталъ среди нихъ на конѣ со своею дружиною. Вдругъ св. Николай, явившись невидимо для всѣхъ, „исторже его съ коня“

1) „*На дскѣ написану*“—прибавлено въ той же рукописи Импер. публичн. Библіотеки.

2) Въ печатныхъ изданіяхъ говорится: „имѣла болѣзнь втораго явленія“.

и началъ „торгати имъ“ 1). „Страшно было,—прибавляется въ сказаніи,—смотри́ть на мученія клятвопреступника: овогда бо бѣше главою потченъ, овогда жъ отъ земли восхищенъ и разраженъ о землю, иногда же бѣше глава его между ногъ его, и ктому невидимо, аки дубцы, бѣше его сила св. Николы“ 2). Всѣ присутствовавшіе разбѣжались, оставивши половчина „аки мертва“, и поспѣшили сообщить о случившемся родственникамъ его. Послѣдніе, заставши его „едва жива“, привезли больнаго домой, гдѣ оцъ и пролежать много дней, „не могій глаголати“. Наконецъ, пришедши въ сознаніе и укрѣпившись физически, половчинъ разсказалъ „роду своему вся бывшая“. Родственники, выслушавъ подробную исповѣдь, потребовали отъ него, чтобы оцъ поспѣшилъ исполнить свой обѣтъ: „Аще не повезеши на себѣ искупа въ Русь врестянину тому,—говорили они,—то и отъиди отъ насъ: единъ погибнешь, да и мы съ тобою не погибнемъ“. Устрашенный такою угрозою, половчинъ повелѣлъ рабамъ своимъ „стадо коней отъ большаго стада отлучити, ижъ довлѣеть искупъ дати, и еще повелѣ малое стадце коней отлучити поручнику свсему 3),—бѣше бо богатъ зѣло“ 4). Снарядившись такимъ образомъ, оцъ отправился въ Кіевъ „искупъ на себѣ платити и поручника молити“. Прибывши въ городъ, оцъ не пошелъ прямо къ бывшему хозяину своему, а „ѣха прежде къ церкви Святого Николы, идѣ же бѣ на поруцы данъ, и, спедь

1) Въ рукописи Императ. публичн. Библіотеки, подъ № 293-мъ, сказано: „нача терзати и порѣвати его“.

2) Въ той же рукописи сказано: „и ктому невидимо, аки *батои*, бѣше его сила Божія“.

3) Въ печатныхъ изданіяхъ такъ говорится про это: „Оцъ же, убоявся, не пожда нимало; повелѣ рабомъ приготовитися и стадо отъ стада отлучити, иже дати искупъ святому Николаю, кромѣ реченнаго, дабы не пришла на нь казнь, и не токмо искупъ погна господину, но и лишше, бояся поборника нашего святого Николая“.

4) Рукопись Импер. публичн. Библіотеки, подъ № 293 мъ.

съ коня *далече отъ церкви*, пѣшь идяше, гоня предъ собою то малое стадце¹⁾. Вошедши въ церковь²⁾ и „видя *образъ на иконѣ святою Николы*, смуже данъ на поруцы и иже трижды явился ему въ земли его“, ояъ палъ предъ нимъ на колѣна и обратился къ угоднику Божию съ такою молитвою: „не мучи мене, господине Николу, солгалъ бо еси предъ тобою; и се нынѣ, господине, искупъ мой привезохъ, яко же еси ми глаголалъ въ земли моей трижды, *явился ми симъ образомъ во истину, якоже нынѣ зрю тя на иконѣ сей*; а се малое стадце коней тебѣ, господину моему, отъ порученія, поне хотѣлъ солгати, но не добро ми бы“²⁾). Изъ церкви полочинтъ отпавился въ домъ своего бывшего господина и, вручая выкупъ, разсказалъ ему „все бывшее святымъ Николою“. Кіевлянинъ, умилевный „о преславномъ чудеси“, „воставъ тече къ церкви св. Николы и надъ предъ *образомъ сего скората помощника и заступника*, многи слезы пролія, хваляй милосердіе его“. Принесши благодарственную жертву святителю Николаю, а затѣмъ раздѣливши свою радость и благодарность Богу съ друзьями и сосѣдями, „благолюбивый той мужъ святого Николы праздникъ честно сотвори, чрезиощъ стояніе и пѣніе, попове ж и черноризца на обѣди посади и ищяя милостынею учреди“.—„Мы же, братіе,—заключаетъ сказаніе,—сіе слышавше чудо сего святаго въ земли рустія, потщимся угодити Богу, не презря бо людей новопознавшихъ его“.

Таково содержаніе „сказанія“ или „слова“ о чудѣ надъ половчиномъ³⁾. Хотя изъ всѣхъ извѣстныхъ въ настоящее время рукописей этого сказанія наиболѣе древняя относится къ XV-му вѣку, однако несомнѣнно, что самое сказаніе было составлено гораздо раньше: это доказываетъ послѣднее, вышеприведенное нами, выраженіе сказанія, буквально повторяю-

1) Въ той же рукописи сказано точнѣе: „*вшедъ въ притворъ*“.

2) Въ той же рукописи прибавлено: „и си изрекъ и кони отдавъ *иерѣмъ той церкви*“.

щеся во всѣхъ спискахъ: „мы же, братіе, сіе слышавше чюдо сего святаго въ земли рустіи, потщимся угодити Богу, не презри бо людей *новопознавшихъ* его“ „Очевидно,—говоритъ преосвященный Филаретъ Черниговскій,—что это написано не позже конца XI-го вѣка“¹⁾. Но если сказаніе о чудѣ явилось не позже конца XI-го вѣка, то понятно, что самое чудо, описанное въ немъ, должно было совершиться еще раньше,—приблизительно во второй половинѣ того же XI-го столѣтія²⁾; а слѣдовательно, тогда же существовала въ Кіевѣ и та церковь святителя Николая, въ которой половчинъ клялся объ отдачѣ выкупа и затѣмъ, привезши оный, молился. Такой выводъ изъ сказанія нисколько не противорѣчить тѣмъ извѣстіямъ о кіевскихъ церквахъ, какія сооб-

¹⁾ Архіев. Филаретъ. Обзоръ русской духовной литературы. Харьковъ. 1859 г., стр 37—38.

²⁾ На этой мысли настаивалъ ученый издатель сказаній о „посмертныхъ чудесахъ святителя Николая“, покойный архимандритъ Леонидъ (Памятники древней письменности. СПб. 1888 г.,—стр. VI и X). Съ своей стороны, припомнимъ, что, по лѣтописи, половцы появляются на границахъ Руси не ранѣе 1055 г. (когда они заключили миръ съ княжившимъ въ Переяславлѣ Всеволодомъ Ярославичемъ), что, затѣмъ, съ 60-хъ годовъ того же столѣтія начинаются набѣги ихъ на русскіе города и области, битвы съ ними князей, ихъ дружинъ и горожанъ, при чемъ до конца XI вѣка (точнѣе говоря,—до 1096 г.) перевѣсъ почти всегда остается на сторонѣ половцевъ. Въ частности, и кіевлянамъ пришлось за это время не мало потерпѣть отъ нихъ, но ни разу не удалось побѣдить ихъ; даже побѣда 1096 г., одержанная кн. Святополкомъ и Владиміромъ Мономахомъ надъ Тугорканомъ половецкимъ, не оградила Кіева отъ страшнаго погрома со стороны половцевъ въ 1097 г. Уже только съ начала XII вѣка,—точнѣе говоря, съ 1103 г. Русь, благодаря Мономаху, начинаетъ одолевать этихъ враговъ. Вотъ почему, если кіевлянинъ, по сказанію, держалъ въ плѣну половеца, то это было не ранѣе 1096 г. или 1103 г.; не ранѣе этого совершилось, слѣдовательно, и „чудо надъ половецемъ“.

Труды Кіев. дух. Акад. Т. I. 1892 г.

щаютъ намъ другіе памятники древней письменности. Какъ извѣстно изъ лѣтописей, въ до-монгольскій періодъ въ Кіевѣ было весьма много церквей; въ числѣ ихъ были, какъ извѣстно, и храмы, посвященные имени Мирликійскаго чудотворца. Уже на могилѣ князя Аскольда „поставилъ Ольма церковь святого Николая“, какъ замѣчено въ начальной лѣтописи¹⁾. Во второй половинѣ XI в. существовалъ въ Кіевѣ женскій монастырь „именемъ святого Николу“²⁾. Кромѣ этихъ исторически-извѣстныхъ церквей, могли быть въ древнемъ Кіевѣ и другія *Николаевскія* церкви: такъ должно думать на основаніи той особенной любви и уваженія, какія съ самыхъ древнихъ временъ питали къ святому Николаю какъ вообще русскіе люди, такъ и въ частности кіевляне, видѣвшіе лично чудеса сего святителя не только въ Царьградѣ³⁾, но и у себя—на родинѣ⁴⁾. Такимъ образомъ,—повторяемъ,—свидѣтельство разсматриваемаго нами „сказанія“ о существованіи въ Кіевѣ въ XI в. Николаевской церкви не только не противорѣчитъ извѣстіямъ другихъ источниковъ, а даже отчасти подтверждается ими. Но вопросъ въ томъ: гдѣ именно въ Кіевѣ стояла та церковь св. Николая, въ которой клялся и молился половчинъ? была ли она, какъ думаютъ нѣкоторые,

¹⁾ Полное собраніе русскихъ лѣтописей; т. I, стр. 10.

²⁾ Въ этомъ монастырѣ была пострижена въ монашество мать пр. Феодосія печерскаго. См. „Житіе Феодосія печерскаго“, напечатан. въ Чтен. Император. Общества исторіи и древностей російскихъ за 1858 г., кн. III, л. 6 наобор.

³⁾ Такъ, наприм., описывая чудо св. Николая „о коврѣ“, авторъ сказанія—кіевлянинъ прямо замѣчаетъ, что „оно сотворися тогда при моей худости въ Цариградѣ“ (Службы, житіе и чудеса св. Николая архіепископа, Муръ ливійскихъ чудотворца,—издан. Кіево-Печер. Лавры 1739 г.; 146 л. на обор.).

⁴⁾ Такъ напр. „чудо о вѣкоемъ дѣтцѣ, утонувшемъ въ Дунайѣ, его же св. Николай жива сохрани“ (Тамъ же, 119—121 л.).

на томъ самомъ мѣстѣ или по крайней мѣрѣ вблизи того мѣста, на которомъ нынѣ стоитъ храмъ Добраго Николая? Къ сожалѣнію, сказаніе не даетъ на этотъ вопросъ никакого отвѣта: ни утвердительнаго, ни отрицательнаго; во всѣхъ извѣстныхъ въ настоящее время рукописяхъ этого сказанія, кромѣ упоминанія о Кіевѣ, нѣтъ никакихъ топографическихъ указаній, не дается никакихъ опредѣленій мѣстонахожденія той церкви, которая была свидѣтельницею обѣта и молитвы половчина. Правда, г. Похилевичъ приводитъ изъ одной рукописи, которая (какъ надобно полагать на основаніи языка ея, состоящаго изъ смѣси славянскихъ, польскихъ, литовскихъ и малорусскихъ словъ и оборотовъ) относится къ XVII в. и, по его словамъ, хранится въ бібліотекѣ Кіево-Софійскаго Собора ¹⁾, такую выдержку: „теды Добрыкъ (такъ прозывался тотъ кіевлянинъ, у котораго въ плѣну былъ половчинъ) привелъ половчина до церкви, которая до сего часу стоитъ на потоцкѣ, подъ горою, въ Кіевѣ“ ²⁾. Но спрашивается: много ли данныхъ для топографіи церкви заключаетъ въ себѣ эта выдержка? даетъ ли она право отнести сказаніе „о чудѣ надъ половчиномъ“ къ Добро-Николаевскому храму? Конечно, опредѣленіе: „на потоцкѣ, подъ горою“ было вполне приложимо къ церкви Добраго Николая въ XVII в.: она находилась подъ горою Уздыхальницею, или, точнѣе говоря, Андреевскою ³⁾, и стояла, какъ надобно думать, на берегу потока; правда, имя этого потока неизвѣстно исторіи, однако самое существованіе его въ то время болѣе, чѣмъ вѣроятно: на это отчасти указываетъ уже названіе улицы, которая до пожара 1811 г. пролежала мимо нашей церкви (Гнилая улица); это подтверж-

¹⁾ Къ сожалѣнію, онъ не указываетъ номера или бібліотечнаго знака этой рукописи.

²⁾ Л. Похилевичъ. Монастыри и церкви г. Кіева. Кіевъ. 1865 г.; стр. 99—101.

³⁾ Закревскій. Описаніе Кіева; т. II, стр. 851—852.

дается, затѣмъ, преданіемъ о тѣхъ топяхъ и болотахъ, которыя въ XVI и XVII вв. были подъ горою Уздыхальницею; объ этомъ свидѣлствуютъ, наконецъ, и тѣ многочисленныя родники, которые выходятъ изъ-подъ Андреевской горы и въ настоящее время проведены подземнымъ каналомъ въ Сампсоновскій фонтанъ и другіе бассейны, а отчасти прямо въ Днѣпръ: изъ нихъ-то, вѣроятно, и составлялся Добро-Николаевскій потокъ¹⁾. Но съ равнымъ же правомъ можно было сказать въ XVII в. и о каждой изъ двухъ другихъ кіево-подольскихъ церквей во имя св. Николая, что она „стоитъ на потокѣ, подъ горою“,—именно: церковь Николая—Притиска находилась подъ горою Кисилевою и вблизи нея протекалъ Глубочицкій ручей; равнымъ образомъ и церковь Николая Набережнаго, какъ показываетъ уже самое названіе ея, стояла на берегу потока или ручая (какимъ до начала прошлаго столѣтія была Почайна, а затѣмъ сдѣлался Днѣпръ, соединившійся съ нею²⁾), и въ отношеніи къ Старому Городу, какъ и весь Подоль, находилась, конечно, подъ горою. Такимъ образомъ, подобно другимъ рукописнымъ сказаніямъ „о чудѣ надъ половчиномъ“, и та рукопись Кіево-Софійскаго Собора, на которую ссылается г. Похилевичъ, взятая сама по себѣ, не можетъ давать намъ права для отнесенія упоминаемой въ ней церкви на то самое мѣсто, гдѣ нынѣ находится Добро-Николаевскій храмъ³⁾. Ея показаніе имѣло бы значеніе только въ томъ случаѣ, если бы были *другія основанія*, которыя уполномочивали бы насъ отнести рассматриваемое сказаніе къ нашей церкви; но такихъ основаній, къ сожалѣнію, въ нашемъ распоряженіи нѣтъ. Ни въ одномъ изъ документовъ, относящихся

¹⁾ Закревскій. Тамъ же; стр. 573—574.

²⁾ М. Берлинскій. Краткое описаніе Кіева; стр. 113.—115, 143—145.

³⁾ Въ этомъ сознается отчасти и самъ г. Похилевичъ.

къ Добро-Николаевской церкви ¹⁾, ни въ одномъ изъ древнихъ предметовъ, въ ней сохранившихся (напр. книгахъ, сосудахъ, иконахъ), нѣтъ и малѣйшато намека на существованіе ея раньше XVII в.,—не видно и попытокъ связать съ ея исторіею сказаніе о чудѣ надъ половчиномъ. Мало того: мы прямо можемъ сказать, что ни у причта, ни у прихожанъ нашей церкви никогда даже и не было преданія о древности послѣдней. Съ особенною ясностью это обнаружилось въ слѣдующемъ обстоятельствѣ. Въ 1798 г. мая 14 дня м. Герошей, по предложенію военнаго губернатора С. А. Беклешова и по сношенію съ Духовною Дикастеріею, распорядился: вслѣдствіе ветхости Добро-Николаевской церкви и невмѣнія ею денегъ для надлежащаго ремонта, храмъ разобрать, занимаемое имъ мѣсто обратить въ городскую площадь, кирпичъ продать Магистрату на постройку Контрактоваго Дома, а причтъ и прихожанъ причислить къ сосѣдней Покровской Церкви. Магистратъ уже, было, и разобралъ зданіе и, только благодаря ревности прихожанъ, успѣвшихъ собрать достаточное количество денегъ для постройки новаго храма на мѣстѣ прежняго, резолюція объ упраздненіи церкви была отмѣнена ²⁾. Въ данномъ случаѣ, по нашему мнѣнію, естественнѣе всего

¹⁾ Мы исключаемъ въ данномъ случаѣ только писанный 1-го марта 1855 г. «контрактъ» свящ. Іоанна Сухобрусова и церковнаго старосты Θεодора Чернышева съ кievскимъ мѣщаниномъ Григоріемъ Мартыненко, подрядившимся расписать масляными красками весь храмъ и, между прочимъ, „на двухъ пристѣнкахъ, что надъ боковыми дверями, сдѣлать чудо надъ половчиномъ, по указанію приходскаго священника, подробно въ шести отдѣлахъ“ (Архив. ц. № 76), а также и опись 1862 г. (послѣднюю по времени составленія), куда внесено предположеніе о существованіи церкви въ до-монгольскій періодъ (л. 3). И тотъ, и другой документъ писанъ уже въ послѣднее пятидесятилѣтіе нынѣшняго столѣтія и притомъ, несомнѣнно, подъ вліяніемъ г. Похилевича и подобныхъ ему.

²⁾ Архив. Кіев. Консистор. 1799 г. № 72.

должны были бы выступить на сцену преданія какъ вообще о древности церкви, такъ въ частности и о чудѣ надъ половчиномъ, въ ней совершившемся, если бы только таковыя преданія были на самомъ дѣлѣ у причта и прихожанъ: въ этихъ преданіяхъ и начальство должно было бы встрѣтить не малое препятствіе къ упраздненію церкви, и прихожане могли бы найти сильное побужденіе къ своей просьбѣ объ отмѣнѣ грозной резолюціи митрополита. На самомъ же дѣлѣ ничего такого мы здѣсь не видимъ. Дикастерія въ своихъ „справкахъ“, представленныхъ митрополиту, даже совершенно обошла вопросъ о времени существованія церкви; а прихожане мотивировали свою просьбу главнымъ образомъ тѣмъ, что ими уже собрана нужная сумма денегъ для постройки новаго храма; что же касается древности ихъ приходской святыни, то они ограничились упоминаніемъ лишь о „столѣтнемъ“ ея существованіи, совершенно забывши, что 100 лѣтъ до того времени просуществовала только каменная ихъ церковь, построенная протопопомъ Ширипою, и что раньше этого около 100 лѣтъ была у нихъ деревянная, воздвигнутая Кущкою: ясно, что древность церкви въ ихъ глазахъ не имѣла большаго значенія и не имѣла его, конечно, потому, что она не была глубокою древностью, связанною съ какими-нибудь традиціями. Но если, такимъ образомъ, преданія о до-монгольскомъ существованіи Добро-Николаевской церкви мы не встрѣчаемъ у причта и прихожанъ въ прошломъ вѣкѣ, то тѣмъ болѣе мы не встрѣтимъ его здѣсь въ текущемъ столѣтіи. Напротивъ, всѣ „описи“, составленныя въ первой половинѣ нынѣшняго столѣтія (въпр. въ 1803, 1809, 1812 и 1831 гг.), а также и всѣ клировыя вѣдомости (въ отдѣлѣ: „свѣдѣнія о церкви“), писанныя до настоящаго времени, прямо и ясно говорятъ о томъ, что первоначальнымъ строителемъ церкви былъ гетманъ войска запорожскаго Кущка.

Отъ зданія той церкви св. Николая, которая существовала въ Кіевѣ въ XI в. и которая упоминается въ сказаніи

о чудѣ надъ половчиномъ, не оставалось никакихъ слѣдовъ¹⁾: нужно думать, что церковь эта была деревянная и, какъ таковая, либо совершенно сгорѣла въ 1124 г., когда, по выраженію лѣтописца, „погорѣ Подолие все и гора“, и когда „единѣхъ церквей изгорѣ близъ 6—сотъ“²⁾, либо подверглась совершенному уничтоженію во время одного изъ тѣхъ многихъ опустошеній, какія испытывалъ Кіевъ съ XII по XV в. включительно³⁾. Но за то сохранился одинъ изъ предметовъ этой древней Николаевской церкви и притомъ самый дорогой для сердца русскаго человѣка и цѣнный для историка Русской Церкви—это именно икона св. Николая, предъ которою, какъ гласитъ преданіе, половчинъ клялся объ отдачѣ выкупа. Гдѣ же находится эта икона? Нѣкто-

1) Не сохранилось никакихъ и другихъ письменныхъ извѣстій о ней, кромѣ рассматриваемаго сказанія, всѣ списки котораго принадлежатъ, впрочемъ, одной редакціи.

2) Полн. собр. рус. лѣтоп.; т. I, стр. 129; т. II, стр. 10.

3) Такимъ опустошеніямъ Кіевъ подвергался: въ 1161 году, когда Изяславъ Даниловичъ напалъ на городъ съ Подола и многія зданія его сжегъ,—въ 1169 г., когда Мстиславъ Андреевичъ во главѣ многочисленной рати, посланной Андреемъ Боголюбскимъ и его союзниками, овладѣлъ Кіевомъ и предалъ его огню и мечу,—въ 1203 г., когда Рюрикъ Ростиславичъ, раздраженный кіевлянами, оказавшими предпочтеніе его сопернику Роману Галицкому, занялъ городъ съ помощью половцевъ и отдалъ его на разграбленіе,—въ 1240 г., когда, по выраженію Кіевского Синодуса, „татаре съ Батыемъ во главѣ всея Россіи стольный и во всей подсолнечной славный царственный градъ Кіевъ взяша, церкви божественныя разориха, городъ и мѣсто огнемъ сожегоша“,—въ 1416 г., когда сподручникъ Тамерлана Эдигей разрушилъ и сжегъ Кіевъ,—и въ 1482 г., когда „переконскій царь Менгли-Гирей Кіевъ взя и огнемъ соже“. Послѣ всѣхъ такихъ разореній и опустошеній (скажемъ словами современниковъ-очевидцевъ) въ Кіевѣ видѣлись „лишь слѣды церквей и опустѣвшихъ монастырей и зданій“,—слѣды, которые, за немногими исключеніями, съ теченіемъ времени и совсѣмъ исчезли.

рые ислѣдователи кіевской старины готовы видѣть эту икону въ той древней и чтимой иконѣ, которая въ настоящее время имѣется въ Добро-Николаевской церкви; между прочимъ, г. Сементовскій, дѣлая краткое замѣчаніе осудбѣ нашей церкви, такъ выражается: „храмовой чудотворный образъ—древній; замѣтно, что много разъ былъ поновленъ; этому образу приписываютъ совершеніе чуда съ половцемъ, упоминаемаго въ житіи св. Николая“¹⁾. Дѣйствительно, чтимая икона Добро-Николаевской церкви (чтимая, но не храмовая, ибо храмовая писана уже въ началѣ нынѣшняго столѣтія) представляетъ собою одинъ изъ древнѣйшихъ предметовъ, сохранившихся въ ней. Но во всякомъ случаѣ древность ея не настолько велика, чтобы относить ее въ до-монгольскій періодъ—къ XI в.; по признанію знатоковъ церковной Археологіи²⁾, она написана не раньше конца XVI столѣтія и не позже начала XVII в.. Такъ должно думать на основаніи тѣхъ частей ея, которыя закрыты шатомъ и которыя потому не подверглись поновленіямъ; особенно бросается въ глаза ея рѣзной—узорчатый вызолоченный фонъ, очень сходный по рисункамъ и ихъ выполненію съ фономъ иконъ, несомнѣнно относящихся къ началу XVII в. и хранящихся въ церковно-археологическомъ Музеѣ при Кіев. дух. Академіи³⁾. Извѣстна другая икона свят. Николая, принимаемая

¹⁾ Н. Сементовскій. Кіевъ, его святыни, древности, достопамятности и свѣдѣнія, необходимыя для его почитателей и путешественниковъ. Изд. 6-е испр. и дополн. 1881 г., стр. 231.

²⁾ Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду достоуважаемаго профессора нашего Н. И. Петрова, лично осматривавшаго эту икону.

³⁾ См. здѣсь подъ № 3577-мъ икону Знаменія Пресв. Богородицы, съ предстоящими ей святыми—великомучен. Димитріемъ и преподоби. Ниломъ, вачел. XVII в., полученную отъ свящ. с. Михайловки Гайсин. уѣзд., Подольск. губ., г. Борзаконскаго изъ упраздненной Падаякинской церкви,—или подъ № 3578-мъ икону св. женъ мироносицъ при гробѣ Спасителя, съ датой 1642 г., полученную изъ с. Люсниковъ, Кіев. уѣзда.

мѣстнымъ преданіемъ именно за ту, предъ которою клялся половецъ. Она имѣется въ настоящее время въ мужскомъ Свято-Духовомъ монастырѣ, находящемся въ Тульской губерніи, Новосильскомъ уездѣ, въ четырехъ верстахъ отъ г. Новосила ¹⁾. Когда и кѣмъ основанъ этотъ монастырь—неизвѣстно; извѣстно только, что онъ существовалъ въ 20-хъ годахъ XVII в. Незвѣстно и время появленія въ немъ упомянутой иконы. „Когда и кѣмъ подарена въ монастырь эта икона, неизвѣстно“, — такъ писалъ еще въ 1781 г. настоятель Ириней Турбинъ, представляя Воронежскому преосвященному (въ силу указа Воронежской дух. Консисторіи отъ 1781 г. за № 811-мъ) свѣдѣнія о своемъ монастырѣ и его иконахъ. Правда, нынѣшнее народное преданіе говоритъ, что она была подарена туда царемъ Алексѣемъ Михайловичемъ; но это преданіе не имѣетъ для себя никакихъ другихъ основаній, кромѣ только того благорасположенія, которое оказывалъ монастырю этотъ государь, пожаловавшій ему нѣкоторыя вотчины и земли и подарившій книгу Прологъ. Преданіе объ этой иконѣ, какъ именно той, предъ которою клялся половецъ, занесено уже въ краткое извѣстіе о Духовскомъ Новосильскомъ монастырѣ, помѣщенное въ Исторіи Россійской Іерархіи, гдѣ говорится: „монастырь сей поль-

1) Свѣдѣнія о монастырѣ и иконѣ сообщаются въ „Исторіи Росс. іерархіи“ Амвросія, ч. VI, стр. 67—68. Москва. 1815. Болѣе подробное описаніе самой святой иконы представлено Е. Русаковымъ въ Тульскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ за 1870 г., № 12, стр. 317—320. Нѣкоторыя поясненія сообщены въ письмѣ теперешняго настоятеля Св.-Духов. монастыря достопочтеннаго о. іеромонаха Тихона (отъ 11 марта 1891 г. за № 18) на имя секретаря церковно-археологич. Общества при Кіевск. дух. Акад. Н. И. Петрова (письмо это хранится въ канцеляріи Общества); къ письму приложенъ и фотографическій снимокъ съ этой иконы. Кромѣ того, краткая замѣтка объ этой же иконѣ помѣщена въ Мѣсяцесловѣ святыхъ (Тамбовъ 1880 г., вып. III, стр. 260). Этими источниками пока и ограничиваются наши свѣдѣнія о монастырѣ и иконѣ.

зуются ругую отъ помѣщиковъ и подаяніемъ отъ богомольцевъ, которыхъ всегда бываетъ не мало, по причинѣ находящагося въ церкви образа чудотворца Николая, имѣющаго подпись, что онъ есть самый тотъ, предъ которымъ клялся половчинъ объ отдачи денегъ за свой выкупъ въ Кіевѣ“. Это сообщеніе занесено въ Исторію Россійской Іерархіи, безъ сомнѣнія, на основаніи монастырскихъ записей, какія (въ видѣ описаній, доносеній и т. под.) собирались въ свое время изъ епархій и монастырей, какъ матеріалъ для означеннаго капитальнаго труда. Впрочемъ, извѣстныя въ монастырѣ свидѣтельства о чествованіи иконы, какъ чудотворной, ознаменованной чудомъ надъ половчиномъ, восходятъ, повидимому, не далѣе 70—80 годовъ XVIII в. ¹⁾ Къ сожалѣнію, подпись подъ иконою

1) Наприм. въ 1776 г., по просьбѣ помѣщика Сѣвской епархіи Трубицина явиться къ нему съ иконою св. Николая для отправленія молебнаго пѣнія, настоятель просилъ у Воронежскаго епископа разрѣшенія дозволить или ему самому, или кому-либо изъ братствующихъ священниковъ исполнить желаніе помѣщика; велѣно было обратиться съ ходатайствомъ къ преосвящ. Сѣвскому (Указ. Воронеж. Консисторіи 1776 г., № 100). Въ 1780 г. Мценское лутовное Правленіе (за № 106 мѣ) увѣдомляло настоятеля монастыря, что преосиященнымъ дозволено исполнить желаніе одной помѣщницы с. Успенскаго (Бобріка тожъ), Чернен. уѣзд, №№, которая, будучи одержима болѣзью, просила его о разрѣшеніи ей поднять въ домъ для отправленія молебнаго пѣнія икону Николая чудотворца. Въ настоящее время почти всѣ жители Новосильскаго уѣзда берутъ ежегодно эту икону въ свои села. Для сего въ опредѣленное время крестьяне извѣстнаго села или деревни «отъ мала до велика» — мушны и женщины приходятъ въ монастырь въ полночь праздничномъ нарядѣ и, взявъ святиню, несутъ ее пѣшкомъ иногда верстъ 40—50. Наиболее продолжительный ходъ бываетъ послѣ праздника св. Троицы: онъ заканчивается лишь въ сентябрѣ мѣсяцѣ. Въ самомъ монастырѣ бываетъ весьма много поклонниковъ чудотворной иконѣ въ каждый воскресный день, особенно же на праздники св. Николая и св. Троицы: въ эти дни бываетъ почти неумолкаемое пѣніе въ церкви.

сохранилась не въ древнемъ видѣ и выражена такъ: „предъ сею иконою клялся въ Кіевѣ половчинъ объ отдачѣ выкупа за освобожденіе изъ плѣна“¹⁾. О самой же иконѣ реставрировавшей ее 40 л. тому назадъ художникъ Подключниковъ выразился, что она должна быть поставлена въ разрядъ „древнѣйшихъ русскихъ иконъ“. Остается сказать, въ какой мѣрѣ сходны или несходны двѣ иконы св. Николая: Кіевская Добро-Николаевская и Новосильская Свято-Духовская. Мы должны признать вполне справедливыми слѣдующія слова теперешняго почтеннаго настоятеля Свято-Духова монастыря о. Тихона, который имѣлъ отъ насъ фотографическій снимокъ съ Добро-Николаевской иконы: „Сличая присланный вами фотографическій снимокъ съ Кіевской иконы святителя Николая съ настоящею иконою, находящеюся въ нашемъ монастырѣ, я не могу подтвердить предположенія, что Кіевская икона представляетъ собою копію съ нашей иконы того же святителя; если и есть между ними нѣкоторое сходство, то весьма незначительное“. Справедливость этихъ словъ, какъ нельзя болѣе, подтверждается при детальномъ сравненіи обѣихъ иконъ²⁾. 1) Свято-Духов-

¹⁾ Подпись эта, по свидѣтельству Русакова, письма весьма древняго, сдѣлана была крупными буквами съ сокращеніями и титлами. Къ сожалѣнію, лѣтъ 55 тому назадъ она была счищена: такъ какъ самое изображеніе сдѣлано на доскѣ въ дугообразномъ углубленіи, то для того, чтобы риза плотнѣе прилежала къ нему, края доски были сращены, а нищѣ съ этимъ была соскоблена и подпись. Впрочемъ, копія съ нея сохранилась въ репортѣ настоятеля монастыря Иринея Турбина на имя епископа Воронежскаго, въ силу указа Воронежской Консисторіи отъ 1781 г. за № 811 нѣ.

²⁾ Это сравненіе не потеряетъ своего значенія и въ томъ случаѣ, если съ теченіемъ времени, послѣ лучшаго изученія Свято-Духовской иконы, она будетъ признана не подлинникомъ, а лишь древнѣйшею копіею той иконы, съ которою соединилось преданіе о чудѣ надъ половчиномъ.

ская и Добро-Николаевская иконы сдѣланы изъ дерева; но тогда какъ первая имѣеть въ вышину 1 арш. 6 вершк. и въ ширину—1 арш., вторая имѣеть въ вышину 2 арш. и въ ширину—1 арш. 12 вершк.; первая—четырёхъ-угольная, вторая вверху заканчивается полукругомъ. 2) Та и другая икона имѣеть рѣзной узорчатый вызолоченный фонъ; но тогда какъ на первой иконѣ этотъ фонъ сдѣланъ былъ въ дугообразномъ углубленіи, выдолбленъ, на второй иконѣ такого углубленія нѣтъ. 3) На обѣихъ иконахъ святитель Николай изображенъ въ епископскомъ облаченіи (т. е. въ фелони съ омофоромъ, хотя и безъ митры) имѣющимъ правую руку поднятою для благословенія, а въ лѣвой рукѣ держащимъ евангеліе; но тогда какъ на Свято-Духовской иконѣ выраженіе лица у святителя—доброе, милостивое, глаза, губы и усы—небольшіе, на Добро-Николаевской иконѣ—выраженіе лица у того же святителя—болѣе строгое, глаза, губы и усы—большіе; на первой иконѣ фелонь на святителѣ крестчатая и омофоръ украшенъ небольшими крестами чисто-византійскаго стиля, т. е. равноконечными, на второй иконѣ фелонь цвѣтистая, а четырехконечные кресты на омофорѣ нѣсколько продолговаты; на первой иконѣ благословляющая рука св. Николая поднята прямо (такъ что вся кисть ея прилегаетъ къ омофору), а евангеліе въ лѣвой рукѣ обращено къ молящемуся его лицевою—переднею стороною (на которой изображены Спаситель и 4-е евангелиста), причемъ персты придерживающей руки видны зрителю; на второй же иконѣ таже правая рука нѣсколько наклонена въ сторону (почему кисть ея изображена ниже омофора), находящееся же въ лѣвой рукѣ евангеліе обращено къ зрителю заднею стороною (на которой изображены однѣ только ножки въ видѣ звѣздочекъ), и персты руки скрыты отъ молящагося. Наконецъ, 4) на первой—Свято-Духовской иконѣ сдѣлана надпись ¹⁾:

ОБРАЗЪ СВЯТАГО НИКОЛАЯ ПРХЮ ;

¹⁾ Считаемо нужнымъ привести относительно этой надписи слѣ-

на второй же—Добро-Николаевской иконѣ написано:

ΣΤΟ (С^ЦТ) ΝΑΛΕΟ ΝΙΚΟΛΥ ;

первая надпись сдѣлана рѣзными выпуклыми буквами, вторая же—оранжевою краскою на гладкомъ фонѣ. Словомъ, хотя для поверхностнаго взгляда и есть вѣкоторое сходство между иконами Свято-Духовскою и Добро-Николаевскою, однако при детальномъ и тщательномъ сопоставленіи обѣихъ иконъ между ними обнаруживается большое и по крайней мѣрѣ въ двухъ послѣднихъ отношеніяхъ существенное различіе,—при которомъ не можетъ имѣть мѣста предположеніе, что вторая икона представляетъ собою копию первой. Наконецъ, мы не остановимся на вопросѣ о томъ, на сколько твердо стоитъ преданіе объ иконѣ Новосильскаго Свято-Духовскаго монастыря, какъ той, предъ которою клялся половчинъ. Для нашей цѣли достаточно, что существованіемъ этой иконы, которая отлична отъ Кіевской Добро-Николаевской, и существованіемъ упомянутого преданія о первой, которое старѣе подобнаго преданія о послѣдней,—исключается возможность соединять построеніе Добро-Николаевской церкви съ событіемъ такой глубокой древности, какъ чудо надъ половчиномъ.

Храмоздатель—гетманъ Кушма.

Прямия и ясныя извѣстія о церкви Николая Добраго восходятъ, какъ мы выше сказали, къ самому концу XVI или къ

дующія слова о. Тихона: «надпись на подлинной иконѣ сдѣлана выпуклыми рѣзными буквами, но разобрать и даже скопировать ее въ настоящее время нѣтъ возможности, потому что между буквами отъ времени образовался сплошной слой твердой массы. Дѣтъ 40 тому назадъ икона была очищена художникомъ (Подключниковымъ), и прилагаемая надпись сдѣлана съ копій иконы, которая была написана въ первые годы по очисткѣ, и, какъ говорятъ старожилы, надпись на подлинной иконѣ по очисткѣ ея была такая же, какая сдѣлана на копіи».

первымъ годамъ XVII вѣка. Строителемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ (какъ ясно видно изъ предъидущаго) и основателемъ ея былъ козакъ, славный гетманъ войска запорожскаго Кушка,—одинъ изъ послѣднихъ представителей того древняго рода Кушекъ (по другому произношенію, Кошекъ или Кишекъ), которые, принадлежа къ сословію землянъ, поселившихся на земляхъ Брацлавщины, владѣли волостью Красненскою и Шпиковскою ¹⁾ и которые вскорѣ послѣ введенія уніи ополячились, уступивши свое мѣсто польскимъ припельцамъ ²⁾. Правда, при этомъ мы встрѣчаемъ маленькое недоразумѣніе: въ польскихъ хроникахъ, южно-русскихъ лѣтописяхъ и въ народной малороссійской думѣ упомянутый гетманъ называется обыкновенно „Самуиломъ“ или „Самойломъ“, тогда какъ въ документѣ нашей церкви онъ именуется „Матѳеемъ“. Но такимъ недоразумѣніемъ мы не должны смущаться. Вѣроятно, Кушка носилъ два имени: Самуиль и Матѳей; только первое его имя было болѣе извѣстно современникамъ и потомкамъ, чѣмъ послѣднее. Случай подобнаго названія одного и того же лица двумя именами были нерѣдки въ то время; напр. митрополитъ Алексій назывался въ мірѣ Вареоломеемъ и Елевферіемъ, кн. Острожскій—Константиномъ и Василиемъ, Хмельницкій—Зиновіемъ и Богданомъ и т. п. Въ пользу этого предположе-

¹⁾ Rulikowski—Przed kilkuset laty. См. Киев. Старину за 1887 г., Августъ, стр. 640.

²⁾ Въ 1610 г. Мелетій Смотрицкій въ своемъ сочиненіи «Ривось», жалуюсь на ополяченіе и совращеніе въ унію многихъ важныхъ фамилій малорусскаго дворянства, между прочимъ, такъ говоритъ отъ лица церкви: „гдѣ теперь славяне, сильные, во всемъ свѣтѣ вѣдомые мужествомъ и доблестью Ходкевичи, Глѣбовичи, *Кишки*, Саяги, Дорогостайскіе, Хмельницкіе и т. д.? Злодѣи отняли у меня эту драгоценную одежду и теперь ругаются надъ моимъ бѣднымъ тѣломъ, изъ котораго всѣ вышли“ (Историческія монограф. и изслѣдованія Н. Костомар.; изд. Кожанчик., т. III, стр. 319).

нія говорить и то обстоятельство, что слово „Матѳей“ написано совершенно иными чернилами, чѣмъ весь остальной документъ, хотя однимъ и тѣмъ же почеркомъ¹⁾: ясно, что переписчикъ, знавшій Кушку съ именемъ Самойла, смутился, когда увидѣлъ, что въ переписываемомъ имъ универсалѣ В. Дворецкаго тотъ же Кушка называется Матѳеемъ, и вписалъ это слово уже только впоследствии, когда какой-нибудь болѣе свѣдущій писецъ или даже самъ Дворецкій разрѣшилъ его недоразумѣніе.

Трудно указать тотъ моментъ въ жизни Кушки, когда онъ, „фундацію заложивши, побудовалъ“ Добро-Николаевскую церковь, такъ какъ и вообще о немъ сохранилось очень мало свѣдѣній, и тѣ настолько противорѣчатъ одно другому, что наиболѣе безпристрастные изслѣдователи исторіи козачества совсѣмъ отказываются опредѣлить съ точностію время жизни и дѣятельности этого гетмана²⁾. Попытаемся сдѣлать нѣкоторыя болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія.

Вполнѣ достовѣрныя извѣстія о Кушкѣ можно почерпать только изъ шести писемъ его къ коронному гетману Жолкевскому³⁾ и изъ Боркулабовской Хроники⁴⁾, признаваемой знатоками исторіи „источникомъ, не подлежащимъ сомнѣнію“⁵⁾. По свидѣтельству этихъ источниковъ, Кушка, предводительствуя козаками, въ 1600-мъ году участвовалъ въ походѣ поляковъ на Молдавію; въ слѣдующемъ году онъ, по призыву польскаго правительства, ходилъ во главѣ запорожцевъ въ Ливонію вое-

1) «Подчистки» въ данномъ мѣстѣ документа нѣтъ.

2) В. Науменко. «Происхожденіе малорусской думы о Самуилѣ Кошкѣ». Киевская Старина за 1883 г., VI, стр. 212—232.

3) *Listy Stanisława Żółkiewskiego (1584—1620)*. Краковъ. 1868 г., стр. 107—110, 114—117.

4) Кулишъ. Матеріалы для исторіи возсоединенія Руси, т. I, стр. 75—77.

5) В. Антоновичъ. «Незвѣстный доселѣ гетманъ и его приказъ». Киев. Стар. за 1883 г., V, стр. 141—143.

вать со шведами ¹⁾; во время этого похода, не получая изъ Польши жалованья и провіанта для козаковъ, онъ долженъ былъ насильно собирать продовольствіе въ Бѣлой Руси и, между прочимъ, разграбилъ г. Витебскъ, а въ началѣ 1602 г. въ сраженіи со шведами былъ убитъ неприятелемъ ²⁾. „Тамъ же, у Швецыи,—говорится въ Боркулабовской Хроникѣ,—того Самуйло убито, а поховано у Києве“ ³⁾, вѣроятно,—прибавимъ мы,—при томъ Добро-Николаевскомъ храмѣ, который онъ построилъ. Отсюда ясно видно, что постройка или по крайней мѣрѣ закладка Кушкою церкви должны были совершиться раньше 1602 г., года его смерти. Но когда же именно? по какимъ побужденіямъ или при какихъ обстоятельствахъ?

Козацкія лѣтописи Самовидца ⁴⁾, Грабянки ⁵⁾, и лѣтописи, изданныя Бѣлозерскимъ ⁶⁾, всѣ единогласно констатируютъ фактъ плѣненія Кушки турками ⁷⁾; „лѣтописное же повѣствованіе“

1) Объ участіи Кушки въ ливонскомъ походѣ упоминаетъ и Гейденштейнъ (*Dzieje Polskie*, т. III, стр. 448), называя его „Косткою“.

2) Этотъ годъ смерти Кушки опредѣляется тѣмъ, что два письма изъ козацкаго табора къ Жолкевскому написаны въ 1602 г. самимъ Кушкою, а слѣдующее письмо отъ того же года (марта 24 дня), изъ того же табора и къ тому же Жолкевскому написано уже новымъ гетманомъ—Крутневичемъ.

3) Кулишъ. Матеріалы, т. I, стр. 77.

4) Лѣтопись Самовидца. Издан. 1849 г., стр. 4;—изд. 1878 г., стр. 216.

5) Лѣтопись Грабянки. Кіевъ. 1854 г., стр. 25 и 260.

6) Краткое лѣтоизобразительное знаменитыхъ и памяти достойныхъ дѣйствъ и случаевъ описаніе, стр. 56; Хронологія высокославныхъ, ясновельможныхъ гетмановъ, стр. 111; Имянная перепись малороссійскихъ гетмановъ, стр. 131.

7) Мы опускаемъ лѣтопись Величко (Кіевъ, 1848—1864), такъ какъ показанія ея по интересующему насъ вопросу (т. IV, стр. 151, 155—156) отличаются спутанностію и взаимнымъ противорѣчіемъ.

Ригельмана¹⁾ и народная малороссійская дума²⁾ говорят, кромѣ того, и объ освобожденіи его изъ плѣна. Правда, всѣ указанная лѣтописи фактъ плѣна приурочиваютъ къ извѣстной Цоцорской битвѣ 1620 г. и тѣмъ самымъ становятся въ явное противорѣчіе съ свидѣтельствомъ Боркулабовской Хроникѣ и собственныхъ писемъ Кушки по вопросу о времени его жизни; но мы не должны принимать за несомнѣнныя хронологическія даты этихъ лѣтописей и чрезъ то отвергать достоверность показаній Хроникѣ и собственной переписки гетмана: съ одной стороны, потому, что всѣ онѣ, какъ составленныя уже послѣ Хмельницкаго, сообщаютъ о козачествѣ всего XVI и первой половины XVII столѣтія свѣдѣнія часто неточныя, общія, взятая лишь изъ устнаго преданія³⁾, а съ другой стороны, и потому, что польскіе хроникеры, подробно и обстоятельно писавшіе о Цоцорской битвѣ, ничего не говорятъ о плѣненіи такого кружнаго союзника ихъ, каковымъ былъ

1) Лѣтопис. повѣствов. Ригельмана. Москва, 1847 г., стр. 36.

2) Дума о Самуилѣ Кушкѣ, самая длинная изъ всѣхъ малороссійскихъ думъ и болѣе другихъ сохранившаяся, была записана въ первый разъ въ 30-хъ годахъ нынѣшняго столѣтія въ Полтав. губ. и отпечатана въ изданіи Лукашевича: «Малорусскія и Червонорусскія думы и пѣсни» (1836 г.), въ «Сборникѣ украинскіхъ пѣсенъ» Максимовича (1849 г.) и въ «Историческихъ пѣсняхъ малорусскаго народа» (1874 г.). Этотъ единственный вариантъ думы впоследствии пополнился другимъ вариантомъ, сообщеннымъ г. Горлеяко на страницахъ Киевской Старинѣ за 1882 г., кн. XII. Послѣдній вариантъ, записанный со словъ бандуриста Ивана Брюковского въ Лохвицкомъ уѣздѣ Полтав. губ., представляетъ собою жалкіе обломки нѣкогда стройнаго — цѣльнаго произведенія, впрочемъ, до извѣстной степени воспоминающіе прежній вариантъ, записанный г. Лукашевичемъ. — Содержаніе этой думы и попытки рѣшить вопросъ объ ея происхожденіи можно видѣть въ Киевск. Старинѣ за 1883 г., IV, 213—232 стр.

3) В. Антоновичъ. «Неизвѣстный доселѣ гетманъ и его приказъ». Киев. Старин. за 1883 г., V, стр. 140.

Труды Киев. Дух. Акад. 1892 г. Т. I.

въ то время козацкій атаманъ (чего, конечно, они не сдѣлали бы, еслибы это плѣненіе было, на самомъ дѣлѣ, въ 1620 г.). Одно только несомнѣнно въ означенныхъ лѣтописныхъ повѣствованіяхъ—это единогласное свидѣтельство ихъ о фактѣ плѣна; но случился онъ не въ первой четверти XVII столѣтія—во время Цоцорской битвы, какъ то утверждаютъ козацкія лѣтописи, а гораздо раньше—въ послѣдней четверти XVI столѣтія, какъ то предполагають издатели „Историческихъ пѣсенъ малорусскаго народа“¹⁾ и составитель „Сборника украинскихъ пѣсенъ“²⁾: это вполне согласно съ хронологіей писемъ Кушки и Боркулабовской Хроники; въ пользу же этого говорить и народная дума, по словомъ которой Кушка при Скалозубѣ, т. е. около 1599 г.³⁾, уже возвратился изъ плѣна. Конечно, въ виду отсутствія прямыхъ и ясныхъ историческихъ извѣстій, трудно признать эту послѣднюю дату вполне достовѣрною,—точно такъ же, какъ и вообще трудно отдѣлить въ думѣ элементъ историческій отъ произведеній народнаго творчества; мы можемъ одно только утверждать,—именно, что Кушка, какъ говорятъ дума и лѣтопись Ригельмана, освободился изъ плѣна, и что освобожденіе это послѣдовало раньше 1600 г., ибо въ 1600 г., по свидѣтельству Боркулабовской Хроники, онъ уже участвовалъ въ Молдавскомъ походѣ. Вѣроятно, по освобожденіи изъ плѣна и именно по поводу этого освобожденія Кушка и построилъ Добро-Николаевскій храмъ. На это намекаетъ отчасти самое названіе церкви. Какъ извѣстно, Николай чудотворецъ всегда пользовался и пользуется у русскаго народа славою „скараго помощника и теплаго молитвенника, заступника всѣхъ угнетенныхъ и страждущихъ“⁴⁾, святителя милостиваго и „добраго“.

1) Истор. пѣсн., т. I, стр. 227—228.

2) М. Мясимовичъ. Сборн. укр. пѣсенъ, стр. 31.

3) Киев. Стар. 1883 г., VI, стр. 143.

4) Четьи-Минеи, издан. 1845 г.; Декабрь, стр. 111.

Вотъ почему онъ и извѣстенъ на Руси больше подъ именемъ „Никола—батюшки“; вотъ почему и русская пословица говоритъ о немъ: „нѣтъ за насъ поборника супротивъ Николы“¹⁾; вотъ почему и калики переходящіе поютъ про него:

„Егда кто Николая любить,
Егда кто Николаю служить,
Тому святой Николае
На всякъ часъ помогае“²⁾.

Въ частности, русскій человекъ особенно чествовалъ и чествуетъ св. Николая, какъ защитника и избавителя плѣнниковъ, прибѣгающихъ къ его помощи, и потому съ особеннымъ удовольствіемъ всегда любилъ и любить слушать пѣсни каликъ о чудесномъ избавленіи Мирликійскимъ чудотворцемъ отъ смертной казни и плѣна іерея Христофора³⁾ или о чудесномъ освобожденіи имъ отъ сарацинскаго плѣна Агрикова сына Василя⁴⁾. Къ этому-то доброму святителю Кушка, какъ истинный христіанинъ⁵⁾, находясь въ плѣну, вѣроятно, и

1) Даль. Пословицы русскаго народа, стр. 10.

2) Калики переходящіе. Сборникъ стиховъ П. Безсонова; ч. I, вып. III, стр. 757.

3) Тамъ же, стр. 576—577.

4) Тамъ же, стр. 559—575; сравн. Варенцова: Сборникъ духов. стиховъ, стр. 90—95.

5) А что Кушка, дѣйствительно, былъ истиннымъ христіаниномъ, это можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ думы:

Каже лях-Бутурлак
(Клюшняк галерскій,
Сотникъ Переяславскій,
Недовірокъ христіанскій,
Що був тридцять літ у неволі,
Двадцять-чотири як став на волі,
Потурчився, побусурманився,
Для паньства великого,
Для лакомства нещастного):

обращался съ молитвою объ освобожденіи изъ турецкой неволи и, можетъ быть, даже далъ обѣтъ, въ случаѣ освобожденія, построить храмъ посвященный его имени. Освободившись изъ плѣна, онъ, дѣйствительно, и выполнилъ свой обѣтъ; а такъ какъ въ то время всѣ другія кіевскія церкви во имя св. Николая уже имѣли опредѣленные названія (церковь Николая—*Притиска*, церковь Николая—*Набержнаго*, монастырь Николая—*Пустыннаго*), то конечно, и Кушка долженъ былъ дать своей церкви какое-нибудь подходящее прозвище: это онъ и сдѣлалъ, назвавши угодника Божія въ память полученной отъ него милости „*добрымъ*“. Въ пользу такого предположенія говоритъ отчасти и то обстоятельство, что наша церковь въ самомъ же первомъ упоминаніи о ней документовъ является прямо съ именемъ „*Доброю Николая*“: ясно,

„Ой Кішко Самійлу, гетьмане Запорозьскій,
Батьку козацькій!

Добро ти учини:

Віру христянську підъ нозі підтопчи,

Хрест на собі положи!

Аме будеш віру христянську під нози топтати,

Будишь у нашого пана молодого за рідного
брата пробувати!“

То скоро Кішка Самійло зачував,

Словами промовляв:

„Ой Лише-Вутурлаче, сотнику Переяславський,
Недовірку христянський!

Бодай же ти того не дождав,

Щоб а віру христянську під нозі топтав!

Хоч буду до смерті біду та неволю приймати,

А буду в землі козацькій голову христянську
покладати!

Ваша віра погана,

Земля проклята!“

(Историч. пѣсни малорус. народ, т. I, стр. 211—212).

что это имя было дано ей самимъ храмоздателемъ, а не получено ею по какимъ-нибудь причинамъ впоследствии ¹⁾.

Деревянная церковь въ XVII столѣтіи.

Храмъ, построенный Кушкою, былъ несомнѣнно деревянный ²⁾ и, вѣроятно, отъ самого же строителя получилъ если не богатую, то во всякомъ случаѣ благоприличную утварь: такъ по крайней мѣрѣ должно думать на основаніи двухъ иконъ— св. Николая и Божіей Матери Одигитріи, писанныхъ въ концѣ XVI или въ началѣ XVII столѣтія и находящихся въ настоящей Добро-Николаевской церкви; иконы эти, будучи довольно большихъ размѣровъ, отличаются превосходнымъ исполненіемъ рисунковъ въ чисто-византійскомъ стилѣ. Вотъ и все, что мы можемъ сказать о самомъ зданіи храма и его украшеніяхъ за весь XVII вѣкъ. Такая скудость свѣдѣній объясняется тѣмъ, что никакихъ вещественныхъ памятниковъ изъ этого періода, кромѣ двухъ указанныхъ иконъ, не дошло до насъ; всѣ же

¹⁾ Въ „описаніяхъ“ Кіева названіе церкви объясняется или давнимъ существованіемъ при ней „шпитала“, т. е. богоугоднаго заведенія (И. М. Паломникъ кіевскій, издан. 3-е, 1849 г., стр. 114), или чудодѣйственностью ея чтимой иконы св. Николая (Опись Кіево-Подольской протопопіи за 1784 г. въ Кіевск. епарх. Вѣдом. 1862 г., № 9, стр. 302). Но такіа объясненія нельзя признать удовлетворительными: при многихъ кіевскихъ церквахъ въ XVI и XVII столѣтіяхъ были шпитали (см. Опись кіевск. замка за 1552 г. въ Архив. Ю. З. Р., ч. VIII, т. I, стр. 117) и имѣлись чудотворныя иконы, и однако ни одна изъ нихъ не получила названія „добрый“; не говоримъ уже о томъ, что въ силу указанныхъ основаній это названіе могло бы образоваться у народа лишь постепенно и лишь спустя много времени перейти на языкъ официальныхъ актовъ, между тѣмъ какъ наша церковь, построенная на рубежѣ XVI и XVII вв., при самомъ же первомъ упоминаніи о ней въ документѣ 1608 г. 21-го января, называется Добро-Николаевскою (И. М. Паломникъ кіевскій; 1849 г., стр. 114).

²⁾ „Роспись Кіеву“ 1682 г. (Сборникъ матеріаловъ для историч. топографіи Кіева и его окрестностей; отд. III, стр. 101).

сохранившіеся документы говорятъ не о храмѣ, а о другихъ сторонахъ церковной жизни. Къ нимъ-то мы теперь и обратимся.

Церковь Николая Добраго явилась какъ разъ въ то самое время, когда, послѣ введенія уніи на Брестскомъ сеймѣ 1596 г., многія церкви и монастыри въ Кіевѣ и даже самый Софійскій соборъ стали обращаться въ уніатскіе храмы. Но наша церковь, какъ построенная гетманомъ, вождемъ тѣхъ, которые всегда крѣпко стояли противъ Польши и католичества за свою народность и православіе, никогда не видѣла въ своихъ стѣнахъ уніатскаго богослуженія: она всегда была ревностно оберегаема ея священниками и прихожанами отъ всякихъ притязаній на нее со стороны уніатовъ. Въ подтвержденіе справедливости этихъ словъ достаточно указать на одинъ фактъ, какъ наиболѣе рельефный. Въ 1610 г. въ Кіевъ прибылъ намѣстникъ уніатскаго митрополита Ипатія Поцѣя священникъ Антоній Грековичъ; явившись на мѣсто службы, онъ потребовалъ подчиненія себѣ, какъ старшему, со стороны православнаго кіевскаго духовенства и, между прочимъ, участія въ совершеніи съ нимъ торжественнаго богослуженія въ Софійскомъ соборѣ па первой недѣлѣ Великаго Поста. Извѣстно, какъ отнеслись къ этому кіевскіе священники: они не только съ негодованіемъ отвергли всѣ начальственныя притязанія Грековича, но даже, вошедши въ соглашеніе съ кіевскимъ войтомъ Яцкою Балыкою, бурмистрами Матѳеемъ Матюшею и Денисомъ Мартиновичемъ и народомъ, „всѣ похвалку на здоровье его учинили“ и, кромѣ того, стали сношаться съ запорожскими козаками, какъ бы принять надлежащія мѣры противъ „рострыги и преступника вѣры“. Въ этой протестаціи кіевскаго намѣстника для насъ важно и интересно вотъ что: въ жалобахъ Грековича и самого Поцѣя, внесенныхъ по поводу ея въ кіевскія „городскія“ книги, въ числѣ противниковъ уніи упоминается и Добро-Николаевскій священникъ о. Симеонъ; мало того: онъ указывается первымъ

изъ всѣхъ кіевскихъ (или, точнѣе говоря, кіево-подольскихъ) священниковъ, и только онъ да уставникъ Успенской соборной церкви Кириллъ названы по имени ¹⁾. Видно, что о. Симеонъ хорошо понималъ назначеніе его церкви, которая, какъ козацкая, должна была навсегда оставаться храмомъ православнымъ; видно, что онъ горячо принималъ къ сердцу интересы православія, и, дѣйствительно, отстаивалъ его съ честью: вскорѣ же послѣ описаннаго инцидента Антоній Гревовичъ погибъ отъ руки козаковъ въ Днѣпрѣ.

Отстоявши свою независимость отъ униатовъ, Добро-Николаевская церковь должна была испытать много непріятностей и отъ настоящихъ католиковъ, поселившихся въ сосѣдствѣ съ нею,—бернардиновъ и іезуитовъ. Изъ отношеній тѣхъ и другихъ къ нашей церкви извѣстны только два факта; но они настолько примѣчательны, что вполне заслуживаютъ упоминанія.

Нужно замѣтить, что Кушка далъ въ пользу церкви немного земли: вся, пожертвованная имъ, земля, вѣроятно, ограничивалась тѣми небольшими „пляцами“, на которыхъ стояли храмъ, звонница (колокольня), шпиталь (богоугодное заведеніе для бѣдныхъ и больныхъ) и находился цвинтарь (кладбище) ²⁾. Вотъ почему уже первые по времени ктиторы Добро-Николаевской церкви стали обращать серьезное и заботливое вниманіе на увеличеніе ея недвижимой собственности. И, дѣйствительно, въ 1631 г. въ двадцатыхъ числахъ января мѣсяца „панамъ ктиторамъ и доворцамъ церкви“: Давиду Кривовичу, Θεодору Суцанскому Проскурѣ (писарю земскому),

1) Акты, относящіяся къ исторіи Южной и Западной Россіи; т. II, № 41, стр. 65—67.

2) Такъ можно думать на томъ основаніи, что изъ многихъ документовъ, относящихся къ церковной землѣ и тщательно сохранившихся въ церковномъ архивѣ, мы не виѣдемъ ни одного документа такого рода отъ имени Кушки.

Теодору Юшковичу и Филону Шершневичу удалось приобрести довольно порядочный клочекъ земли. Съ одной стороны, 24-го числа этого мѣсяца они купили за 600 злотыхъ польскихъ у вдовы козака Евѣиміи Ивановны Товчихиной ея домъ съ „кгрунтомъ“, находившійся какъ разъ противъ самаго храма, на другой сторонѣ Гнилой улицы, и „сѣножать“ (т. е. сѣнокосную землю), лежавшую на Оболони около озера и болота ¹⁾; а съ другой стороны, 27-го числа того же мѣсяца и года они приняли отъ мѣщанина Ивана Гришковича домъ и „кгрунтъ“, отказанный въ пользу церкви его умершею матерью Анною Бусковою ²⁾. Но едва только начались такія поземельныя приобрѣтенія церковью, какъ у нея явились и противники въ лицѣ католическихъ монаховъ—бернардиновъ. Поселившись около этого времени въ Кіевѣ и полагаясь на покровительство себѣ польскаго правительства, они заняли какъ разъ ту самую землю Добро-Николаевской церкви, на которой стояли ея „звонница“ и „шпиталь“, и которая отдѣлялась отъ нея одною только дорогою: кляшторъ ихъ оказался, такимъ образомъ, въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ этими зданіями. Не довольствуясь захватомъ церковной земли и ссылаясь на опасность пожара вслѣдствіе ветхости дымовыхъ трубъ шпиталю, они стали требовать отъ добро-николаевскихъ прихожанъ и причта, чтобы звонница и шпиталь были удалены изъ ограды ихъ монастыря и снесены въ другое мѣсто. Поднялся споръ между обѣими сторонами. Дѣло дошло до воеводы Януша Тышкевича, и послѣдній 1642 г. 26 мая назначилъ цѣлую комиссію для прекращенія тяжбы. Конечно, правую стороною въ этомъ дѣлѣ были причтъ и прихожане Добро-Николаевской церкви; это хорошо понимала и Королевская Комиссія; но, не желая въ тоже время обидѣть и бернардиновъ, покровительствуемыхъ высшимъ правитель-

¹⁾ Архив. п. №№ 3—4, 6—8.

²⁾ Архив. п. № 9.

ствомъ, она заставила и ту, и другую сторону сдѣлать взаимныя уступки. По ея рѣшенію, церковь должна была отдать бернардинамъ въ вѣчное владѣніе икъ ту землю, которую занимали ея звонница и шпиталь; а бернардины въ замѣнъ этого обязались отдать церкви всю, полученную ими по завѣщанію, землю Яна Доманскаго и Лукаша Витовскаго. Что же касается звонницы и шпитала, то оба эти зданія, по рѣшенію Королевской Коммисіи, были снесены съ прежнихъ мѣстъ и поставлены на новую церковную землю, полученную въ обмѣнъ отъ бернардиновъ, причемъ звонницу перенесли на свой счетъ добро-николаевскіе прихожане, а шпиталь—сами бернардины. Такимъ образомъ, дѣло съ бернардинами, угрожавшее, было, церкви большими потерями, въ концѣ концовъ рѣшилось въ ея пользу: новая земля лежала не вдали отъ храма (черезъ дорогу), какъ прежняя, а подлѣ него ¹⁾; мало того: по своему объему она была нѣсколько больше прежней, такъ какъ, кромѣ мѣста, занятаго перенесенными сюда звонницею и шпиталемъ, на ней оставался еще голымъ ²⁾ довольно большой пляцъ, на которомъ и поселились за куничную плату одинъ теачъ и канцеляристъ, построивши себѣ здѣсь по „халупѣ“ (избѣ) ³⁾.

Но, едва только такъ удачно окончилось для церкви дѣло съ бернардинами, какъ поднялся у нея процессъ съ іезуитами. Послѣдніе, устроивши свой кляшторъ на мѣстѣ нынѣшней Борисо-Глѣбской церкви ³⁾, купили себѣ вблизи нашего храма „пляцъ“ нѣкоего Василя Ларкевича. Въ запродажномъ листѣ, полученномъ ими по этому случаю, было написано, между прочимъ, что пляцъ Ларкевича, „проданный ихъ милости отцомъ езуитомъ, опирается о егрунтъ и пляцъ Николы Доброго“,—тотъ самый пляцъ, который былъ данъ ей

1) Архив. д. № 15—17.

2) Тамъ же, № 19--20.

3) Закревскій. Описаніе Кіева; т. I, стр. 203.

на обмѣнъ бернардинами, и на которомъ, какъ мы выше видѣли, поселялся ткачъ; но іезуиты, „викинувши этотъ пунктъ, написали мѣсто церковное ткачевскимъ“. Собственно говоря, поступокъ ихъ еще не представлялъ собою прямого притязанія на церковную собственность. Тѣмъ не менѣе предупредительные етиторы—Филонъ Шершень и Симонъ Месникъ, хорошо знакомые съ политикою сыновъ Лайолы, стали побиваться, какъ бы іезуиты, купивши у ткача его халупку, не завладѣли подъ именемъ ткачевской и церковною землею. И вотъ, „постерегаючи цѣлости кгрунта церковного“, они 4-го іюля 1646 г. отправили въ Овруцкій замокъ жалобу на іезуитовъ „противко написаня ими места церковного ткачевскимъ, абы и напотомъ ихъ милость отцове езуицы презъ тое написане яко трудности кгрунтови церковному чинить не хотѣли“. Жалоба эта, поданная отъ имени означенныхъ етиторовъ шляхетнымъ паномъ Иваномъ Барановскимъ, была записана въ „кгородскія книги“¹⁾ и, какъ само собою понятно, предупреждала всякія, возможные со стороны іезуитовъ, покушенія на владѣнія церкви.

Наконецъ, послѣ всѣхъ непріятностей, какія пришлось перенести Добро-Николаевской церкви отъ униатовъ и католиковъ, она должна была испытать бѣдствіе и отъ самихъ поляковъ, покровительствовавшихъ униі и католичеству. Въ 1651 г. возобновилась неудачно для козаковъ война Богдана Хмельницкаго съ Польшою; и вотъ, 4-го или 5-го августа въ Кіевъ, оставленный митрополитомъ, магистратомъ и гарнизонномъ, вступили польскія войска подъ предводительствомъ кн. Януша Радзивилла. Овладѣвъ городомъ, поляки „ради мести и грабежа“ начали жечь его²⁾; пожаръ продолжался два дня: 16-е и 17-е августа. Особенно много пострадалъ 17-го числа

¹⁾ Архив. ц. № 20.

²⁾ Лѣтописецъ Ерлича. Варшава. 1853 г.; I, стр. 124—126.

„Подольній городъ“: по свідѣтельству очевидцевъ, огонь былъ страшный и невиданный; смотрѣвшимъ съ горы представлялся на Подолѣ „адъ или Содомъ и Гоморра“. Жертвою огня были многія церкви ¹⁾ и въ числѣ ихъ церковь Добраго Николая”). Впрочемъ, въ виду того, что изъ многихъ лѣтописцевъ, подробно писавшихъ о пожарѣ 1651 г., упоминаніе о нашей церкви принадлежитъ одному только Ерличу, въ послѣдующей исторіи церкви за все XVII-е столѣтіе нѣтъ даже и намека на новое построеніе ея и до настоящихъ дней сохранились въ ней многіе документы и нѣкоторые предметы, несомнѣнно относящіеся къ первой половинѣ XVII в.,—нужно думать, что во время описаннаго пожара Добро-Николаевскій храмъ не сгорѣлъ совершенно, а, подобно Успенской Соборной церкви ³⁾, лишь обгорѣлъ и, вѣроятно, вскорѣ же послѣ этого стараніемъ прихожанъ вообще и козаковъ въ частности былъ восстановленъ и приведенъ въ подобающій благолѣпный видъ.

Пожаромъ 1651 г. окончились для Добро-Николаевской церкви всѣ бѣдствія, какія пришлось испытать ей въ XVII-мъ столѣтіи. Уже во время этого пожара лишились своихъ монастырей и тѣмъ фактически прекратили свое существованіе въ Кіевѣ тѣснившіе ее бернардины и іезуиты; затѣмъ, въ 1654 г., съ присоединеніемъ Кіева къ Москвѣ, послѣдовало торжество козацкой силы и надъ Польшею, поддерживавшею католичество; наконецъ, въ 1660 г., въ силу грамоты Алексѣя Михайловича на имя полковника Василя Дворецкаго, окончательно были изгнаны изъ города поляки, армяне, жидаы и

1) Старожитности, издаи. Грабовскимъ. Варшава, 1840 г., I, стр. 339. Лѣтопись Грабянки. Кіевъ, 1854 г., стр. 106—107. Краткое описаніе знатнѣйшихъ дѣйствъ и случаевъ и Мсжигорская лѣтопись въ Сборн. лѣтоц., отиос. къ истор. Ю. и З. Р.,—Кіевъ, 1888 г.; стр. 12 и 98.

2) Лѣтописецъ Ерлича; I, стр. 124—126.

3) Іеродіаконъ Антонинъ. Кіево-Подольская Успенская соборная церковь. Кіевъ. 1891 г., стр. 14.

поддерживаемые ими іезуиты и бернардины. Теперь для нашей церкви прекратилось время страданій и настала пора возрастанія и обогащенія разными видами недвижной собственности. Рядъ обогащеній такого рода открывается значительнымъ приобрѣтеніемъ земли въ силу универсала того же Василя Дворецкаго отъ 12 мая 1660 г. Этимъ универсаломъ отдавались въ вѣчное владѣніе церкви всѣ, не занятые козаками, грунты бернардинскіе, іезуитскіе и армянскіе, съ обращеніемъ въ доходъ церкви и обычной отъ тѣхъ грунтовъ купиды: гетманская, козачья церковь,—какъ бы такъ говорилъ Дворецкій,—пусть же и владѣть она „добромъ, козачьєю шаблюю добытымъ, абы хвала Божая разширалась, а за его царское пресвѣтлое величество и за увесь сунклить его богомоліе было и на войско его царского пресвѣтлого величества запорожское изъ домовъ Божіихъ благословеніе заставляло, абы ихъ Господь Богъ на кождыхъ мѣстахъ благословилъ и надъ неприятелы вѣры нашей православной побѣду и одолѣніе подалъ“¹⁾. Трудно опредѣлить, сколько именно земли полу-

¹⁾ Архив. ц. № 25. Приводимъ полностью этотъ важный въ прежнее время для церкви и интересной теперь для историковъ документъ.

„Василій Дворецкій, полковникъ его царского пресвѣтлого величества войска запорожского кіевскій.

Всімъ вобще и каждому зъ-особна, кому бы о томъ вѣдать належаю, а меновіте ихъ милостямъ паномъ полковникомъ, эсавуломъ, сотникомъ, атаманомъ, городовымъ и всей черни козакамъ зъ войска его царского пресвѣтлого величества запорожского и каждое кондиціи людемъ, на урядахъ въ городе Кіеве теперь и въ летомяіе часы застаючимъ, тымъ писанемъ монимъ до вѣдомости доношу, иже мы, видечи, счо предъ часы одъ многихъ шляхтичовъ, въ Кіеве двори для пріѣзду своего маючихъ, дѣялося стиснене церквамъ Божимъ и знищене оттоль уростало знаманитыхъ фундаціи отъ православныхъ князей малороссійскихъ кіевскихъ и уйма чивыласе, а ляхи—одни надуками (захватами), а другіе, беручи себе одъ мѣщанъ дочки за жоны, посесорами добрь

чила наша церковь въ силу этого универсала, такъ какъ ни мѣстоположеніе, ни границы ея Дворецкимъ не указали; во всякомъ случаѣ, какъ надобно думать, ея было не мало. Но

по мѣщанахъ, у Кіеве будучихъ, ставалися; тебѣ въ тотъ часъ каждый ляхъ, ку вѣри своей ближнимъ будучи, на своихъ пляцахъ костелы побудовали, а другіе и помуровали, утискъ великій церквамъ Божиимъ, обывателемъ и мѣщаномъ кіевскимъ за своего панства чинили и силомоцю грунта и пляцы одиймовали, где мы о томъ добре вѣдаючи и знаючи и тому въ потомные часы заповѣгаючи, жебы болшей мешканцами къ Кіеве ляхи, ормяне, жиды не были вѣчными часми, одъ его царского пресвѣтлого величества на покрипость и грамоту городу Кіеву, за нашимъ старанемъ даную, выправилисмо; тебѣ теперь, угледаючи, жебы стислымъ церквамъ Божиимъ кіевскимъ цвнитаря, где бы могли людей мертвыхъ класти, розширены и гробовиска не по пляцахъ были, але абы въ опасаню ширшомъ около церквей Вожихъ мертвыхъ кладено и ховано было, на церковь святого Николая Доброго, которую то церковь побожчикъ славной памяти Матфей Кушка, гетманъ войска запорозского, фундацію заложивши, побудовалъ, пляцы ксендзовъ бераадиновъ и езовѣтовъ и ормянскіе, якне въ своей долгости и широкости мають зъ усими пожитками и куничниками, на нихъ будучими, хто колвекъ зъ мещанъ, окромъ козаковъ, на вышпомененныхъ пляцахъ кляшторныхъ побудовался, надаемо и вѣчно лекуемо, абы хвала Божія розширалася, а за его царское пресвѣтлое величество и за увесь сунклить его богомомоліе было, и на войско его царского пресвѣтлого величества запорозское изъ домовъ Вожихъ благословеніе оставало, абы ихъ Господь Богъ на кождыхъ мѣсцахъ благословилъ, и надъ неприятелми вѣри нашей православной побѣду и одогвѣие подалъ; стороны zaś козаковъ, которые собѣ волныхъ пляцовъ шляхетскихъ шаблей добыли и, за вѣдомостю прежнихъ полковниковъ и моею побудовавшись, живутъ, за заслуги на то листи одъ насъ и одъ ихъ милостей, пановъ гетмановъ войска запорозского даане мають и ведаугъ пунктовъ въ статяхъ на столицѣ при его царскомъ пресвѣтломъ величествѣ поставленныхъ, козаки съ дѣтками и жонами своими зъ вышпомененныхъ пляцовъ кляшторныхъ и шляхецкихъ отъ подачокъ и кунидъ волными бми мають.

этимъ однако не прекратилось увеличеніе недвижной церковной собственности. Съ теченіемъ времени во владѣніе церкви поступили новые пляцы. Такъ въ 1684 г. сентября 18-го дня солдатка „Вася Гришковна Бѣлодѣдовна“, по завѣщанію ея умершаго отца Григорія Бѣлодѣда, передала въ распоряженіе ктиторовъ Остапа Исидоровича и Василя Ладнаго „дворовый пляць лежавшій въ парахіи Добро-Никольской“¹⁾. Затѣмъ, въ 1694 г. мая 15-го дня мѣщанинъ кіевскій Петръ Ивановичъ, по прозванію „Чернецъ“, отказалъ на церковь свой дворикъ съ двумя „частками“ прилегавшаго къ нему пляца; третью же часть этого пляца, принадлежавшую зятю его—кушнеру Григорію Дмитріевичу, купили у послѣдняго на церковныя деньги (за 100 золотыхъ) ктитору Яковъ Городецкій и Савва Можневскій²⁾. Наконецъ, 1695 г. мая 21-го дня козачка Марія Криницковна Лукашева продала въ церковь за 200 золотыхъ стоявшіе противъ самой колокольни „дворикъ, свѣтличку съ сѣндами и ледовню“³⁾. Такимъ образомъ, въ общей сложности въ теченіи XVII-го столѣтія Добро-Николаевская церковь пріобрѣла довольно значительное количество земли—отчасти занятой жилыми строеніями или дворами, а отчасти пустопорожней. И та, и другая составляли, конечно, важную статью церковныхъ доходовъ: церковные дома употреблялись для помѣщенія шпиталѣя, а главнымъ образомъ отдавались подъ квартиры; пустопорожняя же земля

Которыми то писаніе наше для большое и дальное вѣри и певности цаномъ ктиторомъ и парафіаномъ церкви святого Николаи Добраго съ подписомъ руки наше и при печати полковой даемо. Дѣялося въ Кіеве, мая 12 дня 1660 року.

Вышпоименованный рукою власною“.

(Кіев. Старина 1885 г., Апрель, стр. 744—745).

1) Архивъ ц. № 34.

2) Архивъ ц. № 41.

3) Архивъ ц. № 42.

вся арендовалась за такъ называемую куничную плату и, по желанію арендаторовъ, по большей части застроивалась,—конечно, на ихъ собственный счетъ ¹⁾). Между прочимъ, такъ какъ на церковной землѣ было много колодезей, которыя наполнялись водою изъ родниковъ, бывшихъ изъ-подъ Андреевской горы, то на ней строились иногда торговыя бани; такъ напр. во второй половинѣ разсматриваемаго нами столѣтія здѣсь стояли бани козака Θεодора Васильева, стрѣльцевъ Лазаря Маркова и Кузьмы Θεодорова, мѣщанина Антона Николаева ²⁾ и подъячаго Кіевской Приказной Избы Ивана Соловкова; впрочемъ, баня послѣдняго существовала всего лишь три года: онъ оказался неисправнымъ плательщикомъ куничныхъ денегъ и потому въ маѣ 1690 г. воевода кн. Михаилъ Григорьевичъ Рамодановскій распорядился сломать его баню, а находившуюся подъ нею землю отдать въ полное распоряженіе церкви ³⁾).

Каменная церковь въ XVIII столѣтіи.

Новый періодъ въ исторіи нашей церкви совпадаетъ съ началомъ прошлаго столѣтія. Въ самыхъ первыхъ годахъ этого столѣтія деревянный Добро-Николаевскій храмъ сгорѣлъ, „будучи зажженъ молніею“ ⁴⁾). Приходилось строить новую церковь; а для этого, конечно, нужны были матеріальныя средства и главнымъ образомъ нуженъ былъ человекъ, который бы взялъ на себя всѣ заботы и хлопоты по многослож-

1) Архивъ ц. № 19. Собственные дома куничниковъ очень часто переходили изъ однихъ рукъ въ другія (Архивъ ц. №№ 12, 26, 33, 37, 40 и 43); но кунца съ нихъ всегда шла въ пользу церкви (Архивъ ц. №№ 13, 21, 27, 33, 38 и 40).

2) Архивъ ц. №№ 26 и 38.

3) Архивъ ц. № 39.

4) Вѣдомость Кіево Подольской протопопії,—1784 г. Апрѣля 2 дня (Кіев. епарх. Вѣдом. 1862 г., № 9, стр. 302).

ному дѣлу постройки храма. Такимъ строителемъ и явился приснопамятный въ исторіи добро-николаевскаго причта священникъ Симеонъ Ширипа ¹⁾, съ теченіемъ времени получившій за свои заслуги на пользу церкви санъ протоіерея. Къ сожалѣнію, мало сохранилось свѣдѣній какъ объ о. Симеонѣ вообще, такъ и о строительной дѣятельности его въ частности. Постараемся по крайней мѣрѣ собрать и скомбинировать все то, что мы знаемъ о немъ.

Самъ о. Симеонъ называлъ себя ²⁾ и прихожане называли его ³⁾ „фундаторомъ, строителемъ“ Добро-Николаевской церкви. И, дѣйствительно, такой титулъ былъ вполне заслуженъ имъ. Онъ былъ человекъ состоятельный ⁴⁾ и, когда явилась нужда, отдалъ все, что могъ, на постройку храма ⁵⁾. Конечно, денегъ одного только Ширипы для этого было недостаточно. Вотъ почему онъ старался отыскать другихъ жертвователей; и таковыми по приглашенію своего пастыря являлись прежде всего добро-николаевскіе прихожане, всегда отличавшіеся усердіемъ къ своей церкви. Больше всего они, понятно, жертвовали деньгами; но нѣкоторые изъ нихъ, не имѣя денегъ, давали на церковь то, что имѣли,—жертвовали свои дома и земли, хорошо понимая, что получаемая за нихъ куничная плата пойдетъ на постройку дома Божія. Такъ 1707 г. марта 2-го дня слуга дворянина Марка Тадрины Павелъ Лаврентьевичъ Марянченко торжественно послѣ воскресной утрени, въ присутствіи самого Ширипы, ктиторовъ Ивана Апостола и Ивана Стефановича и наиболѣе почтенныхъ прихожанъ, записалъ на церковь свою „хатку, на грунтъ

1) Самъ о. Симеонъ называлъ себя Ширилою; прихожане же называли его Ширьлою.

2) Архивъ ц. № 52.

3) Архивъ ц. № 47.

4) Архивъ ц. №№ 46, 49 и 50.

5) Архивъ Консистор. 1791 г. № 14.

свято-добро-никольскомъ построенную¹⁾. Подобнымъ же образомъ во время мороваго повѣтрія 1710 г. жена мѣщанина Никиты Стасенки, постригшись по смерти мужа въ Киево-Флоровскомъ монастырѣ съ именемъ Евтихіа, „передала честному отцу Симеону Ширицѣ и ктиторамъ Исидору Иванову и Ивану Марченко старыя права на ея вгрунтикъ волный, тутъ въ мѣстѣ Киевѣ—въ парохіи святителя Христова Николая Доброго свое положеніе маючій“²⁾. Не ограничиваясь пожертвованіями своихъ собственныхъ прихожанъ, о. Симеонъ старался расположить къ жертвѣ въ пользу церкви и „ино-парохіальныхъ“, даже иногородныхъ людей; и это ему вполне удавалось. Такъ напр. 1715 г. 19-го іюня пріѣхалъ изъ Польши въ Киевъ купецъ Василій Кирилловъ; о. Симеонъ познакомился съ нимъ и выпросилъ у него на устройство иконостаса 500 руб.³⁾. Вотъ на такія-то средства: „старательствомъ и издивеніемъ вышенисаннаго протоіерея“⁴⁾ и „общенароднымъ коштомъ православныхъ христіанскихъ дателей“⁵⁾ и сооружалась постепенно новая Добро-Николаевская церковь въ періодъ времени отъ 1705⁶⁾ по 1716 г.⁷⁾. Новый храмъ былъ совсѣмъ не похожъ на прежній, сгорѣвшій. Старый храмъ былъ деревянный и однопредельный⁸⁾; новый же былъ каменный, трехъ-нефный и потому трехъ-

¹⁾ Архивъ ц. № 44.

²⁾ Архивъ ц. № 53. Замѣтимъ, что это—последнее, извѣстное намъ, пріобрѣтеніе земли церковью.

³⁾ Архивъ ц. № 48.

⁴⁾ Вѣдомость Киево-Подольской протопопіи 1784 г. Апрѣля 2-го дня (Кіев. епарх. Вѣдом. за 1862 г., № 9, стр. 302).

⁵⁾ Архивъ ц. № 53.

⁶⁾ Вѣдомость Киево-Подольской протопопіи 1784 г.

⁷⁾ Архив. Консисстор. 1778 г. № 6.

⁸⁾ „Роспись Киеву“ 1682 г. (Сборникъ матеріаловъ для историч. топографіи Києва и его окрестностей; III, стр. 101).

престольный: въ главной церкви престоль былъ во имя св. Николая, а въ боковыхъ придѣлахъ—одинъ (правый) во имя Покрова Пресвятыя Богородицы, а другой (лѣвый) во имя ап. Андрея Первозваннаго¹⁾. Съ такимъ объемомъ новаго храма вполне гармонировало и его внутреннее благолѣпіе. Особенною роскошью отличался новый иконостасъ: онъ былъ сдѣланъ черниговскимъ „снѣцаремъ“ Григоріемъ Петровымъ изъ липоваго дерева, „образцомъ слово въ слово такой же, якъ въ катедрѣ святой Софѣи“; одна „снѣцарская“ работа его обошлась въ 2000 злотыхъ²⁾. Самыя же иконы въ этомъ иконостасѣ, будучи довольно большихъ размѣровъ, отличались тщательностью выполненія рисунковъ и изяществомъ отдѣлки, хотя и писаны были не въ строго-византійскомъ стилѣ; нѣкоторыя изъ нихъ сохранились до настоящаго времени и развѣшаны теперь по стѣнахъ малой церкви. Храмъ имѣлъ три купола, изъ коихъ средній—самый большой (куполъ въ собственномъ смыслѣ этого слова) былъ покрытъ снаружи бѣлымъ желѣзомъ, а два другіе купола (точнѣе говоря, башни), равно какъ и вся остальная кровля, имѣли тесовый верхъ³⁾. Съ трехъ сторонъ (западной, сѣверной и южной) въ нему примыкали деревянные паперти, на подобіе крылецъ, а кругомъ онъ обнесенъ былъ деревянною оградой⁴⁾. Освященіе новой церкви совершилось въ 1716 г.⁵⁾

Подлѣ церкви стояла старая колокольня, уцѣлѣвшая во время того пожара, когда сгорѣлъ храмъ; какъ деревянная,

1) Описаніе г. Кіева, составленное Кіевск. губернска. Канцелярією въ 1760 г. (Историч. матеріалы, извлеченныя изъ Архива Кіевск. губерніи. Пріавленія Андріевскимъ, вып. III, стр. 130). Сравни. Вѣдомость Кіево-Подоольской протопопіи 1784 г.

2) Архивъ ц. № 47.

3) Архивъ Консистор. 1756 г. № 3.

4) Архивъ Консистор. 1761 г. № 77.

5) Архивъ Консистор. 1778 г. № 6.

она уже не гармонировала съ новою каменною церковью. Вотъ почему вскорѣ же послѣ освященія церкви о. Симеонъ приступилъ къ постройкѣ и новой колокольни. Последняя была сдѣлана теперь уже каменною и имѣла, собственно говоря, три этажа: нижній этажъ назначался для помѣщенія церковнослужителей, второй этажъ занимала небольшая церковь, а поверхъ нея въ видѣ пирамидальной башни была устроена самая „звонница“. Съ трехъ сторонъ къ колокольнѣ были придѣланы деревянныя галереи или крыльца, изъ коихъ одно вело къ квартиры церковнослужителей, другое—въ церковь, а третье—на звонницу ¹⁾. Все это зданіе было сооружено на средства самого о. Симеона Ширипы; а потому и находившаяся здѣсь церковь была заложена во имя его ангела—препод. Симеона Столпника. Впрочемъ, о. Симеону не удалось довести начатое имъ дѣло до конца: едва только онъ успѣлъ построить зданіе колокольни, какъ пожаръ 1718 г., опустошившій Подоль, повредилъ и новую Добро-Николаевскую церковь съ колокольнею ²⁾. Ширипа, естественно, долженъ былъ заняться починкою пострадавшихъ зданій ³⁾ и благодаря этому, не успѣлъ при своей жизни привести въ благолѣпный видъ и освятить Симеоновской церкви. Умирая въ 1736 г., онъ завѣщалъ своему сыну и преемнику по службѣ о. Михаилу Ширипѣ, чтобы послѣдній „о той церкви неотмѣнно потщился, дабы она тщаніемъ его пристойнымъ благолѣпіемъ была украшена и архипастырскимъ благословіемъ для священнослуженія божественной литургіи освящена“. Однако и о. Михаилъ „не произвелъ въ совершенство одного родителя своего намѣренія“ ⁴⁾.

Вскорѣ же послѣ смерти о. Симеона у причта, прихо-

1) Архивъ ц. № 54.

2) Дневныя записки Якова Марковича. Москва, 1859 г., I, стр. 3.

3) Чернигов. лѣтоп., издан. Н. Бѣлозерскимъ; стр. 43.

4) Архив. Ковенстор. 1778 г. № 6.

жанъ и ктиторомъ Добро-Николаевской церкви явились такія заботы, которыя совершенно отвлекли ихъ вниманіе отъ Симоновской церкви. Дѣло въ томъ, что главная церковь была построена Широкою въ техническомъ отношеніи не особенно искусно: какъ внутри ея стѣнъ между кирпичами, такъ и между противоположными стѣнами не было желѣзныхъ связей¹⁾. Вслѣдствіе этого съ теченіемъ времени въ нихъ стали образовываться трещины и расщелины. Въ первый разъ онѣ обнаружались приблизительно въ 1738 или 1739 г. и притомъ въ такихъ большихъ размѣрахъ, что явилась опасность „паденію храма“. Медлить было некогда; нужно было произвести „репарацію“ церкви, ибо „приличнѣе,—говорили прихожане,—стоячія стѣны церковныя, предваря паденіе, подтвердить и укрѣпить, чѣмъ, когда упадутъ онѣ, поднимать ихъ или строить вновь“. Въ виду скудости средствъ церкви м. Рафаилъ Заборовскій выдалъ прихожанамъ „открытую благословляющую грамоту“ для сбора пожертвованій на ремонтъ храма; и по ней была, дѣйствительно, собрана „милостыня“. Но послѣдняя оказалась настолько незначительною, что никакъ не могла покрыть всѣхъ предполагавшихся расходовъ. Нужно было искать новыхъ благотворителей. Таковыя, дѣйствительно, и нашлись вскорѣ. Знатный мѣщанинъ Исидоръ Ивановъ, бывшій при о. Симеонѣ Широцѣ добро-николаевскимъ ктиторомъ, предъ своею смертію завѣщаль „на репарацію церковную“ третью часть своего имѣнія (въ благодарность за это онъ былъ погребенъ внутри церкви). Къ несчастію, вскорѣ же послѣ него умерла и его жена, не исполнивъ завѣщанія своего мужа; и имѣніемъ покойныхъ завладѣлъ мѣщанинъ Стефанъ Шнурочкинъ. Послѣдній сначала, не смотря на частыя напоминанія причта, ничего не хотѣлъ дать на церковь изъ имѣнія Исидора Иванова и уже только, когда въ ноябрѣ мѣсяцѣ 1739 г. получилъ приказъ изъ Кіевского Магистрата,

¹⁾ Архив. Ковсиатор. 1791 г. № 14.

вручилъ ктитораѣ 730 руб. Такая сумма была вполнѣ достаточною для починки церкви ¹⁾). Закипѣла работа; и всѣ трещины и разсѣлины были задѣланы.

Но эта починка имѣла только временное значеніе. Лѣтъ 16 спустя, снова „накололся муръ“ и при томъ гораздо въ большихъ, чѣмъ прежде, размѣрахъ; особенно сильно разсѣлась лѣвая стѣна въ придѣльномъ алтарѣ Андрея Первозваннаго: здѣсь „язвина“ шла отъ самаго верха до низу ²⁾). Къ этому присоединилось еще то, что тесовая крыша на церкви (кромя купола, покрытаго желѣзомъ) уже обветшала, стала пропускать течь и требовала возобновленія; равнымъ образомъ требовали ремонтровки царскія врата, полъ, боковыя деревянныя паперти и ограда, уже вся сгнившая. На все это по примѣрной смѣтѣ нужно было не менѣе тысячи рублей; а между тѣмъ готовыхъ денегъ въ церкви не было ни копѣйки, кромѣ шести фунтовъ серебра, „не въ дѣлѣ состоящаго и къ продажѣ предназначеннаго“ ³⁾). И вотъ опять сталъ производиться сборъ пожертвованій. Великороссійскіе купцы Василій Ивановичъ Царевитиновъ и Феодоръ Сергіевичъ, оба добро-николаевскіе прихожане, заручившись 11-го января 1766 г. благословеніемъ митрополита Тимоѣя Щербацкаго и отправившись по торговымъ дѣламъ въ разные города Россіи на ярмарки, вездѣ испрашивали „милостивое подаваніе на репарацію“ своей приходской церкви ⁴⁾); подобнымъ же образомъ съ просительною книгою и благословительною грамотою м. Арсенія въ 1761—1762 гг. производилъ сборъ пожертвованій „отъ добротовъ“ въ Кіевѣ и во всей Кіевской епархіи самъ священникъ Гавріилъ Ширипа ⁵⁾). На собранныя та-

¹⁾ Архивъ п. № 55.

²⁾ Архив. Консистор. 1756 г. № 3.

³⁾ Архив. Консистор. 1761 г. № 77.

⁴⁾ Архив. Консистор. 1756 г. № 3.

⁵⁾ Архив. Консистор. 1761 г. № 77.

кимъ путемъ деньги и были удовлетворены всѣ вышеуказанныя нужды церкви; между прочимъ, разсѣвпаяся алтарная стѣна была связана желѣзомъ и въ предотвращеніе паденія подперта съ наружной стороны каменнымъ столбомъ на подобіе „быка“¹⁾.

Послѣ этого наступило время привести въ надлежащій видъ и Семеоновскую церковь, находившуюся подъ волокольною и до сихъ поръ остававшуюся не освященною. За это дѣло и взялся внукъ о. Симеона Ширипы, священникъ Гавріилъ Ширипа,—взялся, по его собственнымъ словамъ, „въ честь Божію и его угодника препод. Симеона Столпника и въ память зватнаго строителя Добро-Николаевской церкви“. И, дѣйствительно, собравши въ теченіе 1778—1781 г. отъ доброхотныхъ дателей больше 1500 руб., присоединивши къ этому посильную лепту и изъ собственного кошелька, положивши много труда и заботъ, онъ достигъ своей цѣли. Всѣ подѣлки по церкви, производившіяся подъ руководствомъ „муровыхъ дѣлъ мастера“, кіевск. мѣщанина Ивана Григоровича заключалась въ слѣдующемъ. Прежде Семеоновская церковь была немного темновата; теперь же „для большей свѣтлости“ всѣ окна въ ней были увеличены въ размѣрахъ. Далѣе, прежде эта церковь была очень тѣсна: много мѣста занималъ стоявшій какъ разъ по срединѣ храма и поддерживавшій собою своды большой каменный столбъ; теперь же этотъ столбъ былъ удаленъ, а вмѣсто него своды и стѣны были скрѣплены желѣзными связями. Наконецъ, отъ времени въ стѣнахъ и сводахъ этой церкви образовались небольшія трещины, „изъ которыхъ иногда и кирпичамъ выпадать было можно“; штукатурка (и внутри, и снаружи) совсѣмъ отлетѣла, а деревянная крыша во многихъ мѣстахъ насквозь прогнила; теперь же всѣ эти недостатки были исправлены: разсѣлины залѣланы, все зданіе перештукатурено, и крыша сдѣлана вновь. Сло-

¹⁾ Архив. Консистор. 1759 г. № 58.

вомъ,—теперь эта церковь стала вполне удобною для совершенія въ ней богослуженія. Вотъ почему 24 августа 1781 г., съ благословенія м. Гарнила, она и была освящена ¹⁾. Впрочемъ, съ теченіемъ времени (въ 1788 г.) было найдено въ ней и маленькое неудобство, именно: когда стали совершать въ ней службу, то увидѣли, что ведущая въ нее старая лѣстница очень крута и тѣсна, такъ что по ней „старымъ и малымъ весьма опасенъ и неспособенъ всходъ“, равнымъ образомъ и „тѣла мертвыя бываютъ вносимы чрезъ нее съ немалюю трудностію“. Въ виду этого заботливымъ ктиторомъ Трофимомъ Петровскимъ и „были сдѣланы входы ко храму новые—каменные, пространные, отлогіе и свѣтлые“ ²⁾.

Новая каменная церковь въ XIX столѣтіи.

Новѣйшій и послѣдній періодъ въ исторіи Добро-Николаевской церкви начинается съ послѣдняго десятилѣтія прошлаго вѣка. Дѣло въ томъ, что тѣ трещины и разсѣлины въ стѣнахъ и сводахъ главнаго храма, которыя были необходимы послѣдствіемъ отсутствія въ немъ желѣзныхъ связей и которыя такъ много беспокоили добро-николаевскихъ прихожанъ въ прошломъ столѣтіи, въ 80-хъ годахъ этого столѣтія настолько увеличились, что въ 1787 г. вынудили епархіальное начальство воспретить совершеніе богослуженія въ этомъ храмѣ: служба стала отправляться исключительно въ малой—Симеоновской церкви, находившейся подъ колокольнею ³⁾. Нужно было либо произвести капитальную и умѣлую ремонтровку зданія, либо совсѣмъ разобрать его и на прежнемъ мѣстѣ построить новое. Причтъ и прихожане, естественно, обратились за архипастырскимъ совѣтомъ къ бывшему тогда

¹⁾ Архив. Консистор. 1781 г. № 6.

²⁾ Архив. Консистор. 1788 г. № 71.

³⁾ Архив. Консистор. 1787 г. № 65.

митрополиту Самуилу, а послѣдній поспѣшилъ свестись съ военнымъ губернаторомъ В. Н. Кречетниковымъ. Присланный Кречетниковымъ архитекторъ И. Д. Яснигинъ, освидѣтельствовавши зданіе, завѣрялъ митрополита (3-го ноября 1791 г.), что „церковь, не разбирая до основанія, исправить можно будетъ, если только подъ смотреніемъ его, архитектора, то строеніе производимо будетъ, и что для сего потребуется не меньше 5-ти тысячъ рублей“. Въ виду такихъ завѣреній со стороны свѣдущаго лица Самуилъ своею резолюціею отъ 5-го ноября 1792 г. благословилъ „приступить къ возобновленію церкви“ и для этой цѣли выдать просительную книгу и открытую грамоту для сбора пожертвованій въ Кіевѣ и во всей Кіевской епархіи. И вотъ съ января мѣсяца слѣдующаго года (1793 г.) стали производить таковой сборъ добро-николаевскій діаконъ Іоаннъ Торжинскій ¹⁾, ктиторы Демьянъ Смилянскій и Андрей Навроцкій и три выбранныхъ самими прихожанами „добросовѣстныхъ“ челоуѣка: Николай Вишневскій, Митрофанъ Липиѣцкій и Кондратій Чернявскій. Въ то же время начались и необходимыя приготовленія къ самой ремонтнровкѣ зданія: снята была кровля съ храма (въ началѣ іюля 1794 г.), разобраны были нѣкоторыя части его, закуплено было около 1500 четвертей извести, данъ былъ и задатокъ на поставку кирпича ²⁾. Въ виду такихъ приготовленій можно было бы, немного времени спустя, приступать и къ работѣ. Однако здѣсь случилось обстоятельство, которое дало совершенно новый ходъ дѣлу.

Въ маѣ 1799 г. пріѣхалъ въ церковь новый военный губернаторъ С. А. Беклешовъ. Осмотрѣвши лично зданіе, онъ нашель, что ограничиться одною ремонтнровкою его нельзя,

¹⁾ Впрочемъ, Торжинскій въ 1785 г. принялъ монашество въ Кіево-Михайловскомъ монастырѣ, и замѣнить его было предписано вновь поступившюму священнику Іакову Мойсѣенкову.

²⁾ Архив. Ковсистер. 1791 г. № 14.

ибо трещины шли вдоль всей стѣны сверху до низу,—что нельзя строить и новаго храма, совершенно разобравши старый, ибо въ церкви тогда было всего только 500 руб. наличныхъ денегъ. Вотъ почему Беклешевъ немедленно же (12-го мая 1799 г.) обратился къ м. Героею съ просьбою о разрѣшеніи „упразднить Добро-Николаевскую церковь“: ея прихожанъ съ причтомъ приписать къ сосѣдней Покровской церкви, самое зданіе на счетъ Магистрата разобрать, кирпичи изъ него употребить на строившійся въ то время Контрактовый Домъ, а мѣсто подъ церковію обратить въ городскую площадь, въ которой тогда особенно нуждался густозаселенный Подоль. Митрополитъ согласился на это, и уже 9-го іюля 1799 г. Магистратъ, составивши особую Коммиссію, предписывалъ ей: „безъ всякаго отлагательства времени, нанявъ рабочихъ людей поденно или понедѣльно, оную церковь до послѣдка разобрать и, сколько денегъ будетъ издержено на разобраніе той церкви въ заплату рабочимъ людямъ, за всю ту сумму отобрать кирпичемъ по цѣнѣ, съ священникомъ и ктиторами договоренной“. Ужаснулись прихожане, узнавъ о такомъ распоряженіи высшаго начальства, и рѣшили употребить всѣ мѣры къ тому, чтобы „столѣтнее существованіе храма на томъ мѣстѣ было удалено отъ попираательства животными“. Въ какія-нибудь двѣ недѣли они „отъ единого своего усердія и благоговѣнія къ угоднику Божию“ собрали 5-ть тысячъ рублей на постройку новаго храма; особенно не хотѣлось приписываться къ чужой церкви бывшему тогда ктитору купцу Назару Сухотѣ: онъ, отдѣльно отъ прочихъ прихожанъ, пожертвовалъ 200 тысячъ кирпича и 2000 руб. денегъ. Въ виду всего этого 22 іюля 1799 г. священникъ Іаковъ Мойсѣенковъ отъ имени прихожанъ обратился къ м. Героею съ слезнымъ прошеніемъ: „дозволить на прежнемъ мѣстѣ и въ прежнее именованіе, съ исключеніемъ токмо придѣловъ, заложить и построить новую церковь, меньшею прежней, а отъ упраздненія и обращенія въ площадь церковнаго мѣста упо-

требить архипастырскія мѣры и учинить свою святительскую резолюцію“. Но отъ Героева на это прошеніе не послѣдовало никакой резолюціи: онъ вскорѣ заболѣлъ и умеръ. Просьба была повторена (1800 г. апрѣля 17 дня) къ его преемнику Гавриилу; и послѣдній, снисходя къ тому, что прихожанами уже сдѣлано много приготовленій къ сооружеію новаго храма, и что, кромѣ того, на него можетъ быть употребленъ кирпичъ и чугунный полъ изъ старой (уже теперь разобранный Магистратомъ) церкви,—22-го мая 1800 г. благословилъ заложить новую церковь; военный же губернаторъ Я. И. Павло-Швейковскій утвердилъ представленный ему планъ и фасадъ зданія ¹⁾). По этому плану внѣшній видъ церкви долженъ быть таковъ. Средняя часть храма представляетъ изъ себя нѣсколько продолговатый четырех-угольникъ, съ двумя окнами и одною дверью въ каждой изъ боковыхъ стѣнъ (сѣверной и южной); съ восточной стороны она заканчивается полу-круглымъ пяти-оконнымъ абсидомъ для алтаря, а съ западной стороны къ ней непосредственно (т. е. безъ всякой преграды) примыкаетъ въ видѣ короткаго, но широкаго четырех-угольника притворъ, имѣющій въ западной стѣнѣ входную дверь и два окна; на сѣверномъ и южномъ концахъ этого притвора, выступающихъ изъ общаго корпуса зданія, должно быть сдѣлано по квадратной комнатѣ для библиотеки и кладовой, а между ними поставлены два столба, поддерживающіе собою хоры для пѣвчихъ. Надъ среднею частью храма возвышается восьми-оконный тамбуръ цилиндрической формы, заканчивающійся приплюснутымъ куполомъ, а поверхъ притвора (надъ бібліотекою и кладовою) устроены сквозныя башни. Очень простой, такимъ образомъ, внутренній планъ зданія съ наружной стороны осложнялся пристройкою: экседры (для ризницы)—къ сѣверной стѣнѣ алтаря и колоннадныхъ пор-

¹⁾ Архив. Консистор. 1799 г. № 72.

тиковъ — къ западнымъ, сѣвернымъ и южнымъ дверямъ зданія ¹⁾).

Таковъ былъ планъ храма, утвержденный военнымъ губернаторомъ. По полученіи этого плана можно было приступить и къ выполненію его. И, дѣйствительно, 15-го іюня 1800 г. протоіереемъ Софійскаго Собора Іоанномъ Левандою, при участіи приходскаго священника Мойсѣенкова, была совершена торжественная закладка новой каменной церкви на мѣстѣ прежней—разобранной ²⁾. Послѣ церемоніи для почетнѣйшихъ гостей и прихожанъ была предложена по русскому обычаю приличная трапеза (обошедшаяся 64 руб.); митрополиту, лично не присутствовавшему при закладкѣ, была послана хлѣбъ - соль (за 60 коп.); архитекторъ въ видѣ благодарности за составленіе плана получилъ 1 пудъ сахару (за 30 руб.), 15 фун. кофе (за 21 руб.) и 2 фун. чаю (за 8 р. 60 к.); а каменщикамъ и другимъ мастеровымъ были розданы на память платки ³⁾.

Послѣ этого дѣло постройки новаго храма пошло весьма быстро, безъ всякихъ задержекъ и препятствій. Но, какъ само собою понятно, стараго кирпича и прежде заготовленныхъ матеріаловъ и денегъ для этого было недостаточно. Средства для покупки новыхъ матеріаловъ и для найма рабочихъ изыскивались самымъ разнообразнымъ способомъ: продавался цѣлыми тысячами возовъ старый щебень, получались деньги съ кувичниковъ, производился сборъ пожертвованій въ кошелекъ и четыре карнавки; повѣшанныя около чтимыхъ иконъ св. Николая и Божіей Матери Одигитріи, на столбѣ подлѣ церкви и при днѣпровскомъ перевозѣ; кромѣ того, по Кіеву ходила съ „воздушкомъ“ и просила подаваніе кiev. мѣщанка Евдокія Кисилевская ⁴⁾. Но, конечно, главный источ-

¹⁾ Архив. ц. № 74.

²⁾ Архив. Консистор. 1799 г. № 72.

³⁾ Архив. ц.,—расход. книг. за 1800 г., Іюнь, стр. 15.

⁴⁾ Архив. ц.,—прихода. кн. за 1800—1802 гг.

никъ для покрытія всѣхъ расходовъ составляли деньги, собиравшіяся въ извѣстные періоды по всему Кіеву и кіевской епархіи съ просительною книгою. Просматривая записанныя въ ней пожертвованія, мы видимъ, что такимъ путемъ было испрошено въ періодъ времени: отъ 16 ноября 1800 г. по 1 декабря 1801 г.—2106 руб. 68 коп., отъ 2-го сентября 1803 г. по 1-е сентября 1805 г.—865 р. 7 коп. и отъ 13-го марта 1806 г. по 15 марта 1807 г.—1800 руб. Какъ болѣе другихъ пожертвовавшіе, достойны упоминанія слѣдующіе благотворители: ктиторъ—кіевскій купецъ Иванъ Могилевецъ (100 руб.), кіев. купецъ Маркъ Безсмертный (100 руб.), поручикъ Григорій Верейскій (100 руб.), оставной солдатъ Василій Свинобой (325 руб.), брянскій купецъ Климентъ Полулихевичъ (250 руб.), іеромонахъ Кіево-Печерской Лавры Григорій (100 руб.), каневскій купецъ Василій Прокопьевъ (100 руб.), княгиня Софья Евѣиміева Хованская (50 руб.), графиня Анна Радіонова Чернышева (300 р.), нѣкіе Стефанъ и Ирина, жители сквирскіе, (100 руб.) и т. д. ¹⁾ Но и всѣхъ денегъ, пожертвованныхъ разными благотворителями, было недостаточно на расходы по постройкѣ церкви. Приходилось дѣлать займы. Такъ было взято заимообразно: у ктитора Ивана Могилевца—566 руб. 66 коп., у ктитора Назара Сухоты—5434 руб. 46 коп., въ Кіевской городской Коммисіи по сооруженію общественныхъ зданій—500 руб., у кіевскаго мѣщанина Алексѣя Ищенко—500 руб., у купца Марка Безсмертнаго—256 руб. 66 коп. и у вдовы полковника Ъздомировой—200 руб. ²⁾ Было бы, конечно, желательно опредѣлить всю стоимость новой церкви; но, къ сожалѣнію, мы не имѣемъ всѣхъ приходо-расходныхъ книгъ за описываемое нами время ³⁾.

¹⁾ Архив. ц. № 61.

²⁾ Архив. ц.,—приходн. кн. за 1800—1803 гг.

³⁾ Приходная книга имѣется лишь за 1800—1803 г., а расход-

Во всякомъ случаѣ работы, производившіяся подъ надзоромъ подрядчика—купца гор. Погари Филиппа Синицкаго¹⁾, шли такъ успѣшно, что уже въ мартѣ мѣсяцѣ 1802 г. все зданіе вчернѣ было готово²⁾. Въ слѣдующіе 5-ть лѣтъ постепенно была сдѣлана желѣзная кровля, весь храмъ внутри и снаружи выкрашенъ, устроенъ новый иконостасъ (ибо старый, какъ сдѣланъ для трехъ алтарей, оказался большимъ для одного алтара и потому былъ проданъ за 200 руб. въ церковь села Жуковецъ, кievск. епархія)³⁾, и кругомъ храма была обнесена деревянная ограда⁴⁾. Наконецъ, 13-го октября 1807 г. торжественно было совершено освященіе церкви, и подъ престоломъ была положена мѣдная дощечка съ такою надписью⁵⁾: „Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь. Освятися церковь сія въ честь и память иже во святыхъ отца нашего Николая Архіепископа, Мурикийскаго Чудотворца, названіемъ Добраго. При державѣ Благочестивѣйшаго Самодержавнѣйшаго Великаго Государя нашего Императора Александра Павловича и Супруги Его Благочестивѣйшей Государини Императрицы Елисаветы Алексѣевны, при матери Его Благочестивѣйшей Государынѣ Императрицы Маріи Ѳеодоровнѣ, при Благовѣрномъ Государѣ Цесаревичѣ Великомъ Князѣ Константинѣ Павловичѣ и супругѣ Его Благовѣрной Великой Княжнѣ Аннѣ Ѳеодоровнѣ, при Благовѣрныхъ Государяхъ и Великихъ Князьяхъ Николаѣ Павловичѣ

ная—за 1800—1801 гг.

	Приходъ.	Расходъ.
За 1800 г.	6168 руб. 40 коп.	6167 р. 44 ¹ / ₂ коп.
» 1801 г.	5036 руб. 17 ³ / ₄ к.	4999 р. 70 ¹ / ₄ коп.
» 1802 г.	3206 руб. 72 к.	— —
» 1803 г.	3175 руб. 25 коп.	— —

1) Архивъ ц.,—расходв. кн. за 1800 г., стр. 2.

2) Архивъ ц.,—расходв. кн. за 1802 г., стр. 82.

3) Архивъ ц.,—приход. кн. за 1809 г., стр. 5.

4) Архивъ Консистор. 1806 г. № 16.

5) Дощечка эта сохранилась до настоящаго времени.

и Михаилъ Павловичъ, при Благовѣрной Государынѣ Великой Княжнѣ Елисаветѣ Александровнѣ, при Благовѣрной Государынѣ Великой Княгинѣ Маріи Павловнѣ и супругѣ ея, при Благовѣрныхъ Государыняхъ Великихъ Княжнахъ Екатеринѣ Павловнѣ и Аннѣ Павловнѣ. При архіепископствованіи Митрополита нашего и Кавалера Серапіона Кіевского и Галицкаго и Кіево-Печерскія, Лавры Священно-Архимандрита, при бывшемъ тогда военномъ Губернаторѣ и Кавалерѣ Михаилѣ Ларионовичѣ Голенищевѣ-Кутузовѣ и при гражданскомъ Губернаторѣ и Кавалерѣ Петрѣ Прокопьевичѣ Панкратіевѣ, при бывшемъ на то время градскомъ Войтѣ Георгіѣ Ивановичѣ Рыбальскомъ, при градскомъ Архитекторѣ Андрѣѣ Ивановичѣ Маленскомъ. Стараніемъ и трудами Священноіерея Намѣстника Іакова Мойсѣенкова и прихожанъ св. храма сего Назарія Сухоты, Іоанна Могилевца и всѣхъ любящихъ благолѣпіе Дому Божьяго въ лѣто отъ Рождества Христова тысяча восемьсотъ седьмое, мѣсяца октябрія, въ третій-надесять день, на память св. мучениковъ Карпа и Папины“.

Послѣ этого причту и прихожанамъ Добро-Николаевской церкви оставалось бы только успокоиться послѣ долгихъ трудовъ и многихъ заботъ и постепенно расплачиваться съ тѣми долгами, которые накопились за время постройки. Но не то имъ было суждено. Вскорѣ нашу церковь, равно какъ и весь Кіево-Подоль, постигло большое бѣдствіе: мы разумѣемъ пожаръ 1811 года.—9-го іюля огонь, показавшійся въ 10—11 часовъ утра между Воскресенскою церковью и Житнимъ Базаромъ, благодаря сильной бурѣ, разлился съ такою быстротою и на такое пространство, что, по прошествіи трехъ часовъ, Подоль казался сплошнымъ огненнымъ моремъ. Въ одинъ день вся эта часть города выгорѣла. Церкви Спасская (стоявшая на нынѣшней Спасской улицѣ), Вознесенская (вблизи Флоровскаго монастыря) и Свято-Духовская (на берегу Днѣпра) были совершенно истреблены огнемъ: отъ нихъ не осталось никакихъ слѣдовъ. Да и изъ всѣхъ другихъ церквей не было по-

чти ни одной, которая не пострадала бы отъ этого страшнаго пожара ¹⁾). Много пострадала отъ него и наша Добро-Николаевская церковь. Не говоримъ уже о томъ, что въ это время сгорѣло 42 дома, стоявшихъ на церковной землѣ и ежегодно доставлявшихъ церкви около 30 рублей куничныхъ денегъ ²⁾). Болѣе неблагопріятныя послѣдствія имѣло то обстоятельство, что сгорѣла каменная колокольня Доброга Николая: отъ нея послѣ пожара остались однѣ только стѣны ³⁾). Погибло и все то, что было на колокольнѣ и подъ колокольнею. На колокольнѣ „были столпены семь колоколовъ: недѣльный—большой, субботній—меньшій, буденный—малый, великопостный—небольшой и три скликуна“. Подъ колокольнею огонь истребилъ Симеоновскую церковь вмѣстѣ съ ея утварью, ризницею и библіотекою: престолъ, жертвенникъ, предъалтарный иконостасъ съ шестью иконами, на которыхъ были мѣдно-вызолоченныя ризы съ серебряными вѣнцами, шестнадцать праздничныхъ иконъ, писанныхъ на деревѣ и холстѣ и развѣшенныхъ по стѣнамъ средней части, двѣ плащаницы „не новыхъ“, большой, окованный желѣзомъ, сундукъ, мѣдно-вызолоченное паникадило, семь мѣдныхъ лампадъ, семь священническихъ облачений, сшитыхъ изъ штофа и газетной парчи, пятнадцать богослужебныхъ книгъ, четыре пуда восковыхъ свѣчей, одинъ пудъ огарковъ и много разныхъ мелкихъ вещей—все это сдѣлалось жертвою огня ⁴⁾). Къ счастью, онъ пощадилъ главную, недавно выстроенную, церковь во имя св. Николая: на ней была повреждена только крыша ⁵⁾).

1) Закревскій. Описаніе Кіева, т. I, стр. 116—119.

2) Архивъ ц. № 62.

3) Архивъ ц. № 65.

4) Архивъ ц., Опись 1812 г., — „Реестръ вещамъ Добро-Николаевской церкви послѣ пожара не явившимся, учиненный 1811 г. 18-го дня“.

5) Закревскій. Описаніе Кіева; т. II, стр. 575.

Само собою понятно, что вся забота причта, ктиторовъ, и прихожанъ послѣ пожара состояла въ томъ, какъ бы возвратить церкви то, что было ею потеряно, и какъ бы возстановить то, что было повреждено силою огня. Однако возвратить церкви все, чѣмъ она владѣла прежде, было невозможно. Въмѣсто многихъ площадей, застроенныхъ домами куничниковъ, теперь нужно было довольствоваться одною пустопорожнею землею. Таковой земли, согласно Высочайше утвержденному 2-го Марта 1812 г. плану Кіево-Подола, для нашей церкви было отведено: а) для кладбища или погоста около церкви 900 кв. саж. ¹⁾, б) сѣнокосной земли на Оболони (за Преоркою) 19 дес. 2140 кв. саж. ²⁾ и в) для усадебъ священноцерковно-служителямъ два мѣста—одно въ 117 кв. саж. на углу Андреевскаго спуска и Боричева Тока ³⁾, а другое въ 169 кв. саж. на углу Покровской улицы и Боричева Тока ⁴⁾. На этихъ двухъ мѣстахъ, согласно Высочайше утвержденному плану, нужно было бы строить церковные дома для причта. Но о такой постройкѣ пока не могло быть и рѣчи.

Все вниманіе и причта, и прихожанъ было обращено теперь на то, какъ бы поскорѣе возстановить обгорѣвшую колокольню и бывшую подъ нею Симеоновскую церковь, а вмѣстѣ съ тѣмъ и приобрѣсти свой собственный звонъ: этотъ послѣдній былъ особенно необходимъ. Вотъ почему, спустя же

¹⁾ Архивъ ц. № 69.

²⁾ Архивъ ц. № 79. По повѣйшему измѣренію, произведенному 26-го янв. 1890 г., сѣнокосной земли оказывается не 19 дес. 2140 саж., а 21 десят. 1110 кв. саж. (Архивъ ц. № 88).

³⁾ Архивъ ц. № 78. Это мѣсто, согласно указу Кіев. дух. Консисторіи отъ 30 іюня 1859 г., было продано церковью кіев. мѣщ. Максиму Бышевскому за 1135 руб. серебромъ, изъ коихъ 135 руб. были пожертвованы причтомъ въ пользу Кіев. училища для двѣнадцати духов. званія (Архивъ ц. №№ 80—81).

⁴⁾ Архивъ ц. №№ 67 и 85.

немного времени послѣ пожара, починивши колокольню такъ, чтобы на ней можно было повѣсить колокола, прихожане, во главѣ съ епитимомъ Василиемъ Калачниковымъ, „собственнымъ коштомъ“, хотя и при пособіи иноприходныхъ „доброхотныхъ дателей“, купили 4-ре колокола: изъ нихъ самый большой, вѣсомъ въ 98 пуд. 10 фунт.¹⁾ (стоимостью въ 500 руб.), былъ привезенъ въ мартѣ 1814 г.²⁾, а второй, вѣсомъ въ 20 пуд. 36 фун.,—въ декабрѣ 1815 г.³⁾; эти два колокола сохранились и до настоящаго времени. Что же касается возстановленія Симеоновской церкви, бывшей подъ колокольнею, равно какъ и нижняго этажа послѣдней, то, хотя это дѣло и велось въ началѣ 20-хъ годовъ, однако, за неимѣніемъ средствъ, оно окончилось только тогда, когда взялъ его на себя вновь поступившій священникъ Іоаннъ Сухобрусовъ,—конечно, при содѣйствіи тогдашняго старосты Евѣима Вишневецаго. Собравши въ 1828 г. съ прихожанъ и другихъ благотворителей около 4-хъ тысячъ ассигнаціями денегъ⁴⁾, онъ немедленно же приступилъ къ ремонту нижняго этажа колокольни,

1) Архивъ ц.,—расходи. кн. за 1814 г., мартъ. На этомъ колоколѣ вылита изображеніе св. Николая и сдѣлана такая надпись: „Кіевъ. Майстеръ Павелъ Романовскій. 1813 г. мѣсяца октября 25 дня. Въ Кіево-Подольскую Добро-Николаевскую церковь коштомъ прихожанъ и доброхотныхъ дателей при бытности протоіерея Іакова Моисѣенкова и старосты Василія Калачникова. Вѣсу въ немъ 98 пуд. 10 фун.“.

2) Архивъ ц.,—расходи. кн. за 1815 г., декабрь. На этомъ колоколѣ вылита изображеніе Спасителя и св. Николая. На мѣсто двухъ остальныхъ колоколовъ въ 1867 г., при старостѣ Георгіѣ Черновѣ, было приобрѣтено 5-ть новыхъ, изъ коихъ первый вѣситъ 5 пудовъ 3 фунт. (пожертвованъ дѣйствительною статскою совѣтницею Александрою Алексѣевою Черновою), второй—8 пуд. 36¹/₂ фунт., третій—1 п. 27³/₄ фунт., четвертый—30 фунт. и пятый—10 фунт. (Архивъ ц.,—описъ 1862 г., л. 4).

3) Архивъ ц., клиров. вѣдом. за 1856 г.

4) Архивъ ц.,—расходи. кн. за 1828 г., декабрь, и за 1829 г., февраль. Труды Кіевской Дух. Академіи. Т. I. 1892 г.

гдѣ уже раньше были устроены квартиры для церковно-служителей, такъ и къ приведенію въ надлежащій видъ средняго этажа—къ возстановленію малой церкви. Послѣдняя теперь была сдѣлана теплою; все возобновленіе ея обошлось около 2500 руб., при чемъ одинъ иконостасъ стоилъ около 600 руб., да написаніе для него мѣстныхъ иконъ—180 руб.¹⁾ По благословенію м. Евгенія, 1829 г. февраля 10-го дня вновь отдѣланная церковь была освящена архимандритомъ Братскаго монастыря Смарагдомъ²⁾ и притомъ, что особенно достойно вниманія, была переименована: престолъ ея теперь былъ освященъ не во имя Симеона Столпника, какъ прежде, а во имя св. великомученицы Варвары, мощи которой почиваютъ въ Михайловскомъ монастырѣ, и которая особенно чествуется кіевлянами. Такъ была предана забвенію память „знатнаго фундатора“ Добро-Николаенской церкви—о. Симеона Шипы...

Возстановленіемъ храма подъ колокольнею заканчиваются всѣ работы по церкви въ первой половинѣ нынѣшняго вѣка. Въ настоящемъ пятидесятилѣтіи всѣ подѣлки были направлены главнымъ образомъ на то, чтобы придать большой церкви возможно-болѣе благолѣпный видъ. Изъ многихъ подѣлокъ такого рода достойны упоминанія слѣдующія.

Въ 1854 г. священникъ Іоаннъ Сухобрусовъ и староста Теодоръ Чернышевъ задумали „произвести стѣнное росписаніе церкви“. Внесши сами на это дѣло посильную лепту (по 150 руб.), они успѣли расположить къ подобной же жертвѣ и многихъ своихъ прихожанъ; между прочимъ, вдова священника Елена Сухобрусова пожертвовала—100 руб., Параскева Прокоповичъ—50 руб., Параскева Оменко—50 руб., купецъ Иванъ Масалитинъ—50 руб., гражданка Анастасія Вишнев-

1) Замята объ освященіи церкви сдѣлана въ черновой расходной кн. за 1829 г.

ская—50 руб., почетные граждане Павелъ и Дмитрій Петровы Сорокоумовскіе—100 руб. и т. д. Не довольствуясь этимъ, мѣщанинъ Максимъ Бышевскій отправился, по предложенію причта, для сбора подаяній во всемъ Кіевѣ и Кіевской епархіи и здѣсь въ числѣ многихъ нашелъ такихъ щедрыхъ благотворителей, какъ сенатора Ивана Иванова Фундуклея (300 р.), дѣйств. статскаго совѣтника Анатоля Николаева Демидова (100 руб.). Въ общей сложности было собрано всѣхъ денегъ болѣе 1600 руб. ¹⁾. На эти-то деньги лѣтомъ 1855 г. и былъ произведенъ желательный ремонтъ церкви. Онъ состоялъ главнымъ образомъ въ томъ, что весь храмъ былъ выкрашенъ внутри масляными красками. Въ частности, теперь всѣ стѣны были отдѣланы подъ свѣтлый мраморъ; карнизы выбѣлены; арки расписаны разноцвѣтными „альфресками“; окна и двери окаймлены изящными бордюрами; надъ боковыми—сѣверными и южными дверями храма было изображено въ 6-ти картинахъ сказаніе „о чудѣ св. Николая надъ Половчиномъ“; въ тамбурѣ между окнами написаны изображенія 8-ми апостоловъ въ ростъ человѣка (Петра, Павла, Андрея, Симона Зилота, Филиппа, Ѳомы, Варѣоломея, Іакова), а на парусахъ—4-хъ евангелистовъ; въ срединѣ купола былъ изображенъ св. Духъ въ видѣ голубя, а кругомъ его въ небесномъ пространствѣ—сонмы ангеловъ; сводъ алтаря представлялъ собою голубое небо, населенное ангельскими ликами; а на стѣнахъ его, около сѣверныхъ и южныхъ дверей, какъ бы въ видѣ вратарей написаны были два великомученика—Іоаннъ воинъ и св. Меркурій. Кромѣ стѣнъ были выкрашены краскою зеленаго цвѣта иконостасъ и горнее мѣсто; киворій передѣланъ заново; рѣзба на царскихъ вратахъ исправлена и перезолочена; иконы всѣ промыты и пролакированы ²⁾.

¹⁾ Архивъ ц. № 75.

²⁾ Архивъ ц. №№ 76—77

Послѣ такого благолѣпнаго украшенія внутренности Добро-Николаевского храма ему не доставало, по видимому, только снаружи желѣзной ограды на каменномъ фундаментѣ: этотъ недостатокъ, дѣйствительно, и былъ восполненъ въ апрѣлѣ мѣсяцѣ 1878 г. священникомъ о. Александромъ Браиловскимъ и церковнымъ старостою Георгіемъ Черновымъ за деньги, собранныя ими отъ прихожанъ въ количествѣ 850 руб. ¹⁾. Однако нынѣшніе священникъ Павелъ Григор. Преображенскій и церковный староста Алексѣй Михайл. Фоломинъ не удовольствовались этимъ и произвели еще одну важную по дѣлку въ церкви. Дѣло въ томъ, что большой Добро-Николаевскій храмъ, не смотря на все свое внутреннее благолѣпіе, былъ холодный и въ этомъ отношеніи, такъ сказать, уступалъ сосѣднимъ церквамъ (напр. Успенской, Николая Притиска, Николая Набережнаго), давно уже сдѣланнымъ теплыми. Правда, прежде въ зимнее время богослуженіе у Добраго Николая всегда отправлялось въ малой церкви (во имя св. великомученицы Варвары), которая, какъ мы выше видѣли, еще въ 1828 г. была устроена теплою и которая въ 1880 г. въ видахъ большаго приспособленія къ совершенію въ ней богослуженія потребовала даже значительнаго ремонта ²⁾; но во всякомъ случаѣ эта церковь была тѣсна и потому никогда не вмѣщала въ себѣ всѣхъ молящихся. Вотъ почему нынѣшніе священникъ и староста задумали въ 1885 г. передѣлать большой Добро-Николаевскій храмъ изъ холоднаго въ теплый, устроить въ немъ отопленіе и притомъ колориферное, какъ имѣющее весьма важныя, неоспоримыя преимущества предъ обыкновеннымъ отопленіемъ, а вмѣстѣ съ этимъ уже по необходимости сдѣлать новыя (двойныя) оконныя рамы и входныя двери и замѣнить въ алтарѣ чугунный полъ деревяннымъ. По

¹⁾ Архивъ ц.,—прихода. кн. за 1878 г., февраль; расходы. кн. за 1878 г., апрѣль.

²⁾ Архивъ ц.,—прихода-расхода. кн. за 1880 г., июль—ноябрь.

смѣтъ, составленной гражданскимъ инженеромъ Шлейферомъ на всѣ эти перестройки требовалось не меньше 3394 руб. 26 коп. Не находя такой суммы въ сбереженіяхъ церкви отъ прежнихъ лѣтъ, священникъ и староста рѣшились обратиться за помощью къ своимъ прихожанамъ,—рѣшились предложить имъ подписной листъ для добровольныхъ пожертвованій и сами же первые внесли на это благое дѣло свою сильную лепту (священникъ—100 руб., староста—500 руб.). Примѣру священника и старосты послѣдовали и многіе изъ прихожанъ; такъ напр. вдова профессора Кіевской духовной Академіи Пелагея Ивановна Щеголева пожертвовала 500 руб., ея сынъ, студентъ Университета, Сергій Щеголевъ—500 руб., купеческій сынъ Козьма Антоновъ Бочарниковъ—300 руб., купецъ Михаилъ Дегтеревъ—200 руб., купецъ Павелъ Сорокумовскій съ сыновьями—200 руб., потомственный почетный гражданинъ Георгій Черновъ—100 руб., купчиха Софья Иванова Некрасова—100 руб. и мн. др. Такимъ образомъ, всѣхъ денегъ въ апрѣлѣ 1885 г. собралось 2646 руб. Послѣ этого было исходатайствовано на всѣ предполагаемыя работы разрѣшеніе епархіальнаго начальства ¹⁾ и въ началѣ сентября того же года уже было приступлено къ нимъ. Но въ связи съ главными работами по устройству отопленія оказалось необходимымъ произвести и многія дополнителныя работы, которыя не были предусмотрѣны при составленіи смѣты и которыя однако потребовали отъ церкви большихъ расходовъ. Такъ 1) при освидѣтельствованіи хоръ, поддерживавшихся двумя кирпичными колоннами, главная балка оказалась прогнишею: признано было необходимымъ колонны въ видахъ бѣльшаго удобства удалить, а вмѣсто прежнихъ хоръ устроить новые, поддерживаемые желѣзною балкою и чугунными рельсами; эта работа обошлась въ 300 руб. 2) Упавшая при

¹⁾ Архивъ Кіево-Подол. благочин.,—указъ Кіев. дух. Консист. отъ 21-го іюля 1885 г., за № 7961.

выстилѣ деревяннаго пола надъ-престольная сѣнь потребо-
вала переклейки и поновленія позолоты; а это навело на
мысль о необходимости отчасти перезолотить, а отчасти вновь
вызолотить всю рѣзьбу на иконостасѣ и отдѣльныхъ кіотахъ,
ризы на иконахъ, люстры и т. п.; все это стоило больше
2500 руб. 3) Съ новымъ поломъ, новыми хорами и новою
позолотою совсѣмъ не гармонировали потемнѣвшія стѣны цер-
кви и сдѣланныя на нихъ изображенія и разные орнаменты:
нужно было первыя перекрасить, а вторыя возобновить, и на
это потребовалось до 700 руб. 4) Наконецъ, въ тѣхъ же ви-
дахъ оказалось необходимымъ старыя, большіе и неудобные
кѣлпсы замѣнить новыми, которые соотвѣтствовали бы обще-
му виду обновленнаго храма,—затѣмъ передѣлать и нѣсколько
удлинить рѣшетку, отдѣляющую солею отъ средней части
храма, устроить новые блоки для лампадокъ, закрыть стекла-
ми иконы въ иконостасѣ и т. д.; на все это и было израсхова-
но около 800 рублей.—Всѣ означенныя работы къ 10-му апрѣля
1886 года были окончены, и въ этотъ день, по благословенію
покойнаго Высокопреосвященнѣйшаго Платона, митрополита
Кіевскаго и Галицкаго, совершено было полное освященіе об-
новленнаго Добро-Николаевскаго храма; обрядъ освященія со-
вершалъ кафедральный протоіерей П. Г. Лебединцевъ, въ со-
служеніи приходскаго священника и въ то же время благо-
чиннаго П. Г. Преображенскаго, помощника благочиннаго—
священника П. Солухи, священника Успенскаго Собора В.
Иваницкаго и священника училищной церкви А. Ольшанска-
го. По сведеніи, затѣмъ, всѣхъ счетовъ по обновленію церкви,
въ расходѣ оказалось 8314 руб. 32 коп. Изъ нихъ 4225 руб.,
48 коп. и были своевременно покрыты деньгами: сбережен-
ными отъ прежнихъ лѣтъ, собранными по подписному листу,
вырученными за проданный чугунный полъ и отчисленными
изъ церковныхъ доходовъ. Остальные же 4088 руб. 85 коп.
благодушнымъ старостою А. М. Фоломинымъ были предло-

жены церкви безпроцентно на неопредѣленный срокъ и теперь постепенно погашаются по мѣрѣ сбереженій церкви¹⁾).

Но хотя, такимъ образомъ, благодаря послѣдней подѣлкѣ, Добро-Николаевская церковь и впала въ долги, однако справедливость требуетъ сказать, что деньги на нее были потрачены не тщетно: Въ настоящее время большой храмъ имѣетъ такой благолѣпный видъ, какой именно и подобаетъ истинному дому Божію и какой трудно встрѣтить въ обычной приходской церкви; онъ лучше всякой лѣтописи свидѣтельствуетъ объ истинно-христіанскомъ усердіи къ нему его настоятелей, ктиторовъ и прихожанъ. Остается лишь пожелать, чтобы послѣдующія поколѣнія только поддерживали теперешній благолѣпный видъ большой церкви и дали такой же видъ малой церкви, находящейся подъ колокольнею.

А. Георіевскій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ Архивъ ц. № 88.

ЦЕРКВИ И МОНАСТЫРИ, ПОСТРОЕННЫЕ ВЪ КИЕВЪ КНЯЗЬЯМИ, НАЧИНАЯ СЪ СЫНОВЕЙ ЯРОСЛАВА ДО ПРЕКРАЩЕНІЯ КИЕВСКАГО ВЕЛИКО-КНЯЖЕНІЯ ¹⁾).

Появленіе храмовъ въ Кіевѣ современно появленію въ немъ христіанства. Послѣднее проникло къ намъ еще до св. Владиміра, и храмы стали извѣстны древнимъ кіевлянамъ гораздо раньше, чѣмъ была поставлена Владиміромъ церковь св. Василія. Такъ, извѣстна церковь св. пророка Іліи, упоминаемая въ договорѣ кн. Игоря съ греками въ 945 году: въ ней крещенные Руссы влялись соблюдать тотъ договоръ ненарушимо ²⁾. Извѣстна и другая древнѣйшая церковь святителя Николая. Лѣтописецъ, говоря о мѣстѣ Аскольдовой могилы, замѣчаетъ: „идѣже *нынѣ* Ольминъ дворъ; на той могилѣ поставилъ Ольга церковь св. Николи ³⁾“. Когда жилъ и поставилъ эту церковь Ольга, т. е. скоро ли послѣ Аскольда и Дира или уже во время лѣтописца—не совсѣмъ ясно. Никоновская лѣтопись говоритъ, что сама Ольга, умирая, отдала село Будутино „св. Богородицѣ“ ⁴⁾. Если это извѣстіе вѣрно, то, значить, при Ольгѣ явилась новая церковь св. Богородицы, мѣсто которой слѣдуетъ предполагать именно въ Кіевѣ.

¹⁾ Писано на Евгеніе-Румянцевскую премію.

²⁾ Ипатск. 33; Лавр. 51. 53.—Смыслъ на эти лѣтописи дѣлаются по изданію 1871 и 1872 года, на остальные—по изданію въ Полномъ собраніи русскихъ лѣтописей.

³⁾ Ипатск. 13; Лавр. 23.

⁴⁾ Иолл. собр. Русск. лѣт. IX, 35.

Со времени общаго крещенія Руси количество храмовъ у насъ быстро увеличивается; вмѣстѣ съ тѣмъ и свѣдѣнія о нихъ становятся болѣе полными и опредѣленными. Благое начало было положено самимъ же просвѣтителемъ—Владиміромъ. Ему принадлежитъ основаніе церквей св. Василя, Успенія Богородицы—Десятинной и Георгія Побѣдоносца въ Кіевѣ,—Преображенія Господня въ Васильевѣ и Бѣлгородѣ, наконецъ—св. Василя въ Вышгородѣ¹⁾). Кромѣ того, позднѣйшее преданіе усвоаетъ ему построеніе нѣсколькихъ церквей въ Волинскомъ краѣ²⁾).

Примѣру отца слѣдовали и сыновья—Мстиславъ и Ярославъ Мудрый. Первый заложилъ въ 1022 г. церковь Богородицы въ Тмутаракани, а въ 1026—Преображенія Господня въ Черниговѣ³⁾). Но особенно усерднымъ храмоздателемъ былъ Ярославъ. Храмы: св. Софіи, Благовѣщенія на Золотыхъ воротахъ, Георгія Побѣдоносца, св. Ирины въ Кіевѣ и „ины церкви по городомъ и по мѣстомъ“ были построены его трудами и заботами⁴⁾).

Въ слѣдующій удѣльный періодъ храмозданіе было дѣломъ также преимущественно нашихъ князей. Въ Кіевѣ напр. изъ 18 вновь созданныхъ каменныхъ церквей, основатели которыхъ извѣстны,—12 было построено князьями. При этомъ въ храмозданіи удѣльнаго періода замѣчается слѣдующая особенность. Пока велико-княженіе сосредоточивалось на югѣ древней Руси и Кіевъ былъ первопрестольнымъ городомъ,—постройка церквей была развита преимущественно въ Кіевѣ. Въ Кіевѣ жилъ великій князь и владыка—митрополитъ. Здѣсь сосредоточивалась политическая и церковно-религіозная жизнь древней Руси. Естественнo поэтому, что древняя столица рано

¹⁾ Ии. 83; Лавр. 119; 1 Соф. 120; Ник. 66.

²⁾ См. Памятники старины въ западныхъ губерніяхъ имперіи. С.-Петербургъ. 1868 г. 1 вып.

³⁾ Ии. 103. 105; Лавр. 143. 146; 1 Соф. 135. 136; Густ. 264. 266; Никон. 78. 79.

⁴⁾ Ии. 106; Лавр. 148; 1 Соф. 137; Густ. 267; Никон. 80.

украшилась и княжескими дворами и зданіями церковными—храмами и монастырями. Но затѣмъ съ половины XII в. Кіевъ постепенно склоняется къ упадку. Политическая и церковно-религіозная жизнь отливаютъ на сѣверо-востокъ и юго-западъ и сосредоточиваются около новыхъ политическихъ центровъ. Естественно, что и храмосозиданіе стало сокращаться на югѣ. Со второй половины XII в. до прекращенія кіевскаго велико-княженія здѣсь, сколько извѣстно изъ лѣтописи, было построено всего лишь двѣ церкви въ Кіевѣ, да по одной въ Бѣлгородѣ и Черниговѣ¹⁾. Напротивъ, на сѣверо-востокѣ и юго-западѣ оно съ этого только времени и начинаетъ процвѣтать. Но какъ тамъ—на югѣ, такъ и здѣсь храмосозиданіе все таки было дѣломъ преимущественно князей. Что же побуждало ихъ къ этому?

Прежде всего, конечно, великіе примѣры св. Владиміра и Мудраго Ярослава. Память этихъ князей была жива во всѣ послѣдующія времена; имя ихъ чтилось свято; а памятники церковно-строительной дѣятельности ихъ существуютъ еще и донныѣ. Любовь къ храмосозиданію поддерживалась въ потомкахъ вообще путемъ живаго преданія: дѣти слѣдовали примѣру и наставленіямъ отцовъ, внуки—отцовъ и дѣдовъ и т. д.

Но у князей были и инныя—личныя побужденія къ храмосозиданію. Это, во-первыхъ, побужденія религіознаго характера—христіанское благочестіе и усердіе ихъ къ Церкви. Не говоря о св. Владимірѣ и Ярославі, многіе изъ нашихъ князей, по свидѣтельству лѣтописца, отличались глубокою религіозностію, усердіемъ къ храмамъ Божиимъ, уваженіемъ къ епископамъ, пресвитерамъ и чернецамъ. Это усердіе выража-

¹⁾ Въ Кіевѣ двѣ церкви св. Василия—одна построенная Святославомъ Всеволодовичемъ въ 1183 г., другая—Рюрикомъ Ростиславичемъ въ 1197 г.; въ Черниговѣ ц. Благовѣщенія—тѣмъ же Святославомъ въ 1186 г.; въ Бѣлгородѣ ц. ан. Петра и Павла—Рюрикомъ въ 1197 году.

лось въ поддержаніи и возобновленіи старыхъ церквей, въ построеніи и благоуукрашеніи новыхъ, въ обезпеченіи ихъ содержаніемъ и тому подобнымъ образомъ. Всеволодъ Ярославичъ напр. „бѣ изъ млада любя правду, и набдя убогия, і воздая честь епископомъ и презвутеромъ, излиха же любаше чернорисцѣ, и подаваша требованье имъ“¹⁾. Сынъ его Владиміръ Мономахъ „не щадяше имѣнія своего, раздавая требующимъ, монастыри зижда и украсая, чтяше попремному священнический и иноческій чинъ“²⁾. Имѣлъ съ Святославичами онъ построилъ (1115 г.) въ Вышгородѣ новую церковь въ честь Бориса и Глѣба и сдѣлалъ богатую раку³⁾. Подобнымъ же образомъ лѣтописецъ отзывается о Святополкѣ и Ярополкѣ Изяславичахъ, особенно похваляетъ Андрея Боголюбскаго, Ростислава Мстиславича съ сыновьями и другихъ. Народъ любилъ такихъ князей. Смерть ихъ была общою потерей, потому и оплакивалась всѣми. Когда напр. Изяслава Ярославича, убитаго въ 1078 г. въ походѣ на Черниговъ, привезли для погребенія въ Кіевъ, на встрѣчу ему вышло все духовенство и всѣ кіевляне, „и не бѣ лзѣ слышати пѣнья въ плачѣ велицѣ и воплѣ, плакася по немъ весь городъ Кіевъ... бѣ же Изяславъ мужъ взоромъ красенъ, тѣломъ великъ, незлобивъ правомъ, кривды ненавиद्या, любя правду, клюкъ же въ немъ не бѣ, ни лсти, но простъ умомъ, не воздая зломъ за зло“⁴⁾. Въ частности князья, создавая церкви, руководились своими и своего семейства религіозными потребностями: почти каждый изъ нихъ хотѣлъ имѣть свою фамильную церковь и своего духовника. Обычай имѣть своего особаго духовника, имѣть притомъ всегда при себѣ даже и тогда, когда князь отпралялся въ путь-дорогу,—былъ распространенъ въ то время.

¹⁾ Ип. 151.

²⁾ Ип. 206; Ник. 153.

³⁾ Ип. 201. 203.

⁴⁾ Ип. 141. 142.

Это видно на примѣрѣ в. кн. Ростислава Мстиславича, внука Мономаха (1160—1167). Въ 1167 году онъ ѣздилъ съ дружиною въ Новгородъ уладить отношенія своего сына Святослава къ новгородцамъ. Въ числѣ спутниковъ былъ и попомъ Симеонъ—отецъ его духовный. Когда князь на пути заболѣлъ въ Зарубѣ, онъ исповѣдывалъ его; а когда тотъ умеръ,—сопровождалъ тѣло его въ Кіевъ ¹⁾). Равнымъ образомъ в. кн. Рюрикъ Ростиславичъ (1195—1202), его сынъ, имѣлъ своимъ домашнимъ духовникомъ Выдубицкаго игумена Адріана ²⁾; Василько Константиновичъ кн. Ростовскій († 1237)—Кирилла, съ 1231 г. еп. Ростовскаго ³⁾ и т. д.

Создавая церкви во славу Божию и въ честь святыхъ Божіихъ, князья надѣялись стяжать этимъ добрую славу себѣ, „оставить добрую память о себѣ“, какъ выражается иногда лѣтопись по поводу построения церкви тѣмъ или другимъ княземъ. Напр. Андрей Боголюбскій построилъ „въ память себе“ церковь Рождества Богородицы въ Боголюбовѣ ⁴⁾). Въ связи съ этимъ находился обычай строенія храмовъ въ честь тѣхъ святыхъ, имена которыхъ носили князья или ихъ дѣти, при чемъ перѣдко самымъ поводомъ къ построению храма служило рожденіе дѣтей. Такъ Изяславъ Ярославичъ, въ крещеніи Димитрій, создалъ и церковь въ честь великомученика Димитрія; сынъ его Святополкъ-Михаилъ построилъ церковь арх. Михаила и т. под. Княжившій въ Новгородѣ Всеволодъ Мстиславичъ, по случаю рожденія у него сына, нареченнаго Іоанномъ, построилъ церковь св. Іоанна Предтечи „во имя сына своего“, какъ выражается лѣтопись ⁵⁾). Въ 1173 году у Рюрика Ростиславича, внука Мономахова, родился сынъ Михайлъ на пути изъ Нов-

¹⁾ Ил. 362. 364.

²⁾ Ил. 448; Лавр. 334.

³⁾ Лавр. 434.

⁴⁾ Ил. 395.

⁵⁾ 1 Новг. лѣт. годъ 1127 г.

города въ Смоленскѣ. Отецъ тогда же назначилъ новорожденному въ удѣлъ городъ Лучинъ, гдѣ онъ родился, и заложилъ здѣсь церковь арх. Михаила ¹⁾. Такого рода церкви могли быть названы обѣтными. Строились церкви и по другимъ обѣтамъ, напр. въ благодарность за избавленіе отъ опасности, за побѣду надъ врагами и т. под.

Создавая церкви, князья любили и благоукрашать ихъ. Лѣтописецъ, говоря объ основаніи той или иной церкви, часто замѣчаетъ: „князь удиви ю дивно“, или: „украси ю златомъ и серебромъ и каменьями драгими“. Вотъ какъ напр. лѣтописецъ описываетъ богатство двухъ церквей Андрея Боголюбскаго: Рождества Богородицы въ Боголюбовѣ и Успенскаго собора во Владимірѣ. „Князь, говоритъ онъ, украси ю (церковь въ Боголюбовѣ) иконми многоцѣнными, златомъ и каменьямъ драгимъ и жемчюгомъ великимъ безцѣннымъ и всякими узорочья удиви, свѣтлостію же нѣвако зрѣти, зане вся церкви баше золота, и удививъ ю сосуды златыми и многоцѣнными тако, яко и всимъ приходящимъ дивитися, и вси бо видивше ю не могутъ сказати изрядныя красоты ея: златомъ и финиптомъ и всякою добродѣтелью и церковнымъ устроеніемъ украшена“ и т. д. Церковь во Владимірѣ „всеми различными видами украси отъ злата и серебра, и 5 верховъ ея позолоти, двери же церковныя троѣ золотомъ устрои... и многими паникандѣлы золотыми и серебряными просвѣти церковь, а онбовъ изъ золота и серебра устрои, а служебныхъ сосудовъ и рипиды и всего строенія церковнаго вельми много... и всеми видами и устроеньемъ подобна бысть удивленію Соломоновѣ Святая Святыхъ“ ²⁾.—Но чаще всего лѣтописецъ, говоря о смерти того или иного князя-храмоздателя, замѣчаетъ о немъ такъ: „князь нещадыше имѣнія своего... монастыри и церкви зижда и украшая“ ³⁾.

¹⁾ Ип. 386.

²⁾ Ип. 395. 396.

³⁾ Ип. 203—350. 395. 408. 474. Лавр. 421. 433. 436. 442. 445.

Освященіе церкви совершалось большею частию торжественно съ участіемъ митрополита, епископовъ и многихъ священниковъ. При этомъ храмоздатель устраивалъ пиръ для іерарховъ и щедро дарилъ ихъ. Укажемъ напр. на освященіе церкви св. апостоловъ въ Бѣлгородѣ, построенной въ 1197 году в. кн. Рюрикомъ Ростиславичемъ. Она была освящена митрополитомъ Никифоромъ II (1175—1197) съ участіемъ Юрьевского епископа Адриана и многихъ священниковъ. Писль освященія „князь съ единомысленною княгинею и со богодобными дѣтми созва духовный тый пиръ, еп. Адриана Юрьевского, и архимандрита Василья Печерскаго игумена, Моисея игумена святаго Михаила Выдобычскаго, и прочии игумени и ченоризьци и прозвутери, и весь священницкый чинъ, и учредивъ я немалы дары и великими почти я, отъ велихъ даже и до малыхъ, и яко ни единому же обличену быти отъ требующихъ“¹⁾. Подобнымъ же образомъ освящали свои церкви и другіе князья.

Наконецъ, многіе храмоздатели обезпечивали ихъ и содержаніемъ изъ своихъ собственныхъ средствъ. Одни указывали постоянные источники содержанія; другіе давали десятину своихъ доходовъ; большею же частию церкви и монастыри пользовались единовременною благотворительностію князей. Такъ в. кн. Мстиславъ Владиміровичъ (1126—1132 г.), основатель Новгородскаго Юрьевского монастыря, далъ въ обезпеченіе его содержаніемъ волость Буецъ въ Деревской пятинѣ и кромѣ того указалъ два источника дохода: „вѣно вотское“ (княжескія пошлины на браки въ Вотской области) и „осеннее полюдь“ т. е. княжескіе сборы, получаемые съ областей осенью²⁾, Сынъ его Всеволодъ, основатель церкви Іоанна Предтечи на Опокахъ (1130) въ Новгородѣ, также обезпечилъ ее содержаніемъ посредствомъ особой грамоты, данной имъ въ 1124 г.³⁾.

¹⁾ Ип. 473—474.

²⁾ Грамота его напечат. въ Исторіи Россійск. іерархіи VI т. 722 стр.; у Карамзина II т. 256 примѣч.

³⁾ Доноян. къ истор. акт. 1 т. № 3. 2—4 стр.

Андрей Боголюбскій далъ въ пользу своего Владимірскаго собора „много имѣнія и свободы купленія и с данными и села лѣпшая и десятины въ стадахъ своихъ и торгъ десятый“¹⁾. Тоже извѣстно и о другихъ князьяхъ.—Къ частной благотворительности поводовъ представлялось немало. Отправлялись ли князья на поле битвы, возвращались ли оттуда съ побѣдою, вступалъ ли князь на княженіе, умиралъ ли онъ: во всѣхъ такихъ случаяхъ они жертвовали на монастыри щедрою рукою.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній о церковно-строительной дѣятельности нашихъ древнихъ князей переходимъ къ обзорѣннѣю, въ частности, церквей и монастырей, построенныхъ ими въ Кіевѣ, начиная съ сыновей Ярослава до прекращенія Кіевского велико-княженія. Напередъ замѣтимъ, что изъ нихъ только два—Златоверхій и Выдубецкій существуютъ донынѣ; отъ Кирилловскаго и Спасскаго сохранились церкви въ позднѣйшей передѣлкѣ. Что же касается остальныхъ, то самое мѣсто ихъ можетъ быть указываемо теперь лишь гадательно. Существованіе ихъ не продолжалось дальше XIII в. Поэтому и свѣдѣнія о нихъ прекращаются съ окончаніемъ древне-кіевской лѣтописи. Этимъ опредѣляется и наша задача—собрать, какія есть, историческія свѣдѣнія о нихъ въ предѣлахъ древней лѣтописи.

Мы будемъ при этомъ держаться такого порядка: сначала изложимъ историческія свѣдѣнія I) о церквахъ и монастыряхъ, построенныхъ Изяславомъ Ярославичемъ и его сыновьями; потомъ II) о церквахъ и монастыряхъ, построенныхъ Святославомъ Ярославичемъ и его потомками; III) о церквахъ и монастыряхъ, построенныхъ Всеволодомъ Ярославичемъ и его потомками; IV) скажемъ о почтеніи князей къ двумъ древнѣйшимъ кіевскимъ церквамъ: св. Софіи и Успенія Богородицы, иначе называемой Десятинной; V) объ участіи князей въ созданіи Печерскаго монастыря и, наконецъ, VI) сдѣлаемъ нѣсколько дополнительныхъ замѣчаній о фамиліномъ значеніи княжескихъ церквей и монастырей.

¹⁾ Ип. 337.

І. Церкви и монастыри, построенные Изяславомъ Ярославичемъ и его сыновьями.

Дмитріевскій монастырь и церковь св. Петра.

Первый, подлежащій нашему разсмотрѣнію,—монастырь Дмитріевскій, основанный Изяславомъ Ярославичемъ (1054—1078). Онъ же и первый изъ тѣхъ, мѣсто которыхъ можетъ быть указываемо лишь гадательно. Извѣстіе объ основаніи его записано въ лѣтописи подъ 1051 годомъ. Оно читается такъ; „Манастиреви (Печерскому) свершену, игуменьство же держащу Варлааму, Изяславъ же постави монастырь *святаго Дмитрѣя*, и выведе Варлаама на игуменьство къ святому Дмитрею, хотя створити вышні сего манастиря, надѣвася богатствѣ“¹⁾. Въ Патерикѣ Печерскомъ въ житіи преп. Варлаама сказано обстоятельнѣе: „Великій князь Изяславъ Ярославичъ, нареченный во святомъ крещеніи Дмитрій, во имя своего тезоименитсва, *святаго великомученика Дмитрія*, созда церковь каменну и при ней монастырь устрои“²⁾. Хотя лѣтописецъ не обозначаетъ, въ какомъ году монастырь былъ основанъ, но это достаточно очевидно. Основанъ онъ былъ въ началу 1062 года: въ этомъ году Печерскій монастырь былъ вынесенъ изъ пещеры на гору; въ этомъ же году былъ взятъ и Варлаамъ³⁾. Не менѣе очевидно также и

¹⁾ Ии. 112, Лавр. 155.

²⁾ Патерикъ Печерскій 1773 г. л. 76 на обор.

³⁾ Въ Несторовомъ житіи пр. Θεодосія основаніе монастыря и первоначальной церкви на горѣ связывается съ поставленіемъ Θεодосія во игумена въ 1062 г. (Памяти Русск. Литер. XII и XIII в. Яковлева. XXI стр.). Но по болѣе до-

то, что монастырь былъ устроенъ очень богато. Князь не жалѣлъ ни золота, ни серебра. Свое богатство онъ хотѣлъ противопоставить нищетѣ печерской братіи, а чтобы еще больше возвеличить свой монастырь, перевелъ въ него славнаго печерскаго игумена.

Скоро монастырь увеличился построениемъ новой каменной церкви. Сынъ Изяслава Ярополкъ, сначала князь Смоленскій, а съ 1078 года Владимірскій и Туровскій, заложилъ уже послѣ смерти отца (1078) въ Дмитріевскомъ монастырѣ новую каменную церковь во имя св. ап. Петра. Объ этомъ лѣтописецъ говоритъ по поводу смерти Ярополка. Онъ былъ убитъ въ 1087 году 22 ноября подъ Звенигородомъ. Убитаго „взяша отроки на конь на ся... несоша къ Володимерю, а оттуду Киеву; И изииде противу ему благовѣрный князь Всеволодъ со сынома своима и вси боярѣ и блаженный митрополитъ Иванъ, и чернорисци, презвутери, і вси княне великъ плачь сотвориша надъ нимъ, со псалмы и пѣснми проводиша ѥ до монастыря святаго Дмитрия, съпрятавше тѣло его, съ честью положиша і в рацѣ у церкви святаго апостола Петра, юже бѣ самъ началъ здати, мѣсяця декабря въ 5 день“¹⁾. Въ какомъ году началъ „здати“—неизвѣстно, но несомнѣнно—до 1085 года. Въ этомъ году Ярополкъ собрался было пойти на своего дядю, в. кн. Всеволода (1078—1093), который и перевелъ его изъ Смоленска во Владимір. Но вмѣсто того онъ самъ былъ изгнанъ Владиміромъ Мономахомъ и бѣжалъ въ Ляхи. Здѣсь онъ прожилъ до 1087 года, когда, возвратившись, помирился съ братомъ и

стойверному свидѣтельству лѣтописца, это было при Варлаамѣ. Во всякомъ случаѣ монастырь былъ вынесенъ въ 1062 г. Около того же времени былъ созданъ Изяславовъ монастырь.

¹⁾ Ип. 145; Лавр. 200; Соф. I. 148; Воскр. 4; Густ. 277; Ник. 115; Степен. кн. I. 233.—Этотъ Ярополкъ за свои добрыя нравственные качества пользовался такимъ же уваженіемъ киевлянъ, какъ и его отецъ. „Блаже бо блаженный князь кротокъ, смиренъ, братолюбивъ и нищелюбецъ, десятину далъ отъ всихъ скотъ своихъ святѣй Богородици, и отъ жита на вся лѣта“.

снова съѣлъ во Владимірѣ. Такимъ образомъ, до 1087 года онъ не могъ заложить церкви, самъ будучи въ изгнаніи. Но затѣмъ и по возвращеніи церковь не могла быть заложена: „пересѣдивъ мало днѣй“¹⁾, Ярополкъ 22-го ноября того же года былъ убитъ подъ Звенигородомъ, а 5 декабря положенъ въ своей церкви, „уже бѣ самъ началъ здати“. Последнее выраженіе показываетъ, что церковь еще не была окончена, хотя настолько уже надстроена, что князя можно было положить въ ней. Представляется теперь невѣроятнымъ, чтобы въ теченіе этого незначительнаго промежутка времени („пересѣдивъ мало днѣй“) церковь была заложена и доведена почти до окончанія. Поэтому основаніе ея должно отнести ко времени до 1085 года. Но такъ какъ съ этого года начались непріязненные отношенія Ярополка съ дядею, в. кн. Кіевскимъ, и затѣмъ послѣдовало изгнаніе его, то дальнѣйшая постройка церкви должна была пріостановиться. Примирившись же съ Всеволодомъ, Ярополкъ могъ возобновить постройку, но вслѣдствіе смерти не довелъ её до конца. Это, вѣроятно, сдѣлали его сыновья—Ярославъ и Всеславъ, которымъ Всеволодъ далъ во владѣніе Берестье.

Что касается дальнѣйшей судьбы Дмитріевскаго монастыря, то въ лѣтописи мы находимъ довольно загадочное извѣстіе. Подъ 1128 г. (черезъ 41 г. послѣ смерти Ярополка) записано: „В се же лѣто преша *церковь Дмитрія* Печеряне, и нарекоша ю Петра съ грѣхомъ великимъ и неправо“²⁾. Здѣсь, во-первыхъ, недостаточно опредѣленное указаніе на какую-то церковь св. Дмитрія; а во-вторыхъ—странный самъ по себѣ фактъ: печеряне неправо присвоили себѣ чужую церковь и, мало того, переименовали её. Итакъ, относится ли это извѣстіе къ нашей монастырской церкви св. Дмитрія или здѣсь рѣчь о какой-то другой? Различные из-

¹⁾ Ип. 144.

²⁾ Лавр. 284; Ник. 155; Воскр. 28; Кенигсб. 184.

слѣдователи понимаютъ его различно. Татищевъ напр. перефразировалъ его такимъ образомъ. „въ Печерскомъ монастырѣ монахи церковь святаго Дмитрія *перенесли* именовали съ великимъ грѣхомъ и неправдою святаго Петра“; а въ примѣчаніи поясняетъ: „Сію церковь святаго Петра, мню, только для угожденія Мстиславу Великому именовали, ибо ему при крещеніи имя дано Петра, а отецъ его былъ Феодоръ, въ котораго онъ имя церковь святаго Феодора построилъ, а отецъ его при себѣ монастырь Феодоровъ создалъ“ 1). Объясненіе это слишкомъ искусственное. Во-первыхъ, лѣтописецъ говоритъ лишь о томъ, что церковь была присвоена, но была ли она и перенесена съ своего мѣста,—это неизвѣстно. Во-вторыхъ, у Мстислава—Феодора, основателя Феодоровскаго монастыря (1128), сколько извѣстно изъ лѣтописи, не было сына Мстислава—Петра, который бы построилъ во имя его церковь св. Феодора.

Преосвященный Макарій, относя лѣтописное извѣстіе къ Изяславу монастырю, самый фактъ присвоенія понималъ въ смыслѣ упраздненія монастыря или потери самостоятельности 2). Проф. Голубинскій, напротивъ, не видитъ здѣсь указанія на нашъ монастырь: „то была церковь, а не монастырь“ 3). Больше всѣхъ обращаетъ на себя вниманіе мнѣніе протоіерея Лебединцева 4). Онъ относитъ извѣстіе лѣтописца къ монастырю Изяслава и объясняетъ фактъ присвоенія его такимъ образомъ. Извѣстно, что Ярополкъ и его дочь 5) питали глубокое уваженіе къ монастырю Феодосія. Послѣдняя съ своимъ супругомъ Глѣбомъ Всеславичемъ Минскимъ и похоронены были въ Печерской церкви. Супругъ ея умеръ въ 1118

1) Исторія Россійская, 2 кн. 237 и 382 стр.

2) Ист. Русск. Церк. II т. 1868 г. 90—91.

3) Ист. Русск. Церк. I т. 2 пол. 256.

4) См. „Дмитріевскій монастырь, построенный въ Києвѣ в. кн. Изяславомъ Ярославичемъ, его судьба и мѣстность“. Києвъ. 1877 г.

5) По преданію, имя ей Анастасія. См. описаніе 1836 г. 112 стр.

году, а сама она—въ 1158. Такимъ образомъ, присвоеніе церкви случилось на 10-мъ году ея вдовства. Въ этомъ же (1128) году умеръ послѣдній внучъ Ізяслава, племянникъ Ярополка, Ізяславъ Святополчичъ. Оставшаяся въ живыхъ дочь Ярополка, Глѣбовая княгиня, одна лишь имѣла право на фамильный Дмитріевскій монастырь и церковь св. Петра. Изъ любви же къ монастырю Печерскому она могла передать ему свое право. Церковь св. Петра оставалась еще неоконченною. И вотъ братія печерская, желая увѣковѣчить имя родителя благодѣтельницы, но не желая достроить его церковь, перенесла просто названіе ея—св. Петра на стоящую въ цѣлости церковь св. Дмитрія. Побужденіемъ къ переименованію могло служить то, что послѣдняя церковь самымъ названіемъ своимъ напоминала того князя, который нѣкогда угрожалъ раскопать пещеру Антонія и самого его принудилъ бѣжать въ Черниговъ.

При неясности и неопредѣленности лѣтописнаго извѣстія объясненіе это представляется правдоподобнымъ. Но все-таки оно не предрѣшаетъ нѣкоторыхъ недоумѣній. Лѣтописецъ вѣдь говоритъ объ одной церкви св. Дмитрія, а не о монастырѣ, имѣвшемъ при томъ двѣ церкви, хотя бы одна изъ нихъ, предположимъ, и не была dokonчена. Съ другой стороны, древніе „отніе“ монастыри, какимъ былъ и Дмитріевскій, не составляли такой фамильной собственности, которую можно было бы передавать изъ рукъ въ руки. И мы не знаемъ въ теченіе разсматриваемаго періода ни одного случая подобной передачи. Къ тому же лѣтописецъ называетъ поступокъ „великимъ грѣхомъ“ и несправедливостію. Но какой былъ бы грѣхъ, если бы княгиня, которая одна только имѣла право на монастырь, передала его въ вѣдѣніе печерской братіи? И, если лѣтописецъ называетъ это несправедливостію, то, значитъ, былъ кто-то, который отстаивалъ свои права на эту церковь, но съ которымъ поступили несправедливо; между тѣмъ на Ярополкову церковь никто не имѣлъ права, кромѣ

княгини Глѣбовой. Наконецъ, есть основаніе утверждать, что Дмитріевскій монастырь продолжалъ существовать и впослѣдствіи независимо отъ монастыря Печерскаго. Во-первыхъ, о какомъ-то „св. Дмитріѣ“ (церкви или монастырѣ—неясно) упоминается въ грамотѣ Георгія, сына извѣстнаго Шимона, или Симона, написанной имъ по поводу обновленія раки преп. Θεодосія, слѣдовательно, не ранѣе, какъ въ 1130 г. ¹⁾ „Сего ради пишу вамъ, читаемъ въ ней, яко вси вписани въ молитву святого Θεодосія: гъ бо обѣщаль отцю моему Симонови, яко о всѣхъ черньцѣхъ, тако о васъ молита, юже повелѣ молитву вложить въ руку свою въ гробъ, чая обѣта святого, иже извѣсти нѣкому богоносныхъ тѣхъ отецъ, глаголя тако: рци сынови моему, уже въспрѣяхъ благая молитвы ради святого, потщи и ты въ слѣдъ мене приити добрыми дѣлы; аще ли кто не всхотѣвъ благословенія и молитвы, уклонити отъ него возлюбитъ, клятва да приидеть ему, сего ради правну его любовь имѣють къ святому *Дмитрию*, и ту (имѣють) мѣсто есть въ немъ; аще кто ихъ лишентъ, подо клатвою суть своихъ прародитель и отецъ, и своею волею отмѣщають молитвы и благословенія и обѣта преподобнаго“ ²⁾. Повидимому здѣсь разумѣется монастырь св. Дмитрія.

Болѣе опредѣленное свидѣтельство находимъ въ посланіи Симона, епископа Владимірскаго (1215—1226), къ Поликарпу. Отсюда узнаемъ, что Поликарпъ нѣкоторое время былъ игуменомъ въ Дмитріевскомъ монастырѣ. „Попустилъ же, писалъ Симонъ, юще твоем волѣ быти, а не игумени (т. е. воли), въсхотѣлъ еси паки *игуменити у святого Дмитрия*, а не бы ти принудилъ игуменъ и князь и азъ“ ³⁾.

¹⁾ Ип. 211.

²⁾ Памятникъ русск. литер. XII и XIII в. Яковлева. 1872. СХVII стр. (въ сказаніи объ окованіи раки преп. Θεодосія).

³⁾ Въ Памятникахъ русск. литерат. XII и XIII в. Яковлевъ. LXXXVIII стр. Этого Поликарпа не должно смѣшивать съ Поликарпомъ I, игуменомъ Печерской Лавры (1164—1182). Лавр. 336; Ип. 423.

Этотъ Поликарпъ, составитель 2-й части Патерика, родственникъ Симона, въ 1215 году уѣхалъ вмѣстѣ съ Симономъ во Владиміръ; потомъ, неизвѣстно когда, возвратился въ Лавру и былъ игуменомъ сначала въ Косьмодамиановскомъ, а потомъ нѣкоторое время въ Дмитріевскомъ монастырѣ. Увѣщательное посланіе Симона побудило его опять возвратиться въ Лавру.

Итакъ, принимая во вниманіе, что Дмитріевскій монастырь продолжалъ существовать и въ первой половинѣ XIII в., мы должны придти къ такому заключенію, что разсматриваемое извѣстіе лѣтописца относится не къ Изяславовой, а къ какой-то другой церкви св. Димитрія, какой именно,—сказать трудно; въ лѣтописи не упоминается о другой кievской церкви этого святаго. Но это не должно представлять большаго затрудненія: въ ней упоминаются далеко не всѣ церкви, существовавшія въ то время въ Кіевѣ. Можно только предполагать, что она стояла по сосѣдству съ Печерскимъ монастыремъ. Не та ли это церковь, которую Сильвестръ Коссовъ, говоря о погребеніи Ярополка, называетъ Дмитріевскимъ монастыремъ и плацъ которой былъ замѣтенъ еще и въ его время. „Pochowali, говорить онъ, w teyze Cerkwi S. Piotra ktoraja Jaropolk w tym monasteru (Дмитріевскомъ), budowac byl zaczal teraz te monasteru tylko plac iest niedaleko monasteru pieczarskiego“..?¹). Во всякомъ случаѣ свидѣтельство Коссова всего менѣе можетъ быть отнесено къ Дмитріевскому монастырю Изяслава.—О дальнѣйшей судьбѣ его ничего неизвѣстно. Вѣроятно, онъ не существовалъ уже послѣ татарскаго погрома.

Извѣстны нѣкоторые игумены Дмитріевскаго монастыря. Первый—названный выше Варлаамъ. Онъ былъ сынъ боярина Іоанна и жены его Маріи, внукъ извѣстнаго воина Вышаты. Отецъ предназначалъ его къ боярской службѣ. Но посѣщеніе

¹) Paterikon, стр. 56.

Антоніева монастыря возбудило въ немъ непреодолимое стремленіе къ подвижнической жизни. Ни угрозы и побои отца, ни ласки нареченной невѣсты не поколебали его твердости. Сдѣлавшись игуменомъ сначала Печерскаго, а потомъ Дмитріевскаго монастыря, Варлаамъ дважды путешествовалъ на Востокъ, въ первый разъ въ Іерусалимъ, во второй къ Константинополю. На обратномъ пути Варлаамъ „доиде града Володимера (Волинскаго), и вниде въ монастырь ту сущій близъ града, яже нарицають его *Святая Гора*, и ту успе, съ миромъ о Господѣ, житію конецъ пріятъ, заповѣдавъ сущимъ съ нимъ да допроводятъ тѣло его въ монастырь блаж. Θεодосія, и ту положить е, и вся суцая, яже би купилъ въ Константи-нѣ градѣ, иконы і ино, еже на потребу, повелѣ сія вдати блаженному“¹⁾.

Вторымъ игуменомъ былъ *Исаія*, воспитанникъ тоже Антоніева монастыря не менѣе достойный, чѣмъ и его предшественникъ. Онъ былъ взятъ въ Дмитріевскій монастырь также по желанію Изяслава и съ благословенія Θεодосія. Исаія „начальства санъ воспрія и бысть благоискусенъ братіи наставникъ и добрый пастырь, врученное себѣ стадо добрѣ пасый“²⁾. Князь радовался такому игумену. Но въ 1077 году, по смерти еп. Ростовскаго Леонтія, Исаія „судомъ Божиимъ и избраніемъ всѣхъ“ былъ поставленъ на его мѣсто. Въ 1088 г. онъ присутствовалъ въ Кіевѣ на освященіи Выдубицкой церкви. Умеръ въ 1090 г.—Кто былъ его преемникомъ, неизвѣстно. Но изъ послѣдующихъ игуменовъ извѣстны: *Теофилъ* и *Поликарпъ*. О послѣднемъ мы уже говорили; о первомъ узнаемъ изъ Степенной книги: въ 1115 году Теофаль

¹⁾ Житіе преп. Θεодосія. Послѣдніа слова въ этомъ извѣстіи о кончинѣ Варлаама даютъ заключать, что онъ скончался еще при жизни Θεодосія, умершаго 3 мая 1074 г. (Ип. Лѣт. стр. 129—139).

²⁾ Житіе препод. Исаія въ Патерикѣ Печерскомъ л. 80.

участвовать въ перенесеніи мощей Бориса и Глѣба въ новую церковь ¹⁾).

Изъ подвижниковъ Дмитріевскаго монастыря извѣстенъ Лаврентій затворникъ. Объ этомъ находимъ извѣстіе въ посланіи Поликарпа II, составителя 2-й части Патерика, къ Акиндину II, игумену Печерскому (умеръ послѣ 1231 г.) ²⁾. Здѣсь о Лаврентіѣ Затворникѣ между прочимъ говорится, что когда братія печерская возбранила ему подвизаться въ затворѣ, „сій же Лаврентій шедъ къ игумену къ святому Дмитрію въ Изяславль монастырь и затвори себѣ“ ³⁾. Неизвѣстно, когда онъ жилъ и подвизался ⁴⁾).

Изяславовъ монастырь пользовался уваженіемъ преп. Θεодосія. Въ житіи его говорится, что онъ съ братіей ходилъ сюда въ день храмоваго праздника великомученика Дмитрія ⁵⁾).

По обыкновенію того времени, при монастырѣ была фамиліная усыпальница. Но въ лѣтописи только о Ярополкѣ сказано, что онъ былъ положенъ въ церкви св. Петра. Самъ же Изяславъ былъ похороненъ въ Десятинной ц. Богородицы ⁶⁾. Что касается двухъ другихъ сыновей его—Мстислава и Святополка, то послѣдній былъ положенъ въ своей Златоверхой церкви архангела Михаила († 1113 г.), а Мстиславъ умеръ

¹⁾ Степен. кн. 212 стр

²⁾ Лавр. 434.

³⁾ Въ Памятникахъ Русск. литер. XII и XIII в. Яковлева, въ посланіи Поликарпа къ печерск. архим. Акиндину СХХІХ стр.

⁴⁾ Поликарпъ, сказавъ о житіи Никиты затворника, продолжаетъ: „По сему ни нѣкто братъ именемъ Лаврентій“, т. е. Лаврентій подвизался или одновременно, или послѣ Никиты, который съ 1096 по 1109 г. былъ еп. Новгородскимъ (II Новг. 189). Послѣ Лаврентія Поликарпъ говоритъ объ Афанатѣ. Этотъ былъ постриженъ Антоніемъ, но умеръ при Іоаннѣ I. Послѣдній скончался около 1103 года. Такимъ образомъ Лаврентій подвизался или въ концѣ XI или въ началѣ XII вѣка.

⁵⁾ Несторово житіе Θεодосія въ „Памятн. русск. литер. XII и XIII в.“ Яковлева. 1872 г. XLII стр.

⁶⁾ Ип. 141.

въ Полоцкѣ (1069 г.)¹⁾. Возможно, что отецъ перевезъ его отсюда въ фамильную усыпальницу кіевскую, что бывало въ то время нерѣдко. Можно также догадываться, что и княгиня Ярополкова съ двумя сыновьями Ярославомъ и Вячеславомъ были положены въ „отней“ имъ церкви. Въ 1101 году, послѣ неудачной попытки Ярослава „затвориться“ въ Берестѣ, в. кн. Святополкъ вывелъ его оттуда и держалъ при себѣ въ Кіевѣ. Сюда же, конечно, были перевезены мать его и братъ. Ярославъ умеръ 11 августа 1103 г., а Вячеславъ 13 декабря 1104 г.²⁾ Оба они, безъ сомнѣнія, были положены рядомъ съ отцомъ. Когда умерла мать ихъ, неизвѣстно.—Наконецъ, въ 1107 г. 4 генваря скончалась княгиня Изяслава³⁾. Она была похоронена или въ Десятинной церкви, гдѣ лежалъ супругъ ея или въ своемъ Дмитріевскомъ монастырѣ.

Гдѣ находился монастырь? По свидѣтельству Сильвестра Коссова, онъ стоялъ близъ Печерской Лавры. Этому указанію слѣдовалъ и м. Евгений⁴⁾. Въ Патерикѣ печерскомъ, переписанномъ и отчасти передѣланномъ при Петрѣ Могила (1628—1646) и преемникѣ его Юсифѣ I Тривнѣ (1647—1656), мѣсто вашего монастыря указано точнѣе—на Кловѣ. Въ этомъ Патерикѣ между прочимъ житія преп. Варлаама и Исаию озаглавливаются такъ: „Житіе преподобнаго отецъ Варлаама, игумена Печерскаго, посемъ святаго Дмитрія мученика, бывшаго игумена монастыря Изяслава, *иже на Кловѣ*“, „Житіе иже во святыхъ отца нашего Исаіа чудотворца, игумена бывшаго монастыря святаго Дмитрія, *иже на Кловѣ*“⁵⁾.

¹⁾ Ип. 122.

²⁾ „Въ се же лѣто преставися Ярославъ Ярополчичъ“. Лавр. 266; Ип. 182. Воскр. 11; Ник. 138. „В томже лѣтѣ преставися Вячеславъ Ярополчичъ“. Ип. 185; Лавр. 270; Воскр. 20; Ник. 140.

³⁾ Въ то же лѣто преставися княгиня „Святополча мати“ Ип. 187; Лавр. 272; Воскр. 21; Ник. 141.

⁴⁾ Опис. Кіево-Печерской Лавры, 6 стр., 7-е примѣч.

⁵⁾ Манускриптъ находится въ бібліотекѣ Троицко-Сергіевой Лавры.

И еще въ первой четверти настоящаго столѣтія кіевскіе старожилы указывали его мѣсто недалеко отъ Клова—тамъ, гдѣ находится нынѣшняя нѣмецкая Кирха ¹⁾. Но въ то же время Берлинскимъ высказано мнѣніе, что Изяславовъ монастырь былъ на Михайловской горѣ, въ юго-восточной части нынѣшняго Златоверхаго монастыря ²⁾. Мнѣніе это поддерживается и протоіереемъ Лебединцевымъ. Основанія для него слѣдующія. Въ 1758 г. при закладкѣ ограда открытъ былъ къ юго-востоку отъ Михайловской церкви каменный фундаментъ болѣе, чѣмъ одной церкви. Кромѣ того найдены барельефныя изображенія св. Димитрія и св. Георгія на доскахъ краснаго шифера. Это навело Берлинскаго на мысль, что найденные фундаменты суть остатки церквей Дмитріевскаго монастыря. Своему предположенію онъ нашелъ подтвержденіе въ письменныхъ дѣлахъ бывшаго до пожара 1811 г. кіевского магистратскаго архива: въ справѣ 21-й подъ 1654 г. было упоминаніе о „Дмитріевскомъ“ взвозѣ и „Дмитріевской“ лукомѣ на южной сторонѣ Михайловской горы. Начинаясь на Александровскомъ спускѣ близъ нынѣшняго зданія водопроводнаго общества, онъ поднимался на гору по направленію къ Михайловскому монастырю и врѣзывался въ монастырскій садъ. Самыя названія „Дмитріевскій“ взвозъ, „Дмитріевская“ лукома указываютъ на стоявшій здѣсь гдѣ-то Дмитріевскій монастырь.

На то же указываетъ и замѣчаніе двухъ рукописныхъ Прологовъ XIII в., изъ коихъ одинъ принадлежитъ С.-Петербургской публичной бібліотекѣ, а другой—Московской духовной типографіи ³⁾. Въ житіяхъ св. Владиміра, помѣщен-

¹⁾ М. Максимовичъ. Собр. соч. II т. 107 стр., примѣчаніе.

²⁾ Краткое описаніе Кіева 1820 г. 88—89 и 161—164 стр.

³⁾ См. въ Чтен. Ими. Моск. Общ. Истор. и Древн. за 1858 г. 4 кн. III отд. 7 стр. „Описаніе семи рукописей Ими. С.-Петерб. публ. библ“. Лавровскаго — Огрывокъ втораго Пролога напечатанъ въ тѣхъ же Чтеніяхъ за 1846 г. 2 к. 8 стр.

ныхъ въ нихъ подъ 15 іюля, говорится, что кіевляне были крещены въ Почайнѣ близъ того мѣста, „идеже нынѣ церкви есть Петрова“. Правда, въ позднѣйшемъ Прологѣ XV—XVI в., въ словѣ „о успеніи блаженнаго и великаго князя Владимира, крестившаго русскую землю“ (подъ 15 іюля), сказано: „оттолѣ наречеса (мѣсто крещенія) мѣсто святое, идѣже и нынѣ есть церкви святую мученику у Турова“, а въ печатномъ Прологѣ: „идѣже нынѣ церковь есть св. мучениковъ Бориса и Глѣба“¹⁾. Это означаетъ, что въ XV—XVI в. древней церкви св. Петра уже не существовало, на мѣстѣ же ея была поставлена новая церковь въ честь св. мучениковъ. Теперь, какая же церковь св. Петра стояла близъ святаго мѣста? Очевидно, здѣсь нельзя разумѣть церковь, стоявшую на Берестовомъ. Последняя называлась церковью св. Апостоловъ²⁾, а не церковью св. Петра, притомъ Берестовое находилось вдали отъ мѣста крещенія. Но затѣмъ извѣстна одна лишь Ярополкова церковь св. Петра. Её-то и должно разумѣть въ данномъ случаѣ. Другой церкви близъ Почайны ни въ древнее, ни въ позднѣйшее время мы не знаемъ. Почайна въ старину впадала въ Днѣпръ противъ Крещатика³⁾. Но вполсѣдствіи узкая полоса, отдѣлявшая её отъ Днѣпра, покрылась водою, вслѣдствіе чего устье Почайны само собою передвинулось далеко на сѣверъ. Этимъ устраняется кажущееся противорѣчіе между показаніемъ лѣтописи, что кіевляне были крещены въ Днѣпрѣ, и показаніемъ Пролога, что они крестились въ Почайнѣ. Итакъ, съ большою вѣроятностью

¹⁾ Опис. рукоп. Румянц. Музел. 460.—Исторія русск. церк. Макарія 1868 г. I т. 107 примѣчаніе и 58 стр.—Тоже и въ Синописи 1835 г. 70 стр.—При этихъ свидѣтельствахъ замѣчаніе составителя Степенной книги (I ч. 141), что на мѣстѣ крещенія „поставлена была церковь во имя святаго мученика Турова“, должно быть признано искаженіемъ выраженія: „церкви святую мученика у Турова“, вѣроятно урочища.

²⁾ Ип. 109; Лавр. 152.

³⁾ Берлинскій. Краткое Опис. Кіева. 187—188 стр.—М. Максимовичъ. Собр. соч. II т. 94—95 стр.

стью можно признать, что Ярополкова церковь св. Петра находилась близъ „святаго мѣста“. Въмѣстѣ съ этимъ и Дмитриевская церковь, нужно полагать, стояла не на Кловѣ, а здѣсь гдѣ-то, можетъ быть, и на Михайловской горѣ въ оградѣ нынѣшняго монастыря.

Какъ же быть съ свидѣтельствомъ Сильвестра Коссова? Обыкновенно его отвергаютъ, какъ ни на чемъ не основанное, и не допускаютъ не только того, чтобы Изяславовъ монастырь стоялъ близъ Лавры, но даже и того, чтобы тамъ стояла какая-либо иная церковь св. Дмитрія. Но нѣтъ никакого основанія отрицать собственно послѣднее. Могла существовать церковь св. Дмитрія на Кловѣ, въ монастырѣ Стефаничемъ или близъ него. И ошибка Коссова будетъ заключаться лишь въ томъ, что онъ неизвѣстную по своему происхожденію *церковь* назвалъ *монастыремъ* св. Дмитрія, назвалъ по незнанію, гдѣ находился послѣдній, такъ какъ отъ него въ то время не оставалось никакого видимаго слѣда. Равнымъ образомъ и извѣстіе лѣтописца о присвоеніи печерянами церкви св. Дмитрія, можно думать, относится къ этой неизвѣстной церкви на Кловѣ.—Упомянемъ, наконецъ, что Изяславъ построилъ еще деревянную церковь Бориса и Глѣба въ Вышгородѣ¹⁾.

Николаевскій женскій монастырь.

Супругъ Изяслава, неизвѣстной по имени, приписываютъ основаніе Николаевского женскаго монастыря, въ которомъ приняла схиму мать Θεодосія ок. 1056 г.²⁾ Основаніемъ для этого служить Несторово сказаніе объ обстоятельствахъ ея постриженія. „Блаженный Θεодосій, читаемъ въ житіи его, ... въшедъ съповѣда великому Антонію (о намѣреніи своей матери постричься), онъ же (Антоній), услышавъ, прослави Бо-

¹⁾ Ии. 127.

²⁾ Голубинскій. Ист. Рус. Ц. 2-я полов. 1-го т. 266 стр.

га... и, взвѣсивъ о ней княгини, выпусти ю в монастырь женскъ, именуемъ *святаю Николы* и тоу пострыжени ей быти и въ мнишескую одежду обличенъ“¹⁾). Собственно говоря, отсюда не видно, кѣмъ былъ основанъ монастырь; не видно также и изъ другихъ источниковъ. Ни въ какой лѣтописи о Николаевскомъ женскомъ монастырѣ этого времени не упоминается. Но на томъ основаніи, что Антоній считалъ нужнымъ дать знать княгинѣ о намѣреніи матери Θεодосія прежде, чѣмъ она вступила въ самый монастырь, можно предполагать, но не болѣе, что монастырь этотъ принадлежалъ княгинѣ и ею былъ основанъ.

Гдѣ онъ находился? По свидѣтельству Сильвестра Косова, онъ находился въ виноградномъ саду нынѣшняго Пустынно-Николаевского монастыря, который до 1690 года былъ на Аскольдовой могилѣ²⁾. Да и на основаніи лѣтописи можно догадываться, что онъ находился тамъ гдѣ-то. Подъ 1151 г. записано: „Изяславъ (послѣ побѣды надъ Юріемъ Долгорукимъ) с Вячеславомъ сѣде в Киевѣ; Вячеславъ же на Велицѣмъ дворѣ, а Изяславъ подъ Угорскимъ“³⁾. Стало бытъ подъ Угорскимъ былъ князь дворъ. Вспомнимъ, что князья имѣли обыкновеніе строить церкви или монастыри при своихъ загородныхъ дворахъ. Можно поэтому полагать, что и при этомъ дворѣ былъ монастырь—Николаевскій подъ горой или на горѣ. Послѣднее будетъ вѣроятнѣе: дворъ стоялъ подъ Угорскимъ, а монастырь на горѣ Угорской, иначе называемой Аскольдовой могилой. Во время лѣтописца здѣсь была Церковь Николая, построенная нѣкимъ Ольмою. Но Николаевскій

¹⁾ Памятники Рус. литер. XII и XIII в. Яковлева. 1872 г. XIII стр.; также Патер. Печер. 1773 г. 21 стр.

²⁾ Patetikon Silvestra Kossova. 28 стр.—Сравни: „Тетартура“ Kalnophou-skiego. 24 стр.—Географич. опис. Кіева. Новгородцева. 1784 г. въ Сборн. матер. для истор. топогр. Кіева. II отд. 143 стр.

³⁾ Ип. 307. стр. 229, Воскр. 56; въ Никон. 191 ошибочно: „Изяславъ (сынъ) въ „Подугорскомъ“ дворѣ“.

монастырь имѣлъ, конечно, свою особую церковь, потому что лѣтописецъ, говоря о первой, не упоминаетъ, чтобы при ней былъ монастырь. Да и не въ обычай того времени было устроить монастырь при чужой церкви.

Древнее преданіе, записанное въ Исторіи Рос. іерархіи арх. Амвросія¹⁾ и у Фундуклея²⁾, повторенное затѣмъ преосвящ. Макаріемъ³⁾, повторяемое и теперь въ „Путеводителяхъ по Киеву“, говоритъ, что въ 1113 г. в. кн. Киевскій Мстиславъ, сынъ Владиміра Мономаха, производя ловы въ той лѣсистой мѣстности, гдѣ теперь Николаевскій монастырь, заблудился. Вдругъ онъ увидѣлъ яркій свѣтъ, исходившій, какъ оказалось, отъ иконы Святителя Николая. Икона стояла при той самой дорогѣ, которую искалъ князь. Въ благодареніе Богу онъ поставилъ на томъ мѣстѣ церковь во имя свят. Николая и перевелъ къ ней Николаевскій монастырь, преобразованный предъ тѣмъ въ мужской. Въ 1159 г. Андрей Боголюбскій будто бы подчинилъ его Печерскому.—Но это преданіе не можетъ быть признано достовѣрнымъ: оно не согласно съ показаніями лѣтописи. Въ 1113 г. 16 апр. на Киевскій столъ сѣлъ только отецъ Мстислава Владиміръ Мономахъ; а самъ Мстиславъ съ 1078 по 1117 годъ сидѣлъ въ Новгородѣ, по волѣ дѣда в. кн. Всеволода I, затѣмъ былъ переведенъ отцемъ 17 марта 1117 г. въ Вышгородъ. Такимъ образомъ въ 1113 г. онъ еще не былъ Киевскимъ княземъ; да, кажется, и совсѣмъ не могъ присутствовать въ Киевѣ: въ 1111, 1112, 1113 годахъ онъ былъ занятъ войною съ племенами Чуди. Потомъ въ 1113 г. онъ дѣйствительно заложилъ церковь св. Николая только не въ Киевѣ, а въ Новгородѣ на княжемъ дворѣ у Торговища⁴⁾. Преданіе говоритъ, что поводомъ къ этому послужило чудесное исцѣле-

¹⁾ IV ч. 522 стр.

²⁾ Обзоріе Кіева въ отношеніи къ древностямъ 69.

³⁾ Ист. Рус. Ц. 1869 г. II т. 95.

⁴⁾ Ил. 199; II Новгород. 122; Воскр. 23; Никои. 143.

ніе князя отъ болѣзни¹⁾. Какимъ образомъ сложилось преданіе о построеніи имъ церкви и въ Кіевѣ—непонятно. Не было ли чего подобнаго съ нимъ въ Новгородѣ, и не пришло ли это преданіе изъ Новгорода въ Кіевъ вмѣстѣ съ Мстиславомъ, когда онъ въ 1125 году вступилъ на Кіевское княженіе?

Сказаніе о томъ, что Андрей Боголюбскій подчинилъ въ 1159 году Николаевскій монастырь Печерскому основывается на грамотѣ, которую онъ далъ будто бы этому монастырю во исполненіе воли своего отца. Грамота его не сохранилась. Извѣстна лишь копія ея, выданная будто бы въ 1592 г. Константинопольскимъ патріархомъ Іереміей печерскому архимандриту Мелетію²⁾.—Но и то преданіе несогласно съ показаніями лѣтописи. Въ 1144 году осенью въ Кіевѣ сѣлъ Юрій Долгорукій. Андрея Боголюбскаго онъ посадилъ въ Вышгородѣ; но тотъ помимо воли отца ушелъ въ томъ же году въ Суздаль. Соединивъ 1158 году подъ своею властію Ростовъ, Суздаль и Владиміръ, онъ княжилъ на сѣверѣ до 18 іюня 1175 года. Въ этомъ году онъ умеръ, никогда не бывавъ вел. кн. Кіевскимъ, какимъ онъ представляется въ грамотѣ. Въ тотъ самый годъ, когда будто дана была грамота—1159, въ Кіевѣ сидѣлъ преемникъ Юрія—Изяславъ Давидовичъ Черниговскій (1158—1159), а съ 22 сентября

¹⁾ Преданіе таково. Мстиславъ былъ боленъ въ 1106 г. Святитель Николай, явившись ему во снѣ, повелѣлъ отправить посольство въ Кіевъ принести отсюда его икону, которая исцѣлитъ отъ болѣзни. Посольство, составленное изъ духовенства и бояръ, въ теченіе трехъ дней носилось бурей по волнамъ Ильменя. На 4-й день они увидѣли плававшую по волнамъ икону Свѣт. Николая: она чудеснымъ образомъ была перенесена сюда изъ Кіева. Князь, помолившись предъ нею, дѣйствительно выздоровѣлъ и въ благодареніе Богу построилъ ц. св. Николая.—Замѣствуемъ это преданіе изъ рукописи, хранящейся въ Музѣй Црк. Арх. Общ. при К. Д. Ак. Въ числѣ другихъ она заключается въ запискѣ о церквахъ Кіева, Москвы, Ростова, Суздаля и др. № 339.

²⁾ Копія эта приложена въ Описанію Кіево Печерской Лавры М. Евгениа № 1.

того же 1159 г. по 1169—преемникъ Изяслава Ростиславъ Мстиславичъ, внукъ Владиміра Мономаха (вторично). Даже послѣ взятія Кіева въ 1169 г. Андрей Боголюбскій не съѣлъ здѣсь, а посадилъ своего брата Глѣба.

Что касается копіи, то она признается подложною. Впрочемъ, какова бы она ни была, для насъ важно лишь то, что ни Мстиславъ не могъ заложить въ Кіевѣ въ 1113 г. церкви св. Николая и перевести къ ней монастырь, ни Андрей Боголюбскій—подчинить его Печерскому монастырю. Когда и кѣмъ былъ уничтоженъ женскій монастырь и основанъ мужской?—неизвѣстно. Достоверныя историческія свѣдѣнія о немъ начинаются лишь съ XV в. Но древность его несомнѣнна.

Златоверхо-Михайловскій монастырь.

Намъ уже извѣстно, что Изяславъ Ярославичъ построилъ Дмитріевскій монастырь. Сынъ его Ярополкъ заложилъ въ немъ новую церковь во имя св. Петра. Наконецъ, другой сынъ, в. кн. Святополкъ—Михаилъ (1093—1113), слѣдуя примѣру отца и брата, создалъ въ 1108 году церковь въ честь Архангела Михаила близъ прежнихъ двухъ. Въ передѣлкѣ она существуетъ и донинѣ и составляетъ главную церковь или правильнѣе—средній корабль главной церкви Златоверхаго монастыря. Нѣкоторые приписываютъ Святополку основаніе при церкви и монастыря ¹⁾. Другіе полагаютъ иначе. Святополкъ, говорятъ, поставилъ свою церковь въ Михайловскомъ монастырѣ, основанномъ прежде него первымъ митрополитомъ Михаиломъ ²⁾. Мнѣніе это есть повторенное древнее преданіе, записанное въ Синописи. „Повѣдають, говорится здѣсь, яко первый при Владимірѣ митрополитъ Михаилъ,

¹⁾ Голубинскій. Ист. Русс. Церк. 1 т. 2 пол. 258 стр.

²⁾ Берлинскій. „Краткое описаніе Кіева“ 175 стр.—М. Максимовичъ. Собр. сочин. 2 т. „Обозрѣніе стараго Кіева“ 103 стр.—Закревскій. „Описаніе Кіева“ 2 т. 506 стр.

посадивши иноковъ на горѣ недалеко отъ того Чортова беремища на свое имя и церковь святаго Архистратига Михаила созда¹⁾. Однакожь, какъ нѣтъ достаточнаго основанія приписывать устройство монастыря самому Святополку, такъ нѣтъ иного основанія, кромѣ преданія, приписывать его и митрополиту Михаилу. Въ самомъ дѣлѣ, въ лѣтописи говорится: „В лѣто 6616 заложена бысть *церковн св. Михаила* Златоверхая, Святополкомъ княземъ“²⁾, и нигдѣ не упоминается о монастырѣ при ней; тогда какъ о церквахъ, при которыхъ были монастыри, лѣтописецъ обыкновенно выражается такъ: „*монастырь святаго Димитрѣя*“ (Ип. 112 стр.), „*церковь святаго Михаила въ монастыри* Всеволожи“ (122 стр.), „Василько (Теребовольскій) иде поклонитися въ *святому Михаилу въ монастырь*“ (168 стр.), Янка положена была „у *святого Андрѣя въ монастыри*“ (197 стр.), „Игорь Ольговичъ „пострижеса въ монастыри святаго Ѳедора“ (298 стр.) и т. п.

Съ другой стороны, приведенное свидѣтельство Синописа не имѣетъ для себя основанія въ лѣтописи. „Это мнѣнiе, говоритъ протоіерей Лебединцевъ, принадлежитъ тому доброму времени, когда въ риторикахъ учили, что въ похвальномъ, надгробномъ или привѣтственномъ какому-либо лицу словѣ не только можно, но и должно возвести родъ восхваляемаго въ самую отдаленную эпоху древности и связать его имя съ именемъ знаменитаго въ исторіи лица“³⁾ и, прибавимъ, событія.—Монастырь при этой церкви становится извѣстнымъ лишь съ конца XV в.⁴⁾ При отсутствіи историческихъ свидѣтельствъ о существованіи этого монастыря во времена Святополка естественнѣе представлять дѣло такъ, что этотъ князь поставилъ свою церковь въ предѣлахъ уже

¹⁾ Синописъ 1836 г. 76 стр.

²⁾ Ип. 187; Лавр. 272; Густ. 288; Кенигсб. 174; I Новг. 4; Воскр. 21.

³⁾ Лебединцевъ. Дмитріевскій монастырь. 10 стр.

⁴⁾ Въ рукописномъ поминикѣ монастыря на л. 3. записано: „родъ княгини Ирины, ктиторы святаго *обители сей*, же созда каменный придѣлъ церкви въѣхавъ Господня въ Іерусалимъ“. Извѣстіе это относится ко второй половинѣ XV в.

существовавшего монастыря—отнято, как это сдѣлалъ и его братъ. Отъ главной церкви монастырь назывался Дмитріевскимъ. Въ послѣдующее время, когда церковь св. Дмитрія или по своей ветхости или по какой-либо другой причинѣ была оставлена иноками и, наконецъ, совсѣмъ уничтожилась, монастырь сгруппировался около Святополковой церкви св. Михаила и отъ нея получилъ новое названіе.

Итакъ, Святополкъ Изяславичъ основалъ одну лишь церковь въ честь Архангела Михаила, имя котораго онъ носилъ. Куполы церкви были вызолочены, отъ чего она называлась, какъ и теперь называется, Златоверхю. Въ Никоновской лѣтописи находимъ дополненіе къ этому извѣстію. Здѣсь сказано, что церковь эта была каменная „о пятнадцати версѣхъ и позлати ихъ (Святополкъ) златомъ и украси дивно“¹⁾. Главный куполь не потерялъ своего блеска еще и въ половинѣ XVII в.: ему удивлялся діаконъ Павелъ Алеппскій, бывшій въ Кіевѣ вмѣстѣ съ антиохійскимъ патріархомъ Макаріемъ два раза—въ 1653 и 1655 году. Впрочемъ, что касается числа куполовъ, то нѣкоторые не допускаютъ, чтобы ихъ дѣйствительно было 15²⁾. И діаконъ Павелъ Алеппскій, говоря о Михайловской церкви, не упоминаетъ о нихъ, а, напротивъ, выражается такъ: „церковь имѣла высокой и блистающій золотомъ куполь“, и въ другомъ мѣстѣ: „монастырь св. Михаила, знаменитый своимъ золотымъ куполомъ“³⁾, какъ будто остальными куполами и числомъ ихъ она не выделялась изъ ряда другихъ кіевскихъ церквей. Во всякомъ случаѣ, было ли 15 куполовъ или нѣсколько меньше, что вѣроятнѣе, но, какъ меньшіе по размѣру и не выдававшіеся по своему вышнему блеску, они не обращали на себя вниманія путешественника.

¹⁾ Нвк. 141.

²⁾ Голубинскій. Ист. Русс. Цер. I т. 2-я пол. 76 стр.

³⁾ Сборн. матер. для истор. топограф. Кіева. II отд. 177 стр.—Подобнымъ же образомъ выражаются о Михайловской церкви Эрихъ Ласота, бывшій въ Кіевѣ въ 1594 г., и Рейнольдъ Гейденштейнъ. Ibid II отд. 18 и 24 стр.

Устроивъ церковь и украсивъ её дивно, князь, вѣроятно, выдѣлилъ въ пользу ея и часть земельныхъ владѣній. Въ лѣтописи объ этомъ ничего не говорится. Но есть документы XVI—XVIII в., утверждающіе, что позднѣйшія земельныя владѣнія монастыря, какъ-то: Борщовская земля, смежное съ нею поле на Лыбеди, одинъ изъ острововъ днѣпровскихъ и др. суть владѣнія „звѣчныя“, пожалованныя еще основателемъ церкви ¹⁾.

Мы не можемъ теперь судить о первоначальномъ внутреннемъ устройствѣ и благолѣпіи Святополкова храма. Въ XVII-мъ же вѣкѣ, по описанію Павла Алеппскаго, оно было таково. „Въ монастырѣ, говоритъ онъ, все строеніе деревянное, за исключеніемъ великолѣпной, величественной и изящной церкви, устроенной изъ камня съ извѣстью и имѣющей высокій, блистающій золотомъ куполь. Она состоитъ изъ одного только корабля. Со всѣхъ сторонъ освѣщается застекленными окнами... Что касается настоятельскаго мѣста, то оно весьма великолѣпно и красиво; передъ нимъ, влѣво, помѣщенъ портретъ іерусалимскаго патріарха Теофана, который въ клобукѣ и рясѣ и держитъ крестъ ²⁾. Большой алтарь походитъ на алтарь св. Софійи и Печерскаго монастыря и снабженъ тремя большими окнами; такимъ же точно образомъ въ центрѣ его написанъ образъ Богородицы, прямо стоящій въ золотыхъ украшеніяхъ съ воздѣтыми развернутыми руками. Вблизи нея помѣщенъ нашъ Господь, предлагающій сидящимъ по обѣ Его стороны ученикамъ божественный хлѣбъ и кровь. Ниже помѣщены рядами лики святителей, всѣ съ надписями ³⁾. Вправо отъ этого алтаря есть другой съ вы-

¹⁾ См. „Копію перечня имущества Мѣхайловскаго монастыря, записаннаго на евангеліи того же монастыря въ 1526 г.“ въ Сборн. матер. для истор. топогр. Кіева II отд. 23—24 стр., также „Опись краткую имѣній монастыря Златоворхо-Михайловскаго“, составленную въ 1701—1736 г.; она хранится въ бібліотекѣ Кіево-Софійскаго собора подъ № 372-мъ

²⁾ Настоятельскаго мѣста теперь нѣтъ, а вмѣсто портрета Теофана—изображеніе благовѣрнаго кн. Александра Невскаго.

³⁾ До настоящаго времени не сохранились.

совним куполомъ, влѣво—третій ¹⁾). Итакъ, этотъ святой храмъ имѣеть трое дверей: самая большая съ запада; двѣ другія ведутъ къ двумъ клиросамъ. Позади лѣваго находится прекрасная сѣнь, представляющаяся по лѣвую отъ васъ руку, когда вы входите; она имѣеть желѣзную створчатую дверь, идущую отъ верха до основанія и красиво разбитую на отдѣлы, разнообразящіяся нарисованными цвѣтами и фигурами ангеловъ и святыхъ на тогъ же манеръ, что и въ св. Софiи. Внутри находится прекрасный саркофагъ, содержащій останки св. Варвары Бальбекской. Точно также вправо отъ васъ, когда вы входите въ церковь, находится еще придѣлъ, на западномъ крылѣ, а за угломъ шестой. Полъ весь изъ большой красной черепицы“. Замѣчательнъ былъ еще образъ св. Михаила: „всѣ его (архистратига) доспѣхи: панцырь, заплата, забрало и шлемъ—изъ чистаго серебра раскрашены и съ вызолоченными выпуклостями; это дѣлалъ способный мастеръ“ ²⁾).

Не всѣ, конечно, эти черты внутренняго устройства и украшенія церкви изначальны. Такъ, еще въ XV в. на мѣстѣ нынѣшняго Евкаторианскаго придѣла неизвѣстною княжною Ириною сооруженъ былъ придѣлъ въ честь входа Господня въ Иерусалимъ. Затѣмъ, до времени посѣщенія Павла Алеппскаго церковь была дважды обновляема: въ исходѣ первой четверти XVI в.—игуменомъ Макаріемъ (съ 1521 г.) и въ началѣ XVII в.—Говомъ Ворецкимъ, впоследствии митрополитомъ кievскимъ (1620—1632) ³⁾. Въ томъ и другомъ случаѣ дѣло не обходилось безъ внутренняго переустройства церкви.

¹⁾ Теперь въ сѣверномъ полукружiи—жертвенникъ, стоящiй на среднiхъ въ видѣ престола; а въ южномъ—престолъ въ честь входа Господня въ Иерусалимъ.

²⁾ Сборн. матер. для истор. топогр. Кiева II отд. 82—83 стр.

³⁾ Сильвестръ Коссовъ: *Paterikon*, 180—191 стр. и Кальнофойскiй: „Територiя“ 46 стр. называютъ Iова Ворецкаго реставраторомъ Михайловской церкви, бывшей въ разрушенiи.

Такимъ образомъ, вѣроятно, не всѣ 6 придѣльныхъ алтарей были устроены самимъ Святополкомъ. Неизвѣстно и то, какой древности былъ упомянутый образъ Архангела Михаила. Изображеніе патріарха Теофана было написано при Іовѣ Борецкомъ. Но, затѣмъ, что касается общаго плана церкви, количества дверей и оконъ и, можетъ быть, большей части мозаическихъ изображеній, то все это въ первой половинѣ XVII в. сохранялось еще въ неизмѣнности отъ временъ Святополка, такъ что Павелъ Алеппскій въ этомъ отношеніи видѣлъ настоящую Святополкову церковь.

Михайловская церковь была „отнею“ въ родѣ Святополка. По обычаю того времени, она служила для нихъ усыпальницей. Здѣсь прежде всѣхъ былъ положенъ самъ основатель ея въ 1113 году. Предъ его смертью было малое затменіе солнца. Лѣтописецъ по этому поводу замѣчаетъ: „бысть знаменье въ солнцѣ, преевльше Святополчю смерть“. Князь умеръ послѣ Пасхи 16 апрѣля за Вышгородомъ, откуда его привезли въ Кіевъ и положили въ церкви св. Михаила, „юже бѣ самъ создалъ“¹⁾. При этомъ его княгиня, вѣроятно, Варвара раздала богатую милостыню по монастырямъ, попамъ и убогимъ²⁾.—Послѣ смерти Святополка Вла-

¹⁾ Ил. 197—198; Лавр. 275—276; Густ. 283; I Новг. 4; II Новг. 123; Ник. 143; Стенен. кн. I. 245; Восе. 22.

²⁾ Объ этой Варварѣ узнаемъ изъ сказанія о мощахъ св. великомученицы Варвары. Это сказаніе составлено въ XVII в. игуменомъ Михайловскаго монастыря Феодосіемъ Софоновичемъ и внесено святитѣмъ Димитріемъ Ростовскимъ въ четьи-миненъ подъ 4 дек. По сказанію, Варвара была дочь греческаго имп. Алексѣя Комнина. При выходѣ замужъ за Святополка, она принесла съ собою въ Кіевъ мощи св. великомученицы Варвары, которыя были положены въ построенной Святополкомъ церкви св. Михаила.—Наша лѣтопись не упоминаетъ о женятвѣ Святополка на греческой царевнѣ, не говоритъ и о мощахъ св. Варвары. Не упоминается о нихъ ни въ какихъ другихъ памятникахъ нашихъ до конца XVI в. Съ другой стороны, извѣстно, что у Алексѣя Комнина не значится дочери Варвары, что 4 дочери его, носившія другія имена, были въ замужествѣ не въ Россіи. А извѣстный паломникъ Антоній Идрейковичъ, бывшій въ Царьградѣ въ 1200 г., говоритъ, что онъ видѣлъ мощи св. Варвары въ

димиръ Мономахъ изъ уваженія къ своему двоюродному брату далъ его семьѣ во владѣніе Туровъ, гдѣ нѣкоторое время княжилъ Святополкъ (1087—1093). Но хотя семья жила въ Туровѣ, однакожъ члены ея желали по смерти лежать въ своей кievской церкви. Такимъ образомъ, въ Михайловской церкви, по преданію, была положена Варвара († 1125)¹). Еще и теперъ при входѣ въ церковь въ западной паперти сохраняются два надгробія: одно у южной стѣны съ изобра-

Царьградѣ. Не смотря на все это, есть возможность признать въ известной степени достовѣрность сказанія Софоновича. По лѣтописи известно, что Святополкъ жилъ сначала въ незаконной связи съ неизвестною сожительницею, отъ которой имѣлъ двухъ сыновей: Мстислава и Ярослава и двухъ дочерей. Сбыславу и Предславу. Дѣти эти были уже возрастны, когда Святополкъ сталъ великимъ княземъ въ 1093 г. Но ставъ великимъ княземъ, онъ, быть можетъ, ради охраненія своего новаго достоинства, въ 1094 г. вступилъ въ законный бракъ съ дочерью половецкаго хана Тугоркана, неизвестною по имени. Лѣтопись упоминаетъ только объ этомъ бракѣ. Но чрезъ два года Тугорканъ вошелъ во вражду съ затемъ, былъ убитъ въ войнѣ съ нимъ и погребенъ въ Киевѣ въ 1096 г. Возможно, что вскорѣ послѣ этого была отвергнута Святополкомъ и жена, дочь Тугоркана, тѣмъ болѣе, что отъ нея, кажется, не было у него дѣтей. Послѣ известія о бракѣ его подѣ 1094 г., въ теченіи 7—8 лѣтъ нѣтъ упоминаній о рожденіяхъ отъ этого брака, (а такіа упоминанія почти всегда есть въ лѣтописяхъ въ подобныхъ случаяхъ). Между тѣмъ у Святополка уже въ старости, когда ему было около 50 лѣтъ, рождаются дѣти: Изяславъ и Брachesлавъ. Послѣдній родился въ 1104 году; первый могъ родиться годомъ ранѣе (оба они остались равно недорослыми по смерти отца въ 1114 г.) этихъ дѣтей приходится признать дѣтьми отъ новаго втораго брака Святополка. Это и могъ быть бракъ съ гречанкою, хотя и не дочерью Алексѣя Комнина, а княжною какою-либо другой греческой царской фамиліи, какихъ было не мало. Она-то могла называться Варварою и доставить мощи св. Варвары (т. е. часть ихъ) изъ Царьграда, но не ранѣе какъ послѣ 1008 г., когда была построена церковь св. Михаила, въ которой онѣ положены. По смерти Святополка она, вѣроятно, жила въ Туровѣ при сыновьяхъ. Въ Туровѣ существовалъ Варваринскій женскій монастырь, относимый истиннымъ преданіемъ къ до-монгольскому времени. Можетъ быть, строительницею его была эта княгиня Варвара. Соображенія объ этомъ см. въ Книгѣ: Творенія св. отца нашего Кирилла Туровскаго, стр. IX—X. Киевъ 1880 г.

¹) Вѣроятно ее разумѣлъ лѣтописецъ, когда писалъ: „В лѣто 8633. Престависа княгини Святополчача февраля 28^а, Ин. 208; Лавр. 279.

женіемъ на ней лика Спасителя: здѣсь былъ положенъ Святополкъ, другое у сѣверной стѣны изображеніемъ Богородицы: здѣсь, по преданію, была положена супруга.—Въ 1190 году 19 апрѣля умеръ и погребенъ здѣсь Святополкъ, князь Туровскій, правнукъ основателя церкви; а въ 1193 году умеръ братъ Святополка Глѣбъ. О послѣднемъ лѣтописецъ говоритъ такъ: „Тое же зимы (1195 г.) преставися благовѣрный князь Глѣбъ Туровски, шюринъ Рюриковъ, сынъ Гюргевъ, мѣсяца марта и привезоша и въ кыевъ, и стрете ѿ митрополитъ Киевскій, игумени вси и князь великій Рюрикъ Киевскій и тако проводиша его съ обычными пѣснми, и пожалова Рюрикъ шюрина своего, бѣ бо любимъ ему, и спрятавшегѣю его, положиша въ церкви святаго Михаила Златоверхаго“¹⁾. Нужно думать, что здѣсь же были похоронены и два сына Святополка Изяславича: Брюцеславъ и Изяславъ, которые вмѣстѣ съ матерью жили въ Туровѣ. Первый умеръ 28 марта 1127 года, похороненъ же 5 апрѣля; второй умеръ 13 декабря 1128 года, а похороненъ 24²⁾. Лѣтописецъ не указываетъ, гдѣ именно они были похоронены. Но, обращая вниманіе на то, что между смертію и погребеніемъ того и другого прошелъ значительный промежутокъ времени, тогда какъ въ другихъ случаяхъ умершихъ погребали, обыкновенно, вскорѣ послѣ смерти,—можно догадываться, что Брюцеславъ и Изяславъ были погребены не тамъ, гдѣ умерли, а въ иномъ мѣстѣ, что, стало быть, этотъ промежутокъ времени понадобился для перевозки ихъ изъ одного мѣста или города въ другой. Въ какой именно? Умерли они, вѣроятно, въ Туровѣ,

¹⁾ Ип. 466. Рюрикъ Ростиславичъ († 1215) былъ женатъ вторымъ бракомъ на сестрѣ Глѣба—Аниѣ.

²⁾ „Преставися Святополчичъ меньшій Брюцеславъ мѣсяца марта въ 28 день, и погребенъ апрѣля въ 5“. Лавр. 281.—„Преставися Изяславъ Святополчичъ мѣсяца декабря въ 13, а погребенъ бысть въ 24 день“. Ип. 211; Воскр. 26 и 28; Густ. 293.

а перевезены были въ Кіевъ: здѣсь была ихъ фамиліальная усыпальница.

Въ настоящемъ своемъ видѣ Михайловская церковь имѣетъ 7 куполовъ; на крестѣ средняго изъ нихъ—золотой двуглавый орелъ, поставленный Богданомъ Хмельницкимъ; надъ главнымъ входомъ, на фронтонѣ—мѣдное изображеніе Архангела Михаила. Церковь имѣетъ два внѣшнихъ придѣла: Варваринскій и Екатерининскій. Первый пристроенъ въ XVII в. Мелетіемъ Вуяхевичемъ, впослѣдствіи архимандритомъ печерскимъ (1690—1697); потомъ былъ передѣланъ бывшимъ Кіевскимъ генераль-губернаторомъ княземъ Голицынымъ (1715—1719). Второй около того же времени сооруженъ иждивеніемъ князя Алексѣя Михайловича Черкаскаго на мѣстѣ бывшаго въ XVI вѣкѣ придѣла входа Господня во Іерусалимъ. Длина храма равняется 14 саж., а ширина съ придѣлами—25. Средній корабль съ алтарными абсидами представляетъ собою остатокъ Святополковой церкви. По изслѣдованію профессора Лашкарева, сохранились также: средній куполь, нѣкоторая часть верхнихъ сводовъ надъ южнымъ концомъ архитектурнаго креста, двѣ мраморныя колонны съ капителями византійской формы, поставленныя снаружи у западнаго входа въ теперешній сѣверный придѣлъ и двѣ другія капители той же формы, употребленныя вмѣсто базисовъ для вирпичныхъ колоннъ у сѣвернаго входа въ тотъ же придѣлъ¹⁾. Отъ мозаики уцѣлѣлъ въ алтарѣ средній поясъ съ изображеніемъ въ центрѣ запрестольнаго полукружія тайной вечери. Вверху этой мозаической картины черными славянскими буквами написано: „Пріимите ядите се іестъ тѣло мое ломимое за вы въ оставленіе грѣховъ. Пійте отъ нея вси се іестъ кровь моя новаго завѣта изливаемая за вы...“ Кромѣ того въ алтарѣ въ различныхъ мѣстахъ сохранились изображенія нѣкоторыхъ апостоловъ изъ 70, великомученика Димитрія, архидиа-

¹⁾ Труды третьяго арх. ол. съѣзда въ Россіи, I т. 268—269 стр.

вона Стефана, пророковъ Захаріи и Самуила, архангела, пейзажъ съ изображеніемъ Дѣвы Маріи въ положеніи прядущей. Наконецъ, масса мозаики хранится въ ризницѣ монастыря.

Кромѣ Ярополка и Святополка, изъ потомковъ Изяслава никто больше не заявилъ себя церковно-строительною дѣятельностію. Захудалые Изяславичи совсѣмъ не принимали участія въ дѣлахъ древней Руси послѣ смерти Святополка. Они были какъ бы удалены отъ центра политической и церковной жизни въ захолустье.

II. Церкви и монастыри, построенные Святославомъ Ярославичемъ и его потомками.

Симеоновскій монастырь.

Святославу Ярославичу принадлежит основаніе въ Кіевѣ Симеоновскаго монастыря. Лѣтописецъ упоминаетъ о немъ въ первый разъ подъ 1147 годомъ, когда говоритъ объ убійствѣ кіевлянами Игоря Ольговича Черниговскаго, внука Святослава: онъ былъ положенъ въ этомъ монастырѣ. Напомнимъ кратко это событіе.

Игорь Ольговичъ въ 1146 году наслѣдовалъ кіевскій столъ своему брату в. кн. Всеволоду (1140—1146). Братья не были любимы кіевлянами. Попавшись въ томъ же 1146 году въ руки Изяславу Мстиславичу, внуку Мономаха, Игорь былъ заключенъ сначала въ Выдубецкомъ монастырѣ, а потомъ въ порубѣ св. Іоанна въ Переяславлѣ. Наконецъ, принявъ схиму въ кіевскомъ Феодоровскомъ монастырѣ, князь-инокъ принялъ здѣсь и мученическій вѣнецъ 19 сентября 1147 года, въ пятницу. Сначала его положили въ новгородской божницѣ св. Михаила на Подолѣ. „Суботѣ же свѣтаючи, посла митрополитъ (Климентъ) игумена Онанью святаго Феодора, и пріѣха игумень, видѣ нагого и облече и, и отпѣ надъ нимъ обычныя пѣсни, везе на конецъ града в манастырь

святому Семеону, бѣ бо манастирь отда его Святослава, тамо положиша¹⁾. Въ другой разъ о Симеоновскомъ монастырѣ упоминается подъ 1150 годомъ, когда лѣтописецъ говоритъ о перенесеніи мощей Игоря въ Черниговъ: „Въ тоже веремя (1150) Святославъ Ольговичъ перенесе мощи брата своего Игоря отъ *святаго Семена* ис Копырева конца въ Черниговъ, и положиша у *святаго Спаса* въ теремѣ“²⁾. Наконецъ, третье упоминаніе находимъ подъ 1162 годомъ: въ этомъ году въ Симеоновскомъ монастырѣ былъ положенъ двоюродный братъ Игоря—Изяславъ Давыдовичъ, также какъ и тотъ, на короткое время. Захвативъ въ 1161 г. Кіевъ, Изяславъ пошелъ на Ростислава Мстиславича, бѣжавшаго изъ Кіева въ Бѣлгородъ. Но разбитый подъ Желанью (урочище въ Кіевск. княж.), Изяславъ бѣжалъ въ борокъ (урочище подъ Кіевомъ). „И постиже и Воиборъ Негечевичъ (Изъ войска Ростиславова) и сѣче по главѣ саблюю, а другой бode и стегно, вьздымъ ѣ и ту летѣ с коня, и вземъ ѣ Мстиславъ лѣ жива, посла въ монастырь къ *святому Семену*, еже есть въ Копыревѣ конци. Убїенъ же бысть Изяславъ мѣсяца марта въ 6 день, и оттолѣ послаша ѣ Чернигову“³⁾—Вотъ и всѣ свѣдѣнія о нашемъ монастырѣ, заключающіяся въ лѣтописи. По прямому указанію перваго текста, онъ былъ основанъ Святославомъ Ярославичемъ. Въ какомъ году? Святославъ сидѣлъ въ Кіевѣ съ 1073 по 1076 г. Вѣроятно въ этотъ промежутокъ онъ и основалъ свой монастырь.

По обыкновенію того времени, княжескія церкви служили фамилными усыпальницами. Но въ Симеоновской церкви, кажется, никто не былъ погребенъ изъ семейства Святослава. Самъ онъ умеръ въ Черниговѣ⁴⁾. Здѣсь же были погребены

¹⁾ Ил. 249—250; Лавр. 302; Воскр. 42, 1 Соф. 159; IV Новг. 8; Ник. 176.

²⁾ Ил. 283; Густ. 300

³⁾ Ил. 354; Воскр. 75; IV Новг. 11; Густ. 307. Соф. Вр. 1 196.

⁴⁾ Ил. 139; Лавр. 1-3.

и сыновья его: Глѣбъ († 1078), Борисъ († 1078), Олегъ-Михайль († 1115) и Давыдъ († 1123); Романъ еще прежде (1079) былъ убитъ подъ Переяславомъ (1079), а Ярославъ умеръ въ Муромѣ (1130). Такимъ образомъ только двумъ внукамъ Святослава пришлось лежать въ его монастырѣ, да и эти скоро были перенесены въ Черниговъ. Замѣтимъ, что ни Олегъ, ни кто другой изъ братьевъ не сидѣлъ въ Кіевѣ. Если же лѣтоисецъ по поводу смерти Игоря называетъ Симеоновскій монастырь монастыремъ отца его и дѣда, то это означаетъ, что, хотя Святославъ умеръ въ Черниговѣ, а Олегъ никогда не сидѣлъ въ Кіевѣ,—кіевскій монастырь однако считается фамиліною собственностію Святославичей и Ольговичей. Здѣсь, вѣроятно, былъ ихъ дворъ¹⁾. Не владѣя Кіевомъ, они могли наѣзжать сюда временно и жить при своемъ монастырѣ. Но замѣчательно, что, когда Игорь Ольговичъ изъявилъ желаніе постричься въ монашество, Изяславъ Мстиславичъ послалъ его не въ Симеоновскій, а въ свой фамиліный монастырь Ѳеодоровскій. Дальнѣйшая судьба Святославова монастыря неизвѣстна.

Гдѣ онъ находился? Изъ приведенныхъ выше свидѣтельствъ видно, что онъ находился въ Копыревомъ концѣ, который для древнихъ кіевлянъ былъ также извѣстенъ, какъ для насъ Крещатики; а теперь онъ сталъ предметомъ даже специальныхъ научныхъ розысковъ. Но замѣчательно, что копыревыхъ концовъ въ результатѣ оказалось столько, сколько было попытокъ найти этотъ своего рода неизвѣстный X. Замѣтимъ при этомъ, что основанія у всѣхъ изслѣдователей были одни и тѣже. Мы приведемъ мнѣнія Максимовича, Закревскаго и проф. Лашкарева. Такъ какъ и Копыревъ конецъ и мѣстоположеніе Симеоновскаго монастыря теперь равно неизвѣстны, то при рѣшеніи нашего вопроса можно идти

¹⁾ Нѣкоторые удѣльные князья имѣли свои дворы въ Кіевѣ: въ лѣтоисецѣ упоминается дворъ Брячеславль (Ии. 120), Глѣбовъ (247) и др.

двоякимъ путемъ: сначала можно поставить вопросъ о мѣстоположеніи монастыря и въ зависимости отъ этого опредѣлять уже Копыревъ конецъ. Можно и наоборотъ—пытаться прежде опредѣлить Копыревъ конецъ, а потомъ, соответственно результату, указывать мѣсто монастыря. Въ первомъ случаѣ обращаютъ вниманіе на то, какія извѣстны историческія свидѣтельства о Симеоновской церкви, во второмъ—на лѣтописныя свѣдѣнія о Копыревомъ концѣ. Первый методъ находимъ у Максимовича, второй у Закревскаго и проф. Лашкарева. Итакъ, какія же есть свѣдѣнія, помимо лѣтописи, о Симеоновской церкви и что еще извѣстно о Копыревомъ концѣ? Что касается первой, то названнымъ изслѣдователямъ было извѣстно два позднѣйшихъ (XVII в.) свидѣтельства о ней. Одно принадлежитъ Кальнофойскому. Указывая въ своей „Тератургимѣ“ церкви, стоявшія въ его время (ок. 1638 г.) на Старомъ Кіевѣ, онъ замѣчаетъ о ц. св. Симѣона слѣдующее: *Serkiew S-o. Simeona nad samym Kijowem* (Подоломъ), *a drugie mogilanie leza podobno na wieki przywalone*¹⁾. Соответственно этому онъ и на планѣ своемъ изобразилъ её (подъ цифр. 53), повидимому, къ востоку отъ Десятинной церкви (49), на сѣверной окраинѣ Андреевской горы, противъ замка (54).

Другое свидѣтельство о Симеоновской церкви, отысканное въ первый разъ Бодянскимъ, заимствуется изъ житія св. Владимира, помѣщеннаго въ „Пчелѣ“—рукописномъ сборникѣ XVII в. по списку, сдѣланному нѣкимъ о. Виноградскимъ въ селѣ Круничь-Полѣ (1679 г.)²⁾. Въ этомъ житіи говорится объ

¹⁾ „Церковь св. Симеона надъ самимъ Подоломъ; а другія лежатъ подъ холмами на вѣки, кажется, погребены“. „Тератургимѣ“ 25 стр. У насъ былъ подъ руками экземпляръ безъ плана. Копія плана приложена къ Описанію Кіево-Печерск. Лавры М. Евгенія 1826 г.

²⁾ Полное заглавіе „Пчелы“ таково: „Пчела или собраніе вещей боговдохновеннаго св. отецъ Писанія. Якоже пчела отъ разныхъ зелей собираетъ, такъ и в сію книжку трудолюбно собрано“.—Сборникъ списанъ въ 1679 г. о. Вино-

ап. Андреѣ Первозванномъ, что онъ, „пришедши на горы Кіевскія, благословилъ ихъ, и крестъ святой на нихъ, *идѣ теперь ч. святаго Симеона стоитъ, поставилъ*“.

Что касается Копырева конца, то свидѣтельства о немъ заимствуются исключительно изъ лѣтописи. Кромѣ приведенныхъ выше, о немъ упоминается еще подъ 1121 г. и 1151 годомъ, откуда видно, что въ Копыревомъ концѣ была другая церковь св. Іоанна; далѣе—подъ 1140, гдѣ говорится, что Всеволодъ Ольговичъ въ этомъ году пожегъ поселенія предъ городомъ въ Копыревомъ концѣ. Наконецъ—подъ 1202 г.; здѣсь замѣчено, что въ Копыревомъ концѣ стояли Подольскія ворота ¹⁾.

Теперь, Максимовичъ, какъ сказано, обращаетъ преимущественное вниманіе на свидѣтельства перваго рода и утверждаетъ, что церковь св. Симеона стояла на Андреевской горѣ, на мѣстѣ нынѣшней Андреевской церкви. „Не будь этой древней церкви въ XVII в., говоритъ онъ, и двухъ тогдашнихъ свидѣтельствъ о ней, мы не знали бы навѣрное, гдѣ былъ и Копыревъ конецъ...; этимъ именемъ называлось въ древнее время то предмѣстье или предгорье Стараго Кіева, которое находилось на склонахъ всей Андреевской горы... Крайними предѣлами Копырева Конца были: съ западной стороны Кожемацкое удолье, а съ восточной—подгорный ручей или потокъ, иногда называвшійся Боричевымъ потокомъ, и древній Боричевъ взвозъ“ ²⁾.

Закревскій считаетъ свидѣтельство „Пчелы“ явную вы-

градскимъ, состоявшимъ при церкви Святителя Николая въ селѣ крупничъ-Полѣ. Село принадлежало къ Босанской сотнѣ бывшаго Нераславскаго полка. Сборникъ этотъ принадлежалъ Боляискому. Намъ не удалось узнать, былъ ли онъ напечатанъ гдѣ-нибудь. Предлагаемъ же свидѣнія заимствуемъ изъ книги Болдискаго: „О времени происхожденія славянскихъ писемъ“. 1855 г. 136 стр. и 109 примѣч. О селѣ Крупничъ-Полѣ между прочимъ упоминается въ „Материалахъ для естественной Исторіи“. М. Судіенскаго. 1853 г. I т. 252 стр.

¹⁾ Ил. 206. 217. 296.

²⁾ Максимовичъ. Собраніе соч. II т. 72. 126—127. 150 стр.

думкою, не заслуживающею быть свидѣтельствомъ,—считаетъ на томъ основаніи, что оно якобы противорѣчитъ показаніямъ Густынской хроникѣ, Южно-русскаго лѣтописца и Синописиса¹⁾. Сопоставляя же остальные свидѣтельства, онъ дѣлаетъ такое заключеніе, что Копыревъ конецъ составлялъ предмѣстье Кіево-Подола съ сѣверо-западной стороны, гдѣ теперь соединяются Кожемяки и Глубочица или: гдѣ наименьшее разстояніе между Киселевкой и Сканикой. Въ промежуткѣ между ними были Подольскія ворота; а церковь св. Симеона стояла „на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ теперь Крестовоздвиженская церковь съ придѣломъ св. Михаила на Кожемякахъ“. Здѣсь уже Копыревъ конецъ подвинуть дальше на западъ; а церковь св. Симеона перенесена съ возвышеннаго холма внизъ подъ гору. Произошло это отъ того, что Закревскій закрылъ Андреевскій взвозъ, соединивъ Кисилѣвку и Взыхальницу (такъ называлась въ XVII в. Андреевская гора). По его мнѣнію, единственная дорога съ горы на Подоль проходила въ старину отъ Батыевыхъ и Софійскихъ воротъ внизъ на Гончары и Кожемяки; Андреевскій же взвозъ прорѣзанъ не ранѣе 1715 г. Однако это предположеніе Закревскаго ошибочно²⁾.

¹⁾ Густ. Хрон. 251 стр. „Ап. Андрей водрузилъ крестъ *недалече нынѣшней брамы* отъ полудня“.—Южно-русскій лѣт. XVII в., принадлежавшій Максимовичу: „Ап. Андрей, вшедши на гору, подлѣ которой теперь брама кіевская стоитъ отъ полудня и ц. *Воздвиженія* креста святаго, благословилъ и крестъ поставилъ“. Собр. соч. II т. 70 стр.—Синописисъ 1836 г. 19 стр.: „Ап. Андрей, вшедъ на горы, благослови ихъ и крестъ водрузи на мѣстѣ, гдѣ же посемъ ц. *Воздвиженія* креста Господня сооружися“.—Но между этими свидѣтельствами, съ одной стороны, и свидѣтельствомъ „Пчелы“, съ другой, противорѣчія на самомъ дѣлѣ нѣтъ: первая опредѣляютъ водруженіе креста относительно одного пункта—брамы и ц. *Воздвиженія*, а вторая—относительно другаго—ц. св. Симеона, близъ ихъ находившейся.

²⁾ См. Описаніе Кіева и кіевскаго замка королевскими люстратами въ 1545 г. въ Собр. матер. для истор. топогр. Кіева III отд. 28—29 стр. См. также Сборникъ лѣтописей Юг.-Зап. Россіи 1888 г. 84—85 стр.

Наконецъ, проф. Лашкаревъ, отыскивая Копыревъ конецъ, руководился, какъ самъ говоритъ, тѣми же указаніями лѣтописи, но пришелъ къ совершенно иному результату: „Единственное мѣсто, по его сображенію, къ которому Копыревъ конецъ можетъ быть приуроченъ, представляетъ собою позднѣйшій Кудрявецъ“. Здѣсь же должна была стоять и ц. св. Симеона, остатки которой онъ думалъ видѣть въ найденномъ въ 1879 году каменномъ фундаментѣ какой-то древней церкви ¹⁾.

Таковы предположенія названныхъ ученыхъ изслѣдователей о мѣстоположеніи Симеоновской церкви и Копыревомъ концѣ. Кому же изъ нихъ отдать предпочтеніе? Кажется—Максимовичу. Въ самомъ дѣлѣ, уже это несогласіе выводовъ Закревскаго и проф. Лашкарева при однихъ и тѣхъ же основаніяхъ показываетъ, что ихъ методъ въ данномъ случаѣ непригоденъ. Лѣтописныя указанія на Копыревъ конецъ такъ неопредѣленны, что, если не обращать вниманія на позднѣйшія свидѣтельства, какія есть, то ихъ можно толковать такъ и иначе, прилагать то къ одному, то къ другому концу Старога Кіева. Напр. лѣтописецъ говоритъ, что Всеволодъ Ольговичъ пришелъ въ 1140 г. изъ Вышгорода къ Кіеву и „ста у города въ Копыревѣ конци и нача зажигати двory, иже суть предъ городомъ въ Копыревѣ конци“. Закревскій отсюда выводитъ, что, стало быть, это предмѣстье находилось съ *сѣверозападной стороны Подола*, потому что Всеволодъ Ольговичъ пришелъ изъ Вышгорода ²⁾. Но проф. Лашкаревъ дѣлаетъ иное заключеніе. „Буквальный смыслъ словъ, говоритъ онъ, даетъ видѣть, что, стоя въ Копыревомъ концѣ, Всеволодъ стоялъ у самаго нагорнаго Кіева, собственно *города* (курсивъ въ подлинникѣ) и тамъ именно жегъ

¹⁾ См. Развалины церкви св. Симеона и копыревъ конецъ древняго Кіева П. Лашкарева. Кіевъ, 1879 г.

²⁾ Описаніе Кіева I т. 392 стр.

прилежавшіе къ стѣнамъ или валамъ дворы, а не на Подолѣ, между Щевавикой и Киселевкой“¹⁾. Каждый дѣлаетъ такой выводъ, какой представляется ему наиболѣе прямымъ и точнымъ. И однакожь нельзя сказать, что выводъ такого-то неправильный. Тоже самое нужно замѣтить относительно и остальныхъ свидѣтельствъ лѣтописи: каждый объясняетъ ихъ по своему и указываетъ Копыревъ конецъ—одинъ на Кудравцѣ, другой между Славикой и Киселевкой“).

Между тѣмъ, при свѣтѣ позднѣйшихъ свидѣтельствъ довольно точно обозначается прежде всего мѣстоположеніе Симеоновской церкви, а потомъ и Копыревъ конецъ. Мнѣніе Максимовича поэтому представляется болѣе вѣроятнымъ. Для подкрѣпленія его мы приведемъ еще одно свидѣтельство, о которомъ не упоминаютъ наши изслѣдователи.

Съ 1609 года Кіево-Софійскій соборъ съ митрополичьими вотчинами попалъ въ руки уніатскаго м. Ипатія Поцѣя. Но при его преемникѣ Іосифѣ Вильяминѣ Рутскомъ (1618—1637) рѣшено было, по конституціи 1 ноября 1632 года, отобрать соборъ отъ уніатовъ, что и сдѣлалъ Петръ Могила уже въ слѣдующемъ году въ іюлѣ. По этому поводу Софійскій намѣстникъ Рутскаго Станиславъ Корсакъ подалъ 18 іюля 1633 года „протестацію“ замковому литовскому намѣстнику Станиславу Городничему. Здѣсь онъ между прочимъ писалъ: „Дня семнадцатаго іюля въ теперешній (1633) рокъ самъ его отецъ Могила зъ великимъ оршакомъ (свитою) людей, зъ зелами и квалтовне наѣхавши, въ томъ же дворѣ зъ конь—принципалами своими мешканы протестующого родичовъ стануль (остановился); церковь святое Софіи зъ слобожаны и дворъ зъ мешчане, а также в местечку церквей тры: першую деревянную св. Микола, названого Дсятиньнаго, *другую тежъ*

¹⁾ Развалины церкви св. Симеона. 14 стр.

²⁾ Ср. Загребскаго I т. 392—393 стр. Лашкарева 15—17 стр. и Максимовича II т. 72 стр.

деревянную святого Семена, водле брамы месьцное на горе лежачую, а третю мурованую святого Василия, названого Нагорнаго, подъ себе права и претексту жадного до того немачи, згорнули, а... Рутьского... съ того всего выбыль и квалтовне вытиснудь¹⁾. Итакъ, это новое свидѣтельство XVII в., во-первыхъ, подтверждаетъ мѣстоположеніе Симеоновской церкви въ Андреевскомъ отдѣленіи города возлѣ брамы; во-вторыхъ, дополняетъ свѣдѣнія о ней тѣмъ, что она была деревянная. Правда, Святославова церковь, несомнѣнно, была каменная. Если же здѣсь говорится о деревянной, то она, очевидно, позднѣйшаго происхожденія. Стало быть и Кальнофойскій, говоря о Симеоновской церкви, разумѣетъ не Святославова, какъ до сихъ поръ думали, а эту именно деревянную церковь; она же разумѣется и въ свидѣтельствѣ „Пчелы“. Заимствуемое отсюда выраженіе: ап. Андрей поставилъ крестъ, „гдѣ теперь церковь св. Симеона стоитъ“,—относится, нужно думать, не ко времени составителя житія св. Владиміра, какъ полагали, и не ему принадлежать, а ко времени о. Виноградскаго (1679) и имъ вставлено для точнѣйшаго опредѣленія мѣста водруженія креста²⁾. Можно лишь предположительно сказать, что эта позднѣйшая деревянная церковь стояла на мѣстѣ Святославовай.

Если это предположеніе вѣроятно, то, стало быть, Святославова церковь св. Симеона стояла не на Кожемякахъ и не на Кудравцѣ, а на Андреевской горѣ, „водле брамы месьцное“; брама же стояла близъ церкви Десятинной „отъ полудня“³⁾.

¹⁾ См. Акти, касающіеся отобранія Києво-Софійскаго собора отъ униатовъ, въ Киевскихъ Епарх. вѣдом. 1873 г. № 13, стр. 371.

²⁾ Дѣйствительно, по свидѣтельству Вонзана, бывшаго въ Киевѣ около 1640 г., на Старомъ Киевѣ изъ древнихъ церквей стояли только Софійскій соборъ и Михайловская церковь; остальные лежали развалинами.—Сборн. матер. на истор. топ. Києва II. 44 стр.

³⁾ Paterikon S. Koziowa 11 и 16 стр.

Труды Киев. дух. Акад. Т. I. 1892 г.

Но нельзя согласиться съ Максимовичемъ, когда онъ говоритъ, что Симеоновская церковь стояла на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ теперь Андреевская. Последняя основана въ 1744 г. на мѣстѣ деревянной, существовавшей въ началѣ XVIII в. О ней упоминаетъ свящ. Іоаннъ Лукьяновъ въ своемъ „Описаніи пути ко св. граду Іерусалиму“ 1701 г. „Гдѣ св. апостоль Андрей поставилъ крестъ, говоритъ онъ, тотъ холмъ зѣло красивъ. На томъ мѣстѣ стоитъ церковь деревянная ветхая во имя св. апостола *Андрея Первозваннаго*“ ¹⁾. Это свидѣтельство относится къ 1701 году. Между тѣмъ въ 1679 г. существовала деревянная Симеоновская церковь. Стало быть, если та, уже обветшавшая, Андреевская церковь была построена по крайней мѣрѣ въ половинѣ XVII в., то само собою—эта, одновременно существовавшая съ нею, стояла на другомъ мѣстѣ ²⁾.

На существованіе здѣсь какого-то монастыря между прочимъ указываетъ и пещера, открытая въ 1617 году, при пониженіи Вздыхальницы на 5½ саж. Она имѣла 6 саж. въ длину и 1 саж. въ ширину. Въ ней найденъ пустой кувшинъ и надпись на стѣнкѣ: „Павель“.—„Знать же то колись былъ пустыльникъ“ ³⁾.

Кирилловскій монастырь.

Свѣдѣній о начальной исторіи Кирилловскаго монастыря очень немного. Первое упоминаніе о немъ находимъ подъ 1171 годомъ ⁴⁾. Въ этомъ году, въ княженіе Мстислава Изя-

¹⁾ Это Описаніе издано въ 1864 г. въ Москвѣ подъ заглавіемъ: Путешествіе въ св. землю старообрядца московскаго священника Іоанна Лукьянова, въ царствованіе Петра Великаго. См. стр. 13.

²⁾ Обѣ онѣ не упоминаются въ Росписи Києву 1682 г. Но при составленіи ея и не имѣлось въ виду указать всѣ существовавшія тогда церкви.

³⁾ Киевская лѣтопись 1241—1621 г. въ (Сборникъ лѣтописей Юг.-Зап. Россіи 1888 г. стр. 84—85.

⁴⁾ Ип. 372; по Лавр.—въ 1169 году. 336.

славича—правнука Мономахова, Андрей Боголюбскій послалъ сына Мстислава съ другими одиннадцатью князьями подчинить Кіевъ своей власти. „В лѣто 6679 снѣшася братья Вышегородѣ, и пришедше сташа на Дорожичи подѣ святымъ Кирилломъ, Ѳеодоровы недѣли оступиша весь градъ Кіевъ“. 8 марта онъ былъ взятъ.—Отсюда видно, что церковь Св. Кирилла существовала уже до 1171 г. Если же взятіе Кіева огнести, какъ принято, къ 1169 году, то, значитъ, она была построена и еще раньше. Затѣмъ, та мѣстность, въ которой находилась и теперь находится церковь св. Кирилла, называлась Дорогожичи, или иначе—Дорожичи. Замѣтимъ тутъ же, что это предмѣстіе имѣло весьма важное значеніе въ исторіи древняго Кіева, собственно въ исторіи кіевскихъ войнъ. Защищенный съ востока Днѣпромъ и обрывистыми горами, съ юга и сѣвера—оврагами, лѣсами и непроходимыми болотами, Кіевъ съ запада, гдѣ Дорожичи, былъ совершенно открытъ для наступленія внѣшнихъ враговъ. Къ тому же здѣсь сходились три дороги: на Бѣлгородъ, Волинь и Польшу; другая на Вышгородъ, черезъ Полоцкое княжество въ Литву; третья золотыми воротами вела къ Васильеву, Юрьеву и дальше¹⁾. Въ мирное время эти дороги приводили въ Кіевъ гостей, а въ военное—враговъ. Самая мѣстность была удобна и для расположенія войскъ. Овладевъ ею, врагъ овладевалъ ключемъ къ городу. Вотъ почему битвы подѣ Кіевомъ происходили по преимуществу здѣсь. Такъ было и въ настоящемъ случаѣ. Приходится лишь удивляться, почему именно это мѣсто, будто нарочно предназначенное для жаркихъ сраженій, избрано было для жизни отшельнической.

Другое извѣстіе о Кирилловской церкви находимъ подѣ 1179 г.: „Того же лѣта преставися внягини Всеволожая, приемши на ся чернечскую скиму и положена бысть въ

¹⁾ Вѣроятно отъ этого произошло и названіе „Дорожичи“: одного корня съ словомъ „дорожка“.

Киевъ у *святаго Кирилла*, юже бѣ сама создала¹⁾. И такъ, Кирилловская церковь была построена княгиней Всеволожей. Это—супруга в. кн. Всеволода Ольговича (1139—1146), внука Святослава Ярославича (о ней ниже). Она же, вѣроятно, устроила при церкви и монастырь. По крайней мѣрѣ слѣдующее извѣстіе, встрѣчающееся чрезъ 5 лѣтъ, говорить уже о Кирилловскомъ монастырѣ: въ немъ былъ похороненъ сынъ основательницы в. кн. Святославъ Всеволодовичъ (1180—1194). Въ 1194 г. предъ походомъ на Рязань онъ отправился въ Вышгородъ поклониться мученикамъ и отнему гробу. Это было 22 іюля въ пятницу, „Въ субботу же (князь) ѣхако святымъ мученикомъ, къ церкви ту сущей у *святаго Кюрилла*, яко послѣдню свою службу принося²⁾. Въ воскресенье на память св. мучениковъ князь занемогъ на Новомъ дворѣ и здѣсь праздновалъ праздникъ, не выѣзжая въ церковь св. Кирилла. Въ концѣ іюля князь преставился, принявъ предъ самою смертію схиму „и положиша ѿ во святѣмъ Кириллѣ во огнѣ ему монастырѣ“²⁾.

Отсюда видно, во 1-хъ, что кромѣ главнаго престола въ церкви св. Кирилла былъ еще придѣльный престолъ въ честь Бориса и Глѣба; во 2-хъ, — что монастырь былъ „отнимъ“ въ родѣ Всеволода Ольговича. Каковъ онъ былъ первоначально: мужской или женскій—неизвѣстно. Но изъ того замѣчанія лѣтописца, что строительница его кн. Всеволожая умерла въ схимѣ, можно, кажется, заключать, что онъ былъ женскій: это былъ ея собственный монастырь, въ которомъ она и подвизалась. Впослѣдствіи съ XV в. при Кирилловской церкви становится извѣстнымъ мужской монастырь, упраздненный въ 1786 году.

Извѣстенъ одинъ только игумень первоначальнаго монастыря *Климентъ*: онъ участвовалъ въ 1231 г. въ посвяще-

¹⁾ Ип. 414.

²⁾ Ип. 457; Густ. 324.

віи Кирилла Еп. Ростовскаго ¹⁾.—Въ Кирилловской церкви, какъ мы знаемъ, были погребены основательница съ сыномъ. Мраморныя гробницы ихъ существовали еще въ XVII в. Онѣ стояли въ аркосоліяхъ сѣверной стѣны. Но въ эпоху господства поляковъ эти священные памятники старины были выломаны однимъ кievскимъ шляхтичемъ и перевезены въ его баню ²⁾.

Сдѣлаемъ теперь нѣкоторые разъясненія въ виду многихъ недоразумѣній, вызванныхъ лѣтописными свѣдѣніями объ этомъ монастырѣ ³⁾. Прежде всего, на какомъ основаніи должно разумѣть именно супругу Всеволода Ольговича подѣ умершей строительницей монастыря кн. Всеволожей? Не была ли та—другая Всеволожая? Въ Синописѣ, дѣйствительно, основательницею называется не она, а супруга ея внука Всеволода Чермнаго ⁴⁾. Поводомъ къ этому недоразумѣнію послужило слѣдующее. Въ лѣтописи подѣ тѣмъ же 1179 годомъ, немного раньше извѣстія о смерти кн. Всеволожей, записано о женитьбѣ Святополкова сына Всеволода Чермнаго: „Въ то же лѣто (1179) приведе Святославъ (кievскій) за Усеволода, за середнего сына, жену изъ ляховъ Казимѣрну во Филиппово говѣнье“ ⁵⁾. Потомъ ниже: „того же лѣта преставися княгини Всеволожая, приемыши на ся чернечскую скиму и положена бысть въ Киевѣ у святого Кюрила, коже бѣ сама создала“. Совпаденіе этихъ двухъ событій въ одномъ году и дало поводъ составителю Синописиса разумѣть подѣ умершей Всеволожей новобрачную Всеволожую и ей приписать основаніе Кирилловскаго монастыря.

Но такъ какъ о существованіи церкви упоминается за

¹⁾ Лавр. 434.

²⁾ Фуадуклей. Обзоръ Кіева въ отнош. къ древн. 71 стр.

³⁾ Недоразумѣнія эти подробно изложены и разобраны Максимовичемъ въ Собр. соч. II томъ, 161 стр.

⁴⁾ Синописисъ. 1836 г. стр. 117; Тоже у Татищева III томъ, 234 стр.

⁵⁾ Ип. 414.

8 лѣтъ до этихъ событій, то, очевидно, она не могла быть основательницей. Поэтому умершая въ 1179 году Всеволожая — не одно лицо съ новобрачной. Равнымъ образомъ она и не дочь Всеволода I-го, какъ нѣкоторые думаютъ, называя ее Маріей, супругой короля Польскаго ¹⁾. У Всеволода совсѣмъ не было дочери Маріи. Что умершая Всеволожая дѣйствительно супруга Всеволода Ольговича, объ этомъ находимъ свидѣтельство въ Густынской хроникѣ: „Въ то же лѣто (1179), говорится здѣсь, преставися благовѣрная княжна *Марія Всеволодовая, мати Святослава*, дщи Казимера польскаго мниха, иже пострижеса въ схиму и положена бысть въ церквѣ святаго Кирила, юже сама создала бѣ“ ²⁾. Такимъ образомъ, основательницею Кирилловскаго монастыря дѣйствительно была супруга в. кн. Всеволода Ольговича, внука Святослава Ярославича. Ей же усвоится основаніе Кирилловской церкви и въ клировой вѣдомости этой церкви ³⁾. Несправедливо только она названа здѣсь дочерью Казиміра мниха (†1058), современника Ярослава I-го. Она была дочь Мстислава Мономаховича (1125 — 1132). Это видно изъ сопоставленія слѣдующихъ свидѣтельствъ. Въ 1140 году „новгородцы сдумавше ревоша Всеволоду: не хотимъ сына твоего, ни брата, но племени Володимера (Мономаха)... дай ны *шюрина своего Мстиславича*“ ⁴⁾. И еще: „Въ то же лѣто (1141) посла Изяславъ (сынъ Мстислава Мономаховича) къ *сестрѣ своей* рече: „испроси ны у зятя Новгородъ Великий брату своему Святополку; она же тако сотвори... В се же лѣто (1142) посла Всеволодъ (Ольговичъ вел. кн. Кіевскій) *Святополка* (Мстиславича, о которомъ рѣчь была выше) въ Новгородъ, *шюрина своего*“ ⁵⁾.

¹⁾ Берлинскій. Кратк. опис. Кіева. 116 стр.

²⁾ Густ. 317.

³⁾ См. Труды 2 Арх. съѣзда томъ II, въ приложеніи: Кіево-Кирилловская Троицкая церковь. Свящ. Антоновъ. 2 стр.

⁴⁾ Ип. 220; Лавр. 292—293.

⁵⁾ Ип. 221—222.

Итакъ, ясно, что Всеволодъ Ольговичъ, внукъ Святослава Ярославича, былъ женатъ на сестрѣ Изяслава и Святополка Мстиславичей, внуковъ Мономаха. По преданію, имя ей—Марія. Но вотъ другое недоумѣніе: въ суздальской лѣтописи по Лаврентьевскому списку основаніе Кирилловской церкви усвоается Всеволоду Ольговичу. Здѣсь о смерти Святослава сказано такимъ образомъ: „Преставися князь Къевскій Святославъ и положенъ бысть в манастыри в церкви святого Кирилла, юже бѣ создалъ отецъ его“¹⁾. Этого чтенія держатся Закревскій, проф. Голубинскій и м. Макарій. Но, тогда какъ первый подъ умершей въ 1179 г. Всеволожей ошибочно разумѣтъ новобрачную Всеволода Святославича и ей приписываетъ лишь обновленіе будтобы обветшавшей Кирилловской церкви²⁾,—Голубинскій справедливо видитъ въ ней вдову Всеволода Ольговича, и выраженіе Ипатской лѣтописи: „юже бѣ сама создала“ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что она докончила постройку церкви, заложенной умершимъ ея мужемъ³⁾. Закревскій, впрочемъ, считаетъ то мѣсто Ипатской лѣтописи, гдѣ говорится о смерти княгини Всеволожей, испорченнымъ переписчиками: „тутъ что-то не договорено и представляетъ, повидимому, противорѣчіе“, думаетъ онъ. Преосвященный же Макарій оставилъ это мѣсто безъ объясненія⁴⁾.

На самомъ дѣлѣ ни порчи, ни противорѣчія здѣсь нѣтъ: чтеніе лаврент. лѣтописи представляетъ собою узко понятое выраженіе древняго лѣтописца „отній“ монастырь въ смыслѣ „отцовскій“. Но оно можетъ означать „родительскій“ вообще. Таковъ именно болѣе широкій смыслъ нужно соединять съ этимъ выраженіемъ въ данномъ случаѣ, иначе дѣйствительно

¹⁾ Лавр. 391; Кенгсб. 287; II Никон. 260.

²⁾ Опис. Кіева 1 томъ, 339—340

³⁾ Ист. Рус. Ц. 1-я пол. 1-го т. 259 стр.

⁴⁾ Ист. Рус. Ц. 1868 г. I т. 94 стр.

выидеть противорѣчіе. Такъ его и понялъ составитель Густынской хроники; говоря о смерти Святослава, онъ замѣчаетъ: „и положенъ бысть въ церкви святаго Кирила, *юже мати его созда*“¹⁾. Итакъ, повторимъ опять, что Кирилловскій монастырь былъ основанъ Маріей супругой Всеволода Ольговича, вѣроятно, скорѣ послѣ его смерти (1146). Иначе Всеволодъ Ольговичъ, какъ слѣдовало ожидать, былъ бы погребенъ въ своей киевской церкви; между тѣмъ онъ похороненъ въ Вышгородѣ, въ церкви св. мучениковъ.

Монастырь, какъ замѣчено выше, былъ упраздненъ въ 1786 г., но церковь въ передѣлкѣ стоитъ и теперѣ. Это настоящая Троицкая церковь при Кирилловскихъ Богоугодныхъ заведеніяхъ. Переименована она была, полагаютъ, въ началѣ XVII в. игуменомъ Василиемъ Красовскимъ: онъ устроилъ главный престолъ въ честь святой Троицы и боковыя—правый въ честь св. Аѳанасія и Кирилла Александрійскихъ, а лѣвый въ честь арх. Михаила²⁾. Въ настоящее время въ церкви есть и четвертый престолъ во имя св. ап. Андрея Первозваннаго въ переднемъ придѣлѣ противъ алтаря св. Аѳанасія и Кирилла.

По изслѣдованію проф. Лашкарева³⁾, древняя церковь уцѣлѣла почти во всѣхъ своихъ частяхъ; измѣненіе, какое потерпѣла церковь, замѣчено имъ лишь относительно арокъ и куполовъ: первоначальныя арки поднимались выше настоящихъ сводовъ; фонари же куполовъ всѣ новой кладки; только основаніе фонаря подъ главнымъ куполомъ осталось древнее. Профессоромъ Праховымъ замѣчены и другія измѣненія. Оказывается, что древній полъ былъ ниже настоящаго больше, чѣмъ на 1 аршинъ. Кромѣ того, имъ найдено до 10 оконъ,

¹⁾ Густ. 324.

²⁾ Киев. Еп. Вѣд. 1863. 674 стр.

³⁾ Труды 3-го Арх. съѣзда т. I-й Киевская архитектура X—XII в. 271 стр.

издавна заложенныхъ. Но главную находку составляютъ фрески. Между ними особенно замѣчательны 12 бытовыхъ картинъ изъ жизни Кирилла Александрійскаго: здѣсь св. отецъ представленъ пастыремъ, учителемъ, борцемъ за вѣру (противъ Несторія) и чудотворцемъ ¹⁾).

Церковь св. Василя на Великомъ дворѣ.

Сыну основательницы Кирилловскаго монастыря, а внуку Святослава Ярославича, в. кн. Святославу Всеволодовичу (1177—1194 г.) принадлежитъ основаніе церкви св. Василя на Великомъ дворѣ въ 1183 году. Лѣтописецъ упоминаетъ о ней одинъ только разъ по поводу торжественнаго ея освященія. „Въ то же лѣто, говоритъ онъ, священа бысть церкы *святого Василя*, яже стоитъ въ Киевѣ на Велицѣмъ дворѣ, великимъ священіемъ, мѣсяца генваря во первый день, священнымъ митрополитомъ и блаженнымъ Никифоромъ, епископомъ Гюрговскимъ, и архимандритомъ Печерьскимъ игуменомъ Васильемъ. Созданъ ей бывши Святославомъ Всеволодичемъ, и созва на пир(ъ) той духовный священого митрополита Никифора, ины епископы, игумены и весь святительскій чинъ, и князны; и быша весели, и отпусти ѣ, и разошася во свояси“ (Ип. стр. 428).

Этотъ великій дворъ—тотъ же Ярославовъ дворъ, стоявшій на горѣ (Ип. 229) близъ Софіи (Ип. 276). Въ лѣтописи въ одномъ мѣстѣ (Ип. 288) онъ такъ и названъ Великимъ. Стало быть, Святославова церковь святого Василя находилась возлѣ св. Софіи. Судьба ея не извѣстна.

Изъ князей Кіевскихъ—потомковъ Святослава Ярославича Всеволодъ Ольговичъ извѣстенъ еще, какъ основатель церкви св. Георгія въ Каневѣ (въ 1144 г.). По всей вѣроят-

¹⁾ См. въ „Кіевской Старинѣ“ 1883 г. VI т. 97 стр. Фрески Кіево-Кирилловской церкви XII вѣка. Праховъ.

ности, она была кафедральною юрьевскихъ епископовъ, въ епархіи которыхъ принадлежалъ и Каневъ; ибо одинъ изъ юрьевскихъ епископовъ, а именно Демьянъ, называемый въ 1147 г. Юрьевскимъ, въ 1154 г. называется Каневскимъ (Ип. 227, 241 и 327). А церковь въ честь св. Георгія, въ качествѣ епископской, построена въ Каневѣ, вѣроятно, потому, что въ Юрьевѣ епископскою церковью была именно церковь св. Георгія.

Д. Слюсаревъ.

(Продолженіе будетъ)

**СКАБИЧЕВСКІЙ, ИСТОРИЯ НОВѢЙШЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.
(1848—1890 г.) СПБ. 1891 г.**

Русская историческая наука, какъ хорошо извѣстно, не можетъ похвалиться выдающимися научными трудами по исторіи русской литературы XIX столѣтія. Не говоримъ уже о писателяхъ второстепенныхъ, но и такіе писатели, какъ Пушкинъ, Гоголь, Грибоѣдовъ, Тургеневъ, Достоевскій, Л. Толстой, Гончаровъ, составляющіе нашу національную гордость, все еще ожидаютъ своихъ изслѣдователей. Правда, относительно нѣкоторыхъ изъ названныхъ писателей по частямъ подготовлено уже многое для надлежащей ихъ оцѣнки и для обобщающихъ трудовъ; но этихъ послѣднихъ трудовъ все таки нѣтъ и нѣтъ. Еще менѣе сдѣлано для исторіи русской критики, цензуры и журналистики.

Понять такое явленіе не особенно трудно. Писатели новѣйшіе слишкомъ еще близко къ намъ стоятъ, чтобы возможно было встать къ нимъ въ положеніе спокойнаго наблюдателя. Такое наблюденіе было бы болѣе возможно для ученаго литературнаго критика изъ иностранцевъ; но для чловека русскаго, не безучаствнаго къ судьбамъ русскаго общества, затронутаго въ произведеніяхъ родныхъ поэтовъ, всегда можетъ оказаться искушеніе превратиться изъ литературнаго критика въ строгаго или свисходительнаго судью собственно направленія мысли писателя. Разумѣется, сила и направленіе мысли не безразличны при оцѣнкѣ извѣстнаго лите-

ратурнаго дѣятеля; но все же ограничиваться лишь этой стороной личности и дѣятельности поэта литературный критикъ безнаказанно не можетъ; потому что при столь узкомъ пониманіи задачъ литературной критики не возможно опредѣлить мѣста извѣстнаго писателя въ исторіи литературы. Сошлемся на примѣръ. Въ настоящую пору, если не совершенно, то все же достаточно извѣстно направленіе мысли Гоголя; но кому же придется въ голову опредѣлять достоинство творчества Гоголя и его значеніе въ исторіи русской литературы только на основаніи его научныхъ знаній и общественныхъ воззрѣній? Сказанное о Гоголѣ можетъ быть примѣнимо къ оцѣнѣ многихъ литературныхъ дѣятелей. Другая причина, которая до настоящаго времени препятствуетъ людямъ науки посвящать себя изслѣдованію если не литературы XIX столѣтія вообще, то по крайней мѣрѣ изученію отдѣльныхъ выдающихся литературныхъ дѣятелей новѣйшаго времени, состоитъ въ отсутствіи нужныхъ для этого матеріаловъ, въ особенности данныхъ біографіи и переписки. Насколько у насъ (да и не у насъ однихъ!) туго подвигается впередъ обнародованіе такого рода матеріаловъ, хорошо извѣстно всѣмъ. Сами писатели иной разъ не только не помогаютъ, но и завѣдомо противодѣйствуютъ опубликованію своей переписки. Всѣмъ памятенъ протестъ покойнаго Гончарова противъ предоставленія на позорище общественное документовъ, касающихся интимныхъ отношеній разныхъ общественныхъ дѣятелей. Очевидно, что общество и отдѣльное лицо въ данномъ случаѣ существенно расходятся въ пониманіи своего интереса и права собственности. Если общество склонно каждаго историческаго дѣятеля понимать, какъ собственное достояніе, не только дорожа каждымъ проявленіемъ его личности, но и подвергая это проявленіе соотвѣтствующей оцѣнѣ; то историческій дѣятель въ свою очередь, посвящая свою дѣятельность обществу, насколько не желаетъ поступиться такими сторонами своей жизни, въ которыхъ онъ не видѣлъ служенія обществу. Все это, вмѣстѣ взятое, не только задерживало, но и долго еще

будеть задерживать успѣхъ разработки новѣйшей литературы. Еще труднѣе составленіе общихъ трудовъ по исторіи новѣйшей литературы, такъ какъ подобными трудами неизбежно предполагается достаточная разработка и оцѣнка литературной дѣятельности отдѣльныхъ писателей.

Отсюда, однако, вовсе не слѣдуетъ, что такіе обобщающіе труды не должны и являться; напротивъ, они весьма желательны; потому что, написанные съ пониманіемъ дѣла, они могутъ существенно содѣйствовать распространенію въ обществѣ здравыхъ понятій о достоинствѣ и значеніи современной намъ отечественной литературы. Вотъ этой-то полезной дѣли и рѣшился послужить г. Скабичевскій, издавая • свою „исторію новѣйшей русской литературы“.

Книга г. Скабичевского обнимаетъ русскую литературу съ 1848 по 1891 г., т. е. со времени смерти Бѣлинскаго и до нашихъ дней. Автору пришлось создавать свой трудъ, почти не имѣя предшественниковъ. Трудъ покойнаго Миллера, хотя и чуждъ приуроченія писателей къ извѣстнымъ группамъ, все же главнѣйше имѣетъ въ виду выясненіе и оцѣнку свойствъ и достоинствъ отдѣльныхъ писателей, а потому и самимъ авторомъ не былъ названъ историческимъ очеркомъ русской литературы послѣ Гоголя. Ближе гораздо къ труду г. Скабичевского стоитъ книга г. Рейнгольда: „Geschichte der russischen Litteratur von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit“, изданная въ Лейпцигѣ Вильгельмомъ Фридрихомъ и выходившая отдѣльными выпусками, всего въ количествѣ 14 выпусковъ, а потомъ изданная отдѣльною книгою. Соотвѣтственно своему заглавію трудъ г. Рейнгольда не только не обходитъ новѣйшей русской литературы, но отводитъ ей значительное мѣсто: изъ трехъ книгъ исторіи третья посвящена XIX столѣтію и обнимаетъ около половины всего труда (333 стр. изъ 816). Русскіе писатели новѣйшаго времени введены авторомъ въ принятую имъ систему дѣленія на періоды, школы и рубрики.

Какую цѣль преслѣдовалъ г. Скабичевскій, предпринимая свой трудъ, и какой системы онъ намѣренъ былъ держаться при изложеніи литературныхъ явленій затронутой имъ эпохи, объ этомъ онъ нигдѣ ясно не говоритъ, потому, вѣроятно, что цѣль и методъ его труда достаточно указываются самымъ заглавіемъ книги: „Исторія новѣйшей русской литературы“. Вотъ почему онъ прежде всего выставляетъ принятое (будто бы) опредѣленіе исторіи литературы, а потомъ указываетъ, въ какомъ размѣрѣ онъ можетъ выполнить задачи исторіи литературы самъ лично. Границы предпринятой имъ исторіи новѣйшей русской литературы онъ опредѣляетъ такъ: „Пришлось въ значительной степени сѣузить задачу и ограничиться тѣсными рамками исторіи *изящной литературы* и находящейся въ тѣсной связи съ нею *критики*. Поэтому въ книгѣ этой говорится лишь о такихъ дѣятеляхъ литературы, которые или прямо относятся къ изящной литературѣ, или такъ или иначе соприкасаются съ ней и лишь—насколько соприкасаются. Такъ, напримѣръ, говоря о Н. И. Костомаровѣ, авторъ разсматриваетъ его, лишь какъ творца историческихъ романовъ и повѣстей, не считая входящимъ въ предметъ книги разсмотрѣніе его научныхъ заслугъ въ качествѣ исторіографа“. (Предисловіе) Задача исторіи литературы, какъ видимъ, дѣйствительно, сѣужена авторомъ, но и въ принятыхъ рамкахъ трудъ автора можетъ дать достаточное понятіе и о движеніи русской литературы за время, выдѣленное авторомъ для историческаго разсмотрѣнія, и о движеніи умственнаго и нравственнаго развитія русскаго общества за тотъ же періодъ. Могла быть и другая причина, по которой авторъ въ настоящій разъ поставилъ именно такую задачу своего труда. Г. Скабичевскій давно извѣстенъ, какъ литературный критикъ, а потому ему было естественно остановиться на исторіи русской критики и изящной литературы, какъ на области, ему наиболѣе знакомой. Отъ такой постановки дѣла читатель можетъ быть только въ выигрышѣ;

потому что имѣетъ основаніе надѣяться найти въ книгѣ автора подробное освѣщеніе затронутого предмета. Надежда читателя можетъ найти новую опору въ томъ обстоятельствѣ, что движеніе русской литературы, затронутое г. Скабичевскимъ, въ значительной степени совершилось на его глазахъ, что онъ былъ его свидѣтелемъ и участникомъ, переживалъ наряду съ другими литературными дѣятелями тревоги, опасенія и радость по случаю торжества или паденія извѣстныхъ воззрѣній и принциповъ. Все это дѣлаетъ книгу г. Скабичевского любопытной уже потому, что на основаніи ея можно прослѣдить живой отголоскъ общественныхъ понятій и симпатій извѣстной части русскаго общества. И трудъ г. Скабичевского вполне оправдываетъ собою надежды читателя. Это не есть произведеніе человѣка, который рѣшился воспроизвести предъ своими современниками давно забытую старину. Литературныя явленія выступаютъ предъ нами всегда освѣщенные личнымъ сочувствіемъ или несочувствіемъ автора. Вы узнаете не только то, каково было направленіе извѣстнаго журнала или сборника, какой образъ мыслей господствовалъ у автора въ извѣстную пору его творчества, при написаніи имъ извѣстнаго произведенія; но и то, сочувствуетъ или не сочувствуетъ авторъ „исторіи“ такому или иному образу мыслей и направленію литературнаго дарованія. Эта особенность труда г. Скабичевского отражается даже на его литературной рѣчи. Онъ рѣдко излагаетъ спокойно свои воззрѣнія на дѣлю; не рѣдко и очень за изложеніемъ литературныхъ явленій извѣстнаго періода ясно сказывается протестъ противъ несочувственнаго автору направленія духа времени, горячая филиппика противъ представителей литературы и критики извѣстнаго лагеря. Этими обстоятельствами какъ нельзя лучше объясняются критическіе отзывы о книгѣ г. Скабичевского, иногда не только незаслуженно суровые, но и чуждые надлежащаго спокойствія. Одно хорошо въ этихъ иногда несомнѣнно предвзятыхъ взглядахъ г. Скабичевского—ихъ опредѣленность и

последовательность, которая можно проследить в его книгах от начала до конца. В смысле научной предвзятости, конечно, есть недостаток, хотя от него и трудно бывает освободиться при освещении явлений, не только нам современных, но и стародавних. На книги г. Скабичевского отсутствие спокойствия научного исследования сказалось в том, что его критические отзывы не редко носят публицистический характер. Отсюда же произошло и то, что авторы литературного направления, наиболее сочувственного г. Скабичевскому, нашли в его книгах более обстоятельное освещение. В такой постановке дела г. Скабичевский находит себе некоторое оправдание в том, что деятели несочувственного ему направления не представили таких крупных дарований, чтобы говорить о них очень подробно. Все же неравномерность биографий и характеристик до такой степени бросается в глаза, что умолчать об этом, как о недостатке книги Скабичевского, решительно не возможно.

Едва ли возможно отрицать, что в плане расположения частей книги, в установлении рубрик, г. Скабичевский до некоторой степени подчинился книгам г. Рейнгольда. Подобно последнему, г. Скабичевский делит свою книгу на главы; так же, как и Рейнгольдт, он отдельно рассматривает историю эпоса, лирики и драмы. Правда, попытку подобного рассмотрения литературных явлений можно заметить уже в книгах Галахова по истории новой литературы; но так же как в курсе Галахова деление это не проведено последовательно; то и о влиянии его на прием расположения литературного материала в „истории“ г. Скабичевского едва ли можно говорить. Напротив, многое может говорить в пользу влияния на книгу г. Скабичевского именно истории русской литературы Рейнгольда. Так, последним принятый и отчасти у него самого употребляемый термин „эпос“ замещается термином „беллетристика“, „беллетристи“ (см. гл. 28); тоже мы видим и у г. Скабичевского. Обзор „реак-

ціонной беллетристики“, составляющій XIX главу книги г. Скабичевского, соотвѣтствуетъ обзору консервативной беллетристики у Рейнгольда (см. стр. 718 и слѣд.). Послѣдній начала консервативной беллетристики усматриваетъ уже въ „Обрывѣ“ Гончарова, въ „Взбаламученномъ морѣ“ Помяловскаго, въ „Бѣсахъ“ Достоевскаго, въ „Дымѣ“ Тургенева; г. Скабичевскій, очевидно, съ своей личной точки зрѣнія зародышъ реакціонной беллетристики усматриваетъ сверхъ того въ „Отцахъ и дѣтахъ“ Тургенева и въ „Преступленіи и Наказаніи“ Достоевскаго. Вслѣдъ за реакціонной беллетристикой г. Скабичевскій подобно Рейнгольдту разсматриваетъ судьбу историческаго романа на Руси. Главы XXIII и XXIV отвѣчаютъ 31 главѣ Рейнгольда, озаглавленной „Драма“. Съ главы XXV у г. Скабичевского идетъ обзоръ произведеній поэтовъ—лириковъ. Этотъ отдѣлъ соотвѣтствуетъ 32 главѣ книги Рейнгольда, озаглавленной „Die lyrischen Dichter“. Этотъ послѣдній терминъ г. Скабичевскій почему-то замѣнилъ терминомъ „поэзія“, какъ будто эпосъ и драма къ области поэзіи не относятся, или какъ будто стихъ составляетъ существо поэзіи. Нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что терминъ „поэты чистаго искусства“ г. Скабичевскій заимствовалъ у того же Рейнгольда, который подраздѣляетъ поэтовъ—лириковъ на три разряда и о первомъ изъ разрядовъ говоритъ: „die einen Dichter dienen dem Kultus der reinen Kunst, dem Ideal antiker Formenschönheit“ (стр. 771).

Впрочемъ, допуская вліяніе книги Рейнгольда на распорядокъ и дѣленіе „исторіи новѣйшей русской литературы“ г. Скабичевского, мы и намекаемъ не думаемъ на возможность компиляціи со стороны послѣдняго. Компиляція невозможна уже потому, что книга г. Скабичевского, насколько она затрогиваетъ одни и тѣже предметы, болѣе чѣмъ вдвое превосходитъ книгу г. Рейнгольда. Отсюда происходитъ то, что одна глава книги послѣдняго у г. Скабичевского разро-
стается до двухъ и трехъ главъ. Во вторыхъ, знакомство съ

трудомъ г. Скабичевского обнаруживаетъ въ немъ, какъ авторъ, прекрасное знаніе произведеній новѣйшей русской литературы, тщательный ихъ присмотръ, иной разъ даже по разнымъ изданіямъ. Если къ этому прибавить основательное знакомство автора съ критикой, особенно сочувственнаго ему лагеря западниковъ; то остается пожалѣть, что онъ не снабдилъ своей книги библиографическими указаніями.

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію отдѣльных главъ книги г. Скабичевского, чтобы познакомиться какъ съ его сужденіями объ общемъ ходѣ русской литературы со смерти Бѣлинскаго, такъ и со взглядами его на литературную дѣятельность отдѣльных писателей. Въ этомъ отношеніи весьма важное значеніе должна имѣть первая глава, въ которой авторъ рѣшаетъ два существенныхъ вопроса: а) объ отношеніи литературы сороковыхъ годовъ къ школѣ Пушкина и Гоголя и б) объ особенностяхъ умственнаго направленія общества и писателей сороковыхъ годовъ отъ предшествующаго періода. Мы рѣшительно того мнѣнія, что это самая слабая глава изъ всей книги г. Скабичевского.

Авторъ утверждаетъ, что намъ нужно разъ навсегда „отрѣшиться отъ предрасудка, который очень мѣшаетъ правильному пониманію характера и значенія послѣдней эпохи нашей литературы“, что будто „Гоголь произвелъ полный переворотъ въ нашей беллетристикѣ, создалъ такъ называемую натуральную школу, и литература наша до сего времени представляетъ прямыя послѣдствія этого переворота“. Прежде всего здѣсь смѣшаны два явленія, далеко не тождественныя: возникновеніе натурализма въ нашей литературѣ и вліяніе Гоголя на новѣйшую литературу. Если бы мы и признали, что натурализмъ возникъ въ русской литературѣ ранѣе Гоголя; то отсюда вовсе не слѣдуетъ, что натурализмъ новѣйшей русской литературы не обязанъ своимъ происхожденіемъ именно натурализму творчества

Гоголя. Отсюда произошло то, что доказательства, на которых опирается г. Скабичевскій, оказались рѣшительно недостаточными. „Въ томъ-то и дѣло, говоритъ онъ, что натурализмъ является въ русской литературѣ вовсе не въ видѣ *coup d'état*, внезапнаго открытія, принадлежащаго одному какому-нибудь писателю. Это не воинственный завоеватель, вторгшійся, Богъ вѣсть, откуда и разомъ все перевернувшій кверху дномъ, а мирный колонизаторъ, постепенно, медленно и незамѣтно прокрадывавшійся въ нашу литературу въ продолженіи всей первой половины нынѣшняго столѣтія и притомъ, собственно говоря, не въ одну нашу, а и во всѣ европейскія“ (стр. 2). Все это совершенно справедливо,—но что же отсюда слѣдуетъ? Кантемиръ, Тредьяковскій и Ломоносовъ были послѣдователями такъ называемаго классицизма или ложноклассицизма, и однако послѣдующіе писатели видѣли именно въ Ломоносовѣ образецъ, достойный подражанія. Другое основаніе, по которому г. Скабичевскій не находитъ возможнымъ поставить Гоголя во главѣ послѣдующей литературной школы, заключается въ отсутствіи въ сочиненіяхъ Гоголя идейнаго содержанія, въ инстинктивности его творчества, въ отсутствіи у него какихъ-либо опредѣленныхъ идеаловъ. Въ подтвержденіе дѣлается ссылка на „Исповѣдь“ Гоголя. Предположимъ, что все это вѣрно, но какой же отсюда слѣдуетъ выводъ? Сочиненія Гоголя читала вся образованная Россія, читала, восторгалась и не могла отрѣшиться отъ ихъ вліянія. Сочиненія эти несомнѣнно содѣйствовали самосознанію русскаго общества и притомъ въ такой степени, которую не могъ предвидѣть и самъ Гоголь. Спрашивается, какъ смогли отрѣшиться отъ этого вліянія писатели сороковыхъ годовъ? Чѣмъ же именно въ отношеніи къ нимъ ослаблялось это вліяніе? Напрасно вы ищите отвѣта на этотъ вопросъ въ книгѣ г. Скабичевского: его тамъ нѣтъ и нѣтъ. И между тѣмъ мысль автора о значеніи Гоголя для послѣдующей русской литературы въ значительной степени вѣрна, но только она

должна быть обставлена иными доказательствами. Пожалуй, и представленные соображения могут иметь значение; но обстановка этих доказательств несомненно должна быть иная: нужно было именно доказать не то, что Гоголь не мог иметь влияния, а что он действительно его не имел.

Еще своеобразнее суждения автора о литературных заслугах Пушкина. После сказанного о значении литературной деятельности Гоголя, оставалось ожидать, что он поставит Пушкина во главе новейшей русской литературы. Думать так было тем естественно, что г. Скабичевский признает реализм за отличительную черту произведений Пушкина. „Если мы будем разсматривать, говорит он, влияние Гоголя с одной эстетической точки зрения, будем считать его родоначальником натурализма в России, то нам со всех сторон могут возразить: на каком основании угодно нам начинать натурализм непременно с Гоголя, а не с Пушкина? Чем же не натуральны *Повести Блжкнна, Капитанская дочка, Арапъ Петра Великаго, Графъ Нулинъ, Домикъ въ Коломнѣ*, наконецъ—хотя бы *Евгеній Онегинъ*? Пушкинъ уже потому имеет больше правъ считаться первым образцовым натуралистомъ в России, что онъ всестороннее Гоголя, у котораго лишь въ первыхъ романтическихъ произведеніяхъ мы встрѣчаемъ положительные элементы жизни, въ позднѣйшихъ же, наиболѣе зрѣлыхъ, господствуютъ элементы отрицательные“ (стр. 2). Къ этому нужно прибавить, что „народность“, которую нашъ авторъ считаетъ высокимъ преимуществомъ новейшей литературы, по его же собственнымъ словамъ, „красовалась на знамени романтизма“. И все таки оказывается, что Пушкинъ, какъ и Гоголь, не можетъ быть поставленъ во главе новейшей литературы. Единственная причина заключается въ томъ, что сочиненіямъ Пушкина, какъ и сочиненіямъ Гоголя и Лермонтова, недоставало „осмысленнаго идейнаго содержанія, которое могло бы поставить ихъ впереди своего времени. Этимъ и объ-

ясняется, продолжаетъ г. Скабичевскій, почему Пушкинъ, Лермонтовъ и Гоголь въ переводахъ на иностранныя языки, поражая европейскихъ читателей своею геніальностію, въ то же время далеко не въ такой степени удовлетворяли и увлекали, чтобы кому-либо пришло въ голову ставить ихъ во главѣ европейскаго движенія, какъ ставились нѣкогда Шиллеръ, Гете, Байронъ, впоследствии Диккенсъ, Теккерей, В. Гюго, Ж. Зандъ, Бальзакъ, а нынѣ ставятся и русскіе писатели: Тургеневъ, Л. Толстой, Достоевскій“ (стр. 4). Разобратъ въ аргументаціи автора не легко. Оказывается, что Пушкинъ, Лермонтовъ и Гоголь потому не могутъ быть признаны основателями послѣдующей русской литературы, что западно-европейскіе литературные критики не находили ихъ стоящими на высотѣ западно-европейскихъ идей, какъ будто рѣчь идетъ о вліяніи Пушкина, Лермонтова и Гоголя на литературу западно-европейскія. Впрочемъ, г. Скабичевскій не безъ умысла изъ новѣйшихъ писателей назвалъ именно Тургенева, Л. Толстого и Достоевскаго: они, очевидно, по его соображенію, стоятъ на высотѣ западно-европейскихъ идей, а потому и не могутъ быть учениками геніальныхъ писателей тридцатыхъ годовъ. Ну, а Гончаровъ, очевидно, не стоящій на высотѣ западно-европейскихъ идей, кому обязанъ своей литературной школой? Между тѣмъ по приемамъ литературнаго творчества онъ, даже по суду самого автора, принадлежитъ къ одной и той же литературной школѣ, какъ и Тургеневъ. И чѣмъ, какъ не приемами творчества, столько обязаны древнеклассическимъ писателямъ всѣ европейскія литературы новаго времени? Идеи можно извлекать изъ трудовъ по философіи, естествознанію, социальныхъ наукъ и проч.; но нельзя изъ нихъ научиться приемамъ поэтическаго творчества. Это понимаетъ и г. Скабичевскій и все таки утверждаетъ, что съ сороковыхъ годовъ началась „совершенно новая эпоха въ нашей литературѣ“. „Мы нисколько не ставимъ въ вину этого недостатка (отсутствія идейнаго содер-

жанія) нашимъ классикамъ тридцатыхъ годовъ, говорить г. Скабичевскій. Онъ ни мало не мѣшалъ имъ стоять во главѣ русскаго общества, имѣть большое образовательное вліяніе на массу русскихъ читателей, младенчески чуждыхъ всякаго умственнаго развитія и образованія и еще болѣе далекихъ отъ европейскаго движенія идей. Наконецъ, никогда потомство не забудетъ той великой и неопѣнной заслуги, какую оказали эти литературные борифен, создавъ литературный языкъ формы и, наконецъ, поставивши литературу на почву самобытности и реальности. Однимъ словомъ, они завѣщали потомству великолѣпный инструментъ, отлично приспособленный для разыгрыванія на немъ какихъ угодно величественныхъ и глубокомысленныхъ классическихъ симфоній. Недоставало только музыкантовъ, которые были бы способны умѣло и разумно воспользоваться этимъ инструментомъ. Музыканты эти не замедлили явиться, и съ нихъ-то собственно и начинается совершенно новая эпоха въ нашей литературѣ“ (стр. 4—5). Почтенный авторъ говоритъ о тридцатыхъ годахъ текущаго столѣтія, какъ о какой-либо татарской эпохѣ русской исторіи, а о выработкѣ литературныхъ формъ и приемахъ литературнаго творчества, какъ о чемъ-то въ родѣ способа чинить перо или карандашъ. Въмѣсто общихъ мѣстъ, не разъясненныхъ и не доказанныхъ, онъ поступилъ бы благо-разумнѣе, еслибы хотя коротко указалъ, въ чемъ именно состоялъ успѣхъ (или неуспѣхъ) школы Пушкина и Гоголя; въ чемъ состояли и чѣмъ обособлялись приемы творчества одного и другого; какіе литературные типы разрабатывалъ одинъ и другой писатель и въ чемъ состояла особенность разработки cadaго изъ нихъ; въ какомъ, наконецъ, отношеніи они расширили предметъ литературнаго творчества. Указать это несомнѣнно было бы полезно и для читателей, да и самъ-то авторъ можетъ быть не смотрѣлъ бы съ такого высока на Пушкина и Гоголя. Самое сравненіе, употребленное авторомъ для объясненія отношенія писателей сороковыхъ и тридцатыхъ

годовъ, лишь затемняетъ дѣло. Авторъ отлично, разумѣется, знаетъ, что величественная и глубокомысленная симфонія не есть одна идея, а въ тоже время и форма; что достоинство симфоніи измѣряется не инструментомъ, ни даже исполненіемъ, а единственно умѣньемъ композитора создать такую гармонію звуковъ, которая вполне отвѣчаетъ движенію его мысли и чувства и тоже движеніе порождаетъ въ слушатель, конечно, при извѣстной степени развитія послѣдняго. Поэтому, если авторъ уже рѣшился утверждать, что литературная школа сороковыхъ годовъ дѣйствительно совершенно новая; то ему нужно было бы указать, въ чемъ же именно заключалась новизна ея и по предмету, и по приемамъ творчества. Наука всегда бываетъ въ выигрышѣ, когда указывается преимущество явленій, и рѣшительно теряетъ, когда создаются совершенно новыя эпохи; потому что признаніе такихъ эпохъ означаетъ лишь безсиліе науки указать аналогичныя явленія въ прошломъ, какъ исходный пунктъ и причину новаго порядка вещей. Тѣмъ болѣе требовалось осторожности въ созданіи совершенно новой эпохи для сороковыхъ годовъ; потому что для этого не видѣлось у насъ никакихъ внѣшнихъ основаній. Но можетъ быть для этого существовали внутреннія основанія? Прислушаемся къ нашему автору, какъ онъ понимаетъ особенность литературы сороковыхъ годовъ.

Авторъ начинаетъ съ характеристики литературныхъ нравовъ, господствовавшихъ въ одномъ и другомъ періодѣ русской литературы. Конечно, въ этой характеристикѣ есть доля правды, въ особенности тамъ, гдѣ называются факты; но въ освѣщеніи фактовъ есть несомнѣнное преувеличеніе. Русское общество и литература въ александровскую эпоху сдѣлали большой успѣхъ. Припомнимъ только успѣхъ журналовъ (не альманаховъ) Карамзина, чтобы видѣть, что для талантливаго русскаго писателя настала пора, когда онъ могъ опереться уже на общество. Припомнимъ съ тѣмъ

вмѣстѣ, какъ Смирдинъ оплачивалъ произведенія Пушкина. Поэтому между типомъ писателя, какимъ мы его знаемъ въ XVII вѣкѣ, и типомъ писателя александровской эпохи существуетъ громадная разница. Возьмемъ только во вниманіе, съ какимъ сознаніемъ собственнаго достоинства говорилъ Карамзинъ о своихъ заслугахъ, какъ писатель.

Въ свою очередь щекотливый вопросъ о пожалованіи олимпійцевъ деньгами можетъ и даже долженъ получить иное освѣщеніе. Всего лучше было бы, конечно, не затрогивать его, а затронувши, слѣдовало доказать, что подобныя обязательства вели къ неблаговидной перемѣнѣ возрѣвній олимпійцевъ и именно въ угоду покровителямъ. Такъ, слѣдовало бы указать, что направленіе „Исторіи государства російскаго“ зависѣло именно отъ получаемой пенсіи; что подъ вліяніемъ именно пенсій Крыловъ написалъ такія-то басни; что такія-то и такія-то статьи Пушкина написаны или для того, чтобы получить право на уплату долговъ, или же въ благодарность за такую уплату. Въ свою очередь намъ было тяжело читать, что г. Скабичевскій, человѣкъ несомнѣнно гуманнѣйшій, не стѣснился напомнить стихъ великаго поэта, не потрудившись надлежащимъ образомъ выяснить, какими основаніями руководился поэтъ при ихъ написаніи, кого и почему онъ при этомъ имѣлъ въ виду. Онъ, разумѣется, отлично знаетъ, что поэтомъ руководило не презрѣніе къ журнальному плембсу, честно зарабатывающему свои деньги.

Наконецъ, почтеніе и даже „благоговѣніе“, какъ выражается нашъ авторъ, съ которымъ общество и начинающіе писатели относились къ олимпійцамъ, представляютъ изъ себя явленіе, несомнѣнно поучительное. Безусловнымъ авторитетомъ въ качествѣ писателя руководителя въ XVIII вѣкѣ пользовался лишь Ломоносовъ, въ александровскую эпоху лишь Пушкинъ. Другіе талантливые писатели имѣли иной разъ очень большой успѣхъ въ обществѣ, но не признавались ни столпами русской литературы, ни ея вождями. Эта

разборчивость общества составляет отрадное явленіе того времени. Припомнимъ только, какъ быстро исчезали въ нашей литературѣ начала текущаго столѣтія наши отечественные Гомеры, Виргиліи, Пиндары, Гораціи, Корнелии и Расины, которые были въ такомъ обилии въ XVIII вѣкѣ. Послѣ этого можно отнести лишь въ чести олимпійцевъ, что они не могли признать таланта въ Кукольникѣ, хотя этотъ талантъ и усматривался въ немъ Сенковскимъ. Столь же отрадное явленіе среди олимпійцевъ составляетъ то, что они сразу оцѣнили дарованіе Гоголя и не поступились своими взглядами и тогда, когда противъ Гоголя ополчилась цѣлая рать критиковъ, начиная съ братьевъ Полевыхъ и кончая Сенковскимъ и Булгаринимъ. Это только доказываетъ, что нѣкоторые олимпійцы и особенно Пушкины стояли на высотѣ тогдашней литературной критики и вполне созрѣли для руководства дальнѣйшимъ движеніемъ русской литературы.

Послѣ этого очень трудно раздѣлить мнѣніе г. Скабичевского о значеніи философскихъ кружковъ тридцатыхъ годовъ для развитія собственно новѣйшей русской литературы. Они, конечно, имѣли нѣкоторое значеніе въ исторіи развитія русскаго общественнаго самосознанія, влияли съ тѣмъ вмѣстѣ и на писателей, знакомыхъ съ воззрѣніями разныхъ кружковъ непосредственно и чрезъ научныя и литературныя работы членовъ кружковъ; но можно рѣшительно утверждать, что направленіе литературы отъ названныхъ г. Скабичевскимъ кружковъ зависѣло мало. Такъ должно сказать даже на основаніи собственной книги г. Скабичевского. Самыми видными и самыми талантливыми представителями писателей сороковыхъ годовъ являются Тургеневъ, Толстой и Достоевскій. Авторитетъ этихъ писателей, именно какъ мыслителей, г. Скабичевскій признаетъ и съ голоса русской литературной критики, и на основаніи высокой оцѣнки ихъ произведеній представителями критики западно-европейской. Что же мы видимъ? Тургеневъ былъ въ московскомъ универси-

тетъ и своимъ западничествомъ обязанъ изученію плодовъ западно-европейской науки на мѣстѣ, больше всего въ Берлинѣ. Эти-то плоды своего знанія, особенно въ области философіи, онъ потомъ сообщалъ Бѣлинскому, одному изъ наиболѣе видныхъ и вліятельныхъ творцевъ русской литературной критики. Л. Толстой въ московскомъ университетѣ вовсе не учился, а слушалъ лекціи въ Казанскомъ университетѣ сначала на филологическомъ, а потомъ на юридическомъ факультетѣ, экзаменъ же сдавалъ въ Петербургѣ. Большую часть начального періода своей жизни онъ провелъ въ деревнѣ, такъ что изъ первыхъ 29 лѣтъ своей жизни въ городахъ онъ жилъ лишь пять лѣтъ. Достоевскій окончилъ курсъ въ Инженерномъ училищѣ, гдѣ господствовали прикладныя науки. По замѣчанію г. Скабичевского, свойству своего научнаго образованія Достоевскій обязанъ тѣмъ, что упорно и до конца жизни былъ консерваторомъ и сохранилъ неизменно свои дѣтскія вѣрованія (стр. 185). Наконецъ, прибавимъ, Гончаровъ хотя и окончилъ курсъ въ московскомъ университетѣ, но, по словамъ г. Скабичевского, „къ сожалѣнію не примкнулъ ни къ одному изъ студенческихъ кружковъ, бывшихъ въ московскомъ университетѣ какъ разъ въ это время, ни къ кружку Станкевича, ни къ кружку Герцена“ (стр. 146). Итакъ, гдѣ же то рѣшительное вліяніе на нашихъ писателей и литературу философскихъ кружковъ, о которомъ говоритъ нашъ авторъ? Но можно уже рѣшительно сказать, что Пушкинъ, Лермонтовъ и Гоголь имѣли сильное вліяніе на литературныя понятія членовъ философскихъ кружковъ тридцатыхъ годовъ. Самъ же г. Скабичевскій говоритъ, что критика западнаго и славянофильскаго кружковъ „относилась съ большимъ уваженіемъ къ корифеямъ русской литературы, особенно Пушкину и Гоголю“ (стр. 7). Еще бы! Отнесись она иначе, она доказала бы только собственную несостоятельность. Вотъ эта-то независимость возникновенія и творчества мощныхъ дарованій отъ разныхъ критико-

литературных лагерей въ нашей отечественной литературѣ выразилась въ томъ любопытномъ, но совершенно понятномъ явленіи, что безъ критики Бѣлинскаго могли явиться Пушкинъ и Гоголь, а безъ Пушкина и Гоголя критика Бѣлинскаго не могла бы явиться въ той силѣ и блескѣ, въ которой она проявилась въ дѣйствительности. Не забудемъ, что лучшія статьи Бѣлинскаго посвящены именно Пушкину. Сочиненія этого гениальнаго писателя помогли Бѣлинскому не только разобраться въ литературѣ XVIII и начала XIX вѣвовъ, но и выяснить истинные взгляды на задачи, достоинство и признаки художественнаго творчества; благодаря Пушкину и Гоголю, Бѣлинскій видоизмѣняетъ приемы своей критики и доходитъ до выясненія общественнаго значенія литературы. Припомнимъ только, какъ Бѣлинскій до конца своихъ дней казнилъ себя за статью о Грибоѣдовѣ. Очевидно, въ данномъ случаѣ Бѣлинскій оказался ниже своей задачи. Критику и даже талантливому очень не рѣдко приходится доростать до пониманія достоинствъ произведеній первоклассныхъ писателей; но рѣдко истинно-талантливый писатель можетъ опереться на литературную критику въ моментъ созданія своихъ произведеній хотя бы потому уже, что критика обыкновенно сопровождаетъ созданія художника. Прислушаемся къ личному признанію такого мастера своего дѣла, какъ Гончаровъ. Вотъ что онъ говорилъ по поводу послѣдовательной выработки типа Обломова: „Миѣ прежде всего бросался въ глаза лѣнивый образъ Обломова—въ себѣ и другихъ—и все ярче и ярче выступалъ предо мною. Конечно, я инстинктивно чувствовалъ, что въ эту фигуру вбираются мало по малу элементарныя свойства русскаго человѣка—и пока этого инстинкта довольно было, чтобы образъ былъ вѣрнѣе характеру. Еслибъ миѣ тогда сказали все, что Добролюбовъ и другіе и, наконецъ, я самъ потомъ нашли въ немъ—я бы повѣрилъ, а повѣривъ, сталъ бы умышленно усиливать ту или другую черту—и, конечно, испортилъ бы“ (Четыре очерка, стр. 216). Говоря такъ, мы не имѣемъ въ виду утверж-

дать, что здоровая критика не имѣетъ значенія въ исторіи развитія и совершенствованія литературы, а хотимъ лишь сказать, что г. Скабичевскій сильно преувеличиваетъ значеніе философскихъ кружковъ тридцатыхъ годовъ и изъ свойства вліянія ихъ хочетъ вывести и объяснить возникновеніе совершенно новой будто бы литературной школы сороковыхъ годовъ.

Глава II „исторіи“ г. Скабичевского посвящена характеристикѣ реакціи пятидесятыхъ годовъ и въ особенности отраженію этой реакціи въ литературной критикѣ того времени. Многое можно возразить автору по поводу выраженныхъ имъ здѣсь положеній; но мы не остановимся лишь на его пониманіи появленія на страницахъ толстыхъ журналовъ статей научнаго содержанія, наприм. Забѣлина, Соловьева, Анненкова и др. Измѣненіе направленія извѣстнаго журнала не рѣдко зависитъ отъ перемѣны издателя, когда во главѣ изданія замѣнъ пріобрѣтателя становится человѣкъ съ порывами къ знанію и служенію пользѣ общества. Зависитъ направленіе журнала и отъ перемѣны состава сотрудниковъ, когда въ число ихъ попадаютъ люди науки. Во всякомъ случаѣ одной лишь реакціей и выбитіемъ изъ строя нѣсколькихъ литературныхъ силъ никакъ не объяснишь себѣ, что силы эти должны были замѣниться именно людьми науки. Нужно все таки предположить, что въ обществѣ того времени существовалъ запросъ именно на научное знаніе, какъ онъ существуетъ и въ настоящее время. Этому запросу и постарались отвѣтить журналы, какъ отвѣчаютъ и на нашихъ глазахъ. Интересно замѣчаніе г. Скабичевского, что тогдашніе журналы старались перешеголять другъ друга своею тяжеловѣсною солидностью. Очевидно, что число людей, въ которыхъ замѣчался интересъ къ знанію, было довольно значительно, если рядомъ могло существовать нѣсколько журналовъ съ тяжеловѣсною солидностью. Это отрадное явленіе не потеряетъ своего значенія и въ томъ случаѣ, когда мы допустимъ, что количество подписчиковъ у каждаго журнала въ отдѣльности не

было особенно значительно. Послѣ этого мудрено согласиться съ нашимъ авторомъ, когда онъ въ относительной научности тогдашнихъ журналовъ видитъ совершенное ихъ паденіе и вырожденіе вкуса читающей публики. При этомъ г. Скабичевскій замѣчаетъ, что „измелчаніе“ литературы не зависѣло исключительно отъ цензурныхъ условій (стр. 19). Еще мудренѣе сочувствовать его скорби, что „въ критическихъ сферахъ (?) на первый планъ выступала библіографія начались кропотливыя изслѣдованія мелкихъ фактиковъ жизни давно сошедшихъ въ могилу писателей, вродѣ Тредьяковскаго и Богдановича“ (стр. 17). Достоинство взгляда автора нисколько не выиграло оттого, что въ пользу его оказалось возможнымъ сдѣлать ссылку на сочиненіе Добролюбова. Многое забыто въ журналахъ пятидесятихъ годовъ, а работы Лонгинова, Геннади, Галахова и Анненкова не потеряли своего значенія и доселѣ. Работы ихъ внесли въ нашу критику историческую точку зрѣнія, которой ей недоставало. Такимъ образомъ произведенія русскихъ писателей становились достояніемъ науки, въ которой онѣ не могутъ получить надлежащаго освѣщенія. Интереснѣе всего то, что самъ г. Скабичевскій и ранѣе, въ своихъ критическихъ статьяхъ, и въ своей „исторіи новѣйшей русской литературы“ старается опереться на біографическій матеріалъ для надлежащаго освѣщенія произведеній отдѣльных писателей и между тѣмъ, говоря о Лонгиновѣ, Галаховѣ и Анненковѣ, насмѣшливо замѣчаетъ: „Такою плодотворною дѣятельностію занимались въ то время Н. М. Лонгиновъ и проч“. (стр. 18). Нужно ли доказывать, что такимъ простодушнымъ приѣмомъ не убьешь репутаціи человѣка.

Глава третья посвящена уясненію возникновенія и свойствъ славянофильства вообще и особенностей литературной критики славянофиловъ въ частности. Не смотря на рѣшительную противоположность воззрѣній нашего автора съ воззрѣніями славянофиловъ, онъ умѣетъ возвыситься до того безпристрастія, которое отдастъ справедливость и заслугамъ

противниковъ. Г. Скабичевскій признаетъ, что „славянофилы сороковыхъ годовъ были образованнѣйшими и ученѣйшими людьми своего времени“, относится съ сочувствіемъ къ стремленію ихъ изучать народный бытъ, народное словесное творчество. Но съ нѣкоторыми положеніями автора согласиться трудно. Такъ, по нашему мнѣнію, нѣтъ ни нужды, ни основанія выводить народничество славянофиловъ изъ увлеченія „демократическими идеями французской публицистики тридцатыхъ годовъ“. Противоположеніе національно-русскаго западно-европейскому извѣстно у насъ еще въ XVIII столѣтіи; тогда же являются попытки собиранія и обнародованія произведеній устнаго творчества. Правда, собраніе это въ своей основѣ имѣло не столько уваженія къ такъ называемому народному творчеству, сколько простую любознательность; но у русскихъ романтиковъ, какъ и у романтиковъ западно-европейскихъ, замѣчается уже сознательное уваженіе къ народному быту и творчеству. Подъему національнаго чувства и съ тѣмъ вмѣстѣ стремленію возвысить въ литературѣ народный языкъ и народный бытъ не мало содѣйствовали у насъ, какъ и вообще въ Европѣ, наполеоновскія войны. Славянофиламъ оставалось только применить къ этому общественному теченію,—что они и сдѣлали. Если же при всемъ томъ г. Скабичевскому кажется, что уваженіе славянофиловъ ко всему народному возникло подъ вліяніемъ именно увлеченія „гуманными демократическими идеями французской публицистики тридцатыхъ годовъ“; то ему нужно было свою мысль подтвердить данными, потому что сами-то славянофилы этого источника своихъ воззрѣній никогда не указывали.

Сочувственно относится г. Скабичевскій и къ критическимъ взглядамъ и опытамъ славянофиловъ. Читая выдержки изъ критическихъ статей первыхъ славянофиловъ, приведенныя у нашего автора, невольно задаешь себѣ вопросъ, какимъ образомъ г. Скабичевскій могъ придти къ выводу о полномъ забвеніи въ пятидесятиные годы основъ критики Бѣлин-

скаго. При томъ существенномъ разногласіи, которое было между Бѣлинскимъ и славянофилами, трудно, конечно, допустить, чтобы мысль объ общественномъ значеніи литературы и назначеніи ея служить злобѣ дня была заимствована славянофилами именно у Бѣлинскаго. Справедливѣе предположить, что у славянофиловъ, какъ и у Бѣлинскаго, такое отношеніе къ задачамъ литературнаго творчества вытекало изъ духа времени, изъ направленія тогдашней русской литературы и изъ опредѣлившейся у общества потребности находить въ современной литературѣ отвѣты на запросы дня. Послѣ этого о забытіи, и притомъ рѣшительномъ, завѣтовъ критики Бѣлинскаго не можетъ быть и рѣчи. Статья Современника: „Очеркъ гоголевскаго періода русской литературы“ вовсе не имѣла своею нарочитою цѣлію напомнить о положеніяхъ критики Бѣлинскаго, какъ о забытыхъ, а преслѣдовала свою особую задачу, хорошо выраженную самымъ заглавіемъ статьи. Еще менѣе можно убѣдиться изъ книги автора въ совершенномъ одичаніи русскаго общества въ половинѣ пятидесятихъ годовъ. По крайней мѣрѣ объ этомъ одичаніи никакъ не можетъ говорить статья Пирогова „Вопросы жизни“. Состояніе одичанія есть съ тѣмъ вмѣстѣ время господства инстинкта, отсутствія отчетливаго сознанія началъ жизни и дѣятельности. Ничего подобнаго о статьѣ Пирогова сказать нельзя; а если въ ней иной встрѣчаетъ взгляды, которыхъ не хочетъ или даже не можетъ раздѣлить; то въ этомъ вина уже не Пирогова. Изложи свою систему воспитанія г. Скабичевскій, Пироговъ можетъ быть съ неменьшимъ правомъ сдѣлалъ бы свои общенія объ упадкѣ общественныхъ воззрѣній не только пятидесятихъ, но и восьмидесятихъ годовъ.

Главы IV, V, VI и VII посвящены исторіи русской критики послѣ смерти Бѣлинскаго, при чемъ авторъ почти исключительно останавливается на характеристикѣ эстетическихъ воззрѣній и критическихъ приемовъ Чернышевскаго, Добролюбова и Писарева. Г. Скабичевскій не въ первый разъ бе-

рется за исторію русской критики. Ему принадлежит обширная статья: „Сорокъ лѣтъ русской критики“, оканчивающаяся обзорнѣмъ дѣятельности Докролюбова. Ему же принадлежитъ статья о Писаревѣ. Такимъ образомъ весь отдѣлъ о русской критикѣ въ разсматриваемой нами книгѣ является въ очень значительной степени лишь сокращеніемъ написаннаго нашимъ авторомъ уже ранѣе. Разумѣется, это само по себѣ еще не можетъ говорить противъ достоинства самого очерка; потому что авторъ повторяетъ лишь самого себя. Но въ очеркѣ г. Скабичевского, какъ во всякомъ дѣлѣ рукъ человѣческихъ, есть дѣйствительно и недостатки, которые, по нашему крайнему разумѣнію, состоятъ въ слѣдующемъ. Прежде всего исторіи русской критики въ книгѣ г. Скабичевского недостаетъ начала, выясненія источника, который послужилъ исходнымъ пунктомъ для эстетическихъ воззрѣній и критическихъ приемовъ Чернышевскаго, Добролюбова, Писарева и др. Такимъ исходнымъ пунктомъ, по воззрѣніямъ нашего автора, служила именно критика Бѣлинскаго. Поэтому необходимо было хотя кратко объяснить, въ чемъ же состояли эти основы. Тѣ немногочисленныя выдержки, которыя дѣлаетъ г. Скабичевскій изъ сочиненій знаменитаго критика, крайне недостаточны. Одно только и можетъ усмотрѣть внимательный читатель изъ „исторіи новѣйшей русской литературы“, что Бѣлинскій, какъ критикъ, во вторую половину своей дѣятельности былъ врагомъ тѣмъ называемой теоріи искусства для искусства, но въ чемъ состояла и состоитъ эта теорія, читателю нигдѣ не сообщается. А сообщить это было рѣшительно необходимо, во первыхъ, потому, что нашъ авторъ и самъ лично является ея неуклоннымъ противникомъ; во вторыхъ, потому, что отъ неумѣреннаго и неумѣстнаго употребленія терминъ „искусство для искусства“ пересталъ наконецъ обозначать и то, что онъ когда-то обозначалъ. Подъ творческою дѣятельностію, руководимою теоріею „искусства для искусства“, въ настоящее время иные разумѣютъ созданіе произведеній „не для міра сего“, а пото-

му лишенныхъ идейности или тенденціи (что, конечно, не одно и то же). Любопытиѣ всего то, что за произведеніями такого рода признаются высокія художественныя достоинства. Можно рѣшительно догадываться, что самъ г. Скабичевскій видитъ въ Пушкинѣ творца „искусства для искусства“, а произведенія его, какъ и Лермонтова, считаетъ лишенными идейнаго содержанія. Но возможна ли художественность внѣ правдиваго воспроизведенія затронутаго предмета? Возможна ли, даѣе, художественная правда внѣ хотя бы своеобразнаго пониманія сущности и свойствъ предмета, слѣдовательно, внѣ сведенія частныхъ предмета въ одному основному пункту, слѣдовательно, опять таки внѣ опредѣленной идеи? На эти вопросы читатель напрасно ищетъ отвѣта въ книгѣ г. Скабичевского. Онъ видитъ только, что теорія эта представляетъ собою что-то очень несостоятельное, что „поэты, какъ выражается авторъ, чистаго искусства“ едвали не лишены способности мысленія; что лучшіе литературные критики считали своимъ священнымъ долгомъ бороться съ злополучной теоріей „искусства для искусства“, какъ зловредной. Всѣ эти неясности исчезли бы, если бы нашъ авторъ изложилъ хотя кратко основанія критики Бѣлинскаго, причемъ сами собою выяснились бы особенности теоріи „искусства для искусства“. Сдѣлать это г. Скабичевскому было гѣмъ легче, что онъ уже и ранѣе излагалъ основанія воззрѣній Бѣлинскаго на задачи критики и поэтическаго творчества. Знать эти труды нашего автора читатель его „исторіи“ не обязанъ, а потому въ своихъ собственныхъ интересахъ г. Скабичевскій долженъ былъ бы предпослать въ своей книгѣ хотя сжатое сокращеніе сказаннаго имъ ранѣе. Отсюда произошло и то, что самое изложеніе воззрѣній Чернышевскаго, Добролюбова и Писарева на искусство и задачи критики оказалось въ „исторіи“ г. Скабичевского недостаточно отчетливымъ, не смотря на то, что авторъ говоритъ объ этомъ предметѣ довольно пространно. Авторъ „исторіи“ цѣнить въ литературномъ творествѣ глав-

нымъ образомъ дѣль, отношеніе произведенія къ обществу, его „идейность“, способность отвѣчать на запросы дня, возбуждать въ читателѣ новыя идеи, руководить его въ жизни и притомъ извѣстнымъ образомъ и въ извѣстномъ направленіи. На эту сторону предмета онъ обращаетъ преимущественное вниманіе и при характеристикѣ трудовъ выше названныхъ нами литературныхъ критиковъ, и при оцѣнкѣ дѣятельности литераторовъ. Что такое искусство само по себѣ, на это обращается мало вниманія. Не затронутымъ остался у нашего автора и вопросъ о томъ, коренится ли изящное и его выраженіе въ потребности нашего духа, или же оно является лишь временнымъ средствомъ правоученія, просвѣщенія? Равнымъ образомъ, существуетъ ли изящное для тѣхъ людей, которые стоятъ на высотѣ развитія и образованія даннаго времени и особенно даннаго писателя или художника? Вотъ почему въ изложеніи системъ Чернышевскаго, Добролюбова и Писарева, не говоримъ уже о критикахъ, менѣе крупныхъ, чувствуется недосказанность, неясность. Встрѣчается и невѣрное освѣщеніе дѣла. Такъ, говоря о критическихъ приемахъ Добролюбова, авторъ утверждаетъ, что Добролюбовъ „стоялъ за теорію искусства для жизни и отрицалъ эстетическую критику, прямо говоря въ своей статьѣ о „Наканунѣ“, что *эстетическая критика* сдѣлалась теперь принадлежностью чувственныхъ барышень и что малому знакомству съ чувствительными барышнями онъ долженъ тѣмъ, что не умѣетъ писать такихъ пріятныхъ и безвредныхъ критикъ“ (стр. 75). Въ этомъ замѣчаніи г. Скабичевскаго. вѣрно развѣ то, что Добролюбовъ былъ прежде всего и больше всего критикъ—публицистъ, но онъ вовсе не отрицалъ эстетической критики. Вотъ что напр. онъ говоритъ по поводу романа Достоевскаго „Униженные и оскорбленные“. Указывая, что современные критики заподозрили его въ неспособности оцѣнки художественныхъ достоинствъ литературныхъ произведеній, Добролюбовъ говоритъ: „По мнѣнію одного критика, мнѣ отъ нихъ

нѣтъ другого спасенія, какъ признаться откровенно, что рѣшеніе вопросовъ подобной важности мнѣ не подѣ силу. Я бы, пожалуй, и готовъ признаться; но вѣдь это, во первыхъ, для самолюбія обидно, а во вторыхъ, зачѣмъ же мнѣ клепать на себя? Разумѣется, критика должна служить примѣненіемъ вѣчныхъ законовъ искусства къ частному произведенію; должна, какъ въ зеркалѣ, представить достоинства и недостатки автора, указать ему вѣрный путь, а читателямъ—мѣста, которыми они должны или не должны восхищаться. Такова вѣдь должна быть настоящая критика? Да, но знаете ли, что чистая теорія критики такъ же точно непримѣнима бываетъ, какъ теорія о томъ, какъ сдѣлаться богатымъ и счастливымъ... Хорошо, если вамъ попадетъ произведеніе, приближающееся хоть сколько-нибудь къ идеальнымъ требованіямъ, имѣющее какіе-нибудь шансы „быть долговѣчнымъ и счастливымъ“, т. е. составить собою что-нибудь самобытное, замѣчательное не по отношенію къ какимъ-нибудь другимъ интересамъ, а по своему внутреннему достоинству. Тогда можно и съ эстетической точки зрѣнія заняться имъ, можно и въ художественныя тонкости пуститься и всѣ пятнышки въ немъ прослѣдить... Но подымать вѣчные законы искусства, толковать о художественныхъ красотахъ по поводу созданій современныхъ русскихъ повѣствователей (да проститъ мнѣ г. Анненковъ и всѣ его послѣдователи!) такъ же смѣшно, какъ развивать теорію генералъ—баса въ поощреніе танера, не сбивающагося съ такта, или пуститься въ изложеніе математической теоріи вѣроятностей по поводу ошибки ученика, не вѣрно рѣшившаго уравненіе первой степени“ (Полн. собр. соч. т. III, стр. 537—538). Перехода къ разбору самого романа Достоевскаго, Добролюбовъ указываетъ, что „Униженные и оскорбленные“ не удовлетворяютъ самымъ элементарнымъ требованіямъ художественности. Въмѣсто объясненія возможности бытовыхъ явленій и взаимныхъ отношеній дѣйствующихъ лицъ авторъ только указываетъ самыя явленія и отношенія.

Вотъ почему Добролюбовъ и замѣчаетъ: „Мы съ довѣріемъ обращаемся къ нему (автору) и спрашиваемъ, какъ же это могло случиться? А онъ отвѣчаетъ: подите же,—случилось да и только. Да пожалуй прибавить къ этому: чрезвычайно странный случай... а впрочемъ,—это бываетъ.—Не угодно ли искать художественнаго смысла въ подобномъ произведеніи“? (стр. 546). Какъ видимъ, Добролюбовъ вовсе не отрицалъ эстетической критики, и если не прибѣгалъ къ ней, то имѣлъ на это свои основанія. Насколько эти основанія справедливы, это другой вопросъ. Но не менѣе характерно и то, что г. Скабичевскій видитъ въ Добролюбовѣ противника теоріи эстетической критики: онъ самъ противникъ ея, а потому ему было важно имѣть такого союзника, какъ Добролюбовъ. Вотъ почему вы встрѣчаете у г. Скабичевского только самыя общія замѣчанія относительно того, имѣются или нѣтъ въ произведеніяхъ извѣстнаго писателя достоинства художественнаго воспроизведенія дѣйствительности; еще менѣе читатель находитъ у него указаній на исторію литературныхъ формъ. Чтобы ознакомиться съ приемами литературной критики г. Скабичевского, мы сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній по поводу его разбора сочиненій Гончарова, именно потому, что точка зрѣнія г. Скабичевского выступаетъ въ данномъ случаѣ съ наибольшей очевидностью.

Изъ писателей сороковыхъ годовъ Гончаровъ едва ли не наименѣе сочувственъ г. Скабичевскому. Чтобы лишиться своего сочувствія писателя, съ такимъ громкимъ прошлымъ и съ такимъ прочнымъ положеніемъ въ литературѣ, какое занимаетъ Гончаровъ, для этого нужно имѣть достаточныя основанія. И нашъ авторъ указываетъ ихъ въ складѣ возрѣній Гончарова, лишенныхъ той широты и особенно философскаго обоснованія, которыя онъ находитъ въ Тургеневѣ. Чтобы оправдать свой взглядъ на особенности личности и творчества Гончарова, г. Скабичевскій довольно искусно пользуется данными его біографіи, особенно поры его воспитанія и образо-

ванія и начальной служебной дѣятельности, когда слагались личный характер и воззрѣнія Гончарова. Если читатель и не во всемъ сходитя съ авторомъ „исторiи“, то все же онъ не можетъ не отдать справедливости умѣнью находить цѣлесообразныя данныя и искусно ихъ освѣщать. Болѣе разногласія между читателемъ и авторомъ „Исторiя“ можетъ обнаруживаться при разборѣ сочиненiй Гончарова. Г. Скабичевскiй цѣнитъ ихъ довольно высоко, особенно потому, что предметомъ творчества Гончарова постоянно является современная русская жизнь; слѣдовательно Гончаровъ въ своихъ сочиненiяхъ воплощаетъ теорiю искусства для жизни, столь любезную нашему автору. Но это не мѣшаетъ автору „Исторiи“ относиться сурово къ воззрѣнiямъ Гончарова, насколько они отражаются въ его произведенiяхъ. Намъ лично думается, что г. Скабичевскiй слишкомъ много придаетъ значенiя личной исповѣди Гончарова. Возьмемъ „Обыкновенную исторiю“. Адуевъ—дядя прогрессистъ, конечно, очень скромны, но для критика существенно рѣшить вопросъ: возможенъ ли былъ большiй либерализмъ въ положенiи Адуева—дяди, какъ чиновника, довольно высоко поставленнаго въ чиновной iерархiи? Далѣе измѣни авторъ характеръ дяди, онъ неизбежно долженъ былъ бы измѣнить и характеръ перелома въ племянникѣ. Равнымъ образомъ трудно понять, почему г. Скабичевскiй не находитъ возможною первоначальную расположенность Ольги къ Обломову. Стоило обратить вниманiе на то, чтобы вполне оправдать истиннѣе автора и допущенную имъ постановку дѣла.

Впрочемъ, для насъ гораздо важнѣе у г. Скабичевского характеристика особенностей творчества Гончарова. Во взглядѣ на этотъ предметъ онъ прежде всего повторяетъ мнѣнiе Бѣлинскаго по поводу „Обыкновенной исторiи“, что у Гончарова нѣтъ ни любви, ни вражды къ создаваемымъ имъ лицамъ; они его не веселятъ, не сердатъ; онъ какъ будто думаетъ: „кто въ сѣдѣ, тотъ и въ отвѣтѣ, а мое дѣло сторо-

на“ (стр. 148—149). Между тѣмъ самъ Гончаровъ говоритъ, что онъ писалъ свои произведенія сердцемъ. Конечно, авторъ можетъ быть въ заблужденіи относительно приѣмовъ своего творчества; но тогда слѣдовало это разъяснить и доказать, особенно когда за автора можетъ говорить само дѣло. Посмотрите только, съ какою любовію Гончаровъ рисуетъ „Обломова“, до какой степени тщательно отмѣчаетъ онъ каждую привлекательную черту его ума и чувства! Въ самомъ Волоховѣ, наименѣе ему симпатичномъ, онъ указываетъ черты хорошія: искренность, прямоту, силу воли, хотя не скрываетъ съ тѣмъ вмѣстѣ и сторонъ очень непривлекательныхъ.

Тотъ же Бѣлинскій, продолжая свою характеристику таланта Гончарова, говоритъ: „изъ всѣхъ нынѣшнихъ писателей онъ одинъ приближается къ идеалу чистаго искусства, тогда какъ всѣ другіе отошли отъ него на неизмѣримое пространство и тѣмъ самымъ успѣваютъ“ (стр. 149). Г. Скабичевскій приводитъ эту выдержку безъ всякой оговорки съ своей стороны, и слѣдовательно соглашается съ нею. Но тогда что же понимать подъ творчествомъ чистаго искусства, если оно не только не мѣшаетъ поэту быть реалистомъ, но въ то же время даетъ ему возможность затрогивать вопросы современности и рѣшать ихъ въ духѣ той же современности?

Далѣе, г. Скабичевскій находитъ, что по своему творчеству Гончаровъ наиболѣе близокъ въ Гоголю, между тѣмъ самъ Гончаровъ настойчиво называетъ себя ученикомъ Пушкина и даже указываетъ, въ чемъ именно сказывается вліяніе учителя на ученика. Авторъ „исторіи“ и этотъ вопросъ оставляетъ открытымъ.

Въ свою очередь говоря о Гончаровѣ, какъ поэтѣ—художникѣ, г. Скабичевскій не объясняетъ точно, въ чемъ собственно онъ полагаетъ эту художественность: въ описаніяхъ ли только природы и бытовой обстановки,—о чемъ онъ не разъ упоминаетъ,—или же и въ приѣмахъ воспроизведенія типовъ. Терминъ „пластичность“, которымъ нашъ авторъ

хочетъ обособить творчество Гончарова отъ творчества Тургенева, мало помогаетъ дѣлу. Мы не сомнѣваемся, что обрати г. Скабичевскій побольше вниманія на литературную форму произведеній Гончарова, на его приѣмъ объясненія и воспроизведенія избранныхъ типовъ, онъ не столь бы рѣшительно сближалъ Гончарова съ Гоголемъ, да и въ творествѣ Гончарова обнаружилъ бы такія черты, которыя теперь остались безъ указанія.

Здѣсь мы и закончимъ свои замѣчанія объ „Исторіи новѣйшей русской литературы“. Каждый отдѣльный писатель разсматривается въ той рамкѣ, съ которой мы познакомились при характеристикѣ сочиненій Гончарова: сначала указываются біографическія данныя, всѣ или же періода, предшествовавшаго выступленію извѣстнаго писателя на литературное поприще; затѣмъ слѣдуетъ разборъ выдающихся произведеній, иногда также совмѣстно съ біографіей. Въ концѣ книги сдѣлано нѣсколько общихъ замѣчаній о свойствахъ русской литературы за разсматриваемый авторомъ періодъ времени.

Какъ мы видѣли, книга г. Скабичевского имѣетъ много и даже существенныхъ недостатковъ. Но такова уже участь сочиненій, написанныхъ по обширной программѣ. Въ защиту автора говорить уже то, что ему приходилось трудиться въ области, доселѣ мало еще разработанной. Нельзя съ тѣмъ вмѣстѣ забывать и достоинствъ.

1) Мысль автора—связать разборъ сочиненій съ біографіей писателя должна быть признана счастливой. Благодаря такому приѣму литературная дѣятельность отдѣльных писателей выступаетъ иногда очень отчетливо и получаетъ надлежащее освѣщеніе.

2) Авторъ страдаетъ односторонностію взгляда, но эта односторонность его придаетъ всей книгѣ единство и цѣлостность воззрѣній. Читатель, знакомый съ извѣстнымъ литературнымъ дѣятелемъ, уже заранѣе знаетъ, какъ взглянетъ г.

Скабичевскій на свойство и достоинство его сочиненій. Далеко не всегда мы можемъ раздѣлить взгляды автора „исторіи“, но всегда можемъ понять ихъ и принять во вниманіе, какъ возможную точку зрѣнія на извѣстный предметъ.

3) На основаніи книги г. Скабичевского трудно составить себѣ отчетливое опредѣленіе о движеніи русской литературы затронутого имъ періода; но можно узнать много цѣнныхъ подробностей, доказывающихъ въ авторѣ наблюдательность, а иногда и проницательность.

4) Дѣленіе на періоды иногда отличается излишней дробностью и не всегда оправдывается представленными основаніями; но самая попытка обобщенія однородныхъ явленій и расчлененія частныхъ заслуживаетъ полной признательности.

5) Изложеніе отличается живостью, вслѣдствіе чего книга г. Скабичевского читается съ интересомъ.

В. Маминъ.

не хотѣлъ рабски слѣдовать указаніямъ бывшихъ у него подъ руками иностранныхъ „Введеній въ книги Св. Писанія Новаго завѣта“, онъ старался критически отнестись къ нѣкоторымъ изъ тѣхъ положеній, которыя сдѣлались установившимися въ западныхъ „Введеніяхъ въ новоз. книги“. Въ критикѣ такихъ положеній онъ оказался еще недостаточно сильнымъ; сообщаемыя имъ въ опроверженіе ихъ свѣденія не всегда точны; таково напримѣръ, приводимое имъ сказаніе: „постановленіе перваго вселенскаго собора было категорическимъ рѣшеніемъ вселенской церкви по вопросу о канонѣ священныя новозавѣтныхъ книгъ“. Дѣлаемыя имъ критическія замѣчанія и на основаніи ихъ вводимыя усовершенія въ построеніи науки не всегда строго назѣнены. Отдавая предпочтеніе проектируемому имъ трехсоставному построенію науки „предъ другимъ, которое раздѣляетъ науку на общую и спеціальную часть“, авторъ не замѣтилъ, что при проектируемой имъ программѣ „Введенія въ книги Св. Писанія Новаго Завѣта“, онъ опустилъ изъ виду основательное знакомство съ внутренней стороною книгъ Св. Писанія, ихъ содержаніемъ. Ошибки подобнаго рода, невзбѣжныя у молодаго ученаго, приступающаго къ научному изученію предмета, не роняють его стремленія самостоятельно, фактически провѣрить данныя науки и не отнимають у него рекомендаціи къ успѣшному занятію изучаемымъ предметомъ. Отчетъ можно признать удовлетворительнымъ, въ особенности если принять во вниманіе серьезную болѣзнь автора, продолжавшуюся съ первыхъ чиселъ января текущаго года до второй половины мая“.

Справка: М. Петрушевскій 23 іюня представилъ въ Совѣтъ Академіи отчетъ о своихъ занятіяхъ по Свящ. Писанію Новаго Завѣта въ 18⁸⁹/₉₀ учебномъ году, который и д. Ректора Академіи былъ переданъ на разсмотрѣніе профессору Сольскому. Объ окончаніи Мих. Петрушевскимъ занятій при Академіи

сообщено Учебному Комитету 10 іюля за № 464 на предметъ опредѣленія его на службу въ одну изъ семинарій за немѣніемъ кафедры въ Академіи.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

ХІV. Прошеніе на имя Ректора Академіи двухъ окончившихъ въ іюнѣ сего года полный курсъ наукъ дѣйствительныхъ студентовъ Кіевской духовной Академіи:

а) румына *Теодора Гиги* отъ 14 августа: „Свое рукописное сочиненіе, подъ заглавіемъ: „Ученіе Лютера, Цвингли и Кальвина о таинствахъ, въ отношеніи къ ученію о томъ же Православной Церкви“, представляю при семъ въ качествѣ диссертациі для полученія степени кандидата богословія и покорнѣйше прошу Ваше Преосвященство сдѣлать зависящее отъ Васъ по этому распоряженіе“.

б) *Леонида Дашкіева* отъ 17 августа: „Имѣю честь просить Ваше Преосвященство представляемое мною при семъ сочиненіе на тему: „Ученіе откровенія и церкви о таинствѣ покаянія“ принять въ качествѣ кандидатской диссертациі“.

Постановлено: Поручить разсмотрѣніе сочиненія *Θ. Гиги* доценту *Ав. Булгакову*, а сочиненіе *Л. Дашкіева* доценту *Θ. Орнатскому*.

ХV. Прошенія: а) исправляющаго должность доцента Академіи *Димитрія Бодашевскаго* отъ 16 августа: „Совѣтъ Кіевской духовной Академіи, 20 декабря 1890 г. признавъ мое сочиненіе удовлетворительнымъ для степени магистра, постановилъ допустить меня къ коллоквиуму послѣ напечатанія сочиненія, представленнаго мною въ качествѣ магистерской диссертациі. Такъ какъ печатаніе моего сочиненія въ настоящее время уже окончено, то, представляя при семъ законенное количество его экземпляровъ, покорнѣйше прошу назначить мнѣ день для коллоквиума въ одномъ изъ ближайшихъ засѣданій Совѣта Академіи“.

б) Настоятеля Казанскаго Зилантова монастыря Архимандрита Сергія отъ 17 августа: „Имѣю честь заявить Совѣту Академіи, что я прибылъ въ Кіевъ для назначеннаго мнѣ коллоквиума. Почтительнѣйше прошу Совѣтъ сдѣлать надлежащее распоряженіе о допущеніи меня къ коллоквиуму“.

Справка: Совѣтомъ Академіи 17 февраля 1889 г. сочиненіе Архимандрита Сергія, согласно отзыву рецензента, признано достаточнымъ для степени магистра и положено допустить его къ коллоквиуму въ одномъ изъ ближайшихъ засѣданій Совѣта, но то за нездоровьемъ, то по обстоятельствамъ служебнаго положенія архимандр. Сергія, коллоквиумъ доселѣ не состоялся. Оппонентами ему Совѣтомъ были назначены орд. профессоръ Ив. Малышевскій и доцентъ Вл. Завитневичъ.

Постановлено: Для защиты архим. Сергіемъ его сочиненія на степень магистра назначить 22-й день текущаго августа, а для коллоквиума г. Богдашевскаго предоставить Ректору Академіи избрать удобный день въ наступающемъ сентябрѣ, назначивъ нѣмѣ оппонентами ему орд. профессора Ст. Сольскаго и доцента Арс. Царевскаго.

ХVI. Прошенія: а) румынскаго подданнаго, окончившаго въ іюнѣ 1890 г. полный курсъ наукъ въ Кіевской духовной Академіи съ званіемъ дѣйствительнаго студента и съ правомъ получить степень кандидата чрезъ дополнительный экзаменъ по тремъ наукамъ, *Димитрія Николеско* отъ 16 числа: „Получивъ неудовлетворительные баллы для степени кандидата богословія по основному богословію, по библейской исторіи и по общей гражданской исторіи, покорнѣйше прошу допустить меня къ переэкзаменовкѣ по означеннымъ предметамъ“.

б) Сербскаго подданнаго, окончившаго **трехгодичный**

курсъ въ Кіевской Академіи въ 1878 году и состоящаго наставникомъ гимназіи въ Сербскомъ городѣ Зайчарѣ, *Милана Евтича* отъ 17 августа: „Съ 1881 года въ Сербіи существуетъ министерское распоряженіе, опредѣляющее матеріальное положеніе наставниковъ гимназій, коимъ для участія въ повышеніи жалованья требуется отъ каждаго наставника представить въ министерство свой аттестатъ съ ученою степенью объ окончаніи высшаго факультета. Вслѣдствіе этого, я, окончившій Кіевскую духовную Академію въ 1878 году, не имѣя подобнаго документа, былъ вынужденъ пріѣхать въ Кіевъ. Поэтому прошу покорнѣйше Совѣтъ духовной Академіи для полученія означеннаго аттестата дать мнѣ возможность держать экзаменъ по слѣдующимъ предметамъ: по логикѣ, психологіи, философіи, св. писанію, гомилетикѣ, исторіи проповѣдничества, литургикѣ и церковному праву, по которымъ у меня имѣются недостаточные баллы“.

По поводу отъѣзда Милана Евтича въ Кіевъ Высокопреосвященный Михаилъ Митрополитъ Сербскій отъ 27 іюля сего года сообщилъ Ректору слѣдующее: „Миланъ Евтичъ, воспитанникъ Кіевской духовной Академіи, кончившій учение 1878 года въ Академіи, доселѣ преподавалъ законъ Божій въ гимназіи, но не могъ быть допущенъ къ государственному экзамену для профессора потому, что въ свидѣтельствѣ его отмѣтки слабы изъ нѣсколькихъ предметовъ. Онъ рѣшился пріѣхать къ Вамъ и просить позволенія снова держать экзаменъ и получить удовлетворительныя отмѣтки. Если будетъ возможно по уставу и законамъ, надѣюсь Ваше Преосвященство не откажете удовлетворить просьбу г. Евтича и дать возможность ему быть допущеннымъ къ экзамену для полученія правъ профессора въ Сербіи“.

Постановлено: Просителей допустится къ экзамену 1-го сентября въ комисіи изъ преподавателей наукъ, означенныхъ въ ихъ прошеніяхъ.

ХІХ. Оношеніе Управленія Императорской Публичной Библіотеки отъ 18 августа 1890 года за № 807, коимъ проситъ Совѣтъ Кіевской духовной Академіи о томъ, не признаеть ли оныя возможнымъ доставить въ Библіотеку неимѣющійся въ ней журналъ „Воскресное Чтеніе“ за 1870—1871 г.г.

Справка: Въ складѣ Редакціи „Трудовъ Кіевской духовной Академіи“ имѣется „Воскресное Чтеніе“ въ нѣсколькихъ экземплярахъ за 1870—71 г.г.

Постановлено: Выслать въ Императорскую Публичную Библіотеку недостающій въ ней экземпляръ журнала „Воскресное Чтеніе“ за 1870—71 годы.

ХХ. А) Отношенія Правленій 21 духовныхъ Семинарій объ отправленіи по 1 или по 2 лучшихъ воспитанника сихъ семинарій на казенный счетъ въ Кіевскую духовную Академію въ составъ I курса ея, съ приложеніемъ требуемыхъ правилами документовъ:

- 1) Витебской Семинаріи—*Димитрія Серебренникова;*
- 2) Волынской—*Николая Бычковскаго;*
- 3) Воронежской—*Стефана Алферова;*
- 4) Донской—*Александра Щетковскаго;*
- 5) Екатеринославской—*Якова Маяковскаго;*
- 6) Калужской—*Виктора Георгіевскаго;*
- 7) Кишиневской—*Александра Ницы;*
- 8) Кіевской—*Павла Петрушевскаго;*
- 9) Курской—*Николая Платонова и Василя Ложинова;*
- 10) Литовской—*Владимира Недѣльскаго;*
- 11) Могилевской—*Александра Грицкевича;*
- 12) Одесской—*Мартирія Чемены и Никлая Туровскаго;*
- 13) Подольской—*Михаила Савкевича;*
- 14) Полтавской—*Густина Юзефовича и Антонія Колесникова;*

15) Рязанской—*Паула Фортинскаго*;

16) Смоленской—*Константина Чеботарева*, документы котораго 22 августа обратно высланы въ Правленіе Смоленской Семинаріи вслѣдствіе отношенія его отъ 16 августа за № 552;

17) Тифлисской—*Мелитона Келенджеридзе*,

18) Тульской—*Петра Леонардова*;

19) Харьковской—*Николая Малиженовскаго*;

20) Холмской—*Андрея Божика*;

21) Черниговской—*Ивана Барнатнаго*.

Б) Прошенія на имя Ректора Академіи 35-ти окончивших съ полнымъ успѣхомъ семинарскій или гимназическій курсъ воспитанниковъ о допущеніи ихъ къ пріемному экзамену въ Кіевской Академіи съ приложеніемъ требуемыхъ для сего документовъ:

1) *Абазы Павла* (дворянина Курской губ.)—воспитанника Курской Гимназіи;

2) *Александрова Николая*—студента Курской духовной Семинаріи;

3) *Арсеньева Ивана*—студента Костромской духовной Семинаріи;

4) *Васильева Стефана*—студента Донской духовной Семинаріи;

5) *Вишневскаго Николая*—студента Кишиневской Семинаріи 1889 г., надзирателя Кишиневскаго духовн. Училища;

6) *Войницкаго Михаила*—студента Подольской духовной Семинаріи 1885 г., надзирателя Шаргородскаго духовнаго Училища;

7) *Вуколова Иоанна*—студента Орловской духовной Семинаріи 1882 г., священника села Бакланова Орловской губерніи и уѣзда;

8) *Гасюка Николая*—воспитанника Нѣжинскаго Историко-филологическаго Института, взявшаго обратку свои документы раньше открытія пріемнаго экзамена;

- 9) *Горюновича Якова*—студента Киевской духовной Семинарии;
- 10) *Григоренко Михаила*—студента Харьковской духовной Семинарии;
- 11) *Дзбановскаго Петра*—студента Киевской духовной Семинарии 1886 г.;
- 12) *Добромыслова Лаврентія*—студента Могилевской духов. Семинарии—1889 г., священника мѣстечка Новаго—Быхова Могилевской епархіи, доселѣ неявившася въ Кіевъ;
- 13) *Казанскаго Павла*—студента Тамбовской духовной Семинарии 1889 г., псаломщика гор. Морманска Тамбовской губерніи;
- 14) *Кибальчича Михаила*—студента Черниговской Семинарии 1889 г., надзирателя Стародубскаго духовнаго Училища;
- 15) *Княжева Александра*—студ. Воронежской духовной Семинарии 1889 г.;
- 16) *Допуховича Александра*—студента Волынской духовной Семинарии 1889 г.;
- 17) *Малеванскаго Флора*—студ. Волынской духовной Семинарии;
- 18) *Матушевскаго Теодора*—студ. Киевской духовной Семинарии;
- 19) *Миловидова Антонія*—студ. Черниговской духовной Семинарии—1886 г., священника села Старыхъ Холѣвичъ Стародубскаго уѣз. Черниговской епархіи;
- 20) *Мишина Инокимта*—студ. Воронежской духовной Семинарии 1887 г., надзирателя Павловскаго духовнаго Училища;
- 21) *Немоловскаго Іакова*—студ. Волынской духовной Семинарии 1884 г., священника села Выгнанки Новоградволинскаго уѣзда Волынской епархіи;
- 22) *Петрова Василія* (изъ болгаръ)—студента Полтавской духовной Семинарии;

23) *Погорилко Павла*—воспитанника Немировской гимназіи 1889 г. и бывшаго въ 18⁸⁹/₉₀ учебн. году студентомъ Кіевскаго университета;

24) *Попеля Ивана*—студента Кіевской духовной Семинаріи;

25) *Приходькова Арсенія*—студ. Харьковской духовной Семинаріи 1889 г.;

26) *Руденко Іоіля*—студ. Кіевской духовной Семинаріи 1889 г.;

27) *Рыбинскаго Еженія*—студ. Тамбовской духовной Семинаріи;

28) *Серебренникова Василя*—студ. Витебской духовной Семинаріи 1889 г., надзирателя Полоцкаго дух. Училища;

29) *Симоновскаго Даміла* (потомственнаго дворянина)—студента Полтавской Семинаріи;

30) *Соловьева Димитрія*—студента Владимірской духовной Семинаріи 1888 г., учителя приходской школы;

31) *Чернаты Захаріи*—воспитанника Немировской гимназіи 1889 г. и бывшаго въ 18⁸⁹/₉₀ уч. году студентомъ Кіевскаго Университета;

32) *Шарова Цетра*—студента Тамбовской духовной Семинаріи 1889 г., псаломщика гор. Козлова Тамбовской епархіи;

33) *Шиманскаго Терентія*—студ. Кіевской духовной Семинаріи;

34) *Щитинскаго Владиміра*—студента Полтавской духовной Семинаріи 1888 г., учителя народнаго училища;

35) *Яковскаго Григорія*—студента Подольской духовной Семинаріи 1887 г., монаха Кіево-Печерской Лавры.

Справка: По IX ст. журнала Совѣта Кіевской духовной Академіи отъ 6 февраля 1890 г., утвержденного Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ 15-го марта, между прочимъ постановлено: „Предметами повѣрочныхъ

испытаній при предстоящемъ приѣмѣ воспитанниковъ въ Академіи назначить: а) догматическое богословіе (или православный христіанскій катехизисъ для окончившихъ курсъ въ гимназіи), б) общую церковную исторію, в) логику, г) греческій языкъ, е) одно сочиненіе на тему богословскаго содержанія, ж) одно сочиненіе на тему философскаго содержанія и з) одно сочиненіе на тему литературнаго содержанія.

Постановлено: На основаніи устава духовныхъ академій и особыхъ правилъ о приѣмѣ воспитанниковъ въ Кіевскую Академію учинить слѣдующее: а) 22 воспитанника, назначенныхъ семинарскими начальствами на казенный счетъ, и 33 лица, явившихся на приѣмныя испытанія по собственному желанію, допустить къ письменному и устному повѣрочнымъ испытаніямъ; б) испытанія эти произвестъ съ 18 по 27 августа въ такомъ порядкѣ: сперва письменное на три темы, а потомъ устное по пяти предметамъ. Для написанія сочиненія на тему богословскаго содержанія назначить 18-й день августа, а для чтенія его назначить ордин. профессора Ст. Сольскаго и экстраординарн. профессора К. Попова; для написанія сочиненія философскаго содержанія 20-й день августа, а для чтенія его проф. Д. Поспѣхова и экстраордин. профессора Марь. Олесницкаго; для написанія сочиненія на тему литературнаго содержанія 21-й день того же августа, а для чтенія его профессоровъ Петра Лашкарева и В. Малинина. Устныя испытанія произвестъ въ 22—27 дни августа въ пяти одновременно дѣйствующихъ комиссіяхъ, раздѣливъ для сего все число 55 желающихъ экзаменоваться на пять равныхъ отдѣленій. Испытаніе по догматическому богословію произвестъ въ комиссіи изъ трехъ лицъ: Ректора епископа Сильвестра, экстраординарнаго профессора Митр. Ястребова и доцента Θεодора Орнатскаго. Въ составъ комисіи для производства испытанія по общей древней церковной исторіи назначить члена Правленія Ив. Малышевскаго, экстраординарныхъ профессоровъ А. Розова и М. Ковальниц-

каго. Для производства испытанія по логикѣ назначить инспектора Академіи Ив. Королькова, доц. Ае. Булгакова и лектора Ник. Маккавейскаго. Въ составъ коммисіи для экзамена по латинскому языку назначить члена Правленія Ник. Петрова, ордин. профессора Ав. Олесницкаго и доцента Влад. Завитнесича; в) о послѣдствіяхъ приѣмныхъ испытаній имѣть сужденіе въ собраніи Совѣта Академіи по окончаніи ихъ; но предварительно списокъ экзаменовавшихся сообщить академическому врачу для освидѣтельствованія; г) воспитанниковъ, явившихся въ Академію по собственному желанію и не представившихъ всѣхъ требуемыхъ документовъ, обязать доставить таковыя, а также потребовать предъявленія свидѣтельства о явкѣ къ исполненію воинской повинности, для отмѣтки по особой книгѣ, отъ тѣхъ воспитанниковъ, документы которыхъ Правленіями Семинарій высланы въ Совѣтъ Академіи безъ поименованнаго свидѣтельства.

XXI. Предложеніе Ректора Академіи: „Въ числѣ предметовъ занятій Совѣта Академіи, окончательно рѣшаемыхъ имъ, по уставу дух. акад. § 81 а 3, находится „составленіе и утвержденіе программъ преподаванія“. Вслѣдствіе особаго указанія Оберъ Прокурора Святѣйшаго Синода въ концѣ 1885 года на этотъ пунктъ, Совѣтомъ Академіи 31 января 1886 г., между прочимъ, постановлено: „на будущее время принять за правило, чтобы программы преподавателями были представляемы въ Совѣтъ въ началѣ каждаго учебнаго года не позже 1 сентября, а въ концѣ года только отчеты вասательно выполненія представленныхъ ими и одобренныхъ Совѣтомъ программъ“. Въ виду открытія лекцій въ началѣ сего сентября предлагаю нынѣ Совѣту объ этомъ предметѣ“.

Постановлено: Поставить въ извѣстность преподавателей Академіи, что до открытія лекцій они должны доставить программы преподаваемыхъ ими наукъ на 18⁹⁰/₉₁ учебный годъ,

а по полученіи таковыхъ подвергнуть ихъ разсмотрѣнію въ ближайшемъ засѣданіи.

XXII. Предложеніе его же: „Въ числѣ дѣлъ по Академіи, окончательно рѣшаемыхъ самихъ Совѣтомъ ея, по уставу акад. § 81а 2, значитя распределеніе предметовъ ученія и порядка ихъ преподаванія въ Академіи. Въ настоящемъ засѣданіи поручено членамъ Совѣта В. Цѣвницкому и Ив. Королькову составить къ 3-му сентября расписание лекцій на 18^{90/91} учебный годъ. Но кромѣ того предлагаю Совѣту Академіи, согласно съ 123—125 §§ устава, опредѣлить нынѣ число и сроки для студенческихъ сочиненій на тотъ же учебный годъ“.

Согласно съ требованіями устава и по соображеніи настоящихъ потребностей Академіи какъ съ уставомъ, такъ и съ опытомъ прежнихъ лѣтъ, собраніемъ членовъ Совѣта признано возможнымъ и дѣлесообразнымъ на 18^{90/91} учебный годъ назначить сочиненія для студентовъ Академіи:

Въ I курсѣ:

- а) по *психологіи* съ 1-го октября по 1-е декабря 1890 года;
- б) по *священному писанію ветхого завета* съ 1-го декабря 1890 г. по 1-е февраля 1891 года;
- в) по *исторіи философіи* съ 1-го февраля по 1-е апрѣля 1891 года;
- г) на тему *богословскаго* содержанія, которую даѣтъ профессоръ Ав. Олесницкій, экспромптъ въ понедѣльникъ 2-й недѣли великаго поста;

во II курсѣ:

- а) по *введенію въ кругъ богословскихъ наукъ* съ 1-го октября по 1-е декабря 1890 года;
- б) по *патристикѣ* съ 1-го декабря 1890 г. по 1-е февраля 1891 года;

в) по *логикѣ и метафизикѣ* съ 1-го февраля по 1-е апрѣля 1891 года;

г) на тему *историко-филологическаго содержанія*, которую даетъ экстр. профес. Алекс. Розовъ;—экспромптѣ въ понедѣльникъ 2-й недѣли великаго поста;

въ III курсѣ:

а) по *догматическому богословію* съ 1-го октября по 1-е декабря 1890 года;

б) по *всеобщей церковной исторіи* съ 1-го декабря 1890 г. по 1-е февраля 1891 года;

в) по *церковному праву* съ 1-го февраля по 1-е апрѣля 1891 года;

г) на тему *гомилетическую*, которую даетъ орд. профес. Василій Пѣвницкій,—экспромптное поученіе въ понедѣльникъ второй недѣли великаго поста;

въ IV курсѣ:

Одно сочиненіе на степень кандидата къ 1-му апрѣля 1891 г.

Кромѣ того всѣмъ студентамъ Академіи—проповѣдь одну: студентамъ I, II и III курсовъ одновременно съ 15-го сентября по 1-е октября 1890 года, а студентамъ IV курса по особому расписанію г. профессора гомилетики.

Постановлено: Расписаніе студенческихъ сочиненій, составленное согласно съ требованіями устава, утвердить и для руководства и исполненія привести его въ извѣстность между преподавателями и студентами.

XXIII. Предложеніе Ректора Академіи: „Представленные наставниками Академіи темы для кандидатскихъ сочиненій на 18⁹⁰/₉₁ учебный годъ мною пересмотрѣны. Изъ этихъ темъ, на основаніи 126 § уст. дух. акад., мною избраны и утверждены 56; которыя и предлагаю Совѣту для объявленія студентамъ IV курса“.

Постановлено: Утвержденные ректоромъ 56 темъ изъ числа предложенныхъ наставниками Академія объявить чрезъ инспектора ея студентамъ IV курса, которые имѣютъ избрать одну изъ сихъ темъ и на избранную тему написать сочиненія въ 1-му апрѣля 1891 года.

На семь журналѣ Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Киевскимъ положена такая резолюція: „4 окт. 1890 г. Исполнить“.

1890 года 22 августа.

Въ собраніи Совѣта Киевской Духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, присутствовали ординарные и экстраординарные профессора.

Слушам: Докладъ секретаря Совѣта Ив. Исаева: „О. Архимандритъ Сергій (въ мѣрѣ Викторъ Василевскій), уроженецъ Оренбургской епархіи, окончившій курсъ наукъ въ Киевской Духовной Академіи въ 1859 году съ степенью кандидата богословія и съ правомъ полученія степени магистра безъ новаго устнаго испытанія, но только чрезъ представленія для нея удовлетворительнаго сочиненія, и состоящій нынѣ настоятелемъ Казанскаго Зилантова Монастыря, имѣетъ защищать свое печатное сочиненія подъ заглавіемъ: „Высокопреосвященный Филаретъ, Митрополитъ Киевскій, и его время“ (въ трехъ томахъ). Сочиненіе сіе представлено 20 октября 1888 года въ Совѣтъ Академіи и, по порученію его, разсмотрѣно однимъ изъ членовъ его—заслуженнымъ ординарнымъ профессоромъ Ив. Малышевскимъ. Согласно съ подробнымъ письменнымъ его отзывомъ Совѣтъ Академіи, въ собраніи своемъ 27-го февраля 1889 года, сочиненіе призналъ достойнымъ для усвоенія автору его степени магистра богословія и, въ исполненіи требованія 136 § уст. дух. акад.,

положилъ допустить его въ коллоквиуму въ одномъ изъ ближайшихъ засѣданій Совѣта Академіи по усмотрѣнію Ректора ея, а оппонентами ему назначилъ заслуж. орд. профессора Ив. Малышевскаго и доцента Владимира Завитневича. Этотъ коллоквиумъ, вслѣдствіе нездоровья и служебныхъ обстоятельствъ магистранта, оказалось возможнымъ назначить только на сегодняшнее 22 число августа.

Съ 6¹/₂ часовъ вечера до 9-ти состоялся коллоквиумъ, согласно повѣсткѣ Ректора Академіи. Кромѣ доцентовъ и другихъ преподавателей Академіи, приглашенныхъ по силѣ примѣчанія къ 79 § уст. дух. акад., присутствовали и лица, не принадлежація къ составу Академіи, но приглашенные Совѣтомъ ея на основаніи 136 § устава: Преосвященный Анатолій епископъ уманскій, нѣсколько законоучителей и преподавателей мѣстныхъ духовно-учебныхъ заведеній. Сначала о. Архимандритъ далъ самое краткое поясненіе задачи представленнаго имъ на степень магистра сочиненія, а затѣмъ слѣдовали возраженія назначенныхъ оппонентовъ.

Первый оппонентъ, замѣтивъ вообще о богатствѣ матеріала въ сочиненіи о. архимандрита Сергія, о полнотѣ и вѣрности изображенія какъ личности и дѣятельности Высокопреосвященнаго Митрополита Кіевскаго, такъ и общихъ явленій и событій въ жизни нашей отечественной церкви, съ которыми соприкасалась жизнь и дѣятельность Филарета, указалъ рядъ недоумѣній, вызываемыхъ въ читателѣ разбираемымъ сочиненіемъ, каковы напримѣръ: отсутствіе предварительнаго отчетливаго обзора источниковъ, недостаточное выясненіе отношеній святителя къ нѣкоторымъ лицамъ и событіямъ его времени, затрогиваемымъ въ сочиненіи, въ частности—нѣсколько одностороннее представленіе отношеній святителя Филарета къ порядкамъ времени Синодальнаго Оберъ-Прокурора Протасова. На эти замѣчанія авторъ далъ поясненія удовлетворительныя.

Другой оппонентъ, не отрицая обилія матеріала въ сочиненіи о. архимандрита Сергія, обратилъ вниманіе на то, что, во первыхъ, значительная часть собраннаго въ сочиненіи архим. Сергія матеріала взята изъ источниковъ сомнительнаго достоинства,—что, во вторыхъ, какъ при собираніи научнаго матеріала, такъ и при его дальнѣйшей разработкѣ, авторъ не обнаружилъ надлежащаго знакомства съ научнымъ приѣмомъ,—что, въ третьихъ, вслѣдствіе двухъ указанныхъ причинъ, личность святителя Филарета не получила въ сочиненіи надлежащей исторической оцѣнки. Но съ особою настойчивостью этотъ оппонентъ отмѣтилъ слѣдующее: послѣ того, какъ проектъ перевода Библии на русскій языкъ одобренъ и приведенъ въ исполненіе Св. Синодомъ, представляется несвоевременнымъ, а поэтому и безтактнымъ, утверждать, что записка покойнаго Митрополита Кіевскаго Филарета, въ которой онъ мысль о переводѣ Библии на русскій языкъ находилъ несогласною съ путями Промысла Божія и даже еретическою,—заключаетъ въ себѣ взглядъ „богомудренный“, „достойный благоговѣнія“ и вообще представляетъ будто бы изъ себя „документъ, достойный быть какъбы законоположительнымъ актомъ для руководствованія во все время въ дѣлѣ разрѣшенія всякаго подобнаго вопроса и начинанія“ (т. 1, стр. 386). Кроме того опонентъ замѣтилъ автору, что ни въ символическихъ книгахъ, ни въ практикѣ Православной церкви нѣтъ основанія доказывать, что монашество въ лицѣ *всякаго* Епископа по самому *догматическому* понятію о епископствѣ „должно быть *непременно* не иное, какъ на степени *схимничества*“ (т. 3, стр. 472). На таковыя, предложенныя вторымъ апонентомъ возраженія архимандритъ Сергій далъ недостаточно удовлетворительныя объясненія“.

Справка: Въ августѣ 1885 года архимандритомъ Сергіемъ было представлено въ Совѣтъ Академіи печатное со-

чиненіе подъ заглавіемъ: „Высокопреосвященный Антоній (Амфитеатровъ) архіепископъ Казанскій и Свіяжскій“. Но это сочиненіе, въ виду того, что въ немъ рецензентомъ указанъ недостатокъ не только надлежащей обработки, но и существенно важнаго отдѣла въ немъ—отчетливаго обзора и научной оцѣнки богословскихъ учено-литературныхъ трудовъ названнаго архипастыря, Совѣтомъ Академіи 30 октября 1887 г. признано неудовлетворяющимъ требованію положенія отъ магистерской диссертациі. вмѣстѣ съ объявленіемъ автору о семъ положено пояснить ему, что это сочиненіе можетъ быть принято во вниманіе при разсмотрѣніи обѣщаннаго имъ новаго сочиненія „Высокопреосвященный Филаретъ (Амфитеатровъ) Митрополитъ Кіевскій и Галицкій и его время“, если это послѣднее будетъ представлено въ болѣе соответствующемъ положенію объ ученыхъ степеняхъ видѣ.

Постановлено: Хотя въ сочиненіи о. архимандрита Сергія замѣчается недостатокъ научной обработки и хотя на коллоквиумѣ онъ не далъ достаточныхъ основаній къ принятію высказанныхъ имъ сужденій и мнѣній относительно нѣкоторыхъ фактовъ дѣятельности Высокопреосвященнаго Филарета и явленій его времени, выставленныхъ г.г. оппонентами какъ неправильныя и даже неумѣстныя; однако 1) въ виду того, что на большую часть возраженій даны удовлетворительныя отвѣты, 2) по вниманію къ продолжительности усерднаго труда, каковой приложенъ авторомъ въ составленіи этаго трехтомнаго сочиненія, а также однороднаго съ нимъ двухтомнаго сочиненія, напечатаннаго имъ въ 1885 году подъ заглавіемъ: „Высокопреосвященный Антоній (Амфитеатровъ) Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій“, и 3) въ виду обилія собранныхъ и болѣе или менѣе обработанныхъ въ обоихъ сочиненіяхъ матеріаловъ для исторіи русской церкви и видныхъ дѣятелей ея въ первой половинѣ текущаго столѣтія, Совѣтъ Академіи, полагая возможнымъ хода-

С Л О В О

въ день поминовенія основателей, благотворителей и покровителей Кіевской духовной Академіи ¹⁾.

Ежегодно въ настоящій день въ нашей училищной обители совершается молитвенное поминовеніе основателей, покровителей и благотворителей этой обители и всѣхъ здѣсь учившихъ и учившихся. Какъ особенный обычай нашей академической общины, нашей, такъ сказать, домашней церкви, онъ граничитъ съ подобнымъ обычаемъ той домашней церкви, имени которой Слово Божіе удостоиваетъ каждую добрую, истинно вѣрующую христіанскую семью. Издревле въ православной Руси существовалъ обычай—въ день кончины почившихъ членовъ семьи совершать о нихъ молитвенное поминаніе въ храмѣ Божіемъ съ призывомъ къ участию въ этой семейно-церковной молитвѣ и другихъ родственныхъ семейъ лицъ, ея друзей и знаемыхъ. И не тщетно упованіе, съ какимъ совершается такая общая, семейно-церковная молитва. Ибо молитва многихъ, споспѣшествуемая общемою вѣрою и любовью, такъ свазать, мощнѣе и выразительнѣе особой, частной молитвы. Не у всѣхъ одно дарованіе духовное; у каждаго своя мѣра вѣры и любви: у однихъ, быть можетъ, скудная и немощная, у

¹⁾ Сказано 31 Декабря 1891 г. въ соборной церкви Кіево-Братскаго монастыря профессоромъ Кіевской Академіи Ив. Малишевскимъ.

другихъ болѣе обильная, живая и мощная. Объединяясь въ общей молитвѣ, съ своею у каждаго мѣрою вѣры и любви, благіе молитвенники возвращаютъ силу своей молитвы, еще болѣе возвращаемой благодатію Господа, по святому обѣтованію: *идѣже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ*. Еще ближе нашъ поминальный обычай граничить съ назидательнымъ обычаемъ древнихъ церковныхъ братствъ, существовавшихъ въ здѣшнемъ краѣ. Братства эти были союзы вѣры и любви между болѣе проникнутыми духомъ вѣры и любви жителями города или села,—союзы для попеченія о своемъ храмѣ соборномъ, монастырскомъ или приходскомъ, для взаимной помощи, взаимнаго назиданія, для дѣла благотворенія, для защиты вѣры и церкви православной, находившейся тогда въ стѣсненіи при иновѣрной власти въ этой странѣ. Въ числѣ добрыхъ обычаевъ братскихъ было и то, что ежегодно въ опредѣленный день, обыкновеннѣе же на слѣдующій день послѣ храмоваго праздника, члены братства совершали общее поминовеніе о почившихъ братчикахъ, для чего велись при братскихъ церквахъ и списки именъ ихъ или братскіе помянники. Такой обычай, безъ сомнѣнія, существовалъ съ самаго начала при Кіевскомъ Богоявленскомъ братствѣ, устроившемся и при сей обители съ 1615 г. Со временемъ избрали для сего настоящій день, какъ день кончины знаменитаго главы и попечителя Братства и его школы,—приснопамятнаго Петра Могилы, митрополита Кіевскаго, скончавшагося въ 1646 г. 31 декабря. Съ годами, десятилѣтіями и вѣками списокъ поминаемыхъ, или братскій помянникъ приращался болѣе и болѣе и сталъ для насъ какъ бы *книгою* минувшаго *жизнота*, минувшей жизни нашей училищной обители, по которой мы совершаемъ молитвенное помянаніе о нихъ, а за ними и о всѣхъ здѣсь учившихъ и учившихся. Намъ, членамъ нашей училищной общины, отрадно видѣть, что на этомъ помянаніи мы не одни, что имѣемъ сомолитвенниковъ въ васъ, слушатели благочестивые. Потерпите же лю-

бовію и нашу бесѣду о нынѣ поминаемыхъ нами, которая впрочемъ не можетъ объять и малой части того, что требовалось бы сказать въ память и въ похвалу многихъ и многихъ изъ нихъ. Напомнимъ лишь общія черты жизненнаго подвига ихъ, такъ или иначе связаннаго съ жизнью нашей училищной обители, особенно начальной поры ея, чтобы изъ этого напоминанія воспріять нѣкоторые завѣты и для насъ, призванныхъ продолжать и возвращать этотъ подвигъ.

Итакъ, что особенно воодушевляло ихъ въ жертвахъ и трудахъ для этой обители? Это прежде всего *духъ ревности по святой православной вѣрѣ*. Духомъ этимъ была проникнута первая достопамятная жертвовательница кievская землянка Елисавета (Гальшка) Гулевичевна, по мужу Лозка, давшая свое дворовое мѣсто для устройства обители. Вотъ назидательныя слова ея, занесенныя ею въ свою дарственную запись: „живя постоянно въ древней, святой православной вѣрѣ Восточной церкви и пылая благочестивою ревностью къ распространенію славы Бога, въ Троицѣ Единого, и изъ любви и приверженности къ братіямъ моимъ—народу Русскому, для спасенія души своей, съ давнихъ поръ я рѣшилась сдѣлать благо для церкви Божіей и дѣло милосердія показать жаждущимъ его“. Два и три четверти вѣка прошли, какъ совершила благочестивая жертвовательница свое согоудное дѣло; но духъ вѣры и любви, съ какою дана ея жертва и принята первыми тружениками сей обители, охранилъ дѣло ея до нашихъ дней къ вѣчной памяти о ней и современныхъ ей начальныхъ труженниковъ сей обители. Знаменитѣйшій изъ нихъ Іовъ Борецкій, первый ректоръ возникшей при братской обители школы, впоследствии митрополитъ Кіевскій, внушалъ соревнителямъ своимъ по вѣрѣ православной: „должно намъ любить искренно и отъ всего сердца и души вѣру Восточной Православной церкви, общая въ ней, а не въ иной себѣ и всѣмъ несомнѣнное спасеніе, и желать охотно умереть въ ней, вѣдая, что предки ваши (т. е. первые хри-

стіане) приобрѣтали христіанскую вѣру кровію“. Вы, православные слушатели, поймете значеніе дѣлаемаго здѣсь ревнителемъ напоминанія о зременахъ первыхъ христіанъ, страдавшихъ за вѣру, когда вспомните, что время этого ревнителя было въ этомъ край тяжельмъ временемъ для исповѣдниковъ вѣры и церкви православной, временемъ бѣдъ и гоненій отъ властныхъ приверженцевъ папизма, отъ своихъ отступниковъ, ими покровительствуемыхъ, наконецъ временемъ смуть отъ плодившихся разнovidныхъ ученій и сектъ религіозныхъ. Вотъ почему наши тогдашніе ревнители пламенѣли святою ревностію о защитѣ и поддержаніи вѣры православной въ современномъ имъ русскомъ обществѣ и народѣ, чтобы сберечь это вѣковѣчное и дорогое наслѣдіе для себя и своихъ потомковъ. Та же святая ревность одушевляла многихъ и многихъ изъ ихъ преемниковъ, близкихъ и дальнихъ. Многіе и многіе изъ нихъ, потрудившись для ученія вѣры въ этой училищной обители, потомъ на разныхъ поприщахъ своего служенія подвизались въ защитѣ истины сей вѣры и правды церкви православной и своимъ церковнымъ учительствомъ и своими книжными трудами, и своими мольбами, рѣчами и дѣйствіями предъ властями, судами, властными людьми и учрежденіями, а иные ознаменовали свое служеніе подвигами терпѣнія, страданія, жертвъ и лишеній за непоколебимую преданность своей вѣрѣ. Не всѣхъ русскихъ людей этого края уберegli оңи для нѣкогда родной имъ вѣры и церкви православной, и имѣли горестъ оплакивать знатныя утраты изъ среды бывшихъ сыновъ ея и старались образумить ихъ. Такъ напр. благочестивый Исаія Конисскій, первый устроитель этой обители, потомъ митрополитъ кievскій, писалъ одному изъ русскихъ князей заднѣпровской украины¹⁾, совращенному въ папизмъ: „великая жалость, милостивый князь, объемлетъ сердца наши и всего православнаго христіанства, при видѣ того, что ваша княжеская милость, желанная утѣха нашей старожитной вѣры, не

¹⁾ Іеремія Вышневецкому.

послѣдуете своимъ предкамъ и своимъ родителямъ. Не менѣе плачетъ, тяжело рыдаетъ и церковь Божія, матъ папа, что ваша княжеская милость изволить пренебрегать ею*. Глухъ остался князь къ смиренному увѣщанію архипастыря, какъ глухи остались и многіе другіе изъ тогдашней знати, измѣнившіе родвой вѣрѣ. Но пребылъ вѣрнымъ ей весь остальной, великій въ своемъ составѣ, народъ русскій, послушнымъ в голосу своего сердца и совѣсти и голосу своихъ пастырей и учителей, ревновавшихъ о сохраненіи въ немъ вѣры православной, такъ что священное наслѣдіе православной вѣры сохранилось и сбереглось здѣсь и до насъ. Да будетъ же вѣчная память и похвала этимъ ревнителямъ и труженикамъ: они трудились и страдали; мы вошли въ ихъ трудъ, уже, по милости Божіей, надъ Россією, не грозящей намъ страданіями. Да будетъ сугубо дорого намъ и наслѣдіе вѣры православной, сбереженное и выстраданное для насъ нашими достопамятными предками.

Жизненный подвигъ поминаемыхъ благодѣателей и тружениковъ былъ также подвигомъ *для истиннаго православно-христіанскаго образованія, просвѣщенія*. Начальные изъ нихъ видѣли, что одною изъ главныхъ причинъ того уничтоженія, которое тяготѣло надъ обществомъ православныхъ и ихъ слабости въ борьбѣ съ соблазнами отъ чуждыхъ ученій, суевѣрїями и настроенїями, какія омрачали релігіозную жизнь народа, былъ упадокъ добраго церковнаго учительства, недостатокъ просвѣщенія, недостатокъ своихъ средствъ и способовъ добраго православно-христіанскаго образованія. Съ великою горестью говорили о томъ сами же избранники изъ русскихъ ревнителей вѣры, какъ на примѣръ знаменитый князь Константинъ Острожскій, но многіе, подобно ему, приложили свои жертвы и старанія о поднятіи просвѣщенія въ тогдашнемъ духовенствѣ и обществѣ русскомъ. Болѣе всего позаботились объ этомъ тогдашнія церковныя братства, въ числѣ ихъ кїевское Богоявленское, поставившее для себя важнѣйшею цѣлью сознаніе и поддержаніе образовательнаго учрежденія или школы.

Эту школу имѣла въ виду и первая жертвовательница (на Братскій монастырь). Въ той же записи своей она говоритъ, что опредѣляетъ свое пожертвованіе на Братскій монастырь, также на школу для дѣтей, какъ дворянскихъ, такъ и мѣщанскихъ, и къ воспитанію призрѣваемыхъ учениковъ. Съ рвеніемъ принялись за свой подвигъ первые руководители и наставники школы. Но болѣе всѣхъ (ихъ) подвигся для нея своими жертвами и трудами знаменитый Петръ Могила. Сынъ Молдавскаго воеводы, по любви къ вѣрѣ православной, усыновившій себя русской отчизнѣ, обладавшій высокимъ образованіемъ, богатымъ наслѣдствомъ въ имѣніяхъ и возможностью знатнаго гражданскаго положенія, онъ все принесъ въ жертву для блага церкви и въ особенности для помощи ей въ дѣлѣ просвѣщенія. Бывъ, еще въ санѣ Кіево-печерскаго архимандрита, общимъ голосомъ членовъ братства, почетнѣйшихъ кіевлянъ и козацкой старшины упрошенъ принять званіе старшаго, опекуна и попечителя братства и его школы, онъ тогда же началъ свои благодѣянія ей, еще болѣе усиленныя, когда черезъ три года потомъ возведенъ былъ онъ въ санъ кіевского митрополита. Онъ собралъ для нея дружину просвѣщенныхъ учителей и воспитателей, расширилъ и возвысилъ объемъ ученія и улучшилъ ея благосостояніе (своими пожертвованіями) и всю жизнь имѣлъ отеческое попеченіе о своей школѣ, переименованной имъ въ *collegium*. Свою думу объ этой коллегіи онъ трогательно выразилъ въ предсмертномъ завѣщаніи, въ которомъ называетъ ее *единственнымъ залогомъ*, какой онъ оставляетъ по себѣ церкви святой, имѣвъ утѣшеніе еще при жизни своей видѣть плоды своихъ стараній о ней. Незабвенны и другіе труды и подвиги сего знаменитаго святителя для защиты церкви православной, которой онъ возвратилъ отъ иновѣрцевъ древніе храмы, въ числѣ ихъ и Софійскій, обновилъ и украсилъ ихъ, труды сего для возвышенія и распространенія просвѣщенія въ цѣломъ краѣ чрезъ воспитаніе церковныхъ проповѣдниковъ,

изданіе церковныхъ и учительныхъ книгъ для духовенства и народа, направленныхъ также къ уясненію и защитѣ вѣроученія, исповѣданія православной церкви. Въ послѣдующія времена изъ этой могилянской коллегіи, возвышенной до званія Академіи императоромъ Петромъ Великимъ, вышли цѣлыя ряды ревнителей просвѣщенія въ лицѣ церковныхъ проповѣдниковъ, истолкователей и защитниковъ ученія св. церкви, училищныхъ наставниковъ, просвѣщенныхъ пастырей и святителей, изъ коихъ многіе, по той же ревности къ просвѣщенію, явились основателями, руководителями и благотворителями новыхъ и новыхъ училищъ во время своего служенія въ разныхъ мѣстахъ этого края и всей Россіи. А въ дальнихъ краяхъ ея, до самыхъ дальнихъ предѣловъ Сибири, многіе питомцы сего училища подвизались въ просвѣщеніи христіанскою вѣрою темныхъ и вородцевъ язычниковъ. Нѣчто особенное представляетъ ревность къ образованію и въ средѣ учившагося юношества, изъ котораго многимъ въ былыя времена приходилось съ великимъ трудомъ добираться до сего училища, бороться съ нуждою и бѣдностію, собирать средства пропитанія даже подавнѣемъ отъ добрыхъ людей, чтобы только достичь возможнаго для себя образованія. Въ пору вспомнить здѣсь и то, что наша училищная обитель была долгое время главною питательницею и начальнаго образованія въ цѣломъ населеніи этого города, гдѣ при церквяхъ приходскихъ въ церковныхъ домахъ жили академическіе школьники, привлекавшіе къ ученію и дѣтей прихожанъ, любившихъ ихъ чтеніе и пѣніе въ своихъ приходскихъ храмахъ. Наше время, конечно, гораздо богаче разными средствами и способами просвѣщенія. Но навѣки пребудетъ незабвеннымъ трудъ начальныхъ насадителей его въ этой ближайшей къ намъ средѣ. Св. Іоаннъ Златоустъ такъ говоритъ о значеніи воспитательнаго труда въ средѣ семейной. „Если ты воспитаешь своихъ дѣтей, а твои дѣти воспитаютъ своихъ, и т. д., то до конца міра пройдетъ твое воспитаніе и ты получишь награду за



все, какъ положившій начало добру“. Да будетъ эта награда, эта похвала предъ Богомъ и людьми и тѣмъ прежде почившимъ праотцамъ нашимъ, которые положили здѣсь первые начатки, возрастили первые ростки добраго, христіанскаго образованія и воспитанія.

Помянемъ еще и тотъ *духъ братолюбія*, съ какимъ они начали и продолжали свой подвигъ для вѣры и просвѣщенія въ этой обители. Первые учредители Кіево-Богоявленскаго братства такъ выразили свои думы о немъ въ своемъ „упись“ въ братство. „Господь нашъ Иисусъ Христосъ, по своему великому и челоуколюбивому милосердію, устроая на землѣ все къ нашему спасенію, и ида на вольное, спасительное для людей, страданіе, говорилъ своимъ ученикамъ: сіе заповѣдаю вамъ, да любите другъ друга, потому, сказалъ Онъ, и узнаютъ васъ, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собою. И божественный апостоль Петръ въ своихъ Божественныхъ посланіяхъ заповѣдуетъ тоже любовь: соединяйте, говоритъ онъ, съ вѣрою добродѣтель, съ добродѣтельною благоразуміе, съ благоразуміемъ воздержаніе, съ воздержаніемъ терпѣніе, съ терпѣніемъ благочестіе, съ благочестіемъ братолюбіе, съ братолюбіемъ любовь; и опять: братство возлюбите, Бога бойтеся, царя чтите. А послѣ вознесенія Христа Бога на небо (божественный) св. Лука, апостоль и евангелистъ, прославляя дружелюбіе (первыхъ христіанъ), возвѣщаетъ о семъ Теофилу, говоря: у вѣрующихъ была одна душа и одно сердце, и не было между ними никого обѣднаго, ибо нуждамъ неимущихъ пособляли руки сильнѣйшихъ. И мы, грѣшныя, послѣдуя сему спасительному и челоуколюбивому наставленію... начинаемъ сей душеспасительный и дружелюбный союзъ, братство церковное въ Богоспааемомъ городѣ Кіевѣ“. Изложивъ цѣль учрежденія и обязанности членовъ его, учредители заключаютъ; на сіе мы всѣ здѣсь наименованныя лица, люди обоихъ сословій, духовнаго и свѣтскаго, согласившись однимъ сердцемъ и одними устами

и цѣловавъ крестъ каждый за всѣхъ и всѣ за каждого, держась православія и соединившись духомъ пламенной любви, для соблюденія христіанскихъ братскихъ обязанностей и порядковъ, въ сей братскій списокъ вписываемся". Прекрасное начало братолюбія было такъ привлекательно для современниковъ, что въ братство Божоявленское вписалось множество лицъ, а скоро затѣмъ и самъ славный гетманъ Сагайдачный съ своей казацкой старшиною. Когда со времени Петра Могилы, попечителя братства, его школа разрослась, то воспитатели братскихъ студентовъ предоставили имъ имѣть и свое *младенческое* или *младшее братство*, безъ сомнѣнія, въ той мысли, чтобы свое школьное товарищество разумѣли они и какъ христіанское братство, одушевляемое христіанскою любовью и общеою любовью къ православно-христіанской наукѣ. Много перемѣнъ испытали братство и его школа въ теченіи вѣковъ; но духъ братолюбія въ немъ не изсякалъ. Этимъ то духомъ держались и крѣпились они въ тотъ долгій періодъ времени, когда, лишенные вѣшной поддержки и помощи, опирались на помощь отъ своихъ друзей и попечителей изъ бывшихъ собратій и воспитанниковъ школы, по примѣру которыхъ поддерживали ихъ и другіе попечители, братолюбцы и ревнители просвѣщенія изъ архинастырей, лицъ духовныхъ и добрыхъ и просвѣщенныхъ мірянъ. Лѣтопись нашей Академіи хранитъ многіе трогательные примѣры такой христіанской и просвѣщенной помощи ей. Съ великою отрадою и сердечною благодарностію упомянемъ, что знаменія такого братолюбиваго и просвѣщеннаго участія къ нашей обители росли и растутъ до нашихъ дней. Да будетъ за все сіе вѣчная память и похвала предъ Богомъ и людьми первѣе всего нашимъ начальнымъ братолюбцамъ, которые завѣщали потомкамъ своимъ духъ братолюбія и хотѣли, чтобы онъ навсегда пребылъ украшеніемъ созданнаго ими учрежденія! Да будетъ завѣтъ ихъ и для насъ преданіемъ и завѣтомъ священнымъ.

Св. Апостоль Петръ, преподавшій христіанамъ своего

времени ученіе о вѣрѣ и добродѣтели, терпѣніи и воздержаніи, любви и братолюбіи, присоветовуя: *зная, что я скоро долженъ оставить (земную) храмину свою, какъ и Господь нашъ Иисусъ Христосъ открылъ мнѣ, буду стараться, чтобы вы и по моему отшествіи (изъ сего свѣта) всегда приводили сіе на память* (2 Петр. 1, 14).

Знаменательны эти слова великаго Апостола. Изъ нихъ, изъ другихъ словъ священнаго Писанія, изъ ученія нашей православной церкви увѣряемся мы, что святые Божіи уповаютъ и могутъ изъ того міра призирать на насъ духовными очами, желая и стараясь, чтобы мы памятовали то, что предали и завѣщали они намъ во время земной жизни своей. И что же, собратія и слушатели благочестивые? Къ великому утѣшенію нашему, есть святые угодники и изъ пѣвкогда учившихся здѣсь. Таковы святители: Димитрій Ростовскій, великій молитвенникъ и проповѣдникъ, писатель назидательныхъ Читіихъ-Миней или житій святыхъ; Иннокентій Иркутскій, подвизавшійся въ проповѣди евангелія и устроеніи церкви въ отдаленнѣйшемъ краѣ Сибири. Уповаемъ, что есть и еще избранники и угодники Божіи и въ ликѣ поминаемыхъ нами. Не явлены намъ знаменія ихъ святости; но, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, святость познается не отъ знаменій и чудесъ, а отъ дѣлъ жизни. А дѣла избранниковъ нашихъ вѣдомы намъ, вѣдомы и тамъ, гдѣ проходили они свои служенія, гдѣ хранилась и хранится память о нихъ, какъ о святителяхъ Божіихъ, какъ мужахъ, явившихъ въ своей жизни черты и дѣла глубокой вѣры и благочестія, высокаго молитвеннаго духа, отеческой кротости, христіанскаго милосердія, попечительности о сиротахъ и бѣдныхъ и другихъ духовныхъ дарованій. Провиднемся вѣрою, что на наши поминальныя молитвы о нихъ отозвутся они своими, даже болѣе сильными, молитвами о насъ, что молясь о насъ, они желаютъ и стараются, чтобы мы приводили себѣ на память ихъ завѣты намъ, чтобы преусиѣвали въ тѣхъ дѣлахъ вѣры, любви и благочестія, какими они благо-

угодилъ Богу, оставивъ благую память о себѣ и здѣсь на землѣ. Не причастны-ли сему желанію и всѣ съ вѣрою и доброю совѣстію здѣсь потрудившіеся, но живущіе уже не здѣсь, а тамъ. Упокоились они для земли, но живы у Бога, Который вѣщаетъ о Себѣ, что Онъ не есть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ, что у него всѣ живы. „Правда, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, никто не приходилъ оттуда, чтобы возвѣстись намъ, что тамъ есть; но открываетъ сіе Богъ, болѣе всѣхъ достойный нашей „вѣры“. Открываетъ Онъ намъ это въ своемъ святомъ словѣ и ученіи святой церкви. Дано намъ вѣрить, что жизнь отшедшихъ отъ насъ не есть состояніе безсознанія, безчувствія или вѣчнаго сна: уснувъ тѣломъ, живутъ они душою въ чаяніи общаго воскресенія съ обновленными тѣлами. Чувствуютъ и сознаютъ они эту жизнь, какъ свою каждого изъ нихъ жизнь, составляющую наслѣдіе жизни земной. Помнятъ и земную жизнь свою и свои дѣла въ ней, добрыя и недобрыя, грѣховныя. Чувство содѣяннаго на землѣ добра, какъ мѣры духовнаго совершенства, приближающаго ихъ къ общенію съ Богомъ, Его ангелами и святыми Его, есть для нихъ источникъ радости и надежды на вѣчное блаженство послѣ общаго воскресенія и общаго послѣдняго суда Христова; сознаніе своихъ немощей и грѣховъ,—а кто не имѣлъ ихъ въ жизни?—тяготѣтъ надъ ними, отзываясь въ душѣ ихъ скорбію, воздыханіями и страхомъ отвѣта на послѣднемъ судѣ Христовомъ. Но безпредѣльно милосердіе Божіе, до сего страшнаго суда, даровавшее всѣмъ, почившимъ въ вѣрѣ и покаяніи, надежду помощи отъ живущихъ на землѣ братій, отъ церкви земной. Это—помощь молитвы о нихъ, искупительной жертвы Христовой, священнодѣйствующей о нихъ въ литургіи, и помощь добрыхъ дѣлъ въ память усопшихъ братій. Да будетъ же усердна наша молитва о нихъ, споспѣшествуемая вѣрою и любовію и соединенная съ молитвою церкви, которая въ каждомъ храмѣ призываетъ насъ молиться о создателяхъ и благодѣателяхъ храма сего, всѣхъ

прежде почившихъ отцѣхъ и братіяхъ нашихъ, здѣ лежащихъ и повсюду православныхъ. Помощны и радостны имъ такія наши молитвы. Благопріятно Господу Богу, помощно и радостно нашимъ прежде почившимъ отцамъ и братіямъ всякое добро, содѣваемое въ память ихъ. Достоинно почтимъ мы память ихъ и порадуемъ ихъ, если будемъ продолжать и приращать то истинное добро, которое сами они содѣвали или стремились содѣвать въ своей жизни, но не всегда успѣвали по вольному или невольному упущенію, по немощи, трудности, забвенію. Наше духовное добро, нашъ жизненный трудъ и подвигъ, какъ продолженіе, восполненіе или усовершеніе ихъ добра, ихъ труда и подвига, послужить къ похвалѣ и имъ предъ Богомъ и людьми, а потому и къ доброй и молитвенной памяти о нихъ и, если будемъ достойны, то за ними и о насъ, когда наступитъ наша очередь перейти туда, гдѣ теперь они, и гдѣ да даруетъ намъ милосердый Господь Богъ, послѣ христіанской кончины, непостыдной, мирной, явиться съ свѣтлымъ взоромъ и радостною надеждою добраго отвѣта на страшномъ судилищѣ Христовомъ, аминь.

ПРАЗДНОВАНИЕ ВОСКРЕСНАГО ДНЯ.

(Продолженіе*).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Происхожденіе христіанскаго празднованія воскреснаго дня

Спасеніе человѣчества, предопредѣленное „прежде сложенія міра“ (Ефес. I, 4) и въ теченіи 51½ тысячъ лѣтъ постепенно подготовляемое, наконецъ было совершено вочеловѣчившимся и воскресшимъ Иисусомъ Христомъ. Церковь, основанная Имъ, не была явленіемъ совершенно новымъ, не имѣющимъ никакого отношенія къ предъидущему, но была прямымъ продолженіемъ и завершеніемъ церкви ветхозавѣтной. Христосъ не пришелъ разорить ветхозавѣтный законъ, но исполнить (Мѣ. V, 17), т. е. исполнить то, къ чему стремились законъ и пророки, исправить то, что привнесено было людьми, извращенно „преданіями старцевъ“, отмѣнить то, что было въ законѣ временнаго національно-іудейскаго, уяснить глубже и дополнить то, что было въ немъ не договорено или выражено лишь съ отрицательной—внѣшней стороны, оживить голосъ естественнаго внутренняго закона. Иисусъ Христосъ уяснилъ истинный смыслъ какъ всѣхъ прочихъ заповѣдей, такъ, въ частности, и четвертой. Онъ не разрушилъ этой заповѣди: чтобы научить истинному и духовному празднованію, не было надобности уничтожать первой элементарной формы

*) См. Труды Кіевск. дух. Академіи, м. январь 1892 г.

его, но, напротивъ, естественно было элементарную форму возвысить до ея высшей и совершеннѣйшей степени, подобно тому, какъ на растеніяхъ, для того, чтобы выросъ плодъ, не нужно срывать цвѣтка, дабы дать мѣсто плоду, но нужно, чтобы цвѣтокъ развился въ плодъ. Господь Иисусъ Христосъ пришелъ отмѣнить обрядовый законъ, какъ сѣнь и прообразъ, имѣвшій значеніе ящя для ветхаго человѣка. Но Онъ не уничтожилъ совсѣмъ обрядовъ: обряды всегда были и будутъ. Первая заповѣдь, данная человѣку еще въ раю, была внѣшнейю, обрядоною: не вкушать плодовъ отъ извѣстнаго древа. Думаемъ, что и заповѣдь объ освященіи седьмаго дня была дана тогда же: такимъ образомъ и шестъ и праздники ведутъ свое начало изърая. Какъ необходимы были обряды и определенные праздничные дни для невиннаго человѣка, такъ обязательны они и для искупленнаго и возрожденнаго. Только теперь они должны быть исполнены духа и истины, потому что внѣшняя обрядовая сторона должна соответствовать внутреннему состоянію человѣка. Христосъ и апостолы установили новозавѣтные обряды, пользуясь и прежними іудейскими, гдѣ можно было и что могло выражать состояніе религіозной жизни въ возрожденномъ новозавѣтномъ человѣкѣ. Иисусъ Христосъ опредѣлилъ начала для установленія новозавѣтныхъ обрядовъ касательно богослужебныхъ лицъ, мѣстъ, дѣйствій и также времени. Во время Своей земной жизни Онъ уяснилъ, какъ должны праздновать его послѣдователи, въ чемъ состоитъ истинное освященіе праздничныхъ дней. А послѣ Его воскресенія въ первый день недѣли—въ церкви апостольской было опредѣлено и время,—когда должно быть совершаемо это новозавѣтное празднованіе. Такимъ образомъ исторія происхожденія воскресенья распадается на два момента: уясненіе І. Христомъ, какъ должно праздновать христіанскій праздникъ, и установленіе въ церкви апостольской самаго празднованія дня воскреснаго.

Въ нѣмецкой литературѣ нѣкоторые начинаютъ исторію воскресенія лишь съ вѣка апостольскаго (Генке, Цоклеръ). Но въ это время получило начало лишь пріуроченіе христіанскаго празднованія къ первому дню недѣли. Самая же сущность христіанскаго празднованія, тотъ или иной способъ провозженія воскреснаго дня узаны намъ въ ученіи І. Христа. Поэтому мы считаемъ нужнымъ подробнѣе остановиться на выясненіи этого ученія, которое лежало и всегда должно лежать въ основѣ всякаго христіанскаго празднованія.

Иисусъ Христосъ добровольно сдѣлался членомъ іудейскаго народа по своему человѣческому происхожденію и подчинился закону, „да подзаконныя искупить“ (Гал. IV, 4—5), и ученикамъ своимъ. Онъ заповѣдалъ, чтобы они не нарушали ни одной, даже самой малѣйшей, заповѣди закона (Мѡ. V. 12; ср. XXIII, 3 и 23), хотя въ то же время Онъ всегда давалъ понять, что призваніе Его простирается далеко за предѣлы его роднаго народа—на все человѣчество. Онъ училъ, что самъ Онъ и ученики Его, какъ сыны Царя небеснаго, собственно говоря, свободны отъ обрядовыхъ предписаній ветхозавѣтнаго закона,—они, напр., не обязаны платить подать на храмъ. Но чтобы не соблазнить сборщика податей и вообще всѣхъ ревностныхъ въ законѣ іудеевъ, они должны платить подать. Пока храмъ еще стоитъ и народъ еще ждетъ своего суда, до тѣхъ поръ, по волѣ І. Христа, христіане изъ іудеевъ требованіями любви обязаны ограничивать свою свободу въ отношеніи къ ветхозавѣтному закону (Мѡ. XVII, 24—27). І. Христосъ всегда строго исполнялъ обрядовыя предписанія закона, какъ въ прочихъ отношеніяхъ, такъ и въ отношеніи субботы. „По обыкновенію своему“, какъ выражаются евангелисты (Лук. IV, 16—31; сл. 44; Ін. XVIII, 20), въ день субботній посѣщалъ Онъ синагоги, въ своихъ спорахъ съ фарисеями Онъ всегда опирается на законъ, и нигдѣ не говоритъ, чтобы Онъ въ томъ или другомъ пунктѣ нарушалъ

субботу. Онъ предполагастъ такое же соблюденіе обрядоваго закона Моусеева Его учениками даже спустя долгое время по основаніи Его церкви, когда въ пророческой рѣчи о разрушеніи Іерусалима заповѣдуетъ ученикамъ: „Молитесь же, да не будетъ бѣгство ваше въ зимѣ ни въ субботу“ (Мѡ. XXIV, 20). Но соблюдая требованія закона, І. Христосъ въ тоже время возставалъ противъ извратившихъ его „преданій старцевъ“ и уяснялъ истинную сущность субботняго закона. Въ нагорной проповѣди Онъ подробно разъясняетъ, какъ Его послѣдователи должны исполнять религіозно-нравственныя заповѣди ветхозавѣтнаго закона. Но здѣсь Онъ, касаясь заповѣдей шестой, седьмой и отчасти девятой, не упоминаетъ о требованіяхъ четвертой заповѣди. За то Онъ имѣлъ много случаевъ въ другое время уяснить и эту заповѣдь.

Въ Евангеліяхъ разсказано до семи случаевъ столкновенія І. Христа съ фарисеями изъ-за соблюденія субботы. Первые три столкновенія случились спустя 1½ года по выступленіи І. Христа на дѣло общественнаго служенія. Въ первый разъ І. Христосъ уяснялъ смыслъ закона о субботѣ въ Іерусалимѣ при храмѣ, въ виду всего народа, собравшагося на праздникъ, когда іудеи возроптали на Него за то, что Онъ въ субботу исцѣлилъ разслабленнаго при купели Вивезды и велѣлъ ему „нести одръ свой“. Возмущенные мнимымъ нарушеніемъ субботы и еще болѣе оправдательною рѣчью Іисуса, іудеи „искажу убити его“ (Ин. V). Ничто, кажется, такъ не возмущало фарисейской злобы на Іисуса Христа, какъ Его отношеніе къ ихъ субботѣ. Къ веснѣ того же года относятся и два другихъ случая столкновенія І. Христа съ фарисеями по вопросу о соблюденіи субботняго покоя (разсказанные у всѣхъ трехъ синоптиковъ: Мѡ. XII, 1—14; Мр. II, 23—III, 6; Лѡ. VI, 1—11). Поводомъ къ первому нападенію на Господа слѣдившихъ за Нимъ фарисеевъ былъ случай срыванія учениками Его колосьевъ въ субботу, во второму—исцѣленіе сухорукаго въ синагогѣ. Въ обоихъ случаяхъ нападки ихъ были отраже-

ни І. Христомъ съ такою силою, что фарисеямъ пришлось замолчать (Лк. VI, 9; Мр. III, 4); и съ этихъ поръ они уже не осмѣливались вступать съ Нимъ въ споры; но пришедши, по выраженію евангелиста, въ бѣшенство (Лк. VI, 11), немедленно составили съ иродіанами совѣщаніе противъ Іисуса, какъ бы погубить Его (Мѡ. XII, 14; Мр. III, 6; Лк. VI, 11). Въ этихъ двухъ спорахъ І. Христомъ особенно подробно была высказана сущность ученія Его о празднованіи субботы. Евангелисты Іоаннъ и Лука рассказываютъ еще два случая столкновеній І. Христа съ фарисеями по поводу субботы: всѣ они произошли около времени праздника кущей—за полгода до крестной смерти Господа. Теперь фарисеи уже не осмѣливаются нападать на І. Христа, а лишь на исцѣленныхъ Имъ. Теперь І. Христосъ Самъ обличаетъ ихъ и пополняетъ нѣкоторыми замѣчаніями сказанное Имъ прежде касательно празднованія субботы: одно такое замѣчаніе Онъ сдѣлалъ въ одной изъ своихъ рѣчей, произнесенныхъ на праздникѣ кущей (Ін. VII, 21—24). Тогда же фарисеи напали было на исцѣленного І. Христомъ въ субботу слѣпорожденного, но обличенные І. Христомъ въ слѣпотѣ духовной, ничего не посмѣли возразить Ему (Ін. IX). Около того же времени І. Христомъ былъ вразумленъ начальникъ одной изъ синагогъ, который сталъ укорять женщину, бывшую 18 лѣтъ скорченною и исцѣленную І. Христомъ въ субботу. Вслѣдствіе этого вразумленія, какъ говоритъ св. Лука, всѣ противившіеся Ему стыдились и весь народъ радовался о всѣхъ славныхъ дѣлахъ Его (Лк. XIII, 10—17). Вскорѣ затѣмъ, когда І. Христосъ на пиру у одного изъ начальниковъ фарисейскихъ, исцѣляя страдавшаго водяною болѣзнію, спросилъ—„аще достоинъ въ субботу цѣлѣти“? то всѣ собравшіеся здѣсь фарисеи „молчали“ и не могли ничего отвѣчать Ему (Лк. XIV, 1—6). Такимъ образомъ истинна ученія Христова восторжествовала еще во время земной жизни Его. Это было началомъ новой эры въ празднованіи, эпоха въ исторіи почитанія седьмого дня самая важная.

Теперь уяснены были основы и самая сущность истиннаго празднованія. Перенесеніе празднованія съ одного дня на другой— это относится уже къ исторіи вѣшней формы празднованія.

Разсмотримъ же, какое это ученіе І. Христа о субботѣ, которое столь противорѣчило прежнимъ іудейскимъ взглядамъ и заставило замолчать фарисеевъ, и которое лежитъ въ основѣ новаго христіанскаго празднованія.

Основаніе празднованія субботы І. Христось видитъ въ томъ примѣрѣ, который подалъ намъ Самъ Богъ, сотворивъ міръ въ шесть дней и почивъ въ седьмой день. Защищая противъ нападокъ іудеевъ свое право дѣлать въ субботу, Онъ указываетъ имъ, что они неправильно понимаютъ этотъ первообразъ человѣческаго празднованія: покой божественный не заключался въ отсутствіи всякой дѣятельности: „Отецъ мой доселѣ дѣлаетъ“ (Ин. V, 17). Отецъ почилъ въ седьмой день, но не отъ дѣланія вообще, а отъ извѣстныхъ лишь дѣлъ, именно—отъ тѣхъ, которыя Онъ творилъ въ теченіи шести дней. За твореніемъ же послѣдовалъ періодъ божественной промыслительной дѣятельности, который продолжается и доселѣ. Итакъ, не въ покоѣ состояло освященіе Богомъ седьмаго дня, а въ дѣятельности Его промыслительной. Сообразно съ этимъ и человѣкъ не вовсе освобождается въ субботу отъ всякой дѣятельности, но только отъ той, которой онъ былъ преданъ въ будничные дни. Для ближайшаго выясненія этого божественнаго первообраза и въ доказательство истинности своего толкованія правднованія І. Христось ссылался на законъ Моусеевъ, въ которомъ все-таки есть указанія, что суббота не состоитъ въ одномъ лишь полномъ бездѣйствіи. (Мѡ. XII, 4—5; Ин. VII, 22 сл.), обращался къ неписанному нравственному закону, голосу совѣсти и чувству состраданія (Мр. III, 4; Лв. VI, 9; XIII, 16 и сл.), ссылался на примѣръ Давида, почитаемаго ими святымъ (Мѡ. XII, 3—4; Мр. II, 25—26; Лв. VI, 3—4), бралъ, наконецъ, примѣры и изъ ихъ собственной жизни (Мѡ. XII, II; Лв. XIII, 15; XIV, 5).

На основаніи писаннаго и неписаннаго закона І. Христось выяснилъ, что настоящее и истинное освященіе седьмага дня состоитъ не въ покоѣ,—самомъ по себѣ, а напротивъ—въ дѣлахъ и, вопервыхъ,—въ дѣйствіяхъ богослужебныхъ: Онъ Самъ съ Своими учениками имѣлъ обыкновеніе посѣщать по субботамъ синагогальное богослуженіе. Затѣмъ,—ссылаясь на случаи субботняго дѣланія, которые дозволены закономъ, Онъ указываетъ именно на богослужебныя дѣйствія: на обрѣзаніе младенцевъ (Ин. VII, 22) и на службы священниковъ въ храмѣ (Мѡ. XII, 5). Замѣчательнень поводъ, по которому Онъ приводитъ послѣдній примѣръ. Оправдывая своихъ учениковъ за то, что они срывали волосы въ субботу, Онъ говоритъ фарисеямъ: „Или нѣсте чли въ законѣ, яко во субботы священницы въ церкви субботы скверняютъ и неповинни суть; глаголю же вамъ, яко церкви болѣ есть здѣ. Аще ли бысте вѣдали, что есть, мвлости хощу, а не жертвы, наколи же убо бысте осуждали неповинныхъ“ (Мѡ. XII, 5—7). Собственно говоря, то дѣло, за которое фарисеи обвинили учениковъ І. Христа, не относится къ богослужебнымъ дѣйствіямъ; оно изъ числа тѣхъ „своихъ“ житейскихъ дѣлъ, о которыхъ говорится въ четвертой заповѣди: „шесть дней дѣлай и сотвориши въ нихъ вся дѣла твоя“—и не могло сообщитъ седьмому дню особеннаго освященія. Итакъ, І. Христось оправдываетъ здѣсь учениковъ за то, что они день, посвященный Господу, употребили на дѣла свои. Какой же смыслъ имѣетъ тогда ссылка на богослужебныя дѣйствія священниковъ въ храмѣ? Но фарисеи судили по наружности, а не судили судомъ праведнымъ (Ин. VII, 24). Обвиняя учениковъ І. Христа, они не хотѣли или же могли выкинуть въ суть дѣла. Почему ученики пытались колесьями въ день субботній? „Се мы оставихомъ вся и вслѣдъ тебе идохомъ“,—вотъ отвѣтъ апостоловъ на зтотъ вопросъ (Мѡ. XIX, 27). Они оставили дома свои, ирежи свои, имѣнія свои,—для того, чтобы слушать ученіе І. Христа; они забыли всякое попеченіе о земномъ и жили, какъ птицы

небесныя, не заботясь о будущемъ днѣ и питаюсь чѣмъ Богъ пошлетъ. „Лиси язвыны ищутъ“, а самъ Учитель ихъ, не говоря уже о нихъ самихъ, „не имѣлъ гдѣ главы подклонити“ (Мѡ. VIII, 20; Лк. IX, 58). Не отъ пристрастія къ дѣламъ своимъ, заботамъ о земной своей жизни, срывали они въ день субботній, но, напротивъ, отъ презрѣнія заботъ о земномъ, отъ высокаго стремленія къ міру небесному, въ слмшанію божественнаго ученія: слушая само воплощенное Слово, они совершали болѣе важное богослуженіе, чѣмъ священники ветхозавѣтныя, служившіе „сѣни и образу“: глаголю же вамъ яко церкви болѣе (μαῖζον,—ср. р.) есть здѣ“ (Мѡ. XII, 6). Это срываніе колосевъ, которое для фарисеевъ, „судившихъ на лица“ (Ин. VII, 24), казалось нарушеніемъ субботы, на самомъ дѣлѣ есть истинное исполненіе ея, потому что оно свидѣтельствуетъ о посвященіи Богу дней своей жизни болѣе полною и совершенною, чѣмъ богослуженіе въ ветхозавѣтномъ храмѣ священниковъ. Итакъ, по ученію І. Христа, при опредѣленіи того, что должно или не должно дѣлать въ субботу,—нужно обращать вниманіе не на внѣшній покой, а на сущность и цѣль занятій. Не покой—сущность празднованія, а то дѣло, которое совершается въ праздникъ и которое выражаетъ посвященіе дня Богу; и мірское дѣло (въ родѣ, напр., срыванія колосевъ) вполне прилично празднованію, если оно способствуетъ, напр.,—богослужебному освященію дня седьмаго. Фарисеи смотрѣли на субботній покой, какъ на жертву Богу, которую каждый долженъ приносить Ему. І. Христосъ напоминаетъ имъ слова Осіи пророка: „милости хочу, а не жертвы“ (VI, 6). Не покой—самъ по себѣ, какъ жертва отъ дней труда, потребенъ Богу, а милость—внутреннее душевное расположеніе, снисхожденіе къ ближнимъ, котораго чуждыми оказались въ данномъ случаѣ фарисеи; если бы они имѣли въ себѣ эту милость, которая пріятнѣе Богу субботняго покоя, то не осудили бы невинныхъ. Христосъ же для своихъ послѣдователей считаетъ необходимымъ въ субботу приносить въ жертву Богу вмѣсто покоя милость.

Добрыя дѣла,—дѣла милосердія и любви, вотъ другой рядъ дѣлъ, кромѣ богослужебныхъ, которыя, по ученію І. Христа, должно совершать въ субботу. Обязательность дѣлать эти дѣла Онъ выводитъ на основаніи нравственнаго закона, присущаго каждому человѣку. Онъ задаетъ вопросы, которые до Него не приходили въ голову іудеямъ, и которые однако такъ естественны и такъ просты, что отвѣтъ на нихъ можетъ дать всякій, у кого еще не заглохло окончательно нравственное чувство: іудеи безъ угрызенія совѣсти вытаскивали въ субботу овцу, упавшую въ яму (Мѡ. XII, 11), осла или вола, упавшаго въ колодезь (Мѡ. XIV, 5); но насколько же человѣкъ лучше овцы или вола? (Мѡ. XII, 12). И посему—сію же дочь Авраамову, которую связалъ сатана вотъ уже восемнадцать лѣтъ, не надлежало ли осводить отъ узъ сихъ (Лк. XIII, 12) въ день субботній? И еще: „позволительно-ли врачевать въ субботу? (Лк. XIV, 3) и вообще: „достоитъ ли въ субботы добро творити, или зло творити; душу спасти или погубити“? (Мр. III, 4; Лк. VI, 9). Единственный отвѣтъ, который возможенъ на эти вопросы—„тѣмъ-же достоинъ въ субботы добро творити“ (Мѡ. XII, 12). И на этомъ основаніи самъ І. Христосъ всегда совершалъ свои исцѣленія въ субботній день, если только представлялся въ тому случай: Онъ исцѣлялъ слѣпорожденнаго, проходя по улицѣ (Ин. IX, 7); и исцѣлялъ страждущаго водяной болѣзью на вечерѣ у фарисея (Лк. XIV, 4); въ синагогѣ—сухорукаго (Лк. VI, 10; Мр. III, 5; Мѡ. XII, 13) и скорченную женщину (Лк. XIII, 12—13),—и, наконецъ, при купели „Внезда“ расслабленнаго (Ин. V, 2—9). Своѣ право дѣлать дѣла милосердія въ субботу Онъ доказываетъ и ссылкой на Своего Отца, который въ седьмый день не почилъ совершенно отъ всѣхъ дѣлъ, но дѣлалъ и доселѣ дѣлаетъ (Ин. V, 17), ниспосылая людямъ безчисленныя благодѣянія.

Итакъ,—вотъ тѣ дѣла, которыми, по ученію І. Христа, освящается седьмый день,—дѣла богослуженія и дѣла благо-

творенія, приче́мъ нужно смотре́ть на суцность, а не на вѣ́шность,—и если для богослуженія и благотворенія, ка́къ средство, потребуются и другія дѣ́йствія, то должно совершать и ихъ,—(навр. можно срывать колосья, составлять лѣ́карства—(дѣ́лать брение) и пр.

Но предлага́я уче́ніе о тѣ́хъ дѣ́йствіяхъ, которыми освящается день се́дмый, І. Христо́съ вмѣ́стѣ съ тѣ́мъ выяснилъ, что нельзя требовать, чтобы въ субботу совершались только эти дѣ́ла, и чтобы никакія другія дѣ́ла не были позволительны. Онъ уяснилъ намъ суцность закона о субботѣ́, когда высказалъ основоположеніе: „суббота для челове́ка, а не челове́къ для субботы“. Нельзя сказать, чтобы законъ нравственный явился лишь для челове́ка. Напротивъ, онъ есть нѣ́что высшее челове́ка и для исполненія его челове́къ созданъ. Апосто́ль Павелъ говоритъ, что „мы твореніе Божіе, созданы во Хри́стѣ́ Иису́сѣ́ на добрыя дѣ́ла, которыя Богъ предназначилъ намъ исполнять“ (Еф. II, 10). Поэтому нельзя сказать, что богослужебныя дѣ́йствія и дѣ́ла милосердія, изъ кото́рыхъ состоитъ истинное празднованіе,— для челове́ка, а не челове́къ для нихъ. Но самы́е то праздни́ки—„субботы“,—распреде́леніе времени на праздни́чное и будничное, по уче́нію І. Христа, устновлено для челове́ка,— для того, чтобы угоднѣ́е было совершать тѣ́ дѣ́ла благая, для исполненія кото́рыхъ онъ созданъ. Такой распоря́докъ нашего времени не есть нѣ́что безусловно обяза́тельное, не смотря ни на какія обстоя́тельства жизни, но напротивъ—„суббота установлена для челове́ка“—и вслѣ́дствіе этого (тѣ́мже) „Госпо́дь есть Сы́нъ челове́ческій и субботы́“ (Мр. II, 28),— Онъ имѣ́етъ право и нарушить ее, когда это необходимо. „Сы́номъ челове́ческимъ І. Христо́съ называетъ обыкно́венно Себя́ Самого. Этимъ положеніе́мъ Онъ утверждае́тъ свое право изме́нить праздни́кованіе субботы. Не безъ основа́нія, поэтому, думаютъ находить здѣ́сь предуказаніе на перенесеніе праздни́кованія субботы на первы́й день неде́ли и на изме́ненія и усовершенство́нія въ самомъ способѣ́ праздни́кованія, сдѣ́лан-

ния І. Христомъ. Имя Сына человѣческаго І. Христось приписываетъ Себѣ по человѣчеству, какъ Богу вочеловѣчившемуся, Спасителю человѣчества и главѣ основанной Имъ церкви, „которая есть тѣло Его, полнота наполняющаго все во всемъ“ (Еф. I, 23), и потому,—какъ получившая отъ Него полноту власти,—тоже есть „Господь субботѣ“,—имѣеть право измѣнять распорядокъ во временахъ праздничныхъ и будничныхъ, имѣеть право устанавливать новые праздники. Но не забудемъ, что изреченіе І. Христа „Сынъ человѣческій есть Господинъ субботы“ есть выводъ изъ предшествующаго положенія: суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы, и сказано Имъ въ защиту не Себя, а Своихъ учениковъ, обвиняемыхъ фарисеями въ нарушеніи субботы; слѣдовательно, здѣсь нельзя разумѣть только одного Его Самого. Власть быть господиномъ субботѣ Онъ, очевидно, распространяеть здѣсь и на апостоловъ—и притомъ—на апостоловъ въ томъ положеніи, въ какомъ они были еще за два года до крестной смерти Спасителя, т. е. когда они не стояли еще во главѣ церкви и не получали отъ І. Христа полномочій устраивать порядокъ церкви. Стало быть до нѣкоторой степени господинъ субботы и тотъ, кто не служитъ представителемъ власти церкви, но кто просвѣщенъ свѣтомъ ученія Христова. Не человѣкъ созданъ субботы ради, а распредѣленіе временъ установлено для человѣка—для того, чтобы онъ могъ удобнѣе совершать дѣла праздничныя и будничныя. Не для пользы однихъ и во вредъ другимъ установленъ этотъ распорядокъ временъ, но для благоусишнаго совершенія и тѣхъ и другихъ. Если же такой распорядокъ не зависить отъ насъ, если самыя обстоятельства требуютъ отъ насъ совершить то или иное дѣло, то мы можемъ и въ субботу совершить дѣло житейское и будничное, если его нельзя отложить до другаго времени,—и въ будни можемъ и обязаны даже просить у Бога помощи, когда мы въ ней нуждаемся, благодарить Бога, когда Онъ намъ оказываетъ благодѣянія,—благодарить

ближнему, если онъ нуждается въ нашей помощи,—и, такимъ образомъ, каждый человекъ можетъ быть, въ извѣстномъ смыслѣ, господиномъ субботы. Въ доказательство того, что въ извѣстныхъ случаяхъ можно преступать законъ субботы, I. Христосъ ссылается на примѣръ Давида, который „когда имѣлъ нужду и взалкалъ самъ и бывшіе съ нимъ, то вошелъ въ домъ Божій при первосвященникѣ Авіаѳарѣ и ѣлъ хлѣбы предложенія, которые не должно было ѣсть никому, кромѣ священниковъ, и далъ и бывшимъ съ нимъ“ (Мр. II, 25—26; ср. Мѳ. XII, 3—4; Лк. VI, 3—4). Этимъ примѣромъ I. Христосъ хотѣлъ доказать право учениковъ срывать колосья въ субботу. Выше мы видѣли, что Онъ доказывалъ это право, приравнивая поступокъ учениковъ и даже ставя его выше, чѣмъ богослужебныя дѣйствія священниковъ въ храмѣ. Но еслибы фарисеи и не признавали въ дѣйствіяхъ учениковъ, слушавшихъ Иисуса Назарянина, такой важности,—то и тогда, по учению I. Христа, они не имѣютъ права обвинять учениковъ, потому что въ случаяхъ необходимости обрядовыя предписанія могутъ быть и не исполняемы. Примѣръ Давида, собственно, не имѣетъ прямого отношенія къ субботѣ: тогда было нарушено чисто обрядовое, временное и специально-іудейское предписаніе закона Моисеева,—не ѣсть никому, кромѣ священниковъ,—хлѣбовъ предложенія. Но сопоставленіе поступка Давида съ поступкомъ учениковъ ясно показываетъ, что и субботу (но, конечно, не субботствованіе, т. е. тѣ дѣла, которыми освящается праздничный день) I. Христосъ относитъ къ такимъ же обрядовымъ постановленіямъ. Слѣдовательно, въ ветхозавѣтномъ законѣ о субботѣ, по мысли I. Христа, кромѣ вѣчнаго и нравственнаго смысла есть еще и временный и обрядовый, который долженъ потерять свою обязательность,—точно такъ же какъ и то постановленіе, которое нарушилъ Давидъ. Слѣдые вожди еврейскаго народа (Ин. IX, 39—41), судившіе лишь по наружности (Ин. VII, 24), придавали все значеніе именно этой внѣшней и обрядовой сторонѣ субботняго закона. I. Христосъ же придаетъ самое главное значеніе нравственной сторонѣ:

Онъ не говоритъ нигдѣ, чтобы можно было не служить Богу въ субботу или не дѣлать добрыхъ дѣлъ, напротивъ—дѣлать это Онъ всегда заповѣдывалъ,—но самому виѣшнему порядку Онъ указалъ надлежащее значеніе—обрядовое—и дозволилъ въ извѣстныхъ случаяхъ нарушать этотъ порядокъ.

I. Христосъ указываетъ еще другой примѣръ нарушенія этого порядка, которое случилось постоянно въ жизни Его обвинителей и однако не возбуждало въ нихъ никакого соблазна.

„Лицемѣръ!“ сказалъ I. Христосъ одному изъ неразумныхъ ревнителей субботняго покоя,—„не отвязываетъ ли каждый изъ васъ вола своего или осла отъ яслей въ субботу, и не ведетъ ли поить“? (Лк. XIII, 15). Въ евангелии не указано общаго правила, какія именно будничныя дѣла можно совершать въ субботу. Но представленные примѣры даютъ намъ право заключить, что дозволяются въ праздники тѣ будничныя дѣла, которыя нестложны, вынуждаются необходимостью (—голодомъ, напр.,—какъ въ поступѣ учениковъ, не отложными заботами по хозяйству, какъ, напр., водоной скота и т. п.). Но есть еще одинъ фактъ, когда будничная работа, по повелѣнію самого Иисуса Христа, совершена была въ субботу: „Возстани, возьми одръ твой и ходи“, сказалъ I. Христосъ, исцѣливъ разслабленнаго (Ин. V, 8). Казалось бы, что не было никакой необходимости тотчасъ же уносить одръ (постель) изъ Виаэды, т. е. дома, представлявшаго изъ себя нѣчто въ родѣ нашей больницы. Но повелѣвая исцѣвленному нести одръ свой, I. Христосъ ясно показываетъ, что празднованіе состоитъ вовсе не въ соблюденіи лишь покоя отъ работъ, а именно—въ освященіи дня дѣлами богослуженія и благоутверенія;—покой же лишь средство для того, чтобы безпрепятственно заняться этими святыми дѣлами. Если же какое-нибудь, собственно говоря, будничное дѣло нисколько не мѣшаетъ такому празднованію и даже способствуетъ, то—нѣтъ никакого основанія запрещать его въ субботу. Одръ—*κρίβατος*—это, по всей вѣроятности, простая подстилка,—въ

родѣ войлока. Несеніе такой легкой подстилки не только не мѣшало исцѣленному благодарить Бога, но даже, служа прямымъ напоминаніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ доказательствомъ его выздоровленія и возвращенія въ нему вѣрности силъ,—напротивъ, способствовало и вызывало такое прославленіе Бога и исцѣлившаго его І. Христа.

Въ кодексѣ Безы,—древней рукописи, хранящейся теперь въ библиотекѣ Кембриджскаго университета, въ Евангеліи отъ Луки послѣ 5-го стиха VI главы,—вслѣдъ за рассказомъ о спорѣ съ фарисеями, находится такое прибавленіе: „Въ тотъ же самый день, увидѣвши человѣка, работающаго въ субботу, (Исусъ) сказалъ ему: О человѣкъ, если знаешь, что дѣлаешь, то ты блаженъ; если не знаешь, то—проклять и нарушитель закона“¹⁾. Фарраръ признаетъ этотъ рассказъ слишкомъ вѣроятнымъ; по его мнѣнію, ничто не могло бы яснѣе выразить духъ ученія Спасителя²⁾. Но намъ кажется, что духъ ученія Христова гораздо лучше выраженъ въ тѣхъ Его изреченіяхъ, которыя переданы намъ въ Евангеліяхъ. Этотъ же случай, рассказъ о которомъ дошелъ до насъ только въ одномъ этомъ манускриптѣ, напротивъ,—мало вѣроятенъ. Здѣсь не сказано, какова была субботняя работа этого человѣка и чѣмъ она вызывалась. На основаніи этого рассказа можно бы было заключать, что І. Христосъ дозволяетъ въ субботу вообще всякую работу, что Онъ совершенно отмѣнилъ божественное установленіе субботняго покоя. Но изъ достовѣрныхъ текстовъ каноническихъ евангелій ни откуда не видно, чтобы І. Христосъ совершенно отмѣнилъ ветхозавѣтный законъ о субботнемъ празднованіи,—Онъ лишь выясняетъ и возвышаетъ это празднованіе. Но даже если и допустить, что І. Христосъ совсѣмъ отмѣнилъ законъ о соблюденіи праздни-

¹⁾ Неандеръ „Das Leben Jesu“ (6 изд. 1862 г.), стр. 113. У Фаррара „Жизнь Иисуса Христа“ (СПБ. 1885), стр. 206. Этотъ текстъ приведенъ въ русскомъ переводѣ.

²⁾ Фарраръ. Ibid.

ковъ, то и тогда бы Онъ не могъ сказать тѣхъ словъ, которыя Ему здѣсь приписываются, ибо Онъ никогда не училъ нарушать ветхозавѣтный законъ, прежде чѣмъ будетъ установленъ новый законъ, и даже говорилъ, что ученики Его будутъ соблюдать субботній покой черезъ 40 лѣтъ послѣ Его смерти, при разрушеніи Іерусалима (XXIV, 20).

Отличительную черту празднованія составляетъ еще и радость. Можетъ быть радость религіозная и радость мірская. Что касается послѣдней, то І. Христосъ не исключалъ ея изъ субботы, точно такъ же какъ и дѣла необходимыя: напротивъ—Онъ самъ однажды принялъ приглашеніе на вечерю праздничную отъ одного изъ начальниковъ фарисейскихъ и присутствовалъ на этой вечерѣ.

Итакъ Іисусъ Христосъ указалъ истинныя цѣли празднованія седьмага дня: Богослуженіе (молитву и поученіе въ словѣ Божіемъ) и дѣла милосердія,—разъяснилъ, что покой необходимъ не самъ по себѣ, а лишь какъ средство для успѣшнаго достиженія истинныхъ цѣлей празднованія¹⁾. Затѣмъ І. Христосъ уяснилъ значеніе и степень обязательности обрядовой стороны празднованія и утвердилъ право дѣлать въ праздники и дѣла мірскія, если они способствуютъ или, по крайней мѣрѣ, не препятствуютъ освященію праздничныхъ дней дѣлами богослуженія и благотворительности.

Выяснилъ І. Христосъ, наконецъ, и свое право измѣнять субботу, а воскресши изъ мертвыхъ въ первый день недѣли, Онъ чрезъ это соединилъ съ этимъ днемъ болѣе важныя для христіанъ воспоминанія, чѣмъ тѣ, которыя соединялись съ ветхозавѣтной субботой. Суббота напоминала о твореніи древняго міра, который, вслѣдствіе паденія человѣка,

¹⁾ Замѣчательно, что нигдѣ въ ученіи І. Христа нѣтъ указанія, что празднованіе состоитъ въ отдыхѣ тѣлесномъ,—возстановленіи силъ, потраченныхъ въ будничной работѣ, тогда какъ многіе именно въ этомъ и видятъ одну изъ существенныхъ сторонъ освященія праздничныхъ дней.

подпалъ власти „князя міра сего“ и „несъ во злѣ лежитъ“; первый день недѣли напоминаетъ объ искупленіи отъ власти грѣха діавола—и воссозданіи челоуѣчества. Поэтому суббота должна была уступить мѣсто болѣе торжественному,—свѣто-носному дню воскресенія Христова. И это, дѣйствительно, случилось послѣ воскресенія Христова—въ церкви апостольской.

Въ вѣкъ апостольскій христіане изъ іудеевъ и христіане изъ язычниковъ различались между собою тѣмъ, что первые строго соблюдали обрядовый законъ Моисеевъ—и субботу въ частности,—тогда какъ для вторыхъ этотъ законъ и, слѣдовательно, суббота—на соборѣ апостольскомъ были объявлены необязательными. Среди какихъ изъ этихъ христіанъ началось празднованіе воскреснаго дня?—Нѣмецкій ученый Бауръ развилъ гипотезу борьбы между партіями петринистовъ и павлинистовъ,—іудео-христіанъ и языко-христіанъ, во всемъ противоположныхъ между собою, не только въ обрядахъ, но и въ догматахъ. Крайности теоріи его были осуждены и оставлены, но все-таки въ нѣмецкой литературѣ существуетъ и доселѣ слишкомъ рѣзкое различеніе языко-христіанъ отъ іудео-христіанъ, и вслѣдствіе этого поставленный нами вопросъ нѣмецкіе историки обыкновенно рѣшаютъ въ томъ смыслѣ, что воскресеніе появилось лишь въ церквахъ языко-христіанскихъ, основанныхъ апостоломъ Павломъ, и что оно не могло существовать среди іудео-христіанъ, которые строго соблюдали ветхозавѣтную субботу. За то въ русской литературѣ болѣею частію почти не обращаютъ вниманія на различіе въ обрядахъ между языко-христіанами и іудео-христіанами и высказываютъ мнѣніе, что съ самаго дня воскресенія Христова празднованіе субботы было перенесено на первый день недѣли,—вѣроятно непосредственно Самимъ Іисусомъ Христомъ, и съ тѣхъ поръ празднованіе воскресенія въ исполнѣ развитомъ и законченномъ видѣ существовало какъ у христіанъ іудейскаго происхожденія,

такъ и языческаго. Такого же мнѣнія держатся реформатскіе историки; послѣдніе, впрочемъ,—потому, что иначе, при ихъ отрицаніи преданія и авторитета видимой церкви, воскресеніе потеряло бы свою обязательность, которую они желаютъ отстаивать.

Собственно говоря, вполне неоспоримыхъ доказательствъ нѣтъ въ пользу какъ того, такъ и другого мнѣнія. Мы совершенно не имѣемъ какихъ-либо вполне ясныхъ и точныхъ историческихъ свидѣтельствъ о томъ, когда, кѣмъ и какъ празднованіе перенесено было съ субботы на воскресенье. Единственное свидѣтельство объ этомъ г. Бѣдьеви¹⁾ находитъ въ словахъ Аванасія Великаго въ бесѣдѣ о святелѣ: „у древняго человѣка въ великомъ почтеніи находилась суббота, но это празднованіе Господь перенесъ на день воскресный“. Но здѣсь, во-первыхъ, не говорится о томъ, когда совершилось это перенесеніе, во-вторыхъ свидѣтельство это слишкомъ позднее и притомъ, что самое главное, едвали принадлежитъ св. Аванасію: у Migne—эта бесѣда отнесена къ неподлиннымъ; въ русскомъ переводѣ твореній Аванасія, изданномъ Моск. Дух. Акад., она опущена и у Филарета въ „Историческомъ ученіи объ отцахъ церкви“ не упоминается. Но если бы даже воскресеніе установлено было и апостолами, и спустя довольно долго послѣ основанія церкви, то и тогда бы оно не было установленіемъ чисто человѣческимъ, но божественнымъ, потому что апостолы дѣйствовали не по своему личному усмотрѣнію, а по внушенію отъ Духа Святаго. И тогда празднованіе воскреснаго дня не потеряло бы для насъ своей обязательности, какъ не теряетъ своего божественнаго авторитета и существованіе трехъ-чинной іерархіи, хотя въ началѣ была лишь одна степень іерархіи, а остальные учреждены были нѣсколько лѣтъ спустя послѣ основанія церкви. Для насъ, такимъ образомъ, нѣтъ необходимости;—подобно

¹⁾ О новомъ воскреснаго дня: Вѣра и Раз: 1880 г. № 19, стр. 451.

реформатскимъ историкамъ, во что бы то ни стало настаивать на томъ, что воскресенье установлено самимъ Иисусомъ Христомъ. Мы можемъ отнестись къ дѣлу безпристрастно и безъ предвзятыхъ тенденцій.

Мы сказали, что нѣтъ ясныхъ и вполне опредѣленныхъ свидѣтельствъ о времени установленія воскресенья; но все таки есть нѣкоторыя данныя, которыя могутъ пролить нѣкоторый свѣтъ на этотъ вопросъ. Постараемся уяснить эти данныя.

Субботу предъ воскресеніемъ Господа нашего Иисуса Христа послѣдователи Его соблюдали по ветхозавѣтному— „остались въ покоѣ по заповѣди“ (Лк. XXIII, 56). Слѣдующій же за симъ первый день недѣли они считали будничнымъ; только по прошествіи субботы и по наступленіи слѣдующаго дня, жены мироносицы сочли возможнымъ идти во гробу Иисуса. Но то, что онѣ узнали здѣсь, сдѣлало этотъ, доселѣ будничный, день для нихъ безконечно болѣе свѣтлымъ и радостнымъ, болѣе праздничнымъ, чѣмъ предъидущая суббота: имъ явился воскресшій изъ мертвыхъ Иисусъ и сказалъ: „Радуйтесь!“ (Мѡ. XXVIII, 9). Но не всѣ повѣрили принесенной мироносицами радостной вѣсти (Лк. XXIV, 22—26). Въ этотъ же день мы видимъ двухъ учениковъ, идущихъ въ Эммаусъ—селеніе, отстоящее отъ Іерусалима на 60 стадій, т. е. на разстояніи, много превышающемъ субботній путь (5 или 6 стадій), и лица ихъ были печальны (Лк. XXIV, 13—17). Но явившійся имъ Иисусъ преложилъ и ихъ печаль въ радость. И для нихъ первый день недѣли сталъ праздникомъ, но не ветхозавѣтной субботой, состоящей въ покоѣ, ибо они тотчасъ же пошли назадъ въ Іерусалимъ (Лк. XXIV, 33), но новозавѣтнымъ воскресеньемъ, состоящимъ въ священной радости о Богахъ. Еще одну замѣчательную черту празднованія этого торжественнаго перваго воскреснаго дня можно усматривать въ сказаніи евангелиста: когда Иисусъ возлежалъ съ этими двумя учениками на вечера въ Эммаусъ, то „примъ

хлѣбъ, благослови, и преломивъ, даяше имъ“. Точно въ такихъ же выраженіяхъ изображается первое совершеніе евхаристіи на тайной вечери (Мѡ. XXVI, 26; Мр. XIV, 22, подобно у Лк. XXII, 19, и 1 Кор. XI, 24). Слово „преломленіе“, употребленное въ Дѣян. II, 32—46 и въ другихъ мѣстахъ,—считается всѣми за свидѣтельство о совершеніи таинства евхаристіи. Не имѣемъ ли основанія мы, поэтому, и въ данномъ мѣстѣ разумѣть совершеніе таинства евхаристіи? Если да, то въ такомъ случаѣ самое первое празднованіе воскреснаго дня имѣло уже ту существенную черту, которая и теперь считается необходимою принадлежностью всякаго празднованія,—совершеніе таинства евхаристіи. Ученики І. Христа жили пока вмѣстѣ и собирались на общей вечери; для такой вечери собрались они и въ этотъ день (Мр. XVI, 14). Въ страхѣ предъ іудеями (Ін. XX, 19) и въ смущеніи возлежали они на вечери, заперевъ всѣ двери. Вѣсть, принесенная женщинами, казалась имъ „пустыми словами“ (Лк. XXIV, 11) и не вѣрили они ей (XXIV, 24). Лучъ надежды и сомнѣніе, вѣра и невѣріе боролись въ ихъ сердцахъ (Лк. XXIV, 11; Ін. XX, 8). Но вотъ является вдругъ имъ Іисусъ и возвѣщаетъ „миръ“ ихъ встревоженной душѣ. „И возрадовашася ученицы, видѣвше Господа (Ін. XX, 19—20). Тогда-то дѣйствительно этотъ первый день недѣли сдѣлался истиннымъ праздникомъ для всѣхъ учениковъ Іисуса (кромя Фомы, впрочемъ). Тогда то положено было первое начало празднованію воскреснаго дня, но празднованію не ветхозавѣтному, а новозавѣтному, состоящему въ священной радости о Божѣ, а не въ мертвомъ покоѣ, въ жертвѣ евхаристической, а не въ жертвѣ двухъ овновъ и двухъ десятыхъ частей ефы муки. Это не было перенесеніе субботы на другой день; это новое празднованіе явилось пока не въ замѣну субботы, но стало рядомъ съ нею, хотя и гораздо выше ея¹⁾.

¹⁾ Поэтому совершенно справедливо въ катихизисѣ на вопросъ: „съ котораго времени празднуется день воскресній?“ дается отвѣтъ: „съ самаго времени воскресенія Христова“.

Апостолы получили повелѣніе отъ Іисуса идти въ Галилею. Они могли сдѣлать это тотчасъ же, ибо путешествія и вообще трудъ запрещались лишь въ первый и седьмой день Пасхи. Но мы видимъ ихъ остающимися въ Іерусалимѣ. Повидимому, они хотѣли провести въ свѣтлой радости не только первый день недѣли, но и остальные пасхальные дни, „единодушно пребывая вмѣстѣ“, какъ еще при жизни Спасителя, и сходясь для общей вечери (Мр. XVI, 14; Ін. XX, 26). Пасха кончилась въ пятницу. Въ субботу законъ требовалъ покоя, и ученики, — очевидно, соблюдая это требованіе, не пошли въ Галилею. Но что имъ мѣшало исполнить повелѣніе Господа въ слѣдующій за субботой день? — И однако мы видимъ, что они продолжаютъ оставаться въ Іерусалимѣ, и мы видимъ ихъ въ этотъ день опять собранными въ одномъ домѣ — и Тома съ ними (Ин. XX, 26)¹⁾. Не показываетъ ли этотъ случай, что уже тогда этотъ день недѣли имѣлъ для учениковъ І. Христа особенное знаменательное значеніе и они хотѣли провести его вмѣстѣ, въ единодушной молитвѣ, бесѣдѣ и воспоминаніи о случившемся въ этотъ день. Явленіе І. Христа, вновь повторившееся и въ этотъ день, конечно, еще болѣе утвердило ихъ въ этомъ выдѣленіи перваго дня недѣли изъ ряда прочихъ. Мы не видимъ, чтобы І. Христосъ далъ прямое наставленіе праздновать этотъ день, но Онъ училъ ихъ самыми фактами: воскресши въ этотъ день и жившими ученикамъ, Онъ сдѣлалъ первое воскресеніе днемъ особенной священной радости, общенія и бесѣды съ Собою, днемъ совершенія таин-

¹⁾ Въ Евангеліи отъ Іоанна сказано: „я по днехъ осмихъ“ послѣ перваго явленія. По нашему счету черезъ восемь дней послѣ воскресенія будетъ понедѣльникъ, но по древне-еврейскому — воскресенье, ибо евреи въ подобномъ случаѣ считали и тотъ день, съ котораго начинается счетъ, и тотъ день, который онъ кончается (сравн. слова Спасителя о своемъ воскресеніи изъ мертвыхъ „я по трѣхъ днехъ востану...“ Мате. XXVII, 63, ср. XII, 40, XXVI, 61; Мр. XIV, 53; XV, 29; Ін. II, 19—20), — тогда какъ по нашему счету не выходитъ и 1¹/₂ дня.

ства евхаристіи. Черезъ недѣлю новымъ своимъ явленіемъ Онъ опять дѣлаетъ этотъ день днемъ радости для всѣхъ учениковъ и днемъ особеннаго тѣснаго общенія съ Собою, когда **Томас** вложилъ персты свои въ ребра Его (Ин. XXI, 27). Но у насъ нѣтъ никакихъ данныхъ, на основаніи которыхъ мы могли бы предполагать, что этотъ день праздновался, какъ ветхозавѣтная суббота, т. е.—соблюденіемъ строгаго покая.

Мы не знаемъ, какъ проведены были третье и слѣдующія воскресенья въ обществѣ учениковъ Христовыхъ, но, по аналогіи съ первыми двумя,—мы, кажется, въ правѣ заключать, что и они проводились въ радостномъ воспоминаніи о совершившемся въ сей день событіи. Слѣдующій воскресный день, о провозженіи котораго апостолами мы имѣемъ свѣдѣнія,—былъ день сошествія Св. Духа и вмѣстѣ съ тѣмъ еврейскій праздникъ пятидесятницы ¹⁾. Въ праздникъ этотъ законъ запрещаетъ работать, повелѣваетъ созывать народъ на священное собраніе (Лев. XXIII, 21; Числ. XXVIII, 26) и приносить особенно многочисленныя жертвы ²⁾. Но апостоловъ въ этотъ день мы видимъ единодушно вмѣстѣ собравши-

¹⁾ Что этотъ день приходился въ томъ году въ первый день недѣли, это ясно изъ слѣдующаго. Пятьдесятъ дней отсчитывалось со втораго дня Пасхи (т. е. съ 16 Нисана), въ который приносилась первый своихъ жатвы къ священникамъ (Лев. XXIII, 15, 10; ср. Втор. XVI, 9—10); первый день послѣ седьмой седмицы отъ 16-го Нисана и назначался для празднованія Пятидесятницы (Лев. XXIII, 16). Въ годъ Воскресенія Христова первый день Пасхи, — 15 Нисана—случилась въ субботу (Ин. VIII, 28, XIX, 31), а 16-е Нисана приходилось въ первый день недѣли, а потому и пятидесятый день, начиная съ него, приходился тоже въ первый день недѣли. У современныхъ евреяхъ праздникъ Пятидесятницы бываетъ 6-го Сивана, а потому, если 16 Нисана приходится въ первый день недѣли, то и 6 Сивана приходится тоже въ первый день недѣли. (Нисанъ имѣетъ 30 дней,—поэтому 30-е Нисана придется въ первый день недѣли; слѣдующій мѣсяць Яръ имѣетъ 29 дней и потому 1-е число слѣдующаго за нимъ мѣсяца Сивана будетъ во вторникъ, а шестое число—день воскресный.

²⁾ Семь агнцовъ, два тельца и два овна, козель, хлѣбное приношеніе (Лев. XXIII, 17—20; Числ. XXVIII, 27—31).

мися въ своей Сіонской горницѣ еще до третьяго часа дня (по нашему—девятаго), когда именно и происходило „священное собраніе“. Они, конечно, не перестали исполнять законъ Моисеевъ, но, повидимому, этотъ день рѣшили посвятить своимъ собственнымъ, новозавѣтнымъ воспоминаніямъ о совершившемся въ этотъ день воскресеніи І. Христа и размышленію о его послѣдствіяхъ (ср. Дѣян. II, 24—26). И Господь еще разъ не словами, а фактами отличилъ этотъ день отъ прочихъ дней недѣли, ниспославъ на апостоловъ и бывшихъ съ ними Святаго Духа. И на этотъ разъ день этотъ сталъ днемъ свѣтлаго торжества и блаженства, особенно тѣснаго общенія съ Богомъ, днемъ сошествія на нихъ Духа Святаго, днемъ проповѣди о І. Христѣ, когда всѣ провѣщавали на иныхъ языкахъ (Дн. II, 4), когда Петръ своею одушевленною рѣчью (II, 14—40) обратилъ около 3000 душъ (II, 41), днемъ не тѣлесной радости и наслажденія яствами и питіями (Дн. 13—14), а днемъ духовнаго торжества, священной радости предъ Господомъ.

Какъ проводились воскресные дни послѣ сего, мы совершенно не имѣемъ какихъ-либо свѣдѣній вплоть до 57 и 58 г.г. по Р. Хр., въ которыхъ относятся два указанія, свидѣтельствующія объ обычаяхъ празднованія воскреснаго дня богослужебными собраніями и дѣлами благотворенія въ Галатіи, Коринѣѣ и Тродѣ, т. е. въ церквахъ языко-христіанскихъ, основанныхъ апостоломъ Павломъ. Какая же была судьба воскресенія въ періодъ между днемъ сошествія Святаго Духа и 57 г. по Р. Хр.? Должно-ли предполагать, что описанные нами три воскресныхъ дня представляютъ факты исключительные, а празднованіе воскреснаго дня сдѣлалось обычаемъ лишь въ церквахъ языко-христіанскихъ въ концѣ 50-хъ годовъ,—или же, наоборотъ, это празднованіе тотчасъ же по воскресеніи Христа вошло въ обычай и утвердилось въ церквахъ іудео-христіанскихъ и отсюда уже перешло и къ христіанамъ языческаго происхожденія?—Нѣмецкіе исто-

рики (во главѣ съ Неандеромъ)¹⁾, большею частію стоятъ на сторонѣ перваго мнѣнія. Два основанія существуютъ въ пользу этого мнѣнія: молчаніе источниковъ о томъ, существовало ли празднованіе воскресенья въ періодъ до 57 г., и, во вторыхъ, предполагаемая привязанность христіанъ іудейскаго происхожденія къ ветхозавѣтнымъ обрядамъ и субботѣ. Но на основаніи молчанія источниковъ можно доказывать не отсутствіе даннаго факта, а лишь неизвѣстность для насъ, существовалъ онъ или нѣтъ. Свидѣтельства, относящіяся къ 57 и 58 годамъ, говорятъ о воскресеньи, какъ объ утвердившемся уже обычаѣ,—отсюда слѣдуетъ, что оно существовало раньше этихъ годовъ. Во всякомъ случаѣ представляется болѣе вѣроятнымъ, что обычай выдѣлять первый день изъ среды прочихъ дней недѣли въ воспоминаніе воскресенья І. Христа перешолъ въ малоазійскія и греческія церкви по преданію отъ предъидущаго времени, чѣмъ то, что онъ самостоятельно возникъ въ нихъ изъ ничего, спустя долгое время послѣ самаго событія воскресенія Иисуса Христа и притомъ въ церквяхъ, удаленныхъ отъ мѣста этого событія. Замѣчательно, что нигдѣ мы не видимъ, чтобы іудействующіе христіане обвиняли ап. Павла за введеніе новаго праздника; его обвиняли лишь за отмѣну субботы. А что касается втораго соображенія,—будто празднованіе воскреснаго дня не могло явиться у іудео-христіанъ, строго соблюдавшихъ ветхозавѣтную субботу, то оно терлетъ силу въ виду слѣдующаго, несомнѣнно историческаго, факта, засвидѣтельствованнаго Евсевіемъ²⁾: „евіониты, называя апостоловъ отступниками закона..., хранили субботу и вообще вели обрѣзъ жизни, подобный іудеямъ; впрочемъ, какъ и мы, праздновали также дни воскресенья, для воспоминанія о воскресеніи Господнемъ“³⁾.

¹⁾ Geschichte der Pflanzung und Leitung Kirche (5 изд. 1862 г.) стр. 210—211.

²⁾ „Церковная Исторія“ III. 27. стр. 160 (по изд. СПб. Дух. Ак. 1848).

³⁾ Сравни. Иустинъ. Разговоръ съ Трифономъ. 47 (стр. 218 по изд. Преобр. въ 1864 г.). Епифаній „Противъ ересей 29. 7. 8; 30 2. 16. 32.

Итакъ строгое храненіе обрядоваго закона о субботахъ не мѣшало евіонитамъ праздновать и воскресенье. Ересь евіонитовъ очень рано отдѣлилась отъ церкви православной и именно по причинѣ недовольства дѣятельностью ап. Павла (котораго они называли отступникомъ закона) въ основанныхъ имъ языко-христіанскихъ церквахъ. Немыслимо, поэтому, чтобы они переняли что-либо отъ этихъ языко-христіанскихъ общинъ. Поэтому должно думать, что празднованіе воскресенья у нихъ ведетъ начало отъ тѣхъ древнихъ іудео-христіанскихъ общинъ, отъ которыхъ они отдѣлились. А если такъ, то празднованіе воскресенья получило свое начало въ церквахъ іудео-христіанскихъ и ведетъ это начало съ самаго времени воскресенья Спасителя¹⁾.

Послѣ пятидесятницы члены новорожденной церкви христіанской проявили такую возвышенную ревность къ религіи, что они не по опредѣленнымъ только днямъ, но, по словамъ дѣписателя, — „каждый день единодушно пребывали въ храмѣ и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселіи и простотѣ сердца“ (II, 46; ср. II, 42; V, 42; VI, 4). Всякій день въ жизни ихъ посвящался на служеніе Богу, освящался общественными собраніями для молитвы, поученія въ Словѣ Божіемъ и евхаристіи (Дн. II, 42); они постоянно благотворили немущимъ и никогда братская любовь и участіе къ нуждамъ ближняго не доходили до такой высоты, какъ въ это время, когда всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее, — продавали имѣнія и всякую собственность и раздѣ-

¹⁾ Нѣкоторымъ доказательствомъ того, что еще въ іудейско-христіанской церкви помнили первый день недѣли, служить и евангеліе отъ Маттея, — по преданію, написанное по еврейски и для христіанъ изъ іудеевъ, въ которомъ съ тщательнымъ вниманіемъ обозначено отношеніе послѣднихъ событій Спасителя къ двумъ недѣлямъ (XXVII, 62; XXVIII, 1), (хотя и въ прочихъ Евангеліяхъ, особенно въ Еванг. Іоанна, на это обозначеніе времени обращено еще большее вниманіе (Мр. XV, 42; XVI, 1—2; Лк. XXIII, 54. 56; XXIIV, 1; Ін: XIX, 14. 31. 42; XX, 1. 12; ср. 26).

ляли всёми, смотря по нуждѣ каждаго (Дн. II, 44—45), такъ что не было между ними никого нуждающагося (Дн. IV, 32—37). Въ это время необычайнаго подъема религиозной жизни воскресный день не могъ очень замѣтно выдѣляться изъ числа прочихъ,—не потому, чтобы онъ сравнялся съ будничными днями, но потому, что всё будничные дни поднялись до степени праздничныхъ. Но недолго продолжался такой чрезвычайный порядокъ. Вскорѣ вслѣдъ за убіеніемъ первомученика Стефана произошло великое гоненіе на церковь въ Иерусалимѣ. Всѣ вѣрующіе, кромѣ апостоловъ, разсѣялись по разнымъ мѣстамъ Іудеи и Самаріи (Дн. VIII, 1). Вслѣдствіе этого прекратилось и общеніе имущества съ постояннымъ пребываніемъ вмѣстѣ и ежедневными общими вечерами. Когда съ наступленіемъ сравнительно спокойнаго времени вѣрующіе снова собрались въ Иерусалимѣ, то имъ нужно было устроить свою жизнь такъ, чтобы возможно менѣе бросаться въ глаза врагамъ и гонителямъ новой религіи и, такимъ образомъ, избѣжать напраснаго кровопролитія. Пренный чрезвычайный порядокъ жизни съ его ежедневными собраніями былъ неудобенъ и потому былъ оставленъ. Вѣрующіе живутъ уже каждый въ своемъ домѣ, владѣютъ своимъ имуществомъ (Дн. XI, 19—22), являются богатые и бѣдные (Дн. IX, 36; Іак. II, 1—7). Преннее воодушевленіе стало ослабѣвать, мало по малу начали проявляться признаки упадка преннаго духа безграничной братской любви. Предстоятель іудео-христіанской церкви Іаковъ обличаетъ уже своихъ пасомыхъ въ погонѣ за наживой (IV. 2. 13), въ притѣсненіи бѣдныхъ и наемниковъ (II, 6; VI, 4), въ стремленіи къ роскоши (V, 5) и пр. Требовалось, поэтому, назначить особые времена и мѣста для общественныхъ специально-христіанскихъ богослужебныхъ собраній и для сбора пожертвованій въ пользу бѣдныхъ. И въ это именно время, думаемъ, воскресный день выдѣлился изъ числа прочихъ, какъ день общественнаго богослуженія и благотворительности. Продолжающееся соблюде-

ніе субботы не только не могло препятствовать этому выдѣленію, но скорѣе способствовало ему: выбрать субботу для дѣлей специально-христіанскаго богослуженія было неудобно, потому, что, строго соблюдая обрядовый законъ Моисеевъ, іерусалимскіе христіане въ этотъ день участвовали въ синагогальномъ богослуженіи и вообще праздновали по ветхозавѣтному (Дя. XXI, 20). Новое вино требовало новыхъ мѣховъ, новое душевное религиозно-нравственное настроеніе требовало иныхъ формъ для своего выраженія. Если-бы потребность въ христіанскомъ освященіи дней стала удовлетворяться въ субботу, то христіанскому празднованію грозила-бы опасность сдѣлаться служеніемъ „образу и сѣни“, вмѣсто служенія Богу духомъ и истиною. Но у іудео-христіанъ существовалъ день, который самъ собою призывалъ къ христіанскому празднованію, который напоминалъ о событіи, самомъ радостномъ для христіанина, составляющемъ основу вѣры его: „Аще Христосъ не воста, тѣа же и вѣра наша“, какъ говорилъ апостоль Павелъ (1 Кор. XV, 14), который призывалъ христіанъ къ хвалебной и благодарственной молитвѣ Богу за ниспосланныя имъ въ этотъ день безчисленныя блага небснныя и временныя и напоминаніемъ объ этихъ благахъ побуждалъ и получившихъ ихъ къ благотворенію ближнимъ. Если воскресенье отличалось доселѣ отъ другихъ дней только, какъ день особеннаго радостнаго воспоминанія о воскресеніи Христа, то теперь оно становится по преимуществу днемъ богослуженія и благотворенія. Воскресный день и прежде, съ самаго времени воскресенія Христа, освящался дѣлами богослуженія и благотворительности, но только вмѣстѣ съ тѣмъ и другіе дни освящались такими же дѣлами. Потомъ, съ ослабленіемъ первоначальной ревности, съ усиленіемъ земныхъ заботъ, день воскресный получаетъ все большее значеніе, все больше отличается отъ дней будничныхъ, какъ день, посвящаемый Богу, — отъ дней, посвящаемыхъ на дѣла житейскія и мірскія. Рядомъ съ воскреснымъ днемъ продолжаетъ соблюдаться и суб-

бота. Воскресенье не замѣнило ее, а стало рядомъ съ нею. Это было двойное исполненіе одной и той же четвертой заповѣди,—ветхозавѣтное и новозавѣтное. Первое было лишь временнымъ и несовершеннымъ отображеніемъ божественнаго первообраза, второе же—точнымъ и истиннымъ. Суббота была днемъ покоя, воскресенье—днемъ богослуженія и благотвореній и вслѣдствіе этого, конечно, тоже днемъ покоя, но только покой здѣсь игралъ уже второстепенную роль, какъ средство безпрепятственно предаться занятіямъ религиознымъ. О немъ, поэтому, совершенно нѣтъ никакого упоминанія не только въ твореніяхъ апостольскихъ, но и твореніяхъ древнѣйшихъ отцевъ и учителей церкви. Суббота при воскресеніи была лишняя и, если продолжала существовать, то какъ результатъ привычки и вѣрности своей національности, которую христіанство не имѣло въ виду уничтожать. Воскресенье же было удовлетвореніемъ потребностямъ христіанской религиозной жизни. Первую ожидала смерть, за вторымъ обезпечено было будущее. И эта смерть постигла празднованіе субботы въ языко-христіанской церкви, гдѣ воскресенье достигло полнаго подобающаго ему значенія.

Слѣдуя ученію Іисуса Христа, апостолы разлчали въ ветхозавѣтномъ законѣ элементы вѣчный и преходящій (имѣвшій значеніе лишь для іудеевъ), нравственный и обрядовый. Когда въ первый разъ обратился къ церкви Христовой язычникъ—сотникъ Корнилій, то онъ не былъ принуждаемъ исполнять законъ Моисеевъ и былъ крещенъ, не принимая обрѣзанія (Дн. X, 1—XI, 18). Когда дѣлу миссіи среди язычниковъ посвятилъ себя великій апостолъ языковъ—Павелъ, то и онъ не заставлялъ исполнять обрядовый законъ Моисеевъ; напротивъ, онъ училъ, что христіане призваны къ свободѣ отъ рабства закону (гл. V, 13), и увѣщевалъ ихъ стоять и держаться этой свободы, которую даровалъ имъ Христосъ, и не подвергаться игу рабства (Гл. V, 1), училъ, далѣе, что и для іудеевъ законъ этотъ потерялъ свое значеніе и исполне-

ніе или неисполнение его—дѣло безразличное. Эта свобода то наблюдать отеческій законъ, то не исполнять его, коренилась въ увѣренности апостола въ томъ, что отъ соблюденія обрядоваго закона Моисеева не будетъ ни пользы (Гал. V, 2), ни препятствій для оправданія, если только это исполненіе обрядоваго закона чуждо той мысли, будто оно имѣетъ самостоятельную цѣну предъ Богомъ. На этомъ основаніи самъ онъ былъ для іудеевъ какъ іудей, чтобы приобрѣсть іудеевъ; для подзаконныхъ былъ какъ подзаконный, чтобы приобрѣсть подзаконныхъ; для чуждыхъ закона—какъ чуждый закона, чтобы приобрѣсть чуждыхъ закона (1 Кор. IX, 19—21): „всѣмъ быхъ вся, да всяко нѣкія спасу“, говоритъ онъ (1 Кор. IX, 22). И эта точка зрѣнія торжественно подтверждена была всѣми апостолами, собравшимися на соборъ въ Іерусалимѣ около 51 г. Столпы церкви—верховные апостолы Іаковъ и Киѳа и Іоаннъ подали Павлу и Варнаві руку общенія (Гл. II, 9). Въ соборномъ посланіи братьямъ изъ язычниковъ написано было рѣшеніе собора: „не возлагать на нихъ никакого бремени болѣе, кромѣ сего необходимаго: воздерживаться отъ идоложертвеннаго и крови, и удавленны и блуда, и не дѣлать другимъ того, чего себѣ не хотятъ“ (Дн. XV, 28—29; ср. Гал. II, 9—10). Соблюдать же субботу не было предписано: очевидно, она, какъ и весь обрядовый законъ, отнесена къ числу предметовъ необязательныхъ для христіанъ языческаго происхожденія. Соблюденіе ветхозавѣтныхъ обрядовъ составляло теперь только національное отличіе еврейскаго народа, но оно не нарушало единства церкви, точно такъ же какъ не нарушало его разноеобразіе языковъ и племенныхъ различій разныхъ народностей, вступившихъ въ церковь, ибо въ церкви Христовой „всѣ сыны Божіи“ по вѣрѣ въ Христа Іисуса, всѣ, во Христа крестившіеся, во Христа облеклись. „Нѣтъ уже ни іудея, ни язычника..., всѣ одно во Христѣ Іисусѣ“, и чрезъ это „всѣ—сѣмя Авраамово, и по обѣтованію наслѣдники“ (Гал. III, 26—29).

Но не всѣ были согласны съ этою точкою зрѣнія. Были ревнители обрядоваго закона Моусеева, которые никакъ не могли примириться съ тою мыслию, что этотъ законъ потерялъ уже свое значеніе. Они проникали въ церкви, основанныя ап. Павломъ среди язычниковъ, возмущали здѣсь народъ противъ апостола языковъ, старались ввести недовѣріе къ его ученію, старались поработить язычниковъ игу закона—и дѣятельность ихъ не всегда была безуспѣшна. Иногда имъ удавалось достигнуть того, что языко-христіане принимали обрѣзаніе, соблюдали субботы и прочіе праздники іудейскіе и вообще обрядовыя постановленія закона (въ Галатіи, напр.). Эти явленія возмущали и огорчали до глубины души апостола Павла и вызывали его на обличенія и вразумленія заблуждающихся іудействующихъ; много въ его посланіяхъ мѣстъ, направленныхъ противъ іудействующихъ, и, между прочимъ, мы находимъ въ нихъ два-три замѣчанія и касательно субботы.

Суббота, по мнѣнію ап. Павла, относится къ потерявшему свое значеніе обрядовому закону Моусееву, какъ и всѣ вообще іудейскіе праздники и какъ обрѣзаніе: „праздники или новомѣсячіе или суббота—это есть тѣнь будущаго, а тѣло во Христѣ“ (Кол. II, 16, 17). Наблюдать дни, мѣсяцы, времена и годы—это значить, по его словамъ, опять возвращаться къ такимъ же „немоцнымъ и бѣднымъ (т. е. не могущимъ доставить оправданія) вещественнымъ началамъ“, которымъ они служили еще будучи язычниками; поработать себя снова игу закона—это значить показывать, что апостолъ напрасно трудился среди нихъ (Гал. IV, 8—11). Но апостолъ Павелъ не запрещаетъ христіанамъ изъ іудеевъ, если только они не будутъ принуждать языко-христіанъ къ соблюденію своихъ праздниковъ, самимъ соблюдать эти праздники, хотя онъ называетъ ихъ за это „немоцными въ вѣрѣ“. Но онъ поведѣваетъ сильнымъ въ вѣрѣ, т. е. соблюдающимъ іудейскихъ

обрядовъ, принимать такихъ немощныхъ безъ споровъ о мнѣніяхъ и не осуждать ихъ: „иной отличаетъ день отъ дня“, писалъ ап. Павелъ къ римлянамъ, „а другой судить о всякомъ днѣ равно. Всякій поступай по удостовѣренію своего ума. Кто различаетъ дни, для Господа различаетъ; и кто не различаетъ дней, для Господа не различаетъ“ (Римл. XIV, 5. 6; ср. 1 и 4 ст.). Такимъ образомъ, ветхозавѣтная суббота отжила уже свой вѣкъ; она сдѣлалась лишь національною особенностью еврейскаго народа, а не признакомъ истинной религіи, и встрѣчала себѣ полное осужденіе со стороны апостола языковъ, когда пытались сдѣлать ее обязательною принадлежностью христіанской религіи.

Суббота была лишь снѣнью, а не самымъ образомъ вещей (Евр. X, 1). Въ посланіи къ Евреямъ (III, 7, IV, 13) апостоль Павелъ указываетъ, въ чемъ именно состоитъ значеніе субботы, какъ снѣни. Здѣсь апостоль напоминаетъ о начавшемся въ седьмой день по твореніи (IV, 3—4) божественномъ покоѣ, въ который должны войти и люди, чтобы обрѣсть здѣсь вѣчное блаженство съ Богомъ. Народу израильскому нѣкогда обѣщанъ былъ покой съ Богомъ, но за то, что они ожесточили сердца свои, за непокорность и невѣріе ихъ, Богъ „вознегодовалъ на оный родъ и поклялся во гнѣвѣ своемъ, что они не войдутъ въ покой Его“ (Евр. III, 7—19, ср. Псал. XCIV, 7—11). Поэтому Господь „послѣ столь долгаго времени еще опредѣляетъ нѣкоторый день, когда люди войдутъ въ покой Его“ (IV, 6. 7). „Для народа Божія еще остается субботство“ (IV, 9) и мы христіане должны постараться достигнуть этого субботства (IV, 11), а для сего—должны беречься, чтобы не ожесточить сердце своихъ, обольстившись грѣхомъ (IV, 7; III, 13), не впасть въ непокорность подобно израильтянамъ въ пустынѣ (IV, 11), но—увѣровать въ Слово Божіе и твердо сохранить до конца начатую жизнь (III, 14). А за это мы достигнемъ истиннаго и настоящаго субботняго покоя, но не здѣсь на землѣ, а лишь тамъ на небѣ,—въ бла-

женномъ единеніи съ Богомъ, когда мы „успокоимся отъ дѣлъ своихъ, какъ Богъ отъ Своихъ“ (IV, 10)¹⁾.

Но апостолъ не отрицаетъ возможности празднованія и здѣсь на землѣ. Напротивъ, въ посланіи къ Коринтянамъ онъ убѣждаетъ ихъ „праздновать не старую закваскою, не съ закваскою порока и лукавства, но съ опрѣсноками чистоты и истинны“ (1 Кор. V, 8). Праздновать необходимо, но только празднованіе это должно совершаться не по фарисейски, въ соблюденіи лишь внѣшняго покоя, не по-язычески, когда стремятся удовлетворять своимъ порочнымъ страстямъ, но по-христіански,—праздновать должно въ чистотѣ и истинѣ, въ дѣлахъ истиннаго служенія Богу и любящаго милосердія къ ближнимъ. Новое вино требуетъ новыхъ мѣховъ; новое празднованіе требуетъ новаго дня. И вотъ мы имѣемъ уже ясныя и несомнѣнныя свидѣтельства, что въ церквахъ, основанныхъ апостоломъ Павломъ, утвердился обычай праздновать первый день недѣли, день, который не праздновался дотошѣ ни у іудеевъ, ни у язычниковъ.

Когда апостолъ Павелъ въ 58 г. послѣ третьяго своего миссіонерскаго путешествія вѣхалъ въ Іерусалимъ, гдѣ ему предстояли узы, то по пути онъ остановился на недѣлю въ Троадѣ, и здѣсь „въ первый день недѣли, когда ученики собрались для преломленія хлѣба, Павелъ... бесѣдовалъ съ ними и провелъ въ бесѣдѣ всю ночь“ (Дн. XX, 7—11); въ горницѣ, гдѣ они собрались, по замѣчанію дѣяписателя, „было довольно свѣтильниковъ“ (XX. 8). Итакъ торжественное и продолжительное общественное богослуженіе съ возженіемъ большаго количества свѣтильниковъ, совершеніе таинства евхаристіи (ибо въ Св. Писаніи Новаго Завѣта оно обыкновенно

¹⁾ Это аллегорическое толкованіе ветхозавѣтной субботы впоследствии часто было повторяемо древними отцами и учителями церкви. Но толкуя субботу аллегорически, апостолъ нигдѣ не говоритъ, чтобы законъ о субботѣ не имѣлъ по отношенію къ христіанамъ болѣе близкаго значенія.

венно разумѣется подѣ терминомъ „преломленіе хлѣба“) и поученіе Слово Божію—вотъ способъ празднованія первенствующими христіанами воскреснаго дня. Въ первомъ посланіи къ Коринтеянамъ мы видимъ указаніе и на другую черту христіанскаго празднованія этого дня—благотворительность. „При сборѣ же для святыхъ“, пишетъ апостолъ Коринтеянамъ, „поступайте такъ, какъ я установилъ въ церквахъ галатійскихъ. Въ первый день недѣли каждый изъ васъ пусть отлагаетъ у себя и сберегаетъ, сколько ему позволить состояніе, чтобы не дѣлать сборовъ, когда я приду“ (1 Кор. XVI, 1. 2). Возражаютъ, что здѣсь не указывается на празднованіе перваго дня недѣли и на общественныя собранія христіанъ въ этотъ день, ибо пожертвованія отлагалъ каждый „у себя“ и сберегалъ „самъ“, а не приносилъ ихъ въ собраніе и не клалъ въ общественную казну, какъ это было въ слѣдующемъ вѣкѣ. Пусть такъ, но все таки именно этотъ день, а не другой, освящался дѣлами благотворенія, которыми и І. Христосъ освящалъ празднованіе субботы. Но на освященіе этого христіанскаго праздничнаго дня, подобно ветхозавѣтной субботѣ, полнымъ покоемъ отъ работъ нѣтъ никакого указанія въ священномъ Писаніи Новаго Завѣта.

Около 66 г. прінялъ мученическую смерть великій апостолъ языковъ. Наступилъ новый періодъ въ исторіи церкви апостольской, который называютъ періодомъ дѣятельности апостола любви Іоанна. Іоаннъ поселился въ Ефесѣ, бывшемъ нѣкогда центромъ дѣятельности и апостола Павла. Подѣ его любящимъ управленіемъ церкви языко-христіанскія были умиротворены и устроены. Христіане іудейскаго происхожденія или примирились со взглядами ап. Павла на ихъ законъ и на субботу, или же отдѣлились отъ церкви въ особня еретическія общества. Въ это-то время празднованіе перваго дня недѣли окончательно утвердилось и упрочилось въ церкви. Объ этомъ свидѣтельствуетъ то, что этотъ день имѣетъ теперь свой техническій терминъ, который вполне

опредѣляетъ его значеніе въ жизни христіанина: „*χοριακή ἡμέρα*“ и просто „*χοριακή*“, т. е. день Господень ¹⁾). Доселѣ онъ носилъ названіе „едина отъ субботъ“, „*μία τῶν σαββάτων*“ или „*σαββάτου*“, т. е. первый день недѣли ²⁾), ибо суббота здѣсь, такъ же какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ Св. Писанія ³⁾), употребляется въ смыслѣ недѣли, точно такъ же какъ прочіе дни недѣли носили названія „*δευτέρα τοῦ σαββάτου*“, „*τρίτη, πέμπτη, σαββάτων*“ и т. п. ⁴⁾). Названіе доселѣ нисколько не выдвигало христіанскаго праздника изъ ряда прочихъ дней недѣли. Теперь уже самымъ названіемъ своимъ этотъ день выдвигался изъ ряда прочихъ, какъ день, посвященный Господу. Невольно здѣсь напрашивается сравненіе названій недѣльных праздниковъ у христіанъ и у евреевъ. Въ Ветхомъ Заветѣ четвертая заповѣдь говоритъ: „день же седьмой—Господу Богу твоему“ и однако этотъ день въ обрядовомъ законѣ Моисея носитъ названіе—„суббота“, т. е. покой, названіе,—указывающее на внѣшнюю черту его, на средство лишь для дѣйствительнаго посвященія дня Господу. У христіанъ же день, посвящаемый Господу, самымъ названіемъ своимъ „*Κοριακή*“ указываетъ на самую сущность празднованія, требуемаго четвертою заповѣдью. Не указываютъ ли уже самыя названія седьмаго дня на то, что надлежащее и истинное исполненіе 4-й заповѣди имѣетъ мѣсто лишь въ христіанствѣ, и что суббота ветхозавѣтная была лишь одностороннимъ и обрядовымъ выполненіемъ этой заповѣди?

Д. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Апок. I, 10. Въ славянскомъ переводѣ не буквально—„день недѣльный“; въ русскомъ „день воскресный“.

²⁾ Дн. XX, 7. „*ἐν τῇ μία τῶν σαββάτων*“ 1 Кор. XVI, 2: „*κατὰ μίαν σαββάτων*“; а въ Апок. I, 10—„*χοριακή ἡμέρα*“.

³⁾ Напр. слова фарисея: „поцуси два крѣты въ субботу“ (Лк. XVII, 12. ср. Лев. XXIII, 15 и пр.).

⁴⁾ Авест. постан. V, 14. VII, 23 и пр.

ДРЕВНЕ-ЕВРЕЙСКАЯ СУББОТА.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Исторія субботы у древнихъ евреевъ въ періодъ библейскій.

Въ предыдущей главѣ мы пришли къ тому заключенію, что освященіе седьмага дня было заповѣдано уже первому человѣку въ состояніи его невинности. Слѣдовательно, исторія субботы восходитъ ко временамъ первобытнымъ; субботѣ теократической предшествовала суббота патриархальная. Понятно, что для уясненія исторіи празднованія седьмага дня было бы весьма важно возстановить, прежде всего, образъ субботы патриархальной, какъ прототипа субботы собственно Моисеевой. Но Бытописатель, указывая на существованіе празднованія субботы въ патриархальное время, не сообщаетъ, однакоже, въ чемъ состояло это празднованіе. Нѣтъ никакихъ указаній на это и у другихъ священныхъ писателей ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ. Поэтому первый періодъ исторіи субботы—періодъ патриархальный—для насъ остается неизвѣстнымъ. Правда, нѣкоторые изслѣдователи библейскихъ древностей, какъ напр. Гебенштрайтъ, Бедфордъ, Рейнке и другіе пытаются восполнить этотъ пробѣлъ и возстановить образъ патриархальной субботы ¹⁾. Но ихъ попытки должны быть на-

*) См. Труды Кіев. Дух. Акад., и. декабрь 1891 г.

¹⁾ Гебенштрайтъ писалъ специальное сочиненіе „De Sabbato ante legem Mosaicam existente“, а Рейнке изложилъ свое мнѣніе въ небольшой монографіи, подъ заглавіемъ: „Der Sabbath der Hebräer vor der Gesetzgebung am Sinai“.

званы неудачными. Пользуясь главнымъ образомъ общими разсудочными соображеніями и ссылаясь на нѣкоторые неясныя выраженія книги Бытія, названныя изслѣдователи переносятъ на субботу до-моисеевскаго времени всѣ черты субботы теократической. Они утверждаютъ и стараются доказать, что патріархи не только соблюдали субботу, но даже праздновали ее такъ, какъ праздновалась она при Моисеѣ и послѣ него, т. е. покоемъ отъ обычныхъ дѣлъ и жертвоприношеніями. Такъ, Рейнке считаетъ „въ высшей степени вѣроятнымъ“, что уже со времени Адама въ субботу составлялись молитвенныя собранія и совершались общественныя жертвоприношенія¹⁾. Бедфордъ, раздѣляя это мнѣніе, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что всѣ обогоявленія, которыхъ удостоивались патріархи, происходили именно во время субботняго богослуженія²⁾. А нѣкоторые раввины идутъ такъ далеко, что самому Адаму приписываютъ составленіе субботняго псалма³⁾.— Очевидно, указанныя мнѣнія неосновательны уже потому, что ими устраняется различіе двухъ періодовъ ветхозавѣтной исторіи—патріархальнаго и теократическаго,—различіе, которое необходимо должно было отразиться и на судьбѣ празднованія седьмаго дня. Съ другой стороны, и выраженія книги Бытія, на которыя ссылаются Рейнке и другіе, не могутъ служить въ пользу вложеннаго мнѣнія. Защитники этого мнѣнія, какъ на основаніе для него, обыкновенно указываютъ на 3—4 и 21 стихи IV-й главы. Въ первомъ мѣстѣ говорится: „и было спустя нѣсколько времени (въ концѣ дней: עַסְׁ זָרָו), принесь Каинъ отъ плодовъ земли даръ Господу. И Авель принесь также отъ первородныхъ овецъ своихъ и отъ туза ихъ“. Текстъ же втораго мѣста читается такъ: „тогда (во время Еноса) стали призывать имя Господа“. Въ словахъ

¹⁾ Beiträge zur Erklärung A. T. Bd. VIII. S. 34—39.

²⁾ Ibid. anm. 42. Cp. Becher, Abhandlung vom Sabbath. S. 108—109.

³⁾ Пс. 92. Otho, Lexicon rabbinico-philologicum p. 606. Cp. Fabricius, Codex Pseudepigraph. V. T. t. II, p. 14 (Hamburger. 1741).

בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי названные изслѣдователи видятъ указаніе на семидневную недѣлю и отсюда заключаютъ, что уже во время Адама въ концѣ недѣли, т. е. въ седьмой день, приносились жертвы. А 26-й стихъ IV-й главы эти изслѣдователи считаютъ доказательствомъ существованія въ допотопныя времена общественнаго и даже синагогальнаго культа, который управлялся въ опредѣленныхъ мѣстахъ и въ извѣстныхъ времена. Но оба приведенные тексты книги Бытія отличаются неясностью¹⁾, и нѣтъ никакого основанія въ первомъ изъ нихъ видѣть указаніе на какое-либо раздѣленіе времени, а во второмъ—на совершеніе въ опредѣленные времена молитвъ. Несомнѣнно только то, что у патриарховъ была религія и жертвенный культъ²⁾. Но въ св. Писаніи, нѣтъ никакихъ свидѣтельствъ, на основаніи которыхъ можно было бы утверждать существованіе въ патриархальный періодъ общественнаго богослуженія, приуроченнаго къ опредѣленному времени; это и не представляется вѣроятнымъ для непосредственной, младенческой жизни первобытнаго человѣчества. Поэтому можно только сказать, что во время патриарховъ седьмой день почитался священнымъ; но въ чемъ состояло это почитаніе—для насъ остается неизвѣстнымъ. Во всякомъ случаѣ, различіе патриархальнаго и теократическаго періода ветхозавѣтной исторіи не даетъ права субботу патриархальную отождествлять съ субботой Моисеевой.

Ясныя свидѣтельства о судьбѣ ветхозавѣтнаго недѣльнаго праздника мы имѣемъ только съ того времени, какъ для устроенія царства Божія на землѣ былъ избранъ народъ еврейскій. Сохранявшаяся прежде въ преданіи, заповѣдь о субботѣ съ этого времени стала письменнымъ закономъ. А предоставленное свободѣ празднованіе седьмаго дня теперь

¹⁾ Насколько ясно выраженіе Быт. IV, 26,—можно видѣть уже изъ того, что Маймонидъ и Куней находили въ немъ указаніе на происхожденіе идолопоклонства. Vitringa, De Synagoga Vetere (Leucopetrae, 1726). P. 273.

²⁾ Быт. XII, 8; XIII, 4; XIV, 10—22; XXI, 33; XXVI, 25 и др.

было утверждено частными предписаніями и получило строго опредѣленный характеръ, соотвѣтствовавшій духовному состоянію избраннаго народа.

Исторія субботы собственно теократической восходитъ ко времени изведенія народа Божія изъ Египта. Нѣкоторые изъ раввиновъ полагаютъ, что заповѣдь о субботѣ была дана евреямъ въ Меррѣ, гдѣ, по словамъ Бытописателя, народъ получилъ отъ Бога „уставъ и законъ“ (Исх. XV, 25). „По мнѣнію мудрыхъ“, говоритъ, напр., Исаакъ Абарбанель, „суббота и формулы судовъ установлены въ Меррѣ, и потому не безразсудно будетъ „помни день субботній“ понимать, какъ „помни о томъ, что Я заповѣдалъ тебѣ въ Меррѣ“¹⁾. Но такое мнѣніе является только простою догадкой, не имѣющей для себя никакого основанія въ текстѣ св. Писанія. Ясное-же указаніе на повелѣніе соблюдать субботу дѣлается только въ XVI-й главѣ кн. Исходъ, при описаніи событій, совершившихся съ евреями въ пустынь Синъ. Поэтому должно сказать, что данная при твореніи міра заповѣдь объ освященіи субботы была повторена евреямъ во второмъ мѣсяцѣ по выходѣ ихъ изъ земли египетской (Исх. XVI), во время пребыванія въ пустынь Синъ. Здѣсь же впервые Богъ далъ повелѣніе проводить седьмой день, какъ день покоя; а не послать въ этотъ день манны, Онъ, по словамъ блаж. Теодорита, „самымъ дѣломъ научилъ соблюдать данную заповѣдь“²⁾.—Въ пустынь Синъ повелѣніе покоиться въ субботу дано было только лишь въ отношеніи къ единичному случаю—собранію манны. Торжественно же объявленную заповѣдь о субботнемъ покоѣ вообще евреи получили изъ устъ Самого Бога, когда вступили съ Нимъ въ завѣтъ у горы Синайской (Исх. XX, 8—11). Впослѣдствіи, при болѣе точномъ опре-

¹⁾ Selden, De jure naturali et gentium p. 323.

²⁾ Quaest. XXXII in Exod. Migne, Patrologiae cura. compl. ser. graec. t. LXXX, col. 260.

дѣленіи религиозныхъ и общественныхъ отношеній избраннаго народа, Синайская заповѣдь о субботѣ была неоднократно повторена, а также разъяснена и дополнена частными предписаніями ¹⁾. Выстъ съ этими послѣдними она и составила основу, на которой существовало и развивалось еврейское празднованіе седьмаго дня во время послѣ-моисеевское.

Остановимся на рассмотрѣніи Моисеевыхъ субботнихъ законовъ.

Въ большинствѣ своихъ предписаній о субботѣ Законодатель еврейскаго народа настаиваетъ на храненіи покоя. Покой отъ дѣлъ заповѣдуются имъ и во всѣ другіе праздничные дни ²⁾. Но празднованіе субботы въ отношеніи соблюденія покоя Законодатель отличаетъ отъ всѣхъ другихъ празднованій. Тогда какъ въ остальные праздничные дни онъ за-

¹⁾ Исх. XXIII, 12; XXV, 23—30; XXXI, 13—17; XXXIV, 21; XXXV, 2—3; Лев. XIX, 3. 30; XXIII, 3; XXIV, 5—8 (Ср. Исх. XXV, 23—30; XXXV, 13; XXXVII, 10—16); XXVI, 2; Числ. XV, 32—36; XXVIII, 9—10; Втор. V, 12—15. Здѣсь можно замѣтить, что повторенія заповѣди о субботнемъ покоѣ встрѣчаются въ тѣхъ главахъ Пятикнижія, гдѣ содержатся предписанія Моисея о построеніи скинии (Исх. XXXI; XXXV). По мнѣнію Кейля, Кнобеля и другихъ, эти повторенія вызывались тѣмъ, что ревность о построеніи скинии заставляла многихъ забывать о субботней заповѣди и нарушать предписанный ей покой (Keil, Bibl. Commentar über A. T. Bd. I. S. 535. Ср. Dillmann, Exodus und Leviticus S. 329; Властовъ, Священная Лѣтопись. Т. II. Стр. 219. СПб. 1878). Но въ XXXI, 13—17, гдѣ повторена заповѣдь о почитаніи седьмаго дня, дается повелѣніе хранить субботу, какъ завітъ *священный*. Въ виду этой черты, тотъ мотивъ для повторенія заповѣди о субботѣ, который указываютъ Кейль и Кнобель, представляется слѣшкомъ внѣшнимъ. Болѣе справедливымъ въ данномъ случаѣ намъ кажется мнѣніе Лянге, который поводитъ къ повторенію заповѣди о субботѣ въ Исх. XXXI и XXXV видитъ въ томъ обстоятельстве, что суббота, какъ и весь вообще ветхозавѣтний культъ, была существеннымъ образомъ связана со скиніей и храмомъ. Lange, Theologisch-homiletisches Bibelwerk, Th. II (Bielefeld und Leipzig. 1874). S. 116. 135.

²⁾ Лев. XXIII, 7. 21. 39. Должно замѣтить, что покой въ праздничные дни соблюдался не иудеями только, а и язычниками. Страбонъ относительно этого говоритъ: „Καὶνὸν δὲ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων, καὶ τῶν βαρβάρων ἴσσι, τὸ τὰς ἱεροποιὰς μετὰ ἀνάσεως ἑορταστικῆς ποιῆσθαι, τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμοῦ, τὰς δὲ χωρὶς καὶ τὰς μὲν μετὰ μουσικῆς, τὰς δὲ μὴ καὶ

прещаетъ только „дѣло работное“ (Лев. XXIII, 7: כַּבֵּדוֹת עֲמָלִים), въ субботу еженедѣльную имъ запрещается всякое обычное дѣло вообще,—даже и такое, какъ приготовленіе пищи. „Помни день субботній“, гворитъ заповѣдь десятословія кн. Исходъ, „не дѣлай въ оный никакого дѣла“ (Исх. XX, 10: כַּבֵּדוֹת בְּלִשְׁמֹתָא לֵל) ¹⁾. Заповѣдуя „не дѣлать никакого дѣла“, Законодатель устанавливаетъ этимъ принципъ празднованія субботы. Въ подробное же раскрытіе этого принципа онъ не входитъ; онъ отмѣчаетъ только лишь нѣкоторыя изъ запрещенныхъ дѣлъ. Къ числу ихъ въ Пятозвонія относятся сѣянье и жатва (Исх. XXXIV, 21), зажженіе огня (Исх. XXXV, 3), приготовленіе пищи (Исх. XVI, 23) и собраніе манны (Исх. XVI, 27—28) и дровъ (Числ. XV, 32—36) ²⁾.—Предписаніе покоя въ субботу Законодатель распространяетъ не только на всѣхъ израильтянъ, но и на ихъ рабовъ, на пришельцевъ, живущихъ среди нихъ ³⁾, и даже на домашній скотъ (Исх. XX, 10; XXIII, 12; Втор.

τὰς μὲν μαστιχῶς, τὰς δὲ ἀναβαρῶν, καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει. Ἦτε γὰρ ἀνθρώποι τὸν νοῦν ἀπάγει ἀπὸ τῶν ἀνθρώπικῶν ἀσχολημάτων, τὸν δὲ ὄντως νοῦν τρέπει πρὸς τὸ θεῖον“. Strabo X, 467. Наиболѣе строгія предписанія о храненіи покоя въ праздничные дни были у Римлянъ. Cicero, De leg. II, 12: „Festorum festorumque dierum ratio in liberis requiem habet litium et iurgiorum, in servis operum et laborum“. Ср. Virgil. Georg. I, 268 ff.; Macrobius, Saturn. I, 16; Cato, De re rust. 2; Colum., 2, 22. См. Dillmann, Lib. cit. S. 215. De-Wette, Lehrb. hebr.—jud. Arch. § 217 not. I. Но и эти предписанія всестѣм не представляютъ полной аналогіи съ строгими субботними законами евреевъ.

¹⁾ Различіе между כַּבֵּדוֹת (Вит. II, 2; Исх. XX, 10; Лев. XXIII, 28. 31) и כַּבֵּדוֹת (Лев. XXIII, 7) заключается въ томъ, что первое употребляется для выраженія общаго понятія дѣла или занятія, будетъ ли оно легкое или тяжелое,—второе же служитъ для обозначенія какого-либо опредѣленнаго дѣла, какъ напр. полевой работы (Исх. XIII, 23), ремесла (Исх. XXXIX, 32), а также и трудовъ при совершеніи богослуженія (Исх. XII, 25 д; Числ. IV, 47). Keil, Bibl. Comment. Bd. I. S. 461; Lange, Bibelwerk Th. II. S. 70.

²⁾ Въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ и запрещенныя въ субботу дѣла причисляются поименію тяжестей (Иерем. XVII, 21), торговля (Ам. VIII, 5; Иезк. XIII, 15 и д.), уборка винограда и перевозка грузовъ (Иезк. XIII, 15).

³⁾ „Пришелецъ, который въ жилищахъ твоихъ“ (וְגֵר בְּשַׁעֲרֵי אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֶתְּכֶם אֵלֶיהָ).

V, 14). А соблюдение покоя онъ заповѣдуетъ съ такою строгостью, что за нарушение его опредѣляетъ наказаніе смертью чрезъ побіеніе камнями. „И соблюдайте субботу“, говоритъ одинъ изъ законовъ вн. Исходъ, „потому что она свята для васъ: кто осквернитъ ее, тотъ да будетъ преданъ смерти, потому что кто станетъ въ оную дѣлать дѣло, та душа должна быть истреблена изъ среды народа своего“¹⁾).

Таковы законы о субботнемъ покой, установленные, по свидѣтельству Пятикнижія, самимъ Моисеемъ. Но съ тѣхъ поръ, какъ появились отрицательные взгляды на подлинность Пятикнижія, нѣкоторые изслѣдователи стали отвергать принадлежность этихъ законовъ Моисею. Стали утверждать, что идея субботняго покоя въ томъ видѣ, въ какомъ она является въ этихъ законахъ, не была извѣстна древнимъ евреямъ, а есть продуктъ только іудейства послѣднѣшаго. Такое мнѣніе о происхожденіи субботнихъ законовъ Пятикнижія впервые было высказано Георгомъ въ его сочиненіи объ іудейскихъ праздникахъ. По взгляду Георга, суббота, какъ день покоя, предполагаетъ необходимо существо-

Точнѣе нужно передать эти слова—„пришлецъ, который *изъ городовъ твоихъ*“, такъ какъ слово שַׁעַר (ворота) означаетъ вообще входъ не въ домъ, а въ городъ, и иногда прямо употребляется въ смыслѣ города (Втор. XV, 7; Ср. Наум. III, 13).—Кейль (Bibl. Comment. Bd. I. S. 461) полагаетъ, что подъ „пришельцами“ въ Исх. XX, 10 разумѣются собственно чужестранцы—рабочіе. Но если бы было такъ, то въ указанномъ мѣстѣ стояло бы слово אֲרָמִי, а не גֵר, послѣднее же обозначаетъ вообще всякаго чужеземца въ отличіе отъ אֲרָמִי (коренной житель, туземецъ. Лев. XVI, 29; Исх. XII, 19). Ср. Dillmann, *l. cit.* S 315.

¹⁾ Исх. XXXI, 14—15, XXXV, 3; Ср. Числъ XV, 32—36. Въ приведенныхъ словахъ Властръ („Священная лѣтопись“. Т. II. Стр. 219. СПб. 1878) склоненъ видѣть указаніе на два рода наказанія за нарушение субботы: преданіе смерти и отчужденіе изъ среды народа („та душа должна быть истреблена изъ среды народа своего“). Подъ послѣднимъ наказаніемъ Властръ хочетъ разумѣть не преданіе смерти, а „лишеніе всякихъ гражданскихъ и общественныхъ правъ, лишеніе всякой помощи и, можетъ быть, родъ лишенія огня и воды, какъ въ древнемъ Римѣ“, или же наказаніе въ смыслѣ 1 Кор. XI, 30. Такое толкованіе приведенныхъ словъ намъ представляется произвольнымъ. Въ другихъ мѣстахъ Законодатель ясно указываетъ только одно наказаніе за нарушение субботы—преданіе смерти (Исх. XXX, 15; XXXV, 2).

ваніе земледѣлія. Отсюда Георгъ думаетъ, что евреи стали праздновать субботу покоемъ только послѣ завоеванія земли Ханаанской, когда они начали вести земледѣльческую жизнь. Первоначально субботній покой простирался, по мнѣнію Георга, только лишь на труды земледѣльцевъ и скота. Но съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того какъ появлялись у евреевъ ремесла, искусства и торговля,—идея субботняго покоя постепенно расширялась, и запрещеніе труда стало распространяться и на эти занятія. Тотъ-же, по выраженію Георга, „абстрактный“ характеръ, который имѣетъ идея субботняго покоя въ Пятикнижии, она приняла только въ періодъ послѣдлѣнный: заповѣдь о покоѣ теперь стала распространяться на всѣ жизненныя отношенія и стѣснила всякую свободную дѣятельность; къ этому времени и нужно отнести, по Георгу, происхожденіе субботнихъ законовъ Пятикнижія во всей ихъ совокупности ¹⁾.—Этотъ взглядъ на субботніе законы Моисеевыхъ книгъ еще съ большею рѣшительностью и опредѣленностью повторилъ новѣйшій историкъ еврейскаго народа Велльгаузенъ. Отрицая подлинность Пятикнижія, Велльгаузенъ, подобно Георгу, утверждаетъ, что изложенныя выше субботніе законы не принадлежать Моисею, и что идея субботняго покоя въ томъ видѣ, въ какомъ она является въ Пятикнижии, есть продуктъ долгой исторической жизни евреевъ. Постепенное-же развитіе этой идеи Велльгаузенъ представляетъ такъ. Въ древнѣйшее время суббота была собственно днемъ жертвоприношеній; какъ день покоя, она предполагаетъ земледѣльческій бытъ, и потому установленіе ея, по мнѣнію Велльгаузена, не можетъ быть отнесено ко времени, предшествовавшему поселенію евреевъ въ обѣтованной землѣ. Первоначально, впрочемъ, покой составлялъ второстепенный элементъ празднованія субботы и являлся только лишь слѣдствіемъ ея культоваго значенія. У іеговистовъ и девтерономиковъ субботній по-

¹⁾ Georg, Die älteren Jüdischen Feste. Berlin, 1835. S. 195. ff.

кой рассматривается исключительно, какъ удовольствіе для рабочихъ классовъ, и предписывается только лишь земледѣльцамъ и скоту¹⁾. Евреямъ—владѣльцамъ въ законахъ іеговистическихъ и девтеронимическихъ, по Велльгаузену, скорѣе дается „позволеніе“ покоиться, чѣмъ „повелѣніе“. Но уже пр. Амосъ распространяетъ субботній покой на торговлю (VIII, 5), а въ періодъ, предшествовавшій плѣну, идея покоя расширяется еще больше. Тогда-какъ Исаія (I, 12) рассматриваетъ субботу еще, какъ день жервоприношеній, Іеремія понимаетъ ее уже исключительно, какъ день покоя, относя къ запрещеннымъ въ субботу занятіямъ даже ношеніе тяжестей (XVII, 21—22). Во время же вавилонскаго плѣна, какъ заключаетъ Велльгаузенъ изъ книги пр. Іезекіиля (XX, 12—16; XXII, 26 и др.) и изъ LVI, 2; LVIII, 13 кн. пр. Исаіа²⁾, субота сдѣлалась совершенно независимой не только отъ земледѣлія, но и отъ жертвеннаго культа и стала единственно днемъ священнаго покоя. Наконецъ, въ такъ называемомъ „священническомъ кодексѣ“, происхожденіе котораго Велльгаузенъ относитъ къ періоду послѣплѣнному, идея субботняго покоя достигаетъ высшей степени развитія. Здѣсь, по мнѣнію Велльгаузена, даже измѣняется совершенно характеръ древней субботы. Тогда какъ у іеговистовъ и девтеронимиковъ покой субботній есть удовольствіе для рабочихъ классовъ,—въ „священническомъ кодексѣ“ онъ является уже аскетическимъ упражненіемъ, тяжелой обязанностью какъ для господъ, такъ и для рабовъ. „Покой взять здѣсь“, говоритъ Велльгаузенъ, „совершенно абстрактно,—не какъ покой отъ обыкновенной работы, а просто, какъ покой. Въ священный день нельзя выходить изъ лагеря для собранія ман-

¹⁾ Въ данномъ случаѣ Велльгаузенъ ссылается на Исх. XX, 10; XXIII, 12; Втор. V, 13—14.

²⁾ Отрицательная критика эти главы не признаетъ принадлежащими пр. Исаіа. De-Wette-Schrader, Lehrbuch historisch-kritischen Einleit. Berlin. 1869. S. 417; Keil, Lehrbuch hist.-kritisch. Einleit. Frankfurt A/M. 1873. S. 269 ff. Ewald, Propheten A. B. Bd. I. S. 83. Bd. III. S. 20 ff. Göttingen. 1867—1868.

ны или дровъ (Исх. XVI, 28; Числ. XV, 32—36), нельзя зажигать огня и варить (Исх. XXXV, 3; XVI, 23).. Въ существѣ дѣла о субботѣ священническаго кодекса нельзя сказать, что она ради человѣка (Марк. II, 27): она скорѣе есть статутъ, выступающій съ кокостью физическаго закона, — статутъ, имѣющій основаніемъ себя самого и обязательный даже для творческой дѣятельности Бога¹⁾.

Итакъ, по мнѣнію Георга и Велльгаузена, идея субботняго покоя развивалась постепенно, и тѣ законы о покоѣ, которые содержатся въ Пятикнижii, принадлежать не Моисею и даже вообще не одному лицу: древнѣйшіе изъ этихъ законовъ возникли не ранѣ поселенія евреевъ въ Ханаанской землѣ, другіе явились еще позднѣе, а во всей совокупности эти законы стали существовать только лишь послѣ вавилонскаго плѣна. Это мнѣніе принимается многими современными изслѣдователями Пятикнижiя и повторяется уже, какъ мнѣніе несомнѣнно истинное и не требующее дальнѣйшихъ доказательствъ. „Уже десятословіе,—этотъ древнѣйшій катихизисъ Израиля“, говорить, напр., по поводу четвертой заповѣди Рейссъ, „указываетъ на земледѣліе и, во всякомъ случаѣ, на ремесло вообще. Пастухъ не знаетъ праздничнаго дня, въ смыслѣ дня покоя.., его скотъ ждетъ одного дня такъ-же, какъ и другаго“. „Субботніе законы Пятикнижiя“, категорически заключаетъ названный ученый, „происходятъ не изъ древняго номадическаго времени, не изъ каменистыхъ пустынь“²⁾.

¹⁾ Wellhausen, Prolegomena zur G. I. S. 115—117. Въ послѣднихъ словахъ мысли Велльгаузена, нужно думать, такая: тогда какъ для запрещеній субботнихъ законовъ иеговистовъ и девтерономию можно указать тѣ или иные практическія основанія,—законы священническаго кодекса запрещаютъ въ субботу даже и такіа дѣла, осуществленіе которыхъ является неестественнымъ; этими законами покой требуется исключительно ради покоя; при этомъ, требованіе покоя въ седьмой день считается столь важнымъ, что оно, по взгляду автора священническаго кодекса, исполняется даже Самимъ Богомъ, Который, сотворивъ міръ въ шесть дней, въ седьмой—ночиалъ (Быт. II, 3. Начало II-й главы кн. Бытiя Велльгаузенъ относитъ къ священническому кодексу. Ibid. S. 117).

²⁾ Reuss, Geschichte der Heiligen Schriften A. T. Braunschweig. 1881. S. 81. Ср. Kuenen, Histor.-Krit. Einleitung in Bücher A. T. Th. I. St. I. S. 52, 295—296. Autor. deutsche Ausg. v. Weber. Leipzig. 1887.

Обращаясь къ разсмотрѣнію изложеннаго мнѣнія, мы должны сказать, что оно не можетъ быть подтверждено ни свидѣтельствами книгъ пророческихъ, ни анализомъ самыхъ законовъ Пятокнижія, относимыхъ Велльгаузеномъ къ различнымъ эпохамъ исторической жизни древнихъ евреевъ.— Нельзя, прежде всего, доказать, что въ періодъ, обнимаемый ветхозавѣтными каноническими книгами, идея субботняго покоя постепенно расширялась. Изъ книгъ пророческихъ ясно видно, что уже въ древнѣйшее время субботній покой простирался на всё вообще дѣла, а не ограничивался одними только полевыми занятіями, какъ это думаетъ Велльгаузенъ. Такъ, пр. Амось, обличая нечестивыхъ, замѣчаетъ, между прочимъ, слѣдующее: „выслушайте это, алчущіе поглотить бѣдныхъ и погубить нищихъ, вы, которые говорите: когда-то пройдетъ новолуніе, чтобы намъ продавать хлѣбъ, и суббота чтобы открыть житницы, уменьшить мѣру, увеличить цѣну сѣмя и обманывать невѣрными вѣсами; чтобы покупать неимущихъ за серебро и бѣдныхъ за пару обуви, а высѣвки изъ хлѣба продавать“ (VIII, 4—6). Эти слова показываютъ, что уже въ IX-мъ вѣкѣ субботы у евреевъ считались днями покоя не для однихъ только земледѣльцевъ и не отъ однихъ только земледѣльческихъ занятій: если въ эти дни прекращалась торговля—трудъ сравнительно легкій, то, конечно, считали нужнымъ воздерживаться и отъ всѣхъ другихъ обычныхъ трудовъ: Съ другой стороны, изъ приведенныхъ словъ ясно видно, что уже въ глубокой древности субботній покой не разсматривался исключительно, какъ удовольствіе (Велльгаузенъ), а, напротивъ, считался обязанностью, отъ исполненія которой не могли уклоняться даже нечестивые. Если же таковъ смыслъ приведенныхъ словъ, то нельзя вмѣстѣ съ Велльгаузеномъ видѣть доказательство того, что субботнему покою придавалось нѣкогда маловажное значеніе, и въ словахъ пророка Исаи: „не носите больше даровъ тщетныхъ: куреніе отвратительно для меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть“ (I, 13).

Велльгаузенъ изъ этихъ словъ заключаетъ, что во время Исаи суббота считалась *исключительно* днемъ жертвоприношеній, а не днемъ покоя. Но, очевидно, приведенныя слова не даютъ основаній для такого заключенія. Пророкъ здѣсь только лишь порицаетъ субботнія жертвоприношенія, но вовсе не указываетъ на то, чтобы жертвоприношенія составляли *все* празднованіе субботы. Если уже во времена Амоса соблюдался строгій покой въ субботу, то, несомнѣнно, о субботнемъ покоѣ зналъ и пр. Исаія; если-же онъ не порицаетъ его, то, очевидно, потому, что считаетъ его вполне законнымъ и необходимымъ.—Далѣе, какъ на доказательство постепеннаго развитія идеи субботняго покоя, Велльгаузенъ ссылается на запрещеніе пр. Іереміи носить тяжести (XVII, 21—22). Но и эта ссылка не можетъ быть названа основательной. Мы видѣли, что уже во время Амоса по субботамъ должна была прекращаться торговля. Поэтому нельзя допустить, чтобы ношеніе тяжестей въ субботу раньше вѣка Іереміи считалось дозволеннымъ и стало запрещаться впервые только этимъ пророкомъ. И самъ Іеремія, настаивая на храненіи субботняго покоя, показываетъ, что онъ не вводитъ новаго закона, а требуетъ только соблюденія предписаній, данныхъ уже отцамъ. Въ XVII-й главѣ его книги мы читаемъ слѣдующее: „такъ говоритъ Господь: берегите души свои и не носите ношъ въ день субботній и не вносите ихъ воротами іерусалимскими, и не выносите ношъ изъ домовъ вашихъ въ день субботній и не занимайтесь никакою работою, но *святите день субботній такъ, какъ Я заповѣдалъ отцамъ вашимъ*“ (ст. 21—22). Эти слова ясно показываютъ, что ношеніе тяжестей въ субботу изъ круга запрещенныхъ дѣлъ Іеремія выдѣляетъ лишь только потому, что это былъ трудъ, которымъ въ его время преимущественно нарушался субботній покой.—Нельзя найти подтвержденія мнѣнія о постепенномъ развитіи идеи субботняго покоя и въ книгѣ пр. Іезекіиля. Говоря о субботѣ, Іезекіиль даетъ понятъ, что днемъ строгаго покоя суббота была

уже въ древности, и что этотъ покой считался обязательнымъ не для извѣстныхъ только классовъ, а для всего народа. Въ нарушеніи субботы пророкъ обвиняетъ и начальствующихъ народа (XXII, 8), и весь народъ (XXIII, 38). На оскверненіе субботы онъ указываетъ, какъ на національный грѣхъ Израиля, и говоритъ, что за это оскверненіе Господь хотѣлъ истребить избранный народъ еще въ то время, когда водилъ его по пустынь (XX, 12—24).—Наконецъ, когда при Нееміи народъ далъ обѣщаніе прекращать въ дни субботніе торговлю, то и это рассматривалось не какъ нововведеніе, а какъ исполненіе закона, установленнаго еще при Моисеѣ (Неем. X, 29—30).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что свидѣтельства ветхозавѣтныхъ каноническихъ книгъ не позволяютъ утверждать, что въ періодъ времени, обнимаемый этими книгами, увеличивалась строгость субботняго покоя. А отсюда и предположеніе, что субботніе законы Пятикнижія возникли не въ одно время является ни на чемъ не обоснованнымъ.

Если обратиться, далѣе, къ рассмотрѣнію самыхъ этихъ законовъ, то и въ этомъ случаѣ нельзя будетъ найти доказательствъ въ пользу мнѣнія Вельгаузена. Древнѣйшіе, по признанію Вельгаузена, законы Пятикнижія—законы книги завѣта запрещаютъ не полевые только занятія, но вообще всѣ дѣла. Четвертая заповѣдь десятословія, которое Вельгаузенъ считаетъ древнѣйшею частью Пятикнижія, не выдѣляетъ какого-либо особаго труда, а прямо запрещаетъ въ субботу *всякое* дѣло и для *всѣхъ* (Исх. XX, 8—11). То же самое должно сказать и о законѣ Исх. XXIII, 12. А въ XXXIV, 21 той же книги, въ законѣ „возобновленія завѣта“, къ повелѣнію покоиться въ субботу прибавлено: „покойся и во время посѣва и жатвы“. Очевидно, что, еслибы субботній покой въ древнѣйшее время былъ заповѣданъ только земледѣльцамъ, —какъ думаетъ Вельгаузенъ,—то подобное прибавленіе было бы совершенно излишнимъ.

Нельзя также согласиться съ мнѣніемъ Велльгаузена, что въ „священническомъ кодексѣ“, къ которому онъ относитъ упоминанія о субботѣ въ Исх. XVI, Числ. XV, 32—36 и Исх. XXXV, 3, идея субботняго покоя является въ иномъ видѣ, чѣмъ у пророковъ и въ древнѣйшихъ (по Велльгаузену) законахъ Пятонкижія. „Въ священническомъ кодексѣ“, говоритъ Велльгаузенъ, „субботній покой рѣшительно не тождественъ съ радостнымъ отдохновеніемъ во время праздниковъ отъ тяжестей жизни; онъ отличается отъ праздничнаго покоя и гораздо ближе стоитъ къ аскетическому упражненію, чѣмъ къ праздничному отдыху. Онъ взятъ здѣсь совершенно абстрактно: не какъ покой отъ обыкновенной работы, а просто, какъ покой. Въ священный день нельзя выходить изъ лагера для собиранія манны или дровъ, нельзя зажигать огня или варить... Въ существѣ дѣла, о субботѣ священническаго кодекса нельзя сказать, что она ради чело-вѣка: она скорѣе есть статуть, выступающій съ косностью физическаго закона,—статуть, имѣющій основаніемъ себя самого“. Но такого рѣзкаго различія между законами священническаго кодекса и остальными субботними законами Пятонкижія не существуетъ. Мы видѣли, что не только законы „священническаго кодекса“, но и законы „книги завѣта“ запрещаютъ въ субботу *всякое дѣло*,—и нельзя сказать, чтобы первые законы въ требованіи покоя шли далѣе законовъ „книги завѣта“. Такъ, запрещеніе собирать манну (Исх. XVI, 29) стоитъ въ параллели съ закономъ Исх. XXXIV, 21, въ которомъ запрещается сѣянье и жатва. Трудъ собранія дровъ, запрещаемый въ кн. Числь (XV, 32—36), на столько несо-мнѣстимъ съ покоемъ священнаго дня, что запрещеніе его не можетъ доказывать развитія идеи покоя въ законахъ „священническаго кодекса“. Что-же касается заповѣди—„не зажигать огня въ субботу“ (Исх. XXXV, 3),—то она хотя и представляется болѣе строгой, чѣмъ другія заповѣди о субботнемъ покоѣ, но является единичной и потому не можетъ служить основаніемъ

взгляда Велльгаузена¹⁾. Такимъ образомъ, нельзя вмѣстѣ съ Велльгаузенемъ утверждать, что суббота „священническаго кодекса“ рѣзко отличается отъ субботы книги завѣта и отъ субботы книгъ пророческихъ. Но если такъ, то нѣтъ основанія и законы священническаго кодекса относить къ болѣе позднему времени, чѣмъ законы книги завѣта.

Итакъ, мы показали, что строгость субботняго покоя въ періодъ, обнимаемый ветхозавѣтными каноническими книгами, не увеличивалась. Изъ этого слѣдуетъ, что совершенно произвольно происхожденіе субботнихъ законовъ Пятикнижія на основаніи ихъ (будто-бы) сравнительной строгости, приурочивать къ различнымъ эпохамъ, какъ это дѣлають Георгъ и Велльгаузенъ. Эти законы во всей ихъ совокупности могли произойти въ одно время и отъ одного лица. Съ другой стороны, нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что суббота первоначально была днемъ покоя для однихъ только земледѣльцевъ, и что, поэтому, субботніе законы Пятикнижія не могли появиться ранѣе поселенія евреевъ въ Ханаанской землѣ. Во всѣ времена, какъ мы видѣли, субботній покой простирался не на одни только земледѣльческіе труды, но на всѣ вообще обычныя занятія. Это даетъ намъ право утверждать, что и субботніе законы Пятикнижія могли произойти до вступленія евреевъ въ землю Ханаанскую, т. е. во время пребыванія ихъ въ аравійской пустынѣ. Но если такъ, то и принадлежность этихъ законовъ, во всей ихъ совокупности, Моисею не подлежитъ сомнѣнію.

Мы изложили отрицательныя постановленія закона Моисеева о празднованіи субботы. Есть изслѣдователи, которые полагають, что этими отрицательными постановленіями законъ

¹⁾ Одинъ изъ критиковъ Велльгаузена, Фислеръ, не безосновательно замѣчаетъ, что эта заповѣдь указываетъ на то время, когда заженіе огня было очень трудно, т. е. именно на время пребыванія евреевъ въ пустынѣ. Finsler, Darstellung und kritik der Ansicht Wellhausens. Zürich. 1881. S. 77.

и ограничивается въ опредѣленіи празднованія субботы. Такое мнѣніе впервые высказалъ еще англійскій ученый XVII вѣка Іоаннъ Спенсеръ. Онъ утверждалъ, что освященіе субботы у древнихъ евреевъ всецѣло заключалось въ соблюденіи покоя, и что самъ Законодатель еврейскаго народа не предполагаетъ ничего, идущаго далѣе этого празднованія ¹⁾. Возрѣніе Спенсера послѣ него защищали Витринга ²⁾ и Бехеръ ³⁾, а въ настоящемъ столѣтіи его повторилъ извѣстный авторъ „Символики Моисеева культа“ Беръ ⁴⁾. Дѣйствительно, уже то обстоятельство, что отъ имени „покоя“ произошло самое названіе седьмаго дня, ясно показываетъ, что покой составлялъ важный элементъ его празднованія. Если, далѣе, мы обратимся къ субботнымъ законамъ Пятикнижія и къ рѣчамъ пророческимъ, разъясняющимъ эти законы, то мы увидимъ, что и здѣсь на первый планъ выдвигается покой ⁵⁾. Но, не смотря на это, нельзя всетаки сказать вмѣстѣ съ Спенсеромъ и Беромъ, что законъ Моисеевъ въ предписаніяхъ о празднованіи субботы „не знаетъ ничего, кромѣ требованій покоя“ (Беръ). Этого нельзя сказать уже потому, что такое празднованіе было-бы несовмѣстимо съ духомъ истинной религіи. „Если-бы освященіе субботы“, справедливо замѣчаетъ по этому поводу Генгстенбергъ, „состояло только въ покойѣ, то этимъ существенно унижалось-бы значеніе субботы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всего Моисеева закона. Религія, которая умѣетъ праздновать свои священные дни только лишь лѣнивымъ покоемъ, не можетъ носить на своемъ челѣ печати божественнаго происхожденія. Языческая насмѣшка надъ іудейскою субботой тогда относилась-бы и къ самой религіи“ ⁶⁾.—

¹⁾ De legibus Hebraeorum ritualibus. P. 77 f.

²⁾ De Synagoga vetere. P. 292—293.

³⁾ Abhandl. vom Sabbath der Juden. S. 151 ff.

⁴⁾ Bähr, Symbolik M. K. Bd. II. S. 532 f. 566—567; 578.

⁵⁾ См. выше стр. 235—236.

⁶⁾ Hengstenberg, Ueber Tag des Herrn. S. 27.

И дѣйствительно, уже называя субботу—субботой Господней (Исх. XXXV, 2), святымъ днемъ Иеговы (Лев. XXIII, 3; Втор. V, 14), Законодатель показываетъ, что субботній покой имѣеть значеніе не самъ по себѣ, и что не въ немъ одномъ состоитъ освященіе седьмага дня. Но въ Пятюннжів, кромѣ того, на ряду съ отрицательными предписаніями о воздержаніи отъ трудовъ есть и прямыя положительныя законы о празднованіи субботы. Положительная сторона празднованія субботы, по волѣ Законодателя, должна была состоять въ принесеніи жертвы. Для субботней жертвы въ кн. Числь (XXVIII, 9) назначаются два однолѣтнихъ агнца, двѣ десятихъ части эфы муки, смѣшанной съ елеемъ, и возліаніе. Такъ-какъ вмѣстѣ съ этой жертвой въ кн. Числь (XXVIII, 10) предписывается приносить и жертву ежедневную, то, значить, субботняя жертва должна была, по волѣ Законодателя, быть вдвое болѣе жертвы обычной. Въ качествѣ же особенной субботней жертвы въ законѣ заповѣдуются положеніе на трапезѣ святилища двѣнадцати хлѣбовъ предложенія (Лев. XXIV, 5—9), которые должны были перемѣняться каждую субботу. Кромѣ предписаній о субботней жертвѣ Моисей далъ еще повелѣніе устроить въ седьмой день священное собраніе. „Въ седьмой день“, говоритъ книга Левитъ, „суббота покоя, священное собраніе (שַׁבַּת קִדְּוָה); никакого дѣла не дѣлайте; это праздникъ Господень во всѣхъ жилищахъ вашихъ“ (Лев. XXIII, 3). Что нужно разумѣть въ данномъ мѣстѣ подъ „священнымъ собраніемъ“ не достаточно ясно. Значеніе словъ שַׁבַּת קִדְּוָה служитъ предметомъ спора. Витринга, слѣдуя Кокцею, передаетъ эти слова латинскими *indictio seu proclamatio sanctitatis* и повелѣніе составляетъ שַׁבַּת קִדְּוָה понимаетъ въ смыслѣ предписанія звукомъ трубы или голосомъ герольда возвѣщать наступленіе субботы, какъ дня святаго ¹⁾. Но такое пониманіе не можетъ быть оправ-

¹⁾ Vitringa, De Synagoga vetera. P. 288—289.

дано филологическимъ разборомъ слова קָרַד . Всѣ имена, начинающіяся съ ק , означаютъ не дѣйствіе, а предметъ дѣйствія или время и мѣсто его ¹⁾. Отсюда и слово קָרַד должно быть передано не чрезъ *proclamatio* или *convocatio*, какъ думаетъ Витринга, а чрезъ *convocatum* или какъ у LXX, „ $\kappa\lambda\eta\tau\eta\ \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ “; поэтому и повелѣніе составлять שָׁרַד קָרַד лучше всего понимать, вмѣстѣ съ Кейлемъ и Генгстенбергомъ, въ смыслѣ повелѣнія составлять субботнія собранія при скинии ²⁾. Цѣль этихъ собраній въ законѣ не указана. Но очевидно, что она не могла состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ назиданіи народа жертвоприношеніемъ, а также и молитвой, ибо молитва и жертва такъ тѣсно связаны между собою, что существовали вмѣстѣ уже въ вѣкъ патріарховъ (Быт. XII, 8).

Изъ сказаннаго видно, что законъ Моисеевъ не ограничиваетъ празднованіе субботы однимъ только покоемъ, какъ думаютъ Спенсеръ и Бэръ, а требуетъ положительнаго освященія седьмаго дня. Двумя предписаніями о субботней жертвѣ и о שָׁרַד קָרַד Законодатель давалъ достаточно понять, что суббота установлена для особеннаго служенія Іеговѣ, и что покой субботній имѣетъ значеніе только средства для этой цѣли. Если же Законодатель съ особенной силой настаиваетъ на соблюденіи покоя, а при опредѣленіи положительной стороны освященія субботы ограничивается только двумя предписаніями, то это объясняется состояніемъ народа, которому непосредственно былъ данъ законъ. Духовное развитіе народа, выведеннаго изъ Египта, было таково, что Законодатель не могъ предъявить въ нему болѣе многочисленныхъ и возвышенныхъ требованій касательно празднованія священнаго дня: такія требованія служили-бы для народа только неудобноносимымъ игомъ и не были-бы имъ исполняемы. Поэтому

¹⁾ Hengstenberg, Ueber Tag des Herrn. S. 32. anm.

²⁾ Кейль, Руководство къ Библейской Археологіи, Ч. I. Стр. 463; Hengstenberg, Lib. cit. S. 32. Cp. Lange, Bibelwerk, Th. II. S. 297; Dillmann, Lib. cit. S. 580.

Законодатель съ педагогическою мудростью воздержался отъ болѣе частнаго опредѣленія положительной стороны празднованія субботы. „Если-бы положившій законъ о субботѣ“, замѣчаетъ по этому поводу св. Іоаннъ Златоустъ, „сказалъ имъ (евреямъ): дѣлайте доброе въ субботу, а злаго не дѣлайте, они не удержались бы и отъ злаго. Посему и предписанъ общій законъ: не дѣлайте“¹⁾. Строгою заповѣдью объ оставленіи труда Законодатель имѣлъ въ виду установить внѣшнюю форму празднованія субботы и приготовить почву для положительнаго ея освященія. Наполненіе-же этой формы внутреннимъ содержаніемъ должно было, по его намѣренію, совершаться въ послѣдующее время, по мѣрѣ развитія религіозной жизни избраннаго народа.

Мы изложили субботніе законы Моисея. Теперь прослѣдимъ дальнѣйшую судьбу этихъ законовъ и посмотримъ, какое значеніе и характеръ имѣлъ субботній институтъ въ различные періоды исторической жизни древнихъ евреевъ.

Суббота была тѣсно связана съ основною истиной ветхозавѣтной религіи—признаніемъ единаго Бога, Творца всего міра. Естественно, отсюда, что суббота должна была терять свое значеніе въ тѣ періоды исторіи избраннаго народа, когда онъ забывалъ истиннаго Бога и уклонялся отъ исполненія Его закона. Такіе періоды въ исторіи евреевъ повторялись, какъ извѣстно, нерѣдко. Поэтому и празднованіе субботы часто оставалось совсѣмъ, то принимало характеръ, не соотвѣтствовавшій требованіямъ закона и намѣреніямъ Законодателя.

Бытописатель не говоритъ ясно, какъ относился современный ему народъ къ установленному имъ празднованію седьмаго дня. Однакоже изъ Пятокнижія можно видѣть, что уже при жизни Моисея, во время странствованія евреевъ по пустынѣ, бывали случаи нарушенія субботнихъ законовъ. Такъ,

¹⁾ Восьма 39-я на еванг. Маттея. Ч. II. Стр. 191. Москва. 1864.

въ книгѣ Числъ (XV, 32—36) упоминается объ одномъ израильтянинѣ, который, презрѣвъ заповѣдь десятословія, рѣшился собирать дрова въ субботу. Смертная казнь, постигшая этого нарушителя священнаго покоя, не предотвратила и другихъ случаевъ подобнаго нарушенія субботнихъ законовъ. Іезекіиль прямо свидѣтельствуетъ, что въ пустынѣ весь народъ нарушалъ субботу и этимъ навлекъ на себя грозный гнѣвъ Іеговы (XX, 10—22). Въ чемъ состояло это нарушеніе субботы, пророкъ не объясняетъ. Генгстенбергъ полагаетъ, что Іезекіиль имѣетъ въ виду собственно вѣншее отношеніе евреевъ къ празднованію субботы, освященіе ея однимъ только покоемъ¹⁾. Но съ такимъ мнѣніемъ едвали можно согласиться. Отъ жестокосуднаго народа, воспитаніе котораго только еще началось, нельзя было требовать соблюденія субботняго закона во всей его полнотѣ; а потому и нарушеніемъ закона съ его стороны можно было считать только неисполненіе буквы закона. Отсюда болѣе справедливо думать, что оскверненіе субботы, о которомъ говоритъ пророкъ, состояло въ нарушеніи самой заповѣди о субботнемъ покоѣ. А если принять во вниманіе тѣсную связь субботы съ почитаніемъ Іеговы, то оскверненіе субботы, совершившееся въ пустынѣ, можно будетъ соединить съ уклоненіемъ евреевъ въ служеніе богамъ, о которыхъ говоритъ пр. Амосъ (V, 26).

Судьба Моисеевыхъ субботнихъ законовъ послѣ поселенія евреевъ въ Ханаанской землѣ, въ періодъ судей и первыхъ царей, для насъ остается почти неизвѣстной. Въ книгахъ ветхозавѣтныхъ отмѣченъ только одинъ фактъ, относящійся къ исторіи субботы за это время. Именно, въ I-й кн. Царалипоменомъ есть указаніе, что въ царствованіе Давида получило значительное развитіе, сравнительно съ предшествующимъ временемъ, богослужбное празднованіе субботы. Субботнему богослуженію, ограничивавшемуся прежде принесені-

¹⁾ Ueber Tag des Herrn. S. 73.

Груды Кіев. дух. Акад. Т. I. 1892 г.

емъ одной только жертвы, теперь былъ сообщенъ характеръ болѣе торжественный и назидательный: въ составъ этого богослуженія, кромѣ жертвы, теперь вошли молитвы и пѣніе псалмовъ, сопровождавшееся игрою на музыкальныхъ инструментахъ (1 Пар. XXIII, 4—5; 27—31; XXV, 1—34; ср. 2 Пар. V, 12; XXIII, 18).

Болѣе многочисленныя упоминанія о судьбѣ Моисеевыхъ субботнихъ законовъ, сохранившіяся въ Библии, относятся къ періоду, слѣдовавшему за раздѣленіемъ еврейскаго царства. На основаніи этихъ упоминаній, содержащихся въ книгахъ пророческихъ, можно предполагать, что въ царствѣ Израильскомъ суббота соблюдалась вообще строже, чѣмъ въ царствѣ Іудейскомъ. Изъ свидѣтельства пр. Амоса видно, что въ десятиколѣнномъ царствѣ въ субботу прекращались всѣ обычные занятія, и законъ о покое седьмаго дня имѣлъ такую силу, что его не рѣшались нарушить даже нечестивые. Поэтому алчные купцы, по словамъ пророка, должны были ожидать конца субботы, чтобы „открыть житвицы уменьшить мѣру, увеличить цѣну сѣкла и обманывать невѣрными вѣсами“ (VIII, 5). Не ограничиваясь однимъ соблюденіемъ внѣшняго покоя, благочестивые люди Израильскаго царства посвящали субботы размышленію о законѣ и назиданію словомъ пророковъ. Съ этою цѣлью по субботамъ, а также и въ дни новолуній, обыкновенно устраивались собранія въ домахъ пророковъ. Такія собранія, по свидѣтельству IV-й книги Царствъ, происходили, напримѣръ, въ домѣ прор. Елисея (IV, 23).

Днями священными считались субботы и въ царствѣ Іудейскомъ. Но, по видимому, здѣсь субботній покой соблюдался менѣе строго, чѣмъ въ царствѣ десятиколѣнномъ. Іудейскіе пророки, съ одной стороны, указываютъ на чисто внѣшнее отношеніе современнаго имъ народа къ празднованію субботы, а съ другой, на прямое забвеніе субботнихъ законовъ. Противъ внѣшняго, мертваго отношенія къ заповѣди объ освященіи седьмаго дня возстаетъ пр. Исаія. „Не носите

больше даровъ тщетныхъ“, говорить онъ отъ имени Иеговы, „курение отвратительно для меня; новомѣсячій и субботъ и праздничныхъ собраній не могу терпѣть“ (Ис. I, 13). А обличая оскверненіе субботы, пророкъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, требуетъ истиннаго празднованія ея, соответствующаго не буквѣ только, но и духу закона. Онъ убѣждаетъ не только воздерживаться отъ трудовъ и обычныхъ занятій, но и вообще стрекаться отъ своихъ прихотей, уклоняться отъ пустыхъ разговоровъ и отдавать всецѣло священный день Иеговъ. „Если ты“, говорить отъ имени Иеговы пророкъ, „удержишь ногу твою ради субботы отъ исполненія прихотей твоихъ въ святой день Мой и будешь называть субботу отрадою, святымъ днемъ Господнимъ, чествуемымъ, и почтишь ее тѣмъ, что не будешь заниматься обычными твоими дѣлами, угождать твоей прихоти и пустословить (רַבֵּר רַבֵּר), то будешь имѣть радость въ Господѣ, и Я возведу тебя на высоту земли и дамъ вкусить тебѣ наслѣдіе Іакова, отца твоего“ (LVIII, 13—14; ср. LVI, 2. 4. 6). Въ этихъ требованіяхъ пр. Исаи относительно соблюденія субботы Гитцигъ видитъ уже зачатки того ригоризма, который впослѣдствіи достигъ своей крайней степени въ раввинистическихъ толкованіяхъ субботныхъ законовъ. „Законъ о субботѣ“, замѣчаетъ Гитцигъ, „уже здѣсь получаетъ іудейскій характеръ: разговоръ (רַבֵּר רַבֵּר) уже считается работою“. Но такое замѣчаніе несправедливо. Пророкъ требуетъ воздержанія не отъ словъ вообще, а отъ словъ, не соответствующихъ важности и святости дня. Іудейское преданіе изъ того, что субботній покой Бога былъ прекращеніемъ и словъ, вызвавшихъ къ бытію міръ,—выводило, что въ субботу должно воздерживаться отъ многословія. Но до такой крайности, чтобы считать трудомъ рѣчь саму въ себѣ, никогда не доходили даже раввины; тѣмъ менѣе могъ до этой крайности пророкъ ¹⁾).

¹⁾ Keil, *Biblisches Comment.* Bd. I. Th. III (Leipzig, 1866). S. 564—565.

Если во время Исаи субботнее торжество было большею частью только внешним, мертвым богослужбным делом, то во время Иеремии,—в период крайнего нравственного упадка избранного народа,—субботный покой, как видно, не соблюдался почти совсем, и суббота потеряла всякое значение в глазах народа. Будничная жизнь Иерусалима и его окрестностей не изменялась и в субботу: транспортирование кладов и занятие обычными делами не прекращалось. Пророк Иеремия со всей энергией возстает против такого осквернения священного дня и обещаниями старается побудить к соблюдению божественного закона, а угрозами удержать от его нарушения. „Если вы послушаете меня в томъ“, говорит пророк от имени Иеговы, „чтобы не носить ношъ воротами сего города в день субботний и чтобы святить субботу, не занимаясь в этот день никакою работою, то воротами сего города будутъ входить цари и князья, сидящие на престолахъ Давида, вѣздящие на колесницахъ и на коняхъ,—они и князья ихъ, иудеи и жители Иерусалима, и городъ сей будетъ обитаемъ вѣчно. И будутъ приходить изъ городовъ иудейскихъ и изъ окрестностей Иерусалима и изъ земли Вениаминовой, и съ равнины, и съ горъ, и съ юга, и приносить всеожжевое и жертву, и хлѣбное приношение, и ливанъ, и благодарственные жертвы въ домъ Господень. А если не послушаете меня в томъ, чтобы святить день субботний и не носить ношъ, входя въ ворота Иерусалима в день субботний, то Я возжгу огонь въ воротахъ его, и онъ пожретъ чертоги Иерусалима и не погаснетъ“¹⁾. Эти увещания и угрозы пророка

¹⁾ Иерем. XVII, 21—27. Некоторые исследователи, сочтявающиеся в подлинности Моисеевых субботнихъ законовъ, склоняются къ мысли, что слова Иерем. XVII, 19—27 представляютъ собою позднѣйшую вставку, происхождение которой слѣдуетъ отнести къ послѣдствѣнному периоду. „Иеремія“, говоритъ въ указанномъ отдѣлѣ Гейгеръ, „не могъ выставить одну сторону празднованія субботы съ такою силою, какъ Неемїа (XIII, 15 и дал.)“. Это прямо въ духѣ писателя-редактора, который, при возстановленіи государства, видитъ въ пунтуаль-

не могли побудить жестоковыйный и развращенный народъ къ исполненію закона вообще и, въ-частности, закона о субботѣ,—и Господь предалъ іудеевъ въ руки иноплеменниковъ.

Нѣкоторые изъ археологовъ и историковъ еврейскаго народа полагаютъ, что во время Вавилонскаго плѣна суббота получила особенно важное значеніе въ глазахъ евреевъ, такъ-какъ, по прекращеніи жертвеннаго культа, она, говорятъ, стала служить единственнымъ выраженіемъ религіозной жизни народа и его связующимъ началомъ. А по мнѣнію Велльгаузена, значеніе субботы въ періодъ Вавилонскаго плѣна поднялось такъ высоко, что празднваніе ея стало считаться знакомъ завѣта избраннаго народа съ Іеговою ¹⁾.—Намъ кажется, что въ основѣ этихъ предположеній лежатъ не положительныя свидѣтельства, а общія, апіоріирыя соображенія. Въ-частности, мнѣніе Велльгаузена основывается на ложномъ утвержденіи, что, такъ называемый, „священническій кодексъ“, гдѣ суббота уже рассматривается, какъ знакъ завѣта съ Іеговою (Исх XXXI, 16—17), произошелъ послѣ вниги пр. Іезекиля (Ср. Іезек. XX, -12. 20). Прямыхъ же указаній св. Писанія не мо-

номъ соблюденія субботы религіозно-національную почву, и ему прилично вѣсти это указаніе (соблюдать субботу) съ такою торжественностью, съ какою Іеремія высказываетъ свое негодованіе на господствующее идолослуженіе, на распространившуюся безирравственность и свое предсказаніе близкаго паденія царства“. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau. 1857. S. 95—96. Кюненъ, не отвергая совсѣмъ мнѣніи объ интерполациіи XVII гл., полагаетъ, что въ приведенныхъ словахъ Іеремія высказываетъ нѣчто новое, неизвѣстное до него. „Эти слова“, говоритъ Кюненъ, „не имѣютъ параллели ни у Іеремія, ни у его современниковъ, и если они, дѣйствительно, происходятъ отъ Іеремія,—то имѣютъ своимъ цѣлымъ возвѣщать нѣчто новое,—именно высокое значеніе покоя седьмаго дня самого по себѣ“. Kuenen, Historisch-krit. Einleit. in B. A. T. Th. I. St. I. S. 198.—Рассматривая взглядъ Велльгаузена на субботніе законы Пятикнижія, мы касались и словъ Іер. XVII, 19—27. Мы видѣли, что эти слова не возмѣщаютъ, какъ думаетъ Кюненъ, чего-либо новаго, неизвѣстнаго до Іеремія и вообще до плѣна. А отсюда, и сомнѣніе Гейгера въ подлинность этихъ словъ является неосновательнымъ.

¹⁾ Wellhausen, Prolegomena S. 117. Ср. Riehm, Handwörterbuch Bd. II. S. 1310.

гутъ служить подтвержденіемъ вышеизложеннаго взгляда. Напротивъ, нѣкоторые пророки, предсказывая Вавилонскій плѣнъ, говорятъ о немъ, какъ о такомъ времени, когда у преступнаго народа будутъ отняты его субботы и всѣ вообще празднества. Такъ, Осія, указывая развращенной Самаріи на предстоящій ей плѣнъ, между прочимъ, говоритъ отъ имени Іеговы: „и превращу у нея всякое веселіе, праздники ея и новомѣсячія ея, и субботы ея, и всѣ торжества ея“ (II, 11). Подобно этому и пр. Іеремія, оплакивая разрушеніе Іерусалима, съ глубокою скорбью вспоминаетъ о томъ, что плѣнный народъ долженъ забыть на Сіонѣ свои субботы. „Неприятели“, говоритъ пророкъ, „смотрятъ на него и смѣются надъ его субботама“ (Плач. I, 7); „вставилъ Господь забыть на Сіонѣ празднества и субботы“ (Плач. II, 6). Правда, пр. Іезекииль часто упоминаетъ о субботахъ и увѣщаетъ хранить ее, какъ знаменіе завета съ Іеговою (XX, 11—22; XXIII, 38; XLVI, 1—5). Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы Іезекииль „первый“, какъ думаетъ Велльгаузенъ, сталъ признавать за субботой столь важное значеніе¹⁾, и что въ плѣну вообще субботніе законы хранились особенно строго. Самъ Іезекииль не дѣлаетъ указаній на то, какъ относился современный ему народъ къ празднованію седьмаго дня; а отношеніе къ субботнему закону, которое мы видимъ въ первое время послѣ плѣна, скорѣе даетъ мысль о томъ, что въ плѣну суббота строго не соблюдалась и имѣла вообще мало значенія.

По возвращеніи изъ плѣна, при Ездрѣ и Нееміи, послѣ торжественнаго чтенія закона въ 24-й день мѣсяца Тисри, народъ далъ клятвенное обѣщаніе поступать во всемъ по закону Моисееву и, въ частности, хранить субботу (Неем. X, 31). Однако народъ остался вѣренъ своему обязательству

¹⁾ Вопросы объ отношеніи Исх. XXXI, 16—17 къ Іезек. XL, 12 и т. инъ здѣсь не разсматриваемъ, потому что этотъ вопросъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ общимъ вопросомъ объ отношеніи, такъ называемаго, „священническаго кодекса“ къ книгѣ пр. Іезекиила, и разсмотрѣніе его вывело бы насъ за предѣлы нашей задачи.

только до тѣхъ норѣ, пока во главѣ его стояли такіе мужи, какъ Ездра и Неемія. Когда же Неемія оставилъ Іерусалимъ и отправился ко двору Артаксеркса (Неем. XIII, 6), торжественное обѣщаніе народа исполнять законъ было забыто. По возвращеніи въ отечественную землю, Неемія съ прискорбіемъ долженъ былъ увидѣть, что въ его отсутствіе произошло много общественныхъ безпорядковъ и преступленій противъ закона. Въ числѣ другихъ предписаній были нарушены и предписанія о покоѣ субботняго дня. Какъ и въ дни будничные, въ субботу топтали точила, возили снопы, навьючивали ослось виномъ, виноградомъ и смоквами и везли все это въ Іерусалимъ, гдѣ вслѣдствіе стеченія народа къ храму, торговля сношенія въ субботу были, вѣроятно, даже болѣе оживленны, чѣмъ въ остальные дни¹⁾. Неемія сдѣлалъ строгое внушеніе нарушителямъ субботняго покоя. Но тирскіе купцы, не смотря на это, по прежнему продолжали везти рыбу и разныя товары и раскладывали ихъ на рынкахъ Іерусалима въ субботній день, привлекая многочисленныхъ покупателей. Тогда Неемія снова обратился къ знатнѣйшимъ изъ іудеевъ съ увѣщаніемъ не нарушать священнаго покоя. „И я сдѣлалъ выговоръ знатнѣйшимъ изъ іудеевъ и сказалъ имъ: зачѣмъ вы дѣлаете такое зло и оскверняете день субботній? Не такъ ли поступали отцы ваши, и за то Богъ нашъ навелъ на насъ и на градъ сей все это бѣдствіе? А вы увеличиваете гнѣвъ Его на Израіля, оскверняя субботу“ (XIII, 17—18). Не ограничиваясь одними увѣщаніями, Неемія далъ повелѣніе запереть вечеромъ наканунѣ субботы городскія ворота и не

¹⁾ Слова Неем. XIII, 16 Берто понимаетъ не въ томъ смыслѣ, что въ Іерусалимѣ въ субботній день происходила торговля, а въ томъ, что продавцы изъ окрестностей города въ субботу *заготовляли* свои товары и отправлялись въ путь, чтобы имѣть возможность посѣтить на рынокъ ко „второму или третьему дню послѣ субботы“. Bertho, Die Bücher Esra, Nechemia und Ester. Leipzig. 1862. S. 267. Но текстъ не даетъ основаній для такого пониманія. Въ 16-мъ стихѣ той же главы прямо говорится, что Тиряне по субботамъ производили торговлю.

отпирать ихъ до утра послѣ субботы. А такъ-какъ выходъ изъ города всетаки дозволялся, то для того, чтобы никакая ноша не проносилась черезъ ворота, около нихъ была поставлена стража (XIII, 19). Но и такія мѣры не вполне достигали цѣли. Продавцы, изгнанные изъ города, стали останавливаться по субботамъ около стѣнъ и здѣсь по прежнему производили торговлю. Только уже тогда, когда Неемія угрожалъ употребить мѣры насилія, они перестали появляться въ субботу, и съ этого времени покой седьмого дня въ Иерусалимѣ уже не нарушался. Послѣ этого Неемія сдѣлалъ еще одно распоряженіе касательно празднованія субботы: „и сказалъ я левитамъ, чтобы они очистились и пришли содержать стражу у воротъ, дабы святить день субботній“ (XIII, 22). Определить, въ чемъ собственно состояло это послѣднее распоряженіе Нееміи,—довольно трудно, такъ какъ извѣстіе о немъ слишкомъ кратко. По мнѣнію Берто, Неемія повелѣлъ, чтобы наканунѣ субботы левиты возвѣщали стражамъ воротъ о наступленіи священнаго дня и торжественно объявляли это наступленіе особой формулой¹⁾. Но, какъ справедливо замѣчаетъ Кейль, это была бы бесполезная и не имѣющая значенія церемонія²⁾. Поэтому лучше понимать распоряженіе Нееміи въ томъ смыслѣ, что наканунѣ субботы обычная стража воротъ усиливалась стражей изъ левитовъ, которые должны были находиться у воротъ въ теченіе всей субботы. Этимъ усиленіемъ стражи лицами, служащими при храмѣ, Неемія могъ имѣть въ виду указать наглядно высокое значеніе и священный характеръ субботы, а вмѣстѣ съ тѣмъ побудить жителей Иерусалима къ соблюденію субботнаго закона.

Исторія евреевъ въ послѣднія столѣтія предъ окончательнымъ паденіемъ царства не представляетъ уже болѣе фактовъ такого пренебрежительнаго отношенія къ субботнимъ

¹⁾ Bertho, Die Bücher Esra, Nechemia und Ester. S. 268.

²⁾ Keil, Biblisch. Comment. Th. V. S. 596.

законамъ, какое мы видѣли во время Иереміи и Нееміи. Опытно дознавшій тяжесть гѣва Іеговы, постигающаго нарушителей Его воли, убѣдившійся на дѣлѣ, что степенью вѣрности закону условливается его внѣшнее благосостояніе,— избранный народъ всецѣло предается теперь дѣлу богоугожденія и богослуженія, стремится всю свою жизнь подчинить опредѣленіямъ божественнаго закона. Древніе отеческіе обычаи и установленія теперь получаютъ въ глазахъ евреевъ особенное значеніе и начинаютъ строго исполняться. Но эта ревность іудеевъ послѣднихъ столѣтій о соблюденіи закона нигдѣ, можно сказать, не выступаетъ такъ рельефно, какъ въ ихъ отношеніяхъ къ субботѣ. Суббота становится для нихъ представительницей всего закона, важнѣйшимъ изъ всѣхъ установленій. Ея значеніе въ глазахъ евреевъ поднимается такъ высоко, что возникаетъ вѣра, будто субботу обязаны чтить сами ангелы ¹⁾, а человекъ для того и созданъ въ шестой день, чтобы въ седьмой праздновать субботу ²⁾. Является даже сказаніе о рѣкѣ, которая соблюдаетъ субботу и, будучи полноводной и быстрой въ теченіе шести дней, на седьмой останавливается свое теченіе и пересыхаетъ ³⁾!

¹⁾ Das Buch der Jubiläen c. II (Übersetz. v. Dillmann, Jahrbücher der biblischen Wissenschaften, von H. Ewald. 1849. S. 235).

²⁾ Babyl. Talmud, Sanhedr. fol. 38, 1 (по переводу Wünsche 2 Halbb. 3 Abth. S. 62).

³⁾ Интересное сказаніе о субботствующей рѣкѣ сообщается въ Талмудѣ, у Плавія, у Иосифа Флавія и у позднѣйшихъ раввиновъ. „Рѣка Саббатіонъ“, говорится въ Вавилонскомъ Талмудѣ, „есть рѣка, которая быстро течетъ во всѣ дни недѣли, а въ субботу покоится“ (Sanhedr. fol. 65, 2; Wünsche, II Halbb. 3 Abth. S. 112—113). То же самое замѣчаетъ о субботствующей рѣкѣ и Плавій: „In Judaea rivus Sabbatis omnibus siccatur“. *Histor. Natur.* I. XXXI c. 2. У I. Флавія сказаніе о субботней рѣкѣ содержится въ иномъ видѣ.—Описывая путешествіе Тита чрезъ Сирію, Флавій, между прочимъ, сообщаетъ слѣдующее: „во время этого путешествія (Титъ) смотрѣлъ рѣку, которая достойна того, чтобы о ней было упомянуто. Она течетъ между Арреею, городомъ царства Агравинна, и Рафанемии и имѣетъ удивительное свойство. Когда течетъ она, то бываетъ многоводна и быстра; но потомъ останавливается въ ней всѣ

Понятно, что при такомъ взглядѣ на значеніе субботняго института, законы о празднованіи седьмаго дня должны

источники и въ продолженіе шести дней видно бываетъ одно только сухое дно. По простетіи же шести дней, въ седьмой она течетъ по прежнему, какъ будто бы съ ней не послѣдовало никакой перемѣны. Замѣчено, что такой порядокъ исправно въ ней хранится; поэтому и назвали ее субботней отъ священнаго седьмаго дня у иудеевъ“. Bell. Jud. VII, 5, 1. Краткія сказанія о Саббатіонѣ, содержащіяся у Іосифа Флавія и въ Талмудѣ, у позднѣйшихъ раввиновъ дополнены множествомъ подробностей. Раввины указываютъ мѣстоположеніе этой рѣки, определяютъ ея ширину и длину и описываютъ ея свойства. У раввиновъ Саббатіонъ представляется вообще границей между раемъ и адомъ. По мѣтвію Маймонида, это та самая рѣка, которая въ св. Писаніи называется именемъ Гозанъ (4 Цар. XVII, 6); въ Таргумѣ Ионафана субботняя рѣка представляется находящеяся въ Вавилонѣ (Ad. Exod. XXXIV, 10); раввинъ Герсонъ передаетъ, что видѣлъ эту рѣку въ Кальверттѣ; р. Менассемъ Израэль говоритъ, что Саббатіонъ лежитъ на сѣверѣ, около Васійскаго моря, а другіе раввины помѣщаютъ ее въ Африкѣ. Подобно этому, и описанія субботней рѣки у раввиновъ весьма противорѣчивы: Саббатіонъ является то бурною, то тихою, то течетъ прозрачною водою, то камнями и пескомъ. Такъ, нѣкоторые раввины рассказываютъ, что вода Саббатіона считается священной, не употребляется для питья и оказываетъ цѣлебное дѣйствіе на больныхъ, когда они искупаются въ рѣкѣ. Напротивъ, р. Елдадъ сообщаетъ слѣдующее: „Ширина Саббатіона равняется 200 локтямъ,—пространству, которое пролетаетъ стрѣла, пущенная изъ лука; самая рѣка безводна и полна песку и камней. Шумъ камней подобенъ раскатамъ грома, шуму морскихъ волнъ или реву бури и ночью бываетъ слышенъ на разстояніи полудневнаго пути. Эта рѣка изъ камня и песку шумитъ шесть дней, а въ седьмой умолкаетъ и успокоивается,—и тотчасъ же, въ субботній вечеръ, надъ нею поднимается огонь; огонь горитъ до конца субботы, занимаетъ пространство около двухъ милъ по обонимъ берегамъ и бываетъ настолько силенъ, что никакой человѣкъ не можетъ подойти къ рѣкѣ. Этотъ огонь уничтожаетъ даже все, что растетъ около рѣки“. Р. Менассемъ Израэль къ этому добавляетъ, что песокъ, взятый изъ Саббатіона, сохраняетъ свойства рѣки. У одного человѣка, по его словамъ, былъ такой песокъ въ стеклянномъ сосудѣ; въ продолженіи шести дней этотъ песокъ сильно волновался и шумѣлъ, а въ седьмой день всегда пребывалъ въ покоѣ. Подробно объ этомъ см.: Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (1700). Th. II. S. 533 ff. Buxtorfius, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum (Basileae. 1639). P. 1417—1421. А. А. Олесницкій, „Изъ талмудической мѣтологіи“. Труды Киевской Академіи. 1870. № 8. Стр. 322—324.—Откуда возникла легенда о субботствующей рѣкѣ—неизвѣстно. Можно, впрочемъ, признать довольно вѣроятнымъ предположеніе Фаррара, что основаніемъ для этой легенды послужилъ перемежающійся характеръ нѣкоторыхъ источниковъ близъ Іерусалима. Фарраръ, Жизнь Іисуса Христа. Перев. А. П. Ловушина. СПб. 1885. Прим. 710.

были соблюдаться съ чрезвычайною строгостью. И дѣйствительно, можно сказать, что для іудеевъ послѣднихъ столѣтій ветхавѣтной исторіи не было преступленія болѣе важнаго, чѣмъ оскверненіе субботы. Нарушитель субботы въ это время считался нарушителемъ всѣхъ божественныхъ заповѣдей. Въ дѣятельности Господа Иисуса Христа ничто такъ не возмущало слѣпой ревности фарисеевъ, какъ Его отношеніе къ субботѣ, шедшее противъ ихъ предписаній и представлявшееся имъ нарушеніемъ закона. „Тогда нѣкоторые изъ фарисеевъ говорили“,—замѣчаетъ Евангелистъ по поводу исцѣленія Господомъ слѣпородженнаго въ субботу: „не отъ Бога этотъ человѣкъ, потому-что не хранитъ субботы“ (Іоан. IX, 16). Ревнители отеческой религіи и отеческихъ преданій скорѣе соглашались пожертвовать своимъ имуществомъ, свободой родины и даже собственною жизнью, чѣмъ осквернить субботу. Такой ригоризмъ въ соблюденіи субботы замѣчается уже въ IV-мъ вѣкѣ (до Р. Хр.), т. е. только сто лѣтъ спустя послѣ Нееміи, когда субботніе законы, какъ мы видѣли, еще не имѣли въ глазахъ евреевъ большаго значенія. Уже въ 320 году египетскій царь Птоломей Лагъ, войдя въ Іерусалимъ въ субботній день, не встрѣтилъ никакого сопротивленія со стороны іудеевъ, не хотѣвшихъ взяться за оружіе ради святости дня, и безъ всякой борьбы овладѣлъ городомъ. „У нихъ есть обычай“, говорилъ нѣкогда объ іудеяхъ по этому поводу Агартархидъ, „седьмые дни праздновать такъ, что въ эти дни они ни за оружіе не принимаются, ни о земледѣліи не заботятся, ни другое какое-либо дѣло не исполняютъ, но весь день до вечера, воздѣвши руки, молятся въ храмѣ; и въ это-то самое время, когда люди, долженствовавшіе защищаться, соблюдали „глупый“ обычай, Птоломей, сынъ Лаговъ, вошелъ съ войскомъ въ городъ“¹⁾. Но для самихъ іудеевъ такой поступокъ былъ только лишь дѣломъ благочестивымъ и заслуживающимъ

¹⁾ Antiqu. XII, 1, 1; Contra Apion. I, 22.

похвалы. „Это смѣшнымъ кажется Агатархиду“, замѣчаетъ по поводу приведенныхъ словъ I. Флавій, „а тѣмъ, которые судятъ объ этомъ не съ неприязненнымъ духомъ, которые храненіе законовъ и благочестіе предпочитаютъ своему спасенію и сохраненію отечества,—тѣ почитаютъ это за великое и достойное похвалы“¹⁾.

Сирійскія гоненія въ эпоху Маккавеевъ еще болѣе увеличили ревность іудеевъ о храненіи субботы.—Антіохъ Епифанъ, задумавшій ввести у іудеевъ греческія нравы и религію, подъ угрозой смертной казни запретилъ имъ вмѣстѣ съ другими обрядами и празднованіе субботы²⁾. По свидѣтельству писателя I-й кн. Маккавеевъ, среди евреевъ въ это время нашлись такіе, которые, повинуясь царскому повелѣнію, измѣнили отеческимъ обычаямъ и оставили празднованіе субботы³⁾. Но большинство этихъ нарушителей субботы принадлежало, безъ сомнѣнія, къ числу тѣхъ людей, которые стремились къ сближенію съ эллинскимъ міромъ и уже раньше повелѣнія Антіоха, „отступили отъ святаго завѣта, соединились съ язычниками и продались, чтобы дѣлать зло“⁴⁾. Въ массѣ же народа, вѣрной отеческимъ преданіямъ, запрещеніе Антіоха возбуждало только еще болѣшую ревность къ соблюденію субботы. Притѣсняемые въ городахъ, евреи бѣжали въ ближнія пещеры, чтобы здѣсь тайно праздновать священный день⁵⁾. Они соглашались жертвовать жизнью, но не рѣшались нарушить субботняго закона. Въ I-й кн. Маккавеевъ разсказывается, что, когда однажды сирійскій отрядъ въ субботній день настигъ въ пустынѣ большую толпу евреевъ, вѣрныхъ Іеговѣ, то послѣдніе не рѣшились употребить какихъ-либо средствъ для своей защиты и были перебиты безъ всякаго сопротивле-

¹⁾ Ibid.

²⁾ 1 Мак. I, 45—50.

³⁾ 1 Мак. I, 43; 2 Мак. VI, 6.

⁴⁾ 1 Мак. I, 11—15.

⁵⁾ 2 Мак. VI, 11.

нія ¹⁾. Въ другой разъ, по свидѣтельству 2-й кн. Маккавеевъ, масса народа, скрывшагося въ пещерѣ и не хотѣвшаго защищаться въ субботу, погибла отъ дыма костровъ, разложенныхъ у входа пещеры по приказанію начальника сирійскаго гарнизона—фригійца Филиппа ²⁾. Тотъ же писатель, затѣмъ, сообщаетъ, что военачальникъ Антиоха, Аполлоній, воспользовавшись покоемъ священнаго дня, вторгся съ войскомъ въ Іерусалимъ и, не встрѣтивъ сопротивленія, избилъ множество народа ³⁾. Вообще, во время сирійскихъ гоненій ревность іудеевъ о храненіи субботнихъ законовъ дошла до того, что имъ угрожала опасность окончательнаго истребленія всѣхъ защитниковъ отеческихъ обычаевъ, такъ какъ сирійскіе огряды стали производить свои нападенія по преимуществу по субботамъ ⁴⁾. Эта опасность побудила Маттаію возстать противъ неумѣренныхъ читателей субботы, и въ общемъ собраніи предводимыхъ имъ воиновъ было постановлено считать дозволеннымъ нарушеніе субботы ради спасенія жизни ⁵⁾.

То важное значеніе, какое получили въ глазахъ евреевъ субботніе законы въ эпоху сирійскихъ гоненій, признавалось за ними и въ послѣдующій періодъ. Во время первой войны съ Римомъ глубокое уваженіе къ субботнимъ законамъ стоило іудеямъ потери Іерусалима. По словамъ Діона Кассія и Іосифа Флавія, Помпей овладѣлъ священнымъ городомъ только лишь потому, что іудеи не хотѣли нарушить субботы. „Если бы не было у насъ“, говоритъ Флавій, „отеческаго обычая, повелѣвавшаго праздновать каждый седьмой день, то, при сопротивленіи осажденныхъ, работы Римлянъ ни въ какомъ случаѣ не были бы приведены въ концу. Ибо законъ, хотя не запрещаетъ намъ защищаться отъ нападенія непріятелей,

¹⁾ 1 Мак. II, 32—38.

²⁾ 2 Мак. VI, 11.

³⁾ 2 Мак. V, 24—26.

⁴⁾ 1 Мак. II, 38; IX, 34; X, 43.

⁵⁾ 1 Мак. II, 41.

не дозволяетъ, однакоже, препятствовать имъ въ производимыхъ ими работахъ. Посему, когда Римляне узнали объ этомъ, то въ дни, называемые нами субботою, они ни стрѣлъ не бросали въ иудеевъ, ни въ сраженіе не вступали, а только возводили валы, ставили бойницы и придвигали стѣннотбитныя орудія, чтобы на другой день употребить ихъ противъ неприятелей“. „Изъ этого“, не безъ гордости заключаетъ Флавій, „всякій можетъ видѣть, съ какимъ {безпримѣрнымъ усердіемъ наблюдаемъ мы должное Богу почтеніе и хранимъ законы“¹⁾.—Въ вѣкъ самага І. Флавія такъ-же, какъ и въ эпоху Маккавеевъ, было много людей, которые не считали возможнымъ нарушить субботу даже ради спасенія жизни. Флавій рассказываетъ объ одной разбойничьей шайкѣ евреевъ, производившей грабежи на берегахъ Евфрата, что члены ея пришли въ ужасъ, когда были настигнуты въ субботу высланнымъ противъ нихъ отрядомъ: „на насъ наступаетъ“, говорили они, многочисленная конница, а мы по закону отечества нашего не можемъ для защиты себя взять въ руки и оружія“²⁾. Только лишь во время послѣдней войны съ Римомъ, когда раздраженіе евреевъ достигло крайнихъ предѣловъ, они допускали нарушеніе субботы, дѣлая въ этотъ день нападенія на враговъ. І. Флавій передаетъ, что во время управленія Иудеей Квиринія, толпа мятежниковъ, предводимая Елезаромъ, въ субботу напала на небольшой римскій отрядъ въ Массадѣ и, не встрѣтивъ сопротивленія, весь его перебила³⁾. Однако и

¹⁾ Antiqu. XIV, 4, 3; ср. Bell. Jud. II, 16, 4; Dio, Reg. Roman. XXXVII, 17: „Nūn δὲ τὰς τοῦ Κρόνου δὴ ἀνομασμένας ἡμέρας διαλείποντες καὶ οὐδὲν τὸ παράπαν ἐν αὐταῖς ὄρωντες, παρέδωκαν τοῖς Ῥωμαίοις καιρὸν ἐν τῷ διακένῳ τοῦτῳ τὸ ταῖχος διασείσθαι. Μιθόντες γὰρ τὴν ἐμποίησιν αὐτῶν ταύτην, τὸν μὲν ἄλλον χρόνον οὐδὲν σπουδῆ ἔπραττον, ταῖς δὲ ἡμέραις ἐκείναις, ὅποτε ἐκ τῆς περιτροπῆς ἐπέλθοιεν, ἐκτανώτατα οἱ προσεβάλλον, καὶ οὕτως ἐάλωσαν ἐν τε τῇ Κρόνου ἡμέρᾳ, μὴδ' ἀρνούμενοι“.

²⁾ Antiqu. XV, 9, 2.

³⁾ Bell. Jud. II, 17, 10. І. Флавій рассказываетъ и о другомъ подобномъ

теперь, когда вообще ненависть ко врагамъ пересиливала религиозный фанатизмъ, такое нарушение священнаго покоя все-таки вызвало со стороны многихъ осужденіе. „Кроткіе люди“, замѣчаетъ по поводу указаннаго факта Флавій, „были въ смущеніи по той причинѣ, что убійство это произошло въ субботу, въ каковой день изъ-за почтенія къ святому закону не принимались и ни за какія другія дѣла“¹⁾).

Таковъ былъ взглядъ послѣднѣйшихъ іудеевъ на значеніе субботы и таково было ихъ отношеніе къ субботнимъ законамъ. Обратимъ теперь вниманіе на внутреннюю сторону субботняго института и посмотримъ, на сколько суббота послѣднѣйшаго періода уклонилась отъ типа субботы Моисеевой.

По мѣрѣ того, какъ увеличивалось въ глазахъ іудеевъ значеніе субботняго института, измѣнялся и его характеръ сравнительно съ предшествующимъ временемъ.—Законъ Моисеевъ, какъ мы говорили, въ празднованіи субботы различалъ двѣ стороны: отрицательную и положительную. На первый планъ, сообразно съ духовнымъ состояніемъ народа, Законодатель выдвинулъ сторону отрицательную, предоставивъ развитіе стороны положительной времени послѣдующему. Нѣкоторое развитіе этой стороны можно, дѣйствительно, замѣтить уже въ періодъ доплѣнный. Такъ, уже при Давидѣ суббота отличалась отъ другихъ дней не только, какъ день покоя, но и какъ день особенно торжественнаго служенія Іеговѣ²⁾. Затѣмъ, въ періодъ отдѣльнаго существованія царства Іудей-

же фактъ: „Когда римскій отрядъ, подъ начальствомъ Цестія, подступалъ къ Іерусалиму, то іудеи, видя, что война приближается къ ихъ столицѣ, оставя праздникъ, взяли за оружіе; надѣясь на свою многочисленность, они безъ всякаго порядка, съ крикомъ бросились въ битву, не уважая и седьмой день, въ который должны быть праздни отъ всѣхъ дѣлъ... Раздраженіе, истребившее въ нихъ благочестіе, помогло имъ одержать побѣду въ сраженіи“. Bell. Jud. II, 19. 2.

¹⁾ Ibid. II, 17, 40.

²⁾ 1 Пар. XXIII, 4—5; 27—31; XXV, 1—34; ср. 2 Пар. V, 12; XXIII, 18.

скаго и Израильскаго, благочестивые люди въ субботнемъ покоѣ видѣли средство для назиданія въ законѣ Божіемъ и ради этого собирались по субботамъ въ домахъ пророческихъ¹⁾. Наконецъ, Исаія положительное освященіе субботы уже прямо выдвигаетъ на первый планъ, когда требуетъ въ этотъ день не столько соблюденія покоя, сколько вообще исполненія воли Божіей и подавленія собственныхъ прихотей²⁾.—Но особенно значительнаго развитія положительная сторона освященія субботы достигла въ послѣдніа столѣтія ветхозавѣтной исторіи. Съ появленіемъ синагогъ, суббота повсюду стала днемъ богослужебныхъ собраний и днемъ назиданія въ законѣ. Во время земной жизни Господа Иисуса Христа, синагоги по субботамъ всегда были полны народа³⁾. А Филонъ прямо говоритъ, что каждый седьмой день іудеи посвящали „занятію мудростью и изслѣдованію и созерцанію природы“⁴⁾. Такой взглядъ на значеніе субботы въ особенности былъ распространенъ въ сектахъ Ессеевъ и Терапевтовъ. По свидѣтельству Филона, Ессеи и Терапевты весь седьмой день посвящали занятію закономъ и благочестивымъ бесѣдамъ. „Въ седьмой день“, говоритъ Филонъ о Терапевтахъ, „они сходятся на общее собраніе и въ приличныхъ положеніяхъ садятся по порядку возраста, опустивъ руки подъ плащъ и держа правую между грудью и бороною, а лѣвую положивъ на бедро. Тогда старѣйшій по лѣтамъ и наиболѣе свѣдущій въ ученіи секты съ серьезнымъ лицомъ выходитъ на средину (собранія) и спокойнымъ голосомъ, мудро и разсудительно, начинаетъ говорить,—стараясь показать не искуство въ рѣчи, какъ нынѣшніе риторы и софисты, но отыскать истину, ко-

¹⁾ 4 Цар. IV, 23.

²⁾ Ис. LVIII, 13—14; ср. LVI, 2—6.

³⁾ Мѡ. XII, 9—13; Мрк. III, 1—6; Лк. VI, 6—10. Ср. Дѣян. XIII, 44; XVI, 13; XVII, 2; XVIII, и др.

⁴⁾ Philo, De vita Mos. L. III. Opera Omnia p. 686: „φιλοσοφουσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν“.

торая не касается только ушей, а через нихъ сообщается душѣ и тамъ прочно укореняется. Всѣ прочіе въ молчаніи слушаютъ это слово, живая лишь только головой и глазами¹⁾.

Но на ряду съ этимъ развитіемъ положительной стороны субботы, отрицательная ея сторона постепенно окаменѣла и въ послѣднія столѣтія ветхозавѣтной исторіи приняла форму, не соответствующую требованіямъ Моисеева закона. Поставивъ цѣлью своей жизни дѣло богоугожденія Богу, іудеи этого времени не пошли, однакоже, далѣе чисто внѣшняго, формальнаго отношенія къ божественному закону. Забывъ духъ закона, они сосредоточили все свое вниманіе на томъ, чтобы не нарушить его буквы. Естественно, что при такомъ отношеніи къ закону, заповѣдь о субботнемъ покоѣ въ той формѣ, въ какой она была дана Моисеемъ, не могла уже удовлетворять. Великій Законодатель, какъ мы видѣли, установилъ только общій принципъ празднованія священнаго дня; онъ не вошелъ въ частнѣйшее разъясненіе этого принципа и не указалъ точно запрещенныхъ въ субботу дѣлъ, предоставивъ опредѣленіе ихъ свободѣ каждаго, руководимой разумнѣемъ общаго духа закона. Но для тѣхъ, которые, забывъ духъ закона, поставили цѣлью своей жизни рабское служеніе его буквѣ, Моисеево повелѣніе— „не дѣлай никакого дѣла въ субботу“ оказалось слишкомъ короткимъ и неопредѣленнымъ. Благочестивый еврей послѣднихъ столѣтій ветхозавѣтной исторіи не могъ быть спокоенъ въ своей совѣсти за свое субботнее поведеніе до тѣхъ поръ, пока у него не было подробной программы этого поведенія, которая бы указывала ему всѣ совершенныя имъ отступленія отъ закона и которая бы, съ другой стороны, убѣждала его въ

¹⁾ Philo, De vita contemplativa l. I. Opera Omnia p. 894. Ср. Quod omnino probus liber. Op. соч. p. 877.

точномъ исполненіи этого закона. До фанатизма строгимъ ревнителямъ отеческихъ преданій нужно было, поэтому, опредѣлить каждый субботній шагъ, дать самыя точныя предписанія на всѣ случаи и положенія, въ которыхъ можетъ оказаться человекъ. Общее запрещеніе труда въ субботу теперь должно было формулировать въ видѣ множества частныхъ предписаній о запрещенныхъ въ субботу дѣлахъ. Эту задачу и приняли на себя книжники. Они, дѣйствительно, указали всѣ запрещенныя въ субботу дѣла, опредѣлили разстояніе, которое можно было пройти, не нарушая заповѣди, измѣрили количество пищи, которую можно было съѣсть, тяжесть ноши, которую можно поднять,—иначе говоря, оставили самыя точныя предписанія каждый субботній шагъ. Но, составляя ограду устнаго преданія вокругъ закона, книжники, по словамъ Господа Иисуса Христа, только связывали бремена тяжелыя и неудобноносимыя и возлагали ихъ на плечи людямъ (Матѣ. XXIII, 4). Сами они готовы были прибѣгать ко всякимъ уловкамъ, чтобы обойти измышленный ими законъ, когда онъ не согласовался съ ихъ интересами и намѣреніями. Поэтому, создавъ множество собственныхъ постановленій относительно соблюденія субботняго покоя, книжники постарались изобрѣсти, вмѣстѣ съ тѣмъ, и способы, посредствомъ которыхъ, въ интересѣ новыхъ потребностей, можно-бы было освободить себя отъ своихъ обязательствъ. Краткое Моисеево запрещеніе труда въ субботу, вслѣдствіе этого, было такъ изъяснено и переработано, что во времени Иисуса Христа оно уже само по себѣ образовало объемистую отрасль знанія.— Съ хитросплетеніями раввинской діалектики, достигшей полнаго своего развитія въ Талмудѣ, мы познакомимся ниже. Здѣсь-же замѣтимъ только, что раввинскіе субботніе законы, не соотвѣтствуя совершенно духу закона Моисеева, стоятъ въ противорѣчьи и другъ съ другомъ. Книжники, съ одной стороны, считали дозволеннымъ все то, что имѣло характеръ собственно работы,—особенно, если дѣло касалось охраненія

ихъ матеріальныхъ интересовъ ¹⁾),—а съ другой, имъ представлялось нарушеніемъ субботы срываніе нѣсколькихъ колосьевъ при прохожденіи чрезъ поле ²⁾ и испѣленіе отъ болѣзни, хотя бы это испѣленіе было совершено и однимъ только словомъ ³⁾. Въ іудейскихъ сектахъ Ессеевъ и Досиееевъ эта фарисейская мелочность въ соблюденіи субботняго покоя достигаетъ уже крайняго, уродливаго развитія. Иосифъ Флавій передаетъ, что Ессеи въ седьмой день не только не позволяли себѣ приниматься за какое-либо дѣло, но даже не рѣшались подвинуть съ одного мѣста на другое сосуда и не отправляли естественныхъ потребностей ⁴⁾. А Досиееи, по свидѣтельству Оригена, считали всякое вообще движеніе нарушеніемъ субботняго покоя, а потому даже не перемѣняли того положенія, въ которомъ ихъ заставляла суббота: кто лежалъ или сидѣлъ при началѣ субботы, тотъ долженъ былъ лежать или сидѣть и въ теченіе всего дня ⁵⁾.

До такихъ уродливыхъ крайностей было доведено позднѣйшимъ іудействомъ предписанное въ законѣ Моисеевомъ соблюденіе покоя въ день субботній. Въ буквально точномъ исполненіи этого предписанія уже во время земной жизни Господа Іисуса Христа іудеи стали полагать всю сущность празднованія субботы. Всѣ постановленія книжниковъ этого времени направлялись только къ огражденію субботняго покоя; положительное же освященіе субботы, о которомъ говорилось выше, если и признавалось нужнымъ, то вовсе не считалось необходимымъ и было вообще второстеннымъ элементомъ празднованія седьмаго дня. Такимъ образомъ, суббота, долженствовавшая, по намѣренію Законодателя, быть днемъ

¹⁾ Ср. Мате. XII, 11; Лук. XIII, 15; XIV, 5.

²⁾ Мате. XIX, 2; Марк. II, 23; Лук. VI, 1.

³⁾ Мате. XII, 10; Марк. III, 2; Лк. VI, 7; Иоан. IX, 14.

⁴⁾ Bell. Jud. II, 8, 9. Ср. Lucius, Essenismus. 3. 58. Strassburg. 1881.

⁵⁾ Orig., De principiis I. IV, c. 17. Migne, curs. compl. str. gr. t. IX col. 380.

особеннаго служенія Богу, въ толкованіяхъ раввинскихъ стала только днемъ лѣнливаго покоя, соблюденіе котораго, однакоже, поставлялось въ заслугу предъ Богомъ.

Мы прослѣдили судьбу Моисеевыхъ субботнихъ законовъ у народа еврейскаго. Теперь посмотримъ, каково было отношеніе къ іудейской субботѣ со стороны языческаго общества.

Суббота, какъ замѣчено выше, была столь типичнымъ признакомъ іудейской національной жизни, что для Римлянъ названіе *sabbatarius* и *judaeus* были тождественны. Отсюда естественно, что ненависть чужеземныхъ властителей къ іудейской національности всегда почти сопровождалась гоненіемъ на субботу, какъ признакъ этой національности. Мы уже видѣли, что Авітіохъ Епифанъ, въ интересахъ сліянія іудейской націи съ эллинскимъ міромъ, запретилъ подъ угрозой смерти празднованіе субботы¹⁾. Впослѣдствіи императоръ Адріанъ, мстя іудеямъ за возстаніе Варъ-Кохбы, также издалъ рядъ эдиктовъ противъ субботы²⁾. Иногда даже сами правители городовъ, по собственному произволу и безъ воли императоровъ, запрещали іудеямъ, жившимъ въ ихъ областяхъ, праздновать субботу. Такъ было, по свидѣтельству Іосифа Флавія, въ его время въ Милетѣ и Траллахъ³⁾.— Наоборотъ, благоволеніе чужеземныхъ властителей часто выражалось въ льготахъ, которыя они давали іудеямъ изъ уваженія къ ихъ субботнимъ законамъ. Уже Димитрій Селевкидъ, желая склонить іудеевъ къ союзу съ нимъ, однимъ изъ выгодныхъ условій этого союза выставлялъ обѣщаніе предоставить іудеямъ полную свободу въ дни субботніе⁴⁾. Но особенно часто льготами ради своихъ субботнихъ законовъ іудеи пользовались въ началѣ римскаго владычества. Такъ, въ правленіе Юлія Цезаря, іудеи, жившіе въ Ефесѣ, Александріи и другихъ го-

¹⁾ 1 Мак. I, 45—50.

²⁾ Hamburger. Encyclopädie. S. 882.

³⁾ Antiqu. XIV, 10, 19—20.

⁴⁾ 1 Мак. X, 34.

родахъ, были освобождены отъ военной службы, въ виду ея несомвѣстности съ соблюденіемъ предписаннаго въ законѣ субботняго покоя¹⁾. Императоръ Августъ, уважая іудейскіе субботніе законы, издалъ указъ, въ которомъ запрещалъ принуждать іудеевъ являться въ судъ въ дни субботніе и даже на-канунѣ этихъ дней съ трехъ часовъ пополуночи²⁾. Тому же Августу Филовъ приписываетъ издавіе эдикта, позволяющаго евреямъ уплату податей, когда она падеть на субботу, производить на слѣдующій день³⁾.

Но если римскіе императоры, въ виду интересовъ политическихъ, иногда относились покровительственно къ еврейской субботѣ, то, съ другой стороны, римскіе писатели, говоря о евреяхъ, никогда не упускали случая сдѣлать нѣсколько сатирическихъ замѣчаній объ ихъ празднованіи седьмаго дня. Уже самъ Августъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Тиверію съ ироніей отзывается о томъ усердіи, съ какимъ іудеи хранятъ посты въ субботу⁴⁾. Другіе писатели или прямо называли празднованіе субботы „глупымъ обычаемъ“⁵⁾, грубымъ суеврїемъ и неразуміемъ, или видѣли въ немъ

¹⁾ Antiqu. XIV, 10: 10, 11, 12 и др. Впрочемъ эту льготу доставляли іудеямъ не всѣ императоры. I. Флавій передаетъ, что Тиверій, разгнѣванный коварнымъ поступкомъ четырехъ евреевъ съ одной знатной женщиной, выгналъ всѣхъ іудеевъ изъ Рима и лишилъ ихъ предоставленной ирешими императорами свободы отъ военной службы. По свидѣтельству Флавія, въ это время четыре тысячи евреевъ, способныхъ носить оружіе, были отправлены въ Сардинію для пополненія римскихъ легионовъ; тѣ же, которые „изъ почтенія къ уставамъ своего отечества“, не захотѣли повиноваться императорскому указу, были подвергнуты жестокому наказанію. Antiqu. XVIII, 3, 5.

²⁾ Antiqu. XVI, 6, 2.

³⁾ Philo, Legatio ad Caesarem, Opera Omnia p. 1015. Этотъ эдиктъ былъ изданъ тѣмъ обстоятельствомъ, что еврейскими законами водити денежные операціи въ субботу строго воспрещались. Mischna, Sabb. XXIV, 1.

⁴⁾ Sueton., Octav. c. 78, (Переводъ Ильинскаго. СПб. 1776. Ч. I. Стр. 195). Незвѣстно откуда возникшее мнѣніе, что суббота у евреевъ была днемъ поста, встрѣчается у многихъ писателей. Ср. еще Justin, Histor. XXVI, 2.

⁵⁾ Contra Apionem I, 22.

только проявление національной лѣни и нравственной распу-
щенности евреевъ. „Въ числѣ другихъ суевѣрій гражданской
тѣлотѣи“, говоритъ бл. Августинъ, „Сенева порицаетъ и
обряды іудеевъ, въ-особенности субботу, утверждая, что они
дѣлаютъ это напрасно, потому-что, празднуя субботу чрезъ
каждые семь дней, они теряютъ по пустому почти седьмую
часть своей жизни и бездѣйствіемъ наносятъ ущербъ мно-
гому такому, что необходимо бываетъ по требованію вре-
мени“¹⁾. Какъ на проявленіе лѣни, смотрѣлъ на празднова-
ніе субботы и Тацитъ. „Говорятъ“, пишетъ онъ объ іудеяхъ,
„что въ седьмой день имъ показался пріятнымъ покой, по-
тому-что (этотъ день) положилъ конецъ ихъ трудамъ. Потомъ,
прельстившись праздностью, они отдали покою и каждый
седьмой годъ“²⁾. Подобныя-же сатирическія замѣчанія о ев-
рейской субботѣ встрѣчаются у Овидія, Ювенала, Рутілія и
Марціала³⁾.—Эти насмѣшки со стороны языческаго общества
были настолько чувствительны, что въ одно время со стороны

¹⁾ „O gradъ Boжіemъ“. Кн. VI, гл. 11 (Твор. бл. Августина ч. III стр. 332. Киевъ. 1880).

²⁾ Histor. V, 4.

³⁾ Rutil., De reditu suo, l, 391—392:

„Septima quaeque dies torpi damnata veterno,
Tamquam lassati mollis imago dei“.

Ovid., Ars am. l, 413—416:

„Tu licet incipias, qua flebilis Allia luce
Vulneribus Latii sanguinolenta fuit,
Quaque die redeunt rebus minus apta gerendis
Oulta Palaestino septima festa Syro“.

Ср. Ovid, rem. am. 217—220:

„Sed quanto minus ire voles, magis ire memento.
Parfer et iuvitos currere coge pedes.
Nec pluvias opta, nec te peregrina morentur
Sabbata nec damnis Allia nota suis“.

Juvenal. Sat. VI, 159: „Observant ubi festa mero pede sabbata reges“.

Pers. Sat. V, 184: „Labra moves tacitus, resutitaque sabbate palles“.

Ср. Juvenal., Sat. XIV, 96 sqq. Martial., lib. IV, epig. 4. Приведены у Лор-
ца, Quaestiones de historia Sabbati p. 13.

самихъ іудеевъ вызвали попытку вывести празднованіе субботы. Иосифъ Флавій разсказываетъ, что въ правленіе Веспасіана, въ Антиохіи, начальники жившихъ здѣсь іудеевъ, по имени Антиохъ, заручившись согласіемъ и помощью римскаго правителя города, принуждалъ своихъ единоплеменниковъ исполнять въ субботу всѣ дѣла, запрещенныя закономъ. „И своими притѣсненіями“, замѣчаетъ Флавій, „онъ довелъ іудеевъ до такой великой крайности, что не только въ Антиохіи отиѣнили празднованіе седьмага дня, но по началу этого города подобное сдѣлано было на нѣкоторое время и по прочимъ“¹⁾.

Но, не смотря на насмѣшки классическихъ писателей надъ іудеями, въ греко-римскомъ обществѣ I-го вѣка нашей эры не мало находилось людей, которые усвоили іудейскіе обряды. Даже среди языческой аристократіи въ это время было много лицъ, которые въ сврейскихъ синагогахъ искали того, чего не находили въ гордыхъ храмахъ Греціи и величественныхъ культахъ востока. Въ Дамаскъ въ числу ихъ принадлежали почти всѣ женщины, а въ Римѣ члены многихъ знаменитѣйшихъ фамилій—Фульвіевъ, Флавіевъ, Валеріевъ, и даже сама императрица Поппея—были прозелитами іудейства²⁾. Въмѣстѣ съ другими еврейскими обрядами въ языческой мірѣ, такимъ образомъ, должна была переходить и суббота. Около времени Рождества Христова, у Грековъ и Римлянъ вошла въ употребленіе астрологическая семидневная недѣля³⁾. Первый день этой недѣли, посвящавшійся Сатурну, совпалъ съ послѣднимъ днемъ недѣли еврейской⁴⁾.

¹⁾ Bell. Jud. VII, 3, 3.

²⁾ Rische, Sonntagsruhe. S. 126

³⁾ Schrader, Theol. St. und Krit. 1874. S. 350.

⁴⁾ Это, повторяемъ, случайное совпаденіе и дало поводъ нѣкоторымъ писателямъ называть субботу днемъ Сатурна. Кроми Тацита, Тибулла и Діона Кассіа, слова которыхъ мы приводили выше, днемъ Сатурна называетъ субботу Фронтинъ, жившій во время Нерва. „Vespasianus“, говоритъ онъ, „Judaeos Saturni die, quo

Это и послужило поводомъ къ тому, что многіе изъ среды греко-римскаго общества, подражая іудеямъ, проводили день Сатурна въ покое и исполняли въ него іудейскіе субботніе обряды. Празднованіе дня Сатурна по подобію еврейской субботы уже въ I-мъ вѣкѣ нашей эры было распространено очень значительно. Іосифъ Флавій, защищая законы своего отечества противъ нападокъ грамматика Апіона, говоритъ, между прочимъ, и слѣдующее: „нѣтъ такого города ни у Грековъ, ни у варваровъ, и нѣтъ ни одного народа, куда бы не достигъ нашъ обычай праздновать седьмой день покоемъ отъ дѣлъ“¹⁾. Подобно этому, и другой іудейскій писатель, Филонъ, сказавъ о томъ, что еврейскіе законы пользуются уваженіемъ „у варваровъ и Грековъ, у жителей материковъ и островитанъ, у народовъ востока и запада, въ Азіи и Европѣ и вообще въ цѣломъ мірѣ“,—спрашиваетъ: „кто не празднуетъ того священнаго дня, возвращающагося каждую седмицу“²⁾? „Это есть праздникъ“, говоритъ онъ о субботѣ, „не одного города или страны, но всего (міра) (τοῦ παντός); дѣйствительно, достойно назвать его праздникомъ всенароднымъ и днемъ рожденія вселенной“³⁾. Конечно, слова Филона и Флавія не могутъ быть приняты въ буквальномъ ихъ смыслѣ: преданность отеческимъ законамъ и національная гордость сказываются въ нихъ слишкомъ замѣтно. Кромѣ того, и приведенные выше отзывы Сенеки и Тацита объ іудейской субботѣ показываютъ ясно, что сви-

eis nefas est quidquam seriae rei agere, adortus superavit. Strateg. II, 1, 17. loc. p. 15. Даже у Іустина Муч. суббота называется ἡ Κρονική (ἡμέρα). Такъ, сказавъ о томъ, что христіане устраиваютъ свои богослуженія собранія въ первый день недѣли, какъ день воскресенія Спасителя, Св. Іустинъ прибавляетъ: „Τῆ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταθρῶσαν αὐτὸν καὶ τῆ μετὰ τὴν Κρονικὴν, ἥτις ἡλίου ἡμέρα“ etc. Apol. I, 67.

● 1) Contra Apionem II, 39.

2) De vita Moysi I. II. Opera omnia p. 657.

3) De mundi opificio. Opera omnia p. 20.

дѣтельства Филона и Флавія о распространеніи обычая праздновать седьмой день слишвомъ преувеличенны. Однакоже не подлежитъ сомнѣнію, что празднованіе субботы въ грево-римскомъ обществѣ было распространено значительно. Тотъ же самый Сенека, порицавшій еврейскую субботу, съ прискорбіемъ сознается: „а между тѣмъ обычай этого злодѣйскаго народа возымѣлъ такую силу, чо принять уже по всей землѣ; будучи побѣждены, іудеи дали законъ побѣдителямъ“¹⁾. Позднѣ Тертуліанъ, защищая христіанское празднованіе воскреснаго дня, такъ-же указываетъ язычникамъ на усвоеніе ими еврейскихъ субботнихъ обрядовъ. „Вы“, пишетъ онъ, дѣйствительно, изъ тѣхъ, которые въ списокъ семи дней приняли солнце и изъ всѣхъ дней предпочли именно день солнца, такъ-что въ этотъ день вы оставляете баню или откладываете ее на вечеръ, заботитесь объ отдыхѣ и завтракѣ. Это вы дѣлаете, уклоняясь отъ своей религіи къ чужой. Ибо іудеямъ принадлежитъ празднованіе субботы и святой ужинъ (соена рига) обряды свѣтильниковъ, посты съ опрѣсоками и orationes litorales,—что, конечно, далеко отъ вашихъ боговъ“. „Поэтому“, заключаетъ Тертуліанъ, „тѣ, которые ставятъ намъ въ упоръ солнце и день его, должны признать въ этомъ отношеніи родство съ нами: мы не далеко отстоимъ отъ Сатурна и вашихъ субботъ“²⁾.

Такимъ образомъ, выдѣленіе одного недѣльнаго дня, заповѣданное людямъ при твореніи, но забытое всѣми кромѣ евреевъ, около времени Рождества Христова снова стало распространяться въ мірѣ, хотя и въ формѣ, не соответствовавшей требованіямъ божественной заповѣди.

В. Рыбинскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Бл. Августинъ, О градѣ Божіемъ. Кн. VI, гл. 11 (Твор. ч. 3 стр. 332).

²⁾ Ad nation. I, 13 (По переводу Н. Щеглова стр. 55. Кіевъ. 1876).

БРАКЪ У ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

(Продолженіе*)

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Левиратъ и умищество.

Законъ, опредѣляющій бракъ девера съ овдовѣвшею невѣсткою, принято технически называть закономъ „левирата“, а самый бракъ—„левиратнымъ бракомъ“¹⁾. Евреи же называютъ этотъ бракъ стариннымъ словомъ **לֵוִיָּת**, жениться на невѣсткѣ. Поэтому трактатъ о бракѣ девера съ невѣсткою въ Мишнаѣ называется *Levathoth*²⁾.

Обычай левиратнаго брака существовалъ у Евреевъ задолго до Моисея. Весьма возможно, что еврейскіе патриархи вынесли его съ собою еще изъ Халдеи³⁾. Первый примѣръ левиратнаго брака мы встрѣчаемъ въ семействѣ патриарха Иуды. Иуда ввѣлъ своему первенцу Иру жену, именемъ Тамарь. Когда Иръ за свою порочность былъ умерщвленъ Господомъ, отецъ, по принятому обычаю левирата, отдалъ без-

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

¹⁾ Отъ встрѣчающагося въ Вульгатѣ и Пандектахъ древняго латинскаго слова *levir*—деверь, т. е. мужниинъ братъ.

²⁾ Хотя халдейскій, сирскій и самаританскій переводы Библии и удержали это названіе левиратнаго брака, однако никогда не упогреблялось оно въ языкахъ этихъ переводовъ. Арабскій вовсе не знаетъ его (см. *Michaelis*, *Mos. R. Th.* II, § 98).

³⁾ См. *Keil* *ud. Delitzsch*, *Bibl. Comm.* Bd. I, s. 247.

дѣтвуютъ вдову его второму своему сыну Онану, „для восстановления сѣмени брату своему“¹⁾). Но Онанъ, „зная, что сѣмя будетъ не ему“ и не желая лишиться себя тѣмъ наследства и права старшинства, которыя по смерти брата—первенца должны были перейти къ нему, предпочелъ то половое злоупотребленіе, которое, отнимая у него физическую возможность къ дѣтороженію, не избавило его однакоже отъ первенца соперника, а только дало его имени печальную извѣстность²⁾). Господь за подобный проступокъ Онана наказалъ его внезапною смертію³⁾). У Иуды оставался еще третій сынъ, малолѣтній Шела. Опасаясь, какъ бы и этотъ не умеръ, Иуда отправилъ Тамаръ (быть можетъ, въ томъ предположеніи, что несчастіе двоихъ сыновей его зависѣло отъ слишкомъ ранней женитьбы ихъ) въ домъ отца ея съ обещаніемъ женить на ней Шелу, когда онъ подростѣтъ; обещаніе это однако по видимому не было серьезно⁴⁾). По прошествіи нѣкотораго времени, Тамаръ, видя, что Шела подростъ и что её обманываютъ, вознамѣрилась по истинѣ хананейскимъ способомъ—хитростію—получить себѣ потомство отъ самого свѣкра, успѣвшаго уже овдовѣть. Благопріятный слу-

¹⁾ Бит. 38, 8.

²⁾ Ст. 9.

³⁾ Ст. 10.

⁴⁾ Такъ что, значить, причину преждевременной и внезапной кончины своихъ сыновей Иуда видѣлъ не въ ранней женитьбѣ ихъ, а скорѣе въ Тамарѣ—въ ея непопечливости; а можетъ быть онъ считалъ ее или ее бракъ пагубнымъ для супруговъ въ силу какого-нибудь суевѣрія, въ родѣ того, напр., какое описывается въ Тоа. 3, 7 и д. Между тѣмъ дѣйствительная причина тяжелыхъ для родительскаго сердца угратъ заключалась не въ Тамарѣ, а въ молодости самихъ безвременно умершихъ сыновей Иуды, глубочайшее основаніе котораго слѣдуетъ искать въ несоотвѣтствующемъ призванію патриарховъ бракѣ Иуды съ ханан-лицкою. Хотя сыновей Иакова безусловно нельзя считать за брачныя связи ихъ съ дочерьми Хананитянъ, однако хананейскій бракъ Иуды въ лицѣ его сыновей—Ира („былъ негоденъ предъ очима Господа и умертвилъ его Господь“, ст. 7) и Онана принесъ плоды, которыхъ Иакова не потерпѣлъ (см. Keil und Delitzsch, Bibl. Comm. Bd. I, s. 247—9).

чай для этого представился въ путешествіи Іуды на стрижку скота. Снявши съ себя одежду вдовства своего и закрывшись покрываломъ блудницы, она завлекла къ себѣ свѣира, принявшаго её за публичную женщину ¹⁾. Узнавши въ послѣдствіи, что Ѡмарь забеременѣла, Іуда повелѣлъ было смечь её ²⁾, но когда она для того, чтобы показать, отъ кого беременна, представила ему оставленные имъ ей въ качествѣ залога печать, перевязь и трость ³⁾, онъ, уличаемый совѣстью, сказалъ: „она правѣ меня, потому-что я не далъ её Шелѣ, сыну моему“ ⁴⁾. Съ тѣхъ поръ Ѡмарь дѣлается женою Іуды, хотя онъ „не познавалъ ея болѣе“, такъ-какъ цѣль левирата была достигнута. Родившійся у Ѡмаря Фаресъ не удаляется изъ общества Господня подобно рожденному въ прелюбодѣянн мамзеру ⁵⁾ и не сжигается вмѣстѣ съ прелюбодѣей, но признается первенцемъ Іуды, хотя онъ родился гораздо позднѣе Шелы. Слѣд. только въ силу левирата Фаресъ является первенцемъ Іуды, есть сынъ его и вмѣстѣ внукъ. Однако этотъ сынъ Іуды поплатился бы вмѣстѣ съ своею матерью живнью и былъ бы мамзеромъ, который не могъ принадлежать къ обществу Господню и тѣмъ болѣе въ числу предковъ „на-

¹⁾ Изъ этого отеривается, насколько Іуда уже успѣлъ войти во вкусъ хананейскихъ склонностей, благодаря своевольному отдѣленію отъ отца и родству съ Хананитянами. Его связь съ Ѡмарью должно разсматривать не столько съ точки зрѣнія обыкновеннаго простаго блуда, сколько съ точки зрѣнія нѣкотораго усвоенія имъ нравовъ и обычаевъ хананейскаго служенія природѣ (см. Kurtz. Geschihte des Alt. Bundes, Bd. I, § 86; S. 278). Это слѣдуетъ замъ изъ названія Ѡмаря блудницею — אִמְרָתָא (ст. 21, 23), соб. посвященная Ашерѣ или Астартѣ, женскому натуральному божеству Хананеевъ, которому служили женщины, предаваясь публичному разврату, такъ и изъ того, что условленною платою блудницъ былъ козленокъ (ст. 17), который, по свидѣтельству Тацита (Hist. II, 3), считался самою пріятною жертвою для этой богини.

²⁾ Ѡмарь осуждается своимъ свѣиромъ на смерть, какъ уличенная въ нецѣломудріи обреченная Шелы.

³⁾ По Геродоту, эти вещи были украшеніемъ восточныхъ (I, 196).

⁴⁾ Быт. 38, 26.

⁵⁾ Втор. 23, 2.

чальника сыновъ Иуды Наассона¹⁾, царя Давида²⁾ и самого Мессіи³⁾, если бы онъ, не будучи въ то же время и внукомъ Иуды (т. е. сыномъ первенца его Ира, на мѣсто котораго является здѣсь Иуда), не имѣлъ въ левиратномъ обычаѣ общепризнаннаго права на жизнь и пернородство⁴⁾.

Какъ глубоко укоренился обычай левирата еще въ до-моисеевское время, показываетъ то обстоятельство, что законодатель изъ уваженія къ нему принужденъ былъ сдѣлать извѣстное исключеніе въ своихъ постановленіяхъ, направленныхъ противъ близкнхъ браковъ, съ которыми разсматриваемый обычай находится въ явномъ несогласіи. Обычай левиратнаго брака во времена патріарховъ повидимому имѣлъ вполне обязательную силу. Это видно, во-первыхъ, изъ того, что Ованъ, при всемъ своемъ нежеланіи, не могъ отказаться отъ его исполненія, и только тайно пытался обойти его; во-вторыхъ, изъ того, что Иуда, всячески стараясь удалить Тамаръ отъ Шелы, не могъ найти другаго исхода, какъ отсрочить обязательный бракъ подъ предлогомъ несовершеннолѣтія и недостатка возмужалости своего младшаго сына, и, въ третьихъ, изъ суроваго приговора его надъ овдовѣвшею невѣсткою, уличенною въ нецѣломудріи.

Не уничтоживъ стариннаго обычая левирата, Моисеево законодательство только подвергло его нѣкоторымъ измѣненіямъ согласно съ своими основными началами. Моисей нѣсколько ослабилъ принудительную силу левиратнаго брака и тѣмъ предотвратилъ дурныя послѣдствія его. Такъ, во-первыхъ, онъ запретилъ брату жениться на вдовѣ умершаго, если этотъ послѣдній оставилъ послѣ себя дѣтей⁵⁾; во-вторыхъ,

¹⁾ Чис. 2, 3.

²⁾ Руцъ 4, 18 и д. 1 Цар. 2, 5 и д.

³⁾ Мс. 1, 3 и д.

⁴⁾ Grimm, Die Frauen in Stammbaume des Herrn bei Matth., in der Tüb. Quartalisch. 1859. S. 436.

⁵⁾ Лев. 18, 16; 20, 21.

левиратный брак не имѣлъ мѣста, если вдова не хотѣла выходить замужъ за брата умершаго своего супруга, или, наоборотъ, когда онъ не желалъ жениться на ней¹⁾ и, наконецъ, въ третьихъ, левиратный бракъ не былъ обязательенъ, хотя и не запрещался, въ томъ случаѣ, если братья не жили вмѣстѣ²⁾. „Внутри этихъ границъ левирать, по словамъ Кейля, не только соответствуетъ понятію брака, какъ основывающагося всегда на взаимной склонности союза любви, и не уничтожаетъ общаго запрещенія брака съ женою брата, но, нужно сказать, даже выходитъ изъ одного и того же принципа съ этимъ запрещеніемъ. Между тѣмъ, какъ бракъ съ снохою, въ случаѣ если умершій братъ имѣлъ сына или дѣтей—былъ запрещаемъ, какъ оскорбленіе братскаго отношенія, въ случаѣ бездѣтности умершаго онъ былъ предписываемъ, какъ долгъ любви, для освиданія дома брата, для сохраненія его рода и имени. Въ первомъ случаѣ домъ (семья) брата сохраняется въ его цѣлости отъ лишней примѣси; послѣднею заповѣдью недостаточность его бытія наполняется чрезъ то, что запрещено въ первомъ случаѣ. Въ обоихъ случаяхъ воздается долгъ умершему брату и братской любви, какъ нравственному основанію его дома“³⁾.

Законодательство Моисея гласитъ: „Если братья живутъ вмѣстѣ и одинъ изъ нихъ умретъ, не имѣя у себя сына, то жена умершаго не должна выходить на сторону за чужого, но деверь ея долженъ войти въ ней и взять ее себѣ въ жену, и жить съ нею. И первенецъ, котораго она родитъ, останется съ именемъ брата его умершаго, чтобы имя его не изгладилось въ Израилѣ“⁴⁾.

Объяснимъ не вполне ясный смыслъ словъ этого закона о левиратномъ бракѣ.

¹⁾ Второзак. 25, 7—10.

²⁾ Ст. 5.

³⁾ Рук. къ Вибл. Арх. Ч. II, стр. 83—4.

⁴⁾ Втор. 25, 5, 6.

Прежде всего требуютъ объясненія слова: „если братья живутъ вмѣстѣ“¹⁾. Очевидно, здѣсь идетъ рѣчь не о жизни въ одной и той же Палестинѣ, въ одномъ и томъ же колѣнѣ, или даже въ одномъ и томъ же селеніи, а о совмѣстномъ сожительствѣ въ одномъ и томъ же семействѣ, на одномъ родовомъ земельномъ участкѣ²⁾. Известно, что обитованная земля была раздѣлена по колѣнамъ и родамъ³⁾, и никто не былъ въ правѣ переимѣнять свой удѣлъ⁴⁾; отсюда братья по обыкновенію должны были жить вмѣстѣ въ одномъ семействѣ, обитающемъ на общемъ семейномъ участкѣ. Пребываніе виѣ этого участка прямо называлось жизнью кочевника, странника—⁷¹²⁵⁾, къ которому относились съ большою неприязнью⁶⁾. Если саддукеи въ известномъ примѣрѣ, предложенномъ Христу въ видѣ вопроса⁷⁾, говорятъ по видимому не о братьяхъ, живущихъ вмѣстѣ (въ указанномъ нами смыслѣ), а о братьяхъ вообще, то нужно замѣтить, что въ этомъ случаѣ дѣло шло вовсе не о буквальномъ примѣненіи закона. Быть можетъ, они по обыкновенію неправильно передали законъ, или сочли благоразумнымъ умолчать о немъ, предполагая, что онъ известенъ І. Христу. А можетъ быть въ примѣрѣ саддукеевъ мы имѣемъ дѣло съ видоизмѣненіемъ левиратнаго закона въ позднѣйшія времена, когда этотъ законъ могъ пониматься общѣе, вслѣдствіе чего данный примѣръ не можетъ быть нормою для истолкованія закона въ томъ видѣ, какъ онъ понимался въ древнѣйшее время. Такимъ образомъ, если „жить вмѣстѣ“ значитъ составлять одно семейство, имѣющее свое обитаніе на общемъ участкѣ земли, то въ такомъ случаѣ ле-

¹⁾ וְאֵלֶּיךָ יָשְׁבוּ אִתָּוּם יְהוָה — LXX Epi tò autò. — Vnlg. Simul.

²⁾ Вит. 13, 6; 36, 7.

³⁾ Суд. 21, 24; 2, 6.

⁴⁾ Чис. 36.

⁵⁾ Суд. 19, 1, 16.

⁶⁾ Ст. 22—6. Вит. 19, 3—12.

⁷⁾ Мѡ. 22, 24. Лук. 20, 29.

виратный бракъ считался обязательнымъ для деверя только тогда, если онъ при жизни умершаго брата не жилъ отдѣльно, на другомъ участкѣ земли, такъ-что вдова, если бы пожела-ла вступить въ бракъ съ постороннимъ мужчиною, должна была бы искать его внѣ своей семьи. Понимая на указанномъ основаніи разсматриваемыя слова въ смыслѣ совмѣстнаго жительства въ одномъ и томъ же семействѣ на общемъ родовомъ участкѣ земли, не можемъ согласиться съ объясненіемъ этихъ словъ Заальшутца ¹⁾; „если ихъ имѣнія непосредственно граничатъ между собой“, хотя это объясненіе раздѣляется и раввинами, понимающими здѣсь сожителство какъ „сопредѣльное наслѣдіе“ ²⁾. Нельзя этихъ словъ объяснять и въ слишкомъ узкомъ смыслѣ и именно въ смыслѣ совокупнаго жительства въ одномъ и томъ же домѣ, какъ понимаетъ ихъ Редслобъ ³⁾ вслѣдъ за Пфейферомъ ⁴⁾. Если бы законъ въ будущемъ предоставлялъ бездѣтную невѣстку только брату, жившему съ нею въ одномъ и томъ же домѣ, то такое сожителство было бы по меньшей мѣрѣ опаснымъ.

Само собою понятно, что слово ПН—братъ, нужно понимать въ собственномъ смыслѣ, такъ-какъ, съ одной стороны, въ противномъ случаѣ не могло бы быть и рѣчи ни о какомъ деверѣ, а, съ другой стороны, левиратный бракъ могъ бы быть подведенъ подъ такія родственныя отношенія, при которыхъ безусловно запрещенъ всякій бракъ. Далѣе, это слово обозначаетъ только братьевъ со стороны отца ⁵⁾; сыновья же только матери отъ различныхъ отцовъ у Евреевъ почти вовсе не считались братьями ⁶⁾.

Со смысломъ выраженія: „если братья живутъ вмѣстѣ“

¹⁾ Mos. Recht. Th. II, s. 757. Ср. Archäologie der Hebr. Th. II, Kr. 62, § 2.

²⁾ См. Кейль, Руковод. къ Б. Арх. Ч. II, стр. 84.

³⁾ Die Levirats-Ehe beidem Hebräer, s. 13.

⁴⁾ Dubia vexata, pg. 314.

⁵⁾ levam 17 б. см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 121.

⁶⁾ levam 2, 1 ibid.

непосредственно соединяется значеніе выраженій „виѣ“ (וּנְיָ) и „чужой человекъ“ (גֵּרִי), потому что какъ то, такъ и другое становятся понятными по своей противоположности съ первымъ и, такимъ образомъ, взаимно объясняются. Такъ какъ жить вмѣстѣ значитъ составлять одно семейство, обитающее на общемъ семейномъ земельномъ участіи, то „виѣ“ поэтому будетъ означать: внѣ семейства, въ которому принадлежать вдова и деверь, а „чужой человекъ“—всякій, кто не принадлежитъ къ родству семейства.

Затѣмъ въ выраженіи: „не имѣя у себя сына“ слово „сынъ“—⁷² повидимому слѣдовало бы понимать въ буквальномъ смыслѣ. Однако I. XX, Вульгата, I. Флавій¹⁾, раввины²⁾ понимаютъ это выраженіе въ отношеніи къ бездѣтному вообще. И Иудеи правильно понимали смыслъ закона, когда не объясняли въ общемъ смыслѣ—дѣтя, конечно, потому, какъ справедливо замѣчаетъ Заальпутцъ³⁾, что и „дочери могли быть наследницами и посредствомъ приличнаго замужества въ кругу родственникововъ за своимъ участкомъ сохранить имя умершаго“. Это видно изъ примѣра дочерей Салпаадовыхъ, которыя сказали Моисею и Еліазару: „за что исчезать имени отца нашего изъ племени его, потому что нѣтъ у него сына? Дай намъ удѣлъ среди братьевъ отца нашего“⁴⁾. И Господь повелѣлъ дать имъ наследственный удѣлъ, передать имъ удѣлъ отца ихъ: „если кто умретъ, не имѣя у себя сына, то передайте удѣлъ его дочери“ и т. д. Глава 36 присовокупляетъ: „и всякая дочь, наследующая удѣлъ въ колѣнахъ сыновъ Израилевыхъ, должна быть женою кого-нибудь изъ племени колѣна отца своего, чтобы сыны Израилевы наследовали каждый удѣлъ

¹⁾ Ant. VI, 8, 23.

²⁾ Raschi на Втор. 25, 5 levam 22 b. Майм. tr. Sibbam. 1, 3 (см. Herzog's R. E. Bd. 8). Мо. 22, 25: מִיֵּדֹעִין סְפִירָא—טֵהִיב סַר. Мрк. 12, 19 и Лук. 20, 28: ἄτεκνος.

³⁾ Mos. Rechts. 758.

⁴⁾ Чис. гл. 27.

отцовъ своихъ.¹⁾ Изъ этого, кажется, слѣдуетъ вывести, продолжаетъ названный исследователь, заключеніе, что законъ о левиратѣ вообще данъ былъ Моисеемъ прежде закона, изданнаго по представленію дочерей Салмаада. Однако Кейль²⁾ не согласенъ признать ограниченіе левирата, слѣдующее изъ общаго понятія слова *ben*, בן, на томъ же основаніи, какое приводитъ Заальшутцъ и именно, что въ извѣстномъ случаѣ и дочь (а не только сынъ) сохраняетъ имя умершаго. По мнѣнію Кейля, вышеупомянутый законъ о бракѣ дочерей—наслѣдницъ не находится ни въ какой внутренней связи съ закономъ о левиратномъ бракѣ, а только имѣетъ своею задачей предотвратить передачу владѣнія отъ одного поколѣнія къ другому. Но едвали правъ Кейль. Дѣло въ томъ, что отношеніе закона о бракѣ наслѣдницъ къ закону о левиратѣ представляется намъ несомнѣннымъ. Для того, чтобы удостовѣриться въ этомъ, достаточно только сравнить Числ. 27, 4 съ Втор. 25, 5, 6. LXX какъ וְאִם בְּתוּלָה переводятъ однимъ и тѣмъ же глаголомъ *התאלמנה*. И здѣсь и тамъ должно быть сохранено имя умершаго отца, съ тою только разницею, что въ первомъ случаѣ (Числ.) это происходитъ посредствомъ брака дочери, а во второмъ (Втор.)—сына. Какъ бы то ни было, но несомнѣнно, что левиратный бракъ въ дѣйствительности имѣлъ мѣсто только въ томъ случаѣ, когда умершій не оставлялъ по себѣ ни одного дитяти: ни сына, ни дочери. Если же послѣ умершаго оставалась дочь, къ которой, за отсутствіемъ сына, по закону, должно было перейти наслѣдство, то вдова уже не могла требовать левирата³⁾, такъ-какъ въ противномъ

¹⁾ Ст. 8.

²⁾ Рук. въ Библ. Арх. Ч. II, стр. 85.

³⁾ Душакъ (Mos. talmud. Eher. S. 110) въ этомъ отношеніи впадаетъ уже въ казуистику; по нему левиратъ не имѣлъ мѣста не только тогда, когда отъ умершаго оставался сынъ или дочь, происшедшіе отъ этой именно жены или отъ другой, въ бракѣ или вѣдъ его, но и въ томъ случаѣ, когда, по смерти сына или дочери, оставалось отъ нихъ потомство.

случаѣ дочь была бы не справедливо лишена отцовскаго наслѣдства или же сынъ, происшедшій отъ левиратнаго брака, оказался бы обиженнымъ въ томъ же отношеніи.

Слово **עו** филологически необъяснимо, хотя не подлежитъ сомнѣнію, что оно означаетъ деверя—мужнина брата.

Наконецъ, выраженіе: „и первенецъ; котораго она родитъ, останется съ именемъ брата его умершаго“—не означаетъ того, что этотъ первенецъ долженъ носить имя умершаго. Это не имѣетъ мѣста, напр., у сына Руѣн, который названъ былъ не Махлономъ, а Овидомъ ¹⁾. Имя умершаго принадлежало такому наслѣднику только въ томъ смыслѣ, что онъ вводился въ его семью, вносился въ его родословную, назывался его сыномъ и, такимъ образомъ, поддерживалъ въ памяти потомства это имя. Такъ, изъ вынужденнаго Тамарью обязательнаго брака съ Іудой произошла прямая родословная послѣдняго ²⁾, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и родословная Иисуса Христа ³⁾. Само собою разумѣется, что съ именемъ умершаго левиратный первенецъ наслѣдовалъ и его имущество, хотя объ этомъ не говорится въ законѣ. И дѣйствительно, если подобный наслѣдникъ занималъ мѣсто въ семейномъ спискѣ умершаго и считался его законнымъ сыномъ, то, очевидно, онъ могъ предъявить и свое сыновнее право на наслѣдство. Обстоятельныѣе объ этомъ скажемъ нѣсколько ниже. Талмудъ, который выраженіе: **והיה הבכור** „и первенецъ“ ⁴⁾... относитъ не къ первому дитяти отъ левиратнаго брака, а къ старшему деверю ⁵⁾, послѣднему передаетъ и наслѣдство умершаго брата. Но такое толкованіе указаннаго выраженія неосновательно; по обыкновенному смыслу здѣсь разумѣется левиратный первенецъ, а не старшій деверь, а потому и мнѣніе Талмуда объ

¹⁾ 4, 17. ср. I. Флавій, Ant. IV, 8.

²⁾ 1 Пар. 2, 3, 4.

³⁾ Мо. 1, 3 и д.

⁴⁾ Втор. 25, 6.

⁵⁾ Duschak. Mes. t. Eher. s. 112.

описываниі имущества умершаго старшему брату невѣроатно. Не согласенъ съ Талмудомъ и I. Флавій¹⁾.

Итакъ, смыслъ вышеуказаннаго закона относительно левиратнаго брака слѣдующій: если родные братья (со стороны отца) живутъ вмѣстѣ (т. е. составляютъ одно семейство, обитающее на одномъ родовомъ участкѣ земли), и одинъ изъ нихъ умереть бездѣтнымъ, то жена умершаго не должна доставаться чужому мужу (не принадлежащему къ родному семейству), но оставшійся въ живыхъ братъ, какъ деверь, долженъ взять её въ жены. При этомъ, первородное изъ прижитыхъ съ нею дѣтей должно продолжить линію умершаго въ семейномъ спискѣ, чтобы имя его не исчезло въ Израилѣ.

Теперь обстоятельнѣе скажемъ о причинахъ и цѣляхъ левиратнаго брака?

О причинахъ левиратнаго закона, которымъ только утверждался древнѣйшій обычай левирата, много было писано²⁾. Михаэлис³⁾, а за нимъ Смитъ⁴⁾ и др., причину его полагаютъ въ полиандрію. По словамъ Михаэлиса, у Монголовъ также существуетъ право левирата. Заимствовали ли они его отъ Хананеевъ, Евреевъ или отъ другого какого народа, съ точностію трудно опредѣлить. Въ доказательство существованія левирата у Монголовъ Михаэлисъ, опираясь на свидѣтельства Зюсьмилъха и Эвлера, утверждаетъ, что вслѣдствіе недостатка у Монголовъ въ женщинахъ, которыя продавались сосѣднимъ жившимъ въ полигаміи народамъ, всѣ братья по необходимости должны были ограничиваться одною женою, происшедшее отъ которой потомство принадлежало не тому, отъ кого было рождено, но распредѣлялось между братьями такъ, что первое дитя считалось принадлежащимъ старшему,

¹⁾ Ant. IV, 8, 23.

²⁾ См. Saalschutz, Mos. Recht, Th. II, s. 755.

³⁾ Mos. Recht. Th. II, § 98.

⁴⁾ См. Stuhbe, Ehe im alt. Ts. s. 62.

второе слѣдующему и т. д. Но противъ такого посторонняго заимствованія еврейскаго левирата, основаннаго (заимствованія) только на сравнительномъ недостаткѣ дѣвиць, продаваемыхъ иностранцамъ, въ чемъ однако Нибуръ сомнѣвается даже по отношенію къ Монголамъ, говорятъ слѣдующія соображенія. Во-первыхъ извѣстно, что полиандрія присуща только народамъ самымъ некультурнымъ. Если бы она существовала у Евреевъ, то, съ одной стороны, о ней упомянулъ бы свящ. бытописатель, а съ другой—въ числѣ разнаго рода запрещенныхъ браковъ, мы, конечно, нашли бы запрещеннымъ и подобный бракъ. Но ни того, ни другого на дѣлѣ нѣтъ. Во-вторыхъ, левиратный бракъ, который, по Михаэлису произошелъ изъ полиандріи, противорѣчитъ самому существу израильскаго левирата. Послѣдній, какъ мы знаемъ, является нравственною обязанностію по отношенію къ умершему брату, въ основѣ которой лежитъ братская любовь; между тѣмъ, при представленіи левиратнаго брака происшедшимъ изъ полиандріи, объ этой обязанности не можетъ быть и рѣчи, потому-что жена умершаго преемственно получается братьями вмѣстѣ съ другимъ наслѣдствомъ. Извѣстно также, что еврейскій левиратъ имѣлъ мѣсто только въ томъ случаѣ, когда послѣ умершаго брата не оставалось никакого потомства. При предположеніи же происхожденія левиратнаго брака изъ полиандріи это условіе рѣшительно не имѣетъ значенія.

Другіе изслѣдователи, какъ напр. Штаде ¹⁾, стараются вывести еврейскій левиратъ изъ „культа предковъ“. По словамъ Штаде, не будь левиратнаго обычая, умирающій израильтянинъ, не оставившій сына, лишился бы величайшаго для него въ мірѣ блага почитанія потомствомъ. Но, не говоря уже о мнимомъ существованіи у Евреевъ языческаго культа предковъ, въ опроверженіе мнѣнія Штаде слѣдуетъ замѣтить,

¹⁾ Die Geschichte Israels Bd. 1, s. 393--4.

что, при предположеніи происхожденія левиратнаго брака изъ этого культа, остаются необъяснимыми характерныя особенности еврейскаго левирата. Такъ, напр., при такомъ представленіи, естественно ожидать, что всѣ дѣти, родившіяся отъ левиратнаго брака, будутъ принадлежать бездѣтно умершему предку въ качествѣ какъ-бы жертвы ему,—или, если не всѣ дѣти, а только лишь одно первое, то естественно предположить, что левиратное соединеніе между деверемъ и невѣсткою будетъ имѣть мѣсто только однажды, для рожденія этого именно одного дитяти. Однако, ни того, ни другого мы не находимъ въ дѣйствительномъ левиратѣ Израильтянъ.

Истинная причина происхожденія у Евреевъ левиратнаго брака заключается въ желаніи ихъ сохранять имя въ потомствѣ. На эту причину прямо и опредѣленно указываетъ самъ законъ о левиратѣ: „и первенецъ, котораго она (невѣстка) родитъ, останется съ именемъ брата его умершаго, чтобы имя его не изгладилось въ Израилѣ“. И нѣтъ мѣста въ св. Писаніи, говорящаго о левиратномъ бракѣ, гдѣ бы не содержалось яснаго добавленія, что цѣль этого брака—возстановить сѣмя умершему¹⁾, для того, чтобы имя его не исчезло изъ мѣстожителства и не изгладилось изъ памяти Израиля²⁾. Объясненія желанія Израильтянъ сохранять имя въ потомствѣ нужно искать не только въ извѣстномъ возрѣніи древняго востока, по которому имѣть потомство, и въ особенности многочисленное, признавалось величайшимъ счастьемъ и, наоборотъ, умереть бездѣтнымъ, такъ-чтобы прекратилось имя и воспоминаніе объ умершемъ³⁾, было большимъ несчастьемъ, но и въ присутствіи людямъ вообще живѣйшемъ стремленіи къ вѣчности, которому, по словамъ Геггстенберга⁴⁾, при неизмѣннѣ яснаго понятія о безсмертіи, обыкновенно

¹⁾ Быт. 38, 8, 9.

²⁾ Втор. 25, 6, 7, 9. Руъ 4, 5, 10.

³⁾ Руъ 4, 10.

⁴⁾ Geschichte des Reiches Gottes Period. I, s. 233—4.

венно стараются удовлетворить различными „суррогатами“. Однимъ изъ такихъ суррогатовъ у Евреевъ было право левирата. Но указанное воззрѣніе востока и стремленіе къ вѣчности въ особенности присущи были Израильтянамъ, у которыхъ то и другое получало даже религиозное освященіе¹⁾. Развивая эту мысль, Кейль²⁾ говоритъ: „этотъ древнѣйшій обычай (левиратъ) имѣетъ свое естественное основаніе въ прирожденномъ стремленіи сотвореннаго безсмертнымъ чело-вѣка обезпечить для себя личное жизнепродолженіе и безсмертіе для своего имени—обезпечить, вслѣдствіе неразвившейся еще вѣры въ вѣчную жизнь, здѣсь на землѣ въ продолженіи своего рода, въ жизни вступающаго въ его положеніе сына. Это стремленіе не только не было стѣснено въ Израилѣ чрезъ откровеніе, но было усилено еще тѣмъ обстоятельствомъ, что божественное обѣтованіе, данное Аврааму, было соединено съ сохраненіемъ и распространеніемъ его сѣмени и имени. Обѣщаніе это должно было не только возвышать въ религиозномъ сознаніи Израильтянъ рожденіе дѣтей, какъ богоугодное дѣло, но также дать смыслъ древнему родовому обычаю вознаграждительнаго средства къ сохраненію рода, чтобы этимъ средствомъ обезпечить для рода участіе въ благословеніяхъ обѣтованія“³⁾. Но левиратный бракъ вы-звался, какъ замѣчено нами выше, въ особенности желаніемъ израильскихъ женъ имѣть потомство, такъ-какъ бездѣтность для нихъ являлась не только большимъ несчастіемъ, но и

¹⁾ Быт. 26, 4.

²⁾ Руковод. къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 82.

³⁾ При свѣтѣ этого обѣтованія левиратный бракъ въ Израилѣ служилъ по словамъ Гримма (*Die Frauen im Stammbaume des Herrn bei Math, in der Tüb. Quartalsch.* v. 431 и д.), къ осуществленію той великой идеи, что потомство Авраама не лишалось благодати завѣта, а, напротивъ, участвовало въ ней даже тогда, когда повидимому сама природа противилась этому и именно когда израильянинъ умираетъ, не оставивъ наследника своего имени и носителя божественныхъ обѣтованій. Въ случаѣ левирата Иегова снова являлъ Собя господ-дствомъ природы, не связаннѣмъ никакими условіями и ограниченіями.

безчестіемъ, отъ котораго онъ естественно старался всячески избавиться, рѣшаясь даже прибѣгать къ преступленію ¹⁾).

Согласно съ указанною причиною происхожденія у Евреевъ левиратнаго обычая, отказывавшійся возстановить сѣмя брату разсматривался у нихъ какъ противникъ не только укореившагося человѣческаго обычая, но и намѣренія Божія, по которому размноженіе потомства, связанное съ обѣтованіемъ, даннымъ отцу вѣрующимъ, должно считать дѣломъ необходимымъ и святымъ. Своимъ отказомъ такой человѣкъ выражалъ нежеланіе смѣть безчестіе съ жены брата и виѣстѣ съ тѣмъ показывалъ свое неуваженіе къ памяти умершаго. Господь умерщвляетъ Онаву какъ за то, что своимъ проступкомъ онъ показалъ нежеланіе исполнить нравственный долгъ по отношенію къ умершему брату, такъ и за то, что оказался преступникомъ противъ божественнаго учрежденія брака и его цѣли ²⁾. Иуда, глава семьи, строго слѣдитъ за исполненіемъ левиратнаго обычая; его невѣстка, хотя и вдова, должна имѣть дѣтя. Шела былъ устраненъ отъ Тамари потому, что Иуда считалъ ея причиною смерти своихъ сыновей, но вскорости узнаетъ онъ, что это неправда. Объявляя, что Тамаръ была „правѣ его“, Иуда тѣмъ самымъ обвиняетъ себя и именно въ томъ, что онъ думалъ было на всю жизнь оставить свою сноху бездѣтною вдовою не только вопреки существующему обычаю, но и вопреки волѣ Божіей, возвѣщенной въ обѣтованіяхъ патріархамъ многочисленнаго потомства ³⁾.

¹⁾ Быт. 38, 6—30.

²⁾ Keil ud. Delitzsch, Bibl. Comm. Bd. I, s. 247.

³⁾ Амросіѣ, exp. in luc. I. 3, u. 18: Erat deforis liberis non habere, quod etiam legum civilium fuit auctoritate multatum. Prowiserat eam, filio suo Judas et diu pactarum foedera distulerat nuptiarum. Nondum virginitatis, nondum viduitatis, ante Christi adventum vernabat gratia. Dolens se sine filiis remansisse, dolum studio generationis commenta est et Judam consilio praevertit, ut se eidem offerret ornata, posteaquam defunctam ejus cognovit uxorem.

Точно также слѣдуетъ за исполненіемъ левиратнаго обычая и Тамарь ¹⁾.

Однако, при разсматриваемой причинѣ возникновенія еврейскаго левирата, законодательство Моисея, какъ замѣчено нами выше, не требуетъ исполненія левиратной обязанности въ видѣ строгой вынудительной заповѣди, нарушение которой влекло бы за собой вину и наказаніе, хотя, какъ увидимъ ниже, и оно въ силу сказаннаго не могло желать насильственнаго уничтоженія сросшагося съ народнымъ сознаниемъ обычая. Законъ не порицаетъ левиратнаго брака, а, напротивъ, позволяетъ его и позволяетъ не только какъ неискоренимое зло, какъ простое свихожденіе къ суевѣрному обычаю, но положительно предписываетъ его: жена умершаго не должна выходить на сторону за чужого, но деверь ея долженъ войти къ ней и ввать её себѣ въ жену и жить съ нею“.

Кромѣ идеальнаго продолженія имени въ потомствѣ, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей ²⁾, не малое дѣйствіе на

¹⁾ Съ неслабимъ настойчивостію домогается удовлетвѣнная невѣстка Іуда исполненія по отношенію къ себѣ левиратнаго долга. Твердо вѣра въ божественное обѣтованіе и сознавая свое право бездѣтной вдовы, Тамарь рѣшительно не хотѣла больше отставать отъ народа обѣтованія. Вотъ почему, когда послѣдній сынъ Іуды Шела, съ которымъ вдова имѣла исполнить обязанность въ отношеніи къ своему умершему мужу — возстановить ему сѣмя, былъ отстраненъ отъ нея, Тамарь рѣшила добиваться исполненія левиратнаго долга отъ своего сясра, который теперь только одинъ, въ силу общности сѣмьи, могъ, но представленію ея, исполнить этотъ долгъ (Grinow, Frauen im Stammbaume der Herrn bei Math., in der Tüb. Quartalsch. s. 435), хотя ни по обычному праву, ни по Моисееву закону, отецъ не обязывался левиратомъ по отношенію къ бездѣтной вдовѣ сына. Что Тамарь отважилась на такой рѣшительный шагъ не для удовлетворенія чувственной страсти и не для того, чтобы вообще имѣть потомство, но въ виду исполненія левиратной обязанности къ умершему мужу. — это видно изъ того, что когда цѣль была достигнута, она продолжала вести свою вдовью жизнь (Златоустъ, Rom. 62 in Gen. u др.), и ч. Іуда не поминалъ ея болѣе, да и Шела уже не могъ имѣть съ своею женою, почему имъ и была основана особая линія родства (Числ. 26, 20).

²⁾ Saalschütz, Mos. R. Th. II, s. 766—7. Herzog's, B. E. Bd. VIII, s. 359. Zschokke, Weib in alt. T. s. 127. Stubbe, Ehe im alt. T. s. 63 и др.

происхожденіе левиратнаго брака еврейскаго, оказывала и причина чисто практическаго характера, именно желаніе удержать земельное владѣніе въ границахъ семьи, сохранить въ цѣлости фамиліную собственность. Такъ-какъ земельныя владѣнія семьи явились собственно только послѣ завоеванія Ханаана, то потому эта новая причина левирата особенно могла быть признана и войти въ силу только при завоеваніи ханаанской земли. Распредѣливъ землю во владѣніе колѣнамъ, племенамъ и семействамъ, законодатель, въ видахъ сохраненія земельной собственности въ родѣ, постановилъ, чтобы каждое колѣно, а также племя и семейство были привязаны къ своему надѣлу. Эта цѣль достигалась, между прочимъ, и правомъ левирата, такъ-какъ иначе вдова—владѣлица, выйдя замужъ за посторонняго, оторвала бы земельное владѣніе отъ своего рода. Правда, въ законѣ опредѣленно не указана разсматриваемая причина происхожденія левиратнаго брака, однакоже въ немъ можно находить нѣкоторыя косвенныя указанія на нее. Такъ, на эту причину, безъ сомнѣнія, намекаетъ законъ въ выраженіи: „если братья живутъ вмѣстѣ“ и д. Если бы здѣсь шла рѣчь не о земельной собственности, а только о вдовѣ, то было бы рѣшительно всё равно, гдѣ бы ни жилъ второй братъ; онъ всегда могъ взять къ себѣ вдову и перваго сына отъ нея посвятить памяти умершаго. Но въ томъ то и дѣло, что вмѣстѣ съ рукою невѣстки деверь долженъ былъ получить въ собственное распоряженіе (до извѣстнаго времени) и недвижимое имущество своего умершаго брата; а въ управленіе этимъ имуществомъ онъ могъ вступить только тогда, когда не былъ связанъ своимъ собственнымъ владѣніемъ въ другомъ мѣстѣ. Въ случаѣ, если братья жили раздѣльно, каждый изъ нихъ былъ свободенъ отъ исполненія левиратнаго долга. На разбираемую причину, очевидно, указываетъ, далѣе, законъ, когда предписываетъ: „жена умершаго не должна выходить на сторону за челоуѣка чужого“. Хотя здѣсь нѣтъ рѣчи о собственности, но говорить

о ней не было и нужды, если обычай былъ такимъ, каковымъ онъ выставляется въ 4 гл. кн. Руев. Самыя формальности, соблюдавшіяся по закону, при отказѣ девера отъ вступленія въ левиратный бракъ ¹⁾, въ известной мѣрѣ также указываютъ, какъ увидимъ ниже, на собственность, связанную съ бракомъ. Независимо отъ указаній на эту собственность въ законѣ, было бы не совсѣмъ понятнымъ, почему Онанъ гнусный порокъ предпочелъ согласію сохранить въ родѣ имя умершаго брата, если бы дѣло шло только о наслѣдованіи имени умершаго. Очевидно, причина отказа Онана отъ исполненія левиратной обязанности по отношенію къ брату кроется въ желаніи самому воспользоваться имуществомъ умершаго. Далѣе, самымъ очевиднымъ образомъ Тамаръ старается убѣдить Іуду въ томъ, что она беременна именно отъ него, между прочимъ съ тою цѣлью, чтобы не подверглась сомнѣнію наслѣдственные права будущаго ребенка. Послѣ сказаннаго неосновательнымъ представляется отрицаніе Кейлемъ ²⁾ сейчасъ разсмотрѣнной нами причины возникновенія левиратнаго брака, которое обуславливается имъ другимъ, еще менѣе основательнымъ, какъ увидимъ ниже, его отрицаніемъ внутренней связи между бракомъ Руев и закономъ левирата.

Такимъ образомъ еврейскій левиратный бракъ не произошелъ ни изъ полиандріи, ни изъ культа предковъ, а обязанъ своимъ возникновеніемъ чисто нравственной причинѣ—братской любви, которая вставляетъ оставшагося въ живыхъ брата, съ одной стороны, возстановить умершему потомство, для сохраненія его имени, а съ другой—неопустительно поддерживать родовое его имущество, какъ собственное.

Чтобы левиратный бракъ соотвѣтствовалъ своей высокой цѣли, для этого необходимо было положить опредѣленные

¹⁾ Втор. 25, 9.

²⁾ Руковод. къ Вавл. Арх. ч. II, стр. 84.

условія и ограниченія для его заключенія. Каковы же эти условія и ограниченія?

Ко вступленію въ левиратный бракъ, по древнему обычаю, существовавшему у Евреевъ еще до Моисея, обязывался лишь старшій братъ, и только по смерти его слѣдующій за нимъ. Такъ, Тамаръ была послѣдовательно сначала женою старшаго сына Іуды—Ира, затѣмъ Онана и, наконецъ, должна была сдѣлаться женою младшаго сына—Шелы. Послѣднее обстоятельство прямо доказывается словами Іуды: „она (Тамаръ) правѣ меня, потому что я не далъ ея Шелѣ, сыну моему“¹⁾. Моисеево законодательство не содержитъ въ себѣ никакихъ постановленій по этому поводу, а просто обязываетъ брата, жившаго вмѣстѣ съ умершимъ, жениться на вдовѣ послѣдняго²⁾. Изъ этого слѣдуетъ, что къ заключенію левиратнаго брака обязывался не старшій братъ, а тотъ, который жилъ съ умершимъ въ одномъ и томъ же семействѣ, на общемъ родовомъ участкѣ земли.

Деверь долженъ былъ вступать въ левиратный бракъ даже въ томъ случаѣ, когда онъ былъ жевать³⁾. Правда, въ законѣ объ этомъ не говорится опредѣленно; но разъ уже у Евреевъ была допущена закономъ полигамія, непонятнымъ становится, почему еврей, который, въ виду извѣстныхъ цѣлей, женился на нѣсколькихъ женщинахъ, не обязывался бы взять и женщину, въ отношеніи къ которой притомъ долженъ былъ исполнить еще и нравственный долгъ. Если же Тамаръ обращается для выполненія левиратной обязанности къ Іудѣ только тогда, когда послѣдній уже овдовѣлъ, то это еще не говорить въ пользу того мнѣнія⁴⁾, что только неженатый деверь обязывался ко вступленію въ левиратный бракъ; къ Іудѣ Тамаръ

¹⁾ Быт. 38, 8—26.

²⁾ Втор. 25, 5.

³⁾ Левит. 2, 1.

⁴⁾ См. Stubbe, Ehe im alt. T. s 61. Zschokke, Weib in alt. T. s. 129.

обращается собственно не потому, что онъ вдовецъ, а потому, что онъ ближайшій и единственный (Шела былъ устраненъ отъ нея) ея родственникъ, съ которымъ она можетъ исполнить левиратный долгъ по отношенію къ умершему мужу и который идетъ на праздникъ стриженія скота. Былъ ли женатъ Онанъ, нельзя сказать и на основаніи 9 ст. 38 гл. Бытія. Свидѣтельство талмудистовъ о Воозѣ, что будто бы до женитьбы на Руей онъ былъ уже женатъ и успѣлъ овдовѣть, а равно и раввиновъ съ таргумистами, что Руей была первою его женою ¹⁾, какъ не имѣющее очевиднаго основанія въ Св. Писаніи, едва ли можетъ носить характеръ полной достовѣрности. Но говоря объ обязанности исполненія левиратной обязанности и для женатаго брата, мы этимъ не хотимъ сказать того, что онъ необходимо долженъ былъ вступать въ бракъ со вдовою умершаго брата. Моисей нигдѣ не узаконяетъ полигаміи, а потому онъ не могъ споспѣшествовать ей и въ установленіи левиратнаго брака. Если деверь хотѣлъ жить въ моногаміи, то онъ могъ отказаться отъ этого брака, и законъ едва ли когда сталъ бы принуждать его къ нему.

Однако были случаи, когда братъ, жившій вмѣстѣ съ умершимъ, не былъ обязанъ къ заключенію левиратнаго брака. Такъ, если деверь имѣлъ первосвященническое достоинство, то для него не былъ обязателенъ этотъ бракъ, потому что законъ положительно запрещалъ первосвященнику жениться на вдовѣ ²⁾. Такъ какъ право наслѣдства принадлежало только братьямъ по отцу, то, соотвѣтственно одному изъ принциповъ левирата, не могло быть никакого левиратнаго брака для братьевъ по матери. Если деверь происходилъ отъ одного и того же отца съ умершимъ братомъ, то при левиратномъ его бракѣ родовое имѣніе не могло быть отторгнуто отъ той семьи или колѣна, которымъ оно принадлежало; въ противномъ же случаѣ левиратный бракъ могъ

¹⁾ Zschokke, Bibl. Frau. S. 275.

²⁾ Лев. 21, 14.

привести къ передачѣ имѣній отъ одной семьи или колѣна во владѣніе другимъ. Какъ не пользовавшіеся правами наслѣдства братья по матери не могли вступать въ левиратный бракъ съ невѣсткою и просто потому, что она доставалась деверю какъ бы вмѣстѣ съ наслѣдствомъ покойнаго мужа ¹⁾. Далѣе, деверь, родившійся послѣ смерти мужа невѣстки, освобождался отъ брака съ нею. Только деверь, явившійся на свѣтъ при братѣ, обязанъ былъ жениться на вдовѣ ²⁾, согласно со смысломъ закона о левиратѣ: „если братья живутъ вмѣстѣ“. Не позволялось вступать въ левиратный бракъ съ невѣсткою, находившеюся по отношенію къ деверю въ одной изъ запрещенныхъ степеней родства ³⁾, если деверь, напр., женатъ былъ на ея сестрѣ или матери ⁴⁾. Въ этомъ случаѣ онъ не могъ вступить съ невѣсткою въ левиратный бракъ даже послѣ смерти своей жены ⁵⁾. Наконецъ, внухи и гермафродиты были освобождены отъ исполненія левиратной обязанности, такъ-какъ они, при неспособности къ дѣторожденію, не могли возстановить сѣмени умершему брату ⁶⁾.

Кромѣ условій и ограниченій, указанныхъ закономъ для деверя, имѣющаго заключить левиратный бракъ, подобныя условія и ограниченія были установлены и для невѣстки при вступленіи ея въ этотъ бракъ. И прежде всего отъ нея требовалось въ этомъ случаѣ, чтобы она была вдовою. На это условіе указываетъ въ самомъ законѣ: „если братья живутъ вмѣстѣ, и одинъ изъ нихъ умретъ, не имѣя у себя сына, то жена умершаго не должна выходить на сторону за человѣка чужого, но деверь ея долженъ войти къ ней и взять еѣ

¹⁾ Duschak, Mos. t. Eherocht, s. 111.

²⁾ Ibid.

³⁾ Duschak, Mos. t. Eher. s. 115.

⁴⁾ Лев 20, 14.

⁵⁾ Duschak, I. c. s. 116.

⁶⁾ Weill, la femme juive p. 95.

въ жену и жить съ нею¹). Пока вдова могла надѣяться на левиратный бракъ, до тѣхъ поръ она не имѣла права выйти замужъ за посторонняго²); такой бракъ разсматривался въ древнее время какъ прелюбодѣянiе и наказывался сожже- нiемъ³). По опредѣленiю раввиновъ⁴), какъ женщина, свя- занная левиратнымъ долгомъ и въ тоже время вступающая въ бракъ съ другимъ мужчиной не деверемъ, такъ равно и самый мужъ должны быть наказаны сорока ударами плетью и кромѣ того быть разведены. Только въ случаѣ смерти или опредѣленнаго отказа со стороны девера, невѣстка, какъ и всякой другой вдовѣ, предоставлялось право выйти въ заму- жество за посторонняго⁵). Далѣе, для вступленiя въ бракъ съ деверемъ невѣстка должна быть бездѣтною; въ противномъ случаѣ этотъ бракъ сталъ бы запрещенною связью⁶). Без- дѣтная вдова не могла заключить левиратнаго брака прежде, чѣмъ исполнится три мѣсяца со смерти мужа⁷), потому что до истеченiя этого срока трудно опредѣлить беременность. Беременная вдова обязана была выжидать, пока родится дитя живымъ и зрѣлымъ⁸); и если оно рождалось таковымъ, то не только левиратъ не могъ уже существовать для этой жен- щины, хотя бы дитя вскорѣ же и умерло, но и всякій бракъ между нею и деверемъ былъ бы невозможенъ⁹). Наконецъ, такъ какъ цѣль левирата—сохраненiе въ Израилѣ имени

¹) Руѣв, 3, 9—12.

²) Быт. 38, 24.

³) Ievam 92, b. см. Herzog's R. E. Bd. VIII, s. 359. Saalschutz, M. R. s. 763. Anmerk. 991.

⁴) Kidduschin, 1, 1. Zachokke. Weib. in alt. T. s. 130.

⁵) Лев. 18, 16; 20, 21.

⁶) Ievam. 4, 10. Weill la femme juive p. 91.

⁷) Въ случаѣ сомнѣнiя, дѣйствительно ли вдова родила зрѣлое дитя, ее показывали не вѣрили, согласно съ талмудическими принципами, по которымъ показанiе женщины рѣдко удостоивалось довѣрiя (Duschak Mos. talmud. Eher. s. 110—1).

⁸) Лев. 18, 16.

умершаго, то невестка могла вступать въ брачный союзъ съ деверемъ при томъ условіи, если была не очень стара и, слѣд., способна къ дѣтороженію; вообще всѣ бесплодныя вдовы не имѣли права на левиратный бракъ ¹⁾).

Къ указаннымъ условіямъ и ограниченіямъ для заключенія левиратнаго брака талмудисты присоединяютъ многія другія, не рѣдко отзываются казуистикой ²⁾.

¹⁾ Levam. 8. 4. Weill, la femme juive. p. 96.

²⁾ Мишна возлагаетъ обязанность левиратнаго брака исключительно на старшаго брата (Levam. 2, 8 Zschokke Weib. in alt. T. a. 129). Если старшій братъ отказывался отъ исполненія левиратнаго долга, и если при этомъ были другіе братья, то допрашивали по порядку этихъ послѣднихъ. Въ случаѣ отказа и съ нѣз стороны, обращались опять съ предложеніемъ жениться на вдовѣ къ старшему, напоминали ему объ обязанности (Levam. 39). Поэтому онъ долженъ былъ или исполнить эту обязанность, или подвергнуться церемоніи разуванія. Причемъ не полагалось отсрочекъ; старшій братъ не могъ медлить своимъ рѣшеніемъ, пока подростетъ младшій, или пока послѣдній возвратится или выдоровѣетъ; напротивъ, отъ него требовалось немедленно выполнить какую либо изъ двухъ обязанностей (Levam. 4, 5, 6 Zschokke, Weib. in alt. T. a. 129). Къ ученію Мишны Гемара присоединяетъ свои постановленія. Если нѣтъ старшаго брата, левиратная обязанность, по ней, переходитъ на слѣдующаго. Но при этомъ она допускаетъ замѣну ея халицей. Впослѣдствіи, когда родственниками Іудеевъ явились христіане, Isaac b. Schesechet опредѣлил не возлагать на нихъ левиратной обязанности, когда есть другіе братья—Іудеи (Duschak, Mos. talmuđ. Eher. a. 112). Отъ исполненія левиратной обязанности, по сандѣтельству раввиновъ, освобождались цари, потому что было бы униженіемъ для царскаго достоинства, въ случаѣ нежеланія заключить левиратный бракъ, исполнить обрядъ халицы (Levam. 1, 4; 2, 4; 4, 4, 5. Zschokke, Weib in alt. T. a. 130). Прозелиты также не связаны были закономъ левирата (Levam. 11, 2. Herzog's R. E. Bd. VIII. a. 359), хотя обрядъ разуванія для нихъ былъ обязательенъ (Sanh. 2, 1. ibid. S. 360). Перешедшій изъ іудейства въ другую религію, какъ иновѣрецъ, не обязывался левиратнымъ закономъ (Duschak, Mos. talmuđ. Eher. S. III). По талмудическому праву, достаточно показанія невестки о смерти своего мужа, чтобы она могла вступить въ новый или левиратный бракъ; но недостаточнымъ было ея заявленія о смерти девера, чтобы выйти замужъ за посторонняго. Въ первомъ случаѣ вдовѣ дозврили потому, что заключая новый бракъ или бракъ съ деверемъ, она оказалась бы виновною въ тяжкомъ грѣхѣ кровосмѣшенія, на что можетъ рѣшиться не всякая женщина; во второмъ случаѣ не вѣрили ей потому, что, вступая въ брачную связь съ постороннимъ человекомъ при жизни девера, она согрѣшила бы только противъ

При наличности перечисленныхъ нами условій съ той и другой стороны (деверя и невѣстки) левиратный бракъ могъ быть заключенъ законнымъ образомъ. При этомъ не существовало особой формы заключенія этого брака; не было необходимымъ въ библейскомъ левиратномъ бракѣ вѣнчаніе и вообще соблюденіе какихъ бы то ни было формальностей. Невѣстка обручалась съ деверемъ, какъ бы самимъ небомъ. Поэтому въ случаѣ смерти невѣстки деверь не могъ жениться на ея родственницахъ, такъ какъ она считалась его женою съ момента смерти брата, еще прежде, чѣмъ онъ женился на ней. Это запрещеніе распространялось на всѣхъ братьевъ безъ исключенія ¹⁾. Расторженіе левиратнаго брака запрещалось; разводное письмо, данное невѣсткѣ, считалось недействительнымъ ²⁾.

Исполненіе левиратнаго долга было во всякомъ случаѣ не малую жертвою со стороны деверя. Вступая въ левират-

брачнаго запрещенія (Lev. 114, 2. 118, 2. Duschak l. c. S. 112). Далѣе, — женою первосвященника не имѣла права заключать левиратнаго брака; но чрезъ это ея деверь не освобождался отъ халицы (Lev. 4, 4. Herzog's, R. E. Bd. VIII, 359). Если жившій въ полигаміи оставлялъ нѣсколько женъ (вдовъ), то его братъ могъ жениться лишь на одной, и левиратный бракъ былъ обязателенъ только для одного брата (Lev. 1, 1 и д.; 4, 11. Zschokke, Weib. in alt. T. S. 130).

¹⁾ Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 113. Впослѣдствіи равнины начали требовать формальнаго вѣнчанія (Duschak, l. c. S. 114) деверя съ невѣсткою, какъ при всякомъ другомъ бракѣ, грозя даже судебнымъ взысканіемъ за неисполненіе своего требованія (Lev. 52 a. Zschokke, Weib. in alt. T. S. 130). Такое вѣнчаніе называется шамаг, т. е. союзъ, отъ библейск. глагола ше-шарта (Втор. 26, 17). Равнины усвоили вѣнчанію извѣстное брачное дѣйствіе, такъ-что если деверь не хотѣлъ формальнымъ образомъ взять невѣстку въ жены, то это не могло обойтись безъ разводнаго письма и халицы; однако, безъ брачнаго сожителства, и вѣнчаніе имѣло только половинное дѣйствіе (Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 116—7).

²⁾ Duschak, l. c. 116. Впослѣдствіи равнины настаивали на законной силѣ этого письма (Get), которое, по ихъ мнѣнію, дѣлаетъ левиратный бракъ, какъ бы несуществующимъ. Однако Get не давало права разведенной невѣсткѣ на вступленіе въ новый бракъ и съ другимъ деверемъ (Lev. 5, 1—2. Zschokke, l. c.).

ный брак онъ долженъ былъ отказаться, съ одной стороны, отъ продолженія своего рода чрезъ перваго сына ¹⁾, а съ другой—разстроить до извѣстной степени свой наслѣдственный удѣлъ ²⁾. А желаніе самому сдѣлаться наслѣдникомъ имущества брата, предпочтеніе моногамическаго брака полигаміи, отвращеніе къ брачнымъ отношеніямъ между родственниками, крайне непріятная въ дѣлахъ любви необходимость вступленія въ бракъ съ личностью, которую не самъ человекъ избралъ,—необходимость, которой одной почти достаточно для того, чтобы изгладить любовь даже тамъ, гдѣ она была,—все это еще болѣе усиливало для девера непріятность исполненія означеннаго долга. Вотъ почему нѣкоторые старались уклоняться отъ заключенія левиратнаго брака ³⁾. Но такое уклоненіе, по господствовавшему тогда воззрѣнію, считалось дѣломъ въ высшей степени эгоистическимъ и жестокосерднымъ. Отказаться отъ исполненія такого нравственнаго долга, какъ право левирата, значило совершить вѣроломство какъ по отношенію къ семьѣ, уваженіе къ которой простиралось до самыхъ крайнихъ предѣловъ, такъ и по отношенію къ обществу, къ чести Израиля, требовавшей, чтобы оставшійся въ живыхъ братъ женился на вдовѣ покойнаго и тѣмъ увѣковѣчилъ или, по крайней мѣрѣ, продолжилъ его имя въ народѣ. Отказывающійся отъ исполненія этого долга долженъ подвергнуться общественному позору; отсюда обрядъ, извѣстный подъ названіемъ халицы (חַלִּיצָה), въ которомъ отказъ девера сопровождался для него нѣкоторымъ публичнымъ со стороны вдовы оскорбленіемъ.

Опредѣленіе, относящееся сюда, во Второзаконіи читается слѣдующимъ образомъ: „если же онъ (т. е. деверь) не захочетъ взять невѣстку свою, то невѣстка его пойдетъ къ воро-

¹⁾ Вит. 38, 9.

²⁾ Руцъ 4, 6.

³⁾ Вит. 38. Руцъ 4.

тамъ, къ старѣйшинамъ (слѣд. публично предъ судъ) и скажетъ: деверь мой отказывается возстановить имя брата своего въ Израилѣ, не хочетъ жениться на мнѣ; тогда старѣйшины города его должны призвать его и уговорить его, и если онъ скажетъ: не хочу взять её; тогда невѣстка его пусть пойдетъ къ нему въ глазахъ старѣйшинъ, и сниметъ сапогъ его съ ноги его, и плюнетъ въ лице его и скажетъ: такъ поступаютъ съ человѣкомъ, который не созидаетъ дома брату своему (у Израиля). И нарекутъ ему имя въ Израилѣ: домъ разутаго“¹⁾.

Этотъ простой обрядъ халицы талмудисты обставили довольно сложною церемоніей²⁾. Совершеніе этой церемоніи мы изложимъ главнымъ образомъ, такъ, какъ оно представлено ученымъ французскимъ раввиномъ Вейлемъ въ его сочиненіи „La femme juive“³⁾.

Деверь и невѣстка, взаимныя обязательства которыхъ долженъ уничтожить обрядъ халицы, являются вмѣстѣ на судъ, состоящій изъ трехъ судей и двухъ засѣдателей⁴⁾. Одновременно съ ними приходятъ свидѣтели для показанія въ присутствіи судей подлинности тяжущихся, чтобы должнымъ

¹⁾ 25, 7—11.

²⁾ Совершеніе церемоніи халицы они обставили множествомъ правилъ и опредѣленій до мелочности мелочныхъ, а иногда просто курьезныхъ. Эти опредѣленія и правила изложены въ примѣчаніи къ Eben Haезег.—одному изъ 4-хъ томовъ „Шульханъ-Арухъ“, гдѣ специально трактуются объ этой церемоніи.

³⁾ р. 98—9.

⁴⁾ Между судьями первое мѣсто принадлежитъ раввину, который избираетъ себѣ четырехъ изъ мѣстныхъ знатныхъ мужей, двухъ наиболѣе знатныхъ— для совершенія халицы, а остальныхъ двухъ— въ качествѣ засѣдателей. Этотъ пятнадцатичленный судъ не можетъ находиться въ родствѣ ни съ деверемъ, ни съ невѣсткою, ни между собою. Между ихъ женами не можетъ быть двухъ двоюродныхъ сестеръ. Никто изъ нихъ не долженъ имѣть тѣлеснаго недостатка; они не должны быть отягчены никакимъ грѣхомъ; поэтому свои сердца должны настраивать къ покаянію. Собраніе, кромя назначенныхъ лицъ, должно состоять по крайней мѣрѣ изъ 10 мужчинъ, къ которымъ можетъ быть причисленъ и служитель синагоги (см. Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 122).

образомъ была доказана необходимость левирата или халицы¹⁾. Во времена Мишны, когда левиратъ практиковался довольно часто, судьи сначала освѣдомлялись о возрастѣ²⁾ и положеніи обоихъ тяжущихся. Если было видно, что они не могутъ вмѣстѣ жить въ согласіи, то судъ совѣтовалъ предпочесть халицу, какъ единственное средство для избѣжанія брака между супругами, составляющими не подходящую пару. Съ того же времени, какъ выполнение обряда халицы взяло верхъ надъ исполненіемъ левиратнаго долга, задачей суда въ данномъ случаѣ естественно было удовлетворить желаніе тяжущихся, требовавшихъ почти всегда халицы³⁾. Первая роль въ этомъ важномъ актѣ принадлежала женщинѣ. Она буквально и на свящ. языкѣ произносила формулу, предписанную Второзаконіемъ: „деверь мой отказывается возстановить имя брата своего въ Израиль, не хочетъ жениться на мнѣ“. Каждое слово произносилось ею отдѣльно, а послѣднее выраженіе: „не хочетъ жениться на мнѣ“—безъ перерыва⁴⁾. Деверь въ подтвержденіе заявленія своей невѣстки отвѣчалъ также на свящ. языкѣ: „не хочу взять ея“. Послѣ этого деверь, который вмѣстѣ съ невѣсткой доселѣ стоялъ, прислонившись къ стѣнѣ, подавалъ ей одну свою ногу, обутую въ сапогъ по древнему способу⁵⁾. Невѣстка, наклонившись къ деверю, развязывала

¹⁾ Eben Haeser, Seder Halizah, 21, 22. Свидѣтели должны быть безупречнаго поведенія и не должн находиться въ родствѣ съ заинтересованными деверемъ и невѣсткою, ни съ судьями, ни между собой. Кромя того, они должн быть подготовлены, какъ дѣйствовать (Duschak l. c.).

²⁾ Халица законна и дѣйствительна только по достиженіи зрѣлаго возраста какъ деверемъ, такъ и невѣсткой (Ievam. 12, 4. см. Saalschutz, Mos. R. Th. II, S. 763. Anmerk. 988. Herzog's R. E. Bd. VIII, S. 360).

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Duschak, Mos. talmud, Eher. S. 125.

⁵⁾ По приказанію раввина, сапогъ изготовлялся для правой ноги девера, или два сапога для обоихъ ногъ, если онъ лѣвшій (лѣвшой въ ногѣ назывался тотъ, кто во время ходьбы ступаетъ сначала лѣвою ногою, Berachot 45, 2-см. Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 124). Приготовлялся сапогъ изъ твердой кожи и шерсти или войлока (Zschokke, Weib in alt. T. S. 130), со швомъ снаружи

ремни, которыми снабженъ былъ его сапогъ, снимала его и отбрасывала въ сторону ¹⁾). Потомъ, выпрямившись, она плевала деверю въ лицо ²⁾) при чтеніи предписанной формулы: „такъ поступаютъ съ человѣкомъ, который не созидаетъ дома брату своему (у Израиля)“. Присутствующіе и, въ частности, судьи отвѣчали на это словами закона, произносимыми обыкновенно высокимъ голосомъ: „домъ разутаго“. Послѣ того какъ вдова передала судьямъ сапогъ, снятый съ деверя, обрядъ разуванія заканчивался краткой молитвой судей: „дай Богъ, чтобы дочери Израиля никогда уже не подвергались ни закону левирата, ни халицѣ“. Когда судьи вставали, рав-

и былъ снабженъ ремнями, прикрѣпленными къ нему. Сапогъ долженъ быть изготовленъ изъ кожи чистаго животнаго. Два ремня по одному на каждой сторонѣ сапога, также какъ и ремень, которымъ связывался онъ, должны быть бѣлыми и первые, кромѣ того, должны имѣть длину вдвое болѣе обыкновенной. Сапогъ прикрѣплялся къ ногѣ посредствомъ пяти пуговицъ, прииспособленныхъ къ тремъ пражкамъ. Приладивши сапогъ на ногѣ левира, раввинъ застегивалъ его посредствомъ 3-хъ широкихъ ремней, снабженныхъ поперечными разрѣзами, — и столькихъ же, только нѣсколько поуже, ремней съ пуговицами, съ лѣвой стороны. Потомъ обвивъ ногу длиннымъ ремнемъ 3 раза, онъ завязывалъ имъ двѣ пуговицы и одинъ, легко развязывающійся, узелокъ (см. фигур. 1. 23 у Душакъ стр. 126).

¹⁾ Снимался сапогъ слѣдующимъ образомъ. Раввинъ велѣлъ левиру упереть ногу въ землю такъ, чтобы невѣстка могла прямо поднять ее. Мужчина упираетъ подошву въ землю, а пятку въ доску. Раввинъ приказывалъ женщинѣ нагнуться къ землѣ, но не становиться на колѣна. Въ случаѣ невѣстка не лѣвша, раввинъ велѣлъ ей развязывать правую рукою узелъ, потомъ пуговицы. Снявши съ ноги большой ремень, она отстегивала сначала нижнюю пуговицу, затѣмъ — среднюю и верхнюю. Женщина брала ногу мужчины правой рукою, подымала ее отъ земли и нѣсколько отдѣляла сапогъ отъ подошвы ноги; потомъ снимала его съ ноги правой рукою безъ помощи лѣвой и деверя, бросала сапогъ на землю, снова подымала его и отбрасывала отъ себя. Если невѣстка лѣвша, она развязывала ремни зубами. Если мужчина лѣвша на ногу, то снятіе сапога происходило съ правой ногой (см. Duschak, Mos. talnud. Eher. S. 125.).

²⁾ Предварительно раввинъ велѣлъ невѣстѣ собрать во рту слюну, но не усиливаться производить ее; просилъ ассистентовъ не упускать изъ виду паденія слюны на землю. Нужно было знать, вѣтъ ли въ слюбѣ крови (Duschak, l. c.).

винъ произносили: „хвала Тому, кто освятилъ насъ закономъ и заповѣдями отца нашего Авраама“ ¹⁾. Существуетъ еще множество другихъ талмудическихъ правилъ и опредѣленій, которыми обставлено совершеніе обряда халицы. Они касаются времени, мѣста суда, при которомъ долженъ происходить обрядъ, выдачи свидѣтельства о снятіи сапога и т. п. ²⁾.

Невѣстка, получившая отъ своего девера халицу, вмѣстѣ съ тѣмъ получала отъ суда дозволеніе вступить въ новый бракъ;—въ удостовѣреніе чего ей немедленно выдавалась грамота на халицу, подписанная свидѣтелемъ ³⁾. Съ теченіемъ времени, вслѣдствіе раввинской казуистики, халица была совершенно измѣнена и даже искажена. Она сдѣлалась актомъ, стѣснявшимъ свободу женщины; чтобы вступить во второй бракъ, послѣ смерти своего мужа, невѣстка должна была выкупиться ⁴⁾, изъ-подъ власти девера ⁵⁾. А если братъ умер-

¹⁾ Ibid. 126.

²⁾ Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ правилъ и опредѣленій. Халица не можетъ быть совершена ни ночью, ни наканунѣ субботы или праздника, ни въ самую субботу или праздникъ (Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 121). Заранѣе, вечеромъ, судъ долженъ открыто указать мѣсто, гдѣ будетъ совершена халица. Это мѣсто должно находиться на возвышенной, или покрайней мѣрѣ, открытой, приготовленной для собранія, площади. Судъ обязанъ лично отправиться на это мѣсто, чтобы приготовить его къ халицѣ. Три лица заставляютъ другихъ двухъ слѣдовать за ними; послѣдніе идутъ за первыми молча. По прибытіи на указанное мѣсто, они назначаютъ порядокъ сессій, раввинъ—въ срединѣ, знатнѣйшій послѣ него—по правую сторону, а третій по лѣвую; подѣль нихъ четвертый и, наконецъ, пятый. Тенерь они говорятъ вмѣстѣ: „это мѣсто назначаемъ мы для халицы N и N^a. Если халица должна быть въ воскресенье, то приготовленіе мѣста происходитъ въ пятницу. Въ назначенное для халицы время судъ садится въ указанномъ порядкѣ; вблизи него становятся свидѣтели, а собраніе помѣщается въ нѣкоторомъ отдаленіи (Dusch. I. с. в. 122). Какъ обрядъ халицы совершается евреями въ настоящее время объ этомъ можно читать въ сочиненіи Алексѣева: „Богослуж. нравств. и религіозн. обряды нынѣшн. Евреевъ“, стр. 168—9.

³⁾ Форма этой грамоты помѣщена нами въ концѣ сочиненія въ видѣ приложенія.

⁴⁾ Herzog's, R. E. Bd. VIII, s. 360.

⁵⁾ По Мишиѣ только послѣ халицы девера или его смерти невѣстка мо-

шаго мужа жилъ на чужой сторонѣ, не давая о себѣ никакого извѣстія, то обрученная пара должна отказаться отъ мысли заключить брачный союзъ. Въ такомъ случѣ вдова принуждена была влачить свое горькое существованіе въ одиночествѣ и проживать послѣдніе остатки имущества покойнаго мужа ¹⁾. Эти и подобныя обстоятельства, пагубно отзвѣвавшіяся на жизни, вызвали со стороны раввиновъ различныя предложенія объ уклоненіи отъ халицы ²⁾.

хетъ свободно располагать собою. (Kiddusch. 1, 1 сч. Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 763, Anmerk. 992).

¹⁾ Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 127.

²⁾ Вотъ нѣкоторыя изъ нихъ: 1) Существуетъ законъ: „רבון סקרשׁ רבון סקרשׁ“, т. е. всякій заключенный бракъ до тѣхъ поръ дѣйствителенъ, пока раввинъ не объявитъ его недействительнымъ. Теперь раввинъ съ обѣихъ сторонъ согласія могутъ постановить, что если мужъ умираетъ бездѣтнымъ, то этотъ бракъ долженъ быть разсматриваемъ такъ, какъ будто его вовсе не было, и тогда халица будетъ не необходима. Или еще проще, заключаютъ бракъ подъ тѣмъ условіемъ, что если дѣверь будетъ служить препятствіемъ для бездѣтной вдовы при вступленіи въ новый бракъ, то въ такомъ случаѣ на первый бракъ можно смотрѣть какъ на недействительный и какъ бы несовершенный. Но кто не усматриваетъ здѣсь, замѣчаетъ Душакъ (Mos. talmud. Eher. s. 126), непристойности, оскорбляющія нравственное чувство и святость брака. 2) Всѣ законы, касающіеся собственности могутъ замѣниться и на ихъ мѣсто можетъ стать законъ мѣстныхъ. Въ такомъ случаѣ снятіе сапога будетъ ничѣмъ инымъ, какъ актомъ для подтвержденія выкупа, договоромъ о собственности. По этому раввинъ вмѣсто снятія сапога могутъ ввести письменный документъ (שטר קלפון) для засвидѣтельствованія объ освобожденіи вдовы. Очевидно, законъ, устанавливая отношенія между вдовой и братомъ умершаго мужа, имѣлъ одну цѣль—поставить освобожденіе вдовы отъ зависимости деверя на твердую, законную почву. Снятіе сапога есть только случайная сторона закона и избрано лишь потому, что оно было обыкновеннымъ актомъ подтвержденія выкупа. Но кто не знаетъ, продолжатъ тотъ же нѣмецкій раввинъ, что, по точному смыслу Моисеева закона халица установлена не для того, чтобы сдѣлать вдову свободною и тѣмъ дать ей возможность вступить во второй бракъ, а скорѣе для того, чтобы освободить деверя отъ лежащей на немъ обязанности жениться на вдовѣ своего брата и сохранять его имя въ Израилѣ (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 128—9). 3) Было и такое обыкновеніе, что братья жениха представляли документъ, въ которомъ заявляютъ, что въ случаѣ умереть братъ бездѣтнымъ, они добровольно подчинятся халицѣ (Bechor. 1, 7. Schuleh. Aruch. Eben Haeser 165. Zschokke, Weib in alt. T. s. 130). Но, по замѣчанію Душака (Mos. talmud. Eher. 129):

Спрашивается, какой смысл имѣть церемонія халицы? Смысл ея двоякій. Прежде всего нельзя не видѣть въ ней формальнаго или юридическаго акта, посредствомъ котораго нежелающій вступить въ левиратный бракъ отказывается отъ правъ и обязанностей, соединенныхъ съ этимъ бракомъ, т. е. отъ права владѣнія имуществомъ вдовы и соединеннаго съ нимъ обязательнаго брака съ послѣднею. Такое пониманіе обряда халицы Заальшутцъ¹⁾ обосновываетъ на словахъ кн. Руѣ: „прежде былъ такой обычай у Израиля при выкупѣ и при мѣнѣ, для подтвержденія какого-либо дѣла (договора): одинъ снималъ сапогъ свой и давалъ другому (который принималъ право родственника), и это было свидѣтельствомъ у Израиля“²⁾. „Этой церемоніей, говоритъ изслѣдователь, ближайшій родственникъ давалъ знать, что онъ отказывается отъ своихъ правъ на владѣнія Руѣи и соединеннаго съ ними обязательнаго брака съ нею въ пользу Вооза“. „Такой же смыслъ, продолжаетъ тотъ же изслѣдователь, имѣетъ церемонія и въ законѣ о левиратѣ. Братъ мужа отказывается отъ всѣхъ своихъ правъ по отношенію ко вдовѣ, которая въ подтвержденіе этого отказа снимаетъ у него сапогъ, а права эти не какія другія, какъ права на обладаніе имуществомъ умершаго мужа, съ которыми связывается обязанность жениться на вдовѣ“. Дѣйствительно, сняіе и передача сапога, о чемъ говорится въ кн. Руѣ, служили въ древности въ качествѣ специальной и вмѣстѣ символической формальности при отказѣ отъ какихъ-либо правъ, подобно тому, какъ

это не вполнѣ отвѣчаетъ талмудическому закону, потому что при отказѣ деверя отъ исполненія левиратной обязанности, вдова должна жаловаться. Если допустить, что судъ указываетъ на халицу во избѣжаніе наказанія, то въ такомъ случаѣ весь актъ является не добровольнымъ, а вынужденнымъ.

¹⁾ Мос. Р. Тѣ. II, в. 762—3.

²⁾ 4, 7.

„ступать ногою“¹⁾ или „простирать сапогъ“²⁾ было символомъ вступленія во владѣніе. Такой смыслъ имѣлъ обрядъ снятія и передачи сапога и у другихъ народовъ древности, напр., у Индійцевъ и древнихъ Германцевъ³⁾. Подобный же смыслъ соединяется съ этимъ обрядомъ и въ левирагъ: снимая съ своего деверя сапогъ, овдовѣвшая невѣстка раскрываетъ предъ нимъ то положеніе, какое занимаетъ онъ въ отношеніи къ ней и умершему брату, и, въ то же время, лишаетъ его этого положенія. А въ томъ, что отказывающійся отъ брата не самъ снимаетъ свой сапогъ, но публично дѣлаетъ это женщина, должно было заключаться и нѣчто оскорбительное для него⁴⁾. Слѣд. церемонія халицы имѣетъ, кромѣ того, еще унижительный характеръ, поставляетъ свою задачей всенародно осрамить деверя, отказывающагося возстановить сѣмя умершему брату. Черты церемоніи—перенесеніе дѣла на общественный судъ, убѣжденіе со стороны старѣйшинъ, плеваніе въ лицо отказчику⁵⁾, формула приговора, не имѣющая ничего лестнаго („такъ поступають съ человѣкомъ, который не созидаетъ дома брату своему“), и, наконецъ, самое прозваніе, присваивавшееся въ народѣ

¹⁾ Втор. 11, 24. I. Нав. 1, 3.

²⁾ Пс. 59, 10.

³⁾ Zschokke, Weib in alt. T. s, 126.

⁴⁾ Saalschutz, Archäologie der Hebräer, Th. II, Kap. 57, § 4.

⁵⁾ Это именно означаютъ слова текста: וְהִשְׁתַּחֲוֶה עַל הָאָדָם, см. Чис. 12, 14 *προσκύνησεν εἰς τὸ πρόσωπον*. I. XX. *προσκύνησεν εἰς τὸ πρ.* Ср. I. Флавій, Ant. IV, 8, 23. Въ болѣе позднихъ переводахъ читается: *prostrat in faciem ejus*. Такого же пониманія держится и Кейль (Руководъ къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 86). Между тѣмъ другіе исследователи, напр., Заальшутцъ (Mos. R. Th. II, s. 759), Лейереръ (Herzog's R. E. Bd. VIII, s. 359), вслѣдъ за гр. Ievamoth 12, 6, Майм. Ibb. 4, 7 (см. Herzog. *ibid.*), объясняютъ рассматриваемое выраженіе въ смыслѣ „плеванія на землю предъ глазами“, ссылаясь на Втор. 7, 24; 11, 25. Іезек. 42, 12, гдѣ וְהִשְׁתַּחֲוֶה употреблено въ значеніи „предъ“. Какое изъ этихъ пониманій вѣрнѣе—трудно сказать, хотя мы болѣе склоняемся къ послѣднему пониманію, ибо

такому человѣку („домъ разутаго“ — לִבְיָתָם לְרַגְלָם ¹⁾),— все это какъ нельзя болѣе, отвѣчаетъ указанной цѣли обряда.—Нѣкоторые изслѣдователи, какъ, напр., Лопухинъ ²⁾, полагая весь смыслъ обряда халицы въ унижительномъ его характерѣ, прямо разчитанномъ на то, чтобы заставить деверя возстановить сѣмя умершему брату, отрицаютъ указанный нами смыслъ этого обряда. Не чуждъ этого отрицанія *implicite* и Кейль. Въ качествѣ основанія для своего отрицанія эти изслѣдователи обыкновенно уазываютъ на то обстоятельство, что событіе, рассказанное въ кн. Руѣ (на извѣстныхъ сло-

первое указываетъ дѣйствіе вовсе неприличное для суда. Впрочемъ, въ данномъ случаѣ это и не особенно важно. При томъ и другомъ пониманіи означенныхъ словъ выражается оскорбленіе, разница только въ степени его. Какъ бы то ни было, выраженіе: יָדַעְתָּ אֲרָרְתִּי не означаетъ *vilere evomere*, выбранный, пожурить, какъ толкуетъ Михаэлисъ (Мос. К. Гл. II, § 98).

¹⁾ Существуетъ нѣсколько объясненій поворности или оскорбительности этого названія. По однимъ (Zschokke, *Weib in alt. T. v. 129*), „разутный“ означаетъ бѣднаго, несчастнаго человѣка, потому что Евреи ходили разутыми только въ бѣдственномъ положеніи (Исаія 20, 2 и д.). По другимъ (Stuhbe, *Fhe im alt. T. v. 65*), это слово указываетъ человѣка, который въ траурѣ обезображиваетъ самого себя, ходить босымъ (2 Ц. 15, 30). Если бы его насильно заставить продѣлать это, то это было бы для него такимъ же стыдомъ, какъ напр. насильное остриженіе головы или бороды (2 Ц. 10, 4. ср. Ис. 15, 2. Іерем. 48, 37. Іезек. 7, 18). Подобный же смыслъ имѣетъ и прозваніе „домъ разутаго“ въ отношеніи къ отказкѣ отъ левиатной обязанности, котораго какъ бы насильно заставляютъ этимъ прозваніемъ носить постоянный трауръ по своему покойномъ братѣ. Какъ не противорѣчающа одно другому, оба эти объясненія прозванія могутъ быть приняты. Къ нимъ примыкаетъ еще объясненіе Вейля (*La femme juive p. 99*), по которому въ прозваніи „домъ разутаго“ обнаруживается нѣкогорый родъ сѣтованія, соединенный съ публичнымъ осрамленіемъ деверя. Только съ момента отказа брата жениться на вдовѣ умершаго, дать наследника его имени, вполнѣ реализуется, такъ сказать, смерть этого послѣдняго. А извѣстно, что при смерти родственника израильтянинъ снимаетъ свою обувь въ знакъ печали. Эту то новую печаль, опять появляющуюся спустя три мѣсяца послѣ смерти брата, деверь какъ бы умышленно возбуждаетъ, и этотъ его поступокъ навлекаетъ на него всенародное осужденіе; отсюда и прозваніе: „домъ разутаго“. По однимъ, это прозваніе касается того дома, въ которомъ совершался обрядъ, по другимъ—самого разутаго и его семьи. (Weill. *ibid.*).

²⁾ Закод. М. стр. 62—3

вахъ которой основывается отрицаемый ими смыслъ церемоніи), имѣеть совершенно иной характеръ, только по внѣшности сходный съ закономъ левирата. Но противъ нихъ нужно замѣтить, что, какъ сейчасъ увидимъ, связь брака Руоѣ съ левиратомъ несомнѣнна. Кромѣ того, право левирата, какъ намъ извѣстно, не имѣеть собственно принудительной силы и потому церемонія халицы не можетъ имѣть исключительною задачей заставитьъ путемъ публичнаго осрамленія вступить въ бракъ со вдовою умершаго брата. При томъ же оскорбительность церемоніи, по справедливому замѣчанію Михаэлиса ¹⁾, не настолькоъ уже велика, какъ это представляется на первый взглядъ, и потому трудно предположить, чтобы посредствомъ нея можно было заставитьъ деверя заключить ненавистный для него бракъ съ невѣсткой, который, сверхъ того, требовалъ отъ него не малаго самопожертвованія.—Такимъ образомъ Моисей не уничтожилъ издревле присущаго сознанію народа обычая, а только заключилъ его въ надлежащія границы, чтобы онъ не сталъ въ противорѣчіе съ святостію брака. Какъ замѣчено нами въ своемъ мѣстѣ, онъ ослабилъ принудительный его характеръ на случай, если братъ, не смотря на всѣ убѣжденія со стороны старѣйшинъ, оставался при рѣшительномъ отказѣ отъ брака со вдовою,—и призналъ этотъ отказъ уважительнымъ, но въ то же время сохранилъ за бездѣтною вдовою право публично осрамить отказчика и удовлетворить оскорбленное женское чувство, чтобы тѣмъ удержать её отъ другихъ коварныхъ и преступныхъ мѣропріятій, на которыя она могла бы отважиться для достиженія цѣли ²⁾.

Какова же судьба левиратнаго брака въ послѣдующее время древнееврейской исторіи?

Въ кн. Руоѣ разсказывается о бракѣ Вооза съ Руою,

¹⁾ Моис. R. Th. II, § 98.

²⁾ Быт. 38, 15 и д.

и этотъ бракъ стоитъ въ органической связи съ закономъ левирата. Иудейскій толкователь Зелъденъ ¹⁾, Кейль ²⁾, Лопухинъ ³⁾ и др. не въ состояніи изгладить этой связи между ними. Что бракъ Руои существенно связанъ съ правомъ левирата, для доказательства этого необходимо обратить вниманіе на слѣдующія параллели. Слова Ноемини, сказанныя снохамъ: „развѣ еще есть у меня сыновья въ моемъ чревѣ, которые бы были вамъ (овдовѣвшимъ невѣсткамъ) мужьями“ ⁴⁾—указываютъ на самую суть левирата. На вопросъ Вооза: „кто ты“? послѣдовалъ отвѣтъ Руои: „я Руоѣ, раба твоя, прости крыло твое на рабу твою; ибо ты родственникъ“ ⁵⁾. Это символическое выраженіе предъявленія права на левиратный бракъ: какъ итенецъ говорить бл. Августинъ ⁶⁾, прячется подъ крыло наслѣдки, такъ Руоѣ прибѣгаетъ подъ покрывало ложа родственника Вооза, чтобы возстановить сѣмя умершаго супруга. Весь народъ и старѣйшины высказываютъ Воозу, вступающему въ бракъ съ Руоѣю, благожеланіе: „да будетъ домъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Тамаръ Иудѣ, отъ того сѣмени, которое дастъ тебѣ Господь отъ этой молодой женщины“ ⁷⁾. Здѣсь не напрасно упоминается имя Тамари;—упоминается оно не только потому, что Воозъ произошелъ отъ Фареса, но и потому, что исторія Руои имѣетъ большое сходство съ исторіей Тамари въ отношеніи къ левиратному браку. Самыя дѣйствія Руои по отношенію къ Воозу ⁸⁾ напоминаютъ подобный же поступокъ Тамари въ отношеніи къ Иудѣ. То и другое происходитъ въ такое время, когда сердце хочетъ

¹⁾ De success. in bona definet. c. 15.

²⁾ Руковод. къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 86. стр. 269.

³⁾ Законодательство Моисея. стр. 62—3.

⁴⁾ Руоѣ 1, 11.

⁵⁾ 3, 9.

⁶⁾ De bona vidua cр. 7.

⁷⁾ Руоѣ 4, 12.

⁸⁾ 3, 7.

быть радостнымъ ¹⁾. Поведеніе Руои Воозъ называетъ добродѣтельнымъ ²⁾, подобно тому, какъ Иуда оправдываетъ поступокъ Тамари. Выраженіе: $\text{לָמַחַדְוָה אֶת־עַמִּי}$ (чтобы возстановить имя умершаго) ³⁾ буквально повторяется во Второз. 25, 7. Въ повтореніи Воозомъ выраженія בְּתוּלָתִי (дочь моя) ⁴⁾ опять можно видѣть указаніе на отношеніе Иуды къ Тамари. Наконецъ, слова 4, 1: $\text{וַיֵּצֵא אֶת־בְּתוּלָתִי}$ (вышелъ къ воротамъ), переговоры Вооза съ ближайшимъ родственникомъ Руои въ присутствіи בְּנֵי־עַמִּי (старѣйшинъ), которые, впрочемъ, здѣсь играютъ роль только свидѣтелей, выраженіе: $\text{וְשֵׁן אֶת־בְּתוּלָתִי לְרַגְלֵי אֶת־בְּרֵיחִי}$ (одинъ снималъ сапогъ свой и подавалъ другому)—всё это указываетъ на тотъ обычай, который имѣлъ мѣсто при отказѣ отъ левиратнаго брака. Бракъ Руои и законъ левирата связываетъ между собою и I. Флавій ⁵⁾. Заальшутцъ ⁶⁾, Лейреръ ⁷⁾ и друг. признаютъ эту связь несомнѣнною.

Тѣмъ не мѣнѣ, по мнѣнію Заальшутца ⁸⁾, Берто ⁹⁾, Цшокка ¹⁰⁾ и др. бракъ Вооза и Руои собственно подходитъ подъ понятіе „ужичества“ ¹¹⁾, а не левирата. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ существовавшимъ параллельно закону левирата обычаемъ левиратнымъ, по которому, если братъ, обязанный вступить въ бракъ со вдовою умершаго, жилъ отдѣльно отъ послѣдняго, или, какъ въ исторіи Руои, послѣ умершаго вовсе не оставалось братьевъ, то права на имущество вдовы и соединенная съ ними обязанность брака распространялись на

¹⁾ Руоъ 3, 3. 7.

²⁾ 3, 11.

³⁾ 4, 5.

⁴⁾ 3, 10, 11.

⁵⁾ Ant. V, 9, 4.

⁶⁾ Mos. Recht, s. 762.

⁷⁾ Herzog's R. E. Bd. VIII, s. 359.

⁸⁾ Mos. R. s. 761.

⁹⁾ Comm. z. Ruth, s. 250.

¹⁰⁾ Weib. in alt. T. s. 128.

¹¹⁾ לְבָרְחָה (Lev. 25, 24. 48), „Lossung“ — освобожденіе, выкупъ.

всякаго родственника умершаго мужа, начиная отъ самыхъ близкихъ и продолжая до самыхъ отдаленныхъ. Очевидно, левиратный обычай простирался шире, чѣмъ сохраненный въ письмени законъ: если законъ обязывалъ левиратомъ только брата умершаго бездѣтнымъ мужа (левира), умалчивая при этомъ о дальнѣйшихъ родственникахъ, то смыслъ народа, фактическимъ выраженіемъ котораго является обычай (левиратный), возлагалъ эту обязанность на всякаго родственника вообще, какъ на гоела ¹⁾. Хотя въ законѣ не упоминается о левиратной обязанности родственниковъ вообще (а только брата), за то это лежитъ совершенно въ кругу ихъ обязанностей, что дѣйствительно мы и видимъ въ бракѣ Вооза съ Руою ²⁾. Воозъ не только не былъ деверемъ Руои, но и особенно близкимъ родственникомъ; по крайней мѣрѣ невзвѣстный по имени родственникъ Руои былъ ближе его ³⁾. Что же касается того, почему законодатель не говоритъ вообще о родственникѣ, когда было бы само собою понятно, что левиратный долгъ ближе всего касается родного брата, то это дѣлаетъ онъ, быть можетъ, потому, что бракъ съ женою умершаго брата относился къ запрещеннымъ, и, слѣд. нужно было воочію показать, что въ случаѣ бездѣтности умершаго брата, законъ допускаетъ исключеніе, давая возможность и брату быть дѣйствительнымъ гоеломъ ⁴⁾.

Итакъ, братъ Руои съ Воозомъ скорѣе можно назвать ужичествомъ, чѣмъ левиратомъ въ собственномъ смыслѣ; сообразно съ этимъ является нѣсколько иная цѣль его. Воозъ въ отношеніи къ Руои стоялъ не въ положеніи левира, но въ положеніи гоела, обязаннаго по закону ⁵⁾ выкупить наслѣд-

¹⁾ Saalschutz, Archäolog. Hebräer, Th. II, Kr. 65, § 2.

²⁾ 2, 20.

³⁾ 3, 12.

⁴⁾ Лев. 25, 25.

⁵⁾ Ibid.

ственное имѣніе въ случаѣ его продажи, что онъ, послѣ отказа ближайшаго родственника, и дѣлаетъ по отношенію къ наслѣдственному владѣнію Ноемини. Кромѣ того, Воозъ, въ силу обычая ужичества, вмѣстѣ съ выкупомъ наслѣдства и женится на наслѣдницѣ. Очевидно, задача этого брака состоитъ болѣе въ охраненіи вдовы и имущества умершаго, чѣмъ въ поддержаніи рода и имени послѣдняго. Такъ, когда Ноеминь думаетъ о томъ, чтобы выдать Руѡ за Вооза, то мотивомъ для нея является не возстановленіе сѣмени умершему сыну, а скорѣе желаніе пристроить свою любимую сноху¹⁾. Далѣе,—въ кн. Руѡ прямо и опредѣленно говорится, что чрезъ бракъ со вдовою возстановляется имя умершаго „въ *удьль* его“. Воозъ говоритъ ближайшему родственнику Руѡи послѣ того, какъ тотъ согласился на выкупъ поля Ноемини: „когда ты купишь поле у Ноемини, то долженъ купить и у Руѡи, Моавитянки, жены умершаго „въ *удьль* его“²⁾. Узнавши же, что съ выкупомъ поля необходимо взять и Руѡ, родственникъ ея отказывается отъ выкупа и говоритъ: „я не могу взять её себѣ, чтобы не разстроить *своего удьла*“³⁾, потому, конечно, что въ такомъ случаѣ выкупленное поле принадлежало бы не ему, а сыну, котораго могла бы родить отъ него Руѡ⁴⁾. На ту же цѣль брака со вдовою указываетъ Воозъ въ словахъ къ старѣйшинамъ: „Руѡ, моавитянку, жену Махлонову, беру себѣ въ жены, чтобы оставить имя умершаго въ *удьль* его“⁵⁾. Нѣкоторое различіе брака Руѡи съ Воозомъ, представляющаго собою примѣръ ужичества, отъ левирата въ

¹⁾ 3, 1.

²⁾ 4, 5.

³⁾ Ст. 6.

⁴⁾ Принимая это объясненіе отказа родственника отъ брака съ Руѡю, мы вѣстѣ съ тѣмъ удерживаемъ, какъ непротнворѣчащее первому, — объясненіе этого отказа Мидрашеиъ,— (о чемъ была у насъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ)— которое основывается на иноплеменномъ происхожденіи Руѡи.

⁵⁾ 4, 10.

строгомъ смыслѣ, сказывается и въ томъ обстоятельствѣ, что Воозъ, женившись на Руѣи, основываетъ собственный домъ, а не домъ умершаго мужа ея Махлона; его домъ долженъ быть, какъ домъ Фореса ¹⁾). Заключительная генеалогія поэтому приводитъ *Овида* какъ сына *Вооза* ²⁾). Вѣроятно подобный бракъ предлагался родственнику не въ качествѣ собственно обязанности, какъ настоящій левиратъ брату, а какъ всецѣло зависящій отъ его свободной воли. Воозъ восхваляется Ноеминью за то, что „не лишилъ милости своей ни живыхъ, ни мертвыхъ“ ³⁾); о его обязанности ко вступленію въ бракъ ничего не говорится. Отказывающійся отъ своего права на владѣнія Руѣи и ея руку ближайшій родственникъ (не деверь ея и родной братъ Махлона) не предоставляетъ снять свой сапогъ женщинѣ, а самъ снимаетъ его ⁴⁾); изъ этого, повидимому, слѣдуетъ, что только братья умершаго, а не другіе родственники, отказывавшіеся отъ исполненія левиратной обязанности, подвергались публичному осрамленію.

То обстоятельство, что во времена послѣ Моисея мы встрѣчаемся не съ левиратомъ собственно, а съ ужичествомъ, гдѣ идеальное продолженіе имени умершаго отступаетъ на задній планъ, уступая свое мѣсто болѣе практической цѣли, кажется, объясняется условіями времени. Въ самомъ дѣлѣ,—Ханаанъ въ эту пору былъ уже завоеванъ, земля раздѣлена по колѣнамъ, племенамъ и родамъ; но это земельное распределеніе на первыхъ порахъ не было еще твердымъ и устойчивымъ. Тогда то именно, болѣе чѣмъ когда-либо, слѣдовало позаботиться, въ видахъ сохраненія экономическаго равновѣсія въ Израилѣ, о томъ, чтобы каждое колѣно, племя

¹⁾ 4, 12.

²⁾ ст. 17, ср. 1 Пар. 2, 12.

³⁾ 2, 20.

⁴⁾ 4, 8

и семейство были привязаны къ своему участку земли. Обычай ужичества, предпочтительно предъ закономъ левирата, могъ соотвѣтствовать и дѣйствительно соотвѣтствовалъ условіямъ рассматриваемаго времени—цѣлямъ сохраненія порядка землевладѣнія въ народѣ.

Съ наступленіемъ для Евреевъ плѣна, и въ особенности съ возвращеніемъ ихъ изъ него, старыя фамилныя связи прервались, а вмѣстѣ съ тѣмъ древнее право левирата, даже въ формѣ ужичества, должно было оказаться безъ примѣненія. Естественно оставалось только уничтожить это право. И дѣйствительно, въ свящ. литературѣ времени плѣна и послѣ него о левиратѣ болѣе не упоминается, хотя и часто говорится о вдовахъ. Однако Евреи, строго державшіеся старины и своихъ прежнихъ учрежденій, не рѣшились прямо и сразу уничтожить левиратный бракъ; они устранили его постепенно и притомъ косвеннымъ путемъ. Мишна не уничтожила левирата, но предпочла ему исполненіе обряда халицы. По ея постановленію, уклоненіе отъ левиратнаго брака чрезъ исполненіе этого обряда слѣдуетъ предпочитать самому браку потому, что въ прежнее время вступленіе въ этотъ бракъ, съ которымъ связывалось благочестивое намѣреніе, было актомъ религіознымъ; вступившіе въ него считали его священною обязанностію, чего далеко нельзя сказать о позднѣйшихъ поколѣніяхъ¹⁾. Левиратъ, исполненный по другимъ мотивамъ, нежели тѣ, которые указаны для него въ законѣ, не можетъ уже называться, по Мишнѣ, похвальнымъ поступкомъ, но является скорѣе преступною связью. Опасаясь извращенія благочестиваго чувства, необходимаго при совершеніи подобнаго акта, преданіе и совѣтуетъ предпочитать левиратному браку обрядъ халицы. Развивая эту мысль Мишны, Abba Saul пришелъ къ такому заключенію, что если напр. деверь, женись на своей

¹⁾ Bchoroth, 1, 7 см. Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 114.

невѣстѣ, имѣлъ въ виду ея вѣшнія достоинства, а не одну любовь къ брату и желаніе увѣковѣчить его потомство, то онъ совершаетъ грѣхъ кровосмѣшенія¹⁾. Вслѣдствіе этого многіе стали довольствоваться одной халицей, т. е. отказомъ, отрекаясь отъ обязательнаго брака²⁾. Галахисты, въ противоположность Мишнѣ, согласно съ закономъ Моисея, утверждали, что чѣмъ бы ни руководились вступающіе въ левиратный бракъ, онъ все-таки долженъ имѣть преимущество предъ халицей. Поэтому мишніи относительно замѣны левиратнаго брака халицею раздѣлились: въ палестинскихъ школахъ одни отдавали предпочтеніе браку, другіе—халицѣ. Иудеи персидскіе оставляли преимущество за левиратнымъ бракомъ, а франко-германскіе—за халицей. Колеблясь между этими мишніями, Галаха настаиваетъ на томъ, что если левиратный бракъ не сопровождается нечистыми побужденіями, то нельзя принуждать деверя къ халицѣ³⁾. Впослѣдствіи левиратный бракъ все больше и больше уничтожался, пока большинствомъ польскихъ раввиновъ не былъ совершенно отиѣненъ и замѣненъ халицей, которая соблюдается и въ настоящее время⁴⁾. Живучесть левиратнаго брака, проходящаго чрезъ всю исторію ветхаго завета, начиная со времени патріарховъ и раньше и кончая періодомъ составленія Мишны и Талмуда, объясняется необыкновенною любовью и преданностію Евреевъ къ священной старинѣ.

Подобные браки, какъ левиратъ у Евреевъ, существовали и у другихъ народовъ древняго востока, хотя по характеру

1) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 114.

2) Herzog's R. E. Bd. VIII, s. 360.

3) Duschak, l. c.

4) Только въ одномъ случаѣ и въ наше время имѣетъ мѣсто левиратный бракъ, а не халица,—именно, когда деверь и невѣстка глухонѣмые или лишены здраваго разсудка. Такъ какъ этииъ лицамъ нельзя разъяснить смысла церемоніи халицы, то поэтому она и не можетъ замѣнить для нихъ левиратнаго брака (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 115).

своему они и отличны отъ еврейскаго левиратнаго брака. Для примѣра рассмотримъ браки Индійцевъ и Персовъ.

Извѣстно, что рожденіе сына считалось важною религиозною обязанностію каждаго индійца. Поминками и жертвами въ память умершихъ сынъ не только выполнялъ долгъ отца по отношенію къ предкамъ, но и его самого послѣ смерти освобождалъ отъ чистилища ¹⁾. Поэтому рожденіемъ сына, благочестиваго хранителя памяти отца и предковъ, вполне достигалась цѣль брака ²⁾. Ни одинъ мужъ не могъ быть совершенно лишеннымъ сына, чтобы не подвергнуться вѣчному аду. Изъ этого открывается стремленіе Индійцевъ къ приобретенію сына, когда въ семействѣ не было сыновей. Людямъ добродѣтельнымъ, но почему-либо бездѣтнымъ, законодатели предоставляли средство достигъ блаженства посредствомъ фиктивного сына, обязывая младшаго брата жениться на овдовѣвшей женѣ старшаго, для возстановленія ему потомства ³⁾. По достиженіи цѣли такого брака, бракъ прекращался. Бракъ считался законнымъ только въ томъ случаѣ, когда умершій дѣйствительно состоялъ въ бракѣ съ оставшеюся невѣсткою. Позволялось приобрести сына и чрезъ дочь, выданную замужъ подъ условіемъ, чтобы родившійся отъ нея сынъ считался принадлежащимъ умершему ⁴⁾. Кроме того лицо, не имѣвшее дѣтей мужескаго пола, могло приобрести сына чрезъ усыновленіе съ согласія его родителей; при чемъ такой сынъ получалъ всѣ права дѣйствительнаго сына ⁵⁾. Къ этимъ средствамъ приобретенія фиктивныхъ сыновей, общимъ всѣмъ кастамъ, нужно отнести еще одну мѣру, установленную для судовъ. Она состоитъ въ томъ, что въ случаѣ бесплодности или болѣзненности супруга допускалось сожителство его жены съ

¹⁾ Ман. 9, 138; см. Осиповъ, брач. пр. дрв. вост. стр. 61. Примѣч. 236.

²⁾ Осиповъ, стр. 60.

³⁾ Ман. 9, 60—70. Ibid. стр. 62, прим. 247.

⁴⁾ Ман. 9, 127—129; ibid. прим. 249.

⁵⁾ Ман. 9, 159. Осиповъ, стр. 63, примѣч. 254.

братомъ его или родственниками ¹⁾. Это сожителство въ виду своей цѣли должно быть нравственнымъ ²⁾. Съ рожденіемъ сына оно прекращалось и этотъ сынъ считался законнымъ, потому-что посѣянное сѣмя и выросшій изъ него плодъ принадлежать владѣтелю поля, къмъ бы это сѣмя ни было посѣяно ³⁾. Впрочемъ, такое сожителство для воспроизведенія сына не одобрялось браминами ⁴⁾ (такъ какъ оно служило только для удовлетворенія плотской страсти).—У древнихъ Персовъ бракъ, имѣющій нѣкоторое сходство съ еврейскимъ левиратомъ, также выходилъ изъ религіознаго принципа. Вся жизнь человека слагается изъ трудной борьбы свѣта съ тьмою. Не имѣя возможности одинъ вывести такую борьбу со зломъ, онъ долженъ получить помощь со стороны дѣтей, чтобы достигнуть блаженнаго свѣта. Изъ этого вытекаетъ священная обязанность перса вступать въ бракъ для рожденія дѣтей, въ особенности сыновей ⁵⁾. Рожденіе дѣтей было настолько важнымъ и необходимымъ дѣломъ, что дозволялось произвести сына и бездѣтному отцу, умершему безъ потомства. Для этого обыкновенно дѣлали его отцемъ посредствомъ передачи его фамиліи женщинѣ, имѣвшей сына. Такая женщина признавалась его вдовою, а ея сынъ—сыномъ умершаго. Даже юношѣ, достигшему брачнаго совершеннолѣтія, но умершему бездѣтнымъ, присваивались жена и сынъ ⁶⁾. Наконецъ, среди персовъ практиковался родъ брака, состоящій въ томъ, что дѣвицу выдавали замужъ подъ условіемъ, чтобы первый родившійся отъ нея сынъ считался сыномъ не мужа ея, а отца или брата, умершихъ безсыновыми.

Изъ сказаннаго о левиратѣ у древнихъ Индійцевъ и Пер-

¹⁾ Мап. 9, 59—60; *ibid.*, прим. 256.

²⁾ *Ibid.* 9, 147, стр. 64, примѣч. 260.

³⁾ *Ibid.* 9, 145, примѣч. 268.

⁴⁾ *Ibid.* 9, 65, стр. 66, примѣч. 275.

⁵⁾ Основы, стр. 73.

⁶⁾ *Ibid.*

совъ видно, что онъ исключительно обязанъ своимъ происхожденіемъ религіознымъ вѣрованіямъ ихъ. Левиратный же бракъ Евреевъ происходитъ, какъ сказано нами, изъ нравственнаго источника—долга любви оставшагося въ живыхъ брата къ умершему. Левирать указанныхъ народовъ сходенъ съ учрежденіемъ еврейскаго левиратнаго брака, но только искаженнаго въ его основаніи. У Евреевъ это былъ дѣйствительный бракъ, а не сожительство, бракъ, который не имѣлъ мѣста при жизни мужа, какъ это видимъ у индійскихъ судровъ. Всѣ эти особенности рѣзко отличаютъ еврейскій левирать отъ подобнаго же учрежденія, встрѣчающагося у другихъ древнихъ народовъ востока. Поэтому его нужно считать явленіемъ болѣе или менѣе самобытнымъ въ жизни Евреевъ.

До сихъ поръ мы рассматривали бракъ древнихъ Евреевъ съ внутренней—натуральной и нравственно-религіозной стороны;—рассматривали его какъ учрежденіе божественное, какъ законъ нравственной и естественной природы человѣка, положенный Творцомъ въ самой организаціи ея¹⁾. Теперь намъ предстоитъ посмотрѣть на древне-еврейскій бракъ съ болѣе внѣшней и формальной стороны—какъ на гражданское учрежденіе, какъ на договоръ между двумя лицами разнаго пола, въ которомъ они согласно изъявляютъ желаніе всегда и неизмѣнно оказывать другъ другу взаимную любовь, вѣрность и уваженіе и исполнять всѣ тѣ обязанности, какія предписывалъ по отношенію къ нимъ ветхолавітныи законъ, религіи. Какъ такой, бракъ древнихъ Евреевъ прежде всего представляетъ собой юридическій актъ, хотя по своей таинственной сущности, служащей выраженіемъ великаго творческаго акта,

¹⁾ Трактаты о запрещенныхъ бракахъ и левиратъ, какъ мы видѣли, только ближе опредѣляютъ и уясняютъ внутреннюю или принципиальную сторону брака древнихъ Израильтянъ.

необходимо подчиняется влиянію нравственно-религіознаго элемента. Но брачный договор предполагаетъ обряды и обычаи при своемъ заключеніи. Поэтому древне-еврейскій бракъ, да-же, представляетъ собой явленіе бытовое. Разсмотрѣніе его съ юридической и бытовой стороны составитъ дальвѣйшую задачу нашего сочиненія.

Свщ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

СЛОВО ¹⁾

въ день восшествія на престолъ Его Императорскаго Величества Государя Императора Александра Александровича.

„Отче, да вси едино будутъ“ (Іоан. 17, 21).

Такъ молился Отцу своему небесному Спаситель нашъ на канунъ своей смерти, и молитва Его въ высочайшей степени утѣшительна для человѣчества. Многое должно бы соединять людей: единство происхожденія, общая для всѣхъ цѣль жизни, одинаковыя способности и возможность къ совершенствованію; но гораздо больше раздѣляетъ людей: различіе племенъ, стремленія къ обладанію, соперничество въ преимуществахъ, разнообразіе вѣрованій и нравственныхъ понятій, особенности въ направленіи и складѣ жизни. Грустно сознаться, но слѣдуетъ сознаться, что и въ настоящее время люди вообще болѣе раздѣлены, чѣмъ соединены между собою. Но по настоящимъ отношеніямъ нельзя судить о тѣхъ, какія существовали между людьми до пришествія Спасителя. Раздѣленіе между ними было, можно сказать, постоянное и поразительное. Если создавались по временамъ огромныя общества, называвшіяся государствами, то они держались только на внѣшней силѣ и съ ослабленіемъ сей послѣдней раздроблялись и превращали свое существованіе. Это происходило отъ того, что не было духовной силы, которая бы проникала всѣхъ людей, сродняла ихъ между собою, испол-

¹⁾ Пронесено въ Кіево-Софійскомъ соборѣ.

яла одинаковыми стремленіями и приводила къ тѣснѣйшему и искреннему союзу. Такая сила открывалась въ христіанствѣ. Она—божественный даръ, высочайшее благо, безцѣнное сокровище. Ее принесъ, сообщилъ и распространилъ Господь Спаситель нашъ. Хотя она впервые открылась для одного народа, но назначеніе ея всемірное; ею должны воспользоваться всѣ народы. Имѣя это въ виду, Спаситель молился Отцу Своему небесному: „Отче, да вси едино будутъ“. Когда слышишь эти священныя слова, не знаешь, чему больше изумляться: всеблагостному ли сердцу Спасителя, которое обнимаетъ своею любовію все человѣчество, могуществу ли духовной силы, которую разумѣлъ Спаситель въ молитвѣ своей, плодамъ ли ея въ человѣческой жизни, для всѣхъ извѣстнымъ и для непредубѣжденныхъ умовъ, поразительнымъ, тому ли идеальному состоянію всего человѣчества, которое настанетъ по всецѣломъ исполненіи молитвы Господней. По истиннѣ все поразительно и чудесно.

Приведенная нами молитва Спасителя имѣетъ широкое содержаніе. Въ ней прежде всего слышится молитва о единеніи всѣхъ людей посредствомъ единой вѣры. Ничто такъ не раздѣляетъ людей, какъ различіе въ вѣрованіяхъ. Повидимому, религія, главнымъ образомъ касающаяся человѣческаго сердца, должна бы смягчать сіе послѣднее и производить въ немъ добрыя чувствованія ко всѣмъ людямъ; но мы знаемъ религіи, которыя, заражая своихъ послѣдователей фанатизмомъ; не только дозволяютъ, но и освящаютъ непріязнь къ иновѣрцамъ и насильственныя мѣры къ обращенію ихъ. Да и вообще религіозное заблужденіе отличается не только косностию и малою податливостию къ измѣненію, но и враждебностию ко всякому другому вѣрованію. Какъ относились и относятся къ проповѣдникамъ христіанскимъ иновѣрцы? Сколько ихъ пострадало? Христось Спаситель хотѣлъ насажденною Имъ истинною вѣрою устранить всѣ ложныя религіи

и чрезъ это уничтожить самую главную причину раздѣленія между людьми.

Съ вѣрою нераздѣльны нравственныя понятія, отъ которыхъ зависитъ извѣстное направленіе человѣческой жизни. Нельзя отрицать, что есть истинныя нравственныя понятія, которыя свойственны всѣмъ людямъ. По ученію св. Апостола Павла, они образуются подъ вліяніемъ совѣсти, этого божественнаго голоса въ душѣ человѣка, и именуется закономъ естественнымъ. Но ихъ такъ мало и проявленіе ихъ въ жизни такъ незначительно, что они едва замѣтны. За то у исповѣдующихъ ложныя религіи есть множество самыхъ нелѣпыхъ и по своимъ проявленіямъ самыхъ вредныхъ нравственныхъ понятій. Они вмѣстѣ съ вѣрованіями опредѣляютъ направленіе и складъ человѣческой жизни и усиливаютъ раздѣленіе между людьми. Христосъ Спаситель единымъ божественнымъ закономъ устраняетъ всѣ ложныя и вредныя нравственныя понятія и чрезъ это немаловажную причину раздѣленія между людьми.

По религіямъ и нравственнымъ понятіямъ, принимаемымъ и осуществляемымъ людьми, составляются такъ называемыя религіозныя общества, которыхъ такъ же много, какъ и религій, и они чувствуютъ невольное отчужденіе другъ отъ друга, и если сходятся въ государственномъ отношеніи, то только вслѣдствіе необходимости, и при малѣйшей возможности стремятся къ разобщенію. Между тѣмъ члены одного религіознаго союза чувствуютъ родство между собою, поддерживаютъ другъ друга и нерѣдко отличаются замѣчательною устойчивостію и крѣпостію. Основавши царство Божіе и открывъ дверь въ него всѣмъ людямъ, Спаситель имѣлъ цѣль собрать въ немъ всѣхъ желающихъ, духовно сблизить ихъ между собою и даровать имъ всѣ блага для мирной, совершенной и истинно-богоугодной жизни. Это вовсе не значитъ, что царство Божіе должно устранить всѣ царства человѣческія: „оно не отъ міра сего“ (Іоан. 18, 36) и предоставляетъ

свободное существование и естественное развитие въсьмъ царствамъ человѣческимъ; но цѣль его—оживотворить ихъ однимъ божественнымъ духомъ, соединить ихъ одною истинною вѣрою и всепроникающею любовью и вести по одному и тому же пути духовнаго развитія и совершенствованія. Когда достигнется эта цѣль, тогда образуется идеальное состояніе человѣчества, при которомъ, по вдохновенному изображенію прор. Исаи, исчезнуть всякія соперничества и столкновенія между народами, агнецъ будетъ пастись вмѣстѣ съ львомъ, раскуютъ мечи на орала и копыя на серпы. О такомъ состояніи всего человѣчества молился и Спаситель нашъ, и мы твердо вѣруемъ, что молитва Его о единеніи всѣхъ осуществится, что настанетъ время, когда всѣ люди составятъ „едино стадо“ и будутъ управляться единымъ Пастыреначальникомъ—Христомъ (Іоан. 10, 16). Когда это будетъ, не намъ предугадывать. Мы можемъ только изумляться могущественнѣйшей силѣ христіанства и тому несравненному порядку вещей, который величественно изображается ветхозавѣтнымъ пророкомъ—евангелистомъ и подтверждается нашимъ Господомъ Спасителемъ. Въ нашихъ интересахъ желать, усердно молиться и всѣми силами стараться, чтобы молитва Спасителя о единеніи ближайшимъ образомъ осуществилась по отношенію къ нашему отечеству. Что же требуется для сего отъ насъ?

„Отче, да вси едино будутъ“. Возлюбленные христіане! приложимъ это молитвенное слово къ себѣ и постараемся прежде всего осуществить его на себѣ. Пусть каждый изъ насъ, русскихъ христіанъ, позаботится сдѣлать изъ себя единое, цѣльное и крѣпкое въ христіанскомъ смыслѣ существо. Да не будетъ въ нашихъ убѣжденіяхъ и въ нашей жизни печальнаго раздвоенія между исполненіемъ христіанскаго долга и уклоненіемъ въ пространнѣйшій путь зла, устранимъ возможность для насъ безцвѣтнаго и приниженаго состоянія, когда люди ни теплы, ни холодны въ религіозномъ отно-

шенія, не допустимъ себя до того, чтобы колебаться всякимъ вѣтромъ ученія, плѣняться измышленіями болѣзненнаго воображенія, слушаться лжепророковъ и увлекаться „новымъ свателіемъ“. Истинный христіанинъ есть храмъ Божій (1 Кор. 3, 16); въ сердцѣ его находится царство Божіе (Лук. 17, 21). О, если бы мы при помощи Божіей содѣлались истинными храмами Божіими и обладателями царства Божія! Тогда мы несомнѣнно способствовали бы осуществленію молитвы Спасителя о единеніи всѣхъ.

„Отче, да вси едино будутъ“. Царство Божіе состоитъ изъ множества частныхъ церквей. По ученію Ап. Павла, каждая христіанская семья есть домашняя церковь (Кол. 4, 15). О, если бы эти домашнія церкви соотвѣтствовали своему высокому названію и назначенію! О, если бы члены ихъ были единодушны въ вѣрѣ и одинаково ревностны въ исполненіи заповѣдей Божіихъ! О, если бы христіанскіе супруги жили въ мирѣ и согласіи, дѣти повиновались своимъ родителямъ, братья и сестры относились другъ къ другу съ искреннею сердечною любовію! Тогда христіанская семья была бы истиннымъ царствомъ мира и любви. Но въ сожалѣнію, часто дѣйствительность не соотвѣтствуетъ желаемому и должному, часто близкіе по духу и плоти чувствуютъ себя чужими и далекими другъ отъ друга, часто домъ „раздѣляется на ся“. (Мат. 12, 25). Это въ высшей степени прискорбныя явленія, и къ устраненію ихъ необходимо употребить всѣ усилія, чтобы способствовать осуществленію молитвы Спасителя о единеніи всѣхъ.

„Отче, да вси едино будутъ“. Исторія апостольской Церкви свидѣтельствуетъ, что у первыхъ христіанъ „было одно сердце и одна душа“ (Дѣян. 4, 32). Такое единодушіе должно быть цѣлію церкви во всякое время. Всѣ христіане, какъ чада Отца небеснаго по вѣрѣ въ І. Христа, суть братья между собою. Поэтому между ними должны быть и братскія отношенія. Пусть же это духовное братство сказывается и

проявляется во всемъ. Пусть прежде всего оно выражается въ единодушномъ исповѣданіи и прославленіи единого Отца небеснаго, а затѣмъ въ посильномъ исполненіи всѣми Закона Божія, покорности установленіямъ св. церкви, доброжелательномъ и любвеобильномъ отношеніи другъ къ другу въ частной жизни, при исполненіи общественнаго долга и вообще всегда и вездѣ. Пусть всѣ усердно и согласно почитаютъ свою духовную мать—Церковь и охраняютъ ее отъ всякихъ покушеній на чистоту ея ученія и цѣлостъ ея состава и способствуютъ спасительному вліянію ея на убѣжденія, направленіе и поведеніе чадъ ея, не думая, что это лежитъ на обязанности однихъ пастырей церкви. Сколько глетворнаго зла направляется въ среду православныхъ христіанъ со стороны враговъ церкви, сколько видимой и незримой работы совершается во вреду церкви,—и многіе, видя сіе, остаются равнодушными зрителями и попустителями зла! Отвѣтственность за сіе падаетъ не на однихъ пастырей церкви, но и на пасомыхъ. Вразумлять заблуждающихся, поднимать падшихъ, поддерживать колеблющихся, мѣшать соблазну—общая христіанская обязанность, и мы всѣ должны исполнять ее.

„Отче, да вси едино будутъ“. Сущствующая въ нашемъ отечествѣ православная церковь, блюдя и охраняя единеніе всѣхъ чадъ своихъ, имѣетъ вытекающее изъ самаго существа ея призваніе—распространять свое вліяніе на тѣхъ, которые находятся внѣ спасительнаго ея ковчега. Во имя христіанской любви къ нимъ, а также по любви къ своему отечеству, мы должны употребить всѣ усилія, чтобы обратить ихъ къ истинѣ, возбудить въ нихъ братскія чувствованія къ намъ, связать ихъ съ нашимъ отечествомъ духовными началами вѣры и добра, которыя прочнѣе всякихъ внѣшнихъ связей. Мы всѣ,—всѣ должны посильно стремиться къ тому, чтобы наше отечество *всцѣло* было царствомъ Божиимъ.

Слово о единеніи получаетъ особенное значеніе въ настоящій день празднованія восшествія на престолъ нашего

возлюбленнѣйшаго Государя Императора Александра Александровича. Въ Его священной Особѣ мы имѣемъ могущественнѣйшую силу для нашего единенія. Онъ—отецъ нашъ, неустанный охранитель закона и порядка въ нашемъ отечествѣ, вѣрный стражъ нашей народной чести. Поэтому въ Немъ мы всѣ имѣемъ средоточіе и опору. Это само собою пролагаетъ путь и къ нашему религіозному единенію. Но возможность и естественность сего послѣдняго является вслѣдствіе того, что общій Отецъ нашъ—первый и примѣрный Сынъ православной церкви, соблюдающій ея законы и способствующій ея распространенію и утвержденію въ Богомъ врученной Ему державѣ. Какое отсюда сильное побужденіе всѣмъ вѣрнымъ подданнымъ идти за Нимъ, подражать Ему и во всѣхъ отношеніяхъ соединяться съ Нимъ, а чрезъ Него и другъ съ другомъ!

Прот. М. Златоверховниковъ.

ИТАЛІАНСКІЙ ПОЭТЬ-ПЕССИМИСТЪ.

Вл. Штейнъ, Графъ Джіакомо Леопарди и его теорія *infelicità*.
С.-Петербургъ. 1891. VIII + 286 стр.

Пессимистическія воззрѣнія, въ началѣ этого вѣка, проводилъ италіанскій поэтъ графъ Джіакомо Леопарди. Личность его у насъ мало извѣстна ¹⁾, на западѣ же о немъ существуетъ довольно обширная литература ²⁾. Въ вышеназванномъ трудѣ, составляющемъ продолженіе работъ автора въ области изученія пессимизма, сообщаются біографическія свѣдѣнія о Джіакомо Леопарди, излагается его пессимистическая теорія (*theoria infelicità*) и, наконецъ, представлена краткая оцѣнка его литературной дѣятельности.

Біографія Джіакомо Леопарди написана преимущественно на основаніи его писемъ къ роднымъ, друзьямъ и знакомымъ, т. е. такого источника, въ которомъ со всею ясностію выступаетъ предъ нами внутренній міръ изображаемаго писателя. Но кромѣ этого главнаго источника авторъ внимательно воспользовался матеріалами для біографіи Дж. Леопарди, собранными Оларомъ, Піерчили, Тоблеромъ и др., а такъ равно хорошо изучилъ важнѣйшую, существующую по его предмету, западную литературу. Въ результатѣ получился очень интересный, хотя, по недостатку матеріаловъ, далеко не вездѣ одинаково полный очеркъ жизни и дѣятельности одного

¹⁾ Нѣкоторыя свѣдѣнія о гр. Джіакомо Леопарди можно найти въ сочиненіяхъ: *Каро*, Пессимизмъ въ XIX в., и *Мокіевскій*, Цѣнность жизни.

²⁾ Литература эта подробно указана въ сочиненіи Cappelletti: *Bibliographia Leopardiana*. Parma. 1882.

изъ популярнѣйшихъ италіанскихъ поэтовъ-мыслителей. Предъ нами со всею живостію возстаетъ страдальческій образъ несчастнаго Джакомо. Семейный родительскій деспотизмъ, постоянная нужда въ матеріальныхъ средствахъ, слабое, хилое, все болѣе и болѣе разрушающееся здоровье, не позволяющее ему самостоятельно обезпечить свое существованіе литературнымъ трудомъ—вотъ съ чѣмъ приходится неизмѣнно вести борьбу италіанскому поэту. Съ своею родиною,—глухимъ заброшеннымъ городкомъ Реканати, въ провинціи Мачерата, лежащей близъ Адриатики, на склонахъ Апенниновъ,—этою, по его выраженію, „тюрмою“, „тартаромъ“, онъ не можетъ помириться, такъ какъ душа его ищетъ большаго простора для своей умственной дѣятельности. Но вслѣдствіе нужды въ матеріальныхъ средствахъ и слабости здоровья Леопарди ведетъ скитальческую жизнь: онъ „ищетъ счастья“ и въ Римѣ, и въ Болоньѣ, и во Флоренціи, и въ Пизѣ, и часто по необходимости долженъ возвращаться въ „непроглядную ночь“ Реканати. Два раза Дж. Леопарди, при содѣйствіи сочувствовавшихъ ему друзей, предлагалась профессура, именно въ берлинскомъ и пармскомъ университетѣ, но въ одномъ случаѣ онъ уклонился отъ предложенія изъ боязни суроваго берлинскаго климата, разрушительнаго для его здоровья, а въ другомъ—потому, что кафедра по естественнѣйшему совершенно не соотвѣтствовала его знаніямъ. Жизнь италіанскаго поэта-мыслителя пошла бы совершенно иначе, если бы онъ согласился на неоднократно убѣжденія своего отца принять духовное званіе, ибо пацское правительство начала XIX в. всѣ сколько нибудь значительныя должности въ своихъ владѣніяхъ замѣщало духовными лицами. Но Джакомо Леопарди не могъ склониться на таковой шагъ въ силу своихъ отрицательныхъ возрѣній, сложившихся въ немъ довольно рано¹⁾. Какъ бы въ награду за испытанныя страданія, судьба послала

¹⁾ Эти возрѣнія, по мнѣнію Ливса, и были главною причиною, почему родители Джакомо Леопарди, при своихъ сравнительно очень достаточныхъ средствахъ, отказывали ему въ необходимой матеріальной поддержкѣ.

несчастному поэту на закатѣ его короткой жизни вкусить успокоительныя минуты. Молодой ученый Антонио Раньери и его сестра даютъ поэту возможность жить въ такой обстановкѣ, какая до сихъ поръ ему была неизвѣстна. Двѣ молодые жизни, по выраженію Монье, „годами расходуются, лишь бы какъ-нибудь протянуть третью жизнь, которую остервененно гложутъ два смертельныхъ недуга,—то попеременно, то сразу вмѣстѣ“. На рукахъ Антонио Раньери и его сестры Паолины нашъ поэтъ и спокойно умираетъ 14 Іюля, 1837 г. Наибольше подробно авторъ изображаетъ пребываніе Джіакомо Леопарди въ Римѣ и Болоньѣ (1822—1827). На это время главнымъ образомъ падаетъ литературная дѣятельность нашего писателя, ибо здоровье еще позволяло ему тогда, хотя и съ большими усиліями, работать. Джіакомо Леопарди въ одно время и поэтъ, и философъ—моралистъ, и знаменитый филологъ. Слабый, хилый отъ природы, 16-ти-лѣтній юноша Джіакомо, самоучкою, настолько превосходно изучилъ классиковъ, пользуясь богатою бібліотекою своего отца графа Мональдо, что собираетъ матеріалы для критическаго греко-латинскаго изданія „Жизнеописанія Плотина“ Порфирія, „переводитъ Гезихія Милетскаго, комментируетъ тексты, составляетъ біографіи риторовъ II в. христіанской эры..., не останавливается предъ изученіемъ даже такихъ тяжеловѣсныхъ и энциклопедическихъ писателей, какъ Юлій Африканъ“, а затѣмъ переводитъ стихотворнымъ размѣромъ *Morgetum* Вергилія, *Идилліи* Мосха и *Одиссею* Гомера. Филологическія его работы, обратившія на себя вниманіе выдающихся ученыхъ, въ послѣдствіи учащаются: въ Римѣ онъ пишетъ „Критическія замѣтки о трехъ рѣчахъ Филона Александрійскаго“, „Филологическое разсужденіе о Платоновой „*De Republica*“ и „Критическія и филологическія замѣчанія въ хроникѣ Евсевія“, а во время пребыванія въ Болоньѣ помѣщаетъ въ миланскомъ журналѣ *Nuovo Ricoglitore* „Переводъ въ стихахъ сатиры Овидіа на женщинъ“, „Переводъ отрывка изъ Ксенофонта“, подготов-

ляєть „Собраніє мєлкихъ сѣчинєній грєческихъ авторовъ по морали“, коментуєть произведенія Петрарки, переводить „Основанія стоїцизма“ Эпікетета. И въ томе время Джіакомо Леопарди являєтья творцемъ такихъ произведеній, какъ філософско-поэтическія *Opere tte morali*, *Santi* и другія подобныя. Собственно, только въ этихъ произведеніяхъ выражается истинный духъ и направленіе Леопарди, філологическія же работы онъ часто предпринималъ по заказу для обезпеченія себя матеріально. Самъ онъ свою гордость полагалъ не въ учено-філологическихъ работахъ, а въ свободномъ творчествѣ, гдѣ открытъ полный просторъ живой фантазіи и обнаруженію лирическаго чувства.

Не безъ вліянія личныхъ субъективныхъ страданій сложилась у Леопарди его пессимистическая теорія, которую авторъ затѣмъ кратко излагаетъ,—по большей части буквально выдержками изъ сочиненій разсматриваемаго писателя. Сущность этой теоріи такова. Всякое существованіе, какъ частное, такъ и взятое въ совокупности, есть зло, страданіе. Всѣ вещи суетны, ничтожны и единственная истинная реальность—это смерть, къ которой неутомимо поспѣшаютъ всѣ существа. „Зачѣмъ—спрашиваетъ Леопарди—горають всѣ небесныя свѣтила? Къ чему служатъ безконечныя воздушныя пространства и неизмѣримая глубина небесъ? И самъ я—что я такое? Размышляя надъ этимъ, я все же для необъятной вселенной, для безчисленныхъ ея обитателей, для дѣятельности и движенія небесныхъ тѣлъ и земныхъ организмовъ, неустанно вращающихся и возвращающихся къ своей исходной точкѣ, не могу подыскать ни цѣли, ни пользы“... Никакихъ сущностей (*enti*), сверхъестественныхъ дѣятелей, признаваемыхъ многими, на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Есть только вѣчная, неуничтожимая матерія, какъ начало пассивное, и присутствующая ей сила, или, вѣрнѣе, нѣсколько силъ, какъ начало активное. Волна и безпрестанно измѣняя матерію, сила творитъ разнообразныя существа и затѣмъ ихъ уничтожаетъ, со-

зидаю изъ входившей въ нихъ матеріи новыя существа. Природа, неумолимый рокъ,—это божество Леопарди, обращается съ произведенными ею существами, какъ злѣйшая мачиха: она ихъ бьетъ и гнететъ, терзаетъ и мучитъ, и въ этихъ ея дѣйствіяхъ нельзя открыть никакого смысла и цѣли. Стремленіе къ счастью, составляющее коренное свойство человѣческой природы и единственно привязывающее человѣка къ жизни, рѣшительно недостижимо; вѣтъ даже такого частнаго блага, которое могло бы доставить человѣку относительное самоудовлетвореніе. Единственное спасеніе отъ бѣдственности и страданій представляется въ добровольномъ отреченіи отъ жизни чрезъ самоубійство; въ возможности во всякое время разстаться съ жизнью человѣкъ находитъ лучшее утѣшеніе и подкрѣпленіе среди тяготѣющихъ надъ нимъ несчастій. Примыкая въ этомъ пунктѣ своей теоріи къ стоикамъ, Леопарди повторяетъ также ихъ ученіе, когда высшею житейскою мудростію считаетъ покорность судьбѣ, спокойствіе, отреченіе отъ всякаго стремленія къ счастью и отъ возможности избѣгнуть несчастія. Указанный раньше разумный выходъ изъ жизни путемъ самоубійства закрываетъ, впрочемъ, человѣку „размышленіе“. Людямъ вообще далеко лучше жилось бы, если бы, по ихъ же собственной настоятельной просьбѣ, Зевсъ не послалъ на землю „истину“, которая со всею ясностію раскрыла бѣдственность человѣческаго существованія и уничтожила тѣ прекрасныя драгоценныя иллюзіи, каковы добродѣтель, слава, патріотизмъ, которыми человечество жило въ младенческую свою пору. Всѣ блага, доставляемая современной цивилизаціею, призрачны и ничтожны, и едвали мыслимо измѣненіе коренныхъ условій соціальной жизни человечества, пока себялюбивое стремленіе къ личному счастью и довольству будетъ являться исключительнымъ мотивомъ нашихъ дѣйствій. Всегда въ этомъ случаѣ—говоритъ Леопарди—„истинная доблесть будетъ преслѣдуема ненавистью, клеветою и завистью; сильные будутъ пожирать

слабыхъ; немущіе будутъ льстивыми рабами богачей; великодушный человѣческій родъ, нисколько не стѣсняясь, будетъ обгагрять руки въ драгоценной крови своихъ братьевъ... Нахальная дерзость, ложь, посредственность будутъ царить побѣдоносно; всякій, заручившійся силою или властію, будетъ ими злоупотреблять, не взирая ни на какія формы правленія (стр. 228. 229)“.

Въ послѣдней главѣ своего труда г. Штейнъ дѣлаетъ нѣкоторыя замѣчанія относительно творчества Леопарди. Прежде всего онъ отмѣчаетъ сходство и различіе между Шопенгауеромъ и Леопарди. Нѣмецкій философъ и италіанскій поэтъ—мыслитель одинаково считаютъ зло явленіемъ общемировымъ: объективное, безличное зло проникаетъ всѣ ступени бытія, и нѣтъ существа, котораго оно не затрогивало бы. Но тогда какъ Шопенгауеръ утверждаетъ свой пессимизмъ на метафизической основѣ, Леопарди просто констатируетъ только фактъ всеобщаго зла въ мірѣ, не пускаясь при этомъ въ трансцендентальныя разсужденія¹⁾. Различіе между обоими мыслителями видно и въ изложеніи ими своего ученія: стиль Леопарди сухъ, холоденъ, вполне серіозенъ, Шопенгауеръ же, по выраженію Де-Санктиса, „неудержимо краснорѣчивъ, богатъ, цвѣтистъ, живъ... онъ забавляетъ, тѣшится самъ“.—Если теперь поставить вопросъ, можно ли ученіе Джакомо Леопарди признать философскимъ, то на этотъ вопросъ нужно дать утвердительный отвѣтъ. Г. Штейнъ не соглашается съ тѣми изслѣдователями (Де-Санктисъ, Буше-

¹⁾ Однако самъ авторъ на стран. 251 говоритъ: „Абсолютъ или вещь въ себя, которую Шопенгауеръ именуетъ „волею“, а Леопарди „слово“, присущей матеріи,—составляетъ необъяснимое, безучастное къ явленіямъ, происходящимъ во времени и пространствѣ, недоступное познанію, таинственное ничто и противопологающееся всему сущему, которое, распадаясь по смерти на элементы матеріи, обращается въ ничто“. Значитъ, теорія Леопарди не чужда метафизическаго базиса; отвергая бытіе сущностей, самъ Леопарди признаетъ существованіе нѣкоторой непознаваемой „вещи въ себя“ ...

Леклеркъ, Оларъ, Плюммахеръ), которые ставятъ въ вину Леопарди отсутствіе у него умозрительной способности, незаконченность, бездоказательность и субъективность его ученія. Пессимистическая теорія графа Дж. Леопарди, правда, не есть результатъ метафизической дедукціи, но это объясняется недовѣріемъ италіанскаго писателя ко всякой метафизикѣ, а такъ равно тѣмъ, что его ученіе составляетъ нѣкоторымъ образомъ протестъ противъ господствовавшаго въ то время въ Италіи туманнаго идеализма; незаконченность ученія Леопарди вполне понятна, если взять во вниманіе его раннюю смерть, не позволившую ему вообще завершить свои литературные замыслы; бездоказательность пзвѣснаго ученія не утверждается еще тѣмъ, что писатель не любитъ прибѣгать къ цитатамъ и указывать тѣ конкретные случаи, на которыхъ онъ построаетъ свои обобщенія; что касается, наконецъ, субъективности ученія Дж. Леопарди, то самъ онъ говоритъ, что хотя его *Opere tte morali* отражаютъ индивидуальную меланхолію, но „жалобы его, какъ общія всѣмъ, повторитъ каждое человѣческое сердце“.

Книга г. Штейна, вообще говоря, является полезною въ нашей литературѣ и отъ начала до конца читается съ живымъ интересомъ. При относительной полнотѣ своего содержанія, она написана хорошимъ языкомъ, а выдержки изъ произведеній италіанскаго поэта—пессимиста, которыми она такъ обилуетъ, переведены безукоризненно и даже во многихъ мѣстахъ изящно:

Д. Бодашевскій.

ОТЧЕТЪ

Церковно-археологическаго Общества при Киевской духовной Академіи

за 1891 годъ.

І. Составъ Общества.

Церковно-археологическое Общество при Киевской духовной Академіи, состоящее подъ покровительствомъ Его Императорскаго Высочества, Великаго Князя Владиміра Александровича, къ концу 1890 года составляли: Попечитель Общества, Высокопреосвященнѣйшій Платонъ, митрополитъ Киевскій и Галицкій; предсѣдатель, ректоръ Киевской духовной Академіи Преосвященный Сильвестръ, Епископъ Каневскій, первый викарій Киевской епархіи, 34 почетныхъ члена, 96 дѣйствительныхъ членовъ и 34 члена—корреспондента, всего 167 лицъ.

Въ теченіи 1891 года послѣдовали слѣдующія перемѣны въ составъ Общества. Скончались: Попечитель Общества, Высокопреосвященнѣйшій Платонъ, митрополитъ Киевскій и Галицкій; почетные члены,—преосвященный Серапіонъ, Епископъ Екатеринославскій и Таганрогскій, и дѣйствительный статскій совѣтникъ Амвросій Порфиріевичъ Добротворскій; дѣйствительные члены Преосвященный Поликарпъ, Епископъ Екатеринославскій.

бургскій и Ирбитскій, намѣстникъ Троице-Сергіевой лавры архимандритъ Леонидъ и бывший Ярославскій городской голова Н. А. Вахромѣевъ, и признаны сложившими съ себя званіе два члена-корреспондента. Вступили въ составъ Общества: Высокопреосвященный Іоанникій, митрополитъ Кіевскій и Галицкій въ званіи Попечителя Общества; въ почетные члены: сенаторъ, тайный совѣтникъ Дмитрій Александровичъ Ровинскій, и переименованный изъ дѣйствительныхъ членовъ дѣйствительный статскій совѣтникъ Николай Александровичъ Леопардовъ; въ дѣйствительные члены: д. с. с. П. О. Бурачковъ, д. с. с. А. И. Хойнацкій, доцентъ Кіевской дух. Академіи Ѡ. И. Титовъ, секретарь Совѣта Кіевской дух. Академіи З. Н. Моралевичъ и переименованъ изъ членовъ-корреспондентовъ въ дѣйствительные священникъ с. Новокарагачъ, Измаиловскаго у., бесарабской губ., І. Я. Галушко; и въ члены-корреспонденты: преподаватель Кишиневской дух. Семинаріи А. Г. Стадницкій и Н. Ф. Бѣляшевскій. Кромѣ того, одно лицо возстановлено въ званіи дѣйствительнаго члена Общества.

Затѣмъ, въ концѣ отчетнаго года состояло, кромѣ председателя; почетныхъ членовъ 34, дѣйствительныхъ членовъ 89 и членовъ-корреспондентовъ 33,—всего 168 лицъ.

II. Приращеніе музея и бібліотеки его.

Въ теченіи 1891 года въ Церковно-археологическій музей и бібліотеку его поступили слѣдующія пожертвованія и отъ слѣдующихъ учреждений и лицъ ¹⁾:

Отъ Хорватскаго археологическаго Общества въ Загребѣ Viestnik сего Общества за 1891 годъ, въ четырехъ выпускахъ.

Отъ Ростовскаго музея церковныхъ древностей Отчетъ сего музея за 1888 и 1889 годы, Москва, 1890 года.

¹⁾ Пожертвованія перечисляются въ хронологическомъ порядкѣ поступленій, причемъ разновременна пожертвованія одного и того же учрежденія и лица обозначаются вмѣстѣ.

Отъ Одесской городской публичной библиотеки „Новороссійскій Календарь на 1891 годъ“ и тоже на 1892 годъ, Одесса, 1890 и 1891 гг.

Отъ дѣйствительнаго члена, Пресвященнаго Аватолія, Епископа Уманскаго, третьяго викарія кievской епархіи, коронаціонный рубль 1883 года.

Отъ товарища предсѣдателя, кафедральнаго протоіерея Кіево-Софійскаго собора П. Г. Лебединцева: большая свинцовая вислая печать, съ изображеніемъ на неспорченной лицевой сторонѣ византійскаго императора или русскаго князя и съ остатками надписи, начинающейся буквою В, и кусокъ кирпичной кладки изъ фундамента на погостѣ бывшаго Іорданскаго Николаевскаго женскаго монастыря, существовавшаго до конца прошлаго столѣтія, по Кирилловской улицѣ, рядомъ съ Іорданскимъ Богословскимъ монастыремъ, не доходя Кіево-Кирилловскаго монастыря.

Отъ дѣйствительнаго члена, настоятеля Астраханской Гостинно-Николаевской церкви, протоіерея Г. Покровскаго серебряныя копѣечки три Михаила Θεодоровича и одна Алексѣя Михайловича.

Отъ дѣйствительнаго члена, преподавателя Одесской духовной Семинаріи Л. С. Мацѣевича: мѣдная груша или дуля, какъ орудіе пытки, съ литыми изображеніями на сохранившихся двухъ частяхъ Θεмиды и палача, отрубаящаго сѣвнрой голову преступнику, а на желѣзной рукояткѣ—магдебургскаго герба, XVI вѣка, полученная изъ села Грушевки, близъ и. Нововоронцовки, херсонской губ.; изображеніе Бердичевской иконы Богородицы, увѣчанной папою Бенедиктомъ XIV, на холстѣ; большой портретъ императрицы Екатерины II на холстѣ; мѣдный дукачь, представляющій копію съ медали на восшествіе Екатерины II на престолъ 1762 года; бельгійскій талеръ 1648 года и русско-польская монета 1839 года; универсалъ гетмана Скоропадскаго, 1713 года, г. Кіеву объ освобожденіи мѣщанъ отъ питейныхъ и быдловыхъ пошлинъ;

ирмологій рукописный съ линейными нотами, конца XVII вѣка, безъ начала и конца; уніатскій печатный тробникъ XVIII в., безъ выходнаго листа, in 8-о; Письма Декарта, изданныя въ Парижѣ въ 1657 году въ двухъ томахъ, in 4-о; Zbog potrzebnieuszuch wiadomosci, Игнатія Красицкаго, т. I, варшавской печати конца XVIII вѣка; Сто четыре священныя исторіи Ветхаго и Новаго Заваѣта, Іоанна Гибнера, Москва, 1803 г., „Поученія на блаженства евангельскія“ священника, Іоанна Енакіевича, Аскерманъ, 1884 г.; „Перенесеніе частицы мощей св. великомученика Іоанна Новаго, изъ Сочавы, въ Австрія, въ Аскерманъ, бессарабской губерніи“, Одесса, 1884 г.; „Сказаніе о семи священномученикахъ Херсонскихъ и бывшей ихъ паствѣ“, Одесса, 1885 года.

Отъ дѣйствительнаго члена, А. А. Титова фотографическій снимокъ съ гравированной конклюдіи въ честь св. Дмитрія Ростовскаго, поднесенной ему Московскою Академіею въ 1707 году; „Сибирь въ XVII вѣкѣ,—сборникъ старинныхъ русскихъ статей о Сибири и прилежащихъ къ ней земляхъ“, Москва 1890 г.; „Труды Ярославской губернской ученой Архивной Коммисіи“, выпускъ I, Москва, 1890 года.

Отъ члена—корреспондента, священника Луцкаго собора Ѳ. Савлучинскаго, „Отчетъ о дѣятельности Луцкаго Православнаго Крестовоздвиженскаго Братства за 1889—90 г.“, Кіевъ, 1890 года.

Отъ члена—корреспондента, чиновника канцеляріи Кіевскаго генераль-губернатора А. Ф. Новицкаго: древняя Херсонесская бронзовая монета, десять мѣдныхъ византійскихъ медныхъ монетъ, серебряная монета Альберга Валленштейна 1630 г. и четыре серебряныя польскія монеты XVI и XVII вѣковъ.

Изъ Богоявленской церкви с. Шептуховки, Львовскаго у., Курской губ., чрезъ священника Вас. Логгинова, деревянный позолоченный двуглавый орелъ, XVII вѣка.

Отъ Императорской Археологической Коммисіи старин-

ная кожаная обувь, найденная въ 1888 году въ Кіевѣ на Звѣринцѣ, въ пещерѣ, обнаруженной на городской землѣ; два серебряныхъ шейныхъ обруча (гривны), найденные въ 1888 году въ вятской губерніи, глазовскомъ уѣздѣ, волости и деревни Лудошурской; пятнадцать серебряныхъ австрійскихъ, прусскихъ и польскихъ монетъ половины XVII вѣка, найденныхъ въ 1888 году въ г. Липовцѣ, Кіевской губерніи; сто четырнадцать прусскихъ, шведскихъ и польскихъ серебряныхъ монетъ, преимущественно шестигршовиковъ, XVI, XVII и XVIII вв., найденныхъ крестьянкою села Машева, владиміровольнскаго у., волинской губерніи.

Отъ редакціи газеты „Славянскія Извѣстія“ газета сія за 1891 годъ.

Отъ Далматскаго Археологическаго Музея въ Сплѣтѣ *Bulletino di Archeologia e Storia Dalmata* за 1890 годъ № 12 и за 1891 годъ №№ 2, 4, 5, 7, 10 и 11.

Отъ Тамбовской ученой архивной Коммиссіи „Извѣстія“ сей Коммиссіи, выпуски XXX и XXXI, Тамбовъ, 1890 и 1891 г.г.

Отъ Таврической Ученой архивной Коммиссіи „Извѣстій“ сей Коммиссіи №№ 11—13, Симферополь, 1891 г.

Отъ Рязанской Ученой архивной Коммиссіи „Труды“ сей Коммиссіи, тома V-го №№ 8—12, и тома VI-го № 1—5, Рязань, 1890 и 1891 г.г.

Отъ Орловской Ученой архивной Коммиссіи „Труды“ сей Коммиссіи за 1890 годъ выпускъ 4-й и за 1891 годъ выпускъ 1, Орель, 1890 и 1891 г.г.

Отъ почетнаго члена, сенатора, т. с. Д. А. Ровинскаго: переизданный имъ „Букварь славенороссійскихъ писменъ уставныхъ и скорописныхъ“, изготовленный іеромонахомъ Каріономъ Истоминымъ для обученія царевича Алексѣя Петровича въ 1699 году и гравированный Леонтіемъ Бунинымъ; восемь фототипическихъ снимковъ съ картинъ, изображающихъ самозванца и Марину Мнишекъ въ 1605 году въ

Москвѣ, съ подлинниковъ, находящихся въ м. Вишневецѣ, Кременецкаго у., волинской губерніи.

Отъ дѣйствительнаго члена, намѣстника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Леонида: Библиографическія разсказанія въ области древнѣйшаго періода славянской письменности IX—X вв.“, Москва, 1890 г.; „Святая Русь или свѣдѣнія о всѣхъ святыхъ и подвижникахъ благочестія на Руси до XVIII вѣка“, С.-Петербургъ, 1891 г.

Отъ дѣйствительнаго члена, Инспектора Рижской дух. Семинаріи И. И. Вознесенскаго составленныя имъ сочиненія: „О церковномъ пѣніи православной греко-россійской церкви, большой и малый знаменный распѣвъ“, выпускъ I, изданіе 2, Рига, 1890 г.; „Осмигласные распѣвы трехъ послѣднихъ вѣковъ православной Русской церкви,—Болгарскій распѣвъ“, Кіевъ, 1891 г.; „О современныхъ намъ нуждахъ и задачахъ русскаго церковнаго пѣнія“, Рига, 1891 года.

Отъ дѣйствительнаго члена Н. П. Чернева: мѣдная крестовосческая монета. Тавкрета, князя Галилеи (1101—1103, 1111 г. по Р. Хр.), серебряная Нимвегенская монета, 1585 г., мѣдная трансильванская и „Церковная Археологія“,—литографическія лекціи, читанныя студентамъ С.-Петербургской дух. Академіи въ 188⁷/₈ году Н. В. Покровскимъ.

Отъ дѣйствительнаго члена, совѣтника Курскаго губернскаго Правленія Т. I. Вержбицкаго: пять серебряныхъ крестиковъ, изъ коихъ одинъ XVI вѣка найденъ въ мѣловой горѣ въ Курскѣ; пять мѣдныхъ крестовъ; средняя часть серебрянаго складня съ изображеніемъ Богородицы сворблящихъ радости; двѣнадцать мѣдныхъ образковъ и складней; три серебряныя и одна цинковая русскія медали; восемнадцать монетъ, изъ коихъ одна серебряная римская, Коммода (180—1890 г. по Р. Хр.), одна византійская серебряная XII—XIII в., найденная на поляхъ близъ г. Обояни, курской губ.; девять восточныхъ серебряныхъ и семь западно-европейскихъ, американскихъ и ливо-эстонскихъ; два фотографическихъ

снимка съ памятника И. Ѳ. Богдановичу, находящагося въ г. Курскѣ на Всесвятскомъ кладбищѣ; „Полууставъ“ кievской печати, съ гравюрой 1630 г.; „Трсакаеистный Молитвословъ“ черниговской печати 1698 г.; „Акаеисты всеседмичниѣ“ кievской печати 1706 года; „Служба и житіе св. Николая Чудотворца“, безъ начала, повидимому кievской печати 1738 года; „Служба явленію иконы пресв. Богородицы Тихфинскія“, С.-Петербургъ, 1794 г.; „Полидора Виргилія Урбинскаго о первыхъ изобрѣтателѣхъ всѣхъ вещей“, ч. 2, Москва, 1782 г. „Древняя Россійская Вивлюеива“, Новикова, изд. 2, ч. 2, Москва, 1788 г.; „Нѣкоторыя черты о внутренней церкви“, С.-Петербургъ, 1801 года.

Отъ помѣщика Курской губерніи Сергѣя Николаевича Шмита: двѣ терракотовыя египетскія статуетки, повидимому Озириса; точильный камень, каменный кельтъ, два метательныхъ камня, глиняная пряслица, три черепка отъ глиняной посуды, желѣзное долото, желѣзная двурогаѣ вилка и желѣзная фибула или застежка,—повидимому изъ курганныхъ раскопокъ; эмальированный мѣдный образокъ св. Николая Можайскаго, XVI вѣка; шесть свитковъ рукописныхъ столбцевъ XVII вѣка, касающихся заселенія Слободской украинны; восемь медалей и жетоновъ западно-еврейскихъ и русскихъ, изъ коихъ два серебряные; 1925 золотыхъ, серебряныхъ и преимущественно бронзовыхъ и мѣдныхъ монетъ греческихъ, римскихъ, византійскихъ, западно-европейскихъ, польскихъ, русскихъ и восточныхъ.

Отъ Императорскаго Одесскаго Общества исторіи и древностей отчетъ сего Общества за 1890/91 годъ.

Отъ члена—корреспондента, священника С.-Петербургскаго Исакиевскаго собора, И. К. Херсонскаго—„Костромская Старина.—Сборникъ, издаваемый Костромской Ученой архивной Коммиссіей“, выпускъ 1, Кострома, 1890 года.

Отъ священника села Казанки, елисаветградскаго у., Херсонской губ., Сим. Сербина, вывезенная его предками

изъ Сербіи греческая нотная рукопись XVII вѣка, заключающая стихиры на всѣ восемь гласовъ, in 8-о.

Отъ лица, пожелавшаго остаться неявившимся,—гравированный портретъ „Великаго Князя Александра Николаевича, наслѣдника Всероссійскаго престола, грав. А. Грачовъ“.

Отъ дѣйствительнаго члена, Преосвященнаго Акакія, Епископа Елисаветградскаго, втораго Викарія Херсонской епархіи: Τόμος ἀγάτης κατὰ Λατίων ιερουσαλιμскаго патриарха Досиѣя, 1698 года, въ листъ; рукописная Theologia, преподаваемая въ Московскои Академіи въ 1749 и слѣдующихъ годахъ, въ листъ; восемь мѣдныхъ русскихъ монетъ второй половины XVIII вѣка.

Отъ почетнаго члена, д. с. с. Н. Леопардова: грубая глиняная статуетка, изображающая человѣческую фигуру, бронзовая фибула, серебряное кольцо, свинцовый дискъ и точильный брусокъ изъ находокъ на Княжей горѣ, близъ г. Канева, Кіевской губ.; глиняная птичка, бронзовое кольцо и кусокъ точильнаго бруска изъ находокъ въ селѣ Мазепинцахъ, Кіевской губ.; цинковые потиръ и дароносица изъ села Пески, Лохвицкаго у., Полтавской губ.; деревянная икона Благовѣщенія малорусскаго письма XVIII вѣка; два мѣдныхъ образка Страстной Богородицы и преподобнаго Тихона (Луховскаго); рукописныя „Поученія митрополита Димитрія Ростовскаго“, заключающія въ себѣ недѣльныя проповѣди, XVIII в., въ листъ, изъ вятской губерніи; издаваемый жертвователемъ „Сборникъ снимковъ съ предметовъ древности, находящихся въ Кіевѣ въ частныхъ рукахъ“, выпуски III—IV, и серіи второй выпускъ I, Кіевъ, 1891 года.

Отъ дѣйствительнаго члена, профессора Кіевской дух. Академіи Н. М. Дроздова: мѣдная денъга 1706 г., найденная въ Кіевѣ, въ Кудрявскомъ переулкѣ, и гравированная „Картина или краткое изображеніе Россійской Имперіи“, 1831 года, на листѣ.

Отъ дѣйствительнаго члена, д. с. с. М. И. Городецкаго:

литографическій портретъ Кіевскаго митрополита Іосифа II Нелюбовича—Тукальскаго, „Синхронистическая таблица древнихъ княжествъ западно-русскаго края“, карта Подоліи, общій видъ г. Каменца-Подольскаго и грамота князя Юрія Коріатовича смотричскому доминиканскому монастырю 1375 года (хромо-литографія).

Отъ кандидата богословія П. Фомина—„Дополненіе къ очерку славяно-русской библиографіи В. М. Ундольскаго“, Я Головацкаго, С.-Петербургъ, 1874 года.

Отъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества: седьмой Отчетъ сего Общества за 1888—1890 годы; „Очеркъ дѣятельности Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества за 1881—1890 годы; „Православный Палестинскій Сборникъ“, выпуски 25, 32, 33, 35 и 36; „Сообщенія“ сего Общества, томъ II, С.-Петербургъ. 1891 года.

Отъ Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества: Записки сего Общества, тома V, выпускъ 1 и 2; „Записки восточнаго отдѣленія“ сего Общества тома V-го выпуски I—IV; *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini* Латышева, vol. II, Petropoli, 1890.

Отъ Подольскаго Епархіальнаго Историко-Статистическаго Комитета: отчетъ его и состоящаго при немъ Древне-хранилища за 1890 годъ; пятый выпускъ „Трудовъ“ сего Комитета, Каменецъ-Подольскъ, 1890—1891 г.г.

Отъ почетнаго члена, Директора Императорской Публичной Библіотеки, члена Государственнаго Совѣта и Академія А. Ф. Бычкова брошюра: „Письма митрополита Московскаго Филарета, хранящіяся въ собраніи автографовъ Императорской Публичной Библіотеки“, С.-Петербургъ, 1891 года.

Отъ Почетнаго члена, предсѣдателя Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества, графини П. С.

Уваровой—фотографическій снимокъ съ восьмиконечнаго деревяннаго креста въ серебряномъ окладѣ и съ чеканными изображеніями страстей Христовыхъ, хранящагося въ родѣ Голохвастовыхъ и имѣющаго значеніе при сравнительномъ изученіи креста преподобнаго Сергія Радонежскаго съ датой 1380 года.

Отъ Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества—первый томъ „Трудовъ восьмаго археологическаго съѣзда въ Москвѣ 1890 г.“, С.Петербургъ, 1892.

Отъ дѣйствительнаго члена, профессора Кіевской дух. Академіи Н. И. Петрова переданный ему дѣйствительнымъ тайнымъ совѣтникомъ П. Н. Батюшковымъ серебряный медальонъ съ частицею мощей св. епископа Меѳодія, полученный въ 1840-хъ годахъ родственникомъ г-жи Батюшковой, бывшимъ совѣтникомъ русскаго посольства въ Римѣ П. И. Кривцовымъ, отъ папы Григорія XVI, съ печатнымъ удосто-вѣреніемъ о подлинности мощей.

Отъ Почетнаго члена, дѣйствительнаго тайнаго совѣтника П. Н. Батюшкова изданная имъ, съ Высочайшаго соизволенія, при Министерствѣ внутреннихъ дѣлъ, книга—„Подолія,—Историческое описаніе“, С.Петербургъ, 1891.

Отъ члена-корреспондента, священника села Подгорець, кіевскаго у., А. Каменскаго полотняный подризникъ съ чернымъ шитьемъ.

Отъ учителя Велико-Мотовиловскаго народнаго училища, васильковскаго у., кіевской губ., Ѳ. Трачевскаго рукописный „Акаѳистникъ“ XVIII в., in 8-0.

Отъ учителя Стародубскаго духовнаго училища, черниговской епархіи, Е. А. Курчинскаго „Наука кабалистическая Раймунда Люлліа“ въ русскомъ переводѣ, рукопись XVII в., in 4-0, полученная изъ села Воньковецъ, ущицкаго у., подольской губерніи.

Отъ преподавателя Кіевской духовной Семинаріи, іеро-

монаха Іоаннікія (Ефремова) рукописный греческій нотный *Ανοξάνταριον*, XVIII вѣка.

Отъ студента Кіевской дух. Академіи А. Колтоновскаго—серебряная римская монета Коммода, 183 г. по Р. Хр., найденная будтобы въ селѣ Потапанской Будѣ, каневского у., Кіевской губерніи.

Отъ окончившаго курсъ воспитанника Кіевской дух. Семинаріи П. Дзбановскаго серебряная римская монета Марка Аврелія (161—180 г. по Р. Хр.), найденная на хуторѣ близъ села Шулякъ, таращанскаго у., Кіевской губерніи.

Отъ дѣйствительнаго члена, священника села Новокарагачъ, измаилскаго у., бессарабской губ., И. Я. Галушко—серебряный рубль Петра Великаго 1721 года и мѣдная копейка его же, 1713 года.

Отъ Одесской городской Публичной Библіотеки отчетъ ея за 1890 годъ.

Отъ дѣйствительнаго члена, Пресвященнаго Іосифа, Епископа Брестскаго, викарія литовской епархіи—фотографическій видъ православной церкви въ м. Друскеникахъ, гродненской губерніи.

Отъ Инспектора Тифлисской дух. Семинаріи, соборнаго іеромонаха Никанора, его брошюра—„Блаженный Фотій, патриархъ Константинопольскій“, Тифлисъ, 1891 г.

Отъ дѣйствительнаго члена, предсѣдателя кіевского съѣзда мировыхъ судей, д. с. с. А. И. Хойнацкаго, чрезъ профессора Кіевской дух. Академіи И. И. Малышевскаго,—третій томъ рукописной исторіи о Петрѣ Великомъ, заключающей V и VI части ея, XVIII вѣка, изъ библіотеки покойнаго профессора Кіевскаго Университета Иванішева, in 8-о.

Отъ дѣйствительнаго члена, профессора Московскаго Университета А. С. Павлова его брошюра „По поводу нѣкоторыхъ недоумѣній въ наукѣ православнаго церковнаго права“, Москва, 1891 года.

Отъ члена Кіевской Судебной Палаты М. В. Сурина мѣдный восьмиконечный крестикъ XVIII вѣка.

Отъ преподавателя Подольской дух. Семинаріи, священника І. Шиповича его брошюра „Рожецкій или Милеулинскій монастырь“, Каменецъ-Подольскъ, 1891 года.

Отъ псаломщика станицы Голубинской, Области Войска Донскаго, В. Тростянскаго пять серебряныхъ копѣечекъ царя Михаила Ѳеодоровича.

Изъ Канцеляріи Военно-ученаго Комитета „Каталогъ Московскаго отдѣленія общаго отдѣленія главнаго штаба“, выпускъ 2-й, С.-Петербургъ, 1891 года.

Отъ студента Кіевской дух. Академіи Халеби зубъ неизвѣстнаго животнаго изъ числа находимыхъ въ Іерусалимѣ въ строительномъ камнѣ.

Отъ псаломщика села Шукайводы, уманскаго у., Кіевской губерніи, П. Недзельницкаго двѣ серебряныя прусскія монеты Фридриха Вильгельма, 1682 и 1683 г.г., найденныя въ землѣ возлѣ м. Ильинецъ, Липовецкаго у., кіевской губ.

Отъ дѣйствительнаго члена, настоятеля русской церкви въ Будапештѣ, протоіерея Ѳ. Н. Кардасевича:—сербская мѣсячная минер венеціанской печати 1538 года съ миньятюрами, и Theologia togalis іезуита Павла Лаймана, Венеція, 1726 г., въ листъ.

Отъ дѣйствительнаго члена, настоятеля Одесской Успенской церкви, протоіерея Мих. Запольскаго письмо Московскаго митрополита Филарета къ Херсонскому архіепископу Димитрію, отъ 17 марта 1855 г., съ просьбою о помощи какому-то семейству.

Отъ ключаря Иркутскаго кафедральнаго собора, священника Милія Чефранова: тибетская лубочная гравированная молитва; „Бурятскія сказанія и повѣрья, собранныя Н. М. Хангаловымъ и о. Н. Затопяевымъ“, Иркутскъ, 1889 г.;

„Огласительное поученіе готовящимся къ св. причащенію изъичникамъ“, Иркутскъ, 1890 г.

Отъ дѣйствительнаго члена, генераль-лейтенанта свиты Его Величества, графа Гр. А. Милорадовича: два шелковыхъ воздуха съ шитыми изображеніями, изъ Воскресенской перекви м. Любеча, XVII вѣка; миньютюрные фотографическіе портреты кievскаго митрополита Арсенія и Херсонскаго архіепископа Иннокентія; изданные жертвователемъ листки молитвъ и двѣ телеграммы Государыни Императрицы графу и графинѣ Милорадовичамъ.

Отъ дѣйствительнаго члена, профессора Кіевской дух. Академіи П. А. Лашкарева—мѣдный дукачь съ изображеніями св. Параскевіи Пятницы и императрицы Екaтерины II.

Отъ дѣйствительнаго члена, Секретаря Херсонскаго губернскаго Статистическаго Комитета В. И. Гошкевича небольшая коллекція первобытныхъ древностей изъ числа найденныхъ имъ на лѣвомъ берегу Днѣпра, противъ Херсона, между г. Алешками и с. Голой-Пристанью, на такъ называемыхъ „вучугурахъ“ или песчаныхъ буграхъ, а именно: 19 кремневыхъ наконечниковъ стрѣлъ, 46 осколковъ кремневыхъ орудій, 3 бронзовыхъ наконечника стрѣлъ и 28 черепковъ отъ глиняныхъ сосудовъ и въ числѣ ихъ два кусна ручекъ, по видимому, отъ амфоръ.

Отъ члена-корреспондента, преподавателя Кишиневской духовной Семинаріи Авк. Г. Стадницкаго: Ставленная священническая грамота Львовскаго уніатскаго епископа Леона Шептицкаго Симеону Зеленскому 17 августа 1786 г.; Письмо Рашковскаго протоіерея Петра Стефановича, 30 апрѣля 1777 г., къ пресвитеру Гидиримскому Григорію Перетятко о соединеніи съ православіемъ Гидиримской церкви; печатныя рѣчи графа Ржевускаго и Ѳаддея Чацкаго при открытіи гимназіи въ Кіевѣ 30 января 1812 года, и порядокъ открытія сей гимназіи.

Отъ учителя кievскаго реальнаго училища И. М. Матруды Кіев. Дух. Акад. Т. I. 1892 г.

ченка, картина на холстѣ, изображающая пеликана, кормящаго дѣтенышей мясомъ изъ своѣй груди, принадлежавшая священнику села Градижска, полтавской губерніи, Саввѣ Доценко, который выбылъ изъ числа воспитанниковъ Кіевской Академіи около 1817 года, и повидимому представляющая воспроизведеніе рѣзнаго деревяннаго позолоченнаго пеликана на верху одной изъ уцѣлѣвшихъ профессорскихъ каедръ старой Кіевской Академіи.

Отъ дѣйствительнаго члена, графа И. И. Толстаго— „Русскія древности въ памятникахъ искусства, издаваемые графомъ И. Толстымъ и Н. Кондаковымъ“, выпускъ IV, С.-Петербургъ, 1891 года, in 4-о.

Отъ дѣйствительнаго члена, д. с. с. Пл. Ос. Бурачкова: деревянный складной иконописный иконостасецъ о пятнадцати створкахъ и съ четырьмя ярусами изображеній, въ мѣдной оправѣ, XVII вѣка; два рукописныхъ сборника второй половины XVII вѣка, изъ коихъ одинъ подписанъ рукою чело- вѣка боярина князя Никиты Одоевскаго Ѳеодора Герасимова въ 1682 году, и рукописные Олонекіе отвѣты іеромонаху Неофиту 1723 года, въ спискѣ 1743 года.

Отъ дѣйствительнаго члена, инспектора Московскаго Маріинскаго епархіальнаго женскаго училища, священника С. Булатова—первый выпускъ „Иллюстрированной полной популярной Библейской Энциклопедіи“ архимандрита Никифора, Москва, 1891 года.

Отъ дѣйствительнаго члена, профессора С.Петербургской духовной Академіи Н. В. Покровскаго его изслѣдованіе „Евангеліе въ памятникахъ иконографіи, преимущественно византійскихъ и русскихъ, съ 226 рисунками въ текстѣ и 12 таблицами“, С.Петербургъ, 1892.

Отъ соборнаго іеромонаха Троице-Сергіевой лавры Никона—„Житіе и подвиги преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергія, игумена Радонежскаго и всея Россіи чудотворца“, второе изданіе, Москва, 1891 года.

Отъ преподавателя Полтавской дух. Семинаріи І. Ольшевскаго: бронзовый наконечникъ стрѣлы, найденный въ харьковской губерніи, и серебряная римская монета императора Адриана, найденная крестьяниномъ на полѣ м. Насташки, насильковского у., кievской губерніи.

Отъ члена-корреспондента Н. Ф. Бѣляшевскаго, изъ Приорской церкви въ предмѣстьи Кіева: свинцовыя дарохранительница, дароносица и три сосуда для елеосвященія, часть мѣднаго посеребреннаго кадила, чугунный и кипарисный кресты, шелковые подушечки и поручи, семь брачныхъ вѣнчавовъ, два мѣдныхъ украшенія—вѣроятно—отъ паникадила и двѣ мѣдныя прорѣзныя верхушки съ инициалами Н. А. подъ короной, вѣроятно отъ цеховыхъ значковъ.

Итого пожертвовано въ теченіи 1891 года, отъ 75-ти учреждений и лицъ, въ церковно-археологическій музей и бібліотеку его:

а) въ музей:

Памятниковъ церковной архитектуры, живописи, скульптуры, разной утвари и проч.	58
Медалей, жетоновъ и монетъ	2139
Религіозныхъ памятниковъ разныхъ народовъ и древнихъ памятниковъ военнаго и домашняго быта	130
Актовъ, грамотъ, писемъ и т. п.	10
Рукописей	11
Старопечатныхъ церковно-славянскихъ книгъ	7
Гравюръ, чертежей, фотографич. снимковъ и т. п.	16

б) въ бібліотеку музея:

Книгъ и брошюръ	64
Всего	2435

Изъ этихъ поступленій наиболѣе заслуживающими вниманія представляются слѣдующія: а) по отдѣлу памятниковъ

церковной архитектуры, живописи, скульптуры и проч.—кусок кирпичной кладки из фундамента древняго Иорданскаго женскаго монастыря въ Кіевѣ, полученный отъ каедральнаго протоіерея Кіево-Софійскаго Собора П. Г. Лебединцева; деревянный складной иконописный иконостасецъ XVII в., полученный отъ д. с. с. П. О. Бурачкова; серебряный медальонъ съ частицею мощей св. Меодія епископа, изъ Рима, переданный въ музей чрезъ д. т. с. П. Н. Батюшкова и профессора Н. И. Петрова; два шелковыхъ воздуха съ шитыми изображеніями, XVII в., изъ м. Любеча, черниговской губ., отъ графа Гр. А. Милорадовича, и деревянный позолоченный двуглавый орелъ, XVII в., изъ церкви села Шептуховки, львовскаго у., Курской губ.; б) по отдѣлу медалей жетоновъ и монетъ—коллекція ихъ изъ 1933 экземпляровъ, значительно восполнившая собою музейныя коллекціи и поступившая въ музей отъ помѣщика курской губерніи С. Н. Шмита; а изъ единичныхъ поступленій—римскія серебряныя монеты Адриана, Марка Аврелія и Коммода, найденныя въ васильковскомъ, Таращанскомъ и Каневскомъ уѣздахъ Кіевской губерніи, серебряная византійская монета XII—XIII в., найденная близъ г. Обояни, курской губерніи, и крестonosческая монета Танкреда, князя Галилеи, доставленная въ музей Н. П. Черневымъ; в) по отдѣлу религіозныхъ памятниковъ разныхъ народовъ и древнихъ памятниковъ военнаго и домашняго быта—двѣ терракотовыя египетскія статуетки—отъ помѣщика С. Н. Шмита; коллекція первобытныхъ древностей, собранныхъ членомъ В. И. Гошкевичемъ въ низовьяхъ Днѣпра, противъ Херсона; нѣсколько предметовъ изъ раскопокъ на Княжей горѣ и въ селѣ Мазепинцахъ, Кіевской губерніи, отъ д. с. с. Н. А. Леопардова; большая свинцовая вислая печать съ изображеніемъ византійскаго императора или русскаго князя, найденная въ Кіевѣ и доставленная въ музей каедральнымъ протоіереемъ Кіево-Софійскаго Собора П. Г. Лебединцевымъ; два серебряныхъ шейныхъ обруча (гривны),

найденные въ 1888 году въ вятской губерніи и присланные Императорскою Археологическою Коммиссіею, и бронзовая группа или дуля для пытки, XVI в., полученная изъ Херсонской губерніи отъ Л. С. Мацѣвича; г., по отдѣлу актовъ, грамотъ, писемъ и т. п. шесть свитковъ рукописныхъ столбцевъ XVII в., касающихся заселенія Слободской Украины и переданныхъ въ музей помѣщикомъ С. Н. Шмитомъ; д) по отдѣлу рукописей—„Наука Каббалистическая Раймунда Люлия“, въ русскомъ переводѣ XVII вѣка, изъ села Воньковецъ, ушницкаго у., Подольской губерніи; два рукописныхъ сборника второй половины XVII в., полученные отъ д. с. с. П. О. Бурачкова, и третій томъ рукописной исторіи о Петрѣ Великомъ, второй половины XVIII в., полученный отъ председателя Кіевскаго съѣзда мировыхъ судей, д. с. с. А. И. Хойнацкаго.

Въ совокупности съ поступленіями предыдущихъ годовъ коллекціи Общества къ 1 января 1892 года должны были представлять слѣдующую численность:

а) по музею:

Церковныхъ памятниковъ архитектуры, живописи, ваянія, скульптуры, разной утвари и т. п.	2,362
Памятниковъ нецерковныхъ	15,004
Фотографическихъ снимковъ; гравировальныхъ досокъ, гравюръ, чертежей и т. п.	3,228
Актовъ, грамотъ, писемъ и т. п.	1,430
Рукописей	1,016
Старопечатныхъ церковно-славянскихъ книгъ . . .	1,025

б) по библиотекъ музея:

Книгъ и брошюръ	1,529
Всего	25,594

Въ отчетномъ году продолжались начатое прежде новое распредѣленіе предметовъ въ музеѣ и составленіе новаго указателя музея.

Въ учебное время, по воскресеньямъ, церковно-археологическій музей отърывается былъ съ 12 до 2-хъ часовъ по полудни для членовъ Общества, студентовъ Академіи и сторонней публики, подъ наблюдениемъ завѣдующаго музеемъ, а въ особыхъ случаяхъ и въ другіе дни. Въ числѣ почетныхъ посѣтителей музея были: преосвященный Антоній, Епископъ Выборгскій, ректоръ С.-Петербургской дух. Академіи; Предсѣдатель духовно-учебнаго Комитета при св. Синодѣ, протоіерей Парвовъ; доминиканецъ патеръ Винченца Ванутелли; Roze de Villegeau, гофмейстеръ Нечаевъ - Мальцовъ, графъ Стенбокъ—Ферморъ, ректоръ Кіевского университета Ѳ. Я. Фортинскій и др. Весьма часто посѣщали музей воспитанники Кіевской дух. Семинаріи, а 10-го іюня посѣтило музей Жмеринское двухклассное народное училище въ цѣломъ его составѣ. Обращались въ музей съ просьбами о высылкѣ на время предметовъ, или за копіями, выписками и справками: Румынская Академія, Подольскій Епархіальный историко-статистическій Комитетъ, православное Владиміро-волинское Братство, д. т. с. П. Н. Батюшковъ, д. с. с. М. И. Гордецкій; профессора университетовъ Московскаго В. Миллеръ, Кіевскаго П. Владиміровъ, Ю. Кулаковскій и А. Соини, и Одесскаго В. Мочульскій; археологи д. с. с. Н. А. Леопардовъ, Н. П. Черневъ, А. А. Титовъ и Н. Ф. Бѣляшевскій; художникъ Свѣдомскій; И. И. Вознесенскій, В. И. Гошкевичъ, Я. И. Горожанскій, г. Лященко и др.

III. Занятія Общества.

Въ теченіи 1891 года было 10 засѣданій церковно-археологическаго Общества, а именно: 21 января, 18 февраля, 19 марта, 8 апрѣля, 11 іюня, 19 августа, 16 сентября, 18

октября, 11 ноября и 17 декабря. На нихъ, кромѣ заслушанія и рѣшенія обычныхъ текущихъ дѣлъ, обсуждались вопросы: объ исправленіи трехъ желѣзныхъ дверей и о закладкѣ кирпичемъ четвертой двери въ позднѣйшихъ пристройкахъ въ великой церкви Кіево-печерской лавры, и о прозѣтѣ передѣлокъ въ каневской соборной церкви, построенной въ XII вѣкѣ великимъ княземъ Всеволодомъ Ольговичемъ. На тѣхъ же засѣданіяхъ Общества прочитанъ былъ отчетъ церковно-археологическаго Общества за 1890 годъ и предложены были слѣдующія сообщенія членовъ: „О Кіево-Софійскомъ Соборѣ подъ властію уніатовъ“ С. Т. Голубева; „Кто былъ авторомъ стихиръ—„Господи, иже во многія грѣхи впадшая жена“, А. А. Дмитріевскаго; „Новые матеріалы для біографіи Марка Ефесскаго“, А. И. Булгакова; „О происхожденіи и значеніи такъ называемыхъ змѣевиковъ“, Н. И. Петрова; „О древнихъ энколпіонахъ и образкахъ, принадлежащихъ Церковно-археологическому музею при Кіевской дух. Академіи“, его же; „О свинцовыхъ вистлыхъ печатяхъ, имѣющихся въ Церковно-археологическомъ музеѣ“, его же; „О древнемъ Кіево-Никольскомъ Іорданскомъ женскомъ монастырѣ“, кафедральнаго протоіерея Кіево-Софійскаго собора П. Г. Лебединцева, и „О рукописномъ глаголическомъ отрывкѣ изъ католическаго молитвенника XVI вѣка, находящемся въ Церковно-археологическомъ музеѣ“, Н. И. Петрова. Кромѣ того, отдѣльные члены Общества изъ профессоровъ Кіевской духовной Академіи участвовали въ постановкѣ вопросовъ для занятій IX археологическаго съѣзда, имѣющаго быть въ Вильнѣ въ 1893 году.

Въ отчетномъ году Церковно-археологическое Общество старалось поддерживать сношенія почти со всѣми учено-археологическими учрежденіями въ Россіи и съ нѣкоторыми заграничными, какъ наприм. съ Хорватскимъ Археологическимъ Обществомъ, съ Далматскимъ археологическимъ музеемъ въ Сплѣтѣ, и высылало имъ свои изданія.



IV. Денежные средства Общества.

Оставалось отъ 1890 года 2,500 руб. облигаціями и 344 р. 72 коп. валичными деньгами, а всего . . . 3844 р. 72 к.

Приходъ въ 1891 году:

Отъ почетнаго члена, д. с. с. А. П. Добротворскаго 10 р. — к.

Отъ дѣйствительнаго члена, настоятеля Московскаго Заиконоспасскаго монастыря архимандрита Арсенія 13 р. — к.

Отъ члена—корреспондента, священника Луцкаго собора Ѳ. Савлучинскаго 3 р. — к.

Отъ почетнаго члена, д. с. с. Н. А. Леопардова 41 р. — к.

Отъ дѣйствительнаго члена Е. Н. Дверницкаго. 10 р. — к.

Отъ члена—корреспондента Е. Е. Михалевича . 5 р. — к.

Отъ дѣйствительнаго члена М. В. Писарева. . 5 р. — к.

Отъ дѣйствительнаго члена, настоятеля Киево-Выдубицкаго монастыря архимандрита Елогія . . 10 р. — к.

Отъ дѣйствительнаго члена, протоіерея Николаевскаго Собора, Херсонской епархіи, І. В. Воскресенскаго : 5 р. — к.

Отъ почетнаго члена, преосвященнаго Іустина, Епископа Курскаго и Бѣлгородскаго 25 р. — к.

Отъ дѣйствительнаго члена, настоятеля русской посольской церкви въ Вѣнѣ, протоіерея А. В. Николаевскаго 10 р. — к.

Членскихъ взносовъ отъ лицъ изъ академической корпораціи : 67 р. — к.

Отъ посѣтителей музея платы за входъ въ музей 38 р. — к.

Возвращено Обществу государственнаго сбора съ купоновъ отъ принадлежащихъ Обществу облигацій за прежніе годы, до 1891 года 26 р. 12 к.

Получено за вышедшую въ тиражъ облигацію . 100 р. — к.

Конверсировано 5% облигацій на 5%, на . . 2100 р. — к.

Получено прибавки при конверсіи означенныхъ облигацій	115 р. — к.
Приобрѣтена 4% облигація на	100 р. — к.
Получено % съ принадлежащихъ Обществу облигацій	166 р. 18 к.
Возвращено Румынскою Академіею за фотографическіе снимки	2 р. — к.
Итого	2,851р. 70к.
Всего съ остаткомъ	6,696р. 42к.

Употреблено въ расходъ въ 1891 году:

На тиражъ, конверсію облигацій и приобрѣтеніе новыхъ	2,297 р. 24 к.
Государственнаго сбора съ купоновъ отъ принадлежащихъ Обществу облигацій	8 р. 89 к.
За печатаніе Извѣстій и Отчетовъ Общества за 1890 и 1891 годы	122 р. 21 к.
За переплетъ изданій Общества для высокопоставленныхъ лицъ	4 р. 50 к.
На канцелярскіе расходы, письменоводство, телеграммы и почтовую переписку и корреспонденцію	14 р. 36 к.
На устройство, ремонтъ и очищеніе музея	71 р. 13 к.
Служителямъ и въ ихъ числѣ одному постоянному	95 р. 30 к.
За перевозку и переноску вещей въ музей и на извозчика	6 р. 35 к.
На фотографическіе снимки для Румынской Академіи, взаимнообразно	2 р. — к.
Итого	2,621 р. 98 к.

Оставалось къ 1892 году 4,074 р. 44 к.

Изъ нихъ 3,500 руб. облигаціями, 400 р. въ ссудо-сберегательной кассѣ и 174 р. 44 к. сер. наличными деньгами.

Списокъ лицъ, составляющихъ нынѣ Церковно-Археологическое Общество.

1. Должностныя лица:

Предсѣдатель Общества, ректоръ Киевской дух. Академіи, Преосвященный Сильвестръ, Епископъ Каневскій, первый викарій кievской епархіи; товарищъ предсѣдателя, каѳедральный протоіерей Кіево-Софійскаго собора П. Г. Лебединцевъ; казначей Общества, профессоръ Киевской дух. Академіи А. В. Розовъ; блюститель музея и секретарь Общества, профессоръ той же Академіи Н. И. Петровъ; помощникъ секретаря, доцентъ той же Академіи В. З. Завитневичъ.

2. Почетные члены ¹⁾.

Александръ, Епископъ Архангельскій и Холмогорскій.
Амфилохій, Епископъ Угличскій, викарій Ярославской епархіи.

Антонинъ архимандритъ, начальникъ Русской духовной миссіи въ Іерусалимѣ.

Батюшковъ Помпей Никол., дѣйствительный тайный совѣтникъ.

Бычковъ, Аѳ. Ѳеодор., членъ Государственнаго Совѣта, академикъ, директоръ Императорской Публичной Библіотеки.

Виталій, Епископъ Калужскій и Боровскій.

Владиміръ, Епископъ Нижегородскій и Арзамасскій.

Дондуковъ-Корсаковъ А. И., князь, бывший главно-начальствующій гражданскою частію на Кавказѣ.

Евгеній, Епископъ Ставропольскій и Екатеринодарскій.

Звенигородскій Ал. Викт., дѣйствит. статск. совѣтникъ.

Ильинскій, А. Г., директоръ Хозяйственнаго Управленія при Св. Синодѣ.

Іонафанъ, архіепископъ Ярославскій и Ростовскій.

Іустинъ, Епископъ Курскій и Бѣлгородскій.

¹⁾ Списокъ членовъ составленъ въ алфавитномъ порядкѣ.

Комаровъ Ал. Висс., генераль-лейтенантъ, бывшій начальникъ Закаспійской области.

Лебедевъ Вас. Ив., протоіерей, бывшій духовникъ Ея Императорскаго Высочества, Великой Княгини Александры Петровны.

Леонтій, митрополитъ Московскій и Коломенскій.

Леопардовъ Ник. Ал., дѣйствит. статск. совѣтникъ.

Макарій, Архіепископъ Донской и Новочеркасскій.

Маркелъ, бывшій Епископъ Полоцкій и Витебскій, членъ Св. Синода.

Мелхиседекъ, Епископъ Романскій въ Румыніи.

Модестъ, Епископъ Волынскій и Житомирскій.

Павель, Архіепископъ Казанскій и Свіязскій.

Павловскій Мих. Карп., протоіерей, заслуженный профессоръ Нюлороссійскаго университета.

Палладій, бывшій Архіепископъ Волынскій и Житомирскій.

Побѣдоносцевъ К. П., Оберъ-Прокуроръ Св. Синода.

Ровинскій Дим. Ал., сенаторъ, тайный совѣтникъ.

Рождественскій І. Н., протоіерей, предсѣдатель Московскаго Общества любителей духовнаго просвѣщенія.

Савва, Архіепископъ Тверскій и Кашинскій.

Сергій, Архіепископъ Херсонскій и Одесскій.

Толстой Мих. Влад., графъ.

Уварова Пр. Серг., графиня, предсѣдательница Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества.

Феогностъ, Архіепископъ Владимірскій и Суздальскій.

Феокистъ, Архіепископъ Рязанскій и Зарайскій.

3. Дѣйствительные члены:

Акавій, Епископъ Елисаветградскій, второй викарій Херсонской епархіи.

Анатолій архимандритъ, членъ Русской духовной миссіи въ Японіи.

Анатолій, єпископъ Уманскій, третій викарій кіевской епархіи.

Автоновичъ Влад. Бон., профессоръ Кіевскаго Университета.

Аристовъ А. П., учитель Рижской дух. Семинаріи.

Арсеній архимандритъ, настоятель Московскаго Заиконоспасскаго монастыря.

Арсевій, Єпископъ Рижскій и Ревельскій.

Барсовъ Н. И., бывшій профессоръ С.-Петербургской духовной Академіи.

Богдашевскій Д. И., доцентъ Кіевской дух. Академіи.

Бодилевскій Сав. Вас., статскій совѣтникъ.

Борисъ архимандритъ, ректоръ Кіевской дух. Семинаріи.

Булатовъ С. А., священникъ, инспекторъ классовъ и законоучитель Московскаго Маріинскаго епархіального женскаго Училища.

Булгаконъ Аѳ. Ив., доцентъ Кіевской дух. Академіи.

Бурачковъ Пл. Ос., дѣйствительный статскій совѣтникъ.

Вержбицкій Т. І., Совѣтникъ Курскаго губернскаго Правленія.

Веселовскій Н. И., профессоръ С.-Петербургскаго Университета.

Вознесенскій Ив. Ив., инспекторъ Рижской дух. Семинаріи.

Воскресенскій І. В., протоіерей, настоятель Николаевскаго Собора Херсонской епархіи.

Галушко І. Я., священникъ села Новокарагачъ, Измаилскаго у., бессарабской губ.

Голубевъ С. Т., доцентъ Кіевской дух. Академіи.

Горленко В. П., кандидатъ университета, помѣщикъ Полтавской губерніи.

Городецкій М. И., дѣйствительный статскій совѣтникъ.

Гошкевичъ В. И., секретарь Херсонскаго губернскаго Статистическаго Комитета.

Гоповскій І., кафедральный протоіерей Холмскаго Собора.
Дашкевичъ Н. П., профессоръ Кіевскаго Университета.
Дверницкій Ем. Никол., предсѣдатель мирового съѣзда
владими́ро-волинскаго уѣзда.

Димитрій, Епископъ Каменецъ-Подольскій и Брацлав-
скій.

Дмитріевскій О. И., инспекторъ Черниговской дух. Се-
минаріи.

Дмитріевскій А. А., доцентъ Кіевской дух. Академіи.

Дроздовъ Н. М., профессоръ той же Академіи.

Евлогій архимандритъ, настоятель Кіево-Выдубицкаго
монастыря.

Запольскій Мих., протоіерей, настоятель Одесской Успен-
ской церкви.

Ивановъ А. В., учитель Таврической дух. Семинаріи.

Иришей, Епископъ Чигиринскій, второй викарій Кіев-
ской епархіи.

Исаевъ Ив. П., секретарь правленія Кіевскаго Универ-
ситета.

Іеронимъ, Епископъ Тамбовскій и Шацкій.

Іоаннъ архимандритъ, настоятель Шаргородскаго мо-
настыря, Подольской епархіи.

Іосифъ, Епископъ Брестскій, викарій литовской епархіи.

Кардасевичъ Теофілъ Никол., протоіерей, настоятель
православно-русскаго надгробнаго храма въ Иромѣ, близъ
Будапешта.

Ковальницкій М. Г., профессоръ Кіев. дух. Академіи.

Конскій А. К., протоіерей, ректоръ Минской дух. Се-
минаріи.

Корольковъ И. Н., инспекторъ и профессоръ Кіевской
дух. Академіи.

Кульманъ Г. М., лекторъ нѣмецкаго языка въ той же
Академіи.

Лазаревскій А. М., членъ Кіевской Судебной Палаты.

Лашкаревъ П. А., заслуженный профессоръ Кіевской дух. Академіи.

Лилѣвъ М. И., преподаватель Нѣжинскаго Филологическаго Института.

Ливницкій П. И., заслуженный профессоръ Кіевской дух. Академіи.

Маккавейскій Н. К., доцентъ той же Академіи.

Малининъ В. Н., профессоръ той же Академіи.

Малышевскій Ив. Иг., заслуженный профессоръ той же Академіи.

Маркевичъ А. И., профессоръ Новороссійскаго Университета.

Мацѣвичъ Л. С., учитель Одесской дух. Семинаріи.

Мелетій, Епископъ Явутскій и Виллюскій.

Милорадовичъ Гр. Ал., графъ, генераль-лейтенантъ свиты Его Величества.

Миропольскій С. И., д. с. с., членъ-реvisorъ Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ.

Модестовъ В. И., профессоръ Новороссійскаго Университета.

Моралевичъ З. Н., секретарь совѣта Кіевской дух. Академіи.

Николаевскій Ал. Вас. протоіерей, настоятель Русской посольской церкви въ Вѣнѣ.

Николаевъ Вл. Н., Кіевскій епархіальный архитекторъ.

Ногайскій Вл. Ст., директоръ Житомирской женской гимназіи.

Олесницкій А. А., профессоръ Кіевской духовной Академіи.

Олесницкій М. А., профессоръ той же Академіи.

Орнатскій Ѡ. С., доцентъ той же Академіи.

Павловъ А. С., профессоръ Московскаго Университета.

Писаревъ М. В., учитель волынской дух. Семинаріи.

Покровскій Г., протоіерей, настоятель Астраханской Гостинно-Николаевской церкви.

Покровский Н. В., профессор С.-Петербургской дух. Академіи.

Покровский Ѳ., протоіерей Таганрогскаго Собора, екатеринославской епархіи.

Покровский Ѳ. Я., профессор Кіевской дух. Академіи.

Помяловскій И. В., профессор С.Петербургскаго Университета.

Поповъ К. Д., профессор Кіевской дух. Академіи.

Поспѣховъ Д. В., заслуженный профес. той же Академіи.

Праховъ А. В., профессор Кіевскаго университета.

Швницікій В. Ѳ., заслужен. проф. Кіевской дух. Академіи.

Розовъ А. А., помощникъ смотрителя Кіево-Софійскаго дух. училища.

Скябинъ Г. И., помощникъ инспектора Кіевской дух. Академіи.

Сольскій С. М., заслуженный проф. той же Академіи.

Суручанъ Ив. Касс., дворянинъ, археологъ.

Тарнавскій В. В., помѣщикъ черниговской губерніи.

Терлецкій Н., протоіерей, смотритель Переяславскаго дух. училища, полтавской губерніи.

Титовъ А. А., археологъ.

Титовъ Ѳ. И., исправляющій должность доцента Кіевской дух. Академіи.

Толстой И. И., графъ, конференцъ-секретарь Императорской Академіи художествъ.

Трипольскій Н. Н., воедальный протоіерей Житомирскаго собора.

Троцкій П. А., протоіерей, законоучитель Кіевскаго Кадетскаго корпуса.

Хойнацкій А. И., предсѣдатель кіевскаго съѣзда мировыхъ судей.

Хоропуновъ Ѳ. Д., священникъ, законоучитель Кіевскаго Института благородныхъ дѣвиць.

Христофоръ, бывший Епископъ Волоколамскій, управля-

юцій ставропигіальнимъ Воскресенскимъ, Новый Іерусалимъ именуемымъ, монастыремъ.

Царевскій А. С., священникъ Кіево-Софійскаго собора.

Чсканъ В. Г., учитель Подольской духовной Семинаріи.

Чемена И. А., учитель Одесскаго дух. училища.

Чемена Март. Ѡ., ректоръ Одесской дух. Семинаріи.

Черневъ Н. П., чиновникъ канцеляріи Кіевскаго генераль-губернатора.

Штрогоферъ А. Л., лекторъ французскаго языка въ Кіевской дух. Академіи.

Щегловъ Н. Н., учитель Кіевской дух. Семинаріи.

Яновскій Ѡ., священникъ с. Вишенокъ, Остерскаго у., черниговской губерніи.

Ястребовъ М. Ф., профессоръ Кіевской дух. Академіи.

Ѡоменко К. І., протоіерей, настоятель Кіево-Спасской на Берестовѣ церкви.

4. Члены-корреспонденты:

Абрамовичъ Н. Г., директоръ Сѣдлецкой гимназіи.

Бернадскій Вл., священникъ с. Глуховець, бердичевскаго у., кіевской губерніи.

Вѣляшевскій Н. Ѡ., кандидатъ на судебныя должности при Кіевскомъ Окружномъ судѣ.

Гапановичъ Пол., священникъ с. Бусьно, грубешовскаго у., люблинской губерніи.

Геронтіи, іеромонахъ Задонскаго монастыря, воронежской епархіи.

Горожанскій Я. И., учитель 2-го Орловскаго дух. училища.

Дашкевичъ Ант., священникъ с. Туріи, дубенскаго у., волынской губерніи.

Желтоножскій І. Р., протоіерей, настоятель Кіево-Рождественской церкви.

Иваницкій В., священникъ, настоятель Кіево-Подольскаго Успенскаго Собора.

Каменскій А., священникъ с. Подгорець, Кіевского уѣзда.

Кирилловъ Н., священникъ, законоучитель Новочеркасской гимназіи.

Ковалевскій В. П., учитель Полтавскаго епархіального женскаго Училища.

Ковальницкій І., священникъ с. Баглай, староконстантиновскаго у., волынской губерніи.

Крыжановскій Гр. Я., учитель волынской дух. Семинаріи.

Лашковъ Н., священникъ, законоучитель Кишиневской гимназіи.

Левитскій Авг., священникъ м. Новаго Дашева, Липовецкаго у., Кіевской губерніи.

Мельниковскій І., священникъ Александро-Невской Сулимовской церкви въ Кіевѣ.

Миролюбовъ А. А., священникъ Выйско-Николаевской церкви, Нижне-Тагильскаго завода, Пермской губерніи.

Михалевичъ Е. Е., учитель Кишиневской дух. Семинаріи.

Моссаковскій І., священникъ с. Носачева, Черкаскаго у., Кіевской губерніи.

Новицкій А. Ф., чиновникъ канцеляріи кіевскаго генералъ-губернатора.

Половъ І. А., священникъ Острогожскаго собора, воронежской епархіи.

Пясецкій Г. М., учитель Орловской дух. Семинаріи.

Рубановскій А. И., помощникъ смотрителя Одесскаго духов. училища.

Савлучинскій Ѡ., священникъ, настоятель Луцкой Братской Крестовоздвиженской церкви.

Солуха П., священникъ, настоятель Царе-Константиновской церкви.

Стадницкій А. Г., учитель Кишиневской дух. Семинаріи.

Сѣдинскій Е., священникъ Каменецъ-Подольскаго кафедральнаго собора.

Гарнопольскій Г., протоіерей, законоучитель Минской гимназіи.

Херсонскій И. К., священник С.-Петербургскаго Исаакіевскаго Собора.

Шпановскій Л. П., инспекторъ народныхъ училищъ г. Одессы и Одесскаго района.

Яворовскій Н. И., смотритель Каменецъ-Подольскаго дух. училища.

Яковина И. И., помощникъ начальника желѣзно-дорожной полустанціи Васильковъ.

Важнѣйшія опечатки въ статьѣ, помѣщенной въ Январской книгѣ „Труды“ за 1892 г.: Скабичевскій, Исторія новѣйшей русской литературы. Спб. 1891 г.

Напечатано:		Слѣд. читать:
Стран.	Срок.	
157,	18 св. хотя и чуждѣ	хотя и не чуждѣ
161,	5 св. Помяловскаго	Писемскаго
168,	3 св. XVII вѣкѣ	XVIII вѣкѣ
169,	1 св. Тургеневъ былъ	Тургеневъ не былъ
172,	12 св. но мы не остановимся	мы остановимся
174,	13 св. не столько уваженія	не столько уваженіе
176,	11 св. которыхъ не хочетъ	которыхъ авторъ не хочетъ
177,	16 св. едва ли	едва
181,	18 св. скромны	скромный
181,	10 св. Стоило обратить вниманіе на то, мавіе на то,	Стоило обратить вниманіе на то, что именно дѣвила Ольга въ Ильѣ Ильичѣ,
184,	6 св. опредѣленіе	представленіе.

тайствовать объ удостоеніи кандидата архимандр. Сергія степени магистра, почтительнѣйше просить Высокопреосвященнѣйшаго Платона Митрополита Кіевскаго и Галицкаго представить о семъ на благоусмотрѣніе Святѣйшаго Синода, согласно съ уставомъ дух. акад. § 81. в. 6.

Резолюція на семъ журналѣ Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая: „8-го октября 1890 года. Исполнить“.

1890 года 31 августа.

Въ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, присутствовали ординарные и экстраординарные профессора и доценты, участвовавшіе въ пріемныхъ экзаменахъ и приглашенные въ собраніе по силѣ примѣчанія къ 79 § уст. дух. акад.

Слушали: I. Представленные: а) экзаменаціонными коммиссіями списки съ обозначеніемъ въ нихъ балловъ, полученныхъ явившимися въ Академію лицами (22 по назначенію и 33 по собственному желанію) на повѣрочныхъ испытаніяхъ какъ устныхъ по пяти предметамъ: догматическому богословію, общей церковной исторіи, логикѣ и двумъ древнимъ языкамъ, такъ и письменныхъ на темы богословскаго, философскаго и литературнаго содержанія; б) секретаремъ Совѣта общую табель сихъ балловъ, составленную имъ по окончаніи пріемнаго испытанія на основаніи экзаменныхъ списковъ, какъ съ выводомъ средняго балла, такъ и съ распределеніемъ воспитанниковъ по относительной величинѣ средняго балла; в) штатнымъ врачомъ Академіи списокъ тѣхъ же лицъ съ отмѣтками его о результатахъ произведеннаго имъ освидѣтельствованія состоянія здоровья на предметъ зачисленія ихъ на казенное содержаніе.

Для опредѣленія правъ cadaго изъ экзаменовавшихся
Протоколъ.

на поступленіе въ число студентовъ I-го курса. Совѣтомъ Академіи пересмотрѣны баллы и разрѣшены частные вопросы, вызванные неполными баллами, при чемъ нѣкоторыя сочиненія были прочитаны въ собраніи Совѣта въ видахъ непосредственнаго удостовѣренія въ неудовлетворительности ихъ. При рѣшеніи возникшихъ вопросовъ собраніе Совѣта руководствовалось 111 § уст. дух. акад., по которому желающіе поступить въ Академію принимаются не иначе, какъ по успѣшномъ выдержаніи въ ней повѣрочнаго испытанія, и указомъ Святѣйшаго Синода отъ 7 апрѣля 1876 года за № 1003, въ коемъ изъяснено, что для поступления въ число студентовъ экзаменующіеся должны имѣть удовлетворительныя отмѣтки по каждому предмету не ниже 3; а снисхожденіе, по сему указу, можетъ быть оказываемо въ отношеніи къ получившимъ одинъ баллъ 2 и при томъ когда отмѣтка 2 покрывается удовлетворительнымъ балломъ по однородному предмету, напримѣръ, баллъ отвѣта по богословію, философскимъ наукамъ и исторіи—балломъ сочиненія по этимъ предметамъ и наоборотъ.

Допущенные къ приѣмному экзамену воспитанники, въ числѣ 55, по сравнительному достоинству полученныхъ на ономъ балловъ заняли въ спискѣ мѣста въ такомъ порядкѣ:

1. Ница Александръ, назнач. изъ Кишинев. семинар.
 Маяковскій Яковъ, назнач. — Екатериносл. —
 Вишневскій Ник., волонт. — Кишинев. —
 Яцковскій Григ. монахъ, вол. — Подольск. —
5. Абаза Павелъ, волонтеръ — Курской гимназіи.
 Савкевичъ Михайль, назнач. — Подольск. семин.
 Алферовъ Стефанъ, назнач. — Воронежск. —
 Леонардовъ Петръ, назнач. — Тульск. —
 Петрушевскій Павелъ, назнач. — Кіевской —
10. Погорилко Павелъ, волонт. — Кіевск. универс.
 Логгиновъ Петръ, назнач. — Курск. семин.
 Чемена Мартирій, назнач. — Одесск. —

- Черната Захарій, волонт. — Киевск. унив.
 Недѣльскій Влад., назн. — Литов. семинар.
15. Серебrenиковъ Дим., назнач. — Витеб. —
 Юзефовичъ Густинъ, назнач. — Полтав. —
 Платоновъ Никол., назнач. — Курской —
 Александровъ Никол., назн. — Курской —
 Приходьковъ Арсеній, волонт. — Харьков. —
20. Петровъ Василиій болг., волонт. — Полтав. —
 Малиженевскій Никол., назнач. — Харьков. —
 Вуколовъ Іоаннъ свящ., волонт. — Орлов. —
 Кибальчичъ Михаиль, волонт. — Черниг. —
 Шаровъ Петръ, волонт. — Тамб. —
25. Щетковскій Александръ, назнач. изъ Донск. сем.
 Соловьевъ Дмитр., волонт. — Владим. —
 Григоренко Михаиль, волонт. — Харьк. —
 Арсеньевъ Иванъ, волонт. — Костр. —
 Фортинскій Павелъ, назнач. — Рязан. —
30. Горуневичъ Яковъ, волонт. — Киевск. —
 Туровскій Никол., назнач. — Одесск. —
 Лопуховичъ Александръ, волонт. Волын. —
 Малеванскій Флоръ, волонт. — Волын. —
 Келенджеридзе Мелитонъ, назнач. Тифл. —
35. Барнатный Иванъ, назнач. — Черниг. —
 Колесниковъ Антоній, назнач. — Полт. —
 Божикъ Андрей, назнач. — Холмск. —
 Георгіевскій Викторъ, назнач. — Калужск. —
 Бычковскій Никол., назнач. — Волынск. —
40. Васильевъ Стефанъ, волонт. — Донской —
 Серебrenиковъ Василиій, волонт. Витебск. —
 Княжевъ Александръ, волонт. — Воронеж. —
 Казанскій Павелъ, волонт. — Тамбов. —
 Рыбинскій Евгений, волонт. — Тамбов. —
45. Попель Иванъ, волонт. — Киевск. —
 Миловадовъ Антоній свящ., волонт. Черниг. —

- Симоновскій Данилъ, волонт. — Полтав. —
 Немоловскій Іаковъ свящ., волонт. Волын. —
 Руденко Іоиль, волонтеръ — Кіевскоѣ —
 50. Шиманскій Терентій, волонт. — Кіевскоѣ —
 Дзбановскій Петръ, волонт. — Кіевскоѣ —
 Мишинъ Ипполитъ, волонт. — Ворон. —
 Щатинскій Владиміръ, вол. — Полтав. —
 Войницкій Михаилъ, волонт. — Подольск. —
 55. Матушевскій Феодоръ, волонт. — Кіевскоѣ —

Изъ 55 лицъ, державшихъ повѣрочный экзаменъ, сдали его: а) по всѣмъ назначеннымъ для испытанія предметамъ удовлетворительно 41 (въ томъ числѣ 19 назначенныхъ и 22 волонтера); б) при очень хорошихъ и хорошихъ получили по одному предмету неудовлетворительный баллъ 2 трое изъ присланныхъ на казенный счетъ: Щетновскій Александръ (Донской семинаріи), Колесниковъ Антоній (Полтав. сем.) и Бычковскій Николай (Волын. сем.) и трое изъ явившихся по собственному желанію: Петровъ Василій (Полтав. сем.), Соловьевъ Дмитрій (Владим. сем.) и Симоновскій Данилъ (Полтав. сем.), но у нихъ недостатокъ балла по одному предмету восполняется высокимъ балломъ по другому однородному съ нимъ или по сочиненіямъ, которыя были прочитаны въ собраніи Совѣта; в.) неудовлетворительный баллъ по одному или по двумъ предметамъ испытанія, непокрываемый высокимъ балломъ по однородному предмету, имѣютъ семеро: Немоловскій Іаковъ свящ., Руденко Іоиль, Шиманскій Терентій, Дзбановскій Петръ, Мишинъ Ипполитъ, Щатинскій Владиміръ и Войницкій Михаилъ; г) наконецъ одинъ—Матушевскій Феодоръ не окончилъ экзамена.

Поведеніе у 53 изъ 54 воспитанниковъ, окончившихъ экзаменъ, отмѣчено въ ихъ семинарскихъ или гимназическихъ аттестатахъ балломъ 5, а поведеніе одного—Руденко Іоиль во-

лонтера—по семинарскому аттестату его означено балломъ 4— „очень хорошо“. О нравственныхъ качествахъ всѣхъ воспитанниковъ, явившихся къ приѣмному экзамену по собственному желанію, Ректоромъ Академіи, во исполненіе указа Св. Синода отъ 24 августа 1887 г. за № 1, сдѣланы конфиденціальныя сношенія съ Ректорами духовныхъ семинарій и получены отъ нихъ отзывы о полной благонадежности желающихъ поступить въ Академію, кромѣ І. Руденко, о которомъ Ректоръ Кіевской Духовной Семинаріи отъ 29 августа за № 930 далъ такой отзывъ: „Руденко Іоанъ, окончившій курсъ Семинаріи въ 1889 году, воспитанникъ весьма даровитый, вслѣдствіе чего излишне самоувѣренный, ревностію и постоянствомъ въ занятіяхъ учебнымъ дѣломъ не отличался и въ исполненіи ученическихъ обязанностей не всегда былъ исправенъ; обнаруживалъ склонность къ резонерству. Въ чемъ либо особенно предосудительномъ замѣченъ не былъ и къ продолженію образованія въ Кіевской Духовной Академіи благонадеженъ“.

Что касается до состоянія здоровья воспитанниковъ, окончившихъ приѣмный экзаменъ, то по свидѣтельству академическаго врача они оказываются вообще здоровыми, т. е. неимѣющими физическихъ недостатковъ или болѣзней, могущихъ препятствовать или затруднять для нихъ продолженіе образованія, кромѣ одного волонтера изъ Харьковской Семинаріи Арсенія Приходькова, который, будучи одержимъ малокровіемъ по причинѣ сильнаго общаго истощенія, нуждается въ поправкѣ общихъ силъ посредствомъ пребыванія въ деревнѣ съ воздержаніемъ отъ умственныхъ занятій.

Справка: 1) По опредѣленію Св. Синода отъ ^{4 марта}/_{3 июня} 1887 года за № 830 въ Кіевской Академіи положено 120 казеннокоштныхъ студентовъ, слѣдовательно по 30 на каждый курсъ. На казенное содержаніе, по 112 § уст. дух. акад., зачисляются лучшіе изъ выдержавшихъ испытаніе, а остальные—своекостными съ помѣщеніемъ, по 113 §, въ зданіи Академіи,

въ качествѣ пансіонеровъ; въ зданіи Академіи дозволяется жить только у родителей.

2) Въ настоящее время состоятъ свободными стипендіи: а) три юбилейныхъ, которыя могутъ быть, по прежнему примѣру, предоставлены вновь принятымъ студентамъ; б) одна стипендія бывшего члена Св. Синода протоіерея І. В. Рождественскаго, предназначенная по его завѣщанію для тѣхъ студентовъ, которые изъявляютъ твердое намѣреніе служить въ санѣ священника или въ званіи наставника духовно-учебныхъ заведеній; в) одна стипендія Н. П. Соколова; г) одна Синодальная стипендія, освободившаяся за выбытіемъ болгарина Друмева, и д) одна стипендія Кіевского городскаго Общества для студентовъ изъ гражданъ города Кіева.

Постановлено: А) Изъ 55 экзаменованныхъ въ число студентовъ І курса Академіи принять первыхъ по списку 47, кромѣ Арсевія Приходькова, который, хотя по балламъ занялъ въ спискѣ № 19, не можетъ быть принятъ по разстроенному состоянію здоровья; но вмѣсто того изъ 7 лицъ, получившихъ баллъ 2 по одному или двумъ предметамъ, принять до усмотрѣнія священника Іакова Немоловскаго по вниманію къ его духовному сану и въ виду того, что недостаточный баллъ имъ полученъ по литературному сочиненію вслѣдствіе давняго окончанія курса семинаріи, именно въ 1884 году, а прочимъ шести (№ 49—54) отказать въ приѣмъ по неподготовленности къ Академіи и возвратитъ имъ документы, равно и Теодору Матушевскому по неокончанію повѣрочнаго экзамена.

Б) Изъ 47 вновь принимаемыхъ студентовъ зачислить: а) на 30 казеннокоштныхъ вакансій первыхъ по списку, а именно: Ницу, Мозяковскаго, Вишневскаго, Яцковскаго Григорія (монаха), Савкевича, Алферова, Леонардова, Петрушевскаго, Погорилко, Логгинова, Чемену, Чернату, Недѣльскаго, Серебrenникова Дмитрія, Юзефовича, Платонова, Александрова, Малиженовскаго, Кибальчича, Шарова, Щетковскаго, Со-

ловьева, Фортинскаго, Туровскаго, Келенджеридзе, Барнатнаго, Колесникова, Божика, Георгіевскаго и Бычковскаго; б) на три казенныя юбилейныя стипендіи Григоренко, Арсеньева и Горуновича; в) на стипендію бывшаго члена Св. Синода протоіерея Іоанна Васильевича Рождественскаго зачислить значащагося подъ № 21 Вуколова Іоанна свящ.; г) на стипендію профессора Н. П. Соколова студента Лопуховича Ал—ра, д) для Петрова Василя (изъ болгаръ) испросить у Св. Синода стипендію, освободившуюся по случаю перехода студента II курса болгарина Петра Друмева въ Московскій Университетъ; затѣмъ предоставитъ проходить курсъ академическій на своемъ содержаніи занявшему въ спискѣ № 5 студенту Павлу Абазѣ и № 32 Флору Малеванскому, согласно ихъ желанію, а также значащимся подъ № 39—47 студентамъ, сдавшимъ успѣшно приѣмный экзаменъ, но сравнительно съ другими менѣе удовлетворительно, а именно: Васильеву, Серебренникову Василю, Княжеву, Казанскому, Рыбинскому, Попелю, Миловидову Антонію свящ., Симоновскому и Немоловскому Іакову свящ. съ помѣщеніемъ въ зданіи Академіи за установленную плату (150 § уст.).

В) Учинить потомъ слѣдующее: 1) отъ принятыхъ на казенное содержаніе волонтеровъ отобрать подписки въ выполненіи ими требованій 160—161 §§ уст. дух. акад.; 2) съ приложеніемъ именнаго списка всѣхъ державшихъ приѣмный экзаменъ и вѣдомости полученныхъ ими балловъ представитъ Св. Синоду о послѣдствіяхъ приѣмнаго испытанія.

II. Донесенія комиссій, по назначенію Совѣта Кіевской духовной Академіи производившихъ повѣрочныя испытанія во 2-й половинѣ августа 1890 года явившимся для поступленія въ Академію:

А) Комиссія, производившей повѣрочное испытаніе по догматическому богословію:

„Комиссія, въ текущемъ году производившая по догма-

тическому богословію повѣрочное испытаніе, долгъ имѣть донести Совѣту Академіи о результатахъ сего испытанія:

1) Всѣхъ подвергавшихся испытанію по догматикѣ было 54 человекъ; изъ нихъ 7 человекъ дали отвѣты отлично хорошіе (5), 14 человекъ очень хорошіе (4), 31 человекъ—удовлетворительные (3) и двое—слабые (2).

2) Изъ отвѣтовъ экзаменовавшихся комиссія вынесла пріятное убѣжденіе, что преподаваніе догматическаго богословія въ семинаріяхъ все большее и большее вниманіе обращаетъ на основательное, точное и непосредственное изученіе матеріала, заключающагося въ семинарскомъ учебникѣ по догматикѣ. Желательно, чтобы существенныя свѣдѣнія и по науѣ о вѣроисповѣдныхъ разностяхъ были въ такой же мѣрѣ твердыми, какъ и по догматикѣ.

3) Лучшіе отвѣты даны воспитанниками присланными на казенный счетъ“.

Б) Комиссіи, производившей повѣрочное испытаніе по *общей церковной исторіи*:

„На пріемныхъ испытаніяхъ по общей церковной исторіи, производившихся съ 22 по 27 августа 1890 года, отвѣты экзаменовавшихся воспитанниковъ духовныхъ семинарій и свѣтскихъ учебныхъ заведеній найдены были комиссіею удовлетворительными. Лучшіе отвѣты даны были нѣкоторыми воспитанниками семинарій Тамбовской, Воронежской, Екатеринославской, Кіевской, Подольской, Тульской, Кишиневской и Литовской и воспитанникомъ Курской гимназіи“.

В) Комиссіи, производившая повѣрочное испытаніе по *логикѣ*:

„Комиссія, производившая испытаніе воспитанниковъ семинарій по логикѣ, долгомъ считаетъ донести Совѣту Академіи слѣдующее:

Отвѣты державшихъ экзаменъ по означенному предмету воспитанниковъ семинарій достаточно свидѣтельствуютъ о томъ, что учебникъ логики, принятый въ семинаріяхъ, выучи-

вается тщательно, но повидимому тѣмъ и ограничивается преподаваніе этого предмета. Конечно первые элементы науки и не могутъ быть иначе усвоены, какъ посредствомъ заучиванія на память. Однакожъ нельзя признать эту цѣль достаточною въ отношеніи такой науки какъ логика. Изученіе логики въ семинаріяхъ безспорно должно имѣть двоякую цѣль: а) усвоеніе важнѣйшихъ свѣдѣній о формахъ и законахъ мышленія, а также о правилахъ употребленія тѣхъ и другихъ; в) развитіе мыслящей силы чрезъ сознательное и отчетливое употребленіе усвоеннаго, посредствомъ заучиванія на память, учебнаго матеріала. Въ виду достиженія этой послѣдней, очевидно важнѣйшей цѣли, было бы желательно, чтобы преподаватели разъясняли ученикамъ, по возможности, логическое значеніе, а главное—взаимное соотношеніе и связь различныхъ формъ и законовъ мышленія, а равно и правилъ объ употребленіи тѣхъ и другихъ“.

Г) Комиссіи, производившей испытаніе по *греческому языку*:

„Комиссія, производившая испытаніе по греческому языку, долгъ имѣть донести Совѣту Академіи, что воспитанники семинарій, гимназій и университета, явившіеся на приемные экзамены, въ общемъ обнаружили удовлетворительныя познанія по сему предмету. Они оказались хорошо знакомыми какъ съ предложенными имъ для перевода писателями (Омиромъ и Платономъ), ихъ языкомъ, діалектическими и метрическими особенностями, такъ и съ другими писателями и отцами церкви, переводимыми въ семинаріяхъ. При этомъ они большею частію удачно отвѣчали на вопросы, касавшіеся содержанія произведеній, миеологическихъ и географическихъ особенностей, встрѣчавшихся при переводѣ означенныхъ писателей древней Греціи. Общій уровень познавній воспитанниковъ по греческому языку выразился въ слѣдующихъ баллахъ: изъ 53 воспитанниковъ (кромѣ воспитанника изъ Тифлисской сем.) семь получили высшій баллъ 5,

24 получили по 4, 20 по 3 и двое по 2. Лучшие отвѣты принадлежать воспитанникамъ Кишиневской семинаріи (оба получили по 5), Харьковской (5, 4 и 4—) Кіевской (одинъ 5, четверо—по 4 и одинъ—3), Подольской (5, 4 и 3) и студентамъ университета св. Владиміра (5 и 4). Воспитанники нѣкоторыхъ семинарій получили и высшіе и низшіе баллы, напр. Полтавской семинаріи (5, 4, 4— 3 и 2), Воронежской (4, 3 и 2). Слабѣ другихъ отвѣчали воспитанники семинарій Курской (всѣ трое) и Волынскій (по 3).

Недостатки, обнаруженные слабѣйшими воспитанниками, были почти тѣже, какіе замѣчены комиссіею въ прошлыхъ годахъ. Нѣкоторые воспитанники не знали составныхъ частей слова, употребленія соотнносительныхъ мѣстоимѣній и нарѣчій, предлоговъ, залоговъ глагола (особенно общаго) и т. п. Другіе смѣшивали слова, по видимому сходныя по произношенію, хотя чаще другихъ встрѣчающіяся, напр. *ὄτε* и *ὅτε* (воспитан. Курской семинаріи), *στράτος* и *στρατιώτης* (той же семинаріи), *χρηστός* и *Χριστός* (одесской), *αἰται* и *αἰται* (той же семинаріи), *ἀγέρω* и *ἑγέρω* (изъ многихъ семинарій). Наконецъ иные воспитанники почти ничего не знали о содержаніи твореній такихъ писателей, какъ исторія Иродота (Харьковской семинаріи казенный) или Анавазисъ Ксенофонта (Тамбовской семинаріи)⁴.

Д) Комиссіи, производившей повѣрочное испытаніе по латинскому языку:

„Комиссіа долгъ имѣть донести Совѣту Академіи, что въ отвѣтахъ воспитанниковъ семинарій на приѣмномъ повѣрочномъ испытаніи по латинскому языку обнаружены были въ общемъ такія же познанія и такіе же недостатки и достоинства, какіе были замѣчены и въ предыдущіе годы. Хотя всѣ отвѣты были болѣе или менѣе удовлетворительными, но лучшіе изъ нихъ принадлежали казеннокоштнымъ воспитанникамъ, познанія которыхъ можно выразить среднимъ балломъ 4, при среднемъ баллѣ волонтеровъ 3¹/₂. Наиболѣе удовле-

творительные отвѣты были даны казеннокоштными воспитанниками семинарій Донской, Кишиневской и Литовской, а затѣмъ Воронежской, Екатеринославской, Курской, Подольской, Полтавской, Харьковской и Холмской, а менѣе удовлетворительные казеннокоштными воспитанниками семинарій Одесской, Рязанской и Тифлисской—по одному изъ каждой. Изъ волонтеровъ сравнительно лучшіе баллы получили воспитанники семинарій Кіевской, Кишиневской и Полтавской, а менѣе удовлетворительные—одинъ изъ Кіевской и одинъ Тамбовской и два священника изъ епархій Орловской и Черниговской“.

Е) Комиссія, разсматривавшей *богословское* сочиненіе семинарскихъ воспитанниковъ, явившихся для поступленія въ Академію, на тему: „что нужно для успѣшнаго занятія книгами священнаго писанія“?

„Сочиненія, писанныя на означенную тему, вообще удовлетворительны. Между ними нѣтъ ни одного сочиненія, которое въ большей или меньшей степени не отвѣчало бы на поставленный вопросъ. И со стороны изложенія сочиненія такъ же удовлетворительны; въ нихъ, за немногими исключеніями, замѣтно стремленіе къ стройному и логическому распорядку мыслей. Даже и по выраженію мыслей сочиненія могутъ быть одобрены; встрѣчающіяся же изрѣдка и при томъ въ немногихъ сочиненіяхъ грамматическія и синтаксическія неправильности могутъ быть извиняемы неизбежною въ данномъ случаѣ торопливостію.“

Ж) Комиссія, разсматривавшей сочиненія *философскаго характера*, писанныя семинарскими воспитанниками на тему: „Въ чемъ состоитъ разумность человѣка, отличающая его отъ животныхъ?“

„Разсмотрѣвъ экспромтныя сочиненія на тему „о разумности человѣка, отличающей его отъ животныхъ,“ комиссія наша, что хотя почти всѣ авторы ихъ обнаружили большій или меньшій запасъ психологическихъ свѣдѣній, но многіе съ трудомъ разбираются въ массѣ имѣющагося у нихъ матеріала

и не въ силахъ доводить психологическія знанія свои до полной ясности, раздѣльности и отчетливости. Психологическіе термины—сознаніе, самосознаніе, разумъ, представленіе и т. д. многіе употребляютъ безразлично. Неточности представленій и мыслей соотвѣтствуетъ и неточность изложенія. Худшія сочиненія принадлежатъ воспитанникамъ Полтавской семинаріи: двое написали на 3 и двое на 2; а лучшія принадлежатъ воспитанникамъ Одесской, Кишиневской и Екатеринославской семинаріи (5 и 4+)^а.

3) Комиссіи, разсматривавшей сочиненіе *литературнаго содержанія*:

„Сочиненіе по русской литературѣ на тему: „въ чемъ состоитъ связь литературныхъ произведеній съ личностью ихъ автора и состояніемъ общества?“ написано удовлетворительно, съ пониманіемъ дѣла и правильнымъ литературнымъ языкомъ. Встрѣчающіеся недостатки, довольно рѣдкіе, состоятъ: 1) въ неправильномъ написаніи отдѣльныхъ словъ: „*выше*“, „*составленны*“; „личности, наблюдавшіе“, „такіе личности“; 2) въ своеобразномъ и неправильномъ употребленіи знаковъ препинанія, особенно *тире*: „но во всякомъ случаѣ: согласны-ли писатели съ взглядами общества, нѣтъ ли, теченіе общественной жизни захватываетъ ихъ“; „если же кто въ литературное произведеніе ничего собственнаго не внесетъ—напр., прямо спитетъ, что-нибудь—то мы назовемъ такового уже не авторомъ, а компиляторомъ“; 3) въ неправильномъ построеніи предложеній, которое зависѣло отчасти отъ неправильнаго употребленія знаковъ препинанія: „одни (произведенія) появились еще въ періодъ образованія государственной жизни народа, другія во времена процвѣтанія ея. Одни въ шумные годы борьбы, когда..., другія въ спокойное время, когда...“; „если..., то все-таки, хотя невольнo, да обнаружится его личность. Напр., въ его особенной симпатіи къ одному изъ дѣйствующихъ лицъ, что для читателя иногда бываетъ очень замѣтно“; 4) въ употребленіи выраженій неточныхъ и не-

правильныхъ: „(общество) настраииваетъ его умъ (писателя) и талантъ, вообще духъ, на извѣстную струну“; „событія и явленія народной жизни, ея душевныя потребности и стремленія“..; „мы легко можемъ замѣтить, что всѣ произведенія одного какого нибудь отдѣльнаго писателя... имѣютъ свой индивидуальный взглядъ на дѣло“; „наличная реальность“ и т. п.; 5) въ употребленіи иностранныхъ словъ, легко замѣнимыхъ соотвѣтствующими русскими словами: „сюжетъ“, „сконцентрированъ“ и пр.; 6) въ напыщенности рѣчи. Въ сочиненіи одного студента замѣтно увлеченіе сочиненіями Писарева.—Лучшія сочиненія написаны студентами семинарій: Курской, Кишиневской и Волынской“.

Постановлено: Донесенія экзаменаціонныхъ Комиссій приобщить къ дѣлу о приѣмѣ воспитанниковъ въ семь году въ Кіевской Академіи, а копии съ нихъ приложить къ представленію въ Святѣйшій Синодъ о послѣдствіяхъ состоявшагося приѣма.

III. Предложеніе Ректора Академіи: „Чтеніе лекцій по остающимся вакантнымъ кафедрамъ: а) древней общей гражданской исторіи и б) по пастырскому богословію и педагогикѣ я предлагаю, впредь до замѣщенія ихъ штатными лицами, поручить кому-либо изъ наличныхъ наставниковъ Академіи съ вознагражденіемъ, положеннымъ по уставу (§ 60), въ размѣрѣ жалованья доцентскаго“.

Справка: По штату положено доценту жалованья 900 руб., а за вычетомъ 2% на пенсію—882 руб. въ годъ.

Постановлено: Чтеніе лекцій по древней общей гражданской исторіи поручить временно экстраординарному профессору Алексію Розову, преподававшему и прежде этотъ предметъ, а вознагражденіе за этотъ трудъ, на точномъ основаніи 60 § уст. дух. акад., назначить ему въ количествѣ 73 руб. 50 коп. въ мѣсяцъ; а чтеніе лекцій по другой вакантной кафедрѣ поручить двумъ наставникамъ

заслуженному орд. профессору В. Пѣвницкому по пастырскому богословію и доценту Ѡ. Орнатскому по педагогикѣ съ вознагражденіемъ каждому изъ доцентскаго оклада по 36 руб. 75 коп. въ мѣсяцъ. На такое постановленіе испросить разрѣшеніе у Его Высокопреосвященства Митрополита Кіевскаго, а по утвержденіи сего журнала сообщить Правленію Академіи для зависящаго распоряженія о выдачѣ таковаго вознагражденія съ 1 сентября.

На семь журналѣ Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая резолюція: „4 октября 1890 г. Исполнить“.

1890 года 3 сентября.

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

Слушам: Г. Сданное Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ Митрополитомъ Кіевскимъ отношеніе Г. Попечителя Кіевскаго Учебнаго Округа отъ 27 августа 1890 года за № 7081: „Въ Черкасской прогимназіи въ настоящее время свободна должность законоучителя православнаго исповѣданія съ содержаніемъ въ 800 руб. въ годъ. Сообщая объ этомъ, имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство указать мнѣ кандидата на означенную должность“.

На семь отношеніи Его Высокопреосвященствомъ положена такая резолюція: „27 августа 1890 года. Предлагаю Совѣту Кіевской духовной Академіи доложить мнѣ безъ замедленія, не имѣетъ ли онъ въ виду такого изъ бывшихъ студентовъ Академіи, который не получилъ еще должности ни въ какомъ вѣдомствѣ и можетъ преподавать Законъ Божій въ Черкасской прогимназіи“.

Постановлено: Почтительнѣйше доложить Его Высокопреосвященству, что законоучительскую вакансію въ Черкасской прогимназіи съ успѣхомъ можетъ занять окончившій въ 1889 году курсъ наукъ въ Кіевской духовной Академіи Василій Липковскій, удостоенный степени кандидата богословія, за „очень хорошіе“ успѣхи въ наукахъ при „отличномъ“ поведеніи.

II. Полученное Совѣтомъ Академіи 1-го сентября отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода отъ 16 августа 1890 года за № 4195: „По утвержденному Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, 9-го текущаго августа, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Василій Экземпларскій помощникомъ инспектора въ Черниговскую духовную Семинарію (съ 16 августа). Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода долгомъ составляетъ сообщить о семъ Совѣту Академіи для зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутому лицу, по положенію, денегъ нынѣ же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ“.

Постановлено: О состоявшемся опредѣленіи на службу кандидата Василя Экземпларскаго принять къ свѣдѣнію и объявить ему для немедленнаго слѣдованія его къ мѣсту службы по полученіи имъ положенныхъ для сего денегъ.

III. Прошеніе жителя города *Ливнъ* Орловской губ. Ивана Александра Карышева отъ 23 августа: „Отдѣльной отъ сего посылкой чрезъ почту имѣю честь представить Совѣту Кіевской духовной Академіи свое рукописное сочиненіе „Духовно-нравственный міръ человѣка“, во введеніе къ которому помѣшенъ разборъ сочиненія графа Л. Н. Толстаго „Въ чемъ моя вѣра“. Полагая, что сочиненіе это соотвѣтствуетъ программѣ конкурса, назначеннаго для соисканія Ма-

карьевской преміи въ семь 1890 г., я имѣю честь почтительнѣйше просить Совѣтъ Академіи включить оное въ конкурсъ. Если-бы означенное сочиненіе почему либо не соответствовало программѣ конкурса и не могло бы быть включено въ него, я бы покорнѣйше просилъ Совѣтъ Академіи процenzуровать его и дать мнѣ разрѣшеніе къ напечатанію его. Въ обоихъ этихъ случаяхъ я предоставляю право Совѣту Академіи вносить въ него всѣ тѣ поправки, которыя онъ нашель-бы необходимымъ сдѣлать въ этомъ сочиненіи, такъ какъ оно не имѣетъ еще окончательной редакціи и получить свой вполнѣ законченный видъ лишь при напечатаніи своемъ“.

Постановлено: Рассмотрѣніе сочиненія г. Карышева поручить профессору Ив. Королькову.

IV. Прошеніе окончившаго въ 1888 году курсъ наукъ въ Кіевской Академіи болгарскаго подданнаго Константина Руссовича отъ 23 августа: „Окончивши курсъ Академіи съ званіемъ дѣйствительнаго студента, но съ правомъ получить степень кандидата богословія по выдержаніи экзамена по двумъ предметамъ—по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ и по исторіи философіи, покорнѣйше прошу дозволить мнѣ держать дополнительный экзаменъ по двумъ названнымъ наукамъ“.

Постановлено: Конст. Руссовича подвергнуть 5 сего сентября дополнительному испытанію по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ и по исторіи философіи.

V. Заявленія окончившихъ курсъ въ іюнѣ 1890 года кандидатовъ Кіевской духовной Академіи:

а) Θεодора Титова отъ 2 сентября: „Будучи оставленъ при Академіи профессорскимъ стипендіатомъ на 18⁹⁰/₉₁ учебный годъ, я избираю для своихъ занятій общую древнюю гражданскую исторію, о чемъ и считаю долгомъ заявить Совѣту Академіи“.

б) Аванасія Неселовскаго отъ того же 2 сентября: „Симъ честь имѣю почтительнѣйше заявить Совѣту Кіевской Духовной Академіи, что я, оставленный при Академіи въ качествѣ профессорскаго стипендіата, желалъ бы избрать предметомъ спеціальнаго изученія въ теченіи 18⁹⁰/₉₁ учебнаго года литургику и церковную археологію“.

Постановлено: Сдѣланный обоими стипендіатами выборъ предметовъ для спеціальнаго изученія одобрить, но съ тѣмъ, что О. Титовъ вмѣстѣ съ изученіемъ древней гражданской исторіи занялся и новою гражданскою исторіею.

XI. Акты дополнительныхъ испытаній студентовъ: I курса Климента Намеды (японца) и II курса Петра Олтаржевскаго.

Справка: Студ. I курса Клим. Намеда и II курса П. Олтаржевскій написали всѣ положенныя на 18⁸⁹/₉₀ учебн. годъ сочиненія; но годичнаго экзамена первый не держалъ только по еврейскому языку, а второй по всѣмъ наукамъ II курса, по которымъ онъ теперь и сдалъ.

Постановлено: Клим. Намеда (японца) и Петра Олтаржевскаго, за выполненіемъ ими всѣхъ требованій пройденныхъ наукъ, перевести въ слѣдующіе курсы—Намеда во II курсъ, а Олтаржевскаго въ III курсъ.

VIII. Докладъ секретаря Совѣта: „Въ 100 § уст. дух. акад. поименовано 11 наукъ, обязательно изучаемыхъ студентами, а изъ прочихъ предметовъ академическаго курса въ 101 § составлены двѣ параллельныя группы—литературная и историческая, которыя предоставлены выбору студентовъ съ присоединеніемъ къ каждой изъ нихъ одного изъ двухъ классическихъ и одного изъ трехъ новыхъ языковъ. Вслѣдствіе сего и по примѣру прошлаго года предъ открытіемъ лекцій канцеляріею Академіи сданы были особые листы для

Протоколн.

собственноручной записи вновь принятыхъ въ I курсъ студентовъ на одну изъ поименованныхъ группъ съ обозначеніемъ избираемаго для изученія вмѣстѣ съ нею одного изъ древнихъ и одного изъ новыхъ языковъ.

По группамъ наукъ студенты I курса распределяются такимъ образомъ:

На первой, или *литературной группѣ наукъ* 26 студентовъ: Абаза Павелъ, Александровъ Николай, Арсеневъ Иванъ, Барнатный Иванъ, Бычковскій Николай, Васильевъ Стефанъ, Вишневскій Николай, Вуколовъ Іоаннъ свящ., Горуновичъ Яковъ, Келенджеридзе Мелитонъ, Кибальчичъ Михаилъ, Княжевъ Александръ, Ковачевичъ Доброславъ (сербъ), Малеванскій Флоръ, Маряновичъ Чедомиль (сербъ), Малковскій Яковъ, Миловидовъ Антоній свящ., Немоловскій Іаковъ свящ., Платоновъ Николай, Серебренниковъ Василій, Серебренниковъ Дмитрій, Симоновскій Даніиль, Соловьевъ Дмитрій, Туровскій Николай, Черната Захарій и Щетковскій Александръ.

На второй, или *исторической группѣ наукъ* 23 студента: Алферовъ Стефанъ, Божиевъ Андрей, Георгіевскій Викторъ, Григоренко Михаилъ, Григорій іеродіаконъ (Яцковскій), Казанскій Павелъ, Колесниковъ Антоній, Леонардовъ Петръ, Логгиновъ Василій, Лопуховичъ Александръ, Малиженевскій Николай, Недѣльскій Владиміръ, Ница Александръ, Петровъ Василій (болг.), Петрушевскій Павелъ, Погорилко Павелъ, Попель Иванъ, Рыбинскій Евгений, Савкевичъ Михаилъ, Фортинскій Павелъ, Чемена Мартирій, Шаровъ Петръ и Юзефовичъ Іустинъ.

По классамъ древнихъ языковъ распредѣлились такъ: а) на *греческій* языкъ записались 27 студентовъ: Абаза Павелъ, Арсеневъ Иванъ, Барнатный Иванъ, Бычковскій Николай, Вишневскій Николай, Вуколовъ Іоаннъ свящ., Григоренко Михаилъ, Григорій іеродіаконъ (Яцковскій), Кибальчичъ Михаилъ, Княжевъ Александръ, Леонардовъ Петръ, Лопуховичъ Александръ, Малеванскій Флоръ, Миловидовъ Антоній свящ., Недѣльскій Владиміръ, Петровъ Василій (болг.),

Платоновъ Николай, Погорилко Павелъ, Савкевичъ Михайлъ, Серебrenиковъ Василій, Серебrenиковъ Димитрій, Симоновскій Даниль, Фортинскій Павелъ, Чемена Мартирій, Черната Захарій, Щетковскій Александръ и Юзефовичъ Іустинъ.

б) На *латинскій* языкъ 22 студента: Александровъ Николай, Алферовъ Стефанъ, Георгіевскій Викторъ, Горуновичъ Яковъ, Казанскій Павелъ, Келенджеридзе Мелитонъ, Ковачевичъ Доброславъ (сербъ), Колесниковъ Антоній, Логгиновъ Василій, Малиженовскій Николай, Маряновичъ Чедомиль (сербъ), Маяковскій Яковъ, Немоловскій Іаковъ свщ., Ница Александръ, Петрушевскій Павелъ, Попель Иванъ, Рыбинскій Евгений, Соловьевъ Димитрій, Туровскій Николай, Шаровъ Петръ.

На классы новыхъ языковъ записались: 1) на *французскій* языкъ 7 студентовъ: Бычковскій Николай, Вишнеvскій Николай, Недѣльскій Владиміръ, Петрушевскій Павелъ, Туровскій Николай, Черната Захарій и Шаровъ Петръ; 2) на *нѣмецкій* языкъ 40 студентовъ: Абаза Павелъ, Александровъ Николай, Алферовъ Стефанъ, Арсеньевъ Иванъ, Барнатный Иванъ, Божикъ Андрей, Васильевъ Стефанъ, Вуколовъ Іоаннъ свщ., Георгіевскій Викторъ, Горуновичъ Яковъ, Григоренко Михайлъ, Григорій іеродіаконовъ (Яцковскій), Казанскій Павелъ, Келенджеридзе Мелитонъ, Кибальчичъ Михайлъ, Княжевъ Александръ, Ковачевичъ Доброславъ (сербъ), Колесниковъ Антоній, Леонардовъ Петръ, Логгиновъ Василій, Лопуховичъ Александръ, Малеванскій Флоръ, Малиженовскій Николай, Маряновичъ Чедомиль (сербъ), Маяковскій Яковъ, Миловидовъ Антоній свщ., Немоловскій Іаковъ, Ница Александръ, Петровъ Василій (болг.), Платоновъ Николай, Погорилко Павелъ, Попель Иванъ, Савкевичъ Михайлъ, Серебrenиковъ Василій, Серебrenиковъ Димитрій, Соловьевъ Димитрій, Фортинскій Павелъ, Чемена Мартирій, Щетковскій Александръ и Юзефовичъ Іустинъ; 3) на *англійскій* языкъ 13 студентовъ: Арсеньевъ Иванъ, Барнатный Иванъ, Васильевъ Стефанъ, Вишнеvскій Николай, Казанскій Павелъ, Кибальчичъ Михайлъ;

Платоновъ Николай, Рыбинскій Евгений, Серебренниковъ Дмитрій, Симоновскій Давидъ, Черната Захарій, Шаровъ Петръ и Щегловскій Александръ.

Постановлено: Подписные листы приобщить къ дѣламъ, сдѣлавъ предварительно соотвѣтствующія имъ отиѣтки въ общемъ алфавитномъ спискѣ студентовъ I курса. Затѣмъ таковой списокъ отпечатать въ потребномъ количествѣ для г. г. преподавателей, для экзаменныхъ комиссій и для разныхъ надобностей канцеляріи Академіи на четыре учебные года.

IX. Предложеніе Ректора Академіи Епископа Сильвестра: „Г.г. наставниками Академіи доставлены мнѣ программы преподаваемыхъ ими наукъ на 18⁹⁰/₉₁ учебный годъ. На основаніи устава духовн. Академ. § 81. а 3. предлагаю эти программы на разсмотрѣніе и утвержденіе Совѣта“.

Постановлено: Представленныя г.г. наставниками программы, въ видахъ скорости и большаго удобства разсмотрѣнія ихъ, раздѣлить на три группы: философско-богословскую, историческую и филологическую, а для разсмотрѣнія каждой группы образовать комиссію изъ двухъ профессоровъ Академіи; разсмотрѣніе же программъ участвующихъ въ комиссіяхъ профессоровъ предоставить Ректору Академіи. Такимъ образомъ поручить разсмотрѣніе программъ: 1) заслуженному ординарному профессору Д. Поспѣхову и ординарному профессору Ст. Сольскому по философскимъ наукамъ: исторіи философіи, логикѣ и метафизикѣ, по богословскимъ наукамъ: введенію въ кругъ богословскихъ наукъ, священному писанію ветхаго завета, догматическому богословію и нравственному богословію съ педагогикою; 2) заслуженному ординарному профессору Ив. Малышевскому и экстраор. профессору А. Розову по историческимъ наукамъ: библейской исторіи, общей церковной исторіи, церковному праву, исторіи и разбору западныхъ исповѣданій, исторіи и обличенію русскаго раскола, церковной археологіи и литургикѣ, общей древней гражданской

исторіи; 3) заслуженному ординарн. профес. Вас. Півницікому и экстраорд. проф. Ив. Королькову по теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ, русскому и церковно-славянскому языку съ исторіей русской литературы, еврейскому языку и библейской археологіи, латинскому языку съ его словесностію, по нѣмецкому и французскому яз., и 4) Ректору Академіи по психологіи, священному писанію новаго завѣта, гомилетикѣ съ исторією проповѣдничества, исторіи русской церкви, общей гражданской исторіи и по греческому языку.

Ж. Составленное членами Совѣта и Правленія заслуженнымъ ординарнымъ профессоромъ Васиіемъ Півницікимъ и инспекторомъ Иваномъ Корольковымъ расписаніе лекцій на 18⁹⁰/₉₁ учебный годъ.

Постановлено: Такъ какъ расписаніе лекцій на 18⁹⁰/₉₁ учебный годъ составлено согласно съ требованіями 118—190 §§ и 123—125 §§ уст. дух. акад. и сообразно съ проэктомъ учебнаго плана, записаннымъ въ 1-й статьѣ журнала Совѣта Академіи отъ 14 іюня 1885 г.; то расписаніе сѣе, по силѣ устава § 81-а. 2, утвердить и привести въ извѣстность между всѣми преподавателями и студентами Академіи для руководства и точнаго исполненія.

На семь журналѣ резолюція Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая: „4 октября 1890 г. Исполнить“.

1890 года 11-го сентября.

Въ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, присутствовали ординарные и экстраординарные профессора, кромѣ не бывшаго по болѣзни экстраординарнаго профессора Маркеллина Олесницкаго.

Слушати: I. Докладъ секретаря Совѣта Академіи: „Печатное сочиненіе подъ заглавіемъ: „Лжеучители, обличаемые

въ первомъ посланіи Ап. Іоанна“ имѣеть теперь защищать авторъ его, исправляющій должность доцента Академіи, Дмитрій Ивановичъ Богдашевскій, уроженецъ Волынской епархіи и воспитанникъ Волынской духовной Семинаріи, закончившій свое образованіе въ 1886 году въ Кіевской духовной Академіи съ степенью кандидата богословія и съ правомъ получения степени магистра безъ новаго устнаго испытанія, но только чрезъ представленіе соответствующаго сей степени сочиненія. Сочиненіе свое въ рукописи г. Богдашевскій представилъ въ Совѣтъ Академіи 17 августа 1889 года и, по порученію его, рассмотрѣно двумя ординарными профессорами Академіи Ст. Мих. Сольскимъ и Ав. Ал. Олесницкимъ. Согласно съ подробными письменными отзывами ихъ сочиненіе г. Богдашевскаго Совѣтомъ Академіи 20 декабря того же года признано удовлетворительнымъ для искомой имъ степени магистра, и объ удостоеніи его этой степени положено имѣть сужденіе, согласно съ требованіемъ 136 § уст. дух. акад., по напечатаніи сочиненія и удовлетворительномъ защитеніи его въ присутствіи Совѣта и приглашенныхъ имъ стороннихъ лицъ. По полученіи сего сочиненія въ печатномъ видѣ, Совѣтъ Академіи 17 минувшаго августа положилъ допустить автора его къ коллоквиуму, назначивъ для него сегодняшнее собраніе Совѣта, а официальными оппонентами ординарнаго профессора Ст. Мих. Сольскаго и доцента Арсенія Сем. Царевского.

Въ 7 часовъ вечера, согласно данной Ректоромъ Академіи повѣстѣй, члены Совѣта были въ собраніи и открытъ былъ коллоквиумъ. Кромѣ доцентовъ и другихъ преподавателей Академіи, приглашенныхъ Ректоромъ ея по силѣ примѣчанія къ 79 § уст. дух. акад., присутствовали и лица, не принадлежащія къ составу Академіи, но приглашенныя Совѣтомъ ея на основаніи 136 § устава,—викаріи Кіевской епархіи Преосвященные Иринеи и Анатолий, Ректоръ духовной Семинаріи архимандритъ Борисъ, кафедральный протоіерей П. Г.

Лебединцевъ, нѣкогорые законоучители учебныхъ заведеній министерства народнаго просвѣщенія и преподаватели мѣстныхъ духовно-учебныхъ заведеній. Сначала г. Богдашевскій въ своей рѣчи далъ поясненіе задачи представленнаго имъ на степень магистра сочиненія, а затѣмъ слѣдовали возраженія двухъ преподавателей Академіи, назначенныхъ Совѣтомъ ея въ качествѣ оппонентовъ. Въ 8^{1/2} часовъ вечера, по окончаніи возраженій оппонентовъ и данныхъ магистрантомъ на оныя отвѣты или разъясненій, предсѣдателемъ Совѣта Академіи предложень членамъ его вопросъ: удовлетворительна ли защита? и полученъ отъ нихъ утвердительный отвѣтъ.

Постановлено: Вслѣдствіе признанія удовлетворительною состоявшейся теперь защиты кандидатомъ Д. Богдашевскимъ сочиненія „Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи Ап. Іоанна“ и на основаніи признанной прежде Совѣтомъ удовлетворительности самаго сочиненія для искомой имъ степени магистра богословія, удостоить автора его этой степени и просить архипастырскаго ходатайства Высокопреосвященнѣйшаго Платона, Митрополита Кіевскаго, предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ утвержденіи кандидата Богдашевскаго въ степени магистра богословія согласно съ уставомъ дух. акад. § 81 в. 6.

По объявленіи предсѣдателемъ Совѣта сего постановленія приглашенныя на colloquiumъ лица удалились изъ залы собранія и остались въ немъ только члены Совѣта для рѣшенія дѣлъ, поступившихъ въ Совѣтъ Академіи съ 30 сентября и подлежащихъ его разсмотрѣнію.

II. Увѣдомленія Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода: а) отъ 1 сентября 1890 года за № 4391: „По утвержденному г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ 22 минувшаго августа докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Василій Титовъ преподавателемъ по ос-

новному, догматическому и нравственному богословію въ Иркутскую духовную семинарію“.

б) отъ 6 сентября за № 4476: „По утвержденному Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ 22 минувшаго августа докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Михаилъ Петрушевскій преподавателемъ по священному писанію (сверхъ штата) въ Смоленскую духовную семинарію.

Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, сообщая о семъ Совѣту Академіи для зависящихъ распоряженій, присовокупила, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутымъ лицамъ, по положенію, денегъ сообщено Хозяйственному Управленію при Св. Синодѣ“.

Постановлено: О состоявшемся назначеніи на службу дать знать кандидатамъ Вас. Титову и Мих. Петрушевскому.

III. Прошеніе священника Кіево-Подольской Набережно-Николаевской церкви Николая Стеллецкаго отъ 6 сентября: „Исправивъ недостатки своего сочиненія подъ заглавіемъ: „Бракъ въ ветхомъ завѣтѣ“, вторично покорнѣйше прошу Ваше Преосвященство допустить оное въ разсмотрѣнію въ качествѣ магистерской диссертациі“.

Постановлено: Разсмотрѣніе сочиненія поручить доценту Арсенію Царевскому.

V. Акты дополнительныхъ испытаній:

а) „1890 года 3 сентября въ комиссіи изъ трехъ преподавателей Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, держалъ дополнительный экзаменъ румынскій подданный Димитрій Николеско, окончившій курсъ въ іюнѣ 1890 г. съ званіемъ дѣйствительнаго студента, и на

семь экзаменѣ оказалъ слѣдующія познанія: по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ—3, библейской исторіи 3+ и общей гражданской исторіи 3—“.

б) „1890 года 5 сентября въ комиссіи изъ четырехъ преподавателей Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, держалъ дополнительный экзаменъ болгарскій подданный Константинъ Руссовичъ, выпущенный изъ Академіи въ іюнѣ 1888 г. съ званіемъ дѣйствительнаго студента, и на семь экзаменѣ оказалъ слѣдующія познанія: по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ 3— и по исторіи философіи 3—“.

Справка: Д. Николеско и К. Руссовичъ выпущены изъ Академіи съ правомъ на полученіе степени кандидата богословія, если они сдадутъ удовлетворительно экзаменъ по тѣмъ наукамъ, по которымъ они имѣютъ недостаточный баллъ.

Постановлено: Дѣйствительныхъ студентовъ Д. Николеско и К. Руссовича, сдавшихъ удовлетворительно дополнительный экзаменъ, удостоить степени кандидата богословія на основаніи 139—140 §§ устава дух. акад., о чемъ и представить, по силѣ § 81 б. 10, на утвержденіе Его Высокопреосвященства Митрополита Кіевскаго, а по утвержденіи выдать имъ дипломы на эту степень.

VI. А) Отношеніе Сербскаго Митрополита Высокопреосвященнаго Михаила къ ректору Академіи отъ 1 сентября 1890 года за № 1391: „Предложеніе наше о принятіи пяти воспитанниковъ вѣдшей семинаріи въ Кіевскую духовную Академію уважено Оберъ-Прокуроромъ Святѣйшаго Синода. Три воспитанника: Доброславъ Ковачевичъ, Чедомиль Марановичъ и Светиславъ Аздейковичъ пріѣзжаютъ теперь, а двое опоздали и они, какъ только явятся къ намъ, будутъ отправлены въ Кіевъ. Прошу Ваше Преосвященство сдѣлать

распоряженіе о принятіи въ корпусъ сихъ нашихъ воспитанниковъ“.

Б) Прошенія сербскихъ уроженцевъ, воспитанниковъ Бѣлградской духовной Семинаріи, Доброслава Ковачевича и Чедомиля Маряновича о допущеніи ихъ къ приѣмному экзамену для поступленія въ число студентовъ Академіи съ приложеніемъ свидѣтельствъ объ окончаніи ими курса въ семинаріи отъ 25 іюня 1890 г. за № 24 и № 16.

В) Актъ повѣрочнаго испытанія отъ 10 сентября 1890 года, которому были подвергнуты два серба—Добр. Ковачевичъ и Чедом. Маряновичъ. Изъ этого акта видно, что оба они сдали устные отвѣты по догматическому богословію, общей церковной исторіи и логикѣ удовлетворительно (3) и написали экспромтныхъ два сочиненія (на темы богословскаго и литературнаго содержанія) также удовлетворительно (3).

Справка: Поименованнымъ сербамъ, по указу Святѣйшаго Синода отъ 13 іюля 1890 г. за № 1654, предоставлено казенное содержаніе на счетъ специальныхъ средствъ вѣдомства Святѣйшаго Синода, въ случаѣ поступленія ихъ въ Академію, со времени прибытія ихъ въ оную.

Постановлено: Сербскихъ уроженцевъ, воспитанниковъ Бѣлградской духовной Семинаріи, Добр. Ковачевича и Чедом. Маряновича, вслѣдствіе удовлетворительной сдачи ими требуемыхъ для поступленія въ Академію повѣрочныхъ испытаній, зачислить въ составъ студентовъ I курса съ помѣщеніемъ ихъ въ зданіи Академіи.

VII. Акты испытанія на званіе дѣйствительнаго студента бывшаго студента Кіевской Академіи Милана Евтича:

а) „1890 года 1 сентября сербскій подданный Миланъ Евтичъ, выпущенный въ 1878 году изъ Кіевской духовной Академіи, по неудовлетворительности балловъ, безъ званія дѣйствительнаго студента Академіи, держаль для полученія

сего званія вновь экзаменъ и на семь экзаменъ оказалъ слѣдующія познанія: по гомилетикѣ и исторіи проповѣдничества 2, церковной археологіи и литургикѣ 3, церковному праву 2“.

б) „1890 года 3 сентября сербъ Миланъ Евтичъ держалъ экзаменъ и получилъ отъ Комиссіи слѣдующіе баллы: по психологіи 2, логикѣ и метафизикѣ 2, исторіи философіи 2“.

в) „1890 года 5 сентября сербъ Миланъ Евтичъ держалъ экзаменъ и получилъ слѣдующіе баллы: по священному писанію ветхаго завѣта 3— и по священному писанію новаго завѣта 2+“.

Справка: 1) Миланъ Евтичъ, согласно съ прошеніемъ его и вслѣдствіе ходатайства Высокопреосвященнаго Михаила Митрополита Сербскаго, допущенъ къ экзамену по XVI ст. журнала Совѣта отъ 17 августа.

2) Мил. Евтичъ въ теченіи 187⁴/₅, 187⁵/₆, 187⁶/₇ и 187⁷/₈ учебныхъ годовъ выслушалъ курсъ наукъ въ Кіевской Академіи, но выпущенъ былъ безъ званія дѣйствительнаго студента по неудовлетворительности балловъ (2 и 1) по нѣкоторымъ предметамъ, по которымъ и держалъ нынѣ экзаменъ на основаніи 136 и 140 §§ уст. дух. акад. Предметы, по которымъ онъ имѣлъ удовлетворительный балъ (3) при выпускѣ изъ Академіи, слѣдующіе: пастырское богословіе, педагогика, теорія словесности и исторія литературы.

3) Въ 138 § устава дух. акад. сказано: „Студенты, оказавшіе въ теченіе академическаго курса посредственные успѣхи и не представившіе сочиненія на степень кандидата или представившіе сочиненіе неудовлетворительное для сей степени, получаютъ званіе дѣйствительнаго студента“.

Постановлено: Бывшаго въ 1874—1878 годахъ студентомъ Академіи серба Милана Евтича, какъ оказавшаго въ наукахъ академическаго курса хорошія и посредственныя познанія какъ на годичныхъ экзаменахъ во время пребыванія въ Академіи, такъ и нынѣ, удостоить званія дѣйствительнаго

студента Академіи и выдать ему аттестатъ на это званіе, по утвержденіи сего журнала Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ.

На семь журналѣ резолюція Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая: „8-го октября 1890 года. Исполнить“.

1890 года 26 сентября.

Въ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, присутствовали ординарные и экстраординарные профессеры, кромѣ орд. проф. П. Липницкаго и экстраорд. профес. Ал. Розова, не бывшихъ въ собраніи по болѣзни.

Слушали: Предложеніе Ректора Академіи: „Сегодня отъ 1-го до 2½ часовъ по полудни, по случаю годовщины, въ актовомъ залѣ Академіи состоялось торжественное собраніе всего личнаго состава ея подъ предсѣдательствомъ Высокопреосвященнѣйшаго Платона, Митрополита Кіевского, въ присутствіи Преосвященныхъ Викаріевъ Кіевской епархіи, Епископа Рижскаго, генер.-губернатора А. П. Игнатъева, командующаго войсками М. Ив. Драгомирова, губернатора Л. П. Томары, помощн. попечителя учебнаго округа Ал. А. Мусина—Пушкица, представителей разныхъ учреждений въ Кіевѣ и многихъ любителей духовнаго просвѣщенія. Въ этомъ собраніи, на основаніи 91 § уст. дух. акад. и въ исполненіи XIX ст. журн. Совѣта Кіевской духовной Академіи отъ 24 ноября 1889 года, доцентъ Стефанъ Голубевъ произнесъ рѣчь „Очеркъ“ изъ исторіи Кіевской духовной Академіи при жизни ея фундатора Митрополита П. Могилы“ и заслуж. ординарн. профес. Ив. Малышевскій прочелъ краткое извлеченіе изъ составленнаго „отчета о состояніи Академіи за 1889/90 учебн. годъ“. Какъ рѣчь, такъ и отчетъ, просмотрѣн-

ные мною до акта, предлагаю теперь Совѣту на дальнѣйшее распоряженіе“.

Постановлено: О состоявшемся въ установленномъ порядкѣ годичномъ актѣ записать въ протоколъ Совѣта Академіи. Рѣчь и отчетъ напечатать для общаго свѣденія въ академическомъ журналѣ; кромѣ того, отчетъ представить, по силѣ 90 § уст. дух. авад., въ Святѣйшій Синодъ.

II. Сданный Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ митрополитомъ Кіевскимъ 17 сентября 1890 года въ Совѣтъ Академіи для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ 11 сентября 1890 г. за № 3464: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали представленіе Вашего Преосвященства, отъ 26 минувшаго іюля за № 549, въ коемъ ходатайствуете: а) *объ учрежденіи въ Кіевской духовной Академіи стипендіи на проценты съ пожертвованнаго для сего Коллежскимъ Секретаремъ Николаемъ Вертипорохомъ капитала въ 4000 р. 6% облигаціями Кіевскаго Городскаго Кредитнаго Общества, съ присвоеніемъ оной наименованія „стипендія Преподобнаго Николы князя Черниговскаго, Чудотворца Печерскаго“*, и б) *объ утвержденіи положенія объ этой стипендіи. Приказали: По разсмотрѣніи настоящаго ходатайства, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: 1) на проценты съ капитала въ четыре тысячи р., пожертвованнаго Коллежскимъ Секретаремъ Николаемъ Вертипорохомъ, учредить въ Кіевской духовной Академіи стипендію, съ присвоеніемъ ей изъясненнаго въ представленіи Вашего Преосвященства наименованія, и 2) представленное Вами положеніе о стипендіи утвердить; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ, съ приложеніемъ копии съ положенія о стипендіи, для руководства въ потребныхъ случаяхъ, Совѣту Кіевской духовной Академіи“.*

ПОЛОЖЕНИЕ

о стипендіи имени Преподобнаго Николая князя Черниговскаго, чудотворца Печерскаго, учрежденной въ Киевской Духовной Академіи.

§ 1.

При Киевской Духовной Академіи учреждается стипендія имени Преподобнаго Николая, Чудотворца Печерскаго, на проценты съ капитала въ четыре тысячи р., пожертвованнаго Киевскимъ домовладѣльцемъ Коллежскимъ Секретаремъ Николаемъ Стефановичемъ Вертинорохомъ и заключающагося въ 6% облигаціяхъ Киевскаго Городскаго Кредитнаго Общества.

§ 2.

Стипендіальный капиталъ состоитъ въ Киевской Духовной Академіи навсегда неприкосновеннымъ и неотчуждаемымъ. Облигаціи, въ которыхъ онъ теперь заключается, Правленіе Академіи, въ случаѣ погашенія ихъ, замѣняетъ своевременно новыми соответствующаго достоинства государственными или иными, гарантированными правительствомъ, процентными бумагами.

§ 3.

На получаемые ежегодно съ капитала проценты, согласно волѣ жертвователя, содержится въ Академіи одинъ студентъ изъ русско-подданныхъ, желающихъ принять монашество.

§ 4.

Зачисленіе студентовъ на означенную стипендію производится тѣмъ же порядкомъ, какъ и принятіе ихъ по уставу на казенное содержаніе.

§ 5.

Выдача стипендіи прекращается стипендіату съ окончаніемъ имъ полнаго курса Академіи или съ выбытіемъ изъ

оной до окончанія курса, по стипендіату, вслѣдствіе болѣзни, по 134 § уст. дух. акад., оставленному въ томъ же курсѣ на второй годъ, стипендія сохраняется, а также окончившему курсъ стипендіату, въ случаѣ крайней его нужды до опредѣленія на службу, стипендія, по усмотрѣнію Совѣта Академіи, можетъ быть продолжена на мѣсяць или два, по не болѣе четырехъ мѣсяцевъ, въ томъ случаѣ, если не окажется кандидатовъ на стипендію изъ наличныхъ студентовъ академіи или изъ вновь поступившихъ въ составъ перваго курса ея.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію и руководству.

III. Сданный Его Высочайшимъ Митрополитомъ Кіевскимъ 15 сентября 1890 г. для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ 10 сентября 1890 г. за № 3447: „По Указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 19 августа сего года за № 959, журналъ Учебнаго Комитета, № 304, съ заключеніемъ Комитета, по представеннымъ Вашимъ Преосвященствомъ свѣдѣніямъ *объ окончившихъ въ текущемъ году курсъ воспитанникахъ Кіевской духовной Академіи и по предложеніямъ Совѣта сей Академіи, касательно замѣщенія вакансій преподавателей географіи и ариѳметики и св. исторіи съ катихизисомъ въ параллельныхъ классахъ Единецкаго духовнаго училища* двумя изъ нынѣ окончившихъ курсъ Академіи кандидатовъ. Приказали: По разсмотрѣніи настоящаго журнала, Святѣйшій Синодъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: 1) назначить на должность преподавателя географіи и ариѳметики въ параллельные классы Единецкаго духовнаго училища окончившаго въ семь году курсъ кандидата Кіевской духовной Академіи *Григорія Запольскаго*; 2) на должность преподавателя св. исторіи и катихизиса въ въ тѣ же классы означеннаго училища опредѣлить окончившаго въ 1888 г. курсъ кандидата С.-Петербургской духов-

ной Академіи *Василія Казанакія*, а предназначеннаго на сію должность Совѣтомъ Академіи кандидата Филевскаго, равно какъ и всѣхъ прочихъ, не получившихъ назначенія на духовно-учебную службу, окончившихъ въ 1890 году курсъ воспитанниковъ Кіевской Академіи, обратитъ, согласно Синодальному опредѣленію отъ ^{25 ноября}_{7 января} 1886⁶/₇ года № 2563, въ епархіи, по принадлежности, съ послѣдствіями, въ томъ опредѣленіи изъясненными, и съ отсылкою документовъ ихъ въ подлежащія Консисторіи; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, Послать Вашему Преосвященству и Преосвященному Архіепископу Кишиневскому указы“.

Справка: Объ изложенномъ въ указѣ, по распоряженію Ректора Академіи, дано знать Запольскому и Филевскому. Документы Запольскаго 19 сентября высланы въ Единецкое училище, а Филевскаго и прочихъ окончившихъ курсъ—въ духовныя Консисторіи по мѣсту ихъ рожденія.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію и приобщить къ дѣлу объ опредѣленіи воспитанниковъ Академіи на службу.

IV. Отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 12 сентября 1890 г. за № 4604: „По утвержденному Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, 6 текущаго сентября, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи іеромонахъ Митрофанъ (Гусельниковъ) помощникомъ инспектора въ Тифлисскую духовную семинарію.

Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода долгомъ поставляетъ сообщить о семъ Совѣту Академіи для зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутому лицу, по положенію, денегъ нынѣ же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ“.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Въ редакціи Трудовъ Кіевской Духовной Академіи
продаются книги:

- Молевскій Ив. Ив.** Московское государство при царѣ Алексѣ Михайловичѣ и патриархѣ Николѣ. Ц. 2 р.
- Антошичъ Герод.** Кіево-Подольская Успенская соборная церковь. Историко-статистическое изслѣдованіе. (Писано на Евгениѣ-Румянцевскую премію). Кіевъ. 1891 г. Ц. 1 р. съ перес.
- Арсеній м. кіевск.** Изъясненіе Божества. Литургія. (450 стр., 8-о). Ц. 2 р.
— — Толкованіе на первые 26 псалмовъ (634 стр., 8-о). Ц. 2 р.
- Б-ва А.** О молоканствѣ. Отвѣтъ на вопросы православнаго христіанина о молоканскомъ вѣроученіи. Кіевъ, 1891 г. Цѣна 50 к. съ перес.
- Безручъ В.** Описание рукописей Почаевской лавры. 1881 г. Ц. 40 к.
- Берсъд.** Память. Слово (перев. съ фран.). Кіевъ. 1891 г. Ц. 10 к. съ перес.
- Бестѣдъ С.** священника съ прихожанами, 25 бесѣдъ. Ц. съ п. 50 к.
- Библиотека твореній св. отцовъ и учителей церкви западныхъ:** кн. 1 и 2: творенія св. Кипріяна, еп. кареатенскаго, ч. 1 и 2; кн. 3, 4, 5 и 6 твореній бл. Іеронима ч. 1, 2, 3, 4; кн. 7: твореній бл. Августина ч. 1; кн. 8: твореній бл. Іеронима ч. 5; кн. 9 и 10: твореній бл. Августина ч. 2 и 3; кн. 11: твореній бл. Іеронима ч. 6; кн. 12: твореній бл. Августина ч. 4; кн. 13: твореній бл. Іеронима ч. 7; кн. 14: твореній бл. Августина ч. 5; кн. 15, 16 и 17: твореній бл. Іеронима чч. 8, 9 и 10; кн. 18: твореній бл. Августина ч. 6. кн. 19: Твор. бл. Іеронима ч. 11. Цѣна каждой книги Библиотеки 2 р. съ перес., кромѣ 16-й книги, которая стоитъ 1р. 50к. съ перес.
- Бобринскій Ив. М.** О происхожденіи и составѣ римско-католической литургіи и отличіи ея отъ православной. Ц. 65 коп., съ пер. 80 к.
- Булатовъ С. А.** Древнееврейскія монеты (съ рисунками). Ц. 3 р.
- Булатовъ Г. О.** Мѣсяцесловы святыхъ при рукописныхъ богослужебныхъ книгахъ Церковно-археологическаго Музея. 1882 г. Ц. 40 коп.
- — Преев. Ириней Фальковскій, еп. чигиринскій. 1883 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Булгановъ А. И.** Очерки исторіи методизма. Т. I. 1887 г. Ц. 2 р. 50 к. съ п. Т. II 1887 г. Ц. 1 р. 50 к. съ п.
- — Безбраціе духовенства. Историко-полемическій очеркъ. Кіевъ 1891 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Вороболовичъ М.** Пророческое служеніе въ израильскомъ (десятикольномъ) царствѣ. 1891. Ц. 2 р. съ перес.
- Владимірскій сборникъ въ память девятигодія вѣщенія Россіи.** (Сказаніе о посѣщеніи Русской страны св. Апостоломъ Андреемъ. Ив. Малышевскаго. Владимиръ святой, какъ политическій дѣятель. Вл. Завицевича. Древнія изображенія св. Владимира. Н. Петрова. Чествованіе памяти св. Владимира на югѣ Россіи и въ частности въ Кіевѣ. Н. Петрова. Слово, сказанное 10 іюля 1888 г. В. Пѣвницкаго. Рѣчь, сказанная 14 іюля 1888 г., Ив. Малышевскаго). 1888 г. Ц. 2 р.
- Глазуновъ П.** Храмы, построенные св. Владиміромъ и другими въ его время. 1888. Ц. 60 коп.
- Дрездовъ Н. М.** Историческій характеръ книги Іудею. Ц. 50 к.
- И. Едлинскій.** Анатолій Мартыновскій, архіеп. Могилевскій и его литературные труды. Кіевъ. 1889 г. Ц. 2 р.

- Каланиковъ В. Митрополиты и епископы при св. Владимирѣ. 1888 г. Ц. 75 к.
- Книга для назидательнаго чтенія. Изданіе третье, безъ перемѣнъ перепечатанное со втораго изданія (1869 г.), одобреннаго Особнымъ Отдѣломъ Ученаго Комитета Министерства Народнаго Просв. для ученическихъ народныхъ библиотекъ и другихъ учебныхъ заведеній. Училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ, въ третьемъ изданіи, одобрена съ употребленіемъ въ церковно-приходскихъ школахъ для выѣтаснаго чтенія учащихся. Цѣна 1 р. съ перес. Для школъ, при выискѣ непосредственно изъ Редакціи, цѣна книги 70 к. съ перес., а при требованіи Епархіальными Училищными Совѣтами не менѣе ста экземпляровъ, книга уступается по 60 коп. съ пересылк. Кіевъ. 1890 г.
- Крыжановскій Г. Рукописныя Евангелія кіевскихъ книгохранилищъ. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к.
- Макавейскій Н. Археологія исторіи страданій Господа Иисуса Христа. Ц. 2 р. съ перес.
- Миромоловъ А. Проповѣди св. Кирилла Александрійскаго. Кіевъ. 1889 г. Ц. 2 р.
- Недѣльскій А. (свящ.). Братскій совѣтъ новоруконоложенному въ сельскій приходъ священнику. Вып. 1, 1883 г. Ц. 1 р.
- Некрологъ Высокопреосвященнаго Платона, Митрополита Кіевскаго и Галицкаго. Кіевъ. 1891 г. Цѣна 30 к.
- Никитинъ А. Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія. Кіевъ. 1891 г. Ц. 2 р. съ перес.
- Описаніе 50-ти-лѣтняго юбилея высокопреосвященнаго Арсемя, митрополита кіевскаго и галицкаго. Ц. 50 коп., съ перес. 60 коп.
- Поповичъ К. Патріархъ іерусалимскій Софроній, какъ богословъ, проповѣдникъ и пѣснописецъ. К. 1890. Ц. 1 р. с.
- Празднованіе девятисотлѣтія крещенія русскаго народа въ Кіевѣ (съ рисунками, относящимися къ празднеству). К. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к., на лучшей бумагѣ 3 р. 50 к.
- Пѣвниціи В. Ѡ. Воспоминанія о пок. митр. кіев. Арсеніи. 1877. Ц. 50 к.
- Пѣвничицъ С. Н. Топографія Кіев. епархіи въ XVII в. по Андрею Целларію (съ картою). Ц. 50 к.
- Рождественскій Ѡ. М. Самуилъ Миславскій. Ц. 1 р. 50 к.
- Рыбинскій Влад. Кіевская митрополитычья катедрa съ половины XIII до конца XVI вѣка. (Писано на Евгеніе-Румянцевскую премію). Кіевъ. 1891 г. Цѣна 70 коп. съ перес.
- Сборникъ статей изъ Воскр. Чтенія (для народныхъ школъ). Ц. 20 к., съ перес. 30 к. (рекомендованъ Учебнымъ Комитетомъ).
- Систематическій каталогъ книгъ библиотекъ Кіевской Духовной Академіи. Т. 1-й. Богословіе. Вып. первый: Св. Писаніе и Патрологія. К. 1890. Ц. 2 р.
- Списокъ начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ кіевской духовной академіи первыхъ XXV курсовъ (1619—1869). Ц. съ пер. 10 к.
- Указатель Воскреснаго Чтенія. Цѣн. 30 к., съ пер. 40 к.
- Филаретъ еписк. Происхожденіе книги „Екклезиастъ“. 1885. Ц. 1 р.
- Царевскій А. С. Происхожденіе и составъ 1 и 2 кн. Паралип. 1878 г. Ц. 70 к.
- Чудоцкій П. И. Опытъ историческаго изслѣдованія о числѣ монастырей русскихъ, закрытыхъ въ XVIII и XIX вв. 1877 г. Ц. 50 коп.
- Богданшевскій Д. И. Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи ап. Іоанна. К. 1890 г. Ц. 1 р. 30 к.
- Дмитріевскій А. А. Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в. Ч. I. Службы круга седмичнаго и годичнаго и чиноислѣдованія таинствъ. Ц. 4 р. съ к.
- — Поманки преосв. Порфирія Успенскаго и проф. Моск. дух. акад. Н. Д. Мавсветова. Ц. 75 к. съ перес.
- — Путешествіе по Востоку и его научные результаты. Отчетъ о заграничной командировкѣ въ 1887/88 году, съ приложеніями. Кіевъ. 1890 г. Цѣна 1 р. 50 к. съ перес.

- — Современное богослужение на православномъ Востоку. Историко-археологическое исследование. Вып. первый (Вступительный). Киев. 1891 г. Цѣна 1 р. 20 к. съ перес.
- Евгеній, еп. астрахан.** (изданіе). Творенія Кирилла, еп. туrowsкаго. Ц. 2 р.
- Замысливъ В. В.** Палинодія Захарія Конопченскаго и ея мѣсто въ исторіи в.-русской полемики к. XVI и н. XVII в. Варшава. 1883. Ц. съ п. 3 р.
- — Значеніе первыхъ славнофиловъ въ дѣлѣ уясненія идей народности и самобатности. Рѣчь, произнесенная на годичномъ актѣ Киевской духовной Академіи 26 сент. 1891 г. Киев. 1891 г. Ц. 30 коп.
- Козальницкій М. Г.** О значеніи національнаго элемента въ историческомъ развитіи христіанства. 1880 г. Ц. 50 к.
- Корольковъ И. Н.** Двадцатилѣтіе журнала „Труды Киев. Д. Академіи“ (съ систематическимъ перечнемъ статей, помѣщенныхъ въ журналѣ за 20 лѣтъ, и алфавитнымъ указателемъ авторовъ). 1883 г. Ц. 2 руб.
- — Преосв. Филаретъ, еп. рижскій, какъ ректоръ Киев. д. академіи. (съ портретомъ, факсимиле и прибавленіями). 1882. Ц. 60 к.
- Ланцкій П. Ив.** Обзоръ философскихъ ученій. Ц. 80 коп.
- — Объ умозрѣніи и отношеніи умозрительнаго познанія къ опыту (теоритическому и практическому). 1881 г. Ц. 1 р. 50 к.
- — Славянофильство и либерализмъ. 1882 г. Ц. 1 р. 30 к.
- Масловскій М. А.** Собраніе сочиненій Т. I. Ц. 4 р.; т. 2-й (съ рис.), Ц. 3 р.
- Малославскій Г. В.** Dialogi Платона Тимей и Критій. Переводъ съ введеніемъ и примѣчаніями. 1883 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Мальшевскій М. И.** Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ рус. ц., т. 1. Ц. 3р. 50 к.
- — Сказаніе о посѣщеніи русской страны св. апостоломъ Андреемъ. Ц. 25к.
- — Спутники и ученики св. ап. Авдрей. 30 к.
- — Варяги въ начальной исторіи христіанства въ Киевѣ. Ц. 30 к.
- — О происхожденіи Русской Великой Княгини Ольги св. Ц. 30 к.
- — Подложное письмо п. Ивана Смернъ къ в. кн. Владимиру св. Ц. 75 к.
- — Рѣчь, сказанная въ торжественномъ собраніи Киев. Д. Академіи 14 іюля 1888 г. по случаю исполнявшася девятисотлѣтія со времени крещенія Россіи. Ц. 20 к.
- — Логоветъ Θεоктастъ, покровитель Константина философа. 1887. Ц. 25 к.
- — Св. Людмила и Вячеславъ (Рѣчь) Ц. 30 к.
- — Рус. церковь въ 25-лѣтнее царствованіе Александра 2-го. Ц. 40 к.
- Оленицкій А. А.** Книга Притчей Соломоновыхъ и ея критики. Ц. 1 р.
- — Книга Псалъ Псалней и ея новѣйшіе критики. 1882 г. Ц. 3 р.
- — Св. Земля (35 л. съ рис.). Т. 1. Ц. 2 р. 50 к.; т. 2, Ц. 3 руб.
- Оленицкій М. А.** Исторія нравственности и нравственныхъ ученій. Ч. 1-а. 1882 г. Ц. 2 р. 50 к. Ч. 2-я. Ц. 1 р. 50 к.
- — Нравственный прогрессъ. Цѣна 30 коп.
- — Курсъ Педагогики (Руководство для женскихъ институтовъ и гимназій, для высшихъ курсовъ и для всѣхъ занимающихся воспитаніемъ дѣтей). Вып. 1-й (теорія воспитанія), Ц. 1 р. 75 к., вып. 2-й (теорія обученія), Ц. 1 р. 50 к.
- Орнатскій Ф. С.** Ученіе Шлейермахера о религіи. Ц. 1 р. 50 к. съ п.
- — Возможно ли научное занятіе религіей? К. 1888 г. Ц. 25 к.
- Петровъ Н. И.** Начало греко-болгарской распри и возрожденія болгарской народности. Ц. 70 к. съ пересылкою.
- — Описаніе рукописей церк.-археологич. музея. Вып. 2-й. 1877 г. Ц. 1 р. 50 к., вып. 3-й, 1879 г. Ц. 1 р. 75 к.
- — Историческій взглядъ на взаимныя отношенія между сербами и русскими въ образованіи и литературѣ. 1876 г. Ц. 60 к.
- — Очерки исторіи украинской литературы XIX столѣтія. Ц. 3 р.

- Попровский** **Ф. Я.** Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и иеранльское. 1885. Ц. 2 р. 25 к.
- — По поводу возраженій современной критики противъ существованія Моисея закона ранѣе древнѣйшихъ пророковъ-писателей (Речь, произнесенная на годичномъ актѣ Киев. Дух. Академіи 15 окт. 1889 г.). Киевъ. 1890 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Пеловъ** **Н. Д.** Тертуліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к.
- — Ученіе двѣнадцати апостоловъ. Изданіе 2-е испр. Ц. 30 к.
- — Вѣра и ея отношеніе къ религіозному знанію, по ученію Климента александрійскаго. Ц. 40 к. съ перес.
- Песитъховъ** **Д. В.** (Перев.) Несторій и Евтикій, ересіархи V в. Амедея Тьерри. Вып. 1. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к. Вып. 2. 1883. Ц. 1 р. 50 к.
- Планицій** **В. Ф.** Св. Григорій Дв.—его проповѣди и гомилет. правила. Ц. 1 р.
- — Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника. Изд. 4. 1891. Ц. 1 р. 50 к.
- — Служеніе священника въ качествѣ духовнаго руководителя прихожанъ. Изд. 2-е. 1891 г. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 30 к.
- — Четыре слова о любостыжаніи. Ц. 20 к.
- Розовъ** **А. В.** Христіанская Нубія. Ч. I. Источники для исторій христіанства въ Нубіи (историко-критическое и церковно-археологическое изслѣдованіе). Киевъ. 1890 г. Ц. 3 р. съ перес.
- Сборникъ** изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Киевской духовной Академіи: архим. Иннокентія, прот. Яв. М. Свворцова, П. С. Авсенева (архим. Феофана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 2 р. 50 к.
- Сильвестръ** **еп.** Опытъ православнаго догматическаго богословія (съ историч. изложеніемъ догматовъ). Т. 1-й (20 л.), изд. 2-е, Ц. 1 р. 70 к. Т. 2-й (40 л.). Изд. 2-е. Ц. 3 р. 30 к. Т. 3. Изд. 2-е. Ц. 3 р. с. Т. 4. Ц. 3 р. Т. 5. Ц. 3 р. с.
- — Отвѣтъ на предложенную старокатоликами схему о Св. Духѣ. Ц. 75 к.
- Сворцовъ** **Н. Ив.** Блаж. Августина, какъ психолога. Ц. 1 р. 30 к. съ п. 1 р. 50 к.
- — Жизнь Иисуса Христа по евангеліямъ и народнымъ преданіямъ (съ *литографич. изображеніемъ лика Спасителя*). 1876 г. Ц. 2 р.
- — Философія отцовъ и учителей церкви (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 1 р. 30 к., съ перес. 2 р.
- Сворцовъ** **И. М.** (Протоіер.) Записки по церк. законовѣдѣнію. Изд. 4. Ц. 90 к., съ п. 1 р. 5 к.
- — О богослуженіи православной церкви. Ц. 80 коп.
- — О видахъ и степеняхъ родства. Цѣна. 35 к., съ пер. 45 коп.
- Смирновъ** **Ф. А.** Богослуженіе христіанское со времени апостоловъ до четвертаго вѣка. 1876 г. Ц. 2 руб.
- — Описаніе коллекціи древнихъ русскихъ иконъ. 1883 г. Ц. 1 р.
- — Происхожденіе и значеніе пр. Рождества Христова. Ц. 70 к.
- Чтенія** въ Ц.-а. Обществѣ при К. д. акад. В. 1-й. Ц. 1 р. 20 к.
- Щеголевъ** **Н. Ив.** Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія. Цѣна съ перес. 1 р. 20 к.

Объ изданіяхъ Общества любителей духовнаго Просвѣщенія
въ 1892 году.

Въ 1892 году будетъ по прежнему издаваться въ Москвѣ еже-
недѣльная газета:

МОСКОВСКІЯ

ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ.

Какъ *газета*, она будетъ сообщать своимъ читателямъ подробныя и разностороннія свѣдѣнія о внутренней и внѣшней жизни какъ нашего отечества и родственныхъ намъ славянскихъ странъ, такъ и странъ иноземныхъ.

Какъ газета *церковная*, она будетъ стараться каждое явленіе русской жизни (иногда и иностранной), каждый новый фактъ, еще не успѣвшій найти себѣ мѣсто среди другихъ, освѣтить свѣтомъ церковнымъ, тѣмъ свѣтомъ, который, объединяя всѣхъ православновѣрующихъ, разсѣянныхъ по разнымъ краямъ земли въ одну христіанскую семью, даетъ имъ разуму и безошибочное мѣрило при сужденіи о новыхъ возникающихъ вопросахъ: явленія жизни и мѣропріятія правительства и толки въ печати и обществѣ—все найдетъ себѣ здѣсь безпристрастную оцѣнку, станеть на принадлежащее ему мѣсто.

Какъ газета *Московская*, она не измѣнитъ стародавнимъ преданіямъ, священнымъ завѣтамъ Москвы, и изъ голосъ, черпающій свою увѣренность въ могущество и силѣ еще живущаго въ Москвѣ вѣждительнаго духа русской исторіи, найдетъ, конечно, сочувствіе во всѣхъ концахъ Россіи.

Кромѣ того, будучи *единственнымъ* органомъ Православнаго Миссіонерскаго общества, Моск. Церк. Вѣдомости приложатъ все стараніе, чтобы дать читателямъ какъ можно болѣе подробное и наглядное представленіе о дѣятельности и жизненныхъ условіяхъ нашихъ православныхъ миссій среди язычниковъ, магометанъ и раскольниковъ.

Для выполненія предположенной программы газета 1892 году будутъ имѣть слѣдующіе отдѣлы:

1) *Передовыя статьи* по всѣмъ значительнымъ вопросамъ религіозной, политической и общественной жизни какъ вообще всего русскаго общества, такъ и въ частности православнаго духовенства.

2) *Московская церковная каведра*, въ которую войдутъ лучшіе труды московскихъ проповѣдниковъ.

3) *Московская хроника* или недѣльный дневникъ жизни Московской—религіозной, научной и общественной.

4) *Внутреннія извѣстія*, берущія свои свѣдѣнія изъ всѣхъ концовъ обширнаго русскаго царства и со всѣхъ ступеней его житейскихъ положеній, обнимающія жизнь русскаго человѣка во всѣхъ ея проявленіяхъ.

5) *Иностранное обозрѣніе*, въ которомъ будутъ излагаться событія современной жизни иностранныхъ государствъ, при чемъ особенное вниманіе будетъ уделено государствамъ, родственнымъ Россіи по вѣрѣ и племени.

6) *Миссіонерскій отдѣлъ*, въ которомъ кромѣ свѣдѣній о ходѣ дѣла въ многочисленныхъ православныхъ миссіяхъ будетъ отведено значительное мѣсто этнографическому и географическому элементамъ, описанію быта, вѣрованій и природы тѣхъ инородцевъ,—среди которыхъ приходится трудиться миссіонеру. По временамъ будутъ сообщаемы извѣстія и объ иностранныхъ миссіяхъ.

7) *Замѣтки и сообщенія о печати*,—отдѣлъ, въ которомъ будутъ излагаться всѣ наиболѣе замѣчательныя статьи газетъ и журналовъ, имѣющія общегосударственный или обще-церковный характеръ.

8) *Библіографія*.

9) *Обзоръ текущей словесности*.

10) Статьи по разнымъ отраслямъ знаній и по вопросамъ современности.

11) *Корреспонденціи* изъ разныхъ мѣстъ Россіи.

12) *Извѣстія и замѣтки*—отдѣлъ, въ который войдетъ все интересное и имѣющее право на вниманіе, но такъ или иначе не вошедшее въ предыдущіе отдѣлы.

13) *Гигіеническіе совѣты*, лекарственные и хозяйственные рецепты.

14) *Распоряженія и указы* мѣстамъ и центральнымъ духовнымъ и гражданскимъ властей, отчеты, уставы и т. д.

15) *Нумера вытиснутой тиража* и т. д.

безъ доставки
3 руб. 50 коп.



съ доставкой
5 руб.

Подписка принимается въ Епархіальной бібліотекѣ, въ Высоко-Петровскомъ монастырѣ, и въ редакціи—на Арбатѣ въ домѣ Николаевской церкви, въ квартирѣ протоіерея В. П. Рождественскаго.

Тамъ же принимается подписка и на слѣдующія изданія Общества любителей духовнаго просвѣщенія:

ДУХОВНЫЙ УЧЕНО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛЬ:

ЧТЕНИЯ ВЪ ОБЩЕСТВѢ

Любителей Духовнаго Просвѣщенія.

Журналъ: „Чтенія въ Обществѣ Любителей духовнаго просвѣщенія“ будутъ издаваться въ 1892 году по слѣдующей программѣ:

а) Священное Писаніе Ветхаго и Новаго Завета. Въ этотъ отдѣлъ войдутъ статьи историческаго и истолковательнаго содержанія: статьи истолковательныя будутъ какъ научнаго, такъ и общедоступнаго характера.

б) Церковная исторія всеобщая и русская. Статьи этого отдѣла будутъ знакомить съ внѣшней и внутренней жизнью какъ православной вселенской и русской церкви, такъ и обществъ православныхъ.

в) Православная христіанская апологетика.

г) Философія.

д) Церковная хроника.

е) Отдѣлъ критико-библіографическій. Сюда войдутъ: 1) критико-библіографическія статьи, касающіяся сочиненій какъ иностранной, такъ и отечественной богословской литературы; 2) обзоръ русскихъ духовныхъ журналовъ свѣтскихъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда статьи эти будутъ такъ или иначе касаться церкви.

По всѣмъ указаннымъ отдѣламъ редація имѣетъ постоянныхъ сотрудниковъ, чѣмъ обезпечивается успѣшное выполненіе программы.

По примѣру прежнихъ лѣтъ будутъ по временамъ помѣщаемы матеріалы для исторіи Русской церкви.

Цѣна годоваго изданія „Чтеній въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 6 р. 50 к., съ пересылкою на города и доставкою въ Москвѣ 7 руб.

Лица, подписавшіяся на оба изданія на „Чтенія“ и „Московскія Церковныя Вѣдомости“ въ Епархіальной бібліотекѣ или редакціи изданій Общества, безъ пересылки и доставки платять за оба изданія 10 руб., а съ доставкою и пересылкою 11 руб.

ВОСКРЕСНЫЯ БЕСѢДЫ.

„Воскресныя Бесѣды“ будутъ издаваться и въ 1892 году и выходить еженедѣльно. Въ нихъ будутъ помѣщаемы поученія, составляемыя по руководству Четинхъ миней и Пролога, съ примѣрами изъ жизни святыхъ.

Цѣна годового изданія изъ 52 листовъ съ перес. 1 р. 10 к., за полгода съ перес. 60 к.; за три мѣсяца съ перес. 35 к.; за мѣсяць 10 к., съ перес. 20 к.

ПРЕЖНІЯ ИЗДАНІЯ ОБЩЕСТВА:

Чтенія въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія за прежніе годы, за 10 книгъ, выходившихъ до 1871 года отдѣльными выпусками, 3 р., за 12 книгъ 1871 года 2 р., съ перес. 3 р., за 12 книгъ 1872 года 2 р., съ перес., 3 р.; за 12 книгъ 1873 года 2 р., съ перес. 3 р.; за 12 книгъ 1874 г. 2 р., съ перес. 3 р., за годовое изданіе 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881 безъ перес. 4 р., съ перес. 5 р. за каждый годъ; за годовое изданіе 1882, 1883, 1885, 1886, 1887, 1888, 1889, 1890 и 1891 гг. безъ перес. 6 р. 50 к., съ перес. 7 р.

Записки на книгу Битія митрополита Московскаго Филарета безъ перес. 50 к., съ перес. 75 к.

Воскресныя Бесѣды 1870, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, 1888, 1889, 1890 и 1891 гг., за каждый годъ, 52 бесѣды по 50 к. съ перес. 70 к.

Бесѣды о ювѣннѣ по уставу православной церкви 5 к., съ перес. 10 коп.

Избранныя Бесѣды 1881—1884 г. въ одной книжкѣ 50 к., съ перес. 70 к.

Если количество бесѣд одного и того же года, а не разныхъ годовъ, будетъ выписываемо не менѣе 50 экз. въ одинъ разъ, то Редакція можетъ уступить ихъ по 50 к. за экз., принимая и пересылку на свой счетъ; также и бесѣды о ювѣннѣ могутъ быть уступлены по 5 к. за экз. съ перес., если требованіе ихъ въ одинъ разъ будетъ не менѣе 50 экз.

Воскресныя Бесѣды, издаваемыя въ 1892 году, если количество ихъ будетъ требуемо не менѣе 50 экз. по одному адресу, могутъ быть уступлены вмѣсто 1 р. 10 к. по 50 к. за экз.

Московскія Епархіальныя Вѣдомости 1869, 1871, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, гг. по 2 р. за годовой экз., съ перес. 2 р. 50 к.†

Московскія Церковныя Вѣдомости за 1880, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, 1888 гг. 3 р. 50 к., съ пересылкой 4 р. 50 к. за каждый годъ; за 1889, 1890 и 1891 г., 3 р. 50 к., съ пересылкою 5 руб.

Указатель статей, помѣщенныхъ въ журналъ Чтенія въ Обществе Любителей Духовнаго Просвѣщенія за 17 лѣтъ, съ 1863 по 1880 г. Ц. 25 к., съ перес. 30 к.

Правила святыхъ апостоловъ, съ толкованіями Изданіе 2-е. Цѣна 1 р. 25 к., съ перес. 1 р. 50 к.

Правила святыхъ вселенскихъ соборовъ, съ толкованіями. Два выпуска, на простой бумагѣ, по 80 к. каждый, съ перес. 1 руб., на веленовой по 2 р. каждый, съ перес. 2 руб. 50 к.

Правила святыхъ вселенскихъ соборовъ съ толкованіями. Два выпуска, на простой бумагѣ по 1 р. за каждый, съ перес. по 1 р. 25 к., на веленовой по 2 р. 25 к. за каждый, съ пер. по 2 р. 50 к.

Правила святыхъ Отцевъ съ толкованіями. На простой бумагѣ: 1 р. 25 к., съ перес. 1 р. 50 к., на веленовой бумагѣ 2 р. 75 к., съ перес. 3 р.

Указатель предметовъ, содержащихся въ изданіи правилъ апостольскихъ, соборныхъ и святыхъ Отцевъ съ толкованіями. Ц. 50 к., съ перес. 60 к.

Житія святыхъ съ назидательными поученіями и уроками изъ жизни святыхъ—52 житія (изъ «Воскресныхъ Бесѣдъ» 1879 г.). Цѣна 50 к., съ перес. 70 к.

Высокопреосвященный Макарій, митрополитъ Московскій Очеркъ его жизни и дѣятельности. Цѣна 50 к. съ пер. 70 к.

О религиозно-нравственномъ воспитаніи. Протоіерея Виктора Рождественскаго. Изд. 3-е. Цѣна 5 к. съ перес.

Сборникъ, изданный Обществомъ Любителей Духовнаго Просвѣщенія по случаю празднованія столѣтнему юбилею со дня рожденія (1782—1882) Филарета, Митрополита Московскаго. Томъ I-й. Матеріалы. Томъ II. Оригинальныя статьи. Москва 1883. Цѣна каждого тома 3 р., съ пересыкою 3 р. 50 к.; за оба тома 6 р. съ перес. 7 р.

Сборникъ для Любителей Духовнаго чтенія. Соборнаго іеромонаха (нынѣ Архимандрита) Никифора. Ц. 2 р. съ пер. 2 р. 50 к.

Памятная книжка для христіанскаго отрока. Прот. М. М. Богословскаго, Москва. 1885. Цѣна за экзем. на простой бумагѣ 15 к., съ перес. 20 к., на веленовой 50 к., съ пер. 60 к.

Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Греческій текстъ этого новооткрытаго памятника древне-христіанской письменности съ русскимъ переводомъ его, введеніемъ и объяснительными примѣчаніями. Ц. 50 к., съ пер. 75 коп.

Сборникъ, изданный Обществомъ Любителей Духовнаго Просвѣщенія по случаю исполненія двадцатипятилѣтія ея дѣятельности. Цѣна 75 коп., съ пересылк. 1 р.

Иногородные благоволятъ съ требованіями своими исключительно обращаться въ редакцію изданій Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія въ Москвѣ, на Арабской улицѣ, въ квартирѣ протоіерея Николаевенской церкви, Виктора Петровича Рождественскаго.

Они по истинѣ устыдятся своихъ жертвъ, потому что хлѣбъ ихъ есть хлѣбъ печали. Слова же: *вызвалъ хананеевъ* могутъ въ томъ же смыслѣ быть относимы къ еретикамъ, потому что многіе изъ еретиковъ измыслили такія гнѣсности и мерзости и имѣютъ столь нечистыя жертвы, что это ниже идолослуженія. Или, можетъ быть, [смыслъ таковъ]: такъ какъ *хананей* означаетъ *торговецъ* или *μετάβολος*, то есть *меняла*, то хананеями должны быть названы всѣ тѣ, которые домъ Отца дѣлаютъ домою торговли (Іоанн. гл. 2), и ищутъ прибыли отъ народа и истину Церкви мѣняютъ на ложь.

Глава V. Ст. 1—2. *Слушайте это, священники, и внимайте, домъ Израилевъ, и приклоните ухо, домъ царя, ибо вамъ будетъ судъ; потому что вы были западнею для стражи и стѣною, раскинутою на Фаворъ, и увлекали жертвы во глубину.* LXX: *Слушайте это, священники, и внимайте домъ Израилевъ, и приклоните ухо, домъ царя, ибо вамъ будетъ судъ; потому что вы были западнею для стражи и какъ бы стѣною, раскинутою на Фаворъ, которую укрѣпили производящіе ловъ.* Призываются на судъ священники изъ колѣна Левіина, а потому, что это были священники десяти колѣвъ и цари не потому, что народъ называетъ ихъ священниками. Поэтому и жрецы Ваала, и четыреста пятьдесятъ пророковъ, умерщвленныхъ Илію (3 Цар. гл. 18) и впоследствии Іауемъ, сыномъ Намси, въ присутствіи Іовадава, сына Рихавова (4 Цар. гл. 10), назывались священниками. Но также и Израиль, то есть народъ, призывается на судъ, и никто не исключается, чтобы и народъ, и цари, оболъстившіе народъ и поставившіе священниковъ, вмѣстѣ выслушали то, что сдѣлали и почему они предаются врагамъ. Я поставилъ васъ, говорить, стражами и князьями народа и возвелъ на высшую ступень достоинства, чтобы вы руководили заблуждаю-

щимся народомъ. А вы были западнею и должны быть названы не столько стражами и князьями, сколько ловцами. Ибо вы раскидываете сѣть на горѣ Ѡаворѣ, которую LXX перевели *Itaborion*, слѣдуя своему обычаю еврейскія слова измѣнять въ греческія; такъ *Едомъ*, то есть Исавъ, и *Сеиръ* они всегда переводятъ чрезъ *Идумею*. Что же касается Ѡавора, то это округленная, высокая и со всѣхъ сторонъ одинаково обанчивающаяся гора, находящаяся среди равнинъ въ Галилеѣ. Объ этой горѣ и въ псалмѣ читаемъ: *Ѡаворъ и Ермонъ о имени Твоемъ возрадуется* (Псал. 88, 13). Эту гору, на которой обыкновенно ловили птицъ силками, и въ книгѣ Іереміи (гл. 46) LXX перевели: *Itabyrium*. *И увлекали жертвы*, говоритъ, *во глубину*, чтобы кто-либо не покаялся и не поднялъ голову, но чтобы всѣ подвергались смерти. И цари, и священники воспрещали народу ходить въ храмъ Іерусалимскій; поэтому о нихъ говорится, что они увлекали жертвы во глубину. Иносказательно обвиняется народъ, чтобы онъ не считалъ себя чуждымъ вины, какъ совращенный царями и священниками, подъ которыми мы разумѣемъ ересіарховъ. Обвиняются также и князья, потому что они какъ бы западнею ловили народъ и, бывъ поставлены стражами въ Церкви, вводили его въ заблужденіе. И на высокой и красивѣйшей горѣ Ѡаворѣ, означающей *зрядушій святъ*, они устроили засаду, чтобы всѣхъ уловляемыхъ заманивать во глубину и заколотъ для демоновъ и увлекать жертвы въ бездну, чтобы они когда-либо не одумались и не обнаружили сожалѣнія о домѣ Божіемъ, Церкви. Нѣкоторые полагаютъ, что Ѡаворъ означаетъ ровъ, то есть цистерну, и что это соотвѣтствуетъ настоящему мѣсту въ томъ смыслѣ, что еретики выкопали ровъ и сами упали въ устроенную ими яму.

Ст. 2—4. *Но Я учитель всѣхъ ихъ. И Я знаю Ефрема, и Израиль не сокрытъ отъ Меня; ибо теперь блудодѣйствовалъ Ефремъ и Израиль осквернился. Они*

не помыслятъ о томъ, чтобы обратиться къ Богу своему, ибо духъ блуда среди ихъ, и Господа они не познали. LXX: Ибо Я руководитель вашъ. Я позналъ Ефрема, и Израиль не отступилъ отъ Меня; ибо теперь блудодѣйствовалъ Ефрема, осквернилъ Израиль. Они не помыслили о томъ, чтобы обратиться къ Господу Богу своему, ибо духъ блуда въ нихъ, и Господа они не познали. О, священники и цари, обольщавшіе народъ Мой, и ты, обольщенный народъ, которые столь тяжко согрѣшили, что не только умерщвляли жертвы, но и низвергали ихъ во глубину ада: не думайте, что вслѣдствіе великихъ преступленій вы совершенно отдѣлились отъ Меня. Я вашъ учитель или руководитель, желающій исправить, а не наказать, и спасти, а не погубить. Я, говорить, знаю Ефрема, то есть Ровоама, которымъ былъ соvrащенъ народъ, и всѣхъ царей, которые были наследниками его достоинства и преступленій, и Израиль не сокрытъ отъ Меня, то есть народъ десяти колѣнъ, потому что и Израиль осквернялся при блудодѣйствующемъ царѣ. Ибо сперва царь сталъ блудодѣйствовать, [отступивъ] отъ служенія Богу и пожелавъ поклоняться золотымъ тельцамъ, а за нимъ добровольно послѣдовалъ народъ, и совершили одинаковое беззаконіе съ одинаковою ревностію. И они не обратятся къ Господу, ибо они нашли то, чего желали, и духъ блуда, дѣйствующій, по апостолу (Ефес. гл. 2), въ сынахъ противленія, обладаетъ плѣвными сердцами ихъ, и потому, при господствѣ его, они не познали Господа, но забыли Творца своего. Поэтому Господь знаетъ и тѣхъ, кои стоятъ во главѣ превратныхъ ученій, и народъ,—не потому, что они достойны знанія Его, а потому, что отъ Него не сокрыто ничто изъ того, что тайно дѣлаютъ какъ обольщавшіе, такъ бывшіе обольщаемыми. И не помыслятъ о принесеніи покаянія тѣ, кои постоянно преуспѣваютъ въ погибели. Ибо духъ блуда, съ которымъ они блудодѣйствовали въ Церкви и оставили



истинный бракъ, пребываетъ среди нихъ; поэтому они не познали Господа.

Ст. 5. *И высокоуміе Израиля будетъ говорить противъ нихъ; и Израиль и Ефремъ падутъ отъ нечестія своего; падетъ и Іуда съ ними. LXX: И смирится укоризна Израиля противъ Него; и Израиль и Ефремъ изнемогутъ отъ беззаконій своихъ; изнеможетъ и Іуда вмѣстѣ съ ними.* Слово *daon* LXX в Симилахъ переводятъ: *укоризна* (*injuria*), а Акила и Θεодотіонъ: *высокоміе*. Такимъ образомъ все то, что дѣлалъ Израиль, или съ высокоуміемъ относился къ Господу, или чувствуя, въ укоризну Творцу, идоловъ, будетъ говорить противъ него, чтобы онъ не остался безнаказаннымъ, но чтобы смирились укоризны его и чтобы народъ и цари одинаково пали или ослабѣли отъ нечестія своего, такъ что тѣ, которые были сильными въ преступленіяхъ, сдѣлаются слабыми и будутъ вынуждены снова обратиться къ Господу. И не только съ Ефремомъ и Израилемъ, то есть съ десятью колѣнами и царями ихъ, произойдетъ это, такъ что они будутъ отведены въ плѣнъ; но также Іуда, то есть два колѣна, царствовавшія въ Іерусалимѣ, пойдутъ по стопамъ плѣнниковъ, такъ что коимъ они подражали въ преступленіяхъ, тѣмъ будутъ подражать и въ наказаніи. Еретики имѣютъ матерью своего нечестія высокоуміе, потому что они постоянно хвастаются высшимъ знаніемъ и неистовствуютъ въ своихъ укоризнахъ противъ Церкви. Но изнемоетъ высокоуміе ихъ, и одинаково падутъ какъ народъ, такъ учителя, а также и Іуда, который повидимому находится въ домѣ Божиемъ, но пребываетъ въ Церкви не духомъ, а тѣломъ, и, сходясь въ воззрѣніяхъ съ еретиками, раздѣляетъ ихъ заблужденія; онъ тщетно выставляетъ ручательствомъ имя Церкви, потому что и онъ будетъ наказанъ вмѣстѣ съ еретиками. Ясное мы опускаемъ, чтобы остановиться на болѣе темномъ.

Ст. 6—7. *Съ овцами своими и волами своими пойдутъ искать Господа, и не найдутъ Его; Онъ удалился отъ нихъ. Господу они измѣнили, потому что родили чужихъ дѣтей; нынѣ мѣсяцъ постьтъ ихъ съ ихъ удѣлами (partibus). LXX: Съ овцами и волами пойдутъ и будутъ искать Господа, и не найдутъ Его, ибо Онъ удалился отъ нихъ. Они оставали Господа, потому что родили себѣ чужихъ дѣтей; нынѣ ржавчина постьтъ ихъ и ихъ достоянія (clefos). Пойдутъ съ овцами и волами искать Господа не только Израиль и Ефреимъ, но также Иуда, о которомъ выше написано: *падетъ и Иуда съ ними, всѣ одинъ предъ другимъ стараясь чрезъ жертвы умилюстивить Того, Кого они прогнѣвали чрезъ свое отступничество; но они не найдутъ Того, Кого искали, потому что и Онъ удалился отъ отступившихъ отъ Него, тѣмъ болѣе, что и въ другомъ мѣстѣ Онъ говоритъ: еда ямъ мяса юнча или кровь козловъ нию?* и еще: *не прииму отъ дому твоего телцовъ ниже отъ стадъ твоихъ козловъ* (Псал. 49, 13. 9). И у Исаи: *всесожженій овнихъ, и тука ащировъ, и козловъ не хочу* (Исаи 1, 11). Они измѣнили Господу, ибо, блудодействуя съ идолами, рождали дѣтей не Богу, а демонамъ. Иные полагають, что здѣсь указывается на то, что говорится, спустя долгое время, въ книгѣ Ездры (1 Ездр. гл. 10), когда взяли женъ иноплеменныхъ и родили отъ нихъ дѣтей, а впоследствии должны были оставить ихъ. Но лучше понимать здѣсь тѣхъ чужихъ дѣтей, которыя были рождены отъ блуданія съ идолами, или тѣхъ, которыхъ, проводя чрезъ огонь, посвящали идоламъ. Такъ какъ они это сдѣлали, то не послѣ долгаго времени, не по истеченіи безпредѣльнаго числа лѣтъ и не такъ, какъ прежде, когда Я обыкновенно задолго предрекалъ будущее, но теперь и въ ближайшее время придетъ ассиріянинъ и халдей и поведятъ ихъ съ ихъ удѣлами или достояніемъ, то есть съ владѣніями, полученными при раздѣленіи земли по землемѣрной*

верви. Виѣсто сказаннаго нами: *мѣсяць поѣсть ихъ*, LXX перевели *ржавчина*; но ржавчина, то есть ῥοσῖβη, называется *hasil*, какъ и сами они перевели въ книгѣ прорка Іоля (1, 4): *оставшеся отъ червей дотла ржавчина*, то есть *hasil*. Мѣсяць же называется *hodes*. Поэтому Акила перевелъ *новомѣсячя*, то есть *календы*, Симмахъ и Θεοδοτῖονъ: *мѣсяць*, а смыслъ этого тотъ, что ежемѣсячно будетъ приходить и все опустошать врагъ. Если мы будемъ читать книги Царей и Паралипоменонъ, то найдемъ, что при царѣ Факеѣ (Phasee), царствовавшемъ надъ десятью колѣнами, пришелъ Теглаофаласаръ, царь ассирійскій, и большую часть населенія Самаріи переселилъ въ Ассирію, когда у грековъ былъ второй годъ первой олимпіады, а у латинянъ (когда еще не былъ основанъ Римъ) былъ двадцатый годъ царствованія въ Альбѣ Амулія, котораго впоследствии свергнулъ съ престола Ромулъ. Еретики полагаютъ, что чрезъ множество жертвъ они угождаютъ Богу, а принадлежащія въ Церкви, творя милостыню, искупаютъ грѣхи, съ которыми тѣ остаются; потому что всякая жертва заглаждаетъ прежніе грѣхи, а не настоящіе; поэтому они не находятъ Господа, который отстываетъ и удаляется отъ таковыхъ. Они по истинѣ измѣнили Богу и рождали чужихъ дѣтей не Христу, а діаволу; поэтому во всякое время дѣла ихъ полны проклятія, и все, что они дѣлаютъ, истребляетъ ржавчина кроваваго цвѣта, ибо они весьма близки къ крови и истребленію. О ржавчинѣ говорятъ, что она сходитъ собственно съ ночью росой, и покрываетъ наливаюційся (lascantia) въ колосьяхъ хлѣбъ цвѣтомъ суріка. Согласно таинственному смыслу (ἀναγωγήν) она истребляетъ достоявія еретиковъ, о которыхъ говорится: *достоянія ихъ не полезны будутъ имъ* (Іерем. 12, 13).

КНИГА ВТОРАЯ.

Бто часто плавасть во водѣ, тотъ иногда страдаетъ отъ бури; кто часто путешествуетъ, тотъ или подвергается нападеніямъ разбойниковъ или по крайней мѣрѣ опасается ихъ, и во всякомъ искусствѣ, при благопріятныхъ и неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, является какъ слава, такъ униженіе, когда или друзья хвалятъ выше заслугъ или враги порицаютъ болѣе, чѣмъ слѣдовало бы, и рѣдко можно встрѣтить такого, кто руководился бы не пристрастіемъ или враждою, а справедливымъ отношеніемъ къ дѣлу. Это, какъ я знаю, случилось и со мною, трудящимся надъ толкованіемъ Писавій. Ибо одни относятся къ этому съ пренебреженіемъ, какъ къ маловажному, и, сморщивъ носъ, выражаютъ презрѣніе ко всему, что бы мы не говорили: другіе, вслѣдствіе ненависти къ нашему имени, принимаютъ во вниманіе не самое дѣло, а личное отношеніе, и болѣе одобряютъ молчаніе другихъ, нежели наше усердіе. Есть и такіе, которые утверждаютъ, что мы смѣло взялись за такое дѣло, на которое до насъ никто изъ латинянъ не рѣшался покуситься. Нѣкоторые въ томъ считаютъ себя краснорѣчивыми и учеными, чтобы порицать труды другихъ и произносить сужденіе не о томъ, что сами они могутъ, а о томъ, чего мы не можемъ сдѣлать. Но тебѣ, Паммахій, внушившему намъ совершить этотъ трудъ, необходимо быть покровителемъ того, что было сдѣлано по твоему требованію, и евангельскою стопою поипирать Амафиніевъ и Рабиріевъ нашего времени, которые прекрасныя греческія произведенія передѣлываютъ въ плохія латинскія ¹⁾ и переводятъ самыхъ краснорѣчивыхъ людей, будучи сами совсѣмъ некраснорѣчивыми; тебѣ должно прижигать головнею и раздавливать пятою гидру и скорпіона по баснословіямъ поэтовъ, и съ зажатыми ушами проходить

¹⁾ Сн. *Cicero*n. Acad. post. I, 2; *Terent.* Eunuch. 8.

мимо сцилльскихъ псовъ и смертоноснаго пѣнія сиревъ, чтобы мы могли и слышать, и вмѣстѣ знать то, что предсказываетъ пророкъ Осія, для изъясненія котораго мы будемъ диктовать вторую книгу. Хотя мнѣ пріятна твоя поддержка, и хотя меня радуешь то, что въ первомъ изъ всѣхъ городовъ на землѣ я имѣю перваго по благородству и благочестію защитника, однако я предпочиталъ бы, чтобы со мною было то, что, по словамъ Тита Ливія, было съ Катономъ, славу котораго никто не содѣйствовалъ чрезъ похвалы и не вредилъ чрезъ порицанія, хотя то и другое дѣлали люди, одаренные великими талантами. Онъ указываетъ именно на М. Цицерона и Г. Цезаря, изъ которыхъ одинъ письменно восхвалялъ, а другой порицалъ вышеназваннаго мужа. Ибо когда мы живемъ и бываемъ заключены въ брэнномъ сосудѣ, то намъ, повидимому, и приносятъ пользу усердіе друзей и вредятъ упреки недоброжелателей. Но когда земля возвратится въ землю свою и какъ насъ, пишущихъ, такъ и тѣхъ, которые судятъ о насъ, похититъ блѣдная смерть, и явится другое поколѣніе и, по опаденіи прежнихъ листьевъ, выростетъ новый зеленый лѣсъ; то будутъ судить не по знатности имени, а по однимъ дарованіямъ, и читатель будетъ обращать вниманіе не на то, чье, а на то, каково то, что онъ читаетъ; будетъ ли это епископъ или мірянинъ, военачальникъ и господинъ, или воинъ и рабъ, одѣтый въ пурпуръ и шелкъ, или прикрытый жалкимъ рубищемъ и занимающій низкое положеніе,—всякій будетъ судить не по степени занимаемаго имъ болѣе или менѣ почетнаго положенія, а по качеству его произведеній.

Глава V. Ст. 8—9. *Вострубите рогомъ въ Гаваъ, трубою въ Рамъ; вопите въ Беавенъ, позади тебя, Веніаминъ. Ефремъ сдѣлается пустынею въ день наказанія; среди колѣнъ Израилевыхъ Я доказалъ вѣрность [Моихъ словъ]. LXX: Вострубите трубою на холмахъ, возгласите на высотахъ, возвестите въ домъ ѿн; Веніаминъ пришелъ*

въ изступленіе; *Ефремъ сдѣлался пустынею въ дни наказанія: среди коленъ Израилевыхъ Я доказалъ вѣрность [Моихъ словъ].* Ефремъ, Израиль и Іуда съ ихъ достояніями будутъ поѣдаемы въ каждый мѣсяцъ или ржавчиною. Поэтому Я повелѣваю вамъ, слушающимъ, возгласить не громкимъ голосомъ, но посредствомъ звонкаго рога, ибо нужна звонкость для того, чтобы могли слышать всѣ, находящіеся въ окружности. *Вострубите рогомъ въ Гаваѣ, вѣсто чего LXX перевели по словопроизводству холмы, и трубою въ Рамѣ,* которая означаетъ *высоты*; это два города, находящіеся одинъ близъ другаго въ колѣнѣхъ Веніаминовомъ, то есть Гаваѣ, въ которой родился Саулъ, и Рамѣ, которая расположена близъ Гаваѣ, на седьмой милѣ отъ Іерусалима, и которою царь Израильскій пытался овладѣть, чтобы загородить выходъ и входъ колѣну Іудину. Возгласите такимъ образомъ въ Гаваѣ и Рамѣ рогомъ (*buccina*) и трубою. Изъ нихъ *buccina* употребляется пастухами и дѣлается въ видѣ изогнутаго рога; поэтому въ еврейскомъ называется собственно *sophar*, а въ греческомъ *kerativn*. Труба же дѣлается изъ мѣди или серебра, и ею трубили во время войнъ и празднествъ. Въ отношеніи къ Беавену, который вѣегда назывался Вевиломъ, гдѣ былъ золотой телецъ, и который находится въ колѣнѣхъ Ефремовомъ, недостаточно звонкости и звучности, а нужны вопли, потому что предстоитъ близкое пѣніе. И прекрасно сказано, что Беавенъ находится позади Веніамина, потому что этотъ городъ построенъ въ колѣнѣхъ Ефремовомъ, не вдалекѣ отъ границы колѣна Веніаминова. Поэтому Я говорю и повелѣваю: вострубите рогомъ въ Гаваѣ и трубою въ Рамѣ и вопите въ Беавенѣ; ибо царскій домъ Ефремовъ или самъ Ефремъ, то есть царство Израильское, вскорѣ сдѣлается пустынею и ему предстоитъ близкое пѣніе. Въ день кары и наказанія колѣнъ Израилевыхъ Я доказалъ вѣрность Моихъ словъ, которыми Я угрожалъ чрезъ пророковъ, такъ что на дѣлѣ подтвердилъ

то, что предсказывалъ посредствомъ слова. Нѣкоторые, при-
мѣнительно къ LXX, сказавшимъ *домъ ѿв*, перевели *городъ*
солнца и, такъ какъ Христосъ называется Солнцемъ правды,
то утверждаютъ, что городъ Его есть Церковь. Но это не
правится мнѣ; ибо въ *домъ идола*, что Акила перевелъ
чрезъ *домъ бесполезный*, нельзя видѣть образъ Церкви.
Мы, напротивъ того, должны сказать, что еретикамъ въ Га-
ваѣ и Рамѣ, хвастающимся высокимъ знаніемъ, повелѣвается
вопять въ домъ идола, и что они находятся не предъ Ве-
ніаминомъ, означающимъ *сынъ десницы*, а позади его, гдѣ
нѣтъ глазъ. Ибо все хвастовство Ефрема, означающаго *оби-*
ліе, вскорѣ подвергается заустѣвнью, и когда, говорить, на-
станетъ день суда и время наказанія, то Я на дѣлѣ по-
кажу, что слова Мои не были пустыми. Въмѣсто пере-
веденнаго нами *позади тебя, Веніаминъ*, LXX перевели:
пришелъ въ изступленіе Веніаминъ, всегда относя *ἐκστασι*,
то есть *изступленіе*, къ Веніамину или къ вѣрному сы-
ну Церкви. Поэтому и въ шестьдесятъ седьмомъ исамѣ
говорится: *тамъ юный Веніаминъ въ изступленіи*. И въ
благословеніяхъ Іакова относительно Веніамина, изъ колѣ-
на котораго происходилъ апостолъ Павелъ, мы читаемъ:
Веніаминъ волкъ хищникъ, рано ястъ добычу и на вечеръ
дастъ пищу (Быт. 49, 27). Ибо кто сначала преслѣдо-
валъ Церковь, тотъ впоследствии содѣлался щедрымъ раздая-
телемъ евангельской пищи вѣрующимъ во всемъ мірѣ. По-
этому и Саулъ, происходившій изъ колѣна Веніаминова,
пришедши въ изступленіе, цѣлый день до вечера пророче-
ствовалъ среди сонма пророковъ (1 Цар. гл. 10).

Ст. 10. *Князья Іудины стали подобны присвояющимъ*
межи; изолью на нихъ гнѣвъ Мой, какъ воду. LXX:
Князья Іудины стали подобны передвигающимъ межи;
изолью на нихъ потокъ Мой, какъ воду. По отведеніи
Ефрема и Израиля въ пѣвнъ и по обращеніи земли ихъ въ
пустыню, князья Іудины, которые должны были плавать и

увѣщать свой народъ въ удаленію отъ идолослуженія, чтобы и самимъ не подвергнуться подобной участи, начали радоваться и веселиться; потому что имъ представилась возможность къ расширенію владѣній чрезъ землю плѣнниковъ, и они стали подобны присвовающимъ межи, переходя за свои границы и желая расширить свои владѣнія въ мѣстахъ, принадлежавшихъ нѣкогда Израилю. Поэтому Господь говорить: и противъ самыхъ князей Іуды придутъ вавилоняне и, подобно внезапному наводненію, поглотятъ ихъ не своею силою, а вслѣдствіе гнѣва Моего. Онъ говоритъ также князьямъ Іуды, то есть Церкви, что они не должны ликовать и погубель еретиковъ считать за свое спасеніе, но скорѣе плавать о погубели ихъ. Поэтому и апостоль Павелъ внушаетъ чадамъ Церкви, что они не должны превозноситься предъ отломленными вѣтвями іудейскими, но скорѣе опасаться, не будутъ ли и сами они отломлены (Рим. гл. 11). И въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: *кто соблазняется и азъ не разжижаюся* (2 Кор. 11, 29)? Поэтому на такихъ князей, которые радуются злоключеніямъ другихъ и паденіе другихъ признаютъ доказательствомъ своей устойчивости, Господь изольетъ гнѣвъ Свой, какъ воду. Въмѣсто *гнѣва* LXX перевели *зѣрна*, то есть *потокъ* (*impetum*), и нѣкоторые полагаютъ, что это должно понимать въ смыслѣ благословенія, согласно съ тѣмъ, что мы читаемъ въ другомъ мѣстѣ: *рѣчная устремленія веселятъ градъ Божій* (Псал. 45, 5). Но лучше слѣдуетъ разумѣть (какъ перевели всѣ, кромѣ LXX) гнѣвъ, тѣмъ болѣе, что и слово *изливать* соответствуетъ гнѣву, какъ видно изъ словъ пророка въ Господу: *пролей на ня гнѣвъ Твой, и ярость гнѣва Твоего да постигнетъ ихъ* (Псал. 68, 25). Князья Іуды измѣняютъ границы, установленныя отцами ихъ, когда истину замѣняютъ ложью и проповѣдуютъ не то ученіе, которое приняли отъ апостоловъ.

Ст. 11. *Ефремъ подверся притѣсненію (salutiam),*

пораженъ судомъ; ибо онъ началъ ходить вслѣдъ мерзостей. LXX: *Ефремъ подвергъ угнетенію противника своего, попраде судъ; потому что онъ началъ ходить вслѣдъ суетныхъ.* Такъ какъ Ефремъ нечестивъ и такъ какъ за нечестіе свое онъ подвергается опустошенію; то какимъ образомъ теперь говорится: *Ефремъ подвергся притѣсненію, пораженъ судомъ?* Какъ онъ подвергается притѣсненію и какимъ образомъ несправедливо поражается угнетающимъ его судомъ, когда въ слѣдъ затѣмъ указывается надлежащая причина, по которой онъ былъ преданъ на плѣненіе: *ибо онъ началъ ходить вслѣдъ мерзостей,* то есть идоловъ, которые сравниваются съ мерзостями? Вотъ что означаютъ эти слова: Ефремъ подвергается угнетенію отъ ассиріянъ, сначала отъ Фула, затѣмъ отъ Тоглаэфалассара (4 Цар. гл. 15) и послѣ того отъ Салманассара, и былъ преданъ этимъ угнетателямъ не потому, что они были праведными, а потому, что тѣ, которые прежде были Моисъ народомъ, были подвергнуты наказаніямъ послѣ того, какъ Я оставилъ ихъ. Представляется же притѣсненіемъ не въ отношеніи къ Богу, который совершаетъ праведный судъ, а въ отношеніи къ тѣмъ, которые подвергаются наказаніямъ, именно то, что они предаются врагамъ худшимъ, [нежели сами они]. Господь указываетъ также причины, почему они подвергаются въ нѣкоторомъ родѣ притѣсненію и предаются людямъ, худшимъ [ихъ самихъ], и почему по отношенію въ нимъ [какъ бы] не соблюдается правосудіе: ибо Ефремъ, то есть Іеровоамъ, началъ ходить въ слѣдъ идоловъ и оставилъ Бога, сдѣлавъ золотыхъ тельцовъ. По переводу LXX Ефремъ, то есть Іеровоамъ, подвергъ угнетенію своего противника Ровоама, то есть колѣно Іудино, и угнеталъ его именно тѣмъ, что, оставивъ Іерусалимъ и храмъ, сдѣлался послѣдователемъ нечистыхъ идоловъ египетскихъ. По отношенію къ еретикамъ смыслъ ясенъ: своими софизмами и діалектикою они часто угнетаютъ чадъ Царьви; но дѣлая это, они слѣдуютъ не чисто-

тѣ истинной вѣры, а нечистой лжи, и когда они предаются діаволу и ангеламъ его, то имъ кажется, что они подвергаются притѣвленію и что въ отношеніи ихъ нарушено правосудіе. Такимъ образомъ Израиль подвергается опустошенію и всѣ труды его разрушаются чрезъ побѣду ассирійнина; онъ лишился покровительства Божія и былъ пораженъ судомъ Его, потому что сталъ ходить въ слѣдъ идоловъ.

Ст. 12. *И Я [буду] какъ моль для Ефрема и какъ гнилость для дома Іудина. LXX: И Я [буду] какъ предметъ безпокойства для Ефрема и какъ стрекало для дома Іудина.* Еврейское слово *az* означаетъ моль, а *resob* гнилость и червоточину; изъ нихъ одно съѣдаетъ одежды, а другое—дерево. Въмѣсто этого LXX перевели *taraxū*, то есть *безпокойство* или *смятеніе* и *стрекало*. И нужно замѣтить, что моль относится къ Ефрему, а гнилость къ дому Іудину. Какъ моль съѣдаетъ одежды и гнилость или червоточина разрушаетъ дерево, и какъ то и другое происходитъ въ теченіе долгаго времени; такъ Богъ для десяти водѣвъ, послѣ того, какъ они собирали себѣ гнѣвъ на день гнѣва (Рим. 2, 5) въ теченіи того продолжительнаго періода времени, которое Онъ далъ имъ для покаянія и въ которое призывалъ ихъ къ спасенію, дѣлается какъ бы молью и гниlostью, не потому, чтобы Богъ былъ молью, или гниlostью, или предметомъ смятенія или стрекаломъ, а потому, что Онъ представляется подобнымъ всему этому для тѣхъ, которые подвергаются наказаніямъ. Такимъ образомъ сначала погибъ Ефремъ и Израиль, а потомъ за нимъ послѣдовалъ и домъ Іудинъ, не самъ Іуда, а домъ его, съ сохраненіемъ изъ рода Іуды Того, для Котораго былъ отложенъ [скипетръ] и Который былъ чашиемъ народовъ (Быт. гл. 49). Послѣ наказанія еретиковъ, которые разумѣются подъ Ефремомъ, подвергнется подобной участи также и Іуда, то есть тѣ, кои пребываютъ въ Церкви и однако подражаютъ заблужденіямъ или порокамъ еретиковъ.

Ст. 13. *И увидѣлъ Ефремъ свою болѣзнь и Іуда свои узы, и пошелъ Ефремъ къ Ассуру, и послалъ [Іуда] къ царю мстителю; но онъ не можетъ исцѣлить васъ отъ узъ. LXX: И увидѣлъ Ефремъ свою немощь и Іуда болѣзнь свою, и пошелъ Ефремъ къ ассиріянамъ, и [Іуда] послалъ — пословъ къ царю Іариву, но онъ не могъ освободить васъ и не можетъ избавить васъ отъ болѣзни.* Въ еврейскомъ текстѣ нѣтъ *пословъ*, и гдѣ LXX поставили *Іаривъ*, тамъ мы по Симмаху сказали *мститель*, потому что Акила и Θεодотіонъ перевели *судья*. А что Іаривъ (*Iarib*) означаетъ мстителя и судью, это доказываетъ имя Гедеона. Когда читатели Ваала требовали его для преданія смерти за то, что онъ разрушилъ рощу и жертвенники Ваала, то отецъ его отвѣтилъ: „пусть Ваалъ самъ отомститъ за себя“ или „пусть Ваалъ судить его“, и стали звать его, говорится (въ кн. Суд. гл. 6), *Іеровааломъ*, то есть *пусть Ваалъ отмститъ за себя*. И Ефремъ, видя немощь свою, и Іуда узы свои, которыми грѣхъ связалъ его вмѣстѣ съ десятью колѣнами, стали искать помощи не у Бога, который могъ ихъ избавить, а у царя ассирійскаго. Мы читаемъ (4 Цар. гл. 15), что въ царствованіе Манаима, управлявшаго десятью колѣнами, Израильъ посылалъ дары ассиріянамъ и что при царѣ Ахазѣ Іуда просилъ помощи у Теглафаласара, царя ассирійскаго, но тѣ не могли спасти ихъ и освободить отъ узъ плѣна, потому что Богъ не хотѣлъ этого. Узы, вмѣсто которыхъ въ еврейскомъ написано *тезир*, что Акила перевелъ чрезъ *ἐπίδεσιν* или *συνδεσμοῖν*, то есть *связь* или *заговоръ*, мы можемъ относить также къ тому времени, когда Расинъ и Факей (Phasee), сынъ Ромеліинъ, погубили нѣсколько тысячъ людей изъ колѣна Іудина, потому что тщетно Іуда просилъ помощи противъ двухъ царей не у Бога, а у ассиріянь. Нѣкоторые, примѣнительно къ иносказательному смыслу, подъ Ефремомъ и Іудою понимаютъ еретиковъ и [нѣкоторыхъ] изъ членовъ Церкви въ томъ смыслѣ,

что и они и Іуда, связанные узами грѣховъ согласно съ написаннымъ: *пленицами своихъ грѣховъ кійждо затя-зается* (Притч. 5, 22), посылали [пословъ] къ Асуру и къ царю мстителю, то есть къ діаволу, о которомъ мы читаемъ: *еже разрушити врага и мстника* (Псал. 8, 3). Но такъ какъ они просили помощи не у истиннаго Помощника или Судіи, то Онъ оставилъ ихъ въ боляхъ немощи и въ узахъ грѣховъ. У одного толкователя я читалъ, что царь *Iarivz* означаетъ Христа. Такъ какъ далѣе говорится: *онъ не можетъ исцѣлить васъ*, то этотъ [толкователь] разсуждаетъ такимъ образомъ: Христосъ не можетъ исцѣлять еретиковъ и согрѣшившихъ членовъ Церкви во время суда, когда, согласно съ написаннымъ: *во адъ же кто исповѣтсся Тебѣ* (Псал. 6, 6), не будетъ помилованія. Не можетъ же Онъ исцѣлять или избавлять не вслѣдствіе Своего безсилія, а по винѣ тѣхъ, которые поздно обратились за помощію. Подобнымъ образомъ говорится также о Господѣ, что Онъ не могъ совершать знаменій въ отечествѣ, и [евангелистъ] указываетъ причину, говоря: „ибо не вѣровали въ Него“ (Матѣ. гл. 13). Такъ сказалъ онъ. Но мы объясняемъ въ худую сторону то, что говорится о царѣ мстителѣ. Въмѣсто объясненнаго нами *Iarib* въ смыслѣ *мстителя*, другіе неправильно читаютъ *Iarim* съ буквою *мемъ*, то есть *мѣси*, отсюда *Cariath Iarim* означаетъ *городъ мѣсовъ*.

Ст. 14. *Ибо Я какъ лъвица для Ефрема и какъ лъвичица для дома Іудина. LXX: Ибо Я какъ пантера для Ефрема и какъ мѣвъ въ домъ Іудиномъ.* Такъ какъ они ходили къ Ассуре и посылали къ царю мстителю или карателю, который не могъ исцѣлить ихъ и освободить отъ узъ, которыя связывали ихъ; то Я покажу, что тщетна всякая помощь человѣческая, если Меня имѣють противникомъ; ибо Я какъ лъвица для Ефрема и какъ лъвичица для дома Іудина. Въмѣсто *лъвицы*, которая по еврейски называется *sohel*, LXX перевели *пантера*, которая одинаково называется въ греческомъ и латинскомъ языкѣ и подъ которую можно

понимать какъ имя [одного] звѣря, такъ всякаго звѣря, такъ что мы можемъ признать, что въ глѣвѣ Божиємъ обнаружится вся та безпощадность, которая свойственна звѣрямъ. Нѣтъ ничего быстрее пантеры и сильнѣе льва: пантера означаетъ быстрое разрушеніе царства самарійскаго черезъ ассиріянь, а левъ указываетъ на непобѣдимую силу, которую халдейское царство, спустя нѣсколько времени, обнаружить по отношенію въ Іерусалиму и Іудѣ. Назвавъ Себя львицею или пантерою и львомъ, Онъ удерживаетъ метафору и въ слѣдующихъ словахъ.

Ст. 14—15. *Я, Я возьму [добычу], и уйду, и унесу, и никто не отниметъ. Пойду и возвращусь въ Мое мѣсто, доколь вы не придете въ изнеможение и не възыщете лица Моего.* LXX: *И Я похищу, и уйду, и унесу, и никто не отниметъ. Пойду и возвращусь въ Мое мѣсто, доколь не дойдутъ до погибели и не възыщутъ лица Моего.* Спрашивается: такъ какъ никто не можетъ исторгнуть изъ рукъ Бога, когда Онъ беретъ, уносить и удерживаетъ у Себя согласно съ написаннымъ: *никтоже можетъ восхитити отъ руки Отца Моего* (Іоани. 10, 29); то какимъ образомъ Іуда былъ исторгнутъ изъ руки Божіей чрезъ предательство? На это вращеніе отвѣтимъ, что никто не можетъ похитить изъ руки Божіей; но по собственной волѣ можетъ освободиться отъ руки Божіей тотъ, кто удерживается ею. Въ слѣдующихъ затѣмъ словахъ: *пойду и возвращусь въ Мое мѣсто* подъ мѣстомъ Божиимъ мы должны понимать славу и величіе Его, такъ что Онъ не будетъ болѣе сходить [на землю] для служенія, не будетъ гнѣваться, миловать, забывать, дѣлаться какъ бы пантерою, обращаться въ льва, превращаться въ звѣрей; но будетъ не обращать вниманія на дѣла человѣческія и позволять тѣмъ, коихъ прежде Онъ охранялъ, подпадать подъ власть враговъ, чтобы они дошли до истощенія, до изнеможения и погибели и послѣ того възыскали Господа и сказали: *просвѣти лице Твое и спасемъ* (Псал. 79, 4), в: *яви намъ, Господи, милость Твою, и спасеніе Твое даждь намъ* (Псал. 84, 8).

СЛОВО

въ день престольнаго праздника въ Антоніевской церкви
Императорскаго Харьковскаго Университета, 17 января 1892 г.

*Единъ нѣкій приступъ (къ Іисусу), рече Ему:
Учителю благодѣ! что благо сотворю, да имамъ жи-
вотъ вѣчный? Онъ же рече ему: что Мя славолеши
блага? Никто же блава, токмо единъ Богъ. Аще ли
хощеши внити въ животъ, соблюди заповѣди. Гла-
вола ему: вся сія сохранихъ отъ юности моея, что
есль еще не докончалъ (Мат. 19, 16—17. 20).*

Въ притчахъ Спасителя, въ Его бесѣдахъ и отвѣтахъ на,
вопросы тѣхъ или другихъ людей, такъ изображаются черты
разнообразныхъ человѣческихъ характеровъ, что этихъ изо-
браженій нельзя не назвать типическими не только по отно-
шенію ко времени земной жизни Господа Іисуса Христа, но
и по отношенію ко всѣмъ другимъ временамъ. Нѣкоторыя изъ
евангельскихъ повѣствованій этого рода имѣютъ ближайшее
отношеніе къ нашему времени и въ глубоко-поучительныхъ
чертахъ характеризуютъ состояніе нашей образованности,
тѣхъ ея сторонъ и ученій, которыя даютъ тонъ, по крайней
мѣрѣ указываютъ направленіе нравственно-практической дѣя-
тельности современныхъ обществъ. Таково евангельское по-
вѣствованіе о бесѣдѣ Спасителя съ однимъ очень богатымъ че-
ловѣкомъ, который отнюдь не былъ похожъ на другаго, упо-
минаемаго въ притчѣ, богача (Лук. 12, 16), помышлявшаго
только объ удовольствіяхъ и увеселеніяхъ, доставляемыхъ богат-

ствомъ. У него были иныя заботы и помышленія. Онъ помышлялъ о вѣчной жизни, заботился о правдѣ законной, сохраняя заповѣди отъ своей юности; но не хвалился своею праведностію, подобно фарииссю притчи. Напротивъ, онъ сознавалъ свою праведность недостаточною для себя, и это сознание было источникомъ его внутренняго безпокойства, настолько сильнаго, что онъ подбѣжалъ къ Спасителю, палъ предъ Нимъ на колѣна (Мар. 10, 17) и спросилъ Его: *Учителю благій, что благо сотворю, да имамъ животъ вѣчный?* и когда Спаситель указалъ ему на заповѣди, онъ отвѣчалъ: *вся сія сохранихъ отъ юности моя, что есмь еще не докончалъ?* Казалось бы, нельзя сомнѣваться, что онъ стоялъ на добромъ пути, ведущемъ къ совершенству, котораго искалъ. Чего же, въ самомъ дѣлѣ, ему не доставало? Чего онъ еще не докончалъ?

Невозможное и немислимое дѣло доканчивать то, чего еще не начинали. Ему доставало именно того, съ чего слѣдовало бы начать, доставало того единаго начала, которое обуславливаетъ собою всякое человѣческое совершенствованіе,— доставало живой мысли о Богѣ, Который есть высочайшій образецъ, или идеалъ всякаго совершенства,—живой вѣры, которая не только созерцаетъ въ Богѣ идеалъ совершенства, но и постигаетъ Его, какъ вѣчно сущаго, живаго Бога, Всеблагаго Отца, и въ общенія съ Нимъ пріемлетъ отъ Него все потребное для жизни (2 Пет. 1, 3) и для достиженія всякаго совершенства. На этотъ главный и основной его недостатокъ прежде всего и указалъ ему Господь Іисусъ Христосъ прежде, нежели далъ отвѣтъ на его вопросъ: *Учителю благій: что благо сотворю, да имамъ животъ вѣчный? Какъ Богъ совершенный, разумѣющій помышленія человѣческія издалеча (Пс. 138, 2), Господь, по этимъ немногимъ словамъ, по видимому, ничего не говорящимъ ни о вѣрѣ, ни о безвѣріи, или маловѣріи чловѣка, опредѣляетъ его дѣйствительное духовное состояніе и указываетъ его недостатокъ. Что Мя мало-леши блага? Никто же блатъ, токмо единъ Богъ.* Въ томъ-

то и состоялъ недостатокъ этого-человѣка, что онъ имѣлъ смутное понятіе о томъ благѣ, котораго искалъ,—что, когда помышлялъ о совершенствѣ, его мысли не предносилъ высочайшій образецъ всякаго совершенства, потому-то онъ и Учителя, Божественнаго величія Котораго не разумѣлъ, именовалъ благимъ, и совершенно умолчалъ, въ своемъ вопросѣ, о Богѣ, о Которомъ не помышлялъ. Не такая ли смутность и неопредѣленность понятій существуетъ и въ наше время въ безотчетномъ стремленіи многихъ къ неясному для нихъ и неизвѣстно какому благу и совершенству? Не то-же ли, по меньшей мѣрѣ, умолчаніе о Богѣ при рѣшеніи самыхъ первыхъ и основныхъ вопросовъ бытія и жизни, нерѣдко болѣе сознательное и преднамѣренное въ наше время, нежели у человѣка, вопрошавшаго нѣкогда Спасителя о благѣ и вѣчной жизни?

Какъ Сердцевѣдецъ, Господь Иисусъ Христосъ зналъ, что бы въ человекѣ (Іоан. 2, 25), вопрошавшемъ Его; но не уборилъ его и не обличилъ, какъ обличаетъ другихъ вопрошателей. Какъ истинный Врачъ и Спаситель душъ, Онъ щадитъ и бережетъ всякій добрый зачатокъ въ человекѣ, хотя бы онъ былъ меньше зерна горшечнаго, даже такой слабый и ничѣмъ необезпеченный, какъ смутное, но, можетъ быть, искреннее стремленіе къ благу и совершенству; потому Онъ ограничился кроткимъ, даже не прямымъ, но вполне достаточнымъ для разумѣвающаго, указаніемъ, предоставляя человекѣ самому сознать, по этому указанію, свою недостаточность и раскрыть предъ нимъ свое сердце. Такъ же, съ тою же спасительною цѣлію вразумленія людей, Господь поступилъ и въ другихъ случаяхъ, въ самыхъ грозныхъ обличеніяхъ. Таковы же и всѣ дѣйствія и указанія промысленія Божія по отношенію ко всѣмъ людямъ, не ощущаютъ ли они Бога и не найдутъ ли, *яко недалеко отъ единого коеюждо насъ суца* (Дѣян. 17, 27). Но ничего подобнаго не произошло съ настоящимъ случаѣмъ.

Не позаботившись прежде всего о томъ, чтобы имѣть

Бога въ разумѣ (Рим. 1, 28), человѣкъ, вопрошавшій Спасителя, не воспользовался указаніемъ на его главный и основной недостатокъ, не уразумѣлъ и другихъ указаній, которыми Господь продолжалъ вразумлять его, желая своими отвѣтами на его вопросы навести его на мысль о Богѣ, верховномъ Законодателѣ. На самый первый его вопросъ: *что сотворю*, Господь отвѣчалъ: *если хочешь войти въ жизнь вѣчную, соблюди заповѣди*. Ибо еще Моисею сказано было Богомъ о заповѣдяхъ: *сотворившій та челоувѣкъ живъ будетъ въ нихъ* (Лев. 13, 5), съ неоднократнымъ, настойчивымъ напоминаніемъ, что заповѣди Его даны Имъ: *Азъ Господь Богъ вашъ* (заповѣдую вамъ). На тотъ же самый вопросъ, обращенный къ Нему другимъ челоувѣкомъ: *Учителю, что сотворишь животъ вѣчный наследую* (Лук, 10, 25)? отвѣтилъ: *возлюбиши Господа Бога твоего всмъ сердцемъ твоимъ*, а затѣмъ указалъ и на другую заповѣдь, подобную этой, о любви къ ближнимъ. Этому же челоувѣку, вопросившему Его: *какія заповѣди?* отвѣтилъ указаніемъ на тѣ только заповѣди десяти-словія, въ которыхъ говорится объ обязанностяхъ по отношенію къ ближнимъ, въ томъ же всеблагомъ хотѣніи своемъ, чтобы самъ, вопросившій Его, вспомнилъ о первой и наибольшей заповѣди закона—любви къ Богу. Но нѣтъ! онъ не помышлялъ о Богѣ и не вспомнилъ о Немъ. Изъ этого кореннаго недостатка, какъ изъ своего начала и основанія, возникъ другой, весьма важный его недостатокъ, смутность и ограниченность понятій о нравственномъ законѣ. Недостатокъ этотъ высказывается уже въ самомъ вопросѣ его: *какія заповѣди*. Потому онъ сказалъ только о сохраненіи заповѣдей по отношенію къ ближнимъ, но не видно, чтобы онъ сознавалъ высокое нравственное значеніе этихъ заповѣдей и соединенныхъ съ ними обязанностей; видно, напротивъ, что онъ не сознавалъ ихъ значенія, потому, что такъ легко отнесся къ нимъ, сказавши, что сохранилъ ихъ отъ своей юности, покончилъ съ ними и почиталъ ихъ недостаточными, очевидно, для нѣкоторой иной своей цѣли, сторонней по от-

ношенію къ нравственнымъ требованіямъ правды, закона, долга.

Кто по этимъ характернымъ чертамъ не узнаетъ въ этомъ человѣкѣ, вопрошавшемъ нѣкогда Спасителя о благѣ, предшественника современныхъ намъ нравоучителей, такъ широко распространившихъ свое ученіе о нравственности, отчуждаемой ими не только отъ всякой религіозной мысли о Богѣ, отъ вѣры въ Него, живой и животворной, но и отъ основныхъ нравственныхъ понятій долга, закона, внушаемыхъ христіанскою совѣстію? Всѣ основы нравственной дѣятельности, глубоко заложенныя Творцемъ въ природѣ человѣка, въ этомъ правоученіи обойдены и устранены; осталась незатронутою только естественная, неистребимая въ каждомъ живомъ существѣ, любовь къ самому себѣ. Но не просвѣщаемая и не руководимая высшими, религіозно-нравственными началами, безмѣрно преувеличиваемая, она извращается въ человѣкѣ въ безусловный эгоизмъ, побуждающій его все приобрѣтать для себя, покорять себѣ и надъ всѣмъ господствовать. На немъ то, на такомъ безусловномъ эгоизмѣ, и желали бы обосновать всю нравственную дѣятельность человѣка его новѣйшіе руководители. Но существуютъ, кромѣ насъ, другіе люди; это не ближніе наши, которыхъ, по заповѣди Божіей, мы должны любить, какъ самихъ себя. Весьма характерно для этого правоученія то что, благопріятныя чувства и отношенія къ другимъ людямъ называются въ немъ альтруистическими. Другіе люди для сторонниковъ этого ученія именно только другіе, совершенно чуждые имъ люди, ихъ естественные враги, потому, что обладаютъ, по ихъ предположенію, такимъ же, какъ и сами они, безусловнымъ эгоизмомъ. Незбѣжная, тяжкая необходимость общежитія заставляетъ быть въ хорошихъ отношеніяхъ съ другими людьми; иначе бы произошла непрерывная борьба за существованіе, борьба каждаго противъ всѣхъ и всѣхъ противъ каждаго, беспощадная, истребительная; жизнь лишалась бы всякаго довольства, благосостоянія, даже спокойствія, потеряла бы вся-

кую цѣну. Вотъ откуда проистекають ихъ наставленія наблюдать справедливость, честность по отношенію къ другимъ людямъ, являть къ нимъ благорасположенія, оказывать имъ помощь, даже благотворить; но всѣ эти добрыя качества, добродѣтели, какъ они называютъ ихъ,—не болѣе, какъ искусныя приемы той же борьбы за существованіе, которая никогда не прекращается и возводится на степень всеобщаго, міроваго закона. Тотъ же самый страхъ за свое благосостояніе, тоже опасеніе за спокойное пользованіе своимъ богатствомъ и тотъ же своекорыстный расчетъ собственной пользы и выгоды въ сношеніяхъ съ другими былъ единственнымъ побужденіемъ къ исполненію закона и у ихъ отдаленнаго по времени предшественника, который сохранялъ заповѣди отъ своей юности и, если не такъ отчетливо, какъ они, сознавалъ начала и основанія одного и того же общаго съ ними нравоученія, тѣмъ не менѣе держался этихъ началъ въ своей жизни.

По этимъ началамъ можно судить, какъ онъ понималъ вѣчную жизнь и какого искалъ блага, какъ средства къ достиженію ея болѣе совершеннаго, нежели заповѣди, когда вопрошалъ Спасителя: *что благо сотворю, да имамъ животъ вѣчный*. Не одинъ только онъ помышлялъ тогда о вѣчной жизни; всѣ ветхозагѣтныя люди проникнуты были чаяніемъ пришествія обѣтованнаго Искупителя, а съ нимъ наступленія будущаго вѣка, грядущаго царства Божія на землѣ. Но не всѣ ожидали царства Божія духовнаго, начинающагося внутри человѣка и открывающагося во всѣхъ плодахъ духовнаго совершенства. Весьма многіе ожидали, что съ пришествіемъ Мессіи наступитъ царство нескончаемаго,—и только въ этомъ смыслѣ вѣчнаго,—земнаго благополучія, не возмущаемаго никакими удручающими заботами и опасеніями, огорченіями и скорбями, и что имъ дано будетъ разумѣть тайну этого царства (Мат. 13, 11). Предъ ними носился тотъ самый идеаль всеобщаго благосостоянія, который такъ живописно расцвѣчивается поборниками

альтруистической морали, какъ послѣднее ея слово. Понятно изъ такого возрѣнія на вѣчную жизнь, о какомъ благѣ вопрошалъ Спасителя ихъ предшественникъ, почитавшій заповѣди недостаточными для той цѣли, къ которой стремился. Безъ сомнѣнія, онъ слышалъ о чудесахъ Спасителя, зналъ о Немъ, какъ благомъ Учителѣ, *не яко книжници и фарисее* (Мат. 7, 29), и, если не надѣялся, какъ нѣкоторые другіе, *яко Сей есть хотя избавити Израиля* (Лук. 24, 21), то не могъ не задумываться надъ этимъ вопросомъ, потому такъ стремительно подошелъ къ Спасителю и палъ предъ нимъ на колѣна. Онъ желалъ узнать отъ Него тайну земнаго благополучія, тайну Его чудотвореній, подобно Симону волхву, который, увидивши, что чрезъ возложеніе рукъ апостольскихъ подается Духъ Святой, просилъ Апостоловъ: *дадите и мнѣ власть сію* (Дѣян. 8, 19). Новѣйшіе правоучители указали бы человѣку, вопрошавшему Спасителя, на чудеса современной образованности, на успѣхи наукъ общественныхъ, техническихъ знаній, какъ на самое вѣрное и могущественное средство къ устроенію человѣческаго благосостоянія. Но успѣхи образованности во всѣхъ областяхъ знаній отнюдь нельзя отождествлять съ успѣхами благосостоянія. Одни могутъ увеличиваться и возрастать, а другіе умяляться и оскудѣвать въ одно и то же время, какъ показываетъ примѣръ наиболѣе образованныхъ и богатыхъ странъ христіанскаго міра. Въ нихъ бѣдствія и нужды въ средѣ нѣкоторыхъ общественныхъ классовъ увеличиваются, не смотря на всѣ средства цвѣтущей образованности и на всѣ мѣры, тамъ предпринимаемыя,—являются опасенія за весь тамошній общественный строй, возникаетъ недоумѣнный вопросъ: что дѣлать? *Что благо сотворимъ?*—тотъ самый вопросъ, съ которымъ обращался къ Спасителю *единъ нынѣшній*, имѣвшій стяжанія многа. Къ Нему должны обратиться и всѣ за разрѣшеніемъ этого, вначалѣ только безпкойнаго, а наконецъ грознаго вопроса, потому, что нѣтъ и не можетъ быть другаго отвѣта,

кромѣ даннаго на него Господомъ Иисусомъ Христомъ, Спасителемъ нашимъ.

Въ словахъ Его *соблуди заповѣди* заелючается отвѣтъ всѣмъ, ищущимъ блага и совершенства, какъ личнаго, такъ и общественнаго, которыя нераздѣльны. Нѣтъ нужды вопрошать: какія заповѣди. *Возлюбиши Господа Бога твоего всемъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею мыслию твоею. Сія есть первая и большая заповѣдь.* Слѣдовательно, она должна занимать первое и главное мѣсто въ душѣ человѣка, быть первымъ и главнымъ чувствомъ его сердца, составлять первую и главную заботу его помысленій. Но она не исключаетъ другихъ привязанностей и заботъ, потому, что есть вторая заповѣдь, подобная ей: *возлюбиши ближняго твоего, яко самъ себе.* Все должно быть сдѣлано человѣкомъ, ничего не щадя и не жалѣя, чтобы это мѣсто въ немъ, никому и ничему недоступное, было *свято Господу* (Лев. 29, 32). Всякая другая привязанность и забота, недостойно занимающая мѣсто, подобающее единому Богу въ душѣ его, должна быть устраниена и исторгнута изъ этого мѣста рѣшительно. Такова обязанность, налагаемая на cadaго первую наибольшую заповѣдью, таково требованіе ея, безусловно обязательное для всѣхъ безъ исключенія! Какимъ образомъ человѣкъ можетъ исполнить это безусловное требованіе, если въ его сердцѣ укоренилась привязанность къ земнымъ стяжаніямъ и возобладала надъ нимъ забота о благосостояніи? *Не удобо имущимъ богатство въ царствіе Божіе внидуть.* Удобѣе бо есть вельбуду сквозъ илинь уши проити, неже богату въ царствіе Божіе внити (Лук. 18, 24—25), сказалъ Спаситель, но невозможное *человѣкамъ, возможно Богу* (ст. 27) и Его вседѣйствующей благодати. Какъ различны ея дары, такъ различны ея дѣйствія (1 Кор. 12, 4. 6) и способы дѣйствія по отношенію къ каждому человѣку, различны и указанія, называемыя совѣтами, какимъ образомъ онъ долженъ исполнить требованіе, внушаемое заповѣдью и безусловно обязательное

для всѣхъ. Если бы человекъ, вопрошавшій Иисуса Христа, отъ юности своей сохранялъ эту первую и большую заповѣдь, онъ съ спокойною совѣстію могъ бы оставаться при своихъ стяжаніяхъ, употребляя ихъ во славу Божию и во благо ближнихъ, или же, оставивъ все безъ сожалѣнія, подобно святымъ апостоламъ, съ радостнымъ сердцемъ (Мат. 13, 44) послѣдовалъ бы за Спасителемъ, повинуваясь призыванію его на особенное дѣло служенія Ему. Но онъ не помышлялъ о Богѣ. Но только тогда, когда бы онъ послѣдовалъ непосредственно обращенному къ нему указанію Спасителя: *продаждь имѣніе, и даждь нищимъ*, онъ исполнилъ бы не вторую только, но и первую заповѣдь, могъ бы начать новую жизнь, жизнь *человѣка, созданнаго по Богу въ праведности и святости истины* (Еф. 4, 24), *имѣя обѣтованіе жизни настоящей и будущей* (1 Тим. 4, 8; Мат. 19, 29), потому, что тогда бы онъ исторгнулъ изъ своего сердца привязанность къ своимъ стяжаніямъ, которая занимала въ немъ мѣсто, подобающее единому Богу. Только возвышаясь сердцемъ и мыслию надъ всѣми другими помышленіями и заботами къ единому *на потребу* (Лук. 10, 42), къ первому и главному помышленію о благоугожденіи Богу, по заповѣди Его, люди могутъ дать другимъ заботамъ надлежащее имъ мѣсто и достигнуть довольства всѣ, какъ имущіе, такъ и неимущіе, какъ богатые, такъ и бѣдные, одни, пользуясь міромъ, какъ не пользующіеся (1 Кор. 7, 3), а другіе, уподобляясь Апостолу, который сказалъ о себѣ: *умѣю жить и въ скудости, умѣю жить и въ изобиліи. Все могу въ укрѣпляющемъ меня Иисусѣ Христѣ* (Фил. 4, 12—13). Невозможное для человѣческихъ усилій всеобщее благоденствіе возможно для Бога, ущедряющаго любящихъ и боящихся Его. *Блаженни вси боящіеся Господа*, восклицаетъ Пророкъ и Царь Давидъ: *ходящій въ путехъ заповѣдей Его. Аминь.*

Протоіерей В. Добротворскій.

СЛОВО ¹⁾

ВЪ ВЕЛИКІЙ ПЯТОКЪ.

„Совершишася“ (Іоан. 19, 30).

Ни одно евангельское событіе не представляетъ такого многосторонняго содержанія, какъ исторія страданій нашего Спасителя. Она въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ давала богатый матеріалъ для замѣчательныхъ по объему и глубинѣ богословскихъ изслѣдованій, вдохновляла церковныхъ проповѣдниковъ и поэтовъ и произвела величественные памятники христіанскаго искусства. Если бы можно было собрать все, что на ея основаніи создали разумъ и чувство въ области богословской науки, церковнаго слова, ризигіозной поэзіи и христіанскаго искусства, то вышло бы вѣчто необыкновенно поразительное и въ высокой степени поучительное. Но это поразительное и поучительное показалось бы маловажнымъ, если бы (представимъ невозможное) предъ нами раскрылась душа человѣческая въ многочисленныхъ милліонахъ существъ, начиная отъ дней Спасителя до нашего времени, и мы узрѣли бы ея вѣру, любовь, умиленіе, сокрушеніе и другія чувства и состоянія подъ вліяніемъ страданій Спасителя. А что сказать о тѣхъ нравственныхъ подвигахъ, которые совершались во имя пострадавшаго Спасителя истинными послѣдова-

¹⁾ Прочтено въ церкви Кіевской 1-й гимназіи 19 апрѣля 1891 г.

телями Его? Можно ли исчислить ихъ и оцѣнить по достоинству? Поистинѣ страданія нашего Спасителя—неоскудѣваемый источникъ, изъ котораго лучшее человѣчество черпаетъ живую и спасительную воду.

И вотъ мы стоимъ у сего чудеснаго источника. Сердце ваше ощущаетъ токи животворной воды; вѣра наша признаетъ ее такою же чистою и цѣлебною, какою она потекла съ Голгофы во весь міръ въ часъ смерти всемірнаго Страдальца. Жаждающая душа ваша стремится къ ней. Господи! дай же намъ хоть одну каплю ея!

„Совершишася“ (Іоан. 19, 30), слышимъ мы съ креста. Съ глубочайшимъ благоговѣніемъ приедемъ сію каплю изъ источника страданій нашего Спасителя и желаемъ, возлюбленные братіе, ею подѣлиться съ вами.

Мы взяли слово, которымъ, можно сказать, заключилась земная жизнь Богочеловѣка. За нимъ Искушитель міра предалъ духъ свой въ руки Отца небеснаго. Мы взяли одно предсмертное слово, но какой въ немъ широкій и глубокій смыслъ! Тутъ выразилось сознаніе Богочеловѣка, что цѣль земной жизни Его вполне осуществилась, и слышится намъ отрадное свидѣтельство, что все благопотребное для нашего мирнаго земного существованія и вѣчнаго спасенія приготовлено.

„Совершишася“. Совершилась велия благочестія тайна: „Богъ явился во плоти“. Сія тайна предначертана была еще до сотворенія человѣка и постепенно раскрывалась въ ветхомъ завѣтѣ. Въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ совершилось исполненіе божественнаго опредѣленія о спасеніи всѣхъ людей и осуществленіе всѣхъ пророчествъ и прообразованій.

Совершилось великое дѣло послушанія Отцу Небесному. Все человѣческое зло, всѣ грѣхи міра подняты Сыномъ Божіимъ и Онъ, всесвятѣйшее Существо, подобно непорочному агнцу, приноситъ Себя въ жертву Богу. Его смертію удовлетворена оскорбленная правда Божія. Отсель разрушена стѣна между божествомъ и человѣчествомъ; человѣку открытъ путь

къ небу, тамъ уготовлено ему мѣсто въ обителяхъ Отца Небеснаго и тамъ онъ можетъ вѣчно радоваться и блаженствовать при свѣтѣ лица Божія.—Совершилось великое дѣло духовнаго просвѣщенія людей. Зажженъ свѣтильникъ истинной вѣры, который, постепенно разгораясь, освѣтитъ собою все человѣчество. Царству тьмы нанесенъ смертельный ударъ. Забудутся боги, которыхъ чествуетъ заблуждающееся человѣчество, распадутся храмы, имъ посвященные, и испровергнутся кумиры. вмѣсто темнаго и грубаго язычества утвердится религія духа, послѣдватели которой будутъ поклоняться единому истинному Богу и служить Ему правдою и истиною.

Совершилось великое дѣло божественной любви къ человѣку. Ко всѣмъ простерто слово о спасеніи, всѣмъ обѣщано и будетъ даровано благопотребное: духовно алчущимъ—хлѣбъ, плачущимъ—утѣшеніе, угнетеннымъ—освобожденіе, вообще всѣмъ достойнымъ—вѣчное блаженство. Божественная любовь вызоветъ и любовь человѣческую, которая содѣлается жизненною и всепроникающею силою человѣчества. По ней узнается послѣдователь Христовъ, она сдѣлается источникомъ многосторонняго добра.

Совершилось великое дѣло нравственнаго возвышенія человѣка. Сынъ Божій, содѣлавшійся Сыномъ человѣческимъ, въ своемъ лицѣ представилъ совершеннѣйшее существо и указалъ въ себѣ своимъ послѣдователямъ образъ, къ которому они должны приближаться. Отсель проявится въ жизни человѣческой искреннее усердіе служить Богу, будутъ совершаться великіе нравственные подвиги, и явятся новые люди, истинные сыны Божіи, которые содѣлаются „солю земли“, „свѣтомъ міра“, „святымъ сѣменемъ“.

Таковъ, по нашему мнѣнію, многосторонній смыслъ имѣло одно предсмертное слово нашего Спасителя. Мы далеки отъ дерзкаго сопоставленія человѣчества съ божествомъ и хорошо понимаемъ, что никто изъ смертныхъ не можетъ въ своей жизни полно и точно воспроизвести жизнь Богочеловѣка. Но

если самому Богочеловѣку угодно было указать въ своемъ лицѣ образъ, которому послѣдователи Его должны подражать, и если Онъ требуетъ отъ своихъ послѣдователей богоподобныхъ качествъ и совершенствъ, то истинному христіанину не только можно, но и непременно должно стремиться къ возможному для людей богоподобию. Мы не имѣемъ въ виду подробнаго и всесторонняго изслѣдованія сего предмета, а желаемъ по поводу изъясненнаго нами предсмертнаго слова Великаго Страдальца показать, какъ сіе слово можеть соотвѣтствующимъ образомъ отразиться въ нашей жизни.

Въ семь словѣ, какъ сказано, выразилось предсмертное сознаніе Богочеловѣка о точномъ и полномъ исполненіи Имъ цѣли земной жизни. О, если бы это сознаніе Богочеловѣка вызвало бы и въ нашей душѣ соотвѣтствующее ему представленіе о цѣли и назначеніи жизни каждаго изъ насъ! Намъ невѣдомо, когда Господу угодно будетъ взять насъ изъ сей временной жизни, но нашъ долгъ всегда быть готовыми перейти въ загробную жизнь и имѣть въ часъ кончины утѣшеніе, что мы по возможности осуществили цѣль своей жизни.

По видимому, легко и просто разрѣшить вопросъ о цѣли земной жизни. Но такъ кажется только при поверхностномъ взглядѣ на дѣло. Если же поглубже взглянуть на дѣло, то оно окажется весьма серьезнымъ. Мы большею частью живемъ не разсуждая, зачѣмъ мы живемъ. Трудъ, забота о насущномъ хлѣбѣ и пріобрѣтеніяхъ, мелочные интересы, наблюденія за тѣмъ, какъ другіе живутъ, разнообразныя удовольствія—такъ поглощаютъ наше вниманіе, что вопросъ о цѣли жизни даже рѣдко намъ представляется, а когда онъ представляется, мы отклоняемъ его, или рѣшаемъ односторонне и иногда превратно.

Предъ гробомъ Того, Котораго предсмертное слово мы старались изъяснить, постараемся вдуматься въ дѣло и съ христіанской точки зрѣнія рѣшить вопросъ о цѣли земной жизни чловѣка, чтобы имѣть ее постоянно въ виду, стремиться къ

ея осуществленію и въ послѣдномъ осуществленіи ея имѣть отраду и успокоеніе въ часъ кончины.

Намъ, живущимъ по началамъ христіанства, данъ ключъ къ разумѣнію цѣли нашего земнаго существованія самимъ Спасителемъ. Излагая въ такъ называемой нагорной бесѣдѣ основныя начала новой вѣры и церкви, Онъ говорилъ своимъ послѣдователямъ: „такъ да просвѣтится свѣтъ вашъ предъ челоуѣки, яко да видятъ ваша добрыя дѣла и прославятъ Отца вашего, иже на небесѣхъ“ (Мате. 5, 16). И такъ первая и самая важная цѣль нашей жизни—прославленіе Господа. Прославленіе сіе должно быть личнымъ дѣломъ каждаго христіанина и вмѣстѣ благотворно отражаться въ жизни другихъ.

Міръ весь есть проявленіе безконечныхъ совершенствъ Высочайшаго Существа—Бога. Онъ и произошелъ для открытія божественной славы и могущества. Но ни въ чемъ видимомъ нами совершенство и величіе Божества не проявляется такъ, какъ въ челоуѣкѣ. Сей послѣдній одаренъ силами и дарованіями, возвышающими его надъ всѣмъ (кромѣ Ангеловъ) сотвореннымъ. Онъ, привязанный къ землѣ, можетъ духомъ своимъ простираться къ небесамъ и приближаться къ живущему на нихъ вѣчному Существу. Онъ, слабый тѣломъ, зависимый отъ множества условій земнаго существованія, можетъ умомъ своимъ царствовать надъ земнымъ и умомъ своимъ проникать сущность вещей; онъ, пылинка земного бытія, можетъ содѣлаться по своему благочестію храмомъ божества. Познай, возлюбленный братъ мой, силы свои, которыми одарилъ тебя Творецъ, и славу свою, къ которой Онъ тебя предназначилъ.. Но это и обязываетъ насъ ко многому. Если Божеству угодно было для открытія своей славы одарить насъ особенными въ сравненіи со всѣмъ сотвореннымъ преимуществами, то мы должны быть не ниже ихъ и выражать въ своемъ лицѣ и жизни соотвѣтствующее славію Божіей. Пусть нашъ безмертный духъ не подавляется бременемъ земныхъ

заботъ и мелкихъ интересовъ, а помнить и ищеть того, кто далъ ему начало и вложилъ тяготѣніе къ первообразу. Пусть разумъ нашъ сохранить свѣтлость своего природнаго существа и, изучая творенія Божіи, познаеть сущность ихъ и чрезъ нихъ невидимую и присносущную силу и Божество. Пусть сердце наше будетъ сокровищницею самыхъ лучшихъ чувствованій и, какъ отраженіе благодѣльныхъ свойствъ Божества, содѣлается достойнымъ вмѣстилищемъ Божества.

Мы часто восхищаемся красотами разныхъ частей міра Божія; но что можетъ быть прекраснѣе чистой, истинно-разумной, вѣрно судящей, созерцагельно-благотворной души человѣческой? Если прекрасны творенія разнаго рода и свойства надолго и много прославляютъ виновниковъ ихъ, то сколько вратъ лучше и совершеннѣе можетъ прославлять Бога чистая, благомыслящая и добротворящая душа человѣческая? Подвигнитесь, братіе мои, къ тому, чтобы сдѣлать вашу душу чистою и совершенною и осуществить чрезъ это цѣль творенія и жизни ея.

Но по ученію Спасителя мы не только лично должны прославлять Господа, но и другихъ располагать къ тому же. „Тако да просвѣтитсѣ свѣтъ вашъ предъ чловѣки, яко да видятъ ваши добрыя дѣла и прославятъ Отца вашего, иже на небесѣхъ“. Въ благотворномъ воздѣйствіи на ближнихъ къ прославленію Отца небснаго чрезъ ихъ жизнь состоитъ вторая цѣль нашей жизни. И такъ, христіанинъ не можетъ замѣннуться въ себя и думать только о личномъ благѣ, но долженъ отождествлять свое благо съ благомъ ближнихъ. Много мы можемъ помочь нашимъ ближнимъ, распространяя между ними истинныя религіозныя понятія и всякое здравое ученіе; но сильнѣе и благотворнѣе всего можетъ воздѣйствовать на нихъ добрая жизнь наша. Понятно, почему говорить вообще гораздо легче, чѣмъ дѣлать, и можно иногда говорить такъ, а чувствовать и поступать иначе. По ученію Спасителя, свѣтлости души должна соотвѣтствовать и свѣтлая жизнь,—и

сія послѣдняя сама собою вызоветъ другихъ къ подражанію, а слѣдовательно и къ прославленію Отца небеснаго.—Въ чемъ состоитъ добро, считаю излишнимъ распространяться. Мы христіане—не со вчерашняго дня. Въ послѣдніе св. дни мы болѣе, чѣмъ когда-либо въ году, читали и слушали вѣчныя правила евангельскаго закона.

Но было бы не полно, если бы мы на этомъ и остановились, говоря о цѣли нашей земной жизни. Человѣкъ несравнимое ни съ чѣмъ земнымъ существо. Онъ живетъ не для земли только, но и для неба и главнымъ образомъ для неба. За временною жизнію ему по смерти открывается вѣчная жизнь. Надлежащее приготовленіе къ сей послѣдней составляетъ между прочимъ цѣль первой. Отъ качества и направленія земной жизни зависитъ состояніе человѣка въ загробной жизни. Съ какими задатками окончить дупа человѣческая свое земное существованіе, съ такими останется на всю вѣчность. Вотъ почему нужно бояться зла и любить добро. Вотъ почему нужно развить въ душѣ своей добрыя склонности, напитать ее правдою и истиною, чтобы на нихъ, какъ на неизмѣнномъ основаніи, утвердить свое вѣчное существованіе.

Указанныя нами цѣли земной жизни человѣка—общія для всѣхъ людей. Но есть, въ частности, цѣль существованія для каждаго изъ насъ. Не слѣпой случай управляетъ жизнію разумно-свободныхъ существъ, не случайно создаются разнообразныя положенія и дѣятельность ихъ. Есть высшая божественная сила, которая указываетъ каждому изъ насъ мѣсто въ мірѣ, опредѣляетъ нашу дѣятельность и, если мы оказываемся достойными, способствуетъ намъ во всемъ. Благодаря Господа за Его мудрое отеческое попеченіе о насъ, мы должны усердно и честно трудиться въ томъ званіи и положеніи, въ какомъ поставила насъ божественная воля.

Тебѣ Господь ввѣрилъ власть надъ людьми. Неси бремя ея съ любовью и самоотверженіемъ во славу Божию и къ благу ближнихъ, помня божественное слово Спасителя: „всѣ-

кому, ему же дано будетъ много, много взыщется отъ него: и ему же предаша множайша, множайше просить отъ него“ (Лук. 12, 48). Тебѣ судилъ Богъ быть воспитателемъ юношества. Вложи душу и сердце свое въ это важное дѣло. Питай учащихъ здоровымъ и полезнымъ учениемъ и будь для нихъ примѣромъ доброй жизни, помня, что ты отвѣтственъ за ихъ направленіе и предъ судомъ Божиимъ и предъ судомъ человѣческимъ. Тебя Господь поставилъ стражемъ закона и порядка, покажи себя достойнымъ исполнителемъ сего долга: защищай обиженныхъ, возстановляй поправныя права и честь, смирай злодѣя и обидчика, помня, что ты являешься орудіемъ божественной правды на землѣ. Ты, по Божьему соизволенію содѣлался воинномъ: будь вѣренъ данной тобою присягѣ и въ случаѣ надобности жертвуй собою за Царя и Отечество. Тебѣ судилъ Господь скромную долю малоизвѣстнаго труженника: не ропщи на свою судьбу, не завидуй другимъ и съ терпѣніемъ и любовію дѣлай свое дѣло, зная, что всякій честный трудъ пріятенъ Богу, нуженъ и полезенъ вообще въ жизни и дѣленъ въ глазахъ честныхъ людей.

Будемъ вообще свято и честно проходить назначенное намъ Богомъ земное поприще, и да подкрѣпитъ насъ своею всеильною помощію Тотъ, Который страдалъ и умеръ за насъ и, умирая, засвидѣтельствовалъ предъ своимъ Отцемъ Небеснымъ, что Онъ полно и совершенно исполнилъ свое земное служеніе. О, если бы и мы въ часъ нашей кончины могли спокойно и утѣшительно сказать: Господи! по мѣрѣ силъ нашихъ и возможности при твоей всеильной помощи мы исполнили свое назначеніе!

Протоіерей *Михаилъ Златоверховниковъ.*

СЛОВО ¹⁾

ВЪ ВЕЛИКІЙ ПЯТОКЪ.

О Геосиманскомъ страданіи.

Разъ навсегда принесена Сыномъ Божиимъ голгоеская жертва. Но впечатлѣніе, произведенное ею, возобновляется въ сердцѣ вѣрующаго христіанина изъ года въ годъ. Живо и глубоко сіе впечатлѣніе и въ данную минуту при видѣ сего необыкновеннаго гроба. Не померкло солнце, не слышимъ мы подземныхъ ударовъ и землетрасенія, не видимъ развергшихся скаль и отверстыхъ могилъ, не встаютъ предъ нами умершіе изъ гробовъ, но кто изъ насъ, подобно голгоескимъ свидѣтелямъ сихъ знаменій, не воскликнетъ изъ глубины сердца: „пострадавшій на голгоѣѣ воистину Сынъ Божій есть“! Чудное событіе! Давно прошедшее, оно вѣчно новое, презрѣнное для погибающихъ, оно славно для спасаемыхъ, унесшее дорогую жизнь, оно сдѣлалось источникомъ жизни, сокрушительное по видимости, оно стало творческимъ по существу, затмившее солнце, оно зажгло благотворный духовный свѣтъ; временно разбившее надежды немногихъ, оно сдѣлалось якоремъ упованія всего человѣчества, временное явленіе земли, оно сдѣлалось вѣчною лѣстницею восхожденія на небо. О, божественная тайна, непостижимая для разума, но много говорящая и хорошо понятная сердцу! Благоговѣйное внима-

¹⁾ Произнесено въ Кіевскомъ Покровскомъ Монастырѣ 19 апрѣля 1891 года.

ніе, глубокія чувства, сердечная вѣра, умиленные вздохи и благодатныя слезы, предъ симъ гробомъ обнаруживаемые, не доказываютъ ли съ очевидною ясностію, что ты осѣнила почитателей божественнаго гроба, прошла электрическимъ токомъ по нервамъ души ихъ и воспринята ими какъ даръ неба, опора временной жизни и залогъ вѣчности! Но спасительная для людей, голгоеская жертва стояла величайшихъ страданій Спасителю нашему. Вчера, вечеромъ, по евангельскимъ чтеніямъ мы прослѣдили крестный путь необыкновеннаго Страдальца. Мы видѣли издѣвательство надъ правдою, полное забвеніе добра, неистовые крики упорнаго озлобленія и безпричинной вражды со стороны людей, предъ глазами которыхъ прошла евангельская исторія со всѣми ея благодѣльными проявленіями, и униженіе, оскорбленіе, страшныя муки невиданнаго на землѣ праведника и величайшаго благодѣтеля человѣчества. Не легко страдать за дѣйствительныя преступленія, но какъ должны быть тяжелы и мучительны страданія незаслуженныя, безвинныя? Кто хоть одинъ разъ подвергся клеветѣ, тотъ знаетъ вредъ и мученіе, ею причиняемые, хотя бы она не сопровождалась матеріальнымъ ущербомъ въ жизни. Можно ли измѣрить давящую силу и горечь страданій Спасителя, Который былъ олицетворенною любовью, вся жизнь Котораго была непрерывнымъ подвигомъ добра и милосердія, Котораго ни одинъ человѣкъ не могъ упрекнуть въ самомалѣйшемъ грѣхѣ?

Но какъ ни тяжки крестныя страданія нашего Спасителя, они, думается намъ, были менѣе мучительны, чѣмъ душевныя муки, которыя имъ предшествовали. Мы разумѣемъ геосиманское страданіе, на которомъ я хотѣлъ бы, благочестивые слушатели, остановить ваше вниманіе.

Совершилась пасхальная вечеря, трогательная по необычному смиренію Богочеловѣка и дружественному обращенію Его съ учениками; установлено святѣйшее таинство причащенія для вѣчнаго напоминанія жизни Спасителя и ду-

ховнаго общенія Его съ послѣдователями; произнесена прощальная бесѣда, исполненная глубокой любви и широких откровеній касательно будущаго. Осталось нѣсколько часовъ до голгоевскихъ страшныхъ событій. Усталый отъ пережитыхъ душевныхъ ощущеній въ кругу дорогихъ и близкихъ друзей, съ склоненною главою Спаситель направляется въ тѣнистому геосиманскому саду. Ночь. Затихла природа. Послѣ дневныхъ трудовъ и заботъ является потребность отдыха и успокоенія. Но успокоительный сонъ не смѣжаетъ очей Спасителя. Переломъ ночи долженъ совершить переломъ и въ земной жизни Спасителя. Завтрашній день принесетъ Ему беззаконный судъ и осужденіе, позоръ креста, мучительную смерть и гробъ. Готовится страшное и безпримѣрное злодѣяніе. Тьма вооружится противъ свѣта, беззаконіе посмѣется надъ добродѣтелию, лицемѣріе и коварство восторжествуютъ надъ правдою, черная неблагодарность покроетъ многочисленныя дѣла любви и милосердія. Близко грядущее зло представило все историческое зло, начиная съ перваго грѣха. Вѣроотступничество, всевозможные пороки, разнообразныя преступленія, которыми болѣло исповонъ вѣку человѣчество, во всей ихъ отвратительной наготѣ явились предъ взоромъ Спасителя. Все это зло должно пасть на Него, всю отвѣтственность за оное Онъ приметъ на Себя. Человѣческая природа Спасителя смутилась при ясномъ представленіи сего. Молитвы захотѣла душа Его; въ дружественной поддержкѣ нуждалось сердце Его. Съ Нимъ Его избранники друзья, которые нѣсколько минутъ назадъ изъявляли готовность идти съ Нимъ въ темницу и на смерть. Прійдя съ ними въ геосиманскій садъ, Онъ говоритъ имъ: „прискорбна есть душа моя до смерти: пождите здѣ и бдите со Мною. И паде на лицѣ Своемъ, моляся и глаголя: Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія: обаче не якоже Азъ хочу, но якоже Ты“ (Мат. 26, 29. 30).

Необыкновенная и трогательная картина! Она всегда

давала богатую матерію для богословскаго размышленія, умилялись истинные христіане, ее воспѣвали талантливые поэты, надъ воспроизведеніемъ ея трудилось искусство. Въ глубинѣ сада, въ чащѣ тѣнистыхъ деревьевъ, при тишинѣ восточной ночи, со слезами на глазахъ, съ простертыми къ небу руками, съ кровавымъ потомъ на лицѣ, колѣнопреклоненный Спаситель міра изливаетъ предъ Отцомъ Небеснымъ скорбь души своей и изъявляетъ свою сыновнюю покорность божественной волѣ о спасеніи людей путемъ страданій. А вблизи спящіе апостолы—эти лучшіе изъ людей, наглядно подтверждающіе немощь человѣческой природы, безсиліе человека въ осуществленіи добрыхъ и похвальныхъ стремленій и необходимость для него возрожденія чрезъ божественное воздѣйствіе. Не первый разъ въ земной жизни своей Спаситель чувствовалъ скорбь, проливалъ слезы. Скорбѣлъ и плакалъ Онъ надъ гробомъ друга своего Лазаря, когда Его любящему сердцу предстали всѣ человѣческія горести отъ тяжелыхъ утратъ и несчастнаго сиротства; скорбѣлъ и плакалъ Онъ на горѣ Елеонской во время своего торжественнаго входа въ Иерусалимъ, когда предъ Его всевидящимъ взоромъ пронеслась печальная исторія послѣдующихъ страданій народа Божія за отверженіе и убіеніе Мессіи. Но эти скорбныя слезы лились изъ сердца, сочувствующаго людскому горю и страданію. А теперь? Неужели грозная смерть утратила и Спасителя міра? Находились люди, которые, по странной привычкѣ оскорблять все святое, усматривали въ геосиманскомъ страданіи малодушіе и робость. Малодушіе и робость!.. Могъ ли утрапиться смерти Тотъ, Кто проповѣдовалъ жизнь и безсмертіе, терпѣніе и мужество среди всякихъ злоключеній и съ первыхъ шаговъ своей общественной дѣятельности говорилъ о своей смерти, какъ неизбѣжной необходимости? Могъ ли утрапиться смерти Тотъ, Кто впродолженіи пятнадцати часовъ послѣдующихъ страданій сохранилъ невозмутимое спокойствіе духа, величественно молчалъ во время беззаконнаго суда, безъ малѣй-

шаго ропота и жалобъ переносилъ издѣвательство враговъ, позоръ и муки креста, съ небесною благодію сердца молился о своихъ мучителяхъ и открылъ врата рая показавшемуся злодѣю? Могъ ли устрашиться смерти Тотъ, во имя Котораго безбоязненно шли на казнь девяностолѣтніе старцы, слабыя женщины и юные отроки? Смерть вовсе не страшна и для людей, которые правильно смотрятъ на жизнь, для которыхъ земля есть преддверіе неба, ступень къ вѣчности. Но бываютъ состоянія мучительнѣе смерти. И такое-то состояніе, какъ человѣкъ, испыталъ Спаситель въ саду геесиманскомъ. „Это было бремя грѣховъ міра, которые легли тяжестію на Его сердце; это было вкушеніе непорочнымъ человѣкомъ горькой чаши, зараженной ядомъ грѣха; это было чувство, которое испытывало сердце, полное совершенной невинности и любви, вслѣдствіе всего, что только есть отвратительнаго въ человѣческой неблагодарности,—всего, что есть ядовитаго въ людскомъ лицемѣрїи,—всего, что есть жестокаго въ человѣческомъ озлобленїи, это было горькое сознаніе, что свои, къ которымъ Онъ приходилъ, любятъ больше тьму, нежели свѣтъ, что поколѣніе избраннаго народа безумно отреклось отъ безпредѣльной благодати, чистоты и любви“¹⁾. Все это въ совокупности произвело такую горькую чашу, которая смутила чистую душу Спасителя и вызвала въ ней извѣстную молитву Отцу небесному. Но представленіе, что испытать чашу сію есть воля Божія, что выпитая Богочеловѣкомъ чаша сія доставитъ сладость и счастье всему человѣчеству, примирило Спасителя съ печальною необходимостію и возвратило Ему небесное спокойствіе, которое царствовало въ душѣ Его во все время земной жизни.

Прости, Господи, если мой умъ не выразумѣлъ тайны твоего геесиманскаго страданія! Простите и вы, благ. слушатели, если, желая ввести васъ въ разумѣніе тайны сей, я не

¹⁾ Жизнь І. Хр. Фларра въ перев. Матвѣева ч. 2. стр. 193.

оправдалъ вашего ожиданія. Я счастливъ ужъ тѣмъ, что привлекъ ваше вниманіе, возбудилъ вашу мысль. Евангеліе есть море, котораго не переплыть человѣчеству своимъ разумомъ; Христосъ есть тайна, которой достанетъ человѣчеству до скончанія вѣка. Но возвратимся въ геесиманскому страданію. Это событіе поучительно во многихъ отношеніяхъ.

Геесиманскій страдалецъ, еще задолго до своихъ страданій говоря святымъ апостоламъ о своемъ крестѣ, на преословіе одного изъ нихъ, ꙗ Петра, замѣтилъ, что крестъ будетъ удѣломъ всѣхъ Его послѣдователей. Въ такомъ или иномъ видѣ крестъ дѣйствительно несетъ каждый изъ насъ. Нѣтъ счастливца, который бы не испыталъ въ жизни своей никакихъ огорченій и видѣлъ бы только однѣ радости. Теченіе жизни часто не зависитъ отъ воли человѣка. Никакія предупредительныя мѣры не спасаютъ человѣка отъ бѣды. Достаточно одного дуновенія вѣтра, чтобы здоровый человѣкъ подвергся серьезной и мучительной болѣзни. Одинъ сокрушительный толчекъ природы лишаетъ многихъ имущества; одинъ годъ неурожая производитъ голодъ. А смерть? Развѣ мы не видимъ, какъ часто потеря одного обнищаетъ цѣлую семью, жившую въ довольствѣ, а потеря другого сокрушаетъ счастье многихъ? А нравственныя страданія отъ людской злобы, зависти, клеветы, измѣны, и т. п? Кто избѣгаетъ ихъ въ жизни? Прискорбно и тяжело, что все сіе совершается, но еще прискорбнѣе и тяжелѣе, когда человѣкъ, подвергнувшійся какому-либо несчастію, падаетъ духомъ, теряетъ мужество, приходитъ къ отчаянію. Скорбь въ несчастіи естественна, но ей можно дать примирительное направленіе. Христосъ страдалъ: мнѣ ли не идти по слѣдамъ Его? Земля—не рай; на ней испыталъ скорби и страданія самъ Богочеловѣкъ: мнѣ ли устроить на ней райское блаженство?

Испытывая тяжелую душевную скорбь, геесиманскій страдалецъ въ молитвѣ искалъ и нашелъ облегченіе. Возлюбленные братія мои! Если кто-нибудь испытываетъ горе, или

если Господу угодно будетъ въ будущемъ возложить на кого-нибудь изъ васъ крестъ, ищите себѣ примиренія, утѣшенія и успокоенія въ молитвѣ. Вѣками дознано, что горе облегчается, когда принимаютъ соучастіе въ немъ близкіе. Но Богъ—Отецъ нашъ небесный. Онъ ли отвергнетъ сердце, обращающееся къ Нему, Онъ ли, милосердный, не подаетъ врачевства, утѣшенія и избавленія вѣрнымъ чадамъ своимъ? О, нѣтъ. Устами Сына своего Онъ говоритъ намъ: „просите, и дано будетъ вамъ; ищите, и найдете, стучите и отворятъ вамъ“... Богъ ли не защитникъ избранныхъ своихъ, вопіющихъ къ Нему день и ночь“? (Мат. 7, 7. Лук. 18, 7). Молитва независимо отъ сего, сама по себѣ, доставляетъ человѣку сладость, которая переспливаетъ горечи жизни. Поруюю сего можетъ служить молитвенный опытъ тѣхъ, которые умѣютъ молиться.

Готовясь на смерть и испытывая душевныя муки отъ всѣхъ человѣческихъ золъ, пережитыхъ и грядущихъ, геоси-манскій Страдалецъ покорился волѣ своего Отца небеснаго, Который опредѣлилъ спасти людей чрезъ Сына своего. Какой прекрасный урокъ для всѣхъ послѣдователей Его! Покорность провидѣнію, не только во время несчастій, но и всегда въ жизни да будетъ и нашимъ постояннымъ правиломъ. Само-мнѣніе, исключительная вѣра въ собственный разумъ и волю часто разбиваются и приводятъ человѣка къ погибели. „Отче нашъ! да будетъ воля твоя, яко на небеси и на земли“.

Протоіерей *Михаилъ Златоверховниковъ.*

ДРЕВНЕ-ЕВРЕЙСКАЯ СУББОТА.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Значеніе ветхозавѣтной субботы.

Субботній институтъ очень рано пустилъ прочныя корни въ жизни израильскаго народа. Ни жестокія гоненія, ни оскорбительныя насмѣшки не могли заставитьъ древнихъ евреевъ забыть свои субботы. Суббота настолько утвердилась въ іудействѣ, что и въ настоящее время составляетъ важнѣйшее его установленіе и отличительный признакъ его національной жизни. Уже такая устойчивость субботняго института въ теченіе многихъ столѣтій можетъ свидѣтельствовать о томъ, что въ ряду другихъ теократическихъ учреждений этотъ институтъ имѣлъ значеніе особенно важное. На важность его указываетъ и самъ законодатель Моисей, повторяя неоднократно увѣщаніе хранить субботу и опредѣляя смертную казнь за ея нарушеніе. Особенную важность сравнительно съ другими теократическими учреждениями признаютъ за субботой и пророки, когда за соблюденіе ея обѣщаютъ великія награды, а за нарушеніе угрожаютъ тяжелыми наказаніями¹⁾.

Въ чемъ-же, частнѣе, заключалось значеніе ветхозавѣтной субботы?

¹⁾ См. Труды Киев. дух. Академіи за м. февраль 1892 г.

²⁾ Ис. LVI, 2—7; LVIII, 13—14; Іерем. XVII, 24—27; Іезек. XX, 12 и дал.

Различные изслѣдователи, касавшіеся этого вопроса, отвѣчали на него не одинаково. Такъ, Спенсеръ ¹⁾ и Бехеръ ²⁾ полагали все значеніе еврейской субботы въ томъ, что празднованіе ея было со стороны израильскаго народа знакомъ вѣры во временность міра и происхожденіе его отъ Бога и служило средствомъ для предотвращенія народа отъ уклоненія въ идолопоклонство. Ленгерке ³⁾, Эвальдъ ⁴⁾, Кнобель ⁵⁾ и Липпертъ ⁶⁾, видя въ субботѣ исключительно установленіе религіозное, усваиваютъ ей значеніе „жертвы отреченія отъ своекорыстныхъ разчетовъ“, которую долженъ былъ приносить избранный народъ Іеговѣ, какъ своему царю. Михаэлисъ ⁷⁾, Героргъ ⁸⁾, Де-Ветте ⁹⁾ и Велльгаузенъ ¹⁰⁾ считаютъ субботу институтомъ, имѣвшимъ главнымъ образомъ значеніе соціальное и вызваннымъ желаніемъ доставить отдыхъ рабочимъ классамъ народа и рабочему свѣту.

Намъ кажется, что каждый изъ указанныхъ взглядовъ въ отдѣльности долженъ быть названъ одностороннимъ. Значеніе такого института, какъ суббота, нельзя ограничивать одною какою-либо областью отношеній избраннаго народа. Суббота соприкасалась съ различными сторонами общественной и частной жизни древнихъ евреевъ и для каждой изъ нихъ имѣла свое значеніе. Самъ Законодатель указываетъ на такое

¹⁾ De legibus ritual. p. 69. 78—79.

²⁾ Lib. cit. S. 149 ff.

³⁾ Lengerke, Kanaan. Th. I. S. 541—542. Königsberg. 1844.

⁴⁾ Die Alterthümer V. I. S. 130. 136 f.

⁵⁾ См. Herzog, Real-Encyclopädie. Bd. XIII. S. 160.

⁶⁾ Lippert, Allgem. Geschichte Priesterthums. Berlin. 1884. Bd. II. S. 149—150.

⁷⁾ Mos. Re-ht. Th. IV § 195. S. 118.

⁸⁾ Die älteren jud. Feste. S. 196—197.

⁹⁾ Lehrbuch hebr.-jud. Archäologie § 214.

¹⁰⁾ Prolegomena zur G. I. S. 115. Панегирисомъ субботы въ этомъ отношеніи можетъ быть названъ Прудонъ. Herzog, Real-Encyclopädie. Bd. XIII. S. 160.

разностороннее значеніе субботы, когда то разсматриваетъ ее, какъ день, который народъ долженъ отдавать Іеговѣ¹⁾, то видитъ въ ней даръ Іеговы народу и день радости и удовольствія²⁾.

Но всѣ установленія Моисея имѣли въ виду главнымъ образомъ цѣли религіозныя. Израиль былъ избраннымъ народомъ, чрезъ который Богъ хотѣлъ совершить спасеніе міра; а потому и весь порядокъ жизни этого народа былъ направленъ къ тому, чтобы сдѣлать его святымъ народомъ и царствомъ священниковъ³⁾. Подобно другимъ древне-еврейскимъ учрежденіямъ, и суббота прежде всего должна быть разсматриваема, какъ институтъ религіозный. Законъ Моисеевъ представляетъ на видъ именно это значеніе субботы, когда заповѣдь о храненіи ея помѣщаетъ между заповѣдями, касающимися отношеній къ Богу. Опредѣляя же частіиѣ значеніе субботы, какъ теократическаго института, законодатель еврейскаго народа называетъ ее „днемъ Господнимъ“. Въ этомъ, по мысли законодателя, и заключается главный смыслъ и первая цѣль установленія субботы. Израиль былъ избраннымъ народомъ Божиимъ. Поэтому вся его жизнь и дѣятельность должна была принадлежать Іеговѣ. Эта идея принадлежности Израиля Богу распространялась и на сферу времени. Но, поставленный въ необходимость трудиться для удовлетворенія различныхъ жизненныхъ потребностей, избранный народъ не могъ посвятить Іеговѣ все свое время: въ замѣнъ этого онъ отдавалъ Ему послѣдній день каждой седмицы. Оставляя въ этотъ день свои обычныя занятія и отрекаясь отъ собственныхъ выгодъ въ исполненіе заповѣди закона, Израиль приносилъ этимъ жертву Іеговѣ. Такимъ образомъ, празднованіе субботы было символическимъ выраженіемъ основ-

¹⁾ Исх. XX, 8—11; XXXI, 13—17; XXXV, 2; Лев. XIX, 3. 30; Числ. XV, 32—36.

²⁾ Исх. XXIII, 12; Втор. V, 12—14.

³⁾ Исх. XIX, 6.

ной идеи ветхозавѣтной теократіи—идеи избранія Израиля въ народъ Божій. А чрезъ то, что субботній покой отъ обычныхъ дѣлъ былъ приуроченъ именно къ *седьмому* дню, онъ получалъ еще болѣе глубокое значеніе.—Основаніемъ для выдѣленія „седьмаго“ дня, какъ дня покоя, служилъ порядокъ творческой дѣятельности Бога. Поэтому покой седьмаго дня возводилъ мысль избраннаго народа къ творенію міра и былъ съ его стороны символическимъ выраженіемъ признанія факта этого творенія. Но въ фактѣ творенія проявилось всемогущество и вѣчность Творца, съ одной стороны, и временность и измѣнчивость міра—съ другой. Отсюда можно сказать, что празднованіе субботы, имѣя значеніе жертвы Іеговѣ, служило въ тоже время символическимъ и выраженіемъ вѣры избраннаго народа въ единаго и всемогущаго Бога, Творца всего міра. „Суббота“, говоритъ Маймонидъ, „есть символъ временности міра и его противоположности вѣчному бытію Бога, а празднованіе субботы есть символическое исповѣданіе того, что никакая вещь не произошла прежде Бога“¹⁾. „Кто принимаетъ заповѣдь о субботѣ“, говоритъ другой писатель, „тотъ признаетъ временность міра, а кто признаетъ временность міра, тотъ необходимо долженъ признать и Творца“²⁾.

Вѣра въ единаго Бога составляла важнѣйшее отличіе

¹⁾ More heb. 3, 43; 2, 13; Selden, De jure natur. et gent. p. 333.

²⁾ См. Bähr, Symbolik M. C. II, 580. Мысль о такомъ значеніи празднованія субботы высказывается и многими другими іудейскими писателями. „Одна изъ главнѣйшихъ причинъ заповѣди о соблюденіи субботы“, говорится въ „Соферъ Гахинухъ“, „есть та, чтобы мы, будучи въ этотъ день свободны отъ занятій, укрѣпили въ душѣ нашей вѣру въ сотвореніе міра, въ связи съ которой находится все основаніе религіи. Покой нашъ въ седьмой день напоминаетъ намъ о сотвореніи міра, ибо, видя, какъ весь міръ поконченъ однимъ извѣстнымъ днемъ въ недѣлю, каждый спроситъ: что за причина этого всеобщаго покоя, и получить отвѣтъ, что „въ шесть дней Богъ сотворилъ небо и землю, а въ день седьмой Онъ почилъ“; такимъ путемъ каждый утвердится въ этой истинной вѣрѣ“. Финъ и Каценеленбогенъ, Міровоззрѣніе талмудистовъ. Т. I. стр. 157—158. СПб. 1874.

ветхозавѣтной религіи отъ другихъ. Сохраненіе этой вѣры было необходимымъ условіемъ существованія завѣта между Иеговою и Израилемъ. Поэтому, кто соблюдалъ субботу, тотъ, съ одной стороны, имѣлъ въ этомъ знакъ, отличающій Израиля отъ другихъ народовъ,—знакъ особеннаго отношенія къ Иеговѣ, а съ другой—свидѣтельствовалъ свою вѣрность условіямъ заключеннаго съ Иеговой завѣта. Это значеніе *символа завѣта* призываетъ за субботой уже самъ законодатель Моисей. „И пусть хранятъ сыны Израилевы субботу“, говоритъ онъ отъ имени Иеговы, „празднуя субботу въ роды свои, какъ завѣтъ вѣчный. Это знаменіе между Мною и сынами Израилевыми на вѣки“¹⁾. Подобно этому, и пророкъ Іезекиль, вспоминая о времени изведенія избраннаго народа изъ Египта, обращается къ современникамъ съ такими словами Иеговы: „дажь имъ заповѣди Мои и объяснилъ имъ Мои постановленія, исполняя которыя, человекъ живъ былъ бы чрезъ нихъ; дажь имъ также субботы Мои, чтобы онѣ были знаменіемъ между Мною и ими, чтобы знали, что Я Господь, освящающій ихъ“²⁾. А пр. Ісаія, выходя изъ указаннаго взгляда на значеніе субботы, представляетъ соблюденіе ея первымъ условіемъ вступленія иноплеменниковъ въ теократію и ихъ участія въ обѣтованіяхъ, данныхъ избранному народу: „Господь такъ говоритъ объ евнухахъ: которые хранятъ Мои субботы, и избираютъ угодное Мнѣ, и крѣпко держатся завѣта Моего, тѣмъ дамъ Я въ домѣ Моемъ и въ стѣнахъ Моихъ мѣсто и имя лучшее, нежели сыновьямъ и дочерямъ; дамъ имъ вѣчное имя, которое не истребится. И сыновей иноплеменниковъ, присоединившихся къ Господу, чтобы служить Ему и любить имя

¹⁾ Исх. XXXI, 16—17. Ср. ст. 12—13: „И сказалъ Господь Моисей, говоря: скажи сынамъ израиленнымъ такъ: субботы Мои соблюдайте; ибо это знаменіе между Мною и вами въ роды ваши, дабы вы знали, что Я Господь освящающій васъ“.

²⁾ Іезек. XX, 12. Ср. ст. 20.

Господа, быть рабами Его, всѣхъ хранящихъ субботу отъ оскверненія ея и твердо держащихъ за вѣта Моего, Я приведу на святую гору Мою, и обрадую ихъ въ Моёмъ домѣ молитвы“¹⁾.—Вступленіе Израиля въ завѣтъ съ Іеговою соединилось съ освобожденіемъ избраннаго народа изъ египетскаго рабства. Поэтому законодатель, называя субботу знакомъ завѣта, основаніемъ обязательности заповѣди о ней для Израиля поставляетъ его освобожденіе изъ Египта. „Помни“, говоритъ онъ при повтореніи закона, „что (ты) былъ рабомъ въ землѣ египетской, но Господь Богъ твой вывелъ тебя оттуда рукою крѣпкою и мышцею высокою, потому и повелѣлъ тебѣ Господь, Богъ твой, соблюдать день субботній и свято хранить его“²⁾. Указаннымъ взглядомъ на значеніе субботы объясняется и то, что законодатель съ особенной силой настаиваетъ на храненіи священнаго дня и опредѣляетъ наказаніе смертью за его нарушеніе. Если суббота была символомъ завѣта съ Іеговою, то, значить, нарушеніе ея было отступленіемъ отъ этого завѣта и отреченіемъ отъ Іеговы. Отсюда мы видимъ, что и въ книгахъ Моисея, и у пророковъ увѣщаніе хранить субботу часто соединяется съ увѣщаніемъ не уклоняться отъ служенія Іеговѣ³⁾. Съ другой стороны, исторія древнихъ евреевъ свидѣтельствуетъ о томъ, что забвеніе истиннаго Бога и уклоненіе Израиля въ идолопоклонство всегда сопровождалось нарушеніемъ субботы⁴⁾. Вслѣд-

¹⁾ Ис. LVI, 4—7.

²⁾ Второз. V, 15. Въ приведенныхъ словахъ основаніемъ заповѣди о субботѣ поставляется освобожденіе изъ Египта, а въ Исх. XX, 11—такимъ основаніемъ указывается божественный покой по окончаніи творенія. Это кажущееся несогласіе должно объяснить такъ: въ Исх. XX, 11 законодатель указываетъ, почему выдѣленъ изъ ряда другихъ дней именно седьмой; а въ Втор. V, 15 онъ представляетъ основаніе *обязательности заповѣди о субботѣ собственно для народа еврейскаго*. Такимъ образомъ, во Втор. V, 15 дополняется и разъясняется то, что сказано въ Исх. XX, 11.

³⁾ Лев. XIX, 3—4; Іезек. XX, 16—19; XXIII, 36—39.

⁴⁾ Іерем. XVII, 24—27; Іезек. XX, 12 и дал. Ср. 1 Мак. I, 43.

ствіе столь тѣсной связи субботы съ основною истинною ветхозавѣтной религіи, тотъ, кто осквернилъ субботу Іеговы, уже не могъ принадлежать къ Его избранному народу. Поэтому и говоритъ законодатель: „соблюдайте субботу, ибо она свята для васъ: кто осквернитъ ее, тотъ да будетъ преданъ смерти. Кто станетъ въ оную дѣлать дѣло, та душа должна быть истреблена изъ среды народа своего“ ¹⁾.

Такое было значеніе ветхозавѣтной субботы, какъ дня, который народъ израильскій долженъ былъ посвящать Іеговѣ. Но, по словамъ блаж. Августина, „Богъ не повелѣваетъ ничего, что приносило-бы пользу Ему, а не тому, кому повелѣваетъ“ ²⁾. Поэтому и субботній покой, будучи со стороны избраннаго народа жертвой Іеговѣ, являлся въ тоже время для него самого великимъ благодѣяніемъ. Суббота была установлена „ради человѣка“ ³⁾. Въ субботнемъ покоѣ ветхозавѣтній народъ воспринималъ то благословеніе, которое положилъ Господь на седьмомъ днѣ, и вкушалъ блаженство и наслажденіе, которое разлилъ Творецъ въ этотъ день на все, созданное Имъ.

Уже одно прекращеніе труда давало чувствовать благодѣтельное значеніе субботы. Трудъ падшаго человѣка есть трудъ обременительный,—трудъ „въ потѣ лица“ и на землѣ, произращающей волчцы и тернія. Поэтому, уже какъ день покоя отъ такого труда, суббота была днемъ радости. Это благодѣтельное значеніе субботняго покоя въ особенности должны были чувствовать тѣ, на которыхъ трудъ ложился всей своею тяжестью. Если и для всего народа суббота была днемъ радости и отдыха, то для рабочихъ классовъ и рабочего скота она была такимъ днемъ преимуществу. И законодатель Моисей, заповѣдуя хранить субботній покой,

¹⁾ Лев. XIX, 3—4; Іезек. XX, 16—19; XXIII, 36—39.

²⁾ Epist. 137 ad Bonif. n. 6.

³⁾ Марк. II, 27.

дѣйствительно, часто указываетъ на благодѣтельное значеніе этого покоя именно для рабовъ и скота ¹⁾).

Но благодѣтельное значеніе субботы въ особенности открывалось въ томъ покоѣ духовномъ, которымъ наслаждался въ этотъ день истинный читатель божественныхъ установленій. Трудъ, вслѣдствіе соединившагося съ нимъ стремленія къ пріобрѣтенію и скорби отъ его тяжести, удалялъ человѣка отъ благодатной близости къ Богу. Какъ для Иліи Господь не былъ ни въ землетрясеніи, ни въ бурѣ, ни въ огнѣ ²⁾), такъ и для человѣка не искупленнаго Онъ не могъ быть „въ потѣ лица“. Находясь въ состояніи отрѣшенности отъ Бога, сдѣлавшись рабомъ труда, подзаконный человѣкъ могъ выспаться къ Богу только тогда, когда оставлялъ свой трудъ. Отсюда понятно, какое значеніе для духовной жизни ветхозавѣтнаго человѣка должна была имѣть суббота, какъ день покоя отъ обычныхъ работъ. Это былъ день, въ который уму и сердцу каждаго истиннаго хранителя закона открывался Господь. Освободившись отъ тяжести труда и отъ житейскихъ заботъ и тревоженій, духъ подзаконнаго человѣка въ этотъ день успокоивался отъ суетныхъ впечатлѣній земнаго скитальчества и получалъ возможность возвратиться къ своему Первоисточнику и принять участіе въ блаженномъ покоѣ Божіемъ. „А это участіе“, скажемъ словами Кейля, „достигалось въ священномъ собраніи и состояло въ томъ, что народъ назидался словомъ Божиимъ чрезъ размышленіе о законѣ Іеговы, въ томъ, что душа каждаго соединялась съ Богомъ въ жертвахъ всесоженія, удвоившихся для этого дня, а тѣло со всѣми членами освящалось отъ горѣвшаго на жертвенникѣ огня божественной благодати,—наконецъ, въ томъ, что въ положеніи новыхъ хлѣбовъ предложенія народъ вмѣстѣ съ плодами освященія являлся предъ лицомъ Іеговы и на-

¹⁾ Исх. XXIII, 12; Втор. V, 14—15.

²⁾ 3 Цар. XIX, 11—12.

слаждался близостью къ Нему¹⁾). Такое именно благодѣтельное значеніе субботы имѣеть въ виду Исаія, когда называетъ ее „отрадою“²⁾). Этимъ же значеніемъ объясняется и то, что пр. Иезекииль установленіе субботы считаетъ знавомъ особеннаго благоволенія Иеговы къ своему избранному народу³⁾), а Осія и Иеремія превращеніе празднованія субботы разсматриваютъ, какъ одно изъ тягчайшихъ бѣдствій и наказаній за нарушеніе закона⁴⁾).

Благодѣтельное значеніе субботы для человѣка не ограничивалось однимъ только днемъ: повторяясь каждую седмицу, празднованіе субботы, естественно, должно было оказывать вліяніе и на всю жизнь израильскаго народа. Имѣвшая основаніе для себя въ порядкѣ творческой дѣятельности Бога, суббота, прежде всего, напоминала Израилю о томъ, что вся человѣческая жизнь,—и въ особенности жизнь народа, который призванъ быть свѣтомъ для другихъ,—должна служить отображеніемъ жизни божественной. Празднованіе субботы научало избранный народъ во всей своей жизни и дѣятельности слѣдовать Тому, Кто сказалъ: „будьте святы, какъ святъ Я“⁵⁾). Въ повелѣніи—оставлять въ седьмой день свои работы для Израиля заключалось повелѣніе и во всей своей дѣятельности быть не работою труда, а возвышаться надъ нимъ, имѣя образецъ въ Самомъ Богѣ. Но дѣятельность въ мірѣ болѣею частью пріобрѣтаетъ въ глазахъ человѣка цѣнность отъ своихъ результатовъ: человекъ предается работѣ, когда ожидаетъ отъ нея тѣхъ или иныхъ, въ большинствѣ случаевъ, матеріальныхъ благъ. Отсюда заповѣдь о субботѣ, требуя въ извѣстные дни прекращенія дѣятельности въ мірѣ, направлялась и вообще противъ

¹⁾ Руководство къ Библейской Археологіи. Ч. I. Стр. 460.

²⁾ Ис. LVIII, 13. Ср. Ос. II, 11.

³⁾ Иезек. XX, 12. 30. Ср. Исх. XVI, 29.

⁴⁾ Ос. II, 12; Плач. I, 6.

⁵⁾ Лев. XIX, 2.

Труды Кіев. дух. Акад. Т. I. 1892 г.

эгоистических стремлений и склонностей подзаконного человека и научала его самоограничению и отречению от всего того, что удерживало его в сферах низменных интересов и удаляло от служения Богу и Его закону. Это благотворное влияние субботы на духовную жизнь признавали и сами иудеи. Такъ, Иосифъ Флавій высказываетъ мнѣніе, что празднованіе субботы „служило средствомъ къ удержанію народа отъ пороковъ“ ¹⁾. Другой иудейскій писатель, Филонъ, объясняя смыслъ четвертой заповѣди десятословія, указываетъ на то, что эта заповѣдь „возбуждала ко всякой добродѣтели“ и, въ частности, научала народъ „мудрости, мужеству, благоразумію, справедливости, благочестію и благоговѣнію“ ²⁾. Разсуждая о ветхозавѣтныхъ праздникахъ, тотъ же самый Филонъ о субботнихъ законахъ говоритъ слѣдующее: „Отсюда видно, что Моисей ни въ какое время не дозволяетъ быть праздными тѣмъ, которые пользуются его установленіями. Такъ какъ мы состоимъ изъ души и тѣла, то онъ заповѣдалъ какъ дѣла, причисляющія тѣлу, такъ и тѣ, которыя относятся къ душѣ. Онъ установилъ, чтобы одни (дѣла) замѣняли другія, чтобы, когда трудится тѣло, покоился духъ, а въ то время, какъ тѣло пребываетъ въ покоѣ, духъ трудился,—дабы, такимъ образомъ, высшіе роды жизни—созерцаніе и дѣятельность поочередно уступали мѣсто другъ другу“ ³⁾. Но осо-

¹⁾ Antiqu. XVI, 2, 4.

²⁾ Philo, De decalogo. Opera omnia p. 758—759; De vita Moysis l. III. Op. omn. p. 685—686.

³⁾ De septenario et festis. Op. om. p. 1178—1179. Въ томъ же сочиненіи о значеніи субботняго покоя для господъ и рабовъ Филонъ говоритъ слѣдующее: „Законодатель не только желалъ, чтобы въ седьмой день воздерживались отъ дѣлъ свободные, но даже рабамъ и служанкамъ предоставилъ (въ этотъ день) покой, давъ имъ свободу черезъ каждые шесть дней. Тѣхъ и другихъ онъ училъ этимъ прекрасной наукой. Господь училъ тому, чтобы она, ожидая услугъ отъ рабовъ, съ тѣмъ вѣстѣй привыкала къ самодѣтельности, дабы въ тяжелыхъ обстоятельствахъ, которыя, при измѣчивости человѣческихъ дѣлъ, могутъ постигнуть ихъ, они не отказывались отъ исполненія долгаго, утомляя вслѣдствіе непривычки къ дѣятельности, а совершали все съ удобствомъ и легкостью, бла-

бенно часто на значеніе празднованія субботы для духовной жизни указываютъ отцы и учителя Церкви. Такъ, св. Ириней Лионскій говоритъ, что „субботы научали пребывать всякій день въ служеніи Богу“. По словамъ Василія Великаго, запрещеніемъ въ субботу всякаго дѣла законодатель побуждалъ народъ „не отягчаться тяжестью грѣха и пребывать твердо и неподвижно въ вѣрѣ“ ¹⁾. А по взгляду бл. Феодорита, суббота вообще „приводила израильтянъ къ духовному, отвлекая ихъ отъ чувственнаго“ ²⁾. Разъясняя же частнѣе воспитательное значеніе празднованія субботы, церковные учителя указывали на то, что этимъ празднованіемъ поддерживалась въ избранномъ народѣ вѣра въ единаго Бога, сотворившаго міръ, и развивалось чувство любви и состраданія къ ближнимъ. По мнѣнію св. Іустина мученика, Богъ для того именно и повелѣлъ іудеямъ праздновать субботу, „чтобы они Его помнили“ ³⁾. По словамъ Кирилла Александрійскаго, „черезъ покой въ субботу израильтянамъ и сообщалось слово о Божествѣ, и познавалась ими природа Устроителя и Творца всего“ ⁴⁾. А св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „многую и великую пользу приносила суббота: дѣлала людей кроткими и

годара привычекъ. Работъ же (Законодатель училъ) тому, чтобы они не покидали надежды на лучшее, но, пользуясь отдыхомъ чрезъ шесть дней, имѣли бы въ этомъ побужденіе къ исканію свободы и ожидали бы полнаго освобожденія, если только будутъ дѣлательными и преданными своимъ господамъ“. *Opera omnia* p. 1179.

¹⁾ Comment. in Is. c. XXX. Migne, Patr. curs. compl. ser. gr. t. 30, col. 178.

²⁾ In Is. c. LVIII. Migne, ser. gr. t. 81 col. 461. Cp. *ibid.* col. 606.

³⁾ Разговоръ съ Трифономъ гл. XIX (по переводу о. Преображенскаго стр. 174). Подобно этому, св. Іоаннъ Златоустъ въ толкованіи на Ис. I, 13 записываетъ: „приносить жертвы, курить енциамъ, соблюдать субботу и тому подобное было заповѣдано не для того, чтобы только было совершаемо само по себѣ, но чтобы чрезъ исполненіе этого люди отклонились отъ служенія бѣсамъ“. Вестни на разныя мѣста св. Писанія, переводъ съ греческаго при Сибв. Академіи 1861. Стр. 29.

⁴⁾ Homil. VI.

человѣколюбивыми къ ближнимъ, приводила къ познанію промысла и управленія Божія, научала ихъ мало по малу удаляться отъ зла и располагала къ предметамъ духовнымъ¹⁾.

Таково было значеніе древне-еврейской субботы въ области отношеній ветхозавѣтныхъ. Но значеніе субботы не ограничивалось одною только этою областью: какъ весь теократическій институтъ прообразовалъ собою новозавѣтное царство Божіе, такъ и всѣ ветхозавѣтныя обрядовыя учрежденія сводились къ этому послѣднему. Ап. Павелъ говоритъ о всемъ ветхозавѣтномъ обрядовомъ законѣ, что онъ „имѣлъ тѣнь (σχιάν) грядущихъ благъ, а не самый образъ (εἰκόνα) вещей“²⁾. Священныя времена ветхозавѣтныя вообще и субботу, въ-частности, Апостолъ также признаетъ тѣнью новозавѣтной благодати и прообразомъ новозавѣтнаго. Въ посланіи къ Колоссянамъ онъ говоритъ: „Итакъ, никто да не осуждаетъ васъ за пищу, или питіе, или за какой-нибудь праздникъ, или новомѣсячіе, или субботу: это есть тѣнь будущаго (σχιά τῶν μελλόντων), а тѣло во Христѣ“ (τὸ δὲ ὄμα τοῦ Χριστοῦ)³⁾. Объясняя же типическое значеніе субботы, Апостолъ, въ посланіи къ Евреямъ, разсматриваетъ ее, какъ прообразъ вѣчнаго субботствованія въ царствѣ небесномъ, которое даруется вѣрующимъ чрезъ Искупителя⁴⁾. Съ особенною подробностью типическое

¹⁾ Бесѣда 39—ла св. Маттея (Москва. 1864. Ч. II стр. 191). „Почему (Господь) почтилъ субботу покоемъ?“ спрашиваетъ бл. Теодоритъ. „Воспитывалъ народъ“, отвѣчаетъ онъ, „въ человеколюбіи. Ибо Онъ прибавилъ: чтобы покоился рабъ твой и служанка твоя, волъ твой и подъяремное твое, и всякій скотъ твой и пришлецъ, который живетъ у тебя“. Quaest. XLIII in Exod. XX. Migne, ser. gr. t. 80 col. 269.

²⁾ Евр. X, 1.

³⁾ Колос. I, 15—17. Ср. Гал. IV, 10.

⁴⁾ Евр. IV, 9. Указавъ на то, что ветхозавѣтныи народъ не достигъ покоя (Евр. III, 11—IV, 8), въ который призвалъ его Господь (IV, 4), Апостолъ здѣсь говоритъ: „поэтому для народа Божія еще остается субботство (ἀρα ἀπολείπεται σαββατισμός τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ). Бл. Иеронимъ указаніе на такое прообразовательное значеніе субботы находитъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ,— въ

значение ветхозавѣтной субботы раскрываютъ св. отцы и учителя Церкви. По ихъ воззрѣнью, суббота, прежде всего, имѣла прообразовательный смыслъ въ отношеніи къ Лицу Самого Господа Иисуса Христа. По словамъ бл. Августина, божественный покой по окончаніи творенія, послужившій основаніемъ древне-еврейской субботы, предвозвѣщалъ покой Христа во гробѣ, которымъ закончились Его страданія для искупленія людей. „Можно сказать съ вѣроятностью“, замѣчаетъ бл. Августинъ, „что іудеямъ предписано было соблюдать субботу въ образъ будущаго духовнаго покоя. Тайнство сего покоя утвердилъ своимъ погребеніемъ Самъ Господь, пострадавшій, когда Ему было благоугодно. Ибо Онъ почилъ во гробѣ въ день субботній и весь сей день провелъ въ нѣо-емъ святомъ успокоеніи, совершивъ въ шестой день всѣ дѣла свои и сказавъ: совершишася. Что же удивительнаго, если Богъ, желая предвозвѣстить тотъ день, въ который Христосъ упокоится во гробѣ, почилъ въ сей день отъ дѣлъ своихъ“¹⁾. Св. Григорій Нисскій въ божественномъ покоѣ по окончаніи творенія видитъ указаніе на Воскресеніе Господа и на совершенное Имъ дѣло искупленія. „Изъ той субботы“, говорить онъ о субботѣ творенія, „познай сію²⁾, сей день успокоенія, благословенный Богомъ предъ всѣми другими днями. Ибо въ сей день истинно почилъ отъ всѣхъ дѣлъ своихъ

словахъ пр. Исая: „тогда изъ мѣсяца въ мѣсяць, и изъ субботы въ субботу будетъ приходить всякая плоть предъ Лице Мое на поклоненіе, говоритъ Господь“ (LXVI, 23). Твор. бл. Иеронима ч. 9, стр. 256. Значеніе субботнаго покоя въ этомъ отношеніи сходно съ прообразовательнымъ значеніемъ такихъ фактовъ изъ исторіи избраннаго народа, какъ поселеніе его въ обтѣванной землѣ и построеніе храма на Сіонской горѣ. Покой въ обтѣванной землѣ и покой на горѣ Господней разсматриваются у пророковъ, какъ образъ того покоя, въ который введетъ новаго Израиля Мессія (Ис. XIV, 1; LXIII, 14; Мих. IV, 4; Іерем. XI, VI, 27; ср. Іез. XXXIV, 23; XXXIV, 15). Подробнѣе о значеніи этихъ образовъ см. „Душеполезное Чтеніе“ 1891 г., № 4. Стр. 598—604.

¹⁾ De Genes. ad litter. l. IV c. XI; Ср. Contra Faust. l. XVI c. 26.

²⁾ День Воскресенія Господня.

Единородный Богъ, Который, даровавъ своею смертію усно-
военіе плоти и воскресеніемъ возвративъ ее въ первобытное
состояніе, сдѣлался для сѣдящихъ во тьмѣ и сѣни смертной
и жизнію, и воскресеніемъ, и востокомъ, и днемъ, воскре-
сивъ съ Собою падшее¹⁾. По мнѣнію св. Кирилла Алек-
сандрійскаго, суббота, какъ послѣдній день седмицы, „озна-
чаетъ время пришествія Спасителя нашего, Который явился
при скончаніи и едва уже не при самомъ исходѣ настояща-
го вѣка“²⁾. А св. Епифаній Кипрскій, видя въ субботѣ про-
образъ искупленія, Самого Искупителя называетъ „великой и
вѣчной субботой“³⁾.

Таково, по воззрѣнію церковныхъ учителей, прообразо-
вательное значеніе ветхозавѣтной субботы въ отношеніи къ
Лицу Господа Иисуса Христа. Но, кромѣ этого, Отцы Церк-
ви находили въ субботѣ типическій смыслъ и въ отноше-
ніи къ вѣрующимъ Новаго Завѣта. По ихъ ученію, суб-
ботный покой, предписанный народу израильскому въ вос-
помянаніе окончанія міротворенія, предуказывалъ, прежде
всего, то духовное успокоеніе, которое Спаситель даровалъ
вѣрующимъ по совершеніи новаго творенія благодатнаго. Та-
кой смыслъ въ ветхозавѣтной субботѣ видятъ Иринеи⁴⁾, Тер-
туллианъ⁵⁾, Епифаній⁶⁾, Исидоръ Пелусіотъ⁷⁾, Кириллъ Алек-
сандрійскій⁸⁾, Макарій Великій⁹⁾, бл. Иеронимъ¹⁰⁾, Авгу-

¹⁾ Слово I-е на Воскресеніе Господне. Твор. Григорія Нисскаго. Ч. VIII. Стр. 27. М. 1872.

²⁾ О поклоненіи и служеніи въ духѣ и истинѣ, кн. VII. Твор. св. Кирилла Алекс. Ч. II. стр. 21. Ср. стр. 27.

³⁾ Наег. 30, 32. Migne, ser. gr. t. 41, col. 463. Ср. Наег. 66, 84: „Суббота, установленная закономъ, была соблюдаема до пришествія Христа. Онъ нарушилъ эту субботу и далъ намъ великую субботу, которая есть Самъ Господь, наше успокоеніе и субботаство“. Migne, Ser. compl. ser. gr. t. 42, col. 165.

⁴⁾ Противъ Ересеи, IV, 16, 1.

⁵⁾ Противъ Иудеевъ, гл. IV.

⁶⁾ Наег. VIII, 6. Migne, ser. gr. t. 41 col. 214.

⁷⁾ Письмо 71. Творенія св. Исидора Пелусіота. Ч. 1. Стр. 51. Москва. 1859.

⁸⁾ О поклоненіи и служеніи въ духѣ и истинѣ, кн. VII.

⁹⁾ Бесѣда 53-я „О ветхой и новой субботѣ“. Изд. 1855 г. Москва. Стр. 340.

¹⁰⁾ На Ис. LVIII, 13. Творенія бл. Иеронима ч. 9, стр. 91.

стинъ ¹⁾ и многіе другіе. Подъ покоемъ же духовнымъ, наступившимъ для народа новозавѣтнаго и прообразованнымъ израильской субботой, эти учителя разумѣютъ покой отъ грѣха и подавленіе въ себѣ лукавыхъ и нечистыхъ помысловъ. „Истинныя субботы“, говорить относительно этого св. Василій Великій, „суть упокоеніе, предназначенное народу Божию... И сихъ субботъ упокоенія достигаетъ тотъ, въ комъ распался міръ; достигаетъ—по совершенномъ удаленіи отъ мірскаго и по вступленіи въ собственное мѣсто духовнаго упокоенія“ ²⁾. По словамъ Кирилла Александрійскаго, „субботствованіе было образомъ покоя во Христвѣ и того, что оправдываемый вѣрою перестанетъ отъ грѣха“. „Мы духовно субботствуемъ“, замѣчаетъ тотъ же отецъ церкви, „когда, переставая отъ мірскихъ попеченій, отдыхая отъ суетнаго шатанія, удаляясь отъ порочности и свергая иго грѣха, успокоиваемся наконецъ въ свободѣ святости“ ³⁾. А преп. Макарій Египетскій прообразовательное значеніе субботы въ отношеніи къ духовному покою вѣрующихъ во Христвѣ выясняетъ такъ: „въ сѣни закона, даннаго чрезъ Моисея, Богъ повелѣлъ, чтобы въ субботу каждый упокоевался и ничего не дѣлалъ. А сіе было образомъ и сѣнію истинной субботы, даруемой душѣ Господомъ. Ибо душа, сподобившаяся избавиться отъ срамныхъ и нечистыхъ помысловъ, субботствуетъ истинную субботу и покоится истиннымъ покоемъ, пребывая праздною и свободною отъ всѣхъ темныхъ дѣлъ. Тамъ, въ прообразовательной субботѣ, хотя упокоевались тѣлесно, но души связаны были лукавствомъ и пороками; а сіа истин-

¹⁾ Epist. 55, ad Januar. n. IX. Cursus Compl., ed. Benedict. t. 33 p. 212.

²⁾ In Ia. c. XXX. Migne, ser. gr. t. 30 col. 178.

³⁾ Твореній ч. 2, стр. 25—26. Ср. Ч. 3, стр. 249: „(Законъ) повелѣваетъ также, чтобы они (иудеи) непреждно субботствовали въ день седьмій, удалась отъ всякаго дѣла, ибо приличествуетъ, и весьма справедливо, вошедши чрезъ вѣру въ покой Христовъ удерживаться впродъ отъ всякаго плотскаго дѣла, отъ земныхъ попеченій и суетнаго круговорота“. Ср. стр. 290—291.

ная суббота есть истинное упокоение души, пребывающей праздною и очистившейся отъ сатанинскихъ помысловъ, покоющейся въ вѣчномъ Господнемъ покоѣ и въ радости“¹⁾. Но, прообразуя духовное упокоение вѣрующихъ во Христа во время земной жизни, ветхозавѣтная суббота, по взгляду церковныхъ учителей, была съ тѣмъ вмѣстѣ и образомъ того полнаго и вѣчнаго покоя, который обрѣтутъ вѣрующіе въ царствѣ славы Христовой, по окончаніи труднаго подвига жизни. „Субботы“, говоритъ св. Ириней, „указывали на царство Божіе, въ которомъ человѣкъ, пребывавшій въ служеніи Богу, успокоится и будетъ участвовать въ трапезѣ Божіей“²⁾. По воззрѣнію св. Кирилла Александрійскаго, субботній покой „изображаетъ причастующее святымъ наслаждение въ будущемъ вѣкѣ и причастіе небесныхъ благъ“, „указываетъ на жизнь грядущаго вѣка, когда трудъ совсѣмъ будетъ изъятъ, и мы безъ усилій будемъ находить въ изобиліи все то, что служить на пользу“³⁾. Подобно этому, св. Епифаній Кипрскій видитъ въ ветхозавѣтной субботѣ указаніе на „полный и совершенный покой въ будущемъ“⁴⁾, Амвросій Медиоланскій считаетъ ее образомъ субботы, имѣющей наступить для всего міра⁵⁾, а св. Іоаннъ Златоустъ прямо даже называетъ субботу „образомъ и подобіемъ царства небеснаго“⁶⁾. Эти же мысли о прообразовательномъ значеніи субботы

¹⁾ Бесѣда 53-я: „О ветхой и новой субботѣ“.

²⁾ Противъ Ересей IV, 16, 1. Переводъ сваш. Преображенскаго, стр. 454.

³⁾ О поклоненіи и служеніи въ духѣ и истинѣ. Кн. VII. Твореній св. Кирилла ч. 2 стр. 31. 33.

⁴⁾ Наег. 66, 84. Migne, Ser. gr. t. 42 col. 165.

⁵⁾ Ехрор. Ев. ес. Luc. I. VIII. Ср. I. V. Migne, ser. lat. t. 15 col. 172 и 1644.

⁶⁾ Бесѣды на посланіе св. ап. Павла къ Евреямъ. Стр. 108. СПб. 1859. „Какъ въ субботу“, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ въ другомъ мѣстѣ, „повелѣно было воздерживаться отъ всѣхъ злыхъ дѣлъ и заниматься одними только дѣлами служенія Богу, которыя были совершаемы священниками и доставляли пользу душѣ, и ничѣмъ другимъ, — такъ будетъ и тогда (въ царствѣ небесномъ). Ibid. Стр. 113.

высказывают св. Афанасій Александрійскій¹⁾, бл. Феодоритъ²⁾, Иеронимъ³⁾ Августинъ⁴⁾ и многіе другіе церковные учителя⁵⁾.

Мы указали смыслъ субботы, какъ института теократическаго, а также выяснили и ея значеніе типическое. Важностью этого значенія субботы объясняется и то положеніе, которое занимает она въ ряду древне-еврейскихъ праздниковъ. Идея субботы является главнымъ принципомъ, по которому распредѣленъ ветхозавѣтный праздничный циклъ. „Всякій праздникъ безъ различія“, говоритъ Бэръ, „какую бы онъ ни имѣлъ особенную цѣль, непремѣнно находится въ отношеніи къ числу семь и обратно: каждый извѣстный у евреевъ пе-

¹⁾ In Ps. XCI. Migne, ser. gr. t. 27, col. 403.

²⁾ In Ps. XCI. Migne, ser. gr. t. 80, col. 1617.

³⁾ На Ис. LVIII, 13; LXVI, 23. Твореній бл. Иеронима ч. 9-я, стр. 91 и 256.

⁴⁾ Epist. 55, ad Januar., n. XI. Edit. Benedict. t. 33, p. 214.

⁵⁾ Мысль о такомъ прообразовательномъ значеніи субботы встрѣчается и въ Талмудѣ. Въ мишнагическомъ трактатѣ Тamid (VII, 4) говорится: „въ субботу левиты иѣли субботній псаломъ, псаломъ будущаго, въ которомъ будетъ вѣчная суббота“ (Surenhusius, t. V, p. 310). Въ Мехилѣ находится выраженіе: „вся вѣчность есть суббота“. Mechilta fol. 63, 2. См. Schoettgenius, *Horae hebraicae et talmudicae. Dresdae et Lipsiae. 1738. T. I, p. 942*. Особенно часто на такое типическое значеніе субботы указываютъ позднѣйшіе раввины. Такъ, напр., въ книгѣ *Jalkut Rubeni* (fol. 95, 4) говорится: „Въ то время, когда Богъ далъ законъ, Онъ призвалъ Израильтянъ и сказалъ имъ: „Я имѣю прекрасный даръ и дамъ его вамъ на вѣки, если вы примете Мой законъ и будете соблюдать Мои заповѣди“. Израильтяне отвѣчали: „Владика всего міра, какой это прекрасный даръ, который Ты намѣренъ дать намъ, если мы соблюдемъ законъ Твой“? Господь сказалъ: „будущій міръ“. Тогда сыны Израилевы обратились къ Нему съ молитвой, говоря: „Господи, покажи намъ образъ будущаго міра“. Святой и благій Богъ имъ отвѣчалъ: „этотъ образъ есть суббота“. Въ книгѣ *Abot R. Nathan* (с. 1 fol. 1, 3) говорится, что земная суббота есть образъ „той совершенной субботы, во время которой иѣтъ мѣста ни нищѣ, ни мѣтлю, ни торговлѣ,— когда праведники воссѣдаютъ съ вѣнцами на главахъ и наслаждаются блескомъ божественнаго величія“. Schoettgenius, *Horae hebraicae et talmudicae. T. I, p. 942—943*. Здѣсь же приводятся и другія раввинскія мнѣнія о типическомъ значеніи субботы. См. также Eisenmeuger, *Entdecktes Judenthum. Bd. II. S. 208*.

ріодъ времени, который въ ряду другихъ періодовъ приходился седьмымъ, уже по этому одному становился временемъ праздничнымъ¹⁾. Изъ идеи субботы еженедѣльной возникъ, прежде всего, рядъ субботъ болѣе продолжительныхъ: суббота мѣсячная, суббота годовая и юбилейный годъ. Имѣя высочайшій образецъ для себя въ Богѣ, сотворившемъ міръ въ шесть дней, а въ седьмой почившемъ, избранный народъ считалъ праздничнымъ и освящалъ, какъ время покоя, не только каждый седьмой день, но и каждый седьмой мѣсяцъ, седьмой годъ и, наконецъ, каждый годъ, слѣдовавшій послѣ семи семилѣтій²⁾. Въ основаніи распредѣленія въ этомъ кругѣ седмицъ отдѣльныхъ праздниковъ также лежитъ число семь. Такъ, Пятидесятница праздновалась, спустя семь субботъ или недѣль отъ праздника Пасхи³⁾. Пасха и праздникъ Кушей продолжались по семи дней⁴⁾. Праздничныхъ дней, въ которые назначалось закономъ священное собраніе, также было семь⁵⁾. Но „суббота“, скажемъ словами Кейля, „служила центромъ израильскихъ праздниковъ не въ томъ только смыслѣ, что около нея группировались всѣ величайшіе праздники и праздничные круги, но также и въ томъ отношеніи, что покой субботній служилъ зерномъ, былъ душою всѣхъ другихъ праздниковъ“⁶⁾: извѣстно, что всѣ праздничные дни, а въ многодневныхъ праздникахъ—первый и послѣдній дни, были у древнихъ евреевъ днями покоя⁷⁾.

(Продолженіе будетъ).

В. Рыбинскій.

¹⁾ Bähr, Symbolik Mos. Cultus. Bd. II. S. 537.

²⁾ Освященіе седьмого мѣсяца совершалось посредствомъ празднованія перваго дня этого мѣсяца (Лев. XXIII, 24 и дал.); освященіе субботняго года состояло въ томъ, что во весь этотъ годъ предоставлялся покой землѣ; наконецъ, годъ юбилейный (50-й) былъ годомъ оставленія всякихъ долговъ и годомъ возстановленія для цѣлой теократіи (Лев. XXV).

³⁾ Лев. XXIII, 15—16.

⁴⁾ Исх. XII, 18—19; Лев. XXIII, 41—42.

⁵⁾ Лев. XXIII, 7, 21, 24, 36; Bähr Symbolik Mos. Cultus. Bd. II. S. 538.

⁶⁾ „Руководство къ Библейской Археологіи“. Ч. I стр. 460—461; стр. 446.

⁷⁾ Лев. XXIII, 32; 11—15, 7, 8, 21, 25, 36; Исх. XX, 16.

ЦЕРКВИ И МОНАСТЫРИ, ПОСТРОЕННЫЕ ВЪ МѢВЪ КНЯЗЬЯМИ, НАЧИНАЯ СЪ СЫНОВЕЙ ЯРОСЛАВА ДО ПРЕКРАЩЕНІЯ КІЕВСКАГО ВЕЛИКО-КНЯЖЕНІЯ.

(Продолженіе *)

III. Церкви и монастыри, построенные Всеволодомъ Ярославичемъ и Его потомками.

Выдубицкій монастырь.

Наибольшее количество церквей и монастырей было построено Всеволодомъ Ярославичемъ (1078—1093) и его потомками. Всеволодовичи вообще отличались уваженіемъ къ церкви и духовенству, благотворительностію и любовью къ сооруженію храмовъ. Самого Всеволода лѣтописецъ характеризуетъ такъ: „благовѣрный князь Всеволодъ бѣ измлада любя правду, и набдя убогия и воздая честь епископомъ и презвутеромъ, излиха же любяше чернорисцѣ и подаваше требованье имъ; бѣ же и самъ уздержася отъ пьянства и похотѣ“¹⁾. За такія то качества онъ былъ любимѣйшимъ сыномъ у отца. Ему принадлежитъ основаніе Михайловскаго монастыря на Выдубичахъ²⁾. Есть мнѣніе, что первая церковь

*1) См. Труды Кіевск. дух. Академіи, м. январь 1892 г.

¹⁾ Ип. 151.

²⁾ По объясненію составителя Синописа (изд. 1836, 16 стр.), уголокъ этотъ получалъ свое названіе отъ того будто бы, что здѣсь „выдубалъ“ или выплавалъ идолъ Перунъ, низверженный съ вышней Михайловской горы въ Дѣпръ. Но, кажется, справедливѣе будетъ полагать, что названіе „Выдубичи“ произошло не отъ этого, а отъ того, что здѣсь постоянно „выдубалъ“ самъ же народъ, т. е. что здѣсь былъ перевозъ чрезъ Дѣпръ (*дыбать, выдыбать, выдодить*). Объ этомъ есть прямое свидѣтельство въ лѣтописи. Въ 1097 году

здѣсь была построена еще при святомъ Владимірѣ митрополитомъ Михаиломъ¹⁾. Мнѣніе это основано на преданіи, записанномъ въ Синописи, которое однакожь не называетъ митрополита Михаила строителемъ выдубицкой церкви. „Въ Выдубичахъ, говорится въ Синописи, церковь чудеси того жъ святаго архистратига Михаила создана того рѣди, зане яко въ Хонѣхъ святой архистратигъ чудо сотвори“²⁾. Но преданіе это не восходитъ дальше XVII в. и потому считается учеными изслѣдователями недостовернымъ.

Упоминаемая же въ лѣтописи церковь на Выдубичахъ была основана въ 1070 году Всеволодомъ Ярославичемъ. „Того же лѣта заложена бысть церкви святаго Михаила въ монастырѣ Всеволожи на Выдобичи“³⁾. Отсюда видно, что она была заложена тогда, когда Всеволодъ княжилъ еще въ Переяславлѣ и что, создавая церковь, онъ устроилъ при ней и монастырь. Въ Густынской же хроникѣ прямо сказано: „заложилъ Всеволодъ церковь святаго Михаила и монастырь на Выдубичахъ“⁴⁾. Но такъ какъ самъ Всеволодъ сидѣлъ сначала въ Переяславлѣ (1055—1076), а потомъ въ Черниговѣ (1076—1078), то постройка церкви подвигалась медленно. Освященіе ея послѣдовало лишь чрезъ 18 лѣтъ—въ 1088, на девятомъ году княженія его въ Кіевѣ. „Въ лѣто 6596 священа бысть церкви святаго Михаила монастыря Всеволожа, митро-

послѣ сѣзда князей въ Любечѣ. Василько Теревольскій отиравался въ Кіевъ. Лѣтописецъ при этомъ замѣчаетъ, что онъ „перевезся на Выдобичь“ (Ип. 168). Такимъ образомъ названіе „Выдубичи“, „Выдобичь“ указываетъ на мѣсто переправы черезъ Днѣпръ, на существовавшую здѣсь пристань. Равно какъ г. Витебскъ также получилъ свое названіе отъ того, что первоначальное поселеніе тамъ было расположено у пристани: Витебскъ или древнее названіе—Выдобскъ одного корня съ Выдобичь.

¹⁾ М. Максимовичъ. Собр. соч. II т. 247 стр.—Муравьевъ. Путешествіе по святымъ мѣстамъ 1844 г. 128 стр.

²⁾ Синописи 836 г. 76—77 стр.

³⁾ Ип. 122; Лавр. 169; I. Нов. 2; Никон. 97.

⁴⁾ Гус. 276. Основаніе монастыря ошибочно отнесено къ 1078 г.

политомъ Иваномъ и епископомъ Лукою Бѣлгородскимъ, епископомъ Исаемъ Ростовскимъ и Иваномъ Черниговскимъ, епископомъ, игуменьство тогда держащу того монастыря Лазареву¹⁾.

Всеволодъ построилъ при монастырѣ на холмѣ и „Красный“ дворъ²⁾. Самое названіе указываетъ, что онъ былъ отлично по тому времени устроенъ. По мнѣнію однихъ, онъ стоялъ на холмѣ къ сѣверу отъ монастыря³⁾; по мнѣнію другихъ—къ югу⁴⁾. Красоту его подмѣтили и половцы, которые и успѣвши наложить на него свою грубую руку: въ 1096 году подъ предводительствомъ Боняка они сдѣлали набѣгъ на Выдубичи, разграбили дворъ и, удаляясь, подожгли его⁵⁾.

Вѣроятно, пострадалъ при этомъ и монастырь. Дворъ однакожъ не былъ разрушенъ. Онъ и въ послѣдующее время былъ любимымъ загороднымъ дворомъ кievскихъ князей. О Юріѣ Долгорукомъ напр. извѣстно, что онъ, беззаботно проживая на Выдубичахъ въ 1150 г., не замѣтилъ и того, какъ войска недруга его Изяслава Мстиславича подошли къ Киеву. Князь долженъ былъ бѣжать⁶⁾.

Но что касается собственно монастыря, то послѣ смерти своего основателя (1093) до времени Рюрика Ростиславича (1195—1202), въ теченіе 100 лѣтъ слишкомъ, онъ, кажется, не пользовался благотворительностію со стороны князей. Самой церкви, стоявшей надъ Дѣвпромъ, грозила опасность обрушиться въ воду. Только Рюрику Ростиславичу „вдохнувъ Богъ мысль благу“ соорудить каменную стѣну подъ церковью

¹⁾ Ип. 145—146; Лавр. 201; 1 Новг. 3; I Соф. 149; Воскр. 4; Нив. 116; Густ. 277.

²⁾ Ип. 162.

³⁾ Бердичскій. Кратк. Опис. Києва 172.—Закревскій. Опис. Києва I т. 409 стр.

⁴⁾ М. Максимовичъ. Собр. Соч. II. 243—244.

⁵⁾ Ип. 162; Лавр. 225; Воскр. 10; Густ. 281.

⁶⁾ Ип. 268; Лавр. 313.

со стороны Днѣпра¹⁾. Лѣтописецъ разсказываетъ объ этомъ благодѣяніи князя, какъ чрезвычайномъ въ то время. Вотъ какъ онъ описываетъ это событіе.

„В то же время (1199), говоритъ онъ, благоволи Богъ, поновляя милость свою о насъ, благодатью Единочадаго Сына своего Господа нашего Иисуса Христа и благодатию пресватаго и животворящаго Духа, и вдохнувъ мысль благу во благоприятное сердце великому князю Рюрикови, по пороженію же, еже отъ божественныя купели духомъ пронаречену, Василью, сыну Ростиславлю: ты же съ радостью примѣ, аки благый рабъ вѣрный потщася немедленно сугубити дѣломъ, да не истязанъ будетъ скрывшій талантъ. Того бо лѣта, мѣсяца іюля во 10 день, на память святыхъ мучениковъ 40 и 5, иже въ Никопольи мученыхъ, суботѣ же имущи путь, заложи стѣну камену подъ церковью святого Михаила у Днѣпра, иже на Выдобычи. О ней же мнози не дерзьнуша помыслити отъ древнихъ, али на дѣло ятися: 100 бо и 11 лѣтъ имать отнелѣ же создана бытъ церевь, и в толико лѣтъ мнози же самодержици придоша, даржащии столъ княжения Киевскаго, отъ того же боголюбиваго Всеволода, иже созда церковь ту, родовъ четири, и не единъ же вослѣдова любви его въ мѣсту тому²⁾. Сей богомудрый князь Рюрикъ пятый бысть отъ того, якоже пишеть о правѣднемъ Иевѣ отъ Авра-

¹⁾ Опасность все-таки не миновала: въ XV—XVI в. восточная часть церкви обрушилась въ Днѣпръ. Церковь была обнѣжена Петромъ Могиломъ.

²⁾ Можетъ быть лѣтописецъ и преувеличиваетъ ради большей похвалы князю. Извѣстенъ древнѣйшій синодикъ Выдубицкаго монастыря, въ которомъ въ числѣ фундаторовъ монастыря называются нѣкоторые сыновья и внуки Всеволода. Выписъ изъ него замѣствуемъ изъ Описанія рукоп. Рум. муз. Востокова стр. 574. Она читается такъ: „Помяни, Господи, въ блаженной памяти... ктиторовъ и создателей св. обителя сего: в. кн. Всеволода и в. княгиню его, царя греческаго Константина Мономаха дщерь, Анастасію († 1111) и синозъ изъ в. кн. Володимира Мономаха кн. Ростислава († 1093), княгиню инокиню Евпраксію (дочь Всеволода † 1109), кн. Мстислава (внукъ его † 1132), кн. Изяслава (внукъ † 1096), кн. Ярополка (внукъ † 1139), и его княгиню Анну и др. Всѣ эти лица, безъ сомнѣнія, были благотворителями монастыря.

ама: Всеволодъ бо роди Володимера, Володимеръ же роди Мьстислава, Мьстиславъ же роди Ростислава, Ростиславъ же роди Рюрика и братью его. Братья же его быша добра и боголюбива, овии старѣйши его и инии меньши; но не благоволи Богъ о дѣлѣ стѣны тоя, время бо требоваше слугы своего. Сей же христороубецъ Рюрикъ лѣты не многи сы, чада прижи собѣ по плоти, отъ нихъ же вѣсть время сказанню положити, по духу же паче прозябение въ наслѣдье ему бысть, о нихъ же вѣща царь онъ: отъ день сей дѣти сотворю, яже возвѣстятъ правду твою, Господи, спасения моего. То бо бѣ его мудролюбья начинання, отъ страха Господня, воздержанье яко нѣкое основанье полагаше, по Иосифу же цѣломудрие и Моисѣеву добродѣтель, Давыдову же кротость и Костянтине правовѣрье и прочая добродѣтели прикладая во облюденіе заповѣди владычни; ти тако философствоваше, моляся по вся дни таку скранену быти, имѣя же къ нимъ милость яже отъ великихъ даже и до малыхъ, и поданіе ко требующимъ безъ срудости, хотѣнне же къ монастыремъ и ко всимъ церквамъ и любовь несытну о зданнихъ. Такоже Христороубивая его княгиня, тезоименна сущи Аннѣ рѣдительницы Матери Бога нашего, яже и благодать нарицается, иначтоже ино упражняшеся, но токмо и о церковныхъ потребахъ, и о милваннн укоренныхъ маломоощехъ и всихъ бѣдующихъ; оба же вкупѣ патрѣваршескы трудъ свѣршающи, да и вѣнѣць отъ Мздыдавця общій восприимета и блаженства насытѣшася возвѣщеннаго во Евангелии; тому же вослѣдованью и богонадимыя си дѣти учаща. И вся болша тѣхъ исправляя великій князь Рюрикъ потчася крѣпко паче праотецьскымъ стопамъ вослѣдовати трудолюбиемъ ко святому архистратигу Михаилу, преже помываемому монастырю, иже извѣсто всимъ богомудрымъ дѣломъ показа; избрѣте бо подобно дѣлу и художника и во своихъ си приятелехъ именовъ Милонѣгъ, Петръ же по крещенію, аки Моисѣй древле онаго Веселѣила, приставника створи богоизво-

лену дѣлу, и мастера не проста преже написанна стѣны; и тако ятѣся зданию, во соблюдение честнаго храма, ни отъ кого же помощи требуя. но самъ о Христѣ возмогая, поминая Господа глаголющаго: яко вся мощна вѣрующему“. Начавъ 10 іюля, Мѣлонегъ окончилъ стѣну 24 сентября. Окончаніе постройки праздновалось великимъ торжествомъ. Въ тотъ же день князь со всею семьей пріѣхалъ на Выдубичи „и постави кутью у святаго Михаила и молитву принесе о принятїи труда потщанна своего“; онъ навормилъ и подарилъ всѣхъ, начиная отъ перваго до послѣдняго. Игуменъ Моисей, обратившись къ князю, сказалъ слѣдующую рѣчь:

„Дивное днесь видѣста очи наши; мнози бо преже насъ бывше и желаше видѣти, яже мы видѣхомъ и не вѣдѣша и слышати не сподобишася, яже Богъ намъ дарова твоимъ княженіемъ; не токмо бо отъялъ еси уничиженія наша, но и со славою, приять ны, постави на пространѣ нозѣ рабъ твоихъ. Мы же смиренни что воздамы ти противу благодѣянію ти, яже твориши и створилъ еси къ намъ? И самъ бо имъ не требуеши, но точию воздыханія и молитвы о зравїи и о спасенїи твоемъ. Богъ же милости воздастъ ти противу труда мязду и архистратигъ Михаилъ, ему же еси послужилъ неместно“¹⁾!

„Дивное мы видѣли нынѣ; многіе предки наши желали видѣть то, что мы видѣли, но не увидѣли и не сподобились слышать, что Богъ даровалъ намъ въ твое княженіе; ты не только отъялъ уничиженіе наше, но и приналъ насъ со славою, возвысилъ рабовъ твоихъ. А мы смиренны что воздадимъ тебѣ за твои благодѣянія, которыя ты дѣлаешь и сдѣлалъ уже намъ? Ты и не требуешь иного воздаянія, кромѣ воздыханія и молитвы о здравїи и о спасенїи твоемъ. Да воздастъ же милосердый Богъ тебѣ награду за трудъ твой и архистратигъ Михаилъ, которому ты послужилъ неместно“!

Замѣчательно, что съ того времени, по словамъ лѣтописца, и всѣ кїевляне стали питать бѣольшую любовь къ мона-

¹⁾ Ип. 475—479.

стырю „не токмо ради спасенія, но и новаго ради чюдеси, вже во дни царстаа (Рюрикова) совершишася“.

Нужно думать, что Выдубицкій монастырь, также какъ и другіе, пострадалъ во время взятія Кіева татарами. Но тогда какъ о другихъ монастыряхъ (кромя печерскаго) въ лѣтописи нѣтъ никакихъ свѣдѣній изъ періода татарскаго ига, объ этомъ монастырѣ находимъ ясное свидѣтельство, что онъ продолжалъ существовать и что въ немъ, по обычаю, совершалось богослуженіе. Сюда относится извѣстіе о посѣщеніи монастыря Даниломъ кн. Галицкимъ, потомкомъ Всеволода. Въ 1259 году онъ заѣзжалъ въ монастырь по пути въ Орду, молился здѣсь, потомъ созвалъ братію, подарилъ, вѣроятно, ихъ и просилъ молиться о себѣ, „да отъ Бога милость получить“¹⁾. На этомъ и прекращаются лѣтописныя свѣдѣнія о нашемъ монастырѣ.

За первыя полтораста лѣтъ существованія Выдубицкаго монастыря извѣстны слѣдующіе игумены его: *Софроній*, первый по времени, упоминается подъ 1072 г.²⁾; *Лазарь*, во время котораго была освящена церковь,—*Сильвестръ*, написавшій „книгы лѣтописецъ“, упоминается подъ 1110 годомъ³⁾. Эти три игумена, вѣроятно слѣдовали одинъ за другимъ. Далѣе: *Адрианъ*—духовникъ Рюрика Ростиславича, упоминается подъ 1190⁴⁾ годомъ, *Моисей* его преемникъ, и, наконецъ, *Михаилъ*—подъ 1231⁵⁾.

Выдубицкій монастырь рано занялъ выдающееся поло-

¹⁾ Ип. 535.

²⁾ Ип. 127; Лавр. 176; Ник. 100; 1 Соф. 146. Въ Опис. Рукоп. Рум. Муз. стр. 219 отмѣчена „вѣдомость о основаніи и устроеніи Выдубицкаго монастыря“, составленная во второй половинѣ XVIII в. по указу Кіевской консисторіи игуменомъ Іаковомъ († 1774). Въ этой вѣдомости названо 45 игуменовъ. Но въ Описаніи отмѣчены только Софроній первый по времени и Іаковъ 33-ой.

³⁾ Лавр. 274; Ип. 201.

⁴⁾ Ип. 448.

⁵⁾ Лавр. 434.

женіе среди другихъ современныхъ ему монастырей. Этому способствовали, конечно, славные его игумены. Онъ почитался, какъ выдающаяся мѣстная святыня и привлекалъ къ себѣ богомольцевъ. Такъ въ 1097 году 4 ноября пріѣхалъ въ Кіевъ Василько кн. Теревольскій. Того же дня онъ ходилъ на Выдубичи поклониться святому арх. Михаилу и ужиналъ здѣсь. Съ тою же цѣлью заѣзжалъ сюда Даниилъ Галицкій.

Затѣмъ мы часто встрѣчаемъ выдубицкаго игумена среди высшихъ іерарховъ—епископовъ въ качествѣ дѣйствующаго лица въ важнѣйшихъ событіяхъ церковно-религіозной жизни. Софроній напр. участвуетъ въ перенесеніи мощей Борнса и Глѣба изъ старой церкви въ новую въ 1072 году ¹⁾; Сильвестръ—въ такомъ же торжествѣ въ 1115 году ²⁾; иг. Моисей въ 1197 г. присутствуетъ на освященіи церкви св. Апостоловъ въ Бѣлградѣ, созданной Рюрикомъ Ростиславичемъ ³⁾, а Михаилъ—на посвященіи Кирилла—еп. Ростовскаго ⁴⁾.

Наконецъ, Выдубицкій монастырь далъ Русской церкви трехъ епископовъ: Лазаря Переяславскаго (1105—1119) ⁵⁾, его преемника Сильвестра (1119—1123) ⁶⁾ и Адріана Бѣлгородскаго къ 1190 года ⁷⁾. Послѣдній уже въ санѣ епископа участвовалъ въ 1197 году въ освященіи церкви св. Василя, созданной съ Кіевѣ Рюрикомъ Ростиславичемъ ⁸⁾.

Неизвѣстно, почему именно въ этотъ монастырь былъ заключенъ на время Игорь Ольговичъ ⁹⁾.

Восточная часть Всеволодовой церкви въ XV—XVI в. обрушилась въ Дѣвпръ.

¹⁾ Ип. 127; Лавр. 176.

²⁾ Ип. 201. Лавр. 276;

³⁾ Ип. 474.

⁴⁾ Лавр. 434.

⁵⁾ Ип. 185. 205; Лавр. 270. 277; Густ. 287; Воср. 20; Ник. 140.

⁶⁾ Лавр. 277. Воскр. 24; Никон. 150.

⁷⁾ Ип. 448; Густ. 322.

⁸⁾ Ип. 474.

⁹⁾ Ип. 233.

Въ 1639 году Петръ Могила жаловался въ особой грамотѣ и чрезъ посольство царю Михаилу Фёдоровичу на то, что киевскія церкви въ его время были въ самомъ печальномъ состояніи. О Михайловской выдубицкой церкви онъ между прочимъ писалъ: „Полъ весь и верхъ весь каменный разрушенъ“¹⁾. Это даетъ основаніе предполагать, что она еще и въ его время стояла въ полуразрушенномъ видѣ. Петръ Могила возобновилъ ее и пожертвовалъ: большой серебряный крестъ съ подножіемъ (1642 г.), Евангеліе (1636 г.) и служебникъ (1629 г.)²⁾. Въ возобновленномъ видѣ она существуетъ и донынѣ. Размѣры ея таковы: длина равняется 9 саж., ширина—7; высота стѣнъ до кровли—такъ же 7; высота всего зданія до креста—16 саж. съ аршиномъ.

По изслѣдованію профес. Лашкеарева, остатокъ древней Всеволодовой церкви представляетъ западная стѣна и нѣкоторыя части сѣверной и южной. Эта удѣльвишая послѣ обвала часть вошла въ землю до такой глубины, что въ пролетѣ арки, которая вела въ средину церкви, разстояніе отъ карниза до почвы уменьшилось до одного аршина. Къ этой то части впоследствии былъ придѣланъ алтарь, отъ чего церковь получила видъ двухъэтажнаго зданія. Окна въ ней сохранили свою первоначальную форму гораздо лучше, чѣмъ въ другихъ древне-киевскихъ церквахъ³⁾.

Андреевскій—Яичинъ монастырь.

Усердный въ храмосозиданію Всеволодъ не ограничился основаніемъ одного Выдубицкаго монастыря. Еще прежде, чѣмъ была освящена церковь арх. Михаила, онъ заложилъ

¹⁾ Акты Юг.-Зап. Рос. III т. № 18.

²⁾ Каждая изъ этихъ принадлежностей съ надписью, показывающей, что она пожертвована Петромъ Могилою; а на служебникѣ онъ самъ сдѣлалъ довольно большую надпись, въ которой говоритъ о себѣ такъ: „строитель, которъ и обновитель монастыря... по конечномъ зануствіи и разореніи его“.

³⁾ Труды 3-го археол. съѣзда 1 т. 270—271 стр.

новую во имя ап. Андрея и при ней основалъ женскій монастырь. Поводомъ въ построенію монастыря было желаніе его дочери Янки принять иночество. Отецъ создалъ обитель; а дочь собрала въ нее ревнительницъ нравственной чистоты и дѣвства. Въ числѣ ихъ была и другая дочь Всеволода Евпраксія, принявшая постриженіе въ 1106 году ¹⁾. Основаніе церкви было положено въ 1086 г. „В лѣто 6594, читаемъ въ лѣтописи, Всеволодъ заложилъ *церковь святого Андрея* при Иванѣ преподобномъ митрополитѣ; сотвори у церкви тоя монастырь, в немже пострижеса дщи его дѣвою, именемъ Янка, совокупивши черноризици многи пребываше с ними по монастырскому чину“ ²⁾. Отъ имени апостола, которому посвящена была церковь, монастырь сталъ называться Андреевскимъ, а отъ имени Янки—Ячинъ. Зданіе церкви однакожь оказалось непрочнымъ: въ 1105 году обрушился верхъ ³⁾. Затѣмъ, нужно думать, церковь пострадала и въ послѣдующее время, потому что подъ 1131 годомъ упоминается объ освященіи церкви св. Андрея въ этомъ монастырѣ ⁴⁾. Вѣроятно, она пострадала во время пожара 1124 года, когда на канунѣ праздника Рождества Іоанна Крестителя (24 іюня) погорѣло Подолье, а въ самый праздникъ погорѣла „гора и монастыреве вси, что ихъ на горѣ въ градѣ“ ⁵⁾.

Благодаря дѣятельности Янки, монастырь былъ основанъ на строгихъ началахъ монашества и, кромѣ того, имѣлъ важное общественное значеніе; онъ служилъ дѣлу народнаго образованія. Объ этомъ позднѣйшее преданіе, записанное у Татищева, говоритъ слѣдующее: „Янка пребывала въ немъ

¹⁾ Ип. 186; Лавр. 271; Густ. 237; Ник. 140.

²⁾ Ип. 144; Воскр. 4; Густ. 271; Стен. кн. I. 228.

³⁾ Ип. 185.

⁴⁾ Ип. 212. Густ. 293 „Томъ же лѣтъ священа бысть церква святого Андрея Ячина монастыря“.

⁵⁾ Ип. 207—208.

во всякомъ благоговѣніи, молитвѣ, постѣ и цѣломудріи, храня жестоко законъ монашескій и препровождая время въ чтаніи книгъ; собравши же молодыхъ дѣвицъ, нѣсколько обучала ихъ Писанію, такожь ремесламъ, пѣвнѣю, швенію и инымъ полезнымъ ихъ знаніямъ, да отъ юности навикнуть разумѣти законъ Божій и трудолюбіе, а любострастіе въ юности воздержаніемъ умертвять“¹⁾. Такимъ образомъ монастырь не былъ убѣжищемъ, замѣнутымъ отъ міра: онъ служилъ и самому міру. Видно, что онъ былъ своего рода первоначальною народною школою, рассадникомъ начатковъ образованія, вѣры и нравственности.

Въ 1089 году Янка путешествовала на Востокъ. Въ слѣдующемъ году она возвратилась съ митрополитомъ Іоанномъ своцпомъ. Но митрополитъ этотъ не понравился кіевлянамъ: „Се мертвецъ пришелъ, говорили они, мужъ не князь и умою простъ“²⁾. Черезъ годъ онъ умеръ.

Во главѣ этого женскаго монастыря стояли мужчины—игумены. По крайней мѣрѣ лѣтопись называетъ трехъ игуменовъ: *Григорія* (1115—1128) и двухъ *Симеоновъ*. Григорій извѣстенъ тѣмъ, что въ 1115 г. участвовалъ въ перенесеніи мощей Бориса и Глѣба³⁾. Онъ былъ близокъ къ князьямъ, пользовался ихъ уваженіемъ, нерѣдко являлся среди нихъ поборникомъ правды и защитникомъ обиженныхъ. Такъ, когда Ярославъ Святославичъ Черниговскій, изгнанный изъ Чернигова племянникомъ Всеволодомъ Ольговичемъ († 1146), склонилъ на свою сторону в. кн. Мстислава и Ярополча Мономаховичей и вмѣстѣ съ ними собрался было въ 1128 году идти на Всеволода,—игумень Григорій противосталъ этому, созвалъ цѣлый соборъ священниковъ (въ то время не было митрополита)

¹⁾ Ист. Рос. II кн. 138 стр.

²⁾ Ип. 146; Лавр. 201; I Новг. 3; Ник. 191.

³⁾ Ип. 201.

и съ ними убѣдилъ великаго князя не проливать человѣческой крови. „Любимъ бо (Григорій) прежде Володимеромъ, чтевь же ото Мъстислава и ото всѣхъ людей“¹⁾. Объ одномъ Симеонѣ лѣтописецъ упоминаетъ подъ 1171 годомъ: ему и Поликарпу, игумену печерскому в. кн. Глѣбъ Юрьевичъ повелѣлъ перенести въ Кіевъ своего двоюроднаго брата Владиміра Андреевича, умершаго въ Вышгородѣ²⁾. Другой Симеонъ упоминается подъ 1231 годомъ: онъ участвовалъ въ посвященіи Кирилла еп. Ростовскаго³⁾.

Профес. Голубинскій полагаетъ, что это были не игумены въ собственномъ смыслѣ, а духовники, они же, вѣроятно, и экономы монастырскіе⁴⁾. Но лѣтописецъ различаетъ игумена и духовника. Говоря напр. о посвященіи Кирилла, онъ называетъ его „духовнымъ отцомъ“ Ростовскаго вк. Василька Константиновича и тутъ же рядомъ съ нимъ указываетъ нѣсколькихъ игуменовъ, участвовавшихъ въ его посвященіи, въ томъ числѣ и Симеона. Вѣроятнѣе предположеніе преосвященнаго Макарія, что у насъ въ древности женскіе монастыри иногда были подчиняемы вѣдѣнію настоятелей, которые совершали въ нихъ и церковныя службы. Такъ бывало и въ церкви Греческой⁵⁾.

Андреевская церковь служила семейною усыпальницей въ потомствѣ Всеволода. Здѣсь была положена вторая супруга его Анна, скончавшаяся 7 окт. 1111 года⁶⁾. Въ слѣдующемъ году умерла и сама Янка и погребена была въ этой же церкви⁷⁾. Но сестра ея, инокиня Евпраксія, была погребена въ печерскомъ монастырѣ († 1109). Другая же се-

¹⁾ Ии. 210, Воскр. 27.

²⁾ Ии. 374.

³⁾ Лавр. 434. Вѣроятно этотъ Симеонъ былъ впоследствии епископомъ Переяславскимъ († 1237). Ии. 520.

⁴⁾ Истор. Рус. Ц. 1-я полов. 1-го т. 593.

⁵⁾ Истор. Рус. Ц. 1868 г. II с. 93.

⁶⁾ Ии. 196; Густ. 289.

⁷⁾ Ии. 197; Лавр. 275; Густ. 289, Кенигсб. 176; Степ. кн. 228.

стра Еватерина, о смерти которой лѣтописецъ сказалъ только, что она „преставися мѣсяца июля въ 24“, несомнѣнно, была положена рядомъ съ Янкой¹⁾. Затѣмъ здѣсь похороненъ в. кн. Кіевскій Ярополкъ Владиміровичъ (1133—1138), внукъ Всеволода, умершій 18 февр. 1139 года. Сначала онъ лежалъ въ гробницѣ внѣ церкви. Но въ 1145 г. Елена Яска перенесла своего супруга въ церковь и положила „у Янky“²⁾. Въ 1171 году умеръ Владиміръ Андреевичъ, внукъ Владиміра Мономаха, кн. Дорогобужскій. Его привезли въ Вышгородъ. Отсюда Поликарпъ Печерскій и Симеонъ Андреевскій, по повелѣнію Глѣба Юрьевича, перенесли въ Кіевъ и похоронили въ Андреевской церкви 15 февраля³⁾. Наконецъ, можетъ быть здѣсь былъ погребенъ и Глѣбъ Всеславичъ, правнукъ Изяслава, сына св. Владиміра отъ Рогнѣды. Въ 1118 г. Владиміръ Мономахъ вывелъ его изъ Минска и держалъ при себѣ въ Кіевѣ. Въ слѣдующемъ году онъ умеръ. „Томъ же лѣтѣ преставися Глѣбъ въ Кіевѣ Всеславичъ сентября въ 13 день“⁴⁾. Кажется, Владиміру удобнѣе всего было положить его въ своей „отней“ усыпальницѣ. Этимъ исчерпываются всѣ свѣдѣнія объ Андреевскомъ монастырѣ.

Гдѣ онъ находился? При самомъ вопросѣ объ этомъ мысль сама собою обращается къ Андреевской горѣ и стоящей на ней Андреевской церкви: такъ мы привыкли соединять представленіе первой съ представленіемъ о послѣдней, какъ будто эта гора есть преимущественное мѣсто „Андрея Первозваннаго“ въ Кіевѣ. И ученые изслѣдователи: Берлинскій, Максимовичъ и Закревскій полагаютъ, что Янчинъ монастырь стоялъ, приблизительно, около Десятинной церкви, къ западу отъ Трехсвятительской⁵⁾. „Это мнѣніе стародрев-

¹⁾ Ил. 188; Лавр. 273; Воскр. 32; Густ. 288, Никон. 141.

²⁾ Ил. 217. 227; Лавр. 291. 296; Кенигсб. 192. 198.

³⁾ Ил. 373—375; Лавр. 344; Воскр. 87. Кенигсб. 249.

⁴⁾ Ил. 205; Лавр. 277; Густ. 8; Никон. 150—151.

⁵⁾ Берлинскій. Кратк. Опис. Кіева 164.—Максимовичъ. Собр. соч. II т. 120.—Закревскій. Опис. Кіева I т. 189 стр.

нихъ вѣвлянь, говорить Максимовичъ, обратилось для насъ въ вѣковое преданіе“¹⁾).

Церковь Іоанна въ Копыревомъ концѣ.

Сынъ Всеволода Ярославича, в. князь Владиміръ Мономахъ (1113—1125), создалъ въ 1121 году церковь Іоанна въ Копыревомъ концѣ. Правда, лѣтопись не называетъ Владиміра Мономаха строителемъ ея: „Того же лѣта заложи церкви *святаго Івана* въ копыревѣ концѣ“²⁾, читаемъ въ лѣтописи. Но форма выраженія „заложи“ наводитъ на мысль, что здѣсь разумѣется князь Владиміръ Мономахъ. Лѣтописецъ, быть можетъ, не называетъ его имени въ полной увѣренности въ томъ, что это само собою понятно. Другое и послѣднее упоминаніе о ней находится подъ 1151 годомъ. Говоря о расположеніи союзныхъ войскъ в. кн. Изяслава Мстиславича при защитѣ Кіева отъ Юрія Долгорукаго, лѣтописецъ замѣчаетъ, что Берендеи заняли позицію „мжи дебрами отъ Ольгови (могилы) оли и въ огородъ *святаго Іоанна*, а сѣмо оли до Щковицѣ“³⁾. Отсюда видно, что князь надѣлилъ ее усадьбою, вѣроятно, въ пользу причта. Изъ кіевскихъ княжескихъ церквей церковь Іоанна, можетъ быть, единственная, построенная Мономахомъ. Церковь Спасская, о которой рѣчь будетъ ниже, можетъ быть приписана Мономаху лишь съ большею или меньшею вѣроятностію. За то внѣ Кіева онъ построилъ нѣсколько церквей: церковь Богородицы въ Переяславлѣ (1098 г.), ц. Бориса и Глѣба въ Вышгородѣ (1115) и на Альгѣ (1117), Успенскій соборъ въ Смоленскѣ (1101 г.) и, неизвѣстно когда, соборную церковь Богородицы въ Суздальѣ и Успенскую въ Ростовѣ.—Какова была судьба церкви Іоанна, неизвѣстно. Она, какъ видно изъ первой выдержки, стояла въ Копыревомъ

¹⁾ Собр. соч. II т. 125 стр.

²⁾ Ип. 206; Густ. 292; Воскр. 25.

³⁾ Ип. 296.

концѣ. Но такъ какъ Копыревъ конецъ различные изслѣдователи опредѣляли различно, то сообразно съ этимъ неодинаково указывали и ея мѣсто. Здѣсь повторилась таже исторія, что и съ Симеоновской церковью. Закревскій, объясняя вторую выдержку такимъ образомъ, что Берендеи стали вдоль Щекавицы, по южной ея сторонѣ, на склонѣ, составляющемъ уже часть Глубочицы,—на этомъ склонѣ, среди садовъ и огородовъ, помѣщается и ц. Іоанна ¹⁾. Поэтому онъ думаетъ, что тотъ попъ Василій „на Щковицѣ“, который въ 1182 г. былъ избранъ въ печерскаго игумена послѣ смерти Поликарпа ²⁾, состоялъ при церкви Іоанна. По Лашкареву, она должна была стоять на Кудрявцѣ. А Максимовичъ помѣстилъ ее на Андреевской горѣ, на западной ея сторонѣ, влѣво отъ кievской брамы, стоявшей надъ Андреевскимъ взвозомъ ³⁾. Мнѣніе его, какъ и мнѣніе о мѣстоположеніи Симеоновской церкви, представляется наиболѣе вѣрнымъ. Принявъ его, должно принять и то, что близъ церкви Іоанна находился Предтеченскій выводъ. По росписи Кіеву 1682 года, этотъ выводъ отстоялъ отъ Рождественскаго на 33 сажени съ аршиномъ, а Рождественскій (противъ Десятинной церкви)—на 41 сажень съ полусаженью отъ кievскихъ воротъ, которыя стояли надъ Андреевскимъ спускомъ, близъ Десятинной церкви. Такимъ образомъ, церковь Іоанна отстояла отъ воротъ влѣво, если спускаться внизъ, приблизительно на 75 саж. Самое названіе Предтеченскаго вывода наводитъ на мысль, что стоявшая противъ него церковь Іоанна была посвящена Іоанну Предтечѣ, а не Іоанну Богослову, какъ думалъ Закревскій.

Замѣчательно, что въ этой церкви не былъ положенъ по смерти ни одинъ изъ членовъ семейства Мономаха. Усыпальницей для нихъ служила Спасская церковь на Берестовѣ.

¹⁾ Опис. Кіева. 2 т. 880—881 стр.

²⁾ Ип. 424.

³⁾ (обр. сочин. II т. „О мѣстѣ кievской церкви св. Андрея“. 131 стр.

Спаскій—Германичъ монастырь на Берестовѣ.

Въ той мѣстности, гдѣ теперь стоитъ Спасская церковь, въ древности было небольшое загородное село Берестово, расположенное на крутой горѣ, среди густаго лѣса ¹⁾. Извѣстнымъ оно становится еще съ X вѣка. Это было любимое село нашихъ князей, начиная съ Владиміра святаго. Будучи еще язычникомъ, онъ имѣлъ здѣсь свой дворъ ²⁾, здѣсь онъ и умеръ. Любилъ Берестово и Ярославъ. Въ его время мы уже видимъ здѣсь церковь въ честь св. апостоловъ (Петра и Павла) и при ней священника Иларіона, избраннаго въ митрополита ³⁾. Нѣсколько позднѣе здѣсь былъ основанъ и монастырь въ честь Преображенія Господня. Но ни объ основателѣ, ни о времени основанія его въ лѣтописи нѣтъ прямого свидѣтельства. Объ этомъ можно лишь догадываться. Первое свидѣтельство о существованіи этого монастыря мы находимъ подъ 1072-мъ годомъ: въ этомъ году Германъ, игуменъ *Спаскій*, участвовалъ въ перенесеніи мощей Бориса и Глѣба изъ старой церкви въ новую, созданную Изяславомъ ⁴⁾. Стало быть, монастырь основанъ до 1072 года. И такъ какъ съ этого времени о церкви св. Апостоловъ уже не упоминается, то можно полагать, что монастырская церковь была построена вмѣсто прежней, судьба которой неизвѣстна.

Кѣмъ же она построена? Позднѣйшее преданіе приписываетъ основаніе ея св. Владиміру. Такъ, въ Синоцисѣ послѣ разсказа о крещеніи Владиміра, возвращеніи его въ Кіевъ и уничтоженіи имъ идоловъ читаемъ: „Повелѣ Владиміръ поставити каменную церковь въ Кіевѣ святаго *Спаса велику*“ ⁵⁾. Равнымъ образомъ и Кальнофойскій пишетъ:

¹⁾ „Гератсуртѣра“ А. Kalnofoyskiego 4 стр. Никон. 84.

²⁾ Ип. 53.

³⁾ Ип. 109; Лавр. 152; Никон. 84; Густ. 268.

⁴⁾ Ип. 127; Лавр. 176.

⁵⁾ Синоцисъ 1836. 77 стр.

„Miedzy Zapadem y putnoca droga idziemy przez kat spaski to jest mimo cerkiew *Przemienienia Panskiego* te J. Wlodziszcz zmurowal“¹⁾). И въ самой церкви надъ западною дверью, ведущею въ нее изъ новаго притвора, сдѣлана такая надпись: „Сію церковь создалъ Великій и всея Россіи князь и Самодержецъ святой Владиміръ, во святомъ Крещеніи Василій. По лѣтѣхъ же многихъ и по разореніи отъ безбожныхъ татаръ произволеніемъ Божиимъ обновися смиреннымъ Петромъ Могилою, Архіепископомъ Кіевскимъ и Галицѣямъ и всея Россіи экзархою святого Константинопольскаго Апостольскаго престола, архимандритомъ Печерскимъ во славу на Оаворѣ Преобразившагося Бога Слова 1643 года, отъ сотворенія міра 7151“. Итакъ, въ XVII вѣкѣ среди книжныхъ людей было господствующимъ мнѣніе, что Спасская церковь основана святымъ Владиміромъ. Но такъ какъ оно позднѣйшаго происхожденія, то его нельзя признать исторически достовѣрнымъ. При томъ же Кальнофойскій ссылается на 4-ю книгу Стрыйковскаго. Но какъ надежны свидѣтельства этого послѣдняго, можно видѣть изъ того, что онъ Васильевскую церковь назвалъ Спасскою, Спасскую же—Васильевскою, а о Десятинной совсѣмъ не упомянул²⁾). Наконецъ, научное изслѣдованіе нашего времени показало, что сохранившіеся остатки древней церкви по своему происхожденію не могутъ быть отнесены ко времени ранѣе XII вѣва (объ этомъ ниже). Болѣе важнымъ представляется косвенное указаніе на основателя монастыря, находящееся въ самой же лѣтописи. Подъ 1096 годомъ записано о двукратномъ набѣгѣ половцевъ на Берестово во главѣ съ Бонякомъ. Въ первый разъ они набросились на княжъ дворъ, а во второй—на монастырь. „20 июля, въ день пятковъ, въ 7 часѣ 1 дне, гово-

¹⁾ „Трактоурдн“ 24 стр.: „На сѣверо-западъ (отъ Печерскаго мон.) проходитъ дорога мимо Спасскаго угла, т. е., мимо церкви Преображенія Господня. Она сооружена св. Владиміромъ“.

²⁾ Закревскій. „Описание Кіева“ II т. 733 стр.

рять лѣтописецъ, прииде второе Боякъ безбожный полудивый, отой, хыщениъ, Киеву внезапно, и мало во городъ не вогнаша половцы, и зажгоша по ибску около города, и увратшася на монастырѣ, и пожгоша монастырь Стефанечъ, деревнѣ, и *Германечъ*¹⁾. Здѣсь подь „Германечъ“, очевидно, нужно разумѣть монастырь игумена Германа, какъ подь „Стефанечъ“ — монастырь игумена Стефана, стоявшій на Кловѣ²⁾. Отсюда можно заключать, что Спасскій монастырь и основанъ былъ Германомъ.

Въ дальнѣйшей исторіи Берестово сохраняетъ тоже значеніе для князей, что и прежде: оно остается любимымъ загороднымъ мѣстожительствомъ ихъ. Монастырь также продолжаетъ существовать. Извѣстны и нѣкоторые его игумены, которыхъ мы назовемъ ниже. Но онъ принадлежитъ уже потомкамъ Мономаха и служить для нихъ усыпальницей. Такъ, въ 1138 году 4 апрѣля „преставися Еуфимья Володимерна (дочь Владиміра Мономаха) и положена бысть на Берестовѣмъ у святаго Спаса“³⁾.—Черезъ 20 лѣтъ умеръ братъ ея, в. кн. Юрій Долгорукій (1157—1158). „Пивъ бо Гюрги въ осменика у Петрила, въ той день на ночь разболѣся, и бысть болести его 5 дней. И преставися Киевѣ Гирги Володимеричъ князь киевскій, мѣсяца мая въ 15, въ среду на ночь, и заутра въ четвергъ положиша у монастыри святаго Спаса на Берестовѣмъ“⁴⁾.— Въ 1172 году 20 генваря въ день святаго Евфимія „преставися благовѣрный князь Глѣбъ, сынъ Юрьевъ, внукъ Володимеръ, въ Киевѣ княживъ 2 лѣта. Сей князь... баше простокъ, благонравентъ, монастырѣ любя, чернецкый чинъ чыташе, нищая добръ набдыше и съпрятавше тѣло его и положиша у святаго Спаса въ монастырѣ, идѣже его отецъ

¹⁾ Ип. 162; въ Лавр: „и увратшася на монастырь, и възгоша Стефановъ монастырь и деревнѣ Германѣ“ 22; стр.

²⁾ Ип. 188; Лавр. 27; Никон. 141.

³⁾ Ип. 216; Лавр. 289; Никон. 161; Густ. (подъ. 1139 г.) 295.

⁴⁾ Ип. 336; Лавр. 330; Воскр. 66; Ник. 156; Густ. 304; I Соф. 161.

лежить" ¹⁾. Можно полагать, что здѣсь же была положена и супруга Мономаха, умершая въ 1127 году 11 Іюня въ княженіе въ Кіевѣ сына Мстислава (1126—1133) ²⁾.

Какимъ путемъ монастырь перешелъ въ руки Мономаховичей? Изъ лѣтописи этого не видно. Можно лишь догадываться, что или самъ Владиміръ Мономахъ или сынъ его Юрій построилъ ту каменную церковь, которая въ передѣлкѣ существуетъ и донныѣ. Кажется, вѣроятнѣе предположить первое на томъ основаніи, что раньше всѣхъ здѣсь была положена дочь Мономаха, конечно, по тогдашнему обычаю погребать въ „отней“ церкви. Старшій сынъ его, Мстиславъ, построилъ въ Кіевѣ въ 1129 г. Феодоровскую церковь, которая и служила для его потомковъ усыпальницей. А Юрій не имѣлъ своей церкви здѣсь. Изъ двухъ же фамильныхъ усыпальницъ онъ предпочиталъ усыпальницу „отнюю“ усыпальницѣ своего брата. Да и невѣроятно, чтобы Владиміръ Мономахъ, построившій столь много церквей, по удѣламъ (въ Вышгородѣ, Переяславлѣ, Суздаль, Ростовѣ, Смоленскѣ, на р. Альтѣ),—чтобы онъ не ознаменовалъ своего великокняженія созданіемъ хотя одной церкви въ Кіевѣ.

Спасскій монастырь и въ послѣдующее время оставался подъ покровительствомъ потомковъ Юрія Долгорукаго. Достойныхъ игуменовъ его они вызывали на епископскую кафедру своей Ростовско-Суздальской области. Примѣръ сейчасъ укажемъ.

Извѣстны четыре игумена Спасскаго монастыря. Первый по времени—названный выше *Германъ* (1072 г.). Далѣе, *Савва*, извѣстный тѣмъ, что въ 1115 г. участвовалъ въ перенесеніи мощей Бориса и Глѣба изъ старой церкви въ новую, построенную Владиміромъ Мономахомъ вмѣстѣ съ Святослави-

¹⁾ Ил. 384; Лавр. 345; Воскр. 87; Густ. 313; Ник. 215.

²⁾ „Книгини Володимира преставися мѣсяца июля въ 11 день. Лавр. 281; Ил. 209; Никон. 154; Воскр. 26; Густ. 293.

чани 1). Не скоро послѣ него—*Лука*. Онъ былъ игуменомъ отъ неизвѣстно какого года до 1185-го. Въ этомъ году умеръ Леонъ, епископъ Ростовско-Суздальскій. На мѣсто его изъ Кіева былъ присланъ Никола Грѣчинъ, поставленный „на мѣдѣ“. Но Всеволодъ Юрьевичъ не принялъ его. „Нѣсть достойно наскакати на святительскій чинъ на мѣдѣ“, сказалъ онъ и сталъ просить митрополита Никифора поставить во епископа Луку, „смирнаго духомъ и кроткаго игумена святаго Спаса на Берестовемъ“. Митрополитъ уважилъ просьбу его. Посвященіе совершилось 11 марта. „Бысть же сей мужъ молчаливъ, милостивъ въ убогимъ и вдовицамъ, ласковъ же ко всякому богату и убогу, смиренъ же и кротокъ, рѣчью и дѣломъ утѣшая печальныя, по истинѣ добрый пастухъ, иже пасеть словесныя овца нелицемѣрно“. По своимъ нравственнымъ качествамъ Лука былъ строгій аскетъ († 1189) 2).

Еще позже, уже въ XIII вѣкѣ извѣстенъ четвертый игуменъ—*Петръ Акеровичъ*. Въ 1230 году онъ ѣздилъ вмѣстѣ съ митрополитомъ Кирилломъ I и епископомъ Черниговскимъ Порфириемъ во Владиміръ къ Юрію, Ярославу и Святославу Всеволодовичамъ уладить ихъ непріязненные отношенія къ Переяславскому зн. Михаилу Всеволодовичу (сыну Всеволода Черниговскаго), преступившему крестное цѣлованіе. Іерархи преклонили князей на милость и возвратились съ богатыми подарками 3). А въ слѣдующемъ году Петръ участвовалъ въ посвященіи Ростовскаго епископа Кирилла.

О дальнѣйшей судьбѣ монастыря ничего неизвѣстно. Въ XVII вѣкѣ, по свидѣтельству Кальнофойскаго, церковь стояла въ полуразрушенномъ состояніи. „Доселѣ, говорятъ онъ, едвастѣны устояли; развалины ея землею покрыты“ 4). Обновлен-

1) Ип. 201.

2) Давр. 369—370; Ип. 425; Воскр. 97.

3) Ип. 425; Давр. 433. 434.

4) „Тератологія“ 24 стр.

ная, блаженной памяти, Петромъ Могилою она существуетъ и донныѣ ¹⁾. Петръ Могила пожертвовалъ для церкви серебряный осмизвенечный крестъ, на престольное Евангеліе, ризы бархатныя и значительную часть другихъ серебряныхъ вещей.

По формѣ своей она имѣетъ видъ креста. На ней пять куполовъ. Кромѣ главнаго престола, въ ней есть два придѣльныхъ—правый во имя безсребренниковъ Космы и Даміана, лѣвый во имя св. Владиміра. Размѣры ея таковы. Длина церкви безъ паперти равняется 7 саж. съ 1 аршиномъ, а съ колокольнею 13 саж. 1 арш. слишкомъ. Ширина ея равняется 5 саж. Длина каждаго изъ придѣловъ равняется 5 саж., а ширина ихъ по 2 саж. Ширина всей церкви съ боковыми придѣлами равняется 11 саж. Высота церкви съ главнымъ куполомъ достигаетъ 10 саж. ²⁾ Колокольня церкви пристроена въ 1813 году. Что касается другихъ частей, то, по изслѣдованію профессора Лашкарева ³⁾, западная часть креста и восточная съ небольшими пристройками въ видѣ алтарей—позднѣйшаго происхожденія, середина же, представляющая высокую продолговатую отъ сѣвера къ югу залу съ коробовымъ сводомъ и боковые придѣлы, несомнѣнно, древняго происхожденія, но не ранѣе какъ XII вѣка: кирпичъ этой части отличенъ отъ кирпича Софійскаго собора. Этотъ

¹⁾ Кіевскій митрополитъ Самуилъ Миславскій, составитель „Краткаго историческаго описанія Кіево-Печерскія Лавры“, напечатаннаго въ 1785 году, пересказываетъ, что Петръ Могила въ 1636 году нашелъ въ развалинахъ десятинной церкви въ двухъ мраморныхъ гробахъ останки св. Владиміра и Анны, вынулъ изъ нихъ главу и положилъ сначала въ Преображенской церкви, а потомъ перенесъ въ великую печерскую церковь (Въ изд. 1801 г. 83 стр., примѣчаніе). Но Кальнофойскій объ этомъ говоритъ такъ: „Въ 1685 году мы выкопали изъ развалинъ Десятинной церкви драгоцѣнное сокровище—святныя мощи“. „Трагѳоуртѳидѳа“. Ргзедѳова, 2 стр. на об.

²⁾ Размѣры показаны по чертежамъ Самоилова. „Кіевъ въ началѣ своего существованія“ 1834.

³⁾ Труды Кіев. Дух. Акад. 1867 г. Іюль. Труды третьяго археол. съѣзда I т. 271 стр.

остатокъ, по словамъ профессора Лашварева, составлялъ въ первоначальной церкви западную ея часть—притворъ. Петръ Могила пристроилъ къ этой уцѣлѣвшей части алтари, употребивъ для этого древній кирпичъ. Изъ орнаментаціи уцѣлѣло лишь нѣсколько крестовъ на стѣнахъ снаружи.

Особенность древней Спасской церкви по сравненію съ другими церквами, сохранившимися до нашего времени, состоитъ въ томъ, что она была съ башней въ юго-западномъ углу, имѣвшей самостоятельное значеніе.

Феодоровскій монастырь.

Сынъ Владиміра Мономаха, в. кн. Мстиславъ (1126—1133) создалъ въ Кіевѣ въ 1129 г. церковь въ честь св. Феодора Тирона, имя котораго онъ носилъ. „Того же лѣта, говорится въ лѣтописи, заложилъ Мстиславъ церковь камену святаго Федора въ Кіевѣ“¹⁾. Изъ лѣтописи не видно, чтобы князь основалъ при ней и монастырь. Но послѣ его смерти (1133), въ 1146 году онъ уже существовалъ: въ немъ принялъ схиму и подвизался Игорь Ольговичъ²⁾. Въ житіи же Мстислава, помѣщенномъ въ прологѣ начала XIV в., основаніе монастыря приписывается ему самому. „Прѣставше (Мстиславъ), говорится здѣсь, и гробу преданъ бысть въ церкви святаго Феодора, еже созда, сотвори честный монастырь святаго Феодора“³⁾. Въ ряду другихъ кіевскихъ княжескихъ монастырей онъ преимущественно назывался „Вотчимъ“ или „Отчимъ“.

Изъ игуменовъ Феодоровскаго монастыря за первыя сто лѣтъ его существованія извѣстны только два: *Ананія* и *Корнилъ*. О первомъ находимъ извѣстіе въ лѣтописи подѣ 1147 г.:

¹⁾ Ип. 211, Густ. 293; по Лавр. церковь основана въ 1128 г. Воскр. 28, Ник. 155.

²⁾ Ип. 239; Лавр. 301; Воскр. 38, Густ. 298, Ник. 171; I Новг. 10; IV Новг. 7; Степен. к. I. 265—269.

³⁾ Опис. Рук. Рум. Музея. Востокова, 452 стр.

по повелѣнію митр. Климента, онъ перенесъ убитаго кіевлянами Игоря Ольговича изъ новгородской божницы на Подолѣ въ Симеоновскую церковь ¹⁾. Второй участвовалъ въ 1231 году въ посвященіи Кирилла, епископа Ростовскаго ²⁾. Изъ инокъ этого монастыря извѣстенъ только что упомянутый Игорь Ольговичъ, пострагшійся за 8 дней до своей мученической кончины.

Судьба Феодоровскаго монастыря была печальна. Въ 1259 году Даниилъ Галицкій вынесъ отсюда необходимыя и лучшія церковныя принадлежности: иконы, колокола и проч. для своей церкви Іоанна Златоустаго въ Холмѣ ³⁾. Право для такого поступка ему давало, конечно, его происхожденіе изъ рода Мстислава: онъ былъ пра-правнукъ основателя Феодоровскаго монастыря. Въ его время уже не было въ живыхъ никого изъ старшихъ потомковъ Мстислава. Между тѣмъ монастырь его предка, запустѣвшій со времени татарскаго погрома, сохранилъ нѣкоторые остатки своего прежняго величія. Имъ-то Даниилъ и воспользовался для украшенія своей вновь созданной церкви. Нужно поѣтому думать, что монастырь прекратилъ свое существованіе вскорѣ послѣ 1240 года. Монахи его частію были перебиты въ этомъ году татарами, а остальные, будучи не въ состояніи поддерживать свой монастырь, разошлись по другимъ. Но послѣ 1259 года, вѣроятно, была закрыта и самая церковь. Однакожъ развалины ея существовали еще во времена Кальнофойскаго (1638 г.).

Кажется, ни въ одной изъ указанныхъ доселѣ церквей не было положено по смерти столько лицъ княжескаго рода, сколько въ церкви святаго Феодора. Здѣсь нашли себѣ пріютъ

¹⁾ Ник. 176; Воскр. 42; Ил. 249—250; Лавр. 302.

²⁾ Лавр. 434.

³⁾ Ил. 558—559. Тотъ образъ, предъ которымъ въ послѣднія минуты своей жизни молился Игорь Ольговичъ, по преданію, сохранился: онъ находится въ большой лаврской церкви.

и братья и сыновья и внуки и правнуки основателя церкви. Прежде всѣхъ положенъ былъ самъ Мстиславъ. „Въ лѣто 6641 (1133), читаемъ въ лѣтописи, преставися благовѣрный князь Мстиславъ, Володимеръ сынъ, оставивъ княжение брату своему Ярополку, ему же и дѣти свои съ Богомъ на руку предать, преставися Мстиславъ априля 15, празной недѣль въ пятокъ, положенъ бысть у церкви святаго Федора, юже бѣ самъ создалъ“¹⁾.

Въ 1154 году „разболѣся великій князь Киевскій Изяславъ Мстиславичъ (Мстислава—основателя монастыря) на Ставровъ день и преставися честный благовѣрный и Христоролюбивый, славный Изяславъ Мстиславичъ и плакася по немъ вся Русская земля и вси Чернии Клобуци, и яко по цари и господинѣ своемъ, наипаче же яко по отци, в недѣлю на ночь преставися на Филиповъ день, и тако спрятавшѣ тѣло его, положиша въ церкви святаго Федора въ отни ему монастыри“²⁾. Въ Киевѣ Изяславъ сидѣлъ съ 1146 года съ перерывами: Юрій Долгорукой дважды изгонялъ его изъ Кіева, равно какъ и самъ былъ изгоняемъ имъ. Еще раньше, въ 1151 году зимок умерла его супруга. Объ этомъ лѣтописецъ говоритъ такъ: „преставися княгини Изяслава“³⁾. Но несомнѣнно она была погребена въ Теодоровской церкви.—Братъ и преемникъ Изяслава Ростиславъ умеръ, какъ было уже сказано, въ Зарубѣ на пути изъ Смоленска 14 марта 1167 года. Но его привезли въ Кіевъ и положили „у святаго Федора въ отни ему монастыри“⁴⁾ въ 21 день тогоже мѣсяца. Въ слѣдующемъ—1168 году умеръ въ Тумащи племянникъ его Ярополкъ

¹⁾ Ип. 212; Лавр. 286; Густ. 293—294; I Новг. 6; IV Новг. 4.

²⁾ Ип. 323; Лавр. 324; Густ. 302; Воскр. 60; I Новг. 11; Кенгсб. 227. По Никоновской—Изяславъ Мстиславичъ умеръ въ 1115 г. 198.

³⁾ Ип. 308; Лавр. 319; Ник. 191; I Новг. 11; Воскр. 56.

⁴⁾ Ип. 262—364; Лавр. 336; I Новгор. 14; Густ. 309; Воскр. 60; Степ. кн. 1. 313.

Изяславичъ Луцкій во время похода соединенныхъ силъ русскихъ князей на половцовъ. Братъ Ярополка, в. кн. Мстиславъ Изяславичъ (1167—1169), узнавъ о томъ, что онъ еще только заболѣлъ, послалъ туда Поликарпа, игумена печерскаго и Данила, своего духовнаго отца съ тѣмъ, чтобы они привезли его въ Кіевъ. „Прѣставися же Ярополкъ, сынъ Изяславль, мѣсяца марта въ седмый день, средохрестьноѣ недѣли, и положиша тѣло его у святаго Федора, идеже ему отецъ лежитъ“¹⁾. Въ 1172 году, послѣ смерти Глѣба, сына Юрія Долгорукаго, кіевскій столъ занялъ Владиміръ Мстиславичъ Дорогобужскій, внукъ Владиміра Мономаха, но всего лишь на 4 мѣсяца: 30 мая „русальнѣ недѣлѣ“ онъ умеръ и былъ положенъ въ „святѣмъ Ѳеодорѣ, въ отни ему монастырѣ“... Се же много подъя бѣды, бѣгая передо Мстиславомъ (сынъ Андрея Боголюбскаго), ово в Галичь, ово в Угры, ово в Рязань, ово в Половцнхъ, за свою вину, за неже не устояше въ крестномъ цѣлованіи“²⁾. Въ 1187 году въ маѣ умеръ Мстиславъ Давыдовичъ Вышгородскій, сынъ Давыда Ростиславича Смоленскаго, умеръ, вѣроятно, въ Вышгородѣ, а положенъ въ Ѳеодоровскомъ монастырѣ³⁾.—Наконецъ, въ фе-

¹⁾ Ип. 369.

²⁾ Ип. 386; IV Новг. 13; Густ. 313. Владиміръ „преступивъ крестъ къ рогникомъ своимъ Ярославу и ко Мстиславичемъ, иде Кіеву утаився, а сына Мстислава посади Дорогобужи“ Ип. 385—386.

³⁾ Ип. 440—441. У нашихъ историковъ—Погодина и Соловьева произошло небольшое недоразумѣніе относительно этого Мстислава. Кромѣ приведеннаго извѣстія о смерти Мстислава Давыдовича, позднеѣ, подъ 1193 г., встрѣчаемъ извѣстіе о рожденіи другого Мстислава Давыдовича: „того же лѣта родился у Давыда сынъ, нарекоша во крещеніи его Ѳеодоръ, а княже Мстиславъ“ (Ип. 456). Походу лѣтописнаго повѣствованія можно догадываться, что этотъ Мстиславъ былъ сынъ Давыда Смоленскаго. Далѣе, въ Суздальской лѣтописи по академ. списку и въ Троицкой подъ 1230 г. записано: „того же лѣта преставися боголюбивый князь великій Мстиславъ Давыдовичъ Смоленскій“. (Давр. 485. Троицк. 220). Это умеръ Мстиславъ, родившійся въ 1193 году. Итакъ, было два Мстислава Давыдовича. Второй былъ сынъ Давыда Ростиславича Смоленскаго. Но какого Давыда былъ сынъ Мстиславъ Вышгородскій? Погодинъ въ

вралѣ 1195 года умеръ Иванъ Ярославичъ „меньшій“,

перечислѣ вышгородскыхъ князей совсѣмъ не отиѣтилъ этого послѣдшаго; а въ росписи IX подъ Давидомъ Ростиславичемъ Смоленскимъ подставилъ Мстислава, родившагося въ 1193 году и умершаго въ 1230 г. Равнымъ образомъ въ алфавитномъ спискѣ князей и спискѣ по степенямъ родства у него поименованъ только этотъ Мстиславъ. Соловьевъ обратилъ вниманіе и на перваго Мстислава Вышгородскаго и подставилъ его подъ тѣмъ же Давидомъ Смоленскимъ (Табл. № 4). Но за то и втораго Мстислава, родившагося въ 1193 г., онъ поименовалъ въ двухъ мѣстахъ: подъ Давидомъ Смоленскимъ съ обозначеніемъ года смерти— 1230 г. и подъ Давидомъ Ольговичемъ, сыномъ Святослава Всеволодовича Черниговскаго, потомъ Кіевскаго (Табл. № 3. Такимъ образомъ, по его представленію, у Давида Ростиславича Смоленскаго было два сына Мстислава.

Итакъ, вопросъ теперь въ томъ, какого Давида былъ сынъ Мстиславъ Вышгородскій и дѣйствительно ли Мстиславъ, родившійся въ 1193 году, былъ сынъ Давида Ростиславича Смоленскаго? Не былъ ли это сынъ Давида Ольговича Черниговскаго? Сличеніе различныхъ списковъ лѣтописи и различныхъ извѣстій о Мстиславѣ Давыдовичѣ, какія находимъ въ нихъ, приводитъ къ такому заключенію, что оба Мстислава и Вышгородскій и родившійся въ 1193 году дѣйствительно были сыновья Давида Ростиславича Смоленскаго. Дѣло представляется такъ. Послѣ того какъ умеръ старшій Мстиславъ, у Давида Ростиславича родился еще сынъ. Этому новорожденному онъ далъ имя Мстислава въ память умершаго, можетъ быть, любимаго сына: въ то время было въ обычаѣ давать новорожденнымъ имена кого-либо изъ предковъ ихъ. Какимъ же образомъ старшій Мстиславъ попалъ въ Вышгородъ? Въ Вышгородѣ сидѣлъ отецъ его Давидъ Ростиславичъ съ 1169 года (Ипатск. 365—366) по 1180 (ibid 416); а съ 1180 года онъ сидѣлъ въ Смоленскѣ, гдѣ и умеръ въ 1197 году, назначивъ себя преемникомъ своего племянника Мстислава Романовича (ibid 471—472). Между тѣмъ сынъ его Мстиславъ старшій съ 1184 г. (I Новг. 18) по 1188 (по лѣтосчисленію сузд.—лавр. 380—386) сидѣлъ въ Новгородѣ. Въ этомъ году (1188) онъ былъ изгнанъ новгородцами (II Никои. 255). Въ Ипатской же лѣтописи подъ 1187 годомъ записано о смерти Мстислава Давыдовича Вышгородскаго. Принимая теперь во вниманіе, что лѣтосчисленіе Лаврентіевской и Ипатской лѣтописи, начиная съ 1169 г. идетъ неодинаково: первая налагаетъ событія до 1183 г. годомъ—двумя раньше, а съ 1183 г. годомъ—двумя позже, чѣмъ какъ они расположены во второй, мы должны думать, что и въ данномъ случаѣ Лаврентіевская, а за нею Кенигсбергская и Никоновская опередаютъ Ипатскую по крайней мѣрѣ на одинъ годъ, т. е. Мстиславъ былъ изгнанъ изъ Новгорода не въ 1188, а въ 1187 году; какъ и показано въ I Новг. 19 стр. Лишившись Новгорода, онъ получилъ Вышгородъ. Въ Кіевѣ въ это время сидѣлъ Святославъ Всеволодовичъ (1180—1194). Онъ жилъ мирно съ Ростиславичами, изъ которыхъ Рюрикъ былъ еще и сватомъ ему. Поэтому онъ могъ допустить Мстислава въ Вышгородъ.

правнуку основателя Теодоровской церкви, въ которой и былъ положенъ „близь отня гроба“¹⁾.

Послѣднее историческое свидѣтельство о Теодоровской церкви находимъ въ Тератургимѣ Кальнофойскаго. Указывая церкви, стоявшія въ его время на Старомъ Киевѣ, онъ замѣчаетъ о церкви св. Теодора: „Cerkiew Sw. Theodoga Tygona tylko sciąny stoia“²⁾. Но по его плану никакъ нельзя составить яснаго представленія о томъ, въ какую сторону напр. отъ Михайловской или Десятинной церкви находилась Теодоровская церковь. Онъ чертилъ свой планъ, какъ выражаются, „глазомѣрно“ и при томъ такъ, кажется, какъ Старый Киевъ представлялся зрителю, стоявшему на Печерской горѣ. Повидимому, онъ думалъ изобразить ее на своемъ рисункѣ (подъ цифр. 50) къ востоку или къ юго-востоку отъ Михайловской церкви (49). Единственнымъ основаніемъ для опредѣленія мѣстоположенія ея можетъ служить повѣствованіе лѣтописца объ убійствѣ Игоря Ольговича³⁾. Но и отсюда видно только, что она стояла на Горѣ, а не на Подолѣ.

Въ Церковно-археологическомъ музеѣ при К. Д. Академіи хранится докладная записка въ Комитетъ изысканія Киевскихъ древностей Лохвицкаго о церкви св. Теодора (отъ 17 сент. ? года). Въ ней сказано: „Остатки сей знаменитой (Теодоровской) церкви находятся въ саду Г. Королѣва“, теперь Черныша. Произведенныя здѣсь въ 1838 г. раскопки дѣйствительно открыли фундаментъ какой-то древней церкви⁴⁾.

не видя въ немъ соперника себѣ. Въ томъ же (1187) году Мстиславъ умеръ. Онъ былъ правнуку Мстислава—основателя Теодоровской церкви; поэтому и положенъ былъ въ ней. Братъ его, родившійся въ 1193 году, былъ 4-хъ лѣтъ, когда отецъ умеръ. Потому-то Давидъ оставилъ Смоленскъ „сминову своему“ Мстиславу Романовичу.

¹⁾ Ил. 464; Густ. 325. Изяславъ Ярославичъ Старшій, внуку Мстислава чрезъ его сына Владиміра, сядѣлъ въ Великихъ Лукахъ.

²⁾ „Тератургима“ А. Kalnophouykiego 25 стр.

³⁾ 245—250; Лавр. 300—302; Воскр. 41—42; Ник. 175—176.

⁴⁾ Записка Лохвицкаго хранится въ общемъ собраніи записокъ о церквахъ Кіева, Москвы, Ростова и др. № 339. О результатахъ раскопокъ см. статью въ Ж. М. Н. П. 1839 г. 3-я кн.

Церковь святой Богородицы Пирогощей.

Тому же Мстиславу Владиміровичу принадлежать основаніе и церкви св. Богородицы Пирогощей. Въ Ипатской лѣтописи подь 1132 годомъ записано: „В се же лѣто заложена бысть церкви камена *святая Богородица Пирогоща*“¹⁾. Но въ лаврентьевской подь 1131 годомъ сказано точнѣе: „В то же лѣто заложилъ церковь Мстиславъ святая Богородица Пирогощю“²⁾. Церковь была окончена въ 1136-мъ году: „Томъ лѣтъ церкви Пирогоща свершена бысть“³⁾. Такимъ образомъ она строилась сравнительно долго. Это объясняется тѣмъ, что въ 1132 году умеръ основатель ея—Мстиславъ. А его братъ и преемникъ Ярополкъ былъ занятъ борьбою съ Ольговичами Черниговскими изъ-за Переяслава.

Въ лѣтописи упоминается и икона, одноименная съ этою церковью. Въ 1153 году Андрей Боголюбскій противъ воли своего отца ушелъ изъ Вышгорода въ Суздаль и „взяша изъ Вышгороду икону святой Богородицы, юже пранесоша съ *Пирогощю* (очевидно, иконою) съ Царя-града въ одномъ корабль“⁴⁾. Когда и кто принесъ ее и гдѣ она дѣвалась, это остается неизвѣстнымъ. Незивѣстна также и судьба церкви.

Что же отъ чего получило названіе: церковь ли отъ иконы или, наоборотъ, икона отъ церкви? Относительно этого возможно лишь предположеніе. Вѣроятнымъ представляется мнѣніе В. З. Завитвенича⁵⁾, который полагаетъ, что церковь получила свое названіе отъ иконы, а не наоборотъ. Это слѣдуетъ изъ того, что, когда церковь и икона исчезли и осталось только одно названіе ихъ, оно стало уже непонятнымъ для позднѣйшихъ нашихъ книжныхъ людей.—Поэтому, встрѣ-

¹⁾ Ип. 212; Кенігсб. 157.

²⁾ Лавр. 286; Воск. 29.

³⁾ Ип. 215.

⁴⁾ Ип. 331; Лавр. 329; Ник. 221; Воскр. 64.

⁵⁾ Труды Киевской дух. Академіи, 1891 г. № 1.

чался съ нимъ, они пытались дать ему такое или иное объясненіе. Одинъ обратилъ его въ „гостя“ Пирогощаго, другой производить отъ неизвѣстной мѣстности „Пирогощи“ или села „Пирогово“ и. т. д. Это не могло бы случиться, еслибы рассматриваемое названіе было своего, русскаго происхожденія. Очевидно, оно занесено къ намъ изъ чужой страны. Но такъ какъ ни откуда не видно, чтобы это или сходное съ нимъ названіе носилъ какой-либо иной предметъ нашей старины, то происхожденіе его (названія „Пирогощяя“) естественнѣ всего связывать съ иконою этого имени, принесенною къ намъ съ Востока. Отъ нея уже получила свое названіе церковь.

Что касается мѣстоположенія церкви, то послѣ разъясненій, сдѣланныхъ И. И. Малышевскимъ¹⁾, остается признать болѣе, чѣмъ вѣроятнымъ, что она стояла на Подолѣ, на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ нынѣ стоитъ Успенская церковь. Основаніе послѣдней древнѣйшаго—домонгольскаго сооруженія. Въ немъ-то и видятъ остатки церкви св. Богородицы Пирогощей.

Церковь св. Василя на Новомъ дворѣ.

Правнуку Владиміра Мономаха, в. кн. Рюрику Ростиславичу (1195—1202), принадлежитъ основаніе *церкви св. Василя* на Новомъ дворѣ. Лѣтописецъ упоминаетъ о ней только одинъ разъ. „Того же лѣта (1197), говоритъ онъ, созда великій князь боголюбивый Рюрикъ *церковь святаго Василя*, во имя свое, въ Кіевѣ на новомъ дворѣ; священна бысть великимъ священникомъ митрополитомъ Никифоромъ и епископомъ Бѣлгородскимъ Андрѣяномъ, и Юрьевскимъ епископомъ, мѣсяца генваря въ первый день“²⁾. Впослѣдствіи при

¹⁾ См. его брошюру: О церкви и иконѣ св. Богородицы подъ названіемъ „Пирогощи“, упоминаемыхъ въ лѣтописи и въ словѣ о Полку Игоревѣ. Также въ V кн. Чтеній въ Историческомъ обществѣ Нестора лѣтописца.

²⁾ Ив. 474.

ней ли или при церкви Святослава Всеволодовича былъ устроенъ монастырь: въ 1231 году Аѳанасій (игумень) Васильевскій участвовалъ въ посвященіи Кирилла, епископа Ростовскаго ¹⁾).

Гдѣ находился Новый дворъ, — неизвѣстно. Вообще же онъ находился въ настоящей Старокіевской части города. Закревскій полагаетъ, что одна изъ церквей св. Василія была поставлена на мѣстѣ Владиміровой церкви св. Василія ²⁾, ибо есть основаніе догадываться, что послѣдняя была деревянная. Лѣтописецъ, говоря о церковно-строительной дѣятельности св. Владиміра, выражается такъ: „Повелѣ Владиміръ рубити церквы и поставляти помѣстомъ, идеже стояше кумиры. И постави церковь св. Василія на холмѣ, идѣже стояша кумиры Перуны и прочи“ ³⁾. Выраженія: „рубити“, „поставляти“ лѣтописецъ употребляетъ преимущественно относительно церквей деревянныхъ; о каменныхъ же онъ выражается такъ: „созда“, „заложити“. И такъ какъ Владимірова церковь ни разу дальше не упоминается, то нужно думать, что она скоро уничтожилась, вѣроятно, сгорѣла въ 1017 году. Изъ позднѣйшихъ же двухъ церквей св. Василія на ея мѣстѣ, вѣроятно же всего, стояла церковь Рюрика Ростиславича. На эту мысль наводитъ названіе „Нового“ двора, который названъ такъ, очевидно, въ противоположность древнему, современному Владиміру двору, Теремному. Онъ стоялъ „надъ горою“, между теперешнею Андреевскою и Михайловскою церквями ⁴⁾. Близъ его находилась Владимірова церковь ⁵⁾. Возможно, что первый дворъ былъ построенъ на мѣстѣ второго, а новая церковь поставлена на мѣстѣ Владиміровой ради сохраненія памяти ея. Во всякомъ случаѣ видѣть оста-

¹⁾ Лавр. 434.

²⁾ Закревскій. Описаніе Кіева I т. 209 стр. — Голубинскій. Ист. Рус. Церквей I-я полов. I-го т. 259 стр.

³⁾ Ип. 81.

⁴⁾ Берлинскій. Братское описаніе Кіева. 68 стр.

⁵⁾ Ип. 32, 52; Лавр. 54.

токъ Владиміровой церкви въ теперешней Трехсвятительской нѣтъ никакого основанія ¹⁾). Церковь св. Василія, предшествовавшая Трехсвятительской, стояла разоренною и запустѣвшею до времени Петра Могилы. Послѣдній обновилъ ее. Но въ 1660 году она сгорѣла. Трехсвятительская же церковь построена митрополитомъ Варлаамомъ Ясинскимъ (1690—1707). Остатокъ древней церкви видятъ въ нижнихъ частяхъ стѣнъ.

Рюрику Ростиславичу принадлежитъ еще построеніе церкви св. Апостоловъ въ Бѣлгородѣ (1197 г.), которая называется въ лѣтописи „епископіею его Бѣлгородскою“, т. е. кафедральною и освященіе которой совершено было съ особеннымъ торжествомъ (Ип. Лѣт. подъ 1197 г.). Рюрикова церковь св. Василія была послѣднею по времени основанія изъ церквей, построенныхъ князьями въ Кіевѣ. По крайней мѣрѣ лѣтопись не упоминаетъ больше ни одного примѣра. Можетъ быть, это объясняется отчасти тѣмъ, что кіевская лѣтопись прерывается на событіяхъ его княженія. Но вообще же упадокъ церковно-строительной дѣятельности въ Кіевѣ связанъ съ постепеннымъ упадкомъ церковнаго и политическаго значенія самаго Кіева. Въ Кіевѣ съ половины XII в. „частые и несильные князи быша, дондеже и кончинѣ престаша княженіе кіевское“, замѣчаетъ составитель Густынской хроники ²⁾). При нетвердости своего положенія и при частой смѣнѣ они не имѣли ни времени, ни охоты создавать церкви. Древняя столица въ концѣ концовъ совсѣмъ была оставлена княземъ: предъ самымъ нашествіемъ Батя здѣсь сидѣлъ воевода Галицкаго кн. Даніила Димитрій. А въ 1250 г. ушелъ отсюда и митрополитъ—Кириллъ II ³⁾ († 1280).

¹⁾ Голубинскій Истор. Русс. Цер. 1 т. 2 пол. 255 стр.

²⁾ Густ. Хрон. 313.

³⁾ Ип. 535; Лавр. 496; Воскр. 159.

IV. Почтеніе князей къ древнѣйшимъ кіевскимъ церквамъ: св. Софіи и Успенія Богородицы—Десятинной.

Говоря о побужденіяхъ, какими руководились князья въ дѣлѣ храмосозиданія, мы замѣтили, что многіе изъ нихъ, по свидѣтельству лѣтописца, отличались глубокою религіозностію и усердіемъ къ храмамъ Божиимъ. Это усердіе выражалось какъ въ построеніи и благоуукрашеніи новыхъ храмовъ, такъ и въ поддержаніи старыхъ. Изъ послѣднихъ особенно были уважаемы двѣ церкви—св. Софіи и Успенія Пресвятой Богородицы, иначе называемой Десятинной.

Все внушало уваженіе къ нимъ: и древность ихъ и память славныхъ основателей—Владимира и Ярослава и церковно-общественное значеніе ихъ и самое ихъ благолѣпіе. Церковь св. Софіи была возвышена своимъ основателемъ не только надъ остальными Кіевскими церквами, какъ соборная, но и надъ всѣми вообще русскими, какъ „русская митрополія“¹⁾. Городъ и великокняжескій столъ были поставлены подъ покровительство св. Софіи. Близъ ея стоялъ княжескій дворъ; сюда сходились кіевляне рѣшать общественныя и политическія дѣла. Такъ было напр. въ 1148 году. Великій князь Изяславъ Мстиславичъ, по приглашенію Черниговскихъ князей Владимира и Изяслава Давыдовичей, выступилъ съ войскомъ противъ Юрія Суздальскаго. Въ Кіевѣ остался братъ его Владимиръ. Но обнаружилось, что Черниговскіе князья въ то же время цѣловали крестъ союзнику Юрія Святославу Ольговичу на томъ, чтобы быть съ нимъ противъ Изяслава. Узнавъ объ этомъ, Изяславъ послалъ пословъ въ Кіевъ увѣдомить объ этомъ кіевлянъ. При этомъ онъ наказывалъ имъ: „созовите кияны на дворъ къ святѣй Софіи, ать мой посоль молвить рѣчь мою къ нимъ и скажетъ леств Черниговскихъ

¹⁾ Ип. 106

князей¹⁾. Кіевляне такъ и сдѣлали. Здѣсь же, на Софійскомъ дворѣ они обсуждали вопросъ о предстоящей войнѣ, заключеніи мира и проч.

Десятинная церковь была второю особенно чтимою святынею послѣ Софіи. Она также была выдѣлена своимъ основателемъ изъ ряда прочихъ церквей въ особое положеніе. Замѣчательнымъ и для всѣхъ памятнымъ обстоятельствомъ сооруженія ея было слѣдующее. Когда церковь была окончена, Св. Владиміръ вошелъ и сталъ молиться такъ: „Господи Боже! призри съ небеси, виждь и посѣти виноградъ сей и утверди его же насади десница твоя, людей своихъ новыхъ, сердца которыхъ Ты обратилъ въ разумъ, да познаютъ Тебя истиннаго Бога; призри на церковь сію, которую создалъ недостойный рабъ Твой во имя родшей тя Матери Твоей, Пресвятой Дѣвы Маріи; и, если кто помолится въ церкви сей, услышь молитву его и прости всѣ грѣхи его молитвы ради пречистыя Богородицы“. Потомъ прочелъ слѣдующее завѣщаніе: „Вотъ я даю церкви этой десятую часть отъ имѣнія своего и отъ городовъ; если кто нарушитъ это, да будетъ проклятъ“, прочелъ и положилъ его въ церкви на память грядущимъ поколѣніямъ²⁾. Понятно, что потомки и преемники Владиміра свято соблюдали его волю и питали особое почтеніе въ этой церкви. Она со всѣмъ принадлежащимъ ей имѣніемъ почиталась неприкосновенною святынею, за поруганіе которой Владычица не потерпитъ наказаніемъ. Укажемъ на слѣдующее мѣсто изъ лѣтописи, подтверждающее нашу мысль. Въ 1169 году, въ княженіе Глѣба Юрьевича въ Кіевѣ, половцы напали на г. Полонъ, который былъ городомъ Десятинной церкви; пограбили его, увели много мужчинъ и женщинъ, угнали скотъ. Глѣбъ пошелъ на Половцовъ. Русская рать по своимъ силамъ далеко уступала

¹⁾ Ил. 245.

²⁾ Ил. 85.

непріятельской ¹⁾. Тѣмъ не менѣе побѣда была на сторонѣ русскихъ. Лѣтописецъ по этому поводу замѣчаетъ: „Чудо сотвори Богъ и святая Богородица церковь Десятинная в Киевѣ, юже бѣ создалъ Володимѣръ, иже крестилъ землю и далъ бѣ дѣсятину церкви той по всей Руськой земли; сотвори же то Мати Божия чудо паче нашея надежды“ ²⁾. И еще: „И бысть помощь креста честнаго и святѣй Матери Божии Богородицы великоѣ Десятиннѣй, и яже бахуть отъ волости, да аще Богъ не дасть въ обиду челоуѣка проста, егда начнутъ его обидити, аже онъ своеѣ Матери дому“ ³⁾? Такъ высоко смотрѣли на неприкосновенность этой Церкви!

Въ чемъ же выразалось почтеніе къ этимъ церквамъ со стороны князей?

Во-первыхъ, въ томъ, что князья при самомъ вступленіи на киевскій столъ, предъ походомъ на войну, также послѣ побѣды и въ другихъ случаяхъ приходили сюда на поклоненіе. Всякій новый князь, въѣзжая въ Киевъ, считалъ первымъ долгомъ поклониться мѣстнымъ святынямъ и прежде всего— Св. Софіи и Пресвятой Богородицѣ Десятинной, а потомъ уже отправлялся на велико-княжескій дворъ, находившійся близъ Софіи, и тамъ иногда давалъ пиръ киевлянамъ. Самое вступленіе въ городъ совершалось при торжественной обстановкѣ, именно: на встрѣчу князю выходилъ митрополитъ съ епископами, съ бѣлымъ и монашествующимъ духовенствомъ съ кадилами въ рукахъ, съ преднесеніемъ церковныхъ святостей, со всѣми горожанами. Какъ далеко отъ города встрѣчали князя, сказать трудно. Затѣмъ вся эта процессія двигалась обратно по направленію къ Софійской церкви. Поклонившись Премудрости Божіей, князь тѣмъ же порядкомъ

¹⁾ „Бысть же у поганыхъ 900 к пивъ, а в Руен 90 копий“, замѣчаетъ лѣтописецъ. Ип. 381; Лавр. 341.

²⁾ Ип. 399; Лавр. 339.

³⁾ Ип. 381; Лавр. 342.

отправлялся въ Десятинную церковь, и только потомъ уже всѣ возвращались на княжескій дворъ. Нѣкоторые князья ходили на поклоненіе и въ „Пресвятой Богородицѣ Печерской“. Приведемъ примѣры изъ лѣтописи.

Въ 1146 г., послѣ побѣды надъ Ольговичами Черниговскими, Кіевомъ овладѣлъ Изяславъ Мстиславичъ, внукъ Владиміра Мономаха. Лѣтописецъ говоритъ о вступленіи его въ Кіевъ такъ: „Изяславъ же, возрѣвъ на небо и похвали Бога и силу животворящаго креста о таковой помощи его, с великою славою и честью вѣѣха въ Кіевъ, и выдоша противу ему множество народа, игумени съ черноризѣи и попове всего города в ризахъ и приѣха къ святой Софьи и поклонися святой Богородици и сѣде на столѣ дѣда своего и отца своего“ ¹⁾. О томъ же Изяславѣ лѣтописецъ замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ, что онъ, возвратившись въ Кіевъ съ братомъ Ростиславомъ и смолянами послѣ вторичной побѣды надъ Черниговскими князьями въ томъ же году, „похвалиста Бога и поклонистася святымъ церквамъ и пребыста у весельи“ ²⁾.

Въ 1149 г. Изяславъ былъ изгнанъ изъ Кіева Юріемъ Суздальскимъ и ушелъ во Владиміръ на Волыни. Но въ слѣдующемъ году снова пошелъ добывать Кіева. Когда Юрій бѣжалъ, кіевляне стали приглашать Изяслава: „Ты нашъ князь, говорили они, поѣди же къ святой Софьи, сяди на столѣ отца своего и дѣда своего... Изяславъ же поклонився святой Софьи и вѣѣха на дворъ на Ярославль всимъ своимъ полкомъ, и Кіянъ съ нимъ приде множество“ ³⁾.

Вскорѣ на Кіевъ надвинули полки Владиміра Галицкаго, Владиміра и Изяслава Давыдовичей, князей Черниговскихъ и Юрія Суздальскаго. Въ Кіевѣ сидѣли Изяславъ Мсти-

¹⁾ Ип. 233; Лавр. 297.

²⁾ Ип. 253.

³⁾ Ип. 276.

славичъ и Вячеславъ Владиміровичъ, братъ Юрія. Оба они бѣжали. Въ Кіевѣ вступилъ Владиміръ Галицій; но прежде, чѣмъ вступить въ городъ, онъ поѣхалъ въ Вышгородъ поклониться святымъ мученикамъ „и тако поклонився святому мученику, говоритъ лѣтописецъ, и пріѣха къ святой Софѣи и оттуду ѣха ко святой Богородицы Печерской монастырь... Князе же убоавъшеса Вололимера Галичскаго, увидоша князя Дюргя въ Кіевѣ“¹⁾.

Спустя нѣкоторое время, въ концѣ того же 1150 г. Изяславъ снова пошелъ на Юрія. Юрій бѣжалъ. Кіевляне, узнавъ о приближеніи Изяслава, „изыдоша противу ему съ радостью, Изяславъ же въ Кіевѣ сѣде на столѣ дѣда своего и отца своего с честию великою, много изъимаша дружины Гюргевы по Кіеву. Изяславъ же отъ святой Софѣи поѣха и съ братьею на Ярославль дворъ, и угры позва съ собою на обѣдъ Кіянны, и ту обѣдавъ съ ними на велицѣмъ дворѣ на Ярославли и пребыша у велицѣ веселья“²⁾.

Между тѣмъ, Вячеславъ сидѣлъ въ Вышгородѣ. Согласившись взаимно почитать Вячеслава своимъ отцомъ, а себя сыномъ, Изяславъ ввѣлъ его въ Кіевъ при обычной торжественной встрѣчѣ. „В лѣто 6659 (1151), говоритъ лѣтописецъ, уведе Изяславъ стрія своего и отца своего Вячеслава у Кіевъ. Вячеславъ же уѣха въ Кіевъ и ѣха къ святѣй Софѣи и сѣдѣ на столѣ дѣда своего и отца своего и позва сына своего Изяслава к собѣ на обѣдъ и кіянны всѣ и королевы мужи и Угры и съ ихъ дружиною и пребыша у велицѣ любви. Вячеславъ же и Изяславъ велику честь сотвориста угромъ, Вячеславъ же отъ себе, а Изяславъ же отъ себе и дармы многими одариста и, и съсуды и порты и вомонми и паволоками и всякими дарами“³⁾. Но Юрій не оставилъ ихъ въ покоѣ

¹⁾ Ип. 260.

²⁾ Ип. 288.

³⁾ Ип. 290.

Вскорѣ онъ надвинулъ еще большую рать и осадилъ Кіевъ. Здѣсь въ это время были Вячеславъ, Изяславъ и братъ послѣдняго Ростиславъ. Прежде чѣмъ вступить на поле сраженія, они поклонились св. Божиимъ церквамъ. „Вячеславъ и Изяславъ и Ростиславъ поклонившеса во вторникъ святоѣ Богородици Десятиннѣй и святѣй Софѣи и выступиша изъ города“¹⁾. Разбивъ соединенныя войска Юрія, они возвратились въ Кіевъ. Побѣдителямъ была устроена торжественная встрѣча. Вотъ что говоритъ лѣтописецъ: „Пондоша противу имъ святители съ кресты, митрополить Климентъ, и игуменн чествии и попове и многое множество святитель и съ великою честию вѣхаша въ Кіевъ и ту поклонившеса Святѣй Софѣѣ и святѣй Богородици Дѣсятиннѣй и пребыша у велицѣхъ весельи и у велицѣхъ любви“²⁾. Вообще наши предки твердо вѣрили, что въ побѣдѣ помогаетъ имъ самъ Богъ и Пречистая Богородица, какъ неоднократно замѣчаетъ лѣтописецъ³⁾, а потому они и спѣшили послѣ всякой побѣды вознести благодарственныя молитвы Богу.

Съ такою же торжественною встрѣчею въ 1160 г. вступилъ на Кіевскій столъ братъ Изяслава Ростиславъ⁴⁾ и изгнавшій его скорѣ Изяславъ Давыдовичъ. О послѣднемъ лѣтописецъ говоритъ такъ: „Изяславъ же вниде въ Кіевъ мѣсяца февраля въ 12, и, вшедъ въ святую Софью, всимъ дастъ прощенье князюмъ, ихъ же бяху изомали“⁵⁾.

Упомянемъ, наконецъ, о вступленіи въ Кіевъ Рюрика Ростиславича, правнука Владиміра Мономаха, князя Смоленскаго. Въ 1194 г. умеръ в. к. Святославъ Всеволодовичъ, сынъ основательницы Кирилловскаго монастыря. Рюрикъ Ро-

¹⁾ Ип. 300.

²⁾ Ип. 305.

³⁾ Ип. 191. 192. 196. 298. 303. 304.

⁴⁾ Ип. 345.

⁵⁾ Ип. 353.

стиславичъ поѣхалъ въ Кіевъ. Навстрѣчу ему вышли съ крестами „митрополитъ игумени вси и князи вси отъ мала и до велика с радостью великою. Рюрикъ же вшедъ во святую Софью и поклонися святому Спасу и святѣй Богородицѣ и сѣде на столѣ дѣда своего и отца своего съ славою и честью великою“ ¹⁾.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ выражалось народное вѣрованіе, что великому князю помогаетъ Самъ Богъ,—вѣрованіе, высказанное однажды киевлянами такъ: „Богъ за нашего князя и святая Софія“ ²⁾.

Далѣе, князья заботились о благоукрашеніи и поддержаніи этихъ церквей въ лучшемъ состояніи. Извѣстно, что наши князья жертвовали на церкви и монастыри щедрою рукою, особенно по случаю смерти своихъ родственниковъ. При этомъ большая часть пожертвованій, конечно, приходилась на долю старѣйшихъ и преимущественно чтимыхъ церквей—Софійской и Десятинной. Иногда они отказывали цѣлыя поселенія въ пользу ихъ. Таковъ упомянутый выше городъ Полонъ, принадлежавшій Десятинной церкви. Въ случаѣ какихъ-либо поврежденій князья обновляли ихъ нерѣдко на свои средства. Укажемъ на одно обновленіе Десятинной церкви, о которомъ узнаемъ изъ похвального слова въ честь св. Климента, папы римскаго, сказаннаго неизвѣстнымъ авторомъ по случаю обновленія этой церкви. Приведемъ заключительную часть этого слова. Изложивъ историческія свѣдѣнія о св. Климентѣ, авторъ въ заключеніе говоритъ отъ себя слѣдующее: „Такъ сотворилъ Христосъ Богъ нашъ, чтобы это церковное солнце—

¹⁾ Ип. 456.

²⁾ Ип. 249. Это было сказано во время убійства Игоря Ольговича. Когда тысящій, прибывъ на мѣсто катастрофы, съ укоромъ обратился къ киевлянамъ: „Се уже Игоря есте убили, ать похоронили тѣло его“, они отвѣтили: „не мы его убили но Давыдовичи, оже мыслили на нашего князя зло хотати, погубити лествю; но Богъ за нашего князя и св. Софія“.

угодникъ Его, а нашъ заступникъ, св. священномученикъ Климентъ, изъ Рима пришелъ въ Херсонъ, а изъ Херсона въ нашу русскую страну для спасенія насъ вѣрныхъ. Какое челолюбіе! Какая неизмѣримая пучина благодати! Не къ приснымъ рабамъ своимъ сотворилъ пріяти угоднику своему, а ко врагамъ и отступникамъ, о которыхъ сказано: *пожроша сыны и дщери своя бѣсомъ* (Пс. 105, 37). Но да сбудется реченное: *благодатию есте спасени: и дѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать* (Римл. 5, 20). Гдѣ были жертвенники бѣсамъ, тамъ св. церкви хвалятъ Отца и Сына и Св. Духа, чтѣ совершалось и утвердилось пришествіемъ св. Климента. Посему и мы славимъ и хвалимъ и кланяемся въ Троицѣ славимому Богу, благодаря вѣрнаго раба Его, который умножилъ талантъ своего господина не только въ Римѣ, но и въ Херсонѣ и во всемъ русскомъ мірѣ, и взываемъ: похвала мучениковъ, украшеніе святителей, присный заступникъ страны русской, драгоценный вѣнецъ славнаго и честнаго города нашего, великой митрополи, матери городовъ! Тобою русскіе князья хвалятся, святители ливуютъ, іереи веселятся, иноки радуются, люди добродушесѣвуютъ, притекая съ теплою вѣрою къ твоимъ хриstopоснымъ костямъ, и, почерпая здѣсь святыню, возвращаются во свояси и освящаютъ ею свои дома, храмы и тѣла. Поистинѣ, славнѣе всѣхъ тотъ городъ, который имѣетъ твое всечестное тѣло и весело играетъ, воспѣвая хвалу. Какъ другое небо, явилась на землѣ Божественная церковь Божіей Матери, гдѣ лежитъ честное тѣло твое, подобно солнцу, просвѣщающее вселенную. О, сопрестольниче апостоловъ, равночестный ангеламъ! Тобою бѣсы прогоняются, болѣзни врачуются, еретики посрамляются, а православная вѣра возрастаетъ болѣе и болѣе. Какъ сохранилъ ты въ морѣ отрока отъ нападенія звѣрей, такъ и любящихъ тебя сохраняй въ мірѣ отъ нападенія невидимыхъ звѣрей. Христолюбивому же и вѣрному князю нашему, который, подражая добродѣтелямъ прародительскимъ, обновилъ церковь твою,

полезная испроси. Благовѣрный праотець его, будучи христолюбивъ и мучениколюбець, съ большимъ тщаніемъ и великою вѣрою, любезно и благочестно перенесъ сюда твои пречистыя мощи на освященіе и на спасеніе себѣ и всему своему роду и всей странѣ нашей. И ты, равноапостольный Клименте, потомка его управляй на полезное... Да возвеселится онъ нынѣ, старѣйшинствуя между князьями: ибо во истину блаженъ есть, обладая скипетрами по твоимъ молитвамъ. Да возрадуется и старѣйшинствующій между святителями: ибо онъ блаженъ, прикасаясь твоей святости и освящая вѣрныхъ людей. И да ликуютъ граждане старѣйшинствующаго между градами града нашего: ибо они блаженны твоимъ заступленіемъ. Да празднуетъ свѣтло блаженный твой клиръ: ибо онъ старѣе всего клира твоимъ ходатайствомъ“ и проч. ¹⁾).

Когда и по какому случаю было упоминаемое здѣсь обновленіе, также какого князя нужно разумѣть здѣсь,—сказать трудно.

Отмѣтимъ, наконецъ, что въ этихъ церквахъ были погребены нѣкоторые князья, можетъ быть, тѣ, которые особенно благотворили имъ. Такъ въ Софіи послѣ Ярослава былъ погребенъ любимый сынъ его Всеволодъ, умершій въ 1093 г. Лѣтописецъ говоритъ объ этомъ такъ: „В лѣто 6601, индикта 1 лѣто. Преставися князь Всеволодъ, сынъ Ярославль, внуку Володимеръ мѣсяца априля 13 день, а погребенъ бысть 14 день, недѣли сущи тогда страстьвѣи і дни сущу тогда четвергу великому въ онъ же положенъ бысть у гробѣ у велицѣи церкви Святыя Софья. Сий благовѣрный князь бѣ измлада любя правду, и набдя убогия, і воздая честь епископомъ и презвутеромъ, излиха же любяше чернорисцѣ, и подаваше требованье имъ: бѣ же и самъ уздержася отъ пьянства и похотѣ, тѣмъ любимъ бѣ отцемъ своимъ, яко глаголати отцю

¹⁾ Исторія Русской Церкви. Макаріа III г. изд. 2. 1868 г. стр. 215—217.

его к нему: „Сыну мой! благо тебѣ, яко слышу о тобѣ кротость, і радуся, яко ты покоиши старость мою; аще ти Богъ подасть прияти власть стола моего, по братьи своей, с правдою, а с не насильемъ, то егда Богъ отведеть тя отъ житья твоего, то ту ляжеші, идеже азъ, у гроба моего, понеже люблю тя паче братья твоея... Володимеръ же плакався с Ростиславомъ братомъ своимъ, сиратаста тѣло его; собращася епископи, игумени с чернорисці, и попове, и бояре, и простили людье, взявше тѣло его со обычными пѣсньми и положиша у святой Софьи“ ¹⁾. Въ томъ же году (1099) былъ погребенъ здѣсь сынъ Всеволода Ростиславъ. Онъ утонулъ въ Стугнѣ, когда кіевская рать, разбитая половцами, переправлялась черезъ рѣку. Его принесли въ Кіевъ „и плакася по немъ мати его і всі людье плакаша по немъ повелику, уности его ради; и собращася епископы и попове и чернорисцѣ, и пѣсни обычныя пѣвше, и положиша ѣ въ церкви святой Софьѣ, у отца своего“ ²⁾.

Въ 1126 г. умеръ и былъ погребенъ здѣсь другой сынъ Всеволода Владиміръ Мономахъ. Лѣтописецъ говоритъ объ этомъ такъ: „В лѣто 6634. Преставися благовѣрный князь христіолюбивый и великий князь всея Руси Володимеръ Мономахъ, иже просвѣти Русскую землю, аки солнце луча пушчая; его же слухъ произиде по всимъ странамъ, наипаче же бѣ страшенъ поганымъ, братолюбець и нищелюбець и добрый страдалецъ за Русскую землю. Сего преставление бысть мая въ девятыйнадесять; и, спрятавшѣ тѣло его, положиша у святѣй Софьѣ, въ отца Всеволода, пѣвше обычныя пѣсни надъ нимъ. Святителѣ же молящеся плакахуся по святомъ и добромъ князи, весь народъ и вси людие по немъ плакахуся, якоже дѣти по отцю или по матери, плакахуся по немъ вси людие, и сынове его Мьстиславъ, Ярополкъ, Вячьславъ,

¹⁾ Ии. 151.

²⁾ Ии. 154

Георгий, Андрѣй, и внуци его; и тако разидошася вси людие с жалостью великою, такоже и сынове его разидошася кождо въ свою волость, с плачемъ великимъ, идѣже баше комуждо ихъ раздавалъ волости“¹⁾.

Въ 1154 г. умеръ Вячеславъ, сынъ Владиміра Мономаха. Усыновленный ему Ростиславъ былъ въ это время въ походѣ противъ Юрія Суздальскаго. Узнавъ о смерти Вячеслава, онъ поспѣшилъ въ Кіевъ. „И тако плакася по отци своемъ, и проводи его до гроба съ честію великою, съ множествомъ народа, и положиися у сватыя Софѣя, идеже лежитъ Ярославъ прадѣдъ его и Володимеръ отецъ его. И тако Ростиславъ, спрятавъ тѣло его, и ѣха на Ярославль дворъ и съзва мужа отца своего Вячеслава и тивуны и ключники, каза нести имѣнье отца своего предъ ся, и порты и золото, и серебро; и снесъ все и нача раздавати по манастиремъ, и по церквямъ, и по затворамъ, и нищимъ, и тако раздая все, а собѣ ни прия ничто, толико крестъ честный взя на благословение собѣ, а прокъ имѣнія да чимъ же надъ нимъ дѣяти на послѣднія дни, чимъ свѣчу и просфуру его побдѣти; и то все изрядивъ, и приваза Мьстислава княгини матери своей, а самъ поима прокъ дружины Вячеслава, ѣха опять на ону страну к полкамъ своимъ“²⁾.

Въ Десятинной церкви былъ погребенъ въ 1078 году Изяславъ Ярославичъ, убитый въ сраженіи съ половцами. Лѣтописецъ говоритъ такъ: „Убыенъ же бысть князь Изяславъ мѣсяца октября въ 3 день, взяше же тѣло его, привезоша в лоды и поставиша противу Городцю; и изидоша противу ему весь городъ Кіевъ, и възложиша на санѣ по-везоша ѣ с пѣсными попове и черноризици, и повесоша въ градъ, и не бѣ лзѣ слышати пѣнья въ плачѣ гелицѣ и воплѣ: плакася по немъ весь городъ Кіевъ... И принесеша поло-

¹⁾ Ип. 208.

²⁾ Ип. 325.

жиша тѣло его въ церквѣ святя Богородица, уложиша ѳ раку камяну и моромряну. Бѣ же Изяславъ мужъ взоромъ красенъ, тѣломъ великъ, незлобивъ правомъ, кривды ненавидя, любя правду, якоже въ немъ не бѣ, ни лъсти, но простъ умомъ, не воздая зла за зло¹⁾.

Въ 1093 г. здѣсь былъ погребенъ внукъ Изяслава Ростиславъ Мстиславичъ. „В се же лѣто, говорится въ лѣтописи, преставися Ростиславъ, сынъ Мьстиславль, внукъ Изяславль, мѣсяца октября въ 1, а погребенъ бысть мѣсяца ноября въ 16 въ церкви святя Богородица Десятинныя“²⁾. Большой промежутокъ времени между смертію и погребеніемъ его показываетъ, что онъ умеръ гдѣ-то внѣ Кіева, можетъ быть, въ Полоцкѣ: здѣсь нѣкоторое время (въ 1069 г.) сидѣлъ отецъ его, а послѣ него—Святополкъ, дядя Ростислава³⁾.

Не меньшимъ уваженіемъ со стороны князей пользовалась и Печерская обитель, въ созданіи которой имъ принадлежитъ великая доля участія. Къ этому побуждала ихъ сколько память славныхъ основателей обители—Антонія и Θεодосія, столько же и сознание важнаго значенія ея въ церковномъ и общественномъ отношеніи.

V. Участіе князей въ созданіи Печерскаго монастыря.

Печерскій монастырь рано выдѣлился изъ ряда другихъ современныхъ ему монастырей, какъ мѣсто „святое, блаженное, честное и спасительное“ по преимуществу, какъ „море, не держащее въ себѣ гнилого, но изметающее вонь“⁴⁾. На первыхъ порахъ слава его была связана съ личностію Антонія и Θεодосія, а послѣ нихъ она поддерживалась

¹⁾ Ип. 141. 142.

²⁾ Ип. 157.

³⁾ Ип. 122. годъ 1069 г.

⁴⁾ Посланіе Симома къ Поликарпу въ Намати. рус. литер. XII и XIII в. LXXXVIII стр.

высокимъ подвижничествомъ печерскихъ иноковъ и часто случавшимися здѣсь чудесными явленіями, каковы: явленіе огненного столба, необычайнаго облака ¹⁾ и т. п. Вслѣдствіе этого онъ привлекалъ къ себѣ всякаго, кто хотѣлъ подвизаться. „Лучше торчать коломъ за воротами печерскими, чѣмъ обладать богатствомъ и славою епископскаго положенія“, говорилъ Симонъ еп. Владимірскій.—Церковно-общественное значеніе Печерскаго монастыря состояло въ томъ, что онъ давалъ Русской церкви высшихъ іерарховъ—епископовъ особенно въ первую пору своего существованія, былъ разсадникомъ монашества у насъ, служилъ миссіонерскому дѣлу, наконецъ имѣлъ вообще нравственно-благотворное вліяніе на тогдашнее общество. Вслѣдствіе этого онъ и создавался, можно сказать, общими трудами и общимъ участіемъ всѣхъ русскихъ людей. „Одни отъ имѣній своихъ на утѣшеніе братіи, на строеніе монастыря приношаху, другіе же и села вдавающе на попеченіе имъ“ ²⁾. Князьямъ при этомъ принадлежитъ едвали не наибольшая доля участія. Уже при самомъ явленіи своемъ на свѣтъ Печерскій монастырь основался на землѣ князя. Первоначально онъ помѣщался въ пещерѣ. Но когда количество братіи увеличилось, нужно было вынести его наружу. Игуменъ Варлаамъ обратился съ этою нуждою къ князю Изяславу Ярославичу и тотъ предоставилъ ему гору. Такъ самое начало монастыря было положено при содѣйствіи в. князя.

Вскорѣ явилась нужда въ большемъ помѣщеніи и въ новой церкви. На этотъ разъ Святославъ Ярославичъ отдалъ братіи поле близъ Берестово, пожертвовалъ 100 гривенъ золота и своими руками началъ копать ровъ для закладки церкви ³⁾. Оба князя столь почитали Θεодосія, что часто приѣз-

¹⁾ Ип. 188. 332.

²⁾ Несторово житіе Θεодосія въ Памяти. Рус. литерат. Яковлева XXV стр.

³⁾ Ibid. LV стр. Слово о созданіи церкви. CXIII стр. Ип. 128; Давр. 178.

жали къ нему на духовную бесѣду. По смерти же его Свято-славъ принялъ монастырь Печерскій подъ свое покровитель-ство ¹⁾.

Благотворили монастырю и потомки ихъ. Ярополкъ Изяславичъ, „князь кротокъ, смиренъ, братолюбивъ, нищюлюбець, десятину дая отъ всякъ скотъ своихъ, святѣ Богородици, и отъ жита на вся лѣта... вда всю жизнь свою, Небльскую волость и Дервьскую и Лучьскую, и около Кіева“. Дочь его Анастасія, „ревнуючи своему отцю“, пожертвовала 100 гривенъ серебра, 50 золота и 5 селъ съ челядью. Супругъ ея Глѣбъ Всеславичъ Минскій „вда въ животѣ своемъ 600 гривенъ серебра, а 50 гривенъ золота“ ²⁾. Кромѣ того онъ построилъ въ 1108 году, при игуменѣ Θεодистѣ (1103—1111), каменную трапезницу. Въ 1230 г. она была разрушена землетрясеніемъ ³⁾. Супруги и погребены были въ Печерскомъ монастырѣ ⁴⁾.

Другой сынъ Изяслава Святополкъ имѣлъ обыкновеніе не прежде отпрапляться на войну и вообще въ дорогу, какъ поклонившись предварительно гробу св. Θεодосія и испросивъ благословенія у игумена. Онъ же повелѣлъ вписать имя Θεодосія въ печерскій синодикъ ⁵⁾.

Нѣкоторые изъ князей готовы были сложить съ себя княжеское достоинство, лишь бы только быть хоть наименьшимъ изъ братіи печерской. Таковъ былъ Святоша Давыдовичъ кн. Черниговскій. Въ 1106 году онъ принялъ схиму здѣсь съ именемъ Николы. Сначала онъ подвизался въ качествѣ повара, потомъ сторожа при воротахъ, служилъ въ трапезѣ, наконецъ подвизался въ уединенной келліи ⁶⁾. Онъ умеръ ок.

¹⁾ Ип. 182; Лавр. 18.

²⁾ Ип. 145. 338; Лавр. 200.

³⁾ Ип. 187. Лавр. 431.

⁴⁾ Ип. 338.

⁵⁾ Ип. 187; Лавр. 272.

⁶⁾ Ип. 186. Лавр. 271. Посланіе Симона въ Памяти. рус. лит. СІ стр.

1136 года и былъ погребенъ въ большой церкви. Въ 1156 году на „святошинѣ мѣстѣ“ было видѣніе Новгородскому еп. Нифонту¹⁾. Теперь мощи его покоятся въ ближнихъ пещерахъ.

Святоша принесъ съ собою много книгъ въ монастырь. Создалъ здѣсь Троицкую церковь на мѣстѣ нынѣшней Троицкой на воротахъ, устроилъ при ней больницу и содержалъ врача. Впослѣдствіи при его церкви образовался Больничный монастырь. Она существовала еще въ XVII в.²⁾ Нынѣшняя больница съ церковью св. Николая устроена на мѣстѣ Святошиной въ память этого инока-князя.

Хотѣлъ было подвизаться въ печерскомъ монастырѣ и в. кп. Ростиславъ Мстиславичъ. Но игуменъ Поликарпъ (1164—1168) удерживалъ его отъ этого. Этотъ князь имѣлъ обыкновеніе приглашать къ себѣ на обѣдъ игумена печерскаго съ 12 иноками въ каждую субботу и недѣлю Великаго поста; въ Лазареву же субботу давалъ обѣдъ всей братіи³⁾.

Другіе почитали великимъ благомъ и то, если по смерти удостоятся лежать въ обители Печерской. Такъ въ 1106 году умерла инокиня—Евпраксія, дочь Всеволода Ярославича. По желанію ея она была погребена въ Печерской церкви, у дверей въ углу (снаружи). Надъ гробомъ была устроена божница⁴⁾.

Затѣмъ и вообще Печерскій монастырь былъ уважаемъ князьями. Всякій новый киевскій князь, вступивъ въ городъ, считалъ первымъ своимъ долгомъ поклониться мѣстнымъ святынямъ, въ томъ числѣ и „Богородицѣ Печерской“. Печерскаго игумена князья нерѣдко имѣли своимъ духовнымъ отцомъ. Напр. Игуменъ Θεоктистъ былъ духовнымъ отцомъ Давыда

1) Ип. 332.

2) „Територіа“ А. Калушчовскаго 37 стр.

3) Ип. 363.

4) Ип. 188; Давр. 271. Эта божница—или престо часовня или, вѣроятно, наружный придѣльный алтарь.

Святославича Черниговскаго, по желанію котораго онъ сдѣлался и епископомъ Черниговскимъ (1112—1123) ¹⁾. Иногда печерскій игуменъ являлся среди князей, постоянно воевавшихъ между собою, поборникомъ правды, защитникомъ обиженныхъ, восстановителемъ нарушеннаго крестнаго цѣлованія. Самъ Θεодосій, какъ извѣстно, грозными рѣчами обличалъ Святослава и Всеволода за несправедливое изгнаніе изъ Кіева Изяслава. О Θεодосіѣ II (1142—1156) извѣстно, что онъ въ 1148 году предотвратилъ цѣлое нашествіе на Кіевъ Черниговскихъ князей, когда они хотѣли отомстить кіевлянамъ войною за убійство Игоря Ольговича. Θεодосій убѣдилъ ихъ не преступать крестнаго цѣлованія ²⁾.

Повторимъ, что это общее въ то время уваженіе къ Печерскому монастырю внушалось живою памятью Антонія и Θεодосія, происходившими здѣсь чудесными явленіями и необычайно высокимъ подвижничествомъ печерскихъ иноковъ, каковы: Исаакій и Лаврентій затворники, Іоаннъ многострадальный, Прохоръ чудотворецъ и многіе другіе. „Се азъ и дѣти моя, яже ми далъ есть Богъ“, говорилъ Θεодосій о своемъ монастырѣ въ явленіи еп. Нифонту ³⁾. И это было общимъ убѣжденіемъ того времени. Потому - то Печерскій монастырь—и только онъ одинъ—имѣлъ широкое церковное и общественное значеніе. Княжескихъ же монастырей хотя было и много, но они, какъ поставленные въ большинствѣ случаевъ „отъ богатства“, не возвышались до высокой степени подвижничества, до той степени, какой достигали монастыри, „поставленные слезами, и пощеніемъ, и молитвою, и бдѣніемъ“ ⁴⁾. Бывали и въ этихъ монастыряхъ достойные подвижники, игумены, но не было строгаго подвижническаго общезжитія. Значе-

¹⁾ Ив. 197. Лавр. 275; Воскр. 22; Густ. 289; Ник. 143.

²⁾ Ив. 257.

³⁾ Ив. 233.

⁴⁾ Ив. 112: Лавр. 155.

ніе ихъ поэтому было преимущественно частное—фамиліное въ родѣ основателей. Отсюда они такъ и назывались фамиліными или, по выраженію лѣтописца, „отними“.

VI. Фамиліное значеніе княжескихъ церквей и монастырей.

Разсмотрѣнныя кіевскія церкви и монастыри почти всѣ были „отними“. Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о значеній ихъ, какъ фамиліныхъ.

Говоря вообще, оно состояло въ томъ, что княжескія церкви и монастыри, не теряя своей самостоятельности и настоящаго назначенія, въ тоже время служили и нѣкоторымъ частнымъ цѣлямъ своихъ основателей. Прежде всего въ нихъ должно было постоянно совершаться поминаніе строителя, его семьи, предковъ и потомковъ не только при жизни ихъ, но и по смерти. Такъ въ жалованной грамотѣ в. к. Мстислава Владиміровича и сына его Всеволода Юрьеву Новгородскому монастырю говорится: „И ты игумене Исаіе и вы братіе, допельже ся міръ стоять, молити Бога за мя и за моѣ дѣти; кто ся изостанеть въ монастыри, то вы тѣмъ должны есте молити за ны Бога и при животѣ и въ смерти“¹⁾. При каждомъ монастырѣ имѣлись синодики, въ которые вписывались имена создателей и благотворителей. Таковъ упомянутый нами синодикъ Михайловскаго Златоверхаго и Выдубицкаго монастыря. Затѣмъ, въ то время между князьями было въ обычаѣ уходить подъ конецъ трудовой, большею частію, боевой жизни въ монастырь и тамъ въ „ангельскомъ чинѣ“ доживать остатокъ дней своихъ. Вотъ какъ напр. смотрѣлъ на это в. кн. Ростиславъ Мстиславичъ. „Хотѣлъ быхъ свободитися отъ маловременнаго и суетнаго свѣта сего и мимотекущаго и многмятежнаго житія сего“,—такъ часто повторялъ онъ печерскому игумену Поликарпу, упрашивая принять

¹⁾ Дополненія къ Летами историческимъ. I т. 1846. стр. 2.

его въ свой монастырь. А когда тотъ указалъ ему на то, что князь имѣеть свой особый подвигъ—„правду дѣяти на семъ свѣтѣ, въ правду судъ судити и въ хрестномъ цѣлованьи стояти“, князь отвѣчалъ: „Отче, княжение и миръ не можетъ безъ грѣха быти, а уже есмь былъ немало на свѣтѣ семъ; а хотѣхъ быхъ поревновати, якоже и вси правовѣрнии цари пострадаша и прияша възмездие отъ Господа Бога своего, якоже и святіи мученици кровь свою проляша, усприяша вѣнца нетлѣнныя, якоже и святіи отци, удручивше тѣло свое постомъ и узкимъ и тѣснымъ путемъ ходивше, восприяша царство небесное, якоже и самого правовѣрнаго царя Костянтина слышахъ глаголаша: аще быхъ вѣдалъ, се ль честенъ ликъ чернецкій, восходяща съ ангелы къ престолу Господню беспристава, сваялъ быхъ вѣнецъ и багряницу“¹⁾. Таковъ былъ взглядъ тогдашнихъ благочестивыхъ князей. И вотъ этой то цѣли между прочимъ и служили ихъ собственные монастыри. Уходилъ въ монастырь и князья и княгини. Нерѣдко постригались за нѣсколько дней до смерти, въ состояніи уже болѣзни. Сколько извѣстно изъ лѣтописи, Судиславъ, братъ Ярослава Мудраго, первый изъ лицъ княжескаго происхожденія принялъ схиму въ 1059 году. Онъ подвизался въ Георгіевскомъ братнемъ монастырѣ, по крайней мѣрѣ здѣсь былъ погребенъ († 1063)²⁾.

В. кн. Всеволодъ Ярославичъ, какъ мы знаемъ, нарочито построилъ монастырь для своей дочери Янки. О в. кн. Святославѣ Всеволодовичѣ извѣстно, что онъ принялъ схиму предъ самою смертію³⁾. Бывали случаи постриженія княгинь по

¹⁾ Ип. 363.

²⁾ Ип. 114. 115; Лавр. 158. 159; 1 Соф. 139; Ник. 92. Поддѣльшее преданіе впрочемъ говоритъ, что еще Рогніда, супруга Владимира святаго приняла иночество съ именемъ Анастасіи. Уи. въ 1000 г. Густ. 258.—Карамзинъ сообщаетъ, что и супруга Ярослава I Ирина постриглась съ именемъ Анны (I т. 462 прик.). Но это едва ли достоверно: она умерла въ 1050 г. до смерти Ярослава. Ип. 109; Лавр. 152; 1 Соф. 138; Ник. 83.—Филарета житіи свят. 10 февр. и 4 окт.

³⁾ Ип. 457.

смерти мужа (Марія Мстиславна, супруга Всеволода Ольговича), иногда и до смерти, но съ согласія, „по совѣту“ его (супруга Святослава Всеволодовича Владимірскаго въ 1228 г.)¹⁾, даже случаи постриженія обѣихъ сторонъ вмѣстѣ: одна слѣдовала примѣру другой (Давидъ Ростиславичъ Смоленскій съ супругою въ 1197 г.)²⁾.

Но самое главное и вмѣстѣ самое обычное назначеніе княжескихъ церквей состояло въ томъ, что онѣ служили фамилными усыпальницами. Такъ мы видѣли, что Михайловскій Златоверхій монастырь былъ усыпальницей для потомковъ Святополка, Андреевскій—для потомковъ Всеволода, въ Θεодоровскомъ погребались потомки Мстислава Мономаховича и т. д.

Случалось, что князья, умершаго и похороненнаго въ одномъ городѣ, переносили въ другой въ его фамилную усыпальницу или—умиравшій на чужбинѣ завѣщалъ вести себя въ свой городъ и положить въ „отней ему“ церкви. Таковы извѣстные намъ примѣры перенесенія мощей Игоря Ольговича (1150) и Изяслава Давыдовича (1162) изъ Кіева въ Черниговъ. Въ примѣръ второго рода укажемъ на Ростислава Мстиславича. Когда онъ заболѣлъ въ 1167 г. на пути изъ Новгорода въ Смоленскъ, то никакъ не хотѣлъ согласиться на просьбу сестры Рогнѣды „лечи въ своемъ ему зданіи“ въ Смоленскѣ. „Не могу здѣ лечи, сказалъ умиравшій князь, повезите мя Кіеву. Аще мя Богъ отыметъ на пути, положите мя въ отни благословенны у святого Федора“³⁾—естественное желаніе человѣка быть вмѣстѣ съ родными и по смѣрти!

Вмѣстѣ съ тѣмъ монастырямъ давалось иногда и болѣе практическое назначеніе. Извѣстный князь устраивалъ монастырь или одну только церковь въ любимомъ предмѣстьѣ Кіева, на своемъ загородномъ дворѣ. Это были своего рода

¹⁾ Лавр. 428.

²⁾ Ип. 472.

³⁾ Ип. 364.

княжескія дачи, мѣсто отдыха. Таковъ былъ дворъ на Берестовѣ, на Выдубичахъ, подъ Угорскимъ и др.

Иногда и удѣльные князья устроили монастыри въ Кіевѣ на своихъ дворахъ. Тогда они служили для нихъ обычнымъ мѣстомъ жительства во время пребыванія въ Кіевѣ. Симеоновскій монастырь, какъ видѣли, служилъ этой именно цѣли для потомковъ Святослава Ярославича—князей Черниговскихъ.

Выдубицкій былъ построенъ Всеволодомъ, когда онъ княжилъ еще въ Переяславлѣ, и первоначально имѣлъ тоже назначеніе.

Таково преимущественно было назначеніе княжескихъ монастырей. Очевидно, что они не лишались отъ этого извѣстной доли самостоятельности въ своей внутренней жизни и управленіи. Князья иногда только удерживали за собою право выбора игумена по своему усмотрѣнію. Они же имѣли возможность удалить его или ходатайствовать о поставленіи на ту или иную епископію, какъ то это видимъ на примѣрѣ поставленія Варлаама—игуменомъ Дмитріевскимъ, а Луки Спасскаго—епископомъ Ростовскимъ.

Но, съ другой стороны, по тому самому, что княжескіе монастыри имѣли болѣе частное, чѣмъ общественное значеніе, они, естественно, не могли процвѣтать въ такой степени, какъ монастыри, основанные подвижниками и въ собственномъ смыслѣ общежительные. Завися отъ поддержки своихъ ктиторовъ—князей, княжескіе монастыри могли приходиться въ упадокъ послѣ смерти своихъ основателей; тѣмъ болѣе, что потомки послѣднихъ нерѣдко и сами строили монастыри. По мѣрѣ того, какъ появлялись новые—припадали старые. Вотъ почему, за немногими исключеніями, они не продолжали существовать далѣе XIII в. Самыя зданія ихъ были разрушены дѣйствіемъ такихъ исторически-неблагопріятныхъ обстоятельствъ, какъ неоднократные пожары, набѣги и грабежи своихъ и чужихъ, особенно же погромъ Батюя. До начала

XVII в. изъ древнихъ церквей, стоявшихъ на Старомъ Кіевѣ, только св. Софія и церковь Архангела Михаила не были окончательно разрушены. Объ остальныхъ уже тогда можно было сказать лишь это: „Лежать подъ холмами, на вѣкъ погребены“ ¹⁾).

Д. Стусаревъ.

¹⁾ „Γραμμὴ“ Α. Καλοφωσκίε 25 стр.

С Л О В О,

сказанное въ церкви Кіево-Братскаго монастыря, 21 февраля 1892 г., въ пятокъ первой недѣли великаго поста, на вечернемъ богослуженіи, извѣстномъ подъ названіемъ пассіи.

(Гдѣ искать причины бѣдствія, постигшаго наше отечество)?

Во исполненіе древняго благочестиваго обычая, мы ежегодно, въ настоящіе дни, являемся на семь священномъ мѣстѣ для служенія церковнаго слова,—и нынѣ, для предстоящей бесѣды съ вами, мысль наша не можетъ найти другаго, болѣе благовременнаго, предмета, кромѣ того, которымъ заняты сердца милліоновъ нашихъ соплеменниковъ.

Тяжелый годъ переживаемъ мы. Въ то время, когда заботы наши направлены на улучшеніе и возвышеніе нашего внѣшняго благосостоянія, когда всѣмъ обѣщаютъ увеличеніе довольства трудъ и знаніе, не напрасно хвалящіеся усовершенствованіемъ орудій, подчиняющихъ волѣ человѣка нѣмую природу, и обильные изобрѣтеніемъ разныхъ удобствъ жизни, прежде не слыханныхъ,—вдругъ послышалось страшное слово: „голодь“, и вмѣсто ожидаемаго обилія благъ земныхъ мы встрѣчаемъ лишеніе, и нужда, нужда горькая вопіетъ о себѣ отсюда, отсюда мы привыкли ожидать преизбыточествующаго произрастанія злаковъ, служащихъ пищею для человѣка. На обширныхъ равнинахъ нашего отечества прошлымъ лѣтомъ засушены зносомъ и опустѣли воздѣланныя поля, истощились жатницы, оскудѣли пастбища, и ко времени жатвы безчислен-

ныя селенія наполнились не хлѣбомъ, но сѣтованіемъ и воплемъ. *Стонетъ скотъ, уныло ходятъ стада воловъ; ибо нѣтъ для нихъ пажити; томятся стада овецъ* (Іоан. 1, 18), и человекѣ, видя землю свою обнаженною и обезчещенною, съ поникшею головою ищеть и просить себѣ уже не удобствъ жизни, а самаго необходимаго для себя, — куска насущнаго хлѣба.

Насъ не коснулся непосредственно грозный бичъ, поразившій области, недалекія отъ насъ. Но мы не можемъ равнодушно слышать о немъ: страдаютъ отъ него наши близкіе, наши кровные братья, и ихъ скудость, поглощая избытки наши, затрудняетъ и для насъ приобрѣтеніе необходимаго, возвышая цѣну на все, потребное для жизни нашей. И у насъ, хотя не голодающихъ, постоянно слышатся толки о тяжеломъ бѣдствіи, разразившемся надъ нашимъ отечествомъ.

Откуда это бѣдствіе, постигшее страну нашу?... Вотъ вопросъ, который, при настоящихъ обстоятельствахъ, долженъ имѣть первостепенное значеніе, и при уясненіи котораго наши глашатаи, заявляющіе себя въ печати и слышныя среди частныхъ собраній, выпускаютъ изъ рукъ единственную руководительную нить, ведущую къ истинѣ. Мы властелины природы; мы заставляемъ ее съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе служить не только нашимъ нуждамъ, но и нашимъ прихотямъ. А она отказывается давать намъ въ потребной мѣрѣ и то, безъ чего мы жить не можемъ. Гдѣ причина этого?

Спросите объ этомъ людей науки, руководителей нашей общественной мысли. Они укажутъ вамъ на несчастную случайность, укажутъ на неблагопріятныя воздушныя вліянія, отъ которыхъ не было благовременнаго дождя для орошенія полей нашихъ. Если вы далѣе станете спрашивать ихъ, откуда же эти неблагопріятныя воздушныя вліянія, они сошлутся на истребленіе гѣсовъ, на искусственное осушеніе болотныхъ пространствъ, хранилищъ влаги, изливающейся на наши поля въ видѣ дождя, и т. под.

Но неужели нужно доказывать, что случай, на который ссылаются при этомъ,—пустое слово, ничего не объясняющее? Указаніе на него равносильно призванію полнаго нашего невѣднія: къ нему прибѣгаютъ, когда не понимаютъ или не хотятъ понять причины явленій. Да и есть ли мѣсто слѣпому, бессмысленному случаю въ мірѣ, такъ прекрасно, такъ совершенно устроенномъ, гдѣ все свидѣтельствуетъ о премудрости Творца и Міроправителя, гдѣ строго соображены цѣли и средства для ихъ осуществленія? Птицы небесныя, ничтожныя насѣкомыя, гады, бездушныя твари—ничто не забыто здѣсь (Матѣ. VI, 26—30), и для cadaго созданія въ изобиліи разсыпано то, что нужно для его питанія. Ужели для человѣка,—этой красоты твореній,—не стало на землѣ необходимаго для него, и какой-то случай вертитъ его судьбою, и отнимаетъ у него то, что Богъ въ избыткѣ даетъ всему, живущему на землѣ? „Исслѣдуемъ это, какъ имѣющіе разумъ (скажемъ словами одного вселенскаго учителя¹⁾, поучавшаго народъ при обстоятельствахъ, подобныхъ нынѣшнимъ нашимъ обстоятельствамъ); разсудимъ, какъ разумные. Развѣ нѣтъ Правителя вселенной? Ужели совершеннѣйшій Художникъ—Богъ забылъ свое домоправленіе? Ужели лишень власти и могущества?.. Никто здравомыслящій не скажетъ этого“.

Мало удовлетворительнымъ рѣшеніемъ вопроса о причинѣ вѣдствій, подобныхъ засухѣ и неурожаемъ, кажется намъ и указаніе на истребленіе лѣсовъ и другія побочныя обстоятельства, якобы препятствующія плодотворному распределенію влаги на землѣ. Не въ нихъ главная вина: если подобныя обстоятельства и имѣютъ въ этомъ дѣлѣ какое-либо значеніе, то далеко не первостепенное. Не со вчерашняго дня началось измѣненіе и обнаженіе поверхности земной, производимое хищническою рукою человѣка. Отъ чего же

¹⁾ Св. Василія Великаго бесѣда 8, говоренная во время голода и засухи Твор. св. отцовъ въ русск. переводѣ. Т. VIII, стр. 124.

Труды Кіев. дух. Акад. Т. I. 1892 г.

нынѣшній годъ солнце засушило землю и опалило хлѣбныя злаки, политыя потомъ земледѣльца? Отъ чего прежде, въ другіе годы, были благоприятѣе для полей нашихъ воздушныя перемѣны? И мы не хотимъ ожидать, чтобы въ наступающее лѣто, когда по прежнему будутъ дѣйствовать причины, отъ которыхъ производятъ неурожай минувшаго лѣта, также иссохли наши воздѣланныя поля, и земля лишена была благотворной влаги небесной. Значить, не тамъ главная причина нашего бѣдствія, гдѣ указываетъ его знаніе, изслѣдующее лице земли и явленія, на немъ замѣчаемыя.

Спросите благочестивый народъ, ходящій въ простотѣ вѣры, о причинѣ бѣдствія, надъ нами разразившагося. Онъ скажетъ вамъ, что „это посѣщеніе Божіе“, что „видно, Господь прогнѣвался на насъ“. Чувствуете, полагаю, что въ этомъ голосѣ вѣры больше силы и проникновенія въ дѣло, больше свѣта и теплоты, чѣмъ въ холодныхъ разглагольствіяхъ знанія, не внимающаго голосу вѣры. Къ Богу, безъ воли котораго не падетъ ни одинъ волосъ съ головы нашей, онъ относитъ начало всего, что срѣзаетъ насъ на путяхъ жизни нашей, и мы вѣруемъ, что безъ Божія поущенія никакое зло не приблизится къ намъ. Но какимъ образомъ Богъ, источникъ всякаго блага и неизреченныхъ щедротъ и милостей, можетъ быть причиною нашихъ лишеній и скорбей? Его посѣщеніе, Его приближеніе къ намъ должно бы наполнять насъ радостію и веселіемъ, и приносить намъ богатство даровъ Его; а мы испытываемъ противное тому. Ужели оскудѣла у Него благодать? „Ужели (скажемъ опять словами св. Василя Великаго) ¹⁾ сталъ Онъ жестокимъ, и крайнюю благодать и попечительность о насъ измѣнилъ въ чловѣконенавидѣніе“? Онъ весь всесовершенная и безконечная любовь; для нашего блага и спасенія Онъ не пощадилъ Единород-

¹⁾ Св. Вас. Вел. бес. 8, Твор. св. отковъ въ р. пер. Т. VIII, стр. 124.

наго Сына своего. Какимъ же образомъ отъ Него мы будемъ производить наши скорби и лишенія? По изображенію пророка, мать не жалѣетъ такъ исчадія чрева своего, какъ жалѣетъ Онъ насъ, щедрый и многомилостивый (Ис. XLIX, 15). Припомните, какъ величіе любви къ намъ Отца небеснаго,—любви, превосходящей всякую любовь человѣческую, изображаетъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ. *Кто есть отъ васъ чело-вѣкъ (говоритъ Онъ), еяже аще воспроситъ сынъ ея хлѣба, еда камень подастъ ему? Или аще рыбы проситъ, еда змію подастъ ему? Аще убо вы, лукави суще, умѣете даянія блага даяти чадомъ вашимъ,—кольми паче Отецъ вашъ небесный дастъ блага просящимъ у Него?* (Матѳ. VII, 9—11).

Исповѣдуя въ Богѣ неоскудѣвающій источникъ всякой благодѣтели, не въ Немъ, а въ себѣ самихъ мы должны искать вину нашихъ злосключеній. Если Всеблагой Творецъ, любящій насъ любовію, съ которой не сравнится любовь самой нѣжной матери, умалжаетъ свои щедроты къ намъ, то потому, что мы,—мы сами забываемъ и нарушаемъ законы Божіи, которыми держится прекрасный строй міра, и исполненіемъ которыхъ достигается благо тварей. Не въ мірѣ вещественной природы, неизмѣнно покорной вѣлніямъ Божиимъ, заключаются начала тѣхъ измѣненій и превращеній обычнаго теченія вещей, которыя такъ тяжело отзываются на насъ. Не тамъ, гдѣ нѣтъ воли, могущей нарушить порядокъ, Богомъ установленный,—источникъ бѣдствій, подобныхъ засухѣ и неурожаемъ, а только тамъ, гдѣ есть свобода, и гдѣ возможны уклоненія отъ Воли, всѣмъ премудро управляющей. Вселенная, нами обитаемая, представляетъ одно сложное тѣло, гдѣ все связано одно съ другимъ крѣпкою неразрывною цѣпью, и гдѣ, при этой связи, дѣйствія и страданія однихъ членовъ непременно передаются другимъ членамъ. Мы, по благословенію Творца вселенной, обладаемъ землею и тварями, на ней обитающими (Быт. 1, 26. 28), и получаемъ отъ нея то, что требуется для насъ по нуждамъ нашимъ, и земля подлежитъ прямому и непосредственному

воздѣйствію отъ насъ,—владеетъ ея. И вотъ, если мы, злоупотребляя своею свободою, отступаемъ отъ путей Господнихъ, указанныхъ законами, данными намъ свыше,—разстройство, нами произведенное въ нашемъ собственномъ мірѣ, необходимо отражается и въ мѣрѣ неразумной природы, намъ подчиненной и съ нами связанной, и измѣняется правильное служеніе ея намъ и нашимъ дѣламъ.

Для насъ не видна эта непосредственная передача нашего нравственнаго разстройства природѣ, намъ служащей. Но какъ много для насъ неяснаго въ мірѣ! И ужели нашъ разумъ позволить намъ отвергать все то, чего мы не можемъ осязать своими руками или видѣть своимъ близорукимъ глазомъ? Но если хотите приблизить къ своему повиманію неясное для насъ,—присмотритесь внимательно къ тому, что въ насъ и подлѣ насъ. Возьмите для сравненія составъ челоуѣка, котораго называютъ малымъ міромъ. Въ немъ соединены духъ и тѣло въ одинъ неразрывный союзъ. Тѣло въ своемъ возрастаніи подчинено своимъ особымъ законамъ, отличнымъ отъ законовъ душевныхъ. Между тѣмъ смотрите, какъ быстро и легко отъ души переходятъ къ тѣлу всѣ ея состоянія и страданія. Вы знаете, что не плотскіе только грѣхи расслабляютъ и иссушаютъ тѣло, но и страсти духовныя, напримѣръ, зависть, гнѣвъ, неудовлетворенное честолюбіе и т. п. Возоблаждаетъ подобная страсть душою,—и въ тѣлѣ происходитъ перемѣна обычныхъ его отправленій: то перестаютъ работать, какъ слѣдуетъ, возбужденные нервы, то нарушается правильное кровообращеніе, теряется позывъ къ пищѣ,... и безъ видимой причины тѣло подвергается такимъ или инымъ страданіямъ. Или представьте благоустроенный домъ съ обширнымъ хозяйствомъ: все идетъ хорошо и строгій порядокъ соблюдается и въ домѣ и въ хозяйствѣ, когда приставленный къ дѣлу домостроитель съ усердіемъ и въ точности выполняетъ повелѣнія своего господина. Но перестаетъ домостроитель быть внимательнымъ къ своему дѣлу,—неизбѣжнымъ слѣдствіемъ сего является нарушеніе по-

рядка, заведеннаго въ домѣ и хозяйствѣ. Вслѣдъ за домоправителемъ, и подчиненные ему служители пренебрегаютъ своими обязанностями, и то тамъ, то сямъ обнаруживаются слѣды запущенія и нерадѣнія. На землѣ человѣкъ именно есть домоправитель, Богомъ здѣсь поставленный. Все служило ему и въ мірѣ тварей поддерживался стройный порядокъ,—было, по засвидѣтельствуванію самого Творца, *всѣ добра зло* (Быт. 1. 31), когда онъ былъ вѣрнымъ исполнителемъ велѣній Божиихъ. Но вышелъ онъ изъ повиновенія Богу,—и въ стройномъ чинѣ твореній, ему подчиненныхъ, произошло разстройство, какового не должно бы быть въ прекрасномъ мірѣ Божиемъ, и они перестали служить и повиноваться Ему, какъ прежде служили, по предначертаніямъ творческимъ.

Говоря такъ, мы передаемъ вамъ не свое разсужденіе, которое можетъ не имѣть въ вашихъ глазахъ силы и значенія, но непреложное ученіе божественнаго Откровенія. Вы знаете, когда и почему, по ученію Откровенія, земля, долженствующая питать человѣка, лишилась первоначально своего плодородія. Послѣ грѣхонаденія сказано было Богомъ нашему прародителю: *Проклята земля въ дѣлахъ твоихъ, въ печальхъ съищи тую вся дни живота твоего. Тернія и волчцы возраститъ тебѣ, и съищи траву сѣльную* (Быт. III, 17—18). Вотъ гдѣ первое начало бѣдствій, подобныхъ нынѣ переживаемыхъ нами! Нарушилъ человѣкъ завѣтъ Божій, и вмѣстѣ съ нимъ лишилась благословенія Божія земля, на которой онъ живетъ, и отъ которой беретъ пищу для себя,—вмѣстѣ съ нимъ, по слову Апостола, *повинуся суеть и неповинная тварь, не волею, но за повинувшаго ю*, и подпала *работѣ истлѣнія* (Рим. VIII, 20—21). Что прежде земля давала ему сама собою, то теперь, вслѣдствіе грѣха, онъ долженъ исторгать изъ нея изнурительнымъ трудомъ, и послѣ этого изнурительнаго труда онъ нерѣдко вмѣсто пшеницы получаетъ отъ нея терніе и волчцы.

Проклятіе, поразившее землю за дѣла человѣка еще во

дни Адама, и нынѣ тяготѣеть на ней, и дѣйствіе его тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе грѣховъ потомки Адама прилагаютъ къ его первому грѣху, вызвавшему проклятіе. Напротивъ, если чѣмъ можетъ быть ослаблена сила этого проклятія, то только возможнымъ благоугожденіемъ Богу живущихъ поколѣній. На скрижаляхъ священной книги божественнаго Откровенія яркими буквами начертанъ законъ, оправданный многовѣковою жизнію,—законъ, по которому оскуднѣніе земли, извращеніе учрежденнаго въ ней порядка, несущее лишенія и гибель намъ, является слѣдствіемъ нравственнаго разслабленія людей, населяющихъ землю, и напротивъ наше внѣшнее благосостояніе неразрывно связано съ нашею вѣрностію завѣтамъ Божиимъ. Господь вводилъ нѣкогда Израиля въ землю, кипящую млекоу и медомъ, и обильно напаяемую отъ дождя небеснаго. Но при этомъ отъ имени Божія сказано было народу, въ судьбахъ котораго особенно явственно проявила себя промыслительная Десница Господня: *Аще-слухомъ послушаете вѣсть заповѣдей (Божіихъ)... любите Господа Бога твоего и служите ему отъ всею сердца и отъ всея души твоея, и дастъ (Господь) дождь земли твоей во время ранній и поздній, и соберешь житя твоя, и вино твоє, и елей твоѣ, и дастъ пишу на селеть скотомъ твоимъ... Аще же преступите заповѣди Божіи, яростію разгнѣвается Господь на вы, и затворитъ небо, и не будетъ дождя, и земля не дастъ плода своего и поищете вскорь отъ земли благія* (Второз. XI, 13—17; ср. Втор. VII, 12—13, XXVIII, 1—68). Господь не просто указываетъ непреложный законъ жизни, по которому мы можемъ надѣяться получать отъ земли блага только, когда сѣмъ и хранимъ добро въ душѣ своей. Въ своей попечительности о народѣ своемъ, Онъ внушаетъ намъ и требуетъ отъ насъ, чтобы мы всегда эту истину имѣли предъ своими глазами. *Вложите словеса сія въ сердца ваша* (говоритъ Онъ) *и въ душу вашу, и навяжите я въ знаменіе на руку вашу, и будутъ непоколебима предъ очима вашима. И научите*

симъ чада своя глаголати сія, сядящу тебѣ въ дому, и идущу ти въ пути, и возлежащу ти, и востающу ти. И напишите я на празньхъ домовъ вашихъ, и вратъ вашихъ (Втор. XI, 18—20).

Если это такъ (а можетъ ли быть невярно слово Господне?), то мы должны придти къ мысли, что вопль злобы нашей взошелъ на небо, и отъ того небо во многихъ мѣстахъ является мѣдянымъ надъ головою нашею, а земля подъ ногами нашими желѣзною,—должны придти къ мысли, что мы умноженіемъ грѣховъ своихъ вызываемъ новое проклятіе на землю нашу, и оно поядаетъ на ней растительность, нами сѣвемую и воздѣлываемую въ потѣ лица нашего.

Присмотримся же внимательнѣе къ самимъ себѣ, и испытаемъ: чѣмъ мы могли навлечь на себя праведный гнѣвъ Божій?

Наказанія Божіи, ниспосылаемыя на насъ, всегда стоятъ въ соотвѣтствіи съ причинами, ихъ вызвавшими. *Ими же кто согрѣшаетъ, сими и мучится.* Не уясняется ли отсюда ближайшая вина нашего злоключенія? Насъ Господь подвергаетъ лишеніямъ благъ земныхъ, и поражаетъ безплодіемъ тучныя поля тѣхъ областей нашихъ, которыя славились плодородіемъ и служили житницею для окрестныхъ странъ, не нашихъ только, но и странъ сосѣдей нашихъ. Отъ чего бы это? Не отъ того ли, что мы слишкомъ пристращаемся къ благамъ земнымъ, всѣ помыслы и заботы свои прилагаемъ къ ихъ пріобрѣтенію и пріумноженію, и въ этомъ какъ будто видимъ главную цѣль своей жизни? Не отъ того ли, что слишкомъ желѣемъ своего плотскаго человѣка, и не хотимъ отказывать даже изысканнымъ прихотямъ его? Въ самомъ дѣлѣ, скажите по совѣсти: куда направлены наши мысли, желанія и заботы? Не къ тому ли, чтобы имѣть блага многа, лежаща на лѣта многа? Служеніе мамонѣ сдѣлалось нашею ежедневною работою. Надъ нами господствуетъ и всѣхъ насъ дѣлаетъ своими рабами, одна сильная страсть—любостязаніе,—любостязаніе, которое Апо-

столь называетъ идолослуженіемъ (Ефес. V, 5). Мы кланяемся нѣкому подобію золотого тельца, поставленному на горѣ высокой нашимъ осуевившимся помышленіемъ, и служимъ ему больше, чѣмъ Богу, и только урывками отрываемся отъ работы, налагаемой на насъ этимъ идолослуженіемъ, для другихъ дѣлъ нашихъ. Отсюда у насъ не въ будніе только дни, но и въ праздники, даже въ часы богослуженія, ведется суетливая купля и продажа.—Сосредоточивая вниманіе на приобрѣтеніи благъ земныхъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе надлежащаго гоняемся за удовольствіями свѣта. Хорошею жизнію, достойною подражанія, считается у насъ жизнь тѣхъ, которые, подобно евангельскому богачу, веселятся по вся дни свѣтло (Лук. XVI, 19). И многіе не только изъ людей, обладающихъ большими средствами, но изъ людей средняго, даже незначительнаго достоянія, хотятъ, чтобы всѣ дни у нихъ были веселыми праздниками. Обратитесь своимъ воспоминаніемъ къ недавно протекшимъ днямъ. Едвали не у большинства изъ насъ разобраны были дни, и отнимались для увеселеній и удовольствій часы работы и часы ночнаго отдыха. Вставали утромъ тѣ или другіе изъ нашихъ знакомыхъ, и у нихъ первое разслѣдываніе о томъ, какія удовольствія предлагаетъ наступающій день,—первая забота о томъ, куда пойти нынѣ, куда завтра, куда послѣзавтра. Наступалъ вечеръ,—и наполнены мѣста общественныхъ увеселеній, и въ тоже время для забавъ открыты и частные дома. Въ виду нашемъ такъ проходитъ день за днемъ, въ хлопотахъ о приобрѣтеніяхъ и въ удовольствіяхъ. А о душѣ, которая дороже всѣхъ благъ міра (Мѡ. XVI, 26), о ея высшихъ потребностяхъ, о вѣчности и о Богѣ намъ почти некогда и подумать. И вотъ Богъ отнимаетъ у насъ то, за чѣмъ мы гоняемся, чтобы напомнить намъ о нашемъ высшемъ долгѣ, чтобы просвѣтить насъ и отвлечь отъ того идола, которому мы слѣпо раболѣпствуемъ. Не словами, а грозными предостереженіями Онъ даетъ намъ внушительный урокъ: не въ томъ наше человѣческое назначеніе,

чтобы гоняться за богатствомъ и удовольствіями, а въ томъ, чтобы приготовить души для вѣчности и сдѣлаться достойными сынами царствія Божія.

Поняли ли мы, приняли ли къ сердцу тотъ урокъ, который преподаеть намъ Господь суровыми днями, къ намъ пришедшими? Дурно, если этотъ урокъ пройдетъ мимо нашего духовнаго слуха, и послѣ него ничего не останется въ душѣ нашей. Отецъ небесный, хотя грознымъ окомъзираетъ на насъ, но еще щадитъ насъ и милосердствуетъ о насъ. Мы видимъ еще только *дымъ гнѣва Его, но не огонь, воспламенившійся отъ лица Его, не угли, возгорѣвшееся отъ Него* (Псал. XVII, 9). Онъ не въ конецъ наказаль насъ. Допустивъ необычному зною изсушить одни воздѣланныя поля, Онъ другія щедриль обильнымъ урожаемъ, и этимъ обиліемъ однихъ странъ всецѣло покрывается скудость другихъ. Но что, если наша невнимательность къ урокамъ Божиимъ и наше забвеніе одинаго на потребу вызвать усиленіе мѣры наказанія, намъ угрожающаго? Что, если по нашей жестоковѣности отъ руки Господни намъ подана будетъ полная чаша ярости, и мы принуждены будемъ испить ее до дна (Исх. LI, 17)? У Господа безмѣрное множество милости. Но *милость моя на мѣрникахъ*, говоритъ Господь у пророка (Ис. XXVIII, 17), и *буря не минетъ* уповающихъ на эту милость, если, не смотря на грозныя предостереженія Божіи, они не выйдутъ изъ состоянія безопасности о своемъ душевномъ спасеніи. Смотрите и бойтесь, какъ бы за однимъ чувствительнымъ вразумленіемъ не послѣдовало вразумленіе болѣе тяжкое и сильное. Аминь.

В. Пшоничкій.

КЪ ВОПРОСУ О ПАПСКОЙ НЕПОГРЪШИМОСТИ.

(Изъ переписки А. А. Кирѣева съ однимъ католическимъ духовнымъ лицомъ)¹⁾.

Одинъ изъ друзей А. Кирѣева, недавно перешедшій изъ англиканства въ католичество, два года тому назадъ предложилъ ему нѣсколько вопросовъ относительно православной церкви и православнаго вѣроисповѣданія. Въмѣстѣ съ тѣмъ этотъ неопитъ католичества выразилъ нѣкоторое свое недоумѣнiе по поводу враждебности русскихъ къ католицизму и ихъ „жестокыйнаго упорства“, когда дѣло заходитъ о подчиненiи папѣ и принятiи догматовъ, недавно утвержденныхъ и опубликованныхъ папою. Достопочтенный А. Кирѣевъ отвѣчалъ своему другу, что „противъ *истиннаго древняго каѳоличества* у насъ нѣтъ и не можетъ быть никакой вражды; что мы, православные, въ теченiе почти цѣлаго тысячелѣтiя были въ единенiи съ западною (католическою) церковью и признавали римскаго папу *первымъ (епископомъ) среди равныхъ*“; но что въ западной церкви постепенно были введены новые догматы, которыхъ „мы не можемъ и не хотимъ признать“, особенно послѣднiй догматъ,—догматъ папской непогрѣшимости, произведшiй принципиальный переворотъ въ католичествѣ. „Этотъ догматъ,—продолжаетъ А. Кирѣевъ,—заключаетъ въ себѣ совершенное отрицанiе идеи церкви,—идеи, которая въ теченiе вѣковъ была совершенно тождественна, какъ

¹⁾ Zur Unfehlbarkeit des Papstes. Aus dem Briefwechsel eines katholischen Gelehrten mit einem russischen General. Von A. A. Kirejew. Leipzig-S.-Peterburg, 1891.

на востокѣ, такъ и на западѣ христіанскаго міра. Этотъ послѣдній новый догматъ образуетъ теперь между нашею (православною) и католическою церковью вѣчную пропасть ¹⁾. Когда упомянутый другъ А. Кирѣева спросилъ его: желаетъ ли онъ и въ состояніи ли изложить свои отвѣты письменно и защитить свои убѣжденія предъ однимъ изъ католическихъ ученыхъ, то онъ (А. Кирѣевъ) охотно согласился на это въ надеждѣ, что „такимъ путемъ онъ познакомится съ самыми новыми и самыми лучшими доказательствами въ защиту непогрѣшимости“. А. Кирѣевъ написалъ письмо съ краткимъ изложеніемъ возрѣній своихъ на опредѣленіе Ватиканскаго собора 1870 года и на его послѣдствія для Римскаго католицизма и переслалъ своему другу, который въ свою очередь передалъ это письмо ²⁾ патеру Х. ³⁾. Послѣдній написалъ возраженія на письмо А. Кирѣева. Такимъ образомъ возникла переписка по вопросу о папской непогрѣшимости, изданная А. Кирѣевымъ въ извлеченіи въ прошедшемъ году. Считаеиъ своимъ долгомъ познакомить читателей нашего журнала съ этою перепискою, имѣющею интересъ въ виду постоянныхъ попытокъ пропаганды римскаго католицизма среди православныхъ христіанъ.

А. Кирѣевъ во всѣхъ своихъ письмахъ настоятельно указываетъ на пункты различія между православіемъ и католичествомъ, признавая въ желаніи смягчить разность между вѣроисповѣданіями и представить ее въ меньшемъ видѣ, излишній, — вредный въ религіозномъ отношеніи, — сантиментализмъ. Онъ говоритъ, что гораздо пріятнѣе вести полемику съ такимъ противникомъ, который открыто исповѣдуетъ свою вѣру и называетъ себя врагомъ твоимъ, чѣмъ съ такимъ господиномъ, у котораго недостаетъ смѣлости сказать: „Мы враги!“ Центръ, около котораго сосредоточивается полемика;

¹⁾ Op. cit. *Vorwort*, I. S.

²⁾ См. письмо въ извлеченіи въ *Vorwort*, IX—XI. SS.

³⁾ Анонимъ оппонента-католика, которому возражалъ А. Кирѣевъ.

по мнѣнію А. Кирѣева, есть виѣстъ съ тѣмъ центръ тяжести всѣхъ разногласій (настоящихъ и будущихъ) между теперешними сторонниками опредѣленій Ватиканскаго собора 1870 года, съ одной стороны, и между всѣми другими христіанами— съ другой. Это,—догматъ непогрѣшимости папы. Всѣ другіе догматы, которыми католичество отличается, напримѣръ, отъ православной церкви, играютъ второстепенную роль, отступаютъ на задній планъ; тогда какъ этотъ новый догматъ есть *квинтэссенція, логическое, конечное развитіе романизма, въ которомъ онъ (романизмъ) доходитъ до абсурда*¹⁾.

Новый догматъ о папской непогрѣшимости становится непреодолимымъ затрудненіемъ при всѣхъ возможныхъ въ будущемъ попыткахъ къ соединенію православія и римскаго католицизма. Римскій католицизмъ является представителемъ идеи *церковнаго авторитета*. Идея эта соотвѣтствуетъ потребности нашего религіознаго сознанія; какъ таковая, она правильна²⁾. Но западное христіанство съ IX вѣка утратило противобѣсъ крайнему развитію этой идеи, встрѣчаемый въ идеяхъ болѣе свободнаго православнаго Востока, начало отрицать и подавлять свободу и нашло свое выраженіе въ незаконномъ расширеніи папскаго всемогущества. Такимъ образомъ правильная по содержанію идея, лежавшая въ основѣ католицизма,—идея, отвѣчавшая правильной потребности, стала неправильною (*zur Unwahrheit*); потому что ей приданъ исключительный (*exclusive*) смыслъ. Постепенно западный католицизмъ измѣнился, обратился въ романизмъ, въ ультрамонтанство, въ іезуитизмъ и наконецъ въ инфалибилизмъ (въ ученіи о непогрѣшимости). Это было логическимъ результатомъ ложнаго (односторонняго) примѣненія принципа авторитета

¹⁾ См. *Nachschrift*. 71. S.

²⁾ А. Кирѣевъ хочетъ доказать, что если провозглашеніе непогрѣшимости и принесло пользу, то только въ отрицательномъ смыслѣ,—именно: этимъ провозглашеніемъ ясно доказано, что логическая послѣдовательность въ развитіи католичества приводитъ къ абсурду; а потому нужно возвратиться назадъ.

въ качествѣ единственнаго основанія христіанской истины. Идея этой идеи въ опредѣленныхъ формахъ могла быть понята только тогда, когда дѣло дошло до абсурда папской непогрѣшимости. До настоящаго времени можно было надѣяться произвести мирнымъ образомъ реформу въ догматическомъ и нравственномъ богословіи католицизма: свобода еще была допускаема. Теперь уже нѣтъ! Никакая реформа теперь невозможна, какъ и попытки къ воссоединенію. Римъ теперь не нуждается въ свободныхъ союзникахъ: ему пужны только смиреннѣе рабы ¹⁾).

Первое письмо, которымъ началась полемика ²⁾, содержитъ въ себѣ развитіе основной мысли, главнаго положенія, интересующаго оппонентовъ (А. Кирѣева и патера X). Объявленіе догмата папской непогрѣшимости извратило истинную идею церкви, уничтожило въ католичествѣ остатки свободы, и чадъ церкви обратило въ рабовъ папы, говоритъ А. Кирѣевъ. Либеральныя направленія, либеральныя партіи въ немъ съ 1870 года стали невозможны, немислимы... Богословское образованіе мірянъ, и раньше задерживаемое запрещеніемъ читать Св. Писаніе, теперь должно пострадать еще болѣе...; занятіе каноническимъ правомъ, а еще болѣе нравственнымъ богословіемъ,—стало теперь представлять только археологическій интересъ. „Ватиканскій соборъ далъ опредѣленный характеръ Римско-католическому богословію“ ³⁾).

Въ отвѣтъ на это письмо А. Кирѣева патеръ X. писалъ ⁴⁾ слѣдующее. Пониманіе господиномъ Кирѣевымъ дѣла таково, что не можетъ быть признано правильнымъ,—католическимъ: такое пониманіе вопроса о непогрѣшимости часто

¹⁾ *Vorwort*, VI—VIII. SS.

²⁾ Въ іюлѣ 1890 года.

³⁾ Слова генерала іезуитовъ *P. Beckx'a*, см. *Vorwort*, X. S.

⁴⁾ 2 августа 1890 г.—Письма патера X. въ брошюрѣ, изданной А. Кирѣевымъ, приведены въ извлеченіи, которое пересмотрѣно авторомъ писемъ. См. *Vorwort*, VI. S.

встрѣчается въ некатоліческихъ кружкахъ. Католическія же воззрѣнія на этотъ предметъ таковы:

1) Каждый католикъ долженъ быть убѣжденъ, что есть высшая богооткровенная истина, которой человѣческій разумъ долженъ повиноваться безусловно.

2) Эта истина изложена въ римско-католической церкви, и всѣ католики, а въ особенности епископы, наблюдаютъ затѣмъ, чтобы эта истина была усвояема и распространяема въ чистотѣ и неповрежденности.

3) Каждый католикъ имѣетъ право даже весьма ревностно заниматься наукою. Церковь (т. е. римскій католицизмъ) всегда желала этого. Однако для науки есть граница,— это догматъ церкви. Поле для науки отведено широкое. Но кто учитъ противъ догмата, тотъ долженъ быть направленъ на истинный путь или епископомъ, или папою.

4) *Личной непогрѣшимости папы не существуетъ* такъ же, какъ не существуетъ и полной свободы науки. Та и другая являются несообразностью.

5) Католики, не подчиняющіеся суду папы и епископовъ въ дѣлахъ религіозныхъ, перестаютъ быть католиками. Различныя направленія (либеральныя и консервативныя) существуютъ въ церкви; но всѣ они тѣсно связаны чрезъ принципъ авторитета церкви. Кто отступаетъ отъ этого принципа, тотъ становится на точку зрѣнія протестантизма. Внутри католической церкви господствуетъ полная свобода мысли въ отношеніи того, что не опредѣлено, какъ догматъ: такого рода вопросы разрѣшаются съ различною степенью вѣроятности¹⁾.

Отвѣтъ на приведенное въ извлеченіи письмо патера Х. А. Кирѣевъ начинается предупрежденіемъ своего оппонента о томъ, что теперь прошло то время, когда богословскіе споры разрѣшались или мощнымъ словомъ римскаго папы²⁾, или бо-

¹⁾ Ор. cit. стр. 1, 2.

²⁾ „Обращеніе“ Альбигойцевъ по приказанію Иннокентія III.

гословскими турнирами первыхъ временъ реформаціи ¹⁾, или же кровавыми расправами съ религіозными противниками ²⁾; что теперь недостаточно такого простаго рѣшенія дѣла: теперь необходимо пересмотрѣть съ заботливою тщательностію каждую подробность вопроса... Словомъ теперь недостаточно богословскихъ турнировъ и полдюжины брошюръ... Переходя къ рѣшенію вопросовъ полемики, А. Кирѣевъ повторяетъ, что православно-восточные взгляды о власти и учительствѣ церкви въ первое тысячелѣтіе были тождественны съ католическими. Но скоро послѣ раздѣленія церковей возникли извѣстныя разности между тою и другою частію христіанскаго міра первоначально, какъ частныя свободно излагаемыя мнѣнія, еще не объявленные догматами. Таково, на примѣръ, рѣшеніе вопроса о Filioque. Папа Левъ III склонялся къ принятію ученія о Filioque, но остерегался обратить свое личное мнѣніе въ обязательное ученіе (въ догматъ). Онъ отлично понималъ свою обязанность, какъ хранитель самимъ І. Христомъ открытаго догмата, такъ что воспротивился даже угрозамъ охотно занимавшагося догматическими вопросами Карла Великаго. „Очень жаль, что непогрѣшимые преемники этого своего также непогрѣшимаго предшественника не послѣдовали его примѣру! Въдь это былъ его приговоръ, произнесенный *ex cathedra!*“—прибавляетъ г. Кирѣевъ. Постепенно дошло дѣло до объявленія въ 1870 году непогрѣшимости папы на Ватиканскомъ соборѣ; съ этого времени мы (православные) для римско-католичества стали уже не раскольниками (фотиніанами или схизматиками), а еретиками, такъ какъ ересь состоитъ въ непризнаніи догмата; а мы отвергаемъ новый основной догматъ римскаго католицизма, излюбленный догматъ іезуитовъ и такъ называемой „правильной“ консервативной партіи ³⁾. Затѣмъ досточтимый ав-

¹⁾ Многочисленные диспуты: Эка и Лутера, и друг.

²⁾ Вареолюмзѣвская ночь, костры инквизиціи, „кровавыя бани“.

³⁾ Какъ извѣстно и булла *Syllabus*, бывшая пробой въ объявленіи непогрѣшимости, была составлена іезуитами. Примъ А. Кирѣева.

торъ письма оправдываетъ себя въ томъ, что онъ будтобы обостряетъ различіе между православною церковью и римскимъ католицизмомъ,—чѣмъ будто бы полагаетъ преграду къ возможности воссоединенія церквей. Онъ говоритъ, что, какъ убѣжденный христіанинъ, онъ считаетъ возможнымъ возстановить религиозную истину, и считаетъ всѣ попытки смягчить различіе ученій легкомысленнымъ сентиментализмомъ, наивнымъ желаніемъ, исходящимъ, можетъ быть, и отъ добраго сердца, но во всякомъ случаѣ свидѣтельствующимъ о неясномъ представленіи глубокаго значенія и истиннаго характера религиозныхъ вопросовъ. „Я,—говоритъ А. Кирѣевъ—не сторонникъ богословской вражды (*odium theologicum*), но мои добрыя христіанскія чувства тѣмъ неменѣе требуютъ, чтобы я не отказывался отъ своихъ воззрѣній или не скрывалъ своихъ идей... Несомнѣнно, что въ моихъ воззрѣніяхъ нѣтъ фанатизма; но я не могу приносить своихъ убѣжденій въ жертву худому миру ¹⁾. Твердость въ вѣрѣ недопускаетъ никакихъ компромиссовъ ²⁾; но нетерпимость извѣстнаго инквизитора Торквемады или Кальвина, изъ которыхъ первый хотѣлъ уничтожить цѣлую народность, а второй сжегъ М. Сервета за несогласное съ нимъ толкованіе Св. Писанія, въ отношеніи къ твердости въ вѣрѣ является дѣломъ совершенно иного рода. Изъ любви къ противнику, или изъ уваженія къ нему нельзя перестать быть вѣрнымъ истинѣ. А такъ именно и поступили католическіе епископы на Ватиканскомъ соборѣ. Правда, тѣ, которые отвергали новый догматъ, составляли меньшинство; но они были въ состояніи спасти истину. И что же? Какъ эгоистическіе и робкіе люди, они постепенно оставили истину, чтобы „не сму-

¹⁾ Считаемо нужнымъ указать, что достопочтенный авторъ письма ссылается на великаго святаго католической церкви Бернара Клервосскаго, который говоритъ: *melius est ut scandalum oriatur, quam ut veritas relinquatur*, т. е. лучше дать поводъ къ соблазну, чѣмъ отступить отъ истины.

²⁾ Напримѣръ, въ извѣстныхъ униахъ, придуманныхъ католицизмомъ для восточной Россіи.

Примѣч. А. В.

тить сердца святѣйшаго отца“ (папы)... Это не христіанская любовь; это не христіанское убѣжденіе!... Правда, теперешній римскій католицизмъ есть политико-соціальное учрежденіе, колеблющееся уже въ своихъ глубочайшихъ основахъ; онъ не имѣетъ прежней силы: его грома уже не отзываются далекимъ эхомъ въ міръ, тѣмъ не менѣе онъ представляетъ еще собою большую силу, которой отрицать никакъ нельзя, которая не хочетъ въ жертву миру принести даже самой незначительной уступки своихъ теорій. Не смотря на Ватиканскую ложь, въ немъ еще остаются отдѣльныя личности и даже цѣлыя общества, пронизутыя древне-христіанскимъ духомъ; духъ самопожертвованія у нѣкоторыхъ еще живъ; живость нехристіанскихъ Ватиканскихъ ученій еще не вырвала съ корнемъ остатковъ христіанскаго духа; въ немъ не дѣйствуетъ еще сильная, непреклонная дисциплина. И это все показываетъ, что мы не обязаны слагать оружіе предъ нимъ въ той надеждѣ, что все это небольшое зло, что какъ-нибудь все уладится само собою. Только очень ограниченные или совершенно несвѣдущіе люди могутъ думать, что Римъ въ чемъ-нибудь отказался теперь отъ своихъ претензій. Нѣтъ! Римъ сталъ значительно слабѣе и не можетъ осуществлять своихъ теоретическихъ положеній: теперь, напр., ни одинъ католическій крестоносецъ не отправится въ Іерусалимъ, въ Альби или Константинополь; но за то принципы, за которые боролись Гильдебрандъ, Иннокентій III или Бонифацій VIII, въ теоретическомъ отношеніи и теперь господствуютъ въ папскихъ декретахъ и стоятъ они гораздо тверже и безконечно сильнѣе, чѣмъ прежде. Теперь папскія опредѣленія непогрѣшима, неизмѣнна (*irreformabel, infallibel*) и навѣки должны связывать римско-католическія души. Теперь жалобы на папу, обращеніе къ вселенскому собору¹⁾ или апелляція къ папѣ, „лучше настроенному“ (*ad parat melius informatum*)²⁾ уже невозможны. Отсюда слѣдуетъ, что

¹⁾ Какъ было въ концѣ XIV и въ XV вѣкахъ.

²⁾ Какъ требовалъ Лютеръ въ одномъ своемъ сочиненіи.

искать уменьшенія требованій или смягченія убѣжденій по отношенію къ такому противнику было бы очень наивно ¹⁾.

Послѣ изложенныхъ предварительныхъ замѣчаній досточтимый авторъ письма переходитъ спеціально къ положеніямъ письма патера X. Онъ говоритъ: „Мы православные вѣруемъ:

1) Что существуетъ откровенная истина, которой долженъ повиноваться человекъ.

2) Что для того, чтобы принадлежать къ церкви, необходимо ограничивать свою свободу мнѣнія откровеннымъ ученіемъ. Но въ послѣдней мысли вовсе не говорится о томъ, что нельзя изучать или произносить сужденій о догматахъ; совсѣмъ напротивъ! И наши православные догматы не боятся критики разума. Мы знаемъ, что извѣстные догматы стоятъ внѣ предѣловъ разума; но за то у насъ нѣтъ такихъ, которые противны человѣческому разуму.

3) Мы принимаемъ также ту истину, что хранительницею богооткровенной истины является церковь Христова, какъ она основана Самимъ I. Христомъ. До этого пункта, т. е. пока мы ограничиваемся общими положеніями, мы согласны даже съ Ватиканскими католиками. Но переходя къ точному опредѣленію вопроса, мы видимъ, что въ римско-католической системѣ есть новый элементъ, уничтожающій всякое ученіе и устраняющій возможность взаимнаго пониманія между нами и римскими католиками,—это папская непогрѣшимость, которую испровергается древняя непогрѣшимость церкви. Теперь и къ протестантамъ римскій католицизмъ относится иначе, чѣмъ прежде: теперь стала гораздо безнадежнѣе возможность воссоединенія протестантизма съ католичествомъ.

Наши (православныя) отношенія къ протестантизму имѣютъ нѣсколько иной характеръ. Великая трудность, съ кото-

¹⁾ Напр. 80-й § буллы Syllabus осуждаетъ и анатематствуетъ требующихъ, чтобы папа согласовался съ прогрессомъ, либерализмомъ и новѣйшею цивилизаціею.

рою мы встрѣчаемся на пути къ воссоединенію съ протестантизмомъ, состоитъ въ крайнихъ сектахъ латитудинаріанскаго характера ¹⁾; эти секты почти уже нехристіанскія, и тѣмъ не менѣе имѣютъ полное право считаться въ рядахъ протестантскихъ обществъ и не могутъ быть исключены изъ нихъ. Нѣчто подобное должно сказать и объ англиканахъ. Англиканская, или государственная установленная церковь (established church) состоитъ не только изъ консервативныхъ элементовъ, но и изъ такихъ, которые или очень мало, или ничего общаго не имѣютъ съ христіанскою догматикою (въ такъ называемой „низкой“ и „широкой“ церкви); тѣмъ не менѣе они являются равноправными частями англиканской церкви. Если протестанты упрекаютъ католиковъ за то, что у нихъ есть непогрѣшимый папа, то католики по праву могутъ упрекнуть протестантовъ въ томъ, что у нихъ каждый самъ для себя есть свой собственный папа, такъ какъ каждый протестантъ самъ себя дѣлаетъ непогрѣшимымъ толкователемъ Слова Божія и выставляетъ себя судіею Св. Писанія. Въ то время, какъ католицизмъ придалъ исключительное значеніе *принципу авторитета*, протестантизмъ совершенно отказался отъ этого принципа и выставилъ единственнымъ принципомъ христіанства соотвѣтствующій ему (принципу авторитета) *принципъ свободы*. Протестантизмъ, такимъ образомъ, есть слишкомъ далеко зашедшій протестъ противъ слишкомъ далеко развитаго въ католичествѣ принципа авторитета. На самомъ же дѣлѣ обоимъ принципамъ должно было бы дѣйствовать въ церкви совмѣстно, параллельно. Въ западныхъ христіанскихъ обществахъ не было равносильной великой власти, которая продолжительно могла бы бороться противъ римскаго патріарха, или папы. Попытки произвести реформу и

¹⁾ Секты, дающія просторъ для всякаго рода ученій, или не имѣющія определенной догматики и индифферентно пополняющіяся представителями всевозможныхъ вѣрованій. *Примѣч А. Б.*

охранить свободу христіанской церкви совершенно не удалось. Но тамъ, гдѣ реформа не достигаетъ цѣли, принимаются за революцію, за ниспроверженіе существующаго порядка и заходятъ еще дальше. Это къ несчастію и случилось съ протестантизмомъ. Попытка Лютера произвести реформу въ римско-католическомъ христіанствѣ не удалась,—гордый реформаторъ пошелъ дальше и взялся за революцію. Принципъ авторитета въ церкви былъ устраненъ и остался только принципъ свободы. Центръ тяжести церковной мощи и ученія у насъ, православныхъ, находится *въ сознаніи церкви, представляемой вселенскими соборами*, у римскихъ католиковъ (съ 1870 года)—*въ сознаніи папы*, а у протестантовъ—*въ сознаніи каждаго въ отдѣльности христіанина*. Реакція, произведенная Лютеромъ, вызвала контръ-реакцію, произведенную столь же сильнымъ, но еще болѣе мрачнымъ гениемъ—Игнатіемъ Лойолою. Эти гигантскія мощныя фигуры двухъ непримиримыхъ враговъ стоятъ, какъ представители двухъ противоположныхъ направленій: нѣмецъ Лютеръ—защитникъ абсолютной религіозной свободы, романскій Лойола—поборникъ неограниченнаго религіознаго авторитета. Мы, православные христіане, къ обоимъ направленіямъ стоимъ въ одномъ и томъ же отношеніи. Мы вѣримъ, что каждый изъ указанныхъ противниковъ владѣетъ только половиною христіанской истины и не замѣчаетъ, не хочетъ замѣчать, а теперь даже, можетъ быть, уже и не можетъ замѣчать другой столько же важной и справедливой половины. Не состоитъ ли историческая роль православнаго востока въ томъ, чтобы показать западу правильный путь къ примиренію двухъ теперь враждебныхъ богословскихъ (а также и культурно-историческихъ) направленій? Болѣе высокой и святой роли нельзя и представить себѣ! Гордый западъ спроситъ насъ: „Выросли ли вы для этой задачи? Вѣрите ли вы, что владѣете истиною?“ На это мы даемъ такой отвѣтъ: „Не мы будемъ разрѣшать эту задачу, а христіанская истина, которую мы смиренно и заботливо сохра-

нили,—истина, которая владѣетъ нами“. Ученики Іоанна, апостола любви, примирять когда то разъединившихся учениковъ Петра и Павла. Тогда снова будетъ восстановлено истинное, высокое, завѣщанное Спасителемъ единство Его церкви. Въ этомъ будущность и призваніе нашей церкви! Не есть ли также это призваніе слабой въ количественномъ отношеніи, но сильной по убѣжденію и учености старокатолической партіи¹⁾? Мы вѣруемъ и знаемъ, что церковь Христова опирается на *авторитетъ* и *свободу*. Если одно выдвигается на счетъ другаго, или въ ущербъ ему, то является возможность затруднить пониманіе божественной истины. Эта заповѣданная Богомъ равновѣрность въ дѣйствіи обоихъ принциповъ можетъ удержаться только тогда, когда будетъ восстановлено древне-церковное управленіе; когда соборъ будетъ не парламентомъ законодателей (часто даже безгласныхъ, какъ на католическихъ соборахъ), церковныхъ князей (епископовъ?), но собраніемъ законныхъ представителей со стороны вѣрующихъ, которые непогрѣшимоу самосознанію церкви Христовой будутъ давать совершенно соотвѣтственное выраженіе... До 1870 года въ догматическомъ отношеніи православные стояли гораздо ближе къ католичеству, чѣмъ къ протестантизму (особенно по вопросу о церкви). Со времени же объявленія догмата о папской непогрѣшимости, идея свободы въ католичествѣ подавлена, угашена, слѣдовательно о соглашеніи между нами больше нельзя думать. Но въ идеѣ протестантизма не исключается,—по крайней мѣрѣ принципиально,—возможность соглашенія съ нами (православными), пока каждый протестантъ можетъ приблизиться свободно къ нашему православному пониманію, одинаково удерживающему оба принципа,—свободы и авторитета,—и опирающемуся на Св. Преданіи и Св. Писаніи... Протестантъ мо-

¹⁾ А. Кирѣевъ неоднократно говорить, что православная церковь и старокатолицизмъ стоятъ въ одинаковомъ отношеніи (auf identischen Boden) къ р.-католичеству.

жетъ чувствовать поправославному, можетъ быть православнымъ. Католику это уже невозможно: онъ тогда сдѣлался бы отступникомъ отъ своего догмата и былъ бы отлученъ.

При запрещеніи католикамъ читать Св. Писаніе нельзя допустить истинности утвержденій патера X., что каждый католикъ можетъ бодрствовать надъ тѣмъ, чтобы богооткровенная истина распространялась, и заниматься ревностно наукою. Сторонникъ опредѣленій Ватиканскаго собора не имѣетъ права самъ изслѣдовать истину, созерцать ее своими очами, и обнимать ее своимъ разумомъ, потому что онъ не можетъ принимать участія въ утвержденіи и защитѣ догматовъ, чрезъ своего представителя на соборѣ (епископа). Конечно, Римъ ничего не имѣетъ противъ занятій, напр., химіею или математикою. Но затрудненія для католика начинаются тогда, когда заходить дѣло относительно двухъ наиболѣе интересныхъ и родственныхъ между собою наукъ—богословія и философіи. Какимъ образомъ каждый католикъ можетъ быть стражемъ истины Откровенія, если онъ не можетъ заглянуть въ кодексъ, въ оригиналы ея?... Кажется, что стражъ, который не знаетъ, что онъ долженъ сторожить, не можетъ быть хорошимъ стражемъ... Едвали сочиненія Альфонса Лигуори, ученіе котораго вновь одобрено, какъ соотвѣтствующее ученію куріи ¹⁾, могутъ замѣнить Св. Писаніе.

Главный вопросъ полемики (о непогрѣшимости папы) только затронуть патеромъ X. Онъ говоритъ, что *личная непогрѣшимость папы не существуетъ, она есть нечто несообразное* (небылица—Unding). Эта мысль, по мнѣнію достопочтеннаго А. Кирѣева, совершенно правильна! Но правовѣрные католики не должны теперь такъ думать. Такъ думаемъ мы (пра-

¹⁾ А. *Liguori*, святой католичества 1696—1787, основатель ордена Редemptоритовъ (del S. Redemptore—Св. Искупителя), называемаго иногда по его имени орденомъ Лигуоріанцевъ; представитель крайнихъ воззрѣній католичества А. Лигуори оставилъ много сочиненій.

Примѣч. А. Б.

вославные), такъ думаютъ старокатолики, англичане, протестанты и тѣ римскіе католики, которые называютъ себя либеральными католиками, и которые созданный Ватиканомъ догматъ обработали по собственному своему вкусу... Но они явились слишкомъ поздно! Ватиканскій соборъ оковчательно; безповоротно рѣшилъ дѣло и твердо установилъ догматъ,—именно *личной непогрѣшимости папства*... Въ самомъ дѣлѣ, что же опредѣлилъ соборъ, какъ не эту личную непогрѣшимость? Вѣдь *не личная* непогрѣшимость (непогрѣшимость папы и церкви, папы въ соединеніи съ церковью) уже давно принята на западѣ. И это не произвело соблазна въ католичествѣ. Но для ультрамонтанской партіи этого было недостаточно: она хотѣла провести непогрѣшимость папы въ опредѣленіяхъ безъ согласія церкви (*sine consensu Ecclesiae*)¹⁾; и дѣйствительно, она это сдѣлала. Развитие ультрамонтанской теоріи папскаго абсолютизма и наконецъ непогрѣшимости есть совершенно логическое развитіе, соответствующее первоначальной лжи, положенной въ основаніе. Сторонники его шли осмотрительно и увѣренно. На Апостольскомъ соборѣ, гдѣ предсѣдательствовалъ ап. Іаковъ, не было,—какъ и естественно,—рѣчи ни о какой личной непогрѣшимости и ни о какихъ партіяхъ въ церкви. Ясно, что церковь по слову Спасителя была непогрѣшима и безъ согласія папы (*sine consensu Petrae*). Послѣ раздѣленія церкви приматство папы постепенно обратилось въ повсемѣстное господство. Здѣсь лежитъ начало лжи, ея корень. Образовалась папская партія. Наступаетъ періодъ непогрѣшимости церкви съ согласія папы (*cum consensu Petrae*); затѣмъ—періодъ непогрѣшимости папы съ согласія церкви (*cum consensu ecclesiae*) и наконецъ періодъ

¹⁾ *Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae.*—гласитъ *Constitutio dogmatica de Ecclesia, —irre formabiles esse.* Сморт. *Acta et decreta concilii Vaticani (t. V II collectionis Lacensis), sessio IV, cap. IV.* pp. 485—487.

непогрѣшимости папы безъ согласія церкви (*sine consensu ecclesiae*). Это величественнѣйшій софизмъ, извѣстный въ исторіи, въ которомъ ложная идея развивается строго логически и доходитъ до абсурда. Само собою понятно, что здѣсь идетъ рѣчь о личной непогрѣшимости папы не въ вопросахъ, въ которыхъ онъ говоритъ, какъ частный человѣкъ, а о личной непогрѣшимости въ такихъ вопросахъ, когда *папа* говоритъ и разсуждаетъ, какъ *папа*... Я не утверждаю, что Ватиканскій соборъ приписалъ папѣ непогрѣшимость въ частныхъ дѣлахъ; но я утверждаю, что съ 1870 года онъ, папа, сталъ непогрѣшимъ лично во всѣхъ вопросахъ, которые говорятъ о вѣрѣ и нравственности. Теперь папа не нуждается для совѣщаній ни въ какихъ соборахъ. По новымъ теоріямъ соборы оказывались и оказываются совершенно излишними¹⁾.

Очень извѣстный защитникъ непогрѣшимости графъ *de Maistre* очень ясно говоритъ: „Папы не имѣютъ причины созывать соборы; они дѣлали это только въ угоду императорамъ“. По поводу этого уже много говорилось... Теперь въ заключеніе письма „я хотѣлъ бы узнать отъ патера Х. нѣчто касающееся теоріи непогрѣшимости изъ области каноническихъ вопросовъ“, и именно: прежде папы были избираемы общиною; это было правильно съ канонической стороны; потомъ они были жалуемы, или даримы церкви со стороны императоровъ или какой-нибудь красавицы въ родѣ Марозіи. Трудно понять, какую же специально роль игралъ въ послѣднемъ случаѣ Духъ Святый. Теперь папа избирается нѣсколькими кардиналами... они всѣ въ совокупности своей не непогрѣшны. Какимъ же образомъ выходитъ, что всѣ они, погрѣшающіе люди, могутъ сообщить непогрѣшимость

¹⁾ Это очень характерно обнаруживается въ подписяхъ соборныхъ опредѣленій римско-католическихъ соборовъ: *Definitum et Apostolica auctoritate confirmatum, sacro approbante Concilio*; послѣднюю фразу иногда измѣняли такъ, что соборъ является только свидѣтелемъ дѣланій папы: „*Definitum... sancto praesente Concilio*, или: *non obstante Concilio*.”

Прим. А. Б.

человѣку, котораго избирають? Не принуждаютъ ли они Св. Духа дать такому избраннику непогрѣшимость? Сообщить другому можно только то, что имѣешь самъ. Такъ, три епископа сообщаютъ рукополагаемому ими духовные дары епископства. Отъ кого же вновь избранный папа получаетъ помянутое непогрѣшимости? Не является ли уже выборъ папы восьмымъ таинствомъ? Какъ кандидатъ на папство, но еще не папа, онъ можетъ быть даже еретикомъ. Папа Иннокентій III позволяетъ даже, чтобы былъ низлагаетъ Римскою церквью тотъ папа, который окажется еретикомъ¹⁾. Какимъ же образомъ выходить, что онъ не только не еретикъ, но даже и непогрѣшимъ?

Отвѣтъ на изложенное письмо г. Кирѣева былъ полученъ 15 авг. 1890 года. Въ немъ устанавливаются основные принципы, имѣющіе отношеніе къ затронутымъ г. Кирѣевымъ вопросамъ... Богооткровенная истина, говоритъ патеръ X., имѣетъ своихъ первыхъ носителей въ живомъ сознаніи вѣрующаго, т. е. въ церкви... Но они различаются по степени усвоенія истины и отношенія къ ней: „Одинъ, воспринявъ истину подѣтски, твердо держитъ еѣ; другой по мѣрѣ своего положенія въ церкви учитъ истинѣ, и распространяетъ еѣ и бодрствуетъ надъ тѣмъ, чтобы въ неѣ не проникли чуждые элементы“... изъ послѣдняго рода членовъ церкви епископы являются представителями церкви, но только въ общеніи съ ея верховнымъ главою—папою... Римскій папа имѣетъ преимущество предъ прочими епископами,—на основаніи словъ І. Христа: *Азъ же молюся о тебѣ, да не оскудѣетъ въпра твоя* (Лук. XXII, 32),—какъ верховный учитель Богооткровенной истины и самъ собою, а не вслѣдствіе соглашенія съ церквью, можетъ давать неизмѣнныя (непогрѣшимыя) рѣшенія, т. е.

¹⁾ Папа Иннокентій III допускаетъ: 1) что папа можетъ погрѣшать въ дѣлахъ вѣры; 2) что папу можетъ низлагать церковь. См. *Migne, Patr. C. S. lat. t. 217, p. 664.* Прим. А. Кирѣева.

можетъ всегда оставаться въ согласіи съ живущею въ церкви Христовой истиною... Если г. Кирѣеву угодно называть эту непогрѣшимость личною, то это будетъ произвольно. Въ богословіи еще не рѣшенъ вопросъ: можетъ ли папа въ вопросахъ вѣры имѣть личную непогрѣшимость? Да это, впрочемъ, и побочный вопросъ...

Затѣмъ патеръ X. ставитъ и рѣшаетъ слѣдующіе вопросы:

1) Что рѣшено на Ватиканскомъ соборѣ? (Рѣшено), что между папою,—вышимъ учителемъ въ вопросахъ вѣры, и церковью не можетъ быть раздѣленія. Папа, какъ учитель, есть выраженіе церковнаго вѣросознанія. „А кто служитъ такимъ выразителемъ въ русской церкви“—спрашиваетъ патеръ X.

2) De Maistre не есть авторитетъ.

3) Если въ папы избирается еретикъ, что тогда?—Епископъ Фесслеръ, секретарь Ватиканскаго собора, говоритъ, что этотъ случай въ высшей степени невѣроятенъ; что въ такомъ случаѣ Богъ, кажется, особымъ дѣйствіемъ Своимъ охранитъ церковь и папу отъ еретическаго изрѣченія ¹⁾.

4) Въ церкви долженъ быть непогрѣшимый органъ (Amt—санъ, служеніе), опирающійся на божественную помощь. Кто не признаетъ призванія или сана учительства, тотъ стоитъ на другомъ основаніи (auf anderen Boden).

Къ этимъ вопросамъ патеръ X. присоединяетъ нѣсколько фактическихъ замѣчаній. Онъ говоритъ: „Убійства при взятіи города Безье ²⁾ и извѣстную „Вареоломеевскую ночь“ не должно относить на счетъ католической церкви“... Ника-

¹⁾ Патеръ X. прибавляетъ, что исторія не оставила намъ ни одного такого примѣра (!) А папы, осужденные соборами и низложенные ими? *Прим. А.Б.*

²⁾ *Béziers* —городъ въ Южной Франціи, въ которомъ наиболѣе свирѣпствовали крестоносцы противъ еретиковъ альбигойцевъ. Какъ передаютъ, здѣсь наибольшую жестокость выказали палестинскіе легаты Арнольдъ и Милоанъ, которые потомъ самодовольно доносили папѣ объ „обращеніи“ еретиковъ (объ избіеніи 60 тысячъ человѣкъ въ Безіе,—тогда слѣдовало бы довести).

вой католикъ не лишень возможности читать Св. Писаніе: каждому дана возможность читать его подъ опытнымъ руководствомъ (Да и въ чему привело чтеніе Св. Писанія протестантовъ, или нѣкоторыхъ русскихъ сектантовъ?). Конечно, всего меньше запрещено чтеніе Св. Писанія тѣмъ, которые должны учить другихъ... Истина должна заключаться въ живомъ преданіи (церкви)... Патеръ X. удивляется мнѣнію г. Кирѣева, будто Слово Божіе можно узнавать только изъ буквы Библии. Онъ (Кирѣевъ) вѣдь долженъ признавать русскую церковь носительницею богооткровенной истины. А многіе ли русскіе читаютъ Библию? Читалъ ли онъ самъ ее? Кого г. Кирѣевъ считаетъ окончательнымъ судіею въ религіозныхъ и философскихъ, затрогивающихъ религію, вопросахъ?

„Въ одномъ взглядѣ,—говоритъ А. Кирѣевъ въ отвѣтъ на изложенное письмо патера X., „мы вполне согласны,—именно въ томъ, что не слѣдуетъ упускать изъ виду исходный пунктъ нашей переписки. Вѣроятно, впрочемъ, что я въ своихъ прежнихъ письмахъ выражался очень неясно, такъ какъ отвѣты моего почтеннаго оппонента оставляютъ совершенно безъ возраженій мои вопросы и отвѣты. Наши первые шаги имѣютъ одинъ исходный пунктъ: мы оба принимаемъ, что церковное ученіе имѣетъ два основанія. Это: писанное Слово Божіе и Св. Преданіе. Оба основанія вѣрны; оба должны быть принимаемы. Подъ именемъ *преданія* разумѣется сумма преданнаго, или всего того, во что вѣрили *всѣ, всюду и всегда* (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est). Подъ всѣми нужно понимать прежде всего соборы и согласныхъ (между собою и съ соборами) отцевъ (церкви). Принципіально до этого пункта мы (авторъ письма и патеръ X.) согласны. Но далѣе мы принципіально расходимся“. Патеръ X. говоритъ: „Папа преимущественно предъ всѣми другими членами церкви долженъ охранять истину; даже

больше: онъ,—по слову І. Христа, *Азъ же молихся о тебѣ...*, какъ верховный учитель богооткровенной истины,—самъ собою, а не съ согласія церкви можетъ давать неизмѣнныя (совершенно правильныя) догматическія рѣшенія "... Но,—говоритъ А. Кирѣевъ,—что въ приведенныхъ словахъ І. Христа переданъ папѣ подобный даръ, это еще нужно доказать... Относительно этого много писано и даже у великихъ отцевъ церкви; но (писано) не въ смыслѣ сторонниковъ непогрѣшимости. Эти слова Спасителя не могутъ быть приняты въ смыслѣ абсолютномъ; вѣдь послѣ нихъ говорится о троекратномъ отреченіи апостола Петра. Да и увѣщаніе І. Христа подрѣпить (утвердить) братьевъ апостоль выполнялъ только отчасти, такъ какъ онъ въ Антиохіи привелъ братію въ смущеніе и даже по весьма важному вопросу (имѣетъ ли значеніе ветхозавѣтный законъ и для христіанъ) ¹⁾. Такимъ образомъ неоднократно у отцевъ церкви иначе было истолковываемо это мѣсто. Патеръ же X. прибавляетъ: „Т. е. ²⁾ онъ (папа) въ этихъ рѣшеніяхъ остается всегда въ согласіи съ живущею въ церкви истиною и никогда не можетъ стоять противъ преданія церкви или противъ всѣхъ другихъ епископовъ“. (Не находите ли Вы, что это довольно рискованное толкованіе?—обращается съ вопросомъ къ патеру X. достопочтенный авторъ письма).

Дальнѣйшія несогласія между оппонентами (г. Кирѣевымъ и патеромъ X.) касаются вопроса объ отношеніи главы церкви къ членамъ ея. Доказательство патера X. на основаніи сравненія церкви съ организмомъ, по мнѣнію г. Кирѣева, не должно быть признаваемо серьезнымъ доказательствомъ... Оно слишкомъ грубо-матеріально и можетъ имѣть значеніе только для людей, понимающихъ и религію въ узко-матеріальномъ смыслѣ. Правда, что древніе церковные учителя употребляли его, но употребляли въ символическомъ

¹⁾ Галат. II, 11—14: *Но егда видѣхъ яко не право, ходящъ по истинѣ Евангелія, рекохъ Петру предъ всеми...*

²⁾ *Уже ли то есть?!*

смыслъ...¹⁾. Вообще юридическія практично-прозаическія воззрѣнія древне-языческаго Рима, по мнѣнію достопочтеннаго автора, имѣли очень большое вліяніе на западные умы, на пониманіе религиозныхъ истинъ...²⁾. Этотъ же матеріальный элементъ былъ причиною того, что и церковное единство на западѣ было представляемо въ чисто матеріалистическомъ смыслѣ. Западные христіане (разумѣется ихъ большинство) хотѣли имѣть матеріальную главу (церкви): они хотѣли ее соверщать, осязать и лобызать; въ противномъ случаѣ имъ казалось, что ея нѣтъ въ дѣйствительности. Вспомнимъ при этомъ прошеніе апостоловъ, еще не отрѣшившихся отъ грубо-чувственныхъ воззрѣній: *Покажи намъ Отца и дозвѣтай намъ*,—говоритъ Филиппъ ³⁾. Развѣ же недостаточно (для церкви) нравственной главы, нравственнаго символа единства? Принципъ матеріалистической философіи: „То, чего нѣтъ въ чувственномъ воспріятіи, не существуетъ и для разума“ ⁴⁾, вполне осуществляется въ сторонникахъ римскаго католицизма: если они не видятъ своего главы, не лобызаютъ его туфли, то онъ для нихъ не существуетъ. Склонность разрѣшать богословскіе вопросы юридическимъ путемъ стала характерною чертою римско-католическихъ богослововъ: правовѣденіе взяло перевѣсъ надъ богословіемъ. Последнее въ средніе вѣка процвѣтало преимущественно во Франціи: Римъ посвятилъ себя изученію права. Богословіе давало мало матеріала для построенія теоріи папскаго всемогущества,—обратились къ правовѣденію. Гдѣ былъ недостатокъ съ точки зрѣнія богословія, тамъ приходило на помощь право; последнее было мало разборчиво въ своихъ сред-

¹⁾ У бл. Августина и Кириана.

²⁾ *Г. Куртесъ* указываетъ на юридическое понятіе слова *religiō* (religio—отъ religare); на юридическое рѣшеніе вопроса объ исключеніи, на теорію чистилища, развитую въ чисто юридическомъ смыслѣ. Op. cit. S. 19.

³⁾ *Иоан.* XIV 8, 9.

⁴⁾ *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.*

ствахъ: Лже-Исидоръ ли, Граціанъ ли, Лже-Кириллъ ли,— все было для него хорошо ¹⁾... На это грустное явленіе, т. е. на злоупотребленіе правомъ, жаловались такіе писатели, какъ Рожеръ Баконъ: „Если бы,— говорилъ онъ,— каноническое право было очищено отъ переполненія правомъ гражданскимъ, но было исправлено при помощи богословія, тогда управленіе церкви было бы славно и согласно съ ея внутреннимъ достоинствомъ“ ²⁾. О томъ же говорить и поэзія въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей ³⁾.

Послѣ этихъ замѣчаній достопочтенный авторъ письма дѣлаетъ подробный разборъ слѣдующихъ положеній патера Х.:

1) каждый христіанинъ по степени своего положенія въ церкви познаетъ истину; но такъ какъ папа занимаетъ въ церкви высшее мѣсто, то преимущественно предъ другими христіанами ему принадлежитъ непогрѣшимость.

2) папа владѣетъ ею въ силу словъ І. Христа: „Азъ же молихся о тебѣ, да не оскуднѣетъ вѣра твоя.“

3) этотъ исключительный даръ состоитъ въ томъ, что папа въ рѣшеніи вѣроисповѣдныхъ вопросовъ говоритъ всегда въ полномъ согласіи съ церковью.

На *первый* пунктъ (положеніе) достопочтенный А. Кирѣевъ отвѣчаетъ. „Учительство, или власть учительства, данная Ватиканскимъ соборомъ папѣ, не имѣетъ никакой связи съ учительствомъ, свойственнымъ каждому отдѣльному хри-

¹⁾ Лжеисидоръ и Граціанъ хорошо извѣстны; Лже-Кириллъ есть ненавистный авторъ сборника *Thesaurus Cyrilli*, въ которомъ искусно подтасованы отрывки изъ сочиненій отцевъ церкви въ пользу папской власти. *Прим. А. Б.*

²⁾ Si etiam jus canonicum purgaretur a superfluitate juris civilis et regularetur per theologiam tunc Ecclesia (ecclesiae?) regimen fieret gloriose et secundum ejus propriam dignitatem. Изъ сочин. Рож. Бакона *Opus tertium*. *Op. cit.*, p. 20.

³⁾ Данте въ XI пѣсни Божественной Комедіи говоритъ, что Евангеліе и великіе отцы (церкви) оставлены; предметъ и:ученія составляетъ только папскія декреталии. Папа и кардиналы направляютъ свои мысли не въ Назарету, т. е. не ко Христу. *Ibid.* p. 21.

стіанину: учительство папы имѣть совершенно другой характеръ (именно непогрѣшимость),—характеръ, принадлежащій исключительно совокупности вѣрующихъ, или церкви, какъ ясно слѣдуетъ изъ словъ І. Христа. Власть папы и власть простаго христіанина (даже епископа) по католическимъ взглядамъ различаются не количественно только, но и качественно: первая непогрѣшима, вторая нѣтъ.

Въ отвѣтъ на *второе* положеніе развивается та мысль, что между словами, сказанными І. Христомъ Апостолу Петру (въ текстѣ „князю апостоловъ“) и властію папы, или непогрѣшимостію, ему приписанною, нѣтъ ничего общаго, нѣтъ логической связи. Въ этихъ словахъ Спасителя, какъ и вообще во всемъ Св. Писаніи, во-первыхъ, нѣтъ ни одного намека на папу или патріарха, а, во-вторыхъ, въ нихъ говорится о возможности оскудѣнія или колебанія вѣры въ апостолѣ. Эта возможность потомъ обратилась въ дѣйствительность въ троекратномъ отреченіи ап. Петра... Въ толкованіи этихъ словъ І. Христа отцы древней церкви разногласили между собою. А гдѣ нѣтъ этого необходимаго согласія (*consensus patrum*), тамъ каждое отдѣльное мнѣніе не можетъ имѣть безусловнаго значенія: оно должно оставаться на степени частнаго, личнаго мнѣнія. Большинство отцевъ церкви эти слова понимали не въ смыслѣ непогрѣшимости папы¹⁾. Слѣдовательно... нужно имѣть болѣе подходящія и ясныя мѣста для обоснованія теоріи сомнительнаго характера.

Чтобы опровергнуть *третье* положеніе, достопочтенный авторъ письма обращается къ раньше приведенному *Constitutio dogmatica prima*, въ которомъ опредѣленъ догматъ непогрѣшимости,—этотъ „важный пунктъ“, прибавленный къ ка-

¹⁾ Таковы: Григорій Богословъ, І. Златоустъ, Иларій Пиктавійскій, бл. Иеронимъ, бл. Августинъ, бл. Феодоритъ, Амвросій Медиоланскій, Кириллъ Александрійскій; эти отцы и учителя церкви, и церковные писатели понимали слова І. Христа, касающіяся ап. Петра, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ ихъ католики.

Примѣч. А. Б.

толическому символу". Патеръ X. говоритъ, что, вѣроопредѣленія папы потому непогрѣшимы", что они находятся въ постоянномъ согласіи съ ученіемъ церкви... Но, —спрашивается, — какъ можно согласить эту мысль съ постановленіемъ Ватиканскаго собора? вѣдь въ постановленіи этого собора нѣтъ ни слова о единствѣ или согласіи папы съ церковью. Все, приводимое въ защиту догмата патеромъ X., утѣшительно для католика; но ничего подобнаго не заключено въ новомъ догматѣ, т. е. въ Ватиканскомъ опредѣленіи его. „Сами по себѣ, а не въ согласіи съ церковью (таковыя опредѣленія папы) непогрѣшимы“ — говорятъ *Constitutio* ¹⁾.

Ученіе о *непогрѣшимости папы въ единеніи съ церковію* существуетъ на западѣ съ давняго времени ²⁾; но, какъ извѣстно, потомъ оно было отвергнуто. На чемъ же основывается патеръ X., принимая этотъ взглядъ въ свое богословіе? „Какъ раньше упомянуто, въ Св. Писаніи нѣтъ ни одной іоты, намекающей на папу, патриарха и на ихъ непогрѣшимость. Какъ можно полагать, патеръ X. рассуждаетъ такъ: „Церковь есть тѣло; но тѣло должно имѣть главу; эта глава и есть папа; и если то и другое (тѣло и глава) должны быть живыми, то они должны быть нераздѣльны“. Такой выводъ совершенно ложенъ. Онъ подходитъ къ зоологіи, и не годится для богословія; не годится онъ даже въ политикѣ, которая имѣетъ дѣло съ болѣе осязательными матеріальными вопросами... Церковь не есть животное; она — только таинственный организмъ, глава котораго есть І. Христосъ; слѣдовательно о ней нельзя утверждать того, что говорится объ органическихъ существахъ, а если и можно, то только въ аллегорическомъ смыслѣ... Въ жизни человѣческой встрѣчаются политическіе и экономическіе организмы, которые не

¹⁾ *Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* (ejusmodi definitioes Romani Pontificis) irreformabiles esse (=infallibiles esse). См. *Acta et decreta SS. Concilii Vaticani, collectio Lacensis, t. VII, p. 487.*

²⁾ Съ XI вѣка, какъ видно изъ завленій Григорія VII. *Прим. А. Б.*

имѣютъ матеріальной главы, и однако существуютъ довольно долго... Надѣмся, что патеръ X. не станетъ повторять наивныхъ доказательствъ Тома Аквината о монархическомъ устройствѣ церкви.

...На различныхъ уподобленіяхъ, встрѣчающихся у древнихъ отцевъ церкви, нельзя основывать юридически абсолютныя права. Такъ можетъ поступать только изворотливый адвокатъ, а не полемистъ, мыслящій похристіански... Такимъ путемъ можно придти къ извращенію всей церковной организаціи.

Какъ видно уже было,—въ постановленіи Ватиканскаго собора говорится скорѣе о *личной непогрѣшимости* папы, чѣмъ о непогрѣшимости въ какомъ-нибудь другомъ смыслѣ этого слова. Патеръ X. говоритъ, что это побочный вопросъ, еще нерѣшенный католическою богословскою наукою. Но развѣ можно говорить такъ? Развѣ католики не чувствуютъ, что отъ рѣшенія этого вопроса зависитъ будущность всего западнаго христіанства? Православная церковь и протестанты уже рѣшили этотъ вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ; правда, до 1870 года и католическіе богословы спорили относительно этого вопроса; но теперь для католичества онъ рѣшенъ, и рѣшенъ въ положительномъ смыслѣ: *личности учащаго папы приписанъ даръ непогрѣшимости безъ согласія съ церковію*. Остается ли теперь возможность хоть малѣйшаго спора по этому вопросу?!

Въ поясненіе недоумѣній патеръ X. говоритъ, что непогрѣшимость папы основывается не на предварительномъ какомъ-либо вдохновеніи; но главную роль играетъ непосредственное присутствіе Св. Духа ¹⁾.—Но этимъ вовсе не разрѣшаются недоумѣнія, а скорѣе дается мѣсто для цѣлаго ряда новыхъ недоумѣній. Во-первыхъ, видно, что дѣйствіе Св. Духа сосредоточивается на единственной личности папы, а не въ церкви ²⁾. Во-вторыхъ, не видно, чтб патеръ X. разумѣетъ подъ *главною ролью*?

¹⁾ Op. cit. S. 26.

²⁾ Но это противорѣчитъ словамъ Св. Писанія.

Прим. А. Б.

Тамъ, гдѣ дѣйствуетъ Св. Духъ, не можетъ быть никакихъ другихъ (второстепенныхъ) ролей ¹⁾. Для другихъ вліяній не можетъ быть мѣста. Спрашивается: можно ли рѣшеніе такихъ вопросовъ назвать дѣломъ постороннимъ, или самый вопросъ—побочнымъ вопросомъ? ²⁾.

На вопросъ патера X.: какъ же обстоитъ дѣло по этому вопросу въ нашей церкви? достопочтенный авторъ излагаемаго письма отвѣчаетъ, что въ православной церкви дѣло обстоитъ такъ, какъ обстояло въ древней еще нераздѣленной церкви. Для насъ, православныхъ, обязательны только изреченія Св. Писанія и истинныхъ вселенскихъ соборовъ... Наши догматы именно тѣ, которые были въ древней церкви, до времени произвольнаго внесенія въ символъ *Filioque*... Если бы папы могли рѣшиться низвести на степень частныхъ богословскихъ мнѣній догматы, вошедшіе послѣ этого въ римско-католическую догматику, и отнять у нихъ обязательный характеръ; тогда воссоединеніе церквей и восстановленіе историческаго права первенства римскаго епископа между равными стали бы дѣломъ сравнительно легкимъ. Другаго пути къ этому нѣтъ! Это могли бы замѣтить даже сторонники Флорентійской уніи.

Сочиненія де Мэстра, кажется, не только получили одобреніе куріи, но и доставили автору санкцирующее ихъ папское брече.

По вопросу о выборѣ на папскій престолъ еретика или дитяти патера X. впадаетъ въ т. н. логическій кругъ. Изъ теченія мысли видно, что онъ настаиваетъ на присутствіи Божественнаго Духа около личности папы (а не въ церкви?!), т. е. самъ говоритъ о личной непогрѣшимости папы, которую считаетъ невозможнымъ дѣломъ, небыллицею...

¹⁾ Да и въ чемъ состоитъ дѣяніе Св. Духа, патеръ X. не опредѣляетъ.

²⁾ Дальнѣйшія разсужденія г. Кирѣева сводятся къ тому, что въ содержаніи постановленій Ватиканскаго собора нѣтъ основанія для объясненій, даваемыхъ патеромъ X. *Op. cit.* SS. 26, 27.

Если съ точки зрѣнія патера X. папа находится въ нераздѣльномъ единствѣ съ церковью; то невозможно утверждать, что крестовые походы противъ еретиковъ и кровавыя расправы съ ними, не могутъ быть относимы на счетъ католической церкви. Вѣдь папы, а не кто другой, проповѣдали эти войны и расправы, приставляя къ крестоносцамъ своихъ легатовъ, давая воинамъ широкія разрѣшенія отъ грѣховъ, или индульгенціи. На чей же счетъ, какъ не на счетъ католической церкви, должно отнести эти кровавыя расправы самаго цвѣтущаго періода папской власти, если,—какъ думаютъ представители Ватиканскаго догмата,—между папою и церковью не можетъ быть разногласія?

Переходя къ вопросу о чтеніи Св. Писанія католиками, г. Кирѣвъ настоятельно спрашиваетъ: „Можетъ ли каждый католикъ читать Св. Писаніе, не испросивъ предварительно разрѣшенія для этого? Да или нѣтъ?“ а затѣмъ онъ излагаетъ свои (православныя) воззрѣнія на этотъ предметъ „Я,—говоритъ онъ,—„какъ и патеръ X., думаю, что одной Библии „недостаточно“; но я думаю, что каждый можетъ читать Слово Божіе,—что въ высшей степени спасительно... Позволеніе читать Слово Божіе только съ помощію „мудраго руководителя“ (какъ говорятъ католики) есть тоже, что запрещеніе читать его, только запрещеніе въ скрытой формѣ. Чтеніе Слова Божія только тогда достигаетъ своего полного дѣйствія и вліянія на духъ человѣка, когда оно свободно: нравственное преуспѣяніе невозможно безъ свободы въ дѣйствія (конечно, оно не безопасно и допускаетъ возможность заблужденій, ошибокъ); поэтому если Слово Божіе изучаютъ съ помощію учителя, такъ сказать, „управителя совѣсти“, то не очень далеко преуспѣваютъ. „Magister dixit“ (учитель сказалъ такъ), конечно, хорошо для дѣтей; а христіанинъ вѣдь долженъ сдѣлаться „мужемъ совершеннымъ“. Неопишемое изумленіе охватило бы Евангелистовъ и Апостоловъ, если бы имъ сообщить, что ихъ писанія до извѣстной степени по-

пали въ „каталогъ запрещенныхъ книгъ“ (*Index librorum prohibitorum*), какъ это дѣлается теперь въ католической церкви!... У насъ (православныхъ) чтеніе Слова Божія очень распространено среди народа; Евангеліе въ большемъ количествѣ проникаетъ въ среду простаго народа и усердно (благодареніе Богу!) читается. Въ послѣднее десятилѣтіе значительно возросло количество народныхъ школъ, и каждый крестьянинъ, умѣющій читать, читаетъ Слово Божіе болѣе, чѣмъ что-либо другое. Сколько такихъ людей,—это сказать трудно; но, конечно, ихъ гораздо больше, чѣмъ въ странахъ, въ которыхъ господствовало или господствуетъ католичество¹⁾... Выводъ, къ которому приходитъ г. Кирѣевъ въ настоящемъ письмѣ, тотъ, что патеромъ X. не доказана правильность отождествленія древней непогрѣшимости церкви съ личною непогрѣшимостію папы; а что эта непогрѣшимость папы есть именно личная, это ясно слѣдуетъ изъ того, что она приписана только *ему одному*, какъ *его даръ*, *его качество*, *его способность*, и не принадлежитъ никому другому. Что же это за право, если не *личное право* папы, не *его личная привилегія*?

Въ отвѣтъ на изложенное нами въ извлеченіи письмо г. Кирѣева²⁾ патеръ X. настаиваетъ на томъ, что непогрѣшимость папы онъ принимаетъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ она определена на Ватиканскомъ соборѣ, т. е. въ томъ смыслѣ, что папа—неотдѣлимый отъ церкви и необходимый членъ церкви,—служитъ только живымъ выраженіемъ живущей въ церкви истины³⁾. Непогрѣшимость папы есть благодатное свойство его сана: личность папы непогрѣшима только вслѣдствіе этого сана. Но нельзя назвать личнымъ качествомъ то, что принадлежитъ только качеству известнаго сана..., папа непогрѣшимъ, когда онъ говоритъ *ex cathedra*... Въ болѣе подробныя доказательства по другимъ

¹⁾ Въ Италіи, Испаніи, Парагваѣ.

²⁾ Этотъ отвѣтъ отъ 4 сентября, 1890 года.

³⁾ *Op. cit.* S. 31.

пунетамъ патеръ X. не входить; онъ только говорить, что онъ не замѣтилъ „наивности“ у Томы Аквината, замѣченной г. Кирѣевымъ.

Относительно избранія на папскій престолъ женщины или дитяти патеръ X. говорить: „Наша вѣра (католическая) въ дѣйствительности болѣе утѣшительна; мы вѣримъ, что I. Христосъ при всякихъ обстоятельствахъ будетъ управлять Своею церковію. На престолѣ ап. Петра мы видѣли и дѣтей, и дѣйствительно очень дурныхъ людей; и однако вѣра не потерпѣла никакого ущерба... Эта утѣшительная вѣра не есть пустой звукъ: она основана на словахъ I. Христа: „На тебѣ Я созижду церковь мою“... Изреченіе это до настоящаго времени исполнялось; католическая церковь имѣетъ характеръ нравственной мощи. А что стало съ тѣми, которые отказались отъ католической церкви...¹⁾?

Эти утвержденія,—по мнѣнію г. Кирѣева²⁾),—доказываютъ, что „мы несогласны въ пониманіи непогрѣшимости. Для меня она—камень соблазна, для патера X., наоборотъ,—совершенно нѣтъ... Для патера X. дѣло просто... Для меня же, наоборотъ, не ясно и не просто“... Новый догматъ на соборѣ встрѣтилъ оппозицію со стороны болѣе чѣмъ 200 ученѣйшихъ епископовъ; они должны были уступить только благодаря насилію надъ своею совѣстью: ибо выставленные ими аргументы не были опровергнуты на соборѣ... Можно ли такъ играть съ своею совѣстью?!... Прежде чѣмъ разбирать главный спорный пунктъ, г. Кирѣевъ дѣлаетъ замѣчанія на нѣкоторые побочные вопросы. Онъ говорить, что Тому Аквината онъ не называлъ „наивнымъ“, а имѣлъ въ виду только „наивное доказательство Томы Аквината о необходимости монархическаго образа управленія церковью, какъ наилучшаго. Несо-

¹⁾ Патеръ X. намекаетъ на протестантизмъ и православную церковь.
Ibid. 8. 32.

²⁾ Въ отвѣтъ на письмо патера X. отъ 4 сентября, 1890 года.

миѣнно, что великій средневѣковой геній Θ . Аквинать не былъ наивенъ, хотя не мѣшаетъ замѣтить, что онъ принималъ лже-декреталии безъ критики, едва зналъ по-гречески, но писалъ сочиненія противъ грековъ“...

Затѣмъ нужно сказать, что дитя на папскомъ престолѣ является болѣе соблазнительнымъ фактомъ, чѣмъ злодѣй. Въ самомъ дѣлѣ, уже ли папа не нуждается въ личной силѣ сужденія, или личномъ разумѣ? Уже ли онъ есть только непогрѣшимо говорящая машина, извѣстный видъ опредѣляющаго догматы телефона? Кажется, что Григорій VII и Иннокентій III не особенно были бы довольны такого рода утвержденіемъ... „Непогрѣшимое дитя“! Не правда ли, что это звучитъ очень странно! Вообще для некаатолика трудно представить себѣ непогрѣшимаго человѣка (а еще болѣе непогрѣшимое дитя),—существо непогрѣшимое, какъ Бога, и вмѣстѣ съ тѣмъ человѣка, или представить Богочеловѣка...

Вопросъ о нравственной силѣ католичества, о его культурномъ значеніи г. Кирѣевъ разрѣшаетъ такъ. Православная церковь не менѣе вліяетъ на нравственность своихъ членовъ, чѣмъ католичество въ странахъ своего господства... Кажется, что и отношеніе церкви къ государству на западѣ не лучше, чѣмъ у насъ. А то обстоятельство, что католичество имѣетъ больше догматовъ, ни о чемъ не говоритъ, потому что преуспѣяніе церковной жизни не отъ этого зависитъ и достигается не такимъ или инымъ числомъ догматовъ; а достигается оно тѣмъ, что существующіе догматы правильно усваиваются и осуществляются въ жизни... Эти внутреннія завоеванія имѣютъ большую цѣну, чѣмъ внѣшнія... Дѣйствительная мощь католичества ничего не говоритъ за его истинность, какъ и сила магометанства, или китайской религіи, или сила матеріализма... ¹⁾. По во-

¹⁾ Факты, изъ которыхъ видно было бы ясно, что католичество имѣетъ преимущество предъ другими вѣроисповѣданіями, какъ нравственная сила, очень трудно собрать: среди католиковъ есть масса некрещенныхъ дѣтей, множество гражданскихъ браковъ и т. д. и т. д.

просу объ отступившихъ отъ католичества нужно сказать вотъ что. „Тѣ, которые отдѣлились отъ нашей (православной) церкви,—раскольники,—необразованные, почти только формально начитанные люди. А кто отдѣлился отъ католичества? Въ началѣ среднихъ вѣковъ Восточная церковь была несомнѣнно образованнѣйшею частію Вселенской (нераздѣльной церкви) ¹⁾; затѣмъ слѣдуютъ Абеляръ, Виклефъ, Гусъ, Лютеръ, Меланхтонъ, Кальвинъ и т. д. Можно ли всѣхъ ихъ назвать необразованными людьми... ²⁾! Наконецъ, въ 1870 году отдѣляется отъ католичества самая образованная часть его...³⁾. Кажется, что православная церковь имѣетъ болѣе благотѣльное вліяніе на народную массу, чѣмъ на западѣ католичество. При этомъ не нужно забывать и того, что православные должны трудиться на поприщѣ развитія и образованія при такихъ затруднительныхъ обстоятельствахъ, которыхъ католичество не знало... ⁴⁾. По вопросу объ опредѣленіи догмата непогрѣшимости г. Кирѣевъ стремится доказать, что вторая мысль *Constitutio dogmatica*, приведенная раньше въ примѣчаніи, есть важнѣйшая часть Ватиканскаго опредѣленія въ силу прибавки: „безъ согласія церкви“. При этомъ достопочтенный авторъ сообщаетъ небезынтересный фактъ. „Нѣкоторые католики, посвящавшіе себя религіознымъ занятіямъ послѣ 1870 года, не имѣютъ понятія объ этомъ роковомъ прибавленіи („папа непогрѣшимъ даже безъ согласія церкви...“) ⁵⁾, а нѣко-

¹⁾ Патеръ X. говоритъ, что восточная церковь отдѣлилась, „оставляя“ католичество.

²⁾ Врядъ ли это докажетъ патеръ X, какъ и то, что современные протестантскіе богословы уступаютъ въ наукѣ католическимъ.

³⁾ Разумѣется отпаденіе картин „старокатоликовъ“ съ Деллингеромъ во главь.

⁴⁾ Какъ таготи татарскаго ира и др.

⁵⁾ Считаемо долгомъ своихъ прибавить, что о такомъ незнаніи многихъ историческихъ фактовъ католическими студентами,—очень характерный для католической школьной науки фактъ!—приходилось слышать и замѣть неоднократно.

Примѣч А. Б.

торые, услышавъ о ней, даже говорили: „Я католикъ, но я не инфаллибистъ, и никогда не приму догмата непогрѣшимости“,—какъ будто, принадлежа къ известной церкви, можно избирать догматы по своему вкусу!... Нѣтъ, теперь вопросъ объ этомъ рѣшенъ,—повторяетъ г. Кирѣевъ,—и всякій, отрицающій личную непогрѣшимость папы, самымъ фактомъ своего отрицанія налагаетъ на себя анаему... Всѣ толкія различія патера X.,—говоритъ г. Кирѣевъ,—не устраняютъ и не разрѣшаютъ сомнѣній. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно представить себѣ непогрѣшимость, принадлежащую сану папы, безъ „личной“ непогрѣшимости? Она связана съ личностію папы, и никому другому не принадлежитъ, а только ему, какъ папѣ, какъ известному лицу, имѣющему санъ папы, а потому есть личная непогрѣшимость, его личное право по сану папы... Причемъ нужно помнить, что съ 1870 года папа отдѣленъ отъ церкви. Прежде очень любимое сравненіе главы и членовъ могло еще быть понимаемо въ христіанскомъ смыслѣ о церкви и папѣ; теперь уже нѣтъ. Ватиканскій соборъ придалъ значеніе только главѣ; глава католичества теперь всё, члены ничего не значатъ. Глава себѣ присвоилъ даръ непогрѣшимости; на членовъ возложено только *питаніе* главы, только плата денарія св. Петра...¹⁾

Сущность возраженій патера X. въ письмѣ 1 октября 1890 года сводится къ слѣдующему. Возврѣнія г. Кирѣева сходны съ возврѣніями галликанской церкви на непогрѣшимость папы...²⁾ Но Ватиканскій соборъ отвергъ эти возврѣнія тѣмъ, что призналъ непогрѣшимость церкви и непогрѣшимость папы одною

¹⁾ Окончаніе письма посвящено вопросу объ условіяхъ, при которыхъ папа дѣйствуетъ непогрѣшимо (разборъ *ex cathedra*). Въ заключеніе г. Кирѣевъ проситъ патера X. указать ему сочиненіе, посвященное вопросу о непогрѣшимости, но только основанное на Словѣ Божіемъ и ученіи догматикахъ между собою отцовъ церкви.

²⁾ Кирѣевъ еще въ предыдущемъ письмѣ указывалъ разность между своимъ возврѣніемъ и возврѣніемъ галликанства. Op. cit. SS. 32—34.

и тою же непогрѣшимостію... Папа потому только и непогрѣшимъ, что не можетъ быть въ разногласіи съ церковію... По опредѣленію Ватиканскаго собора, папа непогрѣшимъ только тогда, когда онъ говоритъ *ex cathedra*, т. е. когда онъ высказываетъ и опредѣляетъ такое ученіе, которому должна вѣрить *вся церковь*. Въ своемъ положеніи папа подобенъ судѣ; онъ частнымъ образомъ можетъ имѣть и высказывать такое или иное мнѣніе по вопросу, еще не опредѣленному въ качествѣ догмата, даже по вопросу, стоящему въ связи съ догматомъ. Но такое мнѣніе папы не обязательно; оно можетъ служить только показателемъ или намекомъ (на догматъ?). Между личностію папы и его саномъ нѣтъ различія... то, что папа рѣшилъ не *ex cathedra*, не есть догматъ. Вопросъ такого рода можно оспаривать, подвергать обсужденію вопреки личному мнѣнію папы. Таковъ, напр., вопросъ о состояніи душъ по смерти. Папа Іоаннъ не рѣшилъ его окончательно. Теперь этотъ вопросъ рѣшенъ окончательно...

Галликанское пониманіе отношенія между папою и церковію устранено чрезъ прибавленіе въ *Constitutio dogmatica*: „Ideoque“...

На Ватиканскомъ соборѣ опредѣлена непогрѣшимость папы въ томъ смыслѣ, въ которомъ она принята русскими и греками на Флорентійскомъ соборѣ, и „я—говоритъ патерь X., не знаю другой новой непогрѣшимости, которую признаетъ г. Кирѣевъ“¹⁾...²⁾.

Тѣ католики, которые, по показанію г. Кирѣева, не признаютъ непогрѣшимости и хотятъ оставаться католиками, не

¹⁾ Патерь X. приводитъ въ доказательство слова бл. Августина: *Roma locuta, causa finita est* (Sermo CXXXI, 10).

²⁾ Дальнѣйшія замѣчанія патера X. не важны: они касаются 1) доказательства Оми Аквината о церковной монархіи (она, — говоритъ патерь X., не обязательна, какъ и другія доказательства отъ разума); 2) старокатолическихъ представителей. Патерь X. спрашиваетъ: „Не считаетъ ли ихъ г. Кирѣевъ ко- рифеями науки“?

могутъ быть осуждаемы, потому что они не признаютъ непогрѣшимости, которую г. Кирѣевъ находитъ въ *Constitutio dogmatica*. Они безсознательно чувствуютъ неестественность этого. Но нужно замѣтить, что еслибы имъ папа при этомъ сказалъ: „Дѣти мои! Вы должны такъ и такъ исправить свои воззрѣнія“, то они повиновались бы такому указанію, потому что каждое католическое дитя знаетъ, что папа есть верховный учитель церкви. А то, что нѣкоторые католики не знаютъ о прибавленіи „Безъ согласія съ церковью“, очень понятно. При изученіи катихизиса невозможно входить въ полемику съ галликанскими воззрѣніями, а потому нѣтъ повода цитировать и *sine consensu ecclesiae* (т. е. говорить о непогрѣшимости папы внѣ согласія съ церковью) ¹⁾.... ²⁾.

Отвѣтное письмо г. Кирѣева,—последнее письмо излагаемой полемики,—повторяетъ отчасти уже высказанные взгляды, а отчасти ставитъ новыя возраженія на аргументы, приводимые патеромъ X.

Галликанство и галликаны, по мнѣнію г. Кирѣева, теперь уже могутъ быть упоминаемы, какъ историческій фактъ, какъ нѣчто уже не существующее. Теперь можно говорить только о либералахъ въ католичествѣ... Настоящій великій врагъ Ватиканскаго собора есть нравственная (религіозная) свобода и ея представители. Съ нею боролся папскій абсолютизмъ и ее окончательно побѣдилъ въ 1870 году въ предѣлахъ католической церкви. Врагами церкви католической остаются люди, которые не хотятъ и не могутъ забыть многочисленныхъ текстовъ Св. Писанія, выдвигающихъ принципъ свободы; кото-

¹⁾ Патеръ X. наивно прибавляетъ, что такіе люди могли учить, знать и позабыть снова объ этой прибавкѣ (?!).

²⁾ Опускаемъ замѣчаніе патера X. о томъ, что никто не бываетъ подвергнутъ анаемѣ безъ церковнаго процесса (*lata sententia*), и что дитя, избранное въ папы, — имѣетъ даръ непогрѣшимости въ силу своего сана (разумѣется здѣсь у патера X.—Іоаннъ XII (въ 18 лѣтъ на папскомъ престолѣ), у г. Кирѣева—Венедиктъ IX (10-лѣтній папа).

рые вѣрятъ и знаютъ, что этотъ принципъ въ христіанствѣ такъ же важенъ и правиленъ, какъ соотвѣтственный ему принципъ авторитета; которые знаютъ, что безъ свободы въ церкви не можетъ быть чадъ церкви, а могутъ быть только рабы папы, что, наконецъ, безъ свободы не можетъ быть истинной любви... Вотъ враги, которыхъ долженъ бояться догматы непогрѣшимости: они не мертвые враги; они не непослѣдовательные галликаны или релігіозно-политическіе нигилисты!

„Мы оба,—говоритъ Кирѣвъ,—недовольны галликанами, но только по разнымъ причинамъ“. Патеръ X.—потому, что галликаны папу и церковь ставятъ другъ противъ друга и его непогрѣшимость отдѣляютъ отъ непогрѣшимости церкви... „Я—наоборотъ—потому, что они уменьшаютъ власть церкви, считая ея опредѣленія непогрѣшимыми, только подъ условіемъ утвержденія ихъ со стороны папы. Такимъ образомъ и по моему мнѣнію, и по мнѣнію патера X. галликаны непослѣдовательны“¹⁾. Хотя трудно осудить людей, которые въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій были представителями ученія, которое не было осуждено въ католической церкви, было открыто проповѣдуемо и имѣло вѣсъ²⁾.

Хотя патеръ X. неоднократно рекомендуетъ г. Кирѣву осторожно относиться въ выбору историческихъ доказательствъ, но самъ забываетъ свой совѣтъ и ссылается на одно мѣсто твореній блаж. Августина, которое якобы доказываетъ, что Августинъ принималъ абсолютное первенство Рима. Но, во-первыхъ, это не то же, что непогрѣшимость, а во вторыхъ: въ указанномъ твореніи блаж. Августина нѣтъ приведеннаго мѣста (*Roma locuta—causa finita est*). Съ другой стороны, у

¹⁾ D'Ailly, Gerson, Bossuet, Fleury и ин. др.

²⁾ Какъ мало новое ученіе о непогрѣшимости подходитъ къ принципу: *quod semper, ubique, ab omnibus creditum est*, т. е. къ принципу всеобщаго ученія, это видно изъ того, что до 1793 года нидерландскіе епископы присягали: „Признавать папу непогрѣшимымъ не есть членъ вѣры (articulum fidei)“.

бл. Августина есть много мѣстъ, изъ которыхъ ясно видно, что онъ не былъ сторонникомъ непогрѣшимости. Даже и то мѣсто, которое цитируетъ патеръ X., совсѣмъ не говоритъ въ пользу его. Въ этомъ мѣстѣ идетъ рѣчь о возникшемъ на западѣ спорѣ донатистовъ (о крещеніи еретиковъ). Понятно, что какъ вопросъ, рѣшаемый на западѣ, этотъ вопросъ долженъ былъ рѣшиться по авторитету западнаго патріарха (папы)¹⁾. Но несомнѣнно, что высшимъ окончательнымъ трибуналомъ въ рѣшеніи религіозныхъ дѣлъ блж. Августинъ считаетъ вселенскій соборъ²⁾.

На Флорентійскій соборъ сослаться нельзя, потому что этотъ соборъ не касался вопроса о непогрѣшимости папы... Тамъ дѣло шло относительно главенства папы въ церкви; но это не одно и то же. Если Флорентійскій соборъ называетъ папу учителемъ всѣхъ христіанъ, это тоже ничего не значить, потому что такой титулъ дается многимъ отцамъ церкви. Быть учителемъ христіанъ и быть непогрѣшимымъ учителемъ не одно и то же... Говорить о непогрѣшимости папы на Флорентійскомъ соборѣ было еще очень рано. Еще очень свѣжо было воспоминаніе о папахъ, которыхъ низлагали и судили Пизанскій и Констанцскій соборы. Съ другой стороны, вѣдь, тогда еще не было іезуитовъ... Патеру X., конечно, извѣстно, что непогрѣшимость папы въ первый разъ была пред-

¹⁾ Блж. Августинъ говоритъ: „Объ этомъ дѣлѣ уже два собора (Карфагенскій и Милевитанскій) послали рѣшенія къ апостольскому престолу; отсюда уже получены предписанія. Дѣло кончено,—о если бы кончилось и заблужденіе! (De hoc causa duo concilia missa sunt ad sedem Apostolicam: inde etiam scripta venerunt. Causa finita est, utinam error finiat...).

²⁾ Донатистамъ, осужденнымъ папою Мельхіадомъ, но еще упорствовавшимъ, бл. Августинъ говоритъ: „Если вы недовольны рѣшеніемъ римскихъ судей (слѣдовательно папы), остается еще полный соборъ вселенской церкви, на которомъ можно вести дѣло противъ самыхъ судей (слѣд. и папы); такъ что, если будетъ доказано, что они плохо судили (слѣд. и папа), ихъ мнѣніе будетъ устранено (ubi cum ipsius iudicibus causa agitari posset, ut si male iudicassent... eorum sententiae solverentur). Это сказано въ Epist. 43, cap. VII, §. 19.

Прим. А. Курьева.

ложена къ разрѣшенію на Тридентскомъ соборѣ, а раньше не была предлагаема ни одному собору... Мы (православные) смотримъ на Флорентійскій соборъ, какъ на повтореніе Ефесскаго разбойничьяго собора, только въ болѣе мягкой формѣ. По православнымъ представленіямъ епископы суть свидѣтели вѣры вѣранныхъ имъ округовъ, а не религіозные законодатели (догмато-положники). Соборъ не есть сама церковь, а только представитель ея. Епископы, присутствующіе на соборѣ, посылаются всѣми въ качествѣ легатовъ ¹⁾. Все это извѣстно, конечно, паперу X. На этомъ основаніи мы (православные) отвергли Флорентійскій соборъ (въ лицѣ нашихъ предковъ), и унія могла осуществиться въ Бѣлоруссіи и Малоруссіи только позже, когда іезуиты взяли дѣло въ свои опытные руки (силою, при помощи польскаго правительства, душою котораго они были въ концѣ XVI и въ XVII вѣкахъ, ввели они унію). Всѣ отвратительныя мѣры были пущены ими въ ходъ; самыя грубыя насилія совершались надъ бѣднымъ русскимъ народомъ. Къ счастью, они не имѣли большаго успѣха среди народной массы. Результатомъ ихъ дѣяній было паденіе Польши... ²⁾.

Раньше было сказано, что настоящее письмо г. Кирѣева было послѣднимъ въ полемикѣ. Поэтому остальная часть его посвящена изложенію вопросовъ, если не рѣшенныхъ, то по крайней мѣрѣ затронутыхъ оппонентами. Изъ полемики стало ясно вполне, что опредѣленіе Ватиканскаго собора,—сдѣланное опытною рукою и вполне понятное,—даже среди римскихъ католиковъ понимается различно (въ либеральномъ и консервативномъ смыслѣ). Паперъ X. понимаетъ его въ ли-

¹⁾ Concilium non est ipsamet ecclesia, sed ipsam tantum representat. Episcopi illi, qui concilio adsunt, legati mittuntur ab omnibus.

²⁾ Даже г. Кирѣевъ кратко трактуетъ по вопросу объ апапстикѣ lata sententia. Мы опускаемъ его замѣчанія потому, что это побочный вопросъ, не особенно важный для рѣшенія главнаго вопроса.

беральномъ смыслѣ). „Я же, — говоритъ г. Кирѣевъ, — нахожу, что новая непогрѣшимость папы, о которой идетъ рѣчь,

1) есть совершенно личная (хотя бы и принадлежащая сану) — непогрѣшимость, только папѣ принадлежащая; она есть даръ Божественный, ни съ кѣмъ не раздѣляемый папою¹⁾;

2) на практикѣ уничтожаетъ непогрѣшимость церкви²⁾, потому что она есть даръ, не нуждающійся ни въ какомъ утвержденіи, но и безъ утвержденія, и согласія церкви существующій и употребляемый въ дѣло;

3) составляетъ новый, совершенно ясно опредѣленный, точно выраженный догматъ, который не былъ предметомъ ни всегдашняго, ни повсюднаго, ни всеобщаго вѣрованія³⁾;

4) видно, что І. Христосъ, даровавшій церкви непогрѣшимость, какъ божественное свойство, не высказалъ ни одного намека о непогрѣшимомъ патриархѣ (слѣд. и о римскомъ); слѣдовательно, всѣ прерогативы носителей этого сана принадлежатъ имъ не по божественному праву, а по церковному⁴⁾.

5) І. Христосъ не сказалъ ни одного слова апостолу Петру о непогрѣшимости. Извѣстныя мѣста изъ евангелій отъ

¹⁾ Патеръ X. замѣчаетъ: „Онъ (этотъ даръ) есть выраженіе непогрѣшимости церкви“.

²⁾ Патеръ X. говоритъ, что онъ не имѣетъ ничего возразить въ виду того, что „г. Кирѣевъ не можетъ представить себѣ церковь живымъ организмомъ“.

³⁾ Патеръ X говоритъ: „Безчисленное множество разъ доказано, что этотъ догматъ древній (слѣдовательно подходитъ къ принципу: *semper, ubique, ab omnibus creditum est*); это доказано коротко у Геттингера, въ основномъ богословіи“.

⁴⁾ Весьма многіе находятъ и находятъ ясныя доказательства за авторитетъ учительства ап. Петра и его преемниковъ. Слѣдовательно, — заключаетъ патеръ X., — это основано на божественномъ правѣ (Здѣсь г. Кирѣевъ и патеръ X. употребляютъ терминъ, — *ходатіе въ католическихъ богословіяхъ, — jus divinum et jus ecclesiasticum*, которыми католики стараются разъяснить различіе церковныхъ учрежденій по ихъ происхожденію). „Слѣдовательно, — продолжаетъ патеръ X., утверждать, что нѣтъ ни одного намека... будетъ дѣломъ субъективнаго возрѣнія. Противъ выраженія: Я такъ хочу... ничего не остается дѣлать“.

Матсея (XVI, 18), отъ Луки (XXII, 32) и отъ Іоанна (XXI, 15—17) должно понимать не въ смыслъ непогрѣшимости ап. Петра, и еще меньше въ духѣ измышленной непогрѣшимости его преемниковъ въ Римѣ (да и почему не преемниковъ въ Антиохіи, древнѣйшемъ престолѣ)?

6) епископъ Рима по праву церковному ¹⁾ былъ первымъ епископомъ христіанства и олицетворялъ его единство. Какъ таковой, первый между равными ²⁾, онъ былъ бы признаваемъ у всѣхъ, даже у православныхъ, если бы захотѣлъ возвратиться въ догматамъ прежней церкви ³⁾.

7) Это правильное представленіе о могуществѣ первенства папы совершенно неправильно было обращено въ представленіе о непогрѣшимости.

Относительно пяти послѣднихъ положеній г. Карѣвъ отказывается вести разсужденія, потому что они были предметомъ изслѣдованія многихъ знаменитыхъ ученыхъ; онъ продолжаетъ трактовать только о первыхъ двухъ (о личной непогрѣшимости папы и о томъ, что она уничтожаетъ непогрѣшимость, данную І. Христомъ церкви). По его мнѣнію, въ доказательствахъ сторонниковъ непогрѣшимости замѣчается слѣдующій порядокъ идей, или ходъ мысли.

„Спаситель даровалъ Своей церкви даръ непогрѣшимости; а такъ какъ папа и церковь нераздѣлимы между собою, составляютъ едино, то слѣдовательно о папѣ мы можемъ утверждать, что мы утверждаемъ о церкви,—именно, что даръ непогрѣшимости переносится на папу“ ⁴⁾... Здѣсь принимается, какъ

¹⁾ De jure ecclesiastico.

²⁾ Primus inter pares. Къ этому патеръ X. прибавляетъ: „Въ Римѣ не уничтожили ни одного догмата нераздѣльной еще церкви. Не въ другомъ ли какомъ мѣстѣ (сдѣлано это)“?

³⁾ Славянскій миръ, говоритъ Карѣвъ, могъ бы помочь ему выйти изъ такого затруднительнаго положенія (какъ тысячу лѣтъ назадъ Германскій). Но патеръ X. иронически спрашиваетъ: „Не мечтаетъ ли г. Карѣвъ о русско-русской имперіи? Вѣдь нравственное величіе Рима бьетъ въ глаза и можъ бытъ нужно Русскимъ!“

⁴⁾ „*Ubi Petrus, ibi ecclesia*“, говоритъ Патеръ X. — „Значитъ, въ Антиохіи“?—спрашиваетъ г. Карѣвъ.

доказанное, то, что еще нужно доказать, именно тожество папы и церкви, которое не может быть доказано ¹⁾. Но (католики) идут еще дальше: какъ потомъ мы увидимъ, они сводятъ значеніе церкви къ нулю.

Непогрѣшимость, которую мы находимъ въ Новомъ За-вѣтѣ, есть непогрѣшимость церкви ²⁾: въ силу этого церковь недоступна заблужденіямъ, она свята... Если сравнить то немногое, что въ Новомъ Завѣтѣ говорится объ ап. Петрѣ, съ тѣмъ, что теперь недавно приписано папѣ; то придешь въ изумленіе отъ неизмѣримаго качественного различія того и другаго. Управление апостольскою церковью, какъ извѣстно ³⁾, было синодальное, соборное. О какой-нибудь исключительно личной іерархической власти не было и рѣчи даже ⁴⁾. Различныя церкви взаимно поддерживали себя и научали. Представители апостольскихъ церквей,—само собою понятно,—были въ большемъ почтеніи, чѣмъ представители другихъ, когда дѣло шло о руководствѣ различныхъ общинъ, потому что апостолы уже получили призваніе къ тому, чтобы учить о Хри-стѣ. Какимъ же образомъ этотъ призывъ къ учительству могъ превратиться въ непогрѣшимую способность единого, хотя бы „перваго“, могущественнѣйшаго“ и т. д.? ⁵⁾.

Я, конечно, понимаю, говорить Кирѣевъ, что либераль-нымъ католикамъ было бы желательно смягчить силу личной

¹⁾ Т. е. католики въ этомъ заключеніи допускаютъ логическое *petitio principii*.

²⁾ „И ея учителя“,—прибавляетъ патеръ X.

³⁾ „Многимъ совершенно неизвѣстно, и, конечно, замыслено въ первый разъ, чтобы испровергнуть окончательно новый святѣйшій соборъ“, говоритъ патеръ X.

⁴⁾ Патеръ X по поводу этихъ словъ г. Кирѣева спрашиваетъ: „Къ чему же учителя и авторитетъ? Не есть ли общна то, отъ чего и апостолы, и епископы получали свою авторитетность? Не правда ли, что это хотеть сказать г. Кирѣевъ?“—Нѣтъ, не то!—отвѣчаетъ г. Кирѣевъ.

⁵⁾ „Призваніе къ учительству было; и непогрѣшимость была. Такъ и теперь“—говоритъ патеръ X.

непогрѣшимости, но больше это имъ не удастся и не можетъ удался¹⁾... Лучшіе, но не совсѣмъ послѣдовательные, католическіе богословы еще оспариваютъ личную непогрѣшимость; но противоположная партія, конечно, совершенно одержитъ верхъ²⁾. Я не хочу этимъ сказать, что римско-католическая церковь при этой борьбѣ что-нибудь выиграетъ“ .. Наоборотъ, уже и теперь тяжесть новаго догмата заставляетъ многихъ искать успокоенія въ религиозномъ безразличіи: число гражданскихъ браковъ и некрещеныхъ дѣтей постоянно увеличивается въ католическомъ мірѣ.

Чтобы понимать новый догматъ (о непогрѣшимости папы) такъ, какъ его понимаетъ патеръ X., нужно было бы доказать, 1) что папа вообще имѣетъ даръ непогрѣшимости, 2) что папа и церковь нераздѣльны, составляютъ единое цѣлое. Но ни Ватиканское догматическое постановленіе, ни патеръ X. этого не доказываютъ... Патеру X. кажется, что прибавленіе въ *Constitutio dogmatica*, говорящее, что папа непогрѣшимъ самъ въ себѣ, безъ согласія церкви, есть правильная риторическая фигура, направленная противъ галликянъ.—Но онъ ошибается: это прибавленіе имѣетъ болѣе глубокой смыслъ; оно образуетъ поворотный пунктъ въ развитіи католическаго вѣроученія; и если католическое богословіе не охотно раскрываетъ его предъ учениками, то это дѣлается изъ боязни, чтобы свѣжій, еще не предубѣжденный умъ,—голова, еще не принесшая въ жертву своего разума,—не усомнились принять это ученіе...

Различіе между прошлымъ и настоящимъ католической церкви становится теперь принципиальнымъ. Прежде церковь

¹⁾ Патеръ X. обращаетъ вниманіе на то, что существуютъ только католики и не-католики и отрицаетъ существованіе такъ называемой либерально-католической партіи.

²⁾ Патеръ X. говоритъ, что ничего не знаетъ о существованіи такой партіи.

имѣла право низлагать папу за еретическое ученіе, какъ это установлено самими папами¹⁾; теперь нѣтъ! Прежде церковь была владычицею; теперь владыкою стала папа. Прежде во главѣ церкви стоялъ соборъ, теперь—римскій первосвященникъ. Можно ли теперь говорить о тождествѣ дара непогрѣшимости папы и непогрѣшимости церкви? Даже въ самомъ смягченномъ смыслѣ объ этомъ не можетъ быть рѣчи.

Патеръ X. говорить о томъ, что это даръ, связанный съ кафедрю его... „Но было ли что-нибудь слышно въ древней церкви о рѣшеніяхъ *ex cathedra*“, спрашиваетъ г. Кирѣевъ²⁾... Нѣтъ, въ древней нераздѣльной еще церкви не упоминается объ условіи непогрѣшимаго ученія *ex cathedra*. Папы первыхъ десяти вѣковъ не упоминаютъ о немъ въ своихъ буллахъ... Неоспоримо важнѣйшіе документы христіанства суть евангелія и посланія апостоловъ. Есть ли въ нихъ хоть одинъ намекъ на то, что они обязательны потому, что въ нихъ содержится ученіе для всей (тогдашней) церкви, или ученіе *ex cathedra*? Совсѣмъ наоборотъ. Нѣкоторые посланія направлены къ отдѣльнымъ церквамъ, а нѣкоторые даже къ отдѣльнымъ лицамъ. Ужели они не такъ важны, какъ папскія буллы? Ужели содержащееся въ нихъ ученіе необязательно, потому что они направлены не ко всемъ христіанамъ, т. е. (по католической теоріи 1870 года) не *ex cathedra*? Конечно, такое представленіе неправильно. Католики въ своемъ утвержде-

¹⁾ Г. Кирѣевъ приводитъ мѣсто изъ рѣчи Иннокентія III на посвященіи пересвященника (De consecratione pontificis) и прописчески прибавляетъ: „Жаль, что Иннокентію III, великому авторитету и владыкѣ католицизма, было неизвестно, что папа будетъ непогрѣшимъ съ 1870 г.“

²⁾ Г. Кирѣевъ изображаетъ картину переговоровъ между папою и представителями на своемъ мѣстѣ католиковъ. Здѣсь психологически вѣрно изображено, какъ частное мѣстѣ папы (не *ex cathedra*) во время спора обращается въ обязательное для католика ученіе (то есть въ ученіе *ex cathedra*), хотя оно и противорѣчитъ Св. Писанію. Св. Преданію и здравому разуму, въ концѣ концовъ, католикъ, „обрадованный восславленіемъ истиною“, уступаетъ свят. отцу. См. Op. cit. pp. 59, 60.

ни, что непогрѣшимо только то ученіе папы, которое касается всехъ христіанъ, хотѣтъ найти успокоеніе для себя и нѣкоторое ограниченіе власти папы, гарантію для свободы церкви. Но цѣль ихъ этимъ нисколько не достигается. Число лицъ, къ которымъ обращается папа съ своимъ ученіемъ, не значитъ ничего. Сущность дѣла заключается въ томъ: правильно ли ученіе, которое онъ излагаетъ, или неправильно. По католическому представленію выходитъ такъ, что когда папа говоритъ объ ученіи христіанскомъ, или о нравственности, то онъ говоритъ, какъ викарій Бога, и говорить во всей церкви... Стоитъ ли спорить противъ такой логики: она слишкомъ ясна... Также слишкомъ ясно выступаетъ представленіе о томъ, что непогрѣшимость папы есть личная непогрѣшимость¹⁾...

Патеръ X. удивляется, почему г. Кирѣвъ не хочетъ отдѣлить личности папы отъ его сана. Этого сдѣлать нельзя, — отвѣчаетъ г. Кирѣвъ, — потому что отъ этой личности папы зависитъ возможность придать своему ученію ту форму, подъ условіемъ которой его ученіе, по католическому пониманію, становится обязательнымъ ученіемъ, становится догматомъ (т. е. ученіемъ *ex cathedra*)... Развѣ патеръ X. не понимаетъ, что судья есть рабъ закона? Законъ, — будетъ ли онъ глупъ, ложенъ, — является владыкою судьи, стоитъ выше его, и судья не можетъ измѣнить закона. Въ отношеніи папы дѣло обстоитъ иначе. Онъ съ 1870 года стоитъ выше закона²⁾; что ему кажется правомъ, или угодно, то онъ и считаетъ правильнымъ; а то, что онъ считаетъ правильнымъ, есть законъ, или ментально можетъ быть обращено въ законъ. Для папы нѣтъ кодекса, который онъ считалъ бы для себя обязательнымъ³⁾.

¹⁾ Г. Кирѣвъ повторяетъ вновь, что онъ хочетъ яре освѣтить, выдвинуть именно эту сторону постановленія Ватиканскаго собора.

²⁾ Практически такимъ „непогрѣшимымъ отношеніемъ“ къ закону папы пользовались еще со временъ Григорія VII. А въ декреталіяхъ Григорія IX (1227—1241) прямо высказана мысль, что у папы воля замѣняетъ разумное основаніе (*stat pro ratione voluntas*).
Примѣч. А. Б.

³⁾ *Papa supra jus est et jura positiva eum non ligant*, говоримъ о. папѣ
Примѣч. А. Б.

Говорятъ, что папа не будетъ дѣйствовать по произволу, что онъ будетъ обращаться за совѣтомъ къ своему разуму. Противъ этого нужно замѣтить, что воля и произволъ совершенно тождественны, когда воля всемогуща... Если папа убѣжденъ въ истинности своей идеи, то тѣхъ затрудненій, которыя въ данномъ случаѣ могутъ удерживать судью отъ осуществленія своей идеи, для папы нѣтъ... Кто воспротивится его идеямъ? Онъ самъ и законодатель, и судья. Обыкновенный судья можетъ разсуждать: „Законъ несправедливъ, глупъ, безнравственъ и т. д., но я долженъ ему повиноваться, потому что я не законодатель“. А что происходитъ въ сознаниі папы? То, что представляется ему несправедливымъ въ существующихъ правахъ, онъ просто измѣняетъ. И что можетъ удержать его отъ этого? Уже не мысль ли о томъ, что его папская идея несогласна съ истинною? Но вѣдь это психологически невозможно; потому что *кажущееся* ему истиннымъ и *есть* для него истина... Онъ остается господиномъ своего положенія... Съ того времени эта новая принятая за истину папою идея становится истинною уже для всего католическаго міра, потому что папа объявляетъ ее. Къ чему ему умалчивать о ней? Кто можетъ заставить его молчать?... Патеръ X. указываетъ на ученіе о состояніи душъ послѣ смерти, какъ на ученіе, которое очень долго не было догматически опредѣлено. Спрашивается: что же это доказываетъ?... Это доказываетъ только то, что при первомъ личномъ желаніи папы объявить всякое ученіе догматомъ, оно и будетъ объявлено таковымъ; какъ только оно покажется папѣ яснымъ, онъ и объявитъ его догматомъ, потому что ничто не можетъ удержать его отъ этого. И папа долженъ объявить его догматомъ: онъ оказался бы грѣшникомъ, преступникомъ противъ божественной истины, если бы онъ этого не сдѣлалъ, если бы онъ не доставилъ человечеству возможности наслаждаться новымъ учевіемъ.

Говорятъ, что папа, сдѣлавшись непогрѣшимымъ, еще не провозгласилъ ни одного новаго догмата. Что же изъ этого?

Здѣсь дѣло идетъ не о томъ, что появились новые догматы послѣ 1870 года, а о томъ, что получилось право провозглашать ихъ¹⁾. Это право стало Дамокловымъ мечемъ для католической догматики, потому что является полнымъ отрицаніемъ ея.

Заключение переписки достопочтеннаго А. Карѣва посвящено вопросу о старокатоличествѣ и его значеніи. Патеръ X. говоритъ, что о *такъ называемыхъ старокатоликахъ* не стоитъ упоминать. Въ отвѣтъ на это г. Карѣвъ заявляетъ, что ими „старокатолики“ принадлежить имъ по праву; что движеніе, возбужденное старокатолическою партіею, заслуживаетъ полнаго вниманія и должно быть выставлено на видъ уже потому, что есть возможность провѣрить всѣ факты, относящіеся къ нему, такъ какъ представители движенія въ большинствѣ еще были живы. Съ нѣкоторыми изъ нихъ г. Карѣвъ лично знакомъ, и считаетъ долгомъ заявить, что знакомство съ ними считаетъ лучшими минутами своей жизни... Въ частности относительно Деллингера, главы старокатолическаго движенія, г. Карѣвъ говоритъ, что его нельзя упрекать въ противорѣчіи себѣ, когда онъ отвергаетъ догматъ о непогрѣшимости, потому что Деллингеръ въ теченіе 47 лѣтъ училъ совершенно противоположному, какъ профессоръ богословскаго факультета, и училъ съ одобренія высшихъ католическихъ инстанцій... Вѣдь если Деллингеру нужно было высказаться по какому-нибудь вопросу, то онъ, конечно, не могъ забыть разсужденій Августина о способѣ толкованія словъ, которыя І. Христосъ сказалъ ап. Петру; не могъ онъ забыть и еще болѣе нагляднаго примѣра въ лицѣ папы Вигліаіа, который, чтобы извинить себѣ свои догматическія противорѣчія, ссылается на бл. Августина и Ап. Петра²⁾.

¹⁾ Г. Карѣвъ, впрочемъ, указываетъ на то, что ученіе о свѣтской власти папы едва не было провозглашено, какъ догматъ (У Бароніа уже провозглашено ересью стремленіе отнять у папы свѣтскій мечъ).

²⁾ Въ доказательство приводится отрывокъ изъ письма папы Вигліаіа къ Естикію, изъ котораго видно, что по вопросу о грѣхѣ главахъ папа сдѣлалъ такой промахъ, который онъ самъ могъ объяснить только кознями діавола, не только отъ своего имени, но и *отъ имени папы* говорящаго и пишущаго вѣчно такое, что въ мысляхъ папы производить замѣшательство (confusio).

Если бы патеру X. было угодно, то онъ могъ бы легко убѣдиться въ томъ, что догматы старокатоликовъ почти таковы же, какъ и догматы древней церкви первыхъ вѣковъ! А если патерь X. ставитъ имъ въ упрекъ ихъ дружественныя отношенія къ свободомыслящимъ англичанамъ; то противъ этого нужно сказать, что отношенія эти имѣютъ дружественно-человѣчскій, а не догматическій характеръ. Патеру X. слѣдуетъ припомнить, какъ одинъ папа находился въ интимныхъ отношеніяхъ съ аріанами ¹⁾... Деллингеръ, какъ извѣстно, неоднократно предлагалъ диспутировать относительно положеній Ватиканскаго собора. Почему это предложеніе его не было принято?... Деллингеръ былъ готовъ принять декреты собора; если ему будетъ доказана истина положеній его... Спорили и ругались много; однако никто изъ сторонниковъ непогрѣшимости не рѣшился принять вызова.

Въ заключеніе письма г. Кирѣевъ проситъ указать ему, хотя бы одно сочиненіе, появившееся послѣ 1870 года; въ которомъ были бы основательно доказаны положенія сторонниковъ непогрѣшимости, и доказаны совершенно ясно, потому что такой важный догматъ, какъ догматъ папской непогрѣшимости, не только испровергаетъ древнее устройство церкви, но и всю этику римско-католической церкви, даетъ ей совершенно новое основаніе, ставя волю папы основою для нравственности. Этотъ догматъ долженъ быть совершенно ясно формулированъ, чтобы не возникало возможности различнаго пониманія его. Положенія, которыя должно защищать сочиненіе, о которомъ идетъ рѣчь, слѣдующія:

1) Спаситель, увѣщавая ап. Петра утвердить свою братію

¹⁾ Г. Кирѣевъ, кажется, разучаетъ здѣсь 36-го папу Либерія (352—356), созывавшаго неоднократно соборы противъ безнорядковъ церкви (чтобы рѣшить дѣло между Аріемъ и Аванасіемъ Александрійскимъ). Поведеніе этого папы было очень двусмысленно. Можно думать, что онъ былъ арианномъ, или полуаріанномъ. Нѣкоторые знатоки древности называютъ его прямо еретикомъ... Онъ подписалъ акты 3-го Сирійскаго собора, и собора полуаріанъ въ Антиохіи.

Примѣч. А. В.

въ вѣрѣ, далъ ему особенное привилегированное право учительства, большую способность и власть учительства, чѣмъ другимъ апостоламъ (даже Павлу, Іакову и Іоанну). Вмѣстѣ съ этимъ было положено основаніе непогрѣшимости.

2) Святой ап. Петръ, поставленный Іисусомъ Христомъ быть непогрѣшимымъ главою церкви, былъ признанъ таковымъ и со стороны другихъ апостоловъ.

3) Это исключительное право перешло исключительно только на преемниковъ Ап. Петра (а не другихъ апостоловъ) и исключительно римскихъ, а не на антиохійскихъ, напр., епископовъ.

4) Все это произошло *de jure divino* (а не *eclesiastico*) и согласно съ точно выраженной волею Спасителя.

5) Выдающееся исключительное положеніе и неоспоримое право первейства Римскаго папы въ древности включаетъ и его непогрѣшимость; а слѣдовательно древнее право первейства и непогрѣшимость не отличаются одно отъ другой ни количественно, ни качественно.

6) Папа можетъ опредѣлять догматы „безъ согласія церкви, а не церковь безъ согласія папы“.

7) Не отъ папы зависитъ (т. е. не его право) давать своимъ мыслямъ и мнѣніямъ характеръ изреченій *ex cathedra* (т. е. обращать ихъ въ догматы). Противъ такого образа поведенія папы есть твердое, ясно высказанное обезпеченіе въ *Constitutio dogmatica* Ватиканскаго собора, — словомъ: кто или что можетъ удержать папу отъ пользованія его этимъ правомъ?

8) Всѣ эти положенія были предметомъ вѣры всегда, вездѣ и у всѣхъ (*semper ubique et ab omnibus credita sunt*)¹⁾.

А. Б.

¹⁾ Патеръ X. въ отвѣтъ на эту просьбу г. Кирѣева рекомендовалъ обратиться къ сочиненіямъ Гефеле и Геттингера.

АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА

О медали великаго князя Кіевскаго Ярополка Владиміровича.

Въ нѣкоторыхъ русскихъ газетахъ перепечатано было изъ Новгородскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей сообщеніе объ „интересной монетѣ“ якобы великаго князя Кіевскаго Ярополка, сына Владиміра Мономаха. По этому сообщенію, у одного жителя города Семенова, нижегородской губерніи, хранится чрезвычайно любопытная въ историко-археологическомъ отношеніи медаль, правильнѣе—жетонъ. Вѣсомъ этотъ жетонъ 6 золотниковъ и 10 долей. Не смотря на свою толщину и выпуклыя изображенія, онъ отъ удара издаетъ чистый звукъ серебра, что указываетъ на высокую лигатуру, если только есть тутъ какая-либо незначительная примѣсь неблагороднаго металла. На одной сторонѣ находится рельефное и художественное поясное изображеніе великаго князя кіевскаго Ярополка, сына Владиміра Мономаха. Кругомъ этого изображенія сдѣлана славянскими буквами очень хорошо сохранившаяся слѣдующая надпись: „Вел. кн. Ярополкъ братъ Мстиславовъ“. На оборотной сторонѣ, вверху, находится корона, съ четвероконечнымъ крестомъ, и славянскими буквами надпись слѣдующаго содержанія: „По смрти брата своего сѣлъ на прескѣвскомъ А. Р. Л. В. Г. разор Польшу и самаго короля побѣ подъ Галичемъ вл 8 я (16)“. Буквы А. Р. Л. В. Г. принимаютъ за лѣтосчисленіе, указывающее на то, когда именно Ярополкъ взошелъ на кіевскій престолъ, т. е. 1132 года. Но что означаютъ послѣдніе знаки, стоящіе послѣ слова „подъ Галичемъ“, именно „вл 8 я (16)“, остается пока - что неизвѣстнымъ. Знакъ, похо-

жій на цифру 8, несеяъ, — можетъ быть, это какая-нибудь славянская буква: въ скобкахъ единица 1 какъ будто имѣетъ форму и буквы О, съ одной стороны полустертуя. Надпись эта, видимо, имѣетъ такія палеографическія особенности, которыя указываютъ на древность ея. Такъ, наприм., въ надписи употреблены юсы, изъ которыхъ буква я въ словѣ *брата* употреблена вмѣсто а; полугласная ь въ словѣ „по смерти“ — вмѣсто е; лѣтосчисленіе, указывающее на годъ вступленія Ярополка на кievскій престолъ, обозначено не арабскими цифрами, а славянскими буквами. Но кромѣ археологическо-нумизматическаго интереса, этотъ жетонъ представляетъ интересъ въ чисто историческомъ значеніи. Карамзинъ въ XI томѣ своей Истории, говоря о княженіи Ярополка, не упоминаетъ о его побѣдѣ надъ королемъ польскимъ, въ примѣчаніяхъ же къ XI тому 270 и 271-мъ утверждаетъ, что короля польскаго побѣдили венгры, а не Ярополкъ, и войну этого князя съ Болеславомъ, королемъ польскимъ, называетъ мнимою и баснею. Надпись на жетонѣ, напротивъ, утверждаетъ фактъ побѣды, одержанной Ярополкомъ надъ королемъ польскимъ¹⁾.

Авторъ сообщенія, по видимому, вѣритъ въ глубокую древность описанной монеты или жетона и готовъ признать ее современною великому князю кievскому Ярополку Владиміровичу, XII вѣка. Въ такомъ случаѣ, монета эта представляла бы весьма важное открытіе въ области русской нумизматики или медальернаго искусства. Къ прискорбію, сообщеніе „Нижегородскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ есть только плодъ недоумѣнія автора замѣтки, весьма мало знакомаго съ древностями россійскими вообще и съ произведеніями стариннаго медальернаго искусства въ частности. На нижегородскомъ жетонѣ или медали лѣтосчисленіе ведется не отъ сотворенія міра, какъ оно велось въ древней Руси, а отъ Рождества Христова, и тѣмъ указываетъ на сравнительно

¹⁾ „Кіевлянинъ“, 1891 г., № 273, стр. 3, столб. 1.

позднее происхождение ея. Арабскія же цифры 8 и 16, находящіяся въ надписи, показываютъ, что медаль эта могла авиться не ранѣе XVIII вѣка. Повидимому, автора болѣе всего смущали въ надписи такъ называемые имъ юсы въ словѣ „брата“ и не встрѣчающееся у Карамзина извѣстіе о побѣдѣ Ярополка Владиміровича надъ польскимъ королемъ подъ Галичемъ, которые авторъ, повидимому, готовъ признать за новое откровеніе науки русской исторіи. Въ дѣйствительности же древнѣе юсы, большой и малый, соотвѣтствующіе польскимъ носовымъ звукамъ *ą* (он) и *ę* (ен), въ словѣ „брата“ вовсе неумѣстны: вѣроятно, на медали это—простая буква *a*, вырѣзанная какими-либо вычурными ломаными линиями. Что же касается извѣстія о побѣдѣ Ярополка Владиміровича надъ польскимъ королемъ подъ Галичемъ, то оно находитъ объясненіе себѣ во второй книгѣ „Исторіи Россійскія“ В. Н. Татищева, изданной въ первый разъ въ 1773 году. При помощи текста этой исторіи, легко разбирается вся надпись на медали. Буквы *ar* дѣйствительно означаютъ годъ вокняженія Ярополка, т. е. 1132 годъ отъ Рождества Христова. Мнимая побѣда Ярополка Владиміровича надъ польскимъ королемъ Болеславомъ подъ Галичемъ, по исторіи Татищева, произошла въ 1138 году¹⁾. Послѣднія два лѣтописныя числа, т. е. 38, и означены на медали смѣшанными славяно-арабскими знаками исчисленія 18. Остается объяснить арабское число 16, которое поставлено въ скобахъ на оборотѣ медали, внизу. Для объясненія значенія этого числа, мы имѣемъ параллели въ другихъ подобныхъ медаляхъ или жетонахъ конца прошлаго вѣка на отечественныя событія первоначальной русской исторіи. Кромѣ описанной медали, мы имѣемъ еще шесть подобныхъ медалей, и на всѣхъ ихъ есть арабскія числа въ скобахъ или безъ скобъ, аналогичныя съ интересующею насъ

¹⁾ „Исторія Россійская“ В. Н. Татищева, книга вторая, Москва, 1773 г., стр. 243 и 257.

цифрою на нижегородской медали. По своему характеру, эти шесть медалей можно раздѣлить на 4 типа:

Къ первому типу, представляющему наиболѣе близкую аналогію съ нижегородскою медалью, относится цинковая медаль одинаковой съ нею величины. На лицевой сторонѣ ея изображенъ „Вел. кн. Юрья Владиміровичъ Долгорукій“, съ обозначеніемъ на обрѣзѣ одежды князя инициаловъ гравера: *I. B. G.* На оборотѣ, подъ короною, надпись: „По многихъ смятен. селъ на вел. княженіе Кіевское 1155 года. Москву основалъ управляя мирно владѣть 3 года (20)“.

Ко второму типу принадлежатъ три большія одностороннія мѣдныя медали, съ обозначеніемъ на оборотѣ каждой изъ нихъ только словъ: „Габз“. На одной изъ нихъ изображены двѣ группы: на одной—князя съ дружиной, а на другой—подданныхъ. Вверху на лентѣ надпись—обращеніемъ умножи промыслы“; внизу—подпись „наложеніе дани на Новгородъ, Древлянь, Сѣверанъ и Радимичей 884“. Подъ группою подданныхъ—инициалы гравера—*I. A f(ecit)*, а сбоку князя съ дружиною цифра 28. Очевидно, медаль имѣетъ отношеніе къ вѣщему Олегу.—На второй медали этого типа изображенъ сидящій князь, отворачивающійся отъ стоящаго и жестикулирующаго предъ нимъ дружинника. Вверху надпись—„Положителевъ во добронравіи“, внизу надпись—„Ярополкъ наговорокъ противу Олга не принимаетъ въ 975 году“. Справа, подъ изображеніями, инициалы гравера *H. B.*, слева цифра 88. На третьей медали этого типа изображенъ сидящій князь съ дружиною позади, а предъ нимъ посольство съ кардиналомъ во главѣ. Вверху надпись—„Изъ дальнихъ странъ“, внизу подпись—„Приходъ пословъ папы римскаго къ Ярополку въ 979 году“. Справа, подъ посольствомъ, въ обрѣзѣ инициалы гравера *I. B. G.*, а слева цифра 92.

Такой же величины мѣдная медаль, но луншея работы и двусторонняя. На лицевой сторонѣ ея изображенъ князь съ щитомъ на груди и круговою надписью: „Великій Князь

Святославъ Сѣверной и Южной Россіи^а, съ инициалами, подъ изображеніемъ князя, гравера: *T. I.* На оборотѣ св. великая княгиня Ольга встрѣчается съ византійскимъ императоромъ. Вверху надпись—„Достойна многихъ Царствъ“, внизу подпись—„Ольга принята отъ императора Греческаго Константина VI съ великою честью и любовью въ 955 г“. Подъ изображеніемъ, въ обрѣзѣ, инициалы *I. G. D. G.*, слѣва цифра 61.

Такой же величины бронзовая двусторонняя медаль, но лучшей работы. На лицевой сторонѣ—бюстъ князя въ панцирѣ и шлемѣ, съ надписью кругомъ: „Великой Князь Игорь Сѣверной и Южной Россіи“, съ подписью гравера подъ изображеніемъ князя: *C. Юдин.* На оборотѣ изображенъ стоящій князь, указывающій рукою въ пространство. Вверху надпись—„Олегъ основалъ градъ Москву 880“. Слева цифра 25 и инициалы—*K. A. K.*

Яснѣ всего видно значеніе интересующихъ насъ арабскихъ цифръ на трехъ жетонахъ или медаляхъ съ надписью на оборотѣ „Габз“, т. е. габсбургскаго издѣлія, отнесенныхъ нами ко второму типу. Онѣ, очевидно, составляли цѣлую серію медалей на событія первоначальной русской исторіи, и арабскія числа на этихъ медаляхъ идутъ послѣдовательно—хронологически, такъ что чѣмъ позднее событіе, тѣмъ крупнѣе и цифра. По всей вѣроятности, цифры эти означаютъ № медалей въ цѣлой серіи или въ цѣломъ изданіи ихъ. Поэтому и число 16 на нижегородской медали должно означать, что эта медаль, принадлежа къ цѣлой серіи или къ цѣлому изданію подобныхъ медалей, по счету занимала между ними 16-й №.

Судя по типамъ извѣстныхъ намъ медалей этого рода, изданій или серій ихъ было не менѣе пяти. Къ первому изданію должна быть отнесена, судя по обозначенію чиселъ славянскими числительными буквами и арабскими цифрами безразлично, нижегородская медаль, на которой, вѣроятно, есть

и инициалы гравера, не замѣченные и не прочтенные авторомъ замѣтки. По словамъ извѣстнаго любителя и знатока русскихъ гравюръ, сенатора Д. А. Ровинскаго, въ царствованіе Петра I начата серія медалей съ изображеніями русскихъ государей, начиная отъ Рюрика, которая продолжалась въ послѣдующія царствованія, и закончена при Екатеринѣ II. Первый экземпляръ этой серіи вырѣзанъ Нюрнбергскимъ медальеромъ Доршемъ († 1732). Въ царствованіе Екатерины II надъ изображеніями русскихъ медалей трудилась особая медальная Комиссія, которая и составила серію изъ 57 круглыхъ медалей отъ Рюрика до Елизаветы Петровны включительно. Изъ числа ихъ 41 медаль скопирована съ прежнихъ Доршевскихъ медалей вновь мастерами Гасомъ, Вехтеромъ и другими. Медали царей, начиная съ Иоанна IV, вырѣзаны вновь съ другихъ рисунковъ тѣми же Вехтеромъ и Гасомъ. Въ 1772 году эти 57 медалей, выбитыя изъ мѣди, продавались по 2 р. 90 к. за экземпляръ¹⁾. Но, кромѣ указанныхъ у г. Ровинскаго, были при Екатеринѣ II и другія изданія медалей на событія древней русской исторіи, какъ показываютъ разрозненные экземпляры этихъ изданій, описанные выше и находящіяся въ церковно-археологическомъ музеѣ при Кіевской дух. Академіи. На музейной медали перваго изъ вышеописанныхъ типовъ, съ изображеніемъ Юрія Владиміровича, инициалы *I. B. G.* означаютъ *Iohan Baltasar Gass*, и эта медаль несомнѣнно относится къ серіи, изданной въ 1772 году и описанной у г. Ровинскаго. На медаляхъ втораго типа, габсбургскихъ, видны инициалы *I. B. G.*, т. е. того же *Gasa, I. A. (Iacob Abraham)* и *П. Б. (Пудъ Бобровицкова)*; на медали третьяго типа инициалы *T. I.* подъ изображеніемъ князя Святослава означаютъ гравера *Тимофея Иванова*; на медали четвертаго типа полно обозначена фамилія гравера— „*С. Юдинъ*“. А всѣ

¹⁾ Подробный словарь русскихъ гравированныхъ портретовъ, Д. А. Ровинскаго, т. II, С.Пбурга, 1889 г. стр. 219 и 227.

эти граверы жили въ Россіи и работали въ царствованіе Екатерины II ¹⁾.

Такимъ образомъ, нижегородская медаль, равно какъ и находящіяся въ Церковно-археологическомъ музеѣ, имѣютъ значеніе лишь для исторіи медальернаго искусства въ Россіи въ XVIII вѣкѣ и въ этомъ только значеніи своемъ и заслуживаютъ вниманіе археолога.

Н. П.

¹⁾ О нѣкоторыхъ работахъ этихъ граверовъ см. въ томъ же „Словарѣ“ Ровинскаго въ разнѣхъ мѣстахъ.

Справка: О послѣдовавшемъ опредѣленіи кандидата іеромонаха Митрофана дано знаніе по оставленному имъ адресу грезъ .Литовскую Духовную Консисторію 20 септѣбря 1890 г. за № 668.

Постановлено: Отношеніе, за состоявшимся по нему распоряженіемъ, приобщить къ дѣлу объ опредѣленіи окончившихъ курсъ Академіи на службу.

V. Актъ повѣрочнаго испытанія иностранца Аздейковича:, 1890 года 21 септѣбря сербскій поданный Светиславъ Аздейковичъ, явившійся въ Кіевскую Академію для поступленія въ число студентовъ ея, держалъ повѣрочное испытаніе и на немъ получилъ слѣдующіе баллы: по догматическому богословію 3, по общей церковной исторіи 3, по логикѣ 3, и кромѣ того написалъ два экспромптнаго сочиненія на темы богословскаго и литературнаго содержанія, каковыя сочиненія оцѣнены балломъ 4⁴.

Постановлено: Аздейковича, сдавшаго удовлетворительно испытаніе, принять въ число студентовъ I курса.

VI. Актъ испытанія слушателя академическихъ лекцій чеха Мануила Нѣмечека:, 1890 года 1 и 17 септѣбря чешскій уроженецъ Мануилъ Нѣмечекъ, состоявшій въ теченіи 18⁹⁰ учебнаго года слушателемъ лекцій по богословскимъ предметамъ въ Кіевской духовной Академіи и допущенный къ экзамену по нимъ указомъ Святѣйшаго Синода отъ 2 іюля 1890 года за № 2404, держалъ экзаменъ и оказалъ на немъ познанія: по догматическому богословію, пастырскому богословію, общей церковной исторіи, церковной археологіи и литургикѣ, очень хорошія, а по исторіи и разбору западныхъ исповѣданій и по гомилетикѣ „отличныя“.

Справка: Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 2 іюля 1890 года за № 2404 разрѣшено Совѣту Кіевской духовной Академіи допустить слушателя лекцій въ Академіи кандидата Пражскаго Университета, чеха Мануила Нѣмечека къ испытанію

Протокол.

по предметамъ: догматическому богословію, гомилетикѣ, общей церковной исторіи, церковной археологіи и по исторіи и разбору западныхъ исповѣданій въ предѣлахъ программъ этихъ наукъ для III курса, а по пастырскому богословію и литургикѣ въ объемѣ программъ IV курса и объ оказанныхъ имъ успѣхахъ въ знаніи тѣхъ предметовъ выдать ему свидѣтельство.

Постановлено: Нѣмечку выдать свидѣтельство объ оказанныхъ имъ на экзаменѣ познаніяхъ въ выслушанныхъ наукахъ.

VII. Прошенія студентовъ I курса сербскихъ уроженцевъ: Чедомила Марьяновича, Святислава Аздейковича и Доброслава Ковачевича о томъ, что они затрудняются изученіемъ въ Академіи одного изъ древнихъ языковъ, которыхъ не изучали въ Бѣлградской Семинаріи и, для болѣе успѣшнаго хода ихъ занятій по другимъ предметамъ академическаго курса, просятъ ходатайствовать предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ освобожденіи ихъ отъ изученія этихъ языковъ въ Академіи.

Постановлено: Установленнымъ порядкомъ ходатайствовать предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ освобожденіи просителей отъ обязательнаго изученія одного изъ древнихъ языковъ въ Академіи.

VIII. Отношеніе Ректора Университета Св. Владиміра отъ 17 сентября 1890 года за № 3865: „Секретарь Правленія Кіевской духовной Академіи, Коллежскій Совѣтникъ, Иванъ Петровичъ Исаевъ вошелъ въ Правленіе Университета Св. Владиміра съ ходатайствомъ о перемѣщеніи его на должность секретаря Правленія Университета. Вслѣдствіе сего имѣю честь покорнѣйше просить Совѣтъ Академіи увѣдомить Университетъ, нѣтъ ли со стороны Академіи препятствій въ удовлетворенію вышеозначеннаго ходатайства г.

Исаева, и если нѣтъ, то покорнѣйше прошу Совѣтъ Академіи прислать мнѣ копію послужнаго списка г. Исаева“.

Постановлено: Увѣдомить о неимѣнии препятствій къ перемѣщенію г. Исаева и выслать копію послужнаго списка его.

ІХ. Предложеніе Ректора Академіи Епископа Сильвестра: „Въ виду предстоящаго перехода секретаря Совѣта и Правленія Академіи Ив. Исаева на должность секретаря Правленія Университета Св. Владимира, предлагаю членамъ Совѣта Академіи рекомендовать кандидата для замѣщенія секретарской вакансіи Академіи“.

По поводу сего предложенія инспекторъ Иванъ Корольковъ и членъ Совѣта Нив. Петровъ заявили Совѣту, что они, когда стало извѣстнымъ о предстоящемъ перемѣщеніи г. Исаева, входила, по порученію Ректора Академіи, въ сношеніе съ слѣдующими лицами: преподавателемъ и секретаремъ Правленія Кіевской Семинаріи Д. Горянскимъ, преподавателемъ и секретаремъ Правленія Подольской Семинаріи Н. Бунинимъ и преподавателемъ 2 Орловскаго духовн. училища Я. Горожанскимъ; но два первыхъ не изъявили своего согласія на таковое предложеніе, а послѣдній выразилъ свое желаніе занять вакансію. Въ настоящемъ засѣданіи въ кандидаты на должность секретаря предложены еще двое: профессоръ К. Поповымъ—окончившій курсъ въ іюнѣ сего года кандидатъ Зиновій Моралевичъ и профессоромъ Н. Петровымъ помощникъ секретаря Кіевской Академіи Гр. Николаевичъ.

Постановлено: Трехъ предложенныхъ лицъ считать кандидатами на отырывающуюся вакансію секретаря Академіи.

Х. Составленный ординарнымъ профес. Ак. Олесницкимъ, по порученію Совѣта Академіи отъ 17 августа 1890 г., критическій отзывъ о печатномъ сочиненіи „Служеніе свя-

кащпннѣ въ качествѣ духовнаго руководителя прихожанъ“, представленномъ заслуженнымъ ординарнымъ профессоромъ В. Ѡ. Пѣвницкимъ на соисканіе преміи имени Митрополита Макарія, учрежденной при Кіевской Академіи для наставниковъ и воспитанниковъ ея:

„Названное сочиненіе профессора Пѣвницкаго есть первый, систематически исполненный, опытъ подобнаго руководства для пастырей въ русской пастырской литературѣ, и притомъ вызванный настоятельною потребностію времени. Тѣ глухія, а иногда и открытыя неудовольствія, какія, съ сожалѣнію, нынѣ не рѣдко проявляются въ отношеніяхъ между священниками и ихъ прихожанами, крѣмѣ другихъ, независящихъ отъ священниковъ причинъ, имѣютъ причиною еще недостаточное умѣніе нѣкоторыхъ, въ особенности молодыхъ, священниковъ поставить себя въ отношеніи къ приходу, направить должнымъ образомъ свое руководительное служеніе, словомъ, неясное представленіе о томъ, что называется пастырскою педагогикою. Курсъ семинарскихъ наукъ не можетъ дать ищущимъ пастырскаго званія готоваго рѣшенія по всѣмъ вопросамъ руководительной пастырской практики. Въ учебникѣ по практическому руководству пастырей, нынѣ изучаемомъ въ семинаріяхъ, даже и вовсе ничего не говорится объ обязанностяхъ пастыря, какъ духовнаго воспитателя своего прихода, хотя этотъ учебникъ и называется себя „систематическимъ изложеніемъ *полнаго* курса обязанностей и правъ священнослужителей“. Всѣ обязанности пастыря, по словамъ этаго учебника, сводятся къ двумъ видамъ: 1) учить словомъ и примѣромъ собственной жизни, 2) священнодѣйствовать. Здѣсь не только не дано мѣста изложенію руководительной и воспитательной обязанности пастыря по отношенію къ своимъ пасомымъ, но и прямо оговорено (въ примѣчаніи), что отдѣльно трактовать объ этой обязанности не востанитъ надобности. И во всей вообще русской пастырской литературѣ донинѣ весьма мало вниманія обращалось

на служеніе сѣщениковъ, какъ духовныхъ руководителей и воспитателей народа, можетъ быть, отчасти по той причинѣ, что, вслѣдствіе своей, недавней еще приниженности въ глазахъ общества, наши пастыри церкви и не могли заявлять себя воспитателями и руководителями народа. Такимъ образомъ сочиненіе профессора Пѣвницкаго, уже какъ попытка вызвать пастырей къ всестороннему выполненію ихъ обязанностей и дать имъ въ руки руководство для самообразованія на поприщѣ ихъ служенія, должно привлечь на себя общее вниманіе.

Такого же общаго вниманія книга В. Пѣвницкаго заслуживаетъ и по своимъ рѣдкимъ достоинствамъ. Не первый разъ нашъ уважаемый авторъ даритъ духовную литературу произведеніями своего пера. Достоинства его сочиненій извѣстны и общепризнаны, какъ и его компетентность въ вопросахъ пастырскаго богословія и церковной проповѣди. Въ настоящей книгѣ авторъ остается вѣренъ тому же духу и направленію, какими мы давно уже привыкли назидаться въ его сочиненіяхъ. Особенно рассматриваемая книга стоитъ въ близкомъ отношеніи къ книгѣ того же автора: „Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника“, удостоенной полной Маркарьевской преміи и въ самое непродолжительное время выдержавшей уже нѣсколько изданій. Вместе съ этою послѣднею книгою, и новая книга В. Пѣвницкаго, которую мы рассматриваемъ, имѣетъ право быть настольною книгою нашихъ пастырей. Не будучи самъ пастыремъ, но, какъ онъ самъ выражается, „проникнутый глубокимъ уваженіемъ къ высокому званію служителей Божіихъ и искреннимъ желаніемъ имъ успѣшнаго дѣланія“, авторъ весьма близко знакомъ съ положеніемъ русскихъ пастырей и сложными условіями ихъ дѣятельности, ясно видитъ тѣ трудности, съ которыми имъ предстоитъ бороться для выполненія своей задачи. Въ наиболѣе спеціальныхъ вопросахъ пастырской практики авторъ обращался за вспомогательными свѣдѣніями

и къ лицамъ, стоящимъ при самомъ дѣлѣ. Напримѣръ, въ вопросѣ объ отношеніяхъ пастыря къ заключеннымъ въ темницы, авторъ обращался за нужными справками непосредственно къ священнику, состоящему при тюремномъ замкѣ. Но не одно положеніе русскаго священника авторомъ изучено и освѣщено. Предъ нимъ раскрыта лѣтопись всѣхъ классовъ русскаго общества, исторически сложившіяся условія ихъ быта, ихъ хорошія и дурныя стороны, какъ общая среда пастырской дѣятельности. Выяснивъ, такимъ образомъ, положеніе пастыря въ средѣ народнаго быта, авторъ излагаетъ предъ пастыремъ твердо мотивированныя правила, какъ надлежитъ ему поступать въ его руководительныхъ отношеніяхъ къ приходу, когда, гдѣ и какъ вести свое пастырское обличеніе и вразумленіе, и влагаетъ въ уста пастыря лучшія слова, какія только можно сказать въ изображаемыхъ имъ положеніяхъ, для вразумленія павшихъ и заблудшихъ. Являясь всегда на помощь тамъ, гдѣ есть какая-либо опасность со-вращенія и паденія, пастырь церкви, въ правилахъ нашего автора, всегда исполненъ высокаго достоинства, какъ представитель церкви въ приходѣ. Авторъ вездѣ стремится поднять упавшее положеніе русскаго священника и возвысить его до той высоты, какая ему указана въ образцахъ древней церкви и въ Словѣ Божіемъ.

Назначенное служить общедоступнымъ пастырскимъ руководствомъ, сочиненіе достигаетъ этой цѣли ясностію изложенія, не оставляющею нигдѣ и тѣни чего либо неразъясненнаго и недоказаннаго. Но, съ тѣмъ вмѣстѣ, сочиненіе отвѣчаетъ всѣмъ требованіямъ строгаго научнаго изслѣдованія. Основаніемъ рекомендуемыхъ правилъ для пастырей авторъ ставитъ всегда ученіе слова Божія Вѣтнаго и Новаго заветъа, практику первенствующей христіанской церкви, сочиненія отцевъ Церкви, особенно пастырскія правила Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Великаго, Іоанна Златоустаго, сочиненія древнихъ русскихъ архипастырей, Книгу о

должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ, указы Св. Синода и т. д. Выборъ доказательствъ изъ этихъ свидѣтельствъ, древнихъ и новыхъ, самый способъ ихъ приведенія и разъясненія методически - точны, и всегда неопровержимо доказываютъ то, что имѣеть въ виду утвердить авторъ. Эти главные доказательства подтверждаются затѣмъ психологическимъ а анализомъ опирающимся на тонкомъ знаніи человѣческаго сердца, помогающимъ автору находить наиболѣе прямые пути нравственнаго воздѣйствія на человѣка.

Авторы нашихъ свѣтскихъ педагогикъ обыкновенно принимаютъ въ соображенія уже выработанныя правила западной науки, если не прямо ими пользуются. Напротивъ нашъ авторъ вполне самостоятеленъ; иностранныя руководства даже весьма рѣдко цитуются у него. Имѣя въ видѣ идеаль православнаго русскаго пастыря, даже прямо противопоставляя его тѣмъ идеаламъ, какими руководятся католическіе есендзы и лютеранскіе пасторы, авторъ и не могъ пользоваться результатами неправославной пастырской практики.

По своему содержанию книга профессора В. О. Пѣвницкаго представляетъ двѣ части: общую и частную пастырскую педагогику. Общая часть имѣеть предметомъ, прежде всего, показать настоятельную необходимость для пастыря попечительности о своихъ пасомыхъ, какъ особой обязанности, отличной отъ другихъ его обязанностей, ея сущность и условія успѣшнаго выполненія ея. Такъ какъ русскій пастырь, по особеннымъ историческимъ обстоятельствамъ, большею частію ограничивается одними внѣшними и формальными отношеніями къ своей паствѣ, то авторъ, на первыхъ страницахъ книги, указываетъ пастырямъ другія болѣе внутреннія отношенія. По этому вопросу у автора собрано много мѣстъ изъ св. Писанія и правилъ отцевъ Церкви (Іоанна Златоуста, Григорія Богослова), убѣдительно внушающихъ пастырю не ограничи-

ваться однимъ священнодѣйствиємъ и проповѣдью съ церковной кафедрой, но имѣть неусыпный пастырскій надзоръ надъ своею паствою, какова бы она ни была, быть пастыремъ-педагогомъ.

Но что такое пастырь-педагогъ? Многимъ кажется, что обязанность пастыря-педагога ничѣмъ не отличается отъ его обязанности учить. Но ученіе и воспитаніе не одно и тоже. Учитель считаетъ свое дѣло сдѣланнымъ, если его ученики познакомились съ извѣстными предметами, каковы бы они ни были въ своемъ характерѣ и направленіи. Это послѣднее—дѣло воспитателя. Но обыкновенный воспитатель и воспитатель-пастырь не одно и тоже. Педагогическій трудъ пастырей представляетъ много специфическихъ особенностей въ сравненіи съ трудомъ обыкновеннаго педагога, и пастырская педагогика не можетъ пользоваться тѣми приѣмами и методами, какіе выработаны школьною педагогикою. Обыкновенный педагогъ старается развивать природу, и для этого обставляетъ ее всѣми благопріятными условіями для болѣе успѣшнаго ея развитія, предполагая, что человѣческая природа въ своемъ естественномъ состояніи представляетъ всѣ данныя для закономѣрнаго правильнаго развитія. Напротивъ пастырская педагогика выходитъ изъ того положенія, что природа человѣка повреждена, что въ ней преобладаютъ грѣховныя вожделѣнія; поэтому задача пастыря-педагога не развитіе природы, а ея исправленіе и очищеніе. Другое отличіе возникаетъ изъ того обстоятельства, что здѣсь не дѣти являются предметомъ пастырской заботливости, а взрослые, къ которымъ не могутъ быть приложимы тѣ принудительныя и ограничительныя мѣры, къ какимъ прибѣгаютъ обыкновенные воспитатели. Не можетъ воспитывать пастырь своихъ пасомыхъ, и опираясь на силу гражданскаго закона. „Здѣсь, въ пастырствѣ, между воспитателемъ и воспитываемыми существуютъ отношенія чисто свободныя, и священникъ, заботясь объ исправленіи жизни своихъ прихожанъ по закону Христову, можетъ и долженъ поль-

зоваться тѣмъ, что дѣйствуетъ на свободу человѣка, не дѣлая на нее насильственнаго давленія. Наблюденіе, предостереженіе, совѣтъ, утѣшеніе, ободреніе, наставленіе—вотъ средства, какія находятся въ распоряженіи пастыря, воспитывающаго для царства Божія порученныхъ ему чадъ. Здѣсь предполагается и ожидается самое близкое взаимнообщеніе между священникомъ, какъ духовнымъ отцемъ, и его прихожанами, какъ духовными дѣтьми, и при этомъ взаимнообщеніи священникъ надзираетъ за прихожанами, внимательно слѣдитъ за ихъ жизнію, указываетъ имъ путь, которымъ они должны идти, останавливаетъ ихъ словомъ предостереженія, если они уклоняются отъ своего долга, поощряетъ ихъ въ борьбѣ съ соблазнами и къ подвигамъ добродѣтели, радуется ихъ радостію, сочувствуетъ ихъ горю, и своими заботами и вліяніемъ водворяетъ въ ихъ средѣ тотъ духъ, какой, по ученію Христа Спасителя, должна всюду вносить церковь Божія, и то настроеніе, при которомъ сохраняются на землѣ миръ и спокойствіе“.

Необходимымъ условіемъ для выполненія этой пастырской задачи авторъ ставитъ, кромѣ само собою предполагающейся здѣсь пастырской любви къ духовному стаду, возможно широкое и полное знакомство пастыря не только вообще съ его приходомъ, но и съ каждымъ духовнымъ сыномъ въ частности, равно какъ и его знакомство со всѣми сторонами быта простолюдина. Это чрезвычайно важныя условія, но въ настоящее время часто пренебрегаемыя. Есть пастыри, занятые другими дѣлами внѣ прихода, а потому не имѣющіе времени ознакомиться съ исторіею нравственнаго состоянія каждаго своего духовнаго сына. Есть пастыри, брезгающіе чернымъ людомъ, а потому не входящіе близко въ его положеніе. Есть пастыри, которые постоянно заняты мыслію найти другой приходъ, а потому свозъ пальцы смотрятъ на тѣхъ чадъ, которыя въ данное время у нихъ подъ руками. Авторъ настоятельно совѣтуетъ пастырямъ, для

успѣха въ своемъ дѣлѣ, совершенно отрѣшиться отъ такихъ чувствъ и стремленій.

Не требуя отъ пастырей держаться строгой методики и обязательной регулы, въ видахъ облегченія пастырской дѣятельности,—такъ-какъ отношенія между пастыремъ и пасомыми не могутъ имѣть ничего принудительнаго, авторъ, тѣмъ не менѣе, указываетъ и нѣкоторыя положительныя средства, которыя могли бы способствовать къ достиженію цѣлей пастыря—педагога. Первымъ средствомъ здѣсь служатъ народныя школы. Авторъ совѣтуетъ священникамъ какъ можно шире воспользоваться этимъ средствомъ, которое нынѣ правительство отдаетъ имъ въ руки, чтобы постепенно, въ болѣе или менѣе близкомъ будущемъ, имѣть своими духовными чадами въ буквальномъ смыслѣ своихъ школьныхъ питомцевъ, которые затѣмъ могли бы быть дѣятельными помощниками пастыря въ его нравственномъ руководствѣ прихода. Второе средство, по мнѣнію автора, суть пастырскія *посѣщенія* своихъ духовныхъ чадъ, какъ оффиціальныя, по установленному обычаю, которыми пастырь также долженъ пользоваться для преподаванія своихъ пастырскихъ уроковъ, такъ особенно неоффиціальныя, нарочитыя пастырскія посѣщенія, вызываемыя опаснымъ духовнымъ состояніемъ того или другаго изъ членовъ паствы. Къ сожалѣнію, эти частныя пастырскія посѣщенія такъ мало практикуются и такъ превратно понимаются въ народѣ, что встрѣча съ идущимъ священникомъ считается уже недобрымъ знакомъ. Уничтожить этотъ предрасудокъ времени *паденія пастырскаго* вліянія, заставить прихожанъ видѣть въ идущемъ священникѣ добрый знакъ и желаннаго гостя—было бы большимъ успѣхомъ въ дѣлѣ служенія пастырей—педагоговъ. Но приглашая пастырей не уклоняться отъ такихъ частныхъ посѣщеній пасомыхъ въ ихъ жилищахъ, нашъ авторъ, однакожь, совѣтуетъ имъ быть осторожными, не навязываться съ своими посѣщеніями и не иначе входить въ домъ прихожанина, какъ по какому-

либо видимому поводу. „Посѣщать можно тѣхъ, которые сами расположены принять священника и рады будутъ его появленію. Живя среди своихъ прихожанъ и наблюдая ихъ, пастырь церкви долженъ знать, какъ кто изъ нихъ относится къ нему и тому церковному нагалу, которое онъ представляетъ... Въ каждомъ приходѣ могутъ быть люди ожесточенные, утратившіе любовь и преданность церкви... Такіе едва ли благосклонно примутъ священника, если онъ явится къ нимъ для вразумленія или обличенія, и пастырю не благо-разумно напрашиваться на непріятность. Въ отношеніи къ такимъ сердцамъ, закрытымъ отъ пастырскаго вліянія, увѣщанія священника могутъ оказаться не столько полезными, сколько вредными, усиливъ въ нихъ духъ упорства и противленія. Господь никого не влечетъ насильно къ спасенію... Пусть и пастырь въ этомъ случаѣ сдерживаетъ свою горячую ревность... *Иже аще не приметъ васъ, исходяще изъ дому, отрясите прахъ ногъ вашихъ...* Пастырскія посѣщенія, вызываемыя потребностію принести въ домъ религіозное наставленіе или утѣшеніе, не могутъ быть часты и не должны быть продолжительны... При частомъ посѣщеніи всегда возможно опасеніе, какъ бы не надѣсть своею навязчивостью, и какъ бы не притушилось вниманіе къ слову священника“... Эти правила автора несомнѣнно мудры въ житейскомъ смыслѣ, и основываются на общемъ стремленіи автора какъ можно выше держать авторитетъ священника. Но намъ предносится здѣсь еще другой типъ пастыря, который не останавливается въ своихъ пастырскихъ стремленіяхъ ни предъ какими обычаями и требованіями свѣта, но настаитъ благовременнѣ и безвременнѣ. Впрочемъ, вопросъ этотъ можетъ быть рѣшаемъ различно, смотря по индивидуальности случая.

Послѣ школъ и частныхъ пастырскихъ посѣщеній своихъ пасомыхъ, третьимъ вспомогательнымъ средствомъ въ служеніи пастыря, какъ руководителя и воспитателя прихода, авторъ ставитъ то *содѣйствіе*, которое пастырь можетъ по-

лучить *со стороны общества* и которое можетъ быть или частнымъ неформальнымъ, или формальнымъ, какъ дѣятельность правильно организованныхъ обществъ, братствъ или попечительствъ. Въ настоящее время вездѣ видна склонность къ такимъ учрежденіямъ и нашъ авторъ весьма убѣдительно увѣщеваетъ священниковъ непременно позаботиться имѣть у себя такое учрежденіе въ формѣ попечительства, которое какъ по составу своихъ членовъ, такъ и по своимъ задачамъ обыкновенно бываетъ не чуждо нравственнаго вліянія на весь приходъ.

При такихъ вспомогательныхъ средствахъ для дѣйствія на пасомыхъ, пастырь имѣетъ въ рукахъ еще другую положительную силу той власти, въ которой онъ уполномоченъ, и съ которою связаны нѣкоторыя мѣры воздѣйствія на народъ чрезъ взыскапія. Къ этимъ мѣрамъ принадлежать: 1) обличенія, каковыми бываютъ *elenchus doctrinalis* (обличеніе уклоняющихся отъ ученія) и *elenchus moralis* (обличеніе уклоняющихся въ недобрую жизнь). У автора показано много практическихъ правилъ для веденія того и другого обличенія. Весьма сильно говоритъ здѣсь авторъ противъ нерѣдко встречающейся, особенно въ сельской практикѣ, примѣси личныхъ счетовъ въ пастырскія обличенія, и требуетъ, чтобы пастырское обличеніе, какъ выражается „Книга о должностяхъ пресвитеровъ“, всегда велось *съ осторожностію и прозорливостію, приватно и уединенно*. „Въ былое время протестантскіе проповѣдники присвоили себѣ право личнаго обличенія (*elenchus nominalis*) въ проповѣдяхъ, и находили нужнымъ пользоваться этимъ правомъ по отношенію къ князьямъ и представителямъ свѣтской власти, бичуя ихъ съ церковной кафедрой за ихъ упущенія или беззаконія. Но, по признанію нынѣшнихъ представителей протестантскаго духовенства, опыты примѣненія *elenchus nominalis* составляютъ одну изъ темныхъ страницъ въ исторіи протестантской церкви. Церковная кафедра—не народная трибуна. Здѣсь не мѣсто выставлѣть лич-

эти недостатки и бичевать их. Для пастырской попечительности, имѣющей нужду въ обличеніи того или другого заблуждающаго, открыть путь частныхъ сношеній... Въ нашей церкви личное обличеніе никогда не допускалось на церковной каѳедрѣ. Руководители нашихъ пастырей строго запрещаютъ дѣлать въ проповѣдяхъ личныя обличенія, и даже вносить туда намеки на виновныхъ лицъ, „лица отнюдь не именуя, ниже малѣйшія примѣты объ немъ дѣлая“, какъ говорится въ Книгѣ о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ“....

Вторая мѣра высканія, къ которой можетъ прибѣгать пастырь по силѣ своей власти, есть *епитимія*,—слово нынѣ почти потерявшее значеніе, но нѣкогда сильное орудіе въ рукахъ пастыря. Какъ извѣстно, въ древнее время церковная дисциплина была болѣе строга, и люди, внавше въ тяжкіе грѣхи, несли публичное покаяніе и подвергались весьма серьезнымъ церковнымъ наказаніямъ. Впослѣдствіи, съ ослабленіемъ религіознаго чувства въ христіанскомъ обществѣ, потерялось публичное покаяніе, и степени долговременнаго искупленія грѣха исчезли даже изъ памяти христіанъ. Но, тѣмъ не менѣе, власть вязать и рѣшвать осталась и у нынѣшняго пастыря неотъемлемою. Пастырь не можетъ все разрѣшать безъ разсужденія. Нашъ авторъ совѣтуетъ пастырямъ не пренебрегать имѣющимся у нихъ въ рукахъ средствомъ запрещенія причастія св. Таинъ, такъ какъ этаго требуетъ самая важность таинства. Хотя нынѣ и слышится возраженіе, что запрещеніе причастія св. Таинъ можетъ развитъ только еще большее равнодушіе къ таинству, такъ какъ многіе нынѣ сами избѣгаютъ исповѣди и причащенія; но авторъ справедливо отвѣчаетъ, что такіе люди, на которыхъ отлученіе отъ св. Таинъ не произвело бы никакого дѣйствія, и нынѣ представляютъ явленія исключительныя, и что, слѣдовательно, епитимія запрещенія и нынѣ вполне умѣстна. Между прочимъ авторъ устраняетъ здѣсь и постановленіе Регламента, по которому отлученіе на нѣкоторое время отъ

св. Таинъ священникъ не можетъ допустить своею властію, но каждый разъ долженъ для сего просить разрѣшенія у архіерея, „не называя по имени кающагося, а только описавъ его грѣховное состояніе“. Нельзя не согласиться съ авторомъ, что отсюда возникало бы много практическихъ неудобствъ для пастырей.

Третья дисциплинарная мѣра въ рукахъ пастырей, рекомендуемая авторомъ, есть временное лишеніе человѣка, виновнаго въ чемъ либо предосудительномъ, тѣхъ благотвореній и благословеній церковныхъ, какими можетъ располагать пастырь. Говоря здѣсь о благотвореніяхъ, авторъ имѣетъ въ виду тотъ идеаль церковной общины, какой изображаетъ книга Дѣяній (4, 32—35), по которому Церковь являлась благотворительнымъ институтомъ, подававшимъ помощь тѣмъ своимъ членамъ, которые впали въ нищету, особенно въ періоды варварскихъ набѣговъ, а равно и нынѣшнія правительственные приглашенія приходамъ—позаботиться объ устроеніи дѣла благотворенія нуждающимся. Когда въ рукахъ пастыря и нынѣ есть благотворительная касса, тогда, конечно, лишеніе пособія можетъ быть ощутительною мѣрою взысканія. Ближе въ рукахъ пастыря лишеніе церковныхъ благословеній. „Въ старину, говоритъ авторъ, Церковь, въ лицѣ пастырей, не была покорною слугою, которую бы всякій могъ заставлятъ дѣлать, что ему угодно, и у которой бы всякій могъ брать то, что ему нужно. Она цѣнила дары освящающей благодати въ ней хранимой, и другихъ заставляла цѣнить эти дары. Когда приступалъ за полученіемъ благословенія человѣкъ чѣмъ-либо запятнавшій себя, она сдерживала предъ такимъ свою руку и не вдругъ давала свое благословеніе. Такъ въ „Словѣ ко всему міру на пользу слышавшимъ“ (отъ XIV или даже XIII вѣка) влагаются въ уста самаго Іисуса Христа слѣдующія слова священникамъ: „не принимайте просфоры и всякаго другаго приношенія въ Церковь отъ корчемника, рѣзоимца, грабителя, чародѣя, убійцы, несправеднаго судіи, мздоимца,

тата, разбойника, и отъ гнѣвливаго: просфоры ихъ гнусны, а свѣчи ихъ угасаютъ, говорить Господь "... Особенно подробно авторъ останавливается на лишеніи погребенія, какъ строгой мѣрѣ, могущей послужить къ устрашенію другихъ нераскаянныхъ членовъ общества, и совѣтуетъ пастырямъ не отступать отъ этого древняго, нынѣ большею частію не выполняемаго, установленія, и даже прилагать ее „не только къ самоубійцамъ, но и ко всѣмъ умершимъ безъ покаянія и ничѣмъ при жизни не заявившимъ своей принадлежности къ Церкви". По этому вопросу мы, съ своей стороны, позволяемъ себѣ высказать слѣдующія недоумѣнія: 1) нынѣшняя врачебная наука, особенно въ лицѣ тѣхъ представителей ея, какіе бываютъ въ малыхъ городахъ и селеніяхъ, не можетъ, при всякомъ случаѣ, вполне безошибочно рѣшить вопросъ о психическомъ состояніи человѣка въ моментъ самоубійства; 2) лишеніе погребенія производитъ не то впечатлѣніе, какого отъ него ожидаютъ. Одинокая могила самоубійцы, гдѣ-нибудь въ полѣ, на перекресткѣ, окружается въ народѣ сочувственными легендами и внушаетъ страхъ болѣе всего не той части общества, которой наиболѣе нужно вразумленіе, да и не тотъ страхъ, сдерживающій человѣческую разнузданность и безвѣріе, а совершенно особенный суевѣрный и нежелательный страхъ. Поэтому мы преклоняемся предъ милосердіемъ тѣхъ архипастырей, которые разрѣшаютъ христіанское погребеніе самоубійць.

Но бываютъ случаи, что всѣ пастырскія мѣры убѣжденія остаются недѣйствительными и благоразуміе вынуждаетъ пастыря обращаться къ защитѣ закона и содѣйствию гражданской власти, чтобы удалить изъ среды паствы явный соблазнъ и оградить отъ поруганія святыни Церкви. Это—последняя мѣра въ рукахъ пастыря. Такъ какъ противъ нея нынѣ слышится много возраженій, то авторъ почелъ нужнымъ обосновать умѣстность этой мѣры правилами соборовъ кареагенскаго, константинопольскаго и антиохійскаго, а также

практикою древне-русской церкви. Впрочемъ обращаться къ этой мѣрѣ безъ крайней нужды авторъ не рекомендуетъ пастырямъ.

Послѣдняя глава первой части или общей пастырской педагогики говоритъ о кругѣ предметовъ, на которые должна простираться попечительность пастыря, а именно: а) о нуждахъ паствы религиозныхъ, б) о нуждахъ социальныхъ и γ) о нуждахъ материальныхъ. Пастырь, по изображенію автора, не только долженъ способствовать насажденію, утвержденію и очищенію вѣры своей паствы всѣми средствами, но и заботиться о социальныхъ ея нуждахъ, т. е. обо всемъ, что касается вѣшняго облагороженія жизни и улучшенія общественнаго и сельскаго быта прихожанъ, а также о нуждахъ материальныхъ, т. е. о судьбѣ нищихъ въ приходѣ, больныхъ, страдальцевъ и проч. Хотя нынѣ дѣла благотворенія прямо не входятъ въ кругъ отправленій церковной жизни, но и нынѣ у пастыря есть много побужденій къ устроенію дѣлъ милосердія, ибо и нынѣ нищія толпятся у дверей храма. Авторъ подробно разъясняетъ пастырю, какъ словомъ и примѣромъ располагать прихожанъ къ благотворительности, и какъ организовать постоянную помощь бѣднымъ.

Вторая часть или частная пастырская педагогика изображаетъ различные способы попеченія пастыря о своихъ пасомыхъ по различію ихъ духовныхъ состояній. Эта часть пастырской педагогики, получившая нѣкоторое развитіе въ англійской и нѣмецкой богословской литературѣ, у насъ, въ Россіи, до появленія разсматриваемой нами книги, почти вовсе не существовала, такъ какъ она требовала слишкомъ широкихъ спеціальныхъ знаній и ближайшаго знакомства съ частными условіями быта различныхъ классовъ общества съ ихъ частнѣйшими подраздѣленіями. Въ приходѣхъ могутъ встрѣчаться, напр., фабричные, военные или матросы, которые имѣютъ свои особенныя наклонности и требуютъ нѣсколько много назидательнаго слова, чѣмъ обыкновенные прихожане

земледѣльцы. Далѣе пастырь церкви можетъ встрѣчать разнаго рода сектантовъ, отступниковъ, заключенныхъ въ темницы, умалишенныхъ и т. дал. Эти исключительные люди требуютъ и особенныхъ исключительныхъ пастырскихъ отношеній. У св. Григорія Великаго, въ его правилѣ пастырскомъ, исчислено 36 параллелей или состояній, съ которыми пастырю рекомендуется сообразоваться въ своей наставительной и руководительной дѣятельности. Но и этотъ перечень не обнимаетъ всей широты пастырскихъ ученій и назиданій. Да и нѣтъ надобности въ общемъ руководствѣ перечислять всевозможныя человѣческія состоянія и душеврасположенія, съ которыми только можетъ когда-либо встрѣтиться пастырь. Удобнѣе всего выдѣлить наиболѣе характерныя положенія и душеврасположенія и соотвѣтственно имъ опредѣлить главнѣйшіе виды частной пастырской попечительности, предоставивъ самимъ пастырямъ въ своей практикѣ распространять ихъ и на другіе болѣе частныя подраздѣленія и виды, не вошедшіе въ обзоръ. Нашъ авторъ для спеціальнаго анализа избралъ статьи: 1) пастырь церкви при постели больного; 2) пастырь въ домѣ плача; 3) пастырь въ средѣ враждующихъ членовъ семейства; 4) пастырь въ темницѣ среди узниковъ. Затѣмъ по внутреннимъ состояніямъ пасомыхъ, вызывающимъ особенное вниманіе пастыря, авторомъ выбраны для спеціальнаго анализа слѣдующія темы: 1) отношенія пастыря къ невѣрующимъ; 2) борьба пастыря церкви съ суевѣріемъ; 3) отношеніе пастыря церкви къ сектантамъ и иновѣрцамъ; 4) забота пастыря о людяхъ, подверженныхъ опасности совращенія; 5) борьба пастыря церкви съ религіознымъ равнодушіемъ; 6) отношеніе пастыря къ нравственной распущенности. Такимъ образомъ авторомъ выбраны самыя характерныя и по нынѣшнему времени наиболѣе обращающія на себя вниманіе состоянія. Въ обыкновенныхъ педагогикахъ много говорятъ еще о различіи воспитанія по различію половъ; но въ жизни нашего сельскаго прихода нравственныя состоянія

женщины рѣдко принимаютъ такія своеобразныя уклоненія отъ правильнаго порядка жизни, которыя могли бы требовать особаго вида пастырской о нихъ попечительности. Избранные авторомъ для подробнаго анализа виды пастырской попечительности онъ разсматриваетъ почти исключительно основываясь на своемъ собственномъ знаніи человѣческаго сердца и сообразуясь съ ученіемъ Церкви, и въ этомъ разсмотрѣніи ведетъ за собою неопытнаго пастыря такъ твердо, что послѣднему остается только въ буквальной точности соблюсти его совѣты, чтобы оказать существенную помощь грѣховному человѣчеству и не очерниться отъ слишкомъ близкаго соприкосновенія съ порокомъ и невѣріемъ. Такія главы, какъ глава объ отношеніи пастыря церкви къ заключеннымъ въ темницы и умалишеннымъ, не мѣшало бы прочесть и принять во вниманіе и членамъ конгрессовъ по тюремному дѣлу и попечительствамъ объ умалишенныхъ. Высокія, истинно-христіанскія руководственныя правила авторъ даетъ и для водворенія мира среди враждующихъ членовъ семьи, исполняющимъ пастырскія обязанности при постели больныхъ и умирающихъ и проч.

Нынѣшнее развитіе вольнодумства и сектанства подало автору поводъ весьма подробно анализировать отношеніе къ нимъ православнаго пастыря. Не входя въ подробное изложеніе содержанія этой интересной главы, укажемъ одинъ ея пунктъ, который можетъ быть предметомъ спора. Дѣло въ томъ, что у насъ нынѣ введены въ практику публичныя бесѣды съ сектантами въ виду разсвѣнія ихъ недоразумѣній. Такъ какъ до нынѣ эти собесѣдованія дали не вполне удовлетворительные результаты, то нашъ авторъ не рекомендуетъ ихъ пастырямъ. „Пусть такія собесѣдованія ведутъ люди испытанные, миссіонеры; пусть эти открытыя совѣщанія будутъ явленіемъ выходящимъ изъ ряда обыкновенныхъ отправленій церковной жизни. Но не слѣдуетъ приглашать къ устроенію ихъ каждаго пастыря. При обычномъ упорствѣ

раскольниковъ, они или не будутъ являться на эти собесѣдованія, или будутъ оставаться глухи къ тому, что на нихъ будутъ разъяснять пастыри... Чтобы побѣдить упорство раскольниковъ, бесполезны открытыя собесѣдованія, приготовляясь къ которымъ, они запасаются орудіемъ для самозащиты. Гораздо лучше здѣсь простая частная бесѣда съ сектантомъ, спокойная и чуждая натянутости"... Говоря это, авторъ, прежде всего, имѣетъ въ виду оградить авторитетъ пастыря, который могъ бы поколебаться, если бы сектантъ—начетчикъ оказался сильнѣе его въ словѣ. Мы не вполне раздѣляемъ это опасеніе автора. По нашему мнѣнію, всякій нашъ пастырь, конечно знакомый съ основами ученія сектантовъ, живущихъ въ его приходѣ, всегда будетъ выше всякаго начетника. Если публичныя собесѣдованія будутъ часты, то они все выше и выше будутъ ставить авторитетъ пастыря, потому что наши сектанты держатся повтореніемъ одного и того же; они говорятъ только на первыхъ состязаніяхъ. Намъ кажется, что нынѣшнія публичныя собесѣдованія не убѣждаютъ вполне сектантовъ только потому, что они рѣдко бываютъ. Съ другой стороны, публичныя собесѣдованія съ раскольниками важны еще болѣе потому, что ими предотвращается опасность совращенія другихъ. Но въ этомъ послѣднемъ случаѣ, какъ намъ кажется, чѣмъ чаще и открытѣе разъясняется заблужденіе, тѣмъ лучше. Впрочемъ, этимъ своимъ личнымъ мнѣніемъ мы не имѣемъ въ виду заслонять предполагаемыхъ нашимъ авторомъ правилъ для другихъ частныхъ вліяній на сектантовъ. Особенно сильно изображено авторомъ благотворное вліяніе на сектантовъ безупречной личности православнаго пастыря. „Мы имѣемъ, говоритъ авторъ, печальные примѣры разнаго рода увлеченій у представителей другихъ религіозныхъ общинъ, желающихъ удержать отъ перехода въ православіе народъ, ихъ окружающій. Таковы польскіе ксендзы, дѣлающіе разные извѣты и наговоры на православную церковь и ея представителей, называющіе ее проклятою схизмою и

т. под. Таковы лютеранскіе пасторы въ прибалтійскихъ губерніяхъ, обзываютъ насъ и въ школахъ и съ церковныхъ кафедръ идолопоклонниками, приписываютъ нашимъ пастырямъ самыя низкія свойства. Православный пастырь, ясно сознающій правду своего вѣроисповѣданія, не унижится до подобныхъ недостойныхъ пріемовъ, могущихъ только принести вредъ защищаемому дѣлу“.

Весьма интересна также глава о борьбѣ съ суевѣріями, которыми въ настоящее время восхищаются даже нѣкоторые образованные люди, „какъ поэтическими развалинами древнихъ покинутыхъ храмовъ“, но которыя для пастыря церкви суть только остатки язычества, не примиримыя съ христіанскимъ духомъ и ученіемъ. Авторъ разъясняетъ это обстоятельными ссылками на отношенія къ суевѣріямъ пророковъ, апостоловъ, соборныхъ и апостольскихъ правилъ и древнихъ русскихъ пастырей, указывая при этомъ самыя виды суевѣрій русскаго народа, наиболѣе вредныхъ и требующихъ пастырскаго вниманія. Что касается способовъ пастырскаго вразумленія, то въ данномъ случаѣ нашъ авторъ мало ожидаетъ отъ проповѣди съ церковной кафедры противъ суевѣрій, но болѣе отъ частныхъ разъясненій и увѣщаній пасомыхъ.

Наконецъ, много поучительнаго содержитъ и послѣдняя глава книги о борьбѣ пастыря съ разными нравственными недугами въ приходѣ. Особенное вниманіе авторомъ обращено на укоренившійся въ русскомъ народѣ недугъ пьянства, для борьбѣ съ которымъ авторъ совѣтуетъ въ особенности учреждать общества трезвости и искоренять нѣкоторые, поддерживающіе пьянство, обычаи.

Думаемъ, что и представленнаго краткаго очерка содержанія новой книги профессора В. Пѣвницкаго достаточно для того, чтобы видѣть всю ея важность и ту несомнѣнную пользу, какую она можетъ принести пастырскому дѣлу. Привѣтствуя появленіе ея, мы признаемъ ее вполне заслуживающею полной преміи митрополита Макарія“.

Справка: Полная Макаріевская премія, учрежденная при Кіевской духовной Академіи для наставниковъ ея, по 2 § положенія о сей преміи, состоитъ изъ 800 р.

Установлено: Сочиненіе профессора В. Пѣвницкаго, согласно съ отзывомъ рецензента, удостоить Макаріевской преміи въ 800 р., о чемъ, по силѣ 7 § положенія, представить на усмотрѣніе Его Высокопреосвященства Митрополита Кіевскаго, а по утвержденіи сего журнала сообщить Правленію Академіи для зависящаго распоряженія о выдачѣ преміи по принадлежности.

На семь журналѣ резолюція Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая: „8 октября 1890 г. Исполнить“.

1890 года 2 октября.

Въ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ прѣдсѣдательствомъ Ректора Академіи, присутствовали ординарные и экстраординарные профессоры.

Слушам: I. Отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 25 сентября 1890 года за № 4789: „По утвержденному Г. и. д. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, 19-го текущаго сентября, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Климентъ Чемена преподавателемъ по словесности и исторіи русской литературы въ Тульскую духовную семинарію. Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода долгомъ поставляетъ сообщить о семъ Совѣту Академіи для зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутому лицу, по положенію, денегъ нынѣ же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ“.

Постановлено: Объявить кандидату К. Чемевъ о состоявшемся назначеніи его на службу.

III. Предложеніе члена Совѣта Академіи заслуженнаго ординарнаго профессора Ив. Малышевскаго отъ 2 октября: „По случаю исполняющагося 7 октября 1890 г. пятидесятилѣтія службы тайнаго совѣтника, директора Императорской Публичной Библіотеки, академика Аванасія Θεодоровича Бычкова, считаю благовременнымъ предложить Совѣту избрать досточтимаго юбиляра въ званіе почетнаго члена Кіевской духовной Академіи въ уваженіе къ высокимъ достоинствамъ его ученыхъ трудовъ, продолжительной и многосторонней дѣятельности его на пользу русской науки и въ изъявленіе признательности за его участливое отношеніе къ научнымъ интересамъ Академіи, выражавшееся въ тѣхъ случаяхъ, когда Академіи или членамъ академической корпораціи представлялась надобность пользоваться научными сокровищами Императорской Публичной Библіотеки“.

Предложеніе сіе принято всѣми членами Совѣта и потому

Постановлено: Единогласное избраніе Тайнаго Совѣтника Аѳ. Бычкова въ почетные члены Кіевской духовной Академіи, на основаніи уст. дух. акад. § 81 в. 3, представить установленнымъ порядкомъ въ Святѣйшій Синодъ на утвержденіе.

IV. Донесенія о представленныхъ гг. наставниками Академіи программахъ на 18⁹⁰/₉₁ учебный годъ:

а) Ректора Академіи отъ 25 сентября: „Честь имѣю сообщить Совѣту Академіи, что рассмотрѣнныя мною наставническія программы на 18⁹⁰/₉₁ учебн. годъ—по священному писанію новаго завѣта, по психологіи, по гомилетикѣ съ исторіей проповѣди и пастырскому богословію, по исторіи русской церкви, по общей гражданской исторіи древней и новой и по

греческому языку, найдены мною отвѣчающими требованіямъ науки и академическаго устава“.

б) членовъ Совѣта профессоровъ Д. Поспѣхова и Ст. Сольскаго отъ 28 сентября: „Имѣю честь доложить Совѣту Академіи, что представленныя программы по наукамъ: 1) догматическому богословію; 2) нравственному богословію; 3) священному писанію Ветхаго Завѣта; 4) Исторіи философіи древней и новой; 5) введенію въ кругъ богословскихъ наукъ; 6) патристикѣ,—обнимають всесторонне разсматриваемые въ нихъ предметы и соотвѣтствуютъ задачамъ академическаго преподаванія. Предполагаемыя измѣненія и дополненія въ программѣ по логикѣ и метафизикѣ имѣють цѣлію ознакомить студентовъ академіи болѣе подробно съ нѣкоторыми отдѣлами поименованныхъ наукъ, изложенныхъ въ прежней программѣ въ общемъ видѣ. Таковъ отдѣлъ въ метафизикѣ: „объ отношеніи между духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ“; въ логикѣ—предварительныя историческія обзорѣнія каждаго отдѣла“.

в) членовъ Совѣта профессоровъ Ив. Малышевскаго и Ал. Розова отъ 18 сентября: „Разсмотрѣвъ представленныя преподавателями программы лекцій на 1890/91 учеб. годъ, а именно: доцента Ѳ. Покровскаго по библейской исторіи, профессора М. Ковальницкаго по общей церковной исторіи двѣ программы—одну для чтенія студентамъ III курса, другую студентамъ IV курса,—профессора П. Лашкарева по церковному праву, доцента А. Булгакова по исторіи и разбору западныхъ исповѣданій, доцента Ст. Голубева по исторіи и обличенію раскола и рационалистическихъ сектъ въ Россіи, доцента Вл. Завитневича по русской гражданской исторіи, имѣемъ долгъ донести Совѣту, что мы находимъ всѣ указанныя программы отвѣчающими требованіямъ науки, а по направленію и полнотѣ объема также согласующимися и съ требованіями православной духовной науки и съ указаніями устава академій“.

г) членовъ Совѣта профессоровъ Вас. Пѣвницкаго и Ив. Королькова отъ 20 сентября: „Разсмотрѣвъ, по порученію Совѣта, программы чтеній, предположенныхъ въ наступающемъ 18^{90/91} учебномъ году: по теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ, по русскому и церковно-славянскому языку и исторіи русской литературы, по еврейскому языку и библейской археологіи, по латинскому языку и его словесности, по французскому и англійскому языку, мы нашли ихъ достаточно полными и отвѣчающими научнымъ требованіямъ, о чемъ честь имѣемъ донести Совѣту Академіи“.

Постановлено: Программы наставниковъ Академіи по преподаваемымъ ими наукамъ, одобренныя Ректоромъ Академіи и членами Совѣта, разсматривавшими оныя, по силѣ уст. дух. акад. § 81 а. 3, утвердить къ руководству и исполненію.

У. А) Прошеніе окончившаго въ 1890 году курсъ наукъ въ Кіевской духовной Академіи Зиновія Моралевица отъ 29 сентября: „Узнавъ, что при Кіевской духовной Академіи имѣеть быть вакантною должность секретаря Совѣта и Правленія, почтительнѣйше прошу Совѣтъ Академіи предоставить мнѣ означенную должность“.

Б) Докладъ секретаря Совѣта и Правленія Ив. Исаева: „Вслѣдствіе внесеннаго 26 сентября въ Совѣтъ Академіи предложенія Ректора ея о рекомендаціи кандидата на должность секретаря Совѣта и Правленія Академіи и по поводу сдѣланной въ этомъ собраніи членами Совѣта рекомендаціи кандидатовъ: а) учителя 2-го Орловскаго духовнаго училища Якова Горожанскаго, окончившаго курсъ въ Кіевской Академіи въ 1883 году съ степенью кандидата богословія и съ правомъ полученія степени магистра чрезъ представленіе печатнаго сочиненія и публичную защиту его; б) кандидата богословія Зиновія Моралевица, выпущеннаго въ 1890 году изъ Академіи съ такимъ же правомъ, и в) помощника секретаря

Академіи Григорія Николаевича, состоящаго въ этой должности съ 8 марта 1871 года, а прежде бывшаго учителемъ Притиско-Николаевскаго мужскаго училища съ 16 ноября 1867 г. и съ 1 декабря исправляющимъ должность эконома Киевской духовной Семинаріи и затѣмъ съ 18 августа по 1 ноября 1871 года исправляющимъ должность секретаря Академіи, по IX ст. журнала Совѣта Академіи отъ 26 сентября сего 1890 года постановлено: „трехъ предложенныхъ лицъ считать кандидатами на отырывающуюся вакансію секретаря Академіи“. Объ этомъ долгомъ считаю доложить съ поясненіемъ, что въ VI главѣ устава дух. акад. 1884 года не указано, изъ какихъ лицъ можетъ быть избираемъ секретарь Совѣта и Правленія Академіи, а въ 68 § уст. 1869 года прямо сказано было, что секретарь Совѣта и Правленія избирается изъ лицъ съ академическимъ или университетскимъ образованіемъ“.

По выслушаніи прошенія и доклада члены Совѣта, по совѣщаніи, пришли къ единодушному заключенію, что для Академіи необходимъ секретарь Совѣта и Правленія съ высшимъ образованіемъ, особенно по дѣламъ Совѣта. Затѣмъ, по собраніи голосовъ за предложенныхъ кандидатовъ, оказалось, что большинствомъ (13 голосовъ противъ 3-хъ) дано предпочтеніе кандидату Зиновію Моралевичу, а потому

Постановлено: Кандидата богословія Зиновія Моралевича считать избраннымъ на отырывающуюся вакансію секретаря Совѣта и Правленія Академіи и это избраніе, по уставу дух. акад. § 81 в. 4, представить на утвержденіе Высокопреосвященнѣйшаго Платона Митрополита Киевскаго; но предварительно, на основаніи опредѣленія Святѣйшаго Синода отъ $\frac{25 \text{ ноября}}{7 \text{ января}}$ 1886/7 года за № 2563, просить Его Высокопреосвященство снестись съ г. синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ относительно безпрепятственности со стороны центрального управленія духовно-учебнаго вѣдомства къ предоставленію

просителю должности секретаря Академіи, потому что находится въ его распоряженіи, какъ не получившій назначенія на службу и по указу Святѣйшаго Синода отъ 10 сентября 1890 г. за № 3417 обращенный въ епархію по мѣсту рожденія; а до полученія отзыва по сему предмету немедленно допустить З. Моралевича къ исправленію должности секретаря Академіи съ производствомъ положеннаго по штату жалованья по сей должности, какъ скоро получено будетъ увѣдомленіе отъ Кіевскаго Университета объ опредѣленіи наличнаго секретаря Академіи на должность секретаря Правленія сего Университета.

VI. Прошеніе студента Академіи Стефана Голубева отъ 2 октября на имя Ректора Академіи: „Мнѣ для научныхъ занятій нужны сборники старопечатныхъ польскихъ брошюръ, находящихся въ Московской Синодальной Типографской библиотеки подъ №№ 4231, 4217, 4175 и 7138. Поэтому осмѣливаюсь обратиться къ Вашему Преосвященству съ покорнѣйшею просьбою о выпискѣ означенныхъ сборниковъ на имя Академіи,—при чемъ имѣю честь объяснить, что книги нужны мнѣ на пятинедѣльный срокъ“.

Постановлено: Отнестись къ г. Прокурору Московской Святѣйшаго Синода Конторы съ просьбою о высылкѣ въ Академію просимыхъ Голубевымъ сборниковъ на 5-тинедѣльный срокъ.

VII. Прошеніе студента I курса Московской духовной Академіи Симеона Логадзе отъ 21 сентября на имя Ректора Академіи: „При всемъ моемъ нежеланіи беспокоить Ваше Преосвященство, я вынужденъ къ тому такими важными обстоятельствами, устраненіе которыхъ никакъ невозможно. Основная причина моей просьбы къ Вашему Преосвященству болѣзненное мое состояніе. Вотъ уже со дня моего приѣзда въ Московскую Академію по нынѣшнее время я чувствую

себя нездоровымъ. Хотя здѣшній климатъ и пища очень сносны для уроженцевъ Россіи, но на меня оказали очень вредное вліяніе. Ненормальное состояніе желудка, боль въ лѣвомъ боку, отсутствіе аппетита дѣлають мое положеніе здѣсь невыносимымъ. Нѣсколько разъ прибѣгалъ къ помощи Академическаго врача, но лекарства не дѣйствуютъ на мою болѣзнь. Руководясь совѣтомъ Академическаго врача, мнѣ остается прибѣгнуть къ единственному средству: перевестись во вѣренную Вашему Преосвященству Кіевскую Духовную Академію, гдѣ климатъ гораздо умѣреннѣе и сноснѣе. Только этимъ путемъ могу освободиться отъ настоящаго моего болѣзненнаго состоянія. Почтительнѣйше прошу Ваше Преосвященство не отказать мнѣ въ этой просьбѣ и сдѣлать милостивое распоряженіе о принятіи меня во вѣренную Вашему Преосвященству Кіевскую Духовную Академію. Этимъ самымъ, Ваше Преосвященство, дадите Вы мнѣ возможность продолжать высшее богословское образованіе, которое составляетъ единственную цѣль моей жизни. Лищу себя надеждою, что просьба моя не останется безъ Вашего благосклоннаго Архипастырскаго вниманія. Если не буду принятъ на казенный счетъ, то по крайней мѣрѣ мнѣ будетъ оказано какое либо вспоможеніе изъ суммъ Братства. При семъ прилагаю свидѣтельство, выданное мнѣ отъ врача Московской Духовной Академіи, о болѣзненномъ моемъ состояніи. При всемъ этомъ честь имѣю присовокупить, что я присланъ, по требованію начальства Московской Духовной Академіи, Правленіемъ Тифлисскаго Духовнаго православнаго Семинарія на казенный счетъ“.

Справка: 1) Казеннокоштные и стипендіальныя вакансіи въ Академіи замѣщены всѣ. Кромѣ казеннокоштныхъ и стипендіановъ, на II и I курсахъ числится 15 своекоштныхъ студентовъ, изъ которыхъ только двое лучшихъ по усилкамъ и болѣе нуждающихся пользуются стипендіями Богоявленскаго Братства.

2) Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 8 марта 1873 года

за № 10 предписано Семинарскимъ Правленіямъ и Академическимъ Совѣтамъ, чтобы первыя при отправленіи, а послѣдніе при приѣмѣ воспитанниковъ обращали строгое вниманіе на состояніе ихъ здоровья, и чтобы Семинарскія Правленія отнюдь не предназначали къ поступленію въ Академію воспитанниковъ, расположенныхъ къ хроническимъ болѣзнямъ или слишкомъ слабого тѣлосложенія, а Академическіе Совѣты не принимали бы таковыхъ, подвергая всѣхъ, явившихся къ испытанію, надлежащему медицинскому освидѣтельствуванію.

Постановлено: Объявить проректору, что по болѣзненному состоянію, въ силу указа Святѣйшаго Синода отъ 8 марта 1873 г. за № 10, и за неимѣніемъ вакансій, онъ не можетъ быть принятъ на казенное содержаніе, а равно не можетъ рассчитывать и на пособіе отъ Братства при наличности своекоштныхъ студентовъ, нуждающихся въ пособіи для содержанія своего въ Академіи.

VIII. Прошеніе помощника смотрителя Каменецкаго Духовнаго Училища кандидата богословія Ивана Олесницкаго отъ 25 сентября: „Препровождая въ Совѣтъ Академіи свое сочиненіе подъ заглавіемъ „Символическое ученіе лютеранъ о таинствѣ евхаристіи и его несостоятельность“, покорнѣйше прошу принять его въ качествѣ диссертациі для соисканія степени магистра богословія и учинить по сему свое распоряженіе“.

Постановлено: Сочиненіе Ив. Олесницкаго передать на разсмотрѣніе доценту Академіи Аѳанасію Булгакову.

IX. Прошеніе студ. II курса Ник. Мухина на имя Ректора Академіи: „Изучивъ въ достаточной степени англійскій языкъ, но не имѣвъ возможности записаться на него въ прошломъ году, а съ другой стороны желая имѣть въ своемъ академическомъ дипломѣ отмѣтку по этому языку, покорнѣйше прошу Васъ, Ваше Преосвященство, разрѣшить мнѣ записаться въ число студентовъ II курса, изучающихъ англійскій языкъ“.

Постановлено: Дозволить студ. Н. Мухину слушать уроки англійскаго языка и сдать экзаменъ вмѣстѣ съ студентами II курса.

Ж. Внесенную Ректоромъ Академіи въ Совѣтъ ея вѣдомость о пропущенныхъ преподавателями ея по разнымъ причинамъ лекціяхъ въ сентябрѣ 1890 года. Изъ этой вѣдомости видно, что опущены лекціи:

а) вслѣдствіе болѣзни:

1) по исторіи и обличенію русскаго раскола доцентомъ Голубевымъ 1 л. (17 ч.);

2) по общей церковной исторіи экстраорд. профес. Бовальницкимъ 3 лл. (6 и 7 чч.);

3) по исторіи русской церкви заслуж. орд. профес. Малышевскимъ 1 л. (10 ч.);

4) по нравственному богословію экстраорд. профес. М. Олесницкимъ 5 лл. (15, 18, 20, 21 и 22 чч.);

5) по новой и древней общей гражданской исторіи экстраорд. профес. Розовымъ 5 лл. (24, 25 и 28 чч.);

б) вслѣдствіе вызова въ Окружный Судъ въ качествѣ присяжнаго засѣдателя:

7) по русской гражданской исторіи доцентомъ Завитневичемъ 2 лл. (11 и 15 чч.);

8) по русскому языку и исторіи русской литературы экстраорд. профес. Малининымъ 4 лл. (25 и 27 чч.);

9) по нѣмецкому языку лекторомъ Кульманомъ 2 лл. (13ч.);

г) вслѣдствіе домашнихъ обстоятельствъ:

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

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

XI. Докладъ секретаря Совѣта Ив. Исаева: „Рукописное сочиненіе ординарн. профессора Кіевской Академіи Ник. Петрова, подъ заглавіемъ: „Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ городѣ Кіевѣ. Выпускъ I. Собраніе рукописей московскаго митрополита Макарія (Булгакова), Мѣлецкаго монастыря на Волыни, Кіево-Братскаго монастыря и Кіевской духовной Семинаріи“, Совѣтомъ Академіи 14 іюня 1890 г., согласно съ критическимъ отзывомъ экстраорд. проф. Вас. Малинина, признано заслуживающимъ полной Макаріевской преміи въ 1000 руб., но такъ какъ срокъ объявленнаго Совѣтомъ Академіи конкурса на тему, на которую составлено сочиненіе Петрова, истекалъ только 23 сентабря сего 1890 года, то положено было представленіе о присужденіи преміи за это сочиненіе внести въ Святѣйшій Синодъ по наступленіи этого срока. Срокъ сей истекъ уже четыре дня тому назадъ и Совѣтомъ не получено новаго сочиненія на ту же тему къ этому сроку; а потому изготовлено представленіе въ Святѣйшій Синодъ по данному дѣлу. Объ изложенномъ долгъ имѣю доложить Совѣту Академіи“.

Постановлено: Представленіе о присужденіи преміи профессору Петрову, за истеченіемъ конкурснаго срока для представленія сочиненій на данную тему и за неимѣніемъ другихъ препятствій, установленнымъ порядкомъ (§ 10 полож.) внести въ Святѣйшій Синодъ на утвержденіе.

XII. Докладъ его же: „Состоящій нынѣ въ должности ординарнаго профессора Кіевской духовной Академіи Петръ Линецкій, по окончаніи академическаго курса опредѣленный 9 октября 1863 г. на должность бакалавра по кафедрѣ философскихъ наукъ, непрерывно прослужилъ при сей Академіи 25 лѣтъ въ должности преподавателя. А въ 57 § уст. дух. акад. сказано: „Профессоръ ординарный или экстраординарный, по выслугѣ 25-лѣтія въ должности штатнаго препо-

давателя въ Академіи, удостоивается званія заслуженнаго ординарнаго или экстраординарнаго профессора“. Объ этомъ долгъ имѣю доложить Совѣту Академіи на благоусмотрѣніе“.

Постановлено: Установленнымъ порядкомъ ходатайствовать предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ удостоеніи ординарнаго профессора Академіи Петра Линицкаго званія заслуженнаго ординарнаго профессора.

На семь журналѣ резолюція Его Высокопреосвященствомъ Митрополитомъ Кіевскимъ положена такая: „30 октября 1890 г. Исполнить“.

1890 года 30 ноября.

Въ собраніи Совѣта Кіевской дух. Академіи, подъ председательствомъ Ректора ея, присутствовали ординарные и экстраординарные профессора, кромѣ не бывшихъ: ординарнаго профес. Д. Послѣхова вслѣдствіе болѣзни и экстраординарныхъ профессоровъ: А. Розова по причинѣ разсмотрѣнія въ собраніи Совѣта касающагося его дѣла и П. Лашарева по болѣзни.

Слушали: I. Сданный Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ, Митрополитомъ Кіевскимъ, 17 ноября 1890 года въ Совѣтъ Академіи для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ 8 тогоже ноября за № 4145: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: представление Вашего Преосвященства, отъ 12 октября сего года за № 707, по ходатайству Совѣта Кіевской дух. Академіи, *объ утвержденіи архимандрита Казанскаго Зилантова монастыря, кандидата Сергія въ степени магистра богословія.* Приказали: Архимандрита Казанскаго Зилантова монастыря, кандидата Сергія, удостоеннаго Совѣтомъ Кіевской духовной Академіи степени магистра

богословія, утвердить въ таковой степени; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ“.

Постановлено: О состоявшемся утвержденіи въ степени магистра увѣдомить о. Архимандрита Сергія и выслать ему установленный дипломъ.

II. Сданный Его Высокопреосвященствомъ 17 ноября 1890 года для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ 8 того же ноября за № 4146: По Указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали представленіе Вашего Преосвященства, отъ 8 октября сего года за № 708, въ коемъ ходатайствуете *объ утвержденіи исправляющаго должность доцента Кіевской духовной Академіи, кандидата Дмитрія Богдашевскаго, согласно удостоенію Совѣта сей Академіи, съ степени магистра богословія.* Приказали: Исправляющаго должность доцента Кіевской духовной Академіи, кандидата Дмитрія Богдашевскаго, удостоеннаго Совѣтомъ названной академіи степени магистра богословія, утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства, въ таковой степени; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вамъ указъ“.

Постановлено: Дмитрію Богдашевскому выдать дипломъ на степень магистра богословія и удостоить его званія доцента Академіи, о чемъ и представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства Митрополита Кіевскаго, согласно 53 и 81 б. 4. §§ уст. дух. акад.

III. Сданный Его Высокопреосвященствомъ 19 ноября 1890 года для надлежащаго распоряженія указъ Святѣйшаго Синода отъ 12 того же ноября за № 4190: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 25 октября сего года за № 1211, журналъ

ПРИЕМЪ ВОСПИТАННИКОВЪ

въ Кіевскую духовную Академію.

Отъ Совѣта Кіевской духовной Академіи объявляется:

1) Съ 16 августа сего 1892 г. въ Кіевской духовной Академіи, для образованія новаго курса въ ней, имѣеть быть приемъ воспитанниковъ.

2) Для повѣрочнаго приемнаго испытанія Совѣтомъ Академіи назначены слѣдующіе предметы: сваяц. писаніе ветхаго и новаго зав. (для окончившихъ курсъ въ гимназій—правосл. христіанскій катихизисъ), общая и русская гражданская исторія, начальныя основанія философіи (для окончившихъ курсъ въ гимназійхъ—логика) и два древніе языка—греческій и латинскій; кромѣ того, подвергающіеся испытанію должны написать три сочиненія на данныя темы, изъ которыхъ одна богословскаго содержанія, другая—философскаго и третья—литературнаго.

3) Испытаніе будетъ производимо въ предѣлахъ семинарскаго или гимназическаго курса, сообразно съ тѣмъ, принадлежитъ ли испытуемый къ воспитанникамъ семинаріи или гимназій.

4) Свободныхъ вакансій казеннокоштныхъ для I курса, согласно штату, имѣется 30, изъ которыхъ на 24 вакансіи вызываются семинарскіе воспитанники по назначенію начальства, а 6 вакансій предназначены для тѣхъ волонтеровъ, которые болѣе удовлетворительно сдадутъ повѣрочный экзамень.

5) Порядоки и условія приема воспитанниковъ въ Академію опредѣлены въ особыхъ правилахъ, изъ коихъ для свѣдѣнія приводятся слѣдующіе §§:

§ 1) Въ студенты Академіи принимаются лица всѣхъ состояній православнаго исповѣданія, съ полнымъ успѣхомъ окончившіе курсъ духовной семинаріи или полной (съ двумя древними языками) классической гимназій.

§ 2) Женатыя лица въ число студентовъ Академіи не принимаются.

§ 3) Просьбы о приемѣ въ студенты Академіи подаются волонтерами на имя ректора Академіи до 15 августа. Каж-

дый изъ нихъ долженъ имѣть при себѣ билетъ на проѣздъ въ г. Кіевъ.

§ 4) Къ прошенію о приѣмѣ въ студенты должны быть приложены слѣдующіе документы: а) семинарскій или гимназическій аттестатъ; б) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи; в) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности или свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку по отбыванію сей повинности; г) документъ о состоянн, къ которому принадлежит проситель по своему званію, если онъ не духовнаго происхожденія. Лица податнаго сословія обязаны сверхъ того представить свидѣтельства объ увольненіи ихъ обществами на законномъ основаніи.

Примѣчаніе. Семинарскія Правленія также до 15 августа высылаютъ документы назначенныхъ ими въ Академію воспитанниковъ, которые обязаны сами явиться въ оную 14 августа.

§ 5) Поступающіе въ Академію по прошествіи одного или нѣсколькихъ годовъ по выходѣ изъ учебнаго заведенія должны представить свидѣтельство о благонадежности отъ того начальства, въ вѣдѣніи котораго состояли.

§ 6) Всѣ воспитанники, какъ присланные въ Академію по распоряженію начальства, такъ и поступающіе по собственному прошенію, подвергаются повѣрочному испытанію въ особыхъ, назначаемыхъ для этого Совѣтомъ, комиссіяхъ и принимаются въ студенты по успѣшномъ выдержаніи въ Академіи повѣрочнаго испытанія.

§ 7) Изъ числа подвергавшихся повѣрочному испытанію, какъ по назначенію семинарскихъ начальствъ, такъ и по прошеніямъ, выдержавшіе оное удовлетворительно принимаются: лучшіе—казеннокоштными студентами съ подпискою прослужить обязательный срокъ по духовно-учебному вѣдомству согласно 160 и 161 §§ уст. дух. акад., а остальные—своекоштными (§ 112), число коихъ опредѣляется вмѣстительностію академическихъ зданій, со взносомъ 210 руб. въ годъ, или по 105 р. въ сентябрѣ и январѣ за каждое полугодіе; не удовлетворившіе этому требованію въ теченіи мѣсяца увольняются изъ Академіи (§§ 150 и 151).

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

Конкурсъ на Макаріевскую премію при Кіевской духовной Академіи.

Совѣтъ Кіевской духовной Академіи симъ доводитъ до общаго свѣдѣнія, что съ 31 декабря 1891 года открытъ новый конкурсъ на соисканіе учрежденной при Академіи преміи м. Макарія, положеніе о которой напечатано на 180—182 стр. „Протоколовъ Совѣта Кіевской дух. Академіи“ при августовской книжкѣ журнала „Труды Кіевской дух. Академіи“ за 1883 годъ. Для вновь открываемаго конкурса Совѣтомъ Академіи назначены слѣдующія четыре темы: 1) „Теодоръ Студитъ“; 2) „Переходъ въ католичество древне-русскихъ фамилій въ юго-западномъ краѣ“; 3) „Исторія Кіевской духовной Академіи отъ ея основанія до преобразования въ 1819 г.“, и 4) „Исторія Кіевской духовной Академіи со времени ея преобразования въ 1819 году“.

Для рѣшенія предложенныхъ четырехъ задачъ назначается трехгодичный срокъ—съ 31 декабря 1891 года по 31 декабря 1894 года. Поэтому желающіе участвовать въ конкурсѣ должны представить свои сочиненія въ Совѣтъ Академіи не позже 31 декабря 1894 года.

Кромѣ того, согласно съ 1 и 5 §§ положенія, Совѣтъ Академіи находитъ возможнымъ назначить новые сроки для подачи сочиненій на нижеслѣдующія двѣ темы, объявленныя въ 1887 году и оставшіяся безъ рѣшенія, одна изъ коихъ предлагается въ нѣсколько измѣненномъ видѣ: 1) „Патріархъ Константинопольскій Фотій, какъ церковный писатель“, и 2) „Историческое обозрѣніе преподаванія философіи

въ Россіи отъ начала до настоящаго времени, въ связи съ обзорѣніемъ философской литературы и различныхъ направле- ній философіи въ теченіе означеннаго времени“. Срокомъ подачи сочиненія на 1-ю тему Совѣтъ Академіи назначилъ 31 декабря 1892 года и на 2-ю 31 декабря 1893 года.

Къ соисканію преміи допускаются сочиненія на русскомъ языкѣ какъ печатныя, такъ и рукописныя. Послѣднія должны быть четко написаны; но не требуется, чтобы они предвари- тельно были одобрены цензурою къ напечатанію.

Авторамъ тѣхъ изъ представленныхъ на конкурсѣ сочи- неній, въ которыхъ по разсмотрѣніи найдено будетъ вполнѣ удовлетворительное рѣшеніе одной изъ предложенныхъ Совѣ- томъ Академіи задачъ, присуждается полная премія въ *тысячу* (1000) *рублей*. Въ томъ-же случаѣ, когда въ числѣ сочиненій, представленныхъ на ту или другую тему, не окажется вполнѣ удовлетворительнаго, но будутъ однако заслуживающія вни- манія по научнымъ своимъ достоинствамъ, могутъ быть назначены половинныя преміи въ *пятьсотъ* (500) *рублей*.

Въ редакціи Трудовъ Кіевской Духовной Академіи
продаются книги:

- Абелевскій** Яв. Ша. Московское государство при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ и патриархѣ Никонѣ. Ц. 2 р.
- Асоченскій** В. Амфитеатровъ Яковъ Космычъ, Ординарный профессоръ Кіевской Д. Академіи. К. 1857 г. Ц. 1 р.
- Антошевъ** Іерод. Кіево-Подольская Успенская соборная церковь. Историко-статистическое изслѣдованіе. (Писано на Евгеніе-Руманцевскому премію). Кіевъ. 1891 г. Ц. 1 р. съ перес.
- Арсеній** и. кіевск. Изъясненіе Божеств. Литургіи. (450 стр., 8-о). Ц. 2 р.
— — Толкованіе на первые 26 псалмовъ (634 стр., 8-о). Ц. 2 р.
- Б-** за А. О молоканствѣ. Отвѣтъ на вопросы православнаго христіанина о молоканскомъ вѣрученіи. Кіевъ, 1891 г. Цѣна 50 к. съ перес.
- Березинъ** В. Описание рукописей Почаевской лавры. 1881 г. Ц. 40 к.
- Берсъ**. Память. Слово (перев. съ фран.). Кіевъ. 1891 г. Ц. 10 к. съ перес.
- Бестѣи** с. священника съ прихожанами, 25 бестѣдъ. Ц. съ п. 50 к
- Библиотека твореній св. отцовъ и учителей церкви западныхъ:** кн. 1 и 2: творенія св. Кириана, еп. карфагенскаго, ч. 1 и 2; кн. 3, 4, 5 и 6 твореній бл. Іеронима ч. 1, 2, 3, 4; кн. 7: твореній бл. Августина ч. 1; кн. 8: твореній бл. Іеронима ч. 5; кн. 9 и 10: твореній бл. Августина ч. 2 и 3; кн. 11: твореній бл. Іеронима ч. 6; кн. 12: твореній бл. Августина ч. 4; кн. 13: твореній бл. Іеронима ч. 7; кн. 14: твореній бл. Августина ч. 5; кн. 15, 16 и 17: твореній бл. Іеронима ч. 8, 9 и 10; кн. 18: твореній бл. Августина ч. 6. кн. 19: Твор. бл. Іеронима ч. 11. Цѣна каждой книги Библиотеки 2 р. съ перес., кромѣ 16-й книги, которая стоитъ 1 р. 50к. съ перес.
- Бобринскій** Яв. М. О происхожденіи и составѣ римско-католической литургіи и отличіи ея отъ православной. Ц. 65 коп., съ пер. 80 к.
- Булатовъ** С. А. Древнесвѣрскія монеты (съ рисунками). Ц. 3 р.
- Булашевъ** Г. О. Мислєсловны святыхъ при рукописныхъ богослужебныхъ книгахъ Церковно-археологическаго Музея. 1882 г. Ц. 40 коп.
— — Преосв. Иринея Фальковскій, еп. чигиринскій. 1883 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Булгановъ** А. Я. Очерки истории методизма. Т. I. 1887 г. Ц. 2 р. 50 к. съ п. Т. II 1887 г. Ц. 1 р. 50 к. съ п.
— — Безбрачіе духовенства. Историко-полемиическій очеркъ. Кіевъ 1891 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Воршоловичъ** М. Пророческое служеніе въ израильскомъ (десятиколтѣнномъ) царствѣ. 1891. Ц. 2 р. съ перес.
- Владимірскій** сборникъ въ память девятисотлѣтія крещенія Россіи. (Сказаніе о посещеніи Русской страны св. Апостоломъ Андреемъ. Ив. Малишевскаго. Владиміръ святой, какъ политическій дѣятель. Вл. Завитневича. Древнія изображенія св. Владиміра. Н. Петрова. Чествованіе памяти св. Владиміра на югѣ Россіи и въ частности въ Кіевѣ. Н. Петрова. Слово, сказанное 10 іюля 1888 г. В. Пѣвничаго. Рѣчь, сказанная 14 іюля 1888 г., Ив. Малишевскаго). 1888 г. Ц. 2 р.
- Глазуновъ** П. Храмы, построенные св. Владиміромъ и другими въ его время. 1888. Ц. 60 коп.
- Дроздовъ** Н. М. Историческій характеръ книги Іудею. Ц. 50 к.
- Н. Едмондскій**. Анатолій Мартыновскій, архіеп. Могилевскій и его литературныя труды. Кіевъ. 1889 г. Ц. 2 р.

- Надимичковъ В. Митрополиты и епископы при св. Владыкѣ. 1888 г. Ц. 75 к.
- Книга для назидательнаго чтенія. Изданіе третье, безъ перешитъ перепечатанное со втораго изданія (1869 г.), одобреннаго Особнымъ Отдѣломъ Ученаго Комитета Министерства Народнаго Просв. для учебннческихъ народныхъ библиотекъ и другихъ учебннхъ заведеній. Училищннхъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ, въ третьемъ изданіи, одобрена въ употребленію въ церковно-приходскихъ школахъ для выѣсаснаго чтенія учащихса. Цѣна 1 р. съ перес. Для школъ, при выпискѣ непосредственно изъ Редакціи, цѣна книги 70 к. съ перес., а при требованіи Епархіальннми Училищннми Совѣтами не менѣе ста экземпляровъ, книга устунается по 60 коп. съ пересылк. Кіевъ. 1890 г.
- Крыжановскій Г. Рукописныя Евангелія кіевскихъ книгохранилищъ. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к.
- Маннавейскій Н. Археологія исторіи страданій Господа Иисуса Христа. Ц. 2 р. съ перес.
- Миролюбовъ А. Проповѣди св. Кирилла Александрійскаго. Кіевъ. 1889 г. Ц. 2 р.
- Недѣльскій А. (свящ.). Братскій совѣтъ новорукоположенному въ сельскій приходъ священнику. Вып. 1. 1883 г. Ц. 1 р.
- Неврологъ Высокопреосвященнаго Платона, Митрополита Кіевскаго и Галицкаго. Кіевъ. 1891 г. Цѣна 30 к.
- Никитинъ А. Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія. Кіевъ. 1891 г. Ц. 2 р. съ перес.
- Описаніе 50-ти-лѣтняго юбилея высокопреосвященнаго Арсенія, митрополита кіевскаго и галицкаго. Ц. 50 коп., съ перес. 60 коп.
- Поповичъ М. Патриархъ іерусалимскій Софроній, какъ богословъ, проповѣдникъ и пѣснопѣець. К. 1890. Ц. 1 р. с.
- Празднованіе девятисотлѣтія крещенія русскаго народа въ Кіевѣ (съ рисунками, отвѣсаящимися къ празднеству). К. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к., на лучшей бумагѣ 3 р. 50 к.
- Пѣниціи В. Ѡ. Воспоиннанія о пок. митр. кіев. Арсеніи. 1877. Ц. 50 к.
- Пѣнкевичъ С. Н. Топографія Кіев. епархіи въ XVII в. по Андрею Целларіи (съ картою). Ц. 50 к.
- Рождественскій Ѡ. М. Самуилъ Миславскій. Ц. 1 р. 50 к.
- Рыбиноскій Влад. Кіевская митрополичья каеедра съ половини XIII до конца XVI вѣка. (Писано на Евгеніе-Румилицевскую премію). Кіевъ. 1891 г. Цѣна 70 коп. съ перес.
- Сборникъ статей изъ Воскр. Чтенія (для народныхъ школъ). Ц. 20 к., съ перес. 30 к. (рекомендованъ Учебннмъ Комитетомъ).
- Систематическій каталогъ книгъ бібліотеки Кіевской Духовной Академіи. Т. I-й. Богословіе. Вып. первый: Св. Писаніе и Патрологія. К. 1890. Ц. 2 р.
- Списокъ начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ кіевской духовной академіи первыхъ XXV курсовъ (1619—1869). Ц. съ пер. 10 к.
- Трегубовъ С. Религіозный бытъ русскнхъ и состояніе духовенства въ XVIII в. по мемуарамъ иностранцевъ. К. 1884 г. Ц. 1 р.
- Указатель Воскреснаго Чтенія. Цѣн. 80 к., съ пер. 40 к.
- Филаретъ еписк. Происхожденіе книги „Вклеевскія“. 1885. Ц. 1 р.
- Царевскій А. С. Происхожденіе и составъ 1 и 2 кн. Паралип. 1878 г. Ц. 70 к.
- Чудецкій П. И. Опытъ историческаго изслѣдованія о числѣ монастырей русскнхъ, закрытыхъ въ XVIII и XIX вв. 1877 г. Ц. 50 коп.
- Богданшевскій Д. И. Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи ап. Іоанна. К. 1890 г. Ц. 1 р. 30 к.
- Димтріевскій А. А. Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в. Ч. I. Службы круга седмичнаго и годичнаго и чиноислѣдованія таинствъ. Ц. 4 р. съ к.
- — Поминки пресв. Порфирія Успенскаго и проф. Моск. дух. акад. И. Д. Мансветова. Ц. 75 к. съ перес.

- — Путешествіе по Востоку и его научныи результаты. Отчетъ о заграничной командировкѣ въ 1897/98 году, съ приложеніями. Кіевъ, 1890 г. Цѣна 1 р. 50 к. съ перес.
- — Современное богослуженіе на православномъ Востоцѣ. Историко-археологическое изслѣдованіе. Вып. первый (Вступительный). Кіевъ. 1891 г. Цѣна 1 р. 20 к. съ перес.
- Евгеній, еп. астрахан.** (изданіе). Творенія Кирилла, еп. туrowsкаго. Ц. 2 р.
- Завитиничъ В. З.** Палинодіа Захарія Копистенскаго и ея мѣсто въ исторіи з.-русской полемики к. XVI и в. XVII в. Варшава. 1883. Ц. съ и. 3 р.
- — Значеніе перенхъ славнофиловъ въ дѣлѣ уясненія идей народности и самобытности. Рѣчь, произнесенная на годичномъ актѣ Кіевской духовной Академіи 26 сент. 1891 г. Кіевъ. 1891 г. Ц. 30 коп.
- Ковальщизій М. Г.** О значеніи національнаго элемента въ историческомъ развитіи христіанства. 1880 г. Ц. 50 к.
- Корольковъ Я. Н.** Двадцатилѣтіе журнала „Труды Кіев. Д. Академіи“ (съ систематическимъ перечнемъ статей, помѣщенныхъ въ журналѣ за 20 лѣтъ, и алфавитнымъ указателемъ авторовъ). 1883 г. Ц. 2 руб.
- — Пресовъ. Филаретъ, еп. рижскій, какъ ректоръ Кіев. д. академіи. (съ портретомъ, факсимиле и прибавленіями). 1882. Ц. 60 к.
- Лещинскій Я. Ив.** Обзоръ философскихъ ученій. Ц. 80 коп.
- — Обь умовѣнн и отношенія умозрительнаго познанія къ опыту (теоретическому и практическому). 1881 г. Ц. 1 р. 50 к.
- — Славнофильство и либерализмъ. 1882 г. Ц. 1 р. 30 к.
- Малованецъ М. А.** Собраніе сочиненій Т. I. Ц. 4 р.; т. 2-й (съ рис.), Ц. 3 р.
- Малованскій Г. В.** Діалогъ Платона Тимей и Критій. Переводъ съ введеніемъ и примѣчаніями. 1883 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Малованскій М. И.** Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ рус. ц., т. 1. Ц. 3р. 50 к.
- — Сказаніе о посѣщеніи русской страны св. апостоломъ Андреемъ. Ц. 25 к.
- — Спутники и ученики св. ап. Андрея. 30 к.
- — Варяги въ начальной исторіи христіанства въ Кіевѣ. Ц. 30 к.
- — О происхожденіи Русской Великой Книжки Ольги св. Ц. 30 к.
- — Подложное письмо п. Ивана Смерн къ в. кн. Владиміру св. Ц. 75 к.
- — Рѣчь, сказанная въ торжественномъ собраніи Кіев. Д. Академіи 14 іюля 1888 г. по случаю исполнявшагося девятистаго лѣтія со времени крещенія Россіи. Ц. 20 к.
- — Догосетъ Феоктистъ, покровитель Константина философа. 1887. Ц. 25 к.
- — Свв. Людмила и Вячеславъ (Рѣчь) Ц. 30 к.
- — Рус. церковь въ 25-лѣтнее царствованіе Александра 2-го. Ц. 40 к.
- Олещинскій А. А.** Книга Притчей Соломоновыхъ и ея критика. Ц. 1 р.
- — Книга Пѣснь Пѣсней и ея новѣйшіе критики. 1882 г. Ц. 3 р.
- — Св. Земля (36 л. съ рис.). Т. 1. Ц. 2 р. 50 к.; т. 2, Ц. 3 руб.
- Олещинскій М. А.** Исторія нравственности и нравственныхъ ученій. Ч. 1-я. 1882 г. Ц. 2 р. 50 к. Ч. 2-я. Ц. 1 р. 50 к.
- — Нравственный прогрессъ. Цѣна 30 коп.
- — Курсъ Педагогики (Руководство для женскихъ виститутуовъ и гимназій, для высшихъ курсовъ и для всѣхъ занимающихся воспитаніемъ дѣтей). Вып. 1-й (теорія воспитанія), Ц. 1 р. 75 к.; вып. 2-й (теорія обученія), Ц. 1 р. 50 к.
- Оршанскій Ѡ. С.** Ученіе Шлейермахера о религіи. Ц. 1 р. 50 к. съ л.
- — Возможно ли научное занятіе религіей? Ё. 1888 г. Ц. 25 к.
- Петръ Н. И.** Начало греко-болгарской распри и возрожденія болгарской народности. Ц. 70 к. съ пересмакомъ.
- — Описаніе рукописей церк.-археологич. музея. Вып. 2-й. 1877 г. Ц. 1 р. 50 к., вып. 3-й, 1879 г. Ц. 1 р. 75 к.
- — Историческій взглядъ на взаимныи отношенія между сербами и русскими въ образованіи и литературѣ. 1876 г. Ц. 60 к.

- — Очерки истории украинской литературы XIX столѣтія. Ц. 3 р.
Мейровскій Ф. Я. Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и израильское. 1885. Ц. 2 р. 25 к.
- — По поводу возраженій современной критики противъ существованія Моисеева закона ранѣе древнѣйшихъ пророковъ-писателей (Речь, произнесенная на годичномъ актѣ Киев. Дух. Академіи 15 окт. 1889 г.). Киевъ. 1890 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Попель** Н. Д. Тертуліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к.
- — Ученіе двѣнадцати апостоловъ. Изданіе 2-е испр. Ц. 30 к.
- — Вѣра и ея отношеніе къ религіозному знанію, по ученію Климента александрійскаго. Ц. 40 к. съ перес.
- Поситковъ** Д. В. (Перев.) Несторій и Елтикій, епископы V в. Амедея Тьерри Вып. 1. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к. Вып. 2. 1883. Ц. 1 р. 50 к.
- Пѣнцилій** В. Ф. Св. Григорій Дв.—его проповѣди и гомилет. правила. Ц. 1 р.
- — Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника. Изд. 4. 1891. Ц. 1 р. 50 к.
- — Служеніе священника въ качествѣ духовнаго руководителя прихода. Изд. 2-е. 1891 г. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 30 к.
- — Четыре слова о любостязаніи. Ц. 20 к.
- Розовъ** А. В. Христіанская Нубія. Ч. I. Источники для истории христіанства въ Нубіи (историко-критическое и церковно-археологическое изслѣдованіе). Киевъ. 1890 г. Ц. 3 р. съ перес.
- Сборникъ** изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Киевской духовной Академіи: архим. Иноцентія, прот. Яв. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архим. Ософана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 2 р. 50 к.
- Сильвестръ** еп. Опытъ православнаго догматическаго богословія (съ историч. изложеніемъ догматовъ). Т. 1-й (20 л.), изд. 2-е, Ц. 1 р. 70 к. Т. 2-й (40 л.). Изд. 2-е. Ц. 3 р. 30 к. Т. 3. Изд. 2-е. Ц. 3 р. с. Т. 4. Ц. 3 р. Т. 5. Ц. 3 р. с.
- — Отвѣтъ на предложенную старокаатоликами схему о Св. Духѣ. Ц. 75 к.
- Скворцовъ** Н. Ив. Блаж. Августинъ, какъ психологъ. Ц. 1 р. 30 к. съ п. 1 р. 50 к.
- — Жизнь Иисуса Христа по евангеліямъ и народнымъ преданіямъ (съ *литографич. изображеніемъ лица Спасителя*). 1876 г. Ц. 2 р.
- — Философія отцовъ и учителей церкви (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 1 р. 30 к., съ перес. 2 р.
- Смирновъ** Ф. А. Богослуженіе христіанское со времени апостоловъ до четвертаго вѣка. 1876 г. Ц. 2 руб.
- — Описаніе колленціи древнихъ русскихъ иконъ. 1883 г. Ц. 1 р.
- — Происхожденіе и значеніе пр. Рождества Христова. Ц. 70 к.
- Чтенія въ Ц.-а. Обществѣ при К. д. акад. В. 1-й. Ц. 1 р. 20 к.
- Щоголевъ** Н. Ив. Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія. Цѣна съ перес. 1 р. 20 к.

ОТЪ РЕДАКЦІИ ЖУРНАЛА

„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“.

По соглашенію съ Императорскимъ Православнымъ Палестинскимъ Обществомъ и съ соизволенія Его Императорскаго Высочества Августѣйшаго Предсѣдателя Общества, Государя Великаго Князя Сергія Александровича, въ книжкахъ приложеній въ „Русскому Паломнику“ отнынѣ будутъ печататься „Сообщенія Палестинскаго Общества“, вслѣдствіе чего матеріаль для чтенія, сверхъ обѣщаннаго, увеличится на 20—24 листа.

Подписка на „Русскій Паломникъ“ продолжается. Годовая цѣна со всеми приложеніями 6 р. Допускается разсрочка.

Адресъ редакціи: Спб. Владимірскій проспектъ. 13.

Редакторъ-издатель А. И. Поповицкій.

ГЛАВА VIII.

Почему относительно свѣта не сдѣлано добавленія: И созда Богъ, какъ это дѣлается обыкновенно относительно другихъ твореній.

Что же значить это повтореніе относительно другихъ [твореній]? Развѣ не указывается-ли тѣмъ на то, что въ первый день, когда созданъ свѣтъ, названіемъ этого свѣта внушается намъ о созданіи духовной и разумной твари, въ природѣ которой разумѣются всѣ святые Ангелы и Силы, и писатель, сказавши: *бысть свѣтъ*, не сдѣлалъ потомъ повторенія о его сотвореніи потому, что разумная тварь не познала сперва о своемъ образованіи, а потомъ уже образована, но имѣла познаніе о томъ въ самомъ образованіи своемъ, т. е. чрезъ просвѣщеніе Истины, стремясь къ которой получила свою форму; тогда какъ остальные низшія твари создаются такъ, что сначала являются въ познаніи разумной твари, а затѣмъ уже и въ своемъ родѣ? Отсюда, созданіе свѣта сначала существуетъ въ Словѣ Бога — въ идеѣ (*secundum rationem*), по которой онъ потомъ созданъ, т. е. въ совѣчной Отцу Премудрости, а затѣмъ уже — въ самомъ созданіи въ той природѣ, въ которой онъ сотворенъ: тамъ онъ не созданъ, а рожденъ, здѣсь же онъ уже созданъ, потому что изъ безформенности получалъ форму; почему Богъ и сказалъ: *да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ*, дабы то, что тамъ было въ Словѣ, теперь явилось въ дѣйствіи. Между тѣмъ, устройство неба сначала существовало въ Словѣ Бога сообразно съ рожденною Премудростію, затѣмъ устроилось въ духовной твари, т. е. въ познаніи ангеловъ, согласно съ сотворенною въ нихъ мудростію, и наконецъ создано самое небо, дабы явилось уже самое сотвореніе неба въ его собственномъ родѣ. Точно такъ же являлись и различеніе или виды воды и

земли, природа деревъ и травъ, свѣтила небесныя, живыя твари, произведенныя изъ воды и земли.

И въ самомъ дѣлѣ, ангелы видятъ чувственные предметы не тѣлесными только чувствами, какъ животныя: если даже они и пользуются какимъ-либо подобнымъ органомъ, то скорѣе познаютъ имъ то, что внутренно знаютъ уже гораздо лучше въ самомъ Словѣ Бога, которымъ просвѣщаются, чтобы жить мудро, такъ какъ они-то и суть тотъ свѣтъ, который созданъ прежде всего, если только подъ сотвореннымъ въ первый день свѣтомъ разумѣть свѣтъ духовный. Поэтому, какъ идея (ratio), по которой создается тварь, существуетъ въ Словѣ Бога раньше созданія самой твари: такъ точно сначала является познаніе этой идеи въ разумной твари, которая не помрачена грѣхомъ, а потомъ уже—созданіе и самой твари. Ибо ангелы не усовершенались, подобно намъ, въ приобрѣтеніи мудрости, постигая невидимое Божіе чрезъ разсмотрѣніе сотвореннаго (Римл. I, 20), а съ самаго сотворенія своего наслаждаются святою вѣчностію и благоговѣйнымъ созерцаніемъ Слова, и отселѣ, взирая на сотворенное съ точки зрѣнія того, что видятъ внутренно, они или одобряютъ дѣйствія справедливыя, или же осуждаютъ грѣхи.

И не удивительно, что своимъ святымъ Ангеламъ, получившимъ образованіе въ первомъ созданіи свѣта, Богъ показывалъ то, что намъренъ былъ сотворить потомъ. Ибо они не знали бы разума Божія, если бы не открылъ имъ того Богъ. *Кто бо разумъ умъ Господень; или кто соотътникъ Ему бысть; или кто прежде даде Ему и воздастся ему; яко изъ того и тьма и въ немъ всяческая* (Римл. XI, 34—36). Поэтому ихъ наставлялъ Самъ Богъ, когда въ нихъ являлось познаніе о твари, которая должна была быть сотворена потомъ и которая наконецъ являлась въ своемъ родѣ.

Отсюда, когда, по созданіи свѣта, подъ которымъ разумѣется получившая образованіе отъ вѣчнаго Свѣта разумная тварь, мы слышимъ о созданіи прочихъ тварей слова: *и рече Богъ: да будетъ*, то должны разумѣть подъ симъ намѣреніе Писанія обратить нашъ взоръ къ вѣчности Слова Бога. А когда мы слышимъ слова: *и бысть тако*, то должны разумѣть подъ симъ возникавшее въ разумной твари познаніе существующей въ Словѣ Бога идеи (ratio) о созданіи твари; такъ что эта послѣдняя нѣкоторымъ образомъ творится сначала въ той твари, которая вслѣдствіе нѣкотораго предварительнаго движенія въ самомъ Словѣ Бога первая узнавала о созданіи твари. Когда, затѣмъ, мы слышимъ поестороніе словъ: *сотвори Богъ*, то подъ симъ должны разумѣть уже появленіе самой твари въ своемъ родѣ. Наконецъ, когда слышимъ слова: *и видѣ Богъ, яко добро*, должны разумѣть ихъ такъ, что Благости Божіей угодно сотворенное, — угодно, чтобы продолжало существовать по роду своему то, что угодно Ей было вызвать къ бытію, когда Духъ Божій носился вверху воды.

ГЛАВА ІХ.

О фигурѣ неба.

Спрашиваютъ, обыкновенно, и о томъ, какую по нашимъ Писаніямъ форму надобно приписывать небу. — Многие входятъ въ длинныя разсужденія о подобныхъ предметахъ, которые нашими авторами съ гораздо большимъ благоразуміемъ опущены, какъ бесполезныя для блаженной жизни и, — что еще хуже, — теряютъ при этомъ драгоцѣнное время, которое должно быть посвящаемо спасительнымъ предметамъ. Какое, въ самомъ дѣлѣ, имѣ дѣло, со всѣхъ-ли сторонъ небо, какъ шаръ, окружаетъ землю, занимающую центральное мѣсто въ системѣ міра, или же покрываетъ ее съ одной верхней стороны, какъ кругъ? Но такъ какъ дѣло тутъ

касается достовѣрности Писаній, то чтобы кто-нибудь (какъ я не разъ уже на это указывалъ), не разумѣя божественныхъ словесъ, но или встрѣчая въ нашихъ книгахъ, или же слыша изъ нихъ о подобныхъ предметахъ что-нибудь такое, что, по видимому, противорѣчить сложившимся у него воззрѣніямъ, не сталъ считать совершенно бесполезнымъ и все остальное въ ихъ увѣщаніяхъ, или повѣствованіяхъ, или пророчествахъ, надобно сказать вообще, что авторы наши имѣли правильное познаніе о фигурѣ неба, но Духу Божію, который говорилъ чрезъ нихъ, не угодно было, чтобы они учили людей о подобныхъ, бесполезныхъ для спасенія, предметахъ.

Но, скажутъ, какъ же, въ самомъ дѣлѣ, не будетъ воззрѣнію людей, приписывающихъ небу фигуру шара; противорѣчіемъ написанное въ нашихъ книгахъ: *простираяи небо яко кожу* (псал. 103, 2)? Пусть и будетъ противорѣчіемъ, если то, что говорятъ они, ложно, ибо изреченное божественнымъ авторитетомъ—скорѣе истинно, чѣмъ догадки, которыя строить человѣческая немощность. Но если бы неожиданно это свое воззрѣніе они оказались въ состояніи оправдать такими объясненіями, которыя бы на его счетъ не оставляли уже никакого сомнѣнія, въ такомъ случаѣ мы должны показать, что наше изреченіе о кожѣ ихъ воззрѣнію не противорѣчитъ, иначе оно станетъ въ противорѣчіе съ самыми же нашими Писаніями, которыя въ другомъ мѣстѣ говорятъ, что небо простерто какъ шатерь (Иса. XL, 22). И въ самомъ дѣлѣ, что въ такой степени несходно и одно другому противоположно, какъ плоская протянутая кожа и дугообразно-закругленный шатерь? Но разъ эти два [мѣста], какъ тому и слѣдуетъ быть, необходимо понимать такъ, чтобы они одно съ другимъ были согласны и одно другому не противорѣчили: въ такомъ случаѣ и каждое изъ нихъ не должно быть въ противорѣчіи съ упомянутыми воззрѣніями (если бы неожиданно они оказались вѣрными, опираясь на

несомнѣнное основаніе), по которымъ небо является со всѣхъ сторонъ закругленнымъ на подобіе шара, если только, впрочемъ, можно доказать это.

И дѣйствительно, наше сравненіе [неба] съ шатромъ, принимаемое даже и буквально, не представляетъ затрудненія для тѣхъ, которые называютъ небо шаромъ. Весьма вѣроятно, что о фигурѣ неба Писавіе говоритъ сообразно съ тою его стороною, которая находится надъ нами. Отсюда, если небо не шаръ, то оно—шатерь съ одной только стороны, которою покрываетъ землю, а если—шаръ, то—шатерь со всѣхъ сторонъ. Но о комъ связанное примирить не только съ шаромъ, что, можетъ быть, составляетъ только человеческое измышленіе, но даже и съ нашимъ шатромъ, труднѣе. Какъ настоящее изреченіе я понимаю аллегорически, это содержится въ тринадцатой книгѣ моей *Исповѣди* ¹⁾). Такъ-ли, какъ я тамъ изъяснилъ, или какъ-нибудь иначе надобно понимать небо простертое, какъ кожа,—въ настоящемъ случаѣ, въ виду строгихъ и крайнихъ почтателей буквального изъясненія, я говорю о томъ, что, полагая, доступно чувствамъ всякаго: можетъ быть, можно понимать то и другое, т. е. и кожу и шатерь, и иносказательно, но вопросъ въ томъ, какъ можно понимать то и другое буквально. Но если шатерь называется правильно не только изогнутымъ [по своей поверхности], а и плоскимъ, то въ свою очередь и кожа бываетъ простерта не только ровною поверхностью, но и закругленнымъ изгибомъ. Ибо и мѣхъ, и лузырь суть тоже кожа.

ГЛАВА X.

О движеніи неба.

Нѣкоторые изъ братій предлагаютъ вопросъ даже о движеніи неба, допытываясь, стоитъ-ли оно неподвижно, или

¹⁾ Lib. XIII, cap. 13.

движется. Если, говорятъ, оно движется, то какъ будетъ твердію? А если стоитъ неподвижно, то какимъ образомъ звѣзды, на немъ, какъ думаютъ, утвержденныя, совершаютъ круговое движеніе съ востока на западъ, при чемъ септентріоны ¹⁾ описываютъ вратчайшіе круги около полюса; такъ что небо, если существуетъ другой, скрытый отъ насъ по другую его сторону, полюсь, вращается, очевидно, на подобіе шара, а если нѣтъ другого полюса, на подобіе круга?—На это я отвѣчу, что для правильнаго пониманія, такъ-ли все это, или не такъ, произведено множество изслѣдованій людьми трудолюбивыми и съ тонкимъ умомъ; входитъ въ разсмотрѣніе подобныхъ вопросовъ у меня теперь нѣтъ времени, да не должно его быть и у тѣхъ, которыхъ мы хотимъ наставить въ видахъ собственнаго ихъ спасенія и потребной пользы нашей святой церкви. Пусть только знаютъ они, что какъ названіе тверди не ведетъ насъ необходимо къ мысли, что небо стоитъ неподвижно (ибо твердь называется твердію, можно думать, не по причинѣ неподвижности, а по причинѣ твердости, въ виду-ли своей собственной твердости или же потому, что служить предѣломъ, разграничивающимъ высшія воды отъ низшихъ), такъ, съ другой стороны, и движеніе свѣтилъ не иѣшаетъ намъ признать неподвижность неба, если только истина убѣдитъ насъ, что оно стоитъ неподвижно. Ибо и тѣ сами, которые весьма тщательно и безраздѣльно занимались изслѣдованіемъ этого вопроса, пришли къ заключенію, что если бы даже небо оставалось неподвижнымъ, а вращались одни только свѣтила, то и тогда могло бы происходить все, что наблюдается и отърывается въ обращенія свѣтилъ.

¹⁾ Семь звѣздъ Большой Медвѣдицы, расположенныя, по астрономическимъ представленіямъ древнихъ, на небѣ у сѣвернаго полюса.

ГЛАВА XI.

О 9 и 10 стихахъ Бытія.

И рече Богъ: да соберется вода, яже подъ небесемъ, въ собраніе едино и да явится суша: и бысть тако. И собрися вода, яже подъ небесемъ, въ собраніе едино, и явися суша. И нарече Богъ сушу землю и собранія водъ нарече моря. И видѣтъ Богъ, яко добро.—Объ этомъ дѣйстви Божіемъ, по поводу, впрочемъ, изслѣдованія другого предмета, мы достаточно сказали въ первой книгѣ ¹⁾). Поэтому здѣсь замѣтимъ только вкратцѣ, что кого не занимаетъ вопросъ, когда именно сотворенъ самый видъ воды и земли, тотъ пусть думаетъ такъ, что въ этотъ день произведено только раздѣленіе этихъ двухъ низшихъ стихій. Кого же занимаютъ вопросы, почему свѣтъ и небо сотворены во дни, тогда какъ земля и вода созданы внѣ и раньше всякихъ дней, и почему первые по слову Божію: *да будетъ* сотворены, а послѣднія, по слову Божію, только раздѣлены, а не сотворены, тотъ пусть при помощи здравой вѣры разумѣетъ то, что Писаніе говоритъ еще до начала дней: *земля же бѣ невидима и неустроена*, внушая тѣмъ, какого рода сотворена была Богомъ земля, о которой раньше сказано: *въ началѣ Богъ сотвори небо и землю*. Это именно безобразіе тѣлесной матеріи Писаніе и имѣетъ въ виду обозначить вышеприведенными словами, давая ему [теперь], вмѣсто болѣе темнаго, болѣе употребительнаго названіе. Пусть, однако, человекъ несообразительный не подумаетъ, что Писаніе, раздѣляя матерію и форму словами, раздѣляетъ ихъ и по времени, какъ бы такъ, что раньше сотворена матерія, а потомъ уже, чрезъ нѣкоторый промежутокъ времени, придана ей форма. Ту и другую Богъ сотворилъ одновременно и произвелъ матерію уже сформированную, и только безобразіе этой матеріи, какъ я сказалъ, Писаніе обозначаетъ [теперь] употре-

¹⁾ См. выше, кн. I, гл. XII и XIII.

бительнымъ названіемъ земли или воды. Ибо земля и вода даже и съ своими свойствами, какъ ны ихъ наблюдаемъ, гораздо ближе, по своей повреждаемости, къ безобразію, чѣмъ небесныя тѣла. И такъ какъ все, что въ матеріи имѣло форму, исчисленіемъ дней отчисляется отъ безобразнаго и изъ этой [отчисленной] тѣлесной матеріи, какъ сказано выше [бытописателемъ], сотворено небо, видъ котораго сильно отличенъ отъ земнаго: то остававшееся, послѣ того, въ матеріи для образованія въ низшей области вещей [Писанію] не захотѣло уже включать въ порядокъ сотворенныхъ вещей словами: *да будетъ*, потому что, при оставшемся безобразіи, оно не могло уже получить такого вида, какой получило небо, а низшій, непрочный и близкій къ безобразію. Отсюда, при произнесеніи словъ: *да соберется вода...* и *да явится суша*, эти двѣ стихіи получили свои, намъ хорошо извѣстные и наблюдаемые нами, виды, вода—подвижный, а земля—неподвижный; поэтому и сказано о первой *да соберется*, а о послѣдней *да явится*, такъ какъ вода—быстро текущая, а земля—твердо неподвижная стихія.

ГЛАВА XII.

Объ 11, 12 и 13 стихахъ Бытія.

И рече Богъ: да прораститъ земля быліе травное, стьющее съмя по роду и по подобію, и древо плодовитое, творящее плодъ, ему же съмя его въ немъ по роду на земли: и бысть тако. И изнесе земля быліе травное стьющее съмя по роду и по подобію, и древо плодовитое, творящее плодъ, ему же съмя его въ немъ по роду на земли. И видъ Богъ, яко добро. И бысть вечеръ и бысть утро день третій.—Здѣсь примѣчанія заслуживаетъ это ограниченіе бытописателя: травы и деревья суть творенія отличныя отъ вида воды и земли, такъ что не могли уже считаться въ этихъ стихіяхъ, поэтому о нихъ особо изречено Богомъ, чтобы они вышли изъ земли, и особо же сказано о нихъ обычное: *и бысть тако*,—повторено потомъ, что

они таеъ и произошли, и особо сдѣлано о нихъ указаніе, что *видѣ Богъ, яко добро*; однако, бытописатель отнесъ ихъ къ тому же дню, потому что своими корнями они соединены и связаны съ землею.

ГЛАВА XIII.

О 14 и 15 стихахъ Бытія.—Почему свѣтила сотворены въ четвертый день.

И рече Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небеснѣй освѣщати землю, въ начало дня и ночи, и разлучати между днемъ и между ночью и да будутъ въ знаменія, и во времена, и во дни, и въ лета. И да будутъ въ просвѣщеніе на тверди небеснѣй, яко свѣтити по землѣ: и бысть тако. И сотвори Богъ два свѣтила великая: свѣтило великое въ начала дне и свѣтило меньшее въ начала ночи, и звѣзды. И положи я Богъ на тверди небеснѣй, яко свѣтити на землю и владѣти днемъ и ночью и разлучати между свѣтомъ и между тьмою: и видѣ Богъ, яко добро. И бысть вечеръ и бысть утро день четвертый.—

Въ этомъ четвертомъ днѣ изслѣдованія заслуживаетъ вопросъ, почему избранъ такой распорядокъ, что земля и вода сотворены и раздѣлены между собою, а земля произрастила быліе травное раньше, чѣмъ явились на небѣ свѣтила. Не можемъ сказать, чтобы [свѣтила] въ этомъ случаѣ избраны были, какъ нѣчто такое, чѣмъ вносилось бы въ рядъ дней такое разнообразіе, чтобы конецъ и середина ихъ являлись въ наибольшей красотѣ (а въ семи дняхъ четвертый день—средній),—не можемъ потому, что въ седьмой день не создано никакой твари. Развѣ, можетъ быть, покою седьмого дня всего болѣе соотвѣтствуетъ свѣтъ перваго, такъ что, при соотвѣтствіи крайнихъ предѣловъ, и получается упомянутая гармонія, когда въ срединѣ выступаютъ небесныя свѣтила? Но если первый день соотвѣтствуетъ седьмому, въ такомъ случаѣ второй долженъ соотвѣтствовать шестому. А что же сходящаго твердь небесная имѣетъ съ человѣкомъ, созданнымъ по образу Божію? Развѣ то, что небо занимаетъ всю выс-

шую часть міра, а человѣку предоставлена власть господствовать надъ всею низшею? Но что же сказать о животныхъ и звѣряхъ, которыхъ, въ нѣкоторомъ родѣ, произвела земля въ шестой день, — какое у нихъ возможно сходство съ небомъ?

А можетъ быть, [тутъ возможно скорѣе такое объясненіе:] такъ какъ подъ именемъ свѣта разумѣется впервые сотворенное образованіе духовной твари, то слѣдовало, чтобы создана была и тѣлесная тварь, т. е. нашъ видимый міръ, который и сотворенъ въ два [слѣдующіе] дня по причинѣ двухъ наибольшихъ половинъ, изъ коихъ состоитъ вселенная (почему и сама духовная и тѣлесная тварь, вмѣстѣ взятая, часто называется небомъ и землею); такъ что область воздуха своимъ наиболѣе бурнымъ слоемъ относится къ земной половинѣ, потому что вслѣдствіе влажныхъ испареній воздухъ здѣсь становится плотнымъ тѣломъ, тогда какъ болѣе спокойнымъ слоемъ, гдѣ не можетъ быть уже движеній вѣтровъ и бурь, онъ принадлежитъ небесной половинѣ. А разъ образована была такая совокупность тѣлесной массы, вся находящаяся въ томъ одномъ мѣстѣ, гдѣ посвященъ міръ, слѣдовало, чтобы внутри она наполнилась частями, которыя бы свойственными каждой движеніями перемѣщались съ одного мѣста на другое. Къ этому порядку не могутъ относиться травы и деревья, потому что своими корнями они прикрѣплены къ землѣ, и хотя при своемъ ростѣ испытываютъ движеніе соковъ, однако сами не обладаютъ способностью передвиженія съ мѣста на мѣсто, а гдѣ прикрѣплены, тамъ и питаются и вырастаютъ, вслѣдствіе чего принадлежать больше къ самой землѣ, чѣмъ къ разряду существъ, которыя движутся въ водѣ и на землѣ. А такъ какъ образованію видимаго міра, т. е. неба и земли, посвящены два [первые] дня, то для тѣхъ движущихся и видимыхъ частей, которыя, потомъ, творятся внутри міра, отведены остальные три дня. И такъ какъ, при этомъ, небо

и сотворено раньше, и раньше украшено этого рода частями, то въ четвертый день и являются свѣтила, которыя бы, сіяя надъ землею, виѣстѣ съ тѣмъ освѣщали и низшую область, чтобы ея обитатели не оставались въ темнотѣ. Отсюда, въ виду того, что слабыя тѣла обитателей низшей области возстановляются смѣняющимъ движеніе покоемъ, и устроено такъ, чтобы, при круговращеніяхъ солнца, они пользовались свѣтлою дня и ночи, въ видахъ смѣны бодрствованія сномъ, и чтобы, при этомъ, и самая ночь не оставалась безъ украшенія, а свѣтомъ луны и звѣздъ поддерживала бодрость въ людяхъ, которымъ весьма часто приходится работать ночью, и служила къ благобытію яѣкоторыхъ животныхъ, которыя не выносятъ солнечнаго свѣта.

ГЛАВА XIV.

Какимъ образомъ свѣтила служатъ въ знаменія, и во времена, и во дни и въ лѣта.

Что касается словъ: *и да будутъ въ знаменія, и во времена, и во дни и въ лѣта*, то для того не очевидно, какъ темно для пониманія, что время началось съ четвертаго дня, какъ будто три предыдущіе дня могли проходить безъ времени? Кто въ состояніи представить себѣ, какимъ образомъ проходили эти три дня раньше, чѣмъ наступило время, которое, какъ говорится здѣсь, началось съ четвертаго дня, да и проходили-ли? Развѣ не прилагается-ли въ этомъ случаѣ названіе дня къ виду сотворенной вещи, а названіе ночи — къ отсутствію вида; такъ что ночью названа еще не получившая образованія и вида матерія, изъ которой должны были получить образованіе дальнѣйшіе предметы, какъ дѣйствительно и можно въ вещахъ, получившихъ образованіе, усматривать безобразіе матеріи въ самой ихъ измѣняемости, ибо матерія не можетъ различаться ни по пространству, какъ нѣчто болѣе отдаленное, ни по времени, какъ нѣчто предшествующее? А можетъ быть, ночью названа самая измѣняемость въ самыхъ уже предметахъ сотворенныхъ и по-

лучившихъ образованіе, т. е., какъ выразился бы я, возможность измѣняться, такъ какъ сотвореннымъ предметамъ свойственно измѣняться, хотя бы они и не измѣнялись? Вечеръ же и утро [названы такъ] не въ смыслѣ прошедшаго и наступающаго времени, а въ смыслѣ предѣла, который указываетъ, до конхъ поръ простираются свойственныя такой или иной природѣ границы и откуда начинаются границы другой слѣдующей природы; а можетъ быть, надобно искать какого-нибудь другаго еще смысла этихъ словъ.

Кто опять проникнетъ въ смыслъ словъ: *и да будутъ въ знаменія*, и пойметъ, какія тутъ разумѣются знаменія? Во вскомъ случаѣ, рѣчь здѣсь не о тѣхъ знаменіяхъ, наблюдать которыя—дѣло пустое, а, безъ сомнѣнія, о знаменіяхъ, которыя полезны и необходимы въ бытѣ настоящей жизни,—которыя наблюдаются или моряками при кораблеплаваніи, или же всеми вообще людьми съ цѣлю предугадать состояніе температуры весною и зимою, лѣтомъ и осенью. Съ другой стороны, и подѣ временами, которыя тутъ поставлены въ зависимости отъ звѣздъ, разумѣется не продолжительность времени, а пережѣна состояній температуры. Ибо если и раньше созданія свѣтилъ существовало какое-нибудь тѣлесное-ли или духовное движеніе, такъ что изъ области ожидаемаго будущаго нѣчто чрезъ настоящее переходило въ прошедшее, движеніе это не могло быть безъ времени. А кто можетъ отрицать, что подобное движеніе началось только съ появленіемъ свѣтилъ? Но часы, дни и годы въ томъ опредѣленномъ смыслѣ, въ какомъ мы ихъ знаемъ, получили свое начало отъ движенія свѣтилъ. Отсюда, если времена мы будемъ понимать въ этомъ именно смыслѣ, т. е. какъ извѣстные моменты [времени], опредѣляемые нами по часамъ, или же хорошо намъ извѣстные по небу, когда солнце поднимается съ востока до полуденнаго зенита, а отсюда опускается, потомъ, къ западу, чтобы вслѣдъ за закатомъ солнца могла съ востока же взойти или луна или

какая-нибудь другая планета, которая, достигая срединной высоты неба, указывает средину ночи, а когда, съ восходомъ солнца, готова закатиться, наступаетъ утро: то днями будутъ полныя круговращенія солнца съ востока на востокъ, а годами — или обыкновенныя круговращенія солнца, которыя оно совершаетъ возвращаясь не на востокъ, что оно дѣлаетъ ежедневно, а къ тѣмъ же самымъ мѣстамъ созвѣздій ¹⁾, что совершается только по истеченіи трехъ сотъ шестидесяти пяти дней и шести часовъ (т. е. четверти полного дня; эта часть, взятая четыре раза, составляетъ въ необходимость [черезъ три года къ четвертому] прибавлять полный день, что у римлянъ называется *bissexulum* ²⁾, или же болѣе продолжительныя и болѣе скрытыя отъ насъ годы, такъ какъ отъ круговращенія другихъ планетъ являются, говорятъ, болѣе продолжительныя годы. Итакъ, если времена, дни и годы понимать такимъ именно образомъ, то всякій, безъ сомнѣнія, согласится, что они опредѣляются планетами и свѣтилами. Ибо слова: *да будутъ въ знаменія, и во времена, и во дни и во лѣта* поставлены такъ, что неизвѣстно, ко всѣмъ-ли планетамъ они относятся, или же знаменія и времена относятся къ другимъ планетамъ, а дни и годы — только къ одному солнцу.

ГЛАВА XV.

Какую сотворена луна.

Многіе входятъ въ пространныя словопренія и о томъ, какую сотворена луна; и если бы только оставались при этихъ словопреніяхъ, а не стремились учить! Луна, говорятъ, сотворена полною, потому что не прилично было Богу создать что-нибудь въ звѣздахъ несовершеннымъ въ тотъ день,

¹⁾ Разумѣются знаки зодіака, которые у древнихъ назывались *домами* планетъ. См. I. Дамаскина «Точное изложеніе православныя вѣры». Москва, 1844, стр. 74.

²⁾ По-греч. *bissexultus*, у насъ *високосность*.

въ который, какъ написано, были сотворены звѣзды. Но если такъ, возражаютъ другіе, стало быть — луна создана въ фазѣ перваго, а не четырнадцатаго дня, потому что кто же начинаетъ считать подобнымъ образомъ? — Я, съ своей стороны, стою на срединѣ, не утверждая ни того, ни другого, и прямо говорю, что въ начальной-ли фазѣ, или же полною сотворена Богомъ луна, она сотворена Имъ совершенною. Богъ есть творецъ и зиждитель природъ. А все, что только каждая природа, въ силу естественнаго развитія, въ соответственное время изъ себя производитъ и выявляетъ, все это въ скрытомъ видѣ она содержитъ въ себѣ и раньше, конечно, не по фигурѣ и массѣ, а по идеѣ природы. Развѣ назовемъ мы дерево, не имѣющее яблоковъ и обнаженное отъ листьевъ зимою, несовершеннымъ, или развѣ несовершенна была его природа въ то свое раннее время, когда еще не приносила плодовъ? Тоже самое надобно сказать не только о деревѣ, но и о сѣмени, которое въ скрытомъ видѣ заключаетъ въ себѣ все, что съ теченіемъ времени производитъ. Да если бы даже и сказать, что Богъ сотворилъ нѣчто несовершеннымъ и, потомъ, усовершенствовалъ, какого порицанія заслуживаетъ подобное мнѣніе? Справедливаго порицанія заслуживало бы только такое мнѣніе, если бы сказать, что начатое Богомъ приведено въ совершенство другимъ.

Зачѣмъ же люди забываютъ себѣ голову темными вопросами на счетъ луны, не допытываясь, однако, какую создалъ Богъ землю, когда въ началѣ сотворилъ небо и землю, хотя земля была невидима и не устроена и только въ третій день получила свой видъ и устройство? Или, если сказанное о землѣ они понимаютъ за сказанное не въ смыслѣ преемственности времени, такъ какъ Богъ матерію сотворилъ одновременно съ вещами, а въ смыслѣ преемственности повѣствованія, то почему же здѣсь, хотя этотъ предметъ мы можемъ видѣть своими глазами, они опускаютъ изъ виду, что луна имѣетъ цѣльное и совершенно круглое тѣло даже и тогда, когда, или только-что начинаая, или

переставая свѣтитъ для земли, оно свѣтится въ видѣ роговъ? Если же свѣтъ ея возрастаетъ, достигаетъ-ли полноты или умалается, то измѣняется не само свѣтило, а то, что отъ него возжигается; съ другой стороны, если луна свѣтитъ всегда одною стороною своего сфероида, но, поворачивая эту сторону къ землѣ, пока не обратитъ ея всей (что происходитъ съ перваго по четырнадцатое число), по видимому возрастаетъ, то она—полная всегда, но для обитателей земли не всегда кажется такою. Тоже самое происходитъ съ нею, если она освѣщается и лучами солнца. Именно, когда луна находится въ самомъ близкомъ разстояніи отъ солнца, она является только въ видѣ роговъ, такъ какъ остальная ея часть, освѣщаемая въ видѣ полнаго круга, можетъ быть видна для земли только тогда, когда луна стоитъ противъ солнца, т. е. такъ, чтобы для земли видно было все, что въ ней освѣщается.

Есть, впрочемъ, и такіе, которые говорятъ, что, по ихъ мнѣнію, луна сотворена четырнадцатидневною не потому, что должна быть названа полною при сотвореніи, но потому, что въ божественномъ Писаніи мы читаемъ: луну [Богъ] сотворилъ *въ начала ночи*, а въ началѣ ночи луна бываетъ видна тогда, когда бываетъ полною; въ другое же время—до полнолунія она начинаетъ быть видна даже и днемъ, а въ теченіе ночи—тѣмъ продолжительнѣе, чѣмъ болѣе умалается. Но тотъ, кто подъ началомъ ночи разумѣетъ начальствованіе (на такое значеніе скорѣе указываетъ и греческое слово *ἀρχή*, а въ псалмахъ и еще яснѣе сказано: *солнце во область дне, луну и звезды во область ночи*, пс. 135, 8. 9), не имѣетъ надобности считать съ четырнадцатаго числа и думать, что луна сотворена не въ начальной фазѣ.

ГЛАВА XVI.

Одинаковымъ-ли свѣтомъ свѣтятъ свѣтила.

Допытываются, обыкновенно, и на счетъ того, одинаковымъ-ли свѣтомъ свѣтятъ видимыя нами небесныя свѣтила, т. е. солнце, луна и звезды, или же въ нашихъ гла-

захъ являются болѣе или менѣе съ различною степенью свѣта, потому что находятся въ различныхъ отъ земли разстояніяхъ? И притомъ на счетъ луны эти совопросники не сомнѣваются, что она свѣтитъ мевъшимъ свѣтомъ, чѣмъ солнце, которымъ, какъ они утверждаютъ, она и освѣщается. О звѣздахъ же отваживаются говорить такъ, что многія изъ нихъ или равны солнцу, или даже больше него, хотя, находясь дальше солнца, онѣ кажутся меньше него.—Что касается насъ, то намъ, можетъ быть, можно ограничиться тѣмъ, что, какъ бы тамъ ни было дѣло, свѣтила созданы Художникомъ - Богомъ, хотя, впрочемъ, мы должны держаться сказаннаго апостольскимъ авторитетомъ: *ина слава солнцу, и ин а слава лунѣ, и ин а слава звѣздамъ: звѣзда бо отъ звѣзды разнствуетъ во славу* (1 Корин. XV, 41). Но такъ какъ, не прекословя Апостолу, намъ могутъ сказать на это, что звѣзды, дѣйствительно, различаются между собою въ славу, но только для глазъ жителей земли, или что такъ какъ Апостолъ эти слова сказалъ для сравненія съ воскресшими, которые, безъ сомнѣнія, не будутъ для глазъ многими и иными сами въ себѣ, а звѣзды хотя и различаются между собою въ славу, но при этомъ нѣкоторыя изъ нихъ еще и больше солнца: то пусть смотрятъ сами, какимъ образомъ приписываютъ они солнцу такое огромное преимущество, что своими лучами оно, по ихъ словамъ, привлекаетъ и отталкиваетъ нѣкоторыя звѣзды, и притомъ звѣзды главныя, которымъ они поклоняются предпочтительно предъ остальными? Неправдоподобно, чтобы сила его лучей могла преодолевать звѣзды большія и даже равныя. Или если, какъ они утверждаютъ, существуютъ звѣзды выше знаковъ [зодіака] и больше септентріоновъ,—такія звѣзды, которыя не испытываютъ уже подобнаго вліянія со стороны солнца, то почему же большее почитаніе они воздаютъ звѣздамъ, проходящимъ чрезъ эти знаки? Почему называютъ ихъ господами знаковъ?

С Л О В О

ОБЪ ИСТИННОМЪ И ЛОЖНОМЪ ЗЛУ НЕПРОТИВЛЕНИИ ¹⁾.

(По поводу превратнаго толкованія на Мате. 5, 39, въ ученіи графа Л. Толстого).

*Аще зль имолахъ, свидѣтельствуй о злтъ;
аще ти добръ, что Мя биеши (Іоани. 18, 23).*

На этихъ словахъ изъ евангельской исторіи страданій Богочеловѣка мы останавливаемся для вынѣшняго назиданія потому, что въ нихъ дается отвѣтъ на то суемудрое ученіе, въ наши дни явившееся и возбуждающее многіе тѣлми, по которому сущность христіанства состоитъ въ полномъ и совершенномъ непротивленіи или непротиводѣйствию злу, господствующему въ мірѣ. Жизнь истинно-христіанская, говоритъ новый жеучитель, авторъ новаго жеименнаго евангелія и новой жеименно-христіанской вѣры, есть не что иное, какъ всегдашняя уступчивость вслѣдствіи злымъ внѣшнимъ давленіямъ, уступчивость до такой степени полная, что при ней невозможны въ христіанскомъ обществѣ никакіе суды, никакія отправленія человѣческаго правосудія (ибо-де всякій преступникъ противъ закона есть то зло, которому не должно противиться), до такой степени полная, что еслибы врагъ пришелъ на отечество христіанина и поработалъ его, христіа-

¹⁾ Произнесено въ Кіево-Братскомъ храмѣ, при воспоминаніи страданій Христовыхъ, на пасхѣ, въ пятокъ второй недѣли великаго поста (28 февр., 1892 г.).

внѣтъ должень равнодушно смозрѣть на это, поставляя грѣхомъ для себя возстать на защиту отечества отъ враговъ внутреннихъ или внѣшнихъ. Христіанинъ, говоритъ онъ, внѣтъ самого слова Божія научается, что противоборство обуревающимъ его враждебнымъ силамъ бесполезно для его духовной жизни, что призваніе чловѣка—безъ сопротивленія идти по теченію влекущихъ его обстоятельствъ, что иначе это не можетъ и быть, и что ничего другого отъ него и не требуется.

Чтобы подобное ученіе фатализма могло среди насъ возвысить голосъ, нужно, чтобы такое или иное основаніе для него было въ общемъ нашемъ нравственномъ настроеніи. Мы разумѣемъ то упавшее настроеніе духа, настроеніе небреженія о своей духовной жизни, унынія, разочарованія міромъ, недовѣрія въ его премудрому божественному управленію, въ благимъ цѣлямъ направленному,—какое настроеніе замѣчается во многихъ свѣтскихъ литературныхъ произведеніяхъ, въ противоположность другому, возбужденному настроенію къ такъ называемой борьбѣ за существованіе, начертанной па знамени другихъ. Есть связь между тѣмъ ученіемъ новой науки, по которому въ основѣ всего міроваго бытія и чловѣческой исторіи лежитъ законъ непрестанной борьбы за существованіе, и противоположнымъ ему ученіемъ „непротивленія“. Иные нетерпѣливые мірскіе борцы, потерпѣвъ такую или иную неудачу въ томъ, что они считали задачею своей личной борьбы за существованіе, переходятъ въ лагерь „непротивленія“, т. е. капризно отстраняются отъ своей дальнѣйшей дѣятельности, отъ того труда, къ которому они призваны по своему положенію въ обществѣ, оправдываясь тѣмъ ученіемъ, что въ мірѣ фатально господствуютъ злыя силы, которымъ нельзя противустоять, что они де старались, дѣлали все возможное и въ заключеніе пришли къ убѣжденію, что всѣ труды чловѣка бесполезны и не нужны. И это безжизненное ученіе людей, упавшихъ и извѣрившихся, новый лжеучитель, появившійся среди православнаго народа, кладетъ въ основаніе всего своего лжекаменнаго еван-

гелія, и приглашаетъ всѣхъ людей, еще бодрствующихъ и блудущихъ свою духовную стражу жизни, успокоиться на возгласіи совершеннаго непротивленія всѣмъ злымъ и враждебнымъ силамъ, стоящимъ на пути благоустроенія религіознаго, общественнаго и частнаго. Это-де и есть заповѣдь евангельская.

Нечего сказать, легкой изобрѣтенъ способъ стяжать спасеніе и небесное царствіе! Отрѣшиться отъ всѣхъ условій, какія налагаетъ на человѣка его духовно-нравственная природа и его христіанское призваніе, не зная никакихъ обязанностей, ни семейныхъ (потому что, нужно прибавить, семейства этотъ новый мудрецъ не признаетъ), ни общественныхъ (потому что и общества, въ смыслѣ благоустроеннаго государства, онъ точно также не признаетъ), ни церковныхъ (потому что и церкви христіанской и всего ея догматическаго и нравственнаго ученія онъ опять таки и всего болѣе не признаетъ), и надѣяться этимъ загражденіемъ своей духовной жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ снискать вѣнецъ истиннаго ревнителя христіанства и его новаго апостола!...

Вотъ до какихъ превратныхъ ученій можетъ довести человѣка недовѣріе къ святой православной Церкви, къ ея изложенію догматовъ христіанской вѣры и правилъ нравственности! Новые лжеучители обыкновенно говорятъ: „мы—не дѣти; мы и сами, безъ всякаго руководства церкви, съумѣемъ понять слово Божіе и извлечь изъ него всѣ божественныя заповѣди“. Берутъ въ руки слово Божіе. И что же выходитъ? Именно, какъ дѣти, они останавливаются на первой яркой точкѣ слова Божія, о которой они теперь только съ удивленіемъ узнали, и въ своемъ легкомысліи начинаютъ думать, что въ этой точкѣ они разомъ прозрѣли всю глубину божественнаго ученія, что дальше идти некуда. Имъ дѣла нѣтъ до всего остальнаго объема слова Божія, имъ дѣла нѣтъ до того, что жизнь христіанія, какъ и жизнь всякаго человѣка, слагается изъ многочисленныхъ и разнородныхъ отношеній, что для всѣхъ этихъ

отношеній заботливо указаны словомъ Божиимъ соотвѣтственными правилами, и что эти правила не стоятъ каждое само по себѣ, но имѣютъ извѣстное взаимоотношеніе, образуя собою полную и совершенную систему христіанскаго вѣроученія и правоученія. Встрѣтивъ на первыхъ страницахъ перваго евангелія слова Христа Спасителя: *не противитися злу*, авторъ жеманной вѣры возмнилъ, что въ этихъ словахъ онъ разомъ понялъ всю сущность христіанства, которая-де доселѣ скрывалась для него подъ церковными опредѣленіями, и что онъ имѣетъ право понимать ихъ согласно своему нравственному настроенію и вкусу. Между тѣмъ, кто же не знаетъ того, что для яснаго уразумѣнія предмета нужно всестороннее его разсмотрѣніе? Слѣдовательно, и для яснаго уразумѣнія ученія Господа Іисуса Христа нужно принять во вниманіе все, что Онъ изрекъ въ назиданіе человѣческому роду. Если вы вырвете изъ цѣлаго большаго зданія нѣсколько камней и сложите ихъ по собственному усмотрѣнію, то развѣ этимъ вы дадите понятіе о достоинствѣ зданія? И развѣ это можно назвать разсмотрѣніемъ и изученіемъ даже съ простой школьной точки зрѣнія? Нѣтъ, чтобы оцѣнить зданіе, нужно имѣть предъ глазами весь его составъ, и притомъ не иначе, какъ въ единствѣ предначертаннаго художникомъ плана. Въ такомъ единствѣ и цѣлостности излагаетъ ученіе слова Божія св. церковь въ своихъ символахъ вѣры и нравственности. Не какое-либо иное ученіе лежитъ въ основаніи православной церкви, а тоже *ученіе апостолъ и пророкъ, сущу краеугольну самому Іисусу Христу*. Но въ символахъ церкви излагается не одна какая-либо сторона божественнаго ученія, не одна только часть его, но все это ученіе, во всей его совокупности. Ни одно божественное слово Христа Спасителя не оставлено церковью безъ вниманія въ ея систематизаціи христіанскаго вѣроученія. Не нужно забывать и того, что систематизація ученія, заключающагося въ словѣ Божіемъ, какъ ученія сверхъестественнаго, есть дѣло труд-

ное и даже не выполнимое простыми приемами человеческой мысли, и что церковь въ этомъ дѣлѣ внимала внушеніямъ того же Св. Духа, изглаголавшаго слово Божіе и понинѣ пребывающаго въ ней своею благодатию, и что, поэтому, внѣ церкви не можетъ и быть правильнаго уразумѣнія Слова Божія. Такимъ образомъ, превратныя толкованія въ области вѣроученія происходятъ не только отъ того, что за дѣло вѣроучительства берутся люди, не знающіе слова Божія во всей его широтѣ, но еще болѣе отъ того, что эти люди произвольно удаляются отъ источника благодати св. Духа, которая одна только довлѣетъ для вразумленія человѣка о непостижимыхъ тайнахъ слова Божія.

Аще добръ глаголахъ, что Мя бѣши? говоритъ Іисусъ Христосъ безвинно ударившему Его слугѣ іудейскаго первосвященника. Уже этими словами, сказанными въ присутствіи всего іудейскаго сонмища, Іисусъ Христосъ ясно даетъ разумѣть, что какъ Его земная жизнь и дѣятельность не состояла въ одномъ пассивномъ непротиводѣйствіи всѣмъ многочисленнымъ, явнымъ и тайнымъ, вражескимъ нападеніямъ на Него, но была именно живымъ зерномъ, развитіе котораго покрыло всѣ концы міра; такъ и жизнь каждаго послѣдователя Іисуса Христа не должна ограничиваться однимъ пассивнымъ непротивленіемъ всему, что стоитъ на его пути, злое и враждебное, но должна быть жизнію дѣятельною по преимуществу, твердо направленною къ своей опредѣленной цѣли. Ибо въ лицѣ своихъ послѣдователей христіанство призвано побѣдить весь міръ, побѣдить дѣйствительною и вѣчною духовною побѣдою, а не тою призвочною минутною побѣдою, о вѣнцахъ которой мечтаютъ дѣятели другого невѣрующаго лагеря, противустоящаго непротивленію, лагеря такъ называемой житейской борьбы за существованіе. Какъ эта стихійная брань за земное существованіе, такъ и то стихійное непротивленіе злу и бездѣйствіе такъ, гдѣ потребна человеческая дѣятельность, не могутъ найти для себя оправданія въ словѣ Божіемъ. И трудно

сказать, что далѣе отстоять отъ всего духа ученія Іисуса Христа,—стихійная ли борьба за земное существованіе или бездѣйствіе и непротивленіе злу, понимаемое въ смыслѣ новаго лжеученія. При всей своей противоположности, онѣ имѣютъ то общее между собою, что какъ мірская борьба за существованіе на дѣлѣ обыкновенно оказывается борьбою не противъ зла, господствующаго въ мірѣ, а скорѣе въ союзѣ съ зломъ и противъ всего добраго, такъ и непротивленіе злу, понятое въ смыслѣ новой мудрости, вѣка, имѣетъ въ виду вовсе не то зло, которое могло бы требовать отъ христіанина уступчивости и непротиводѣйствія, а именно то зло, для борьбы съ которымъ христіанинъ прежде всего призванъ. Такимъ образомъ и борьба за существованіе и непротивленіе злу оказываются прямымъ противленіемъ волѣ Божіей и грѣхотворною борьбою.—Не первый разъ мы наблюдаемъ подобное явленіе въ исторіи невѣрующей мысли: человѣку кажется, что онъ разгадываетъ истинный законъ бытія и раскрываетъ дверь въ золотой вѣкъ народной жизни, между тѣмъ какъ онъ только прокладываетъ новые пути грѣху и беззаконію и толкаетъ въ бездну погибели своихъ довѣрчивыхъ послѣдователей.

Такъ какъ не всякая борьба и не всякое непротивленіе злу равно приличествуютъ христіанину, то слово Божіе учитъ его, прежде всего, разсуждать и искушать различныя обстоятельства и положенія, въ которыхъ онъ бываетъ поставленъ, чтобы яснѣе представлять себѣ свой христіанскій кругъ дѣятельности.

Бываютъ обстоятельства, лично насъ только касающіяся, въ которыхъ страдающею стороною являемся только мы сами, и бываютъ обстоятельства, въ которыхъ привмѣшиваются интересы другихъ, нашихъ ближнихъ, которые интересы, по ученію слова Божія, человѣкъ долженъ ставить выше своихъ личныхъ интересовъ. Для себя лично христіанинъ не долженъ увлекаться такъ называемою житейскою борьбою за существо-

ваніе, не долженъ *противиться* проистекающему отсюда съ какой бы то ни было стороны вду. Нынѣ мы повсюду видимъ, что люди, именующіе себя христіанами, но не усвоившіе себѣ началъ христіанской нравственности, по выраженію апостола, *стихіями міра порабощенные*, стараются жить одинъ на счетъ другого. Одинъ пріобрѣтаетъ настолько, насколько теряетъ другой. Одинъ выигрываетъ именно то, что проигрываетъ другой. Каждому хочется столкнуть съ дороги другого, чтобы овладѣть его положеніемъ и основать свой житейскій успѣхъ на чужой безуспѣшности и слабости. Словомъ, каждый ведетъ себя какъ работорецъ, для котораго полемъ битвы служатъ всѣ житейскія отношенія, а враждебною стороною служатъ его собственные ближніе, къ которымъ онъ не хочетъ звать другихъ отношеній, кромѣ отношеній неумолимой борьбы за существованіе, борьбы, не имѣющей конца и не дающей покоя ведущимъ ее. Предъ ученіемъ слова Божія вся эта ожесточенная брань человѣка съ человѣкомъ за земное существованіе, за средства земнаго существованія, есть великая и грѣховная суета и крушеніе духа, ибо она не имѣетъ для себя довлѣющаго основанія. *И обратихся азъ, говоритъ Премудрый, и видѣхъ суество подъ солнцемъ, видѣхъ человека, и нѣсть конца всему труду его, ниже око его насыщается богатства; и сіе суета и попеченіе лукаво.* Для христіанина не должно быть подобной борьбы за существованіе, подобныхъ отношеній, вызываемыхъ борьбою. Христіанинъ долженъ вѣровать, что не тѣсенъ міръ Божій для всѣхъ живущихъ, что Богъ, богатый въ милости, питающій и птицъ небесныхъ, не обдѣлитъ насущнымъ хлѣбомъ человѣка, надѣющагося на Него, и что, съ другой стороны, вовсе не въ земныхъ матеріальныхъ благахъ послѣдняя цѣль стремленій человѣка, чтобы изъ-за нихъ превращать всю жизнь въ одну борьбу съ плотію и кровію. И евангельская заповѣдь: *не противиться зму* (Матѳ. 5, 39) имѣетъ цѣлію смягчить грубость и дикость стихійной борьбы за существованіе, въ которую погружено павшее человѣчество, и

внести миръ и любовь во взаимныя отношенія людей. *Не противиться злу*, по истинному смыслу этого выраженія, означаетъ не противостоять враждебно тому нашему ближнему, который, въ увлеченіи житейскою борьбою за средства существованія, наноситъ какой-либо вредъ намъ, но, напротивъ, заботиться объ умиротвореніи его возбужденнаго борьбою духа цѣною всякихъ уступокъ и самопожертвованія. *Хотящему судитися съ тобою и ризу твою взяти*, объясняетъ далѣе Иисусъ Христосъ, *отпусти ему и срачицу (и рубашку)* (Матѳ. 5, 40). Своимъ послѣднимъ кускомъ хлѣба христіанинъ долженъ подѣлиться съ своимъ ближнимъ, требующимъ его, но не долженъ самъ вырывать хлѣбъ изъ рукъ другого, какъ это узаконяется по такъ называемой стихійной борьбѣ за существованіе. *Блаженныя есть паче даяти.*

Но это христіанское *непротивленіе злу*, христіанское стремленіе водворить миръ среди борющагося и мятущагося человѣчества не можетъ имѣть ничего общаго съ тѣмъ непротивленіемъ злу, которое своимъ источникомъ имѣетъ духовно-нравственное истощаніе человѣка, обуявающее духъ равнодушіе ко всякому своему положенію и состоянію, равнодушіе къ самой жизни, наконецъ, новыя доктрины безбожія и фатализма. Въ актѣ христіанской уступчивости, христіанскаго непротивленія злу проявляется человѣкъ не безвѣрія и косности, а, напротивъ, полный высокой духовной силы и пламенной вѣры. Онъ воспринимаетъ и терпитъ то или другое зло, тотъ или другой ущербъ, добровольно, руководствуясь евангельскимъ обѣтованіемъ, что этимъ краткимъ путемъ достигаются высшія христіанскія цѣли міра: *блаженни кротции яко тии насладятъ землю*. Это—великая мудрость христіанская. Когда своему врагу, причинившему намъ зло, мы, съ своей стороны, дѣлаемъ подобное зло, иначе говоря—*противимся злу* или, какъ говорили древніе, *воздаемъ око за око, зубъ за зубъ*; то этимъ путемъ мы рѣдко можемъ достигнуть цѣли (разумью, цѣли освободиться отъ вражескихъ нападеній). Скорѣе можетъ случиться

то, что нашъ врагъ, при своемъ непріязненномъ настроеніи, встрѣтивъ враждебное протѣиводѣвствіе съ нашей стороны, не замедлитъ снова, и уже съ большимъ правомъ, продолжать свои враждебныя дѣвствія. Лучшее средство ослабить нападенія врага это—не протѣивустоять ему враждебно; *sic bo творя*, говорить Премудрый, *угне оженное собираешн на главу ею*.—Но того мало еще, чтобы не воздавать зломъ за причиняемое намъ зло. По заповѣди Христа Спасителя, христіанинъ долженъ любить враговъ своихъ, именно *любить враговъ* въ правдивомъ и прямомъ смыслѣ слова, вопреки увѣренію новаго лжеучителя, что любить врага неестественно и невозможно ¹⁾. Да, невозможно тому, кто стоитъ внѣ церкви Христовой и не знаетъ, *какою дуаа* и силы христіанская вѣра; но истинные христіане знаютъ, что это возможно и нужно, и въ этомъ именно и состоитъ то высокое отличіе христіанской нравственности, котораго не могли понять древніе языческіе мудрецы, недоумѣвавшіе о любви къ своимъ врагамъ и мучителямъ христіанскихъ мучениковъ. *Аще бо любите любящихъ васъ, кую мзду имате? не и мытари ли тожде творятъ? И аще цѣлуете друи ваши, что лишше творите? Не и язычници ли тожде творятъ? Азъ же маголю вамъ: любите враи ваши, благословите клеующія вы, добро творите ненавидящимъ васъ, и молитесь за творящихъ вамъ напастъ и излоняющихъ вы* (Мате. 5, 46. 47. 44). И такъ поступать христіанинъ долженъ не потому, чтобы онъ потерялъ различіе между своими друзьями и врагами, не потому, чтобы его не смущала людская вражда, не потому, чтобы онъ думалъ, что человекъ на то и созданъ, чтобы быть игролицемъ враждебныхъ стихійныхъ силъ и идти безпрекословно туда, куда его толкають. Христіанское непротѣивленіе злу не есть то пассивное состояніе духа, которое часто производитъ въ человекѣ безвѣріе, убивающее духовное самочувствіе и

¹⁾ Графъ Толстой въ сочиненіи: Въ чемъ моя вѣра? Стр. 126.

духовную отзывчивость. Нѣтъ, истинно христіанское непротивленіе злу есть состояніе жизненное и плодотворное, протекающее изъ полной силъ вѣры въ Бога - Искупителя, вракъ раба принмаго для служенія человѣческому роду и заповѣдаваго Своимъ вѣрующимъ послѣдователямъ замѣнить всѣ грубыя стихійныя отношенія вражды и борьбы отношеніями мира и любви. *Любите враги ваших, да будете сынове Отца вашего, иже есть на небесахъ, яко солнце Свое сіяетъ на злыя и блвыя, дождитъ на праведныя и неправедныя* (Матѳ. 5, 45). Только вѣрою христіанскою освящаются подвиги христіанскаго непротивленія злу и самоотверженія. Гдѣ же нѣтъ истинной вѣры въ Бога живаго, законодателя подобныхъ отношеній, тамъ всѣ подвиги самоотверженія будутъ мертвыми дѣлами, не возвышающими и укрѣпляющими дѣлателя, а, напротивъ, угнетающими его, какъ и вообще всякія лишенія и страданія, испытываемыя человѣкомъ, дѣйствуютъ на него угнетающимъ образомъ, если онъ не видитъ предъ собою конечной цѣли своихъ лишеній, прозрѣваемой вѣрою. *Безъ вѣры невозможно угодити Богу* никакими подвигами. Что же сказать о томъ человѣкѣ, который самую заповѣдь Спасителя о непротивленіи злу превращаетъ въ орудіе безвѣрія? Что сказать о томъ человѣкѣ, который, подобно приточному хищнику, покрывшемуся кожею овчею, назвался скромнымъ именемъ „учителя непротивленія“, чтобы подъ этимъ прикрытіемъ вести свою богопротивную борьбу противъ всѣхъ основъ вѣры и нравственности!..

Если, такимъ образомъ, для своей личной выгоды истинный христіанинъ *не противится злу*, если въ рядахъ житейскихъ борцовъ за земное существованіе онъ узнается потому, что онъ не поднимаетъ оружія брани тамъ, гдѣ дѣло идетъ о его личныхъ матеріальныхъ интересахъ, и заключаетъ миръ съ воюющими на него цѣною всякихъ уступокъ и самопожертвованія; то, съ другой стороны, помочь своему ближнему, изнемогающему въ жизненной борьбѣ, христіанинъ считаетъ

своею священной обязанностію. И именно по той же причинѣ, которая удерживаетъ христіанина отъ противленія лично его постигающему злу, онъ не можетъ такъ же спокойно смотрѣть на зло, постигающее ближняго. Почему христіанинъ не *противится* лично его касающемуся злу? „Потому, какъ объясняетъ св. Іоаннъ Златоустъ, что онъ вѣруетъ, что Богъ, раздаватель земныхъ благъ, отнимая вѣчто у однихъ, даетъ его другимъ, для своихъ высшихъ цѣлей общаго блага. Терпя зло, такой или иной ущербъ или убытокъ, христіанинъ находитъ утѣшеніе въ мысли, что доля его личнаго блага, которой онъ лишился въ данное время, перешла къ его ближнему и возвысила его благосостояніе“. Любовь къ ближнему такъ высоко стоитъ въ сознаниіи христіанина, что, вдохновленный ею, онъ охотно переноситъ свое зло и оскудѣніе. Ясно, поэтому, что когда христіанинъ видитъ ближняго, изнемогающаго подъ давленіемъ житейскаго зла, то онъ уже не будетъ оставаться въ состояніи непротивленія. Тѣмъ болѣе его христіанская природа не позволитъ ему радоваться о несчастіи и бѣдствіи ближняго. Это одинъ изъ тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ мудрость міра сего и мудрость аже о Христѣ совершенно между собою расходятся. По такъ называемымъ законамъ стихійной борьбы за существованіе, разъясняемымъ новою наукою, человѣкъ существуетъ и пользуется извѣстнымъ благосостояніемъ потопику, поколику, путемъ сознательной или безсознательной борьбы, онъ успѣлъ удержать за собою отъ всеобщаго міроваго хищенія ту часть добра, которая у него въ рукахъ, и потому его обязанность заботиться только о себѣ, а не о другихъ; если другимъ худо, то для него отъ этого только выгода. Напротивъ, мудрость, аже о Христѣ, говоритъ человѣку: всякое благо, которымъ ты владѣешь, есть не только приобрѣтеніе твоего ума и твоей дѣятельности, но прежде всего даръ милости Божіей, а потому пользоваться имъ ты долженъ согласно волѣ Божіей; а воля Божія о семъ выражена въ заповѣди о любви къ ближнимъ.

Затѣмъ, далѣе, изъ заповѣди о любви къ ближнему каждому въ отдѣльности сама собою вытекаетъ болѣе общая заповѣдь о любви къ обществу, среди котораго мы живемъ, о любви къ отечеству и радѣніи о его интересахъ. Христіанинъ, еще болѣе чѣмъ всякій другой членъ общества, не можетъ потакать врагамъ отечества, внѣшнимъ ли то или внутреннимъ; напротивъ, онъ долженъ быть преданнымъ и любящимъ его сыномъ, проникнутымъ готовностію положить и душу свою, если это нужно для блага отечества. Но это не согласуется съ разрушительными стремленіями мудрости вѣка сего. „Заповѣдь непротивленія злу, говоритъ вѣдомый у насъ лжеучитель, во всей силѣ распространяется и на то зло, которое могутъ причинить намъ враги отечества; и это зло есть зло непротивуемое. Христіанинъ не долженъ и знать никакого опредѣленнаго отечества, никакихъ опредѣленныхъ согражданъ; его христіанское отечество есть-де весь міръ безразлично“. Какая, подумашь, любвеобильная широта духа и чувства! А между тѣмъ это ученіе, подъ видимостію мира, проповѣдуетъ разрушеніе и ту самую стихійную брань каждаго противъ каждаго, отъ которой предостерегаетъ человѣка заповѣдь о непротивленіи злу. Грубой, не возрожденной природѣ павшаго человѣка не чуждо всегдашнее стремленіе къ тому состоянію, которое на языкѣ новой науки, можетъ быть и правильно, называется жаждою борьбы за существованіе, той борьбы, которая господствуетъ въ мірѣ существъ неразумныхъ. Для возвышенія человѣка надъ міромъ животныхъ, Творецъ природы человѣческой вложилъ въ нее стремленіе къ общественности, необходимымъ послѣдствіемъ котораго явилось раздѣленіе человѣческаго рода на племена и царства. Въ благоустроенной средѣ царства, особенно же православнаго царства, огрубѣвшая природа павшаго человѣка по необходимости очищается, отрѣшается отъ обычаевъ стихійной брани и научается инымъ нравственнымъ порядкамъ жизни. Ясно, поэтому, что возставать противъ единенія людей по строю благоустроенныхъ царствъ значитъ

иновъ предоставлять каждому себѣ самому и узаконять борьбу за существованіе каждого противъ каждого. Другихъ состояній нѣтъ на землѣ: или состояніе и жизнь въ благоустроенномъ царствѣ или состояніе дикости и борьбы. Многимъ кажется, что такъ называемый космополитизмъ есть большой шагъ духовно-нравственнаго развитія, поколику онъ дѣлаетъ духъ человѣка открытымъ въ сочувствію потребностямъ всего человѣчества, а не одного только народа. Это—большое заблужденіе. Въ существѣ дѣла космополитизмъ есть тотъ же эгоизмъ, и притомъ эгоизмъ той высшей стадіи, когда человѣкъ, въ ослѣпленіи своими личными интересами, перестаетъ различать между своими и чужими, потому что онъ равно не хочетъ знать ни тѣхъ, ни другихъ, не только чужихъ, но и своихъ присныхъ. Для космополита нѣтъ ближняго. Въ самомъ дѣлѣ, сказать: „все равно для меня, что мое отечество, что всякая другая страна“ это тоже самое, что сказать: „все равно для меня, что моя мать, вскормившая меня, что всякій посторонній человѣкъ“. Но кто подобнымъ образомъ отрекается отъ своихъ, тотъ, тѣмъ болѣе, не можетъ искренно любить чужихъ. Такой человѣкъ, по словамъ апостола, *тры отвергся есть, и неварнаго юршии есть* (1 Тим. 5, 8).

„Но, говорятъ, съ существованіемъ государствъ связаны войны, этотъ наиболѣе тяжкій и жестокий видъ борьбы за существованіе, несомнѣстимый съ заповѣдью о несопротивленіи злу“. Конечно, война между народами есть несчастіе и не для войны создано человѣчество; и святая церковь не даромъ ежечасно молится *о временахъ мирныхъ*. Но, разъ мы живемъ на землѣ грѣха, разъ возможны неправедныя отношенія между царствами, притѣсненія слабыхъ сильными, то война и въ христіанскомъ мірѣ является печальною необходимостію, подобно тому, какъ и во внутренней жизни государства всякаго, а тѣмъ болѣе христіанскаго, нужны строгіе неумытные суды, нужна внутренняя борьба съ нарушителями общественнаго спокойствія и преступниками противъ закона. Но это уже не

та грубая и эгоистическая борьба за личные интересы каждаго, но борьба благородная за интересы ближнихъ, имѣющая свое основаніе въ христіанскомъ чувствѣ любви къ ближнимъ. *Большіе сея любви никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя.* Мы знаемъ, что и царство народа Божія на землѣ вело войны, и можетъ быть даже болѣе многочисленныя, чѣмъ какое-либо иное царство. И Господь Іисусъ Христосъ сказалъ, что съ Его первымъ пришествіемъ не кончается еще исторія человѣческихъ войнъ: *не мните, яко придохъ воорещи миръ на землю* (Матѳ. 10, 34). И такъ, благо намъ, живущимъ нынѣ въ царствованіе мира! Но кто думаетъ, что именемъ Христа можно отстраниться отъ участія въ народной брани за Царя и отечество, когда Господь посѣтитъ народъ войною, тотъ чуждъ истинной христіанской вѣры и любви. Наши благочестивые предки были лучшіе христіане, чѣмъ мы, и они оставили намъ свой завѣтъ, не мудрствуя лукаво, возносить на алтарь отечества все, чѣмъ мы владемъ, послѣднее имущество, послѣднія капли крови. Откуда же нынѣ, среди потомковъ такихъ предковъ объявились люди, не только не противящіеся врагамъ отечества, но и ратующіе за нихъ, обнажающіе мечъ своего слова противъ своего отечества, научающіе разбить самый алтарь отечества и разметать его жертвенная?... О вы, живущіе подъ сѣнію этого алтаря въ сытости и въ то же время подкапывающіе его основанія! Знаете ли вы, что вы дѣлаете?...

Наконецъ, въ многообразныхъ обстоятельствахъ, встречающихся на пути человѣка, Слово Божіе учитъ различать зло внѣшнее, тѣлесное, внѣшнихъ, такъ сказать, тѣлесныхъ, враговъ нашихъ, и зло духовное, и враговъ духовныхъ, посягающихъ на высшіе интересы духовной жизни человѣка. Злу внѣшнему, тѣлесному, выпадающему на долю человѣка, христіанинъ, какъ мы сказали, противиться не долженъ. Но христіанину даровано иное сокровище не отъ сего міра, которос онъ обязанъ хранить и защищать отъ всякихъ враже-

снхъ нападеній. Это сокровище есть его вѣра и его религиозныя упованія, которыхъ онъ не можетъ отдать на волю своимъ духовнымъ врагамъ. *Нѣтъ ваша брань къ крови и плоти, учить апостоль, но къ міродержителямъ тмы отъка сею, къ духвомъ злобы поднебеснымъ* (Ефес. 6, 12). Темнымъ силамъ, враждебнымъ слову Божию и человѣческому спасенію, христіанинъ долженъ противиться и вести съ ними духовную брань. Мы не должны быть безучастными носителями христіанскаго ученія; въ каждомъ изъ насъ это ученіе должно имѣть своего ревностнаго апостола, своего заступника и охранителя. *Сею ради приимите вся оружія Божія: станите убо препоясани чресла ваша истинною, и обожшесь въ броня правды, и обуете нозъ во уготованіе благовѣствованія мира; надъ всми же сими восприимше щитъ вѣры, въ немъ же возможете вся стрѣлы лукаваго ражженныя угасити* (Ефес. 6, 13—16). Эту апостольскую заповѣдь о духовномъ всеоружіи противъ духовныхъ враговъ человѣка какъ можно чаще нужно поминать въ наши дни, потому что въ наши дни явились многіе лжеучители, *малолушіе развращенная, еже отторгати ученики вслѣдъ себе*. Смотрѣть равнодушно на эти отпаденія отъ вѣры, бываемыя нынѣ, къ прискорбію, среди насъ, равнодушно слушать повторяющіяся среди насъ хулы на св. православную вѣру и церковь, христіанинъ не долженъ, потому что дѣло церкви есть дѣло Божіе, а къ дѣлу Божию нельзя быть равнодушнымъ. Часто у насъ отговариваются такъ: „это не наше дѣло; на то есть пастыри церкви; они должны заботиться объ обращеніи и вразумленіи отпавшихъ и совратившихся“. Это—голосъ равнодушія и маловѣрія. Развѣ только для пастырей церкви дорога православная вѣра, а для мірскихъ людей безразлична и не нужна?... Нѣтъ, вслѣдъ за пастырями церкви, и всѣ мы вѣрующіе, отъ перваго и до послѣдняго, отъ старѣйшаго и до юнѣйшаго, единодушно и едиными усты, должны исповѣдать истину святой православной вѣры, кротко и братолюбно, какъ подо-

бають христiанину, но твердо, со всѣмъ настояніемъ и силою вѣры, обличить и научить заблудшихъ чадъ церкви и подтверждать свое исповѣданіе Православiя и свое апостольство опытами трезвенной, цѣломудренной и истинно-христiанской жизни.

Не даромъ новый *врагъ - человекъ*, учитель невѣрія, о которомъ мы ведемъ рѣчь, на первую очередь въ своемъ ученiи поставилъ заповѣдь о непротивленiи злу, рекомендуя своимъ послѣдователямъ несопротивленіе и потячку всѣмъ врагамъ вѣры и отечества. Онъ понимаетъ, чего ему нужно. Ему нужно усыпить нашу бдительность, связать наши уста и руки, чтобы вѣрнѣе разсѣять свои плевелы па нашей православной отечественной нивѣ. Да не будетъ! Аминь.

Акимъ Олесницькій.

С Л О В О

ВЪ ПЯТОКЪ ТРЕТЬЕЙ НЕДѢЛИ ВЕЛИКАГО ПОСТА

о почитаніи креста Господня.

„Кресту Твоему покланяемся, Владыко“.

Такою святою пѣснiю Церковь наша запечатлѣла свое благоговѣйное почитаніе креста Господня; такимъ святымъ гимномъ, сопровождаемымъ низкимъ поклономъ до земли, она многократно оглашаетъ нашъ слухъ во дни воспоминанія страданій Господнихъ. Такъ она будетъ чувствовать крестъ Господень и завтра. Почему же изъ всѣхъ священныхъ дѣйствій, сопровождавшихъ крестныя страданія нашего Спасителя, Церковь наша такъ благоговѣйно величаетъ одинъ Крестъ Господень? Почему его одного дѣлаетъ преимущественнымъ предметомъ нашего благоговѣйнаго почитанія и поклоненія? Не потому ли, что крестъ Господень—орудіе Его тяжкихъ страданій—самымъ нагляднымъ и очевиднымъ образомъ свидѣтельствуетъ о той безмѣрной и безпредѣльной любви, которую Всеблагій благоволилъ высказать къ человѣку въ таинствѣ его искупленія и спасенія? Не потому ли, что съ видимымъ выраженіемъ этой безконечной любви къ роду человѣческому Онъ вмѣстѣ предлагаетъ ему самый спасительный урокъ для жизни и подаетъ благодатныя силы для его выполненія?

Да, волюбленные во Христѣ братья, до пролитія крови на крестѣ нашимъ Спасителемъ крестъ служилъ однимъ поноснымъ орудіемъ казни для самыхъ тяжкихъ преступниковъ. На крестѣ, какъ вы сейчасъ слышали изъ евангельскаго благовѣстія, языческія власти распинали разбойниковъ. Законъ же Моисеевъ возвѣщалъ проклятіе всякому, обвиненному на древѣ: *проклятъ всякъ, висѣй на древѣ* (Гал. 3, 13; Второз. 21, 23). Вслѣдствіе такого отношенія къ крестной казни древняго дохристіанскаго міра нелегко было воспитать вѣру въ Страдальца, неповинно распятаго среди разбойниковъ, какъ въ божественнаго Посланника и Спасителя. Еще древній ясновидецъ, въ такихъ только словахъ предъизображавшій страданія нашего Спасителя: *той язвенъ бысть за грѣхи наши и мученъ бысть за беззаконія наша, наказаніе миру нашего на немъ и язвою его мы исцѣльхомъ...* „Всѣ мы блуждали, какъ овцы, совратились каждый на свою дорогу,—и Господь возложилъ на Него грѣхи всѣхъ насъ“, напутствовалъ свое предреченіе такимъ возгласомъ: „Господи! кто повѣрилъ слышанному отъ насъ, и кому отерлась мышца Господня“ (Исаи 53, 5. 6. 1)? Ближайшіе послѣдователи Спасителя, бывшіе свидѣтели Его святой и богоугодной жизни, исповѣдавшіе Его Мессіей, увидя тяжкія Его страданія на крестѣ, такъ разсуждали: „а мы надѣялись-было, что Онъ есть Тотъ, Который долженъ избавить Израиля“ (Лук. 24, 21), доколѣ Онъ не предсталъ ихъ взору, какъ воскресшій изъ гроба. Когда же эти самые служители Божіи, бывшіе свидѣтелями всего случившагося, просвѣщенные и обновленные Св. Духомъ, выступили въ міръ съ такою проповѣдію, что только въ вѣрѣ во Христа распятаго человечество можетъ найти свое оправданіе и спасеніе предъ Богомъ и только въ вѣрѣ въ Него можетъ достигнуть въ этомъ мірѣ обновленія и возрожденія своего духа, вѣсть ихъ еллинамъ, привыкшимъ искать возвышенія человѣческаго духа и рѣшенія волнующихъ его вопросовъ въ одномъ любомудріи, показалась безуміемъ; даже для іудеевъ,

готовившихся встрѣтить такое благовѣстіе съ благодарностію, но полагавшихъ видѣть проявленіе промысла Божія въ однихъ необычайныхъ знаменіяхъ неба, проповѣдь ихъ была соблазномъ. Для однихъ увѣровавшихъ изъ іудеевъ и еллиновъ слово крестное, какъ свидѣтельствуеть ап. Павелъ, стало Божіею силою, Божіею премудростію, обновившею, возродившею и возсоздавшею ихъ духъ (1 Кор. 1, 24). Откуда же послѣдовала такая дивная пережѣна? Почему слово крестное, только что наполнявшее мысль ужасами, напоминачіемъ о страшныхъ преступленіяхъ и тяжкихъ наказаніяхъ, вдругъ возоблудало такую могучею силою, способною возродить человѣка и сдѣлать его новою тварію во Христѣ?

Прежде всего, возлюбленные во Христѣ братія, потому, что Слово крестное не только повѣдало міру, но и показало на дѣлѣ такія истины, которыхъ онъ до него не зналъ и не вѣдалъ. Слово крестное впервые показало на дѣлѣ, что Богъ есть не только живое существо, всѣмъ правящее и о всѣмъ промышляющее, но и любвеобильное, поступающее по одной высочайшей благодати и безпредѣльной любви. Благовѣстники Христовы, выступившіе съ проповѣдію о крестѣ, звали увѣровавшихъ служить Богу истинному и живому, Богу, Который *есть любви* (1 Тесс. 1, 9; 1 Іоанн. 4, 16). Еллинъ, искавшій разрѣшенія трудныхъ вопросовъ о Верховномъ Существовѣ въ утонченныхъ умозрѣніяхъ философіи, но продолжавшій служить Ему въ образѣ бездушныхъ идоловъ, не могъ подняться на высоту такого представленія о любвеобильномъ существѣ; іудей, знавшій изъ своей исторіи Бога, какъ Отца, любящаго своихъ дѣтей, и читавшій въ своихъ священныхъ книгахъ, что этотъ любящій Отець послетъ своего возлюбленнаго Отрока для спасенія своихъ людей и предастъ Его мукамъ и истязаніямъ, подѣ гнетомъ тяжелыхъ обстоятельствъ времени забылъ объ этомъ возвышенномъ ученіи въ дни пришествія Господя на землю, и, увлекшись мыслию о возмездіи своимъ врагамъ, лишившимъ его наслѣдія отчизны, возымѣлъ о Немъ

представленіе только какъ о грозномъ Судіи, всемогущемъ Избавителѣ своего народа отъ ига иноплеменниковъ, строгомъ Карателѣ нечестія и неправды. Только взору вѣрующаго іудея и еллина, стоящаго предъ крестомъ Господнимъ, открылась во всей полнотѣ и наготѣ та великая истина, что Богъ точно есть неизмѣримая бездна любви и милосердія, когда онъ увидѣлъ эту воплощенную любовь поруганною, истерзанною, преданною на истязанія, когда своимъ вѣрующимъ сознаніемъ онъ проникъ въ ту глубину тайны, что эти муки и страданія имъ самимъ вызваны, содѣяны его тяжкими преступленіями, и что безъ милосердаго принятія ихъ на себя созерцаемою имъ Любовію для него навсегда былъ бы закрытъ доступъ въ врата блаженной вѣчности. Въ такомъ же живомъ вѣрующемъ сознаніи какое могучее лежало основаніе для нравственнаго возрожденія! Пораженный величіемъ созерцаемой тайны, ап. Павелъ вопіялъ: *кто ны разлучитъ отъ любви Божія; скорбь ли, или тѣснота, или гоненіе, или гладь, или нагота, или мечь... извѣстися (я увѣренъ), яко ни смерть, ни животъ, ни ангели, ни начала, ниже силы... ни ина тварь кая возможетъ насъ разлучити отъ любви Божія, яже о Христѣ Исусѣ Господѣ нашемъ* (Римл. 8, 35—39).

Но возводя взоръ вѣрующаго къ болѣе глубокому пониманію и созерцанію Существа Божія, Слово крестное открывало и вмѣстѣ освящало и новый путь для его нравственнаго совершенствованія. Если безконечная и совершеннѣйшая Любовь, ни въ чемъ неповинная, ни въ чемъ не нуждающаяся, для того только, чтобы сдѣлать участницею блаженства разумную конечную тварь, облеклась въ плоть, приняла зракъ раба, подвергла Себя всякимъ лишеніямъ и скорбямъ и даже обрекла Себя на поносную смерть, то какой же другой путь, какъ не тотъ же путь смиренія, самоуничженія, самоотверженнаго служенія благу ближнихъ долженъ избрать тотъ, кто возревнуетъ о своемъ совершенствѣ собственномъ,

кто захочетъ приблизиться къ высотѣ и величію этой безконечной Любви въ своей жизни? Для елліпа, погруженнаго въ созерцаніе красотъ этого видимаго міра, занятаго устройствомъ удобствъ одной внѣшней жизни, такое нравственное величіе, такой нравственный долгъ казались несогласными ни съ разумомъ, ни съ требованіями ограниченной плотской природы; для іудея, останавливавшася на внѣшней праведности, сокрыто было высокое достоинство и значеніе такого нравственнаго подвига, предначертаннаго безконечною Любвію. Только служителю креста Господня казалось естественнымъ и послѣдовательнымъ носить мертвость Іисуса въ своемъ тѣлѣ, быть *въ терпѣніи мнози, въ скорбехъ, бѣдахъ, въ ранахъ, въ темницахъ, въ трудахъ*, въ постахъ (2 Кор. 4, 10; 6, 4. 5). Предъ его взоромъ открывался, освящался и высился новый міръ нравственныхъ доблестей. Ему теперь стало яснымъ, что жизнь человѣка только тогда имѣетъ свою цѣну и значеніе, когда посвящается служенію для блага ближнихъ, когда приносится въ жертву за любовь къ истинѣ и Богу, что назначеніе ея для достиженія только личныхъ стремленій и желаній верѣдко ведетъ къ гибели души вмѣсто доставленія ей спасенія; посвященіе же себя служенію для блага ближнихъ, для воплощенія въ себѣ высокаго нравственнаго идеала уже необходимо соединено съ ограниченіемъ и лишеніемъ себя выгодъ, съ самопожертвованіемъ и самоотреченіемъ. Но служитель креста Господня, исповѣдникъ страстей Господнихъ, не унываетъ и не скорбитъ отъ того, что внѣшній человѣкъ въ борьбѣ за украшеніе себя этими нравственными доблестями тлѣетъ и изнываетъ, его взоръ плѣненъ уже не красотами и прелестями этого видимаго міра, не обогащеніемъ его сокровищами, а красотами и прелестями внутренняго міра, возведеніемъ его на высоту указаннаго ему нравственнаго идеала; онъ радуется и восторгается только тогда, когда замѣчаетъ, что этотъ внутренній человѣкъ „со дня на день обновляется“, со дня на день богатѣетъ внутрен-

ними духовными доблестями за истину благовѣстія, насаждаемую и распространяемую среди другихъ, за отвращеніе отъ грѣховъ и спасеніе ихъ душъ.

Указывая вѣрующему такой высокой нравственный идеаль, Слово крестное вмѣстѣ представляло основанія и побужденія для его выполненія. Оно прежде всего говорило, что всѣ люди омыты и очищены драгоценною кровію Христа Спасителя, что теперь не только богоугодно, но и спасительно служить для блага іудея и язычника, раба и свободнаго, мужскаго пола и женскаго, такъ какъ съ принятіемъ вѣры во Христа „уже нѣтъ іудея, ни язычника, нѣтъ раба, ни свободнаго, нѣтъ мужскаго пола, ни женскаго“, но всѣ стали едино во Христѣ Іисусѣ (Гал. 3, 27, 28). Затѣмъ, Слово крестное внушало вѣрующимъ, что они, какъ очищенные и омытые св. кровію Господа, при своемъ самоотверженномъ служеніи благу ближнихъ, будутъ напутствуемы и вспомощены благодатію Божіею, что подъ воздѣйствіемъ этой всецѣльной благодати ихъ жизнию будетъ управлять уже новый законъ духа жизни во Христѣ Іисусѣ, препобѣждающій законъ грѣха (Рим. 8, 2). Воодушевляемые такими истинами, повѣданными крестнымъ словомъ, вѣрующіе выступали на поприще самоотверженной дѣятельности, и, какъ повѣствуетъ ап. Павелъ, дѣйствительно были „отовсюду притѣсняемы, но не стѣснены“, находились въ отчаянныхъ обстоятельствахъ, но не отчаявались, были гонимы, но не оставлены, низлагаемы, но не погибали; ихъ злословили, а они благословляли, ихъ хулили, а они молились (2 Коринѣ. 4, 8, 9; 1 Коринѣ. 4, 12, 13). И на такую высокую и самоотверженную дѣятельность, наполненную мужества и упованія, вдохновляло ихъ одно крестное Слово.

Послѣ этого понятно, почему св. церковь наша изъ всѣхъ священныхъ дѣйствій, сопровождавшихъ крестныя страданія нашего Спасителя, преимущественнымъ предметомъ нашего поклоненія и почитанія сдѣлала одинъ крестъ Господень.

Повѣданный міру Словомъ крестнымъ истины, раскрывая и уясняя понятіе о Верховномъ Существоѣ, не только внесли полноту въ наше духовное міросозерцаніе, но и освятили тотъ образъ жизни, который, при правильномъ примѣненіи, одинъ способенъ поднять на высоту враветвеннаго величія достоинство человѣка, умиротворить его страсти и дать его дѣятельности направленіе безъ тѣхъ потрясеній и тревоженій, которыми такъ богатѣетъ лѣтопись нашихъ послѣднихъ дней. Когда древніе коринѳяне, обращенные ко Христу, раздѣлившись на послѣдователей Павловыхъ, Апполосовыхъ, Кифинныхъ и даже Христовыхъ, стали-было искать исправленія и улучшенія своей жизни то въ урокахъ благочестія, преукрашенныхъ еллинскою премудростію, то въ суровыхъ аскетическихъ упражненіяхъ, осудившихъ даже супружеское сожительство и вытекавшихъ изъ источника той же еллинской мудрости (1 Кор. гл. 1 и 7), для вразумленія ихъ ап. Павелъ писалъ: *не судихъ видѣти что въ васъ, точію Исуса Христа и сею распята* (1 Кор. 2, 2). И затѣмъ прямо засвидѣтельствовалъ, что Слово вѣрное только погибающимъ, тѣмъ, которые не проникнуты истиннымъ стремленіемъ къ исправленію и спасенію, есть юродство, для спасаемыхъ же, тѣхъ, которые воодушевлены истиннымъ желаніемъ переменъ своего образа жизни на лучшее, служить дивною силою Божіею, ихъ возрождающею и обновляющею (1 Кор. 1, 18. 24. 25). Потому-то церковь наша крестомъ, какъ видимымъ символомъ великихъ спасительныхъ истинъ, повѣданныхъ имъ міру, напутствуетъ вступленіе наше въ этотъ видимый міръ, крестомъ освящаетъ всѣ важнѣйшія переменъ въ нашей жизни, крестомъ сопровождаетъ шествіе наше въ тотъ отдаленный, невѣдомый для насъ міръ вѣчности.

Въ какомъ же мы, возлюбленные во Христѣ братія, отношеніи стоимъ къ великимъ истинамъ, повѣданнымъ Крестомъ Господнимъ? Не станемъ вопрошать, гдѣ среди насъ самоотверженные дѣятели, безкорыстные труженики, без-

страстные подвижники? Око Господне их видитъ. И мы уповаемъ, что русская земля не оскудѣетъ ими. Въ горѣ—несчастіи, постигшемъ нѣкоторыя области русской земли, явились среди насъ и добротные жертвователи, и самоотверженные труженики и безкорыстные дѣатели. Во главѣ комитета, принимающаго добротныя жертвы рукъ, подающихъ для облегченія горя пострадавшихъ, сталъ вѣнценосный наслѣдникъ престола русской земли, августѣйшій сынъ возлюбленнаго нашего Монарха. Но наша рѣчь не о подвигахъ, вызываемыхъ чрезвычайными событіями и трудными минутами жизни,—ваша рѣчь о тѣхъ обыденныхъ явленіяхъ, которыми пестрѣетъ и богатѣетъ со дня на день наша жизнь. Мы не можемъ не оставаться вмѣстѣ съ вами на томъ усилившемся стремленіи къ учительству, которое въ наши дни охватываетъ и образованный классъ людей и людей, едва научившихся грамотѣ, помимо и внѣ церкви учить и назидать истинамъ, яко бы Христовымъ, и выдавать себя за истинныхъ поборниковъ яко бы не извращеннаго пониманія евангельскаго ученія. Мы не можемъ не говорить о томъ легкомъ взглядѣ на жизнь, который, въ видѣ болѣзненнаго явленія, поражаетъ нашъ общественный организмъ и выхватываетъ изъ семействъ нашихъ молодя, а нерѣдко даже и пожилыя силы чрезъ насильственное наложеніе на себя рукъ. Не можемъ умолчать о возрастающемъ среди насъ стремленіи къ легкой наживѣ и легкому добытію средствъ къ жизни, дѣлающемъ однихъ холодными и равнодушными къ труду, другихъ теряющими силу и энергію въ борьбѣ съ трудностями жизни и поддающимися вліянію тяжелой роковой минуты. Спросимъ, могутъ ли обиловать и возрастать подобныя печальныя явленія тамъ, гдѣ осѣняютъ своимъ свѣтомъ истины креста Господня? Замѣтимъ прежде всего, что истинный служитель креста Господня не станетъ самочинно и самозванно усвоить себѣ званіе учителя во имя Христова. Онъ глубоко убѣжденъ вмѣстѣ съ ап. Павломъ, что распятый Христосъ не раздѣлился (1 Кор. 1, 13),

что одна та святая церковь, за которую Онъ пролилъ свою пречистую кровь и въ которой Самъ поставилъ и узаконилъ учителей. Тѣмъ болѣе онъ не возымѣетъ смѣлости извращать то ученіе, которое издревле хранится въ этой церкви и ввѣрено ей для соблюденія въ чистотѣ. Скажемъ далѣе, что въ глазахъ исповѣдника страстей Господнихъ жизнь каждаго вѣрующаго, омытаго св. кровію, равна цѣнѣ этой крови, принадлежитъ уже не ему, а тому обществу, въ которомъ онъ призванъ служить и для блага котораго, а не для удовлетворенія своихъ личныхъ стремленій, онъ обязанъ жить, а если нужно, то и страдать. Упомянемъ, наконецъ, что для вѣрующаго въ крестъ Господень, жизнь его, названная крестомъ при вступленіи его въ міръ, должна быть уже и посвящена служенію этому кресту. Не утѣхи и забавы должны составлять его удѣлъ, а безропотное перенесеніе скорбей, труда и всѣхъ житейскихъ невзгодъ, приходящихся на его долю. Таковы уроки креста Господня. Поэтому, если хотимъ, чтобы жизнь наша не богатѣла тѣми печальными явленіями, которыя удручаютъ нашъ духъ, то въ наступающіе дни съ земнымъ поклономъ Кресту Господню соединимъ глубокое назиданіе тѣмъ истинамъ, которыя вѣщаетъ намъ крестъ Господень. Не забудемъ, что крестъ Господень, примирившій небо съ землею, одинъ всеисилень умиротворитъ и нашу жизнь и утѣшитъ волнующую её страсти.

С. Сольскій.

ДРЕВНЕ-ЕВРЕЙСКАЯ СУББОТА.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Суббота по Талмуду.

Послѣ обзорѣнія исторіи и значенія теократической субботы, представленнаго въ предшествующихъ двухъ главахъ, обратимся къ изложенію традиціонныхъ еврейскихъ установленій о празднованіи седьмаго дня и посмотримъ, какою формою принимаетъ Моисеева суббота въ Талмудѣ.

Уже ко времени земной жизни Господа Иисуса Христа, празднованіе седьмаго дня стало важнѣйшимъ установленіемъ еврейскаго народа. Разрушеніе Иерусалима и храма, уничтоживъ основы теократіи и сдѣлавъ единственной опорой и условіемъ дальнѣйшаго существованія іудейства его вѣрованія и обряды, навсегда утвердило за субботой это значеніе. А эдикты Адриана, подъ угрозой смерти запретившіе празднованіе седьмаго дня, еще болѣе усилили прежній фанатизмъ іудеевъ въ соблюденіи субботнихъ законовъ¹⁾. Въ жестокихъ гоненіяхъ на субботу іудейство увидѣло только доказательство ея вѣчности и побужденіе къ болѣе ревностному ея храненію. „Это знакъ“, говорилъ вѣкогда р. Иуда, „что суббота не исчезнетъ во Израилѣ. Каждая заповѣдь, за которую Израиль терпѣлъ мученическую смерть,—какъ заповѣдь о субботѣ,—сохранится у него, а за что онъ не жертвовалъ жизнью,—какъ

*) См. Труды Кіевск. дух. Академіи, м. февраль 1892 г.

¹⁾ Hamburger, Encyclopädie. S. 882.

за юбилейный годъ, за храмъ,—то у него не осталось¹⁾). Выдержавъ жестокия гоненія, суббота, дѣйствительно, навсегда утвердилась въ іудействѣ. Разсѣянному народу она замѣнила то, чего лишился онъ съ потерей Іерусалима и храма: она сдѣлалась его связующимъ началомъ, національнымъ кумиромъ и отличительнымъ признакомъ его національной жизни.

Отсюда мы видимъ, что талмудисты, относясь съ глубокимъ уваженіемъ ко всѣмъ еврейскимъ обрядамъ, не знаютъ, однакоже, установленія болѣе высокаго и священнаго, чѣмъ суббота. По ихъ сказанію, суббота празднуется ангелами, соблюдается рѣкою Саббатіономъ, строго хранится въ шеолѣ²⁾,

¹⁾ Hamburger, Encyclopädie für Bibel und Talmud. S. 883.

²⁾ Въ талмудическомъ трактатѣ Sanhedrin есть такое сказаніе о субботѣ, какъ днѣ покоя для жителей ада. Безбожникъ Турнусъ Руфусъ (Ср. Bell. Jud. VII, 2) спросилъ однажды р. Акибу: „какое преимущество имѣетъ суббота предъ другими днями, что іудеи относятся къ ней съ такимъ почтеніемъ“? Р. Акиба отвѣчалъ: „почему тебя почитаютъ больше, чѣмъ другихъ людей“? „Такъ угодно моему царю и господину“, сказалъ Турнусъ Руфусъ. „Точно также и мы чтимъ субботу болѣе другихъ дней потому, что такъ угодно нашему Царю и Господу“. „Откуда же извѣстно“, продолжалъ Турнусъ, „что ваша суббота есть, дѣйствительно, седьмой день и истинная суббота? Можеть быть, она совсѣмъ не седьмой день“? „Это можеть доказать“, отвѣчалъ раввинъ, „во-первыхъ, р. Саббатіонъ, которая шесть дней течетъ съ такою силой, что уноситъ огромные камни, а въ субботу останавливается и пересыхаетъ. Во-вторыхъ, это можеть доказать тебѣ могилы твоего отца: во всѣ шесть дней недѣли изъ ней клубится густой дымъ и поднимается зловоніе адскаго огня, въ субботу же нѣтъ, такъ-какъ отецъ твой въ субботу выходитъ изъ ада, а огонь адскій не издаетъ ни зловонія, ни дыма“. Когда Турнусъ Руфусъ отправился въ субботу на могилу своего отца, онъ, дѣйствительно, не замѣтилъ надъ ней дыма и, придя къ Акибѣ, сказалъ ему: „отецъ мой, вѣроятно, уже окончилъ свои мученія въ шеолѣ“. „Пойди завтра“ возразилъ ему раввинъ, „и ты увидишь, что будетъ“. Турнусъ Руфусъ вышелъ въ первый день недѣли, и вогъ, дымъ клубится надъ могилой. Желая разрѣшить свое недоумѣніе, Турнусъ волшебствомъ вызвалъ отца изъ могилы и сказалъ: „при жизни ты никогда не хранилъ субботы; какъ же ты уважаешь ее по смерти? Давно-ли ты сталъ іудеемъ“? На этотъ вопросъ отецъ отвѣтилъ: „сынъ мой, каждый, кто на землѣ не хранитъ субботы добровольно, по смерти соблюдаетъ ее невольно; въ будніе дни мы терпимъ мученія, а въ субботу получаемъ отдыхъ. Вечеромъ на субботу исходитъ голосъ съ неба: „настало время покоя, пусть нечестивые выйдутъ изъ шеола“. Послѣ этого мы отдыхаемъ въ теченіе всей субботы. А когда іудеи оканчиваютъ субботній

отличается отъ другихъ дней въ раю ¹⁾,—и даже Самъ Богъ окончилъ творческую дѣятельность къ вечеру шестаго дня изъ почтенія къ наступающей субботѣ ²⁾. По ихъ вѣрованію, ревностное храненіе субботы доставляетъ Израилю прощеніе самыхъ тяжелыхъ грѣховъ и исполненіе всѣхъ его желаній; оно можетъ освободить избранный народъ отъ подчиненія иноплеменникамъ и снова сдѣлать его обладателемъ святой

седаримъ, злой ангелъ, по имени Дума, снова приказываетъ намъ возвратиться въ преисподнюю. Затѣмъ, когда мы приходимъ туда, онъ подкладываетъ подъ насъ ужасный огонь, и мы мучимся во всю недѣлю, пока опять не настанетъ суббота". *Sanhedr. fol. 65 b.* См. Vuxtorfius, *Synagoga Judaica* p. 349. (Въ нѣсколько измѣненномъ видѣ эта легенда приводитъ у р. Бехан, въ его комментаріи на кн. Исходъ. См. А. А. Олесницкій, „Изъ талмудической миеологии“. Труды Киевской Академіи. 1870 г. № 8. Стр. 309—311). Только лишь тѣ грѣшники, которыя заключены въ глубинѣ ада *Zusch gottathath*, не имѣютъ отдыха никогда и не знаютъ уже никакого различія между будничными днями и субботой. Впрочемъ, и грѣшники, пользующіеся субботнимъ отдыхомъ, въ замѣтъ этого получаютъ, по сказанію Талмуда, двойное наказаніе въ предшествующій день. См. указ. ст. А. А. Олесницкаго, *Ibidem*.

¹⁾ По талмудическимъ сказаніямъ, каждую субботу души праведныхъ переходятъ изъ низшаго рая въ высшій и тамъ вкушаютъ отъ блеска божественнаго величія до конца субботы, когда снова возвращаются въ низшій рай. А. А. Олесницкій, *Изъ талмудической миеологии*. Труды Киевской Академіи 1870 г. № 8. Стр. 301.

²⁾ Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ раввинское сказаніе о происхожденіи злыхъ духовъ. По смыслу этого сказанія, Богъ не далъ бѣсамъ тѣла и формы потому, что Онъ началъ творить ихъ къ вечеру шестаго дня и, *ослабствіе наступленія субботы*, долженъ былъ прекратить твореніе, не успѣвъ докончить начатаго дѣла. *Eisenmenger, Entdecktes Judenthum. Bd. II. S. 410. 412;* А. А. Олесницкій, *Изъ талмудической миеологии*. Труды Киевской духовной Академіи 1870 г. № 4. Стр. 225.—Здѣсь же умѣстно привести легенду о субботѣ, сохранившуюся въ Коранѣ. „При жизни Давида“, говорятъ толкователи Корана, „нѣкоторые израильтяне жили въ Ейлабѣ или Елатѣ при Черномъ морѣ, изъ котораго въ субботнюю ночь къ берегу приплывала въ великомъ множествѣ рыба, чтобы искутить ихъ, а въ слѣдующую ночь уплывала опять. Однажды нѣкоторые изъ жителей, пренебрегнувъ повелѣніе Божіе о соблюденіи субботы, въ субботній день поймали рыбу, сварили и ѣли. Затѣмъ они провели воду изъ моря и надѣлали прудовъ для сохраненія рыбы. Другая часть жителей, которая строго наблюдала день субботній, угрозами старалась остановить несчастіе ихъ, однако безъ успѣха, ибо преступники часъ отъ часу становились упрямѣе. Послѣ сего Давидъ проклялъ нарушителей суб-

земли ¹⁾. Важность и благодѣтельное значеніе субботы со-звѣстается, вообще, талмудистами такъ глубоко, что въ ихъ представленіяхъ суббота принимаетъ даже образъ одушевленнаго существа: она становится для нихъ „невѣстой“ и „царицей“, которая чрезъ каждые шесть дней сходитъ съ неба на землю и приноситъ веселье и радость всему Израилю ²⁾!

Понятно, что, при такомъ взглядѣ на значеніе субботы, талмудисты постарались оградить святость ея самыми точ-

боты, и Богъ обратилъ ихъ въ обезьянъ. Говорятъ, что одинъ изъ евреевъ, пошедши къ пріятелю, нашелъ его въ образѣ обезьяны и спросилъ его, — оны ли это былъ. Другъ, преобразенный въ обезьяну, заплакалъ, когда тотъ сказалъ ему: „не сожалѣвалъ ли я тебѣ“? Въ этомъ уничижительномъ состояніи народъ находился три дня; послѣ же ужаснымъ вѣтромъ былъ сметенъ въ море“. Православный Собесѣдникъ 1890 г. № 3. Стр. 342—343. Проф. Маловъ въ этомъ неслѣпкомъ сказаніи видитъ народную еврейскую сказку, омышленную Мухаммедомъ и занесенную въ Коранъ. Если такъ, то эта сказка, какъ и другія прилеженные нами легенды, показываетъ, какъ велико было значеніе субботы, по мнѣнію іудеевъ талмудической эпохи.

¹⁾ *Babyl. Schabbath fol. 118 a. Wünsche 1 Hebbe. S. 161—162. Debarim Rabba par. IV. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Bd. VII. S. 57.*

²⁾ О р. Хаянинѣ въ Талмудѣ сообщается, что вечеромъ ночь субботу онъ надѣвалъ на себя лучшія одежды и, обращаясь къ своимъ домохозяевамъ, говорилъ: „Пойдите на встрѣчу царицѣ и невѣстѣ субботы“. *Bab. Talm., Baba kama fol. 32 b. Wünsche 2 Hibb. 2 Abth. S. 8—9.* Р. Ианнанъ, по свидѣтельству Талмуда, всегда привѣтствовалъ наступленіе субботы словами: *בואי בואי בואי* (иди, невѣста! иди, невѣста!). А въ *Pešikta Rabbati* есть сказаніе, что еще при самомъ твореніи міра Богъ сочеталъ субботу съ народомъ израильскимъ. „Суббота“, сообщается въ названномъ мидрашѣ, „жаловалась нѣкогда Богу и говорила: всѣ дни составляютъ пары; зачѣмъ же я остаюсь одинокой? Господь сказалъ ей: „и ты составишь пару съ народомъ израильскимъ“. Посему Онъ и увѣщавалъ израильтянъ, когда они стояли у Синая: „помните обѣщаніе, которое далъ Я субботѣ“. *Wünsche, Bibliotheca Rabbinica. Bd. VII. S. 152.* Впрочемъ, должно замѣтить, что придавая такое важное значеніе субботѣ, талмудисты считаютъ заповѣдь о ней обязательной для однихъ только іудеевъ. Тогда какъ для послѣднихъ соблюденіе субботнихъ законовъ составляетъ великую заслугу предъ Богомъ, не-іудей, осмѣлившійся праздновать субботу, по мнѣнію талмудистовъ, заслуживаетъ тягчайшихъ наказаній. Р. Решъ Лакашъ говоритъ: „лаичникъ, который покоится въ субботу, достоинъ смерти“. *Sanhedr. fol. 58 b. Eisenmenger, Lib. cit. Bd. II. S. 206.* А въ одномъ мидрашѣ приводятся

ными предписаниями. Но, полагавшіе вообще исполненіе закона въ строгомъ соблюденіи его буквы, равнины и въ отношеніи въ субботнимъ законамъ Моисея сосредоточили свое вниманіе только лишь на ихъ буквѣ. Законъ Моисеевъ, какъ замѣчено выше, имѣлъ въ виду положительное освященіе субботы; но буквой этого закона выдвигалась на первый планъ сторона отрицательная—соблюденіе покоя. Огражденіе этой-то отрицательной стороны празднованія седьмаго дня и приняли на себя равнины. Они задались цѣлью уяснить и точнѣе опредѣлить Моисееву заповѣдь о субботнемъ покоѣ,—и стремленіе къ этой цѣли создало тотъ обширный кодексъ субботнихъ законовъ, который мы имѣемъ въ Талмудѣ. Этотъ кодексъ образовался постепенно. Первые изъ раввинскихъ постановленій о субботѣ явились, можно думать, вскорѣ послѣ Нееміи; кругъ ихъ значительно расширился въ эпоху Маккавеевъ и въ ближайшее къ ней время, а въ талмудѣ кодексъ этихъ постановленій возросъ до чрезвычайныхъ размѣровъ и получилъ уже вполне законченный видъ.

Мы не будемъ излагать всѣхъ постановленій о празднованіи седьмаго дня, созданныхъ позднѣйшимъ іудействомъ въ дополненіе къ заповѣди Моисея: обратимъ вниманіе только на важнѣйшія изъ нихъ и постараемся указать главные принципы, на которыхъ зиждется раввинская казуистика по вопросу о субботнемъ покоѣ ¹⁾.

такія слова р. Ионахана: „Богъ далъ субботу вамъ (іудеямъ), а не народамъ земли. Поэтому, когда приходятъ сыны Ноа и начинаютъ хранить субботу, не достаточно, чтобы они не получили за это никакой награды: они достойны даже смерти. Sche-moth Rabba fol. 116 col. 3. См. Wünsche, Bibl. Rabbinica. Bd. V. S. 197. Cp. Debarim Rabba fol. 235 col. 2. Wünsche, Ibid. Bd. VII. S. 14.

¹⁾ Подробное изложеніе традиціонныхъ еврейскихъ установленій о празднованіи седьмаго дня заставило бы насъ внести въ текстъ сочиненія цѣлый трактатъ мишны „о субботѣ“, гдѣ сгруппированы почти всѣ эти установленія. Находя это, по нѣкоторымъ соображеніямъ, неудобнымъ, мы ограничиваемся въ настоящей главѣ изложеніемъ только важнѣйшихъ изъ раввинскихъ субботнихъ законовъ, а для болѣе обстоятельнаго ознакомленія съ ними прилагаемъ ниже самый мишнаическій трактатъ о субботѣ въ русскомъ переводѣ.

Изъ числа законовъ о субботѣ, созданныхъ послѣплѣннымъ іудействомъ, прежде всего, должно отмѣтить законъ, запрещающій употребленіе въ субботу оружія. Этотъ законъ, какъ полагаетъ Михаелисъ, явился вскорѣ послѣ времени Нееміи ¹⁾. Установленіе его, можетъ быть, объясняется тѣмъ, что послѣ плѣна евреи очень долго не вели никакихъ войнъ и потому, естественно, забыли древнюю практику касательно соединенія военныхъ занятій съ храненіемъ субботняго покоя. Но не подлежитъ сомнѣнію, что іудеямъ доплѣннымъ этотъ законъ былъ неизвѣстенъ. Это можно заключать изъ того, что въ исторіи доплѣннаго періода мы не знаемъ ни одного факта, когда-бы евреи въ субботу или подвергались нападеніямъ со стороны неприятелей, или же сами прекращали военныя дѣйствія. Между тѣмъ, о такихъ фактахъ сообщалось бы ²⁾, если бы законъ, запрещающій употребленіе оружія въ субботу, существовалъ уже тогда. Въ-частности, объ осадѣ Іерусалима при Седекіи извѣстно, что она была продолжительна ³⁾; а это было-бы невозможно, если бы тогда евреи по субботамъ не употребляли оружія ⁴⁾. Поэтому въ указанномъ законѣ нельзя не видѣть проявленія ревности послѣплѣннаго іудейства о соблюденіи субботы,—ревности, притомъ, неумѣренной и неразумной. Дѣйствительно, такимъ закономъ уничтожалось все благодѣтельное значеніе субботы, и

¹⁾ Michaelis, *Mosaïsche Recht* (Frankfurt. 1774). Th. IV. S. 134 anm. При Нееміи употребленіе оружія въ субботу считалось, по мнѣнію Михаелиса, еще дозволеннымъ. Такое заключеніе Михаелиса дѣлаетъ изъ угрозы Нееміи „положить руку“ на Тирскихъ купцовъ, если они будутъ торговать въ субботу. Неем. XIII, 21.

²⁾ Особенно въ повѣствованіи о времени Давида, который велъ многочисленныя войны. Ср. 2 Цар. XI—XII.

³⁾ 4 Цар. XXV, 1—2.

⁴⁾ Michaelis, *Ibid.* S. 129—132; Smith, *Dictionary of the Bible*. v. III. p. 1069. Припомнимъ, что I. Флавій и Діонъ Кассій скорое взятіе Помпеи въ Іерусалима прямо объясняютъ тѣмъ, что евреи соблюдали рассматриваемый законъ. *Antiqu.* XIV, 4, 3; *Reg. Roman.* XXXVII, 16, 17.

установленная для блага челоуѣка, суббота дѣлалась опасной для его имущества и жизни. Съ другой стороны, такой законъ противорѣчилъ и самой идеѣ государства, такъ-какъ самостоятельность государства, при введеніи этого закона въ дѣйствіе, подвергалась бы постоянной опасности. И сами евреи, дѣйствительно, не разъ испытали гибельныя слѣдствія примѣненія указаннаго закона; а во время сирійскихъ гоненій нежеланіе вѣзаться въ субботу за оружіе даже угрожало имъ окончательнымъ истребленіемъ защитниковъ отеческихъ преданій. Такая опасность побудила Маттаею ограничить примѣненіе разсматриваемаго закона, и въ общемъ собраніи предводимыхъ имъ воиновъ было постановлено, не разрѣшая нападеній въ субботу, дозволить употребленіе оружія съ цѣлью защиты. Однако же это постановленіе было принято не всѣми: и въ эпоху Маккавеевъ, и въ послѣдующее время, многіе, какъ видно, продолжали еще держаться того ригористическаго взгляда, противъ котораго возставалъ Маттаея. Такъ, писатель 2-й книги Маккавеевъ сообщаетъ, что, когда Нибаноръ задумалъ напасть въ субботній день на войско Іуды, то сопровождавшіе его евреи говорили: „не губи ихъ такъ жестоко и безчеловѣчно, воздай честь дню, освященному Всевидящимъ“¹⁾. Изъ этихъ словъ можно заключать, что евреи, находившіеся въ войскѣ Никанора, считали недозволеннымъ въ субботу не только нападеніе, но и защиту. А въ „Книгѣ Юбилеевъ“ даже прямо говорится, что „кто ведетъ войну въ субботу, тотъ долженъ умереть“²⁾.—Но, не устранивъ оконча-

¹⁾ 2 Мак. XV, 1—4.

²⁾ Гл. L-я (См. Das Buch der Jubiläen, übersetz. v. Dillman в. Jahrbücher der biblischen Wissenschaft v. H. Ewald. III. S. 70). Ср. Antiqu. XV(II), 9, 2; Bell. Jud. IV, 2, 3 Въ послѣднемъ мѣстѣ сообщается такой фактъ. Когда Титъ осадилъ галлейскій городъ Гискалу и, желая избѣжать кровопролитія, въ субботу началъ вести переговоры о сдачѣ его, то Іоаннъ, сынъ Левіа, стоявшій во главѣ мятежниковъ, просилъ отложить эти переговоры. ради святости дня, въ который Іудеямъ „не дозволяется — ни *поднимать оружія*, ни договариваться о мирѣ“. Титъ согласился и, отступивъ на нѣкоторое расстояние отъ

тельно ригористическаго взгляда на храненіе субботы, указанное выше постановленіе Маттаѳеи, нужно думать, было принято всетаки большинствомъ. Уже объ Ионафанѣ Маккавеевѣ, стоявшемъ во главѣ многочисленнаго войска, извѣстно, что, отражая нападеніе Вакхида, онъ въ субботній день вступилъ съ нимъ въ сраженіе на берегахъ Иордана и одержалъ побѣду ¹⁾. А Иосифъ Флавій прямо говоритъ, что „законъ не запрещаетъ въ субботу защищаться отъ непріятеля“ ²⁾. Впрочемъ, допуская употребленіе въ субботу оружія съ цѣлью защиты, іудеи никогда вообще не считали дозволеннымъ дѣлать въ седьмой день нападенія ³⁾. По свидѣтельству Иосифа Флавія, во время осады Іерусалима Помпеемъ они не только не вступали по субботамъ въ сраженіе, но даже не рѣшались препятствовать Римлянамъ въ производимыхъ ими работахъ ⁴⁾. Тѣ немногіе случаи, когда іудеи производили въ субботу нападенія, представляются исключительными ⁵⁾. А въ Талмудѣ разсматриваемый нами законъ возстановляется въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существовалъ въ началѣ Сирійскихъ гоненій: Мишна запрещаетъ не только употреблять въ субботу оружіе, но и вообще его носить ⁶⁾. —

Въ числу такихъ-же порожденныхъ фарисейскимъ ригоризмомъ постановленій о храненіи субботняго покоя, кромѣ запрещенія военныхъ дѣйствій, принадлежатъ и „законы о субботнемъ пути“.

На основаніи XVI-й главы 29-го стиха книги Исходъ, гдѣ содержится запрещеніе Моисея выходить въ субботу изъ

города, ожидалъ конца субботы. Этими обстоятельствами и воспользовался Іонави: въ ту же ночь, съ толпой приверженцевъ, онъ убѣжалъ въ Іерусалимъ.

¹⁾ 1 Мак. IX, 34; X, 43.

²⁾ Antiqu. XIV, 4, 3.

³⁾ Ср. 2 Мак. VIII, 26—28.

⁴⁾ Antiqu. XIV, 4, 3. Ср. Grätz, Geschichte Juden. Bd. III. S. 179 anm.

⁵⁾ Bell. Jud. II, 17, 10; II, 19, 2.

⁶⁾ Sabb. VI, 4.

лагеря, іудейскіе книжники не дозволяли въ седьмой день ни путешествій, ни большихъ прогулокъ за городскія стѣны ¹⁾). Для субботы они установили особый путь, который въ Талмудѣ называется *דַּרְשֵׁן שַׁבָּת*, а въ Новомъ Завѣтѣ (Дѣян. I, 12) и у Иосифа Флавія „*ὁδὸς τοῦ σαββάτου*“. Подъ именемъ „субботняго пути“ у древнихъ евреевъ разумѣлось вообще то пространство въ каждую отъ городскихъ стѣнъ, дальше котораго нельзя было ходить, не нарушая заповѣди о покоѣ. Это пространство равнины опредѣляли въ 2000 локтей ²⁾). Если имѣть при этомъ въ виду древній египетскій локоть, то пространство субботняго пути нужно будетъ приравнять 967, 8 метра ³⁾; а если за единицу мѣры принять позднѣйшій локоть вавилонскій, то субботній путь на современныя мѣры будетъ равняться 1047 метрамъ ⁴⁾). У Иосифа Флавія расстояние Елеонской горы отъ Іерусалима, равное, по свидѣтельству Луки, субботнему пути ⁵⁾, опредѣляется то въ пять греческихъ стадій ⁶⁾, то въ шесть ⁷⁾). Шести же стадіямъ приравниваетъ субботній путь Ецифазій Кипрскій ⁸⁾ и Сирскій переводъ Пешито, а у Іоанна Златоуста расстояние его удлинняется до семи стадій ⁹⁾).

Субботній путь отиѣрлся отъ стѣнъ города во всѣ четыре стороны, и предѣлы его обозначались особыми

¹⁾ Antiqu. XIII, 8, 4: „οὐκ ἔστι δ' ἡμῖν οὐτε ἐν τοῖς σαββάτοις, οὐτε ἐν τῇ ἑρτῇ δεβαῖν“.

²⁾ Mishna, Eruvin c. IV (Sugrahdásius, t. 2, p. 95 sq.); Babil. Eruv. fol. 42 a (Selden, lib. cit. p. 317). Бл. Іеронимъ опредѣляетъ субботній путь въ 2000 шаговъ. Ad Algas. ep. 97, 10. Твор. бл. Іеронима ч. 3 стр. 211.

³⁾ На наши мѣры около 450 саж.

⁴⁾ Велле 488 саж. Указанныя вычисления заимствованы у Ерма. Bibl. Handwört. Bd. II S. 1316.

⁵⁾ Дѣян. I, 12.

⁶⁾ Antiqu. XX, 8, 6. Въ метрахъ это равняется приблизительно 924, 85.

⁷⁾ Bell. Iud. V, 2, 3. Въ метрахъ = 1109, 82.

⁸⁾ Haer. 66. 83. Migne, Ser. gr. t. 42 col. 157.

⁹⁾ Selden, Lib. cit. p. 315.

большими камнями ¹⁾). Для того-же, кого суббота заставляла въ полѣ, субботнимъ путемъ считалось пространство въ 2000 локтей въ каждую сторону отъ квадрата въ четыре локтя, который онъ долженъ былъ описать вокругъ себя ²⁾). До предѣловъ субботняго пути древній еврей могъ ходить во всѣ стороны, сколько угодно. Но далѣе этихъ предѣловъ, не сдѣлавъ эруба ³⁾, онъ не могъ пройти и одного локтя ⁴⁾). Запрещеніе путешествій далѣе субботней границы соблюдалось такъ строго, что даже войска во время походовъ не выступали изъ лагеря ⁵⁾). По мнѣнію автора „Книги Юбилеевъ“, даже тотъ, кто высказываетъ только желаніе пойти въ седьмой день за субботнюю границу, заслуживаетъ смерти ⁶⁾). А раввины, въ доказательство важности разсматриваемаго запрещенія, сообщаютъ, что два человѣка, нарушившіе его и рѣшившіеся путешествовать въ субботу, подверглись, въ наказаніе за это, нападенію со стороны разбойниковъ, были ограблены и затѣмъ растерзаны медвѣдью ⁷⁾). Раввины допускали только три случая безнаказаннаго намѣреннаго нарушенія закона о субботнемъ пути. Его могли нарушить тѣ жители окрестностей Іерусалима, которые доносили Синедріону о появленіи новой луны ⁸⁾), повивальная

¹⁾ Одинъ изъ такихъ камней до настоящаго времени сохранился около города Гезера (открытъ Ганно):

²⁾ *Mischna, Erub. IV, 5. Surenbadius t. 2 p. 97—98.*

³⁾ См. ниже.

⁴⁾ *Mischna, Erub. IV, 11. Surenbadius, t. 2 p. 101.*

⁵⁾ *Antiq. XIII, 8, 4.* Здѣсь I. Флавій сообщаетъ, что созвныя войска Гиркана и Антиоха II-го, выступившія въ походъ противъ Пареванъ, по просьбѣ Гиркана, оставались въ теченіе двухъ дней на берегу р. Лика, изъ уваженія къ субботѣ и слѣдующей за ней Пятидесятницѣ. Ср. *Mischna Erub. I, 10. Surenbadius, t. 2 p. 82.*

⁶⁾ Глава I. л.

⁷⁾ *Вихтгофъ, Synagoga Judaica p. 324.*

⁸⁾ *Mischna, Beseb haSchachana I, 3, A. Surenbadius, t. 2 p. 319, 323.*

По словамъ Маймонида, послѣ разрушенія храма Синедріону доводили только о началѣ мѣсяцевъ Нисана и Тисри, на которые падали важнѣйшіе праздники; раньше же объявляли о началѣ каждого мѣсяца. *Ibid. Ср. Bemidbar Rabba par. XVI. Wünsche, Bibl. Rabb. Bd. VIII. S. 413.*

бабка, приглашенная къ рождающей женщинѣ¹⁾, и, наконецъ, всякій, кому приходилось или спасаться самому или спасти другаго отъ опасности, угрожающей жизни²⁾. Невиннымъ въ нарушеніи закона о пути въ Талмудѣ считается еще и тотъ, кого выводитъ за субботнюю границу „злой духъ“³⁾.—Въ силу важности разсматриваемаго закона, Талмудисты даютъ не мало предписаній относительно того, какъ должно производиться измѣреніе субботняго пути. Они требуютъ вообще, чтобы субботній путь измѣрялся съ большою точностью. Въ этихъ видахъ, измѣреніе его они дозволяютъ производить только лишь опытному мужу⁴⁾. Конецъ веревки, употребляемой для измѣренія, по предписанію Талмуда,

¹⁾ Mischna Sabb. XVIII, 3.

²⁾ Mischna, Erub. IV, 3. Surenhusius, t. 2 p. 97. Bemidbar Rabba par. XXIII. Wünsche, Bibl. Rabb. Bd. VIII. S. 528.—У св. Матвея приводятся слова Иисуса Христа: „*Молитесь, чтобы не случилось бѣгство ваше зимою, или въ субботу*“ (XXIV, 20). Въ этихъ словахъ обыкновенно видятъ указаніе на субботу недѣльную и на законы о субботнемъ пути (Scholz, а. 16 апт. 2; Winer, Bd. II. S. 351; Riehm, II, 1313. 1316), которыя будто-бы, въ случаѣ необходимости бѣгства, поставили въ затруднительное положеніе. Такое объясненіе приведенныхъ словъ намъ представляется неудовлетворительнымъ. Во-первыхъ, весь контекстъ рѣчи XXIV-й главы даетъ мысль о томъ, что въ 2-мъ стихѣ говорится не о днѣ въ собственномъ смыслѣ, а о продолжительномъ періодѣ. Во-вторыхъ, изъ указанныхъ нами случаевъ дозволеннаго нарушенія законовъ о пути видно, что въ такихъ обстоятельствахъ, когда угрожаетъ опасность для жизни, евреи слагали возможнымъ нарушать эти законы. Съ этой стороны суббота не представляла для бѣгства особенныхъ препятствій, сравнительно съ другими днями, а потому слова: „*молитесь, чтобы не случилось бѣгство ваше зимою или въ субботу*“,—если понимать ихъ въ указанномъ смыслѣ,—оказываются не ясными. Въ виду этого, мы склоняемся къ мнѣнію, въ видѣ догадки высказанному нѣкогда Реландомъ: подъ субботой въ Мате. XXIV, 20 разумѣется не обыкновенная суббота, а *субботній годъ*. Въ субботній годъ, какъ извѣстно, поля не засѣвались. Отсюда „бѣгство“ въ этотъ годъ могло представляться опаснымъ въ томъ отношеніи, что бѣглецамъ трудно было доставать въ поляхъ необходимое пропитаніе.

³⁾ Erub. IV, 1. Ibid. p. 96.

⁴⁾ Erub. V, 5. Ibid. p. 104.

нужно держать у груди, а самая веревка должна быть не болѣе и не менѣе 50-ти локтей,—потому-что веревку болѣе длинны нельзя вполне вытянуть, а меньшей—можно вытянуть слишкомъ сильно, и субботній путь въ томъ и другомъ случаѣ будетъ измѣренъ не точно ¹⁾.—Но, ставя принципомъ точность измѣренія субботняго пути, талмудисты слишкомъ ясно обнаруживаютъ свою заботливость о томъ, чтобы увеличить этотъ путь. Такъ, предписывая измѣрителю быть точнымъ, они въ то-же время требуютъ, чтобы веревка натягивалась сильнѣе. Въ тѣхъ случаяхъ, когда субботній путь въ одну сторону отмѣренъ дальше, чѣмъ въ другую, они называютъ законнымъ первый, а ко второму позволяютъ каждому самостоятельно прибавить недостающее число локтей ²⁾. А если двое измѣрителей расходятся въ опредѣленіи границы субботняго пути, они приказываютъ слѣдовать тому, кто указываетъ ее дальше ³⁾. Когда городъ имѣетъ неправильную геометрическую фигуру, такъ-что нѣкоторыя зданія выдаются за черту его, а около него находятся мосты, холмы или кучи щебня, тогда, прежде чѣмъ начинать измѣреніе, Талмудъ предписываетъ очертить вокругъ города правильный четырехугольникъ, который-бы захватывалъ все выдающееся за городскую черту ⁴⁾. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Талмудъ прямо позволяетъ законные двѣ тысячи локтей субботняго пути увеличивать прибавленіемъ къ нимъ пространства, называемаго въ Мишнѣ *חֲפָצָה* (выгонъ) и равняющагося $71\frac{2}{3}$ локтя ⁵⁾. Раввины позволяютъ это тогда, когда два или три города, а также и деревни, находятся другъ отъ друга на разстояніи $143\frac{1}{3}$ лок-

¹⁾ Erub. V. 4. Ibid. p. 103.

²⁾ Erub. V, 4—5.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Erub. V, 1. Surenhusius, t. 2 p. 102; Nedarim VII, 5. Surenhusius, t. 3 p. 126.

⁵⁾ Erub. V, 2.

тей или двухъ $\Gamma\omicron\upsilon\epsilon\iota\phi\tau\epsilon\rho$. Прибавленіемъ каждому изъ этихъ городовъ, при измѣреніи субботнаго пути, кагеррѣа достигалось то, что эти города дѣлались какъ-бы однимъ городомъ. Вслѣдствіе-же этого субботній путь отмѣрялся отъ одного четырехугольника, описаннаго вокругъ всѣхъ этихъ городовъ вмѣстѣ, и, такимъ образомъ, для каждаго города значительно удлиннялся ¹⁾.—Такъ, создавъ законѣдъ, равнины сами же стараются ослабить ея силу!

Въ Вавилонской Гемарѣ говорится, что законъ о субботнемъ пути данъ самимъ Моисеемъ въ Меррѣ, гдѣ установлена впервые суббота ²⁾. Указанія на этотъ законъ талмудисты находятъ даже въ св. Писаніи. Въ этомъ случаѣ они, прежде всего, ссылаются ³⁾ на предписаніе книги Числъ, чтобы поля левитовъ простирались отъ стѣнъ города на двѣ тысячи локтей ⁴⁾; а затѣмъ указываютъ на кн. Исуса Навина ⁵⁾, гдѣ разстояніе между лагеремъ евреевъ и скивѣей,—слѣдовательно, путь, который можно пройти и въ субботу ⁶⁾,—опредѣляется также въ двѣ тысячи локтей ⁷⁾. Однакоже не подлежитъ сомнѣнію, что законъ о субботнемъ пути есть произведеніе позднѣйшаго времени и до-плѣннымъ іудеямъ не былъ извѣстенъ. Это можно заключать изъ того факта, что при Исусѣ Навинѣ евреи въ субботній день ⁸⁾ обходили стѣны Иерихона, окружность котораго, по Елифанію Кипрскому, равнялась двадцати стадіямъ, т. е. превосходила разстояніе субботнаго

¹⁾ Erub. V, 2—3.

²⁾ Sabb. fol. 87.

³⁾ Mischna, Sota V, 3. Surenhusius, t. 3 p. 248.

⁴⁾ Числ. XXXV, 5.

⁵⁾ Нав. III, 4.

⁶⁾ Для участія въ субботнемъ богослуженіи. Лев. XXIII, 3.

⁷⁾ Maccoth fol. 12 b. Zebachin fol. 117 a. См. Lightfoot, Horae hebr. t. 2 p. 570.

⁸⁾ Нав. VI, 2. 14. Евреи обходили вокругъ стѣнъ Иерихона семь дней. Очевидно, одинъ изъ этихъ дней падалъ на субботу.

пути болѣе, чѣмъ въ три раза ¹⁾). Въ пользу этого же говорить и свидѣтельство IV-й книги Царствъ, откуда видно, что въ дни субботніе считался дозволеннымъ путь отъ Сонама до Кармила, разстояніе между которыми также болѣе субботняго пути ²⁾). —

Уже въ указанныхъ раввинскихъ постановленіяхъ, образовавшихся, вѣроятно, вскорѣ послѣ времени Нееміи, обнаруживаются достаточно ясно мелочность и педантизмъ послѣдствіе иудейства. Но еще рельефнѣе эти свойства выступаютъ въ другихъ, болѣе позднихъ, законахъ, изобрѣтенныхъ раввинами при разъясненіи заповѣди Моисея о субботнемъ покоѣ.

Въ законѣ Моисея покой въ седьмой день, прежде всего, предписывается людямъ, причемъ дается общее повелѣніе „не дѣлать никакого дѣла“. При разъясненіи этого-то повелѣнія и обнаружилась во всей ея силѣ раввинская изобрѣтательность.

Всѣ запрещенныя въ субботу дѣла талмудисты раздѣлили на два разряда. Одни изъ нихъ они назвали „отцами дѣлъ“, а другія „дѣтьми“. Къ числу первыхъ, которыя въ Талмудѣ известны подъ именемъ *אבות מלאכות* (*avoth mlachoth*), а у Филлона обобщаются въ понятіи *ἀρχηγοῦσάτα αἰτία* ³⁾, равнины отнесли тридцать девять дѣлъ. Дѣла эти слѣдующія: 1) сѣять, 2) пахать, 3) жать, 4) вязать снопы, 5) молотить, 6) вѣять 7) очищать плоды, 8) молоть мѣлу, 9) просѣивать ее, 10) мѣсить, 11) варить или жарить, 12) стричь шерсть, 13) мыть ее, 14) выбивать ее палкой, 15) красить, 16) прясть, 17) натягивать основу пряжи, 18) твять двѣ нитки, 19) сучить, 20) рассучивать, 21) связывать узлы, 22) развязывать, 23) шить два шва, 24) разрывать (что-либо) съ цѣлью сшить прочнѣе, 25)

¹⁾ Наер. 66, 38. Migne, ser. gr. t. 42 col. 157.

²⁾ 4 Цар. IV, 23.

³⁾ De vita Mosis, l. III. Opera omnia p. 686.

охотиться за козой, 26) убивать ее, 27) снимать съ ней кожу, 28) солить ее, 29) дубить ея кожу, 30) скоблить ее (очищать отъ шерсти), 31) разсѣкать на части ея мясо, 32) написать двѣ буквы, 33) вытирать (написанное), чтобы имѣть возможность снова написать двѣ буквы, 34) строить, 35) разорать, 36) гасить огонь, 37) зажигать, 38) ударять молоткомъ и 39) выносить вещи изъ одного мѣста въ другое¹⁾. Происхождение указаннаго числа главныхъ запрещенныхъ дѣлъ раввины объясняютъ различно. По мнѣнію Самуила бенъ-Нахмана, количество $\text{לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ אֵלִים$ равняется 39-ти потому, что столько разъ встрѣчается въ библейскомъ текстѣ слово לֹא תַעֲשֶׂה ²⁾. Ханина бенъ-Циппори и раввины Кесарійскіе основаніе для запрещенія 39-ти главныхъ дѣлъ видятъ въ томъ, что буквы перваго слова рѣчи Моисея въ XXXV-й главѣ кн. Исходъ, будучи замѣнены соотвѣтствующими имъ числами, въ общей сложности даютъ именно тридцать девять³⁾. Другіе раввины, опредѣляя $\text{לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ אֵלִים}$, выходили изъ того положенія, что „всякое дѣло, которое совершали левиты при построении скинии, должно быть въ субботу запрещено“. Всѣмъ же указаннымъ 39-ти дѣламъ они находили соотвѣтствующія работы, совершавшіяся при построении скинии. Такъ, напр., варенье, рѣзба, сѣянье и молотба запрещались раввинами потому, что при построении скинии происходило приготовленіе красокъ, требовавшее всѣхъ этихъ дѣйствій. Шитье относилось къ числу לֹא תַעֲשֶׂה на томъ основаніи, что въ скинии нужно было шивать завѣсу, когда она разрывалась.

¹⁾ Mischna, Sabb. VII, 2.

²⁾ Iер. гемара къ Sabb. VII, 2. См. А. Edersheim, The life and times of Jesus the Messia. v. II p. 782. London. 1887.).

³⁾ Ibid. Въ XXXV-й главѣ кн. Исходъ содержатся рѣчи Моисея по поводу построения скинии. Первое слово, которымъ она начинается, есть мѣстоименіе לְךָ (sin). Если замѣнить буквы этого слова соотвѣтствующими имъ числами, то сумма ихъ будетъ равняться собственно 36-ти. Для того, чтобы получилось 39, раввины букву ל замѣняютъ въ ל . Къ такому способу, для оправданія своихъ объясненій, талмудисты обращаются нерѣдко. См. Edersheim, Lib cit. p. 783 not. 1.

Запрещеніе письма выводилось изъ того, что левиты на каждой изъ досокъ скинии дѣлали знаки, чтобы ихъ не перемѣшать. Перенесеніе вещей изъ одного мѣста въ другое считалось недозволеннымъ въ виду того, что левиты при построении скинии перекладывали доски съ одной колесницы на другую ¹⁾). Подобныя-же основанія талмудисты напип для запрещенія и каждой изъ другихъ главныхъ работъ.—Всѣ прочія запрещенныя въ субботу дѣла, въ отношеніи къ 39-ти указаннымъ, въ Талмудѣ представляются חמשה עשר חמשה или „дѣтьми“ одного изъ חמשה Такъ, рѣзанье овощей, пилка дерева или металла, рубка дровъ считаются חמשה עשר пятого изъ запрещенныхъ חמשה—молотбы ²⁾). Плавленіе металла, размачиваніе твердыхъ тѣлъ разсматриваются, какъ „дѣти“ одиннадцатаго изъ „отцовъ“—варенья. Приготовленіе творога или сыра, причѣсываніе волосъ, запираніе двери засовомъ и поправка ея, когда она срывается съ верхняго крюка, относятся къ числу חמשה עשר 34-го изъ חמשה—постройки ³⁾).

Намѣренное совершеніе какого-либо изъ запрещенныхъ дѣлъ въ Талмудѣ признается тяжкимъ преступленіемъ, а виновникъ его считается заслуживающимъ смерти. „Намѣренный нарушитель субботы“, говорится въ трактатѣ Sanhedrin, „долженъ подвергнуться побіенію камнями“ ⁴⁾). Впрочемъ, нужно замѣтить, что талмудисты не всякое совершеніе запрещеннаго дѣла вмѣняютъ въ вину. При опредѣленіи виновности они обращаютъ вниманіе на способъ совершенія дѣла и руководятся слѣдующими двумя правилами. По ихъ мнѣнію, наказанію за нарушеніе субботы, во-первыхъ, под-

¹⁾ Sabb. XI, 2; XII, 3. См. Comment. Maimonid. ad Sabb. VII, 2. Surenhusius, t. 2 p. 29 f.

²⁾ Срываніе колосьевъ и растираніе ихъ въ рукахъ,—въ чемъ обвиняли фарисеи учениковъ Господа Іисуса Христа (Мѣ. XII, 1—2),—также было изъ числа חמשה עשר этого „отца“.

³⁾ Mischna, Erub. X, 11—12. Surenhusius, t. 2 p. 130—132.

⁴⁾ Mischna, Sanhedr. VII, 4; cp. VIII, 7. Surenhusius, t. 4. p. 218—219.

лежитъ только тотъ, кто „начинаетъ“ дѣло и „оканчиваетъ“, или „кто совершаетъ все дѣло, а не часть его“¹⁾. Отсюда Мишна, запрещающая нести въ субботу какую-либо вещь одному человѣку, дозволяетъ дѣлать это двумъ²⁾. А гемаристы прямо говорятъ: „если одинъ сдѣлаетъ въ субботу запрещенное дѣло, онъ долженъ быть виновенъ, а если двое пусть будутъ свободны“³⁾. Во-вторыхъ, талмудисты вѣняютъ въ вину совершение недозволенного дѣла только въ томъ случаѣ, когда для него употреблены обычные приемы. Поэтому Мишна, запрещающая вообще письменныя записки въ субботу, не считаетъ виновнымъ въ нарушеніи закона того, кто пишетъ, „перевернувъ руку,—ногою, ртомъ или локтемъ“⁴⁾.—Если намѣренное нарушение субботняго закона вѣняется въ вину, то совершение какого-либо изъ עֲבָרֹת или חֻלּוֹת въ Талмудѣ представляется одинаково важнымъ преступленіемъ. Различіе между „отцами“ и „дѣтьми“ раввины полагаютъ только тогда, когда преступленіе совершается по забвенію или невѣдѣнію закона. Въ этомъ случаѣ за „каждое“ изъ עֲבָרֹת въ Талмудѣ назначается особая жертва, такъ что совершившій нѣсколько עֲבָרֹת , по предписанію раввиновъ, долженъ принести нѣсколько жертвъ. Относительно же חֻלּוֹת Талмудъ постановляетъ, чтобы за „нѣсколько“ ихъ приносилась „одна“ только жертва. Такъ, если кто въ субботу по забвенію или невѣдѣнію пахалъ, сѣялъ, жаль,—то, по Талмуду, онъ долженъ принести три жертвы за грѣхъ; тотъ-же, кто въ субботу молотъ, рѣзалъ овощи, пилилъ или рубилъ дрова, можетъ ограничиться принесеніемъ за грѣхъ лишь только одной жертвы⁵⁾.

¹⁾ Comment. Maimon. ad Sabb. I, 1.

²⁾ Sabb. X, 5.

³⁾ Comment. Maimon. ad Sabb. I, 1.

⁴⁾ Sabb. XII, 5. Ср. Sabb. X, 3.

⁵⁾ Mischna, Sabb. VII, 1; Keritoth III, 10; IV, 2. Surenhusius, t. 5 p. 253, 255. Sanhedrin VII, 8. Surenhusius, t. 4 p. 244. Должно замѣтить, что раввины требуютъ принесенія жертвы не только за дѣйствительное нарушеніе

Указавъ число запрещенныхъ дѣлъ, раввины не остановились на этомъ. Каждое изъ главныхъ запрещеній, по ихъ мнѣнію, требовало болѣе точнаго разъясненія. Такъ, запрещеніе связывать и развязывать узлы казалось имъ слишкомъ общимъ. Они захотѣли еще опредѣлить, какіе именно узлы запрещается связывать и развязывать,—и въ Мишнѣ мы находимъ это опредѣленіе: „вотъ узлы, за которые бываютъ виновны: узелъ погонщиковъ верблюдовъ и узелъ корабельщиковъ; какъ кто бываетъ виновенъ за ихъ завязываніе, такъ и за развязываніе“; „женщина можетъ завязать воротъ рубахи, ремни башмаковъ или сандалій, ленты чепца, мѣхъ съ виномъ или масломъ и горпокъ съ мясомъ“¹⁾. Съ подобною же точностью въ талмудѣ выясняются запрещенія охотиться, варить, стронить, ковать, ткать, писать²⁾ и др. Вотъ напр., какими частными постановленіями дополнено въ Мишнѣ общее запрещеніе письма: „кто написалъ двѣ буквы правой рукой, или лѣвой, одинавыхъ или разныхъ, на какомъ бы то ни было языкѣ,—виновенъ“. „Кто написалъ двѣ буквы по невѣдѣнію, виновенъ, написалъ-ли чернилами, краской, купоросомъ, камедью или чѣмъ-либо еще. Кто написалъ на двухъ образующихъ уголь стѣнахъ или на двухъ страницахъ записной книжечки, такъ-что одна буква соответствуетъ другой (и онѣ составляютъ цѣлое слово)—виновенъ“. „Кто пишетъ на тѣлѣ своемъ—виновенъ“. „Кто пишетъ жидкой краской, на пыли дорогъ, на пыли архивной или на какомъ-либо не твердомъ предметѣ—свободенъ. Кто напишетъ перевернутой рукою, ногой, ртомъ, локтемъ, свободенъ; кто напишетъ одну букву рядомъ съ другой, написанной раньше, или станетъ писать

субботы (по ошибкѣ), а даже и за предполагаемое. Въ Мишнѣ есть постановленіе: „если была суббота и будній день, и кто-либо въ одинъ изъ этихъ дней сдѣлалъ запрещенное дѣло, но не знаетъ, въ какой именно,—приносить жертву за сомнѣніе“. Kerithoth IV, 1; Surenhusius, t. 5 p. 255.

¹⁾ Sabb. XV, 1—2.

²⁾ Sabb. IV, 1—2; XII, 1—6; XIII, 1—7 и др.

уже по исписанному (пергаменту),—свободенъ. Кто хотѣлъ написать хетъ, а написалъ два зайнъ, или кто одну букву написалъ на землѣ, а другую на доскѣ, кто написалъ на двухъ стѣнахъ, не образующихъ угла, или на двухъ листахъ книги, не соприкасающихся другъ съ другомъ,—такъ-что буквы не составляютъ цѣлаго слова,—свободны¹⁾.

Но особенно богатый матеріалъ для разсужденій дало раввинамъ послѣднее изъ запрещенныхъ *תחנתן של תבואה*—перенесеніе тяжестей изъ одного мѣста въ другое. Разъясняя это запрещеніе, раввины, прежде всего, опредѣлили самое понятіе „мѣста“. Всѣ мѣста въ отношеніи несенія тяжестей въ субботу они раздѣлили на четыре класса: 1) *רשות הרבים*, 2) *רשות היחיד*, 3) *כרמליה* и 4) *מקום פטור*. Подъ *gaschuth harabbim* или мѣстами общественными въ Талмудѣ разумѣются мѣста, не принадлежащія частнымъ владѣльцамъ и находящіяся внѣ города, каковы, напр., пустыни, лѣса, площади и дороги²⁾. *Raschuth hajachid* талмудисты называютъ частное мѣсто, въ которое не имѣютъ права входить, безъ разрѣшенія владѣльца, посторонніе люди; къ этому классу мѣстъ принадлежатъ домъ, дворъ и вообще всякое пространство въ четыре квадратныхъ ладони или болѣе, огороженное *четырьмя* стѣнами³⁾, высота которыхъ не меньше десяти ладоней⁴⁾; за *gaschut hajachid* считаются также рвы и холмы, имѣющія такія же мѣры. Именемъ *karmelith* въ Мишнаѣ обозначаются всѣ мѣста, которыя огорожены стѣнами съ *трехъ* сторонъ, а съ четвертой открыты; къ разряду *karmelith* относится также всякая возвышенность или углубленіе, имѣющія въ длину и ширину четыре ладони, а въ высоту или глубину не меньше трехъ и не больше девяти. Наконецъ, такомъ *ratur* или мѣстомъ сво-

¹⁾ Sabb. XII, 5.

²⁾ Sabb. X, 5; XI, 1. 2. 4.

³⁾ Comment. ad Sabb. XI, 1. *Raschuth hajachid* можетъ быть названъ даже цѣлый городъ, окруженный стѣнами.

⁴⁾ Вмѣсто стѣнъ *gaschuth hajachid* могутъ быть окружены веревками, съ соблюденіемъ указанной мѣры.

боднымъ въ Талмудѣ называется всякая возвышенность или яма, высота или глубина которыхъ болѣе трехъ ладоней, а ширина менѣе ¹⁾.—Чтобы не совершить въ субботу 39-го изъ *מגבלות מגבלות*, еврею необходимо знать это различіе мѣстъ, такъ-какъ относительно каждаго изъ нихъ въ Талмудѣ существуютъ свои законы. Общія талмудическія постановленія касательно перенесенія вещей изъ указанныхъ мѣстъ таковы: 1) всякое движеніе вещи изъ *gасchuth hajachid* въ *gасchuth hagabbim* и обратно запрещается, и если оно совершается съ намѣреніемъ, то должно быть наказываемо смертию, а если совершается по ошибкѣ,—должно быть заглаждемо жертвой за грѣхъ; 2) перенесеніе вещи изъ какого-либо мѣста въ *karmelith* заслуживаетъ бичеванія; кто же совершаетъ его по забвенію о законѣ, тотъ не нарушаетъ заповѣди о повоѣ; 3) перенесеніе вещи изъ *шаком ратур* въ другія мѣста считается дозволеннымъ ²⁾. Въ дополненіе къ этимъ общимъ постановленіямъ о перенесеніи тяжестей раввины прибавили множество частныхъ. Опредѣливъ понятіе мѣста, они, съ тѣмъ вмѣстѣ, указали и количество ноши, перенесеніе которой нарушаетъ субботу, и запрещенные способы перенесенія. Въ Мишнѣ нарушителемъ субботы считается тотъ, „кто выноситъ пици столько, сколько содержитъ изсохшая фіга ³⁾, вина,—сколько нужно для смѣшенія кубка, молока,—сколько выпивается за одинъ глотокъ, меду,—сколько кладется на рану, масла,—сколько нужно для помазанія самаго малаго члена тѣла, воды,—сколько нужно для того, чтобы смыть краску глазъ“ ⁴⁾. Даже перенесеніе такого количества чернилъ, какое нужно

¹⁾ Comment. Maimon. ad Sabb. I, 1.

²⁾ Sabb. I, 1; Erub. X, 7. Surenhusius, t. 2 p. 128. См. Comment. Maimon. ad Sabb. I, 1.

³⁾ Sabb. VII, 4.

⁴⁾ Sabb. VIII, 1.

для написанія двухъ буквъ, и такого куска пергамента, на которомъ можетъ умѣститься начало „шемы“ въ Талмудѣ разсматривается, какъ оскверненіе субботы ¹⁾.—Что касается способовъ перенесенія тяжестей, то въ этомъ отношеніи. принципомъ талмудистовъ является положеніе: „всякое дѣйствіе, которое совершалось левитами въ скинии, въ субботу запрещается“. Отсюда въ Мишиѣ есть постановленіе: „кто выносить что-либо правой рукой или лѣвой, на груди или на плечѣ,—виновенъ, ибо такъ выносили Каациты“. Несеніе же способами необычными, какъ напр., несеніе на наружной сторонѣ руки, несеніе ногою, ртомъ, въ ухѣ, въ волосахъ, подмышкой, въ башмакѣ или въ сандаляхъ—въ Мишиѣ считается дозволеннымъ, потому-что такими способами левиты не носили ²⁾.

Запрещеніе „переносить вещи“ талмудисты понимаютъ чрезвычайно широко. Они называютъ „перенесеніемъ вещи“ не только такія дѣйствія, какъ бросаніе и черпанье воды изъ колодца, но даже и такія, какъ плеванье и отправленіе естественныхъ потребностей ³⁾. Относительно совершенія всѣхъ этихъ дѣйствій, не исключая и двухъ послѣднихъ, въ Мишиѣ существуютъ особыя постановленія, которыми дополняется и разъясняется общее запрещеніе 39-го изъ מצוות מצא. Вотъ каковы, напр., важнѣйшіе талмудическіе законы о бросаніи въ субботу: „Кто бросаетъ что-либо изъ частнаго мѣста въ общественное или изъ общественнаго въ частное, виновенъ. Если-же кто бросаетъ изъ одного частнаго мѣста въ другое, отдѣленное отъ перваго мѣстомъ общественнымъ,—тотъ, по мнѣнію р. Акибы, виновенъ, мудрецы же оправдываютъ“ ⁴⁾. „Если въ общественномъ мѣстѣ находятся два балкона

¹⁾ Sabb. VIII, 3. Другія опредѣленія запрещеннаго количества различныхъ тяжестей см. Sabb. VI, I, 2. 3. 4. 5; IX, 6—7.

²⁾ Sabb. X, 3. Только лишь тотъ, кто нарушилъ субботу перенесеніемъ вещи съ вѣдѣнія Синадріона, въ Талмудѣ не считается виновнымъ. Horajoth I, 3. Surenhusius, t. 4 p. 493.

³⁾ Mischna, Erub. X, 5—6. Surenhusius, t. 2 p. 127—128.

⁴⁾ Sabb. XI, 1.

(לִישׁוּבָא), одинъ противъ другаго, то кто передалъ что-либо съ одного на другой или бросилъ,—свободенъ. Если-же два балкона находятся на одной линіи, то кто передалъ что-либо съ одного на другой, виновенъ, а кто бросилъ,—свободенъ. Ибо таково было служеніе левитовъ: когда двѣ колесницы стояли на общественномъ мѣстѣ, одна позади другой, они передавали доски съ одной колесницы на другую, но не бросали¹⁾. „Кто бросилъ какой-либо предметъ въ стѣву, отстоящую на четыре локтя, и предметъ прилипъ къ стѣнѣ выше десяти ладоней отъ земли,—тотъ бросилъ какъ-бы въ воздухъ²⁾; если же предметъ прилипъ къ стѣнѣ ниже десяти ладоней—бросилъ какъ-бы на землѣ. Бросающій-же на землѣ далѣе четырехъ локтей виновенъ. Если кто былъ намѣренъ бросить на разстояніе четырехъ локтей, а брошенная вещь относится вѣтромъ далѣе четырехъ локтей,—свободенъ. Если же кто имѣлъ намѣреніе бросить далѣе четырехъ локтей, но вещь откатывается въ предѣлы четырехъ локтей,—виновенъ³⁾).

Кромѣ этихъ постановленій, запрещеніе переносить вещи изъ одного мѣста въ другое въ Талмудѣ дополняется цѣлымъ рядомъ правилъ относительно того, съ чѣмъ можно выходить въ субботу. Талмудисты разрѣшаютъ мужчинамъ и женщинамъ выходить только съ такими вещами, которыя или составляютъ необходимую принадлежность костюма, или слу-

1) Sabb. XI, 2.

2) Т. е. не виновенъ.

3) Sabb. XI, 3. Въ параллель съ этими послѣдними постановленіями о бросаніи можно поставить запрещеніе лить воду на дворъ, который менѣе четырехъ локтей,—изъ опасенія того, что вода можетъ потечь со двора въ общественное мѣсто. Erub. VIII, 9. Surenhusius, t. 2 p. 122; Ср. Sabb. X, 4. Что касается указанного выше запрещенія черпать воду изъ колодца, то выходнымъ пунктомъ для него служатъ талмудическое понятіе о мѣстѣ. Колодецъ представляетъ собой частное мѣсто, а чловѣкъ, стоящій около него, находится въ мѣстѣ общественномъ. Поэтому черпанье воды изъ колодца, съ точки зрѣнія талмудистовъ, есть перенесеніе вещи изъ частнаго мѣста въ общественное и, какъ таковое, запрещается. Erub. II, 1—2. Surenhusius, t. 2 p. 83—84.

жаты для украшенія, каковы, напр., серьги, кольцо, ожерелье, головная сѣтка ¹⁾ и т. д. Другія же вещи, которыя не имѣютъ такого значенія, въ Талмудѣ разсматриваются, какъ тяжесть, и выходъ съ такими вещами считается совершеніемъ 39-го изъ $\text{עֲשֶׂה לְמַעַן תִּחְיֶה}$. Отсюда, по предписанію раввиновъ, женщина не должна выходить въ субботу съ повязкой на лбу, съ иглой, которая находится въ платьѣ, и съ флакономъ бальзама ²⁾, а мужчина—съ кошелькомъ для денегъ, съ мечемъ, съ лукомъ, со щитомъ, съ пращей и копьемъ ³⁾. Р. Іосія, руководясь указаннымъ выше принципомъ, доходитъ даже до того, что не позволяетъ хрому пользоваться въ субботу костылями ⁴⁾.

Перечисленными 39-ю $\text{עֲשֶׂה לְמַעַן תִּחְיֶה}$ и относящимися къ нимъ לְלֵוֹת Талмудъ не ограничиваетъ кругъ запрещенныхъ въ субботу занятій. Въ Мишиѣ указано еще нѣсколько другихъ недозволенныхъ дѣлъ, которыя раввины не могли подвести подъ понятіе одного изъ עֲשֶׂה . Къ числу ихъ отнесены: ѣзда верхомъ на какомъ-либо животномъ, плаванье по водѣ, хлопанье руками по бедрамъ, прыганье, торговля, отдѣленіе десятины, заключеніе браковъ, совершеніе „халицы“ ⁵⁾, судебное производство и нѣкоторыя другія ⁶⁾.

¹⁾ Sabb. VI, 5.

²⁾ Sabb. VI, 1. 3.

³⁾ Sabb. VI, 4.

⁴⁾ Sabb. VI, 8.

⁵⁾ Особый обрядъ, исполнявшійся въ томъ случаѣ, когда кто-либо отказывался отъ заключенія левиратнаго брака. Втор. XXV, 7—11.

⁶⁾ Beza V, 2. Surenhusius, t. 2 p. 297; Avoda Sara I, 6. 9. Surenhusius, t. 4 p. 366; ср. Edujoth II, 5. Surenhusius t. 4 p. 32. Въ трактатѣ Beza (V, 2) въ числѣ запрещенныхъ въ субботу дѣлъ поимѣняется судъ. Въ другомъ мѣстѣ Мишины (Sabb. I, 2) запрещается уже на канувѣ седьмого дня предъ наступленіемъ вечера открывать судебныя засѣданія. А въ трактатѣ Sanhedrin это запрещеніе распространяется и на судопроизводство по „уголовнымъ преступленіямъ“, причемъ выставляется причиной его то обстоятельство, что, въ случаѣ приговора къ смерти, смертная казнь не можетъ быть совершена въ

Таковы важнѣйшіе постановленія раввиновъ о субботнемъ покоѣ людей. Но законъ Моисеевъ, какъ мы видѣли, предписываетъ покой въ субботу не только людямъ, а и животнымъ. Раввины нашли нужнымъ разъяснить и это предписание закона. Съ этою цѣлью они изобрѣли нѣсколько постановленій относительно того, съ чѣмъ можетъ выходить животное въ субботу, не нарушая покоя. Принципъ талму-

субботу. Sanhedr. IV. 1. Surenhusius, t. 4 p. 216. Нѣкоторые наслѣдователи, какъ напр. Шенкель (Bibel-Lexicon. Bd. S. 14 f.) и Элеръ (Herzog, Real-Encyclopädie. Bd. XIII. s. 162), полагаютъ, что указанная постановленія относятся только къ гражданскимъ судебнымъ актамъ. Что же касается преступленийъ противъ религіи, подпадавшихъ подъ точку зрѣнія Второз. XIII, 6; XVII, 13,—то по отношенію къ нимъ, по мнѣнію названныхъ ученыхъ, допускалось отступленіе отъ приведенныхъ мишнаическихъ постановленій. Первымъ основаніемъ для такого мнѣнія Шенкель и Элеръ выставляютъ нѣкоторыя мѣста изъ евангелія (Мѡ. XIII, 14; Мрк. III, 6; Лук. IV, 29; VI, 1; Іоан. VII, 32 и 44; IX, 13 и X, 39), гдѣ, какъ они полагаютъ, идетъ рѣчь о судебныхъ рѣшеніяхъ и дѣйствіяхъ въ субботу. Затѣмъ они ссылаются на одно мѣсто изъ Мишны, гдѣ приводится мнѣніе р. Акибы, что „всякій, кто возстанетъ противъ словъ книжниковъ, не долженъ быть умерщвленъ ни по суду своего города, ни по суду ѿбле, а долженъ быть приведенъ въ Іерусалимъ, сохраненъ до праздника (ליל) и בליל (по Элеру—на праздникъ) умерщвленъ“ (Sanhedr. X, 4. Surenhusius, t. 4 p. 258). Наконецъ, Шенкель и Элеръ указываютъ на историческіе факты—побіеніе камнями Іакова Праведнаго въ праздникъ Пасхи (Евсвей, Ц. II, 23) и казнь Ѳевды, совершенную, по приказанію Ирода Великаго, въ праздникъ Пуримъ (Antiqu. XVII, 6, 4).—Разсматривая эти основанія, нельзя признать ихъ достаточно сильными для того, чтобы ради нихъ ограничить смыслъ приведенныхъ выше закономъ Мишны о судѣ. Что касается, прежде всего, указанныхъ Шенкелемъ и Элеромъ мѣстъ изъ евангелій, то ни въ одномъ изъ нихъ не говорится о *формальномъ судопроизводствѣ* и объ исполненіи *судебныхъ* рѣшеній. Слова же р. Акибы, приведенныя въ Мишнѣ, Шенкелемъ и Элеромъ понимаются неправильно: въ этихъ словахъ нѣтъ рѣчи ни о судопроизводствѣ, ни о преступленіяхъ противъ религіи. Кромѣ того, по смыслу этихъ словъ, казнь ученаго, осмѣливавшаго:я противорѣчить какому-либо общепринятому рѣшенію великаго Синадріона, должна совершиться не בליל или въ праздникъ, какъ думаютъ Шенкель и Элеръ, а בליל, т. е. во время праздничной недели. Въ праздничной же недѣлѣ собственно праздниками считались только первый и послѣдній дни; въ остальные же дни, называвшіеся „буднями праздника“, допускались какъ другія работы, такъ и совершеніе казни.—Не говорятъ въ пользу мнѣ-

дистовъ въ данномъ случаѣ остается тотъ-же самый, какому слѣдуютъ они при опредѣленіи дозволенныхъ и недозволенныхъ костюмовъ мужчины и женщины. Они считаютъ возможнымъ въ субботу выводить животное только съ тѣмъ, что является для него необходимымъ и, въ извѣстномъ смыслѣ, служить какъ-бы одеждой. Въ V-й главѣ трактата Мишны „о субботѣ“ читаемъ слѣдующее: „верблюду можетъ выходить съ уздою, верблюдица съ кольцомъ (въ ноздрахъ), осель лидійскій съ желѣзными удилами, конь съ привязью. Всѣ животныя, обыкновенно привязываемыя на цѣпь, могутъ выходить съ цѣпью“¹⁾. Но все то, что не является необходимымъ для животного, считается въ Талмудѣ тяжестью,—и выводить или выпускать животное съ такимъ предметомъ—владѣльцу запрещается. Отсюда въ той-же главѣ мишнаического трактата находятъ слѣдующія запрещенія: „верблюду не долженъ выходить съ лоскутомъ, привязаннымъ къ хвосту, съ путами на ногахъ, а также и въ томъ случаѣ, когда передняя нога его связана съ задней²⁾. „Осель не можетъ выходить съ попоной, если онъ не былъ покрытъ ею еще на канунѣ субботы, съ колокольчикомъ, хотя-бы и подвязаннымъ, съ деревомъ на шеѣ³⁾ и съ ремнемъ на ногѣ. Цѣтухи не могутъ выходить съ нитками

ніа Элера и Шенкеля и указываемые ими историческіе факты: казнь Февды была совершена въ праздникъ *Пуримъ*, который былъ только полупраздникомъ и въ который допускались всякія работы; казнь же Іакова Праведнаго въ праздникъ Пасхи, съ одной стороны, не была результатомъ формальнаго судопроизводства, а съ другой, представляетъ собою фактъ исключительный. Въ противовѣсъ ему можетъ быть поставленъ тотъ фактъ, что Иродъ Агриппина не хотѣлъ (Дѣян. XII, 3—4) казнить ап. Петра во время Пасхи. См. объ этомъ: Проф. Хвольсонъ, „Послѣдняя Пасхальная вечеря Іисуса Христа“. Христіанское Чтеніе. 1876 г. Ч. 2-я, стр. 454 и дал.

¹⁾ Sabb. V, 1.

²⁾ Sabb. V, 3.

³⁾ Разумѣются (по объясненію Бартеморы) двѣ короткія палки, сложенныя крестомъ; онѣ привязывались въ томъ случаѣ, когда на шеѣ животного была рама, и съ тою цѣлю, чтобы животное не чесалось.

или ремнями на ногахъ, овцы—съ травой въ ноздряхъ, теленокъ—съ ярмомъ, корова—съ кожей кофаръ¹⁾ и съ ремнемъ между рогами²⁾).

Расширивъ заповѣдь Моисея о субботнемъ покоѣ людей и животныхъ, раввины не остановились на этомъ: нѣкоторыя раввинскія школы утверждали необходимость покоя не только для людей и скота, но даже и для предметовъ неодушевленныхъ. По свидѣтельству Филона, въ его время суббота считалась днемъ покоя для растений, и вслѣдствіе этого строго запрещалось въ субботу срывать вѣтви деревьевъ, листья и плоды³⁾. А извѣстный Шаммайя, ревность котораго къ соблюденію закона доходила до фанатизма, требованіе субботняго покоя распространялъ даже на сосуды и разнаго рода орудія. Вслѣдствіе этого онъ запрещалъ уже на канунѣ субботы начинать дѣло, которое должно кончиться въ самую субботу, хотя и безъ помощи того, кто началъ это дѣло. Въ Мишнаѣ приводятся 18 постановленій Шаммаитовъ, выведенныхъ изъ этого принципа. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ постановленій: „нельзя размачивать въ водѣ вещество для чернилъ, краски, или дикій горохъ, если они не растворятся, пока еще день (пятница). Нельзя класть ни связокъ льна на печь, если онѣ не высохнутъ еще днемъ, ни шерсти въ красильный горшокъ, если она не окрасится до вечера. Не должно разставлять сѣтей для птицъ, звѣрей и рыбъ, если послѣднихъ не возможно поймать еще днемъ. Нельзя отдавать кожъ кожевнику или одежду иновѣрному бѣлалыщнику, если онѣ не будутъ приготовлены до вечера“⁴⁾).

Таковы наиболѣе важныя изъ тѣхъ запрещеній, которыми ограждаетъ Талмудъ святость субботы. Но, требуя съ чрезвычайною строгостью соблюденія покоя въ субботу, талму-

¹⁾ По объясненію Бартенора, „кофаръ“ есть кожа одного преснижающегося, ивѣющая острия иглы; се привязывали къ сосцамъ коровы для сохраненія молока.

²⁾ Sabb. V, 4.

³⁾ Philo, De vita Mosis l. II. Op. omnia p. 657.

⁴⁾ Sabb. I, 5—6; 8—10.

дисты въ нѣкоторыхъ случаяхъ считаютъ возможнымъ всетаки и безнаказанное его нарушение. Отступленія отъ субботнихъ законовъ они допускаютъ отчасти въ интересахъ соблюденія другихъ высокихъ и священныхъ заповѣдей, а отчасти изъ побужденій гуманнаго свойства. Въ первомъ случаѣ они принимаютъ во вниманіе, прежде всего, потребности храмоваго богослуженія. Законъ Моисеевъ, предписывая храненіе строгаго покоя въ субботу, въ то-же время повелѣваетъ принести въ этотъ день двойную жертву (Числь XXVIII, 9—10) и, такимъ образомъ, исключаетъ храмовое богослуженіе изъ круга запрещенныхъ дѣлъ. Отсюда и по ученію раввиновъ, „во святилищѣ нѣтъ субботы“. Поэтому Талмудъ дозволяетъ въ храмѣ совершать въ субботу такія дѣйствія, которыя внѣ храма строго запрещаетъ и за которыя опредѣляетъ даже смертную казнь. Такъ, тогда—какъ въ домахъ никто не можетъ зажигать огня уже въ пятницу, послѣ наступленія ночи, въ храмѣ это разрѣшается¹⁾. Если на субботу падаетъ праздникъ Пасхи, то закланіе пасхальнаго агнца, а также и нѣкоторыя другія дѣйствія, соединенныя съ принесеніемъ пасхальной жертвы, въ Талмудѣ считаются дозволенными²⁾. „Вытѣсняють субботу“³⁾, по мнѣнію раввиновъ, и заповѣди о лулавѣ⁴⁾ и принесеніи начатковъ жатвы. Поэтому, если первый день празд-

¹⁾ Sabb. I, 11. Известно, что въ храмѣ, въ одной изъ четырехъ камеръ здація Beth-hamoked, находившагося въ северо-западномъ углу внутреннего двора, въ теченіе всей субботы поддерживался огонь. Около него грѣлись священники, ходившіе по мраморному полу святилища босими ногами и потому испытывавшіе иногда чувствительный холодъ. А. А. Олесницкій, Ветхозавѣтный храмъ въ Иерусалимѣ. (Прав. Палест. сборникъ. Вып. 13-й СПб. 1889). Стр. 473. 479.

²⁾ Pesachim VI, 1—2. Surenhusius, t. 2 p. 155.

³⁾ Выраженіе פשוטין פן פשוטין—„вытѣсняють субботу“—есть техническое выраженіе Талмуда, нѣбующее тотъ смыслъ, что известная заповѣдь закона должна исполняться въ субботу, не смотря на святость послѣдней.

⁴⁾ Лулавою называется букетъ изъ вѣтвей, который евреи нѣсли въ рукахъ въ праздникъ Кущей. Лев. XXIII, 40.

ника Кущей или 16-е Нисана¹⁾ приходится въ субботу, перенесеніе лулава изъ частнаго мѣста въ общественное, опусканіе его въ воду, жатву перваго снопа и принесеніе его во храмъ—талмудисты не считаютъ за нарушеніе закона о субботнемъ покоѣ²⁾. Въ храмѣ Талмудъ разрѣшаетъ въ субботу даже и такія дѣйствія, которыя не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ богослуженію. Такъ, въ храмѣ позволяется въ субботу поправлять дѣверь, когда она сорвалась съ нижняго крюка, тогда—какъ въ частныхъ домахъ это запрещается, какъ постройка³⁾. Если въ храмѣ заползаетъ какое-либо пресмыкающееся, священникъ, по мнѣнію раввиновъ, можетъ вынести его и этимъ не нарушитъ закона, запрещающаго перенесеніе тяжестей изъ одного мѣста въ другое⁴⁾. Въ храмѣ священнику дозволяется поднять упавшій съ руки пластырь, перевязать рану на пальцѣ и связать лопнувшую струну на музыкальномъ инструментѣ, тогда—какъ совершеніе этихъ дѣйствій внѣ храма считается нарушеніемъ субботняго покоя⁵⁾. На томъ же основаніи, на которомъ разрѣшаются указанныя отступленія отъ субботнихъ законовъ, талмудисты считаютъ возможнымъ совершать въ субботу и обрѣзаніе⁶⁾.

¹⁾ День принесенія начатковъ жатвы. Лев. XXIII, 9—12.

²⁾ Succa III, 13—15; IV, 4; Menachoth X, 1; ср. Bruchin II, 3. Surenhusius, t. 2 p. 272—274; t. 5 p. 97 и 197.

³⁾ Erubin. X, 11—12. Surenhusius, t. 2 p. 131.

⁴⁾ Ergb. X, 15. Surenhusius, t. 2 p. 133. Впрочемъ, въ мишнагическомъ трактатѣ Тамид относительно этого дается иное предписаніе: здѣсь повелѣвается не выбрасывать заползающихъ въ храмъ пресмыкающихся, а накрывать ихъ особыми, существующими специально для этого, сосудами. Тамид V, 5. Surenhusius, t. 5 p. 303.

⁵⁾ Erub. X, 13—14; ср. Rosch hasch. IV, 1. Surenhusius, t. 2 p. 131—132 и 314.

⁶⁾ Sabb. XIX, 1—5; Nedarim III, 11. Surenhusius, t. 3 p. 114. Проф. Хвольсонъ, выходя изъ того положенія, что въ древній періодъ послѣдствіями исторіи іудеевъ были болѣе строгіе взгляды на храненіе субботы, чѣмъ въ позднѣйшій,—вмѣстѣ съ Гейгеромъ и другими полагаетъ, что и происхожденіе нѣкоторыхъ изъ перечисленныхъ нами дозволенныхъ отступленій отъ субботнихъ

Въ отмѣченныхъ нами случаяхъ дозволеннаго нарушенія заповѣди о субботнемъ покоѣ талмудисты принимаютъ во

законовъ принадлежить относительно позднему времени. Въ качествѣ предположенія Хвольсонъ высказываетъ такое мнѣнiе касательно раввинскаго закона: „образанiе вытѣсняетъ субботу“. Критическiя изслѣдованiя исторiи извѣстiя раввинскихъ ученiй, произведенныя Гейгеромъ и Голдгеймомъ, доказали, что древнiя толкованiя Моисеевыхъ законовъ сохранились у Самаританъ и Караномовъ. По взгляду-же послѣднихъ, образанiе не можетъ совершаться въ субботу, а должно откладываться на вечеръ ея или на слѣдующiй день. Отсюда проф. Хвольсонъ, повидимому, полагаетъ, что и вообще у евреевъ древнiго времени образанiе, въ субботу не допускалось и стало разрѣшаться не задолго до Рождества Христова (Иоан. VII, 22—23). См. Хвольсонъ, *Послѣдняя Пасхальная вечеря Иисуса Христа*. Стат. I. Христ. Читенiя 1875 г. ч. 2 стр. 467; ср. стат. 3-я (СНБ. 1878), стр. 84—86. Подобно этому, и происхожденiе указаннаго нами мишнагическаго постановленiя, дозволяющаго нарушать субботу ради Пасхи, г. Хвольсономъ и другими учеными съ рѣшительностью относится къ сравнительно позднему времени. Главнымъ основанiемъ для этого служатъ свидѣтельство iерусалимской Гемары (Pesach. V, 1), что положенiе „пасхальная жертва вытѣсняетъ субботу“, высказано Гиллеломъ. Въ Гемарѣ разсказывается, что, когда случилось однажды 14-е Нисана въ субботу, то религиозные руководители народа, не зная, можно-ли заколать въ этотъ день пасхальнаго агнца, обратились за разрѣшенiемъ недоумѣнiя къ знаменитому Гиллолу. Гиллеэль разрѣшилъ недоумѣнiе въ томъ смыслѣ, что пасхальная жертва можетъ быть принесена въ субботу. Это мнѣнiе Гиллеэля, по сказанiю Гемары, защищали цѣлый день, приводя разнообразныя доказательства въ его пользу. Однакоже аргументы Гиллеэля никого не убѣдили, и выставленное имъ положенiе было принято только тогда, когда онъ сказалъ, что оно основывается на преданiи, идущемъ отъ Шаммаи и Абталіона. Опираясь на это извѣстiе, Гейгеръ (Sadducäer und Phariseer. 1863. S. 36 ff.), а также Деренбургъ и Голдгеймъ, утверждаютъ, что мишнагическое опредѣленiе относительно принесенiя пасхальнаго агнца въ субботу *впервые было высказано Гиллеломъ*. Замѣчанiе же Вавилонской Гемары (Pesach fol. 66 a), что это опредѣленiе было извѣстно *задолго до Гиллеэля*, но потомъ было *забыто* и снова вошло въ силу при Гиллеэлѣ,—названныя ученые признаютъ ложнымъ и возмемшимъ изъ естественнаго желанiя позднѣйшихъ раввиновъ приписать глубокую древность всѣмъ своимъ установленiямъ. Проф. Хвольсонъ доказываетъ, что сообщенное выше преданiе о Гиллеэлѣ *не подлинно*. Въ этомъ случаѣ онъ основывается на двухъ сборникахъ, извѣстныхъ подъ именемъ Мехилты и Сафре. Здѣсь также, какъ и въ Талмудѣ, разсматривается вопросъ о томъ, можетъ-ли пасхальный агнецъ быть заколаемъ въ субботу. Вопросъ этотъ рѣшается въ положительномъ смыслѣ, причемъ рабби Юшiа, ученикъ р. Измаиля, въ пользу такого рѣшенiя *приводитъ тѣ же самые аргументы, которые въ Гемарѣ приписываются Гиллеэлу*, но не указываетъ на принадлежность этихъ аргументовъ Гиллеэлу. А р. Ионафанъ, не соглашаясь съ этими аргументами, говоритъ даже, что онъ *ничего не слышалъ о защищаемомъ Юшiей преданiи*. По мнѣнiю г. Хвольсона, нельзя допустить, чтобы р. Юшiа, высказывая положенiе Гиллеэля и выдавая

вниманіе интересы соблюденія каковой-либо другой важной заповѣди. Но они допускаютъ отступленіе отъ субботнихъ законовъ и просто по мотивамъ гуманности. Въ Мишнаѣ позволяется нарушать покой священнаго дня во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда угрожаетъ какаа-либо опасность для жизни. „Всякая опасность для жизни“, по выраженію Талмуда, „вытѣсняетъ субботу“¹⁾. Отсюда, запрещая вообще трубить въ субботу, раввины дозволяютъ дѣлать это, когда нужно предупредить жителей города о нападеніи непріятелей и о началѣ наводненія, или когда нужно звать на помощь кораблю, разбившемуся о скалы²⁾. А въ мишнаическомъ трактатѣ Јома есть законъ: „если кто-либо будетъ заваленъ въ субботу грудой обломковъ, то, хотя-бы явилось сомнѣніе относительно того, тамъ онъ (подъ обломками) или нѣтъ, живъ или убитъ, чужестранецъ или израильтянинъ,—раскапываютъ груды и, если находятъ живымъ, отрываютъ его, а если мертвымъ оставляютъ“³⁾. Выходя изъ указаннаго принципа, талмудисты

ею аргументы за свои, совершалъ литературное воровство; еще менѣе можно допустить, чтобы р. Јонафанъ, ученикъ знаменитаго р. Измаила, не *зналъ* приписываемаго Гиллелу преданія, если-бы оно было, дѣйствительно, древнее и подлинное. На основаніи этихъ соображеній Хвольсонъ приходитъ къ заключенію, что опредѣленіе Мишны— „пасхальная жертва вытѣсняетъ субботу“—наимѣренно или не намѣренно, но *ложно* приписывается Гиллелу. Помянуію Хвольсона, указанное опредѣленіе возникло только *послѣ разрушенія храма*. Въ періодъ же существованія храма, нарушеніе субботы ради принесенія пасхальной жертвы *не допускалось*; поэтому, когда 14-е Нисана падало на пятницу и когда, такимъ образомъ, время, установленное въ законѣ для закланія пасхальнаго агнца („между ветеранами—послѣ заката солнца“, Лев. XXIII, 5), принадлежало субботѣ,—это закланіе переносилось на вечеръ предшествующаго дня. Хвольсонъ, „Послѣд. пасхальная вечеря І. Христа“. Ст. 1-я. Христ. Чтеніе. 1875 г. ч. 2 стр. 468—469. Статя 2 и 3-я (СПВ. 1878) стр. 75—82; 91—94 и др.

¹⁾ Јома VIII, 6. Surenhusius, t. 2 p. 256. Ср. Deb. Rabba par. X. Wünsche, Bd. VII. S. 102.

²⁾ Mischna, Taanith III, 7. Surenhusius, t. 2 p. 373. Ср. BabyI. Taan. fol. 19 a, на нѣмецкому переводу Straschun'a (Der Tractat Taanith Bab. Talm. Halle. 1883) S. 107.

³⁾ Јома VIII, 7. Surenhusius, t. 2 p. 256.

дозволяютъ въ субботу оказыватьъ врачебную и всякую другую помощь въ случаѣ тяжелой и опасной болѣзни. Такъ, помощь женщинѣ во время родовъ, помощь тому, кто страдаетъ болѣзнию горла, кто „проглотилъ кусокъ стекла“ или „кому попала въ глазъ заноза“, съ точки зрѣнія Талмуда, не есть нарушение субботняго покоя¹⁾. Впрочемъ, разрѣшая оказывать въ субботу врачебную помощь, талмудисты допускаютъ это только лишь въ случаяхъ дѣйствительной опасности для жизни. Если же болѣзнь не представляется опасной, лѣчение ея въ субботу, по Талмуду, строго запрещается. „Кто страдаетъ зубами“, говоритъ Мишна, „не можетъ брать въ ротъ уксуса; въ случаѣ боли въ бедрахъ нельзя намазываться масломъ или виномъ; при вывихѣ ноги или руки не должно обливать ихъ холодной водой²⁾.—Изъ указаннаго-же мотива вытекаютъ раввинскія позволенія дѣлать въ субботу все необходимое для умершаго³⁾, поднимать животное, упавшее въ яму⁴⁾, отвязывать его и вести на водопой (Матѳ. XII, 11; Лук. XIII, 15), нести своего сына, вести его за руку, помогать малымъ телятамъ и ослѣтамъ, давать кормъ птицамъ и нѣкоторымъ другимъ⁵⁾.

Тогда—какъ во всѣхъ перечисленныхъ нами случаяхъ

¹⁾ Sabb. XVІІІ, 3; Ioma VIII, 6; Hieros. Sabb. fol. 14 b.

²⁾ Sabb. XIV, 3—4; XXII, 6. Этими раввинскими запрещеніями врачебной помощи въ субботу объясняется вражда фарисеевъ противъ Господа Іисуса Христа за его исцѣленія въ субботу (Мѳ. XII, 9—13; Лук. III, 1—5; Лук. VI, 10; XIII, 10—17; XIV, 1—6; Іоан. V, 1—16; IX, 14—16), а также и то что въ седьмой день больныхъ къ І. Христу часто приносили послѣ захода солнца, т. е. по окончаніи субботы (Мрк. I, 32).

³⁾ Напр., омовеніе его и перенесеніе съ одного мѣста на другое. Sabb. XXIII, 5. Въ Гемарѣ, однакоже, это уже запрещается, „хотя бы мертвый былъ хоть самъ царь Давидъ“. Babył. Schabb. fol. 15 b; 151. b. Wünsche, 1 Hbb. S. 123. 170.

⁴⁾ Въ Гемарѣ относительно этого двой законъ: упавшему въ яму животному должно подложить солому или подушку; если оно не поднимется само, то его, по Гемарѣ, слѣдуетъ оставить въ ямѣ на весь день. Babył. Schabb. fol. 128. b. Wünsche, 1 Hbb. S. 167.

⁵⁾ Sabb. XVІІІ, 2; XXI, 1.

дозволенныхъ отступленій отъ законовъ о покоѣ талмудисты принимаютъ во вниманіе интересы высшіе, въ другихъ—они допускаютъ нарушеніе субботы и просто въ интересахъ чисто практическихъ. Въ этомъ отношеніи обращаютъ на себя вниманіе мишнагческія постановленія о поведеніи еврея при пожарѣ въ субботу. Такъ-какъ гашеніе огня принадлежитъ къ числу *avoth mlachoth*, то талмудисты запрещаютъ еврею не только самому тушить пожаръ, но даже и просить объ этомъ другаго. Даже въ томъ случаѣ, когда на пожаръ приходитъ „язычникъ или иноплеменникъ“, еврей, по закону Мишны, не можетъ сказать ему: „туши“. А если случится, что пожаръ начнетъ тушить малолѣтній изъ евреевъ, хозяинъ дома прямо обязывается его остановить. Но въ Талмудѣ есть и другія постановленія, благодаря которымъ можно избѣгать того вреда, какой происекалъ-бы на практикѣ отъ примѣненія указанныхъ законовъ. Запрещая тушить пожаръ въ субботу, талмудисты не считаютъ, однакоже, нарушеніемъ субботняго покоя выносъ вещей изъ горящаго дома. Въ Мишнѣ еврею при пожарѣ въ субботу дозволяется вынести книги св. Писанія и тотъ ящикъ, въ которомъ онѣ лежатъ; затѣмъ, тефилимы вмѣстѣ съ ящикомъ для нихъ, нѣкоторое количество пищи, приготовленной для трехъ субботнихъ обѣдовъ, корзину съ хлѣбами, чашку съ смоквами, боченокъ вина, всѣ сосуды, осмнадцать одеждъ и необходимое количество корма для скота. При этомъ раввины позволяютъ хозяину горящаго дома не только самому выносить вещи, а и просить объ этомъ другихъ, присутствующихъ на пожарѣ. Даже самое запрещеніе „тушить огонь“ талмудисты смягчаютъ тѣмъ, что при началѣ пожара разрѣшаютъ изолировать загорѣвшуюся вещь отъ другихъ или же накрыть ее кожей козленка съ цѣлю воспрепятствовать дальнѣйшему распространенію огня¹⁾. Такъ практическіе интересы заставляютъ

¹⁾ Sabb. XVI, 1—6. Впрочемъ, съ точки зрѣнія талмудистовъ, истинное благочестіе требуетъ втѣати того, чтобы и въ случаѣ пожара воздерживаться

талмудистовъ отступать отъ установленнаго ими же самими принципа 1)!

Указанными постановленіями допускается прямое нарушеніе субботняго покоя. Но, на ряду съ этими, въ Талмудѣ есть другія постановленія, благодаря которымъ можно „обходить“ субботніе законы, не нарушая ихъ „прямо“. Между постановленіями этого рода наиболѣе важными являются законы Мишны „о смѣшеніяхъ“.

Талмудическое преданіе, возводящее къ глубокой древности начало всѣхъ еврейскихъ установленій, происхождение законовъ о смѣшеніяхъ относитъ ко времени царя Соломона²⁾. Однакоже не подлежитъ сомнѣнію, что эти законы представляютъ собою продуктъ только іудейства послѣднѣйшаго. По мнѣнію Гейгера, своимъ установленіемъ эти законы обязаны партіи Фарисеевъ и возникли изъ оппозиціи послѣднихъ

отъ нарушенія покоя. Въ Вавилонскомъ Талмудѣ разсказывается о р. Іосифѣ, что, когда въ его домѣ произошелъ пожаръ въ субботу, то онъ не позволилъ ни тушить огня, ни выносить имущества. И въ награду за такую ревность о законѣ, прибавляетъ Талмудъ, съ неба былъ посланъ дождь, и пожаръ прекратился самъ собою, причинявъ только лишь незначительные убытки. Bab. Schabb. fol. 121 a. Wünsche, 1 Halbb. S. 376.

1) Проф. Хвольсонъ, дѣлая общее замѣчаніе о раввинскихъ постановленіяхъ на тѣ случаи, когда исполненіе какого-либо Моисеева закона приходило въ столкновеніе съ соблюденіемъ святости субботы, говоритъ: „Раввины въ такихъ случаяхъ поступали непослѣдовательно, но все же по известной системѣ и для достиженія известной цѣли. Именно, если при исполненіи Моисеева закона, должна была совершаться въ субботу такая работа, которая въ *Пятикнижьи* не была прямо запрещена, но которую раввины объявили положительнo запрещенной Моисеемъ, то они говорили, что исполненіе этой заповѣди не должно происходить въ субботу или въ праздникъ, чтобы явказать всю великую важность запрещеній, объявленныхъ ими самимъ за Моисеевы. Если же исполненіе этого закона было сопряжено съ работой, которую *весь міръ* объявляетъ запрещенной въ субботу, то они полагали, при известныхъ обстоятельствахъ, что исполненіе этой заповѣди *вытѣсняетъ субботу*“. Христианское Чтеніе 1875 г. ч. 2 стр. 466. Мы указали всѣ тѣ случаи, въ которыхъ раввины допускаютъ отступленіе отъ субботнихъ законовъ. Ими, думаю, достаточно ясно доказывается, что въ рѣшеніи вопроса о томъ, какъ должно поступать при столкновеніи соблюденія субботы съ исполненіемъ другой заповѣди, — раввины вовсе не слѣдовали той системѣ, которую предполагаетъ у нихъ проф. Хвольсонъ.

2) Buxtorfia, Synagoga Judaica p. 376.

аристократически — клерикальнымъ тенденціямъ саддукейской касты. У Саддукеевъ, какъ и у всѣхъ религіозныхъ обществъ древности, былъ обычай въ нѣкоторые дни, и въ особенности въ субботніе и праздничные, собираться на сисситіи, или общія пиршества. Присвоивая себѣ многочисленныя религіозныя преимущества предъ народомъ, Саддукеи, думаетъ Гейгеръ, придали этимъ сисситіямъ священный характеръ и стали разсматривать ихъ, какъ одно изъ отправленій жертвеннаго культа. При такомъ взглядѣ на свои пиршества, Саддукеи считали возможнымъ ради ихъ нарушать субботніе законы. Въ - частности, они дозволяли по субботамъ путешствіе далѣе опредѣленной границы и перенесеніе вещей изъ одного мѣста въ другое, —если это требовалось для ихъ сисситій. Отъ Саддукеевъ обычай сходиться на сисситіи заимствовали Фарисеи, старавшіеся вообще отнять у саддукейской касты присвоенныя ею преимущества. Но Фарисеи, по мнѣнію Гейгера, были „слишкомъ добросовѣстны и слишкомъ боязливы“ для того, чтобы, подобно Саддукеямъ, придать своимъ вечерамъ такой священный характеръ, предъ которымъ должны-бы были потерять свою силу субботніе законы. Ради своихъ сисситій они не рѣшались дѣлать тѣ отступленія отъ законовъ о субботнемъ пути и перенесеніи тяжестей, какія допускали Саддукеи. При такомъ взглядѣ на важность субботнихъ законовъ, обычай собираться на пиршества поставлялъ Фарисеевъ въ затруднительное положеніе. Желаніе выйти изъ этого положенія и побудило, думаетъ Гейгеръ, изобрѣсти „смѣшенія“, благодаря которымъ Фарисеи могли обходить законъ, не нарушая его прямо ¹⁾).

Въ Мишнѣ различаются четыре рода смѣшенія или эруба: 1) ערוֹב הַצְּרוּחַ, 2) ערוֹב טַבַּיִם, 3) ערוֹב חֲחִימִין и 4) ערוֹב חֲבָשִׁילִין. Подъ erub hazeroth разумѣется идеальное смѣшеніе дворовъ, со-

¹⁾ Geiger, Sadducäer und Pharisäer. S. 18 ff. Cp. „Urschrift und Uebersetz. d. Bibel. S. 147 f.

стоящее въ томъ, что нѣсколько квартиръ и зданій, находящихся на одномъ дворѣ, дѣлаются какъ-бы однимъ зданіемъ или одною квартирой. Это смѣшеніе, по Талмуду, достигается тѣмъ, что всѣ жильцы зданій и квартиръ, находящихся въ томъ или другомъ дворѣ, кладутъ въ извѣстномъ мѣстѣ двора нѣкоторое количество приготовленной для субботы пищи. Черезъ это дворъ, а также всѣ находящіяся на немъ зданія и квартиры, дѣлаются однимъ частнымъ мѣстомъ, въ границахъ котораго каждый можетъ свободно ходить и переносить различныя вещи¹⁾. Но *erub hazeroth* не даетъ права переносить вещи изъ дома на улицу или въ другіе дома, а потому имъ еще не устраняется то стѣснительное положеніе, въ которое ставитъ еврея послѣднее изъ вышеуказанныхъ *avoth mlachoth*. Въ виду этого раввины изобрѣли другой родъ эруба, называемый въ Мишнѣ *erub tavoj* или „смѣшеніемъ входовъ“. Благодаря этому эрубѣ, каждый изъ жителей извѣстнаго квартала или площади получаетъ право въ субботу ходить и

¹⁾ *Erubin* VI, 3; VII, 1—5. *Surenhusius*, t. 2 p. 109. 112—115. Въ болѣе позднее время этотъ талмудическій законъ о смѣшеніи дворовъ былъ нѣсколько измѣненъ. У современныхъ евреевъ *erub hazeroth* совершается такъ. Въ вечеръ Пасхи каждый домохозяинъ даетъ кому либо немного муки, изъ которой, затѣмъ, печется общій хлѣбъ. Этотъ хлѣбъ приносится въ синагогу, причемъ принесшіе его выражаютъ первому раввину синагоги желаніе, чтобы участниками въ хлѣбѣ были и тѣ жители города, которые не давали муки для приготовленія его, а также и всѣ евреи, пріѣзжающіе въ городъ изъ другихъ мѣстъ. Начальникъ синагоги беретъ хлѣбъ въ руки, произноситъ надъ нимъ формулу освященія и говоритъ: „черезъ смѣшеніе этого хлѣба да будетъ позволено намъ и всѣмъ израильтянамъ, которые живутъ въ этомъ городѣ, вносить и выносить изъ дома во дворъ, изъ двора въ домъ, изъ нижняго этажа въ верхній, изъ верхняго на крышу, съ крыши на ограду, съ одной ограды на другую, — нести все то, что будетъ нужно въ субботу“. Хлѣбъ потомъ оставляется въ синагогѣ и сохраняется въ какомъ-либо открытомъ мѣстѣ въ продолженіе всего года. До тѣхъ поръ, пока этотъ хлѣбъ остается цѣлымъ и неповрежденнымъ, еврей можетъ не дѣлать предъ субботой смѣшенія. Но если хлѣбъ портится, то дѣйствіе его прекращается, и еврей обязывается дѣлать эрубъ на каждую субботу. Въ виду этого, благочестивые евреи дѣлаютъ эрубъ каждую субботу, опасаясь, что эрубъ сохраняющійся въ синагогѣ, испортился и, слѣдовательно, потерялъ свое значеніе. *Buxtorfius*, *Synagoga Judaica* p. 373—374; ср. *Schröder*, *Satzungen und Gebräuche Talmud.—rabbin. Judenthums*. Bremen. 1851. S. 64.

носить вещи во всё дома этого квартала, не нарушая заповѣди о покоѣ. Это смѣшеніе достигается, по Талмуду, тѣмъ, что всё жители квартала сносятъ въ какой-либо одинъ домъ нѣкоторое количество пищи, приготовленной для субботы. Послѣ этого всё дома квартала дѣлаются однимъ частнымъ мѣстомъ, по отношенію къ которому законъ, запрещающій перенесеніе тяжестей, не имѣетъ уже силы. А для того, чтобы всѣмъ было извѣстно о произведенномъ смѣшеніи, Талмудисты предписываютъ устраивать въ концѣ улицы родъ портика или двери, дабы чрезъ это вся улица представлялась какъ-бы однимъ домомъ¹⁾.—На ряду съ указанными двумя эрубамъ въ Мишнѣ устанавливается и третій родъ эруба—„*erub techumin*“ или „смѣшеніе путей“. Цѣль этого „смѣшенія“ состоитъ въ томъ, чтобы увеличить субботній путь на двѣ тысячи локтей. Для этого тотъ, кто намѣревается въ субботу идти далѣе двухъ тысячъ локтей въ какую-либо сторону, долженъ, по предписанію Талмуда, на канунѣ субботы отнести на границу субботняго пути нѣкоторое количество приготовленной къ празднику пищи; затѣмъ, часть ея онъ обязанъ съѣсть при наступленіи вечера, а часть зарыть, здѣсь же въ землю. Чрезъ это дѣйствіе граница субботняго пути, по мнѣнію раввиновъ, становится субботнимъ мѣстопребываніемъ еврея, и послѣдній получаетъ право пройти отъ ней новыхъ двѣ тысячи локтей въ дополненіе къ законному субботнему пути²⁾. Наконецъ, Талмудъ допускаетъ четвертый родъ эруба, который называется *erub tabschilin* или „смѣшеніемъ припасовъ“. Тогда—какъ первыя три „смѣшенія“ установлены для обхода законовъ о субботнемъ пути и перенесеніи тяжестей, *erub tabschilin*

¹⁾ *Erubin* I, 1 sq.; VII, 6 sq. *Surenhusius*, t. 2 p. 78—82; 115. sq. У современныхъ евреевъ это обыкновенно дѣлается такъ: въ концѣ улицы вбиваютъ 177—шесть или доску; къ месту привязываютъ веревку, концы которой протягиваютъ до крайнихъ домовъ по обѣимъ сторонамъ улицы (*Buxtorfius*, *Synag. Judaica* p. 376).

²⁾ *Erubin* IV, 1—10. *Surenhusius*, t. 2 p. 94—101.

имѣть въ виду устранить то стѣснительное положеніе, въ которое иногда поставяетъ еврей запрещеніе готовить въ субботу пищу. По закону Моисея, приготовленіе пищи для субботы должно происходить въ шестой день (Исх. XVI, 23). Этотъ законъ удержая и талмудистами. Но случается иногда, что на пятницу падаетъ какой-либо праздникъ. Тогда указанный законъ не можетъ быть исполненъ, такъ-какъ въ Талмудѣ есть предписаніе, запрещающее въ праздники готовить пищу на *слѣдующій* день ¹⁾. Для обхода этого послѣдняго предписанія, въ интересахъ соблюденія перваго, и установленъ талмудистами *egub tabschilin*. Эрубъ этотъ состоитъ въ томъ, что уже на канунъ праздничнаго дня, въ четвергъ, готовится въ некоторое количество пищи для субботы. Благодаря этому, еврей получаетъ право въ пятницу готовить и все, что нужно ему для субботы: указанное-же раввинское предписаніе теряетъ уже свою силу, такъ-какъ приготовленіе пищи въ такомъ случаѣ считается совершившимся *до праздника* ²⁾.

Въ Мишнахъ существуетъ множество предписаній относительно каждаго изъ четырехъ эрубовъ: здѣсь точно опредѣлено количество пищи, необходимой для смѣшенія, мѣсто, въ которое ее нужно класть, лицо, которому можно поручать дѣлать эрубъ, и предусмотрѣны всевозможные случаи съ эрубомъ. Укажемъ важнѣйшія изъ мишнаическихъ постановленій о „смѣшеніяхъ“.

Для „смѣшенія дворовъ“, по предписанію талмудистовъ, можетъ быть употребляемъ только хлѣбъ. Хлѣбъ этотъ долженъ быть непремѣнно цѣлымъ, хотя можетъ быть и неболь-

¹⁾ Запрещеніе это понималось чрезвычайно строго. Если субботъ предшествовалъ праздникъ, то школа Гилледа не позволяла употреблять въ субботу даже свесеннаго въ этотъ день яйца, — ибо считала его приготовленнымъ уже на канунъ, т. е. въ праздникъ. Beza I, 1. Подробности объ этомъ вопросѣ см. Delitzsch, *Jesus und Hillel*. Erlangen. 1867. S. 22—23.

²⁾ Beza I, 1; II, 1—2; Edujoth III, 10. Surenhusius, t. 2 p. 282. 287—288; t. 4 p. 339.

шимъ ¹⁾). Мѣстомъ для эруба талмудисты назначаютъ дровяной сарай, кладовую, воловьё стойло и вообще всякую постройку, имѣющую четыре стѣны; власть же эрубъ въ такихъ мѣстахъ, которыя огорожены только съ трехъ сторонъ, каковы, напр., будка дворника и врыльцо,—они запрещаютъ ²⁾). При „смѣшеніи входовъ“, по мнѣнію раввиновъ, можно обойтись безъ эруба hazeroth. Но для того, чтобы „малолѣтніе не забыли закона“, талмудисты предписываютъ всегда вообще дѣлать послѣдній эрубъ,—даже и тогда, когда „смѣшаны входы“ ³⁾). При этомъ они требуютъ, чтобы erub hazeroth дѣлало каждое семейство, живущее на извѣстномъ дворѣ ⁴⁾). Если-же кто-либо изъ жильцовъ дома забываетъ „смѣшать“ съ дворомъ свою квартиру, то, по закону Талмуда, онъ не можетъ вынести изъ ней никакой вещи. Но, въ случаѣ необходимости, талмудисты позволяютъ не сдѣлавшему эруба просить другихъ жильцовъ о томъ, чтобы они уступили ему свое право нарушать послѣднее изъ avoth mlachoth; если жильцы соглашаются, то забывшій сдѣлать эрубъ можетъ носить вещи по всему двору, а остальнымъ это запрещается ⁵⁾).

Такія-же мелочныя постановленія существуютъ въ Мишинѣ и касательно „смѣшенія входовъ“. Раввины, прежде всего, предписываютъ, чтобы въ качествѣ матеріала для этого смѣшенія употреблялся хлѣбъ или вино. Относить эрубъ они позволяютъ сыну домохозяина, рабу его или служанкѣ, но запрещаютъ поручать это малолѣтнимъ или иноплеменникамъ ⁶⁾). По Мишинѣ, смѣшеніе входовъ можно дѣлать только съ тѣми, которые хранятъ субботу и признаютъ законы о „смѣшеніяхъ“. „Смѣшивать“ дома язычниковъ—талмудисты

¹⁾ Erubin VII, 10. Surenhusius, t. 2 p. 116.

²⁾ Erubin VIII, 4. Ibid. p. 119.

³⁾ Erubin VI, 5; ср. VII, 9. Ibid. p. 110. 116. По Мишинѣ, только войска во время походовъ, располагаются лагеремъ, могутъ перевезти все изъ одной палатки въ другую, не сдѣлавъ эруба hazeroth. Erubin I, 10. Ibid. p. 82.

⁴⁾ Erubin VI, 6—7. Ibid. p. 111.

⁵⁾ Erubin VI, 3. Ibid. p. 109.

⁶⁾ Erubin VII, 6; ср. VII, 8. Ibid. p. 115—116.

считаютъ возможнымъ только въ случаѣ нужды. Но при этомъ они требуютъ, чтобы еврей, имѣющій въ субботу надобность въ домѣ не-іудея, на-канунѣ этотъ домъ нанялъ ¹⁾. Въ томъ-же случаѣ, когда изъ извѣстнаго дома хозяинъ уходитъ въ субботу на цѣлый день, талмудисты позволяютъ пользоваться домомъ и безъ „смѣшенія“ ²⁾. Что касается „входовъ“, которые, при рассматриваемомъ нами смѣшеніи, должны быть устраиваемы въ концѣ улицъ,—то, по Мишнѣ, они могутъ состоять или только изъ двухъ косяковъ, или же изъ двухъ притолокъ и перекладины ³⁾. Ширина входа должна быть не болѣе десяти локтей, а высота не болѣе двадцати ⁴⁾. Какъ косяки, такъ и перекладина могутъ быть сдѣланы изъ дерева, изъ камыша, изъ соломы или изъ другого матеріала ⁵⁾. При этомъ только требуется, чтобы перекладина имѣла 3 ладони въ окружности, или $1\frac{1}{2}$ въ діаметрѣ, а высота косяковъ была не менѣе 10 ладоней ⁶⁾.

Но наибольшимъ количествомъ предписаній обставлено въ Талмудѣ „смѣшеніе путей“. По закону Мишны, смѣшеніе путей позволено дѣлать только тому, кто долженъ идти за субботнюю границу на похороны, на свадьбу, на встрѣчу учителю, или-же кто долженъ спастись бѣгствомъ отъ непріятелей ⁷⁾. Матеріаломъ для этого смѣшенія можетъ служить хлѣбъ, вино и вообще всякая пища, исключая воды и соли ⁸⁾. Если-же кого суббота застаётъ въ полѣ, то онъ, по выраженію Мишны, „можетъ сдѣлать эрубъ своими ногами“ ⁹⁾. Увидѣвъ дерево, находящееся на разстояніи 2000 локтей, за-

¹⁾ Erubin VI, 2. Ibid. p. 109.

²⁾ Erubin VIII, 5. Ibid. p. 120.

³⁾ Erubin I, 2. Ibid. p. 79.

⁴⁾ Erubin I, 1. Ibid. p. 78.

⁵⁾ Erubin I, 7. Ibid. p. 81.

⁶⁾ Erubin I, 4—5. Ibid. p. 80.

⁷⁾ Erubin VIII, 1; III, 5. Ibid. p. 117. 91.

⁸⁾ Erubin VII, 10; VIII, 2; ср. III, 1. Ibid. t. 2 p. 87.

⁹⁾ Erubin IV, 9. Ibid. p. 100.

стигнутый субботой въ полѣ долженъ сказать: „пустъ будетъ мое субботнее пребываніе у корня этого дерева“. Эти слова и имѣютъ значеніе эрубъ, и сказавшій ихъ можетъ уже по наступленіи субботы дойти до намѣченнаго дерева, а затѣмъ идти и далѣе 2000 локтей¹⁾. По предписанію талмудистовъ, эрубъ долженъ быть отнесенъ за черту города и положенъ на деревѣ, въ ямѣ, въ пещерѣ и вообще во всякомъ мѣстѣ, гдѣ онъ не осквернится²⁾. Жители цѣлаго города, по Мишнѣ, могутъ дѣлать одинъ общій эрубъ³⁾. Относитъ этотъ эрубъ имѣетъ право только человѣкъ взрослый и, притомъ, такой, который признаетъ законъ о смѣшеніяхъ. Поручать же дѣлать эрубъ глухому, малолѣтнему и не признающему смѣшеній талмудисты запрещаютъ⁴⁾. Въ томъ случаѣ, когда предшествующій субботѣ или слѣдующій за нею день будетъ праздничнымъ, раввины считаютъ возможнымъ дѣлать одно смѣшеніе на два дня⁵⁾. Если-же ожидается нападеніе на городъ язычниковъ, отъ которыхъ нужно бѣжать, или если въ городѣ имѣетъ прити какой-либо мудрецъ, къ которому необходимо выйти на встрѣчу за границу субботняго пути,—они позволяютъ дѣлать смѣшеніе путей условно. Полагая эрубъ, въ такомъ случаѣ, по предписанію Мишны, должно сказать: „если придутъ язычники съ востока, эрубъ мой будетъ дѣйствителенъ къ западу; если придутъ съ запада,—эрубъ мой будетъ дѣйствителенъ къ востоку; если оттуда и отсюда,—эрубъ мой будетъ въ ту сторону, въ каую я захочу идти; а если не придутъ язычники,—я буду граждани-

¹⁾ Eruvin IV, 7—8. Ibid. p. 99.

²⁾ Eruvin III, 3. Ibid. p. 89.

³⁾ Eruvin IV, 10. Ibid. p. 101. Кто относитъ эрубъ, въ такомъ случаѣ, долженъ сказать: „пустъ будетъ это за всѣхъ гражданъ моего города,—за всякаго, кто пойдетъ въ домъ плача или въ домъ пира“. VIII, 1.

⁴⁾ Eruvin III, 4. Ibid. p. 90—91.

⁵⁾ Eruvin III, 6. Ibid. p. 92—93. При этомъ, зарывая эрубъ, должно сказать: „въ первый день смѣшеніе мое будетъ къ востоку, а во второй къ западу“ (или наоборотъ); „въ первый день смѣшеніе мое будетъ имѣть силу, а во второй я буду гражданиномъ своего города“.

Труды Кіев. дух. Акад. Т. I. 1892 г.

номъ своего города¹⁾). Но, оставляя на границѣ субботняго пути эрубъ, нужно заботиться о томъ, чтобы онъ сохранился до вечера цѣлымъ и неоскверненнымъ. Если-же эрубъ откажется за субботнюю границу, будетъ чѣмъ-либо заваленъ, оскверненъ, или если онъ сгоритъ,—дѣйствіе его прекращается, и положившій его уже не имѣетъ права идти за городскія стѣны далѣе двухъ тысячъ локтей²⁾).

Мы указали наиболѣе важные талмудическіе законы о субботѣ. Кромѣ нихъ, въ Талмудѣ есть много и другихъ, съ частью которыхъ мы еще встрѣтимся при описаніи субботняго обряда. Но и указанныхъ раввинскихъ постановленій, думаемъ, достаточно для того, чтобы видѣть, какую форму принимаетъ въ Талмудѣ Моисеева суббота. Очевидно, что великое установленіе Моисея, сдѣлавшись національнымъ кумиромъ іудейства, было низведено только лишь на степень бездушнаго обычая, обставленнаго произвольными и бессмысленными ограниченіями, праздными и лишенными всякаго значенія мелочами. Назначеніе субботы—быть днемъ Іеговы въ Талмудѣ забыто, и на ряду съ многочисленными запрещеніями въ немъ нѣтъ ни одного предписанія о положительномъ освященіи субботы. Суббота, по Талмуду, исключительно есть день покоя. Положительное освященіе субботы Талмудъ, въ сущности, дѣлаетъ прямо невозможнымъ. Его запрещенія такъ многочисленны и сврूपулезны, что все вниманіе еврея въ субботу должно быть направлено только лишь на то, чтобы не нарушить этихъ запрещеній: о чемъ-либо иномъ, болѣшемъ—еврею въ субботу нельзя и думать³⁾. Такимъ образомъ, второ-

¹⁾ Egrabin III, 5. Ibid. p. 91.

²⁾ Egrabin III, 4. Ibid. p. 90.

³⁾ Запрещеній, которыми обставлено въ Талмудѣ субботнее поведеніе еврея, нѣкоторые писатели насчитываютъ до трехъ тысячъ! И сами талмудисты считаютъ трудность изученія самихъ субботнихъ законовъ. Въ іерусалимской гемарѣ сообщается, что р. Йохананъ изучалъ одну VII главу трактата Мишна о субботѣ въ теченіе *двухъ лѣтъ*, а р. Симонъ бенъ-Лакнишъ употребилъ на это *полтора года!* Ad Sabb. VII, 2.

степенное, по мысли закона, въ Талмудѣ возведено на степень существеннаго, и то, что должно служить средствомъ, сдѣлано цѣлью. А измѣнивъ внутренній характеръ субботняго института, талмудисты, съ тѣмъ вмѣстѣ, лишили его и того значенія, какое онъ долженъ былъ имѣть для жизни, по наизрѣнію Законодателя. По мысли Законодателя, суббота должна была служить благодѣяніемъ для человѣка и знакомъ его свободы отъ рабства. Но о субботѣ талмудической нельзя уже сказать, что она „ради человѣка“ (Мрк. II, 27). Обставленная множествомъ мелочныхъ предписаній, исполненіе которыхъ требуетъ чрезвычайнаго, непосильнаго напряженія воли,—она является для человѣка только лишь тяжелымъ и неудобноносимымъ бременемъ. И тяжесть этого бремени для ревнителей закона увеличивается еще тѣмъ, что нѣтъ никакой возможности исполнить всѣ талмудическіе субботніе законы и не осквернить субботы. „Чтобы какъ-нибудь не согрѣшить въ субботу“, говоритъ одинъ писатель, „еврею слѣдовало-бы висѣть цѣлыя сутки въ воздухѣ безгласно и неподвижно; но и тогда онъ согрѣшилъ бы, потому что дѣлалъ-бы своимъ тѣломъ тѣнь, а для субботы раввины запрещаютъ это“¹⁾! Отсюда понятно, почему Талмудъ не знаетъ болѣе высокой заслуги предъ Богомъ, чѣмъ точное исполненіе субботнихъ законовъ. „Если-бы Израильтjане“, говоритъ Талмудъ, „соблюди впольнѣ хоть двѣ субботы, они тотчасъ-же были-бы освобождены отъ чуждой власти и снова получили бы Иерусалимъ“²⁾. Но очевидно, что уже въ самомъ существѣ талмудическихъ субботнихъ законовъ лежитъ первое препятствіе для осуществленія этой надежды отверженнаго народа!

В. Рыбинскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Борговъ, Записки еврея. Стр. 19. Изд. 1874 г.

²⁾ Buxtorfius, Synagoga judaica p. 381.

СЛОВО¹⁾

ВЪ ПЯТОКЪ ЧЕТВЕРТОЙ НЕДЕЛИ ВЕЛИКАГО ПОСТА,

ПРИ ВОСПОМИНАНІИ СТРАСТЕЙ ХРИСТОВЫХЪ.

(Противъ извращенія графомъ Л. Толстымъ христіанства).

*Придетъ часъ, да всякъ, иже
убіетъ вы, возмнися службу
приносити Богу (Іоанн. 16, 2).*

Печальный, тяжелый, скорбный часъ!. Благовѣстники Христова ученія будутъ гонимы, унижаемы, оскорбляемы и въ заключеніе приведены къ позорной мучительной смерти. Ихъ будутъ всячески злословить и преслѣдовать, ижденуть ихъ изъ сонмищъ, привлекутъ на судилища, гдѣ они своею кровью запечатлѣютъ истину Христова ученія. А самое ученіе Христа Спасителя будетъ всякимъ способомъ извращаемо, затемняемо, перетолковываемо,—вмѣсто того, чтобы быть принятымъ непосредственно во всей его недосягаемой возвышенности и простотѣ. И, что еще замѣчательно, люди, относящіеся такимъ образомъ къ благовѣстникамъ Евангельскаго ученія и самому этому ученію, будутъ думать, что они творятъ доброе дѣло, приносятъ службу Богу. Вотъ какое время предсказываетъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ предъ страданіями Своимъ ученикамъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ Своимъ истиннымъ послѣдователямъ. „Придетъ часъ, да всякъ, иже убіетъ вы, возмнися службу приносити Богу“. Не печаль-

¹⁾ Произнесено въ церкви Кіево-Братскаго монастыря. 13 марта 1892 г.

ный ли, не тяжелый, не прискорбный ли этотъ часъ? Ничего, кажется, и не можетъ быть печальнѣе для того, кто любитъ истину, а слѣдовательно любитъ и проповѣдниковъ ея, кто готовъ неизмѣнно слѣдовать истинѣ, какъ единственному вѣрному пути жизни.

И сбылось, братіе, пророчественное слово нашего Божественнаго Учителя. Припомнимъ, въ самомъ дѣлѣ, сколько тягостей и страданій, сколько преслѣдованій и гоненій пришлось перенести вмѣстѣ съ первенствующею Церковью апостоламъ Христовымъ, большинство которыхъ, какъ извѣстно, претерпѣли мученическую кончину. Одинъ изъ апостоловъ, самъ прежде ревностно гнавшій Христа, сдѣлавшись послѣ вѣрнымъ ученикомъ нашего Господа, пишетъ: „бѣды въ рѣкахъ, бѣды отъ разбойникъ, бѣды отъ сродникъ, бѣды отъ языкъ, бѣды во градѣхъ, бѣды въ пустыни, бѣды въ мори, бѣды во лжебратіи“ (2 Кор. 11, 26). А въ другомъ мѣстѣ тотъ же великій апостоль говоритъ: „Богъ ны посланники послѣднія яви, яко насмертники, зане позоръ быхомъ міру, Ангеломъ и человѣкомъ. Мы (убо) буй Христа ради... мы немощни... мы... безчестни. До нынѣшняго часа и алчемъ, и жаждемъ, и наготуемъ, и страждемъ, и скитаемся... Укоряемъ, благословляемъ, гонимъ, терпимъ, хулимъ, утѣшаемся: якоже отребѣ міру быхомъ, всѣмъ поспраніе доселѣ“ (1 Кор. 4, 9—13). Припомнимъ, далѣе, вѣка мучениковъ,—тяжелые вѣка, когда кровь христіанская лилась рѣкою отъ Декіевъ, Діоклетіановъ, и эта кровь, по выраженію одного церковнаго учителя, была сѣменемъ христіанъ. Припомнимъ, затѣмъ, вѣка вселенскихъ соборовъ, когда Аріи, Маведоніи, Несторіи, Евтихіи своими еретическими ученіями совершенно извращали чистоту христіанства, на защиту котораго выступили богомудрые отцы. И что же? Всѣ эти люди, такъ яростно гнавшіе Церковь Христову, такъ беспощадно искажавшіе ея ученіе, находились, какъ свидѣтельствуесть исторія, въ томъ ужа-

сномъ духовномъ самоослѣпленіи, что они дѣлаютъ то, что нужно дѣлать,—приносятъ службу Богу.

Сбылось, повторимъ, братіе, пророчественное слово Господа Своимъ ученикамъ. Но не сбывается ли, спросимъ, оно и теперь? Сбывается, несомнѣнно сбывается. И въ настоящее время есть люди, которые своимъ лжеумудрствованіемъ явно извращаютъ христіанство, а между тѣмъ думаютъ и искренно думаютъ, что они правильно понимаютъ и разъясняютъ христіанство,—приносятъ службу Богу. Говоря это, мы разумѣемъ преимущественно одного извѣстнаго человѣка, о которомъ не такъ давно вы слышали съ сего же священнаго мѣста. Человѣкъ этотъ находится именно въ такомъ ужасномъ духовномъ помраченіи, и мало того, что самъ горько заблуждается, еще дѣйствуетъ на чѣмъ-то, и есть люди, которые думаютъ, что онъ въ самомъ дѣлѣ приноситъ службу Богу. Но такъ ли—дѣйствительно ли этотъ человѣкъ творитъ Божіе дѣло? О, нѣтъ, далеко нѣтъ!

Христіанство говоритъ намъ, что Богъ есть Существо личное, духовное, всесовершенное, любящее насъ, есть Отецъ нашъ небесный. Онъ создалъ для нашего блага этотъ видимый окружающій насъ міръ, постоянно печется о насъ, даетъ намъ все потребное. Безъ Его святой воли и волосъ съ головы нашей не падеть. Если Онъ посылаетъ пищу птицамъ небеснымъ, которыя „ни сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы“, если Онъ такъ пышно одѣваетъ кринны сельные, которые сегодня есть, а завтра засыхаютъ и въ огонь бросаются, то тѣмъ болѣе Онъ печется о насъ, какъ существахъ разумныхъ, созданныхъ по Его образу (Матѣ. 5, 26—30). Онъ видитъ наши радости и наши скорби, помогаетъ намъ и утѣшаетъ насъ, вспомоществуетъ всему доброму и караетъ все дурное. Нѣтъ такой горячей искренней молитвы, которая не была бы услышана Отцемъ небеснымъ. „Аще убо вы лукави суще“, говоритъ Спаситель, „умѣете даянія блага дати чадомъ вашимъ, колыи паче Отецъ вашъ небесный дастъ

блага проси́димъ у него“ (Мате. 7, 11). И сколько разъ Самъ Спаситель обращается съ молитвою къ Богу, какъ Своему Отцу небесному. „Отче мой, аще возможно есть, да мимоидеть отъ мене чаша сія“ (Мате. 26, 29), молится Онъ въ саду Геосиманскомъ; „Отче, ихъ же далъ еси мнѣ, хощу, да, идѣже есмь азъ, и тѣмъ будутъ со мною“ (Іоанн. 16, 24), говоритъ Онъ въ Своей великой первосвященнической молитвѣ; „Отче, въ рудѣ твои предаю духъ мой“ (Лук. 23, 46)—были Его послѣднія, предсмертныя слова. По ученію христіанства, мы находимся во внутреннемъ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, и сколько утѣшительнаго въ томъ, что мы можемъ звать къ Нему: „Авва, Отче“ (Гал. 4, 6); сколько радостнаго въ томъ, что Отецъ, если мы того достойны, пріидетъ къ намъ и обитель у насъ сотворитъ (Іоанн. 14, 23). Ученіе христіанства о Богѣ безмѣрно возвышается надъ всѣмъ, что сказала по этому предмету древняя языческая религія и философія; послѣдняя, въ лицѣ самыхъ высшихъ своихъ представителей, могла только гадать, что есть нѣкоторый Творецъ и Отецъ вселенной, познать Котораго трудно, а познавши повѣдать всѣмъ не возможно; но что до-христіанскій міръ только смутно предчувствовалъ, то явилось намъ въ ясномъ свѣтѣ дня. Представьте же теперь, братіе, человѣка, который, думая, что онъ разъясняетъ христіанство, ничего не желаетъ знать о нашемъ Отцѣ небесномъ, какъ Существо личномъ, духовномъ, а на мѣсто Его ставитъ безличный, міровой, бессознательный, всепроникающій разумъ. Развѣ такой человѣкъ понялъ христіанское ученіе? Развѣ онъ разъясняетъ его? Мало того: развѣ онъ не прямо искажаетъ и извращаетъ Христово ученіе?... И этотъ человѣкъ въ своемъ горькомъ, печальнѣйшемъ заблужденіи думаетъ, что онъ творитъ Божіе дѣло, приноситъ службу Богу, и есть люди, которые полагаютъ, что онъ дѣйствительно это дѣлаетъ!

Христіанство говоритъ намъ, что кромѣ этой временной поскосторонней жизни есть другая вѣчная, потусторонняя. И

какъ ясно оно учитъ насъ объ этомъ, какъ не возможно здѣсь какое бы то ни было сомнѣнiе и колебанiе! Иисусъ Христосъ утѣшительно говоритъ намъ: „да не смущается сердце ваше... въ дому Отца моего обители многи суть: аще ли же ни, ревлѣ быхъ вамъ“ (Иоанн. 14, 1—2). Онъ заповѣдуетъ намъ: „не скрываете себѣ сокровищъ на земли, идѣже червь и тля тлѣтъ, и идѣже татѣ подкопываются и крадутъ: скрываете же себѣ сокровище на небеси, идѣже ни червь, ни тля тлѣтъ, и идѣже татѣ не подкопываютъ, ни крадутъ“ (Матѣ. 6, 19. 20). Онъ учитъ насъ: „не убойтесь отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить: убойтесь же паче могущаго и душу и тѣло погубити въ гееннѣ“ (Матѣ. 10, 28). А что говорятъ намъ о томъ же святые апостолы? Наше тѣло есть только временная храмина нашего безсмертнаго, неуничтожимаго духа, и если эта храмина „разорится, созданiе отъ Бога имама храмину неруководворену, вѣчну на небесѣхъ“ (2 Кор. 5, 1). Въ этомъ мiрѣ мы только странники и пришельцы, „не имама бо здѣ пребывающаго града, но градущаго взыскуемъ“ (Евр. 13, 14). Цѣль нашей земной жизни богоуподобленiе, и кто подвигомъ добрымъ подвизался въ этомъ трудномъ дѣлѣ, тому, „соблюдается... вѣнецъ правды, его же воздасть... Господь въ день оный, праведный судiа“ (2 Тим. 4, 6). Если бы христiанство не говорило о нашемъ личномъ безсмертiи, наша жизнь обратилась бы въ „юдолю плача и скорбей“, стала бы темною, непроглядною ночью. „Аще въ животѣ семъ точiю уповающе есмы во Христа“, говоритъ апостолъ Павелъ, „окаяннѣйши всѣхъ человекъ есмы“ (1 Кор. 15, 19). Вѣра въ личное безсмертiе составляетъ коренную неуничтожимую потребность нашего духа; она увѣрjвается не только божественнымъ откровенiемъ, но и свидѣтельствомъ самой нашей души.—Что же послѣ этого мы должны сказать, братiе, человекъ, который, считая себя понявшимъ и разъясняющимъ христiанство, опредѣленно говоритъ,—о, страшно и выговаривать, опредѣленно говорить, что Христосъ никогда не училъ

о личномъ безсмертіи, а только о безсмертіи въ человѣчествѣ чрезъ соединеніе съ безличнымъ мировымъ разумомъ, что по-этому мы не должны жить вѣрою въ загробную жизнь, а вполне довольствоваться этою настоящею жизнію? Что скажемъ на это? Вы, труждающіеся и изнемогающіе подъ тяжестью непосильнаго житейскаго труда,—вы скажите сему человѣку, какъ и другимъ подобнымъ, что онъ горько заблуждается, находится въ печальнѣйшемъ духовномъ самоослѣпленіи. Вы, страждущіе и обремененные, постигаемые разными скорбями, бѣдами и напастями,—вы скажите сему человѣку, какъ и другимъ подобнымъ, что онъ не Божіе дѣло творить, а дѣло противное Богу. Вы, подвигомъ добрымъ подвизающіеся на пути своего духовнаго усовершенствованія, не смотря на всѣ препятствія,—вы скажите сему человѣку, какъ и другимъ подобнымъ, что онъ не службу приносить Богу, а извращаетъ Христово ученіе.

Мы видимъ, братіе, великій день,—день Христа Бого-человѣка, искупившаго насъ и воскресшаго. Этого дня ожидали ветхозавѣтные праведники, пророки и другіе благочестивые люди; его желалъ узрѣть праотецъ Авраамъ, и онъ видѣлъ его духомъ: видѣлъ и радовался (Іоанн. 8, 56). И какъ ясенъ этотъ день во всѣхъ его моментахъ для сознанія истинно вѣрующаго христіанина. Сколько разъ, въ самомъ дѣлѣ, Иисусъ Христосъ говоритъ о Своемъ равенствѣ и единосущіи съ Богомъ Отцемъ; сколько разъ Онъ указываетъ на искупленіе человѣка отъ тяготящей надъ нимъ вины, какъ на цѣль Своего пришествія въ міръ; сколько разъ Онъ говоритъ объ исходѣ Своемъ, „егоже хоташе скончати во Іерусалимѣ“ (Лук. 9. 31), и какъ точно завѣренъ фактъ смерти и воскресенія нашего Господа. Послушаемъ, братіе, самыхъ буквальныхъ словъ Писанія, которыя убѣдительно всего. „Азъ и Отецъ“—говоритъ Иисусъ Христосъ—„едино есма (Іоанн. 10, 30); Отецъ мой до селѣ дѣлаеть, и азъ дѣлаю... Якоже... Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живить, тако и Сынъ, ихже хоцетъ, живить. Отецъ

бо не судить никомуже, но судъ весь даде Сынови: да вси чтуть Сына, якоже чтуть Отца, а иже не чтить Сына, не чтить Отца пославшаго его... Якоже... Отець имать животъ въ себѣ, тако даде и Сынови имѣти животъ въ себѣ" (Иоанн. 5, 17. 21—23. 26). Послушаемъ дальше: „Сынъ чловѣчь не приде, да послужать ему, но да послужить и дастъ душу свою избавленіе за многихъ (Марк. 10, 45); азъ есмь пастырь добрый: и знаю моя и знаютъ мя моя... и душу мою полагаю за овцы (Иоанн. 10, 14. 15); азъ есмь хлѣбъ животный, иже спедый съ небесе... и хлѣбъ, егоже азъ дамъ, плоть моя есть, юже азъ дамъ за животъ міра“ (Иоанн. 6, 51). Послушаемъ еще: „Оттолѣ начатъ Исусъ сказовати ученикомъ своимъ, яко подобаетъ ему ити во Иерусалимъ и много пострадати отъ старецъ и архіерей, и книжникъ, и убіену быти, и въ третій день востати“ (Мате. 16, 21); „сходящимъ имъ съ горы, запрети имъ (т. е. апостоламъ), да никомуже повѣдятъ, яже видѣша, токмо егда Сынъ чловѣчь изъ мертвыхъ воскреснетъ“ (Мар. 9, 9). Приникнемъ, наконецъ, своимъ благоговѣйнымъ вниманіемъ и къ слѣдующимъ знаменательнымъ словамъ апостола: „Предахъ бо вамъ исперва, еже и пріяхъ, яко Христось умре грѣхъ нашихъ ради, по писаніемъ; и яко погребенъ бысть, и яко воста въ третій день, по писаніемъ; и яко явися Клеѣѣ, таже единонадесятимъ. Потомъ же явися боле пятисотъ братіямъ единою, отъ нихъ же множайшии пребываютъ доселѣ, нѣщцы же и почиша. Потомъ же явися Іакову, таже апостоломъ всѣмъ. Послѣди же всѣхъ, яко нѣкоему извергу, явися и мнѣ... Аще же Христось не воста, тще убо проповѣданіе наше... Аще же Христось не воста, суетна вѣра ваша“ (1 Кор. 15, 3—8. 14. 17). Что же? Развѣ неясны, неубѣдительны эти слова Писанія? Развѣ неспорченнымъ умомъ они могутъ быть извращаемы и перетолковываемы? И ихъ ли только можно привести, на нихъ ли только можно сослаться? Понятно теперъ, какъ мы должны смотрѣть на чловѣка, который, путемъ своего лжемудрствована-

ніа, пришелъ къ отрицанію этихъ основныхъ великихъ истинъ христіанства. Онъ — не будетъ преувеличеніемъ сказать,— прямо жааетъ убить Христово ученіе; нѣтъ для него Христа Богочеловѣка Искупителя, нашей надежды, нашего упованія,—Который „язвень бысть за грѣхи наша, и мучень бысть за беззаконія наша, наказаніе мира нашего на немъ: язвою его мы исцѣлѣхомъ“ (Ис. 53, 5). И этотъ человѣкъ, въ своемъ ужасномъ самоослѣпленіи, думаетъ, что онъ позналъ христіанство и разъясняетъ его; онъ сравниваетъ себя съ разбойникомъ, познавшимъ Спасителя при крестѣ. Господи! прости ему: не вѣдитъ бо, что творить!

По ученію христіанства, намъ даны всѣ благодатныя средства, „яже къ животу и благочестію“ (2 Петр. 1, 3); но этими средствами необходимо воспользоваться, что дѣло нелегкое. Спаситель говоритъ, что „царствіе небесное силою берется и употребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Матѣ. 11, 12); предъ каждымъ изъ насъ открытъ съ одной стороны широкій и легкій путь жизни міра, съ другой—узкій и трудный путь жизни евангельской, и въ нашей волѣ избрать тотъ или другой. Благодать Божія намъ содѣйствуетъ и вспомоцествуетъ во благое, но не подавляетъ нашей нравственной самодѣятельности: Христось стоитъ предъ дверьми души нашей и призываетъ насъ ко спасенію, и кто отверзетъ Ему двери сердца своего, къ тому Онъ ввидетъ и вечеряетъ съ нимъ (Апок. 3, 20). И христіанскія таинства не суть дѣйствія, влияющія на человѣка чисто внѣшнимъ, произвольнымъ образомъ, помимо его воли и сознанія: апостоль говоритъ, что можно вкушать тѣло и кровь Господа, но можно и судъ себѣ ясти и пити (1 Кор. 11, 29); если мы крестились во Іисуса Христа, мы „въ смерть его крестихомся, спотребохомся убо ему крещеніемъ въ смерть, да якоже воста Христось отъ мертвыхъ славою Отчею, тако и мы во обновленіи жизни ходити начнемъ“ (Римл. 6, 3—4). Необходимость для нравственнаго преуспѣянія сверхъесте-

ственной благодатной помощи, восполняющей наши немощи живо сознается всякимъ, кто не потерялъ душевной чуткости, и кто видитъ потому въ себѣ постоянную борьбу между внѣшнимъ и внутреннимъ, душевнымъ и духовнымъ человѣкомъ, въ какой борьбѣ онъ такъ часто изнемогаетъ и падаетъ.—Что же послѣ этого мы должны сказать, братіе, тому извѣстному человѣку, который, считая себя понявшимъ и разъясняющимъ христіанство, смотритъ на ученіе Церкви о благодати и таинствахъ, какъ на совершенно излишнее, на томъ основаніи, что оно потворствуетъ нашей нравственной лѣности и усыпленію? Вы, богатые духовнымъ нравственнымъ опытомъ, вы, распинающіе свои страсти и похоти, борющіеся со всякими видами искушенія и грѣха, вы, подвизающіеся вообще подвигомъ нравственнымъ, добрымъ,—вы скажите сему человѣку, что онъ далекъ, безконечно далекъ отъ пониманія истинной сущности христіанства; и мало того: онъ прямо извращаетъ Христово ученіе, хотя, въ своемъ горькомъ помраченіи, думаетъ, что приноситъ службу Богу, и этому нѣкоторые вѣрятъ.

Нужно ли, братіе, больше доказывать, что и въ настоящее время есть люди, которые своимъ лжемудрствованіемъ явно извращаютъ Христово ученіе, хотя думаютъ и искренно думаютъ, что они творятъ Божіе дѣло. Въ виду этихъ-то людей мы повторили вамъ такъ близкія, такъ важныя для насъ основныя истины христіанства... Много самыхъ разнообразныхъ нападеній пришлось перенести христіанству за время его почти девятнадцативѣковаго историческаго существованія, но ихъ оно выдержало побѣдоносно, и еще какъ побѣдоносно! „Сія есть побѣда побѣдившая міръ, вѣра наша“ (1 Иоан. 5, 4). Не боится Церковь Христова никакихъ враждебныхъ волнъ, такъ часто обуревающихъ ее и готовыхъ, повидимому, потопить ея корабль, ибо „Азъ съ вами есмь“, говоритъ Спаситель, „по вся дни до скончанія вѣка“ (Матѳ. 27, 10)... Но какъ печально при этомъ

состояніе людей, которые, вооружаясь противъ христіанства, пребывая во тьмѣ, думаютъ, что они ходятъ во свѣтѣ, и какъ должны мы беречься такихъ людей и такого ужаснаго духовнаго самоослѣпенія. Да, глаголющіе себе мудры быти, мнящіе себе быти духовными христіанами, объюродѣша. „Возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть“ (1 Іоанн. 4, 1). Аминь.

Д. Богдашевскій.

Св. Іоаннъ Златоустъ въ званіи чтеца, въ санѣ діакона и пресвитера.

(Продолженіе).*

Надъ всѣмъ разнообразіемъ предметовъ, такъ или иначе опредѣлявшихъ содержаніе проповѣдническаго слова Св. Іоанна Златоуста, господствуетъ одна область проповѣдническаго учительства его: это нравственное ученіе вѣры христіанской. Великій проповѣдникъ; болѣе всѣхъ древнихъ учителей церкви оставившій намъ свѣихъ бесѣдъ и словъ, болѣе всѣхъ ихъ излагалъ и изъяснилъ въ своихъ бесѣдахъ и словахъ нравственное ученіе христіанской вѣры. Таково общее представленіе о содержаніи проповѣдническаго слова его, установившееся съ давнихъ временъ. Область нравственнаго ученія Златоуста, можно сказать, всеобъемлюща. Патрологи и гомиетики стараются однакоже отмѣтить нѣкоторыя особенности, такъ сказать, болѣе излюбленныя и выразительныя представленныя предметы нравственнаго ученія Златоуста, опредѣлявшіеся частью самимъ существомъ ихъ, личнымъ настроеніемъ проповѣдника, частью тѣми явленіями въ современномъ ему христіанскомъ обществѣ, которыя вызывали проповѣдника на разъясненіе слушателямъ тѣхъ или другихъ требованій христіанской добродѣтели, соединяемое съ врачеваніемъ выдающихся недостатковъ и пороковъ современнаго общества. Издавна извѣстны опыты выбора и собранія мыслей Златоуста по предметамъ нравственнаго ученія, опыты, дающіе достаточно ясное представленіе о необыкновенномъ обиліи и разнообразіи предметовъ нравственнаго ученія Златоуста, но не цѣлостное

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

изображеніе всего содержанія его¹⁾. Съ своей стороны, про объемъ и характеръ настоящаго очерка проповѣдническаго служенія Златоуста въ санѣ пресвитерскомъ, мы не можемъ взять на себя ни той ни другой задачи, но сочтемъ достаточнымъ, если успѣемъ представить въ болѣе или менѣе цѣлостномъ видѣ содержаніе того, что составляетъ средоточный и основной предметъ нравственнаго ученія его: это *ученіе о любви къ Богу и ближнему*²⁾.

„Тайна слова Златоуста—говоритъ нашъ патрологъ—архипастырѣ—любви. Онъ по преимуществу проповѣдникъ любви. Любовью дышали всѣ его поступки, любовью дышало и каждое слово его... Началомъ и концемъ, корнемъ и верхомъ, поднотою и содержаніемъ добродѣтели Златоустъ считалъ любовь къ Богу, соединенную съ любовью къ ближнему“.

Основывая ученіе о любви къ Богу на общей мысли вѣры о Богѣ, какъ существѣ совершеннѣйшемъ, какъ благѣ высочайшемъ, красотѣ несравнимой, превосходящей всякое слово и всякое разумѣніе, и потому вседовѣлющемъ и всежеланномъ предметѣ нашей любви, возвышающей насъ до блаженнаго общенія съ Богомъ, Златоустъ особенно обилень и выразителенъ въ изображеніи Бога, какъ Бога любя и благодати, явившаго и являющаго намъ неисчислимыя дары и благодѣянія своей любви и благодати—въ дѣлахъ творенія и промышленности, въ дарахъ природы и благодати, во всемъ

¹⁾ Объ этихъ опытахъ у преосв. Филарета въ „Историческомъ ученіи объ отцахъ церкви“. Т. II. стр. 314 Спб. 1859 г. Изъ позднѣйшихъ русскихъ изданій въ этомъ родѣ укажемъ на переведенное съ латинскаго: „Духъ или мысли св. Іоанна Златоустаго, или сокращенное нравственное ученіе его“. Т. I и 2. Москва. 1781 г. Новѣйшій опытъ представляетъ собою полезное наблюдательное изданіе: *Собраніе поученій, избранныхъ изъ твореній Св. Отца нашего Іоанна Златоуста Стефаномъ Дербининымъ*. Изданіе второе. Т. I и II. М. 1887 г.

²⁾ Образцы этого ученія Златоуста собираемъ здѣсь изъ тѣхъ бесѣдъ и словъ его, которыя провознесены въ Антихіи и указаны нами въ своемъ мѣстѣ, гдѣ впрочемъ слѣдуетъ присоединить и бесѣды на всалин. Только въ немногихъ случаяхъ приводимъ образцы и изъ бесѣдъ, сказанныхъ имъ въ Константинополѣ, въ санѣ епископа.

человѣколюбивомъ домостроительствѣ Его о нашемъ спасеніи, сосредоточенномъ на искупленіи грѣшнаго человѣчества чрезъ Единороднаго Сына Своего и соединенномъ съ обѣтованіями любящимъ Его неизреченныхъ благъ въ будущей жизни. Въ бесѣдѣ на 41 псаломъ Златоустъ говоритъ: какое Слово можетъ изобразить ту любовь, какую показалъ Онъ намъ? Удивляясь ей, Іоаннъ говорилъ: *„такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть“* (Іоан. 3, 16). Если ты хочешь слышать собственныя слова Его и узнать Его любовь, то послушай, что говоритъ Онъ чрезъ Пророка: *„егда забудетъ жена отрока свое, еже не помилувати исчадія чрева своего; аще и забудетъ сихъ жена, но Азъ не забуду тебе (Ис. 49, 15)“*. И какъ псалмопѣвецъ говоритъ: *„имже образомъ желаетъ елень на источники водныя: сице желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже (Пс. 41, 2)“*; такъ и Христосъ говорилъ: *„якоже собираетъ кокоши птенцы своя подъ крыль, такъ восхотѣхъ собрати чада твоя, и не восхотѣсте“* (Мѣ. 23, 37). И еще говоритъ Пророкъ: *„якоже щедритъ отецъ сыны, тако ущедри Господь болящихся Его“*; и еще: *„яко по высоту небесный отъ земли утвердилъ есть Господь милость свою на болящихся Его“* (Пс. 102, 13. 11). И какъ пророкъ ищетъ подобія для выраженія своей любви, такъ и Богъ употребляетъ нѣкоторыя подобія, чтобы выразить намъ любовь, какую Онъ показываетъ въ устроеніи нашего спасенія. Пророкъ приводитъ въ примѣръ жаждущую лавъ и иссохшую землю; а Богъ—любовь птицъ къ своимъ птенцамъ, попечительность отцовъ, высоту неба отъ земли и сердоболіе матерей, не потому, чтобы Онъ любилъ насъ только такъ, какъ мать дитя, но потому, что, кромѣ этихъ образцовъ, подобій и примѣровъ, у насъ нѣтъ другихъ большихъ выраженій любви. А что Онъ любитъ насъ не только такъ, какъ нѣжная мать дѣтей, послушай слова Его: *„аще и забудетъ жена исчадія своихъ, но Азъ не забуду тебе“*. Этими словами Онъ выразилъ, что любовь Его къ намъ пламеннѣе всякой другой любви. Представляй же все это вѣсть самъ въ себѣ, и ты возбудишь въ себѣ горячую любовь, возжешь свѣтлый пламень. Любовь въ людямъ обыкновенно выжить такъ

не воспламеняется въ насъ, какъ воспоминаніемъ о благодѣяніяхъ, которыя мы получили отъ нихъ. Посему будемъ также поступать и въ отношеніи къ Богу. Представимъ себѣ, сколько Онъ сдѣлалъ для насъ:—самое небо, землю, море, воздухъ, земныя растенія, различныя цвѣты, животныхъ, пресмыкающихся, обитающихъ въ морѣ, въ воздухѣ, звѣзды небесныя, солнце, луну, вообще все видимое, молніи, порядокъ временъ, преемство дня и ночи, перемѣны временъ года. Онъ вдохнулъ въ насъ душу, одарилъ насъ разумомъ, почтилъ величайшею властью; посылалъ ангеловъ, посылалъ пророковъ, наконецъ Сына Своего Единороднаго. И затѣмъ Онъ продолжаетъ призывать тебя ко спасенію и Самъ чрезъ Единороднаго Сына, и Павелъ не перестаетъ убѣждать и говорить: *„яко Богу молящу нами, молимъ по Христу, примиритися съ Богомъ“* (2 Кор. 5, 20). Не ограничился Богъ и этимъ, но взявъ начатокъ отъ твоего естества, посадилъ Его „превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и всякаго имени, именуемаго не точію въ вѣцѣ самъ, но и во грядущемъ“ (Еф. 1, 21). По истинѣ, теперь благовременно сказать: *„кто возглаголетъ силы Господни, слышавы сотворить вся хвалы Его?“* (Пс. 105, 2). И еще: *„что воздамъ Господеву о спсѣхъ, яже воздаде ми?“* (Пс. 105, 3). Ибо что можетъ сравниться съ такою честью, когда начатокъ нашего естества, который столько оскорблялъ Бога и столько былъ униженъ, сѣдять на такой высотѣ и обладаетъ такою честью? И не только общія благодѣянія исчисляй въ умѣ своемъ, но и тѣ, которыя касаются собственно тебя; напримѣръ, какъ ты нѣкогда подвергался клеветѣ и избавился отъ обвиненія, какъ нѣкогда въ бурную и темную ночь ты попалъ въ руки разбойниковъ и избѣжалъ ихъ умысловъ, какъ ты нѣкогда былъ вознагражденъ послѣ понесеннаго тобою убытка, какъ подвергся тяжелой болѣзни и получалъ облегченіе. Исчисляй всѣ благодѣянія Божіи, оказанныя тебѣ въ теченіе всей твоей жизни, и, конечно, ты найдешь ихъ много не только въ цѣлой жизни, но и въ одномъ днѣ. И если бы Богъ захотѣлъ представить намъ всѣ благодѣянія, ко-

Труды Киев. Дух. Акад. 1892 г. Т. I.

тѣрыя мы, не сознавая и не разумѣя, получаемъ отъ Него каждый день, то мы не могли бы перечислить ихъ. Размышляя о всемъ этомъ, равно и о грѣхахъ своихъ, которые мы совершаемъ волею или по невѣдѣнію,—ибо и то немалое благодѣяніе, что Богъ не каждый день наказываетъ насъ за наши согрѣшенія,—мы можемъ питать въ себѣ любовь къ Богу. Подлинно, когда ты подумаешь, сколько каждый день ты грѣшишь, сколько каждый день получаешь благодѣяній, какимъ пользуешься долготерпѣніемъ, какою снисходительностью, когда подумаешь, что если бы Богъ каждый день наказывалъ, ты не прожилъ бы и краткаго времени, по словамъ Пророка: *аще беззаконія назриши, Господи, Господи, кто постойтъ* (Пс. 129, 3); то воздашь Ему благодарность и не будешь роптать ни на что, случающееся съ тобою; напротивъ, увидишь, что если бы ты терпѣлъ безчисленное множество золъ, и тогда еще не понесъ бы достойнаго наказанія. При такомъ расположеніи духа ты воспламенишь въ себѣ великую любовь и будешь въ состояніи говорить вмѣстѣ съ Пророкомъ: *имже образомъ желаетъ елень на источники водныя: сиче желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже.*

Въ 34 бесѣдѣ на книгу Бытія, рассуждая о любви къ Богу за дарованныя и обѣтованныя намъ блага, Златоустъ пророчески говоритъ: „Тотъ, Кто изъ любви къ намъ предалъ Сына Своего, уже ли не даруетъ намъ и всего прочаго, какъ и Павелъ сказалъ: *имже Сына своего не пощадъ, но за насъ есть преданъ есть ою, како не и съ нимъ вся намъ дарствуетъ?* (Рим. 8, 32). Если Сына своего предалъ за насъ грѣшныхъ, если удостоилъ насъ дара крещенія, если даровалъ намъ оставленіе прежнихъ грѣховъ, если открылъ путь покаянія, если для нашего спасенія совершилъ безчисленное множество другихъ дѣлъ: то явлю, что подастъ и уготованныя намъ въ будущемъ блага. По своей благодати предуготовивъ эти блага прежде, нежели мы явились въ міръ, ужели Онъ не дастъ намъ и насладиться ими? А что Онъ заранѣе предуготовалъ эти блага для насъ, послушай, что Онъ самъ скажетъ въ стоящихъ одеснуду: „*приндите благословеніи Отца Моего, на-*

сладуйте уготованное вамъ царствіе, прежде сложенія міра (Мѡ. 25, 24). Видишь безмѣрную благодѣнь, по которой Онъ явилъ такую любовь къ нашему роду, что еще прежде созданія міра уготовалъ вамъ наслажденіе царствіемъ? Не будемъ же, прошу, непризнательны, не сдѣлаемъ себя недостойными столь многихъ даровъ, но возлюбимъ, какъ подобаетъ, Господа нашего и не станемъ дѣлать ничего такого, что могло бы прекратить Его къ намъ благоволеніе. Развѣ мы предначинали это? Онъ, предупредивъ насъ, явилъ великую и неизреченную любовь къ намъ. Не странно ли же не любить и намъ, сколько можемъ, Того, Кто такъ возлюбилъ насъ? Онъ изъ любви къ намъ все претерпѣлъ съ радостью: пришедши изъ самыхъ, такъ сказать, вѣдръ Отеческихъ, благоволилъ принять зракъ раба, испытать всѣ человѣческія нужды, претерпѣть озлобленія и безчестіе отъ іудеевъ, наконецъ, пріялъ крестъ и поносную смерть, дабы посредствомъ вѣры въ Него избавить насъ, прешыкавшихся по землѣ и обремененныхъ безчисленнымъ множествомъ тяжкихъ грѣховъ. Помышляя обо всемъ этомъ, блаженный Павелъ, пламенно любившій Христа, обтевшій, какъ бы на крыльяхъ, всю вселенную, старавшійся въ тѣлѣ явить совершенства безтѣлесныхъ существъ, восклицалъ такъ: *любы Христова обдержитъ насъ* (2 Кор. 5, 14). Смотри, какая горячая любовь! Любы, говоритъ, Христова обдержитъ насъ, то есть возбуждаетъ, нудитъ, увлекаетъ. Потомъ, желая повсвѣтъ слова свои, онъ говоритъ: *суждшихъ сіе, яко аще единъ за всѣхъ умре, то убо вси умроша*; и „*за всѣхъ умре, да живущимъ не къ тому себѣ живутъ, но умершему за нихъ и воскресшему* (15). Видишь ли, какъ справедливо сказалъ онъ, что обдержитъ насъ любовь Христова? Ибо, если, говоритъ, Христосъ умеръ за всѣхъ насъ, то умеръ для того, чтобы мы живущіе не для себя уже жили, но для Него, умершаго за насъ и воскресшаго. Примемъ же апостольское увѣщаніе и будемъ жить не для себя, но для умершаго за насъ и воскресшаго. Но какъ, скажете, можемъ мы жить не для себя? Послушай опять сего же блаженнаго Павла, который говоритъ: „*живи не ктому азъ, но живи за мнѣ Христосъ*“ (Гал.

2, 20). Смотри, какъ онъ, ходя по землѣ и будучи обложенъ плотію, жилъ такъ, какъ будто бы обиталъ на небѣ и обривался съ безтѣлесными силами. Поэтому-то въ другомъ мѣстѣ онъ сказалъ: *а иже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми* (Гал. 5, 24). Въ томъ-то и состоитъ жизнь не для себя, а для умершаго за насъ и воскресшаго. когда мы какъ бы мертвы бываемъ въ отношеніи къ настоящей жизни и не привязываемся ни къ чему видимому. Для того и Господь нашъ претерпѣлъ распятіе, чтобы мы эту жизнь промѣняли на вѣчную; или лучше сказать, чрезъ эту пріобрѣли себѣ ту. Вѣдь настоящая жизнь, если мы бываемъ бдительны и внимательны, ведетъ насъ къ наслажденію вѣчною жизнью. И мы, если захотимъ хотя нѣсколько воспринять и отверзть око ума, можемъ всегда питать мысль о тамошнемъ упокоеніи, и такимъ образомъ проходить и оставлять безъ вниманія видимое, и устремлять помыслъ къ будущему и вѣчнопретому, какъ и блаженный Павелъ, въ наше наставленіе, говорить: *а еже нинѣ живу во плоти, вѣрю живу Сына Божія, возлюбившаго мене и предавшаго себе по мнѣ* (Гал. 5, 20). Итакъ можемъ ли мы показать соразмѣрную любовь къ Тому, Кто явилъ столь богатую любовь къ намъ? Если мы рѣшимся положить и самую жизнь свою за Его законъ и для соблюденія данныхъ отъ Него заповѣдей: и тогда не возможемъ достигнуть той мѣры любви, какую Онъ явилъ въ отношеніи къ нашему роду. Онъ, будучи Богомъ, потерпѣлъ все это за людей, и, будучи Господомъ,—за рабовъ, и не просто за рабовъ, но еще за неблагодарныхъ, обнаружившихъ великую и упорную вражду. Притомъ, Онъ самъ предварилъ оказать толякое благодареніе недостойнымъ и виновнымъ въ безчисленныхъ грѣхахъ. А мы, что ни успѣемъ сдѣлать, ничего не совершимъ великаго, при всѣхъ усиліяхъ возблагодарить предупредившаго насъ толикими благодареніями. Наши дѣла, если только они послѣдуютъ, составляютъ уже нѣкую уплату за долгъ; а то, что Онъ дѣлаетъ для насъ, есть даръ и благодареніе, и великая милость. Размышляя обо всемъ этомъ, возлюбимъ Христа, какъ возлюбилъ Его Павелъ, и,

не заботясь о настоящемъ, любовь къ Нему укоренимъ навсегда въ душѣ нашей. Тогда мы станемъ посмѣваться всему въ настоящей жизни и на землѣ будемъ жить, какъ на небѣ, ни счастьемъ здѣшнимъ не расслабѣваемъ, ни скорбями не смущаемъ; но, минуя все, будемъ спѣшить отсюда къ возлюбленному Господу нашему; не будемъ роптать и на медленность, но съ блаженнымъ Павломъ станемъ говорить и мы: *еже нынѣ живемъ во плоти, вторю живемъ Сына Божія, возлюбившаго насъ и предавшаго себе по насъ.* Такимъ образомъ и настоящую жизнь проведемъ безпечально и удостоимся наслаждаться будущими благами.

Уже на этихъ и многихъ подобныхъ имъ рѣчахъ Златоуста о любви къ Богу ясно видится, какъ разумѣетъ онъ любовь къ Богу. „Эту божественную любовь, замѣчаетъ патрологъ—архипастырѣ, представлялъ онъ въ особомъ видѣ: она равнодушна ко всему, гдѣ нѣтъ Бога, ко всѣмъ радостямъ, ко всѣмъ скорбямъ, ко всѣмъ обольщеніямъ грѣха“. Но вотъ слова самого Златоуста изъ 28 бесѣды на книгу Бытія: „кто воспламеняется любовью къ Богу, тотъ уже не хочетъ болѣе смотрѣть на предметы, подлежащія зрѣнію тѣлесному, но, имѣя у себя другія очи, очи вѣры, постоянно устремляетъ умъ свой къ небеснымъ предметамъ, ихъ созерцаетъ, и, ходя по землѣ, дѣлаетъ все такъ, какъ бы жилъ на небѣ, не встрѣчая ни въ чемъ человѣческомъ препятствія къ подвигамъ добродѣтели. Такой человѣкъ не смотритъ уже ни на пріятности жизни, ни на противныя и тяжкія обстоятельства, но, проходя мимо всего этого, послѣдуетъ въ свое отечество. Ибо для человѣка съ такимъ настроеніемъ ничего не значитъ и то самое, что кажется страшнымъ въ настоящей жизни: онъ не боится ни меча, ни пропасти, ни зубовъ звѣрей, ни пытокъ, ни рукъ палачей, ни другой какой-либо непріятности житейской: нѣтъ, пусть положатъ предъ нимъ горячія уголья, онъ пойдетъ по нимъ какъ бы по лугу и саду; пусть угрожаютъ ему другимъ какимъ-либо родомъ мученій, онъ не цѣпенѣетъ при видѣ ихъ и не уклоняется, потому что его душею овладѣло желаніе благъ будущихъ, и онъ, какъ бы находись

внѣ тѣла, становитея выше страданій и; будучи подкрѣпляемъ вышнюю благодатью, даже не чувствуетъ тѣлесныхъ мученій. Посему, прошу, чтобы намъ быть въ состояніи легко выносить труды добродѣтели, покажемъ великую любовь къ Богу и, къ Нему устремивъ наши мысли, не будемъ никакимъ предметомъ настоящей жизни оставляться на этомъ поприщѣ, но помышляя о непрерывномъ наслажденіи будущими благами, станемъ благодушно переносить всѣ скорби настоящей жизни“. Въ другой бесѣдѣ (на 4 псаломѣ) Златоустъ наставляетъ: „будемъ любить Бога больше всего. Не будемъ любить эти житейскія блага, чтобы любовь къ Богу оставалась въ насъ чистою и не ослабѣвала отъ раздѣленія. Это богатство (любовь къ Богу) можетъ доставить намъ всякое другое богатство, всякое сокровище, всякую почесть, всякую славу, всякую знаменитость. Будемъ же хранить его, и мы не станемъ нуждаться ни въ чемъ другомъ. Любящіе Бога, какъ должно, могутъ ли когда-нибудь быть чувствительными къ человѣческимъ радостямъ или горестямъ? Нѣтъ, преданные этой любви даже не станутъ смотрѣть на блескъ настоящей жизни, но будутъ посмѣваться всякому благоденствію, презирать и всякое бѣдствіе, привазавшись любовію къ Богу, не видя ничего другого, кромѣ Его одного, представляя его вездѣ и считая себя блаженнѣе всѣхъ. Хотя бы они были въ бѣдности, хотя бы въ безчестіи, хотя бы въ узахъ, хотя бы въ скорбяхъ, хотя бы въ крайнихъ бѣдствіяхъ, они будутъ считать себя счастливѣе самихъ царей, находя нѣкоторое дивное услажденіе среди всѣхъ своихъ страданій въ томъ, что они терпятъ ихъ для своего Возлюбленнаго. Посему и Павелъ, находясь среди ежедневныхъ смертныхъ опасностей, въ темницахъ, въ кораблекрушеніяхъ, въ пустыняхъ, подвергаясь бичеваніямъ и другимъ безчисленнымъ наказаніямъ, радовался и веселился, линовалъ и хвалился, и то говорилъ: не точію уповаемъ славы Божіей, но и въ скорбяхъ хвалимся (Рим. 5, 3), то опять: ридуюся въ страданіяхъ моихъ, яко исполняю лишеніе скорбей Христовыхъ въ плоти моеи (Кол. 1, 24); и притомъ называлъ это благодатнымъ

даромъ, исповѣдуя и выражаясь такъ: яко намъ дарована, еже о Христѣ, не токмо еже въ Него вѣровати, но и еже по Немъ страдати (Филип. 1, 29). Постараемся и мы имѣть такое же расположеніе духа и будемъ съ радостью переносить всѣ постигающія насъ бѣдствія. А мы будемъ въ состояніи переносить ихъ, если волюбимъ Бога, какъ любилъ Пророкъ. Любовь его можно видѣть изъ словъ Его: *имже образомъ, говоритъ онъ, желаетъ есмь на источники водныя: сие желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже. Возжада душа моя къ Богу крѣпкому, живому: когда прииду и явлюсь лицу Божію* (Пс. 41, 2. 3)? Не сказалъ: полюбила душа моя Бога живаго, но чтобы выразить свое расположеніе, назвалъ любовь жаждою, показывая намъ качества своей любви, и пламенность ея и постоянство. Ибо какъ жаждущіе чувствуютъ жажду не одинъ день и не два, и не три дня, но во всю свою жизнь, потому что природа побуждаетъ ихъ къ тому; такъ точно и этотъ блаженный мужъ и всѣ святые не одинъ только день были въ чувствѣ сокрушенія, какъ многіе изъ людей, и не два или три дня,—такое сокрушеніе несколько не удивительно, а постоянно и каждый день продолжали благоговѣнно любить и усиливали свою любовь. Выражая это, онъ и говоритъ: *возжада душа моя къ Богу крѣпкому живому*. Здѣсь онъ хочетъ и объяснить причину своей любви, и тебѣ показать, какъ должно любить Бога. Это онъ показалъ въ слѣдующихъ словахъ: *возжада душа моя къ Богу, присовокупивъ: живому*. Онъ какъ бы такъ зываетъ и убѣждаетъ всѣхъ, привязанныхъ къ вещамъ житейскимъ: для чего вы безумно обольщаетесь тѣлами?—для чего любите плоть?—для чего жаждете славы?—для чего гоняетесь за удовольствіями? Ничто изъ всего этого не остается всегда и не живетъ постоянно, но все утекаетъ и переходитъ, все ничтожныя тѣни, обманчивыя сновидѣній, увядаетъ скорѣе весеннихъ цвѣтовъ; одно оставляетъ насъ вѣстѣ съ настоящею жизнью, а другое погибаетъ еще раньше. Обладаніе этими вещами не надежно, наслажденіе непрочно, превращенія быстры. Но въ Богѣ нѣтъ ничего подобнаго; Онъ живетъ и пребываетъ вѣчно, не подвер-

гаясь никакому ни измѣненію, ни превращенію. Посему, оставивъ временное и скорочетное, возлюбимъ вѣчнаго и Присносущнаго. Кто любитъ Его, тотъ не постыдится никогда, не потеритъ и не лишится любимаго⁴.

Повсюду присущая Златоусту мысль о безпредѣльной любви и благодати Божіей, влекущей и обязующей и насъ къ любви къ Богу, даетъ, такъ сказать, особенное направленіе или своеобразное выраженіе всѣмъ наставленіямъ и мыслямъ его по предметамъ нравственнаго ученія. Пояснимъ это на двухъ—трехъ примѣрахъ. Такъ, молитва, по Златоусту, есть „союзъ любви съ Богомъ“; есть бесѣда съ Богомъ, какъ говоритъ пророкъ: „да усладится Богу бесѣда моя“ (Ис. 103, 34). По своему человѣколюбію, Богъ самъ приближается къ намъ въ нашей молитвѣ: *Богъ приближаясь есмь, малоютея Господь, а не Богъ издалече* (Іер. 22, 23). „Богъ всегда близъ есть. Слажи: *помилуй мя*, и Богъ тотчасъ дѣлается присутнимъ. Еще *малоющу ти*, говоритъ пророкъ, *речеть: се приидохъ* (Ис. 58, 9). О слово, исполненное благодати! Онъ не ожидаетъ окончанія молитвы; еще прежде, нежели окончишь молитву, ты уже получаешь даръ“... „Богъ можетъ подать намъ и прежде прошенія нашего, но Онъ потому ожидаетъ нашего прошенія, чтобы имѣть случай праведно удостоятъ насъ Своего промысленія“. Упованіе молитвы утверждается на той величайшей любви Отца Небеснаго къ намъ, чадамъ Его, о которой Самъ Онъ говоритъ: *аще вы зли умъете даянія блага даяти чадомъ, то кольми наче Отець, иже съ небесе дастъ Духа Святаго, просищимъ у Него* (Дук 18, 13), и о которой говоритъ св. апостолъ Павелъ: *имже бо Сына Своего не пощадъ, но за насъ всѣхъ предалъ естъ Его, како и не вся намъ съ нимъ дарствуетъ*“ (Римл. 8, 32). Сообразно съ своею мыслью о молитвѣ, какъ союзѣ любви съ Богомъ, и съ цѣлью воспитать съ христіанской любовью къ Богу любовь къ молитвѣ, Златоустъ любитъ повторять наставленіе, что Богъ благоволитъ къ нашей молитвѣ особенно тогда, когда просимъ Его сами, а не чрезъ другихъ. „Богъ обыкновенно склоняется не столько тогда, когда другіе умоляютъ Его за насъ, сколько тогда, какъ мы сами

молимся, хотя бы мы обременены были множествомъ золъ. Ибо если между людьми, когда мы сильно оскорбимъ кого-нибудь, а затѣмъ не чрезъ другихъ, но сами утромъ и въ полдень, и вечеромъ будемъ являться къ оскорбленнымъ нами, неотступностью и постояннымъ присутствіемъ въ глазахъ ихъ легко можемъ прекратить ихъ вражду, то тѣмъ болѣе это можетъ быть въ отношеніи къ Богу. Не столько мы умоляемъ Бога, прося чрезъ другихъ, сколько сами собою. Такъ какъ Онъ желаетъ преданности отъ насъ и дѣлаетъ все для того, чтобы мы довѣрили Ему; то когда видить, что мы дѣлаемъ это сами отъ себя, тогда особенно вникаетъ намъ. Такъ Онъ поступилъ и съ хананейскою женою: когда Петръ и Іаковъ ходатайствовали за нее, то Онъ не удовлетворилъ прошенію; а когда она сама продолжала просить, то Онъ скоро даровалъ ей просимое. Богъ тогда особенно и исполняетъ наши прошенія, когда мы не прибѣгаемъ къ другимъ; подобно тому, какъ искренній другъ тогда особенно упрекаетъ насъ въ недовѣрчивости къ его дружбѣ, когда просимъ его чрезъ другихъ. Такъ поступаемъ и мы съ просящими насъ; тогда особенно бываемъ къ нимъ благосклонны, когда они сами обращаются къ намъ, а не чрезъ другихъ¹⁾. Утверждая уюваніе молитвы, Златоустъ часто останавливается на слышимыхъ или предполагаемыхъ сѣтованіяхъ, что Богъ не благоволитъ выслушивать наши прошенія или не исполняетъ ихъ. Это можетъ зависѣть отъ того, что мы молимся не-

¹⁾ Приведенныя здѣсь „приводимыя и далѣе изреченія и мысли Златоуста о молитвѣ часто повторяются у него, какъ можно видѣть въ статьяхъ о молитвѣ, помѣщенныхъ (въ числѣ 14) въ упомянутомъ „Собраніи поученій Св. Іоанна Златоуста“, составленномъ г. Дерабинимъ, гдѣ цитованы и тѣ бѣсѣды Златоуста, изъ которыхъ они извлечены. Само собою понятно, что когда св. отецъ часто и настоятельно повторяетъ, что Богъ тогда особенно благоволяетъ нашимъ молитвамъ, когда мы просимъ Его сами собою, а не чрезъ другихъ, то это не значить, что св. отецъ умалляетъ значеніе молитвы общеревной, молитвы за другихъ и молитвы святыхъ за насъ. Есть у него наставленія и объ этихъ видахъ молитвы. Но здѣсь мы ограничиваемся указаніемъ на тѣ черты общаго ученія св. отца о молитвѣ, которыми видимо обозначается связь его съ ученіемъ св. отца о любви къ Богу.

достаточно усердно, даже небрежно. „Когда я говорю кому-нибудь: проси Бога, молись Ему, прибѣгай къ Нему съ молитвою, то мнѣ отвѣчаютъ: я просилъ однажды, дважды, трижды, девять, двадцать разъ и еще не получилъ. Не переставай просить, пока не получишь; конецъ молитвы—полученіе просимаго. Тогда перестань, когда получишь, или лучше и тогда не переставай, во и тогда пребывай въ молитвѣ. Если ты не получилъ, то молись, чтобы получить; если же ты получилъ, то благодари за то, что получилъ. Многіе приходятъ въ церковь, произносятъ тысячи стиховъ молитвы, и выходятъ, не зная, что говорили они; уста ихъ движутся, а слухъ не слышитъ. Ты самъ не слышишь своей молитвы; какъ же хочешь, чтобы Богъ услышалъ твою молитву? Ты говоришь: я преклонялъ колѣна; но умъ твой блуждалъ вѣ; уста произносили молитву, а умъ исчислялъ доходы, договоры, условія, поля, владѣнія, общества друзей. Посему молю васъ творить усердную молитву такъ, чтобы не только языкъ произносилъ слова, но и душа виѣстѣ съ словами восходила къ Богу. Ибо, если языкъ и произносить слова, а душа скитается вѣ, помышляя о домашнихъ дѣлахъ, мечтая о томъ, что бываетъ на торжищѣ: то намъ не будетъ никакой пользы, а, можетъ быть, будетъ еще и большее осужденіе. Если мы, пришедши и къ человѣку, показываемъ такое къ нему вниманіе, что часто не видимъ даже людей, стоящихъ по близости, но сосредоточиваемъ мысль свою, и видимъ того только, къ кому пришли: тѣмъ болѣе должны мы такъ поступать въ отношеніи къ Богу, всегда и непрестанно пребывай въ молитвахъ. Поэтому и Павелъ писалъ: *молящися на всякое время, молитесь и духомъ* (Еф. 6, 18)¹⁾, то-есть, не языкомъ только и съ постояннымъ

¹⁾ Здѣсь слова апостола приводятся въ нѣсколько свободной расстановкѣ, какъ то нрѣдко бываетъ у Златоуста, который приводитъ слова Писанія по памяти и, удерживая существо мысли въ нихъ, приспособляетъ расстановку отдѣльныхъ выраженій текста къ строю своей рѣчи.

бдѣиємъ; но я самою душою: „духомъ“. Ваши прошенія, говоритъ, да будутъ духовны; да бодрствуетъ вашъ умъ, ваша душа да внимаетъ словамъ. Просите того, что прилично просить отъ Бога, чтобы получить вамъ и просимое. И при этомъ ведите себя внимательно, трезвясь и бодрствуя душою, не выказывая небрежности, не носясь умомъ туда и сюда, но *свое спасеніе со страхомъ и трепетомъ содѣлывайте*; ибо сказано: „*блаженъ иже боится всѣхъ за благоговѣніе*“ (Притч. 18, 14). Единственнымъ дѣломъ съ нашей стороны да будетъ постоянно пребывать въ молитвѣ и не роптать на некое исполненіе нашихъ прошеній, но показывать великое терпѣніе. Богъ медлитъ исполнять наши прошенія не потому, чтобы отвергалъ ихъ, но потому, что хочетъ научить насъ усердію и постоянно привлекать насъ къ Себѣ. Такъ и чадолюбивый отецъ, будучи и часто упрощаемъ сыномъ, не исполняетъ просьбы его не потому, чтобы не хотѣлъ дать, но чтобы чрезъ это побудить сына къ усерднѣйшему прошенію. Зная это, не будемъ никогда отчаиваться, и не перестанемъ приступать къ Богу и возносить къ Нему усердныя молитвы. „Не услышавъ ты? говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ. Имѣй терпѣніе, чтобы ты былъ услышанъ. Ибо, хотя Богъ иногда и медлитъ подаваніемъ, но дѣлаетъ это не по ненависти и отвращенію, а желая медленностью подаванія болѣе удержать тебя при Себѣ, какъ поступаютъ и чадолюбивые отцы; и они медленностью подаванія мудро стараются долѣе удержать при себѣ нерадивѣйшихъ дѣтей. Не нужно тебѣ ни посредниковъ предъ Богомъ, ни долгаго странствованія, ни угожденія другихъ; но хотя бы ты былъ одинокимъ и беззащитнымъ, ты самъ собою умоляя Бога, конечно, получишь просимое“. Отсюда—ученіе Златоуста о неотступности молитвы, поясняемое прищвромъ ханаанянина, которая, не сразу получивъ просимое, не отступала, не переставала вопить: помилуй мя, — и была услышана. „Если Господь, говоритъ Златоустъ, повидимому медлитъ, то поступилъ такъ не для того, чтобы эта жена ждала, но чтобы она получала болѣе вѣнецъ и продолженіемъ просьбы болѣе приближалась къ Нему. Будемъ же и мы съ усердіемъ обращаться къ Богу: научимся, какъ совершать

такое обращеніе. Хочешь ли знать, какъ важна молитва? Это не мое слово; я самъ, по своему сужденію, не осмѣлился бы высказать этого; выслушай изъ Писанія, какъ молитва дѣлала то, что не дѣлала дружба. „*Кто отъ васъ*“, говорятъ Господь, *имать друга, и идетъ и речеть ему: друже, даждь ми три хлѣбы: и той отвѣщая речеть: двери затворены суть, дѣти на ложи суть: не твори ми труды. Глаголю же вамъ: аще и не дастъ ему, зане другъ ему есть, но за безъочетво (по неотступности) ево дастъ ему, елика требуетъ* (Лук. 11, 5—8). Видишь ли, какъ въ томъ, въ чемъ не успѣла дружба, успѣла неотступная просьба? Такъ какъ просившій былъ другъ, то, дабы ты не подумалъ, что онъ по этой причинѣ успѣлъ, сказано: „аще и не дастъ ему, зане другъ ему есть, но за безъочетво его дастъ ему“. Если и дружба, говорить, не сдѣлаетъ этого, то неотступная просьба сдѣлаетъ то, въ чемъ не успѣла дружба. Съ кѣмъ это было? Съ мытаремъ. Не былъ онъ другомъ Божиимъ, но сдѣлался другомъ. И такъ, если бы даже ты былъ врагомъ, то чрезъ неотступную просьбу сдѣлаешься другомъ. Посмотри и на хаванеянку, и послушай, что Господь сказалъ ей: „*имѣть добро отягати хлѣба чадомъ и повреци нсомъ*“ (Мѣ. 15, 26). Почему же Онъ сдѣлалъ, если это не добро? По неотступной просьбѣ жена достигла этого добра, дабы ты зналъ, что чего мы не достойны, того дѣлаемся достойными чрезъ неотступную просьбу. Я сказалъ это для того, чтобы ты не говорилъ: я грѣшникъ, я не имѣю дерзновенія, у меня нѣтъ молитвы. Кто не думаетъ, что онъ имѣетъ дерзновеніе, тотъ имѣетъ дерзновеніе; но кто думаетъ, что имѣетъ дерзновеніе, тотъ потерялъ дерзновеніе, какъ фарисей; а кто считаетъ себя отверженнымъ и презрѣннымъ, тотъ особенно и будетъ услышанъ, какъ мытарь. Посмотри, сколько ты имѣешь примѣровъ. Хаванеянку, мытаря, разбойника на крестѣ, упомянутаго въ притчѣ друга, просившаго трехъ хлѣбовъ и получившаго не столько за дружбу, сколько за неотступную просьбу. Если бы каждый изъ нихъ сказалъ: я грѣшникъ, я стыжусь, и потому я не долженъ приступать, то не имѣлъ бы никакого успѣха. Но такъ какъ каждый изъ нихъ взиралъ не на множество грѣховъ своихъ, но на бо-

гатство Божія челоуѣколюбія, то, получивъ дерзновение, осмѣлился и, бывъ грѣшникомъ, пробилъ не по достоинству своему, и каждый успѣлъ въ томъ, чего желалъ. Будемъ же помнить все это и соблюдать: будемъ молиться непрестанно, бодрственно, съ дерзованиемъ, съ благими надеждами, съ великимъ усердіемъ. Съ какою ревностью другіе молятся о вредѣ врагамъ, съ такою ревностью мы будемъ молиться и за враговъ, и за своихъ братій, и непремѣнно получимъ все полезное; потому что челоуѣколюбивъ Подающій, и не столько мы желаемъ получить, сколько Онъ желаетъ подать! Но если мы и не получаемъ по нашему прошенію, то и тогда должны благодарить Бога, Который лучше знаетъ, что намъ нужно и полезно"... „Получимъ ли просимое, или не получимъ, будемъ прилежны къ молитвѣ и благодарить не только тогда, когда получаемъ, во и когда не получаемъ: потому что и неполученіе, когда бываетъ по волѣ Божіей, не менѣе благотворно, какъ и полученіе. Ибо мы и не знаемъ, что намъ полезно, въ той мѣрѣ, въ какой Онъ это знаетъ. Слѣдовательно, получимъ ли, или не получимъ, мы должны благодарить. И что удивляешься, когда говорю, что мы не знаемъ, что полезно для насъ? И Павелъ, мужъ столь великій и высокій, удостоившійся такихъ неизреченныхъ откровеній, не зналъ, что онъ просилъ неполезнаго ему. Видя себя окруженнымъ бѣдствіями и непрестанными искушеніями, онъ молился объ избавленіи отъ нихъ, и не однажды, не дважды, но многократно; ибо, говоритъ: *три краты Господа молихъ*. Такъ, три краты, то есть многократно онъ молилъ и не получилъ. Посмотримъ же, какъ онъ это перенесъ. Возроптавъ ли, впагъ ли въ уныніе; отчаялся ли? Нѣтъ; во что онъ говоритъ? „*И рече ми Господь: довлеетъ ти благодать Моя, сила бо Моя съ немощи совершается*“ (2 Кор. 12, 8. 9). Богъ не только не освободилъ его отъ постигшихъ его бѣдъ, но и пустилъ ему оставаться въ нихъ. Но откуда извѣстно, что онъ не ропталъ на это? Слушай, что самъ Павелъ говоритъ, когда узналъ, что такъ угодно Богу: „*Слажду убо похваляюся съ немощею молюхъ*; не только, говоритъ, не ищу уже освободиться отъ этихъ бѣдъ, но еще съ великимъ удовольствіемъ

хвалясь ими. Видишь, какая благопризвательная душа,—какая любовь къ Богу! Послушай, что еще говоритъ онъ: „о чемоу бо помолимся, якоже подобаетъ, не вѣмы“ (Рим. 8, 26); то—есть, мы, какъ люди, не можемъ знать все обстоятельно. Итакъ должно все представить Создателю естества нашего и принимать съ веселіемъ и великою радостью все, что ни опредѣлитъ Онъ, и смотрѣть не на то, чѣмъ нажуются намъ происшествія, а на то, что такъ угодно Богу. Ибо Онъ, лучше насъ знаи, что намъ полезно, знаетъ и то, какъ устроить наше спасеніе“. Часто въ своихъ наставленіяхъ о молитвѣ Златоустъ объясняетъ и то, о чемъ мы должны молиться, указуи предметъ молитвы прежде всего и паче всего въ благахъ духовныхъ, по духу молитвы, которой самъ Господь научилъ насъ. (См. наприм. бесѣду 43 на еванг. св. Іоанна Богослова).

Самымъ благоприятнымъ мѣстомъ для молитвы есть Церковь, какъ домъ Божій, къ частому посѣщенію котораго должна привлекать насъ любовь къ Богу и молитвенному общенію съ нимъ. Пророкъ говоритъ: „изволихъ приметатися въ дому Бога моего паче, неже жити ми въ селеніихъ ирминичихъ“ (Ис. 83, 11). Не сказала: изволихъ жить въ дому Бога моего, ни: обитать, ни: войти, но: изволихъ приметатися. Я радъ, говорить, быть и въ числѣ послѣднихъ; доволенъ буду и тѣмъ, если удостоюсь войти въ преддверіе; почту за величайшій даръ, если меня поставятъ между послѣдними въ домъ Бога моего.—Общаго всѣхъ Господа любовь усвоитъ себя,—такова уже любовь.—Въ дому Бога моего: любящій желаетъ видѣть не только самого любимаго, и не только домъ его, но и преддверіе, и не только преддверіе дома, но и самую улицу и переулокъ; и если увидитъ хоть одежду или обувь друга, думаетъ, что предъ нимъ самъ другъ его. Таковы были пророки: такъ какъ они не видѣли безтѣлеснаго Бога, то взирали на храмъ, и въ немъ представляли себѣ присушій самого Бога: *изволихъ приметатися въ дому Бога моего паче, неже жити ми въ селеніихъ ирминичихъ*. Всякое мѣсто, всякій домъ,—будетъ ли то судилище, или оубать, или частный домъ,—въ сравненіи съ домомъ Божиимъ, есть селе-

ніе грѣшниковъ. Ибо, хотъ и тамъ бывають молитвы и моленія, но неизбѣжно бывають раздоры, и ссоры, и брани, и совѣщанія о житейскихъ дѣлахъ; а этотъ домъ (Божій) чистъ отъ всего этого. Вотъ почему тѣ мѣста — селенія грѣшниковъ, а это — домъ Божій. И какъ пристань, защищенная отъ вѣтровъ и волнъ, даетъ полную безопасность входящимъ въ нее судамъ: такъ и домъ Божій, какъ бы исторгая входящихъ въ него изъ бури мірскихъ дѣлъ, даетъ имъ стоять спокойно и безопасно, и слушать слово Божіе. Это мѣсто есть школа добродѣтели, училище любомудрія. Приди, не только во время собранія, когда бываетъ чтеніе Писанія, поученіе и соборъ честныхъ отцевъ; нѣтъ, во всякое и другое время приди только въ преддверіе, и — тотчасъ отложишь житейскія заботы. Войди въ преддверіе и какъ бы вѣтерокъ какой-нибудь духовный повѣтъ на твою душу. Эта тишина внушаетъ страхъ и учитъ любомудрію; возбуждаетъ умъ, и не даетъ помнитъ о настоящемъ, переноситъ тебя съ земли на небо. Если же такъ полезно быть здѣсь и безъ собранія, то какую пользу получаютъ здѣсь присутствующіе, и какую потерю несутъ отсутствующіе тогда, когда пророки возглашаютъ, когда апостолы благовѣствуютъ, когда Христосъ стоитъ посреди, когда Отецъ одобряетъ происходящее здѣсь, когда Духъ Святый сообщаетъ свою радость*?... Но молитва должна быть присуща намъ и внѣ церкви; мы должны творить молитвы въ нашихъ домахъ, каковы утреннія и вечернія молитвы, предъ трапезою и послѣ трапезы и на всѣхъ поприщахъ нашей жизни и дѣятельности. Она должна быть непрестанною, т. е. постояннымъ расположеніемъ нашимъ, выражаясь если не устами и словами, то душевными чувствованіями и помышленіями. „Всякое мѣсто и всякое время удобно для насъ къ молитвѣ“. Ибо послушай того же учителя вселенной, что онъ говоритъ: „на всякомъ мѣстѣ воздвигше преподобныя руки безъ мѣста и размышленія (1 Тим. 2, 8). Если сердце твое свободно отъ нечистыхъ страстей,—то, гдѣ бы ты ни былъ, на торжищѣ ли, дома ли, на пути ли, въ судѣ, на морѣ, въ гостинницѣ, или въ мастерской, вездѣ можешь помолиться Богу и по-

лучить просящее. Если и нельзя прийти въ церковь, такъ можно и призванному въ судъ помолиться, стоя тамъ предъ дверьми; потому что для этого не столько нужно слово, сколько мысль, не столько простертіе рукъ, сколько настроеніе души, не столько извѣстное положеніе тѣла: сколько расположеніе духа. И Анна (матерь Самуила) была услышана не потому, чтобы испускала громкій и сильный голосъ, но потому, что крѣпко вопіяла внутренно, сердцемъ. Глашь ея не слышашеся, говоритъ Писаніе (1 Цар. 1, 13); но Богъ услышалъ ее. Это часто дѣлали и многіе другіе, тогда какъ начальникъ внутри судилища кричалъ, угрожалъ, раздражался, они, стоя предъ дверьми, оградивъ себя крестнымъ знаменіемъ и произнеши умомъ краткую молитву, входили въ судилище, и измѣняли судію, укрощали его и изъ свирѣпаго дѣлали кроткимъ: и ни мѣсто, ни время, ни молчаніе не было для нихъ препятствіемъ къ такой молитвѣ¹⁾. Такъ и ты сдѣлай: возстанай горько, вспомни о грѣхахъ своихъ, воззри на небо, скажи умомъ: *помилуй мя, Боже*, и кончена молитва твоя. Кто сказалъ: *помилуй*, тотъ сдѣлалъ исповѣдь, и созналъ грѣхи свои, потому что желать помилованія свойственно согрѣшившимъ. Кто сказалъ: *помилуй* мя, тотъ получилъ отпущеніе грѣховъ; потому что помилованный не наказывается. Кто сказалъ: *помилуй* мя, тотъ получилъ царствіе небесное, потому что Богъ кого помилуетъ, того не только освобождаетъ отъ наказанія, но и удостоиваетъ будущихъ благъ. Не станемъ же говорить въ свое оправданіе, что домъ молитвы не близко; благодать Духа насъ самихъ сдѣлала и храмами Божиими; если только мы бдительны, то можемъ молиться всегда весьма легко. Наше богослуженіе не таково, каково было прежде у Іудеевъ, имѣвшее много чувственнаго и требовавшее жножества обрядовъ. Тамъ молящемуся надлежало и взойти въ храмъ, и купить горлицу, принести дрова и огонь, и взять ножъ,

¹⁾ Здѣсь разумѣются христіанскіе исповѣдники и мученики во время гоненій.

и стать предъ жертвенникомъ, и исполнить множество другихъ постановленій. Теперь же не нужно ничего такого; во гдѣ бы ты ни былъ, вездѣ съ тобою и жертвенникъ, и жертва. Гдѣ бы ты ни былъ, вездѣ можешь поставить жертвенникъ, покажи только добрую волю, и не помѣшаешь тебѣ мѣсто, не воспрепятствуетъ и время; нѣтъ, хотя и не преклонивъ колѣнъ, не станешь ударять себя въ грудь, и не прострешь руки къ небу, а только покажешь горячую душу, то сдѣлаешь все нужное для молитвы. Можно и женѣ, сидя за прялкой или занимаясь тканьемъ, воззрѣть умомъ на небо и призвать Бога пламенно; можно и мужу, на торжищѣ и на пути, совершать усердныя молитвы; другому, и сидя въ мастерской, при занятіи своимъ дѣломъ, можно вознести свою душу къ Господу; можно слугѣ, и покупая на рынкѣ, и во время служенія въ домѣ, и занимаясь на кухнѣ, совершать искреннюю и усердную молитву. Богъ не гнушается мѣстомъ; Онъ требуетъ только одного пламеннаго сердца и дѣломудренной души. А чтобы увѣриться тебѣ, что для молитвы требуется не известное положеніе тѣла, мѣсто или время, но бодрственная мысль, послушай, какъ Навелъ, лежа въ темницѣ, распростертый, а не стоя прямо, помолившись съ усердіемъ, погрѣвъ темницу и поколебавъ ея основанія, устрашилъ темничнаго стража и затѣмъ привелъ его къ святому крещенію. Опять: Вазилъ, не стоя прямо, и не преклонивъ колѣнъ, но лежа на постелѣ, по причинѣ болѣзни, и обратившись къ стѣнѣ, когда пламенною душею призывалъ Бога, тогда и отиѣнилъ произнесенный уже приговоръ, привлекъ къ себѣ великое благоволеніе Божіе и получалъ преждее здоровье. И это случалось не только со святыми и великими мужами, но и съ великими грѣшниками. Такъ, разбойникъ, не стоя въ домѣ молитвы, ни преклонивъ, колѣнъ, но распростертый на крестѣ немногими словами приобрѣлъ царствіе небесное. Одинъ въ тишинѣ и во рвѣ, другой во рвѣ и со звѣрями, иной даже во чревѣ китовомъ, призывавъ Бога, прекращалъ всѣ бѣдствія и привлекалъ къ себѣ высшее благоволеніе. Говорю это, чтобы убѣдить васъ чаще приходить въ церковь, и дома молиться въ тишинѣ, въ свободное время, и

преклоняя колѣна и воздѣвая руки. Если же въ какое-либо время, или въ какомъ-либо мѣстѣ будете находиться среди множества другихъ людей, и тогда не оставяйте молитвы, но такимъ же образомъ, какъ я сказалъ, молитесь и призывайте Бога, въ надеждѣ получить не меньшую пользу и отъ такой молитвы. Если мы такъ настроимъ себя, то и настоящую жизнь проведемъ въ спокойствіи, и получимъ царствіе небесное“.

Изъ многочисленныхъ наставленій Златоуста о домашней молитвѣ, припомнимъ только наставленіе его о ночной молитвѣ, указывающее на то, что самъ онъ любилъ подвиги ночной молитвы. Въ бесѣдѣ 26-й на книгу Дѣяній Апостольскихъ онъ говоритъ: „не для того дана ночь, чтобы мы всю проводили ее во снѣ и бездѣйствіи. Свидѣтели тому ремесленники, погонщики муловъ, торговцы, Церковь Божія, востающая среди ночи. Встань и ты, посмотри на хоръ звѣздъ, на глубокую тишину, на великое безмолвіе, и удивляйся дѣламъ Господа твоего. Тогда душа твоя бываетъ чище, легче и бодрѣе, бываетъ особенно способна возпарять и возвышаться; самый мракъ и совершенное безмолвіе много располагаютъ къ умиленію. Если взглянешь на небо, испещренное звѣздами, какъ безчисленнымъ множествомъ глазъ, то получишь совершенное удовольствіе, помысливъ тотчасъ о Создателѣ. Если представишь, что тѣ, которые въ теченіе дня шумятъ, смѣются, играютъ, проводятъ время на зрѣлищахъ, обижаютъ, лихоимствуютъ, досаждаютъ, дѣлаютъ безчисленное множество золъ, теперь несколько не отличаются отъ мертвыхъ, то познаешь все ничтожество человеческого самолюбія. Сонъ пришелъ и показалъ природу, какъ она есть; онъ есть образъ смерти, онъ есть образъ кончины. Если взглянешь на улицу, не услышишь ни одного голоса; если согласишься въ домъ, увидишь всѣхъ лежащими какъ бы во гробѣ. Все это можетъ возбудить душу и привести на мысль кончину міра. Говорю это мужамъ и женамъ. Преклони колѣна, воздыхай, моли Господа твоего быть милостивымъ къ тебѣ; Онъ особенно преклоняется на милость ночными молитвами, когда

ты время отдохновенія дѣлаешь временемъ плача. Вспомни о царѣ, какъ Онъ говорить: *утрудилося воздыханіемъ моимъ, измию на всяку ночь ложе мое, слезами моими постелю мою омову* (Пс. 6, 7). Какія бы ты ни имѣлъ удовольствія, не будешь имѣть болѣе его; какъ бы ты ни былъ богатъ, не будешь богатѣе Давида. Но онъ же въ другомъ мѣствѣ говорить: *полунощи востань исповѣдатися Тебѣ о судьбахъ правды Твоея* (Пс. 118, 62). Тогда не беспокоить тщеславіе; ибо какъ это возможно, когда всѣ спятъ и не видятъ? Тогда не нападаетъ лѣность и безпечность, ибо какъ это возможно, когда столь многое возбуждаетъ душу? Послѣ такихъ бдѣній бываютъ и сны пріятныя и видѣнія чудныя. Это дѣлай и ты, мужъ, а не одна только жена. Пусть домъ сдѣлается церковью, составленною изъ мужей и женъ. Не считай препятствіемъ этому то, что ты мужъ только одинъ и что жена только одна. *Идѣже бо еста два*, говоритъ Христось, *собраши во имя Моє, ту есмь посреди ихъ* (Мате. 18, 20). А гдѣ присутствуетъ Христось, тамъ великое множество; гдѣ Христось, тамъ необходимо бываютъ и Ангелы и Архангелы и прочія силы. Если у тебя есть дѣти, то подними и дѣтей, и пусть во время ночи весь домъ сдѣлается церковью; если же они малолѣтны и не могутъ переносить бодрствованія, то пусть совершаютъ или выслушаютъ по крайней мѣрѣ одну молитву или дѣй, и успокоятся; только ты встань, только ты себѣ обрати это въ навывъ. Нѣтъ ничего прекраснѣе жилища, въ которомъ совершаются такія молитвы^а. Наконецъ, у Златоуста весьма часты и выразительны описанія благотворнаго, воспитательнаго, укрѣпляющаго, освящающаго и возвышающаго дѣйствія молитвы на душу. Не приводя такихъ описаній, отмѣтимъ только, что сущность ихъ сказывается въ такъ частыхъ у него образныхъ наименованіяхъ молитвы: называя ее союзомъ любви съ Богомъ, бесѣдою съ Богомъ, онъ любитъ придавать ей такія названія, какъ великое оружіе, великая защита, великое сокровище, великая пристань, безопасное убѣжище, спасительное врачество, отрѣшеніе отъ земнаго, восхожденіе къ небу и т. п.

Мыслью о любви и благодати Божіей проникнуто ученіе Златоуста о покаяніи, о которомъ также, какъ о молитвѣ, онъ часто проповѣдывалъ, внося наставленія о покаяніи въ свои бесѣды по разнымъ другимъ предметамъ, посвящая этимъ наставленіямъ и нарочитыя бесѣды ¹⁾. Покаяніе, по Златоусту, должно быть въ насъ плодомъ не только страха праведнаго суда и наказанія за наши грѣхи, но и сокрушенія любви предъ Богомъ, Который видитъ и являетъ намъ столько даровъ своей благодати, долготерпнть намъ, милосердуетъ о насъ и въ покаяніи открылъ намъ путь къ спасенію и Который не умедлитъ принять наше покаяніе, лобызаетъ самое невзрѣніе наше покаяніемъ и исправитъ и посылаетъ свою благодатную помощь къ тому. Извѣстны часто повторяемыя выраженія любвеобильнаго проповѣдника о покаяніи, какъ подвигъ нетрудномъ, облегченномъ безпредѣльнымъ милосердіемъ Божіимъ: „человѣколюбивъ Господь; Онъ Самъ сказалъ: не хочу смерти грѣшника, но еже обратится отъ пути своего и живу быти ему (Іезек. 33, 11). Отъ тебя хочетъ Онъ небольшого труда, а Самъ даетъ великое; отъ тебя ожидаетъ повода, чтобы дать тебѣ сокровище спасенія. Предложи ему слезы, а Онъ даруетъ тебѣ прощеніе грѣховъ. Ты представи хоть малый предлогъ, чтобы имѣть благовидное оправданіе; ибо въ дѣлѣ спасенія одно зависитъ отъ Него, а другое отъ насъ. Если мы представимъ, что зависитъ отъ насъ, то и Онъ даруетъ, что зависитъ отъ Него (о Покаяніи бесѣда 3)“. Еще: „Онъ далъ тебѣ не одинъ только путь покаяніа, и не два и не три, но многіе и различныя, чтобы чрезъ это множество сдѣлать для тебя легкимъ восхожденіе на Небо (тамъ же)... Ты грѣшникъ? Приди въ церковь, чтобы исповѣдать грѣхи твои. Ты грѣшникъ: не отчаявайся, но при-

¹⁾ Извѣстно девять такихъ бесѣдъ, помѣщенныхъ во второй томъ Монфоккова изданія твореній Св. Златоуста. Шесть изъ этихъ бесѣдъ признаются произнесенными въ Антиохіи. Въ русскомъ переводѣ онѣ помѣщены во 2 томѣ „Бесѣдъ Св. Златоуста къ Антиохійскому народу“, перев. ирк С. Петербургской духовной Академіи. Изд. 2. Спб. 1850 г.

неси покаяніе. Ты согрѣшилъ? Прийдя въ церковь, скажи Богу: я согрѣшилъ. Ничего другого я отъ тебя не требую, кромѣ этого одного. Божественное Писаніе говоритъ: *маюми ти беззаконія твоя прежде, да оправдишися* (Ис. 43, 26): скажи грѣхъ, чтобы разрѣшить грѣхъ; скажи: я согрѣшилъ, я загладишь грѣхъ (Бесѣда о покаяніи 2). Сколько разъ ни согрѣшишь, покайся въ грѣхъ, не отчаявайся; согрѣшишь въ другой разъ, покайся, чтобы по нерадѣнію совѣсѣмъ не потерять надежды на обѣщанныя блага. Ты въ глубокой старости,—и согрѣшилъ?—войди въ церковь, покайся; здѣсь врачевница, а не судилище, здѣсь не истязуютъ, но даютъ прощеніе. Скажи Богу грѣхъ твой: *Тебѣ Единому согрѣшихъ и лукавое предъ Тобою сотворихъ*,—и отпустится тебѣ грѣхъ твой (бесѣда 3)⁴. Повѣрно, что всѣ эти и подобныя выраженія о видимой легкости направлены къ возбужденію вѣры въ безпредѣльное милосердіе Божіе, подъ благодатнымъ влеченіемъ котораго начавшій каяться возымѣетъ искреннее чувство сокрушенія и желаніе исправиться. Въ 36 бесѣдѣ на Дѣванія Апостольскія, убѣждая грѣшника съ дерзновеніемъ просить у Бога прощенія грѣховъ, Златоустъ выражается: „Но что, скажешь, если я оскорбилъ Его? Перестань оскорблять, со слезами приступи къ Нему, и Онъ скоро помилуетъ тебя за прежнія дѣла. Скажи только, что оскорбилъ Его, скажи *отъ души, изъ глубины сердца*, и во всемъ получишь прощеніе. Не столько ты желаешь, чтобы прощены были тебѣ грѣхи, сколько Онъ желаетъ простить грѣхи твои... Итакъ *предваримъ лице Его во исповѣданіи* (Пс. 94, 2), потому что Онъ благъ и милосердъ. Если ты не будешь призывать Его во истинѣ и не станешь взывать отъ сердца: прости мнѣ, а только устами; то что Онъ сдѣлаетъ? Что же значить призывать его во истинѣ? Съ добрымъ расположеніемъ, съ усердіемъ, отъ чистаго сердца... Итанъ всякій, кто бы ни былъ, не говори только: я грѣшникъ, но и сокрушайся. Если ты сокрушаешься, то прилагаешь стараніе (исправиться)⁵. Всего лучше смыслъ ученія Златоуста о покаяніи, по связи его съ мыслию о безпредѣльномъ челоуѣколюбіи Божіемъ, выясняется въ знаменитомъ словѣ

его на день Пасхи, гдѣ Божественный и любвеобильный Владыка призываетъ на свою вечерю всѣхъ первыхъ и послѣднихъ, поставшихся и не поставшихся, грѣшныхъ и праведныхъ, и приемлетъ ихъ потому, что предложіе (желаніе исправиться) приемлетъ и намѣреніе лобызаетъ. Златоустъ не забываетъ говорить о страшномъ судѣ Правды Божіей и о вѣчныхъ наказаніяхъ нераскаивнымъ грѣшникамъ, и даже часто говоритъ объ этомъ, особенно въ обличеніе тѣхъ, которые считали это несогласнымъ съ благостью Божіей. Говоря о страшномъ днѣ пришествія Господня и страшномъ судѣ, Златоустъ выражается: „страшно, весьма страшно и ужасно это судилище, хотя Богъ и благо, хотя Онъ и милостивъ. Онъ называется *Богомъ щедротъ* и *Богомъ утѣхи* (2 Кор. 1, 3); Онъ благо такъ, какъ никто другой, снисходителенъ, щедръ и многомилостивъ; Онъ *не хочетъ смерти грѣшника, но еже обратится и живи* быти Ему (Іез. 33, 11). Почему же этотъ день будетъ исполненъ такого ужаса? Огненная рѣка потечетъ предъ лицомъ Его, книги дѣяній нашихъ отверзутся, самый день будетъ подобенъ горячей печи. Ангелы будутъ носиться вокругъ и разложено будетъ множество костровъ. Какъ же скажешь, Богъ человеколюбивъ, какъ милостивъ, какъ благо? Такъ, при всемъ этомъ Онъ человеколюбивъ, и здѣсь то особенно открывається величіе Его человеколюбія. Ибо для того Онъ и внушаетъ намъ такой страхъ, чтобы хотя такимъ образомъ мы пробудились и стали стремиться къ царствію небесному.—Для того Онъ все сказалъ и изъяснилъ намъ, и не только изъяснилъ, но показывалъ и посредствомъ дѣлъ. Хотя и одни слова Его достовѣрны; но, дабы кто не сталъ подозрѣвать въ словахъ Его преувеличенія, или одной угрозы, онъ присовокупляетъ удостовѣреніе и посредствомъ дѣлъ. Какимъ образомъ? Ниспосылая наказанія на людей и частныхъ и общія. Дабы ты убѣдился самими дѣлами, для того Онъ то наказывалъ фараона, то наводилъ водный потопъ и всеобщее погубленіе, то посылалъ истребительный огонь; и нынѣ мы видимъ, какъ многіе порочные наказываются и предаются мученіямъ. Все это—подобія геены^а. Вообще же

свои рѣчи о судѣ и наказаніи за грѣхи оны, такъ сказать, растворяетъ напоминаніями о той же благодати Божіей, чтобы отъ страха суда и наказанія направлять слушателя къ благоговѣйной любви къ Богу и упованію на Его милосердіе, и этииъ, еще болѣе, чѣмъ страхомъ, обратитъ грѣшника на путь сокрушенія и самоисправленія; ибо самое сокрушеніе и болѣзнованіе наше о нашихъ грѣхахъ должно возбуждаться не столько страхомъ наказанія, сколько сожалѣніемъ о томъ, что мы грѣхами прогнѣвили всеблагаго Господа. „Кто разумно судитъ, тотъ болѣе опасается прогнѣвить Бога, чѣмъ страшится всякой геены (Бесѣда объ Аниѣ 2-ая)“. Мыслью о безпредѣльномъ милосердіи Божіемъ проповѣдникъ хочетъ поддержать надежду прощенія и спасенія даже въ томъ; кто всю жизнь провелъ въ грѣхахъ. „Можно-ли, слажемъ, чрезъ покаяніе получить спасеніе, если я всю жизнь провелъ въ грѣхахъ? Совершенно можно. Откуда это видно? Отъ самаго человеколюбія Господа. Развѣ отъ твоего покаянія беру я такую надежду? Или твое покаяніе можетъ очистить такое множество грѣховъ? По истинѣ, если бы было одно твое покаяніе, то ты справедливо боялся бы; но къ покаянію присоединяется милосердіе Божіе, а оно безпредѣльно. Злость твоя измѣрима, какъ бы ни была она велика, она злость человѣческая; а Божіе милосердіе безмѣрно; уповай, что оно побѣдитъ твою злость. Помысли,—если ты ввергаешь каплю въ море, то можетъ ли она стоять или быть видима? Что капля въ сравненіи съ моремъ, то злоба человѣческая въ сравненіи съ человеколюбіемъ Божіимъ, да и это еще неполное сравненіе. Ибо море, хотя и велико, имѣетъ предѣлы; а человеколюбіе Божіе безпредѣльно. Это я говорю не съ тѣмъ, чтобы сдѣлать васъ лѣнивейшими, а чтобы возбудить большее прилежаніе къ покаянію (Бесѣда о покаяніи 8-ая).

Съ ученіемъ о любви къ Богу неразлучно у Златоуста ученіе о любви къ ближнимъ. Болѣе общее изображеніе любви къ ближнимъ, какъ необходимо связанной съ любовью къ Богу, и какъ *матери всякъ добродѣтелей*, можемъ видѣть въ слѣдующемъ отрывкѣ изъ 23 й бесѣды Златоуста на посла-

нѣ къ Римлянамъ: „матеръ всѣхъ благъ и совершительница всякой добродѣтели—любовь. Апостолъ говоритъ, что ова есть долгъ нашъ, не временный, каковы—подать или пошлина, но всегдашній. *Ни единому, говоритъ, ничимже должны бываише, токиму еше любити другъ друга* (Римл. 13, 8). Онъ хочетъ, чтобы долгъ сей никогда не былъ выплаченъ, и хотя всегда уплачиваемъ, но не вполне, а такъ, чтобы намъ все еще оставаться въ долгу, потому что это такого рода долгъ, что непрестанно уплачивается, но никогда не выплачивается. Сказавъ же, какъ должно любить, онъ открываетъ и выгоды любви, „любий бо, говоритъ, друга, законъ исполни“. Ты обязанъ любить брата по духовному съ нему родству, и не по одному родству, но потому еще, что мы члены другъ для друга. Если вѣтъ въ насъ любви, то весь составъ тѣла расторгнуть. Итакъ, люби брата. Ибо если любя его пріобрѣтаешь пользу, потому что исполняешь чрезъ то весь законъ; то ты обязанъ любить его, какъ облагодѣтельствованный имъ. *Еже бо: не прелюбы сотвориши, не убиеши, не украдеши, не лжесвидѣтельствуеши, и аще кака ина заповѣдь, въ семъ словеси совершается, во еше возлюбиши искреннѣю твою, якоже самъ себе.* Апостолъ не сказалъ: дополняется, но: совершается; то есть въ этой заповѣди сокращенно вмѣщается весь составъ заповѣдей. Ибо начало и конецъ добродѣтели есть любовь. Она и есть корень и необходимое условіе, она и вершина добродѣтели. А если любовь есть начало и полнота, то что можетъ ей равняться? Впрочемъ, Апостолъ требуетъ не просто любви, а любви въ высшей степени; ибо не просто сказалъ: *возлюбиши искреннѣю твою*, но присовокупилъ: *якоже самъ себе.* И Христъ сказалъ, что въ любви содержатся законъ и пророчества (Мѣ. 22, 40); и, указавъ два вида любви, смотри, какое высокое мѣсто далъ любви къ ближнему. Сказавъ: *Возлюбиши Господа Бога твоего, сия есть первая заповѣдь*, когда сталъ продолжать: *вторая же, не ограничяся тѣмъ, но присовокупилъ: подобна ей, возлюбиши искреннѣю твоею, яко самъ себе.* Что можетъ сравниться съ такимъ челоуѣколюбіемъ, съ такою снисходительностью? Хотя безновечно разстояніе между

Богомъ и нами, однакожь Богъ взаимную любовь нашу другъ къ другу составляетъ близъ любви къ Нему Самому, и одну называетъ подобною другой. Почему для той и другой любви положилъ почти равную мѣру, и о любви къ Богу сказалъ: *исъмъ сердцема твоимъ, и всюю душою твоею; и о любви къ ближнему: яко самъ себе.* А Павелъ говоритъ, что если нѣтъ любви къ ближнему, то немного пользы и отъ любви къ Богу. Когда любимъ кого, то говоримъ объ немъ: кто его любитъ, тотъ и меня любитъ. Это же самое выразилъ и Христось, сказавъ законоучителю: *подабна ей,* и Петру: *если любишь Меня, паси овцы Моя* (Іоанн. 21, 46). Любы искреннему зла не творить, продолжаетъ говорить Апостолъ; *исполненіе убо закона любви есть* (Рим. 13, 10). Видишь-ли, что любовь имѣетъ то и другое совершенство: какъ воздержаніе отъ зла,—ибо сказано, что любы зла не творить; такъ и дѣланіе добра,—ибо сказано, что она есть исполненіе закона? Любовь не только преподаетъ намъ сокращенное ученіе о томъ, что можно дѣлать, но и облегчаетъ исполненіе нравственныхъ законовъ. Итакъ будемъ любить другъ друга, чтобы такимъ образомъ изъяснить любовь къ любящему насъ Богу. У людей такъ бываетъ, что когда ты полюбишь кого, то другой, любящій его, вооружается противъ тебя. А Богъ, напротивъ, требуетъ, чтобы ты вмѣстѣ съ Нимъ любилъ подобныхъ себѣ, и ненавидитъ того, кто не раздѣляетъ съ Нимъ любви Его. Любовь человѣческая исполнена зависти и ревности; а любовь Божія свободна отъ всѣхъ страстей. Посему Богъ желаетъ, чтобы кто раздѣлялъ съ Нимъ любовь. Люби вмѣстѣ со Мною, говоритъ Онъ; тогда и Я еще больше буду любить тебя. Вотъ слова безпредѣльно любящаго! Если ты, говоритъ, любишь любимыхъ Мною, то изъ этого Я вижу, что и Меня ты любишь искренно“.

Богъ еще общее ученіе о любви, выясняющее значеніе ея, какъ общаго Богоустановленнаго закона союзной жизни людей и обществъ человѣческихъ, утвержденнаго паче всего въ царствѣ благодати чрезъ возлюбленнаго Сына Божія. Всякое благое дѣло есть плодъ любви. Посему много и говорится

о ней. Такъ Христосъ говорить: *о семъ разумѣютъ вси, кто Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Иоан. 13, 35); и Павелъ вызываетъ: *ни единому же ничимъже должны бывайте; точію еже любити другъ друга* (Рим. 13, 8). Не сказала просто о любви, но повелѣваетъ быть какъ бы должниками въ любви другъ къ другу. Какъ въ отношеніи къ тѣлу мы должны постоянно доставлять ему пищу, и постоянно доставляемъ:— ибо этотъ долгъ простирается на всю нашу жизнь;—такъ онъ учитъ поступать и въ отношеніи къ любви, или, лучше сказать, еще больше, потому что она приводитъ въ жизни вѣчной и постоянно остается съ тѣми, которые живють ее. Ибо *пребываютъ*, говоритъ Апостолъ, *три сія: вѣра, надежда и любви: больши же сихъ любви* (1 Кор. 13, 13). Впрочемъ, не только словами, но и самымъ опытомъ мы научаемся этой добродѣтели; и во первыхъ, способомъ нашего рожденія. Богъ, создавъ одного человѣка, повелѣлъ, чтобы отъ него произошли всѣ, дабы всѣ считали другъ друга какъ бы однимъ человѣкомъ и старались жить въ любви другъ къ другу. Затѣмъ посредствомъ взаимныхъ отношеній Онъ премудро устроилъ необходимость для насъ взаимной любви; а какъ,—послушай. Наполнивъ вселенную множествомъ благъ, онъ даровалъ каждой странѣ особенныя, ей свойственныя, роды плодовъ, дабы мы, вынуждаемые необходимостью, путешествуя другъ къ другу, сообщая другамъ излишнее, и получая отъ нихъ недостающее намъ, любили однородныхъ съ нами. Тоже Онъ сдѣлалъ и съ каждымъ человѣкомъ. Онъ не далъ всѣмъ знать все, но одному сообщилъ способность въ врачебной наукѣ, другому—въ строительной, иному къ иной, дабы, нуждаясь другъ въ другѣ, мы любили другъ друга. Также и въ предметахъ духовныхъ можно видѣть то же самое, какъ говоритъ Павелъ: *овому бо дается слово премудрости, иному же слово разума, иному же пророчество, иному же дарованія исцѣленій, иному же роды языковъ, другому же сказанія языковъ* (1 Кор. 12, 8—10). Но вѣтъ ничего выше любви; посему онъ и поставилъ ее выше всего, сказавъ: *аще языки человеческими глаголю и ангельскими, любве же не имамъ, былъ яко мѣдь звѣнящая или кимвалъ*

взяцая: и аще имамъ пророчество, и въмъ тайны вся, и аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставають, любве же не имамъ, ничто же есмь (1 Кор. 13, 1. 2). И на этомъ онъ не остановился, но возвѣстилъ, что и самая смерть за благочестіе не принесетъ никакой пользы, если не будетъ любви. Не безъ причины онъ сказалъ это о любви; онъ зналъ, хорошо зналъ, какъ исповѣтель заповѣдей Божиихъ, что когда твердо вкоренится любовь, тогда произрастаютъ плоды всякихъ благъ. Ибо заповѣди: не прелюбы сотвори, не убій, не укради, не лжесвидѣтельствуй, и всякая другая заповѣдь, заключаются въ этой одной, какъ главной: возлюбиши ближняго, яко самъ себе (Исх. 20, 13; Лев. 18). Впрочемъ, для чего распространяться о маломъ, умалчивая о великомъ? Изъ любви сошелъ къ намъ возлюбленный Сынъ Божій, сталъ обращаться и жить вмѣстѣ съ людьми, дабы, разсѣвъ многобожное заблужденіе и возвѣстивъ истинное Богопознаніе, научить людей любви другъ къ другу, какъ свидѣтельствуешь Іоаннъ, когда говорить: *такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына своего едиnorodнаго далъ естъ, да всякъ вѣруй въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16). Ею пламеня, Павелъ произвѣсть небесныя слова: *кто ны разлучитъ отъ любве Божія; скорбь ли, или тѣснота, или юеніе, или гладъ, или бѣда, или мечъ?* (Рим. 8, 35). Презрѣвъ это, какъ ничтожное, Онъ присовокупилъ къ этому еще большее: *яко ни смерть, говорить онъ, ни животъ, ни настоящая, ни грядущая, ни высота, ни глубина, ни има тварь кая возможесть насъ разлучити отъ любве Божія, яже о Христѣ Исусѣ, Господѣ нашемъ* (ст. 35—39). Посему ничто не могло отлучить этого блаженнаго, горѣвшаго любовью, ни небо, ни земля, ни море, ни царство небесное, ни адскія муки; все презиралъ онъ ради Христа. Если же мы посмотримъ и на другихъ святыхъ, то увидимъ, что все они угодили Богу любовью. Любовь представляетъ тебѣ ближняго, какъ тебя самого, и научаетъ тебя радоваться его благополучію, какъ твоему собственному, и чувствовать его несчастія, какъ твои собственные. Любовь соединяетъ многихъ въ одно тѣло и дѣлаетъ души ихъ жилищами Святаго Духа; ибо не въ

раздѣленныхъ другъ отъ друга, но въ соединенныхъ по душѣ можетъ обитать Духъ мира. Любовь дѣлаетъ общими для всѣхъ блага каждаго, какъ говоритъ книга Дѣвѣй: *народу же вѣровавшему въ сердце и душа единая: и мы едины же что отъ имѣній своихъ ималоаше свое быти, но бяшу имъ вся обща: дающе же коемуждо, ево же аще кто требоваше* (Дѣв. 4, 32. 35). Есть ли такая стѣна, столь твердая, столь укрѣпленная совокупностью огромныхъ камней и столь недоступная для нападенія враговъ, какъ общество любящихъ другъ друга и связанныхъ между собою единоклѣпиемъ? Оно отражаетъ самыя возни дѣвола; и весьма справедливо. Возставъ противъ него вмѣстѣ другъ съ другомъ, и не становясь вмѣстѣ съ нимъ другъ противъ друга, такіе люди бывають непобѣдимы никакими ухищреніями его и воздвигаютъ блистательныя трофеи любви. И какъ струны лиры, хотя многочисленныя, но настроенныя согласно, задають пріятнѣйшій звукъ; такъ и связанные единоклѣпиемъ производятъ пріятнѣйшіе звуки любви. Посему Павелъ и совѣтуетъ мыслить и говорить согласно, и счтывать другихъ превосходящими себя, чтобы тщеславіемъ не уничтожить любви, но, уступая почести другимъ, жить въ единоклѣпії. И еще онъ говоритъ: *любовью работайте другъ другу: ибо весь законъ во единомъ словеси исполняется, во еже: возлюбиши ближняю твою, якоже себе* (Гал. 5, 13, 14). Любящій желаетъ не подчинять только, но и подчиняться, и болѣе радуется, подчиняясь, нежели начальствуя. Любящій желаетъ лучше благодѣтельствовать, нежели получать благодѣнія; потому что лучше желаетъ имѣть друга должникомъ своимъ, нежели быть должнымъ ему. Любящій желаетъ благодѣтельствовать возлюбленному, но не хочетъ, чтобы видны были его благодѣнія; желаетъ быть первымъ въ благодѣніяхъ, но не хочетъ, чтобы онъ казался первымъ въ благодѣніяхъ. Можетъ быть, нѣкоторые не понимаютъ сказаннаго; посему я повсю это примѣромъ. Человѣколюбивый Господь предпрѣдвѣлилъ дать Сына Своего за насъ; но чтобы не казалось, что это даръ Его, но что Онъ отдастъ долгъ, Онъ повелѣлъ Аврааму принести въ жертву сына своего, дабы,

когда Самъ будетъ дѣлать то же, Онъ явился не подающимъ даръ, но отдающимъ долгъ по чрезвычайному богатству Его благодости. Нѣтъ блага, которое не происходило бы отъ любви. Будемъ же увѣрять любовь другъ къ другу; ибо исполненіе закова любви есть (Рим. 13, 10). Не нужно намъ ни трудовъ, ни подаяговъ, если мы любимъ другъ друга; это—путь, который самъ собою ведетъ къ добродѣтели. Какъ на большой дорогѣ, кто найдетъ ея начало, тотъ идетъ по ней, не нуждаясь въ проводникѣ; такъ и въ любви, улови только ея начало, и тогда она поведетъ и направитъ тебя⁴. Говоря о любви, какъ о совершеннѣйшей добродѣтели, какъ о превосходнѣйшемъ дарѣ, Златоустъ любить особенно оставаясь на ученія о ней св. Павла въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ (гл. 12, ст. 31, гл. 13, ст. 1—8, 13). Здѣсь онъ находитъ неисчерпаемый источникъ мыслей для объясненія прекрасныхъ свойствъ и многообразныхъ плодовъ любви.

Общимъ ученіемъ о любви Божіей къ намъ и о нашей любви къ Богу и ближнимъ Златоустъ освящаетъ и всѣ частныя наставленія о любви, какъ то: о любви супружеской, семейной, родственной, любви къ служителямъ Божіимъ, къ начальникамъ и подчиненнымъ и т. д., наконецъ о любви не только къ праведнымъ, но и грѣшникамъ, любви ко врагамъ и иновѣрцамъ. „Кто любитъ Бога, тотъ бываетъ расположенъ ко всѣмъ, какъ къ своимъ братьямъ; вѣрныхъ онъ любитъ, какъ своихъ родныхъ братьевъ, еретиковъ, язычниковъ и Іудеевъ жалѣетъ, какъ своихъ братьевъ по природѣ, только какъ недобрыхъ и бесполезныхъ, сокрушается, плачетъ о нихъ.. Мы можемъ уподобиться Богу тѣмъ, если будемъ любить всѣхъ, даже враговъ, а не тѣмъ, если будемъ совершать знаменія; ибо и Богу мы удивляемся, хотя и тогда, когда Онъ творитъ чудеса, но гораздо болѣе тогда, когда Онъ оказываетъ челоуѣколюбіе и милосердіе“. Могущество любви, по Златоусту, неотразимо; оно можетъ освятить и претворить самое грубое и жестокое сердце. „Любовь есть великая наставница, она можетъ выводить людей изъ заблужденія, преобразовать сердце, руководствовать къ любемудрію и къ камней дѣлать людей. Если хочешь испытать ея силу, при-

веди ко мѣ диваго, который бѣтсе всякаго шума, пугается тѣни, человека вспыльчиваго, свирѣпаго, похожаго болѣе на звѣря, чѣмъ на человека, сладострастнаго, распутнаго, словомъ—человѣка со всеми пороками; отдай его въ руки любви, введи въ ея училище, и скоро увидишь, что дикій и несмысленный сдѣлается человекомъ мужественнымъ, великодушнымъ, отвязнымъ на все⁴. Съ ученіемъ о любви связуются частныя наставленія Златоуста о мирѣ, согласіи и единомысліи по поводу извѣстныхъ уже намъ распрій и раздѣленій среди антиохійскихъ христіанъ. Слѣдующій образецъ этихъ наставленій замѣчательнъ по пронизающей ихъ общей мысли о любви, какъ законѣ и лучшемъ уграшеніи общежитія между людьми. Въ 78 бесѣдѣ на Евангеліе отъ Іоанна Златоустъ учитъ: „подлинно ничто не можетъ сравниться съ единомысліемъ и согласіемъ; при этомъ и одинъ бываетъ равенъ многимъ. Если, напримѣръ, будутъ единоклубны два или десять, то одинъ уже не одинъ, но каждый изъ нихъ бываетъ въ десять разъ больше, и ты въ десяти найдешь одного, и въ одномъ—десять. Если у нихъ есть врагъ,—онъ уже нападаетъ не на одного, и бываетъ побѣжденъ такъ, какъ если бы нападалъ на десятерыхъ, потому что подвергается пораженію не одного только, но десятерыхъ. Если одинъ обидѣнъ,—онъ не въ бѣдности, потому что имѣетъ достатокъ въ большей части, то есть въ девяти, и обидѣвшая часть, меньшая, прикрывается большею, имѣющею достатокъ. Каждый изъ нихъ имѣетъ двадцать рукъ и двадцать глазъ и столько же ногъ. Не своими только глазами онъ смотритъ, но и глазами другихъ; не своими только ногами ходитъ, но и ногами другихъ; не своими только руками работаетъ, но и руками другихъ. Онъ имѣетъ и десять душъ; ибо не только самъ о себѣ, но и другіе о немъ заботятся. Если бы ихъ было и сто,—опять будетъ тоже самое, и сила еще увеличится. Видишь ли необыкновенную силу любви, какъ она дѣлаетъ одного непобѣдимымъ и многочисленнымъ? При ней и одинъ можетъ быть во многихъ мѣстахъ;—одинъ и тотъ же и въ Персіи, и въ Римѣ. Чего не можетъ сдѣлать природа, то можетъ любовь. Одною

частью онъ будетъ здѣсь, а другою тамъ или, лучше, онъ весь—здѣсь, и весь—тамъ. А если онъ имѣеть тысячу друзей или даъ тысячи, то подумай, насколько еще увеличится его сила. Видишь ли, какое умноженіе производитъ любовь? Чудно, въ самомъ дѣлѣ, то, что изъ одного она дѣлаеть тысячу! Для чего же мы не приобретаемъ этой силы и не утверждаемъ себя въ безопасности? Любовь лучше власти и всякаго богатства; она—основаніе благодущія. Доколь однимъ или двумя мы будемъ ограничивать любовь? Возьми себѣ урокъ и изъ противнаго. Пусть кто-нибудь не имѣеть ни одного друга (что служить знакомъ крайняго неразумія, потому что только глухой скажетъ: нѣтъ у меня друга); какова будетъ жизнь его? Хотя бы онъ былъ чрезвычайно богатъ, хотя бы (жилъ) въ довольствѣ и роскоши, хотя бы приобрѣлъ безчисленные блага,—онъ бываетъ одинокъ и безпомощенъ. Между друзьями же не такъ; во хотя бы они были и бѣдны,—они бываютъ богаче богатыхъ. Чего кто-нибудь не посмѣеть сказать самъ за себя, то скажетъ за него другъ; чего не можетъ доставить самъ себѣ, того достигнетъ чрезъ другаго и даже гораздо болѣе того. Такимъ образомъ дружба будетъ для насъ основаніемъ всякаго удовольствія и всякой безопасности. Будемъ же приобретать этотъ товаръ,—бѣдный, чтобы имѣть утѣшеніе въ бѣдности, богатый, чтобы въ безопасности владѣть богатствомъ, начальникъ, чтобы безопасно начальствовать, подчиненный, чтобы имѣть благосклонныхъ начальниковъ. Это—поводъ къ снисходительности, это—основаніе протости. Вѣдь и между звѣрьми тѣ особенно жестоки и неукротимы, которые не живутъ стадами. Потому-то мы и живемъ въ городахъ и имѣемъ площади, чтобы обращаться другъ съ другомъ. Это и Павелъ повелѣлъ, говори: *не оставляюще собранія сею* (Евр. 10, 25); ибо нѣтъ ничего хуже одиночества, необщительности и недоступности. Что же, скажешь, монахи и тѣ, которые заняли вершины горъ? И они не безъ друзей. Они удалились отъ шума городскаго, но имѣють многихъ товарищей, единокоренныхъ съ ними и искренно привязанныхъ другъ къ другу. Для того они и удалились отъ міра, чтобы достигнуть

этого. Такъ какъ преніе о дѣлахъ производитъ многіе распри, то они, удалясь отъ міра, съ великимъ усердіемъ упражняются въ любви. Что же, скажешь, если кто будетъ одинъ? Ужели и онъ имѣетъ безчисленныхъ друзей? Я желалъ бы, конечно, видѣть, если возможно, чтобы (отшельники) и жили *звѣсть*; но и теперь да будетъ несомнѣнна (ихъ) дружба. Вѣдь не мѣсто дѣлаетъ друзьями. И у нихъ есть много почитателей; но ихъ не почитали бы, еслибы не любили. Да и они, съ своей стороны, молятся о всей вселенной, а это служить величайшимъ доказательствомъ дружества. Потому то и въ таинствахъ мы лобзаемъ другъ друга, чтобы намъ—многимъ быть единымъ, и о непосвященныхъ совершаемъ общія молитвы, молимся о больныхъ, о пладахъ вселенной, о землѣ и морѣ. Видишь ли всю силу любви въ молитвахъ, въ таинствахъ, въ увѣщаніяхъ? Она—причина всѣхъ благъ“.

Но особенно плодотворъ и, такъ сказать, настойчивъ Златоустъ въ ученіи о томъ особенномъ проявленіи любви, якимъ есть милостыня и состраданіе къ бѣднымъ и страдающимъ, милосердіе о заблуждающихся и согрѣшающихъ. Есть у Златоуста и нарочитыя слова о милостынѣ; но увѣщанія къ ней встрѣчаются едва ли не въ большей части его словъ и бесѣдъ, составляя, такъ сказать, излюбленный приѣвъ оратора въ похвалу этой, какъ выражается онъ, „царицѣ добродѣтелей“. Однако же, по самому обилію наставленій и увѣщаній Златоуста о милостынѣ и милосердіи, излагающихъ и разъясняющихъ ученіе Слова Божія, въ особенности Евангелія и Апостольскихъ писаній объ этомъ предметѣ, мы воздерживаемся отъ выписки цѣлаго ряда этихъ наставленій и ограничимся представленіемъ здѣсь тѣхъ мѣстъ изъ его бесѣдъ, гдѣ особенно наглядно описываются современныя ему картины нищеты съ сильными обличеніями безучастнымъ зрителемъ ихъ и съ пламенными увѣщаніями къ состраданію, показывающими всю глубину и вѣжность сострадательнаго сѣрдца проповѣдника. Такъ, напримеръ, пятая бесѣда его на книгу Бытія заключается слѣдующимъ увѣщаніемъ: „*приидите*, говоритъ Христосъ, *благосло-*

веніи Отца Моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе отъ сложенія міра. Взаклѣхся бо, и дасте Ми ясти: возжадахся и напоисте Мя; страненъ бѣхъ и введосте Мене: нагъ и одѣясте Мя, съ темницъ и приидосте ко Мнѣ (Мат. 25, 34—36). Услышимъ ли и мы этотъ блаженный гласъ? Не очень смѣю я утверждать это, потому что между нами великое презрѣніе къ нищимъ. Вотъ теперь время поста, такое наставленіе и поученіе о спасительныхъ догматахъ, непрестанныя молитвы, ежедневныя собранія; а какая польза отъ такой попечительности? Никакой. Мы выходимъ отсюда, видя ряды нищихъ, стоящихъ строемъ по ту и другую сторону, и проходимъ безъ жалости, какъ будто предъ нами столбы, а не человѣческія тѣла. И такъ спѣшимъ мы домой, какъ будто видимъ бездушныя статуи, а не живыхъ людей. Голодъ, скажете, побуждаетъ спѣшить? Но голодъ то пусть и заставитъ остановиться: вѣдь сытые желудки, по слову видѣ, не знаютъ голоднаго, а голодные по собственной нуждѣ знаютъ и чужую; а, впрочемъ, невозможно и такъ вполне понять ее. Ты бѣжишь къ готовому столу, и не можешь потерпѣть и немного: а бѣдный стоитъ до самаго вечера, стараясь и усиливаясь собрать насущный хлѣбъ; и види, что день уже окончился, а денегъ еще не собрано столько, сколько нужно на насущный хлѣбъ, горюеть и разжигается, и вынуждается дѣлать то, что выше силъ его. Вотъ почему (нищіе) вечеромъ налегаютъ на насъ сильнѣе, — кланутся, божатся, плачутъ, рыдаютъ, протягиваютъ руки и поневолѣ дѣлаютъ безъ стыда весьма многое другое. Они боятся, чтобы, какъ всѣ уйдутъ домой, не блуждать имъ въ городѣ, какъ въ пустынѣ. Какъ потерпѣвшіе кораблекрушеніе днемъ, ухватившись за доску, стараются до вечера пристать въ пристань, чтобы, съ наступленіемъ ночи, въ пристани не потерпѣть еще большаго кораблекрушенія: такъ и бѣдные, боясь голода, какъ кораблекрушенія, спѣшатъ до вечера собрать денегъ столько, сколько нужно имъ на хлѣбъ, чтобы, какъ всѣ уйдутъ домой, не остаться имъ въ пристани. А пристань для нихъ — руки помогающихъ... А мы не трогаемъ ихъ несчастіями, ни на рынкѣ, ни воз-

вратившись домой. Напротивъ, я тогда, какъ приготовленъ для насъ столъ, нерѣдко полный безчисленныхъ благъ (если только благами должно называть то, что мы съѣдаемъ въ осужденіе своего безчеловѣчія), я тогда, говорю, какъ приготовленъ вамъ столъ, мы, слыша, что они внизу ходятъ по улицамъ, громко кричатъ на перекресткахъ, горюють въ глубочайшемъ мракѣ, въ совершенной пустотѣ, не трогаемъ я этимъ. Да и насытившись, я идучи ко сну, и въ это время слыша опять, что они внизу громко стонутъ, проходимъ мимо, какъ будто слышимъ лай собаки, а не человѣчeskій голосъ. И не обращаемъ вниманія ни на время, что такъ поздно—ночью, когда всѣ уже спать, нищій одинокъ горюеть; ни на маловажность просьбы,—что онъ ничего болѣе не проситъ у насъ, какъ хлѣба, или нѣсколько денегъ; ни на великость несчастья,—что онъ борется съ непрерывнымъ голодомъ; ни на скромность просителя,—что онъ, при такой нуждѣ, не смѣетъ подойти къ дверямъ и стать близко, но проситъ внизу, на большомъ разстояніи. И если онъ получаетъ, то возсылаетъ безчисленныя молитвы; а если не получаетъ, то и тогда не произноситъ жестокаго слова, не бранитъ и не ругаетъ. Напротивъ, какъ иной, ведомый палачемъ на жесточайшую казнь, хотъ проситъ и умоляетъ всѣхъ проходящихъ, не получаетъ, однакожъ, никакой помощи, и безчеловѣчно ведется на казнь: такъ и этотъ (нищій), влекомый къ ночи и тяжкой бессонницѣ голодомъ, какъ палачемъ, хотъ протягиваетъ руки, и сильнымъ крикомъ упрашиваетъ сидящихъ на верху въ домахъ, но не получаетъ никакой милости, и отсылается безжалостно и съ великою суровостію. Но все это насъ не трогаетъ, и, послѣ такого безчеловѣчія, мы осмѣливаемся простирать руки къ небу, просить Бога о милости, и молить о прощеніи нашихъ грѣховъ; и не боимся, чтобы, послѣ такой молитвы, послѣ такой жестокости и безчеловѣчія, не упала на насъ молнія! Какъ мы, скажи мнѣ, идемъ ко сну и на покой, и не боимся, чтобы этотъ самый нищій не явился намъ во снѣ, нечистый, грязный, одѣтый въ рубище, и не сталъ горевать, плакать и

обвинять насъ въ жестокости? А многіе, часто слыхалъ я, говорятъ, что они послѣ того, какъ днемъ отказались помочь бѣднымъ, ночью видѣли себя связанными веревками, и влѣкомыми рукою нищихъ, битыми, терпящими множество неприятностей. Но это вѣдь сонъ, привидѣніе, временное наказаніе: а мы не боимся, скажи мнѣ, какъ бы намъ этого нишаго, который горюетъ и вопитъ, не увидѣть въ лонѣ Авраамовомъ, какъ нѣкогда богачъ тотъ (увидѣлъ) Лазаря (Лук. 16, 23)? То, что слѣдуетъ за симъ, оставляю вашей совѣсти, — т. е. тѣ жестокиа и нестерпимыа наказанія, какъ (богачъ) попросилъ воды, какъ не получилъ и капли, какъ горѣлъ языкъ его, какъ онъ, и послѣ усиленной просьбы, не получилъ никакой милости, и какъ мучился безконечно. Но не дай Богъ намъ узнать это на опытѣ, а лучше, услышавъ угрозу на словахъ, избѣгнуть ея на дѣлѣ, и, сдѣлавшись достойными любви Авраама, придти въ одно съ нимъ мѣсто, по благодати и челоувѣколюбію Господа нашего Іисуса Христа, съ Которымъ Отцу, вмѣстѣ со Святымъ Духомъ, честь слава, держава, нынѣ и всегда, и во вѣки вѣковъ. Аминь⁴.

Изъ нарочитыхъ бесѣдъ Златоуста о милостыни особенно характеристична обширная бесѣда его, сказанная безъ приготовленія, по особенному случаю, когда, идя въ церковь въ зимнее время, онъ увидѣлъ на площади бѣдныхъ и нищихъ, лежавшихъ безъ прикрыванія, какъ то и значится въ подписаніи этой бесѣды: „съ ходатайствомъ праведнымъ, полезнымъ и приличнымъ вамъ предсталъ я сегодня предъ вами: уполномочили на него меня — не другой кто, а живущіе въ нашемъ городѣ бѣдныа, не словами, не голосами или мнѣніемъ общественнаго совѣта, но жалкимъ и самымъ горестнымъ видомъ своимъ. Проходя чрезъ площадь и по улицамъ, и послѣшая въ ваше собраніе, и видя много лежащихъ среди дороги людей, изъ которыхъ одни безъ рукъ, другіе безъ глазъ, иные покрыты струпами и ранами, и выставляя на видъ тѣ особенно члены, которые лужно было бы закрывать по причинѣ находящагоса на

нихъ гноя,—я почелъ крайне безчеловѣчнымъ—не сказать объ нихъ любви вашей, особенно, когда, сверхъ сказаннаго, побуждасть насъ къ этому и самое время. Правда, и во всякое время необходимо говорить о милостивѣ, потому что мы сами имѣемъ великую нужду въ милости создавшаго насъ Господа; но особенно (это необходимо) въ настоящее время, когда такая большая стужа. Лѣтомъ бѣдные получаютъ великое облегченіе отъ самаго времени года: тогда они безопасно могутъ ходить и нагіе, потому что солнечные лучи служатъ имъ вмѣсто одежды; могутъ сидѣть просто на мостовой и спокойно проводить ночи подъ открытымъ небомъ; не имѣютъ такой нужды ни въ обуви, ни въ винѣ, ни въ большемъ количествѣ пищи; но довольствуются водою изъ источниковъ, насыщаются одни самыми дешевыми овощами, другіе небольшимъ количествомъ сухихъ сѣмянъ, такъ какъ самое время года предлагаетъ имъ готовую трапезу. А не менѣе этого—есть тогда для нихъ и другое облегченіе—удобство заниматься работами: въ ихъ-то особенно содѣйствіи нуждаются и строящіе дома, и воздвѣивающіе землю, и плавающіе по морямъ. Ибо, что для богатыхъ поля, дома и другіе источники доходовъ, то для бѣдныхъ—ихъ собственное тѣло, и весь доходъ ихъ отъ собственныхъ рукъ, а больше ни откуда. Такимъ образомъ лѣтомъ они получаютъ нѣкоторое облегченіе, но въ зимнее время противъ нихъ со всѣхъ сторонъ великая война и двойная осада потому, что внутри голодь сѣдаетъ ихъ утробы, извнѣ стужа сжимаетъ и дѣлаетъ окоченѣлымъ тѣло ихъ. Поэтому (зимою) они нуждаются и въ большемъ количествѣ пищи, и въ крѣпчайшей одеждѣ и кровлѣ, и постели и обуви и во многомъ другомъ; а что всего хуже,—не имѣютъ возможности заниматься и работами, потому что не позволяетъ время года. Итакъ, когда у нихъ и наибольшая нужда въ необходимомъ, а сверхъ того, нѣтъ и работы, потому что никто ихъ, несчастныхъ, не навмываетъ и не приглашаетъ въ услуженіе: вотъ мы, въ замѣвъ навмывающихъ, употребимъ въ дѣло руки милосердыхъ, взявши

въ сотрудничии себѣ въ этомъ дѣлѣ Павла, истиннаго покровителя и попечителя бѣдныхъ“. Далѣе, движимый течениемъ живой бесѣды, проповѣдникъ много распространяется въ изъясненіи словъ и дѣйствій Апостола Павла (Галат. 2, 9, 10; 1 Кор. 16, 12), касающихся попеченія о нищихъ, особенно же установленнаго ап. Павломъ въ Галатійской и Коринтской церквахъ способа собранія или отълаживанія каждымъ во одну отъ субботъ, т. е. въ день воскресный, своей доли милостыни на бѣдныхъ, совѣтуетъ послѣдовать такому примѣру, чтобы и въ Антиохійской церкви была всегда своя сокровищница для бѣдныхъ. Къ этому присоединяетъ весьма характеристическое наставленіе (повторяемое и въ другихъ бесѣдахъ) по тому поводу, что нѣкоторые обуславливаютъ или ограничиваютъ свою милостыню изслѣдованіемъ, насколько тѣ или другіе бѣдные заслуживаютъ милостыни. „Многіе часто входятъ въ строгія изслѣдованія о нуждающихся, разспрашиваютъ объ ихъ отечествѣ, образѣ жизни, нравахъ, занятіяхъ, и о здоровьѣ тѣлесномъ, дѣлаютъ имъ упреки и требуютъ отъ нихъ множества объясненій касательно ихъ здоровья. Оттого-то многіе (изъ бѣдныхъ) представляются изувѣченными по тѣлу, чтобы видомъ этого несчастія преклонить нашу жестокость и безчеловѣчіе. Дѣломъ попрекать имъ за это, хоть и жестоко, но не такъ еще: но зимою и во время стужи быть столь безжалостнымъ и безчеловѣчнымъ судіею и не оказывать имъ никакого снисхожденія за то, что ничего не дѣлаютъ, не есть ли верхъ жестокости? Для чего же, скажешь, Павелъ давалъ Фессалоникійцамъ такой законъ: *аще кто не хочетъ дѣлати, ниже да ястъ* (2 Солун. 3, 10)? Для того, чтобы и ты, услышавъ это, обращалъ слова Павла не къ бѣдному только, но и къ себѣ самому. Ибо заповѣди Павла относятся не къ бѣднымъ только, но и къ намъ. Скажу нѣчто такое и непріятное: знаю, что разсердитесь, но, не смотря на это, скажу: потому что и говорю не для того, чтобы оскорбить васъ, но чтобы исправить. Мы попрекаемъ бѣдныхъ праздною, которая часто заслужи-

васть и извиненія, а сами часто дѣлаемъ такіа дѣла, которыя хуже всякой праздности. Но я, скажетъ мнѣ, владѣю отцовскимъ наслѣдствомъ. Неужели же, скажи мнѣ, бѣдный долженъ погибнуть за то, что онъ бѣденъ и отъ бѣдныхъ (родителей), и не имѣлъ богатыхъ предковъ? Но поэтому-то особенно онъ и заслуживаетъ милосердія и состраданія со стороны богатыхъ. Ты, проводя цѣлый день въ театрѣ, или въ собраніяхъ и въ разговорахъ бесполезныхъ, или даже вредныхъ, не думаешь, что дѣлаешь худо и ничѣмъ не занимаешься: а этого несчастнаго и жалкаго бѣдняка, который цѣлый день проводитъ въ прошеніи (милостыни), въ слезахъ и въ тысячѣ бѣдъ, осуждаешь и влечешь въ судизище и требуешь отъ него отчета? Гдѣ же тутъ, скажи мнѣ, человѣческая совѣстливость? Итакъ, когда будемъ говорить: что-же скажемъ Павлу? говори такъ не бѣднымъ только, но и себѣ самому. А съ другой стороны, читай не только его угрозу, но и снисхожденіе; ибо (Апостолъ) сказавъ: *аще кто не хочетъ дѣлати, ниже да яствъ, присокупилъ: вы же, братіе, не стужайте доброе творяще* (ст. 13). Но какой еще у нихъ ¹⁾ благовидный предлогъ? Это, говорятъ, бѣглецы, пришельцы, негодяи; покинувъ свою родину, они стекаются въ нашъ городъ. Такъ, на это ли ты, скажи мнѣ, досадуешь и обрываешь вѣнокъ нашего города, что всѣ считаютъ его общею приставью, и чужой городъ предпочитаютъ своему родному? Но надлежало бы радоваться и восхищаться тѣмъ, что всѣ прибѣгають къ вашимъ рукамъ, какъ на общій рынокъ, и считаютъ этотъ городъ общею матерію. Не помирайте же славы и не умаляйте чести, которою онъ пользуется издревле, отъ временъ отеческихъ. Ибо въкогда, какъ угрожалъ голодъ всей землѣ, жители сего города отправили съ Варнавою и Савлономъ немало денегъ жителямъ Іерусалима,—тѣмъ самымъ, о которыхъ и мы говорили въ этой бесѣдѣ. Какое же можемъ имѣть оправданіе или извин-

¹⁾ т. е. у тѣхъ, которые отказываютъ нищимъ въ милостынѣ.

неніе, если наши предки питали на свой счетъ жившихъ вдали отъ нихъ, и сами ходили къ нимъ, а мы отговяемъ и лѣхъ, кои изъ другихъ мѣстъ прибѣгають къ намъ, и дѣлаемъ объ нихъ строгія разысканія, зная притомъ, что сами мы виновны во множествѣ грѣховъ? Если бы Богъ сталъ такъ же строго изслѣдовать наши дѣла, какъ мы—бѣдныхъ; мы не получили бы никакого прощенія, никакой милости. *Иже бо судомъ судите*, говоритъ Писаніе, *судятъ вамъ* (Матѣ. 7, 2). Будь же человѣколюбивъ и свисходительнъ къ брату твоему, прости ему прегрѣшенія, сколь ни много ихъ, и будь милосердъ, дабы и самъ ты удостоился тогоже. Для чего самъ себя причиваешь безпокойства? Для чего дѣлаешь разысканія? Если бы Богъ повелѣлъ развѣдывать образъ жизни (бѣдныхъ), требовать отъ нихъ объясненій и тщательно изслѣдовать иррвы ихъ; тогда многіе не стали-ли бы роптать? не сказали-ли бы: что это такое? Богъ предписалъ намъ дѣло трудное; мы не можемъ изслѣдовать образъ жизни другихъ и знать, какіе такой-то сдѣлалъ грѣхи? Не сказали-ли бы многіе много и еще такого? а теиерь, когда Онъ освободилъ насъ отъ всякаго такого разысканія и обѣщаль полную награду (за подаваніе милостыни), будутъ-ли получающіе ее злые, или добрые люди, мы сами на себя навлекаемъ безпокойства*!

„Откуда же, скажете, видно, что мы получимъ награду за подаваніе милостыни какъ добрымъ, такъ и не такимъ? Изъ словъ самого Господа: *молитесь*, говоритъ Онъ, *за творящихъ вамъ напасть и излоняющихъ вы, яко да будете сынове Отца вашего, иже есть на небесехъ: яко солнце свое сіяетъ на злая и благія, и дождитъ на праведныя и на неправедныя* (Матѣ. 5, 44. 45). Какъ Господь твой, не смотря на то, что премѣнныя оскорбляютъ Его нечестивыми словами, блудодействуютъ, врадуть, разбойничаютъ, раскапываютъ могилы и дѣлаютъ множество зла, не прекращаетъ своихъ ко всѣмъ благодѣнній, но, по своему человѣколюбію, всѣмъ посылаетъ солнечныя лучи, дожди и плоды земныя: такъ поступай и ты, и, когда будетъ время для милости и человѣколюбія, об-

легчай бѣдность, прекращай голодъ, избавляй отъ скорби, и ничего больше не разыскивай. Ибо если мы станемъ изслѣдовать образъ жизни (нуждающихся), то не окажемъ милости ни одному человѣку, но изъ-за такой неумѣстной пытливости останемся безплодными, никому не подадимъ помощи, и будемъ трудиться безъ всякой пользы и напрасно. Посему прошу васъ, оставивъ эту неумѣстную пытливость, подавайте всѣмъ нуждающимся, и дѣлайте это съ великою щедростью, чтобы и намъ самимъ удостоиться въ тотъ день (будущаго суда) великой милости инисхожденія отъ Бога, которое и да получимъ всѣ мы по благодати и человеколюбія Господа нашего Иисуса Христа, съ Которымъ Отцу, вмѣстѣ съ Святымъ Духомъ, слава, держава и честь нынѣ и всегда, и во вѣки вѣковъ. Аминь⁴.

Вообще съ наставленіями о милостивѣ и милосердіи граничатъ весьма частыя у Златоуста изображенія себлюбивыхъ, сластолюбивыхъ, гордыхъ и безсердечныхъ богачей, съ строгими обличеніями, увѣщаніями и угрозами въ сей и будущей жизни, и сердобольныя описанія жизни и участи людей обездоленныхъ, бѣдныхъ и страдальцевъ, съ похвалами, утѣшеніями и ублаженіями ихъ. Таковъ въ особености духъ его превосходныхъ семи *бесѣдъ о Лазарѣ*, говоренныхъ въ Антиохіи, съ января 387 г., но не непрерывно и не подрядъ, а въ промежуткахъ между другими бесѣдами.

Неустанный и сердобольный ходатай за нищихъ и обездоленныхъ, Златоустъ является также особенно участливымъ и ко всѣмъ людямъ низшихъ, бѣднѣйшихъ классовъ, людямъ, проводящимъ тяжелую трудовую жизнь. Тяжелая трудовая жизнь бѣдныхъ людей способна была какъ въ нихъ, такъ и въ другихъ, породить неразумное сѣтованіе на Промыслъ Божій, допускающій неравенство состояній между людьми, изъ которыхъ одни бѣдны и вѣчныя труженики, другіе богаты и могутъ жить въ довольствѣ безъ труда. Златоустъ доказываетъ, что истинныя блага, необходимыя для жизни, дарованы Богомъ въ равной мѣрѣ и бѣд-

нымъ и богатымъ, какъ воздухъ, свѣтъ солнечный, вода, сонъ и вкусъ къ пищѣ, зрѣніе и проч., что бѣдные въ пользованіи необходимыми для жизни дарами природы имѣютъ даже преимущества предъ богатыми, которые отъ пресыщенія впадаютъ въ болѣзни, утрачиваютъ чувство услажденія естественными дарами жизни и природы. Далѣе онъ показываетъ, что трудящаяся бѣдность должна возбуждать у насъ уваженіе, ибо она—учительница и хранительница порядка общественной жизни: если бы не было трудящихся бѣдныхъ, а только богатые, то среди людей воцарилась бы праздность, все разстроилось бы и погнбло. Наконецъ, съ особенной силой и часто доказываетъ онъ, что различіе въ состояніи людей, представляемое богатыми и бѣдными, допущено для того, чтобы люди учились добродѣтели любви, бѣдные напоминали собою богатымъ о долгѣ помощи и благотворенія ближнимъ, а богатые въ своемъ богатствѣ сознали себя распорядителями дара Божія для бѣдныхъ, какимъ есть богатство, составляющее не ихъ собственность, а даръ Божій¹⁾.

Церковная проповѣдь о милостынѣ въ устахъ такого проповѣдника, какъ Златоустъ, пріобрѣтала тѣмъ большую силу, что онъ могъ сослаться на примѣръ благотворительности въ лицѣ самой учащей и правящей церкви въ главѣ съ ея сватителемъ Флавіаномъ. Во второй бесѣдѣ на книгу Бытій, по объясненіи начальныхъ словъ ея о сотвореніи неба и земли, перехода по обычаю къ нравственнымъ наставленіямъ и сказавъ о нашемъ долгѣ прославлять Бога Творца, что Богъ прославляется не только правыми догматами, но и добродѣтельной жизнью (Матѣ. 5, 16), проповѣдникъ присоединяетъ свой любимый припѣвъ о милостынѣ: „хотѣлъ я присовокупить еще слово о милостынѣ, но, кажется мнѣ, излишне учить васъ словомъ, тогда какъ мо-

¹⁾ Эти мысли, часто проповѣдуемыя Златоустомъ, особенно живо и обильно раскрыты въ 5-й бесѣдѣ объ Аинѣ. См. бесѣды его, изд. при С.-Петербургской дух. Академіи. 1850 г. стр. 95—102.

жетъ учить васъ дѣлами сидящій теперь здѣсь, общій нашъ отецъ и учитель. Онъ какъ будто для того собственно и получилъ отъ предковъ *отцовскій домъ*, чтобы отдать его на служеніе *странникамъ*; навсегда уступилъ его юнымъ *отесюду за истину*, и принимаетъ ихъ и оказываетъ имъ всякія услуги, такъ что не знаю, его ли, или странниковъ (собственностью) называть домъ его, а лучше сказать, не потому ли и считать (домъ его) его домомъ, что онъ есть (домъ) странниковъ? И точно: имущество наше тогда особенно бываетъ нашимъ, когда мы постоянно издерживаемъ его не на самихъ себя, а на бѣдныхъ¹⁾. А вотъ еще наставленіе о милостынѣ въ 66-ой бесѣдѣ на евангеліе отъ Маттея, занесенное въ рядъ нравственныхъ приложеній къ объясненію евангеліаго разсказа о двухъ слѣпцахъ¹⁾, исцѣленныхъ Спасителемъ (Мате. 20, 29—30), — наставленіе, замѣчательное по ссылкѣ на примѣръ церковной благотворительности. „Признаюсь, мнѣ уже стыдно говорить о милостынѣ, такъ часто говоря о ней и не видя плодовъ проповѣди. Правда, хотя и больше вижу плодовъ противъ прежняго, но не столько, сколько бы желалъ. Ибо вижу, что вы свѣте, только не щедрою рукою; посею и опасуюсь, чтобы вы скудно не пожали. А что мы съемъ скудно. для сего изслѣдуемъ, если угодно, кого больше въ городѣ, — бѣдныхъ или богатыхъ; и много ли такихъ, которые ни бѣдны, ни богаты, но занимаютъ средину между ними? Я полагаю, что десятая часть богатыхъ и десятая бѣдныхъ, все ничего не имѣющихъ, а прочіе посредственнаго состоянія. Итакъ раздѣлимъ число всѣхъ жителей города на число бѣднѣе, и вы увидите, какою будетъ стыдъ! Весьма богатыхъ мало, но достаточныхъ много; бѣдныхъ же гораздо меньше въ

¹⁾ Подчеркнуты нами выраженія могутъ означать, что Фливіанъ въ доставшемся ему по наслѣдству домѣ создалъ постоянное учрежденіе въ видѣ пріюта для бѣдныхъ и странниковъ. Подъ гонимыми за истину можно разумѣть тѣхъ, которые, переходя въ христіанство изъ иудеевъ и язычниковъ или въ православіе отъ еретическѣхъ сектъ, подпадали гоненію со стороны прежнихъ единовѣрцевъ.

сравненіи съ симм. Между тѣмъ при такомъ числѣ богатыхъ, которые могли бы питать алчущихъ, многіе спятъ голодные, впрочемъ, не потому, чтобы достаточные люди не имѣли удобствъ удовлетворить нуждамъ ихъ, но потому, что жестоки и безчеловѣчны. Ибо еслибы богатые и слѣдующіе послѣ нихъ раздѣлили между собою нуждающихся въ хлѣбѣ и одеждѣ, то едвали бы на пятьдесятъ или на сто человѣкъ достался одинъ бѣдный. Но не смотря на столь великое количество людей, которые въ состояніи помогать, видимъ каждадневно плачущихъ. Чтобы видѣть безчеловѣчіе богатыхъ, стоитъ тебѣ только обратить вниманіе на то, сколь многимъ вдовицамъ и дѣтямъ доставляетъ нужное содержаніе Церковь, которая получаетъ доходу не болѣе, какъ сколько получаетъ одинъ самый богатый, и одинъ не такъ богатый. Ибо число содержимыхъ Церковью простирается до *трехъ тысячъ*. Кромѣ сихъ она содержитъ заключенныхъ въ темницѣ, находящихся въ гостинницѣ какъ болящихъ, такъ и здоровыхъ, чужестранцевъ, калѣкъ, сидящихъ при храмѣ для пищи и одежды, и другихъ просто приходящихъ каждадневно, и между тѣмъ она не оскудѣваетъ. Итакъ еслибы только десять человѣкъ столько же на ихъ издерживая доходу, то ни одного не было бы нищаго^с.

На этомъ мы остановимся въ изложеніи преобладающихъ предметовъ нравственнаго ученія Златоуста и въ заключеніе попытаемся представить общую характеристику свойствъ и пріемовъ его проповѣди за время пресвитерства его въ Автіохіи.

И. Мальшевскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

ВЪ ЗАЩИТУ МЕТАФИЗИКИ УМА.

Н. Г. Дебольскій, Философія феноменальнаго формализма. СПБ. 1892.
177 стран.

Настоящее сочиненіе Н. Г. Дебольскаго, пользующагося уже почтенною извѣстностію въ нашей философской и въ частности педагогической литературѣ, составляетъ только 1-й выпускъ первой части предполагаемаго имъ обширнаго труда, который долженъ заключать въ себѣ три части: метафизику, натурфилософію и этику. Самъ авторъ говоритъ, что въ разсматриваемомъ сочиненіи онъ не высказываетъ ничего новаго, а повторяетъ только тѣ мысли, которыя были развиты имъ раньше, главнымъ образомъ въ сочиненіи „Философія будущаго“. А эти основныя мысли, характеризующія философское міровоззрѣніе г. Дебольскаго, слѣдующія.

Философія есть наука о первомъ началѣ, т. е. началѣ, не выводимомъ изъ чего-нибудь другаго, а, напротивъ, служащемъ основаніемъ для всего другаго, и этимъ она отличается отъ частныхъ, специальныхъ наукъ, которыя имѣютъ дѣло не съ первыми, а со вторыми началами, и потому устанавливаютъ не первичныя, а вторичныя истины. Искомымъ первоначаломъ, сущимъ въ себѣ, является умъ,—именно умъ, а не другое что-нибудь, напр. вещество, или душа (воля). Умъ есть единственная вещь въ себѣ и внѣ его—вещи въ себѣ, какъ чего-то чуждаго, навязаннаго ему, не существуетъ. Такая метафизика,—метафизика ума ставитъ себѣ далеко болѣе трудную задачу, чѣмъ то метафизическое умозрѣніе, которое признаетъ перво-

начало, сущее въ себѣ не умомъ, или не вполне умомъ. Ибо метафизика ума должна рѣшить существеннѣйшій и важнѣйшій вопросъ о происхожденіи содержанія нашего познанія, или матеріи познанія, тогда какъ для догматизма этотъ вопросъ не существуетъ, потому что реальный элементъ познанія представляется имъ, какъ нѣчто готовое, напередъ данное уму. Безспорно, что метафизика ума составляетъ высшую ступень философіи и ей,—можно съ увѣренностію сказать,—принадлежитъ будущее. Если же въ настоящее время она отодвинута на задній планъ, а противоположныя ей ученія гордо подняли свою голову, то причину такого явленія нужно видѣть въ неудачѣ, испытанной философіею Гегеля. „Великая заслуга Гегеля состояла въ томъ, что онъ освободилъ метафизику ума отъ всѣхъ тѣхъ примѣсей догматизма, которыя еще сохранились и у Канта, и у Фихте, и у Шеллинга, и сообщилъ ей характеръ панлогизма, характеръ ученія, признающаго сущее проникнутымъ исключительно закономъ ума. Но, понимая этотъ законъ единственно въ формальномъ смыслѣ, Гегель признавалъ возможнымъ реальное содержаніе ума вывести изъ его голой, отвлеченной формы, развить это содержаніе изъ понятія первоначально безсодержательнаго собственнымъ движеніемъ этого понятія. Осуществленіе такой попытки могло временно ослѣпить и увлечь умы, но для прочнаго успѣха панлогизма было скорѣе губительно, чѣмъ полезно, такъ какъ весьма скоро обнаружившаяся неудачность этой попытки надолго уронила значеніе метафизики ума“ (стр. 90. 91). А неудачность попытки Гегеля естественна, говоритъ авторъ, потому, что форма познанія, чистая, отрѣшенная отъ всякой чувственности, мысль, которой только дѣйствительно доступно умопостигаемое, всегда сознается нами бессильною творить содержаніе познанія, ибо нашъ умъ неполный, ограниченный. Реальный элементъ познанія можетъ быть выведенъ только изъ ума полнаго, въ самомъ понятіи котораго данъ атрибутъ творчества. Отсюда понятно, почему авторъ свою философію

называетъ философіею феноменальнаго формализма. Абсолютное можетъ быть, по нему, познано только чистою мыслию, или на основаніи формы нашего познанія; но послѣдняя сама не абсолютна, какъ училъ Гегель, а составляетъ только феноменъ абсолютнаго, и слѣдовательно содержаніе познанія можетъ быть выведено не изъ нея, а изъ того абсолютнаго, обнаруженіемъ котораго она служить.

Противъ этихъ метафизическихъ взглядовъ автора мы не можемъ ничего возразить, а, напротивъ, они представляются намъ вполне симпатичными, ибо на такомъ метафизическомъ базисѣ строится, какъ видно, истинно здравая христіанская философія. Совершенно вѣрно, что абсолютное есть Умъ неограниченный, безконечный, творческій,—Первоумъ, образомъ котораго служитъ нашъ неполный умъ; совершенно вѣрно, что вещь въ себѣ не можетъ быть мыслима, какъ вѣчто первоначальное, производное отъ Ума, и значить только творческій Умъ есть вещь въ себѣ; совершенно вѣрно, что, будучи познаваемо изъ содержанія нашего познанія, Абсолютное постигается собственно только чистою мыслию, возвысившеюся надъ чувственностію. Больше говорить здѣсь по этому предмету считаемъ излишнимъ.

Посмотримъ теперь, какимъ образомъ авторъ обосновываетъ свой взглядъ на метафизику, какъ метафизику ума.

Путь, которымъ въ этомъ случаѣ онъ идетъ, чисто отрицательный, именно опроверженіе возраженій противниковъ метафизики ума. Къ такимъ противникамъ онъ почему-то относитъ не только реализмъ, но и позитивизмъ, чистый эмпиризмъ и критицизмъ. Разборъ возраженій этихъ „противниковъ метафизики ума“ и составляетъ собственно содержаніе настоящаго сочиненія. Самый разборъ кратокъ, но ясенъ, точенъ и въ большинствѣ случаевъ убѣдителенъ, и кромѣ того онъ обставленъ полезными историко-критическими примѣчаніями.

Опроверженіе г. Дебольскимъ возраженій противъ мета-

физики (не метафизики ума, а метафизики вообще) позитивизма и чистаго эмпиризма довольно обыкновенно и ходяче. Противъ позитивизма авторъ ставитъ главнымъ образомъ на видъ, что истинная задача науки состоитъ не въ предсказываніи только или предвидѣніи явленій, а въ ихъ обоснованіи, и сзѣдовательно нельзя довольствоваться только условными началами, или хотя бы безконечнымъ рядомъ такихъ началъ, а необходимо, въ силу самой природы нашего ума, восходить къ безусловнымъ началамъ. Чистый эмпиризмъ опровергается у него тѣмъ, что прежде всего сами первичные элементы—ощущеніе, представленіе и законы ассоціаціи, изъ которыхъ эмпиризмъ построяетъ опытъ, предполагаютъ непремѣнно нѣкоторыя сверхчувственныя условія. Такъ, ощущеніе напр. возможное только подъ условіемъ сравненія его съ другими ощущеніями, а сравненіе ощущеній есть нѣчто совершенно отлично отъ самихъ ощущеній и потому изъ нихъ не можетъ образоваться; безъ сравнивающей и различающей дѣятельности ума ощущеніе обратилось бы въ безотносительное ощущеніе, т. е. стало бы ничѣмъ. Сами психологи эмпирическаго и близкаго къ эмпирическому направленія (Бенъ, Риль, Тенъ и др.) признаютъ, что чистаго ощущенія въ опытѣ нѣтъ, а ощущеніе всегда двусторонне, т. е. предполагаетъ сравненіе его съ другимъ ощущеніемъ; попытка же англійскаго психолога У. Джемса свести самыя отношенія между ощущеніями также къ ощущенію явно несостоятельна, ибо отношеніе всегда не чувственно. Въ опроверженіе чистаго эмпиризма можно указать и на то, что основныя понятія опыта, т. е. понятіе причинности и субъекта сознанія рѣшительно невыводимы изъ чувственности, ибо опытъ предполагаетъ необходимо понятіе причинности, а субъектъ сознанія есть нѣчто трансцендентальное, и даже съ точки зрѣнія самаго эмпиризма (строгаго) „опытъ есть совокупность субъективныхъ состояній, существующихъ подъ условіемъ субъекта“.

Большій интересъ по своей оригинальности представ-

лаетъ разборъ г. Дебольскимъ критицизма и реализма, хотя опроверженіе перваго направленія показалось намъ неубѣдительнымъ. Какъ извѣстно, критицизмъ признаетъ существованіе въ нашемъ умѣ апріорныхъ формъ, но отвергаетъ приложимость ихъ къ чему-нибудь другому, кромѣ міра явленій. На это авторъ возражаетъ, что категоріи, по ученію Канта, производятъ, совокупно съ чувственностію, предметъ опыта, слѣдовательно являются сверхъопытными причинами и потому выходитъ, что мы знаемъ сверхъопытныя причины. Но эту критику едва ли можно удовлетвориться, ибо не такую сверхъопытную причинность разумѣлъ Кантъ, когда отвергалъ возможность ея познанія, и въ указанной критикѣ видна простая игра словъ. Въ другомъ мѣстѣ г. Дебольскій говоритъ, что если бы сверхъчувственное, т. е. категоріи, имѣло приложеніе только къ чувственнымъ предметамъ, „то самое познаніе этой сверхъчувственной составной части нашего познанія было бы невозможно“ (стр. 60). Но мы не понимаемъ, какимъ образомъ изъ познаваемости категорій слѣдуетъ возможность ихъ трансцендентнаго употребленія, что собственно нужно доказать противъ Канта. Разъясняя теперь, какимъ образомъ, не смотря на то, что всякое знаніе требуетъ чего-либо представимаго, мы можемъ познавать сверхъчувственное, непредставимое, авторъ доказываетъ, что это возможно посредствомъ символическихъ или означающихъ представленій, которыми являются главнымъ образомъ представленія словъ, приучающія насъ мыслить предметъ и не держа въ сознаніи всей совокупности представленій, относящихся къ этому предмету, и тутъ же продолжаетъ: „Какъ мы мыслимъ о величинахъ слишкомъ большихъ, или слишкомъ малыхъ для нашего представленія, также мы можемъ мыслить и причины, которыя никогда не составляютъ предмета нашего наблюденія по своей малости, или удаленности въ пространствѣ и времени. Какъ мы распространяемъ математическія отношенія за предѣлы самыхъ условій нашей чувственности, такъ мы можемъ

мыслить совершенно сверхчувственную причину, совершенно сверхчувственнымъ образомъ создавшую міръ“, хотя „представить эту причину, или образъ ея дѣйствія мы не въ состояніи“ (стран. 59). Соглашаемся, что символическія, или означающія представленія слова объясняютъ возможность познанія и изслѣдованія непредставимаго, категорій, но, вѣдь, отсюда далеко еще не вытекаетъ возможность познанія и изслѣдованія „сверхчувственной причины, совершенно сверхчувственнымъ образомъ создавшей міръ“. Мы мыслимъ эту причину (въ чемъ не сомнѣвается, прибавимъ, и Кантъ), и авторъ разъяснилъ, какимъ образомъ мы можемъ ее мыслить, но Кантъ, въ духѣ своей философіи, могъ бы справедливо на это отвѣтить, что мыслимость такой причины есть простой „трансцендентальный призракъ“, и слѣдовательно критицизмъ остается у автора не опровергнутымъ.—Такой неубѣдительности аргументаціи мы не нашли въ опроверженіи г. Дебольскимъ реализма. Реализмомъ, въ данномъ случаѣ, называется направленіе, которое признаетъ метафизику, но не метафизику ума, ибо существуетъ, говорятъ, разнородная уму вещь въ себѣ. Смотря потому, какимъ органомъ, по ученію реализма, познается эта вещь въ себѣ, рассматриваемое направленіе представляетъ три вида: реализмъ раціоналистическій, эмпирическій и мистическій. Противъ перваго вида реализма авторъ основательно говоритъ, что если вещь въ себѣ познается *мысленно*, то она не можетъ быть разнородною уму, ибо единственнымъ *мысленнымъ* содержаніемъ вещи въ себѣ является умъ съ его дѣйствіями; нѣтъ такихъ сверхчувственныхъ связующихъ актовъ ума надъ данными чувственности, которые не объединялись бы въ общемъ понятіи ума. Второй видъ реализма опровергается тѣмъ, что различіе я и не-я, данное въ воспріятіи, есть только различіе опытныхъ я и не-я, души и внѣшняго міра. А между тѣмъ не это требуется доказать, ибо можно возразить, что опытное я и не-я происходятъ отъ сверхъопытнаго я (абсолютнаго); необходимо установить раз-

личіе между сверхъопытнымъ и (абсолютнымъ) и сверхъопытнымъ не-я (вещью въ себѣ), чего эмпиризмъ не въ состояніи сдѣлать, не выходя изъ сферы опыта. Противъ особаго вида эмпирическаго реализма Шопенгауера,—реализма, опирающагося на внутреннемъ опытѣ, авторъ хорошо доказываетъ, что ни Шопенгауеръ, ни другіе сродные ему мыслители не разъяснили, почему именно внутреннему воспріятію воли нужно отдать преимущество предъ другими воспріятіями. Нѣкоторая искусственность замѣчается только въ обоснованіи авторомъ противъ разбираемаго реализма того положенія, что понятіе причинности не заимствуется нами изъ явленій воли, ибо воля не есть полная причина произвольнаго дѣйствія¹⁾.

Наковецъ, третій видъ реализма, т. е. реализмъ мистическій, въ своемъ утвержденіи, что сверхчувственное постигается отличною отъ разума способностію, составляетъ собственно реакцію эмпиризму, по которому выходитъ, что умъ не способенъ произвести сверхъопытныхъ понятій, а между тѣмъ, по мистицизму, такія понятія существуютъ. Но такъ какъ эмпиризмъ неправъ, т. е. нашъ разумъ способенъ постигать сверхчувственное, то отсюда само собою слѣдуетъ, что нѣтъ нужды для познанія сверхчувственнаго предполагать особую, совершенно отличную отъ разума силу.

Въ заключеніе этой замѣтки мы не можемъ не высказать своего желанія скорѣйшаго появленія въ печати дальнѣйшихъ выпусковъ труда Н. Г. Дебольскаго,—труда безспорно хорошаго и полезнаго.

Д. Богдановскій.

¹⁾ Кроме реализма Шопенгауера, г. Дебольскій, въ своемъ разборѣ возраженій противъ метафизики ума, останавливается еще на двухъ видахъ спиритуалистическаго реализма. По одному изъ нихъ „я непосредственно сознаю себя, какъ мыслящую, или духовную субстанцію“, а по другому — „сумее въ себѣ открывається намъ, какъ нѣчто духовное во всякомъ воспріятіи, поскольку мы воспринимаемъ всегда лишь состоянія своей души“. Оба эти вида спиритуалистическаго реализма авторъ опровергаетъ разъясненіемъ въ приложеніи къ своему сочиненію (стр. 155—177) понятія о душѣ и ея состояніяхъ. Въ этомъ разъясненіи есть много положеній интересныхъ, но нуждающихся, по нашему мнѣнію, еще въ значительной провѣркѣ.

ЗАМѢТКА

къ статьѣ: „Церкви и монастыри, построенные въ Кіевѣ Князьями“.
(Труды Н. Д. Академіи 1892 года. № 3).

Слюсаревъ въ Описаніи Кіево-Выдубицкаго Монастыря на стр. 413-й пишетъ: „По изслѣдованію профессора Лашкарева, остатокъ древней Всеволодовой Церкви представляетъ западная сторона и нѣкоторыя части сѣверной и южной. Эта уцѣлѣвшая послѣ обвала часть вошла въ землю до такой глубины, что въ пролетѣ арки, которая вела (и теперь ведетъ) въ средину Церкви, разстояніе отъ карниза до почвы уменьшилось до одного аршина“. Г. Слюсаревъ это взявъ, какъ онъ ссылается, изъ Трудовъ 3-го Археологическаго съѣзда 1 т. 270—271 стр.

Мнѣ неизвѣстно, насколько подробно изслѣдовалъ глубокочтимый профессоръ Лашкаревъ стѣны и фундаментъ Михайловской Всеволодовой церкви (въ 1872 г. или около этого времени). Но въ 1886 году въ іюлѣ мѣсяцѣ я, въ присутствіи г. профессора П. А. Лашкарева, отрывалъ фундаментъ въ разныхъ мѣстахъ сѣверной, западной и южной сторонъ, открылъ фундаментъ и обвалившейся части церкви весь до самыхъ закругленій корабликовъ восточной алтарной стороны древней церкви, и вездѣ фундаментъ оказался покрытымъ землею только отъ 4-хъ до 9-ти вершковъ. А это ясно и неоспоримо показываетъ, что церковь нисколько не ушла въ землю въ теченіе восьми вѣковъ, нѣтъ даже обыкновеннаго отъ времени близъ церкви наслоенія—наноса земли. Изъ этого же съ полною достовѣрностію нужно признать, что арка и

карнизъ такъ низко были устроены изначала. Фундаментъ необычайной крѣпости, изъ дикаго крупнаго и мелкаго камня, залитъ цементомъ. Тогда же изслѣдованы и стѣны церкви, и оказалось: стѣна западная вси цѣла, равно сѣверная и южная въ вышину цѣлы, а въ длину къ востоку сохранились стѣны до половины всей древней церкви, а не *нѣкоторыя части*. При изслѣдованіи до возможной точности дозвано, что при вторичномъ послѣ пожара въ 1760 году, между 1776—81 год.,—возобновленіи церкви и пристройкѣ каменнаго алтаря, оная повышена—надстроена аршина на полтора. Изслѣдовано и то, что настоящій—существующій нынѣ алтарь приходится какъ разъ на фундаментъ древней церковной стѣны (или лучше арокъ), на которыхъ покоился древній куполъ восточною своею стороною.

Не угодно ли г. Слюсареву посмотрѣть планъ Церкви, святой въ 1886 году съ натуры, съ показаніемъ и всего древняго фундамента, обвалившейся части церкви, равно уцѣлѣвшей части церкви и позднѣйшей надстройки оной. Планъ этотъ въ настоящее время находится у профессора Кіевской духовной Академіи С. Т. Голубева, пишущаго исторію Кіево-Выдубицкаго Монастыря.

Осмѣливаюсь покорнѣйше просить Редакцію журнала „Труды Кіевской духовной Академіи“ напечатать эту замѣтку на страницахъ своего журнала.

Настоятель Кіево-Выдубицкаго монастыря
Архимандритъ Евлогій.

ОТЧЕТЪ

О СОСТОЯНІИ

БОГОЯВЛЕНСКАГО БРАТСТВА

ПРИ

КІЕВСКОЙ ДУХ. АКАДЕМІИ

ДЛЯ ВСПОМОЩЕСТВОВАНІА НУЖДАЮЩИМСЯ СТУДЕНТАМЪ ЕЯ

за 1890-й годъ.

Богоявленское Братство при Кіевской духовной Академіи для вспомошествованія нуждающимся студентамъ ея 31 декабря сего 1890 года закончило седьмой годъ своей дѣятельности. На основаніи устава (§§ 36, 25 е и 17 в) составленный отчетъ о ней долгъ имѣю, по порученію Совѣта Братства, представить нынѣ вниманію Общаго Собранія членовъ его. Въ семъ отчетѣ, соотвѣтственно намѣченнымъ въ уставѣ отдѣламъ, излагаются краткія свѣдѣнія а) о личномъ составѣ Братства, б) о матеріальныхъ средствахъ его и в) объ управленіи его дѣлами.

І. О составѣ Братства.

Къ 1 января 1890 года въ составѣ Братства были: покровитель, почетная попечительница, 16 почетныхъ членовъ, 13 пожизненныхъ, 52 дѣйствительныхъ и 1 членъ—соревнователь, всего 84.

Въ личномъ составѣ Братства въ теченіе отчетнаго года произошли слѣдующія перемѣны: а) въ число пожизненныхъ

членовъ поступили: протоіерей г. Карачева (Орл. губ.) Василій Дмитріевичъ Любомірскій и преподаватель черкаскаго духовнаго училища, кіевской губерніи, Иванъ Васильевичъ Петровъ; б) въ число дѣйствительныхъ—помощникъ инспектора Подольской духовной семинаріи Михаилъ Ивановичъ Самборскій и преподаватель полтавской духовной семинаріи Іустинъ Львовичъ Ольшевскій и в) въ число членовъ—соревнователей: священникъ Григорій Ростовецкій, іеромонахъ Мелетій, діаконовъ Акимъ Ивановичъ Цвѣтковъ и преподаватель орловскаго духовнаго училища Яковъ Ивановичъ Горожанскій.

За такими перемѣнами въ 1 января 1891 года въ составѣ Братства состоятъ: покровитель, почетная попечительница, 16 почетныхъ членовъ, 15 пожизненныхъ, 54 дѣйствительныхъ и 5 членовъ—соревнователей, списокъ коихъ при семъ прилагается.

II. Средства Братства.

Отъ 1889 года въ январю 1890 года оставалось: а) въ государственныхъ $\%$ -ныхъ бумагахъ 15300 р. и б) въ наличныхъ деньгахъ 1098 р.

Въ теченіи 1890 года касса Братства пополнилась слѣдующими новыми поступлениями:

А) отъ членовъ получены: а) *годовой взносъ*: отъ почетной попечительницы Братства Ея Императорскаго Высочества Государыни Великой княгини Александры Петровны 100 р.; б) *одновременные взносы*, или пожертвованія: отъ высокопреосвященнаго Никандра, архіепископа тульскаго, 2000р., отъ протоіерея г. Карачева (Орловск. губ.) Василія Дмитріевича Любомірскаго 100 р., отъ Елены Петровны Демидовой княгини Сапъ-Донато 200 р., отъ преподавателя черкаскаго (кіевск. губ.) духовнаго училища Ивана Васильевича Петрова 100 р., отъ почетнаго блюстителя по хозяйственной части въ

Академіи Николая Григорьевича Хрякова 1500 р.; в) *обязательные юридические взносы*, не менѣе пяти рублей, отъ 48 дѣйствительныхъ членовъ 301 р. 50 коп. и отъ 5 членовъ—соревнователей 6 р. 30 коп., а отъ всѣхъ 59 упомянутыхъ лицъ получено 4307 р. 80 коп.

Б) по купонамъ государственныхъ %о-ныхъ бумагъ, составляющихъ запасной капиталъ Братства, причиталось къ полученію 833 р. 64 коп., но, за удержаніемъ изъ нихъ Банкомъ 41 р. 69 копѣекъ, въ видѣ 5%о-наго государственнаго налога, дѣйствительно получено 791 р. 95 к.

В) отъ продажи 5-ти экз. сочиненія профессора Н. И. Щеголева „Призваніе Авраама“ выручено 4 р. 20 коп.

Г) отъ студентовъ Академіи въ возвратъ суммъ, полученныхъ ими займообразно изъ кассы Братства 178 р.

Д) отъ покупки 7 облигацій 2-го восгочн. займа на сумму 2800 р.

Всего въ 1890 году поступило 8081 р. 95 коп.

Изъ суммъ Братства Совѣтомъ его въ теченіе 1890 года произведенъ расходъ въ такомъ размѣрѣ:

А) на выдачу нуждающимся студентамъ:	
а) единовременнаго пособія	242 р. — к.
б) пособія помѣсячно	275 р. — к.
в) займообразнаго пособія	399 р. — к.
г) на содержаніе 4-хъ своек. студентовъ	630 р. — к.
Б) на годовичное содержаніе писца и служителя	72 р. — к.
В) на покупку 5%о-ныхъ государств. бум.	2838 р. 5 к.

Всего въ 1890 году израсходовано . . . 4456 р. 5 к.

За вычетомъ суммы произведенныхъ въ отчетномъ году расходовъ изъ суммы доходовъ его обазывается въ январю 1891 года слѣдующій остатокъ:

А) въ 29 государственныхъ процентныхъ бумагахъ	18100 р. — к.
Б) въ наличныхъ деньгахъ	1923 р 90 к.
<hr/>	
Всего	20023 р. 90 к.

Всѣ 29 государственныхъ процентныхъ бумагъ на 18100 р. составляютъ запасной капиталъ Братства и изъ наличнаго остатка 1923 р. 90 коп. только 362 р. 43 коп. составляютъ расходную сумму, остальные же 1561 р. 47 коп. подлежатъ обращенію въ 1891-мъ году въ процентныя бумаги для причисленія къ запасному капиталу. Остатокъ сей образовался такимъ образомъ. Въ 1890-мъ году подлежали обращенію въ государственныя процентныя бумаги слѣдующія суммы: а) 458 р. 32 коп., оставшихся отъ 1889 года; б) 3900 р., составляющіе единовременные взносы — высокопреосвященнаго Никандра, архіепископа тульского (2000 р.), протоіерея г. Карачева (орловск. губ.) Василія Дмитріевича Любомірскаго (100р.), Елены Петровны Демидовой княгини Санъ-Дonato (200 р.), преподавателя черкаскаго дух. училища Ивана Васильевича Петрова (100 р.) и почетнаго блюстителя по хозяйственной части въ Академіи Николая Григорьевича Хрякова (1500 р.), и в) 41 р. 20 коп. 10-ти процентнаго отчисленія а) отъ годичнаго взноса Ея Императорскаго Высочества Государыни Великой Княгини Александры Петровны (100 р.), б) отъ взносов 48 дѣйствительныхъ членовъ (301 р. 50 к.) и взносов 5 членовъ—соревнователей (6 р. 30 коп.) и г) отъ продажи книгъ (4 р. 20 к.), а всего подлежали обращенію 4399 р. 52 коп., въ дѣйствительности же на покупку 5-ти облигацій 2-го восточнаго займа на номинальную сумму 2800 р. употреблено 2838 р. 5 коп., слѣдов. менѣе на 1561 р. 47 коп., которые значатся въ наличномъ остаткѣ отъ 1890 года. Такимъ образомъ весь остатокъ къ январю 1891 года дѣлится на два капитала:

А) Запасной капиталъ составляютъ:

б) 29 государств. %-ныхъ бумагъ на . 18100 р. — к.

б) наличныя деньги : 1561 р. 47 к.

Б) Расходную сумму составляютъ прочія

наличныя деньги : . . . 362 р. 43 к.

Всего 20023 р. 90 к.

III. Управленіе дѣлами Братства.

Въ отчетномъ году по дѣламъ Братства потребовалось одно общее собраніе членовъ его, которому, по уставу, принадлежитъ главное управленіе ими, и пять собраній Совѣта Братства, на которомъ лежитъ завѣдываніе текущими дѣлами его.

Общее собраніе членовъ Братства, въ числѣ 36-лицъ, состоялось 6 февраля 1890 года. Предметами его занятій были:

- а) выслушаніе отчета за 1889 годъ и отзыва ревизіонной комиссіи о состояніи кассы и прихода-расходныхъ документовъ за тотъ же годъ; б) избраніе (на 1890—91 годы) четырехъ членовъ Совѣта Братства, въ который вошли по этому избранію: преосвященный Иеронимъ въ званіи предсѣдателя Совѣта Братства, протоіерей Павелъ Григорьевичъ Преображенскій въ званіи товарища предсѣдателя; профес. Академіи П. Ал. Лашкаревъ въ званіи члена Совѣта Братства и эконо- номъ Академіи А. І. Устиновъ въ званіи казначея Братства; в) избраніе трехъ членовъ ревизіонной комиссіи по отчетности Братства за 1890-й годъ, при чемъ оставлены прежніе члены,—профессоры: И. И. Малышевскій, А. В. Розовъ и М. Г. Ковальницкій, и г) избраніе въ почетные члены Братства Елены Петровны Демидовой княгини Санъ-Донато.

Засѣданій Братства въ отчетномъ году было пять. Предметами занятій этихъ собраній были распоряженія о вновь поступившихъ суммахъ и ихъ храненіи, о выдачѣ пособій по прошеніямъ студентовъ и о другихъ расходахъ по Братству.

Наконецъ, ревизіонная коммиссія завершила административную дѣятельность Братства за 1890-й годъ: а) повѣркою запаснаго капитала 29 октября и составленіемъ акта объ этомъ, и б) повѣркою прихода-расходныхъ книгъ Братства 29 декабря того же года и посвидѣтельствомъ о семъ на нихъ, съ донесеніемъ общему собранію Братства о результатахъ ревизіи.

И. д. Секретаря Совѣта Братства *Г. Скибина*.

ОТЧЕТЪ
о состояніи
БОГОЯВЛЕНСКАГО БРАТСТВА
ПРИ
КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

для вспомо́жствованія нуждающимся студентамъ ея за 1891 годъ.

Истекшій 1891-й годъ есть восьмой годъ существованія Братства. Во исполненіе устава (§§ 36, 25 *е* и 17 *е*) составленъ и представляется вниманію общаго собранія членовъ Братства отчетъ о положеніи его за этотъ годъ.

I. Составъ Братства.

Въ составѣ Братства къ 1 января 1891 года были: почетная попечительница, покровитель, 16 почетныхъ членовъ, 15 пожизненныхъ, 54 дѣйствительныхъ и 5 членовъ-соревнователей, всего 92 члена.

Въ личномъ составѣ Братства въ теченіи отчетнаго года произошли слѣдующія перемѣны: а) съ конца отчетнаго года покровителемъ Братства состоялъ Его Высокопреосвященство Іоанникій, митрополитъ Кіевскій и Галицкій, б) въ число дѣйствительныхъ членовъ вновь поступили: протоіерей г. Николаева (херс. губ.) Іоаннъ Васильевичъ Воскресенскій, преподаватель воронежской духовной Семинаріи Иларій Яковлевичъ Каминскій и учитель Никольскаго (волог. губ.) духовнаго училища Алексѣй

Михайловичъ Жемчужинъ; в) въ число членовъ-соревнователей: законоучитель ровенскаго реального училища свящ. Ипполитъ Ярмоловичъ и помощникъ Инспектора таурической духовн. семинаріи Павелъ Сергѣевичъ Грушинскій. Изъ числа членовъ Братства въ теченіи отчетнаго года за смертію выбыли: покровитель Братства Высокопреосвященный Платонъ, митрополитъ Кіевскій и Галицкій, и помощникъ инспектора Подольской духовной семинаріи Михаилъ Ивановичъ Самборскій.

За такими перемѣнами къ 1 января 1892 года въ составѣ Братства состоятъ: покровитель, почетная попечительница. 16 почетныхъ членовъ, 15 пожизненныхъ, 56 дѣйствительныхъ и 7 членовъ—соревнователей, всего 96, списокъ коихъ при семъ прилагается.

II. Средства Братства.

Отъ 1890 года въ кассѣ Братства къ январю 1891 года оставалось: а) въ государственныхъ процентныхъ бумагахъ 18100 р. и б) въ наличныхъ деньгахъ 1923 р. 90 коп., а всего 20023 р. 90 коп.

Въ 1891 году поступили въ кассу Братства:

- А) Отъ членовъ его *годовые взносы*: а) отъ почетной попечительницы Ея Императорскаго Высочества Государыни Великой княгини Александры Петровны 100 р., отъ покровителя Братства Высокопреосвященнѣйшаго Платона митрополита Кіевского и Галицкаго 500 р., отъ дѣйствительныхъ членовъ и членовъ-соревнователей—375 р. 50 коп., а всего отъ упомянутыхъ лицъ получено: 975 р. 50 к.
- Б) отъ продажи 5-ти экз. сочиненія Щеголева: „Призваніе Авраама“ 3 р. 78 к.
- В) Отъ конверсін *4*-ныхъ бумагъ 86 р. 77 к.
- Г) по купонамъ отъ принадлежащихъ Братству государственныхъ *4*,-ныхъ билетовъ,

за удержаніемъ государственнаго налога, дѣйствительно получено 707 р. 75 к.

Д) отъ Государственнаго Казначейства въ возмѣщеніе 5%-наго сбора въ доходъ казны 134 р. 9 к.

Е) отъ студентовъ Академіи въ возвратъ суммъ, полученныхъ ими заимообразно изъ кассы Братства 322 р. — к.

Ж) отъ покупки 7 сторублевыхъ облигацій 2-го вост. займа, одной сторублевой 4-го 4%-наго внутренняго займа и одной тысячерублевой того же займа 1800 р. — к.

Всего въ 1891 году поступило 4029 р. 89 к.

А вмѣстѣ съ остаткомъ отъ минувшаго года въ приходѣ за 1890-й годъ значится 24053 р. 79 к.

Изъ суммъ Братства Совѣтомъ его въ теченіи 1891 года произведенъ расходъ въ такомъ размѣрѣ:

А) на выдачу нуждающимся студентамъ:

а) единовр. пособія 17 студентамъ 1218 р. — к.

б) заимообразно 23 студентамъ 708 р. — к.

в) помѣсячно 1 студенту 60 р. — к.

Б) на покупку государственныхъ %-ныхъ билетовъ 1772 р. 81 к.

В) на вознагражденіе писца и служителя 72 р. — к.

Г) на напечатаніе отчета Братства за 1888—89 годы 8 р. 88 к.

Д) на переплеть двухъ экз. Отчета Братства 1 р. 50 к.

Е) на гербовую марку, употребленную при вносѣ денегъ на текущій счетъ — 15 к.

Всего въ 1891 году израсходовано 3841 р. 34 к.

За вычетомъ суммы произведенныхъ въ отчетномъ году расходовъ изъ суммы доходовъ его, оказывается въ январю 1892 года слѣдующій остатокъ:

А) въ 37 государств. $\frac{1}{2}$ -ныхъ бумагахъ. 19900 р. — к.	
В) въ наличныхъ деньгахъ	312 р. 45 к.
	<hr/>
Всего	20212 р. 45 к.

Всѣ 37 государственныхъ процентныхъ билетовъ составляютъ запасной капиталъ Братства, каковой въ отчетномъ году, сравнительно съ предшествующимъ, увеличился на 1800 р. Увеличеніе это произошло а) отъ выдачи Государственнымъ Банкомъ одной сторублевой облигаціи, въ замѣнъ доплаты наличными деньгами при конверсіи принадлежащихъ Братству облигацій 1-го вост. займа на облигаціи 4-го $4\frac{1}{2}$ -наго внутр. займа, и б) отъ приобрѣтенія за наличныя деньги семи сторублевыхъ облигацій 2-го вост. займа и одной тысячерублевой облигаціи 1-го восточнаго займа, всего на нарицательную сумму 1700 р. На означенныя восемь облигацій были употреблены слѣдующія суммы: а) 1561 р. 47 коп., оставшихся не обращенными въ 1890-мъ году; б) 138 р. 61 коп. 10-ти процентнаго отчисленія отъ поступленій 1891 года (975 р. 50 коп. членскихъ взносовъ, 3 р. 78 коп., вырученныхъ отъ продажи 5-ти экз. сочиненія Щеголева „Привзаніе Авраама“, 86 р. 77 к., полученныхъ отъ конверсіи 1) трехъ банковыхъ билетовъ, 2) четырехъ облигацій 1-го вост. займа и 3) двухъ билетовъ (серій) Государственнаго Казначейства на 4-хъ процентныя облигаціи 4-го внутр. займа) и в) 72 р. 73 к., не подлежавшіе обращенію въ процентныя бумаги, но употребленные на означенный предметъ, по опредѣленію Совѣта Братства отъ 18 января 1891 г. (Журн. Совѣта Братства № 1, ст. I). Такимъ образомъ весь остатокъ въ январю 1892 года дѣлится на два капитала:

а) запасной капиталъ, заключающійся въ 37 государственныхъ процентныхъ бумагахъ. 19900 р. —	
и б) наличныя деньги, составляющія расходную сумму	312 р. 45 к.
	<hr/>
Всего	20212 р. 45 к.

III. Управление дѣлами Братства.

Въ отчетномъ году административная дѣятельность Братства производилась на точномъ основаніи устава его въ томъ порядкѣ, какой установился за прежніе годы существованія его.

Общее собраніе членовъ Братства, которому по уставу принадлежитъ главное управленіе дѣлами его, состоялось 31 декабря 1891 года предъ самымъ вступленіемъ въ отчетный 1891-й годъ. Въ этомъ собраніи заслушаны отчетъ о положеніи дѣлъ Братства за 1890-й годъ и отзывъ ревизіонной комиссіи о состояніи кассы и приходо-расходныхъ книгъ за тотъ же годъ, избраны членами этой комиссіи на 1891-й годъ профессора Академіи: И. И. Малышевскій, А. Л. В. Розовъ и М. Г. Ковальницкій, а въ составъ Совѣта Братства избраны: Преосвященный Ириней, еп. чигиринскій предсѣдателемъ, а проф. Академіи В. О. Пѣвницкій и о. Ректоръ Кіевской дух. семинаріи архим. Борисъ—членами Совѣта Братства.

Совѣтъ Братства, на которомъ лежитъ завѣдываніе текущими дѣлами его, имѣлъ въ теченіи отчетнаго года пять засѣданій по предметамъ приѣма и храненія суммъ, назначенія пособій студентамъ и другихъ расходовъ Братства.

Наконецъ, дѣятельность ревизіонной комиссіи за 1891-й годъ выразилась: 1) въ провѣркѣ (11 ноября) запаснаго капитала его и составленіи особаго акта объ этомъ, 2) въ провѣркѣ (20 декабря) приходо-расходныхъ книгъ Братства и въ посвидѣтельствovanіи ихъ, съ донесеніемъ общему собранію о результатахъ ревизіи.

Приложение 1-е къ отчетамъ Богоявленскаго Братства за 1890 и 1891-й годы.

СПИСОКЪ ЛИЦЪ,

сдѣлавшихъ пожертвованія или годовыя взносы въ кассу Братства при Кіевской дух. Академіи въ 1890 — 1891 и.

	Въ	Въ
	1890 г.	1891 г.
	РУБ.	РУБ.
Почетная попечительница Братства, Ея Императорское Высочество Великая Княгиня Александра Петровна	100	100
Покровитель Братства, Высокопреосвященнѣйшій Платонъ, митрополитъ Кіевскій и Галицкій.	500	—
<i>Изъ числа почетныхъ членовъ:</i>		
Высокопреосвященный Никандръ, архіепіскопъ тульской и бѣлевскій.	2000	—
Почетный блюститель по хозяйственной части въ Кіевской дух. Академіи Николай Григорьевичъ Хряковъ	1500	—
Елена Петровна Демидова княгиня Санъ-Донато	200	—
<i>Изъ числа пожизненныхъ членовъ:</i>		
Василій Дмитріевичъ Любомирскій, протоіерей г. Карачева, орловской губ.	100	—
Иванъ Васильевичъ Петровъ, преподаватель Черкаскаго дух. училища.	100	—

Изъ числа действительныхъ членовъ:

Арсеvий, архимандритъ законоспаскаго монастыря въ Москвѣ	6р. 50к.	6р. 50к.
Антоновъ Василій Григ., зашт. свящ., настоятель Никулицкой Рождество-Вогородичной церкви въ Кіевѣ	5	5
Богдашевскій Дим. И., доц. Кіев. дух. Акад.	5	5
Богословскій Вл. Алекс., препод. Ставроп. д. уч.	—	10
Борисъ архим., ректоръ Кіев. д. Семинарія.	5	5
Вулгаконъ Аванасій Ив., доц. Кіев. д. Акад.	5	5
Виталій игуменъ, наст. Медвѣд. Николаев. мон.	10	10
Воскресенскій Іоаннъ Вас., прот. г. Николаева.	—	5
Голубевъ С. Тим., доцент. Кіев. дух. Акад.	5	5
Гошовскій Іоаннъ, прот. холмск. кафедр. собора.	5	5
Дмитревъ Дим. Оед., свящ. Кіево-Под. церкви.	35	5
Дмитріевскій Ал. Аван., доц. Кіев. дух. Акад.	5	3
Дроздовъ Ник. Мих., доц. Кіев. дух. Акад.	5	5
Жемчужинъ Ал. Мих., уч. Никольск. (вологод. губ.) дух. учил.	—	5
Завитиновичъ Вл. Зенов., доц. Кіев. д. Акад.	5	5
Исаевъ Ив. П., секретарь Совѣта Кіев. д. Ак.	5	5
Ирянной, епископъ чигиринскій	—	10+10*)
Каминскій Иларій Як., препод. вор. дух. Семин.	—	5**
Ковальницкій М. Г., экстра-орд. проф. К. д. А.	5	5
Королевъ Ив. Н., проф. и инсп. Кіев. д. Ак.	5	5
Коршунъ С. Памл., врачъ при Кіев. дух. Акад.	5	5
Крыловскій Амвр. Сем., библиот. К. д. Акад.	5	5
Кульманъ Герм. М., лект. нѣм. яз. въ К. д. А.	5	5
Лашкаровъ Петръ Алекс., э.-ор. пр. К. д. Ак.	5	5
Левинскій Петръ Як., прот. Виленск. Ник. церк.	15	15+15
Линицкій Петръ Ив., орд. проф. Кіев. д. Акад.	5	5
Маккавейскій Н. К., лект. англ. яз. въ К. д. А.	5	—
Максимовъ Гр. Ив., свящ. новочерк. кафедр. соб.	5	5
Малининъ Вас. Ник., э.-орд. проф. Кіев. д. Ак.	5	5
Малишевскій Ив. И., засл. орд. проф. К. д. Ак.	5	5

*) Взаимъ на 1892 й годъ.

***) Взаимъ на 1892 годъ.

Никонъ, еп. глазовскій, викар. Вятск. епарх.	—	20*
Олесициій Ак. Ал., орд. проф. Кіев. д. Акад.	5	5
Олесициій Марк. А., в.-орд. проф. К. д. Ак.	5	5
Ольшевскій Іуст. Львов., препод. Полт. д. Сем.	—	10
Орнатскій Θεод. Ст., доц. Кіевск. д. Акад.	5	5
Петровъ Ник. Ив., засл. орд. проф. Кіев. д. А.	5	5
Покровскій Θεод. Як., в.-орд. пр. Кіев. д. Ак.	5	5
Покровскій Θεод. Плат., прот. таганр. усп. соб.	—	5+5**
Поповъ К. Дм., в.-орд. проф. Кіев. д. Акад.	5	5
Поспѣховъ Дим. Вас., засл. орд. проф. К. д. А.	5	5
Преображенскій Пав. Г., прот., законоуч. Кіев. Под. женской гимназіи.	5+5***	5
Прозоровскій Григ., прот. г. Новочеркасска.	—	5
Пѣвницкій Вас. Θεод., засл. орд. проф. К. д. А.	5	5
Розовъ Ал. Вас., орд. проф. Кіев. д. Акад.	5	5
Самборскій М. И., пом. инсп. Под. д. Сем.	5	—
Скибинъ Гер. Ив., пом. инсп. Кіев. д. Ак.	5	5
Слѣсаревскій П. К., пом. библи. Кіев. д. Ак.	5	5
Сольскій Ст. Мих., орд. проф. Кіев. д. Ак.	5	5
Тихомировъ В. Т., пом. см. Ефрем. д. учил.	5	5
Устиновъ А. Іустин., экономъ Кіев. д. Ак.	5	5
Уваровъ М. Ст., повѣрен. астрах. гор. общ.	10	10
Царевскій Ар. Сем., доц. Кіев. дух. Акад.	5	5
Штрогоферъ А. Леоп., лект. фр. яз. въ К. д. Ак.	5	5
Ювеналій архим., намѣстникъ Кіев. печ. Лавры	5+5****	5
Ястребовъ М. Фил., экстр.-орд. проф. К. д. Ак.	5	5

Изъ числа членовъ-соревнователей:

Горожанскій Як. Ив., препод. Орд. дух. учил.	—	3
Грушинскій П. С., пом. инсп. таврич. д. Сем.	2	—
Мелетій іеромонахъ	30 к.	—
Ростовецкій Григ., свящ. Васильк. у., кiev. губ.	3	—
Софоновъ Серг. Ив.	15 к.	—
Цвѣтковъ Акимъ Ивановичъ, діаконъ . . .	50 к.	—
Ярмолевичъ Ипполитъ, законоуч. Ров. реал. у.	—	3

*) Взносъ за 1888, 1889, 1890 и 1891 гг.

**) Взносъ на 1892-й г.

***) Взносъ за 1889 г.

****) Взносъ за 1889 г.

*Приложение 2-е къ отчетамъ Богоявленскаго
Братства за 1890 и 1891 и.*

СПИСОКЪ ВОСПИТАНИКОВЪ

*Кіевской духовной Академіи, получившихъ пособіе отъ
Богоявленскаго Братства въ 1890 и 1891 гг.*

Воспитанники Академіи, получившіе пособіе въ 1890-мъ году.	Количество получаемаго пособія.		
	Помѣ- сячно.	Единовре- менно.	Занмооб- образо.
	руб.	руб.	руб.
Аггеевъ Конст. I курса	—	—	125 ¹⁾
Антонинъ іеродіаконъ, III курса	—	25	—
Василевскій Николай, IV курса	—	10	—
Грушинскій Павелъ, IV курса	—	—	30
Гребинскій Михаилъ, II курса	—	40 ²⁾	—
Дашкиевъ Леонидъ, IV курса	45	—	—
Доброгаевъ Александръ, IV курса	—	—	10
Дроздовъ Петръ, II курса	—	—	20
Запольскій Григорій, IV курса	—	—	25 ³⁾
Капустинскій Владиміръ, III курса.	—	—	105
Ключаревъ Григорій, III курса	—	10 ⁴⁾	—
Кротковъ Александръ, II курса.	—	105	15
Крыловъ Платонъ, свящ., II курса.	60	—	—
Кулагинъ Иванъ, II курса	—	—	15
Левицкій Іоанникій, свящ., I курса.	—	80	—
Левицкій Андрей, II курса	—	105	—
Неселовскій Аванасій, IV курса.	—	—	25
Никитинъ Николай, III курса	—	10	—
Охотскій Павелъ, I курса	—	115	—
Перевозниковъ Кириллъ, II курса	—	—	25
Платоновъ Николай, I курса.	—	—	10

¹⁾ Изъ нихъ возвращены въ 1890 г. 20 р.
²⁾ Возвращены въ 1890 году.
³⁾ Возвращены въ 1890 году.
⁴⁾ Возвращены въ 1891 году.

Полихрони Мина, III курса . . .	—	12	—
Полуцгановъ Иванъ, I курса . . .	—	—	105
Постниковъ Василій, III курса . . .	—	—	8
Прибичевичъ Василій, I курса . . .	—	—	25
Пустынский Александръ, I курса. . .	—	—	6 ¹⁾
Ренскій Николай, I курса . . .	—	50	—
Рыбинскій Владиміръ, III курса. . .	—	—	20 ²⁾
Самойловичъ Иванъ, III курса . . .	—	—	25 ³⁾
Смердынский Сергѣй, I курса . . .	—	115	10
Соловьевъ Меодій, I курса . . .	30 ⁴⁾	—	—
Торлецкій Владиміръ, IV курса. . .	—	—	10
Титовъ Θεодоръ, VI курса. . .	—	—	20
Тычининъ Василій, IV курса. . .	—	20	25
Филевскій Иванъ, IV курса . . .	—	—	15
Цинцадзе Каллистратъ, II курса . . .	—	—	40
<hr/>			
Всего . . .	135	697	714

¹⁾ Возвращены въ 1890 году.

²⁾ Возвращены въ 1891 году.

³⁾ Возвращены въ 1891 году.

⁴⁾ Возвращены въ 1890 году.

Воспитанники Академіи, получившіе пособіе въ 1891 году.	Количество получаемого пособія.		
	Помѣ- сратно	Единовре- менно.	Замѣ- образно.
	руб.	руб.	руб.
Арсеньевъ Иванъ, I курса . . .	—	25	—
Бѣловичъ Кесарій, III курса . . .	—	—	105
Вишневскій Николай, I курса . . .	—	—	20 ¹⁾
Воскобойниковъ В., ок. курсъ въ 1891.	—	25 ²⁾	—
Ефремовъ Иванъ, IV курса . . .	—	—	100 ³⁾
Иванча Іустинъ, IV курса . . .	—	—	10
Казанскій Павелъ, II курса . . .	—	80	—
Казанскій Алексѣи, III курса . . .	—	—	105
Каминскій Иларій, IV курса. . .	—	—	20 ⁴⁾
Кара-Стояновъ Александръ, II курса.	—	—	20 ⁵⁾
Келенджеридзе Мелитонъ, I курса .	—	—	40
Блючаревъ Григ., оконч. к. въ 1891г.	—	—	15 ⁶⁾
Бротковъ Александръ, III курса. . .	—	105	—
Крыловъ Платонъ, свящ., IV курса.	60	10	30
Левицкій Александръ, III курса. . .	—	210	—
Левицкій Іованникій, свящ., II курса.	—	25	—
Маккавейскій Ник. К., лект. англ. яз.	—	—	30
Малеванскій Флоръ, I курса . . .	—	110	—
Маяковскій Як., I курса.	—	—	10
Миловидовъ Антоній, свящ., I курса.	—	80	—
Мусатовъ Григ., II курса	—	8	10 ⁷⁾
Нардовъ Василій, III курса.	—	40	—
Недѣльскій Владиміръ, I курса . .	—	—	20
Никитинъ Николай, IV курса	—	—	12
Орловъ Петръ, III курса.	—	—	25
Остроумовъ Тихонъ, II курса	—	—	20
Петрушевскій Василій, IV курса . .	—	—	30
Погорилко Павелъ, I курса	—	—	15 ⁸⁾

¹⁾ Возвращены въ 1891 году.

²⁾ Возвращены въ 1892 году.

³⁾ Возвращены въ 1891 году.

⁴⁾ Возвращены въ 1891 году.

⁵⁾ Возвращены въ 1891 году.

⁶⁾ Возвращены въ 1891 году.

⁷⁾ Возвращены въ 1891 году.

⁸⁾ Возвращены въ 1891 году.

Полихронъ Мина, IV курса	—	35	—
Полуцыгановъ Иванъ, II курса	—	70	—
Попель Иванъ, II курса	—	105	—
Поповскій Софроній, I курса	—	10	—
Постниковъ Василій, IV курса	—	—	15
Рекордатовъ Василій, I курса	—	—	20
Ренскій Николай, III курса	—	70	—
Смердыньскій Сергій, IV курса	—	210	—
Шараевскій Несторъ, IV курса	—	—	20
Юзефовичъ Іустинъ, I курса	—	—	14
Всего	60	1218	708

Секретарь Совѣта Братства *Г. Скибина.*

ИЗВѢСТІЯ

Церковно-археологическаго Общества при Кіевской духовной Академіи.

Въ прошломъ 1891 году ежемѣсячныя Извѣстія Церковно-археологическаго Общества не печатались, въ томъ соображеніи, что сущность этихъ извѣстій въ краткомъ, перечневомъ видѣ, входитъ въ составъ годовыхъ отчетовъ Церковно-археологическаго Общества, которые, поэтому, могли бы замѣнять собою „Извѣстія“. Между тѣмъ, нѣкоторые изъ стороннихъ членовъ общества и изъ учащихся и учащихся въ Кіевской духовной Академіи не разъ заявляли, что, съ прекращеніемъ печатанія ежемѣсячныхъ Извѣстій Общества, не всегда возможно слѣдить за новыми, интересными поступленіями въ Церковно-археологическое Общество и музей, и что ежегодные отчеты Общества, по своей сжатости и краткости, не могутъ замѣнить собою ежемѣсячныхъ Извѣстій Общества. Поэтому мы рѣшились съ настоящаго года возобновить печатаніе ежемѣсячныхъ Извѣстій Церковно-археологическаго Общества.

ЗА ЯНВАРЬ, 1892 г.

13 января 1892 года было засѣданіе Церковно-археологическаго Общества, на которомъ прочитагь былъ Отчетъ Общества за 1891 годъ и сдѣлано сообщеніе членомъ и секретаремъ Общества Н. Петровымъ „О медали великаго князя Ярополка Владиміровича“.

Въ теченіи января мѣсяца въ Церковно-археологическое Общество, музей и библіотеку его послѣдовали слѣдующія поступления.

А) Отъ Православнаго Палестинскаго Общества: 28-й выпускъ „Православнаго Палестинскаго Общества“ и 1-й томъ 'Ιεροσολωματικὴ βιβλιοθήκη“, А. Пападопуло - Карамевса, С.-Петербургъ, 1891 года.

Б) Отъ Хорватскаго Археологическаго Общества въ Загребѣ Viestnik сего Общества за 1892 годъ, выпускъ I.

В) Отъ Тамбовской Ученой Архивной Коммисіи— „Извѣстія“ сей Коммисіи, выпускъ XXXII, Тамбовъ, 1891 г.

Г) Отъ Таврической Ученой Архивной Коммисіи „Извѣстія“ сей Коммисіи № 14-й, Симферополь, 1891 г.

Д) Отъ дѣйствительнаго члена, Пресвященнаго Анатолія, Епископа Уманскаго, третьяго викарія Кіевской епархіи *сто рублей* (100 р.) серебромъ на нужды Общества и сердоляковая архіерейская печать, съ гербомъ въ срединѣ. По сообщенію А. Злотницкаго, это—гербъ Сулима, принадлежащій, въ числѣ многихъ другихъ, Жабоврицкимъ.

Е) Отъ почетнаго члена, д. с. с. Н. А. Леопардова *двадцать руб.* (20 р.) серебромъ на нужды Общества и брошюра жертвователя, подъ заглавіемъ „Приложеніе къ статьѣ о печати царева мужа“, Кіевъ 1891 года.

Ж) Членскихъ взносовъ отъ членовъ изъ академической корпораціи тридцать три руб. (33 р.) серебромъ.

З) Отъ дѣйствительнаго члена, ректора Одесской духовной Семинаріи, Протоіерея М. Чемени *десять руб.* (10 р.) серебромъ на нужды Общества.

И) Черезъ дѣйствительнаго члена, В. П. Горленка, приобрѣтена, въ обмѣнъ на дублиеты музея, двусторонняя хоругвь, писанная масляными красками на холстѣ извѣстнымъ русскимъ художникомъ Боровиковскимъ. „Когда я,—пишетъ В. П. Горленко,—путешествовалъ по миргородскому и хорольскому уѣздамъ для собиранія слѣдовъ памяти Боровиковскаго и матеріа-

ловъ для его біографіи (напечатанныхъ послѣ въ „Русскомъ Архивѣ“), то познакомился съ глубокимъ старцемъ Ив. Ив. Боровиковскимъ, племянникомъ живописца. Отъ него я получилъ пачку писемъ Боровиковскаго къ роднымъ (теперь тоже напечатанную) и указанія на произведенія его, оставшіяся на родинѣ. Одно изъ нихъ—плащаница теперь у васъ въ Музеѣ. Изъ другихъ онъ указалъ мнѣ, между прочимъ, на эту хоруговку, которая имъ же отдана была во вновь устроенную церковь Грушевыхъ Хуторовъ хорольскаго уѣзда, полтавской губерніи. Раньше она была въ г. Хоролѣ, въ церкви, куда прислана была самимъ Боровиковскимъ. Оттуда, когда ей угрожало уничтоженіе, взята была его племянникомъ и отдана въ Грушевые Хутора. Тамъ я и обмѣнялъ ее съ старостой церкви за большую и хорошую новую хоругвь. Но нахожу, что предметъ этотъ такого свойства, что гораздо умѣстнѣе въ общественномъ собраніи, чѣмъ въ частномъ... Подлинность хоругви, кромѣ вполне достовѣрной ея исторіи, подтверждается для каждаго, знакомаго съ манерой Боровиковскаго, его характерными блѣдными красками, тонами лицъ и подписью подъ изображеніемъ Св. Митрофана, которую признаетъ каждый, знакомый съ его почеркомъ. Хоругвь даетъ музею два произведенія Боровиковскаго—Поклоненіе пастырей и Св. Митрофанъ, къ сожалѣнію—нераздѣлимыя.

И) Отъ дѣйствительнаго члена, законоучителя Кіевскаго Института благородныхъ дѣвицъ, священника Ѳ. Д. Хорошупова—древнееврейская мѣдная монета.

К) Отъ дѣйствительнаго члена, доцента Кіевской дух. Академіи В. З. Завитневича его брошюра—„Вторая археологическая экскурсія въ Припетское Полѣсье“, Кіевъ, 1891 года.

Л) Отъ дѣйствительнаго члена, бывшаго профессора С.-Петербургской дух. Академіи Н. И. Барсова его брошюры: 1) „Какъ училъ о крестномъ знаменіи святѣйшій Іовъ, патріархъ Московскій и всея Россіи“, С.-Петербургъ, 1890 г.,

и 2) „Къ литературной исторіи Вольтера“, С.-Петербургъ, 1892 г.

М) Отъ дѣйствительнаго члена, д. с. с. М. И. Городецкаго 3-й № „Всемирной Иллюстраціи“ за 1892 годъ, съ портретомъ кіевскаго митрополита Іоанникія.

Н) Отъ дѣйствительнаго члена Н. П. Чернева—чугунная японская монета, мѣдная пробная прусская монета 1817 г. и мѣдная нюрнбергская пробная монета 1887 года.

О) Отъ дѣйствительнаго члена, учителя Одесской духовной Семинаріи Л. С. Мацѣвича: *Curiosa et selectiora variorum sententiarum Miscellanea, authore P. Martino Szczt-jvany, Societatis Jesu sacerdote, Tyrnaviae, 1689 г.*; печатная пергаменная грамота порутчику Андрею Левицкому на чинъ капитана, 22 декабря, 1781 года; Николай I на смертномъ одрѣ,—литографія, рисов. Гельфертъ; Адамъ Кисель, воевода Кіевскій, литографія съ бюста, находящагося въ селѣ Низкипчахъ, волынской губерніи.

П) Отъ члена—корреспондента, помощника смотрителя Одесскаго духовнаго училища А. П. Рубановскаго двѣ русскія мѣдныя монеты XVIII вѣка.

Р) Отъ члена—корреспондента Ив. Иг. Яковины рукописный сборникъ проповѣдей и проповѣдническихъ матеріаловъ второй половины XVII вѣка, говоренныхъ большею частію въ Кіевѣ, съ прибавленіемъ Синописа или Лѣтописи келейной Св. Димитрія Ростовскаго, писанной имъ собственноручно. Сборникъ полученъ имъ изъ села Ярославецъ, глуховскаго уѣзда, черниговской губерніи.

С) Отъ члена—корреспондента Н. Ф. Бѣляшевскаго его брошюра—„Раскопки на Княжей горѣ въ 1891 году“, Кіевъ, 1892 года.

ЗА ФЕВРАЛЬ 1892 ГОДА.

10 февраля было засѣданіе Церковно-археологическаго Общества, на которомъ избранъ въ почетные члены Обще-

ства Преосвященный Анатолий, Епископъ Уманскій, третій викарій Кіевской епархіи, и сдѣланы сообщенія членами А. И. Булгаковымъ „Найденная вновь апологія Аристиды, перваго апологета христіанскаго“ и А. А. Дмитріевскимъ „Сарационъ, епископъ Тмуитскій, и его евхологіи“.

Въ теченіе февраля мѣсяца въ Церковно-археологическое Общество, музей и библіотеку его поступили слѣдующія пожертвованія.

А) Отъ Православнаго Палестинскаго Общества 'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, А. Пападопуло—Керамевса, т. 1, С.-Петербургъ, 1891 г., in 8-о.

Б) Отъ дѣйствительнаго члена, бывшаго профессора С.-Петербургской духовной Академіи Н. И. Барсова его брошюра „Существовала ли въ Россіи инквизиція“? С.-Петербургъ, 1892. 8-о.

В) Отъ члена—корреспондента, преподавателя Кишиневской духовной Сѣминаріи Елевѣ. Елис. Михалевича: 1) рукописная физика на молдавскомъ языкѣ, прошлаго столѣтія, съ интересными въ концѣ каббалистическими примѣчаніями; 2—3, два бронзовыхъ наконечника стрѣлъ, изъ коихъ одинъ найденъ въ землѣ около села Дресличенъ, Кишиневскаго у., верстахъ въ 15 отъ Кишинева, а другой найденъ въ землѣ при распашкѣ около деревни Моровой, оргѣвскаго уѣзда; 4) бронзовая дужка отъ серьги, найденная жертвователемъ въ землѣ около села Требуженъ, оргѣвскаго уѣзда; 5—9) пять серебряныхъ монетъ, изъ коихъ одна золотоордынская, одна чешская Венцеслава III, одна венгерская Матѳея и двѣ молдавскія Стефана Великаго, найденныя на мѣстѣ Стараго Орхѣя, около села Бугученъ, оргѣвскаго уѣзда; 10) обратная сторона мѣднаго складнаго энколпіона, съ изображеніемъ Богородицы, молитвенно воздѣвшей руки, и надписями „Стая Богаоце помагай, Козма, Деманъ“, и проч., найденная въ селѣ Требуженахъ, и 11) обратная сторона подобнаго энколпіона съ изображеніемъ Богородицы, распростершей молит-

венно руки, и символами евангелистовъ, найденная въ землѣ, въ мѣстности, называемой „Скитомъ“, гдѣ теперь фруктовый садъ одного собственника—резеша Ивана Албу, между селами Бутученами, Моровой и Машкоуцями, оргѣвскаго у., недалеко отъ Старога Орхѣя. Въ саду Альбу и доселѣ сохраняются остатки маленькой церкви, груда сложенныхъ камней на мѣстѣ престола и остатки каменныхъ надгробныхъ крестовъ.

Г) Отъ члена—корреспондента, священника села Бусьно, грубешовскаго у., люблинской губерніи, Пол. Гапановича: гданскій грошъ 1538 года и патентъ на польскомъ языкѣ, выданный крестьянину села Бусьно Лукѣ Козаку въ 1863 году, когда онъ былъ еще униатомъ, при исповѣди его у ксендза Уханскаго прихода и вступленіи его въ общество трезвости означеннаго костела.

Д) Отъ старосты Петропавловской церкви предмѣстья г. Кіева, Куреневки, Ал. Вас. Кобца, чрезъ члена—корреспондента Н. Ф. Бѣляшевскаго: 1) плащаница на шелковой матеріи, съ подписью на оборотѣ 1758 года; цинковая чаша съ мѣдною ручкою и гравированными изображеніями распятія и деисуса, а на поддонѣ—четыре херувимовъ; 3) цинковый дискосъ.

Е) Отъ учителя Елисаветградскаго реальнаго училища В. Ястребова его брошюра „Курганы и городища Херсонскаго края“.

Ж) Отъ смотрителя Елисаветградскаго духовнаго училища, священника Конст. Бречкевича книга—„Краткое объясненіе церковнаго устава, для Бѣлгородскихъ семинаристовъ написанное“, Москва, 1800 года, in 4-о.

З) Отъ П. Шибанова издаваемая имъ „Библиографическія Записки,—ежемесячное иллюстрированное изданіе“, Москва, № XLII.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.

Учебнаго Комитета, № 428, съ заключеніемъ Комитета, по ходатайству Вашего Преосвященства *объ освобожденіи студентовъ I курса Кіевской духовной Академіи, сербскихъ уроженцевъ Чедомиля Марьяновича, Доброслава Ковачевича и Светислава Аздейковича отъ обязательнаго изученія въ Академіи одного изъ древнихъ языковъ.* Приказали: Согласно ходатайству Вашего Преосвященства и заключенію Учебнаго Комитета, освободить студентовъ I курса Кіевской духовной Академіи, сербскихъ уроженцевъ Чедомиля Марьяновича, Доброслава Ковачевича и Светислава Аздейковича отъ обязательнаго изученія въ Академіи древнихъ языковъ, но безъ предоставленія имъ, по окончаніи академическаго курса, правъ духовно-учебной службы въ предѣлахъ Россійской Имперіи, о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ“.

Постановлено: О состоявшемся освобожденіи отъ обязательнаго изученія одного изъ древнихъ языковъ объявить студентамъ сербскимъ уроженцамъ Чедомилю Марьяновичу, Доброславу Ковачевичу и Светиславу Аздейковичу и поставить въ извѣстность г.г. преподавателей древнихъ языковъ; прочее принять къ свѣденію и руководству.

IV. Сданное Его Высокопреосвященствомъ 11 ноября 1890 года для надлежащаго распоряженія увѣдомленіе Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 7 того же ноября за № 1312: „Вслѣдствіе отношенія, отъ 30 октября сего года № 791, имѣю честь увѣдомить Ваше Высокопреосвященство, что къ опредѣленію окончившаго въ текущемъ году курсъ кандидата Кіевской духовной Академіи Зиновія Моралевича на должность секретаря Совѣта и Правленія Кіевской духовной Академіи со стороны Центрального Управленія духовно-учебнаго вѣдомства препятствій не имѣется“.

Справка: По журналу Правленія отъ 12 ноября сего
Протоколн.

года, послѣ заслушанія настоящего отношенія, между прочимъ постановлено: „считать службу кандидата Зиновія Моралевица въ должности секретаря Совѣта и Правленія Академіи съ 1 ноября сего 1890 года“.

Постановлено: Принять къ свѣдѣнію.

V. Сданное его Высокопреосвященствомъ 28 октября 1890 года для свѣдѣнія и надлежащаго распоряженія отношеніе г. Товарища Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 20 того же октября за № 13449: „Вслѣдствіе отношенія Вашего Высокопреосвященства, отъ 26 іюля сего года за № 554, по ходатайству Совѣта Кіевской духовной Академіи объ оказаніи пособія на изданіе составленной доцентомъ оной Дмитріевскимъ рукописи, подъ заглавіемъ: „Описаніе литургическихъ рукописей восточныхъ библіотекъ“, имѣю честь увѣдомить Васъ, Милостивый Государь и Архипастырь, что Св. Синодъ, во вниманіе къ означенному ходатайству, разрѣшилъ отпустить въ распоряженіе Совѣта Кіевской духовной Академіи на изданіе составленнаго доцентомъ означенной Академіи Дмитріевскомъ „Описанія литургическихъ рукописей восточныхъ библіотекъ“ три тысячи пятьсотъ руб., съ тѣмъ, чтобы, по отпечатаніи означеннаго „Описанія“, 200 экз. его было доставлено въ Хозяйственное Управление при Св. Синодѣ, и что о высылкѣ сихъ денегъ въ Кіевскую духовную Академію, вмѣстѣ съ симъ, сдѣлано распоряженіе“.

Справка: Означенныя деньги (3500 р.) получены при отношеніи Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ отъ 17 октября за № 13290.

Постановлено: Для редактированія при изданіи приготовленнаго доцентомъ Дмитріевскимъ „Описанія литургическихъ рукописей восточныхъ библіотекъ“ образовать комиссію изъ профессоръ Ив. Игн. Малышевскаго и П. А. Лашкарева; веденіе же расчетовъ и отчетности по напечатанію передать въ Правленіе.

VI. Увѣдомленія Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода: а) отъ 27 сентября 1890 г. за № 4828 о томъ, что по утвержденному Г. и. д. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, 20 текущаго сентября, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Прокопій Брыжавовскій преподавателемъ по греческому языку въ Псковскую духовную семинарію.

б) отъ 4 октября за № 4907 о томъ, что по утвержденному Г. и. д. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, 28 минувшаго сентября, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Тимоѳей Сохранскій учителемъ по закону Божію въ параллельные классы 2-го Тамбовскаго духовнаго училища.

в) отъ 18 октября за № 5151 о томъ, что по утвержденному Г. и. д. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, 11-го текущаго октября, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Іустинъ Ольшевскій преподавателемъ по всеобщей и русской гражданской исторіи въ Полтавскую духовную семинарію.

г) отъ 27 октября за № 5293 о томъ, что по утвержденному Г. Синодальнымъ Оберъ Прокуроромъ, 18-го текущаго октября, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣлены на духовно-учебную службу кандидатъ Кіевской духовной Академіи Дмитрій Глаголевъ и дѣйствительный студентъ той же Академіи Василій Тычининъ преподавателями: первый въ Тульскую духовную семинарію по латинскому языку и послѣдній въ Черниговское духовное училище по священной исторіи и катихизису въ параллельные классы.—Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, сообщая о семъ Совѣту Академіи для зависящихъ

распоряжений, присовокусила, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутымъ лицамъ, по положенію, денегъ сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ.

Справка: О состоявшемся опредѣленіи на службу кандидатовъ П. Крыжановскаго, Т. Сохранскаго, І. Ольшовскаго, Д. Глаголева и дѣйствительнаго студента В. Тычинина дано имъ знать повѣстками отъ 9, 10 и 26 октября за №№ 711, 716 и 792 и отъ 3 ноября за №№ 226 и 227.

Постановлено: Увѣдомленія, за сдѣланными по нимъ распоряженіями, приобщить къ дѣлу объ опредѣленіи воспитанниковъ Академіи на службу.

VII. Прошеніе священника села Карамышева Калужской епархіи Димитрія Любимова: „Въ №№ отъ 9 до 15 Калужскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей 1886 года были отпечатаны мои краткія и бѣглыя замѣтки на статью Гр. Л. Толстаго о „вѣрѣ“ его. Въ этихъ замѣткахъ я обѣщаль сдѣлать со временемъ болѣе подробный разборъ „вѣры“ Толстаго. Будучи занятъ дѣлами по церкви, приходу и хозяйству, я продолжалъ писать постепенно этотъ критическій разборъ, и въ настоящее время кончилъ свой трудъ, написанный въ книгѣ въ листъ дестевой бумаги на 449 страницахъ. Я думаль-было печатать свой трудъ въ Калугѣ, при помощи Редактора Епархіальныхъ Вѣдомостей, протоіерея Ивана Дмитріевича Любимова (роднаго брата моего); но со смертію его, въ январѣ сего 1890 г., я потерялъ своего руководителя въ отпечатаніи своего сочиненія. Въ настоящее время, зная изъ 23 № Калуж. Епарх. Вѣдомостей 1887 года, что отъ Кіевской духовной Академіи объявленъ конкурсъ на соисканіе Макаріевской преміи за сочиненіе на тему: Критическій разборъ сочиненія Льва Толстаго „Въ чемъ моя вѣра?“, я осмѣливаюсь покорнѣйше просить Совѣтъ Кіевской духовной Академіи принять

на разсмотрѣніе мое сочиненіе подь заглавіемъ: Гр. Л. Н. Толстой и его „вѣра“.

Справка: 1) По журналу Совѣта Академіи отъ 5 сентября 1887 года крайнимъ срокомъ для представленія сочиненій на соисканіе Макаріевской преміи назначено 28 сентября сего 1890 года.

2) Прошеніе священника Д. Любимова, вмѣстѣ съ сочиненіемъ его, получено въ Академіи 16 октября сего года.

Постановлено: Прошеніе священника Д. Любимова, представившаго сочиненіе свое позже назначеннаго Совѣтомъ Академіи срока, оставить безъ послѣдствій, о чемъ и сообщить ему съ возвращеніемъ самаго сочиненія.

ХII. Прошеніе редакціи журнала „Труды Кіевской духовной Академіи“ отъ 22 ноября 1890 года ва № 53: „Совѣту Академіи извѣстна недостаточность средствъ. Редакціи Трудовъ Кіевской дух. Академіи, при ограниченномъ числѣ подписчиковъ. Въ виду нуждъ Редакціи академическаго журнала, не покрываемыхъ подписною суммой, Редакція имѣетъ честь просить Совѣтъ Академіи употребить на покрытие ихъ проценты съ благотворительнаго капитала, расходуемые по усмотрѣнію Совѣта Академіи, по примѣру прежнихъ лѣтъ“.

Справка: Неизрасходованныхъ % съ благотворительнаго капитала состоитъ на лицо 7052 р. 45 к.

Постановлено: Выдать, по примѣру прежнихъ лѣтъ, редакціи академическаго журнала пособіе изъ указанной суммы въ размѣръ 2000 руб.

ХIII. Прошеніе помощника секретаря Академіи Гр. Николаевича отъ 21 ноября 1890 года на имя Ректора Академіи: „Вслѣдствіе постигшей меня въ январѣ 1889 г. болѣзни (брюшной тифъ), требовавшей продолжительнаго че-

тырехмѣсячнаго леченія, я, по немѣнѣю для сего средствъ, вынужденъ былъ сдѣлать долгъ, отъ котораго безъ особаго вспомошествованія не въ силахъ освободиться и доселѣ. Причиной этому служить съ одной стороны недостаточность оклада жалованья по занимаемой мною должности (490 р. р. въ годъ), сравнительно съ существующими въ Кіевѣ на жизненные предметы первой необходимости цѣнами, которые со времени введенія въ Академіи штатовъ (1869 г.) увеличились почти вдвое, а съ другой—разстроенное состояніе моего здоровья, не только не позволяющее мнѣ особымъ усиленнымъ трудомъ, какъ было прежде, добывать себѣ дополнительныя средства къ жизни, но даже часто требующее и въ настоящее время медицинской поддержки. Въ виду такого безвыходнаго моего положенія, осмѣливаюсь обратиться къ Вашему Преосвященству съ покорнѣйшею просьбою о выдачѣ мнѣ пособія изъ процентной суммы съ благотворительнаго капитала, назначенной на „расходы по усмотрѣнію Совѣта Академіи“, принявъ при этомъ во вниманіе и мою почти двадцатилѣтнюю службу въ настоящей должности“.

Постановлено: По вниманію къ изложеннымъ въ прошеніи обстоятельствамъ, выдать помощнику секретаря Гр. Николаевичу изъ $\%$ съ благотворительнаго капитала 300 руб.

XIV. Внесенную въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ ея вѣдомость о числѣ лекцій, пропущенныхъ г.г. преподавателями въ октябрѣ мѣсяцѣ 1890 года. Изъ сей вѣдомости видно, что опущены:

а) вслѣдствіе болѣзни:

1) по психологій заслуж. орд. профес. Поспѣховымъ 1 л. (2 ч.).

2) по новой общей гражданской исторіи экстраорд. проф. Розовымъ 1 л. (28 ч.).

3) по исторіи и обличенію русскаго раскола доц. Голубевымъ 4 л. л. (25, 26 и 31 ч. ч.).

4) по нравственному богословію экстраорд. проф. М. Олесницкимъ 14 л. л. (4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 16, 18, 19, 20, 25, 26 и 27 ч. ч.).

б) вслѣдствіе нахождения въ отпуску по болѣзни:

5) а) по литургикѣ доцентомъ Дмитріевскимъ 4 л. л. (2, 4, 9 и 11 ч. ч.) и б) по церковной археологіи 2. л. л. (4 и 11 ч. ч.).

в) вслѣдствіе вызова въ камеру мирового судьи въ качествѣ свидѣтеля:

6) по исторіи и обличенію русскаго раскола доц. Голубевымъ 1 л. (12 ч.).

г) вслѣдствіе вызова въ окружной судъ въ качествѣ присяжнаго засѣдателя:

7) а) по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ доц. Орнатскимъ 3 л. л. (9, 11 и 13 ч. ч.) и б) по педагогикѣ 1 л. (13 ч.).

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

XVI. Отношеніе Ректора Императорскаго Университета Св. Владиміра отъ 31 октября 1890 года за № 2200: „Имѣю честь препроводить при семъ для надлежащаго распоряженія объявленіе о двухъ вакантныхъ должностяхъ лекторовъ французскаго и итальянскаго языковъ въ Университетѣ Св. Владиміра“.

Постановлено: Препровожденное объявленіе сдѣлать извѣстнымъ между г.г. преподавателями Академіи.

XVII. Отношеніе Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества отъ 21 ноября 1890 года за № 1733:

„Императорское Московское Археологическое Общество имѣть честь обратиться съ покорнѣйшей просьбой принять участіе въ занятіяхъ Предварительнаго Комитета для выработки программы имѣющаго быть въ 1893 году въ г. Вильвѣ IX Археологическаго Съѣзда и съ этой цѣлью избрать изъ среды своей Депутатовъ, которыхъ Московское Археологическое Общество покорнѣйше приглашаетъ пожаловать на засѣданія Предварительнаго Комитета 5-го января 1891 г. въ Москву, къ д. Общества на Берсеневкѣ“.

Постановлено: Объявить г.г. наставникамъ Академіи, не пожелаетъ ли кто-либо изъ нихъ предложить свои вопросы касательно предполагаемой выработки программы IX Археологическаго съѣзда въ засѣданіяхъ Предварительнаго Комитета, имѣющихъ быть 5 января 1891 года въ г. Москвѣ.

ЖVIII. Донесеніе библиотечной Комиссіи при Киевской духовной Академіи: „Библиотечная Комиссія, рассмотрѣвъ списки книгъ, рекомендуемыхъ къ приобрѣтенію для академической библиотеки г.г. профессорами: П. И. Ливицкимъ, В. Н. Малининимъ, Ѡ. Ст. Орнатскимъ и Н. М. Дроздовымъ, съ своей стороны нашла полезнымъ приобрѣсти ихъ для библиотеки Академіи.—Въ началѣ настоящаго года библиотечная Комиссія высказалась за выписку въ библиотеку Академіи энциклопедическаго словаря, издаваемаго подъ редакцію г. Андреевскаго. Теперь же она убѣдилась, что это изданіе имѣетъ спекулятивный, а не ученый характеръ, почему и покупки для академической библиотеки не заслуживаетъ, о чемъ и имѣетъ честь донести Совѣту Академіи“.

Постановлено: Согласно съ донесеніемъ комиссіи, разрѣшить для академической библиотеки выписку книгъ по запискамъ профессоровъ: П. Ливицкаго, В. Малинина, Н. Дроздова и доцента Ѡ. Орнатскаго, а приобрѣтеніе издаваемаго подъ редакціей г. Андреевскаго словаря прекратить.

ХІХ. Докладъ Секретаря Совѣта Академіи: „По X ст. журнала Совѣта Академіи отъ 5 сентября 1889 года постановлено было выписать на 1890 годъ 20 русскихъ и 18 иностранныхъ периодическихъ изданій. Такъ какъ 1890 годъ приближается къ концу и редакціями журналовъ и газетъ объявляется подписка на слѣдующій 1891 годъ, то доліъ имѣю доложить о семъ Совѣту Академіи касательно выписки тѣхъ или другихъ изданій для бібліотеки Академіи на 1891 годъ“.

Постановлено: Принимая во вниманіе, съ одной стороны, заявленія преподавателей Академіи относительно получаемыхъ академическою бібліотекою и предполагаемыхъ ими къ выпискѣ въ оную периодическихъ изданій, а съ другой стороны — средства бібліотеки, назначить къ выпискѣ для нея на 1891 годъ слѣдующіе журналы и газеты:

- 1) Theologische Studien und Kritiken.
- 2) Zeitschrift fur alttestamentliche Wissenschaft.
- 3) Jahrbücher fur d. protestantische Theologie, hrsg von Hase, Lipsius, Pfeleiderer und Schrader.
- 4) Zeitschrift fur d. Kirchengeschichte hrsg. von Breiger.
- 5) Zeitschrift fur die Philosophie und philosophische Kritik.
- 6) Mancherley Gaben und ein Geist.
- 7) Revue des deux mondes (grand edition).
- 8) Revue philosophique, dirigee par Ribot.
- 9) Revue des études juives.
- 10) Berliner philologische Wochenschrift.
- 11) Allgemein Evangelische Lutherische Kirchenzeitung.
- 12) Theologische Literaturzeitung Herausgegeben von Ad. Harnack.
- 13) Вопросы философіи и психологіи, изд. подъ ред. Грота.
- 14) Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія.
- 15) Братское слово.
- 16) Русская старина.

- 17) Русскій Архивъ.
- 18) Филологическія записки, изд. Хованскаго.
- 19) Книжный Вѣстникъ.
- 20) Историческій Вѣстникъ.
- 21) Вѣстникъ Европы.
- 22) Русскій Вѣстникъ.
- 23) Русская Мысль.
- 24) Кіевлянинъ.
- 25) Московскія Вѣдомости.
- 26) Новое Время.
- 27) Кіевское Слово.
- 28) Церковныя Вѣдомости.

XX. Донесеніе комиссіи, разсматривавшей программы чтеній на 18^{90/91} учебный годъ по литургикѣ и церковной археологіи, отъ 29 октября 1890 года; „Разсмотрѣвъ прилагаемая при семъ программы доцента А. Дмитриевскаго по литургикѣ и церковной археологіи, считаемъ долгомъ доложить Совѣту, что объ программы вполнѣ отвѣчаютъ требованіямъ академической науки, опредѣляемымъ ея существомъ и уставомъ духовныхъ академій“.

Справка: Доцентъ А. Дмитриевскій не представилъ своевременно программъ чтеній по занимаемой имъ въ Академіи кафедрѣ вслѣдствіе нахожденія въ отпускѣ по болѣзни.

Постановлено: Одобреныя комиссіею программы по литургикѣ и церковной археологіи, по силѣ устава духовн академ. § 81 а. 3, утвердить.

XXI. А) Отзывъ орд. профес. И. И. Малышевскаго о представленномъ на Евгеніе-Румянцевскую премию сочиненіи студента Академіи В. Рыбинскаго подъ заглавіемъ: „Кіевская митрополичья кафедра съ пол. XIII до конца XVI в.“.

„Въ предварительномъ общемъ очеркѣ политической судьбы

Кіева и состоянія Кіевской митрополичьей каѳедры съ пол. XIII до конца XVI в. выясняются тѣ обстоятельства, по которымъ Кіевъ съ пол. XIII в. пересталъ быть мѣстомъ постоянного пребыванія митрополитовъ, которые только временами проживали въ немъ или посѣщали его, а съ пол. XVI в. надолго совсѣмъ прекратили свои посѣщенія. Затѣмъ въ сочиненіи изложены свѣденія: 1) о посѣщеніяхъ митрополитами Кіева съ обозначеніемъ годовъ или мѣсяцевъ пребыванія ихъ здѣсь и ихъ дѣятельности, насколько она извѣстна, также и о ихъ намѣстникахъ, правившихъ дѣлами каѳедры въ отсутствіе митрополитовъ; 2) о состояніи Софійскаго собора, продолжавшаго считаться каѳедральнымъ соборомъ Кіевской митрополии; 3) о поземельныхъ владѣніяхъ Кіевской митрополичьей каѳедры, извѣстныхъ за описываемое время, и 4) о предѣлахъ Кіевской митрополичьей епархіи.

При обработкѣ сочиненія авторъ пользовался первоисточниками, каковы особенно лѣтописи и акты въ разныхъ печатныхъ изданіяхъ, а частію и рукописями, какія могли найтись въ академіи. Пособіями автору служили: „Исторія Русской церкви“ Преосвящ. Макарія, Описаніе Кіева Закревскаго, Описаніе Кіево-Соф. Собора протоіереевъ Скворцова и Лебединцева, Матеріалы для исторіи Кіевской митрополии, изд. протоіереемъ Лебединцевымъ въ Кіевскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, и нѣкоторыя другія печатныя сочиненія и изданія.

Въ ссылкахъ на первоисточники попадались у автора неточности, обнаруживавшія не вполне ясное представленіе его о нѣкоторыхъ изъ этихъ источниковъ. Встрѣчались и другіе, впрочемъ не важныя, недосмотры, исправленные самимъ авторомъ. Въ ряду новыхъ фактовъ изъ исторіи Кіевской митрополичьей каѳедры, усмотрѣнныхъ авторомъ, д. быть отмѣченъ: выставлемый имъ фактъ посѣщенія Кіева и кратковременнаго пребыванія здѣсь у своей каѳедры М. Михалъ Рогозы въ концѣ 1590 г., а также нѣкоторыя данныя

по исторіи наземельныхъ владѣній митр. каведры и предѣлахъ митрополичьей епархіи, отысканные авторомъ отчасти и въ рукописныхъ источникахъ. Въ цѣломъ сочиненіе студента Рыбинскаго представляютъ трудъ старательный, обнаруживающій достаточно знанія и сообразительности, дающій вообще обстоятельное и отчетливое описаніе и уясненіе состоянія Кіевкой митрополичьей каведры въ періодъ съ пол. XIII до конца XVI в. и при томъ со всѣхъ тѣхъ сторонъ, на какія требовалось обратить вниманіе по темѣ сочиненія.

Рекомендуя это сочиненіе къ напечатанію въ академическомъ журналѣ, считаю долгомъ вмѣстѣ съ тѣмъ предложить Совѣту удостоить автора Еггеніе-Румянцевской преміи“.

Б) Его же отзывъ о представленномъ на Еггеніе-Румянцевскую премію сочиненіи студента іеродіакона Антонина подъ заглавіемъ: „Кіево-Подольская Успенская церковь“:

„Первая глава сочиненія, подъ названіемъ *Лѣтописи Успенской Соборной Церкви*, представляетъ общій сводъ извѣстій и соображеній о состояніи этой церкви отъ ея основанія до новѣйшаго времени. Авторъ констатируетъ древность церкви, относя построеніе ея къ Кіевскому великокняжескому періоду на основаніи уцѣлѣвшихъ остатковъ древней архитектуры въ ней, и затѣмъ настоятельно защищаетъ предположеніе о тождествѣ этой церкви съ упоминаемою въ лѣтописяхъ Кіевскою Богородичною церковію подъ названіемъ Пирогоща, и заключаетъ утверженіемъ, что она была, подобно другимъ Кіевскимъ церквамъ, разрушена во время нашествія Батыева. Далѣе говорится о возстановленіи церкви въ 1474 г. во время нападенія на Кіевъ Мегли-Гирея, вторичномъ обновленіи ея и сообщаются извѣстія о состояніи ея до конца XVI в., съ 1613 г. до конца XVII, съ начала XVIII столѣтія до начала XIX в. съ замѣчаніями о ея опустошеніи пожаромъ 1811 г. и послѣдующихъ обновленіяхъ ея.

Во второй главѣ описывается и разъясняется значеніе Кіево-Подольской Успенской церкви, какъ соборной, какъ

градскаго собора, съ обозначеніемъ средствъ: содержаія ея и ея ирита.

Въ третьей главѣ собраны свѣдѣнія о священно и церковно-служителяхъ церкви, ктиторахъ и церковныхъ старостахъ.

Въ четвертой главѣ описываются принадлежности церковной утвари и вообще внутренняго устройства и украшенія церкви съ выпискою разныхъ надписей на нихъ, описывается также помянникъ церкви съ выписками изъ него и со снимкомъ замѣчательнаго заглавнаго листа. Въ заключеніе приложены статистическія таблицы съ пагляднымъ обозначеніемъ въ нихъ числа дворовъ въ приходѣ, прихожанъ разныхъ сословій и обоеихъ половъ, также числа родившихся и умершихъ. Однѣ таблицы начинаются 1757 г., другія 1780 г; тѣ и другія доводятся до 1889 г.

Авторъ пользовался и печатными изданіями, каковы лѣтописи, акты, записки путешественниковъ, отрывочныя замѣтки нѣкоторыхъ изслѣдователей (каковы особенно достопочтенны о. протоіерея П. Г. Лебединцева), но въ весьма значительной части своего труда пользовался рукописными матеріалами, найденными въ архивѣ Киевской духовной Консисторіи и самой Успенской церкви. Описаніе же церковной утвари, св. иконъ и вообще принадлежностей церковнаго устройства и украшенія Успенскаго собора составлено на основаніи непосредственнаго, тщательнаго осмотра ихъ въ соборѣ. Приемы автора въ изложеніи своего предмета не вездѣ одинаково удачны, что слѣдуетъ сказать особенно о расположеніи свѣдѣній о священно и церковно-служителяхъ, ктиторахъ и старостахъ Успенской церкви. Мѣстами встрѣчаются неудачные обороты рѣчи. Подобный недостатокъ въ изложеніи не умаляетъ впрочемъ достоинства содержанія сочиненія. Видно, что на собраніе матеріаловъ для него и на обработку его положенъ большой трудъ, трудъ добросовѣстный и усердный. Задача сочиненія, какъ историко-археологическаго

описанія церкви, выполнена очень удовлетворительно. Рекомендую сочиненіе къ напечатанію особымъ изданіемъ на проценты съ Евгеніе-Румянцевскаго капитала, считая долгомъ вмѣстѣ съ тѣмъ предложить Совѣту удостоить трудолюбиваго автора Евгеніе-Румянцевской преміи“.

Справка: 1) Евгеніе-Румянцевскія преміи (въ 100 р. каждая) учреждены на счетъ процентовъ съ капитала, пожертвованнаго въ Кіевскую Академію графомъ Румянцевымъ и митрополитомъ Евгеніемъ на вознагражденіе тѣхъ изъ воспитанниковъ Академіи, которые лучше опредѣляютъ или объясняютъ какую-либо древность изъ области русской церковной или политической жизни.

2) Проценты съ Евгеніе-Румянцевскаго капитала могутъ быть употребляемы, на основаніи положенія о Евгеніе-Румянцевской преміи, и на изданіе представленныхъ на конкурсѣ премій сочиненій.

3) Сочиненія, писанныя на преміи, не иначе удостоиваются таковыхъ, какъ по напечатаніи.

Постановлено. Напечатать сочиненіе В. Рыбинскаго въ академическомъ журналѣ и сочиненіе іеродіакона Антонина отдѣльнымъ изданіемъ на проценты съ Евгеніе-Румянцевскаго капитала, а по напечатаніи удостоить авторовъ ихъ преміи въ 100 руб. каждаяго.

XXII. Предложеніе ординар. профес. И. И. Малышевскаго отъ 30 ноября 1890 года: „Честь имѣю предложить къ назначенію студентамъ III курса на сочиненія на Евгеніе-Румянцевскую премію слѣдующія темы:

1) „Церкви и монастыри, построенные въ Кіевѣ князьями, начиная съ сыновей Ярослава до превращенія Кіевскаго велико-княженія“.

Собрать и гдѣ нужно разъяснить извѣстія о построеніи

этихъ церквей и значеніи ихъ какъ фамильныхъ церквей и монастырей въ потомствѣ строителей.

2) „Кіевско-Подольская Добро-Николаевская церковь: историческія свѣдѣнія о ней и описаніе болѣе замѣчательныхъ документовъ и предметовъ, въ ней находящихся“.

Сочиненія должны быть представлены къ 15 апрѣля 1891 г.

Постановлено: Предложенныя темы одобрить и объявить студентамъ III курса.

XXIII. Отзывы: А) о представленномъ на степень кандидата сочиненіи дѣйствительнаго студента Академіи Леонида Дашкѣева на тему: „Ученіе откровенія и церкви о таинствѣ покаянія“:

а) доцента Ѡ. Орнатскаго: „Сочиненіе г. Дашкѣева въ его первоначальномъ видѣ, въ какомъ оно было представлено въ концѣ прошлаго учебнаго года, было признано неудовлетворительнымъ главнымъ образомъ за послѣднюю его часть, въ которой излагается взглядъ протестантовъ на покаяніе, а отчасти и за недостатокъ самостоятельности въ другихъ частяхъ. На переработку указанной части авторъ преимущественно и обратилъ вниманіе, руководясь при этомъ сдѣланными ему замѣчаніями. Теперь часть эта и по содержанію и по изложенію оказывается болѣе удовлетворительною; сдѣланы нѣкоторыя исправленія и въ другихъ частяхъ. Поэтому настоящее, исправленное сочиненіе г. Дашкѣева я полагаю бы возможнымъ признать достаточнымъ для той цѣли, въ виду которой оно представлено“.

б) Экстраорд. проф. М. Ястребова: „Настоящее сочиненіе автора представляетъ исправленіе прежняго, признаннаго неудовлетворительнымъ, его сочиненія. Логическая конструкція его осталась таже самая, съ тѣми же составными частями: въ первой главѣ излагается ученіе свящ. писанія и церкви о таинствѣ покаянія; въ остальныхъ двухъ опровергаются— во второй католическія уклоненія въ ученіи объ этомъ таин-

ствѣ, въ третье—неправильныя воззрѣнія лютеранъ на таинство покаянія. Но во всѣхъ этихъ частяхъ теперь оно является болѣе самостоятельной работой; наиболѣе сдѣлано исправленій во второй главѣ, въ которой допущено было авторомъ наиболѣе заимствованій. Полагаю, что въ настоящемъ своемъ видѣ сочиненіе автора можетъ быть признано удовлетворительною диссертациею“.

Б) О представленномъ на степень кандидата сочиненіи дѣйств. студента Θεодора Гига на тему: „Ученіе Лютера, Цвингли и Кальвина о таинствахъ въ отношеніи къ ученію о томъ же Православной церкви“:

а) Доцента А. Булгакова: „Сочиненіе г. Гига состоитъ изъ двухъ частей, или изъ 4 главъ,—въ каждой части по двѣ главы,—которымъ предпосланы краткое „введеніе“ (1—3 стр.) и „общее замѣчаніе“ (3—5 стр.), дѣлающія намекъ на причину избраннаго авторомъ плана сочиненія, а потомъ на разногласіе ученія о таинствахъ въ протестантскихъ и реформатскихъ символическихъ книгахъ. Въ 1-й главѣ говорится о таинствахъ вообще (5—51 стр.), во 2-й главѣ о числѣ таинствъ (52—101), въ 3-й главѣ изложено ученіе о крещеніи (102—127 стр.), а въ 4-й о таинствѣ Евхаристіи (128—200 стр.). Планъ сочиненія г. Гига можно назвать вполне удовлетворительнымъ: онъ вытекаетъ изъ сущности вопроса, который авторъ взялся рассмотреть. Но нельзя сказать, чтобы онъ удовлетворительно рѣшалъ этотъ вопросъ въ намѣченныхъ имъ предѣлахъ. Обыкновенно онъ беретъ текстъ лютеранскихъ или реформатскихъ сочиненій и выбираетъ изъ него мѣста, въ которыхъ видитъ ученіе о томъ или другомъ таинствѣ; а затѣмъ рядомъ съ этимъ текстомъ ставитъ текстъ православнаго ученія. Въ такомъ родѣ проведена вся работа автора. Работа эта стоила ему не малаго труда, особенно когда нужно было выбирать и излагать по русски текстъ сочиненій Лютера, Цвингли, Кальвина, Эколампадія и другихъ представителей инославія. Гораздо легче было ему собрать православныя мѣста, относя-

щіеся въ вопросу о таинствахъ, изъ твореній древне-христіанскихъ писателей: эти мѣста сочиненія Гига являются относительно лучшими, вѣроятно потому, что онъ руководился русскою литературою, очень богатою по данному вопросу.—Господинъ Гига въ сочиненіи своемъ ограничивается указаннымъ сопоставленіемъ православнаго и инославнаго текстовъ ученія о таинствахъ, время отъ времени заявляя, что тотъ или иной неправославный взглядъ опровергнуть имъ. Сопоставляя вѣроученіе инославное съ православнымъ, Гига ограничивается только ученіемъ о внутренней сторонѣ таинствъ и почему-то считаетъ достаточнымъ только перечислить вкоротѣ разности въ обрядовой сторонѣ таинствъ въ православной церкви и у тѣхъ инославныхъ христіанъ, которыхъ онъ взялъ предметомъ своего сочиненія.—Съ внѣшней стороны сочиненіе г. Гига производитъ не особенно выгодное для автора впечатлѣніе. Языкъ сочиненія очень плохъ, изобличаетъ въ авторѣ иностранца, мало писавшаго порусски; особенно нечистъ языкъ тѣхъ мѣстъ сочиненія, которыя представляютъ собственный переводъ автора съ латинскаго языка. Здѣсь въ сочиненіе г. Гига можно встрѣтить очень неуклюжія выраженія вродѣ „солдаты Христовыхъ“, или „внутренній мастеръ душъ“, или „ярлыкъ христіанскаго исповѣданія“. Въ сочиненіи замѣтно малое знакомство съ принятою въ православной догматикѣ богословскою терминологіею (стр. 61). Но что особенно неблагоприятно отзывается на внѣшней сторонѣ сочиненія г. Гига, это —силошной текстъ, пестрѣющій русскими и иностранными цитатами, въ которыхъ очень не легко разобратъся, потому что авторъ сочиненія незнакомъ съ внѣшними приѣмами цитированія чужаго текста. Текстъ Свящ. Писанія г. Гига часто приводитъ порусски, а приводимый послavianски не отмѣчаетъ тѣми внѣшними признаками, которые приняты въ православныхъ богословскихъ сочиненіяхъ.

Имѣя въ виду количество употребленнаго на сочиненіе времени и трудности, которыя приходилось преодолевать ав-

Протоколы.

тору, я считаю возможным признать сочинение г. Гиги достаточным для получения степени кандидата богословия“.

б) Экстраорд. проф. А. Розова: „Авторъ проявилъ значительное усердіе въ выпискѣ подходящихъ къ предмету его сочиненія мѣстъ какъ изъ сочиненій указанныхъ дѣятелей реформации и изъ символическихъ протестантскихъ книгъ для опредѣленія протестантскаго и реформатскаго ученія о таинствахъ, такъ и изъ Священнаго Писанія и произведеній отцовъ и учителей церкви для раскрытія и утвержденія православнаго объ нихъ ученія; но значительную часть этихъ мѣстъ внесъ въ свою диссертацию въ видѣ сыраго матеріала, сопоставленнаго механически и не объединеннаго мыслию автора. Авторъ также видимо желалъ и изъ всѣхъ силъ старался дать ясное и точное словесное выраженіе православному ученію какъ о церковныхъ таинствахъ вообще, такъ и о каждомъ изъ нихъ въ частности; но не вездѣ сумѣлъ осуществить свое желаніе, благодаря, конечно, несовершенному знакомству своему съ русскимъ языкомъ, которое проявилось не разъ и въ переводахъ автора изъ протестантскихъ и реформатскихъ сочиненій. Принятый авторомъ планъ сочиненія привелъ его къ неоднократнымъ повтореніямъ. Доброе направленіе сочиненія и значительное количество собраннаго въ немъ матеріала побуждаютъ меня признать ученый трудъ Феодора Гиги довольно удовлетворительнымъ кандидатскимъ сочиненіемъ“.

в) О представленномъ на степень кандидата сочиненіи дѣйствительнаго студента Іоасафа Краснитскаго на тему: „Критическій разборъ теоріи, утверждающей зависимость христіанства отъ буддизма“:

а) Доцента. Ѳ. Орнатскаго: „Существуетъ нѣсколько теорій объ отношеніи между христіанствомъ и буддизмомъ. но изъ нихъ наибольшее вниманіе обращаетъ на себя теорія нѣмецкаго ученаго Зейделя, такъ какъ она болѣе рѣшительно утверждаетъ и болѣе послѣдовательно и полно доказываетъ зависимость христіанства отъ буддизма. На этой теоріи

остановился и г. Краснитскій, воставивъ свою задачу изложить и критически разобрать её по всѣмъ ея пунктамъ, не касаясь другихъ подобнаго же рода теорій. Изложеніе дѣлается въ первой части сочиненія въ 5 главахъ; вторая же и гораздо болѣе обширная часть посвящена критическому разбору. Здѣсь въ 1-й главѣ авторъ дѣлаетъ общее критическое замѣчаніе о теоріи Зейделя, во 2-й критически разбираетъ слодства, указанныя Зейделемъ между буддійскими связаніями о жизни и дѣятельности Будды и евангельскими повѣствованіями о жизни и дѣятельности нашего Спасителя, въ 3-й опровергаетъ мнѣніе Зейделя о времени происхожденія буддійскихъ свящ. книгъ, въ 4-й—мнѣніе его о широкомъ распространеніи буддизма на западѣ Азіи ко времени жизни Иисуса Христа, въ 5-й—взглядъ его на время происхожденія христіанскихъ каноническихкихъ писаній и наконецъ въ заключеніи кратко опредѣляетъ дѣйствительное отношеніе христіанства къ буддизму и отчасти къ другимъ языческимъ религіямъ, какъ такое отношеніе, которымъ рѣшительно исключается возможность объясненія происхожденія христіанства изъ буддизма, равно какъ и изъ другой какой-бы-то нибыло языческой религіи.

Какъ видно по всему, авторъ отнесся къ своему дѣлу весьма добросовѣстно и обнаружилъ какъ склонность, такъ и способность къ научнымъ работамъ. обстоятельно познакомился съ литературой своего предмета: всѣ наиболѣе солидные труды на русскомъ, английскомъ и нѣмецкомъ языкахъ онъ имѣлъ подъ руками, но ни одному изъ нихъ не слѣдовалъ рабски. Видимо онъ хотѣлъ выработать насколько возможно самостоятельный взглядъ на предметъ и съ этою цѣлю познакомился и даже перевелъ съ англійскаго перевода Макса Мюллера на русскій языкъ одну изъ древнѣйшихъ и важнѣйшихъ свящ. книгъ буддійскаго канона—Dhammapad'у, и переводъ этотъ, въ качествѣ приложенія, помѣстилъ въ концѣ своего сочиненія. Въ доказательствахъ, приводимыхъ авторомъ противъ Зейделя и въ пользу собственной основной

мысли о совершенной независимости, по происхождению, христианства отъ буддизма, повсюду замѣтна твердость и убѣдительность, а въ расположеніи ихъ—строгая логическая послѣдовательность. Языкъ точный и стройный. Если въ чемъ и можно упрекнуть автора, то лишь въ томъ, что онъ ограничился критикою одной только теоріи Зейделя и не обратилъ вниманія на другія подобнаго же рода теоріи, и оттого имъ было оставлено безъ критическаго разсмотрѣнія буддійское вѣроученіе и правоученіе въ отношеніи его къ христіанскому вѣроученію и правоученію, такъ какъ сама теорія Зейделя этой стороны дѣла не касается. Можно надѣяться, что авторъ восполнить этотъ недостатокъ и представить свое восполненное сочиненіе въ качествѣ уже магистерской диссертации. Какъ кандидатскій же трудъ, сочиненіе г. Краснитскаго и въ настоящемъ видѣ, безъ сомнѣнія, вполне удовлетворительно и заслуживаетъ полное одобреніе“.

б) Ординарн. проф. П. Линицкаго: „Авторъ этого сочиненія обнаружилъ основательное знакомство съ литературою избраннаго имъ предмета, хотя и ограничилъ свою задачу изложеніемъ и разборомъ теоріи Зейделя, признавъ таковую наиболѣе важною по предмету его сочиненія. Авторъ подробно излагаетъ, и затѣмъ не менѣе подробно разбираетъ теорію Зейделя, причемъ отчетливо и безпристрастно раскрываетъ полную несостоятельность этой теоріи. Вѣроятно желаніе отнестись къ дѣлу совершенно безпристрастно, для большей убѣдительности рѣшенія вопроса,—побудило автора раздѣлить изложеніе теоріи отъ разбора ея; но вслѣдствіе того оказались неизбежными повторенія, и оттого изложеніе вышло вѣсколько растянутымъ и утомительнымъ; при большей сжатости изложенія, сочиненіе читалось бы съ большимъ интересомъ. Помимо того, въ сочиненіи не мало встрѣчается излишнихъ подробностей; такъ напр. въ главѣ о сношеніяхъ Индіи съ Западомъ авторъ излагаетъ свѣдѣнія о торговыхъ путяхъ, но нисколько не пользуется этими свѣдѣніями для рѣ-

шенія своєї задачі. Язык сочиненія отличається важнѣйшими литературними достоїнствами. Къ достоїнствамъ сочиненія слѣдуетъ отнести и то, что авторъ является не только критикомъ ложныхъ теорій, направленныхъ противъ христіанства, но и апологетомъ христіанства, причеиъ рѣчь его въ защиту христіанства всегда отличається одушевленіемъ и искренностію. Вообще сочиненіе г. Краснитскаго свидѣтельствуєтъ не только о трудолюбіи, на что теперь принято указывать, но и о талантливости автора, какъ будущаго ученаго писателя, по крайней мѣрѣ могущаго сдѣлаться таковымъ, при благопріятныхъ къ тому условіяхъ“.

Справка: Леонидъ Дашкѣевъ и Теодоръ Гига окончили полный курсъ наукъ Академіи въ іюнѣ сего 1890 года съ хорошимъ успѣхомъ, но первый изъ нихъ представилъ не удовлетворительное для степени кандидата курсовое сочиненіе, а второй вовсе не представилъ такового; Іоасафъ же Краснитскій, оказавшій весьма хорошіе успѣхи въ наукахъ академическаго курса, выпущенъ изъ Академіи съ званіемъ дѣйствительнаго студента въ іюнѣ 1889 г., какъ не представившій вслѣдствіе болѣзни курсоваго сочиненія, съ правомъ послѣ получения кандидатской степени искать степени магистра безъ новаго устнаго испытанія, но чрезъ представленіе и публичное защищеніе печатной диссертациі.

Постановлено: Сочиненія дѣйствительныхъ студентовъ Кіевской Академіи Леонида Дашкѣева, Теодора Гиги и Іоасафа Краснитскаго, согласно съ отзывами рецензентовъ, признать удовлетворительными для степени кандидата богословія и какъ за эти сочиненія, такъ и за оказанные поименованными студентами въ Академіи учебные успѣхи и поведеніе, удостоить ихъ, на основаніи 139—141 §§ уст. дух. Академіи, степени кандидата съ сохраненіемъ притомъ за Іоасафомъ Краснитскимъ права и на полученіе степени магистра богословія

черезъ представленіе магистерской диссертациі и удовлетворительное защищеніе ея въ присутствіи Совѣта Академіи.

XXIV. Отношеніе Редакціи журнала „Труды Кіевской Духовной Академіи“ отъ 30 ноября 1890 г.: „Редакція, доводя до свѣдѣнія Совѣта Академіи, что ею приготовлена къ новому изданію „Книга для назидательнаго чтенія“, имѣетъ честь покорнѣйше просить выдать ей, по примѣру прежнихъ лѣтъ, на покрытие расходовъ по изданію означенной книги проценты съ капиталовъ, назначенныхъ жертвователями ихъ на изданіе полезныхъ книгъ и брошюръ въ духѣ православной вѣры, на изданіе сочиненій по предметамъ преподаваемыхъ въ Академіи наукъ и сочиненій воспитанниковъ Академіи по церковно-историческому отдѣленію“.

Справка: По заявленію Ректора Академіи „Книга для назидательнаго чтенія“, при новомъ изданіи исправленная только въ корректурныхъ ошибкахъ, уже рассмотрѣна имъ и признана безпрепятственною къ новому изданію ея.

Постановлено: Выдать испрашиваемыя деньги на расходы по напечатанію „Книги для назидательнаго чтенія“, какъ уже рассмотрѣнной и одобренной къ изданію.

XXV. Отзывы о печатномъ сочиненіи экстраординарнаго профессора А. Розова подъ заглавіемъ: „Христіанская Нубія. Ч. 1. Источники для исторіи Христіанства въ Нубіи. Кіевъ 1890 г.“, представленномъ для соисканія степени доктора церковной исторіи:

а) Экстраординарнаго профессора Мих. Ковальницкаго: „Разцвѣтъ христіанства въ Нубіи совпадаетъ съ серіознымъ и опаснымъ моментомъ въ жизни церкви вселенской, когда религиозно-догматическія недоразумѣнія, осложненные пробужденіемъ національнаго самосознанія въ нѣкоторыхъ христіанскихъ племенахъ, отторгали отъ вселенскаго церковнаго единства значительныя, обладавшія большимъ запасомъ силъ духовныхъ

части христіанства.—Въ то время, какъ церковь восточно-вселенская, потрясаемая смутами религіозными, собирала свои силы главнымъ образомъ въ направленіи къ Сѣверу, въ Европу,—и въ Константинополь, при содѣйствіи греко-римской власти государственной, окончательно установила себѣ центръ и точку опоры для православнаго воздѣйствія на міръ,—сиро-халдейское несторіанство и сиро-яковито-контское монофизитство утверждались на древне-христіанскомъ Востокѣ и Югѣ. Несторіанство, непосредственно послѣ осужденія его вселенскою церквію, обособилось отъ церкви и заключилось въ себѣ. Организовавшись и укрѣпивши свои національно-церковную самостоятельность, оно двинуло свои силы въ глубь азіатскаго Востока: И успѣхъ необычайный увѣнчалъ—было труды его миссіонеровъ. Сѣтъ митрополій и епископій христіанскихъ—несторіанскихъ покрыла внутреннюю Азію, захватила Татарію, Тибетъ, Индію и Китай. Одно время несторіанство было почти государственной религіей монголовъ и, повидимому, пытало надежду стать религіей всей Азіи... Монофизитство, послѣ осужденія его на Халкидонскомъ соборѣ, въ теченіе цѣлаго столѣтія (до эпохи Юстиніана) усиливалось удерживать господствующее положеніе въ христіанствѣ, стать церквію вселенскою. Но пораженное въ этихъ своихъ стремленіяхъ, значительно стѣсненное въ своихъ изначальныхъ восточныхъ областяхъ, оно изъ главнаго своего центра, Александріи—Египта, направило силы своихъ миссіонеровъ далѣе на Югъ. Христіанство восторжествовало надъ язычествомъ по бережьямъ Нила, далеко вверхъ по направленію къ его истокамъ. Цвѣтуція принильскія христіанскія государства черныхъ людей служили миссіонерамъ точкой опоры для религіознаго воздѣйствія на многочисленныя племена внутренней Африки. При благоприятныхъ условіяхъ, христіанство монофизитское могло мало по малу стать религіей всей, по крайней мѣрѣ, центральной Африки...

Міръ христіанскій, предъ которымъ скоро лицомъ къ

лицу всталъ грозный врагъ—Исламъ, потерялъ изъ виду ростъ этихъ христіанскихъ вѣтвей, отломившихся отъ церкви, но еще не потерявшихъ жизненности, разросшихся и проникшихъ далеко въ страны невѣдомыя. Даже въ цѣлующую пору христіанскихъ церквей въ центральной Азіи и сѣверовосточной Африкѣ, въ христіанскую Европу доходили объ нихъ только темныя слухи въ формѣ полубаснословныхъ сказаній о могущественномъ, благоденствующемъ христіанскомъ царствѣ пресвитера Іоанна, находящемся гдѣ-то далеко, въ Татариі—по однимъ, въ Эѳіопіи—по другимъ, или, вообще, гдѣ-то въ Индіи, союзъ съ которымъ оказалъ бы существенное вліяніе на ходъ борьбы христіанства съ Исламомъ. Но когда европейскіе христіане наконецъ проникли въ эти дотошъ недоступныя страны, гдѣ помѣщали полулегендарныхъ пресвитеровъ Іоанновъ, христіанскія церкви почти одновременно перестали уже тамъ существовать. Подъ напоромъ Туранцевъ съ сѣверовостока Азіи почти безслѣдно исчезло проявлявшее такъ много жизни и вліянія восторіанское христіанство центральной Азіи. Предъ натискомъ арабскимъ съ юговостока Азіи, уступая не безъ борьбы, пали наконецъ монофизитскія христіанскія государства въ области средняго и верхняго Нила, съ ихъ своеобразной, въ теченіе вѣковъ сложившейся, христіанской культурой.

Таковы въ общемъ эти двѣ любопытнѣйшія страницы изъ исторіи христіанства, весьма много сложія между собою по началу, продолженію и печальному концу.

Возстановить и прочесть одну изъ этихъ, почти стертыхъ людьми и временемъ страницъ,—исторію христіанства въ Нубіи,—и поставилъ своею задачею профессоръ А. В. Розовъ.

Задача—въ высокой степени интересная, но, безъ сомненія, и весьма трудная. Рѣчь должна идти о такой частной христіанской церкви, существованіе которой давно насильственно прекращено, свидѣтельство которой о себѣ самой от-

кывается только въ немногихъ полу—или почти—разрушенныхъ памятникахъ ея жизни;—о странѣ, лежащей на крайней границѣ древняго историческаго чѣра, жизнь которой протекала почти совсѣмъ обособленно отъ общей жизни христіанскихъ и вообще историческихъ народовъ, и только рѣдкими, отрывочными, часто случайными чертами отмѣчена въ ихъ литературныхъ произведеніяхъ; о странѣ, христіанское прошлое которой, отмѣченное въ памятникахъ и литературѣ, и въ наше, всѣмъ интересующееся и все вслѣдующее, время еще недостаточно изучено. Профессоръ Розовъ, предпринявшій воссоздать историческій образъ и прослѣдить судьбу христіанства нубійскаго,—насколько, конечно, то позволяютъ доступные въ настоящее время науцѣ историческіе матеріалы, долженъ былъ идти по пути мало разработанному. Нужна была работа предварительная: обследованіе и расчистка источниковъ, собраніе, уясненіе и оцѣнка матеріала историческаго. Въ выпущенномъ имъ въ свѣтъ первомъ томѣ „Христіанской Нубіи“ онъ и занялся пока обследованіемъ „источниковъ для исторіи христіанства въ Нубіи“.

Свое изслѣдованіе авторъ расположилъ въ двухъ главахъ: первая—письменные источники для исторіи христіанства въ Нубіи, вторая—вещественные памятники христіанства въ Нубіи. Въ первой главѣ, выразивши прежде всего сожалѣніе, что Нубія не оставила послѣ себя никакихъ литературныхъ памятниковъ, авторъ, за полнымъ несуществованіемъ въ настоящее время сочиненій нубійскаго происхожденія, причисляетъ къ литературнымъ памятникамъ Нубіи историческія надписи, открытыя европейскими путешественниками уже въ настоящемъ столѣтіи на памятникахъ древне-языческаго и христіанскаго періода Нубіи. Замѣтить, впрочемъ, можно, что это—памятники не литературы, а эпитафики. Самъ авторъ, перечисливши въ первой главѣ важнѣйшіе изъ этихъ памятниковъ, съ библиографическими замѣтками объ изданіяхъ и

ислѣдованія ихъ оныхъ, далъ мѣсто вторичному перечисленію и уже подробному облѣдованію ихъ въ ряду эпиграфики нубійской, какъ и слѣдовало, во 2-й главѣ.— Затѣмъ, поднимаясь надъ эпохой, съ которой начинается достовѣрная фактическая исторія христіанства въ Нубіи, вверхъ къ Кандакии, царяцѣ эфіопской, и ея внуху, крещенному Филиппомъ, авторъ начинаетъ обзоръ греческихъ источниковъ исторіи христіанства въ Нубіи съ канонической книги Дѣяній Апостольскихъ, и подробно, при помощи сочиненія Лансіуса: *Die apostolischen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, и другихъ, разбираетъ апокрифическія „Путешествія“ и „Дѣянія Апостоловъ“, благовѣстническую дѣятельность которыхъ апокрифъ направляетъ въ Нубію или сосѣднія съ нею страны; перечисляетъ святоотеческія и др. произведенія греческой письменности, въ которыхъ можно встрѣтить, по крайней мѣрѣ, упоминаніе о Нубіи,—до 6 вѣка, до Прокопія кесарійскаго, послѣ котораго уже не находитъ въ греко-византійской литературѣ никакихъ свѣдѣній о политическомъ или религіозномъ состояніи Нубіи. Коснувшись мимоходомъ литературы латинской, съ V до XI в., и армянской, не дающихъ ничего для исторіи Христіанства въ Нубіи, авторъ переходитъ къ сирской монофизитской литературѣ, въ которой, по религіозному сродству сирскихъ монофизитовъ съ коптами египетскими и Нубіей, надѣется найти болѣе подробныя свѣдѣнія по о состояніи послѣдней. Здѣсь сразу же встрѣчаетъ сирскаго монофизитскаго писателя, Іоанна еп. азійскаго или ефесскаго, въ церковной исторіи котораго находитъ довольно подробное сказаніе о крещеніи монофизитскими миссіонерами царей Нобатовъ и Аладэевъ и о торжествѣ христіанства надъ язычествомъ у этихъ народовъ. На личности Іоанна ефесскаго и на его церковной исторіи авторъ останавливается довольно долго. Охарактеризовавши и другихъ сиряковитскихъ историческихъ писателей (Діонисія тельмагарскаго, Михайла великаго, Григорія Баргебреуса), авторъ обзоръ литературы коптскую, причемъ съ особеннымъ вниманіемъ останавливается

на „Исторіи александрійскихъ (монофизитскихъ) патріарховъ“—епископа Севера и другихъ писателей—продолжателей его труда; эту „Исторію“ или цѣлый рядъ жизнеописаній, вошедшихъ въ ея составъ, авторъ признаетъ лучшимъ по достовѣрности и полнотѣ источникомъ свѣдѣній по исторіи коптовъ до половины 13 вѣка, весьма важнымъ и для исторіи Нубіи за тоже время. Только, къ собственному прискорбію, онъ не могъ познакомиться съ нею, по незнанію арабскаго языка, и долженъ былъ довольствоваться тѣмъ, что даетъ на ея основанія Ренодотъ въ своей исторіи александрійскихъ яковитскихъ патріарховъ.—Литературѣ арабской, съ 9 по 16 вѣкъ самой богатой въ свѣтѣ, авторъ отводитъ наиболѣе мѣста. Сосредоточеніе арабской силы политической и культуры въ южныхъ странахъ, между прочимъ и въ Египтѣ, скоро ввело въ сферу арабскаго вліянія и Нубію, пока она, наконецъ, послѣ нѣсколькихъ вѣковъ борьбы, не пала подъ напоромъ мусульманства. Естественно, въ литературѣ арабской исторической и географической должно быть свѣдѣній о Нубіи болѣе, чѣмъ въ другихъ. Перечисляя рядъ арабскихъ сочиненій по исторіи и географіи,—мусульманскихъ, а межъ ними также и христіанскихъ,—авторъ особо отмѣчаетъ болѣе другихъ обѣщающія дать какія нибудь свѣдѣнія о Нубіи: Маериви, Саида ибнъ Батрика или Евтихія, православнаго патріарха александрійскаго, Масуди и др.—Переходя съ востока на западъ, въ христіанской европейской литературѣ, авторъ замѣчаетъ, что самое имя Нубійцевъ, повидимому, стало знакомо западнымъ европейцамъ въ первой половинѣ 13 вѣка; яркимъ свѣтомъ освѣтилась для европейцевъ Нубія въ 16 в., но уже не какъ христіанская, а магометанская страна. Съ 16 же вѣка, когда, вслѣдствіе наступленія благоприятныхъ условій, любознательные и дѣловые европейцы двинулись на Востокъ, Нубія вошла, наконецъ, въ кругъ страхъ, по крайней мѣрѣ изрѣдка посѣщаемыхъ европейцами, и о ея тогдашнемъ состояніи по-

лучены нѣкоторыя свѣдѣнія отъ очевидцевъ, или со словъ очевидцевъ (португальцевъ, испанцевъ...). Въ то же время европейскіе ученые, при помощи ставшихъ достояніемъ науки литературныхъ произведеній давняго времени, освѣщали христіанское прошлое Египта и Нубіи (D'Herbelot, *Bibliothèque orientale* 1697; Реподотъ, *Historia patriarcharum alexandrinorum Jacobitarum*; Ассемани, *Bibliotheca orientalis*; Лекель, *Oriens Christianus*). Наконецъ, 19 вѣкъ былъ, замѣчаетъ авторъ, чрезвычайно плодотворенъ на сочиненія, посвященные Нубіи, какъ географическія, — описанія путешествій въ эту страну, сдѣлавшуюся вполнѣ доступною европейцамъ по распространенію на нее власти египетскихъ пашей, — такъ и историческія. Первые, изображая современное состояніе страны, представляютъ также описаніе монументальныхъ памятниковъ, предметовъ искусства и надписей изъ временъ господства христіанства въ странѣ; а нѣкоторыя изъ вторыхъ посвящены прямо судьбѣ христіанства въ странѣ. Но, замѣчаетъ авторъ, всѣ они имѣютъ видъ не связанныхъ и обработанныхъ рассказовъ изъ исторіи христіанства въ Нубіи, а изданій историческихъ документовъ, съ примѣчаніями или безъ нихъ, извлеченій историческаго матерьяла, рефератовъ по поводу вновь открытыхъ памятниковъ. Особенно отмѣчаетъ авторъ нѣкоторые томы изданія французской ученой экспедиціи для изслѣдованія Египта — „Description de l'Égypte“, — берлинскаго изданія памятниковъ Египта и Нубіи подъ редакцію Лепсіуса „Denkmäler aus Egypten und Ethiopien“ В. II, — Бека — „Corpus inscriptionum graecarum“ t. III-IV, мемуары Летрона, Ревалю, статьи Лепсіуса, мемуары Катрмера и историко-литературное введеніе въ изданію перевода сирской „Церковной Исторіи“ Іоанна ефесскаго — Лянда.

Эта первая глава — о письменныхъ источникахъ для исторіи христіанства въ Нубіи — обнимаетъ 258 страницъ.

Во второй главѣ, — „вещественные памятники христіанства въ Нубіи“, — авторъ прежде всего даетъ мѣсто обширному географическому, этнографическому и вѣроисповѣдному очерку

не только Нубии современной, но и другихъ странъ средняго и верхняго Нила и его притоковъ, и подробно отмѣчаетъ направленіе торговыхъ путей въ этихъ странахъ. Затѣмъ уже переходитъ къ памятникамъ Нубіи, какъ древнѣйшихъ вѣковъ, такъ и христіанскимъ. Обзоръ свой авторъ ведетъ по точному маршруту Изамбера въ его „Описательномъ, историческомъ и археологическомъ путеводителѣ по Востоку часть 2-я“,—отъ сѣверной границы Нубіи послѣдовательно поднимаясь на югъ, въ область верхняго Нила, гдѣ, наконецъ, теряются слѣды и античной культуры и прошлой христіанской цивилизаціи. Начинаетъ съ острова Филэ, который въ древности, по политическимъ отношеніямъ и религіозному значенію, тѣсно связанъ былъ съ Египтомъ, но въ христіанскую пору Нубіи имѣлъ особенное значеніе для этой страны, такъ что епископская кафедра острова Филэ была какъ-бы матерью сѣверной нубійской церкви. Подробно описавши остатки древне-египетскихъ монументальныхъ сооружений этого, имѣвшего такое важное значеніе въ религіозной мифологіи и жизни древне-египетской,—острова, авторъ отмѣчаетъ слѣды, оставшіеся на немъ и отъ христіанства; приводитъ и разъясняетъ нѣсколько филиейскихъ христіанскихъ надписей, которыя содержатъ нѣкоторыя фактическія показанія, бросающія лучъ свѣта на исторію начальной церкви нубійской. Остановившись еще на нѣкоторыхъ памятникахъ—надписяхъ, которые найдены на почвѣ Египта, но происхожденіе которыхъ изъ Нубіи, по нѣкоторымъ признакамъ, представляется вѣроятнымъ,—авторъ переходитъ наконецъ въ Сѣверную Нубію. Страна между первымъ и вторымъ нильскими катараками переполнена была грандіозными религіозными памятниками античнаго искусства, которыми въ цѣломъ или отчасти воспользовалось и христіанство для своихъ религіозныхъ потребностей. Авторъ внимательно осматриваетъ эти античные памятники, отмѣчая и обследуя в болѣе или менѣе ясныя слѣды существованія христіанства въ странѣ. Такъ, онъ останавливается на часовой

солнечной таблицѣ, сохранившейся на стѣнѣ древнаго, не въ конецъ разрушеннаго храма въ селѣ Тафѣ, приспособленнаго было, судя по живописи, и для христіанскаго богослуженія. и подробно обслѣдуетъ памятники при помощи спеціальнаго мемуара объ этой таблицѣ Летрона. Отмѣчаетъ и другія тафинскія надписи. Особенно много времени авторъ посвящаетъ на осмотръ и изученіе памятниковъ селенія Калабше. Монументальные античные храмы Калабше привлекли вниманіе автора и сами по себѣ, какъ и вообще всѣ античные памятники Нубіи, особенно же—множествомъ сохранившихся въ нихъ остатковъ христіанства,—въ священной живописи, историческихъ и надгробныхъ надписяхъ. Надписи о побѣдахъ царя Силко и нѣкоторымъ церковно-историческимъ вопросамъ, вызваннымъ ею, авторъ отводитъ болѣе ста страницъ. Поднимаясь далѣе вверхъ по Нилу, авторъ придерживается принятаго имъ съ самаго начала метода: внимательно осматривая и подробно описывая всѣ античные памятники Нубіи, отмѣчаетъ особо тѣ, которые приспособило для себя христіанство, и внимательно обслѣдуетъ остатки христіанства. Въ ряду другихъ, наиболѣе мѣста онъ удѣляетъ коптской христіанской надписи въ дендурскомъ, вѣва Августа, храмѣ, имѣющей важное значеніе для гражданской и церковной исторіи страны; затѣмъ,—остаткамъ христіанской живописи и надписей въ античныхъ храмахъ амадсомъ и деррскомъ. Наконецъ, поднявшись на своемъ археологическомъ пути до Ибрима, лежащаго теперь въ развалинахъ, но въ цвѣтущую пору христіанства въ Нубіи бывшаго даже епископской резиденціей,—авторъ находитъ здѣсь два памятника уже собственно христіанскихъ. Это—двѣ ибримскія церкви, не передѣланныя изъ храмовъ античныхъ, а вполне созданія христіанскаго архитектурнаго искусства. Обѣ церкви, относимыя авторомъ, вмѣстѣ съ другими изслѣдователями, судя по удѣлѣннымъ частямъ, къ сооруженіямъ 6—7 вѣковъ, типъ византійскаго, въ сочиненіи описаны подробно. Не меньше вниманія удѣ-

ляетъ авторъ замѣчательнымъ христіанскимъ фрескамъ въ древнемъ храмѣ Абагуды, обращенномъ въ церковь христіанскую, а также христіанскимъ надгробнымъ надписямъ фараской и воласучійскимъ, которыя подали автору поводъ къ сравнительно—литургической экскурсіи.

Переваливши за второй катарактъ Нила, проникать за который не доставало смѣлости у большинства путешественниковъ, осматривавшихъ съ одинаковымъ вниманіемъ и описывавшихъ какъ древне-египетскіе, такъ и христіанскіе памятники страны, авторъ продолжаетъ археологическій обзоръ развалинъ прибрежій Нила. Но, замѣчаетъ онъ, второй катарактъ въ церковно-археологическомъ отношеніи составляетъ довольно примѣтную грань. Начиная отсюда, въ южнѣе лежащихъ частяхъ Нубіи почти не находимъ христіанскихъ церквей,строенныхъ въ древне-языческихъ храмахъ; да и самыя храмы эти большею частью находятся въ состояніи крайняго разрушенія. Христіанскія церкви и монастыри южной Нубіи, остатки которыхъ еще замѣтны, построены были уже съ основанія самими христіанами, по византійскому типу; но всѣ онѣ, не отличаясь монументальною прочностью и матерьяла, и работы построекъ фараоновъ, находятся въ настоящее время въ состояніи крайняго разрушенія. Авторъ, поэтому, не находя здѣсь достаточно церковно-археологической добычи,—проходитъ бѣглымъ обзоромъ всю страну отъ втораго катаракта и до сліянія обоихъ Ниловъ у нынѣшняго Хартума; по пути онъ дѣлаетъ одну только внимательную экскурсію въ степь, въ Долину Газелей (Уади Гадалъ), гдѣ встрѣчаетъ цѣлый монастырь, довольно хорошо притомъ сохранившійся, который онъ и описываетъ подробно, со словъ Лепсіуса и руководясь изданнымъ имъ планомъ церкви Долины Газелей. Указавши затѣмъ на важное въ церковно-археологическомъ отношеніи значеніе остатковъ лежащей южнѣе Хартума Собы, знаменитой и богатой нѣкогда столицы южно-нубійскаго христіанскаго царства, авторъ выражаетъ сожалѣніе, что доселѣ еще

не сдѣлано, въ интересахъ археологической науки, никакихъ раскопокъ и вообще правильныхъ систематическихъ изысканій въ занимающихъ громадное пространство развалинахъ этого города.

Оканчиваетъ авторъ свой обзоръ—изслѣдованіе вещественныхъ памятниковъ христіанства въ Нубіи—отмѣткой сообщаемыхъ мѣстными жителями показаній и слуховъ о существованіи, повидимому, христіанскихъ развалинъ въ пустыняхъ далѣе на югъ и въ центръ Африки, въ которыя вѣсегда доходило культурное вліяніе христіанскихъ нубійскихъ царствъ, но которыя доселѣ пока не были обслѣдованы европейскими путешественниками.

Такова вторая глава перваго тома „Христіанской Нубіи“, обнимающая 470 страницъ.

Читая первую главу сочиненія, — о письменныхъ источникахъ, — приходится не разъ невольно припоминать выраженное авторомъ на первой же страницѣ главы признаніе объ „утомительныхъ, сопряженныхъ съ великою потерей времени и труда поискахъ за источниками“, — о „скорби и горечи многихъ разочарованій, перенесенныхъ имъ при разыскиваніи и изученіи этихъ источниковъ“. Дѣйствительно, къ дѣлу изученія христіанства въ Нубіи авторъ привлекъ громадную массу сочиненій изъ литературъ всѣхъ странъ, временъ и народовъ: и такія, въ которыхъ онъ имѣлъ *всѣ основанія ждать* обильнаго и цѣннаго матерьяла по исторіи христіанства въ Нубіи, и такія, въ которыхъ, по общимъ соображеніямъ историко-литературнаго характера, *ожидался* богатый рудникъ свѣдѣній, и такія, въ которыхъ *можно бы ожидать* свѣдѣній, и, наконецъ, такія, въ коихъ *остаётся искать* свѣдѣній... Вполнѣ понятно чувство разочарованія автора, когда въ однихъ изъ этихъ сочиненій онъ не находилъ „ничего о Нубіи“, а въ другихъ только „тамъ-сямъ“, „кое-что“, „почти ничего“; а нѣкоторыя „едва—едва упоминаютъ самое имя Нубіи“.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Въ редакціи Трудовъ Кіевской Духовной Академіи продаются книги:

- Абеленскій** Ив. Ив. Московское государство при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ и патриархѣ Никонѣ. Ц. 2 р.
- Асютинскій** В. Амфитеатровъ Яковъ Коосинчъ, Ординарный профессоръ Кіевской д. Академіи. К. 1857 г. Ц. 1 р.
- Антоній** іерод. Кіево-Подольская Успенская соборная церковь. Историко-статистическое изслѣдованіе. (Писано на Евгеніе-Румянцевскую премію). Кіевъ. 1891 г. Ц. 1 р. съ перес.
- Арсеній** и. іовск. Изъясненіе Вожествъ Литургіи. (450 стр., 8-о). Ц. 2 р.
— — Толкованіе на первые 26 псалмовъ (634 стр., 8-о): Ц. 2 р.
- Б—ва** А. О молоканствѣ. Отвѣтъ на вопросы православнаго христіанина о молоканскомъ вѣроученіи. Кіевъ, 1891 г. Цѣна 50 к. съ перес.
- Березинъ** В. Описаніе рукописей Почаевской лавры. 1881 г. Ц. 40 к.
- Берсъ**. Память. Слово (перев. съ фран.). Кіевъ. 1891 г. Ц. 10 к. съ перес.
- Бесѣды** с. священника съ прихожанами, 25 бесѣдъ. Ц. съ н. 50 к.
- Библиотека твореній св. отцовъ и учителей церкви западныхъ:** кн. 1 и 2: твореній св. Кириіана, еп. карагескаго, ч. 1 и 2; кн. 3, 4, 5 и 6 твореній бл. Іеронима ч. 1, 2, 3, 4; кн. 7: твореній бл. Августина ч. 1; кн. 8: твореній бл. Іеронима ч. 5; кн. 9 и 10: твореній бл. Августина ч. 2 и 3; кн. 11: твореній бл. Іеронима ч. 6; кн. 12: твореній бл. Августина ч. 4; кн. 13: твореній бл. Іеронима ч. 7; кн. 14: твореній бл. Августина ч. 5; кн. 15, 16 и 17: твореній бл. Іеронима ч. 8, 9 и 10; кн. 18: твореній бл. Августина ч. 6. кн. 19: Твор. бл. Іеронима ч. 11. Цѣна каждой книги Библиотеки 2 р. съ перес. Кроме 16-й книги, которая стоитъ 1р. 50к. съ перес.
- Бобринскій** Ив. М. О происхожденіи и составѣ римско-католической литургіи и отличіи ея отъ православной. Ц. 65 коп., съ пер. 80 к.
- Булатовъ** С. А. Древнееврейскія монеты (съ рисунками). Ц. 3 р.
- Булатовъ** Г. О Мѣсяцесловіи святыхъ при рукописныхъ богослужебныхъ книгахъ Церковно-археологическаго Музея. 1882 г. Ц. 40 коп.
- — Преевъ. Ириней Фальковскій, еп. чигаринскій. 1863 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Булгановъ** А. И. Очерки исторіи методизма. Т. I. 1887 г. Ц. 2 р. 50 к. съ н. Т. II 1887 г. Ц. 1 р. 50 к. съ н.
- — Безбрачіе духовства. Историко-полемическій очеркъ. Кіевъ 1891 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Вершболовичъ** М. Пророческое служеніе въ израильскомъ (десятиколотномъ) царствѣ. 1891. Ц. 2 р. съ перес.
- Владимірскій** сборникъ въ память девятисотлѣтія крещенія Россіи. (Сказаніе о посѣщеніи Русской страны св. Апостоломъ Андреемъ. Ив. Мамышевскаго. Владиміръ святой, какъ политическій дѣятель. Вл. Завитневича. Древнія изображенія св. Владиміра. Н. Петрова. Чествованіе памяти св. Владиміра на югѣ Россіи и въ частности въ Кіевѣ. Н. Петрова. Слово, сказанное 10 іюля 1888 г. В. Пѣвницкаго. Рѣчь, сказанная 14 іюля 1888 г., Ив. Мамышевскаго). 1888 г. Ц. 2 р.
- Глазуновъ** П. Храмы, построенные св. Владиміромъ и другими въ его время. 1888. Ц. 60 коп.
- Дроздовъ** Н. М. Историческій характеръ книги Іудеевъ. Ц. 50 к.
- М. Едлинскій.** Анатолій Мартиновскій, архіеп. Могилевскій и его литературные труды. Кіевъ. 1889 г. Ц. 2 р.

- Калашниковъ В.** Митрополиты и епископы при св. Владимирѣ. 1888 г. Ц. 75 к.
Книга для нагляднаго чтенія. Изданіе третье, безъ перемѣнъ перепечатанное со втораго изданія (1869 г.), одобреннаго Особымъ Отдѣломъ Ученаго Комитета Министерства Народнаго Просв. для учебныхъ и народныхъ библиотекъ и другихъ учебныхъ заведеній. Учлищными Совѣтами при Св. Синодѣ, въ третьемъ изданіи, одобрена съ употребленіемъ въ церковно-приходскихъ школахъ для вибкласснаго чтенія учащихся. Цѣна 1 р. съ перес. Для школъ, при выпускѣ непосредственно изъ Редакціи, цѣна книги 70 к. съ перес., а при требованіи Епарціальными Учлищными Совѣтами не менѣе ста экземпляровъ, книга устунается по 60 коп. съ пересилк. Киевъ. 1890 г.
- Крыжановскій Г.** Рукописныя Евангелія кіевскихъ книгохранилищъ. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к.
- Машаевскій М.** Археологія исторіи страданій Господа Іисуса Христа. Ц. 2 р. съ перес.
- Мироміловъ А.** Проводы св. Кирилла Александрійскаго. Киевъ. 1889 г. Ц. 2 р.
- Модальскій А.** (омаи). Братскій совѣтъ новорозколоженному въ сальскій приходъ священнику. Вып. 1. 1883 г. Ц. 1 р.
- Непрелогъ** Высокопреосвященнаго Платона, Митрополита Кіевскаго и Галицкаго. Киевъ. 1891 г. Цѣна 30 к. съ перес.
- Никитичъ А.** Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія. Киевъ. 1891 г. Ц. 2 р. съ перес.
- Описаніе** 50-ти-лѣтняго юбилея высокопреосвященнаго Арсенія, митрополита кіевскаго и галицкаго. Ц. 50 коп., съ перес. 60 коп.
- Половизъ К.** Патріархъ іерусалимскій Софроній, какъ богословъ, проповѣдникъ и пискописецъ. К. 1890. Ц. 1 р. с.
- Празднованіе** двадцатилѣтня крещенія русскаго народа въ Кіевѣ (съ рисунками, относящимися къ празднеству). К. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к., на лучшей бумагѣ 3 р. 50 к.
- Ртвицкій В. Ф.** Воспоминанія о пок. митр. кіев. Арсеніи. 1877. Ц. 50 к.
- Ртвицкій С. И.** Топографія Кіев. епархіи въ XVII в. по Андрею Целларію (съ картою). Ц. 50 к.
- Ромдественскій Ф. М.** Самуилъ Миславскій. Ц. 1 р. 50 к.
- Рыбицкій Влад.** Кіевская митрополитча кафедра съ половины XIII до конца XVI вѣка. (Писано на Евгеніе-Румянцевскую премію). Киевъ. 1891 г. Цѣна 70 коп. съ перес.
- Сборникъ** статей изъ Воскр. Чтенія (для народныхъ школъ). Ц. 20 к., съ перес. 30 к. (рекомендованъ Учебнымъ Комитетомъ).
- Систематическій каталогъ** книгъ бібліотеки Кіевской Духовной Академіи. Т. I-й. Богословіе. Вып. первый: Св. Писаніе и Патрологія. К. 1890. Ц. 2 р.
- Словарекъ** Д. Церкви и монастыри, построенныя въ Кіевѣ князьми, начиная съ синової Ярослава до превращенія Кіевскаго великокняженія. (Писано на Евгеніе-Румянцевскую премію). К. 1892 г. Ц. 75 коп.
- Списокъ** начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ кіевской духовной академіи первыхъ XXV курсовъ (1819—1869). Ц. съ пер. 10 к.
- Трегубовъ С.** Религіозный бытъ русскихъ и состояніе духовенства въ XVIII в. по мемуарамъ иностранцевъ. К. 1884 г. Ц. 1 р.
- Указатель** Воскреснаго Чтенія. Цѣн. 30 к., съ пер. 40 к.
- Филаретъ еписк.** Происхожденіе книги „Еклезіастъ“. 1885. Ц. 1 р.
- Царевскій А. С.** Происхожденіе и составъ 1 и 2 кв. Паралип. 1878 г. Ц. 70 к.
- Чудецкій Я. И.** Опытъ историческаго изслѣдованія о числѣ монастырей русскихъ, закрытыхъ въ XVIII и XIX вв. 1877 г. Ц. 50 коп.
- Богданевскій Д. М.** Лжеучители, облачаемые въ мѣркомъ посланіи св. Іоанна. К. 1890 г. Ц. 1 р. 30 к.

- Дитровскій А. А.** Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в. Ч. I. Службы круга седмичнаго и годичнаго и чиновсѣдованія тайнствъ. Ц. 4 р. съ н.
- — Поминки прѣбса. Порфирія Успенскаго и проф. Моск. дух. акад. И. Д. Мавлетова. Ц. 75 к. съ перес.
- — Путешествіе по Востоку и его научные результаты. Отчетъ о заграничной командировкѣ въ 1897/98 году, съ приложениями. Киевъ. 1899 г. Цѣна 1 р. 50 к. съ перес.
- — Современное богослуженіе на православномъ Востоку. Историко-археологическое исследование. Вып. первый (Вступительный). Киевъ. 1891 г. Цѣна 1 р. 20 к. съ перес.
- Евгеній, еп. астрахан.** (изданіе). Творенія Кирилла, еп. туровскаго. Ц. 2 р.
- Завитиничъ В. З.** Палинодіа Захарія Комштатскаго и ея мѣсто въ исторіи в.-русской полемики к. XVI и в. XVII в. Варшава. 1883. Ц. съ п. 3 р.
- — Значеніе первыхъ славянофиловъ въ дѣлѣ усменія идои народности и самобытности. Рѣчь, произнесенная на годичномъ актѣ Киевской духовной Академіи 26 сент. 1891 г. Киевъ. 1891 г. Ц. 30 коп.
- Ковальницкій М. Г.** О значеніи національнаго элемента въ историческомъ развитіи христіанства. 1880 г. Ц. 50 к.
- Керельновъ Н. Н.** Двадцатилѣтіе журнала „Труды Киев. Д. Академіи“ (съ систематическимъ перечнемъ статей, помѣщенныхъ въ журналъ за 20 лѣтъ, и алфавитнымъ указателемъ авторовъ). 1883 г. Ц. 2 руб.
- — Преемъ. Филаретъ, еп. рижскій, какъ ректоръ Киев. д. академіи. (съ портретомъ, факсимиле и прибалованіями). 1882. Ц. 60 к.
- Линицкій П. И.** Обзоръ философскихъ ученій. Ц. 80 коп. съ перес.
- — Объ умозрѣніи и отношеніи умозрѣтельнаго познанія къ опыту (теоритическому и практическому). 1881 г. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.
- — Славянофильство и либерализмъ. 1882 г. Ц. 1 р. 30 к. съ перес.
- — Пособіе къ изученію вопросовъ философіи (элементы философскаго міросозерцанія). Харьковъ. 1892 г. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.
- Маминичъ М. А.** Обраніе сочиненій Т. I. Ц. 4 р.; т. 2-й (съ рис.), Ц. 3 р.
- Малеевскій Г. В.** Діалогъ Платона Тимей и Критій. Переводъ съ введеніемъ и прилѣчаніями. 1883 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Малышевскій И. И.** Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ рус. ц., т. 1. Ц. 3р. 50 к.
- — Сказаніе о посѣщеніи русской страны св. апостоломъ Андреемъ. Ц. 25 к.
- — Слутники и ученики св. ап. Андрея. 30 к.
- — Варяги въ начальной исторіи христіанства въ Киевѣ. Ц. 30 к.
- — О происхожденіи Русской Великой Книжки Ольги. са. Ц. 80 к.
- — Подложное письмо и. Ивана Смеря къ в. кн. Владимиру св. Ц. 75 к.
- — Рѣчь, сказанная въ торжественномъ собраніи Киев. Д. Академіи 14 июля 1888 г. по случаю исполнявшагося девятистолѣтія со времени врененія Россіи. Ц. 20 к.
- — Догматы Θεοσιότης, мекронтель Константина философа. 1897. Ц. 25 к.
- — Св. Людмила и Вячеславъ (Рѣчь) Ц. 30 к.
- — Рус. царковъ въ 25-лѣтнее царствованіе Александра 2-го. Ц. 40 к.
- Оленицкій А. А.** Книга Притчей Соломоновыхъ и ея критики. Ц. 1 р.
- — Св. Земля (35 л. съ рис.). Т. 1. Ц. 2 р. 50 к.; т. 2, Ц. 3 руб.
- Оленицкій М. А.** Исторія нравственности и нравственныхъ ученій. Ч. 1-я. 1882 г. Ц. 2 р. 50 к.; Ч. 2-я. Ц. 1 р. 50 к.
- — Нравственный прогрессъ. Цѣна 30 коп.
- — Курсъ Педагогика (Руководство для женскихъ институтовъ и гимназій, для выясненія курсовъ и для всѣхъ занимающихся воспитаніемъ дѣтей). Вып. 1-й (теорія воспитанія), Ц. 1 р. 75 к.; вып. 2-й (теорія обученія), Ц. 1 р. 50 к.
- Орнатскій Ф. С.** Ученіе Шлейермахера о религіи. Ц. 1 р. 50 к. съ н.
- — Возможно ли научное занятіе религіей? К. 1888 г. Ц. 25 к.

- Петровъ Н. М. Начало греко-болгарской распри и возрожденія болгарской народности. П. 70 к. съ переслком.
- — Историческій взглядъ на взаимныя отношенія между сербами и русскими въ образованіи и литературѣ. 1876 г. Ц. 60 к.
- — Очерки исторіи украинской литературы XIX столѣтія. Ц. 3 р.
- Попрепскій Ф. Я. Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и израильское. 1885. Ц. 2 р. 25 к.
- — По поводу возраженій современной критики противъ существованія Моусеева закона раньше древнѣйшихъ пророковъ-писателей (Ръчъ, произнесенная на годичномъ актѣ Кіев. Дух. Академіи 15 окт. 1889 г.). Кіевъ. 1890 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Поповъ Н. Д. Тертуліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к.
- — Ученіе двѣнадцати апостоловъ. Изданіе 2-е испр. Ц. 30 к.
- — Вѣра и ея отношеніе къ религиозному знанію, по ученію Климента александрійскаго. Ц. 40 к. съ перес.
- Посетковъ Д. В. (Перев.) Несторій и Евтихій, ересіархи V в. Амедея Тьерри. Вып. 1. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к. Вып. 2. 1883. Ц. 1 р. 50 к.
- Птавичій В. Ф. Св. Григорій Дв.—его проповѣди и гимны. Кіевъ. Ц. 1 р.
- — Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника. Изд. 4. 1891. Ц. 1 р. 50 к.
- — Служеніе священника въ качествѣ духовнаго руководителя прихода. Изд. 2-е. 1891 г. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 30 к.
- — Четыре слова о любостыжаніи. Ц. 20 к.
- Розовъ А. В. Христіанская Нубія. Ч. I. Источники для исторіи христіанства въ Нубіи (историко-критическое и церковно-археологическое изслѣдованіе). Кіевъ. 1890 г. Ц. 3 р. съ перес.
- Сборникъ изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской духовной Академіи: архим. Иннокентія, прот. Яв. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архим. Ософана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 2 р. 50 к.
- Сильвестръ еп. Опытъ православнаго догматическаго богословія (съ историч. изложеніемъ догматовъ). Т. 1-й (20 л.), изд. 2-е, Ц. 1 р. 70 к. Т. 2-й (40 л.). Изд. 2-е. Ц. 3 р. 30 к. Т. 3. Изд. 2-е. Ц. 3 р. с. Т. 4. Ц. 3 р. Т. 5. Ц. 3 р. с.
- — Отвѣтъ на предложенную старокаатоликами схему о Св. Духѣ. Ц. 75 к.
- Сиворцовъ Н. Ив. Блаж. Августинъ, какъ психологъ. Ц. 1 р. 30 к. съ п. 1 р. 50 к.
- — Жизнь Іисуса Христа по евангеліямъ и народнымъ преданіямъ (съ литографич. изображеніемъ лица Спасителя). 1876 г. Ц. 2 р.
- — Философія отцовъ и учителей церкви (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 1 р. 30 к., съ перес. 2 р.
- Смирновъ Ф. А. Богослуженіе христіанское со времени апостоловъ до четвертаго вѣка. 1876 г. Ц. 2 руб.
- — Описаніе коллекціи древнихъ русскихъ иконъ. 1883 г. Ц. 1 р.
- — Происхожденіе и значеніе пр. Рождества Христова. Ц. 70 к.
- Чтенія въ Ц.-в. Обществѣ при К. д. акад. В. 1-й. Ц. 1 р. 20 к.
- Щегелевъ Н. Ив. Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія. Цѣна съ перес. 1 р. 20 к.

ОГЛАВЛЕНИЕ

перваго тома журнала „Труды Кіевской дух. Академіи“ 1892 г.

Январь (№ 1).

Страницы.

1. Блаженнаго Іеронима (въ русскомъ переводѣ)
Три книги толкованій на пророка Осію къ Пам-
махію 193—208
2. Слово при вступленіи въ управленіе Кіевскою
паствою, произнесенное Высокопреосвященнѣй-
шимъ Іоанникіемъ, Митрополитомъ Кіевскимъ
и Галицкимъ, при первомъ священнослуженіи
въ Кіево-Софійскомъ Соборѣ, 15 декабря 1891 г. I—VII
3. Слово при вступленіи въ управленіе Кіево-Пе-
черскою Лаврою, произнесенное Высокопреосвя-
щеннѣйшимъ Іоанникіемъ, Митрополитомъ Кі-
евскимъ и Галицкимъ, 18 декабря 1891 г. VII—XI
4. Празднованіе воскреснаго дня (Его исторія и
значеніе). *Д. Смирнова*. 3— 39
5. Кіево-подольская церковь Николая Добраго.
(Историческій очеркъ). *А. Георіевскаго* . . . 40—103
6. Церкви и монастыри, построенные въ Кіевѣ
внязьями, начиная съ сыновей Ярослава до
прекращенія кіевского великокняженія. *В.
Слюсарева*. 104—154
7. Скабичевскій, Исторія новѣйшей русской ли-

тєратуры. (1848 — 1890 гг.) СПБ. 1892 г.
В. Н. Мамнина 155—184

ВЪ ПРИЛОЖЕНИИ:

8. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской
 дух. Академіи 14 іюня 1890 г. 17— 32
 9. Объявленія 1— 8

Феврал (№ 2).

10. Слово въ день поминовенія основателей, благо-
 творителѣй и покровителѣй Кіевской духовной
 Академіи. *П. И. Мальшевскаго* 185—196
 11. Празднованіе воскреснаго дня. (Его исторія
 и значеніе). *Д. Смирнова* 197—229
 12. Древне-еврейская суббота. *В. П. Рыбинскаго.* 230—273
 13. Бракъ у древнихъ євреєвъ. Свящ. *Н. Стеллецкаго.* 274—318
 14. Слово въ день восшествія на престоль Его Им-
 ператорскаго Величества Государа Императора
 Александра Александровича. Прот. *М. Злато-
 верховникова* 319—325
 15. Италіанскій поэтъ-пессимистъ. *Д. И. Богда-
 шева* 326—332
 16. Отчетъ Церковно-Археологическ. Общества при
 Кіевск. д. Академіи за 1891 г. *Н. И. Петрова.* 333—362

ВЪ ПРИЛОЖЕНИИ:

17. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевск. дух.
 Академіи 31 авг., 3, 11 и 26 сентября 1890 г. 33— 64
 18. Объявленія 1— 10

Мартъ (№ 3).

19. Блаженнаго Геронима (въ русск. перев.). Три
 книги толкованій на пророка Осію въ Памвахію. 209—224
 20. Слово въ день престольнаго праздника въ Ан-
 тоніевской церкви Императорскаго Харьков-

- скаго Университета, 17 января 1892 г. Прот. *В. Добротворскаго*. 363—371
21. Слово въ Великій пятокъ. Прот. *М. Златоверховникова*. 372—379
22. Слово въ Великій пятокъ. (О Геосиманскомъ сраданіи). Прот. *М. Златоверховникова*. . . 380—386
23. Древне-еврейская суббота. *В. П. Рыбинскаго*. 387—404
24. Церкви и монастыри, построенныя въ Кіевѣ князьями, начиная съ сыновей Ярослава до прераченія кіевск. велико княженія. *Д. Слюсарева*. 405—456
25. Слово, сказанное въ церкви Кіево-Братскаго монастыря, 21 февраля 1892 г., въ пятокъ первой недѣли великаго поста, на вечернемъ богослуженіи, извѣстномъ подъ названіемъ пассіи. (Гдѣ искать причины нашего современнаго бѣдствія). *В. Θ. Пьвницкаго*. 457—467
26. Къ вопросу о папской непогрѣшимости *А. Б.* 468—513
27. Археологическая замѣтка. *Н. П.* 514—520

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

28. Извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта Кіевской дух. Академіи 2 октября и 30 ноября 1890 г. 65— 96
29. Пріемъ воспитанниковъ въ Кіевск. Дух. Акад. 1— 2
30. Объявленія 1— 7

Апрѣль (№ 4).

31. Блаженнаго Августина, епископа ипсонійскаго (въ русск. переводѣ). О книгѣ Бытія, буквально. 199—214
32. Слово объ истинномъ и ложномъ злу непротивленіи. *А. А. Олесницкаго* 521—536
33. Слово въ пятокъ третьей недѣли великаго поста (о почитаніи креста Господня). *С. М. Сольскаго*. 537—545
34. Древне-еврейская срббота. *В. П. Рыбинскаго*. 546—587
35. Слово въ пятокъ четвертой недѣли великаго поста, при воспоминаніи Страстей Христовыхъ. *Д. И. Бодашевскаго*. 588—597

36. Св. Іоаннъ Златоустъ въ званіи чтеца, въ санѣ
діакона и пресвитера. *И. И. Мамшевскаго.* 598—643
37. Въ защиту метафизики ума. *Д. И. Богдановскаго.* 644—650
38. Замѣтка. Архим. *Евлогія.* 651—652
39. Отчетъ Богоявленскаго Братства при Кіевск.
дух. Академіи за 1890—1891 гг. 653—670
40. Извѣстія Церковно-археологич. Общества при
Кіевской дух. Академіи за январь и февраль
1892 г. *Н. И. Петрова.* 671—676

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

41. Извлечение изъ протоколовъ Совѣта Кіев. дух.
Академіи 30 ноября 1890 г. 97—128
42. Объявленія 1— 4

Такоже по отношенію къ еретикамъ и небрежнымъ членамъ Церкви Богъ обращается въ пантеру и льва и оти-
неть у нихъ добычу, взятую ими прежде у Церкви, чтобы,
сдѣлавшись плѣнниками, опаслись тѣ, которые погибали,
когда были свободными, и Онъ не будетъ пребывать въ
собрашійхъ нечестивцевъ, но возвратится въ мѣсто Свое, о
которомъ говорятъ: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ естъ*
(Іоанн. 14, 10), и будетъ презирать ихъ и оставять безъ
вниманія, доколѣ они не придутъ въ изнеможеніе отъ не-
честія и доколѣ чрезъ покаяніе не възыщутъ Того, который
оставилъ ихъ. Другіе полагають, что мѣсто Божіе естъ небо,
куда Богъ удалится отъ обитателей земли, прогнѣвавшихъ
Его, и что Онъ дастъ погибнуть тѣмъ, которые безпредѣль-
ную благодать Божію къ нимъ измѣнили своими великими
грѣхами въ ярость, свойственную звѣрямъ.

Глава VI. Ст. 1—3. *Въ скорби своей они съ утра
будутъ приближатъ (conspurgent) ко Мнѣ: идите и возвра-
тимся къ Господу! ибо Онъ плѣнилъ и Онъ исцѣлитъ
насъ, уязвитъ и урочуетъ насъ. Оживитъ насъ черезъ
два дня и въ третій день возставитъ насъ, и мы будемъ
жить предъ лицемъ Его. Мы познаемъ Господа и послѣ-
дуемъ за Нимъ, чтобы [болѣе] познать Его. LXX: Въ
скорби своей они съ утра будутъ бодрствовать предо
Мною, говоря: пойдѣмъ и возвратимся къ Господу Богу
нашему, ибо Онъ поразитъ и исцѣлитъ насъ, уязвитъ
и урочуетъ насъ. Онъ исцѣлитъ насъ черезъ два дня,
въ третій день мы возстанемъ и будемъ жить предъ
Нимъ, и познаемъ и будемъ стремиться [болѣе] познать
Господа. Если Богъ отдалъ Ефрема и Іуду на плѣненіе,
если никто не можетъ освободить ихъ изъ руки Его и если
Онъ возвратится въ мѣсто Свое, доколѣ они не придутъ въ
изнеможеніе и не възыщутъ лица Его; то это для того,
чтобы Того, кого они не познали, когда Онъ былъ мщести-*

вымъ и близкимъ къ нимъ, взыскали они во время Его гнѣва и по удаленіи отъ нихъ, и чтобы во время скорби своей, по восходѣ для нихъ свѣтила покаянія, они съ утра прибѣгали къ Нему, согласно съ тѣмъ, что мы читаемъ у Исаи: „во время скорби я вспомнилъ о Тебѣ, Господи“ (Исаи гл. 26), и въ первомъ псалмѣ степеней: *ко Господу, внигда скорбѣти ми, воззвахъ, и услыша мя* (Псал. 119, 1). И когда они съ утра будутъ прибѣгать къ Господу, то что будутъ говорить? *Идите и возвратимся къ Господу*. Они не довольствуются собственнымъ спасеніемъ, но призываютъ другъ друга возвратиться къ Господу, котораго они оставили, которому они измѣнили вслѣдствіе своихъ грѣховъ и который удаленъ отъ нихъ. *Ибо Онъ плынулъ, и Онъ исцѣлитъ насъ*. Кто выше сказалъ: *Я, Я возьму [добычу], и уйду*, Тотъ уязвитъ и уврачуеъ насъ. Что мы передали словомъ *урачуеъ* (*curabit*), это всѣ подобнымъ же образомъ перевели чрезъ *rotāssai*; но собственно *rotā* означаетъ *корнѣю*, которая вводится въ раны, чтобы поглощать гниющія тѣла и вытягивать гной. Искусство врачей состоитъ въ томъ, чтобы тяжкія раны излечивать въ теченіе продолжительнаго времени и посредствомъ боли возстановлять здоровье. Поэтому Господь уязвляетъ и исцѣляетъ насъ; *его же бо любитъ Господь, наказуетъ; биеъ же всякаго сына, его же пріемлетъ* (Евр. 12, 6), и не только исцѣляетъ, но оживляетъ черезъ два дня и, возставъ изъ преисподней въ третій день, Онъ возставляетъ вмѣстѣ съ Собою весь родъ человѣческій. И когда Онъ уврачуеъ наши язвы, и оживитъ насъ послѣ нашего исцѣленія, и возставитъ насъ, по возвращеніи намъ жизни; то мы будемъ жить предъ лицемъ Того, при удаленіи котораго отъ насъ мы были мертвыми. Живя предъ лицемъ Его, мы будемъ знать Господа и со всею ревностію будемъ стремиться къ тому, чтобы [болѣе и болѣе] познавать Того, по возстаніи котораго въ третій день и мы возстали. Этими словами объясняется то,

о чемъ мы уже часто упоминали, — что Израиль и Іуда, то есть десять и два колѣна, тогда будутъ имѣть единаго Пастыря и царя Давида, когда увѣруютъ въ воскресшаго Господа, и что тщетно іудеи основываютъ свои надежды на грезахъ о тысячѣ лѣтъ, потому что спасеніе всѣхъ обѣщано въ третій день, въ который Господь возсталъ изъ преисподней. Евреи второй день объясняютъ въ отношеніи къ пришествію ихъ Христа и третій день въ отношеніи къ суду, когда они должны быть спасены. Но чтобы мы могли согласиться съ этимъ, для этого они должны сказать намъ: какой же первый день, то есть первое пришествіе Господа? И такъ какъ они не могутъ отвѣтить на этотъ вопросъ, то мы добавимъ, что, соотвѣтственно собственной ихъ аргументаціи, подъ первымъ днемъ должно разумѣть пришествіе Спасителя въ смиреніи, подъ вторымъ—во славу и подъ третьимъ—въ качествѣ Судіи. Принимая же только второй и третій, они этимъ показываютъ, что ими утраченъ первый, потому что нельзя говорить о второмъ и третьемъ безъ перваго.

Ст. 3. *Исхожденіе Его уготовано подобно утренней зарѣ, и Онъ придетъ къ намъ, какъ ранній и поздній дождь на землю. LXX: Мы обрящемъ Его подобно утру готовому, и Онъ придетъ къ намъ, какъ ранній и поздній дождь на землю.* Прийдите, говорить, и возвратимся къ Господу, потому что это Тотъ, который плѣнилъ и исцѣлить насъ, который поразить и уврачуеетъ насъ, который оживить насъ черезъ два дня и въ третій день возставить насъ,—это Онъ, а не другой кто либо, который уготованъ для насъ подобно утру и утренней зарѣ. Къ Нему относится и надписаніе двадцать перваго псалма: *объ утреннемъ восхожденіи*, хотя въ еврейскомъ написано: *объ утреннемъ оленѣ*, именно въ томъ смыслѣ, что, по истребленіи смерти и извивающагося древняго змія, Онъ желаетъ, съ одной стороны, [подобно оленю] восходить на горы, а съ другой—

Онъ восходить для насъ, по разсвѣтѣ тьмы, какъ солнце правды, чтобы освободить насъ отъ слѣпоты и чтобы мы могли видѣть свѣтъ. И прекрасно сказалъ: *уготовано исхождение Его*. О Немъ въ иносказательной формѣ и въ восемнадцатомъ псалмѣ говорится: *и Той яко женихъ, исходяи отъ чертога своего* (ст. 6). Онъ не только называется утромъ, утреннею зарею и разсвѣтомъ, но также придетъ къ намъ, какъ ранній и поздній дождь на землю. Мы принимаемъ Христа, какъ ранній [дождь], когда въ насъ положены основанія вѣры, и примемъ Его, какъ дождь поздній, когда, сдѣлавшись зрѣлою жатвою, получимъ вѣчные плоды и будемъ собраны въ житницы Господни. Поэтому иудеи, которые не получили раннихъ дождей и которые безъ дождей бросали сѣмя, не получаютъ въ послѣднее время плодовъ жатвы. Это тотъ дождь, который обѣщаетъ Господь, говоря: дамъ вамъ дождь во время ранний и поздний (Второз. 11, 14). Въ иносказательномъ смыслѣ дается дождь ранній, когда мы отчасти знаемъ; а дается дождь поздній, когда настанетъ совершенное (1 Кор. 13, 9—10). И всегда Господь готовъ для тѣхъ, которые встаютъ [рано] утромъ и могутъ сказать: *встану рано* (Псал. 56, 9), и: *Боже, Боже мой, къ Тебѣ утреннюю, возжада Тебѣ душа моя* (Псал. 62, 2).

Ст. 4—5. *Что сдѣлаю тебѣ, Евреямъ? Что сдѣлаю тебѣ, Иуда? Милость ваша, какъ утреннее облако и какъ роса, рано проходящая. Посему Я поражахъ (dolahî)¹⁾ чрезъ пророковъ и убивахъ ихъ словами устъ Моихъ, и суды [Мои] надъ тобою явятся, какъ сонъ. LXX: Что сдѣлаю тебѣ, Евреямъ? Что сдѣлаю тебѣ, Иуда? Милость ваша, какъ утреннее облако и какъ роса, рано*

¹⁾ Собственно *обтесывалъ*, устраняя все излишнее и бесполезное, то есть строго обращаясь съ ними, строго наказывая ихъ.

проходящая. Посему Я истреблялъ (*zissidi*)¹⁾ пророковъ вашихъ, избивалъ ихъ словами (или словомъ) устъ Моихъ, и судъ надъ тобою (или Мой) явится, какъ сонъ. Когда говорить: Что сдѣлаю тебѣ, Ефремъ? Что сдѣлаю тебѣ, Іуда? то обнаруживаетъ любовь Отца къ погибшимъ дѣтямъ, соотвѣтственно тому, что мы читаемъ у Исаи: что сотворю еще винограду Моему, и не сотвори ихъ ему (Исаи 5, 4)? и у Михея: людие Мои, что сотвори ихъ самъ? Или чимъ стужихъ самъ? отвѣщайте Ми. Заме изведохъ васъ изъ земли египетскія, и изъ дому работы избавихъ васъ, и послалъ предъ вами Моисеа, и Аарона и Маріамъ (Мих. 6, 3—4). Итакъ, что Я могу сдѣлать для тебя, Ефремъ, и что могу сдѣлать для тебя, Іуда? Милость ваша, вслѣдствіе которой Я всегда милывалъ васъ, исхода, какъ утреннее облако и какъ появляющаяся утромъ роса, которая по восходѣ солнца высыхаетъ. Ибо уже приближилось плѣненіе, Я уже вижу васъ заключенными въ оковы и уводимыми въ Ассирію и Вавилонію; Я поражалъ (*dolavi*) васъ чрезъ пророковъ, устрасалъ васъ угрозами, употреблялъ рѣзецъ, огонь и прижиганія, чтобы вы, пренебрегавшіе Моею благостію, устрашились гнѣва Моего, и Я убивалъ васъ за ваше пренебреженіе словами устъ Моихъ, чтобы, прежде наступленія плѣна, наказать грѣшниковъ страхомъ Моихъ угрозъ. И все это Я сдѣлалъ для того, чтобы обнаружилась справедливость (*veritas*) суда, ожидавшаго васъ, и чтобы никто не сомнѣвался въ томъ, что вы справедливо терпите то, чему вы были подвергнуты. Въмѣсто словъ: Я поражалъ (*dolavi*) чрезъ пророковъ LXX перевали Я истреблялъ (*zissidi*) пророковъ вашихъ въ томъ смыслѣ, что лжепророки были умерщвляемы Господомъ, такъ что тѣ, кои, обѣщая благоденствіе, были виновниками заблужденія, обрати-

1) Собственно срывалъ ихъ, подобно колосьямъ (въ славянскомъ переводѣ *пожже*).

лись чрезъ свое истребленіе въ поводъ ко спасенію. Смысль же сльдующій: чтобы вы не говорили, что вы повѣрили пророкамъ, Я истребилъ ихъ, чтобы лишить васъ всякаго поводу ко грѣху. Въ книгѣ Царей мы читаемъ, что четыреста пятьдесятъ пророковъ Вааловыхъ были умерщвлены при Иліи (3 Цар. гл. 18) и въ другой разъ безчисленное множество при Інуѣ (4 Цар. гл. 10), низвергшемъ домъ Ахавовъ. Мы полагаемъ, что эти слова относятся также и къ еретикамъ и къ истинному ¹⁾ Іудѣ, подвергнутому такимъ же [наказаніямъ]: Господь призываетъ ихъ къ милосердію и желаетъ, чтобы они обратились на [путь] спасенія. Но они ищутъ удовольствій и утѣшеній міра сего, подобныхъ облаку и росѣ, быстро исчезающей. Имъ говорится въ Евангеліи: *безумие, въ сію ночь душу твою истяжутъ отъ тебе, а яже уготовалъ еси, кому будутъ* (Лук. 12, 20)? И этотъ богачъ, одѣвавшійся въ порфиру и презиравшій Лазаря, лежавшаго предъ дверями его, позналъ, что все то, чѣмъ онъ наслаждался исчезло подобно туману и росѣ. Впрочемъ, Богъ всегда истребляетъ еретическихъ пророковъ, угрожая имъ вѣчными наказаніями, лишая ихъ истинной жизни и предавая смерти за грѣхи. Но мы должны любить то постоянное облако, которое защищаетъ насъ отъ увлеченій міра сего и, возсѣдая на которомъ, Господь пришелъ въ Египетъ и сокрушилъ всѣ идола египетскіе. Мы должны любить ту росу, о которой Моисей говоритъ: *да снидутъ яко роса глаголы мои* (Второз. 32, 2), и о которой говоритъ Исаія: *воскреснутъ мертвіи и востанутъ, яже во гробѣхъ; роса бо, яже отъ Тебе, исцѣленіе имъ есть* (Исаія 26, 19). Нѣкоторые подъ убитыми пророками разумѣютъ святыхъ мужей ²⁾ въ томъ

¹⁾ Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ вмѣсто *ad verum* (къ истинному) стоитъ *ad virum* (къ мужу).

²⁾ Вмѣсто *viros sanctos* (святыхъ мужей) въ нѣкоторыхъ рукописяхъ читается *vere sanctos* (истинно святыхъ).

смыслѣ, что пророки были убиваемы и предаваемы врагамъ ради грѣшившаго народа.

Ст. 6—7. *Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговѣднѣя болѣе, нежели всесожженій. Они же, подобно Адаму, нарушили завітѣ; тамъ измѣнили Мнѣ.* LXX: *Ибо Я милости хочу, а не жертвы, Боговѣднѣя болѣе, нежели всесожженій, а они какъ чловѣкъ, нарушающій завітѣ.* Слѣдующее же завітѣ у LXX: *тамъ прерзлъ меня городъ Галаадъ, дѣлающій суетное,* и прочее должно быть отнесено къ слѣдующему стиху. Объяснимъ приведенныя нами слова. Я поражалъ ихъ чрезъ пророковъ, убивалъ словами устъ Моихъ, устрашалъ угрозами, чтобы помиловать кающихся, чтобы простереть руку возстающимъ послѣ паденія. Ибо Мнѣ не угодны жертвы, приношенія и многочисленныя всесожженія. Жертвы и всесожженія для Меня—это спасеніе вѣрующихъ и обращеніе грѣшниковъ. Но они подражали Адаму, и что онъ сдѣлалъ въ раю, нарушивъ завітѣ Мой и законъ, это они сдѣлали на землѣ. И тамъ, то есть въ раю, всѣ измѣнили Мнѣ подобно преступленію Адама. И нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что предшествовавшее въ отпѣ осуждается также въ дѣтяхъ. Богъ ежедневно призываетъ къ покаянію и тѣхъ, которые внѣ Церкви, и тѣхъ, которые грѣшаютъ, находясь въ Церкви, и говоритъ имъ: *Я милости хочу, а не жертвы, и боговѣднѣя болѣе, нежели всесожженій.* А они приносятъ святотатственный хлѣбъ, и даютъ милостыни и считаютъ себя соблюдающими смиреніе, что лишь въ томъ случаѣ можетъ имѣть для Меня значеніе [пріятной]. жертвы, если это совершается надлежащимъ образомъ. Но такъ какъ они оставили боговѣднѣе, то тщетно по отеческіи главы вѣры хвастаются они обладаніемъ прочими членами; потому что они нарушили завітѣ Божій въ Церкви, подобно тому, какъ Адамъ нарушилъ его въ раю, и являются подражателями прародителя, такъ что какъ онъ былъ изгнанъ изърая, такъ и они удаляются изъ Церкви.

Ст. 8—9. *Галаадъ городъ дѣлателей идоловъ, занятинный (supplantata) кровію и [часть его], какъ часть разбойниковъ или разбойники*, ибо то и другое чтеніе возможно. LXX: *Тамъ презрѣлъ Меня Галаадъ, городъ, дѣлающій суетное и мутящій воду, и сила твоя—[сила] морскаго разбойника*. Мы читаемъ, что въ Рамоеѣ Галаадскомъ былъ помазанъ въ царя Інуи (4 Цар. гл. 9), который смѣшалъ кровь съ кровію, низвергъ домъ Ахава и приказалъ до восхода солнца разложить головы сыновей его на груди; въ этомъ городѣ, находящемся по ту сторону Іордана въ колѣнѣ Гадовомъ, былъ поставленъ идолъ; въ немъ жили священники, потому что онъ былъ городомъ [убѣжища] для бѣглыхъ. Тамъ какъ онъ пользовался извѣстностію и авторитетомъ, какъ данный въ удѣлъ священникамъ, то онъ былъ источникомъ идолослуженія и всѣхъ золъ для Израеля, жившаго по ту сторону Іордана, такъ что тѣ, кои первые согрѣшили, были также первые взяты въ плѣнъ ассирианами. И такъ какъ въ странѣ этой весьма были распространены разбой, то [жители ея] сравниваются съ разбойниками: какъ тѣ подстерегаютъ путниковъ, такъ священники подстерегали простой народъ. Далѣе, въ иносказательномъ смыслѣ *Галаадъ* означаетъ *пероселеніе свидѣтельства*: онъ презираетъ Бога, извращая свидѣтельства Писаній въ превратныя ученія; всѣ дѣла его суетны; онъ мутитъ воды Церквей и изъ самыхъ чистыхъ источниковъ дѣлаетъ тинистые и грязные потоки, которые не столько очищаютъ крестившихся, сколько загрязняютъ. Вся сила этого города подобна силѣ морскаго разбойника, потому что онъ подражаетъ дьяволу, подстерегающему въ морѣ вѣка сего, по которому плаваютъ корабли, стремящіяся достигнуть пристани. Поэтому Симмахъ яснѣе перевелъ сказавъ: *и часть твоя, какъ [часть] чловѣка подстерегающаго (insidiatoris)*. О такого рода морскихъ разбойникахъ мы читаемъ у Іова: „чѣтъ отлагательства для морскихъ разбойниковъ (Іов. гл. 25)“.

Ибо хотя въ этомъ мірѣ они, повидимому, тщеславятся, пугать воды, дѣлаютъ суетное и совершаютъ морскіе разбой, однако не замедлятъ наказанія, которыя вскорѣ постигнутъ ихъ.

Ст. 9. *Онъ соучастникъ священниковъ, убивающихъ путниковъ по пути изъ Сихема; ибо они совершали преступленія.* LXX: *Сокрыли священники путь Господень, убили Сикиму, потому что они совершали беззаконія.* Симмахъ такъ перевелъ это мѣсто: *общество священниковъ убивало на пути въ Сихемъ.* Θεοδοτιὸνъ слѣдующимъ образомъ: *Сокрыли священники путь, убивали изъ-за спины.* Авила: *партія (participatio) священниковъ на пути убивала плеча.* Когда я спросилъ еврея объ историческомъ смыслѣ этого мѣста, то онъ далъ такого рода объясненіе: священники изъ Веолия или, скорѣе, фанатики изъ Веоавена во времена пасхи, пятидесятницы и кущей, когда нужно было проходить чрезъ Сихемъ, называющійся теперь Неаполеми, по пути въ Іерусалимъ, въ которомъ одномъ только позволялось приносить жертвы, разставляли по пути разбойниковъ, которые должны были подстергать путниковъ, чтобы послѣдніе болѣе поклонялись золотымъ тельцамъ въ Дани и Веоавенѣ, нежели Богу въ храмъ Іерусалимскій. Слова *общество* и *партія священниковъ* означаютъ то, что они устрояютъ между собою заговоры и входятъ въ соглашеніе для худыхъ дѣлъ. Если же читать такъ, какъ мы перевели: *онъ соучастникъ священниковъ*, то это, по словамъ [еврея], нужно относить къ Галааду, дѣлателью идоловъ, въ томъ смыслѣ, что онъ и запятнанъ кровію, потому что слѣдовалъ нечестію священниковъ, и предается разбойни и убійствамъ. Тамъ оказали бы они [еврея]. Но мы скажемъ, что еретичи заграждаютъ путь, чтобы изъ Сихема, то есть отъ добрыхъ дѣлъ, мы не приходили въ Іерусалимъ, то есть въ Церковь. Они составляютъ какъ бы часть разбойниковъ и убиваютъ тѣхъ, которые стремятся чрезъ путь

міра сего достигнуть истины. Сихемъ означаетъ *ѡм*, то есть плеча; подъ плечами же мы разумѣемъ дѣла, и всѣ же-священники скрываютъ путь и чрезъ злыя дѣла убиваютъ людей, чтобы они не приходили въ Іерусалимъ. А что плечо означаетъ дѣла, это видно изъ слѣдующихъ словъ: „обрати (da) сердце твое въ плечу твоему“, то есть обрати мысли твои въ дѣла. И объ Иссахарѣ мы читаемъ, что онъ *подложи рамы своя на трудъ, и бысть мужъ земледѣлецъ* (Быт. 49, 15).

Ст. 10—11. *Въ домъ Израиля Я видѣлъ ужасное; тамъ блудодѣянiя у Ефрема, осквернился Израиль. Но и ты, Іуда, приготовься (роне) къ жатвѣ у тебя, когда Я возвращу плѣнь народа Моего. LXX: Въ домъ Израиля Я видѣлъ ужасное; тамъ блудодѣянiе у Ефрема, осквернился Израиль и Іуда; начни обираниe винограда у себя, когда Я возвращу плѣнь народа Моего.* Объ этомъ преступленіи и сильномъ ужасѣ и Іеремія говоритъ: *ужасеся небо о семъ и вострепета попрежнему зло земля* (Іерем. 2, 12). Ибо что ужаснѣе, нежели внезапный переходъ десяти колѣвъ къ идолослуженію? Поэтому къ главному городу ихъ говорится: удали тельца твоего, Самарія, въ которой первый сталъ блудодѣйствовать Ефремъ, то есть Іеровоамъ изъ колѣва Ефремова, и чрезъ блудодѣйство его осквернился Израиль, то есть народъ, который, какъ составляющій большую часть, получилъ общее [для всѣхъ колѣвъ] имя Израиля. Потомъ рѣчь обращается также къ Іудѣ: также и ты, Іуда, приготовься къ жатвѣ у тебя. Смыслъ же этого слѣдующій: не считай себя находящимся въ безопасности, потому что по истеченіи непродолжительнаго времени ты будешь отведенъ въ нѣвъ въ Вавилонъ и настанетъ время твоей жатвы. Но когда халдеи соберутъ у тебя жатву (*te messuerint*), Я снова возвращу [плѣнь народа Моего и при Кирѣ, царѣ персидскомъ, и Артаксерксѣ назадъ отведу народъ Мой. И замѣть, съ какою ясностію выѣстъ съ плѣне-

нѣмъ предрекается также возвращеніе Іуды; относительно же Израиля, то есть десяти колѣнъ, и теперь умолчано, и если когда возвѣщается ему что-либо благопріятное, то это отлагается до пришествія Христова. Въ домъ еретиковъ мы ежедневно видимъ ужасное: сначала блудодѣйствуютъ учителя, а затѣмъ оскверняется обманываемый ими народъ. Также и Іудѣ, то есть Церкви, повелѣвается, по причинѣ грѣховъ, приготовиться къ жатвѣ или обиранію винограда, когда настанетъ время суда. Но онъ получаетъ прощеніе и Господь обѣщаетъ ему помилованіе, потому что *егоже любитъ [Господь], наказуетъ, біетъ же всякаго сына, егоже приѣмлетъ* (Евр. 12, 6), чтобы послѣ испытанія и очищенія взять въ житницы Свои. Нѣкоторые истолковываютъ въ хорошую сторону слова: *Іуда, начини обираніе винограда у себя или приотворься къ жатвѣ у тебя* въ томъ смыслѣ, что, послѣ наказанія Израиля, онъ [Іуда] получить плоды дѣлъ своихъ согласно съ написаннымъ: *стющѣи слезами радостію пожнутъ* (Псал. 125, 5). Но я предпочитаю первое объясненіе.

Глава VII. Ст. 1. *Когда Я хотѣлъ врачевать Израиля, открылось беззаконіе Ефрема и злодѣйство Самаріи; они дѣлали дѣла лжи, и вошли воръ, и разбойникъ грабитъ извнѣ.* LXX [перевели] такимъ же образомъ. Израиль часто получалъ многочисленныя раны отъ идолослуженія и въ особенности тогда, когда въ пустынь сдѣлали литую голову тельца и сказали: *сѣи бози твои, Израилю, иже изведоша тя изъ земли египетскія* (Исх. 32, 8). Поэтому Я, какъ желающій болѣе покаянія грѣшника, нежели смерти (Иезек. гл. 18 и 33), и говорящій впоследствии въ Евангеліи: *не требуютъ здравіи врачи, но болящѣи* (Лук. 5, 31), старался врачевать раны народа Моего. И когда Я употреблялъ все средства искусства для того, чтобы уврачевать несчастный народъ, то внезапно явился Іеровоамъ изъ ко-

лѣна Ефремова, сдѣлавшій золотыхъ тельцовъ, и открылось злодѣйство Самаріи, послѣдовавшей за нечестивымъ царемъ; потому что и царь и народъ сдѣлали дѣло лжи, то есть идола. Ибо какъ истуканъ противоположенъ Богу, такъ ложь истинѣ. Самъ же царь подобно вору вошелъ къ народу израильскому и подобно разбойнику лишилъ несчастный народъ помощи Божіей. Смыслъ же слѣдующій: когда Я хотѣлъ изгладить старые грѣхи народа Моего, [бывшіе] вслѣдствіе прежняго идолослуженія, то Ефремъ и Самарія открыли новыхъ идоловъ. Но можно и такъ сказать, что когда Господь Спаситель, послѣ пролитія крови Своей и собранія Церкви Своей какъ изъ іудеевъ, такъ изъ язычниковъ, хотѣлъ уврачевать грѣхи народа и привести его къ покаянію, то внезапно возстали Ефремъ, обѣщающій обиліе лжеученій, и народъ Самарійскій, называющій себя соблюдающимъ заповѣди Божіи, и сдѣлали идола лжеученій, и чрезъ нихъ діаволь, воръ и разбойникъ, вошелъ въ Церковь, или самое ученіе еретиковъ вошло подобно вору и разбойнику, о чемъ Спаситель говоритъ въ Евангеліи: *вси, елико ихъ прииде прежде Мене, татіе суть и разбойници* (Іоанн. 10, 8). Воры подстерегаютъ и дѣйствуютъ тайно, посредствомъ обмана и хитростей, а разбойники силъ отнимаютъ принадлежащее другому. Ибо воры воруютъ ночью и въ темнотѣ. Поэтому ясно говорится, что воръ вошелъ тайно, а разбойникъ грабитъ извнѣ. Ибо съ тѣхъ, которыхъ они учили, они не могутъ совлечь одежду Христову иначе, какъ только выведши ихъ вонъ изъ Церкви и заставивши ходить по превратному пути своихъ ученій. Подъ ворами и разбойниками, приходившими прежде Господа, мы должны понимать не Моисея и пророковъ, которые всегда восхваляются устами Спасителя, а лжепророковъ и затѣмъ еретиковъ, которые не были посланы Господомъ, но приходили по собственной волѣ.

Ст. 2. *И пусть они не говорятъ въ сердцахъ своихъ, что Я помню всѣ злодѣянія ихъ: теперь окружамъ ихъ*

новыя беззаконія (ad inventiones) ихъ; они совершались предъ лицемъ Моимъ. LXX: Для того, чтобы они тѣли амьсть, какъ поющіе въ сердцахъ своихъ, Я вспомнилъ естъ злодѣянія ихъ; теперь окружили ихъ замыслы ихъ; они совершались предъ лицемъ Моимъ. Чтобы они не могли говорить въ сердцахъ своихъ: Богъ воздастъ намъ за старыя грѣхи и мы подвергаемся наказаніямъ за преступленія отцовъ, они бѣли кислый виноградъ, а у дѣтей на зубахъ оскомина (Іерем. гл. 31), для этого Я въ слѣдующей рѣчи изложу то, что они теперь, въ настоящее время и предъ Моими очами дѣлали и что ежедневно дѣлаютъ, и покажу имъ новыя беззаконія или замыслы ихъ, въ которыхъ они всячески старались дѣлать зло и которые они совершали предо Мною, не боясь лица Моего. То, что мы читаемъ у LXX: *для того, чтобы они тѣли амьсть, какъ поющіе въ сердцахъ своихъ*, должно понимать въ томъ смыслѣ, что для того входилъ воръ и разбойникъ грабилъ извнѣ, чтобы, оставаясь при прежнихъ богатствахъ и одеждахъ, они не отрицали своего согласія съ воровъ и разбойникомъ, но чтобы послѣ ограбленія ихъ [обнаружилось, что] они лѣли вмѣстѣ съ тѣми ¹⁾ и были въ полномъ единомысліи. Поэтому они получаютъ возмездіе за содѣланное ими, и всѣ ихъ замыслы и дѣла не удостоятся Моего взора. Также еретники не могутъ ссылаться предъ Богомъ на старыя грѣхи, потому что ежедневно къ прежнимъ дѣламъ они присоединяютъ новое беззаконіе, погибаютъ вмѣстѣ съ тѣми, которыхъ они погубили, связываются своими заблужденіями и, считая себя сокрытыми отъ Бога, не могутъ избѣжать очей Его.

Ст. 3. *Злодѣйствомъ своимъ они увеселяли царя и обманами своими — князей. LXX: Злодѣянїями своими они увеселяли царей и обманами своими — князей.* Излагаетъ то, что они дѣлали предъ лицемъ Его. Злодѣянїями своими

¹⁾ Съ ворами и разбойниками.

они увеселяли царя Іеровоама и обманами своими—князей, бывшихъ во главѣ народа при Іеровоамѣ. Также еретики злыми дѣлами своими увеселяли царя—діавола и своими обманчивыми превратными ученіями—князей,—безъ сомнѣнія, князей міра сего, ложную мудрость которыхъ разрушаетъ Богъ. Царемъ у еретиковъ мы можемъ назвать того, кто первый изобрѣлъ ересь, а князьями—тѣхъ, которые, стоя во главѣ еретиковъ, присвоятъ себѣ жесвященство. Нужно замѣтить также, что грѣхамъ нашимъ радуются противныя силы и правители и князья тьмы сей.

Ст. 4. *Всѣ прелюбодѣйствующіе подобны печи, растопленной пекаремъ: городъ нѣсколько успокоился послѣ примѣси закваски, пока все не вскисло. LXX: Всѣ прелюбодѣйствующіе подобны печи, растопленной для печенія, при поддерживаніи пламени, послѣ примѣси закваски, пока все не вскисло.* Всѣ тѣ, которые своими злодѣяніями увеселяли царя и своими обманами князей, суть прелюбодѣи, и Іеровоамъ разжегъ въ нихъ огонь идолослуженія, какъ въ печи, чтобы печь хлѣбъ нечестія, и возжегши въ душахъ ихъ пламя заблужденія, подобно тому, какъ сначала разжигаютъ огонь въ горнилѣ или печи, онъ на нѣкоторое время успокоился, чтобы не дѣйствовать много на народъ, а представить его собственной волѣ, пока не перебродитъ (fermentatung) весь обманъ, потому что все, дѣлаемое по принужденію, скоро прекращается, а что дѣлается добровольно, это долго продолжается. Метафора, взятая здѣсь отъ печи, растапливаемой для печенія хлѣбовъ, удерживается и далѣе, такъ что примѣсь закваски означаетъ сочувствіе всего народа, вслѣдствіе чего и царь и народъ съ одинаковымъ жаромъ устремились къ идолослуженію. Никто не сомнѣвается въ томъ, что сердца еретиковъ разжигаются огнемъ діавола, чтобы въ нихъ пеклись хлѣбы антихриста; они сначала бываютъ спокойными въ Церкви, говорятъ тайно и общаются общій миръ (или общее умиротвореніе), чтобы зараза (сапсер) постепенно проникла въ народы, и когда за-

кваска ихъ ученія, на которую Господь указываетъ въ Своихъ словахъ: *блюдитесь отъ кваса фарисейска* (Матѣ. 16, 6), произведетъ подъемъ въ сердцахъ у оболоченныхъ, то они открыто начинаютъ безумствовать и на нихъ исполняются слова апостола Іоанна: *отъ насъ изыдоша, но не быша отъ насъ; аще бо отъ насъ были, пребыли убо быши съ нами* (1 Іоанн. 2, 19).

Ст. 5—7. *День нашего царя; князья начали неистовствовать отъ вина; онъ протягиваетъ руку свою въ мѣстѣ съ льстецами (illusoribus), которые склонили сердце свое, какъ печь, когда онъ разставлялъ стѣть имъ. Всю ночь спалъ растаплавшій (coquens) ихъ, а утромъ самъ онъ разгорѣлся, какъ пылающій огонь. Всѣ они были распалены, какъ печь, и пожирала судей своихъ; всѣ цари ихъ пали, и никто изъ нихъ не взываетъ къ Мѣт. LXX: День вашихъ царей; князья начали неистовствовать отъ вина; онъ протянулъ руку свою въ мѣстѣ съ губителями (pestilentibus), ибо сердца ихъ разгорѣлись, какъ печь, когда они устремлялись (praescrptarentur) въ течение всей ночи. Ефремъ (или Израиль) насыщался (repletus est) сномъ, наступило утро: онъ разгорѣлся, какъ пылающій огонь. Всѣ были распалены, какъ печь, раскаленная огнемъ, и огонь пожралъ судей ихъ; всѣ цари ихъ пали¹⁾, и никто изъ нихъ не призываетъ Меня.* Это темное мѣсто, которое требуетъ особаго вниманія читателя для того, чтобы онъ могъ сначала понять буквальный смыслъ. Израиль и городъ Самарія успокоились на нѣкоторое время, по принятіи ими въ себя огня заблужденія, пока вся масса не сдѣлалась подобною закваскѣ, не поднялась и не вышла изъ краевъ, и пока народъ не сталъ съ надменностію восхвалять у дверей царя Іеровоама и говорить: это

¹⁾ По нѣкоторымъ рукописямъ читается такъ: *Всѣ были распалены, какъ печь, и пожирала князей своихъ; въ дальнѣйшихъ же словахъ вмѣсто reges cogit (цари ихъ) стоятъ, очевидно по ошибкѣ переписчиковъ, reges cogat.*

день нашего царя Іеровоама, это праздничный день, установленный у нас нашим повелителем (imperator), мы прославляемъ его, мы восхваляемъ его, мы радуемся и веселимся (ludimus) въ этотъ [день] и поклоняемся золотымъ тельцамъ. При кликахъ народа князья не гнѣвались, какъ полагаютъ въкоторые, но и сами начали нествовать отъ вина и утрачивать здравомысліе, забывать Бога и претыкаться чрезъ деревянныхъ идоловъ. Когда царь увидѣлъ, что народъ взываетъ и говоритъ: „это день нашего царя“ и что князья, какъ бы находясь въ ослѣнении и въ изступленіи, не знаютъ, что говорятъ, то онъ протянулъ руку свою лъстецамъ (illusoribus) и исторгъ согласіе (populavit assensum) у тѣхъ, которые лъстили (illudebant) ему пустыми похвалами. Когда царь разставлялъ сѣти этимъ лъстецамъ и отклонялъ ихъ отъ Бога ихъ, они предоставляли ему сердце свое, какъ нечъ, чтобы онъ разжигалъ ихъ и распалалъ въ нихъ пламень идолослуженія. Ибо потому онъ вошелъ въ соглашеніе съ народомъ, что видѣлъ, что они всею душою обратились къ заблужденію. Слѣдующія затѣмъ слова: *всю ночь спалъ растапливаеиій ихъ, а утромъ самъ онъ разгорѣлся, какъ пылающій огонь*, означаютъ слѣдующее: когда онъ возжегъ огонь въ печи сердца ихъ и увидѣлъ, что они нествуютъ и что никто не противустоитъ волѣ его, то всю ночь онъ спалъ, то есть оставался въ покоѣ и находился во тьмѣ, пока они растапливались и производили хлѣбъ нечестія. Потомъ онъ всталъ утромъ, и явное безуміе ихъ обнаружало пламень ихъ преступленій, [свидѣтельствуя], что они не во вѣдствіе обмана, а по [собственному] безстыдству перешли отъ служенія Богу къ служенію идоламъ. Что еще [сказать]? Воѣ они были распалены, какъ печь, огнемъ и пожирали своихъ судей, такъ что если еще находился такой [судья], который былъ добръ по природѣ и помнилъ о религіи Господа, то и онъ, видя и князей и народъ преданными тельцамъ и признающими ихъ за боговъ, также дѣлался добычею преступления.

ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РИМСКІЙ ЗАКОНЪ

ВЪ ТЕЧЕНІЕ ДВУХЪ ПЕРВЫХЪ ВѢКОВЪ.

(Нѣсколько замѣчаній по поводу публичной лекціи на эту тему, читанной г. Юліаномъ Кулаковскимъ въ Императорскомъ Университетѣ св. Владиміра 8 декабря 1891 года въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая).

Осенью прошлаго 1891-го года открылся въ актовомъ залѣ университета св. Владиміра рядъ публичныхъ лекцій въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая.

Способъ помощи—не обременительный, и при томъ разумный, христіанскій: дать умственную пищу духовно голодающимъ, и, взамѣнъ, получить отъ нихъ пищу вещественную для голодающихъ тѣлесно. Лекторы, открывая курсъ, могли сказать своимъ слушателямъ словами ап. Павла: *если мы съемъ въ васъ духовное, велико ли то, если пожжемъ у васъ для „голодающихъ“ тѣлесное* (1 Кор. 9, 11). Требуется только въ этомъ дѣлѣ вниманіе и осторожность (при предложени духовной пищи еще болѣе, чѣмъ—тѣлесной), чтобы не подать „вмѣсто хлѣба камень“, или, выражаясь по нынѣшнему, не предложить вмѣсто доброкачественной муки какой-нибудь непитательный, а то и прямо вредный суррогатъ.

При надлежащемъ отношеніи къ дѣлу избѣжать этой опасности, конечно, не трудно. Публичная лекція не есть ученый рефератъ. Референтъ въ ученомъ Обществѣ можетъ сдѣлать предметомъ своего доклада какое-нибудь открытіе, еще

не получившее въ наукѣ прочнаго обоснованія, можетъ попытаться разъяснить новый фактъ, не только дотолѣ не уясненный, но и составляющій еще почти загадку для ученыхъ, можетъ предложить свое рѣшеніе нерѣшеннаго вопроса, можетъ, пользуясь вновь открытыми данными, дать новое освѣщеніе сторонѣ предмета, недостаточно или неправильно освѣщенной; можетъ, путемъ пересмотра и переоцѣнки данныхъ, давно ставшихъ достояніемъ науки, дать новую въ цѣломъ или въ частяхъ постановку дѣлу. Само собою разумѣется, что въ такихъ рефератахъ возможны увлеченія ложной идеей, односторонности, неосновательныя сужденія, парадоксы, но ученые слушатели подобныхъ рефератовъ, члены Общества, сами болѣе или менѣе знакомые съ матеріей реферата, не вводятся имъ въ заблужденіе и не скандализуются. А ученые дебаты, обыкновенно слѣдующіе за рефератомъ и обнаруживающіе его слабыя стороны, даютъ возможность болѣе или менѣе правильно понять дѣло и „гостямъ“. Публичныя лекціи—не то. Здѣсь собираются слушатели самаго различнаго умственнаго уровня и научнаго кругозора. Здѣсь должна идти не разработка, а популяризація науки. Естественно лектору избирать для публичной лекціи вопросы изъ такой научной области, въ которой онъ чувствуетъ себя полнымъ хозяиномъ, и, при томъ, преимущественно такіе, по которымъ наука сказала ясное слово и пришла къ опредѣленнымъ выводамъ. Предметы, существенныя стороны которыхъ недостаточно уяснены въ наукѣ, или, по крайней мѣрѣ, недостаточно ясно представляются научному сознанію самого лектора,—для публичной лекціи неудобны. Особенно нужно связать это о такихъ, не совсѣмъ ясныхъ для самого лектора, деликатныхъ матеріяхъ, которыми затрогиваются высшіе духовные интересы, нравственныя убѣжденія, религіозныя вѣрованія слушателей. Осмотрительность и сдержанность здѣсь обязательны.

Гг. кіевскіе лекторы, принявшіе участіе въ оказаніи по-

мощи пострадавшимъ отъ неурожая, такъ, правильно, и поняли задачу и характеръ публичныхъ лекцій: они выступаютъ на лекціяхъ каждый съ своею спеціальностью, избирая въ ней предметъ, интересный для публики—слушателей самъ по себѣ, или же имѣющій еще и особый интересъ, по соотношенію его съ тяжелыми обстоятельствами, вызвавшими лекціи.

Исключеніе представляетъ лекторъ, г. Юліанъ Кулаковскій, прочитавшій, 8 декабря, лекцію на тему: „Христіанская Церковь и римскій законъ въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ“.

Признаемся, насъ нѣсколько удивило избраніе лекторомъ, считающимъ своею спеціальностію классическую филологію, предмета для лекціи изъ исторіи церкви христіанской. Объявленная же заранѣе программа лекціи довольно-таки озадачила насъ: программа сложная, широкая, для выполненія которой нужна не одна одно-часовая, а добрыхъ три лекціи. Мы поняли такъ, что эта лекція будетъ не больше какъ „Взглядъ и Нѣчто“. Мы пока не предполагали, что этотъ „Взглядъ“ будетъ поверхностный, рѣзко „либеральный“, а это „Нѣчто“ будетъ нѣчто совершенно неосновательное и крайне тенденціозное. Только самая уже лекція неожиданно показала это, и вообще подарила намъ немало неожиданностей.

Въ самомъ вступленіи въ лекцію лекторъ предупреждаетъ своихъ слушателей, что онъ не остановился на вопросѣ „изъ области своей непосредственной спеціальности“, а избралъ предметъ „изъ другой области, знакомой, говоритъ онъ, всѣмъ намъ съ дѣтскихъ лѣтъ“, „это—наши первые уроки исторіи“. Словомъ, избралъ „вопросъ о такъ называемыхъ, говоритъ онъ, гоненіяхъ“ „грознаго Рима на Христіанскую церковь“. Заинтересовывая слушателей, лекторъ затѣмъ сообщаетъ имъ, что по выставленному имъ вопросу „въ теченіе послѣднихъ 10-лѣтій нашего вѣка ученая литература непрерывно возрастаетъ въ количествѣ, углубляясь въ смыслѣ изощренія методовъ изслѣдованія, обогащаясь въ самыхъ способахъ привлеченія новаго матеріала“; что, благодаря „неустанной и не-

прерывной работѣ пытливой мысли человѣческой, стремящейся уяснить истину, раздѣлить между событіемъ и вымысломъ, понять и представить фактъ въ его подлинной дѣйствительности“, — не одни частные факты и детали въ этой области измѣняютъ свой видъ, но въ значительной мѣрѣ измѣняется также и общая постановка вопросовъ, и самое цѣлое нашего знанія о томъ далекомъ прошломъ Христіанской церкви, въ нѣкоторыхъ существенныхъ чертахъ предстаётъ въ иномъ свѣтѣ“. Пытаюсь подняться самъ и поднять своихъ слушателей отъ представленій о данномъ предметѣ, вынесенныхъ изъ „первыхъ уроковъ исторіи“, — прямо на высоту состоянія вопроса въ современной наукѣ, лекторъ не весьма ободрительно замѣчаетъ, что онъ „надѣется уяснить вопросъ“, „постарается выяснить“, „надѣется представить“, „показать“...

Почему же лекторъ оставилъ „область своей непосредственной специальности“, гдѣ для публичной лекціи такъ много прекрасныхъ, интересныхъ матерій въ исторіи древне-классической литературы и вообще культуры? Почему, заглянувъ въ „исторію нашей религіи“, область, для всѣхъ равно важную, но, къ сожалѣнію, не всѣмъ равно и столько, сколько слѣдовало бы, знакомую, слѣдовательно, вдвойнѣ требующую, чтобы съ нею обращались бережно, лекторъ выбралъ въ этой области „вопросъ, по которому въ *ученой литературѣ нѣтъ единства во взглядахъ*, и, говорить онъ, слѣдуетъ прибавить, широко распространены, въ особенности у насъ, нѣкоторыя существенныя недоразумѣнія“, — слѣдовательно вопросъ, который могъ-бы быть предметомъ *ученого изслѣдованія*, если угодно, реферата въ ученое Обществѣ, но вовсе не *публичной лекціи*? Ознакомившись съ произведеніемъ г. Кулаковскаго, по появленіи онаго въ печати, — съ его основной идеей и тенденціей, которая направляла весь ходъ этой работы и не разъ отмѣчена авторомъ, а въ заключеніи лекціи определенно сформулирована, мы увидѣли, что публичная лекція, читанная въ Императорскомъ Университетѣ св. Владимира, 8

декабря 1891 года, есть отголосокъ реферата, превращеннаго въ публичную лекцію и читаннаго въ Императорскомъ Московскомъ Университетѣ 18 октября. Можетъ быть, шумные аплодисменты, которыми встрѣтили и провожали московскаго референта, не дали покоя неравнодушному къ овамъ кievскому лектору, и онъ попытался присосѣдиться къ чужому триумфу. А можетъ быть г. Кулаковскій возревновалъ о поправленной и разметанной московскими публицистами, юристами и *филологами* „истинѣ“ соловьевской, и, съ послѣдностью, достойною лучшаго дѣла, кievскій филологъ попытался поддержать основательно побитаго и окончательно сконфуженнаго московскаго философа. А можетъ быть,—я то, и другое...

Г. Кулаковскій разъясняетъ и дополняетъ г. Соловьева. Г. Соловьевъ, какъ философъ, съ софистическою, не очень впрочемъ удавшеюся, ловкостію завиваетъ свою настоящую мысль въ неопредѣленныя двусмысленныя фразы, оставляя себѣ выходъ на всякій случай: говорить „объ упадкѣ средневѣковаго (разумѣй: христіанскаго) міросозерпанія“, о „дурныхъ проявленіяхъ христіанскаго челоѣчества“, о проявленныхъ этимъ челоѣчествомъ религіозной нетерпимости и жестокихъ гоненіяхъ, имѣющихъ принципиальное значеніе. Но, прижатый оппонентами къ стѣнѣ, онъ изворачивается: „Церковь по существу вовсе не была предметомъ моихъ разсужденій, которыя ограничивались только историческими судьбами *христіанскаго челоѣчества*“. Историческихъ судебъ христіанской церкви онъ, значить, не касался. „Св. православная Церковь не можетъ быть виновна въ инвизици, и ни въ какомъ другомъ дурномъ дѣлѣ, именно потому, что она свята, непорочна и божественна“ (Москв. Вѣд. 1891, №№ 296, 329). Г. Кулаковскій, какъ филологъ, чуждается софистическихъ изворотовъ; онъ любитъ точность и опредѣленность слововыраженія. Онъ прямо заявляетъ, что съ господствомъ христіанства“ (значить, Церкви) „началось полное отсутствіе терпимости какъ по отношенію къ остаткамъ язычества, такъ

и ко всѣмъ равномыслямъ съ учениемъ господствующей Церкви“ (стр. 30). Г. Соловьевъ дѣлаетъ историческое открытіе, что христіанскій императоръ Θεодосій Великій учредилъ въ Византіи институтъ инквизиціи, трибунала, имѣвшаго цѣлью подавленіе свободы совѣсти,—начальной формы будущаго знаменитаго *Supremum et Universale Tribunal: Sacra Congregatio Romanae vel universalis Inquisitionis Sancti Officii*. А г. Кулаковскій поясняетъ и продолжаетъ: „принципъ религіозной нетерпимости проведенъ былъ въ государственный строй (только уже) христіанскими императорами древняго Рима. *Безъ помощи христіанства* древній міръ и не могъ дойти до него“. А инквизиція есть специально христіанское учрежденіе; въ созданномъ же гениемъ Рима міровомъ государствѣ не было особыхъ органовъ духовной власти, особаго суда по дѣламъ религіи и спеціального трибунала, призваннаго вѣдать челоувѣческую совѣсть“... Не можемъ поздравить г. Соловьева съ такимъ союзникомъ. Услужливость иногда опаснѣе вражды ¹⁾.

Г. Кулаковскій свою лекцію—трактатъ выпустилъ въ свѣтъ во внѣшней обстановкѣ весьма внушительно—ученой. Люди простодушные,—особенно изъ тѣхъ, кто по данному вопросу не ходилъ дальше „начальныхъ уроковъ дѣтскихъ лѣтъ“,—которые ученость измѣряютъ столбцами цитатъ, пожалуй, съ удивленіемъ подумаютъ, что нашъ авторъ для

¹⁾ Г. Кулаковскій постарался, чтобы и съ внѣшней стороны не оставалось сомнѣнія въ связи его лекціи съ рефератомъ г. Соловьева. Помѣстивши свою лекцію въ *Кіевскихъ Университетскихъ Извѣстіяхъ*“ (Декабрь 91 г.) и выпустивши ее, для большей распространенности, въ отдѣльномъ оттискѣ, онъ, одновременно съ этимъ, для свѣдѣнія Московской публики, напечаталъ ее и въ журналѣ „Русское Обозрѣніе“ (Январь 1892 г.), который, какъ извѣстно, принялъ Соловьева подъ свою защиту отъ Московскихъ Вѣдомостей. Союзъ защитниковъ не лестный для г. Соловьева: журналъ, объявляющій, что онъ не считаетъ себя достаточно компетентнымъ въ богословскихъ предметахъ и сотрудникъ его, предупреждающій о томъ-же, только вѣсколько уклончивѣе: „не изъ области моей непосредственной специальности“!..

эффекта поскромничалъ, объявивши, что онъ будетъ вращаться на этотъ разъ въ области, не относящейся къ его непосредственной специальности. Напротивъ, онъ выступаетъ со сложнымъ ученымъ аппаратомъ, какъ настоящій специалистъ: у него идутъ цѣлыя ряды ссылокъ непосредственно на христіанскіе источники. О староримскихъ языческихъ уже не говоримъ. Но напрасно авторъ, перешагнувши въ область, мало ему извѣстную, не запаса въ дѣйствительности нѣкоторой долей скромности. Напрасно онъ съ такою староримскою важностію и величавостію драпируется въ ученую тогу, сотканную изъ цитатъ. Мы принуждены будемъ, ниже въ своемъ мѣстѣ,—нарушить красоту складокъ его классической тоги, и показать, какую цѣну имѣютъ цитаты автора, какъ онъ пользуется первоисточниками и каковъ характеръ этой многоцитатной учености. Но есть и другая сторона въ этой игрѣ въ ученость. Въ началѣ лекціи авторъ объявляетъ, что ученая литература по вопросу о гоненіяхъ, плодъ неустанно и непрерывно работающей пытливой мысли человѣческой, въ послѣдніа десятилѣтія непрерывно возрастаетъ. Это—вѣрно. Но пусть любознательный читатель этого трактата не ищетъ въ немъ указаній на эту литературу: своей любви къ цитатамъ авторъ на этотъ разъ измѣняетъ. Есть у него, правда, нѣсколько есыловъ случайныхъ по случайнымъ, къ существу дѣла не относящимся, обстоятельствамъ: на изданіе *Philologus*, по поводу смерти Ипатіи (уже 5 в.), что авторъ безъ нужды пристегнулъ, ради своей, намъ уже извѣстной, тенденціи (стр. 31); на статью проф. Покровскаго по иконографіи (стр. 25); на *Revue Archeologique* 1866 г. о катакомбахъ (стр. 16) и только. Указанія же на сочиненія „о гоненіяхъ“, о положеніи христіанства въ Римскомъ государствѣ во 2 и 3 вѣкахъ,—безусловно ни одного. Должно быть г. Кулаковскій, познакомившись,—предполагается,—основательно съ этими сочиненіями и не нашедши въ „ученой литературѣ единства во взглядахъ по этому вопросу“, порѣшилъ игнорировать ее; и,

чтобы устранить „нѣкоторыя существенныя недоразумѣнія и неточныя представленія“, „постарался выяснитъ вопросъ“ самостоятельно, непосредственно по первоисточникамъ. Слѣшнимъ оговорить, впрочемъ, что онъ сдѣлалъ исключеніе въ пользу прямо относящагося къ дѣлу трактата Mommsen'a: *Der Religionsfrevel nach römischen Recht. Historische Zeitschrift von Sybel. 1890. 3 H. (стр. 23)*, дѣйствительно интереснаго по оригинальности и основательности историко-юридическаго уясненія поставленнаго имъ вопроса. Но какъ нашъ авторъ воспользовался авторитетными сужденіями Моммсена, это мы также покажемъ ниже, въ дополненіе къ характеристикѣ его обращенія съ первоисточниками. Но напрасно авторъ, многозначительнымъ намекомъ на богатую литературу подстрекнувши любопытство читателя, поспешилъ назвать, по крайней мѣрѣ ради приличія, хоть два—три сочиненія, болѣе важныхъ, болѣе, по его мнѣнію, приближающихся къ правильному пониманію поставленнаго имъ вопроса. Это было бы также не трудно, какъ и поставить нѣкоторыя цитаты изъ первоисточниковъ. Почему бы ему не назвать, по крайней мѣрѣ, Aubè, *Histoire des persecutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins, 2 Edit. 1875 г.*, переведенное (не сполна) и на русскій языкъ (въ *Прав. Обзор. 1880 г.*)? Съ этимъ сочиненіемъ авторъ, полагаемъ, знакомъ. Намъ, по крайней мѣрѣ, при чтеніи его трактата, разсужденія его и въ основѣ, и по нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ очень напоминали сужденія по тѣмъ же вопросамъ Aubè, но съ своеобразными, условленными извѣстной намъ тенденціей автора, особенностями. Дѣло вотъ въ чемъ. Сочиненіе Aubè, содержательное и, при умѣломъ, а главное—не предвзятомъ, пользованіи имъ, полезное, страдаетъ спутанностію сужденій, отсутствіемъ устойчивости возрѣній и опредѣленности выводовъ. Въ значительной мѣрѣ это объясняется полемическою тенденціей автора. Aubè направляетъ свои изысканія противъ выражаемаго нѣкоторыми французскими учеными мнѣнія, что хри-

стіанство еще съ 1-го вѣка было преслѣдуемо римскою властью, какъ *решія*, и что, уже начиная съ Нерона и Домиціана, издавъ былъ римскими императорами цѣлый рядъ эдиктовъ противъ *решій* христіанской. Въ противовѣстъ этому, конечно, въ извѣстной мѣрѣ требующему ограниченія, мнѣнію, Аубе въ различныхъ мѣстахъ своего сочиненія, настойчиво проводитъ мысль противоположную, что Римъ отличался религіозною толерантностію, самое понятіе преступленія противъ религіи не существовало (*Sacrilegium* значило только кража храмоваго имущества), не было поэтому и понятія преслѣдованія за вѣру; власть уважала индивидуальную совѣсть и предоставила ей весьма широкія льготы (стр. 398); при свободѣ совѣсти не было особаго трибунала, карающаго за мнѣнія, потому что *cogitationis poenam nemo patitur* (стр. 339); карались не мнѣнія *à la façon d'un tribunal de l'Index* (стр. 191), а дѣла (стр. 95). Потому и христіанъ не преслѣдовали, *en tant que Chretiens* („какъ таковыхъ“); *profession de foi Chretienne* не было *par elle seule* (какъ таковое) *un crime*. Напротивъ, въ концѣ I-го вѣка христіанство пользовалось самою широкою терпимостію (*de la plus large tolerance*, стр. 438). Потому-то не только въ I-мъ вѣкѣ не было издано указовъ *противъ* христіанъ, но и во 2-мъ. Даже рескриптъ Траяна былъ не противъ христіанъ, а только по дѣлу христіанъ (*au sujet des Chretiens*). Онъ могъ быть обращенъ и въ пользу и во вредъ христіанъ. Это—эдиктъ двусмысленный (*un edit equivoque*, стр. 248). Можно вообще сказать, что въ теченіе 1-хъ двухъ вѣковъ христіане пользовались фактически почти полною терпимостію со стороны власти политической (стр. 392). Но, какъ безпристрастный изслѣдователь, Аубе все-таки старался сдерживать крайности своихъ сужденій, вызванныя полемическими увлеченіями и одностороннимъ обсужденіемъ вопроса объ отношеніи къ гоненію на христіанъ одной только власти римской. Каждое изъ указанныхъ его сужденій имѣетъ же самымъ очень

ограничивается сужденіями другаго порядка, основательными, согласными съ существомъ дѣла и съ общими условіями (отношеніе народа, общества), въ какихъ развивалась жизнь христіанства въ тяжелый періодъ гоненій. Эти-то послѣднія сужденія и имѣютъ положительную цѣну для серьезной науки. Такимъ образомъ, чрезъ все сочиненіе Аубе проходятъ какъ бы два теченія, и вызываемая этимъ противорѣчивость въ его сужденіяхъ иногда очень замѣтна, такъ что даже благодушный и сговорчивый переводчикъ сочиненія Аубе на русскій языкъ не выдержалъ, и на колеблющихся сюда-туда разсужденіяхъ автора объ эднѣтѣ Траяна поставилъ знакъ вопроса и деликатно замѣтилъ: „такой взглядъ кажется намъ натянутымъ и несогласнымъ съ прежде высказаннымъ мнѣніемъ автора“ (Прав. Обзор. 1880 г. авг. 700). Вообще, это сочиненіе имѣетъ какой-то двойственный характеръ. Употребимъ опредѣленіе, данное авторомъ рескрипту Траяна: оно имѣетъ характеръ *equivoque*. Мы думаемъ, что это нужно объяснить недодѣланностью сочиненія. Если бы авторъ пересмотрѣлъ его, то, конечно, въ предисловіи къ новому изданію сказалъ бы тоже, что сказалъ о первыхъ главахъ въ предисловіи ко второму: „по нѣкоторымъ вопросамъ я ихъ исправилъ, а кое-гдѣ и весьма измѣнилъ“. Историческимъ соображеніямъ Аубе, съ ихъ полемическою односторонностію, г. Кулаковскій далъ мѣсто въ своемъ трактатѣ, претендующемъ на объективное уясненіе дѣла; они тенденціозно развиты у него и направлены съ чисто „либеральной“ прямолинейностію, безъ имѣющихся у Аубе ограниченій и ослабленій, прямо къ напередъ поставленной авторомъ цѣли. Напр. Аубе разсуждаетъ, что религія римской имперіи слишкомъ мало была дидактической; она не имѣла догматовъ, строго формулированныхъ, вѣроченія, заключеннаго въ катихизисъ. Имена боговъ символизировали силы природы, и философы понимали или искали смысла этихъ символовъ. Невѣжественная же толпа находила достаточно пищи своему благочестію въ публичныхъ церемоніяхъ...

Большая часть иностранных культовъ мало отличалась отъ официальнаго. Иногда имена боговъ и обряды были другіе, но принципъ системъ тотъ же. Преслѣдованіе за вѣру чуждо было всѣмъ фразціямъ римскаго политеизма... Систематической религіозной нетерпимости Римъ не зналъ (75). Эти разсужденія очень подходящи для г. Кулаковскаго. Онъ ихъ еще нѣсколько усилилъ и помѣстилъ у себя на стр. 3—4. Но Aube тотчасъ дѣлаетъ поворотъ: „Каково же было отношеніе политики Рима къ религіямъ иностраннымъ?“ Вопросъ, говоритъ онъ, трудный: въ политикѣ римской были зигзаги и извилины безконечныя; она разнообразилась по времени, обстоятельствамъ и правамъ публичнымъ. Въ древнѣйшее время Римъ, кажется, одушевленъ былъ духомъ недовѣрія и рѣшительной враждебности къ культуамъ иностраннымъ“ (здѣсь Aube указываетъ древній законъ Папіріевъ и напоминаетъ (въ другихъ мѣстахъ стр. 340) вообще о законахъ римскихъ противъ иностранныхъ культовъ). „Экзекуціи и легальныя жестокости по отношенію къ святилищамъ культовъ иностранныхъ не были рѣдкими фактами при республикѣ и въ началѣ имперіи“ (стр. 77)... „Въ дѣлѣ Вакханалій—это была настоящая трагедія инквизиціи“ (стр. 178). Эти разсужденія Aube, да еще съ инквизиціонными ужасами, у г. Кулаковскаго отнесенными специально на счетъ христіанства, уже не понравились нашему автору и онъ замазалъ всѣ зигзаги и извилины (*des courbes et des replis*), которыми, по выраженію Aube, слѣдовала религіозная политика Рима,—уклончивымъ, въ сущности ничего не говорящимъ, замѣчаніемъ, что тутъ „какъ бы чувствуется сознаніе диспаратности“... Но все-таки „преслѣдованія за вѣру не знаетъ Римъ за все существованіе республики“ (стр. 4). О гоненіи на христіанъ при Неронѣ Aube замѣчаетъ, что „это было не дѣломъ зрѣло обдуманнаго замысла Нерона, „а слѣдствіемъ слѣпотаго каприза и дикаго увлеченія“. „Бываютъ въ исторіи правительствъ такіе злополучные часы, когда власть не знаетъ виновниковъ великаго преступленія, и поражаетъ

случайно, наобумъ (au hasard), тѣхъ, на кого указываетъ ненависть, слѣпое предубѣжденіе...“ „если они не совершили преступленія, то могли-могъ совершить, могли хотѣть... Государство ничего не теряетъ, освобождаясь отъ такого отребія... Такъ поступилъ Неронъ послѣ пожара Рима“ (стр. 102—3). Это не было, собственно говоря, гоненіе религиозное (за религію); Неронъ не думалъ ни о качествахъ мнѣній христіанскихъ, ни объ уничтоженіи народившейся религіи“. „Мы полагаемъ, что Неронъ не публиковалъ эдикта противъ христіанъ (стр. 108, 109, 393). Тоже нужно сказать и о традиціонномъ второмъ гоненіи, при Домиціанѣ. И слѣда нѣтъ эдикта противъ христіанъ (393). И г. Кулаковскій охотно отмѣчаетъ, „что не за вѣру привлекли къ отвѣтственности и казни христіанъ, а пострадали они по простой случайности; то былъ простой произволъ верховной власти“. Но настаивая, что Неронъ не за религію преслѣдовалъ христіанъ, а au hasard подставилъ ихъ, какъ мнимыхъ виновниковъ пожара, не вникая въ ихъ религиозныя мнѣнія, Aube съ другой стороны разъясняетъ,—хотя не такъ настойчиво и внимательно, какъ „случайность гоненія“—что это былъ естественный и прямой отпоръ язычества, религіи жизнерадостной (стр. 93), христіанству, которое казалось религіей унынія, печали, размышленія о смерти, ожиданія погибели міра, культомъ антисоціальнымъ и античеловѣческимъ (odium generis humani), что Неронъ въ этомъ случаѣ былъ орудіемъ въ рукахъ іудеевъ, которые чрезъ Поппею направили его удары противъ ненавистныхъ имъ исповѣдниковъ Иисуса, выставленныхъ ими, какъ опасныхъ для общества людей (91—102), что они подвергались казни не столько, какъ зажигатели, но особенно какъ христіане (стр. 96). Эти соображенія Aube не годились г. Кулаковскому, и онъ ихъ замаскировалъ (стр. 14). Вопросу объ отношеніи Траяна къ христіанству Aube посвятилъ много страницъ. Здѣсь путаница его сужденій и противорѣчіе себѣ особенно выступаетъ, благодаря той же предвзятой полемиче-

своей тенденціи на счетъ указовъ. „Пропаганда христіанъ, соображаетъ онъ, не смотря на ихъ многочисленность въ Азіи, не могла безпокоить правительство настолько, чтобы оно послало чрезвычайнаго комиссара, въ родѣ великаго инквизитора, уполномоченнаго подавить ихъ смѣлость... Рескриптъ Траяна есть первый эдиктъ, который императорское правительство официально издало относительно христіанства. Аубе затрудняется, слѣдуетъ ли сказать: *за* или *противъ* христіанства (стр. 525). А если и признать, оговариваетъ онъ, что эдиктъ Траяна по существу враждебенъ христіанамъ, то онъ, смѣю сказать,—не агрессивенъ. Онъ осуждаетъ христіанъ теоретически и въ принципѣ (*theoriquement et en principe*), а на практикѣ онъ оставляетъ ихъ въ известной безопасности. Въ самомъ дѣлѣ, запрещать магистратамъ преслѣдовать, значить, собственно, обезоруживать законъ (стр. 228). Рескриптъ своею двусмысленностью даетъ просторъ личному усмотрѣнію правителей... Но вообще, послѣ этого эдикта гоненіе нигдѣ не свирѣпствовало, и хотя оно законно возможно было вездѣ, но проявлялось только случайно тамъ-сямъ. Плиніи далъ нѣсколько примѣровъ въ Вионніи. Два или три имени еще отмѣчены въ Мартирологахъ,—вотъ и все“ (стр. 245). Г. Кулаковскій своими соображеніями о значеніи рескрипта Траянова для христіанства, напомнилъ намъ, до буквальнаго сходства, эти разсужденія Аубе. „Власть относилась безразлично въ самому существованію религіозной (христіанской) пропаганды въ населеніи; государство не приходило въ мысли создать спеціальныя органы (*d'une façon de grand inquisiteur?*), которые бы слѣдили за этимъ дѣломъ (стр. 20). „Государство признаетъ себя обязаннымъ оберегать традиціонныя формы богочитанія, но лишь *въ принципѣ* (Аубе: *theoriquement et en principe*); императоръ не вмѣшаетъ своему намѣстнику въ обязанность искать нечестивцевъ и казнить ихъ за нечестіе; судъ и наказаніе зависятъ отъ усмотрѣнія власти. Много ли было судебныхъ процессовъ и казней христіанъ за полтора столѣ-

тія со времени эдикта Траянова? Сотнями ли считать мучениковъ или только десятками? Во всякомъ случаѣ „очень немного“, по утверженію Оригена“. Но у Aube есть другой рядъ сужденій о роковомъ для христіанства значеніи рескрипта Траянова: „подлинно, эра законнаго гоненія на христіанство началась (est inaugurée) при Траянѣ его рескриптомъ (227. 393). Эдиктъ Траяна оставилъ открытую дверь гоненію. Отселѣ стоило пожелать правителю... и гоненіе открывалось и свирѣпствовало. Вѣчное подозрѣніе, глухое преслѣдованіе, постоянно угрожающее, вотъ положеніе, въ которое эдиктъ Траяна ставилъ отселѣ христіанъ (226). Эдиктъ Траяна дѣйствовалъ во всей имперіи (249); онъ былъ безъ сомнѣнія подтвержденъ его преемниками непосредственными (341), такъ что даже при М. Авреліѣ, какъ и при Антонинѣ и Адрианѣ, положеніе христіанъ не было спеціальнымъ указомъ сдѣлано болѣе тяжелымъ. Эдиктъ Траяна висѣлъ надъ ними, и —достаточно (351). Эти сужденія Aube совсѣмъ уже не подходятъ къ основной идеѣ г. Кулаковскаго, и, конечно, въ его трактатѣ мѣста себѣ не нашли. Самая схема сочиненія Aube, и по границамъ темы (bien pres de la fin du second siecle, 390), совпадающаго съ лекціею г. Кулаковскаго, выдержана въ трактатѣ нашего автора аккуратно—до курьезности. Достаточно указать одну частность. Мы увѣрены, что каждый, понимающій дѣло читатель трактата г. Кулаковскаго, съ недоумѣніемъ остановился предъ строками, которыми начинается здѣсь рѣчь о христіанствѣ: „не безъ протеста въ средѣ апостоловъ и насажденной ими первой церкви Христовой въ Иерусалимѣ обошлось распространеніе благовѣстія на всю вселенную. Но возникшій раздоръ былъ улаженъ. Петръ соединился съ Павломъ, и будущее было тѣмъ рѣшено“ (12). Каждый спроситъ себя: какимъ образомъ эта тирада о внутреннихъ дѣлахъ начальной Церкви попала въ небольшой трактатъ объ отношеніи р. закона къ христіанству? Обратимся за разъясненіемъ къ Aube. Первая глава его чиненія надписи-

вается: „Dissentiments interieurs dans l'eglise primitive“. И начинается глава тирадой, даже грамматически построенною, как тирада г. Кулаковскаго: „ce ne fut ni sans lutttes, ni sans dechirements que le Christianisme parvint a conquerir son independance et a se degager de liens du judaisme d'ou il etait sorti“. Рѣчь идетъ о событіяхъ, приведшихъ къ апостольскому собору, о встрѣчѣ ап. Петра съ ап. Павломъ въ Антиохіи, о борьбѣ Павла съ иудействующими... Можно и здѣсь, читая главу Aube, подумать, какъ она вяжется съ содержаніемъ всего сочиненія. Но Aube въ предисловіи разрѣшаетъ недоумѣніе. Эта первая глава есть собственно совершенно отдѣльный этюдъ, написанный, какъ и двѣ слѣдующія главы, за много лѣтъ до всего сочиненія, и помѣщенный въ издававшемся когда-то *Revue Contemporaine*. Внесенный теперь въ новое сочиненіе, какъ 1-я глава, онъ такъ и стоитъ особнякомъ, какъ отдѣльный этюдъ, что особенно отерывается изъ сопоставленія его со 2-й главой, которая, трактуя о гоненіяхъ иудейскихъ на первыхъ христіанъ, на апостоловъ, и даже о преслѣдованіи самого Христа, слѣдовательно, касаясь того же времени, что и первая глава, но со стороны, имѣющей внутреннюю связь съ матеріей остальныхъ главъ, и есть собственно прелиминарная глава всего сочиненія. Первая глава такъ и остается этюдомъ, непосредственнаго отношенія ко всему сочиненію не имѣющимъ, и—пожалуй—лишнимъ въ книгѣ. Г. Кулаковскій не обратилъ на это вниманія, и, точно выдерживая схему Aube, отмѣтилъ хоть однимъ,— правда, неудачнымъ, но за то либеральнымъ,—штрихомъ содержаніе стоящаго особнякомъ этюда,—бѣды мало, что къ содержанію его трактата отношенія это не имѣеть.

Всю эту экскурсію мы сочли излишней, чтобы посоветовать читателю трактата г. Кулаковскаго уяснить себѣ вопросъ: какую имѣеть въ его устахъ цѣну торжественная, широко-вѣщательная рѣчь о непрерывно возрастающей въ послѣднія 10-лѣтія ученой литературѣ по вопросамъ, составляющимъ

предметъ его трактата, о методахъ, матеріалѣ, великихъ результатахъ и проч.? насколько самъ онъ причастенъ къ этой „неуставной, непрерывной работѣ пытливой мысли человѣческой въ важной и близкой равно для всѣхъ насъ области“?

Впрочемъ, вопросъ этотъ для читателя еще болѣе уяснится при разсмотрѣніи самаго содержанія трактата, — къ чему мы и переходимъ.

Сущность возрѣній г. Кулаковскаго по выставленному имъ въ заглавіи трактата вопросу заключается въ слѣдующихъ тезисахъ: 1) „гоненій отъ римскаго государства и отъ римскихъ государей противъ христіанства не было въ теченіе всего 1-го вѣка; не было и за весь 2-й вѣкъ“ (стр. 24). 2) „Не убѣжденія своихъ подданныхъ и не христіанское вѣроученіе, какъ такое, преслѣдовала власть, ибо 3) она допускала свободный просторъ христіанской пропаганды и позволяла укрываться христіанству подъ защиту тѣхъ признанныхъ и законныхъ учреждений и понятій, которыя дѣйствовали по отношенію ко всѣмъ гражданамъ имперіи“ (стр. 28).

Чтобы читатель видѣлъ, каково обоснованіе этихъ тезисовъ въ трактатѣ, раскрытіе и уясненіе ихъ въ историческомъ обзорѣ, мы представимъ въ общихъ чертахъ содержаніе самаго трактата, пользуясь, по возможности, словами самого автора.

„По самымъ основнымъ чертамъ римскаго народнаго духа, римская религія имѣла мертвый характеръ. Искони выражалась она внѣшнимъ образомъ во множествѣ точно и ясно опредѣленныхъ формъ, культовъ, обычаевъ и обрядностей; она застыла въ нихъ, и самая внѣшность стала ея сущностью. Теоретической догмы и своего вѣроученія не имѣлъ древній Римъ. Ни число боговъ не было ограничено, ни самыя образы ихъ не были опредѣлены. Римляне, въ пору воздѣйствія на нихъ греческой образованности, позволили своимъ богамъ слиться съ греческими. Знакомая позднѣе съ богами другихъ народовъ, они свободно отождествляли чужихъ боговъ съ

своими. Государство крѣпко держалось за исконную религію; но, по самой ея сущности, съ вѣрностію ей могъ мириться самый широкій сакеретизмъ. Двери римскаго Олимпа были широко открыты. И хотя, при возникновеніи въ Римъ религій съ рѣзко выраженнымъ національнымъ характеромъ, въ началѣ какъ-бы чувствуется сознание диспаратности этого новаго пришельца, но чрезъ нѣсколько времени, уже въ началѣ имперіи, онѣ распространяются и уживаются въ Римѣ... Преслѣдованія за вѣру не знаетъ Римъ за все существованіе республики... Въ Римѣ не было ни особаго трибунала, ни особой формы процесса, ни особаго спеціального органа власти для возбужденія самаго преслѣдованія... Не было и самаго понятія преступленія противъ религіи и потому нѣтъ въ латинскомъ языкѣ особаго общаго термина для обозначенія преступленія противъ религій (стр. 3, 4, 5).

При такомъ характерѣ религій и религіозныхъ воззрѣній и установленій римскаго государства, совершенно понятно *полное равнодушіе* государственной власти къ религіямъ народовъ, подвластныхъ имперіи. Религій эти не исключали римской, какъ не исключала ихъ римская религія. *Безразличіе* государственной власти къ этому вопросу давало возможность сливаться и смѣшиваться всѣмъ этимъ религіямъ съ римской... Если въ нѣкоторыхъ изъ нихъ выяснялись съ теченіемъ времени для Рима противныя римскому религіозному сознанию формы культа, то государство путемъ запретовъ и угрозой казни полагало предѣлъ подобнымъ дурнымъ обычаямъ. То была мѣра административная; религія, какъ такая, не подвергалась здѣсь никакому преслѣдованію. Не по *строгости* поступало такъ римское государство, ибо ему чуждо было самое это понятіе, какъ чуждо было и понятіе преслѣдованія за вѣру. Оно лишь искореняло дурной обычай, или карало ослушника (стр. 3. 4. 5). Тоже самое *свободное равнодушіе* къ религіозному вопросу проявилъ Римъ и по отношенію къ іудейству, особой націо-

нальной релігії, съ его исключительнымъ и исключяющимъ единобожіемъ, говоритъ авторъ. Въ дальнѣйшемъ обзорѣни исторіи іудейства, какъ его дѣлаетъ г. Кулаковскій, этого „свободнаго равнодушія“, впрочемъ, не видно. „Релігій іудеевъ и релігіозныхъ установленій, какія засталъ Римская власть, не воспулась она. Но римляне 1 и 2 в. смотрѣли на эту релігію не только съ презрѣніемъ, но и съ самымъ жестокимъ осужденіемъ. Іудейская релігія была въ положеніи religionis licitae, правильнѣе—релігій терпимой, потому что она дозволена была только для іудеевъ. Совершеніе въ іудейство влекло за собою уголовную кару; обрѣзаніе азычника подлежало суду палаты, вѣдавшей убійство; переходъ въ іудейство римскаго гражданина разсматривался, какъ атеизмъ, безбожіе, ибо Іегова исключалъ и отрицалъ всѣхъ другихъ боговъ. Но для самаго іудейства іудейское богослуженіе совершалось въ Римѣ свободно подъ охраной римской полиціи. Это не по вѣротерпимости, а по свободному равнодушію“. Римская государственная власть отнеслась къ іудейской релігій, этой „противоположности всякой релігій“, безбожному суевѣрью, съ величавымъ небреженіемъ, съ высокомырнымъ презрѣніемъ, съ осужденіемъ. Тѣмъ же менѣе, во уваженіе къ релігій (? послѣ величаваго небреженія и проч.), она изъяла тѣхъ, кто исповѣдывалъ ее по наслѣдію отъ отцовъ, отъ разныхъ общественныхъ обязанностей (стр. 11).

Такъ характеризуетъ г. Кулаковскій римскую релігію и римскую релігіозную политику—до появленія христіанства.—Отсюда выходитъ у г. Кулаковскаго разъясненіе и отношенія Рима къ христіанству.

„Христіанство вошло въ міръ подъ покровомъ іудейства. Впервые въ Палестинѣ римская государственная власть привлечена была къ участию въ сужденіи о новомъ фактѣ міровой исторіи, при императорѣ Клавдіи, по случаю раздоровъ и возмущенія въ іудейской общинѣ Рима, куда проникло новое ученіе. Но власть проявила себя, какъ внѣшняя сила государственнаго порядка и общественнаго благоустройства.

Представители римской власти съ религиозной стороны дѣла въ этихъ спорахъ изъ-за христіанства отнеслись совершенно безразлично, какъ это было и въ Іудеѣ и въ провинціяхъ: ради общественнаго благоустройства приняли полицейскую мѣру изгнанія безпокойныхъ чужестранцевъ изъ столицы міра. Но римская полиція не отличалась ни особенной бдительностью, ни большой строгостью, и Іудеи опять оказались въ Римѣ; опять у нихъ волненія и безпорядки изъ-за христіанства,— въ Римѣ жилъ тогда Павелъ,—и Неронъ воспользовался этимъ въ своихъ цѣляхъ, чтобы снять съ себя обвиненіе въ поджогѣ Рима. Какъ и почему оказалась возможность признать поджигателей въ христіанахъ,—это намъ неизвѣстно... Мы можемъ лишь гадать объ этомъ... Какъ-бы то ни было... не за вѣру привлекли христіанъ къ ответственности и казнили: первые христіанскіе мученики въ Римѣ пострадали по простой случайности; то былъ простой произволъ верховной власти. Послѣ паденія Іерусалима, христіанская церковь въ Римѣ умножилась вмѣстѣ и рядомъ съ іудейскою общиною. И христіанская пропаганда велась въ такихъ широкихъ размѣрахъ, что при Домиціанѣ дошла даже до дворца. Отсюда, мы съ полнымъ правомъ можемъ заключать, говоритъ авторъ, что христіане пользовались и въ концѣ 1-го вѣка въ Римѣ такой-же полной свободой—*de la plus large*,—какъ и въ годы пребыванія тамъ ап. Павла. И при Домиціанѣ гоненія на христіанъ не было. Клементъ и Домитилла, уличенные въ атеизмъ, т. е. въ христіанствѣ, пострадали вслѣдствіе близости своей къ престолу. Но выходяція изъ ряда, исключительныя условія этого событія не даютъ никоимъ образомъ права утверждать, что христіанство, какъ такое, было осуждено и признано ученіемъ запрещеннымъ, подлежащимъ, какъ вѣрованіе, строгому взысканію“ (17).

„Первый указъ, въ которомъ христіанство признано было ученіемъ вреднымъ и его исповѣдники подлежащими наказанію, изданъ былъ въ началѣ 2-го вѣка Траяномъ. Го-

сударство осудило христіанство устами Траяна за атеизмъ: упорные въ немъ подвергались карѣ. Это и создало *видимость*, что римская власть караетъ самое имя „христіанинъ“. Но, по существу дѣла, государство карало только за сопротивленіе власти въ ея законныхъ требованіяхъ, а не за вѣрованія и убѣжденія: Власть относилась *безразлично* къ самому существованію христіанской религіозной пропаганды въ населеніи. Государство не имѣло никакихъ специальныхъ органовъ, на обязанности которыхъ лежало бы слѣдить за этимъ дѣломъ; его это не интересовало. Намѣстникамъ не вѣнялось искать и казнить нечестивцовъ; они должны были входить въ дѣло только тогда, когда кто-либо изъ общества предъявлялъ обвиненіе противъ христіанина“. Это свое толкованіе г. Кулаковский пытается подтвердить самыми актами мученическими, разборъ которыхъ приводитъ его къ заключенію, что процессы христіанскіе не были уголовными въ юридическихъ формахъ процессами, но что это было лишь *случайное* внимательство—говоря нашимъ языкомъ, поясняетъ авторъ,—полиціи, по вызову ея вниманія къ дѣлу самой публикой,—полиціи, принуждающей гражданина исполнять повелѣніе, которое она дѣлаетъ въ силу своей власти, а не преслѣдованіе религіи, какъ такой.—Но если были мученики, то это преслѣдованіе шло изъ той среды, гдѣ распространялось христіанство, т. е. первоначально въ низшихъ слояхъ общества, въ простомъ народѣ и городской черни; здѣсь борьба идей шла напряженно, а въ иныхъ мѣстахъ съ яростію и ожесточеніемъ. *Христіанскіе апологеты запальчиво и яростно борются* противъ язычества. Тогда какъ просвѣщенное общество не проявляло интереса къ новому вѣроученію. А государственная власть, хотя подъ часъ (римская полиція вѣдь не отличалась ни особенной строгостію, ни большой бдительностію) и карала христіанъ за вызванныя ими общественныя волненія и безпорядки, но не выникала въ религіозныя убѣжденія христіанъ и по прежнему *отжесдовсь* съ высокобравнымъ вниманіемъ къ этому внутреннему про-

цессу борьбы новыхъ и старыхъ идей и представлений. Даже болѣе: она допускала свободный просторъ христіанской пропаганды и позволяла христіанству укрываться подъ защиту признанныхъ и законныхъ учреждений и пенатій. Авторъ разумѣетъ *collegia funeraticia*. Подъ охрану этой законной формы и стала христіанская Церковь съ раннихъ поръ въ стѣнахъ имперіи. Подъ охраной римскаго закона христіанство росло, ширилось, развивало свои учреждения, свою администрацію. Когда-же римская государственная власть должна была прийти къ сознанію, что она своимъ попусщеніемъ дозволила развиться союзу единомышленниковъ, покрывшему своею сѣтью весь римскій міръ, союзу, который успѣлъ выработать сильную и централизованную внутреннюю организацію, со своей іерархіей, со своими капиталами и съ прочимъ единствомъ вѣроученія, тогда оно должно было взглянуть на христіанство, какъ на фактъ политическаго значенія, признать въ немъ политическую опасность. Еще при Септиміи Северѣ изданъ былъ указъ, воспрещавшій принимать вновь христіанство, но государство, издавая этотъ законъ, не создавало особыхъ органовъ для наблюденія за своими подданными въ дѣлахъ ихъ религіозныхъ убѣжденій, а потому серьезныхъ преградъ пропагандѣ при Северѣ поставлено не было, и уже только въ половинѣ III вѣка начались гоненія на христіанство со стороны государства, но они не были послѣдовательны. Исполнители неприятныхъ обстоятельствъ, въ казнихъ стоило тогда государство, и закончился провозглашеніемъ адикта о вѣротерпимости, а дальнѣйшее историческое развитіе прервалось въ то состояніе имперіи *въ господствѣ христіанства и полнѣйшемъ отсутствіи религіозной терпимости...* Принципы религіозной нетерпимости проведенъ былъ въ государственной строгости христіанскими императорами древняго Рима. *До него нельзя дойти древній міръ безъ помощи христіанства.*

Таково содержаніе любопытнаго въ своемъ родѣ трактата г. Кулаковскаго. Выразимъ общую его схему: исключи-

тельно словами автора: римская государственная власть съ полнымъ равнодушіемъ относилась къ религіямъ народовъ, подвластныхъ имперіи. Ни преслѣдованія за вѣру Римъ не зналъ, ни вѣротерпимости: онъ относился къ религіозному вопросу съ совершеннымъ безразличіемъ. То же свободное равнодушіе, жестокое осуждавіе, величаемое небреженіе, высокоуміиое презрѣніе Римъ проявилъ къ іудейству. Съ такимъ же высокоуміирымъ невниманіемъ отнесся Римъ и къ вошедшему въ міръ подъ покровомъ іудейства христіанству. Власть относилась безразлично къ самому существованію религіозной (христіанской) пропаганды въ населеніи; ее интересовала не религія, какъ такая, а только полицейскій порядокъ. Если были мученики, то это по вызову непросвѣщеннаго общества, а низшей среды, гдѣ распространялось христіанство и гдѣ борьба идей шла напряженно, а въ высшихъ мѣстахъ съ яростію и ожесточеніемъ (по вызову самого христіанства), потому что апологеты христіанскіе зашальчиво и яростно борются противъ служенія идоламъ. За вызванныя этой борьбой волненія и безпорядки судили и казнили христіанъ, но не за религіозныя убѣжденія, не за ученіе, распространеніе котораго вызвало борьбу. Христіанамъ казалось, что ихъ казнятъ за ния христіанствъ. Но такъ оно было только по видимости, а по существу дѣла государство карало только за сопротивленіе власти къ ея законныхъ требованіяхъ. Власть допускала свободный просторъ христіанской пропаганды, позволяла христіанству укрываться подъ охрану закона. Иногда полиція даже въ виду обвинителей покровительствовала на судѣ христіанамъ и предоставляла имъ возможность освобождаться отъ суда. Но вообще, не смотря на волненія общественныя, вызванныя распространеніемъ христіанства, не смотря на сильныя требованія народа—обвинителя, смертельнаго врага новой религіи, полиція, карая христіанъ, все-таки дѣйствовала недостаточно внимательно, строго и энергично, потому что государство не создало особыхъ органовъ для наблюденія за подданными въ дѣлахъ ихъ религіозныхъ

убѣжденій, да и полиція римская не отличалась ни особенной строгостью, ни большой бдительностью. Даже съ половины III вѣка, когда Римъ долженъ былъ наконецъ признать въ христіанствѣ политическую опасность для государства, гоненія не были послѣдовательны и закончились провозглашеніемъ эдикта о вѣротерпимости. А затѣмъ началось господство христіанства и полное отсутствіе релігіозной нетерпимости: до релігіозной нетерпимости и учрежденія особаго суда по дѣламъ релігіи и спеціального трибунала, призваннаго вѣдать человѣческую совѣсть, древній міръ не могъ дойти безъ помощи христіанства.

Вотъ набросокъ исторической, вѣрнѣе, фантастической, картины, вышедшей изъ классической мастерской г. Кулаковского!

Исходнымъ пунктомъ здѣсь является аксіома: „римская релігія, по самымъ основнымъ чертамъ римскаго, народнаго духа, имѣла *мертвый* „характеръ“. То вѣрно, что римская релігія, въ ея исходной формѣ, выражала въ себѣ римскій народный духъ, какъ и вообще релігіи всѣхъ древнихъ народовъ, національныя, самобытныя, выражали духовную сущность того или другого народа. Только релігіи, принятыя народомъ извнѣ уже развитыми и законченными, не духъ усвоившаго ихъ народа выражаютъ, а сами (напр. христіанство) преобразовываютъ этотъ духъ, даютъ народу новый нравственный обликъ, новыя задачи и цѣли. Но — мертвый характеръ релігіи?!?... Мы не будемъ входить въ общее обсужденіе метафизическаго вопроса, — можно ли сказать, что имѣетъ мертвый характеръ релігія, которая есть выраженіе живаго духа народа и сама обуславливаетъ духовно-историческое развитие этого народа. Подходимъ къ факту непосредственно. Моммсенъ хорошо опредѣляетъ: „релігія римскаго народа... въ дѣйствительности есть только идеальное отображеніе народнаго духа (Volksgefühls); релігіозность его есть проявляющійся въ сакральной формѣ патріотизмъ“ (Historische Zeitschrift. 1890. 3 H. 390). Она, значить, есть (говоримъ вмѣстѣ съ г. Кула-

ковскимъ о начальной религіи римской) проявленіе въ сакральной формѣ того юношески свѣжаго, бодрого, кипучаго и могучаго духа народнаго, который имѣлъ создать столько великаго и славнаго во всемірной исторіи человѣчества. И эта религія, — идеальное выраженіе народнаго духа, — имѣеть, по опредѣленію г. Кулаковскаго, мертвый характеръ, — по самымъ основнымъ чертамъ (по самому существу) этого духа! Почему же мертвый? Потому что она „искони выражалась внѣшнимъ образомъ во множествѣ обрядовъ, въ культѣ, теоретической же догмы не имѣла“. Но вѣдь это есть характерная черта, общая религіямъ всѣхъ народовъ, находящихся еще на низшей ступени духовнаго — умственнаго и нравственнаго развитія. Это не мертвый характеръ, а дѣтская пока ступень развитія религіи, отображающая младенчествующее пока состояніе духа народа. Народы — младенцы, непосредственнымъ чувствомъ входящіе въ общеніе съ таинственной силой божественной, только въ священныхъ жертвоприношеніяхъ, въ религіозныхъ обрядахъ и выражаютъ свое искреннее и глубокое благоговѣніе предъ Высочайшимъ, и въ нихъ находятъ полное нравственное удовлетвореніе своему духу. Но это никакъ не значитъ, что религія такого народа, не кнѣющая пока развитой мифологіи, „застыла въ обрядахъ и внѣшности“. Это, повторяемъ, только начальная дѣтская ступень религіи, полная искренняго чувства и жизненной силы, за которой должны послѣдовать дальнѣйшія фазы религіознаго развитія. По мѣрѣ общаго развитія духовныхъ силъ народа, непосредственное (хотя и глубокое) религіозное чувство, находившее удовлетвореніе въ символикѣ и обрядахъ, говорившихъ только сердцу, переходитъ въ болѣе или менѣе сознательную вѣру, выражающуюся уже въ болѣе или менѣе сложномъ теоретическомъ вѣроученіи, уясняющемъ и возвышающемъ обрядъ, говорящемъ уже и вѣрующему уму. Такой естественный и неизбежный переходъ совершается скорѣе или медленнѣе, — все зависитъ отъ внутренняго успѣшнаго общаго духовнаго

развитія, а также и отъ вышшняго благопріятнаго духовно-нравственнаго воздѣйствія. Хотя, разумѣется, безъ помощи Откровенія божественнаго, это развитіе въ сущности не идетъ далѣ теологіи мнѳологической, какой-бы стройности и возвышенности, она, по видимому, ни достигала. Это соображеніе имѣетъ всю силу въ приложеніи къ начальной религіи римской; и то, что она, чрезъ посредство Великой Греціи, обогатилась новымъ теоретическимъ содержаніемъ изъ ранѣе и болѣе развитой мнѳологіи еллинской, говорить не о мертвенности ея, какъ полагаетъ г. Кулаковскій, а о вступленіи въ новую фазу живаго (насколько есть жизни въ религіи неоткровенной) развитія, во взаимодействіи съ религіознымъ развитіемъ націи, по міросозерцанію все-таки ей родственной.

Отсюда получаетъ надлежащее освѣщеніе и выставленное г. Кулаковскимъ, какъ слѣдствіе открытаго имъ характера римской религіи, полное равнодушіе, безразличіе Рима въ дѣлахъ междурелигіозныхъ. Когда народъ (все равно и отдѣльный человѣкъ) находится на такой ступени духовно-нравственнаго развитія, что религія его „выражается только въ обрядностяхъ, культѣ, точно и ясно опредѣленныхъ“,—онъ менѣе всего расположенъ къ религіозному безразличію. Для него культъ, обрядъ—все; онъ ревниво охраняетъ завѣщанное предками отъ малѣйшихъ измѣненій, отъ вторженія чужерелигіозныхъ новшествъ, иноземщины: вѣрность обряду—вѣрность религіи. Національная исключительность, религіозная нетерпимость здѣсь проявляется въ рѣзкой, иногда даже уродливой формѣ. Считаемо лишнимъ приводить примѣры этого изъ исторіи религіознаго развитія человѣчества. Нѣтъ мѣста религіозному равнодушію и безразличію и тамъ, гдѣ религія получаетъ выраженіе въ развитой теоретической догмѣ, но вѣроученіе не разрываетъ связи съ вышнимъ культомъ, а только проясняетъ, одухотворяетъ обрядъ и само опирается на обрядъ. Здѣсь возможна только въ извѣстныхъ границахъ толерантность къ чужому, безъ уступки своего. Но иное дѣло, когда начнетъ работать въ сферѣ

религии лишенная религиозности мысль. Символика, обрядность осмѣивается и пошляется, какъ ненужная грубая оболочка, стѣсняющая (будто) свободное проявленіе высшихъ разумныхъ религиозно-нравственныхъ стремленій духа. Оторванная отъ культа голая теоретическая догма подвергается философической обработкѣ на подкладѣ либерализма и скепсиса, и—область вѣрученія, освобожденная отъ „оболочки“, превращается въ область (религиозно) философскихъ мнѣній, гдѣ глубоко-сердечный интересъ исчезаетъ, и наступаетъ „полное равнодушіе“, религиозный индифферентизмъ. Собственно, религиозности адѣсь уже нѣтъ, а одна безвѣрная, только плохо прикрывающаяся вѣровыми интересами, пустая либеральная софистика. Такъ было оно въ древности, въ эпоху греко-римскаго философскаго скепсиса и невѣрія, такъ оно бываетъ и теперь (и у насъ).

Все это такъ ясно, что мы готовы были-бы признать указанное выраженіе г. Кулаковскаго просто за неудачную обмолвку (*lapsus linguae*), которую достаточно было-бы, какъ парадоксъ, подчеркнуть, не выходя въ дальнѣйшее ея обсужденіе. Но у г. Кулаковскаго это есть основное положеніе, на которомъ онъ строитъ всю свою теорію о полномъ равнодушіи, безразличіи и т. д. Рима къ другимъ религіямъ, а въ частности и къ христіанству.

Намъ припоминается теперь другая характеристика религии и религиозности Рима, совершенно противоположная характеристикѣ г. Кулаковскаго, сдѣланная тоже романистомъ (не филологомъ, а юристомъ), и также настойчиво проведенная въ одномъ изъ его сочиненій, трактующемъ между прочимъ объ отношеніи римскаго государства къ религіи вообще, и къ христіанству въ особенности до Константина Великаго: „Римскій народъ—наиболѣе морализованный и наиболѣе религиозный, въ лучшемъ смыслѣ этого слова, изъ всѣхъ народовъ древняго міра“. Выходя изъ этого положенія, юристъ построилъ ту же, по существу, теорію, что и филологъ съ своимъ мертвымъ характеромъ религии. То же не только безразличіе, но и покровительство религиозной

пропагандѣ. „Христіанство долго (до Константина) находило для себя защиту и покровительство въ морально-политическихъ воззрѣніяхъ римскихъ государей“, говорить юристъ. Власть допускала „свободный просторъ христіанской пропаганды“ и т. д., говорить филологъ. Даже царствованіе Септимія Севера у обоихъ отиѣчается, какъ начало настоящаго (узаконеннаго эдиктомъ) гоненія на христіанъ. Великая истина, что крайности въ своихъ выводахъ сходятся... Впрочемъ, теорія г. Кулаковскаго есть крайняя крайность, абсурдъ: у него нравственно-религіозному, вообще духовному фактору въ борьбѣ народа—государства за сохраненіе своего историческаго релогіозно-политическаго облика и вѣками сложившагося строя мѣста почти не дается, издѣла устраняется религія, а выступаетъ только внѣшній общественный порядокъ и индифферентная къ вопросамъ религіи полиція...

Въ трактатѣ г. Кулаковскаго промелькнула была мысль, которая должна была послужить ключемъ къ правильной постановкѣ и разъясненію религіознаго вопроса въ римскомъ государствѣ,—это: „религія была по существу тождественна съ государствомъ; она была его выраженіемъ въ иной сферѣ понятій“. Но эта мысль такъ и не была развита; она тотчасъ заслонена была „мертвымъ характеромъ религіи“. Дѣйствительно, религія у римскаго народа (какъ и у всѣхъ древнихъ народовъ) стояла въ самой внутренней связи съ государствомъ; это была сама государственность въ сакральной формѣ. Отсюда, основнымъ началомъ государственной жизни римскаго народа было общественное почитаніе отечественныхъ боговъ (*cultus publicus*). Отсюда и на каждомъ частномъ гражданѣ, какъ членѣ народа, лежалъ долгъ исключительнаго почитанія отеческихъ боговъ, участія въ установленномъ государствомъ культѣ. Выполненіе всѣхъ религіозныхъ обязанностей, лежавшихъ на государствѣ и въ частности на каждомъ гражданѣ, обеспечивало государству покровительство боговъ. Отправленіе общественнаго богослуженія (*Sacra pub-*

lica),—молитвы, жертвоприношенія отъ имени всего народа,— совершалось на средства государства представителями государства. Въ начальный, прикрытый миѳической цѣленой; періодъ жизни Рима, когда зачались всѣ сакральныя учрежденія сложнаго государственнаго культа римскаго, представителемъ религіи, какъ и государства, является царь. Какъ предсѣдатель коллегіи понтификовъ (*Collegium pontificum*), царь вѣдалъ всѣ дѣла культа, наблюдалъ за исполненіемъ государствомъ и отдѣльными гражданами ихъ религіозныхъ обязанностей. Его судебная власть простиралась и на преступленія сакральныя, противъ права божестъ вѣннаго, какъ и на преступленія противъ права частнаго и общественнаго *Collegium pontificum*, которымъ по преимуществу принадлежало имя *Sacerdotes publici populi Romani*, и коллегія авгуровъ со времени республики особенно выступаютъ изъ ряда великихъ жреческихъ коллегій съ ихъ разнообразными отправленіями сложнаго культа общественнаго. Понтифики, во главѣ которыхъ послѣ царей стоитъ одинъ изъ понтификовъ, какъ *Pontifex Maximus*, имѣли особенно важное значеніе въ политической и религіозной, общественной и частной жизни Рима. На ихъ ответственности лежали различныя религіозныя церемоніи (*Sacrificia*). Имъ принадлежало сохраненіе и право истолкованія *juris divini* (*interpretes religionum*). Такъ какъ все гражданское и уголовное право римлянъ развилось изъ права сакральнаго, а слѣдовательно имѣло характеръ сакральный, а понтифики, хранители сакральныхъ преданій, имѣли аллюргію глубочайшихъ знатоковъ юриспруденціи, то ихъ обязанностью было не только указывать, но и объяснять необходимый законъ властямъ, что они и дѣлали посредствомъ декрета коллегіи. Но самостоятельно дѣятельными совершителями культа общественнаго они не были. Отъ имени *populi Romani* совершали жертвоприношенія и возносили молитвы магистраты. Понтифики при этомъ наблюдали за точнымъ и правильнымъ исполненіемъ всѣхъ традиціонныхъ религіозныхъ церемоній, упущеніе которыхъ, даже въ мелочахъ, лишало жерт-

воприношеніе дѣйственной силы акта религіознаго. Тоже нужно замѣтить и о коллегіи авгуровъ. Магистраты сами вопрошали *auspicia* (откровеніе воли боговъ). Авгуры только присутствовали при этомъ, и, какъ хранители *divinatio*, т. е. традиціонной науки истолкованія *auspicia* или *auguria*, они руководили выполненіемъ всѣхъ обрядовыхъ подробностей (имъ принадлежало *inauguratio* мѣста для совершенія *auspicia*), наблюдали за правильностію совершенія *auspicia*, но *jus auspiciorum*, самое вопрошеніе воли боговъ, опредѣленіе благопріятнаго или неблагопріятнаго результата *auspicia* принадлежало только магистратамъ, которые могли совершать ихъ и въ отсутствіи авгура. Авспіціи и жетвоприношенія внутренне были связаны со всѣми отправлениями жизни общественно-государственной. Вся государственная инсти- туція пропитана была религіозностію. А это и власти магистратовъ сообщало характеръ священный. Каждый магистратъ обязанъ былъ отпрядять свою должность согласно съ волею боговъ, дозванной чрезъ *auspicia*. *Nihil publice sine auspiciis nec domi, nec militiae gerebatur* (Cicer. de divin. 1, 2). Такимъ образомъ, дѣла религіи государственной вѣдадь, какъ высшая инстанція государственная, сенатъ; отправление культа было правомъ магистратовъ; жреческія же коллегіи понтификовъ и авгуровъ выступаютъ не какъ представители и со- вершители культа, а только какъ ассистенты и юрисконсульты. Къ понтификамъ обращались сенатъ и магистраты въ случаѣ сомнѣнія на счетъ исполненія религіозныхъ обязанностей, которыя лежатъ на государствѣ относительно боговъ, на счетъ обрядовъ и проч. Коллегія понтификовъ опредѣляла церемоніаль новыхъ культовъ, принятыхъ сенатомъ или народомъ она заботилась о томъ, чтобы общественные и частные культы совершались сообразно предписаніямъ *jus divinum*. Но сама коллегія власти магистратской не имѣла; единтовъ по дѣламъ культа не издавала; не была она и судебнымъ трибуналомъ, разбиравшимъ процессы, относящіеся къ культу, хотя *pontifex Maximus* и имѣлъ нѣкоторую власть *coercitionis*, нѣ-

которую уголовную юрисдикцію (*jus tritiae*—право налагать денежную пеню на виновных жрецовъ, и даже право предать смерти нарушившихъ цѣломудріе Весталокъ). Высшій надзоръ за благочиніемъ культа принадлежалъ сенату; сенатъ опредѣлялъ запретительныя и карательныя мѣры относительно неразрѣшенныхъ иностранныхъ обрядовъ; сенатъ же, по консультациіи претфексовъ, декретировалъ церемоніальныя вновь принятыхъ въ національный культъ иностранныхъ культовъ и обрядовъ. Въ стрѣхъ римской магистратуры были органы, которые должны были смотрѣть за благочиніемъ культа. Эдиламъ поручено было, *ut animadverterent, ne qui nisi Romani dīi neu quo alio more quam patrio colerentur*¹⁾.

Можно ли послѣ этого говорить о „полномъ равнодушіи Рима къ религіозному вопросу“ о „безразличіи государственной власти въ отношеніи къ другимъ религіямъ, о неинтересованности въ пропагандѣ чужихъ религіи“, когда Римъ такъ внутренне и живо былъ связанъ съ своею національною религіею, когда культъ былъ одною изъ функций государственныхъ, когда акты жизни государственно-общественной обставлены были сложнымъ церемоніаломъ публичнаго культа, жертвами, куреніями, либаціями, когда *domi militiae* que все совершалось подъ авспиціями, по староотеческому обряду, когда особые органы государственныя наблюдали за точнымъ исполненіемъ обряда религіознаго, когда весь народъ,—власть и граждане,—глубоко убѣждены были, что все величіе, сила и слава Рима, все его міровое владычество есть божественная отплата за благочестіе народа, за почитаніе только *patrii dīi, Romani dīi*, и прѣ томъ не иначе, какъ *more patrio*?

Но въ римскомъ религіозномъ вопросѣ есть и другая существенная сторона: Римская національная религія была

¹⁾ Подробно о культѣ римскомъ съ необходимыми цитатами смотр. у Marquardt'a: *Handbuch der Römischen Alterthümer* B. 6.; а общій правовій обзоръ у Вилленса: „Римское государственное право“, который сдѣдуетъ Marquardt'у.

политеистическая. Римъ крѣпко держался своихъ отеческихъ боговъ, покровителей города и народа; въ могущество своихъ боговъ онъ видѣлъ залогъ своего благоденствія, и, наоборотъ, въ своихъ политическихъ успѣхахъ видѣлъ доказательство силы своихъ боговъ. Но эти національные римскіе боги не исключали бытія другихъ боговъ. По основному политеистическому принципу, боги другихъ городовъ и народовъ, чувствуемые мѣстными національными культурами, были такіе же дѣйствительные боги, какъ и римскіе, хотя иные изъ нихъ, быть можетъ, и менѣе могущественны. Каждый народъ по праву имѣетъ своихъ національныхъ боговъ—защитниковъ и свой національный культъ. И Римъ, по политеистическимъ воззрѣніямъ и политическимъ соображеніямъ, съ уваженіемъ относился къ чужимъ національнымъ богамъ. Для объясненія этого факта нѣтъ нужды прибѣгать ни къ мнимому „полному равнодушію“, ни къ „религіозному безразличію“, ни къ вѣротерпимости, ни къ „мертвому характеру религіи“. *Въ сущности политеизма—ключъ къ пониманію междурелигіозныхъ отношеній Рима.* Включая въ свой государственный организмъ содѣланные союзные города, а затѣмъ и народы, Римъ включалъ въ свой національный культъ и ихъ болѣе или менѣе сильныхъ боговъ. Сенатъ, по совѣщаніи съ коллегіей понтификовъ, устанавливалъ церемоніальную вѣсть принятыхъ боговъ, сообщалъ имъ римскія національныя черты, такъ сказать, дарилъ имъ право гражданства въ римскомъ Пантеонѣ, чтобы на будущее время имѣть въ нихъ покровителей римскаго народа. Даже боги враговъ не были лишены благоговѣйнаго римскаго почитанія. Къ этимъ *divi, quorum est potestas nostrorum hostium*, обращались съ молитвами о помощи противъ ихъ же народа. Во время войны, при осадѣ города, обращались съ молитвеннымъ вызовомъ къ богамъ, защитникамъ города, чтобы они оставили этотъ городъ и народъ, его *loca, templa, sacra*, и перешли бы въ Римъ, чтобы имъ пріятнѣе были *loca templa, sacra* римскаго народа; въ случаѣ, какъ каза-

лось, согласія и помощи боговъ противъ ихъ же народа, обѣщали построить имъ въ Римѣ храмы, установить игры. Эта evocatio боговъ, только и возможная при наивномъ, дѣтски ограниченномъ міросозерцаніи, въ древнѣйшій періодъ Рима была, по видимому, очень употребительна; существовала даже особая формула evocationis (Mogquardt, t. 6, pag. 21). Добрый благочестивый римлянинъ стараго времени полагалъ, что Римъ одолженъ своимъ всемірнымъ владычествомъ не только вѣрности своимъ староотеческимъ богамъ, но и тѣмъ добрымъ отношеніямъ, въ какія онъ ставилъ себя къ національнымъ богамъ всѣхъ народовъ. Такимъ образомъ, по мѣрѣ увеличенія римскаго государства, путемъ союзовъ и завоеваній, все расширялся цѣль римскихъ боговъ и осложнялся римскій культъ. Saera завоеванныхъ народовъ, по опредѣленіямъ сената, становились saera populi Romani. Правда, культъ чужихъ, но принятыхъ въ національный культъ римскій, боговъ не сразу уравнивался съ культомъ староотеческихъ боговъ; различали боговъ patrii, indigetes отъ боговъ novensides, peregrini, и послѣднимъ на первыхъ порахъ устраивали святилища внѣ ромаегіумъ (внѣ городской черты); но постепенно грань между тѣми и другими сглаживалась. Такая религіозная политика Рима понятна. Политеизмъ исключительности религіозной не знаетъ; и римлянинъ, почитая однихъ изъ національных или націонализованныхъ боговъ, тѣмъ самымъ не отказывалъ въ почитаніи другимъ. Боги язычества ревнивы не были и мирно уживались въ Пантеонѣ. Выработалось представленіе, что боги, принятые въ культъ римскій, это тѣ-же римскіе боги, только подъ другими именами, чтимые у своего народа другимъ національнымъ культомъ. Постепенно Зевсъ и Аммонъ отождествлены были съ Юпитеромъ, Юнона съ Изидой, Астарта съ Венерой и т. д. И римлянинъ спокойно молился въ Египтѣ Юпитеру Аммону, какъ сиріецъ въ Римѣ—Цибелѣ Доброй богинѣ (Bona Dea). Впрочемъ, опредѣляя и узаконяя культъ новыхъ боговъ, принятыхъ и при-

соединенныхъ къ богамъ отеческимъ, Римъ не относился враждебно къ національнымъ культамъ, къ богамъ, еще не принятымъ законно въ римскій культъ, къ культамъ народовъ, еще непоглотенныхъ окончательно всепоглощающимъ организмомъ Рима, и даже независимыхъ отъ Рима. Римъ уважалъ и такіе культы, какъ національные, и чтителямъ такихъ боговъ, все-таки настоящихъ національныхъ боговъ, была предоставлена свобода культа, во всемъ государствѣ и въ самомъ Римѣ. „Изъ тысячи націй собираются въ городъ (Римъ) и почитаютъ отеческихъ боговъ по своимъ отечественнымъ уставамъ—*τοὺς πατρίους θεοὺς τοῖς οἰκίωθεν νομίμοις* (Діонисій Галикарн.). Но прозелитизмъ такихъ незаконныхъ пока римскою государственною властью культовъ не былъ разрѣшенъ. И римскимъ гражданамъ участіе въ такихъ культахъ, принятіе ихъ вмѣсто отеческихъ, государственныхъ, было воспрещено. Это характерное различіе въ дѣлахъ культа и разумѣтъ Цицеронъ, когда говоритъ, что никто не долженъ имѣть своихъ особыхъ боговъ; никто не долженъ почитать новыхъ или чуждыхъ боговъ, кромѣ признанныхъ закономъ государственнымъ (*separatim nemo habessit deos, neve novos, sed nec advenas, nisi publice adscitos. Cic. De legibus, 11, 8*).

Къ концу Республики римскій Пантеонъ переполнился богами союзными, вызванными, завоеванными. Культы различныхъ божествъ сливались между собою, объединяясь въ государственномъ культѣ римскомъ. Поэтъ Овидій съ гордостью говоритъ: Римъ—мѣсто, достойное того, чтобы тамъ былъ всякій богъ (*Dignus Roma locus quo deus omnis est*). И Римъ имѣлъ то, чего былъ „достойнъ“. По выраженію христіанскаго писателя Арнобія, Римъ сталъ государствомъ, поклоняющимся всѣмъ божествамъ (*Civitas omnium numinum cultrix*). Но, принимая въ свой національный культъ новыхъ боговъ, посредствомъ установленія церемоніала ихъ культовъ придавая имъ религіозно-національный римскій обликъ, римское государство не націонализовало, въ смыслѣ римскомъ,

эти культы, а, напротивъ, содѣйствовало денационализациі своего староотеческаго культа, охрана и выполнение котораго (more patrio) было кореннымъ закономъ религіозно - государственной политики Рима. Денационализованная религія города Рима, какъ ее въ теченіе вѣковъ сложило государство, стала религіей міра (римскаго, не *urbis Romae*, а *orbis Romani*). Но, какъ по мѣрѣ усиленія политическаго могущества Рима, расширенія его владѣній, накопленія богатствъ, ознакомленія съ восточною роскошью и извѣженностью, римское гражданство терало свои староримскія добродѣтели, величавое достоинство, простоту и строгость нравовъ, неподкупную честность, ревность ко благу отечества,—такъ и въ дѣлѣ религіи: по мѣрѣ обогащенія новыми, особенно восточными, культами *религии* государства римскаго, извращалась и ослабѣвала *религиозность* въ обществѣ римскомъ. Законъ о строгой охранѣ староотеческаго культа стоялъ по прежнему; церемоніаль культа въ случаяхъ, установленныхъ закономъ, соблюдался по прежнему. Но древне-римскаго староотеческаго духа религіознаго уже не было. Фактъ, извѣстный въ исторіи римской культуры послѣдняго времени республики. Процессъ духовнаго развитія римскаго „общества“ (т. е. высшаго), совершавшійся подъ вліаніемъ греческихъ риторовъ и софистовъ, принялъ скептическое и прямо безвѣрное направленіе. Люди просвѣщенные въ боговъ не вѣрили, и чѣмъ болѣе было собрано боговъ на Олимпѣ, тѣмъ язвительнѣе ихъ осмѣивали, говоря, что скоро не хватитъ на всѣхъ небожителей нектара и амброзіи. Церемоніаль культа, въ старое время имѣвшій такое важное значеніе, что отъ точнаго его исполненія ставился въ зависимость успѣхъ или неуспѣхъ общественныхъ и государственныхъ дѣлъ,—былъ пренебреженъ. Государственные магистраты, тѣ же просвѣщенные невѣры, продолжали, правда, ассистуемые понтификами и авгурами, съ важностію совершать въ необходимыхъ случаяхъ предписанные религіозные обряды, совершали жертвоприношенія, гадали по авспіціямъ о волѣ

боговъ,—но это была важность комическая; сами авгуры, по свидѣтельству современника римлянина, продѣлывая церемоніаль, не могли безъ смѣха взглянуть другъ другу въ глаза. Въ среднихъ, и особенно въ низшихъ, классахъ еще сильна была *pietas* къ богамъ, но они потеряли уже староримское религиозное чутьѣ. Если наверху хвастали скепсисомъ и невѣріемъ, то внизу царило грубое уродливое суевѣріе. Изъ-за чужихъ культовъ, одобренныхъ и введенныхъ сенатомъ, замѣнившихъ древненаціональный культъ и слившихся съ нимъ, народъ уже не различалъ культовъ, неразрѣшенныхъ, постепенно нахлынувшихъ въ Римъ преимущественно съ востока, вообще обозванныхъ иноземными суевѣріями (*religio externa, superstitiones externae*). Народъ увлекался ими, потому что они льстили его суевѣрнымъ стремленіямъ. Онъ, и не въ низшихъ, а во всѣхъ, даже высшихъ, слояхъ, гдѣ грубое суевѣріе уживалось съ самымъ фривольнымъ невѣріемъ, становился жертвою наполнившей Римъ толлы религиозныхъ фантастовъ, ватидинаторовъ, астрологовъ, гостовъ, и просто шарлатановъ, авантюристовъ, прикрывавшихъ религіей корыстныя, грубыя цѣли... Религиозные и національные устои римскаго государства были поколеблены. Подъ блестящей, могущественной внѣшностью Римъ переживалъ тяжелый нравственный и политическій кризисъ.

Съ принципатомъ (имперіей) началась государственная реакція въ пользу восстановления силы староримскаго культа, оживленія религиозности. Былъ-ли самъ Августъ вѣрующій человекъ, это особый вопросъ. Вѣрнѣе, онъ только игралъ, но искусно, роль; играли роль и его преемники, и въ этомъ именно недостаткѣ искренности и вѣры—слабая сторона ихъ религиозно-политическихъ усилій. Но Августъ видѣлъ въ религіи могущественное средство къ возвращенію староримской добродѣтели, къ оживленію и поднятію нравственной силы одряхлѣвшаго, разлагавшагося общества, къ скрѣпленію и усиленію самаго организма государственнаго. И онъ поста-

вилъ староримскую религію въ основу своего правленія, и постарался возратить ей утраченное ею значеніе. Въ своей частной и общественной жизни онъ старался быть вѣрнымъ исполнителемъ всѣхъ отеческихъ религіозныхъ обрядовъ, подавая ѣтимъ внушительный примѣръ и другимъ, обновлялъ запущенные, полуразрушенные храмы, возобновлялъ оставленные, полузабытые обряды, церемоніи, праздники, обновилъ жреческія коллегіи, въ жертвоприношеніяхъ и авспіціяхъ хотѣлъ быть вѣренъ самымъ мелкимъ подробностямъ древняго церемоніала,—словомъ, хотѣлъ возродить староримскій культъ во всей его древней цѣлости. Чтобы поднять значеніе культа и культомъ авторизовать свои государственно-религіозныя мѣропріятія, Августъ принялъ званіе члена всѣхъ высшихъ жреческихъ коллегій и другихъ религіозныхъ корпорацій, и наконецъ за 12 лѣтъ до Р. Христова онъ сдѣлался, по торжественному избранію народа, Верховнымъ Первосвященникомъ (*Pontifex Maximus*). Такимъ образомъ онъ сталъ во главѣ римской религіи, какъ охранитель непривосновенности національной религіи, блюститель точнаго выполненія церемоній культа не въ обществѣ только, но даже и въ частной жизни. Само собою разумѣется, онъ долженъ былъ стѣснить вторгавшіеся въ римскую религію культы недозволенные, „суевѣрія иностранныя и новыя“, ограничить свободу дѣйствій толпы математиковъ, халдеевъ, ватикциаторовъ и проч., морочившихъ народъ: одною изъ первыхъ мѣръ его, какъ *Pontifex Maximus*, было уничтоженіе сборниковъ ватикциій, которыя смущали народъ въ то тяжелое время. Не религія, конечно, сама по себѣ интересовала Августа, но она была въ рукахъ его, какъ принцепса государства и Верховнаго Первосвященника, сильнымъ орудіемъ его государственной политики. Діонъ Кассій влагааетъ въ уста Мецената совѣтъ Августу, въ которомъ хорошо выражены мотивы, смыслъ и цѣль религіозной политики Августа, вообще государства того времени: „всячески почитай боговъ по староотеческимъ законамъ, и при-

нуждай другихъ такъ почитать ихъ. Тѣхъ же, кто вводитъ въ этомъ дѣлѣ что-нибудь чуждое, ненавиждь и наказывай, не ради боговъ только,—поелюку кто презираетъ боговъ, для того нѣтъ уже ничего священнаго,—но потому, что такіе съ новыми божествами вводятъ и чуждые законы. Отсюда—заговоры, тайныя общества, вредныя для монархіи. Никому не позволяй ни быть *безбожникомъ* (*ἀθεῖον εἶναι*, т. е. отрицать римскихъ боговъ), ни заниматься волшебствомъ“. Въ государственной дѣятельности Августа мы не видимъ ни „свободнаго“, или „полнаго равнодушія“ къ религіямъ, ни между-религіознаго „безразличія“...

Въ то самое время, какъ божественный Обновитель міра, небесный Первосвященникъ и Царь, вступалъ въ міръ, принося ему познаніе Бога и жизнь, религію истинную,—принцепсъ и Великій Понтифексъ Рима, Августъ, выдвинулъ подорванный староотеческій культъ римскій со всѣми его ресурсами, ища въ немъ обновленія вѣковаго народнаго организма римскаго. И спустя не очень много лѣтъ, искавшая своего національнаго самообновленія въ своей религіи Имперія должна была враждебно столкнуться съ религіей новой, зачавшей дѣйствительное обновленіе міра, но—*безбожной* (*ἀθεῖα*—обыкновенное ругательство на христіанъ), т. е. совершенно исключавшей староримскихъ боговъ и въ корнѣ подрывавшей староримскую религію...

Августъ въ теченіе многолѣтней своей государственной дѣятельности задалъ основной религіозно-политическій тонъ народу и власти римской, который въ существенномъ выдерживали принцепсы—императоры, его преемники въ теченіе цѣлыхъ трехъ вѣковъ. Уже Тиберій, у котораго религіозности искать нечего, чрезвычайно заботился о дѣлахъ религіозныхъ и о совершеніи культа со всѣми, до мелочей, древними церемоніями. Набожный Клавдій весь отдался древнему культу. Въ правленіе этого принцепса—Понтифекса изданъ былъ

сенатконсулътъ, повелѣвавшій понтификамъ, чтобы древніе обряды гаруспиціевъ ревностно были поддерживаемы и охраняемы, дабы древнѣйшая дисциплина Италиі, по нерадѣнію— и поелику берутъ перевѣсъ чужеземныя суевѣрія (*externae superstitiones*)—не вышла изъ обыкновенія (*ne vetustissima Italiae disciplina per desidiam exolesceret*). Даже Неронъ, открыто смѣявшійся надъ римскими богами, совѣтовался съ гаруспиціями, поддерживалъ древній культъ... Примѣръ Августа нашелъ себѣ вѣрныхъ подражателей въ цѣломъ рядѣ достойныхъ императоровъ, особенно 2-го вѣка. Чѣмъ серьезнѣе они были, чѣмъ болѣе они заботились объ укрѣпленіи государства и упроченіи его національныхъ основъ, тѣмъ болѣе заботились они о поддержаніи національнаго культа, о восстановленіи древнихъ религіозныхъ учреждений и обрядовъ.

Въ религіозномъ движеніи эпохи императоровъ мы должны отмѣтить еще особый религіозный моментъ, имѣвшій сказаться большимъ значеніемъ въ исторіи борьбы Рима съ христіанствомъ. Это—обоготвореніе императоровъ (*consecratio, ἀποθεωσις*). Почва для этого давно была подготовлена, особенно вліяніями восточными. Апоеоза Юлія Цезаря, которому леств еще при жизни предлагала божескія почести, какъ настоящему богу, Юпитеру Юлію, провозглашена была послѣ его смерти; официально утверждень культъ новаго бога, установленъ ему праздникъ. Начало было сдѣлано, и Августу тоже еще при жизни предлагали божескія почести, но благоразумный принцесъ отклонялъ это въ Римѣ, вообще впрочемъ не настолько прямо и рѣшительно, чтобы не дать возможности установиться культу живаго императора по мѣстамъ, въ Италиі и провинціяхъ. По смерти Августа, сенатъ официально декретомъ призналъ новаго бога, а затѣмъ апоеоза Августа была отпразднована съ торжественными религіозными церемоніями, ставшими образцомъ для новыхъ апоеозовъ. Божественному Августу посвященъ былъ храмъ на

Палатинѣ (*templum divi Augusti*); въ честь его установлены годовые праздники; учреждена была коллегія жрецовъ (*sodales augustales*), которая должна была блюсти культъ Юліева рода. Послѣ обоготворенія слѣдующихъ императоровъ учреждались для культа ихъ родовъ новыя коллегіи (для рода Веспасіана—*gens Flavia, sodales Flaviales* и т. д.). Въ самомъ Римѣ относились съ равнодушіемъ невѣрія и съ ироніей къ апоэозѣ императоровъ, хотя такіе боги—императоры, какъ Калигула и Домиціанъ, требовали себѣ настоящаго божескаго поклоненія. Люди просвѣщенные, все-таки какъ вѣрные римляне, поклонялись генію императора, курили благовонія предъ его бюстомъ, поставленнымъ среди статуй боговъ. Но народъ простой, но солдаты, но жители провинцій, особенно восточныхъ, съ увлеченіемъ приняли новый культъ боговъ—императоровъ, и онъ быстро распространился по всей имперіи. Римъ обоготворилъ самъ себя въ своихъ императорахъ, выразителяхъ его міровой власти и могущества. Еще при жизни императоровъ начали устроить имъ храмы, назначали для ихъ культа жрецовъ, стали ставить статуи ихъ въ храмахъ и въ домахъ частныхъ лицъ между статуями боговъ; въ оффиціальной присягѣ между Юпитеромъ и богами пенатами стояли имена умершихъ императоровъ, какъ *divi*, и *genius* живаго императора. Понятно, что культъ императоровъ занялъ теперь самое видное мѣсто въ общемъ національно-государственномъ культѣ римскомъ. Клясться геніемъ императора, курить благовонія предъ его бюстомъ было чуть ли не болѣе важною обязанностью, чѣмъ жертвы старымъ богамъ. Это былъ религіозный и гражданскій непремѣнный долгъ каждаго гражданина, каждаго подданнаго Рима, каждаго, кто былъ *homo romanis legibus vivens* (*Acta disput. S. Achatii Ruinart. Acta Martyr. p. 199. Edit. Ratisb.*). Отказъ отъ этой неизбежной церемоніи былъ въ одно и то же время преступленіемъ и противъ религіи, и противъ императора, и противъ народа рим-

скаго: *crimen laesae Maiestatis* и *crimen laesae publicae Religionis* совнадали ¹⁾.

Такъ сложилось національно-религіозно-политическое теченіе жизни Римскаго государства въ эпоху первыхъ римскихъ принцевовъ—Императоровъ, когда навстрѣчу ему направилося духовное теченіе силы новой—христіанства.

Sub umbraculo licitae judaeorum religionis, по выраженію Тертуліана, христіанство вошло въ міръ и развивалось на первыхъ порахъ. Іудейская нація, какъ и всѣ другія націи, вошедшія въ составъ римскаго государства, пользовалась свободой своего національнаго культа (была *religio licita*). Римъ, по политеистическому своему привичу, считая національныхъ боговъ различныхъ народовъ одинаково истинными, и, хотя не въ равной мѣрѣ (смотря по силѣ націи), сильными богами, и іудейскаго Бога считалъ дѣйствительнымъ національнымъ богомъ, и даже богомъ сильнымъ. Не съ „высокомѣрнымъ презрѣніемъ“ относилась римская государственная власть къ іудейскому богу и къ его культу: самъ Августъ послалъ дары въ храмъ іерусалимскій. Римъ не затруднился бы и національный культъ этого народа, находившагося „въ расцвѣтіи“ по всему государству римскому и составлявшаго замѣтную часть населенія важнѣйшихъ центровъ государства, принять въ составъ римскаго культа и опредѣленіемъ сената установить церемоніалъ этого новаго культа, *sacra Judaeorum* сдѣлать *sacra populi Romani*, учредить *collegium* для совершения обрядовъ культа. Но Іегова іудейскій есть „Богъ ревнитель“, исключаящій всѣхъ другихъ боговъ, какъ ложныхъ. И іудей ревниво охранялъ славу своего Единаго истиннаго Бога; точнымъ соблюденіемъ обряда оберегалъ свой

¹⁾ Для характеристика римской религіи къ концу республики и при первыхъ императорахъ смотр. Буассье: Римская религія отъ Августа до Антониновъ и Marquardt. В. 6.

культъ отъ смѣшенія съ культомъ языческимъ. Религіозная исключительность только укрѣпляла исключительность національную. Іудей съ презрѣніемъ и ненавистью относился къ поработителямъ своего народа, „клянующимся истуканамъ“. Вездѣ онъ ограждалъ себя стѣною своихъ обрядовъ отъ смѣшенія съ языческими,—въ самомъ Римѣ держался особнякомъ,—хотя, понятно, чѣмъ было далѣе отъ центра—Палестины, тѣмъ въ менѣе рѣзкихъ формахъ проявлялась эта исключительность. Естественно, и римляне въ свою очередь стали ненавидѣть и презирать этотъ народъ, отрицавшій великихъ боговъ великой націи. Въ толпѣ, въ обществѣ, даже въ литературѣ подвергались ѣдкому осмѣянію національныя черты и обычай іудейства; на счетъ культа и самого Бога стали распускать всякій вдоръ, въ родѣ выдумки о поклоненіи іудеевъ ослиной головѣ, чтобы представить гордую, замыкающуюся въ себѣ націю въ смѣшномъ и нелѣпомъ видѣ. Понятно, что религіи іудейскаго народа, дѣйствительности бога котораго римляне все-таки не отрицали, рѣшительно воспрещенъ былъ прозелитизмъ среди римскихъ гражданъ, какъ культу, прямо исключающему обязательный для гражданъ государственный культъ Рима. Обмѣна богами и слиянія ихъ, какъ въ культурахъ политеистическихъ здѣсь, не могло быть. И можетъ быть ни къ одной національной (непринятой официально въ составъ римскаго культа) религіи не были такъ строго, послѣдовательно и настойчиво примѣняемы мѣры охраны государственнаго культа, какъ къ іудейству, прозелитизмъ котораго съ его ненавистными Риму религіозными обрядами подлежалъ уголовной карѣ. Дозволенное въ границахъ своей національности, для Рима іудейство было атеизмъ (отрицаніе государственныхъ боговъ), *judaeicus ritus* былъ *superstitio externa, externae ceremoniae*. Нація, въ своей исключительности чуждавшаяся всѣхъ и чуждая всѣмъ, общеніе съ необрѣзанными считавшая для себя оскверненіемъ, іудейство общимъ говоромъ народа римскаго обвиняемо было въ

отвращеніи и ненависти къ роду человѣческому (*odium generis humani*) и въ свою очередь было ненавидимо и презираемо римскимъ человѣчествомъ.

Подъ такимъ неблагоприятнымъ *Umbraculo* христіанство должно было открыть свою великую миссію въ грегоримскомъ мірѣ.

Рѣшительно праздный вопросъ: какъ отнеслась римская государственная власть къ христіанству въ первые годы его существованія? Просто никакъ! потому что она вовсе не знала тогда христіанства. Г. Кулаковскій и упомянутый уже нами юристъ согласно утверждаютъ, что римская власть знала христіанство при самомъ его появленіи, но затѣмъ расходятся по противоположнымъ крайностямъ. Юристъ, опираясь на сказаніи апокрифическомъ, строящемся на документахъ, если они когда-нибудь и существовали, безусловно подложныхъ, развиваетъ цѣлую теорію о благоприятномъ отношеніи римской власти къ христіанству: какъ Тиверій предлагалъ помѣстить Христа въ реестръ римскихъ боговъ, какъ, потерпѣвши съ своимъ предложеніемъ неудачу, справедливымъ нашелъ закономъ оградить христіанъ отъ преслѣдованій, конечно, въ Іудеѣ. Это—хотѣлъ включить іудея въ реестръ римскихъ боговъ Тиверій, жестоко преслѣдовавшій въ Римѣ іудеевъ, имѣвшихъ даже право римскаго гражданства (по поводу прозелитскихъ успѣховъ іудеевъ) и ревновавшей о староротеческомъ культѣ, и, по римскому политическому принципу, все не имѣвшій основанія вмѣшиваться во внутреннія дѣла національной религіи! И все это—на основаніи сказки, которая давно выброшена изъ исторіи; и если еще и годилась въ свое время для Тертулліана, какъ адвокатско-апологетическій приемъ, то совсѣмъ неумѣстна въ серьезномъ объективномъ изслѣдованіи. Исторія знаетъ, что въ году смерти Тиверія ученики Христа почти еще не выходили за стѣны Іерусалима; сами іудеи въ Іерусалимѣ еще не видѣли новаго общества, а только отдѣльныхъ проповѣдниковъ опасныхъ идей, къ

которымъ и самъ высшій трибуналъ іудейскій не зналъ, какъ отнестись: отъ людей ли это дѣло или отъ Бога? воставая противъ него, какъ бы не оказаться и богоборцами (Дѣян. с. 38—40): самое имя христіанъ еще не было придумано и усвоено „ученикамъ“, „вѣрнымъ“, „спасающимся“. А Тиверій издаетъ въ пользу христіанства, которое самимъ іудеямъ еще неизвѣстно было, не говоримъ о римскихъ властяхъ въ Іудеѣ, какъ новое самостоятельное общество, по крайней мѣрѣ представлялось очень смутно,—покровительственный указъ... Г. Кулаковскій оставляетъ Тиверія въ сторонѣ, хотя здѣсь на-шель-бы хорошее подтвержденіе своей теоріи о покровительствѣ римской власти христіанской пропагандѣ. Но для другаго пункта своей теоріи онъ хочетъ извлечь кое-что изъ исторіи императора Клавдія. Мы не намѣрены поддерживать сказаніе о равнѣмъ посѣщеніи Рима ап. Петромъ и основаніи имъ въ этомъ городѣ церкви христіанской, мы считаемъ только несомнѣннымъ, что вѣсть о явленіи Мессіи—Христа очень рано принесена въ Римъ іудеями эллинистами, слушателями проповѣди апостольской въ Іерусалимѣ, и, конечно, должна была вызвать движеніе іудеевъ римскихъ; здѣсь начатокъ будущей церкви римской. Но, безъ сомнѣнія, не это религиозное броженіе *снаружи* общины іудейской (сила и размѣръ его намъ вовсе неизвѣстны, но, конечно, не были пока велики) привлекло къ себѣ вниманіе власти римской при Клавдіѣ. Обстоятельства преслѣдованія іудеевъ Клавдіемъ, по осторожно-ученому замѣчанію Моммсена (Religionsfrevel... стр. 408), еще менѣе намъ извѣстны, чѣмъ преслѣдованіе ихъ немного раньше, при Тиверіѣ. Вызвавшее строгую мѣру Клавдія движеніе іудейское было, по всей вѣроятности, однимъ изъ тѣхъ внѣшне-общественныхъ (а не внутри самаго іудейскаго общества—религиозныхъ), затрогивавшихъ внѣшній римскій порядокъ и благоустройство, смутеній, которыми не разъ давалъ себѣ знать этотъ неспокойный элементъ въ государствѣ. Смуту общественную римскія власти связали (если

только это замѣчаніе Светонія не есть его личный домыселъ на основаніи послѣдующихъ событій іудейства) съ смутно представлявшимся имъ именемъ Христа, котораго онѣ считали живымъ еще политическимъ агитаторомъ, какихъ немало появлялось около этого времени въ самой Іудеѣ. Г. Кулаковскій, по своей основной тенденціи, обрабатываетъ этотъ неясный для историка фактъ совершенно иначе. Безъ всякаго основанія и историческаго оправданія, онъ открываетъ, что „въ іудейской общинѣ Рима, куда еще задолго до прибытія ап. Павла проникло новое ученіе, вышли изъ-за этого препирательства, раздоры, возмущеніе“, — раздупаетъ эти препирательства въ крупное общественное явленіе большого города и привлекаетъ на него вниманіе государственной власти. „На этомъ именно моментѣ, говоритъ онъ, римская государственная власть была привлечена къ участию въ сужденіи о новомъ фактѣ міровой исторіи, и она проявила себя, какъ внѣшняя сила государственнаго порядка и общественнаго благоустройства“.

Эту свою любимую теорію объ отношеніи римской власти къ дѣламъ религіи г. Кулаковскій раскрываетъ подробнымъ анализомъ неправильно освѣщеннаго имъ факта: что изъ-за христіанства произошли волненія въ средѣ римскихъ іудеевъ, привлекшія вниманіе полиціи, что для римскаго правительства были совершенно безразличны раздоры и споры въ нѣдрахъ синагоги, оно и не вмѣшалось въ это частное ихъ дѣло; что о сущности самыхъ споровъ полиція не интересовалась узнать ничего точнѣе, но такъ какъ изъ-за этихъ споровъ страдало общественное благоустройство, то, по приказанію императора, принята была полицейская мѣра изгнанія этого безпокойнаго чужаго элемента изъ столицы (стр. 12—13). Это—свободная фантазія г. Кулаковскаго на весьма сухую тему Светонія. Все дѣло въ томъ, что іудеи чѣмъ-то навлекли на себя неудовольствіе власти римской, вообще непріязненно относившейся къ іудейству; за-

тронуть былъ, конечно, общественный римскій порядокъ, чѣмъ и вызвана была соотвѣтствующая, обычная въ то время мѣра,—изгнаніе іудеевъ изъ Рима. Христіанство тутъ совершенно ни при чемъ. Оно также мало замѣшано въ дѣлѣ теперь, какъ и въ преслѣдованіи іудеевъ при Тиверіѣ. Изгнаніе іудеевъ изъ Рима при Тиверіѣ и Клавдіѣ—факты одной категоріи. Римская власть и при Клавдіѣ еще не знала христіанства, какъ и при Тиверіѣ, и не могла ни входить въ обсужденіе этого явленія, по своему желанію, ни не входить. Это—несомнѣнно. И лучшее подтвержденіе данному нами объясненію мы находимъ въ отношеніяхъ представителей римской государственной власти къ христіанству даже тамъ, гдѣ имъ прямо приходилось имѣть дѣло съ его представителями. Когда около времени изгнанія іудеевъ изъ Рима Клавдіемъ іудеи въ Коринѣ представили на судъ проконсула Галліона и обвиняли Павла, что онъ учитъ людей чтить Бога не по закону, т. е., конечно, іудейскому, то Галліонъ счелъ это внутреннимъ фактомъ національнаго іудейскаго богословія, и отказался войти въ разсмотрѣніе того, что къ нему не относилось; даже о крупномъ безпорядкѣ, учиненномъ по этому поводу іудеями предъ самымъ трибуналомъ, „Галліонъ нимало не беспокоился“ (Дѣян. 18, 14—17). Когда, спустя уже почти четверть вѣка отъ основанія Церкви, въ области самаго происхожденія христіанства, римскія власти, на глазахъ которыхъ протекла эта четверть-вѣковая жизнь Церкви, привлечены были іудействомъ къ сужденію о христіанствѣ,—онѣ не пошли дальше Галліона въ Коринѣ. Закончился, съ окончаніемъ свободной проповѣднической дѣятельности ап. Павла, цѣлый періодъ исторіи Церкви, полный событій, церковь живетъ уже, какъ самостоятельное, организованное общество съ іерархіей во главѣ, а Лисій нашель только, что Павла, изъ-за котораго произошелъ настоящій бунтъ въ Иерусалимѣ (вѣроятно, нѣсколько большій, чѣмъ предполагаемое г. Кулаковскимъ „возмущеніе изъ-за новаго

ученія въ іудейской общинѣ Рима“), іудеи „обвиняютъ въ спорныхъ мнѣніяхъ, касающихся закона ихъ, но что нѣтъ въ немъ никакой вины, достойной смерти или оковъ“ (Дѣян. 23. 29). Даже правитель Іудеи Фестъ, благодаря продолжительной судебной волокитѣ, начавшейся еще при его предшественникѣ, вынужденный внимательнѣе войти въ дѣло, и, благодаря рѣчамъ Павла и его противниковъ, имѣя желаніе и возможность понять сущность дѣла, все-таки видитъ одно: „іудеи имѣютъ *нѣкоторые* споры съ Павломъ объ ихъ богопочтаніи и о какомъ-то Іисусѣ умершемъ, о которомъ Павелъ утверждаетъ, что онъ живъ“. Фестъ, и послѣ тщательнаго разсмотрѣнія дѣла, затрудняется даже, что и писать о человекѣ, апеллировавшемъ къ Кесарю, такъ какъ ничего вѣрнаго объ немъ написать не имѣетъ (Дѣян. 25, 19. 26). Вотъ какъ ясно представлялся „новый фактъ міровой исторіи“ представителю римской власти въ самой Іудеѣ, дѣйствительно „привлеченнымъ къ участию въ сужденіи“ объ этомъ фактѣ. „*Нѣкоторые* споры іудеевъ объ ихъ богопочтаніи“—и больше ничего,—такъ могъ сообщить Фестъ Нерону о Павлѣ; не больше могли бы сообщить его предшественники Клавдію (если бы сообщали—чего не было). И вся тирада г. Кулаковскаго о привлеченіи римской государственной власти въ самомъ Римѣ, при Клавдіѣ, „къ участию въ сужденіи о новомъ фактѣ міровой исторіи“, закончившемся полицейской расправой, есть *нѣкоторая* неудачная выдумка г. Кулаковскаго—и больше ничего... Повторяемъ: Римская государственная власть доселѣ ничего не знаетъ о христіанствѣ, какъ христіанствѣ, какъ религіи новой („новомъ фактѣ міровой исторіи“); она видитъ только нѣкоторые незначительные споры внутри самаго іудейства о богопочтаніи, и ея мѣропріятія, по этому поводу, сообразныя съ законнымъ положеніемъ іудейства въ имперіи, такъ и должны быть поставлены на счетъ только іудейства, хотя, понятно, на судьбу христіанства все это, *мимо сознания Рима*, имѣло немалое, такъ и отмѣчаемое христіанскою исторіею, вліяніе.

Все дѣло въ томъ, что само іудейство довольно долго считало христіанское движеніе совершенно внутреннимъ фактомъ своей религіозно-національной жизни, къ мѣропріятіямъ по поводу котораго оно неохотно привлекало римскую власть. „Мы имѣемъ законъ, и по закону нашему онъ долженъ умереть“,—вотъ религіозно-національно-правовой принципъ, выставленный іудеями предъ Пилатомъ. Этотъ принципъ въ теченіе немалаго времени іудеи выдерживали и въ борьбѣ съ апостолами, не вывося дѣла за стѣны Синедріона. Но когда христіанство, прорвавши національныя границы іудейства, вышло въ міръ языческій, іудеи постарались привлечь къ дѣлу уже и римскую власть. Они направили теперь усиліе къ тому, чтобы *снять съ христіанства имбрасилумъ іудейства*, и выставить его, какъ силу опасную для Рима. Къ обвиненіямъ въ нарушеніи закона іудейскаго, какъ оказывалось, не привлекавшимъ вниманія римскихъ властей, они присоединили новое: „это—всесвѣтныя возмутители; они поступаютъ противъ повелѣній Кесаря, почитая другого Царемъ Иисуса“ (Дѣян. 17, 6—7). „Павелъ—язва общества, возбудитель мятежа между іудеями, живущими по вселенной“ (Дѣян. 24, 5). И наконецъ этихъ опасныхъ людей прямо выдѣляютъ изъ іудейства, и отгвняютъ, какъ новое самостоятельное общество—„Назорейскую ересь“ (тамъ же). Но обвиняемые были налицо. И римская власть, по разслѣдованіи дѣла, не находившая непосредственнаго фактическаго подтвержденія тяжелыхъ обвиненій, продолжала видѣть одно: „нѣкоторые споры объ ихъ богопочитаніи“... Представители римской власти пока не предчувствовали, что, спустя немного, это обвиненіе выступитъ съ новою ужасающею силою, и окажется въ ружьяхъ той же власти тяжелымъ, кровавымъ гнетомъ, который будетъ давить христіанство въ теченіе 2½ вѣковъ. Но языческое общество было въ это уже время болѣе чувствительнымъ и точнымъ, чѣмъ представители римской власти, показателемъ значенія дѣла христіанства. При первой же встрѣчѣ пропо-

Труды Киев. Дух. Акад. 1892 г. Т. II.

вѣдниковъ евангелія съ восточнымъ обществомъ, незамедлительно заявиться противъ новаго ученія протестъ *во имя Рима*. „Эти люди, будучи іудеями, возмущаютъ нашъ городъ и проповѣдуютъ обычаи, которыхъ намъ, римлянамъ, не слѣдуетъ ни принимать, ни исполнять“ (Дѣян. 16, 20, 21),¹ объявили властямъ представители общества филиппійскаго. Этотъ Павелъ не только въ Ефесѣ, но почти во всей Асїи, своими убѣжденіями совратилъ немалое число людей, говоря, что дѣлаемые руками человѣческими не суть боги (Дѣян. 19, 26),— возбуждалъ Ефесянъ Димитрій, и произвелъ въ городъ страшное возмущеніе противъ проповѣдниковъ. Эти два случая показали, изъ какой языческой среды долженъ былъ начаться протестъ, имѣвшій стать кровавымъ, противъ христіанства, какъ религіи новой: выступило общество языческое въ защиту боговъ, нравовъ, обычаевъ римскихъ,—во имя религіозно-національныхъ интересовъ Рима. Сюда-то и направили іудеи, особенно асїйскіе, свою злую интригу противъ „ереси назорейской“, мало успѣшную пока предъ римскими властями. Они употребили всѣ усилія, чтобы внушить обществу языческому, все же считавшему проповѣдниковъ новыхъ идей іудеями (выше—въ Филиппахъ), что эта „ересь“, выброшенная изъ іудейства, не имѣетъ ничего съ нимъ общаго. О характерѣ этого новаго общества, отъ котораго они отрекались, о его нравахъ, обычаяхъ, религіозныхъ церемоніяхъ, вѣрованіяхъ, о личной нравственности его членовъ, іудеи распускали самыя низкія клеветы, грубыя и грязныя сплетни, вещи самыя постыдныя, чтобы даже имя христіанинъ сдѣлать позорнымъ и срамнымъ (1 Петр. 4, 16). Церковные писатели ранняго времени, въ пору самаго широкаго распространенія нелѣпныхъ сказовъ о христіанствѣ, прямо указываютъ въ іудеяхъ главныхъ виновниковъ нелѣпныхъ слуховъ на счетъ христіанъ¹).

¹) Иустинъ: „іудеи послали во всю землю агентовъ, и чрезъ нихъ посредство вездѣ оповѣстили, что возникла новая секта, которая проповѣдуетъ атеизмъ и разрушаетъ всѣ законы.. Всѣ клеветы, какія распространяютъ на христіанъ

Таково было вѣдшее положеніе и отношенія христіанства въ то время, когда Павелъ, прервавши дѣятельность на Востокаѣ, шелъ въ Римъ, и съ нимъ должно было изъ-подъ umbrella іудейства выступить на мировую римскую сцену само христіанство. Приближалось кровавое зрѣлище, устроенное чудовищнымъ актеромъ—Нерономъ.

Официальный Римъ въ это время еще не имѣлъ представленія о христіанствѣ. А такой официальный докладъ, какой—мы видѣли—имѣлъ послать Фестъ о Павлѣ, давалъ не много. Въ обществѣ ходили смутные, дикіе слухи, заносимые съ Востока. Само іудейство римское, по видимому, не было въ курсѣ того, что совершалось на Востокаѣ. Представители его прямо говорятъ Павлу, что они ни писемъ не получали объ немъ изъ Іудеи, ни изъ приходящихъ братьевъ никто не извѣстилъ объ немъ, и не сказалъ чего-либо худого (Дѣян. 28, 21). И они интересуются услышать отъ него что-нибудь определенное объ этомъ ученіи, о которомъ вездѣ спорятъ (ст. 22). По видимому, христіанская община Рима, члены которой знали (можетъ быть и не лично) Павла, ждала его и вышли далеко ему на встрѣчу, была мало замѣтна для тамошняго іудейства; можетъ быть и состояла она, мы склонны думать (смотри. Посланіе Павла къ Римл., особенно 11, 17: ты, дикая маслина, привился на мѣсто ихъ, и далѣе), по преимуществу изъ необрѣзанныхъ, и съ іудействомъ римскимъ не имѣла соприкосновенія.

Вмѣстѣ съ Павломъ центръ жизни христіанства на время передвигается въ Римъ. Здѣсь отношенія осложняются и обостряются. Событія слѣдуютъ ускореннымъ ходомъ. Кри-

незнающіе ихъ, идутъ отъ этихъ, распространенныхъ во весь міръ іудеями". Тертуліанъ: іудеи—первые авторы дурныхъ представлений, какія имѣютъ о нашей религіи язычники". Оригенъ: „какъ только явилось христіанство, іудеи стали распространять о членахъ его ложные слухи, чтобы сдѣлать его ненавистнымъ всему міру. И въ этомъ они такъ успѣли, что эти ложныя впечатлѣнія не взглядились и теперь, спустя два столѣтія".

зисъ, имѣющей измѣнить отношенія, быстро приближается. Около - четырехлѣтняя (до пожара) дѣятельность Павла въ Римѣ вызвала этотъ кризисъ. „Узникъ Иисуса Христа (Филипп. 1, 1. 9. 23), не стыдившійся своихъ узъ, всегда „дерзновенный“, далекій отъ унынія, началъ апостолъ въ Римѣ проповѣдь евангельскую. Его обстоятельства послужили только къ въ большому успѣху евангелія. Ободренные имъ римскіе христіане начали смѣло и безбоязненно проповѣдь слова Божія, — такъ характеризуетъ свое дѣло въ Римѣ самъ Павелъ (Филипп. 1, 12. 14). Г. Кулаковскій, по видимому, подозрѣваетъ сильное дѣйствіе проповѣди Павла въ Римѣ, но центръ тяжести дѣла видитъ не тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Для него сфера дѣятельности Павла въ Римѣ—иудейская община. Здѣсь онъ ищетъ ключа для разгадки слѣдовавшей за пожаромъ катастрофы, и разгадываетъ, не задумываясь долго. „Опять, иудей, картинно изображаетъ онъ свой вымыселъ, въ тревогѣ и волненіи по тому же вопросу о христіанствѣ въ ихъ средѣ. Безпорядками, происшедшими въ ту пору, — то было время, когда ап. Павелъ жилъ въ Римѣ, — воспользовался императоръ въ своихъ цѣляхъ“. Волненія въ іудействѣ и общественные безпорядки (неизвѣстно, откуда авторъ взялъ ихъ), какъ и при Клавдіи, полицейская расправа, своеобразно видоизмѣненная личнымъ вмѣшательствомъ, въ своихъ цѣляхъ, Нерона, простой произволь верховной власти, простая случайность, — вотъ и все. „Не за вѣру привлекли къ отвѣтственности, не за вѣру осудили, не за вѣру казнили“. Но какъ же такъ случилось: безпорядки произошли отъ іудейской общины, а ударъ палъ на христіанъ? Отвѣтъ у г. Кулаковскаго простой: это намъ неизвѣстно; но самая возможность признать поджигателей въ христіанахъ была найдена“. Присмотримся-же мы ближе къ проповѣди Павла въ Римѣ и положенію дѣла христіанства, ею созданному. Не среди іудеевъ развилъ свою дѣятельность въ Римѣ Павелъ. Въ первые-же дни Іудеи отнесли къ его проповѣди несочувственно, и онъ объявилъ

имъ, что переносить Евангеліе къ язычникамъ (Дѣян. 28, 23—29). Въ средѣ *языческаго* населенія Рима проповѣдь Павла, который не съизнова начиналъ здѣсь дѣло, а, опираясь на существующую уже Церковь,—преданную ему, и присутствіемъ великаго апостола ободренную до „смѣлости и безбоязненности“,—поддержанъ былъ прибывшими вмѣстѣ съ нимъ ближайшими его учениками и вновь прибывавшими вѣрными съ Востока, получила скоро весьма широкую извѣстность во *всѣхъ*, самыхъ различныхъ, кругахъ Римскаго Общества: „узы мои о Христѣ сдѣлались извѣстными всей преторіи и всѣмъ прочимъ“ (Филипп. 1, 13). Вліяніе апостола проникло до дворца Неронова; и „въ домъ кесаря“ онъ нашелъ вліятельныхъ и „наипаче“ ревностныхъ къ дѣлу христіанства послѣдователей (Филипп. 4, 22). Это было вызовомъ іудейству римскому на борьбу,—и борьба со стороны іудеевъ началась, или, точнѣе, продолжалась борьба, съ такимъ изступленіемъ начатая въ Іерусалимѣ, и съ такою ожесточенною настойчивостью въ теченіе цѣлыхъ двухъ лѣтъ поддержанная предъ римскою властію въ Кесаріи. Іерусалимскіе враги Павла, уполномоченные іудейства, должны были поспѣшить за нимъ въ Римъ, чтобы и поддержать противъ него обвиненіе на судѣ кесаря,—иначе дѣло не разбиралось бы: *accusator ubi non est, ibi non est iudex*,—и отразить имѣвшее послѣдовать со стороны Павла, какъ они могли опасаться (Дѣян. 28, 19), обвиненіе на народъ іудейскій. Не въ общественныхъ безпорядкахъ, какъ совершенно неосновательно предполагаетъ г. Булаковскій, выразилась эта борьба, а велась оружіемъ, которое мы уже охарактеризовали: интригой, тайнымъ, огражденнымъ клятвой, заговоромъ, сплетней, клеветой. Еще въ Іерусалимѣ и Кесаріи, какъ только дѣло Павла (и самъ онъ) перешло изъ рукъ Синедріона въ руки власти римской, враги Павла, вмѣсто возбужденія общественныхъ страстей, обратились къ этому оружію. Первосвященники, въ сопровожденіи адвоката, являюся къ Правителю Римскому съ клеветниче-

скимъ извѣтомъ, и въ то же время, съ вѣдома Первосвященниковъ и Синедріона, составляется заговоръ о тайномъ убійствѣ Павла... Съ этимъ оружіемъ явились враги Павла въ Римъ, и продолжали здѣсь предъ кесарскимъ трибуналомъ свою работу, не имѣвшую успѣха предъ трибуналомъ кесарійскимъ. Въ придворныхъ римскихъ сферахъ іудейство имѣло сильныхъ покровителей, во главѣ которыхъ стояла наложница Нерона Пoppея (по замѣчанію Іосифа Флавія, θεοσεβής, т. е. прозелитка іудейства); и здѣсь оно, конечно, начало сильную агитацію противъ христіанства и Павла. Въ полумракѣ, какимъ прикрито для историка это придворное движеніе, выступаютъ и со стороны христіанства опредѣленныя личности, наложница Актея, кравчій Нерона, но и безъ нихъ характеръ и значеніе придворной интриги іудейской противъ христіанства понятны. Узникъ, апеллировавшій къ суду кесаря, получилъ отъ іудеевъ освѣщеніе, въ какомъ уже не разъ они представляли его римскимъ властямъ на Востоѣ. И хотя при первомъ разборѣ дѣла (при первой апологіи, 2 Тим. 4, 16) іудейскія обвиненія Павла въ мятежѣ и проч. не подтвердились официально, но въ глазахъ представителей римской власти іудейство все таки успѣло наложить на Павла и на все дѣло христіанства особый колоритъ, какъ на секту (Назорейскую ересь), съ которою іудейство не имѣетъ ничего общаго,—вредную по распространяемымъ ею идеямъ, по ея стремленіямъ и цѣлямъ. Но еще шире шла антихристіанская работа іудейства среди общества римскаго, особенно въ низшихъ сферахъ народныхъ, гдѣ христіанство главнымъ образомъ нашло себѣ многочисленныхъ послѣдователей. Палестинскіе и малоазійскіе іудеи—враги Павла, прибывшіе въ Римъ, для участія въ процессѣ на судѣ кесаря, принесли всю накопившуюся противъ Павла ненависть, весь запасъ клеветы, сплетень, гнусныхъ выдумокъ, собранныхъ на востоѣ, и пустили въ ходъ среди римскаго населенія. Почва была воспріимчивая. Римъ переполненъ былъ восточными вультами, которые имѣли здѣсь много приверженцевъ, но еще болѣе

враговъ. На счетъ этихъ культовъ составилось и ходило въ народѣ много слуховъ и сплетенъ, которыя не разъ подтверждались дѣйствительно гнусными и безнравственными фактами, навлекавшими на эти культы судъ и кару. Теперь въ христіанствѣ увидѣли одно изъ такихъ восточныхъ суевѣрій, отличное отъ іудейства, но въ одеждѣ іудейской (*ritus judaicus*); и, по подстрекательствамъ іудеевъ, всячески старавшихся провести грань между собой и христіанами, перенесли на него всѣ тѣ грубыя представленія и гнусныя обвиненія, которыя уже накопились противъ культовъ восточныхъ, съ прибавкой новыхъ, вымышленныхъ іудеями, или вызванныхъ жетолекованіемъ или непониманіемъ религіозно-обрядовыхъ дѣйствій христіанства. На христіанъ, какъ на фравцію іудейства, за свою гнусность, отвергнутую самими іудеями, перенесены были нѣкоторыя обвиненія съ іудейства, напр. боготвореніе головы осла (Тертулл. апол. гл. 16. Минуцій Феликсъ. „Октавій“ 1. 9.) и тяготѣвшее доселѣ надъ іудеями обвиненіе въ ненависти къ роду человѣческому (*odium generis humani*). Слѣдуетъ замѣтить, что христіанство и само по своей сущности могло вызвать ненависть къ себѣ въ извѣстныхъ сферахъ Рима. Его возвышенныя стремленія, его строгая нравственность, недоступная сдѣлкѣ съ порокомъ, вся его жизнь стояла въ рѣшительномъ и рѣзкомъ противорѣчій съ жизнью великаго города. Христіане были живымъ обличеніемъ порочнаго города, развратъ котораго дошелъ до крайнихъ границъ въ безпутныхъ оргіяхъ Нерона. Подъ впечатлѣніемъ римскихъ безпутствъ, пишетъ Павелъ Филиппійцамъ 2, 15: „среди строптиваго и развращеннаго рода вы сіяете, какъ свѣтила въ мірѣ“. А свѣтъ рѣжетъ больные глаза. Вражда къ христіанамъ, чуждавшимся развратнаго міра, была еще болѣе усилена недоразумѣваніемъ ученія христіанскаго. Христіанскія представленія о концѣ міра, который имѣетъ быть истребленъ огнемъ (2 Петръ. 3, 10—12), ожиданія втораго явленія Христа, у нѣкоторыхъ христіанъ переходившія въ плотскія хиліастич-

ческія представленія и нетерпѣливыя ожиданія скорого пришествія Христова для суда и казни этого рода развращеннаго, привели римлянъ къ обвиненію христіанъ въ желаніи погнѣблени родъ человеческаго.

Итакъ за четыре года ¹⁾ энергической, „со всякимъ дерзновеніемъ“, дѣятельности Павла въ Римѣ, христіанство сдѣлалось явленіемъ весьма замѣтнымъ во всѣхъ сферахъ римскаго общества (во дворцѣ, въ преторіи и у *всѣхъ прочихъ*). Но и іудеи, въ теченіе всей дѣятельности Павла, а особенно въ его тянувшемся цѣлые годы процессѣ предъ римскими властями, показавшіе, на что они способны,—и въ эти послѣдніе четыре года не дремали. Благодаря имъ, на „новомъ восточномъ суетврѣи съ іудейскимъ обрядомъ“, и само по себѣ выдвинувшемся весьма замѣтно, сосредоточено было враждебное вниманіе римскаго народа. Ненависть, возбуждаемая настойчиво распространяемыми слухами о постыдныхъ дѣлахъ и преступныхъ желаніяхъ и стремленіяхъ членовъ новаго общества, быстро возрастала. Къ лѣту 64 года дѣло назрѣло, и іюльскій пожаръ вызвалъ катастрофу. Г. Кулаковскій полагаетъ, что христіане пострадали на этотъ разъ по простой случайности, что случайно признали и уличили христіанъ въ поджигательствѣ и—казнили. Нѣтъ! не христіане случайно привлечены были для утоленія ярости народной, а, напротивъ, самый пожаръ былъ случаенъ, который произвелъ уже достаточно подготовленный, и потому неизбежный, взрывъ накопившейся въ народѣ ненависти къ таинственнымъ людямъ, quos ob flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Не будь случайно—пожара, взрывъ все раздуваемой ненависти можетъ быть нѣсколько отсрочился бы, до новой случайности—наводненія Тибра, засухи, эпидеміи,—какъ это не разъ бывало впоследствии, но—онъ *постыдовалъ-бы неизбежно*. Было ли это страш-

¹⁾ Мы не поддерживаемъ гипотезы о двухгоичномъ только пребываніи Павла въ Римѣ (основывающейся на замѣчаніи дѣяписателя Луки), о новыхъ его апостольскихъ путешествіяхъ и вторыхъ узлахъ.

ное избиеніе христіанъ—*за вѣру*? Г. Кулаковскій отвѣчаетъ: нѣтъ! Мы говоримъ: да! Христіанъ хватали и казнили, какъ людей *ob flagitia invisos*; какъ людей, которые *haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt*. Мы знаемъ, что это за гнусныя и постыдныя дѣла. Это—умерщвление ребенка, яденіе человѣческаго мяса—ирови, это гнусный развратъ подъ покровомъ ночи и т. д.,—все то, во что гнусная клевета и грубая сплетня превратяла христіанскую Евхаристію, агану, обряды и все благоповеденіе христіанъ. А *odium*...? это возвышенныя христіанскія вѣрованія и стремленія, которыя выразилъ апостоль: наше чаяніе на небесахъ, откуда и Христа славы ждемъ. Слономъ, не за пожаръ (не столько за пожаръ) казнили христіанъ, а за ихъ культъ, жизнь, идеи,—за ихъ вѣру. И притомъ, прямо исповѣданную. Казнили всѣхъ, говоритъ Тацитъ, *qui fatebantur*, признавались, конечно, не въ зажигательствѣ, а въ томъ, что они дѣйствительно тѣ, которымъ приписывается все это гнусное и ненавистное, т. е. въ виду опасности, безстрашно исповѣдывали свою вѣру христіанскую. Было ли безпристрастное разслѣдованіе дѣла? Хотѣли ли законнымъ процессомъ спокойно уяснить дѣло? Конечно, нѣтъ! Независимо отъ безпутнаго жестокаго произвола Нероновской власти, это было невозможно при крайнемъ возбужденіи народа, на дымящемся пепелищѣ города. Хватали всѣхъ, на кого указывала давно накипѣвшая ненависть, и *qui fatebantur*, не отрицали своей принадлежности къ христіанству,—чего было достаточно. Былъ ли изданъ въ это время Нерономъ противъ христіанъ формальный письменный указъ? Нѣкоторые древніе христіанскіе писатели говорятъ: да! Мы, согласно съ новыми, полагаемъ, какъ и г. Кулаковскій, что нѣтъ. При всемъ возбужденіи противъ людей, которыхъ простой народъ (*vulgus*) называлъ христіанами, яснаго представленія объ этомъ предметѣ общей ненависти въ Римѣ не имѣли. Видѣли какое-то чужеземное суетвѣріе: съ виду, по обычаю похожее на іудейство, но іудеи рѣшительно отъ него отрекаются; и ни къ какой другой на-

ціональности не можетъ быть привязано. Видѣли множество людей (*multitudo ingens*), приверженныхъ къ этому суевѣрью, надъ которыми тяготѣетъ обвиненіе во всякихъ гнусностяхъ, но не могли уловить, чтобы это сборище наполнившихъ Римъ людей разныхъ національностей представляло определенное организованное общество, можетъ быть по самому отсутствію въ тогдашней христіанской общинѣ Рима болѣе осязательныхъ на глазъ римлянина, прочно сложившихся формъ общественности; а можетъ быть и потому, что христіане въ тайнѣ держали свою организацію, и Римъ имѣлъ объ ней такое-же смутное представленіе, какъ и о христіанскомъ культѣ и вѣрованіяхъ. А безъ этого не было основанія для изданія спеціальнаго распоряженія противъ новаго общества. Да въ немъ и нужды не было. Противъ этого гнуснаго иноземнаго суевѣрія, какимъ представлялось тогда Риму христіанство, достаточно было коренныхъ органическихъ римскихъ законовъ, которые уже не разъ примѣнялись противъ недозволенныхъ культовъ и всяческихъ преступныхъ суевѣрій, на которые одинаково могло опереться и законное преслѣдованіе этого суевѣрія новаго, и дикое, безпутное, кровожадное *глумленіе* надъ нимъ. Было-ли это глумливое истребленіе христіанъ въ Римѣ въ собственномъ смыслѣ первымъ „Римскимъ“ гоненіемъ, то есть, во имя религіозныхъ, національныхъ, государственныхъ интересовъ Рима, *proprio motu* возбужденное Римомъ, и *сознательно* веденное римскою властью государственною? Древніе христіанскіе апологеты отвѣчали: да. А открытіе собственно римскихъ гоненій на христіанъ такимъ извергомъ, какъ Неронъ, они выставляли, какъ лучшее доказательство незаконности, несправедливости гоненій. Мы, на основаніи всего вышеизложеннаго, позволяемъ себѣ на поставленный сейчасъ вопросъ отвѣтить: нѣтъ! Непримируемыми гонителями христіанъ *во имя и для блага* Рима были лучшіе римскіе императоры, а не худшіе. Но—*Quid Nergone rejus?* Избѣненіе христіанъ Нерономъ было не—*первое* „Римское“ гоненіе, а—*послѣднее*

іудейское, но орудіемъ закона римскаго, рукою власти и народа римскаго. Безпутный во всѣхъ отношеніяхъ Неронъ, „привлеченный къ участию въ сужденіи о новомъ фактѣ мировой исторіи“, не способенъ былъ понять его значенія въ жизни великаго религіознаго политическаго тѣла римскаго; онъ видѣлъ въ христіанахъ только подходящія жертвы для успокоенія волненія народнаго. Vulgus-же въ безсознательной ненависти выдавалъ на казнь *ob flagitia invisos*, и шелъ смотрѣть эффектное зрѣлище казни челоувѣконенавистниковъ. Но іудеи хорошо знали, на *кого* и *за что* они направили сокрушительный ударъ такого тяжелаго орудія, какъ власть и народъ римскій. Нероновское избіеніе христіанъ было послѣднимъ, чудовищнымъ актомъ трагедіи, которая началась на ступеняхъ башни Антонія въ Іерусалимѣ, продолжалась въ Кесаріи, и кроваво закончилась на всемірной римской сценѣ. Въ первомъ всеобщемъ іудейскомъ гоненіи на христіанъ, разгромившемъ начальную церковь Іерусалимскую, палъ первый кровавый свидѣтель за Христа,—первомученикъ Стефанъ. Во второмъ и послѣднемъ великомъ іудейскомъ гоненіи, разгромившемъ рукою Нерона церковь Римскую, палъ во главѣ многочисленныхъ христіанъ тотъ всемірный свидѣтель и узникъ за Христа, который въ первое гоненіе, какъ излиха ревнивый іудей, стерегъ одежды побивавшихъ Стефана и былъ крѣпкой опорой разъяреннаго, и никогда послѣ не простившаго ему измѣну отцовъ,—іудейства. Кто озираетъ широкимъ историческимъ взглядомъ великія событія жизни челоувѣчества, тотъ согласится съ нами, что роковое событіе, отмѣченное исторіей христіанства, и сейчасъ нами разсмотрѣнное, не было „простымъ произволомъ“ безумца, „простою случайностью“ (Кулак. стр. 15), подобной случайному проявленію неразумной стихійной силы—огни. Это былъ сложный историческій кризисъ, въ которомъ гнетъ на христіанство переходилъ изъ рукъ іудеевъ въ руки римлянъ; это былъ тяжкій симптомъ, давшій понять высвобож-

давшемуся изъ-подъ истребленія іудейства и выступавшему на великую римскую сцену христіанству, на встрѣчу какой грозной опасности оно идетъ, и какія испытанія ему предстоятъ отъ новаго, вооруженнаго духовной и матеріальной силой, врага—государства (народа и власти) римскаго.

Тайнозритель Іоаннъ, современникъ и, можетъ быть, жертва—очевидецъ ужасовъ избіенія христіанъ Нерономъ, въ величественномъ апокалиптическомъ образѣ даетъ намъ понять, что и тогда христіанство видѣло въ этомъ избіеніи не случайную вспышку дикаго произвола, а начало тѣхъ преслѣдованій отъ вѣрѣя (Римской Имперіи), въ которыхъ церковь должна была предпослать во Христу немало свидѣтелей вѣрныхъ. „И когда Агнецъ снялъ пятую печать (Неронъ—пятый римскій цезарь), я увидѣлъ подъ жертвенникомъ души убиенныхъ за слово Божіе и за свидѣтельство, которое они имѣли. И вопили они громкимъ голосомъ, говоря: доколѣ, Владыко святыи и истинный, не судишь и не мстишь живущимъ на землѣ за кровь нашу? И даны были каждому изъ нихъ одежды бѣлыя, и сказано было имъ, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники ихъ и братія ихъ, которые будутъ убиты, какъ и они, дополняютъ число“ (Откр. св. Іоанна 6, 9—11).

Мы не будемъ долго останавливаться на отношеніи къ христіанству импер. Домиціана. Г. Кулаковскій полагаетъ, что „христіане и въ концѣ I вѣка пользовались въ Римѣ такой-же полной свободой, какъ и въ годы пребыванія тамъ ап. Павла при Неронѣ“. Но самъ же ослабляетъ значеніе этой мнимой свободы христіанства замѣчаніемъ, что послѣ разгрома Неронова „христіанская церковь умножилась и упрочилась въ Римѣ *вмѣстѣ и рядомъ* съ общиной іудейской“, что „римляне тогда смѣшивали эту невѣдомую религію съ іудействомъ“ (выходить, что это была свобода за счетъ іудейства, которое имѣло извѣстныя права на свободу религіозную). Мы не находимъ возмож-

нымъ принять сужденіе автора объ отношеніи между іудействомъ и христіанствомъ при Домиціанѣ въ такой рѣшительной формѣ послѣ того, что мы знаемъ о катастрофѣ при Неронѣ, показавшей весьма замѣтную грань между ними. Но, дѣйствительно, и теперь еще не представлялся ясно сознанію римлянъ характеръ и значеніе новой религіи: видѣли безбожныхъ людей, которые не были іудеи (не признавали себя іудеями), но жили по іудейскимъ обычаямъ (*qui improfessi iudaicam vivebant vitam*. Светоній). Въ интересѣ фиска, ради взысканія дидрахмы, ихъ готовы были насильно поставить въ связь съ іудеями. Но отсюда уже видно все ничтожество этой „полной свободы христіанъ“. Мнимая эта свобода кончилась, какъ только замѣтили и узнали христіанъ. Какъ въ гоненіи Нерона, такъ и здѣсь, г. Кулаковскій пытается ослабить силу факта преслѣдованія его случайностью, исключительностью. „Преслѣдованіе Домиціана вызвано событіемъ, выходящимъ изъ ряда: совращеніемъ того семейства, въ которомъ росли и воспитывались наслѣдники римскаго престола; это было дѣло чрезвычайное, и мѣру оно вызвало чрезвычайную, выходящую изъ сферы обычнаго теченія жизни государственной; исключительныя условія этого событія (осужденія Климента) не дають никомъ образомъ права утверждать, что христіанство, какъ такое, было осуждено и признано ученіемъ запрещеннымъ“. Выдерживая свою теорію „исключительности“, „чрезвычайности“, единичности факта осужденія Климента, г. Кулаковскій намѣренно игнорируетъ вторую половину сообщения Діона Кассія: „за безбожіе осуждены были и многіе другіе (ἄλλοι πολλοί), склонившіеся къ іудейскимъ обычаямъ“. Это „многіе другіе“ говорятъ намъ *много*. Оно напоминаетъ намъ Тацитово *multitudo ingens* въ исторіи Нерона, указываетъ на широкіе размѣры и общій характеръ преслѣдованій Домиціана, и во всякомъ разѣ разбиваетъ въ прахъ развитую г. Кулаковскимъ на цѣлой страницѣ теорію объ исключительномъ, чрезвычайномъ и т. д. событіи. Не даромъ нѣкоторые древнѣйшіе церковные писатели ставили рядомъ по силѣ и

жестокости гонения Нерона и Домициана. Вообще, въ трактатѣ о Домиціанѣ г. Кулаковскій рѣшительно выражаетъ воззрѣніе Aubè (въ упомянутомъ уже сочиненіи) о непреслѣдованіи христіанства, о широкой терпимости,—*de la plus large tolerance*,—при Домиціанѣ. Но почему же г. Кулаковскій не пошелъ за Aubè дальше, и не отвергъ также рѣшительно мученичества за Христа Климента и Домициллы? Было бы, по крайней мѣрѣ, послѣдовательно. Признаемся, для насъ былъ неожиданностью такой свачекъ г. Кулаковского. Если „христіанство не признавалось при Домиціанѣ ученіемъ запрещеннымъ, подлежащимъ, какъ вѣрованіе, строгому взысканію“, то какимъ же образомъ „Клементъ пострадалъ за вѣру, за нее онъ пролилъ кровь свою“? А если уже г. Кулаковскій удостоилъ Климента мученическаго вѣнца, то почему же онъ—*первый* мученикъ за Христа? Почему г. Кулаковскій лишаетъ ореола мученическаго прежде Климента „убиенныхъ за слово Божіе и за свидѣтельство“? А если пострадавшіе при Неронѣ за *flagitia* и *odium*—не мученики за Христа, а „замученные по простой случайности“, то и Клементъ, казненный тогда, когда, по утверженію г. Кулаковского, христіанство, какъ вѣрованіе, не подлежало строгому взысканію, не палъ ли просто жертвою придворныхъ интригъ, въ которыхъ только случайно представленъ атеизмъ? и вовсе не есть мученикъ, да еще „первый“, за Христа? Не думаемъ, чтобы самъ г. Кулаковскій, взглянувши на дѣло безъ увлеченія своей тенденціей, призналъ логическую послѣдовательность и историческую вѣрность своей оцѣнки и частныхъ фактовъ, и общаго положенія дѣла христіанства въ періодъ Нерона-Домиціана. На вопросъ: былъ ли изданъ Домиціаномъ указъ противъ христіанъ, мы склонны повторить отвѣтъ, данный нами на тотъ же вопросъ въ исторіи Нерона. Если судить по приведеннымъ выше сообщеніямъ Светонія и Діона Кассія, то со времени Нерона до Домиціана въ Римѣ немного подвинулись въ ясности и опредѣленности представленія о христіанствѣ, какъ религіи самостоятельной—

новой. Законъ объ атеистахъ и о *crimen laesae Majestatis* былъ достаточень; а послѣдній въ спеціально Домиціановскомъ смыслѣ, какъ осужденіе за отказъ въ божескомъ поклоненіи ему, Домиціану, примѣнялся съ особенною энергіею далеко не къ однимъ христіанамъ. Что же касается празднаго вопроса: что было бы съ христіанствомъ, если бы еще пожилъ и подарствовалъ Домиціанъ, то гадать объ этомъ и наобумъ увѣрять мы предоставляемъ г. Кулаковскому,—сами-же переходить изъ области историческихъ фактовъ въ область произвольныхъ гаданій—не намѣрены....

Итакъ, въ самомъ Римѣ, еще въ концѣ 1-го вѣка, и власть и народъ не имѣютъ вполнѣ точнаго представленія о христіанствѣ: видятъ и преслѣдуютъ гнусныхъ безбожниковъ, живущихъ впрочемъ по обычаю іудейскому. Это—отчасти и потому, что, послѣ мученической кончины ап. Павла и разгрома христіанства римскаго при Неронѣ, Римъ опять на значительное время пересталъ быть болѣе замѣтнымъ и характернымъ центромъ христіанства. Кишучій центръ жизни христіанской въ концѣ 1-го и въ началѣ 2-го в. былъ въ Сиріи, а особенно въ Асіи (Малой Азій). Сюда (въ Асію) бѣжали вѣрующіе и изъ Рима отъ ужасовъ Нероновыхъ, сюда (въ Ефесъ) направился свидѣтель этихъ ужасовъ ап. Іоаннъ; здѣсь же стали сосредоточиваться христіане разгромленной Палестины. Здѣсь римская власть должна была впервые составить себѣ ясное, не затуманенное сплетнями и клеветами, опредѣленное представленіе о „новомъ религіозно-общественномъ явленіи“ и установить нормально-правовое отношеніе къ нему. Становилось для народа и власти яснымъ, что эти, давно уже начавшіе смущать римскій народъ и власть загадочные люди составляютъ многочисленную, съ стройно организованными собраниями и культомъ, но неповоленную факцію (*factio illicita*); что это—суевѣріе совершенно новое, грубое, чрезмѣрное, гибельное (*superstitio nova, prava, immodica, exi-*

tiabilis), а между тѣмъ его приверженцы составляютъ чуть не цѣлую „націю“. Но это была нація темная, боящаяся свѣта (*patio latebrosa, licifugax*), не имѣющая ничего общаго со старыми законно существующими въ государствѣ націями и ихъ культами. Это былъ, какъ выражались язычники, третій родъ, *третій, новѣйшій* культъ (*tertium genus, tertius novissimus ritus*. У Тертуліана), отличный отъ іудейства съ одной стороны, и отъ всего, объединеннаго закономъ и культомъ римскимъ, множества націй и культовъ языческихъ—съ другой. Но христіанство на національныхъ основахъ вовсе и не опиралось, и въ границы національныя не было заключено. Оно жило и усиливалось въ то время только прозелитизмомъ (Тертуліанъ: *non nascuntur, sed fiunt Christiani*),—на счетъ всѣхъ другихъ культовъ национальныхъ, на счетъ религіи государственной римской,—само не допуская въ ихъ пользу никакихъ сдѣлокъ и уступокъ. Это было отрицаніе самой сущности древняго міросозерданія, подрывъ самыхъ національно-религіозныхъ основъ, на которыхъ опирался весь строй римской жизни общественной и государственной. Съ точки зрѣнія римскаго закона христіанское общество (*factio, communitas*) не имѣло права существовать. Христіанство было преступно вдвойнѣ: оно вводило культъ новый, неаціональный, исключительный, непозволенный, и разрушало культъ старый, государственный, увлекая къ себѣ его читателей. Храмы языческіе пустѣли. Праздники прекращались. Жертвы не приносились. „Равнодушно“, „безразлично“ къ этому отнестись нельзя было. Движеніе противъ христіанства въ народѣ, всегда болѣе чутко относящемся къ охранѣ своего духовнаго достоинства, расло. Клеветы и сплетни не разсѣвались, не ослабѣвали, напротивъ—усиливались, получали болѣе густой колоритъ и распространенность; а это еще болѣе разжигало въ народѣ ненависть къ оскорбителямъ боговъ, разрушителямъ староотеческаго культа. Отказъ отъ жертвоприношеній не только предъ статуями боговъ, но и

предъ изображеніями императоровъ, давалъ дѣлу характеръ религіозно-политическій. Христіане оказывались не только *atheï*, но и съ тѣмъ вмѣстѣ *hostes Caesarum, hostes populi Romani*. Подъ давленіемъ общественнаго мнѣнія государственная власть римская обратила вниманіе на дѣло. Положеніе оказалось слишкомъ сложнымъ и опаснымъ; движеніе захватило слишкомъ широкій кругъ. „Сувѣріе это заразило не только города, но села и деревни; имъ увлечены и будутъ увлекаться люди всякаго возраста, состоянія, обояхъ полювъ“. Общій законъ объ иноземныхъ сувѣріяхъ не предусматривалъ всѣхъ тѣхъ характерныхъ особенностей, на какія натолкнулся правитель при изслѣдованіи дѣла христіанъ. Плиній (государственный мужъ *просвѣщенный*) возвысился надъ говоромъ толпы. Тщательно (съ пыткой) разыскавши дѣло, онъ представилъ на усмотрѣніе императора Траяна докладъ, который долженъ былъ вызвать ближайшее законодательное опредѣленіе отношенія римской власти къ христіанству.

Мы не станемъ сами подробно анализировать и докладъ и вызванный имъ рескриптъ (а также послѣдовательно излагать дальнѣйшія отношенія народа и власти римской къ христіанству,—мы не пишемъ исторіи этихъ отношеній),—но посмотримъ, какъ трактуеть объ этомъ моментѣ въ исторіи христіанства лекція г. Кулаковскаго.

Г. Кулаковскій признаеть важность момента, и объявляетъ, что наконецъ при императорѣ Траянѣ „христіанство, какъ такое, было осуждено и признано ученіемъ запрещеннымъ, подлежащимъ, какъ вѣрованіе, строгому взысканію“. Но тутъ же г. Кулаковскій дѣлаеть отчаянный маневръ, который своею неожиданностью привелъ насъ въ крайнее изумленіе. А затѣмъ—мы не могли удержаться и отъ негодованія. „При этомъ императорѣ изданъ былъ, говоритъ г. Кулаковскій, *первымъ указъ*, въ которомъ христіанство признано было ученіемъ вреднымъ, и его исповѣдники—подлежащими наказанію“. Но—я не имѣю возможности излагать здѣсь объ этомъ событіи съ той

полнотой и обстоятельностью, каких оно заслуживаетъ". Какъ?! Вы взялись „выяснить“, и своимъ слушателямъ „уяснить“ вопросъ объ отношеніи римскаго закона къ христіанству, послѣ продолжительныхъ упражненій на тему о мнимой „полной свободѣ христіанъ“, встрѣчаете наконецъ *первый* государственный актъ, относящійся прямо къ христіанству, „законно“ осуждающій христіанство, и—не имѣете возможности говорить объ немъ столько, „какъ онъ заслуживаетъ“? Мало того: въ историческій періодъ, который вы отграничили для своей лекціи, этотъ указъ, по вашимъ воззрѣніямъ, не первый только, а и *единственный*; со времени этого указа, во весь второй вѣкъ вы не встрѣчаете ни малѣйшаго намёра на другой подобный актъ; овидывая бѣглымъ взглядомъ весь этотъ вѣкъ, вы находите, что „государственная власть за это время относится съ высокомѣрнымъ невниманіемъ“ къ вызванному христіанствомъ движенію, что „просвѣщенное общество не проявляетъ интереса къ новому вѣроученію“, „самъ Маркъ-Аврелій“, говорите вы, „не удостоилъ проявить ни малѣйшаго интереса къ христіанству“, а не то чтобы издать по его поводу государственный актъ,—и между тѣмъ о такомъ *единственномъ* документѣ—двухъ документахъ, въ которыхъ я выразился взглядъ *просвѣщеннаго* человѣка, и принята высшею государственною властью законодательная мѣра касательно христіанства, въ которыхъ, значитъ, вы должны были видѣть центральный пунктъ своей лекціи, въ которыхъ вы должны были прокомментировать каждое слово, выжать изъ нихъ рѣшительно все, что они могли дать для уясненія дѣла,—сдѣлать, по вашему выраженію, „всесторонній разборъ“ памятника (стр. 1),—вы не имѣете возможности говорить *такъ обстоятельно, какъ они того заслуживаютъ!!!* Мы постараемся удержаться отъ невольна напрашивающагося при этомъ рѣзкаго слова, но не можемъ не сказать, что такой приемъ г. Кулаковскаго... оскорбителенъ для науки, о которой онъ говоритъ въ началѣ лекціи такимъ высокимъ тономъ... Може́тъ

быть, г. Кулаковскій захочетъ извернуться, и свое „не имѣю возможности“ отнести на счетъ краткости даннаго для лекціи времени (одинъ часъ;—впрочемъ, издавая въ свѣтъ не стенографическую же записъ, онъ „имѣлъ возможность“ и пополнить),—но мы спросимъ, зачѣмъ же онъ болѣе чѣмъ пятую часть лекціи отдѣлилъ для матерій, совсѣмъ въ дѣлу не относящихся? На шести страницахъ изъ тридцати онъ излагаетъ исторію іудейства отъ Моисея и—до момента „вступленія іудеевъ въ новый міръ, когда на развалинахъ единой державы зародились новыя государства“; входитъ при этомъ въ подробности, о которыхъ одинъ разъ и самъ наивно замѣчаетъ, что онѣ „для насъ въ данномъ случаѣ безразличны“ (стр. 8); прилетаетъ сюда же, для „выясненія“ предмета лекціи, также „безразличный“, но за то пикантный, анекдотъ (который разсказанъ непримиримымъ личнымъ врагомъ Каллиста: Ипполитомъ, и достовѣрность котораго не выше сомнѣнія ¹⁾), какъ Каллистъ, *будущій папа Римскій*, за іудеевъ „подвергнуть наказанію розгами“ ²⁾. А впереди еще предстоитъ г. лектору сообщить слушателямъ въ не менѣе пикантной формѣ и не менѣе лишней,—потому что уже изъ 5-го, а не 2-го, о которомъ должна идти рѣчь, столѣтія,—фактъ, какъ „фанатизованная толпа черни съ монахами во главѣ, по наущенію (будто!) *епископа Кирилла*, растерзала на улицѣ просвѣщеннѣйшую женщину того времени, *профессора философіи и математики, Гипатію*“. Да еще нужно пофилософствовать на счетъ полного отсутствія религіозной тер-

¹⁾ См. Döllinger. Hippolitus und Kallistus. pag. 117 и далѣе.

²⁾ Навѣ кажется, что г. Кулаковскій припелъ анекдотецъ о Каллистѣ именно ради его пикантности, рассчитанной на вкусъ слушателей. Будущій римскій папа и—рози! (почему же не бичеваніе)? Слушатели г. Кулаковского, не ходившіе въ церковной исторіи далѣе „уроковъ дѣтства“, не знали, конечно, что цѣлый рядъ не будущихъ только, а дѣйствительныхъ папъ въ то время были не розгами пощечены, а совсѣмъ-таки усѣчены—мечемъ. А можетъ быть, г. Кулаковскій, какъ либераль, не жалуется Каллиста, какъ антисемита?..

пимости, и учрежденія специального трибунала, вѣдающаго человѣческую совѣсть, въ восторжествовавшемъ христіанствѣ... А для Траяна-Плинія онъ „не имѣлъ возможности“ удѣлить болѣе какъ полстраницы (смотри стр. 16, отъ словъ: „Таковъ былъ“... до: „Съ тѣхъ поръ и почти до половины III вѣка“...; восемнадцатую страницу не беремъ въ счетъ,—она только влagaетъ содержаніе обоихъ документовъ)! Потому-ли это, въ самомъ дѣлѣ, что некогда было?? Тутъ, очевидно, съ г. Кулаковскимъ произошла какая-то заманка.—Не поможетъ ли намъ разрѣшить недоумѣніе Aubé? У Aubé глава о Траянѣ исполнена очень неудачно. На страницахъ десяти онъ усиленно развиваетъ свои сомнѣнія касательно подлинности писемъ, которыми обмѣнялись Плиній и Траянъ по дѣлу христіанъ, и затѣмъ вдругъ дѣлаетъ крутой поворотъ: „какъ-бы тамъ ни было съ этими сомнѣніями, но, предполагая (!) полную подлинность письма Плинія“¹⁾... и далѣе слѣдуютъ разсужденія и характеристики на основаніи этихъ документовъ, какъ подлинныхъ. Мы уже видѣли, какъ Aubé колеблется и туда и сюда въ этихъ своихъ разсужденіяхъ о значеніи и слѣдствіяхъ рескрипта Траянова. Г. Кулаковский, который, какъ мы уже знаемъ, беретъ у Aubé только отрицательныя сужденія, въ этомъ случаѣ, когда и самъ Aubé прямо отказался отъ своихъ сужденій,—затруднился и замаялся. У него не достало смѣлости заподозрить, а то и прямо отвергнуть, подлинность этихъ важныхъ документовъ (а—напрасно: въ нѣмецкой и французской литературѣ нашель бы ободряющіе въ этомъ направленіи примѣры...), и онъ порѣшилъ нейтрализовать силу крайне для него неудобныхъ, стоящихъ прямо въ

¹⁾ Только уже въ подстрочномъ примѣчаніи Aubé замѣчаетъ, что останавливается на подлинности послѣ серьезныхъ размышленій, такъ какъ не находятъ въ письмѣ признаковъ подлога, напротивъ,—довольно соответствія, съ характеромъ Плинія. Но не слѣдовало-ли бы послѣ этихъ „серьезныхъ размышленій“ совсѣмъ иначе редактировать страницю, на которыхъ изложены сомнѣнія? Стр. 218 и 219.

разрѣвъ со всей его теоріей, актовъ косвенно, недостойнымъ науки приѣмомъ: „не имѣю возможности излагать объ этомъ событіи такъ полно, какъ оно заслуживаетъ, и уважу только общія черты“. И эти черты онъ проводитъ по этимъ актамъ такъ, что они въ его обработкѣ теряютъ почти всю свою силу и значеніе. Первая черта, т. е. ударъ въ самый корень, это: „указъ Траяна изданъ былъ не въ видѣ общаго закона на всю имперію, а какъ личный отвѣтъ императора одному изъ намѣстниковъ“ (стр. 17). Романистамъ извѣстно значеніе этого опредѣленія (личный отвѣтъ) въ римскомъ правѣ періода первыхъ принцевовъ—императоровъ. Для оцѣнки его войдемъ въ небольшую подробность. Еще со времени Августа императорамъ предоставлено было актомъ *lex de imperio* право законодательное. Это особенно выражено въ *lex de imperio Vespasianu*: „и да принадлежитъ ему право и власть такая же, какая была у божественнаго Августа, дѣлать и исполнять все то, что онъ найдетъ полезнымъ для государства и содѣйствующимъ возвѣщенію *религіозныхъ*, свѣтскихъ, общественныхъ и частныхъ дѣлъ (*divinatum, humanatum, publicatum, privatatumque rerum*). Это право и власть обыкновенно выражались въ *constitutiones principum*, которыя издавались въ формѣ *decreta, edicta, mandata* и *epistulae* или *rescripta*. *Constitutiones principum*, какъ *leges*, были обязательны для всякаго магистрата. „*Nec unquam dubitatum est, quod id (constitutio principis) legis vicem optineat*“. Для нашего дѣла мы обратимъ вниманіе на *mandata* и *epistolae* или *rescripta*: Первыми *principes*, какъ высшій магистратъ, поручалъ свою юрисдикцію другимъ магистратамъ, *praefectis urbi* или *praetorio*, а особенно легатамъ—намѣстникамъ, посылаемымъ въ провинціи. Эти *mandata* содержали въ себѣ указанія касательно отправленія юрисдикціи по всѣмъ отраслямъ, въ томъ числѣ и религіозной (*rerum divinatum*—въ *lex de imperio*), слѣдовательно и предписанія права, которымъ долженъ былъ слѣдовать уполномоченный. Обязательность такихъ *mandata* съ одного лица

переходила на другое; *mandata* правителямъ различныхъ провинцій по содержанию имѣли между собою много общаго. *Epistolae* или *rescripta*—отвѣты императоровъ на *consultationes* магистратовъ. Судебно-административныя власти, чаще всего *praesides*—намѣстники провинцій, встрѣчая при исполненіи *mandata*, и вообще въ управленіи и судѣ, дѣла, примѣненіе къ которымъ наличнаго права, по ихъ новости для самихъ правителей, вызывало недоразумѣніе, обращались въ такихъ сомнительныхъ случаяхъ съ просьбою о разъясненіи положеній права и ихъ примѣненіи къ самому принципсу—императору. Такія разъясненія и совѣты въ затруднительныхъ случаяхъ и давалъ императоръ правительственнымъ инстанціямъ въ формѣ *rescripta epistolae*. *Constitutiones principum* и въ этой формѣ имѣли значеніе актовъ законодательныхъ, потому что, по разъясненію правовѣда Ульпіана, *quod principi placuit, legis habet vigorem*. Въ развитіи Римскаго права періода императоровъ *epistolae principum* имѣли весьма немало важное значеніе, какъ очень употребительный способъ законодательныхъ разъясненій. Существовалъ цѣлый департаментъ *ab epistolis*, гдѣ изготовлялись эти императорскіе акты. Какъ и другія *constitutiones principum*, онѣ заносились въ регистры (*commentarii, oblocutionata*), которые хранились въ императорскихъ архивахъ. Но въ правѣ римскомъ различались *epistolae generales* и *personales*. Первые, касавшіяся явленій общаго характера, имѣли *legis vigorem* не для отдѣльнаго только случая, ихъ вызвавшаго, а заключавшееся въ нихъ разъясненіе имѣло силу и въ другихъ однородныхъ дѣлахъ; въ этихъ *generalia rescripta* несомнѣнно высказывалось положеніе права, подлежавшее *общему* примѣненію, и, конечно, содержаніе такихъ рескриптовъ становилось официально извѣстнымъ и другимъ правителямъ провинцій, гдѣ возможно было возникновеніе однородныхъ дѣлъ. *Constitutiones personales* же (*rescripta personalia*) заключали въ себѣ разъясненіе и опредѣленіе императора только касательно отдѣльнаго случая; въ

самаго содержанія ихъ видно было, что дальнѣйшее общее примѣненіе содержащагося въ нихъ постановленія не соответствовало волѣ императора; и потому общаго законодательнаго значенія они не имѣли. Г. Кулаковскій, отмѣчая рескриптъ Траяна Пливію, какъ „личныи отвѣтъ императора одному изъ намѣстниковъ, а не въ видѣ общаго закона на всю имперію“, прямо низводитъ его въ рядъ этикъ *Constitutiones personales*. Выходитъ, что Плиній обращается къ императору за совѣтомъ по совершенно особому случаю, а императоръ своею *constitutio* разрѣшаетъ частный юридическій казусъ, что случай этотъ въ *общемъ* теченіи жизни самой провинціи Вонніи значенія не имѣетъ, и примѣненіе рескрипта, какъ *personale*, на дальнѣйшее время въ ней не обязательно, не говоря уже о другихъ провинціяхъ, къ которымъ все это отношенія не имѣетъ. Словомъ г. Кулаковскій въ двухъ строкахъ низводитъ до минимума значеніе Плиніе-Траяновскаго юридическаго казуса, и спасаетъ свою „полную свободу христіанской пропаганды“, не прибѣгая въ щекотливому отрицанію подлинности документовъ, стоящихъ поперекъ этой мнимой свободы.

Посмотримъ, каковъ ли характеръ этого рескрипта? Императоръ Траянъ съ перваго же времени своего управленія государствомъ очень озабоченъ былъ существованіемъ множества сообществъ, коллегій, учреждавшихся съ самыми разнообразными интересами религіозными, торговыми, промышленными, рабочими, какъ разрѣшенныхъ правительствомъ, такъ еще болѣе недозволенныхъ (гетерій). Онѣ затрудняли надлежащій ходъ управленія государствомъ; не рѣдко, измѣняя своимъ начальнымъ задачамъ, онѣ превращались въ общества политическія, характера антиправительственнаго, революціоннаго,—прямо опасныя для государства. Вопросъ о гетеріяхъ, которыми полонъ былъ не только Римъ, но и маленькіе провинціальныя города, становился въ глазахъ Траяна однимъ изъ вопросовъ первой государственной важности.

Траянъ подчинилъ строгому надзору коллегіи законно существующія, отказывалъ въ открытіи новыхъ и запрещалъ незаконныя (гетеріа). Эта его общая государственная политика нашла себѣ законодательное выраженіе въ *mandata* правителямъ провинцій. Такіе *mandata* получилъ и Плиній; въ нихъ безусловно воспрещались гетеріа. И императоръ такъ послѣдовательно выдерживалъ свой законъ, что, когда умѣренный и гуманный Плиній, послѣ опустошительнаго Никомидію пожара, сталъ ходатайствовать предъ нимъ объ утвержденіи сформировавшейся въ этомъ городѣ *collegium fabrorum* (общества пожарныхъ), принимая эту небольшую (150 человекъ) коллегію на свою отвѣтственность, ручаясь, что она не будетъ преслѣдовать никакихъ другихъ цѣлей,—онъ отказалъ: „припомнимъ, говорить въ своемъ рескриптѣ Траянъ, что эту провинцію, и особенно ея города, волнуютъ сообщества этого рода (*ab ejusmodi factionibus*). Какое бы имя мы ни дали имъ, и съ какою-бы цѣлью они ни соединились,—превратятся въ гетеріа“ (мятежныя общества). Такую, настоятельно проводимую государственную политику о гетеріяхъ предписалъ императоръ въ своихъ *mandata* Плинію.

Немолвя *mandata* (*secundum mandata tua*), Плиній эдиктомъ (обычный, въ силу *juris edicendi* издаваемый при вступленіи въ должность правителя *edictum perpetuum*), воспретилъ гетеріа, и—въ первое же время пришелъ въ столкновение съ христіанствомъ. *Factio christiana*, подведенное подъ законъ о гетеріяхъ, не укладывалось въ обычныя рамки гетерій. Оно оказалось невольной религіей (*superstitio*), отрицавшей поклоненіе богамъ и императору, и между тѣмъ чрезвычайно распространенной. „Упорство и законность“, съ какими христіане не переставали принадлежать къ запрещенному обществу, вызвали Плинія на мѣры строгія: производя дознаніе, онъ три раза допрашивалъ нежелающихъ отстать отъ христіанства, угрожая при этомъ казнью, а упорствующихъ и казилъ. Но это только осложняло дѣло: на допросъ пред-

ставлено было множество лицъ всѣхъ возрастовъ, состояній и обоехъ половъ, и по мѣрѣ производства слѣдствія число обвиняемыхъ увеличивалось. Положеніе правителя становилось затруднительнѣе. Исполняя точно законъ о гетеріяхъ и недозволенныхъ суевѣріяхъ, онъ долженъ былъ подвергать уголовной карѣ значительное число людей, которые при томъ вовсе не обвинялись въ общихъ уголовныхъ преступленіяхъ, и повинны были только въ принадлежности къ суевѣрію, въ сущности невинному, и для государства, онъ полагалъ, не опасному. А между тѣмъ, ища въ виду, что часть изъ подвергшихся *пристрастному*, въ три прѣма, допросу отреклись отъ христіанства, хулили Христа, совершили куреніе и либидію предъ изображеніемъ императора и статуями боговъ, нечувствовавшій крутымъ и рѣшительнымъ мѣрамъ гуманный Плиніи полагалъ, что можно, не казня, многихъ возвратить къ староотеческому культу, давъ, подъ угрозой казни, мѣсто раскаянію. Въ сомнѣніи и нерѣшительности предъ такимъ крупнымъ явленіемъ, каковымъ при разслѣдованіи оказалось христіанство, „заразившее“ всю провинцію, — въ недоумѣніи предъ неожиданнымъ оборотомъ, какой принимало дѣло, благодаря „упорству и закоснѣлости“, т. е. мужеству и твердости въ вѣрѣ, христіанъ, — Плиніи приостановилъ слѣдствіе. По видимому, въ *mandata* о гетеріяхъ все это не было предусмотрено. И онъ рѣшилъ обратиться съ *consultatio* къ императору. Траянъ, который и въ другихъ случаяхъ слегка упрекалъ Плинія за нерѣшительность и недостатокъ инициативы (ер: 51, 70, 80), и теперь тономъ тонкаго упрека замѣтилъ, что въ дѣлахъ подобнаго рода нельзя установить какого-нибудь общаго и точнаго правила (*neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest*); но одобрилъ образъ дѣйствій, какому Плиніи слѣдовалъ, на основаніи *mandata*, въ дѣлахъ христіанъ. Слѣдовательно, рескриптомъ Траянъ только подтверждалъ законную силу *mandata*; впрочемъ, разъясняя, или, можетъ быть, во вниманіе къ представ-

ленію Плинія, ограничивая свою конституцію, онъ прибавляетъ, что дѣйствительно, кто отречется отъ христіанства и покажетъ это самымъ дѣломъ, поклонившись богамъ, — такому раскаянію да послужитъ извиненіемъ. Таковы обстоятельства появленія этихъ двухъ актовъ. Было ли дѣло христіанъ въ Виеннѣ, вызвавшее эти документа, частнымъ случаемъ, или оно представляло собою явленіе болѣе крупнаго размѣра и общаго интереса въ теченіи жизни цѣлой области? Отвѣтъ никакого не затруднить. Но не было ли усиленіе христіанскаго общества явленіемъ еще болѣе общимъ? Не то же ли самое, въ большей или меньшей мѣрѣ, происходило и въ другихъ областяхъ имперіи? О самомъ городѣ Римѣ и его ближайшихъ окрестностяхъ сказать этого пока, можетъ быть, нельзя. У насъ идетъ рѣчь о христіанствѣ спустя 10 съ небольшимъ лѣтъ послѣ Доминіана, положеніе дѣла христіанскаго при которомъ въ Римѣ мы уже охарактеризовали. За 10 лѣтъ положеніе, конечно, много должно было измѣниться, но и теперь мы не видимъ, чтобы римское христіанство дало римской власти поводъ составить определенное представленіе о новомъ обществѣ, и — рескриптъ вымывается изъ провинціи. За то о провинціяхъ, — разумѣемъ собственно восточныя и греческія, — мы безъ сомнѣнія скажемъ, что дѣло здѣсь было аналогично съ дѣломъ Виеннскимъ. Правители другихъ провинцій, получавшіе отъ Траяна, судя по указанному нами направленію его внутренней политики, *mandata*, конечно, одного содержанія съ *mandata* Плинію, должны были встрѣтиться здѣсь съ тѣми же затрудненіями, что и Плинію, и болѣе разсудительные и умѣренныя, можетъ быть, даже докладывали объ этомъ императору. Дѣло христіанское, если даже судить по положенію его въ одной Виеннѣ, представляло *общегосударственный* интересъ; оно закрывало собою дѣла всего множества мелкихъ гетерій, въ родѣ коллегіи пожарныхъ въ 150 человекъ. Послѣ этого можно ли сказать о конституціи, разъясняющей законъ, что это есть только *personale rescriptum* —

личный отвѣтъ императора его намѣстнику, никого и ничего, кромѣ даннаго случая, болѣе не касающійся и не имѣющій значенія общаго закона на всю имперію?! Мы считаемъ себя въ полномъ правѣ сказать, что это было *epistola generalis*, заявившая важное мѣсто въ регистрахъ государственныхъ законовъ; скоро этотъ законодательный актъ сталъ извѣстенъ другимъ правителямъ провинцій, особенно вновь назначаемымъ. Это такъ согласно съ положеніемъ дѣла, что даже Aube, послѣ экивоковъ, которыми онъ хотѣлъ подорвать значеніе рескрипта Траяна, въ заключеніе признаетъ, что этотъ рескриптъ законно опредѣляетъ положеніе христіанства въ имперіи, что экземпляры его были адресованы и правителямъ другихъ провинцій; а также возможно, что префекты или легаты, находясь въ затрудненіи, какъ и Плиній, обращались къ императорскую преторію къ своимъ коллегамъ за совѣтомъ и получали рескриптъ Траяна, какъ норму для процессовъ этого рода (Aube, стр. 249). Впрочемъ, и самъ г. Кулаковскій по своей, достаточно обнаруженной въ трактатѣ, нелюбви къ логической послѣдовательности, забылъ, что на 17 стр. онъ съ двухъ словъ убилъ рескриптъ Траяна; и на 19-й стр. уже придаетъ ему общегосударственное значеніе; личный отвѣтъ—*personale rescriptum* уже является „общей нормой для представителей власти“, опредѣляющей отношеніе римскаго государства къ христіанству почти до половины III вѣка“. Юристы—романисты знаютъ, что *personale rescriptum* и „общая норма“—одно съ другимъ не вяжется¹⁾...

Отъ формально юридическаго значенія рескрипта Траянова обращаемся къ его матерьяльному содержанію. П. Кулаковскій полагаетъ, что въ рескриптѣ установлены только *принципы*²⁾. Если угодно, то *общій законъ* всегда есть прин-

¹⁾ Смotr. Виллемсъ. Римское государственное право. Выпускъ 1-й, стр. 490 и дал.—Пухта. Исторія римскаго права, стр. 398 и далѣе; и другіе...

²⁾ Здѣсь г. Кулаковскій неудачно перифразировалъ Aube. Aube замѣчаетъ, что Траянъ осудилъ христіанъ *en principe*; а онъ говоритъ объ обереганіи традиціонныхъ формъ богопочитанія въ *принципѣ*, о чемъ вовсе не рѣчи въ рескриптѣ.

цить; у насъ онъ развивается въ „Положеніяхъ“, „Инструкціяхъ“, а Траянъ, замѣтивши, что вообще подробныхъ и точныхъ указаній нельзя дать, предоставляетъ приложеніе общаго закона инициативѣ—усмотрѣнію намѣстника, уполномоченнаго; это усмотрѣніе, управляемое закономъ, далеко—не произволь. Впрочемъ, Траянъ пошелъ дальше установленія принципа. Одобрили практику Плинія въ его *Cognitiones de Christianis*, онъ тѣмъ самымъ на будущее время законодательно авторизовалъ подробности судопроизводства надъ христіанами.

Впрочемъ, въ рескриптѣ Траяна одинъ важный моментъ въ *Cognitiones de Christianis* выраженъ дѣйствительно пока только *въ принципѣ*. Пусть не удивляется г. Кулаковскій, но мы разумѣемъ настоящую инквизицію, съ пытками, къ которой Римъ дошелъ „безъ помощи христіанства“, но ради христіанства. И *въ принципѣ* уваковилъ эту инквизицію *Optimus*—Траянъ. Посмотримъ. Плиній докладываетъ Траяну, что для дознанія истины онъ счелъ необходимымъ учинить розыскъ посредствомъ пытки, которой онъ подвергъ христіанскихъ женщинъ—*necessarium credidi, quid est veri et per tormenta quaerere*. А затѣмъ представляетъ императору, что неудобно казнить такую массу объявляющихся христіанъ, что, „давши мѣсто раскаянію, можно было бы множество людей исправить“, что онъ успѣшно практиковалъ такой способъ дознанія: когда къ нему приводили обвиняемыхъ въ христіанствѣ, и тѣ сознавались, что она христіане, онъ допрашивалъ ихъ во второй, въ третій разъ, угрожая имъ казнью, и только упорствующихъ казнилъ, а хулившихъ Христа и приносившихъ жертву богамъ, если они не обвинялись въ другихъ преступленіяхъ, отпускалъ. Сомнѣвается только, правильно ли онъ поступалъ. Императоръ одобрилъ приѣмъ *inquisitionis per tormenta* къ христіанамъ, а идея о „раскаяніи“ (*poenitentia*) повражалась Траяну,—и онъ внесъ въ свой рескриптъ юридическій принципъ: „кто отречется, что онъ христіанинъ (*negaverit se christianum esse*), и покажетъ это са-

мымъ дѣломъ, поклонившись богамъ, такому,—хотя бы въ прошломъ онъ и былъ подозрителенъ (т. е. что онъ былъ христіанинъ),—раскаивіе да послужи́тъ извиненіемъ“. Вотъ гдѣ и когда заложено законное основаніе не казнить только христіанъ за отрицаніе боговъ и принятіе запрещенной религіи, но и всѣхъ тѣхъ нечеловѣческихъ жестокостей, которыми запятнала себя римская власть въ своихъ *Cognitioes* по дѣлу христіанъ, разыскивая преступленія представленныхъ на судъ христіанъ, и усиливалась *привести ихъ къ раскаванію и возвращенію къ старымъ богамъ*. У Плинія инквизиціонный характеръ суда надъ христіанами обнаруживался пока не совсѣмъ рѣшительно. Плиній не затруднялся посредствомъ пытокъ разыскать (*per tormenta quaerere*) истину въ вѣрованіяхъ и жизни христіанъ; но чтобы привести ихъ къ „раскаванію“, онъ употребляетъ пока пытку болѣе тонкую: *угрозу казни* разв, второй и третій. Но, авторизованный самимъ императоромъ, этотъ инквизиціонный судъ постепенно принимаетъ формы ужасающія. Это во второй половинѣ 2-го столѣтія, во время Марка Аврелія, а особенно въ III в. При М. Аврелія еще свободно циркулируютъ и принимаются съ довѣріемъ не къ низшихъ только, но и въ высшихъ сферахъ (риторъ Фронтонъ, воспитатель М. Аврелія), всѣ недѣльныя сказки о постыдной жизни христіанъ. На розысканіе этой вѣны направляется римская инквизиція. Она изощряется въ самыхъ измѣкавныхъ пыткахъ, на какія только способна была изобрѣтательность римскаго суда, чтобы заставить христіанъ признаться во изводимыхъ на нихъ обвиненіяхъ. Мы, конечно, не станемъ представлять здѣсь длинный рядъ фактовъ этой безстрастной, спокойной, холодной и черствой судебной инквизиціи; удовольствуемся пока завіемъ актовъ мюнскихъ и вьенскихъ мученикъ, подлинности которыхъ никто не заподозриваетъ. Пытками выудили у рабовъ гнусныя обвиненія на христіанъ, а затѣмъ провозгласилъ *per tormenta quaerere, quid esset veri* въ записанныхъ обвиненіяхъ. Отвѣтъ и желѣзомъ „съ утра до вечера“ мучили

обвиняемыхъ, получая въ отвѣтъ одно: „ми христіане; у насъ „нѣтъ ничего худого“. „Можемъ ли мы ѣсть дѣтей?“ „Мы и людей не ѣдимъ, и не совершаемъ никакого другаго зла“, и проч. Надъ страдальцами лѳонскими употребляли и болѣе тонкую пытку: приводили ихъ каждый день смотрѣть на мученія прочихъ и принуждали клаясь идолами (Евсев. 5, 1). Но римская инквизиція, безуспѣшно разыскивавшая то, чего не было, имѣла еще и другую задачу, выступавшую все на-отвѣтъ, чѣмъ болѣе увеличивалось количество привлекаемыхъ къ суду. Это—приведеніе къ „раскаянію“, т. е. принужденіе къ отреченію отъ Христа. Съ тѣхъ поръ (конецъ II столѣтія), какъ сплетнямъ о постыднхъ дѣйствіяхъ культа христіанскаго уже почти перестали придавать значеніе, эта задача, въ судѣ надъ христіанами, выступаетъ на первый планъ. Разыскивать, да еще пыткой, вѣру христіанъ—ничего было. Исповѣданіи—безстрашно, открыто, безъ утайки, подробно, насколько позволялъ судъ, излагали свою вѣру. Всю свою власть, искусство, энергію, жестокость, судъ направлялъ теперь къ тому, чтобы заставить отречься отъ исповѣданнаго Христа, „раскаяться“ и показать это самымъ дѣломъ,—жертвой богамъ, оиміаномъ императору. Начинали совѣтами, увѣщаніями, угрозами въ виду орудій пытокъ, переходили къ самымъ разнообразнымъ пыткамъ огнемъ и желѣзомъ; и когда страдалецъ изнемогалъ тѣломъ, хотя оставался бодръ духомъ, слѣдовало темничное заключеніе,—продолженіе той же пытки: лишеніе воды и хлѣба, растагиваніе ногъ въ деревянныхъ колодахъ (*in tē bālf dicitōris tōw kodōw*) „до пятой степени“ на всю ночь; затѣмъ возобновлялся тотъ же „судебный“ процессъ „во второй, въ третій разъ“... Это были настоящіе ужасы самой воинственно жестокой инквизиціи. Торquemada и его сотрудники могли изъ „актовъ мученическихъ“ „возвзимствовать кое-что для своей инквизиціонной практики. Судъ *per tormenta* языческаго Рима надъ христіанами и *inquisitio haereticae gravitatis* Рима католическаго—это въ сущности и по харак-

теру процессы одной категоріи: и тамъ, и здѣсь—насильственное и безчеловѣчно-жестокое вторженіе въ дѣло совѣсти человѣческой. Нынѣшніе „либералы“ не находятъ достаточно словъ, чтобы отнестись съ надлежащимъ негодованіемъ въ „созданію христіанской религіозной нетерпимости—инквизиціи“. Но такія же изысканныя инквизиціонныя жестокости Рима языческаго они пытаются прикрыть своей либеральной тогой. Г. Кулаковскій прикрываетъ такъ: „если оказывается, что обвиняемый не признаетъ боговъ, и, не смотря на *успѣшныя одуматься*, на продолженіе срова на это, онъ упорствуетъ, то власть караетъ по своему усмотрѣнію“. {Какой злой ироніей звучитъ это либеральное: *не смотря на успѣшныя одуматься*,—если вспомнить, какія *успѣшныя* въ теченіе цѣлаго дня, и опять, и опять, предлагались безбожникамъ Лионскимъ Санкту, Атталу, Бланинъ!... Не отрицая, что „казни въ то время были вообще жестоки за всякаго рода преступленія“ (Кулак. стр. 19), они изо всѣхъ силъ стараются ослабить впечатлѣніе, какое производятъ протоколы римскихъ *Cognitiones de Christianis*, сохраненные актами мученическими. Это—„недостовѣрныя и даже подложныя свѣдѣнія, говорятъ они, въ такой полнотѣ и обилии собранныя христіанскою церковію *въ пору своего могущества*“ (Кулак. стр. 21). Для нихъ не имѣетъ доказательной силы то, что если даже судить по немногимъ, признаваемымъ ими же за *siuicera*, актамъ,—характеръ языческо-римской инквизиціи по дѣламъ христіанъ отъ этого нисколько не измѣняется. Г. Кулаковскій говоритъ, что Римъ не зналъ особаго суда по дѣламъ религіи и спеціальнаго трибунала, призваннаго вѣдать человѣческую совѣсть. Но по отношенію къ христіанамъ въ такомъ особомъ трибуналѣ и нужды не было. Общій государственный трибуналъ, трибуналъ императора и его намѣстниковъ „вѣдалъ“ совѣсть христіанскую, и, добываясь раскаянія въ нечестивомъ преступленіи противъ боговъ и императора, требуя подъ пыткой отеченія отъ Христа, причинялъ тяжкое насиліе этой совѣсти.

И все это—на точномъ основаніи закона, выраженнаго въ рескриптѣ Траяна. Напрасно г. Кулаковскій совсѣмъ не устранилъ и *consultatio* Плинія, и *rescriptum* Траяна, какъ неподлинныя. Они для него весьма неудобны, какъ бы онъ въ кривотолкованіи ихъ ни изощрялся.

Есть въ рескриптѣ Траяна одна черта, которою г. Кулаковскій хочетъ воспользоваться для поддержанія своей любимой мысли. Это: „отыскивать христіанъ не слѣдуетъ, но если о нихъ будетъ донесено и доказано, то должно наказывать“. Отсюда г. Кулаковскій выводитъ, что государство никоимъ образомъ не взяло на себя обязательство слѣдить за вѣрованіями населенія, что власть безразлично относилась къ самому существованію религіозной пропаганды, потому что особыхъ религіозныхъ интересовъ, какъ сферы государственной политики, не зналъ Римъ. (Кулак. стр. 19—20). Еще Тертуліанъ замѣтилъ это распоряженіе и осудилъ его за непослѣдовательность: „Странный законъ! запрещаетъ отыскивать христіанъ какъ невинныхъ, и велитъ наказывать, какъ виновныхъ“. Руководитель г. Кулаковскаго, Aubé, глумится надъ этой „риторикой“ и „школьными антитезами“ Тертуліана. Но самъ въ концѣ приходитъ къ тому же заключенію, что это—законъ непослѣдовательный, двусмысленный (*equivoque*), что этимъ закономъ *est inaugurée* эра гоненій, и въ то же время запрещеніемъ отыскивать христіанъ обезоруживается законъ. Мы различаемъ между самымъ закономъ и рекомендуемымъ императоромъ правителю примѣненіемъ закона въ данное время. Законъ выраженъ строго и ясно: наказывать христіанъ. Но въ примѣненіи его рекомендуется умѣренность. Дѣло въ томъ, что Траянъ вообще въ своей внутренней политикѣ возстановленія старыхъ обычаевъ и законовъ, подъ ема римскаго духа, устраненія всего, что онъ считалъ уклоненіемъ отъ староримскихъ порядковъ,—старался дѣйствовать примирительно, исподоволь, снисходительно,—ему *placuit temperamentum*, потому что крутое примѣненіе закона могло, какъ выразился онъ по одному случаю, повести во многихъ

пертурбаціямъ (*multa necesse est perturbari* Plin, l. X. ep. 116). Этотъ принципъ своего государственнаго управленія Траянъ хочетъ приложить и къ дѣлу христіанъ. Онъ, очевидно, не имѣеть еще яснаго представленія о характерѣ, стремленіяхъ, силѣ и распространенности христіанства (хотя въ Римѣ, какъ можно заключить изъ словъ Плинія, и бывали судебныя разбирательства христіанъ—*cognitiones de Christianis*); онъ еще не видитъ опасности, какою грозило христіанство религіознымъ основаніямъ и опиравшемуся на нихъ государственному строю Рима. Яснѣе представилось ему это нѣсколько позже, въ Азіи, когда онъ познакомился съ христіанствомъ въ процессѣ св. Игнатія. Теперь же Плиній, который поднялъ дѣло и показалъ Траяну грознаго врага, самъ же послѣшилъ успокоить императора, что, по тщательномъ изслѣдованіи, собранія христіанскія имѣють характеръ невинный (а собраній гетерій власть римская особенно опасалась), что это просто грубое, неопасное суевѣріе, такъ что, давши мѣсто раскаянію, многое можно исправить, что храмы уже опять посѣщаются и проч. Этому-то успокаивающему докладу въ тонѣ отвѣчаетъ и рескриптъ: христіанъ за суевѣріе, отрицающее боговъ, казнить, но не отыскивать, чтобы, т. е., крутыми мѣропріятіями не производить общественныхъ пертурбацій. Пока христіане, прекратившіе даже, по эдикту, свои вечернія, особенно пугавшія власть, собранія, не выступаютъ открыто и не угрожаютъ опасностію,—онъ рекомендуетъ игнорировать это суевѣріе, и удерживаться отъ примѣненія закона, но если на него будутъ сдѣланы указанія, и оно станетъ демонстративно заявлять о себѣ, въ оскорбленіе государственному культу, то законъ долженъ быть примѣненъ къ нему, какъ къ силѣ опасной, со всею строгостію.

Изъ того участія, какое рескриптъ Траяна въ преслѣдованіи христіанъ предоставляетъ частнымъ доносамъ и обвиненіямъ, г. Кулаковскій дѣлаетъ выводъ, что „власть при Траянѣ, по собственной инициативѣ не разыскивавшая хри-

стіанъ, неохотно, даже иногда съ неудовольствіемъ (стр. 21) вчиняла по доносамъ дѣла противъ христіанъ, что представители власти входили въ дѣла христіанъ, только будучи *вовлекаемы* въ нихъ, что преслѣдованіе было возможно только случайно, когда изъ общества *являлся* обвинитель и звалъ на судъ даннаго христіанина" (стр. 19—20). Г. Кулаковскій, очевидно, упускаетъ изъ виду особенность обвинительной части въ римскомъ уголовномъ процессѣ. Въ *judicia publica* (уголовномъ судѣ) не было официальной судебной инстанціи, отъ которой исходили бы обвинительные акты, какъ у насъ изъ камеры прокурора. Всякій гражданинъ, всякій подданный Рима могъ явиться въ качествѣ обвинителя (*accusator*), въ присутствіи магистрата и на обвиняемаго заявить свой доносъ (*delatio nominis*); въ качествѣ слѣдователя (*inquisitor*), онъ получалъ отъ магистрата полномочіе и срокъ для разысканія и собранія необходимыхъ для обвиненія данныхъ, и затѣмъ выступалъ официальнымъ обвинителемъ въ судѣ (*quaestio*). Такимъ образомъ, „обвинители изъ общества“ вовсе не были случайные добровольцы (можетъ быть, даже нежелательные для суда), но они, предусмотрѣны были судебно-уголовной организаціей, какъ необходимая инстанція въ *judicia publica*. Эти обвинители—доносчики, *accusatores—delatores*, были такимъ важнымъ и даже необходимымъ органомъ въ римскомъ уголовномъ судѣ, что власть старалась оказывать имъ всякое поощреніе и поддержку. Еще во время республики доносчикамъ общаются награды, и даже безнаказанность (*fides publica*) сообщникамъ. Въ началѣ имперіи система *proetiorum accusatoribus* получаетъ очень важное значеніе въ уголовномъ законодательствѣ. Благодаря поддержкѣ императоровъ, доносничество развилось въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Меленать совѣтуетъ Августу завести шпионовъ по всей имперіи. Домиціанъ имѣлъ цѣлую армію доносчиковъ. Адріанъ цѣлый отдѣлъ войска обратилъ въ доносчиковъ. Эта система доносовъ рѣшительно терроризовала всѣ классы общества. Это былъ, хорошо замѣчаютъ, бичъ имперіи въ I и II вѣкахъ:

„вся имперія была унижена и порабощена страхомъ; вездѣ сновали шпіоны; не было возможности ни мыслить свободно, ни говорить“, замѣчаетъ современникъ о царствованіи Адріана. Жертвою гнусныхъ корыстныхъ побужденій доносчиковъ падали люди совершенно невинные. Доносами, и въ добавокъ, безыменными, завалены были трибуналы правителей¹⁾). Послѣ этого понятна вся роковая для христіанства сила словъ рескрипта Траянова: *si deferantur et arguantur, puniendi sunt*. Во имя закона, по общей системѣ римскаго уголовнаго судопроизводства, христіанство отдано было въ жертву доносчикамъ. Римскимъ властямъ не за чѣмъ было разыскивать христіанъ; за-частую, какъ это было и съ Плиніемъ, онѣ едва успѣвали допрашивать и судить *законно* приводимыхъ предъ ихъ трибуналь. Нерѣдко, особенно во время общественныхъ бѣдствій, весь народъ выступалъ, какъ *accusator* „безбожниковъ“, тащилъ ихъ предъ трибуналь, и *delatio nominis* въ присутствіи магистрата покрывалось ревомъ толпы: *christianos ad leones! christianos ad ignem! tolle christianos! tolle atheos!* — своимъ приговоромъ предупреждавшей приговоръ проконсула. Вездѣ, въ домашней, общественной средѣ христіане должны были ждать доноса и привлеченія въ судъ: мужъ доносилъ на жену, λέγων ἀοτήν χριστιανήν εἶναι, рабъ заявлялъ на господина; не было ни родства, ни дружбы. Жрецы и лица, по своимъ занятіямъ имѣвшіе отношеніе къ культу идолопоклонническому (торговцы принадлежностями культа), возбуждали доносчиковъ, и сами выступали такими. Всякіе негодяи, темныя личности составили себѣ ремесло изъ доносовъ на христіанъ. Позорное въ глазахъ народа и власти имя „христіанинъ“ сдѣлалось, выражаясь по нынѣшнему, орудіемъ шайтажа, стремленія въ легкой наживѣ, а то и

¹⁾ Правовую сторону вопроса de accusatoribus смотр. у Виллема „Римское право“, а бытовую у Фридендера: „Картины изъ исторіи римскихъ правъ“. Т. I, стр. 210—211.

мести. Выступая, во имя закона, предъ властью съ обвиненіемъ христіанъ, какъ *xristianъ*, доносчикъ ничѣмъ не рисковалъ (по закону, за недоказанность доноса); *inquisitio* на судѣ не представляла труда, такъ какъ христіане не только не возражали противъ доносовъ—обвиненій, но и рѣшительно подтверждали: да, я христіанинъ! Г. Кулаковскій, конечно, съ большимъ недоувѣріемъ относится къ „запальчивой и яростной“ борьбѣ апологетовъ съ язычествомъ, но не предубѣжденный читатель находитъ въ этихъ благородныхъ и смѣлыхъ жалобахъ вѣрную характеристику тяжкаго положенія христіанства, созданнаго рескриптомъ Траяна. „Вы позволяете, обращается Аѳинагоръ къ М. Аврелію и его сыну, чтобы насъ грабили, притѣсняли, мучили“... „Просимъ васъ позаботиться, чтобы перестали подвергать насъ смерти *сикофанты*“ (Apoloq. с. 1). Или—Мелитонъ къ тому-же императору: „нынѣ подвергается гоненію родъ благочестивыхъ, преслѣдуемый злыми указами по Азіи. Безстыдные доносчики и охотники поживиться чужимъ имуществомъ, находя себѣ поводъ въ такихъ распоряженіяхъ, явно разбойничаютъ, днемъ и ночью грабятъ людей ни въ чемъ невинныхъ“ (Евсев. IV, 26). Какою горечью звучатъ эти жалобы и просьбы къ императору въ виду знаменитаго императорскаго же: *si defertantur!*

Уменьшивши, насколько могъ, „возможность преслѣдованія христіанъ“ по рескрипту Траяна, такъ какъ для возбужденія процесса „необходимо было, чтобы изъ общества явился обвинитель¹⁾ и звалъ христіанина на судъ“ (а это въ то время было очень трудно?!), г. Кулаковскій задаетъ себѣ вопросъ — полу-отвѣтъ: „много-ли было такихъ процессовъ и такихъ казней за *полтора столѣтія* со времени рескрипта Траяна? сотнями ли надо считать мучениковъ или десятками“? *Десятками?!?* Не слишкомъ ли будетъ мало

¹⁾ А какъ понимаетъ г. Кулаковскій роль Поликарпа (смъ рискаго? Видѣ въ немъ принимала участіе и городская власть (*εὐρωτέρως*). Церк. Ист. Евсевія. 4, 15.

этого на полтора столѣтій, г. Кулаковскій, если даже мы признаемъ справедливою только одну десятую жалобъ апологетовъ, актовъ мученическихъ и вообще показаній христіанскихъ за это время? Слѣдуя за Aubè въ уменьшеніи количества мучениковъ христіанскихъ, вы и не замѣтили, что онъ ведетъ рѣчь о небольшомъ количествѣ мучениковъ пока только *на порогъ* (au seuil) втораго столѣтія, тотчасъ по изданіи рескрипта Траянова. Вѣдь вамъ на цѣлыхъ *полтора столѣтій* со времени рескрипта слѣдовало бы немножко прибавить...¹⁾.

1) Г. Кулаковскій не преминулъ подготовить ставшее классическимъ у писателей извѣстнаго направленія мѣсто изъ Оригена Contra Celsum 3, 8: ἕλιγοι κατὰ καρπὸς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὄντες τῆς χριστιανῶν εὐσεβείας τεθνῆκασιν. Если бы читали это мѣсто въ контекстѣ, а не—вырвавши строку изъ текста, то увидѣли бы, что слова Оригена вовсе не имѣютъ значенія указанія статистическаго, хотя бы и самаго общаго („очень не много“), но безотносительнаго. Смыслъ этихъ словъ нравственный, ободрительный, значеніе относительное, въ добавокъ, мотивъ—полемическій. Цельсь, послѣ страшнаго натиска на христіанъ при Маркѣ Авреліи, по отзыву г. Кулаковскаго, вовсе не обращавшемъ вниманія на христіанъ, торжествуя полный, какъ ему казалось, разгромъ христіанства, ѣдко замѣчаетъ: „если даже кто изъ васъ и скитается еще скрываясь, то его ищутъ, чтобы предать смерти“ (ὄρων δὲ κτὴν κλαύεται τις ἐπὶ λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην. Orig. contra Celsum 8, 69). Оригенъ, имѣя въ виду это торжествующее злорадство врага, замѣчаетъ: „ради напоминанія (чтобы, видя немногихъ борющихся за благочестіе, стали бодрѣе и презирали смерть) немногіе и весьма легко сосчитываемые умерли за вѣру христіанъ; Богъ не допускаетъ истребить *весь ихъ родъ* (ἔθνος); потому что восхотѣлъ, чтобы онъ продолжалъ существовать и наполнилъ всю землю этимъ божественнымъ ученіемъ“... „Богъ промышляетъ о вѣрующихъ, разрушая всѣ противъ нихъ козни“... То есть: гоненіями, какъ они ни жестоки, церковь далеко не разгромлена и не уничтожена; *сравнительно со всѣмъ ἔθνος христіанскимъ*, пострадали немногіе, потому что Богъ промышляетъ о вѣрующихъ... О томъ, чтобы вообще, безотносительно, „очень немного“ было по-

Вообще-же, г. Кулаковскій, обсуждая рескриптъ Траяна, которымъ, по его же пониманію, опредѣлялось отношеніе римскаго государства къ христіанству почти до половины III вѣка, смѣшиваетъ законъ по существу съ его примѣненіемъ властью въ извѣстныхъ формахъ судопроизводства, и заклю-

страдавшихъ, здѣсь нѣтъ рѣчи. Это просто — *полемическое уменьшеніе* противъ Цельсова *полемическаго же преувеличенія количества пострадавшихъ*. Если бы г. Кулаковскій прочиталъ слова Оригена въ контекстѣ, а не въ отрывочной цитатѣ Моммсена, то, вѣроятно, онъ отказался бы связывать съ ними свои „десятки“ мучениковъ. Слѣдуетъ замѣтить и то, что Оригенъ писалъ свое „*Contra Celsum*“ въ правленіе Филиппа Аравитянина, котораго считали даже тайнымъ христіаниномъ; сравнительный покой церкви въ этотъ небольшой промежутокъ времени отозвался и мягкимъ тономъ въ рѣчи Оригена, далеко не похожимъ на тонъ, какой звучитъ въ его характеристикѣ времени Максимиана (въ увѣщаніи къ мученичеству), когда христіанство переживало „суровую зиму непогоды“, „грозу съ проливнымъ дождемъ, бурю, наводненіе“. Правильно могутъ быть поняты соблазняющія слова Оригена, по сопоставленіи ихъ съ отзывами, напр. св. Иринея о положеніи христіанства во 2-мъ вѣкѣ: „Церковь на всѣхъ мѣстахъ и во всѣ времена посылаетъ къ Отцу множество мучениковъ“, и — Климента Александрійскаго, учителя Оригена, о преслѣдованіи христіанъ въ ранніе годы жизни самого-же Оригена, что „ежедневно были сожигаемы, распинаемы и обезглавливаемы многіе мученики“. Впрочемъ, бесполезно было бы задаваться вопросомъ о подсчетѣ христіанскихъ мучениковъ, хотя бы даже весьма и весьма неприблизительномъ: данныхъ, достаточныхъ для этого, нѣтъ. Важно не количество пострадавшихъ за Христа, какъ бы велико или мало оно ни было (измѣрять ли, какъ г. Кулаковскій, сотнями и даже десятками, или же тысячами число страдальцевъ, большею частію оставшихся безвѣстными, — за Христа). Для насъ важно имѣть въ виду тотъ общій матеріальный и еще болѣе тяжкій нравственный гнѣтъ, которымъ древній міръ, — по выраженію Оригена, совокупныя силы царей, правителей различныхъ провинцій и народа (*βασιλεὺς, οἱ κατὰ τόπους ἡγεμόνες, οἱ δήμοι*), — давилъ всю совокупность христіанства, но подъ которымъ не только не изнемогла, а еще и обнаружила свою великую всепобѣждающую силу церковь.

часть, что римская власть *по существу* относилась безразлично къ самому существованію религиозной пропаганды въ населеніи, что религиозные интересы въ сферу государственной политики Рима не входили. Онъ не замѣчаетъ, что и дѣло-то все поднялось изъ-за того, что чрезвычайно усилилась христіанская пропаганда, что религиознымъ интересамъ язычества она нанесла, и еще болѣе грозила нанести, существенный ущербъ (храмы опустѣли...), что между императоромъ и его намѣстникомъ рѣчь идетъ объ ограниченіи этой пропаганды, объ укрѣпленіи культа боговъ, потому что древняя религія есть *существенный факторъ* въ сферѣ государственной политики Рима.

Указавши „общія черты“ рескрипта Траянова, и окинувши бѣглымъ взоромъ установившееся на основаніи этого рескрипта и продолжавшееся, говоритъ онъ, почти до половины III вѣка отношеніе государства къ христіанству, г. Кулаковскій приходитъ къ выводу, который, положимъ, послѣ всѣхъ выраженныхъ имъ доселѣ воззрѣній и соображеній, не долженъ-бы удивить читателя, но все-таки является неожиданностью. Оказывается, что и послѣ рескрипта Траянова, и почти до половины III вѣка, римская власть *вовсе не карала христіанства* („имя христіанинъ“). Какъ-же это такъ? Самъ-же авторъ говоритъ: „указомъ Траяна христіанство признано было ученіемъ вреднымъ и его исповѣдники—подлежащими наказанію“, „государство осудило христіанство устами Траяна за атеизмъ“; въ процессахъ противъ христіанъ „власть караетъ обвиняемаго въ непризнаніи боговъ, если онъ, не смотря на увѣщаніе одуматься, упорствуетъ“?? „Дѣйствительно, такая форма процесса, отвѣчаетъ авторъ, создавала *видимость*, что римская власть караетъ самое имя христіанинъ (Aubè, стр. 224: on semblait frapper un nom). У апологетовъ непрерывно повторяется эта жалоба. Такъ оно было *по видимости*. *По существу* же дѣла государство карало за *сопротивленіе* власти въ ея законныхъ требованіяхъ“. Вотъ это—*идея!* Отправляясь

отъ нея, пришлось бы—таки произвести кое-какія исправленія въ пониманіи смысла внѣшнихъ отношеній христіанства и въ оцѣнкѣ подвиговъ его дѣятелей. Когда апостолы, не смотря на *крѣпкое, съ угрозою*, запрещеніе власти (синедріона) учить о имени Іисуса, продолжали „наполнять Іерусалимъ ученіемъ“ о Христѣ, рассуждая, что должно повиноваться больше Богу, нежели человѣкамъ, и за это были биты, съ новымъ запрещеніемъ говорить о имени Іисуса: то, по теоріи г. Кулаковскаго, они заблуждались, „радуясь, что за имя Господа Іисуса удостоились принять безчестіе“ (Дѣян. 5, 27—41). Это только такъ *казалось* и каравшимъ и терпѣвшимъ кару, что все это за имя Іисусово; *по существу-же дѣла*, одни карали, другіе страдали „за сопротивленіе власти въ ея законныхъ требованіяхъ“. Когда апостоль (1 Петр. 4, 15, 16) ободрялъ вѣрующихъ (это уже въ виду римской власти): „только бы не пострадалъ кто изъ васъ, какъ убійца, или воръ, или злодѣй, или какъ посягающій на чужое; а если какъ христіанинъ, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь“: то хотя здѣсь имя „христіанинъ“ представляется наказуемымъ, какъ преступленіе, подобно цѣлому ряду тяжкихъ преступленій, но—это кара за имя христіанъ только *по видимости*; по существу же дѣла за... что-то другое. Убіенные за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса Христа (Откр. св. Іоанна Богослова 1, 9. 6, 9) только *по видимости* пострадали за *спру въ Іисуса* (14, 12), по существу же за сопротивленіе требованіямъ... звѣря (гл. 13—14). Когда Пляній судилъ людей, сознававшихся, что они христіане, хотя съ этимъ именемъ и не были соединены преступленія,—сомнѣваясь, впрочемъ, слѣдуетъ ли наказывать за одно имя христіанина,—и казнилъ упорно отказывавшихся хулить Христа и приносить жертвы богамъ и предъ изображеніемъ императора, а Траянъ одобрялъ это, разъясняя, что кто отречется отъ имени христіанскаго и покажетъ это самымъ дѣломъ, принеся жертву богамъ, такого прощать: то здѣсь только „*по видимости*“ шла

рѣчь о христіанствѣ; по существу же дѣла однихъ казнили за упорное сопротивленіе власти, а другихъ отпускали за подчиненіе ея требованіямъ. Когда проконсулъ говорилъ св. Поликарпу: клянись счастьемъ весаря, скажи: смерть атеистамъ, т. е. христіанамъ, хули Христа, и я отпущу тебя, а Поликарпъ отвѣчалъ: слушай рѣшительное мое показаніе: я—христіанинъ, на что проконсулъ возразилъ: у меня есть звѣри; если не пережвѣнишь своихъ мыслей, я брошу тебя имъ: то здѣсь только *по видимости* замѣшано было имя Христа и христіанина, по существу же дѣла, проконсулъ грозилъ за сопротивленіе власти, хотя Поликарпъ и говорилъ: насъ учили воздавать должную честь поставленнымъ отъ Бога властямъ (Римл. 13, 1). Когда проконсулъ возвѣстилъ чрезъ глашатая, что Поликарпъ объявилъ себя христіаниномъ, и отдалъ его на сожженіе, а толпа кричала: отецъ христіанъ, истребитель нашихъ боговъ! лъвамъ Поликарпа: то только такъ казалось, что все это изъ-за христіанства. А когда Поликарпъ на кострѣ благодарилъ Бога, что Онъ удостоилъ его получить часть въ числѣ мучениковъ и въ чашѣ Христа и т. д., то въ эту трагически-торжественную минуту глубоко заблуждался тотъ, по видимости, мученикъ за имя Христово, а по существу дѣла только застарѣлый ослушникъ полицейскихъ распоряженій, и учитель сопротивленія полиціи во всей Азіи (Церк. ист. Евсев. 4, 15). Когда префектъ римскій Урбикъ, спросивши только у Птоломея, христіанинъ-ли онъ,—на что тотъ отвѣчалъ утвердительно,—и замѣтивши Луцію: и ты, мнѣ кажется, такой же,—отвѣтъ: „точно“—повелѣлъ обоимъ ихъ отвести на казнь: то все дѣло тутъ не въ имени христіанинъ, а въ сопротивленіи законному требованію, хотя требованіе не предъявлялось, сопротивленія не оказывалось (Іустин. 2 апол. гл. 2). Когда христіанъ Ліонскихъ цѣлодневно мучили самыми ужасными пытками, добываясь отреченія отъ Христа, то здѣсь опять имя христіанское связывается съ дѣломъ только по видимости; христіанство тутъ не причемъ, а все—отчаянное,

слабое сопротивление законнымъ требованіямъ власти, которое выражалось въ томъ, что бичеванные и остроганные до обнаруженія внутренностей, полусожженные супротивники власти ослабѣвшимъ голосомъ повторяли: мы христіане; у насъ не дѣлается ничего дурного. Когда, наконецъ, все множество мучениковъ, подобно мученикамъ, акты которыхъ, какъ достовѣрнѣйшіе, привелъ и самъ г. Кулаковскій, на судѣ повторяли: „мы служимъ единому Богу, ничего дурного не дѣлаемъ, воздаемъ честь кесарю, уплачиваемъ подати, и на увѣщанія проконсула образумиться, привести жертву богамъ, поклясться геніемъ императора, а также на вопросъ: такъ вы упорствуете, что вы христіане,—отвѣчали: мы христіане; отъ вѣры въ Господа нашего Иисуса Христа—не отступимъ,—то они казнены были не за вѣру, а за сопротивление, которое они выразили словами: дѣлай, что хочешь. Самъ проконсулъ, писаннымъ декретомъ чрезъ глашатая объявившій, что осужденные предаются казни за то, что исповѣдали себя христіанами, и не захотѣли жертвами и куреніемъ оказать поклоненіе богамъ и почтеніе императорамъ, ошибался въ своемъ декретѣ, опредѣляя, что караетъ за христіанство; потому что въ сущности онъ каралъ за сопротивление своей власти (Кулаковскій, стр. 22—23). Очевидно, что и всѣ писатели христіанскіе, начиная съ Ермы, апологеты, жаловавшіеся, что власти не желаютъ безпристрастно изслѣдовать жизнь обвиняемыхъ въ христіанствѣ, дознать судомъ, есть ли въ ней что-нибудь преступное, но что достаточно объявить себя христіаниномъ, чтобы за одно это признаніе быть навазаннымъ, и что достаточно отречься отъ имени христіанинъ (и показать самымъ дѣломъ), чтобы быть отпущеннымъ, какъ бы уже и не было никакой вины (Аѳинаг. Прошеніе гл. 2. Иуст. 1 апол. гл. 4),—заблуждались, не понимая, что это—государство карало за сопротивление власти въ ея законныхъ требованіяхъ, и своими апологіями только поддерживали и усиливали въ своихъ единомышленникахъ сопротивление власти. Особенно—этотъ Тер-

туллианъ, такъ „запальчиво и яростно“ возстающій противъ власти...: „самое имя христіанина въ глазахъ власти—преступленіе; не о разслѣдованіи преступленія заботятся, а о вынужденіи отреченія отъ имени, какъ преступленія. Это—говорить—война противъ имени—*bellum nominis*“ (Тертул. аrolog. с. 2). Одно только заблужденіе! власть вовсе не карала имени христіанинъ, не преслѣдовала религіи христіанской. Римъ относился безразлично къ христіанству, допуская его пропаганду, нетерпимости религіозной въ государственной политикѣ онъ не зналъ и не проявлялъ; для него все дѣло было въ государственномъ порядкѣ. А если въ процессахъ христіанъ подолгу идутъ препирательства о Христѣ, съ одной стороны, и о римскихъ богахъ, съ другой, то это только такъ кажется объимъ сторонамъ, что тутъ затрогиваются интересы религіозные; просто, сопротивленіе власти, съ одной стороны, кара за сопротивленіе, съ другой. Религія—только по видимости, по существу же дѣла—полиція...

Но, г. Кулаковскій, „сопротивленіе власти въ ея законныхъ требованіяхъ“ есть голое, отвлеченное юридическое понятіе (по выраженію криминалистовъ, есть объектъ преступленія пока только съ *формальной* стороны). Для состава преступленія, судимаго и наказуемаго по закону, нуженъ объектъ преступленія (у криминалистовъ—объектъ преступленія съ *матерьяльной* стороны). Въ чемъ же, спросимъ, фактически обнаруживалось это христіанское сопротивленіе власти въ ея законныхъ требованіяхъ?—Въ томъ, принуждены вы сказать, что христіане, объявляя, что они повинуются власти во всемъ, отказывались отречься отъ Христа и принести жертву предъ статуями боговъ; въ томъ, что, воздавая, по ученію Спасителя, честь кесарю, отказывались клясться его геніемъ, и, хотя бы для виду, воскурить ошміамъ предъ его изображеніемъ.—Такъ ихъ казнили за исповѣданіе христіанской вѣры?—Нѣтъ, отвѣчаете вы, за обнаруженіе „сопротивленія власти“... Какая жалкая школьническая игра словами! Попробуйте-ка, г.

Кулаковскій, играючи переставить слова такъ: по видимости государство карало за сопротивленіе власти въ ея законныхъ требованіяхъ; по существу же дѣла римская власть карала самое имя „христіанинъ“—и присмотритесь: такая разстановка словъ, кажется, будетъ болѣе подходить къ „существу дѣла“.

Право, даже какъ-то неловко серьезно доказывать, что очевидная нелѣпость есть очевидная нелѣпость...

(До слѣдующей книги).

Новооткрытый Кіевскій проповѣдникъ второй половины XVII вѣка.

I.

26-го января сего года членъ-корреспондентъ Церковно-археологическаго Общества при Кіевской духовной Академіи Ив. Игн. Яковина передалъ въ даръ Церковно-археологическому музею при той же Академіи рукописный сборникъ проповѣдей и разныхъ выписокъ южнорусскаго письма второй половины XVII вѣка, полученный имъ изъ села Ярославца, глуховскаго уѣзда, черниговской губерніи, и въ настоящемъ своемъ составѣ заключающій 444 листка, in 4-о. Сборникъ значительно разбитъ, не имѣетъ ни начала, ни конца, и никакихъ надписей, которыя указывали бы на время и мѣсто его происхожденія, и на автора или составителя его. Поэтому пришлось анализировать составъ сборника и его содержаніе, чтобы отсюда извлечь какія-либо данныя о времени и мѣстѣ его происхожденія и авторѣ или составителѣ его.

Сборникъ писанъ разными руками. Основное содержаніе его составляютъ проповѣди, числомъ свыше 50-ти, и „различная собранія, къ проповѣди Слова Божія служащая“, т. е. различныя извлеченія и матеріалы для составленія проповѣдей. Все это писано одною рукою, хотя, повидимому, и въ разное время. Одна только проповѣдь на Успеніе Богородицы, на 423—431 листкахъ, писана другою рукою, съ латинскою замѣткою внизу: *descriptum est*. Этою же, повидимому, другою

рукою написано сказаніе о спасительныхъ страстяхъ Господа Бога и Спаса нашего І. Христа, коль много пострада наченъ отъ вертограда Геосиманскаго даже до погребенія“ (л. 62—63), встрѣчающееся и въ другихъ рукописяхъ ¹⁾. Третьею рукою, уже на пробѣлахъ сборника и слѣдовательно повдѣе составленія его или отдѣльныхъ тетрадей его вписаны главы Синописиса, частію на латинскомъ, частію на южнорусскомъ языкахъ, заключающія обзорѣніе ветхозавѣтной исторіи, начинающая съ 5-й и оканчивая 15-й главой, а въ концѣ Синописиса приписаны тою же рукою три силлабическія стихотворенія въ честь какаго-то архіерея Стефана, въ сожалѣнію не сохранившіяся въ цѣломъ видѣ (л. 406—512 и 434—444). Кроме того, есть въ сборникѣ три приписки. На 194 листѣхъ внѣшняго новѣйшаго счета приписано: „Рокѣ ꙗхѣз мѣа спчтерѣа кѣд дна кѣпнлмѣз ъ жителѣи роминскнхъ Василла и Герасима Чалнскѣз мшкакнхъ за ѡбломъ лѣшака шпакочаго четвертымъ лѣтомъ на чотѣ часѣ вѣдѣчимъ за ѡблмѣз злочнхъ тридцѣть и три“. Эта приписка сдѣлана, повидимому, тою же рукою, какою писаны проповѣди сборника и матеріалы для нихъ, или же сходною. Подъ этою припискою есть повдѣйшее вычисленіе о древности ея, сдѣланное въ 1803 году. Наконецъ, на 371 листѣхъ вписано черновое письмо слѣдующаго содержанія: „Мицѣ Пнѣ Прифктѣ, милостивѣи Дюбродѣю. Бѣдѣчи ѡ побѣщнѣз кѣмогѣщнѣгомъ Творца немощію немаломъ, не могла и до сего часу до вѣз Пна (вашецъ пана) оозвѣтнѣа писомѣз, теперѣа жѣ малнко ѡболнѣшнѣз, прошѣ по кѣмѣ писанію донти до оца фнліозофѣйскаго профѣсора зѣ чнмъ словомъ, что Бѣзъ кѣдаѣт, чи вѣдѣ и живѣз, а на кого за тѣс надобно бнѣт чѣломъ вѣдѣт, нлннно на того, хѣто всплатнѣз мѣомъ непрѣтѣламъ цѣаурнка зѣднат, понежѣ тѣс непрѣтѣлѣ самн по мѣомѣ желанію намѣан рѣспнѣатѣа и многорѣчнѣ про-

¹⁾ См. „Описаніе рукописей Церковно-археологическаго музея при Киевской дух. Академіи“, Н. Петрова, № 540, л. 11, стр. 527.

снли мнѣ о прощѣнїи, толко жъ безъ вѣдома оца филозофїкаго профисора не хотѣлъ того учинитъ". По характеру, письмо это можетъ быть отнесено приблизительно къ половинѣ XVIII вѣка.

II.

Весь сборникъ состоялъ первоначально изъ отдѣльныхъ тетрадей, которыя соединены вмѣстѣ только въ послѣдствїи времени. Первые 18 тетрадей сборника перенумерованы были частїю славянскими численными буквами, частїю арабскими цифрами (1—126 листки нынѣшняго счета). Послѣ 18-й тетради дальнѣйшїй счетъ тетрадей прекращается. Но, рядомъ со счетомъ по тетрадамъ, отъ начала сборника и приблизительно до половины его идетъ другая позднѣйшая арабская нумерація уже по листкамъ, которая мѣстами пользуется прежнею арабскою нумераціей по тетрадамъ, переправляя ее на свои цифры, и прерывается на 234 листкѣ новѣйшей нумераціи. Дальше она не продолжена, по всѣмъ признакамъ, потому, что авторъ второй нумераціи, встрѣтившись съ разбитыми и вложенными въ средину сборника тетрадами и листками его, не счумѣлъ расположить ихъ въ должномъ порядкѣ и прекратилъ самую нумерацію. Мы съ своей стороны возстановили порядокъ сборника, нарушенный расплетенными и разбитыми тетрадами и листками его, и сдѣлали свою новѣйшую пагинацію вверху листовъ, карандашемъ, которою и пользуемся при изслѣдованїи сборника.

Судя по удержавшимся въ переплетѣ тетрадамъ сборника, первоначальный порядокъ его проповѣдей былъ слѣдующїй. Сначала помѣщены проповѣди на господскїе и богородичныя праздники, преимущественно дванадесѣтые, такъ то: Рождество Христово, Благовѣщенїе, Воскресенїе Христово, Вознесенїе, Св. Троицу, Преображенїе, Воздвиженїе Честнаго Креста, Рождество и Введенїе во храмъ пресв. Богородицы, Срѣтенїе Господне, Успенїе и Покровъ пресв. Богородицы.

Эту серію проповѣдей можно назвать первою частію разсматриваемаго сборника ихъ. Вторую часть составляютъ проповѣди на праздники избранныхъ святыхъ, какъ-то: св. великомученицы Варвары, апостоловъ Петра и Павла, святителя Николая, рождества Іоанна Предтечи, собора архангела Михаила, преподобныхъ Антонія и Θεодосія печерскихъ и великомученика Димитрія. Третью часть сборника проповѣдей составляютъ проповѣди на дни воскресные церковнаго года, а именно: въ недѣлю Ѳомину, св. женъ мученицъ, въ недѣлю сыропустную, въ недѣлю страшнаго суда, въ недѣлю пятую великаго поста и въ недѣлю вай. Соотвѣтственно этимъ частямъ сборника и годовому порядку праздниковъ и недѣльныхъ дней мы и расположили выпавшіе изъ него листы и тетради.

Но этотъ порядокъ проповѣдей сборника не есть первоначальный и хронологическій, а установленъ лишь по завершеніи всего круга проповѣдей и при сведеніи ихъ въ одно цѣлое, въ одномъ сборникѣ. Первоначально проповѣди писались, по мѣрѣ надобности, въ разное время и на особыхъ отдѣльныхъ тетрадяхъ. Нерѣдко на одинъ праздникъ или недѣлю встрѣчается въ сборникѣ нѣсколько проповѣдей, очевидно, составленныхъ въ разные годы. Иногда къ одной извѣстной проповѣди придѣлано новое начало, для произнесенія ея, съ варіаціями, въ другое время и, можетъ быть, даже въ другомъ мѣстѣ (какъ напр., на листкахъ 72, 87—88, 93—95, 119, 126 и др.). Притомъ же, однѣ изъ проповѣдей писаны набѣло, безъ поправокъ, а другія, писанныя тою же рукой, сохранились только въ черновыхъ оригиналахъ, съ поправками и помарками самого автора проповѣдей. Съ такими поправками и помарками дошли до насъ проповѣди сборника: на Рождество Христово (л. 11—18), Воскресеніе и Благовѣщеніе вмѣстѣ (л. 40—46), на Благовѣщеніе и великую пятницу (л. 47—55), на Благовѣщеніе (л. 56—57), Воскресеніе Христово (л. 64—71), недѣлю женъ мученицъ (л. 72—80), Вознесеніе (л. 96—103), Пятидесятницу (л. 104—110), три пропо-

вѣди на Преображеніе (л. 111—134), на Воздвиженіе честнаго креста (л. 135—142), двѣ на Рождество Богородицы (л. 143—156), на Введеніе во храмъ пресв. Богородицы (л. 157—164), Срѣтеніе (л. 166—172), Успеніе Богородицы (л. 173—179), двѣ на Покровъ пресв. Богородицы (л. 182—192), три на день св. Николая (л. 207—231), соборъ архангела Михаила (л. 240—245), преп. Θεодосія Печерскаго (л. 246—252), преп. Антонія Печерскаго (л. 258—263), великомученика Дмитрія (л. 264—271), на недѣлю Ожину (л. 272—279), недѣлю Мвроносицъ (л. 280—287), недѣлю разслабленнаго (л. 288—292), недѣлю сыроустную (л. 293—299) и недѣлю страшнаго суда (л. 304—309). Вообще, большая часть проповѣдей сборника—съ поправками и помарками. А это значить, что мы имѣемъ дѣло съ автографомъ самого проповѣдника, который составлялъ свои проповѣди, по мѣрѣ надобности, въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ, и что онѣ только съ теченіемъ времени соединены были въ одинъ сборникъ.

III.

Есть нѣкоторые данныя и для опредѣленія времени составленія и произнесенія нѣкоторыхъ проповѣдей сборника.

Крайними хронологически опредѣленными пунктами, указывающими на время происхожденія проповѣдей, являются годы 1679 и 1696. Къ 1679 году должна быть отнесена одна изъ проповѣдей на день святителя Николая, въ которой говорится: „градъ Кіевъ темень отъ многоболѣзненной скорби для проліяннаго сими времена подъ своими стѣнами сарацинскаго плѣненія замышляетъ плащомъ ся пріодѣти“ (л. 218 на обор.). Здѣсь говорится о набѣгахъ агарянскихъ подъ самый Кіевъ и объ укрѣпленіи его отъ этихъ набѣговъ. А это было въ 1679 году, при царѣ Θεодорѣ Алексѣевичѣ. „Царь Θεодоръ Алексѣевичъ (желая защитить Кіевъ отъ турокъ), посла... боярина и воеводу и намѣстника Смоленскаго, Петра Васильевича Большаго Шереметьева съ особенными многочисленными конными

и пѣшими вой... По его жъ царскаго пресвѣтлаго Величества указу, и малороссійскіи многочисленніи войска къ Києву придоша; (а) гетманъ (былъ)... Іоаннъ Самойловичъ... Благоразумніи же вожди... все лѣто стояху ополчены окрестъ Києва, съ великимъ опасеніемъ всячески поганыхъ прихода, или похода ожидаху. Тогда же и мосты на Днѣпрѣ подъ Києвомъ пространные и крѣпкіе, каковыя отъ древнихъ временъ не бяху, по государеву указу, мудрымъ мастеромъ ратныи Царскаго Величества стрѣльцы, строеніемъ стольника и полковника, пана Стефана Ивановича Янова, на стругахъ, на яворахъ и на конатахъ, удобнаго ради и скорѣйшаго перехода противу суноставовъ содѣлаша... Въ порожнованію часу оногo не трачачи, войска московскіе верхній городъ Києвъ, идеже церковь св. Софіи и катедра митрополитовъ кіевскихъ, глубокими рвами и высокими валами обведоша и умоцниша; а войска казацкіе, за поводомъ гетманскимъ, городъ Києвъ, печерскій, отвинувши палѣ, ими же былъ обставленъ, тожъ рвами и крѣпкими валами обваровали и уфундовали¹⁾. Позднѣйшею же проповѣдію нужно признать слово на день Рождества пресв. Богородицы, гдѣ, между прочимъ, говорится слѣдующее: „Гадѣнса Цѣи Матримъ и дѣамъ само. І дла того же самого к' той часѣ на земліи прихсдникъ, которого пресѣтлѣйшій Гдѣ Цѣи и бланкїи князъ Петръ Алѣксѣвичъ дла прѣдѣи вѣрговъ крѣта Гдѣна отъ црѣвенного своего удалена быакъ прѣтола; а кыя к' мѣсто нго црѣвеннымъ скутитромъ кладѣла. Сего прѣто мѣшнымъ рождѣніемъ тесамъ вѣшнимъ к' родъ цѣра нѣснаго во н онѣ тимъ же по цѣи нѣсною ндѣти слѣдомъ тьсацїи дла спїсїа нашихъ по земліи и по морю поникакъ малагмїа, мїстїа, дїнїи и нсцїиїи едїїа“ (л. 156 ва обор.). Здѣсь Петръ I упоминается безъ брата своего Іоанна Алексѣевича, который скончался въ 1696 году, и дѣлается намекъ

¹⁾ „Сборникъ матеріаловъ для историч. топографїи Києва и его окрестностей“. Кїевъ, 1874 г., отд. I, стр. 45.

на обстоятельства взятія Петромъ I Азова у турокъ въ томъ же 1696 году¹⁾.

Между этими двумя хронологическими пунктами можно, хотѣ приблизительно, расположить хронологически и нѣкоторыя другія проповѣди сборника. Такъ, въ словѣ на день святаго Николая проповѣдникъ дѣлаетъ выписку изъ „Обѣда душевнаго“ Симеона Полоцкаго (л. 222); а эта книга издана была въ 1681 году²⁾, раньше котораго не могла быть составлена и проповѣдь. Между 1682 и 1696 годами, т. е. въ совмѣстное царствованіе Иоанна и Петра Алексѣевичей, составлены тѣ проповѣди сборника, въ которыхъ современные проповѣднику Московскіе государи упоминаются или прямо съ этими именами, или во множественномъ числѣ. Таковы проповѣди: на Воскресеніе Христово (л. 87), Преображеніе Господне (л. 125 на обор.), на день апостоловъ Петра и Павла (л. 206), на день успенія преподобнаго Феодосія Печерскаго (л. 257 на обор.); Въ послѣдней проповѣди авторъ обращается къ преподобному Феодосію съ молитвою о дарованіи государямъ побѣды надъ видимыми супостатами (л. 257 на обор.), вѣроятно, во время одного изъ походовъ князя Голицина въ Крымъ въ 1687 или 1689 годахъ. Подобная молитва есть и въ словѣ на Рождество Предтечи, гдѣ проповѣдникъ обращается къ Предтечѣ съ такими словами: „Предиди же и предъ хри̑тонимитими полками нашими и проповѣждай намъ побѣду на хри̑тонимитиѣи враги наши видимѣи и невидимѣи“ (л. 233). Есть нѣсколько проповѣдей съ описаніемъ герба или съ упоминаніемъ имени гетмана Ивана Степановича Мазепы, который выбранъ въ это достоинство послѣ перваго крымскаго похода московскихъ и казацкихъ войскъ, въ 1687 году³⁾, и слѣдовательно составленныхъ въ періодъ времени съ 1687 года и до завершенія

¹⁾ „Лѣтопись Самовила Величка“, Т. III, Кіевъ, 1855 г., стр. 86—88.

²⁾ „Очеркъ славянорусской бібліографіи“, З. М. Ундольскаго, Москва, 1871 г., 107 стр. № 976.

³⁾ Величко, III, стр. 22 и слѣд.

сборника въ 1696 году. Таково, найрим., слово на Рождество Христово, гдѣ такимъ образомъ описывается гербъ Мазепы: „Мѣшишь и благомѣстивый еждѣ нашѣ е' гербовномъ тѣломъ знаминіи такоюс древо, е' низѣ образѣ масли алео колоски, к' горѣ образѣ крѣта знаминѣчи“ (л. 26)¹⁾. Подобное описаніе герба Мазепы есть и въ словахъ сборника на Воскресеніе Христово (л. 71), и на Воздвиженіе честнаго креста (л. 142), а въ словѣ на недѣлю женъ муроносицъ прямо упоминается гетманъ обѣихъ сторонъ Днѣпра Іоаннъ Стефановичъ (л. 72).

Наконецъ, есть въ сборникѣ и такія проповѣди, годъ составленія которыхъ можно опредѣлить съ большею или меньшею точностію. Такъ, слово на Благовѣщеніе пресв. Богородицы, 25 марта, сказано было въ страстную пятницу, на которую падалъ этотъ праздникъ (л. 52); слѣдовательно, пасха въ этомъ году была 27 марта, что могло быть только въ 1687 году²⁾. Въ словѣ на Покровъ Пресв. Богородицы проповѣдникъ говоритъ: „или къ акіи горкій ча и лючѣиши время подкаит нам и СНѢ Бжїю и Дѣѣ Матеріи горячи молитвы проликачи, ако къ нѣишній, кгда на отквѣдѣ окрестнїе еѣды, нѣжди и братѣ окстоит. Посмотріло е' еѣсѣрманскѣю сторону; там ако лютїи звѣри на здравїе наше зѣлами скрежцѣт. Соєдн и братѣ нашии класниии тѣрѣпами класнїе пороги езон позастїлали (на сторонѣ противъ этихъ словъ замѣчено: „на той ча повѣтѣе было на Запорожїи“), а що ни жалоснѣишал, зѣ самой адской пропасти нѣвстакцїал чѣкъ выкѣхнѣши хотѣ на гладом поморити, зѣ класныхъ ѣстїи нашихъ хлѣбѣ нам выдрала и выдираит“ (л. 190 на обор.). А моровая язва въ Запорожьи, и саранча, и тревожное время были, по свидѣ-

¹⁾ См. гербъ Мазепы съ его портретомъ на гравюрѣ Иларіона Милури, 1706 г., по „Указателю Цѣрковно-Археологическаго музея“, Кїевъ, 1880 г., стр. 15, № 9.

²⁾ „Братскїя таблицы, необходимыя для исторїи, хронологїи“ и проч., Н. Гербачевскаго, Вильна, 1867 года.

тельству Самуила Велички, въ 1690 году ¹⁾. Повидимому на то же безпокойное, тревожное время указываетъ и слово на день святителя Николая: „под часѣ тихъ исп. койныхъ часокъ, краны и кроки полныхъ, свѣдитъ намъ Свѣтителъ Христовъ Николай знакомъ вѣчного примѣла“, — говоритъ проповѣдникъ (л. 170). Слово на соборъ архангела Михаила сказано было проповѣдникомъ въ городѣ Стародубѣ, съ обращеніемъ къ Стародубскому полковнику Михаилу (л. 145 на обор.), подъ которымъ нужно разумѣть стародубскаго полковника Михаила Миклашевскаго, бывшаго на этой должности съ 1690 по 1706 годъ ²⁾; слѣдовательно, составлено не раньше 1690 года. Одно слово сказано на второй день Пасхи и вмѣстѣ на Благовѣщеніе пресв. Богородицы (л. 39); слѣдовательно, Пасха въ этомъ году была 24 марта, что могло случиться лишь въ 1694 году ³⁾. Въ тотъ же годъ сказана проповѣдь на день преставленія преп. Феодосія Печерскаго, 3 мая, совпадавшій съ попразднествомъ Вознесенія Господня (л. 246) ⁴⁾. Въ вариациі слова на Воскресеніе Христово проповѣдникъ цитуетъ Четь-Минею, говоря: „слова свѣт' написанинъ к' житію стѣхъ мѣцѣ Іанваріа во втормъ днѣ на листѣ тмѣд.“ (л. 95). А вторая часть Четь-Миней св. Димитрія Ростовскаго, заключающая въ себѣ Январь мѣсяць, въ первый разъ напечатана въ Кіевѣ въ 1695 году ⁵⁾, раньше котораго не могла быть составлена и проповѣдь.

Остальные слова сборника могутъ быть распредѣлены хронологически только приблизительно, по сличеніи ихъ въ палеографическомъ отношеніи съ точно датированными проповѣдями, причемъ за общій признакъ сравнительнаго стар-

¹⁾ „Лѣтопись Самуила Велички“, Т III, стр. 86—88; см. „св. Димитрій Ростовскій и его время“, Н. А. Шляпкина, С. П. Бургъ, 1891 г., прилож. стр. 8.

²⁾ „Собраніе сочиненій М. А. Матвѣевича, т. I, Кіевъ, 1876 г., стр. 745.

³⁾ „Краткія таблицы“, Н. Горбачевскаго.

⁴⁾ Тамъ же.

⁵⁾ См. „Сочиненія св. Димитрія, митроп. Ростовскаго“, Кіевъ, 1825 г., ч. 1, стр. 9.

внѣстрѣ проповѣдей нужно признать ихъ шрифтъ: чѣмъ старше письмо, тѣмъ мелче шрифтъ, въ силу того общаго закона, что въ болѣе молодые годы авторъ пользуется лучшимъ зрѣніемъ, чѣмъ подъ старость, и потому мелче пишетъ, чѣмъ въ позднѣйшіе годы. А въ рассматриваемомъ сборникѣ различіе шрифтовъ одного и того же письма въ этомъ отношеніи весьма замѣтно.

IV.

Мѣсто составленія или произнесенія проповѣдей сборника нерѣдко указывается въ нихъ самихъ.

Больше всего произнесено проповѣдей въ монастыряхъ и церквахъ города Кіева и его окрестностей. Въ словѣ на Благосѣщеніе и вмѣстѣ Страстную Пятницу, 1687 года, проповѣдникъ, между прочимъ говоритъ: „презачныхъ собраніа Могіліанского вѣридарѣ (viridarium) предстолицкихъ цвѣтѣ младицкихъ кнждѣ, толкико блѣгатию ткою циталицихъ цвѣтскыхъ кыти сѣждѣ... Мѣшиъ вѣвѣмъ, — обращается далѣе проповѣдникъ къ Богородицѣ, — в ѿмъ кнзградѣ ткоюмъ Бѣгомъ данного в Бѣгѣ при(сленного) Теофана сѣдоустроитѣлѣ, мѣшиъ в мѣсто окрѣпника ткоюмъ Іосифа, Іосифа добраго кнзграда сего Хѣа дѣлатѣлѣ. Сѣи то Бѣгомъ насаждѣннѣ цвѣтѣи вѣскорѣ пѣчомъ такѣ вѣсоце и далѣце корономъ процвѣтѣтѣт, же иннѣи з ѿнихъ окширѣнѣо примѣдѣности сѣсомъ вѣчитѣлскѣи застѣкшии катѣдрѣи, и дѣховнѣи амѣдоннѣи, не тѣлько широко зѣмлю, але и самѣи нанѣкѣищѣи нѣбѣа наполнѣт ѣлакомъ. Іннѣи на полѣ Марсовомъ неприѣтѣлскѣомъ скропѣлѣны росѣомъ сѣбиннѣи отчизнѣи процвѣтѣтѣт ѣкры“ (л. 55). Слѣдовательно, проповѣдь сказана въ Благосѣщенской Церкви Кіево-Братскаго монастыря, въ присутствіи воспитанниковъ Коллегіи и начальствующихъ лицъ ея Теофана и Іосифа. Изъ нихъ Теофанъ судостроитель есть бывшій ректоръ Кіево-Могілянскѣи Коллегіи Теофанъ Прокоповичъ I, который, по словамъ Аскоченскаго, былъ ректоромъ сей Коллегіи съ 1676

до 1684 года ¹⁾, а по свидѣтельству св. Димитрія Ростовскаго, и свопчался въ Кіево-Братскомъ монастырѣ 3 апрѣля, 1689 года ²⁾. Въ словѣ на день св. Николая, 6 декабря, проповѣдникъ говорить о Кіевѣ слѣдующее: „Шитиамъ въ яредѣ нигдѣи и вторѣи нашѣ Іерусали прѣславнѣи градъ Кіевъ золотими корочами, подабѣи пнианѣи прѣчистого Прѣславнаго глаголаша о чекѣ градѣ Кіѣѣи, акичѣ Грѣдѣи кратѣи Сіонѣи пачѣ крѣтѣи иленѣи Іаковѣи. Аи тѣи золотѣи кратѣи шззакотѣи ради нашихъ к' ѡбѣи зашеди іносламиничкѣи почтѣннѣи и очирѣли, и златѣи прѣчѣнилася къ благо“ и проч. (л. 208 и на обор.). Другое слово на день святителя Николая сказано было проповѣдникомъ въ Кіевскомъ Пустынно-Николаевскомъ монастырѣ. „Пришедиши здѣ къ пѣстыню, къ прѣславнѣи чкою свѣтѣи пѣстынножитѣилю, — говорить проповѣдникъ, обращаясь къ святителю Николаю, — ни подсеаитъ ли нѣ о чѣи такъ далеци аки о дрѣвѣихъ глаѣти“. А въ другомъ швѣстѣ той же проповѣди перечисляются Кіевскіе монастыри и церкви во имя святителя Николая: „Николай Добрый, Мокрый, Прѣтискій, Набережный, Пустынный“ (л. 219 и 220 на обор.). Въ словѣ на недѣлю Страшнаго суда проповѣдникъ говорить о себѣ, какъ житель Кіево-Печерской Лавры: „Пронзондѣтъ и отъ инѣи пицѣи нашихъ подземныхъ, кѣтѣила мѣрѣи россійскому, Барлаамѣи, Іоаннѣи, многострадалнѣи, Свѣстратѣи, Пабѣи прѣпростѣи“, и проч. (л. 305). Одно изъ словъ на Преображеніе Господне сказано въ Межигорскомъ Преображенскомъ монастырѣ близъ Кіева, какъ видно изъ начала этого слова: „Ни могли, кѣтѣиный слѣхѣтъ, — говорить проповѣдникъ, — шюсокѣишнѣиго ократи мѣкѣтѣица, з' которого кѣи акио нѣтѣишнѣишнѣи прѣлавлѣнѣи Христа Спѣнтѣила нашего на горѣи Ѳаворѣи прѣмѣстѣишнѣи прѣображенію, акии прѣславнѣи свѣтѣи Межигорской шпѣишнѣи и кѣтѣишнѣи горы“ (л. 127).

¹⁾ „Кіевъ съ его древнѣишимъ училищемъ Академію“, В. Аскоченскаго, ч. 1, Кіевъ, 1856 г., стр. 212.

²⁾ „Сочиненія св. Димитрія, и. Ростовскаго“, Кіевъ, 1825 г., ч. 1, стр. 326.

Есть въ проповѣдяхъ сборника указанія и на другіе города, кромѣ Кіева, въ которыхъ проповѣдникъ провозвѣщаетъ нѣкоторыя изъ своихъ словъ; но эти указанія всегда сопровождаются важными—либо оговорками, которыя показываютъ, что проповѣдникъ былъ въ томъ или другомъ городѣ только временнымъ, случайнымъ гостемъ, а не постояннымъ жителемъ. Такъ, въ словѣ на Покровъ пресв. Богородицы, сказанномъ въ Нѣжинской Покровской церкви, проповѣдникъ говоритъ: „козачанський слухачѣ, закармлимося для нѣжинского до знаменитого и прикладного града Нѣжина, азькмо тѣмъ цюколкамъ продали и кѣпили“ (л. 186). Слово на соборъ архангела Михаила и всѣхъ безплотныхъ силъ произнесено было проповѣдникомъ въ Стародубѣ, въ нынѣшней черниговской губерніи, съ упоминаніемъ имени Стародубскаго полковника Михаила Миклашевскаго¹⁾. Трапезу небесную „Житіямъ града сего неотлѣнимъ обѣщанію,—говоритъ проповѣдникъ,—а найбарзѣнъ мисачомъ въ іминіи своємъ іма архитратига сѣгаго Михаила, началникъ полку сего Стародубовскаго“ (л. 245 на обор). Проповѣдникъ не называетъ Стародубъ нашимъ городомъ, какъ онъ называлъ Кіевъ, а прилагаетъ къ нему только указательное мѣстоименіе *сей*. Есть еще одно слово на день св. великомученика Димитрія, связанное въ какомъ-то полковомъ городѣ, съ обращеніемъ къ мѣстному полковнику Димитрію. „Борѣ насъ цедини діка пламини христиниакистній ягарѣ и Мадохитѣ. Поданъ прито и намъ ниспекѣдливѣю тую крѣпостъ и силъ а найбарзѣнъ тезонимитомъ ти Димитрію, хуаеромъ и мѣжисткинномъ полку сего предводителѣмъ, аки и снѣ помощію твою добрѣ по вса дни подвижалася и побѣждалася полки протчихъ агоранѣ, ако жъ ужѣ и самимъ дѣломъ истѣ“ (л. 270 на обор.). А полковники съ именемъ Димитрія въ концѣ XVII вѣка встрѣчаются въ полкахъ Переяславскомъ—Думитрашко Рачѣ, 1672—1676 г.г., и Прилуцкомъ—Димитрій Чернавскій съ

¹⁾ См. выше, на 101 стр. примѣч. 2.

1679 года и Димитрій Лазаревичъ Горленко, 1693—1708 г. г. Скорѣе здѣсь разумѣется послѣдній полковникъ, построившій въ Густыинскомъ монастырѣ церковь¹⁾. Во всякомъ случаѣ, проповѣдникъ былъ въ томъ или другомъ изъ этихъ городовъ только случайно, проѣздомъ, какъ онъ говоритъ объ этомъ въ припискѣ къ своему слову: „Же к' градѣмъ здамлюмнла по- клонѣ мой отдавати в' дни Англа и патрона милости кашей, что отъ его ж' самого моею мовѣю зачинаю“ (л. 271).

Изъ приведенныхъ выписокъ видно, что проповѣдникъ былъ постояннымъ жителемъ г. Кіева, но бывалъ проѣздомъ и проповѣдывалъ въ городахъ Нѣжинѣ, Стародубѣ и еще какомъ то полковомъ городѣ, или Переяславѣ, или Прилукахъ.

V.

Другая основная часть рассматриваемаго Сборника за- ключаетъ въ себѣ „Различнаа собраніа, кѣ проповѣди слова Бжїа служачаа“. Въ этой части помѣщены выписки изъ разныхъ книгъ и замѣтки самого автора, писанныя тою же рукою, какою и проповѣди, а иногда и помѣщающіяся среди самыхъ проповѣдей, въ пробѣлахъ между ними. Смотря по различію источниковъ, эти выписки и замѣтки писаны частію на южнорусскомъ литературномъ языкѣ того времени, частію на латинскомъ и польскомъ языкахъ. Между прочимъ здѣсь есть: „Собраніе различныхъ вещей отъ книги глаголемой Житія Святыхъ Отецъ (л. 535); Significationes psalmorum nonnullae et varia, notata изъ блаженнаго Августина (л. 344); выписки изъ Бернарда (л. 342); Digressiones morales, ex Phisica excerptae ad utilitatem cancionatoris (л. 376—377); Notata z kaznodzieie Kaczynskiego, societatis Jesu (л. 357—370); Ex patre Mlodz, т. е. Młodzianowskiego (л. 381 и сл.), и проч.

¹⁾ „Собраніе сочиненій М. А. Максимовича, т. I, стр. 711 и 733.

Эти выписки и замѣтки служили матеріаломъ для составленія проповѣдей, заключающихся въ первой, основной части сборника. Такъ, напр., въ выпискахъ и замѣткахъ есть статья, подъ заглавіемъ: „Благодѣи единоначальной и животоупотребителѣи Троицы славаща“, гдѣ помѣщенъ одинъ рассказъ изъ „Луга духовнаго“ Софронія о явленіи пустынноку діавола, который не могъ произнести словъ: „Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа“, и приведенъ, на южнорусскомъ и латинскомъ языкахъ, цѣлый рядъ разныхъ богословскихъ и моральныхъ примѣненій и толкованій къ этимъ словамъ (л. 325—327). И въ словѣ о Св. Троицѣ на праздникъ Пятидесятницы повторяется тотъ же рассказъ изъ „Луга Духовнаго“ и почти буквально приводятся тѣ же самыя моральныя примѣненія къ тремъ лицамъ Св. Троицы. „Мы престо,—говорить проповѣдникъ,—ко имя Троицы Прѣтца клякоу дѣло доброе начинаючи воздадемъ всегда славу Бгѣу, а наипокрѣпѣи:

Во имя Отца іединьскаго Корнѣ, отвержема корнѣ крѣмъ злымъ сирексленѣи, а к' любекѣ Бжїей прѣвдѣмъ к' крїстїны.

Во имя Сна от Отца рождина, породѣмъ и сотворѣмъ плады достойны покланїа.

Во имя Дха от Отца прїходаща, прїзвѣдѣмъ воздыханїа іудїна о грѣсїхъ и ісхдїна водна от очїс нашихъ“, и проч. (л. 109 на обор.).

Особенный же интересъ въ проповѣдическихъ матеріалахъ сборника представляютъ выписки изъ проповѣдей польскихъ іезуитовъ, есендзовъ Качинскаго и Млодзяновскаго. Изъ нихъ Павелъ Качинскій, попеременно управлявшій обществами іезуитовъ въ Ярославѣ, Люблинѣ и Краковѣ, въ теченїи 12 лѣтъ проповѣдывалъ въ Люблинѣ и оставилъ послѣ себя много проповѣдей, изъ числа коихъ напечатаны были: „Проповѣди на недѣли всего года“, въ Калишѣ, въ 1675 году (томъ второй вышелъ въ 1697 г.); „Проповѣди на праздники всего года“, въ Калишѣ, въ 1684 году. Самъ онъ

умеръ въ 1676 году ¹⁾. *Фомъ же Млодзяновскій* родился въ 1622 году, а умеръ въ 1686 году. Онъ оставилъ послѣ себя „проповѣди и бесѣды на недѣли и праздники“, изданныя въ 1681 году въ Познани, въ четырехъ томахъ ²⁾. Въ числѣ выписокъ изъ проповѣдей ксендза Качинскаго въ нашемъ сборникѣ есть между прочимъ выписка о томъ, — „почему Богъ челоуѣка падшаго избавилъ, а ангела нѣтъ?“ (л. 365). Этимъ же вопросомъ задается и нашъ проповѣдникъ въ словѣ на Богоявленіе и мѣстами рѣшаетъ его точно такъ же, какъ онъ рѣшенъ въ выпискѣ изъ Качинскаго. „Суть однако нѣкоторыя причины прозвончѣнн, — говоритъ нашъ проповѣдникъ, — для чего казѣн члѣка откѣпна Кгъ, а нѣжман Агла. Прокла ит' клѣжинного Августина. Поникаж мишиал част' Агловъ спала и погичла; ека же нѣтѣра члѣчка прсклатѣм кыла заражнна; поникаж Адамъ к' сѣтѣ нѣкы е' коринѣ заразила ксе пиме члѣчккоу, и з' погичшими Аглан вѣчномѣ отдалъ караню. Итѣкъ еи созданиѣ члѣчккоу погичло кы для котороу ека сѣтѣ созданна“, и проч. (л. 38). Что же касается Млодзяновскаго, то нѣкоторыя мысли его, именно изъ его слова на очищеніе Богородицы (л. 381) мы нашли въ словѣ нашего Сборника на Срѣтеніе Господне (л. 170 и 172 на обор.). Эти и подобныя заимствованія показываютъ зависимость нашего проповѣдника въ матеріалахъ и пріемахъ проповѣди отъ польско-католическихъ проповѣдническихъ образцовъ второй половины XVII вѣка. Но духъ и направленіе проповѣдника неизмѣнно оставались православными. Въ словѣ на недѣлю Фомину проповѣдникъ мимоходомъ отвергаетъ католическій догматъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (л. 274).

Итакъ, проповѣди сборника и выписки и замѣтки, слу-

¹⁾ *Historja Wymowy w Polsce*, K. Mecherzyńskiego, Krakow, 1860. Tom. III, str. 310.

²⁾ Тамъ же, стр. 285 и 286. *Ф. Млодзяновскій см. исследование Д. С. Мацѣвича въ „Трудахъ Кіевской Дух. Академіи“ за 1870 годъ.*

жившія матеріаломъ для нихъ, писаны какимъ-то Кіевскимъ православнымъ проповѣдникомъ, но подъ вліяніемъ латвопольскихъ образцовъ, между 1679 и 1696 годами. Кто же авторъ этихъ проповѣдей?

VI.

Прежде и естественноѣ всего возникаетъ мысль, не принадлежать ли эти проповѣди извѣстному проповѣднику конца XVII и начала XVIII вѣка, южнорусскому ученому, св. Дмитрію Ростовскому. Изъ числа проповѣдей его, говоренныхъ въ Малороссіи, находится между изданными не болѣе пяти, а между тѣмъ онъ часто проповѣдывалъ тамъ. Остальныя Малорусскія его проповѣди остаются въ рукописяхъ¹⁾. Не заключаетъ ли и нашъ сборникъ неизданныя проповѣди св. Дмитрія Ростовскаго? Рѣшенію этого вопроса изъ положительномъ смыслѣ благоприятствуетъ, повидимому, и то обстоятельство, что между печатными произведеніями св. Дмитрія Ростовскаго и неизданными проповѣдами нашего сборника есть сходныя по содержанію и отдѣльнымъ выраженіямъ мѣста, какъ будто принадлежащія одному и тому же автору. Таково, напримѣръ, начало нашего сборника на недѣлю страшнаго суда, представляющее сходство съ началомъ проповѣди св. Дмитрія на ту же недѣлю. Выписываемъ начало проповѣди нашего сборника, для сличенія желающимъ: „Прійдетъ Снѣ чѣкскій во славу свои (Матѣй глава кѣ зач. ѳѳ). Тѣшныя на лркъій приходъ Сна Бжїа къ мїръ снѣ в' днѣ прслабного его рожденїа в' маломъ и младомъ тѣлѣ члѣчкомъ, во наддѣр кыль тихїи и смирыи, снѣйде яко дождѣ на ѳѳно и яко капля каплюща на земаю. ꙗко жъ не радѣ тѣшнтиса, кгда монарха акїи земнїи з' мнромъ и покомъ, еиз

¹⁾ „Обзоръ русской духовной литературы“, Филарета, изд. 3, С. Петербургъ, 1684 г., стр. 263.

срѣжѣа и конноке к' црѣтео свое прихѣдит'. Тѣшинав и ето-
рый приход его на рѣкѣ Юрданскѣю; во и чамъ з' натѣры и
природн' акез от колѣна Юдока сынъ к' тихого и смиренного
премѣнишиа Агнца, чаксове от самаго присланника своего отс-
ераа сѣдигителство: к' Агнецъ Бжїї въ землѣи грѣхн
мїръ (Іоан. зач. 1.) А ннѣ ежиде, о члѣчѣ, аке тогѣ жѣ
тихїи и незлокиымъ Агнцѣ, к' аба ероко рѣкачюго, Младнице
рѣкоцами повентїи, к' ажда совершина: раке и слава естѣмъ к' жесто-
кого црѣа и сѣдїи личѣ к' ѣстнахъ носачюго премѣниа^а
(л. 304) 1).

Есть въ сборникѣ и несомнѣнное произведеніе св. Ди-
митрія, это—Синописисъ съ пятой главы по пятнадцатую, пи-
санный на пробѣлахъ сборника частію на латинскомъ, частію
на южнорусскомъ книжномъ языкѣ и представляющій изъ
себя первичную редакцію его „Лѣтописи, сказующей вкратцѣ
дѣянїя от начала міробытїа до Рождества Христова“, съ при-
бавленіемъ въ концѣ трехъ силлабическихъ стихотворенїй въ
честь архїерея Стефана Яворскаго, съ которымъ св. Димитрій
находился въ дружескихъ отношенїяхъ²⁾.

Но именно этотъ Синописисъ или лѣтопись и приложен-
ныя къ нему вирши въ честь Стефана Яворскаго прежде всего и
доказываютъ, что проповѣди сборника не принадлежать св.
Димитрію Ростовскому. Какъ Синописисъ, такъ и вирши пи-
саны собственноручно св. Димитріемъ Ростовскимъ, какъ мож-
но убѣдиться въ томъ изъ сличенїа почерка ихъ съ несомнѣн-
но собственноручнымъ письмомъ сего святителя отъ 20 ок-
тября 1709 года къ М. Г. Грохольскому³⁾. А между тѣмъ

¹⁾ См. „Сочиненїа св. Димитрія, митрополита Ростовскаго“, Кїевъ, 1825 г., ч. 2, стр. 8 и 9.

²⁾ Въ полномъ видѣ Лѣтопись издана тамъ же, ч. I. О различныхъ редакціяхъ ея см. „Св. Димитрій Ростовскїй и его время“, Н. А. Шалакина, С.П.-Бурга, 1891 г., стр. 415 и сл.

³⁾ См. его въ книгѣ „Бѣлоруссія и Литва“, изд. П. Н. Ватюшкова, С.П.Б., 1890 г., стр. 269.

проповѣди Сборника, представляющія тоже чей-то автографъ, съ черновыми дополненіями и поправками автора; писаны другою рукою, не св. Димитрія. Притомъ же, хронологическія дѣянія нѣкоторыхъ проповѣдей сборника, особенно же сказанныхъ проповѣдникомъ въ Кіевѣ, не совпадаютъ съ известными доселѣ свѣдѣніями о времени пребыванія св. Димитрія въ этомъ городѣ. Такъ, напримѣръ, 25 марта 1687 года, когда сказано было слово сборника на Благовѣщеніе пресв. Богородицы въ Кіево-Братскомъ монастырѣ, падаетъ на то время, когда св. Димитрій былъ игуменомъ Батуринскаго монастыря¹⁾. Сходство же мыслей нѣкоторыхъ проповѣдей св. Димитрія съ соответствующими проповѣдями сборника можно объяснять или общностію ихъ источниковъ, или просто тѣмъ, что св. Димитрій несомнѣнно имѣлъ въ рукахъ этотъ сборникъ, вписавъ въ него свой Синописисъ, знакомъ былъ съ заключающимися въ немъ проповѣдями и могъ пользоваться ими въ своихъ собственныхъ проповѣдяхъ.

Тѣмъ не менѣе, автографъ св. Димитрія въ разсматриваемомъ сборникѣ даетъ понять, что авторъ проповѣдей сборника близокъ былъ къ св. Димитрію Ростовскому въ какомъ либо отношеніи и либо подарилъ, либо передалъ для округленія и изданія, либо оставилъ ему сборникъ своихъ проповѣдей послѣ своей смерти. Кто же такой былъ авторъ проповѣдей сборника, и когда этотъ сборникъ могъ перейти къ св. Димитрію Ростовскому?

VII.

Какъ мы видѣли выше, въ сборникѣ находится определенно датированныя проповѣди 1679, 1687, 1690, 1694 и 1696 годовъ. Синописисъ же св. Димитрія и вирши его въ честь архіерея Стефана Яворскаго вписаны на пробѣлахъ сборника

¹⁾ „Св. Димитрій Ростовскій и его время“, Шляхтинъ, стр. 46 и 47 и прилож. стр. 8.

уже по его завершеіні, слѣдовательно послѣ 1696 года. Стефанъ Яворскій сдѣланъ архіереємъ, съ званіемъ митрополита Рязанскаго, въ 1700 году ¹⁾); а въ слѣдующемъ 1701 году самъ св. Димитрій вызванъ былъ въ Москву, рукоположенъ во архіерея ²⁾), навсегда оставивъ югъ Россіи, и вѣроятно вывезъ съ собою на сѣверъ нашъ сборникъ. Здѣсь около 1703 года, къ которому относятъ начало работъ св. Димитрія по составленію его келейной лѣтописи ³⁾), вписаны были отрывки первоначальной редакціи ея въ нашъ сборникъ. Такимъ образомъ, разсматриваемый нами сборникъ проповѣдей и проповѣдническихъ матеріаловъ могъ перейти въ руки св. Димитрія Ростовскаго между 1696—1701 годами. Отъ кого же?

Въ Діарѣ или дневныхъ запискахъ св. Димитрія изъ лицъ духовныхъ города Кіева, къ которымъ св. Димитрій имѣлъ такія или иныя близкія отношенія, упоминаются: митрополитъ Кіевскій Гедеонъ Святополькъ-Четвертинскій; кіево-печерскіе архимандриты Иннокентій Гизель, Мелетій Вуяхевичъ, Варлаамъ Ясинскій (впослѣдствіи митрополитъ кіевскій) и Іоасафъ Краковскій; игумены кіевскихъ монастырей Мелетій Дзвизъ, Θεодосій Гугуревичъ, Иннокентій Манастырскій, Захарій Корниловичъ, Стефанъ Яворскій и бывший ректоръ Кіево-Могилянскоі Коллегіи Θεофанъ Прокоповичъ ⁴⁾). Но изъ нихъ пережили 1696 годъ, къ которому относится послѣдняя хронологическая дата сборника, только слѣдующія лица: Иннокентій Манастырскій, скончавшійся 17 января 1697 года; Варлаамъ Ясинскій, скончавшійся въ 1707 году ⁵⁾); Захарій Корниловичъ, умершій въ 1715 году въ санѣ Черяславскаго

¹⁾ „Кіевъ съ его древнѣйшихъ училищомъ Академію“, Асмочевскаго, ч. 1, стр. 246.

²⁾ „Св. Димитрій Ростовскій и его время“, Шляпкина, прилож., стр. 10.

³⁾ Тамъ же, стр. 415 и др.

⁴⁾ „Сочиненія св. Димитрія, митрополита Ростовскаго“, Кіевъ, 1825 в. ч. 1, стр. 316 и сл.; „Св. Димитрій Ростовскій и его время“, Шляпкина, приложеніе, стр. 7 и слѣд.

⁵⁾ Тамъ же.

епископа; Иосафъ Краковскій, умершій въ санѣ Киевскаго митрополита въ 1718 году, и Стефанъ Яворскій, скончавшійся въ 1722 году ¹⁾. Но ни въ кому изъ этихъ послѣднихъ лицъ не подходятъ болѣе раннія хронологическія даты нашего сборника проповѣдей, начинающіяся съ 1679 года, кромѣ Варлаама Ясинскаго. Иннокентій Манастирскій явился въ Киевъ только въ 1681 году ²⁾; Стефанъ Яворскій, послѣ заграничнаго образованія, возвратился въ Киевъ въ 1689 году. Немного раньше Яворскаго возвратился въ Киевъ изъ-за границы и Иосафъ Краковскій ³⁾. Неизвѣстна подробно жизнь Захаріи Корниловича до его епископства; но, повидимому, онъ все это время прожилъ въ Киево-Михайловскомъ монастырѣ, исполняя здѣсь разные послушанія ⁴⁾, и не жилъ въ Киево-Печерской лаврѣ, какъ жилъ авторъ проповѣдей нашего сборника:

Что же касается Варлаама Ясинскаго, то онъ проживалъ въ Киевѣ всѣ тѣ годы, къ которымъ относятся датированія проповѣди нашего сборника, и дѣйствительно могъ составить и произносить ихъ. По окончаніи ученія въ Киевской Коллегіи, Варлаамъ Ясинскій учился еще въ Краковской академіи и тамъ, не смотря на препятствія, увѣнчанъ „философскимъ колпакомъ“. Съ 1669 по 1673 годъ онъ былъ ректоромъ Киевской Коллегіи ⁵⁾ и въ этомъ званіи произнесъ скорбное слово надъ тѣлами трехъ монаховъ Киево-Братскаго монастыря, убитыхъ поляками близъ Киева, за Бѣлогородкою ⁶⁾.

¹⁾ „Обзоръ русской духовной литературы“, Филарета, изд. 3, 1884 г., стр. 213, 214 и 269.

²⁾ „Св. Димитрій Ростовскій и его время“, Шляпкина, стр. 161.

³⁾ „Обзоръ русской духовной литературы“, Филарета, стр. 213, 314 и 269.

⁴⁾ „Кіевъ съ его древѣйшимъ училищемъ Академіевъ“, Асютченскаго, ч. 1, стр. 215 и 216.

⁵⁾ „Обзоръ русской дух. литературы“, Филарета, стр. 209.

⁶⁾ „Кіевъ съ его древѣйшимъ училищемъ Академіевъ“, Асютченскаго, ч. 1, стр. 202.

По оставленіи ректуры въ Коллегіи, Ясинскій является въ 1674 году проповѣдникомъ Кіево-Печерской лавры¹⁾, затѣмъ игуменомъ Кіево-Никольскимъ, съ 1684 года архимандритомъ Кіево-Печерскимъ, а съ 1690 года Кіевскимъ митрополитомъ²⁾. Тотчасъ по вступленіи на Кіево-Печерскую архимандрію, Варлаамъ Ясинскій выѣзжаетъ изъ Батуринскаго монастыря къ себѣ въ лавру св. Дмитрія Ростовскаго и поручаетъ ему составленіе Житій святыхъ, назначивъ его официальнымъ проповѣдникомъ лавры. Въ 1686 году св. Дмитрій снова принялъ на себя игуменство въ Батуринскомъ монастырѣ; но и послѣ того нѣсколько разъ возвращался въ Кіевъ для составленія и печатанія Житій святыхъ, а въ 1697 году назначенъ въ игумены Кіево-Кирилловскаго монастыря, гдѣ и оставался до 10 іюня 1697 года. Вообще св. Дмитрій находился въ довольно близкихъ отношеніяхъ къ Варлааму Ясинскому и пользовался особеннымъ его расположеніемъ. Вѣроятно, Ясинскій самъ и передалъ рукописныя свои проповѣди св. Дмитрію въ 1697 году. Около этого времени престарѣлый митрополитъ Варлаамъ Ясинскій настолько уже одряхлѣлъ, что нѣсколько разъ просилъ московскаго патріарха назначить ему помощника, съ титуломъ епископа Переяславскаго³⁾, едва ли могъ самъ проповѣдывать, а потому и могъ передать сборникъ незаконченныхъ въ литературномъ отношеніи своихъ проповѣдей св. Дмитрію Ростовскому или для окончательной отдѣлки и приготовленія къ печати, или въ даръ, навсегда.

Что проповѣди разсматриваемаго нами сборника дѣйствительно принадлежатъ Варлааму Ясинскому и писаны имъ соб-

¹⁾ См. рукописную реторичу латинскую Георгія Беккера Ельбингскаго въ библиотекѣ Кіевской дух. Семинаріи, № VIII. 1. 89, прилежнѣ на оборотѣ послѣдняго листа и на задней доскѣ.

²⁾ „Обзоръ русской дух. литературы“, Филарета, стр. 209.

³⁾ „Св. Дмитрій Ростовскій и его время“, Палавина, стр. 36, 43, 46, 261, 267 и прилож. стр. 8—10; см. „Сочиненія св. Дмитрія, митрополита Ростовскаго“, Кіевъ, 1825 г., ч. I, стр. 234 и 335.

Труды К.о. Дух. Акад. Т. II. 1892 г.

ственноручно, это подтверждается, во-первых, слѣченіем по-черка проповѣдей сборника съ собственными замѣтками Варлаама Ясинскаго на реторию Георгія Беккера, 1674 года ¹⁾, и подписями его на антиминсахъ 1705 и 1707 годовъ ²⁾, а во-вторыхъ—нѣкоторыми указаніями на его личность въ самыхъ проповѣдяхъ сборника. Въ одномъ изъ словъ на день святителя Николая, сказанномъ въ Кіевскомъ Пустынно-Николаевскомъ монастырѣ, проповѣдникъ говоритъ: „если брѣзомъ пастыря нѣшого ститела Хрѣа Николаа, сію пастеѸ отъ кышнѣго пастыря намъ вѣрѸченнѸю цѣло, кодро и кѣмо сохранимо, констѣннѸ отъ самой істинны Снѣ Слова Бжїна сіа словеса Ѹслышнѣмъ“. И нѣсколько ниже: „подобаетъ всѣмъ намъ, котрынемо отъ нанкышшого пастыря сію приналл пастеѸ..., настаклачнѣ“ (л. 221 на обор.). Эти слова могъ сказать только или настоятель Кіевского Пустынно-Николаевского монастыря, или мѣстный кіевскій архіерей, т. е. митрополитъ; а то и другое одинаково приложимо къ Варлааму Ясинскому. Въ концѣ той же проповѣди проповѣдникъ дѣлаетъ такое обращеніе къ святителю Николаю: „Сохрании и возаклачнѣннѣго ти рослѸжитела отцѣмъ отца и пастыремъ пастыря присѣщнѣнаго пастыря нѣшого, и подаждь имъ во долготѸ днѣи ако второмъ птищѸ финикѸ чистію и славою во всѣхъ концѸхъ земанъ процѣтати. А поимъ чакѣ рѸководитѣлствомъ тѣомн стѣымъ ако и настошного намъ пастыря кѣмѣдрѣмъ и кѣгорѸзѸмнѣмъ прѣлнѣмъ, отъ земныа сіа пѸстынѣ прѣлнѣ на ко кѣртоградъ и кѣноградъ нѣсныи“ (л. 224 на обор.). Подъ пастыремъ пастырей здѣсь нужно разумѣть или московскаго патріарха, или кіевскаго митрополита. Наконецъ, если проповѣди сборника приписывать Варлааму Ясинскому, то сдѣлается понятнымъ и то,

¹⁾ См. выше примѣч. 1 на стр. 113.

²⁾ Въ Царьово-археологическ. музеѣ при Кіевской дух. Академіи, во вновь составленному каталогу №№ 2735 и 2736.

почему нѣкоторыя изъ нихъ произнесены не въ Киевѣ, а въ другихъ городахъ, какъ напримѣръ въ Нѣжинѣ, Стародубѣ, Переяславѣ или Прилукахъ. Сдѣлавшись киевскимъ митрополитомъ, Варлаамъ Ясинскій, въ сентябрѣ 1692 года объѣзжая всю свою малороссійскую епархію, былъ во всѣхъ полкахъ и монастыряхъ малороссійскихъ¹⁾. Во время этого или другихъ объѣздовъ епархіи онъ и могъ говорить проповѣди въ нѣкоторыхъ полковыхъ городахъ.

Впрочемъ, кто бы ни былъ авторъ проповѣдей нашего сборника, во всякомъ случаѣ онѣ заслуживаютъ полнаго вниманія изслѣдователей въ различныхъ отношеніяхъ: и въ связи ихъ съ другими южнорусскими проповѣдями того времени, и по своей зависимости отъ латинопольскихъ образцовъ и источниковъ, и по отношеніямъ проповѣдника къ московскому правительству, и особенно важны для южно-русскаго филолога. Мы пытались рѣшить только первоначальные вопросы библиографическаго свойства, предоставляя рѣшеніе другихъ вопросовъ, вызываемыхъ сборникомъ, специалистамъ.

VIII.

Въ заключеніе, сдѣлаемъ краткое описаніе проповѣдей сборника, въ томъ порядкѣ, въ какомъ онѣ помѣщены въ немъ.

— л. 2—10... „Слово на рождество Сѣна Слово Бжїа дѣла: Гѣхъ се надѣ. Уаа.“ Нач. „Аже надд(еръ) морилъ насъ Сѣнъ Бжїи обѣтницами отъ княка числачїи (лѣт)ъ, 8ти пррѣскими обѣтѣючисл прїнги и не приходачи“ — Конецъ проповѣди не дописанъ.

— л. 11—18. Слово на Рождество Христово. „Во їмѣ Отца и Сѣна и Сѣаго Дхѣ. Амниъ. Присѣщеннои Слово, сѣмз рака прїм, бѣкаитъ плоть, не отсѣпѣлъ ежистѣа. Слово сѣтвннѣтїи з' Акафиста вѣгороднѣна з' стиѣа числомъ осмого, Нач.: Слово вѣрзо бланкои сталоса скорочинно.

¹⁾ „Лѣтопись Самоня Величина“, т. III, стр. 102.

— л. 19—27. Слово на Рождество Христово. „От кѣка таниство открькается, и Сїѣ Бжїи сїѣ члѣкъ кьмає“. Нач.: „Трѣдними наддер и мѣками развѣсом члѣцкнмъ непсалтнмъ початкѣ и конца не имѣющїи Бгѣ от початкѣ свѣта забл-лаетса рѣчамн“.

— л. 28—36. Слово на Рождество Христово. „Хї жд-дається“. Нач. „Знайдыється таковыи въ свѣтѣлїи земныхъ звычїи же во время трїднєвного востанїа Хрѣа трїжди дрѣгъ ко дрѣгѣ прокѣцают и откѣцают: Хї воскресї“.

— л. 37—38. Отрывокъ слова на день крєпєнїя Господня.

— л. 39—46. „Во имѣ отца воскресншаго, Сїа воскресшого, и Дѣа прєсвѣтаго спосокѣтковакшаго воскреснїю Хрѣс. На днѣ вторїи воскреснїа Хрѣа и Блговѣщнїа Бгородична в' кѣтѣ Жны блгскѣбєнница Сїонѣ рѣчѣте: прїамн от на радостн блгвѣщнїа воскреснїа Хрѣа“. Нач.: „Не една радост' єдиногѣ того ж днѣ. прєбого по востанїи Хрѣом в' мыслннїи сїи свѣтѣ в' развѣннїи дшн и срѣца наша закнчала“.

— л. 47—55. Слово на Благовѣщенїе прєсв. Богородицы. „In nomine Sanctissimae Triadis. et in laudem beatissimae Virginis Matris Divinum Verbum concipientis. Дщєрн Сїонѣ изыдѣте цра. Соломона во вѣнцѣ, нем же вѣнча его мѣтн ко днѣ жєниткы его и во днѣ кєсалѣа его срѣца его. Слова сѣт дѣнствїем Дѣа прѣтаго чрезъ вѣстнѣ Соломонови с ннѣшнїи прєславнои цра нєного коронацїи и жєниткѣ вѣрєчннїе в' Пѣснєхъ Пѣснїи в' глабѣ г“. Нач.: „Не єдинѣ здѣ от прєдстолицнхъ людїи в' глабѣкоє мнєл' своє запѣтнєвшн разєвжднїе, знаннїи знатнїи бытн мѣснтъ удивлнїем“.

— л. 56—61. Слово на Благовѣщенїе прєсв. Богородицы. „Се рѣка Гїднѣ, вѣдн мнѣ по глѣ тєрємѣ: и отїде от ннї яглѣ“. Нач.: „Тон єст' нєсполнѣтнїи людїи справєданлвїхъ звычїи, же тогды найкарзѣнїи смнрѣютєса, кгда видѣтєса сєбє бланкнми от Бга дарамн и кьсокнми чєст' мн почтєннїамн бытн“.

— л. 64—71. „На скѣтноносное отъ мертвыхъ востаніе Хрѣо. Азъ есмь первый и послѣдній, и быхъ мертвъ, и се живъ есмь во вѣки вѣковъ. Слова сѣтъ на нѣшній днѣ самимъ Еноломъ Бжїимъ реченнїи, а Іванномъ сѣтымъ Бгословомъ написаннїи въ Апокалѣпсїи къ главлѣ первѣй“. Нач.: „Хѣ воскресѣ отъ мертвыхъ началокъ умершимъ и глаба наша“.

— л. 72. Слово на недѣлю женъ мироносицъ. Нач.: „Третїи седмици по тридневномъ Ено Бжїимъ отъ мертвыхъ востанїи, на мѣсто сїе приспѣвши, не подосаеетъ лигѣ нѣ о чомъ вразумѣн, ако о тридневномъ Хрѣомъ востанїи до влгочистнаго слшшателя моего мовѣ мѣти“. Сохранилось только начало слова.

— л. 73—80. Слово на Воскресенїе Христово. „Третїи седмици иматъ днѣ отнелѣ же сїа быша. Азъка глав. къ зач. рѣ“. Нач.: „Три днѣ и три ночи Хѣ Ено Бжїимъ къ гробѣ причистенъ превѣвалъ плотїю“.

— л. 81—88. Слово на Воскресенїе Христово. „Разорѣте црѣковъ сїю, и тремя днѣми воздвигнѣ ю, Іван. с. 2. зач. 3“. Нач.: „Что прежде во притѣсахъ и подѣ сѣнїю токѣмо, предъ сѣномъ Іудейскимъ Ено Бжїимъ исповѣдаше: сїе въ днѣ превѣтлого востанїа своего мвственно дѣломъ самимъ исполаетъ“.

— л. 89—92. „На воскресенїе Гпда нашего Іса Ха. Прїидѣте пиве пїемъ новое не отъ каминѣ неплодна чѣдодѣемо, но отъ нечлenna источника изъ гроба одождина Ха о немже сѣтверждаемъ“. Нач.: „Значи пана по достаткѣ“.

— л. 93—95. Слово на Воскресенїе Христово. „Нигѣ Хѣ воста отъ мертвыхъ началокъ умершимъ быст. 1 Сѣт. 15“. Нач.: „Вончпавла рѣкнѣ рачїи фалшнѣла была бы наша вѣра, было бы вончпавое а згола фалшнѣе бы и з найлѣпшими сѣнїиками наше спасенїе, надѣанїе наше, бы не нѣшнїе радостное Хрѣо зъ мертвыхъ востанїе“.

— л. 96—103. Слово на Вознесеніе Господне. „Гдѣ вознесиша на нбс и сѣде одеснѣю Бга“. Нач.: „Же Хс Гдѣ для ннѣшнѣго з' благословеннымъ чѣломъ и дшю пресвѣтѣю вознесишася на нбс, не мелемо чамъ днѣтитиася“.

— л. 104—110. Слово на св. Троицу. „Трѣе свѣдѣтелиствѣющіи на нбсн Ѡтцѣхъ, Слово и Свѣтій Дхъ, і єіє трѣе єдино свѣт'“. Посланіе Іоанннско глава ѿ зач. ѿд“. Нач.: „Тайнѣ Троици Прстѣмъ жаднѣхъ азъкъ личѣ на нбсн личѣ на земліи єи мовити не можѣт'“.

— л. 111—117. Слово на Преображеніе Господне. „Прєобразиша предъ ними и просвѣтитиша лице его іако сєлнце“. Нач.: „Приспѣлѣхъ днѣ Преображеніа Гпднѣ, бл҃гочиннѣи слѣхъ(аѣ)“.

— л. 119—126. Слово на Преображеніе Господне. „Бо іма Ѡтца и Сна и Свѣтого Дха ѿмнн'. Полѣт' Іс Петра, Іакоса и Іоанна на горѣ вѣсокѣ єдиннѣ и преобразиша предъ ними“. Нач. „По воплощеніи своемъ отъ чистаго Денъ Матере чрева, любо отлѣтъ двадцєати и болше на каждѣи днѣ Снѣ Бжій з' возлюбленными ѹченики своимъ по морѣ и по земліи дорогѣ ст҃раєбѣиши возкѣи мѣлѣхъ вєсѣдѣхъ и розмовѣхъ“.

— л. 127—134. Слово на Преображеніе Господне. „Полѣт' Іс Петра, Іакоса и Іоанна на горѣ вѣсокѣ єдиннѣ и преобразиша предъ ними Матѣей глава зѣ зач. ѿ“. Нач.: „Вємоглѣ бл҃гочиннѣи слѣхъ(аѣ) спосєбнѣишого єбрати мѣстѣца, з' котрѣго єѣ ємо ннѣшнѣмъ прєславномъ Хрїста Спєснѣтелѣ нашѣго іа горѣ Ѡвєрєтнѣи прѣсмотрѣлѣсѣ преобразенію, лю єи прєславноѣ єснѣтелѣи Мижнгорскѣи єпнннѣи и бл҃гословнннѣи горѣ“.

— л. 135—142. Слово на Воздвиженіе честнаго врєста Господня. „Мнѣ да не євдѣт хвалитиася, токмо о крѣтѣ Гїда нашѣго Іса Ха. Слова свѣт' ізераннаго єосѣда Хрѣа Пакла єтаго. Зач. єѣ к' Галатѣмъ гла. 5“. Нач.: „Радѣвалѣсѣ нєкѣдѣ срдцємъ и вєсєлѣвалѣсѣ дшю з҃наменнѣи онѣ єсаръ Гилєскїи Тнєрїи“.

— л. 143—150. Слово на рождество пресв. Богородицы. „Бѣа дѣрма елижнѣа мол, и порока нѣст' к тѣбѣ. Cantik. с. 4“. Нач.: „Звѣчай посполитый свѣта его ст, їж кгда к' долѣ аком привѣтлом црком, шлахѣтном аволи и протгом, ноко отроча родитѣа, домашнїи, елижнїи, и согѣди сошедшїа прием: трѣбитѣа пнано, що за положнїа лица, очїа и иных со- ставокѣ рожденногю отрочати“.

— л. 151—156. „Слово ко славу на земли рождшїа Дн Марїи. Книга родитѣа Іс Хрѣа Сна Дѣа, Сна Авраама. Авраамъ роди Ісаака, Ісаакъ же роди Іакова, и проча: Іаковъ роди Іосифа мѣжа Марїина, из' неа же родил Іс глѣмый Хс. Мат- дїи глава ѧ зач. ѧ“. Нач.: „Незгода вижѣ и к' саом пис' лѣ стом елѣтнїи елѣхѣ“.

— л. 157—165. „На дн' ковѣдїа прѣгыл Дн во црковѣ Соломоновѣ... Дн егювоуѣтнїи храмѣ Бца во црковѣ Бжїю приводитѣа, и Захарїа сїю подѣмлет'. Слова сѣт вынѣтїи з' стиѣа празднѣтнїи ковѣдїа егюродичнѣа антїиного“. Нач.: „Здавна ѧ старозаконнѣа Синагоги жидовскѣа такоуи знай- доваляа звѣчай, же дѣа и вдовнїа зїмного сїю отрѣкшїхѣа сѣпрѣжестѣа, а бѣчнѣмѣа жннїхѣа непомѣа дѣбестѣа и чнстѣа свою непрѣстаннымъ воздрѣжанїемъ обрѣчѣншїхѣа на осѣнои и ѧ- дннннѣа црковнѣа епрѣважани мѣстѣа“.

— л. 166—172. Слово на Срѣтенїе Господне. „Вгда Іс- полнїшасѣа днїа очнїнїа его по законѣ Моисѣевѣ, вознїкста его во Іерусалїмъ поставити его пред' Глѣм. Дѣка гл. в. зач. зѣ“. Нач.: „Дѣкѣ стѣашно и ужасно стѣа мыслїю, радїа и дшю, прѣвое годное горького плачу и рыданїа. время егювоуѣтнїи, ко- трѣю прароднїа нашѣа Адамъ, по созданїи а замѣа и прѣтѣа- лнїи своимъ, з' елижнїа свѣтцѣом и тѣажнїа ѧкорнїемъ словѣа творѣнїемъ из' раа бѣа изгнанныи“.

— л. 173—179. Слово на Успенїе Пресв. Богородицы. „Марїи Матѣри Іса Назаряннїна расплатѣа нїщїтѣа, вѣста нѣст'“.

зде Мар. гл. ѿ. Зач. ѿ. Нач.: „Ѥкобыхъ гаскъ при костанн Сна Бжїа сѣ мртельхъ ѡглахъ Гїднхъ к' жинамъ мироносцамъ при- чикшиа до гроба видѣти чѣло Иско ѡжнлхъ..., чакowychъ л е' днї деннїа Бжїей Матери к' егосомъзнимымъ днїамъ христї анскимъ зде пришедшиа до гроба Марїина ѡжнлхъ“.

— л. 180—181. Слово на Успеніе Пресв. Богородицы. „Во деннїи мира не оцгати Бце, да зовемъ ти: Радбїса ко- скрїнїа образѣ оелїчїацїа“ . Нач : „Ѥко самъ Іс Снъ Бжїї ѡнѡкши разъ е' коракалѣ покрякнучьса волнїамъ, потѣомъ на крѣтѣ при крякыхъ чѣла своѣго колїнїахъ, допѣстїахъ кыахъ ѡчїнїкомъ скїамъ во мнрѣ скорѣ намѣтїи..., тако и Матка Бжїа“, и проч. Но здѣсь написано только начало проповѣди, а далѣе набросанъ только проектъ ея.

— л. 182—186. Слово на Покровъ Пресв. Богородицы. „Къ чѣломїдъ взырашїи причїстїомї образѣ ѡмнїаго глїа: По- крїїи на чїстїнїахъ ти Покровомъ Трѡпар на Покровъ П. Днї Матере сїце копїт“ . Нач. „Сапїтано нїкдѣи єдиногѣ полан- ского фнїлїсофа, ѡковнїа кы дѣломъ Бгъ въ нечѣ чрезе чїолн- кїе лѣта и крїмїна закавлїахъ“. Черновое начало этого сло- ва помѣщено на 192 листѣхъ сборника.

— л. 197—191. Слово на Покровъ Пресв. Богородицы. „Радбїса Покрїе мнрї! всѣмъ прїдстїаїтѣлїшїи благаа прї- етѣгнїацїа со вѣромъ во державнїи ти Покрїе“ . Нач : „Вста- розаконнїхъ жидѡвѣхъ здевна ажъ до сїго часѣ чаксвїїи сѣт зы- чїаи, жї оелїчїнїцъ хотїацї дѣѡ за нечѣстїѡ и оелїчїнїцѣ сѣтѣ полїтїи, на знакъ малїнїкѡї своїи лїкѣтѣ країи рїзы своїа надъ главою ии прїстїаїт“ .

— л. 193—194. Слово на день св. великомученицы Вар- вара. *In nomine Sanctissimae Triadis, in laudationem vero beatæ virginis Barbaræ*. Нач.: „Ѥкобїиамъ бѣшнїи отъ бѣшнїи отъ бѣшнїи Теорїа прїмѣдрѡстїи нѣкогда сѣдїрннїи снї- пїтродїржавнїи црѣ Свѣомѡнѣ в' Пѣнїхъ Пѣснїи нзрїднїахъ

то з' іншими вчителями цркскими твержъ, же стѣны Іерусалимскіе сѣт что црковъ Хрѣа. Конецъ слова утраченъ.

— л. 219—224. Слово на день преставленія святаго и чудотворца Николая. „Что сѣи восходящїи отъ пѣстынѣ аже стѣлао днѣмъ гласа кадашии самурѣ и лубанѣ и отъ кѣхъ конъ амрораца. В' Пѣснѣхъ Прѣснїи глава г“. Нач.: „Врѣмѣ прѣспѣло, чѣ настѣпна абы докрыи винограда Хрѣа дѣлаател и пѣстыного сего мѣстѣца сего израднїи и избранныи насадител и стронител стител Хрѣтовъ Николай, аже отъ глѣбокіа пѣстынѣ отъ свѣтного сего мира к' горнѣмъ неснамъ повернѣлъ страны“.

— л. 225—231. „Въ чест' стителѣ Хрѣа Николаа аже на соборѣ Никїнстемъ Сна Бжїа равна Отцѣ и Столѣ Дхѣ испокѣдаша, сѣа слова отъ кнїгъ Мойсеюкѣхъ вторыхъ главы тринадцѣлт сѣт' измѣтал. Исход: Бгѣ божаши Ізраїла к' дн' столпомъ облачнмъ показати смѣ пѣт, ноцїю же столпомъ огннмъ свѣтити смѣ“. Нач.: „Вырѣвѣт негдѣ прѣмѣлостннїи надъ своимъ созданимъ Творецъ и Создател неспнїи отъ земли Егѣптскѣи и ачтого мѣчнїтѣства Фарѣонова чрѣзъ пѣстыню к' дорогѣ к' землѣ обѣцѣанной людъ Ізраїлскїи“.

— л. 232—239. Слово на день рождества Іоанна Предтечи. „Начат' Іс народомъ глати о Іоаннѣ Матѣїи, глава аї зач. м“. Нач.: „Началѣ Іс народомъ мѣстнїи о Іоаннѣ, что недовѣнѣлѣ; началѣ хвалити прѣслѣннїка своего и малѣвати дѣла и справы его пиндзѣмъ азыка и вѣтъ своихъ бознїхъ, что недовѣнѣлѣ, похваж началѣ тылко“. Въ срединѣ и въ концѣ слова нѣсколькѣ лѣтѣвъ утрачено.

— л. 240—245. Слово на соборѣ св. архистратига Михаила и прочихъ безплотныхъ силъ. „Прїидѣте праздновѣцн и Хрѣтолюбцн агловѣ соборѣ почтѣмъ. Слова сѣт напїса нїи в' стнѣхъ второмъ антїнномъ, сложннномъ на ннѣшнїи праздникѣ отъ Кнїрїїа сего“. Нач.: „Ажѣ празднѣмо з' црковъ Матѣїонашѣю к' дорочнїи памѣтн памѣт' вѣхъ стѣхъ...: такѣ

власне для нѣбеснаго к' церкви стон не только одного Архи-
стратига этого Михаила, но и всѣхъ славъ неслыханыхъ соборъ празд-
нѣмъ“.

— л. 246—252. Слово на день памяти преподобнаго Тео-
досія Печерскаго. „Смирн себе, быкъ ислѣшанкѣ до смерти,
смерти же крѣпиль, чѣмъ же и бгъ его прикоснсе. Къ Фил.
гл. в. зач. см.—Аще вознесенъ вѣдъ отъ земли, кѣмъ привлекъ
к' себѣ“. Нач.: „Нѣмъ вчерашній преславыи црлъ славы Сна
Бжїа отъ земли на нбо настѣпнаѣ ден' вознесенїа, зпередилс
першїи безчестное поругателное з' иисказаннїамаи колѣзїи ми
и стращ' ми Хрѣо на крст' вознесенїа“.

— л. 253—257. Слово на день усненїа преподобнаго Тео-
досія Печерскаго. „Быхъ мертвъ, и се живъ славъ во вѣкъ.
Слосеса сѣтъ написанїи в' обѣлвнїи Іоанна этого в' главѣ а“.
Нач.: „Же люде свѣтковы по раздѣленїю души отъ тѣла вѣч-
ною смертїю змиряютъ, не днѣвъ, во в' тѣлѣ семъ смертелномъ
жизнѣи, единомѣ тѣлѣ и свѣтѣ жили, а не бгѣ и не бгѣ“.

— л. 258—263. Слово на день памяти преподобнаго Ан-
тонїа Печерскаго. „In nomine Sanctissimae Triadis, et in lau-
dem D. Antonij Magni tutelarıs totius Russiae. Радѣисл Ан-
тонїе агловннїи члвчѣ. Слосеса сѣтъ написанїи в' похвалныхъ
пѣснѣхъ приподобнїхъ стцїевъ ишнхъ печерскїхъ“. Нач.: „Любо
барзо мѣ того добре свѣдомѣ, же еслкѣ здѣ отъ предѣтъ л-
щнхъ слашателїи монхъ, вїзъ жадного спорѣ и скарѣ признати
лачкѣ мнѣ можетъ, же припод. отцѣ нашѣ Ант., первїи об-
щаго житїа ишго и лавры сїи стѣи Кїевопечерскої стцїител
и фндаторъ, быа земнїи на землѣ во паотн житїелствѣи,
а мнѣ неснїи на неси ест аглас“... Конѣцъ слова утраченъ.

— л. 264—271. Слово на день святаго великомученика
Димитріа Солунскаго. „Аще и постраждетъ кто, не вѣнчаетъсл,
аще незаконно мѣчнѣ вѣдетъ. Блаженъ мѣчѣ иже прїтерпїт'
їскѣшенїе, зане їскѣснѣ бывъ прїиметъ вѣнцъ жизни, его же

— л. 301—303. „Слово на недѣлю запѣтнѣю предъ св. чѣтыредесят. Початокъ до казаня. Называтъ в' зноути своей прѣмѣдрѣея члвкъ, ко власнѣи свои справкы зелоутоу, а чѣжѣи ослѣпаноу аласо дѣревланоу шалѣю кажит'“. Конецъ, повидимому, утраченъ.

— л. 304—309. Слово въ недѣлю страшнаго суда. „Прѣидет' снѣ члвкѣи ко славуѣ своей. Мат. дѣи глава кѣ, Зач. рѣ“. Нач.: „Тѣшилѣ на прѣвѣи приходъ снѣ Бжѣи въ мѣрѣ снѣ в' днѣ прѣлавленнаго нѣо рожденѣиѣ в' маломъ и младомъ чѣлѣчѣ члвчѣомъ“.

— л. 310—314. Слово въ недѣлю вторую по пятидесятницѣ. „Гди багбѣи. Хода Іс при морѣ Гална.истѣи видѣѣ два брата, Сумона гласаго Петра, и Андреѣ брата нѣо, в' мѣтѣица мѣрѣу ко морѣ; видѣѣ и нѣа два брата Іакока Зикедѣова, и Іоанна брата нѣо, и гла Іѣма, градѣѣта по мнѣ, соутвоу бы лобца члвкомъ. Мат. д. гл. д, зач. д“. Нач.: „Шо прѣдъ тѣи Спѣиѣиѣ нашѣ Гдѣ, ако Істиннѣи дѣсѣрѣхъ дѣлѣзъ наставникъ и ѣчитѣа, до возлюбленнѣхъ ѣчиннокѣъ своихъ Сумона гласаго Петра и Андреѣ брата нѣо, до Іакоба и Іоанна ... рѣкаѣ г р а д ѣ т а п о м н ѣ, тѣоу нѣпрѣстанно к' всѣакомѣ члвкѣу хрѣстианскомѣу на всѣаѣи днѣи и часѣи, а найбарзѣи в' сѣи прѣстѣноу врѣиѣи глѣѣѣ: г р а д ѣ т а п о м н ѣ“.

— л. 315. Слово въ недѣлю ваѣи. „Дѣрѣзѣи рѣзахѣ вѣѣткы отъ дрѣвѣи и постѣилахѣ по пѣчѣи. Мат. гл. кѣ“. Нач.: „Отъ початкѣу снѣи стѣи чѣтыредесятницѣи нѣ прѣстаѣт' цѣковѣъ матка наша сыновѣъ своихъ чѣакѣ кохѣати, аѣкъ садѣвнѣиѣи кохѣат' дѣрека въ садѣу своемъ насаженнѣиѣ“. Только—начало слова.

— л. 316—321. Слово въ недѣлю ваѣи. „Нѣи войсѣа дѣи Сѣиона! Сѣи царѣ тѣоѣи глѣдѣѣтъ на жрѣбѣати ослѣи. Іоан. с. 12. зач. 41“. Нач.: „Отъ початкѣу в' сѣи свѣѣтѣѣ житѣиѣи своего аѣжѣ до сѣиоу часѣу крѣотокъ и смиренѣу срдѣѣемъ цѣрѣи и Тѣворѣѣцѣи нѣспѣиѣи“.

— л. 423—431. Слово на день Успенія Пресв. Богородицы. „Востани и прииди добраа моа, блжннал моа, голбенце моа, востани и прииди, зима ўже прииде дождь отиде и пройде на в' свѣтѣ цвѣтты лншася земли“. Вач.: „Врѣмя ўже пристѣло, чѣ настѣпилъ, абы чѣтал, несквернал и непорочнал голбенца, отъ неба на землю, отъ предвѣчнаго Бога Отца во миръ ий посланнал, з' ѣднавши на земли родъ члвчѣнскомъ миръ и покой, з' побѣдою и триумфом в' кобыгъ неныи возвратилася“. Слово это писано другою рукою, съ замѣткою внизу первой страницы: „descriptum est“.

Н. Петровъ.

КІЕВО-ПОДОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ

НИКОЛАЯ ДОБРАГО.

(Продолженіе *)

СВЯЩЕННО-И-ЦЕРКОВНО-СЛУЖИТЕЛИ.

Штатъ и обезпеченіе причта.

Въ теченіи трехъ вѣковъ штатъ служащихъ при Добро - Николаевской церкви видоизмѣнялся такимъ образомъ. Настоятелемъ ея почти за все это время бывало одно лицо. Только съ 1740 г., когда, по просьбѣ вдовой попады Анны Ширпы приходъ былъ отданъ ея наслѣдникамъ, при нашей церкви совмѣстно является два равноправныхъ „половинныхъ“ или „половинно-парохіальныхъ“ настоятеля¹⁾: каждый изъ нихъ по очереди въ продолженіи седмицы совершалъ богослуженіе въ общемъ храмѣ и независимо отъ другаго вѣдалъ свою половинную часть прихода, отправляя для нея всѣ требы и пользуясь отъ нея всѣми доходами. Но въ 1780 г., по переходѣ Моисея Клявенскаго въ Кіево-Подольской Царе-Константиновской церкви, этотъ порядокъ прекратился, и съ тѣхъ поръ у Добраго Николая по прежнему оставался и понынѣ остается „одинъ цѣло-парохіальный“ настоятель. Что же касается діакона, то таковымъ въ первый разъ обзавелись добро-николаевскіе прихожане лишь въ 1745 г.²⁾, когда по

*) См. Труды Кіев. дух. Академіи за м. январь 1892 г.

1) Архив. Консистор. 1745 г. № 25 и 1766 г. № 112.

2) Правда, еще подъ 1618—1614 г. въ сказаніи „О Церкви Соборной мурованной, иже въ Кіевѣ стоитъ на Подолѣ“, вслѣдъ за

ихъ просьбъ „ради большаго въ церковномъ служеніи благолѣпія“ былъ посвященъ Рафаиломъ Заборовскимъ кіевскій житель Василій Носичъ¹⁾; съ этого времени діаконское мѣсто при Добромъ Николаѣ было штатнымъ до 1825 г., послѣ чего хотя по временамъ и бывали діаконы (какъ и въ настоящее время есть), однако содержались они уже на дьячковскомъ окладѣ. Наконецъ, низшихъ членовъ причта до 1880 г. наша церковь имѣла всегда три: дьячка, пономаря и просфорню; только въ 1881 г. такой штатъ сократился: вмѣсто дьячка и пономаря былъ положенъ одинъ „псаломщикъ“.

Въ прежнее время единственнымъ, а въ настоящее время главнымъ источникомъ „пропитанія“ причта служили и служить добротныя даванія ему за требосправленіе въ церкви и приходѣ: священно-и-церковно-служители всегда „контентовались и, —прибавимъ,—контентуются респектомъ прихожанъ и милостынею отъ добротныхъ дателей, кто что дастъ“²⁾. Какой величины въ общей сложности достигали эти доходы прежде, мы, за отсутствіемъ данныхъ, сказать не можемъ. Нынѣ же причтъ собираетъ за годъ въ братскую кружку около 900 руб.; изъ нихъ руб. 250 онъ получаетъ отъ иногороднихъ богомольцевъ; слѣдовательно, собственно приходъ даетъ ему до 650 руб. въ годъ. Конечно, если имѣть въ виду число прихожанъ—жертвователей (среднимъ числомъ 297 душъ обою пола), то такая жертва окажется вполне достаточною; но

священникомъ „Матфею Добро-Николскимъ“ упоминается „дьяконъ Демьянъ“: „въ то время въ томъ же богоспасаемомъ граде Кіеве, —говорится здѣсь,—быша служители священницы святыхъ церквей: Василей Матере-бозскій Мина Притвскій, Иванъ Воскресенскій, Никитъ Спасскій, Климентей Набережскій, Матфей Доброниколскій и дьяконъ Демьянъ“ (Сборн. лѣтоп., относ. къ истор. Южн. и Запада. Россіи; стр. 84). Но въ виду того, что изъ всѣхъ Кіево-Подольскихъ діаконствъ упоминается только этотъ Демьянъ и притомъ не указывается мѣста его службы, нужно думать, что онъ былъ діаконъ той же Соборной церкви, при которой уставникомъ былъ и самъ составитель сказанія.

1) Архив. Консистор. 1745 г. № 36.

2) Тамъ же.

если обратить вниманіе на то, что она должна быть раздѣлена между двумя (какъ теперь) и даже тремя—четырьмя (какъ прежде) членами причта, то ее нужно признать очень незначительною.

Въ нынѣшнемъ столѣтїи содержаніе причта значительно улучшилось. Къ добровольнымъ даваніямъ за совершеніе требъ съ 1844 г. прибавился постоянный окладъ въ видѣ опредѣленнаго по штату жалованья, именно: священнику было положено 100 руб., дьячку—64 руб., пономарю—48 руб. и просфорѣ 32 руб. Въ 1869 г. такой размѣръ жалованья былъ нѣсколько увеличенъ: съ этого времени священникъ получаетъ 400 руб., дьячокъ (или псаломщикъ)—100 руб., пономарь—70 руб. и просфорна 32 р. Кроме того, причтъ пользуется съ 1812 г. половиною частью суммы, получаемой за отдачу въ аренду церковной сѣновосной земли (въ количествѣ 125 руб.) и процентами съ денежныхъ вкладовъ на вѣчное поминованіе. Послѣдніе, начавшись съ 1818 г., возрасли къ настоящему времени до 3243 руб. и были сдѣланы слѣдующими лицами: а) въ 357 руб.—15 октября 1818 г. надворною совѣтницею Екатериною Галаганъ; б) 500 руб.—28 Ноября 1852 г. купчихою Параскевою Ефимовою Заболотиною; в) 300 руб.—8 Августа 1853 г. гражданкой Анастасією Ивановою Вишневскою; г) 300 руб.—11 Января 1855 г. мѣщанкою Іуліанією Харитоновою Трубаевою; д) 286 руб.—18 Іюля 1860 г. мѣщанкою Параскевою Саввиною Стефановскою; е) 200 руб.—въ 1865 г. протоіерейшею Мариною Семеновскою ¹⁾; ж) 100 руб.—27 Іюня 1883 г. Анастасією Поповичевою; з) 200 руб.—17 Августа 1883 года Агриппиною Гавриловою Шуменковою и и) 1000 руб.—15 Марта 1885 г. вдовою профессора Кіев. дух. Академіи Пелагією Ивановою Щеголевою ²⁾.

Наконецъ, важнымъ средствомъ обезпеченія Добро-Ни-

¹⁾ Архив. ц.,—опись 1862 г. л. 60 на обор.

²⁾ Архив. ц.,—приход. кн. за указанное время.

колаевского причта является церковное помѣщеніе для него. Высшіе члены причта: діаконъ, дьячокъ, пономарь, просфорня и даже церковный сторожъ уже въ прошломъ столѣтіи имѣли таковое помѣщеніе въ нижнемъ этажѣ колокольни; за нимъ оно остается и до сихъ поръ. Что же касается священниковъ, то послѣдніе до самаго 1832 г. жили въ своихъ собственныхъ домахъ, хотя и на церковной землѣ¹⁾. Правда, при расплачивовкѣ Подола въ 1812 г., на углу улицъ „Боричевъ Токъ“ и „Покровскій переулочъ“ было отведено мѣсто подь церковный домъ для священника и даже былъ выданъ планъ его²⁾; но выполненіе этого плана, за неимѣніемъ въ церкви денегъ, было отложено на неопредѣленное время. И уже только въ 1832—1833 г. (въ силу указа Кіев. дух. Консисторіи отъ 10 мая 1832 г. за № 1343-мъ) о. Іоаннъ Сухобрусовъ на свои собственные средства построилъ двухъ-этажный деревянный домъ съ необходимыми службами; вся постройка обошлась ему въ 2700 руб.: изъ нихъ онъ одновременно получилъ изъ церковныхъ доходовъ всего лишь 1700 руб.,—остальные же 1000 руб. навсегда пожертвовалъ въ церковь³⁾. Кромѣ того, лѣтомъ 1873 г. о. Александромъ Браиловскимъ былъ устроенъ на дворѣ священническаго дома деревянный одноэтажный флигель, примыкающій къ брантмауру купца Ткаченко⁴⁾ и стоявшій церкви (какъ видно изъ расходной книги за это время) около 1350 руб. Послѣ нѣкоторой починки всѣхъ церковныхъ помѣщеній въ 1880 году⁵⁾, капитальная

1) Такъ наприм. Михаилъ Шарипа занималъ церковные плацы „Новѣцкій, Апостолскій и Киретинъ“ (Архив. Консистор. 1766 г. № 11; ср. Архив. ц. № 57); Моисей Блявенскій имѣлъ свой собственный домъ на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ жилъ прежде нѣкій Степанъ Гаднѣвичъ (Арх. Консист. 1766 г. № 112) и и.

2) Архив. ц. №№ 67—68.

3) Архив. ц. №№ 71—73.

4) Архив. ц. №№ 85—86.

5) Архив. ц., —расходн. кн. за 1880 г., Іюнь—Ноябрь.

ремонтровка ихъ, потребовавшая около 1800 руб., была произведена въ 1885 г.; въ это время, между прочимъ, былъ передѣланъ нижній этажъ священническаго дома, такъ какъ стѣны его отъ времени до того обветшали, что поддерживались лишь дубовыми столбами по угламъ и распадались на куски при самомъ слабомъ толчкѣ или ударѣ; тогда же въ верхнемъ этажѣ этого дома за деньги священника Павла Преображенскаго былъ поставленъ паркетный полъ¹⁾. Вообще въ настоящемъ видѣ помѣщеніе для добро-николаевскаго причта должно быть признано удовлетворительнымъ.

Священники.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о штатѣ и обезпеченіи причта перейдемъ къ болѣе подробной характеристикѣ всѣхъ извѣстныхъ намъ добро-николаевскихъ священниковъ.

Рядъ священниковъ начинается собою мужественный поборникъ православія противъ уни—о. *Симеонъ*, упоминаемый въ документѣ отъ 1610 г. августа 20 дня. Какъ мы выше видѣли, онъ первымъ изъ другихъ Кіево-Подольскихъ священниковъ вмѣстѣ съ Магистратомъ и народомъ возсталъ противъ намѣстника униатскаго митрополита Ипатія Подѣя—священника Антонія Грековича: первымъ оказалъ „непослушенство этому рострыгѣ и преступнику вѣры“, считавшему себя „нѣакимъ офиціаломъ albo протопопоу Кіевскимъ“, и, въ частности, первымъ отказался идти, по его требованію, „до Церкви светое Софіи, абы въ нимъ службу Божию въ первую недѣлю въ постъ великій служити“; не ограничиваясь этимъ, о. Симеонъ вмѣстѣ съ прочими православными киевлянами употреблялъ и другія мѣры къ тому, чтобы приостановить распространеніе ненавистной уни, и съ этою цѣлью сносился, между прочимъ, съ запорожцами²⁾. Вотъ и все,

¹⁾ Архив. ц № 88.

²⁾ Акты, относящіеся къ исторіи Южной и Западной Россіи; т. II, № 41, 65—67 стр.

что намъ извѣстно объ о. Симеонѣ; но и эти скудные свѣдѣнія весьма краснорѣчиво говорятъ о томъ, что онъ съ честью проходилъ свое священническое служеніе, былъ вполне достойнымъ настоятелемъ той церкви, которую основалъ козакъ,—защитникъ православія и народности противъ покушеній на нихъ со стороны латино-польской и униатской пропаганды.

Преемникомъ о. Симеона былъ о. *Матѳей*. Единственное упоминаніе о немъ мы находимъ въ сказаніи о „церкви Соборной мурованой, иже въ Кіевѣ стоитъ на Подолѣ, якъ поправлена на старомъ фундаментѣ“. Авторъ сего сказанія, описавши ремонтъ церкви въ 1613—1614 г., пересчитываетъ всѣхъ Кіево-Подольскихъ священниковъ, современниковъ этого ремонта, и здѣсь, между прочимъ, упоминаетъ о „Матѳеѣ Добро-николскомъ“. „А вси тые вышей мененые священники,—прибавляетъ онъ въ заключеніе,—каждый педѣлю свою служили въ той церкви соборной светой Пречистое, за господаря короля Господа Бога просили и за пана воеводу Киевского и за ктиторовъ и за всихъ православныхъ христіанъ; а оны за тое отъ господаря короля и отъ пана воеводы Киевского и наместниковъ его тымъ были пожалованы тогда и въ потомные часы, жебы отъ мятежныхъ и бурливыхъ на церковь Божию еретиковъ во вшелякомъ покою на тотчасъ мешкали и отъ вшелякихъ подачокъ, и отъ наѣздовъ и станцій околичныхъ, и войскъ, и отъ самого пана воеводы жебы были волны“¹⁾. Больше мы ничего не знаемъ объ о. Матѳеѣ; не знаемъ также ничего и о преемникахъ его до самаго начала XVIII-го вѣка²⁾.

Непрерывный рядъ извѣстныхъ намъ добро-николаевскихъ священниковъ открываетъ собою о. *Симеонъ Ширита*.

1) Сборникъ лѣтописей, относящихся къ исторіи Южвой и Западной Руси. Кіевъ. 1888 г.; 83—84 стр.

2) Упомянутая, впрочемъ, подъ 1888 г. въ надписи на евангеліи викарный священникъ, Іоаннъ Шустакіевичъ.

Въ восемьдесятыхъ годахъ XVII в. мы встрѣчаемъ его въ должности магистратскаго канцеляриста ¹⁾; а въ самыхъ первыхъ годахъ прошлаго столѣтія онъ выступаетъ предъ нами уже въ санѣ добро-николаевского священника ²⁾. Вынужденный по случаю пожара приступить къ постройкѣ новаго храма, о. Симеонъ до самой гробовой доски посвятилъ себя этому дѣлу. Не ограничиваясь заботами и трудами по пріисканію благотворителей на созиданіе церкви, не довольствуясь однимъ только надзоромъ за работами, онъ отдалъ на церковь все свое достояніе; и нужно думать, что эта лепта его, какъ человѣка состоятельнаго ³⁾, была не мала: вѣдь не напрасно же онъ самъ называетъ себя и другіе называли его „фундаторомъ церкви каменное святителя Христова Николая Доброго“ ⁴⁾. Епархіальное начальство цѣнило такое усердіе о. Симеона къ своему храму и уже около 1714 г. пожаловало его титуломъ „Кіево-Подольскаго протопопа“ ⁵⁾. Но этотъ новый титулъ доставилъ о. Симеону вмѣсто радости лишь много хлопотъ и непріятностей. Нужно замѣтить, что въ то время кіевское мѣщанство или, точнѣе говоря, Магистратъ старался привлечь къ участию въ городскихъ и государственныхъ повинностяхъ монастыри и церкви, которыя, владѣя большою недвижимою собственностью, считали себя, въ силу древнихъ привилегій, совершенно свободными отъ подобныхъ налоговъ. Не ограничиваясь этимъ, тогдашній войтъ Димитрій Полоцкій всячески пытался положить конецъ новымъ приобрѣтеніямъ церковью поземельныхъ угодій и даже

¹⁾ Архив, ц. № 36.

²⁾ Самое раннее упоминаніе о немъ, какъ о „святодоброниколскомъ священникѣ“, находится въ документѣ отъ 1707 г. Марта 2 дня (Архив, ц. № 44).

³⁾ Архив, ц. №№ 49—50.

⁴⁾ Архив, ц. № 52 и Архив. Консисстор. 1767 г. № 4.

⁵⁾ Въ первый разъ онъ именуется „протопопомъ“ въ документѣ отъ 1714 г. Ноябра 19 дня (Архив, ц. № 47.)

отбиралъ въ вѣдѣніе города уже давно пріобрѣтенные ею дворы, лѣса, сѣнокосы ¹⁾ и т. п. Всѣмъ подобнымъ насиліямъ со стороны мѣщанства подвергалась наравнѣ съ другими кіевскими церквами и монастырями и церковь Доброго Николая ²⁾; между прочимъ, Магистратъ въ теченіи двадцати лѣтъ отказывался вести ее во владѣніе тѣмъ пляцомъ, который пожертвовала ей Флоровская монахиня Евтихія ³⁾. Какъ само собою понятно, ни монастыри, ни церкви не могли быть довольны дѣйствіями Магистрата и его войта; вотъ почему архіепископъ Варлаамъ Ванатовичъ и Печерская Лавра въ 1728 г. подали въ вѣдавшую малороссійскія дѣла Иностранную Коллегію жалобу съ подробнымъ указаніемъ всѣхъ раззореній, грабительствъ и обидъ, которыя причиняетъ имъ „онъ войтъ“. Начался судебный процессъ, и, между прочимъ, въ генеральномъ малороссійскомъ судѣ была назначена очная ставка войта съ депутатами духовенства ⁴⁾. На эту ставку, долженствовавшую происходить въ городѣ Глуховѣ, былъ командированъ въ качествѣ представителя Кіево-Подольской протопопѣи и нашъ Сямеонъ Ширипа. Отъѣзжая въ Глуховъ, онъ поручилъ новосозданную имъ церковь заботамъ и вниманію ктиторовъ Стефана Михайлова и Исидора Иванова, отдавъ имъ „реестровне переписавши и рукою своею и иныхъ особъ, при томъ будучихъ, закрѣпивши всѣ крѣпости церковныхъ приходовъ (т. е. права церкви на ея землю, долговныя записи куничниковъ и т. п.), всѣ утвари церковныя и всѣ деньги“; сыну же своему Михаилу, уже бывшему тогда добро-николаевскимъ священникомъ, какъ человѣку еще молодому, онъ заповѣдалъ „только знать и править свое іерейское дѣло, до всякихъ же приходовъ церковныхъ, до кти-

¹⁾ Труды Кіевской духовной Академіи 1861 г.; т. I, 283—284 стр.

²⁾ Архив. ц. № 52.

³⁾ Архив. ц. № 53.

⁴⁾ Труды Кіев. духовн. Академ. 1861 г.; т. I, 284—286 стр.

торства належныхъ, и до ктиторскаго правленія ни въ чомъ жаднаго дѣла, помимо ктиторовъ, не имѣть и во всемъ поступать съ ними честно, безъ зависти, гнѣву и ссору“¹⁾. Но, какъ извѣстно, назначенная ставка въ Глуховѣ не состоялась: Полоцкій вмѣсто Глухова 21 мая 1729 г. отправился съ доносами на Ванатовича прямо въ Москву, и депутаты отъ духовенства, прождавши его до ноября мѣсяца, должны были ни съ чѣмъ возвратиться въ Кіевъ²⁾. Возвратился вмѣстѣ съ другими и о. Симеонъ. Но здѣсь его ожидали еще большія непріятности. Въ Іюнѣ мѣсяцѣ слѣдующаго (1730 г.) по доносамъ войта было возбуждено въ Московской Тайной Канцеляріи дѣло по поводу того, что архіепископъ кіевскій не распорядился о совершеніи торжественнаго молебствія по случаю восшествія на престолъ Анны Іоанновны и отказался, было, дозволить мѣщанамъ служить въ Успенской Соборной церкви, послѣ коронаціи императрицы, особый молебенъ, отдѣльно отъ указаннаго, уже отслуженнаго чиновничествомъ и духовенствомъ въ Лаврѣ и Софійскомъ Соборѣ. Въ это дѣло поручикомъ Зиновьевымъ, производившимъ, по порученію Тайной Канцеляріи, предварительное дознаніе въ Кіевѣ³⁾, былъ замѣшанъ, кажется, вмѣстѣ съ членами Консисторіи и протопопъ Ширипа. Впрочемъ, онъ успѣлъ избѣжать участи консисторіатовъ; тогда какъ эти послѣднія 19-го Августа были отправлены подъ карауломъ въ Москву и здѣсь 19-го Сентября уже были представлены для допроса въ Секретную Коммиссію⁴⁾, Ширипу мы видимъ 1-го Сентября того же года „зосланнымъ за правду святую въ святыя горы“⁵⁾. На-

1) Архив. Консистор. 1736 г. № I.

2) Труды Кіев. дух. Акад. 1861 г., т. I, 286 стр.

3) Труды Кіев. дух. Акад. 1861 г., т. I, 287—292 стр.

4) Тамъ же; стр. 299.

5) Такія неясныя свѣдѣнія объ этомъ періодѣ жизни нашего протопопа сохраняются въ одномъ собственноручномъ письмѣ его къ добро-николаевскимъ ктиторами, которое писано имъ „з святыхъ горъ“

ходясь въ смыслѣ, о. Симеонъ, какъ ревностный пастырь, не прерывать связей св. своими прихожанами и храмомъ. Въ письмахъ къ киторамъ Стефану Михайлову и Исидору Иванову онъ прежде всего убѣждалъ ихъ „въ союзномъ, едино-

и почтено „1730 г. 1 сентября“. Мы позволимъ себѣ привести это письмо полностью съ одной стороны потому, что оно проливаетъ много свѣта на личность о. Симеона, какъ приходскаго пастыря, а съ другой стороны, и потому, что нѣкоторые выраженія его представляются намъ не особенно ясными и пошлыми.

Вотъ адресъ этого письма: „Благороднымъ ихъ москомъ паномъ Стефану Михайловичу, переводчику Киевское Канцелярѣ, и пану Сидору Ивановичу, шафару нѣскому цивному, — киторомъ церкви святителя Христова Николая Доброго, яже въ Киевѣ, моимъ ласковымъ благодѣтелемъ, въ Духѣ Святомъ послушнымъ чадомъ. Частно подать в Бѣств“.

А вотъ и самое письмо: „Благородные моски панове Стефанъ и Сидоръ, бодріе, добріе добраго и бодрого пастира (пастыря) свитителя Христова Николая китори, цнѣ любовне послушніе чада и благодѣтели. Возрадовахся зѣло душею и сердцемъ о вашемъ приярномъ во одну любовавую мысль з сыномъ моимъ отцемъ Михаиломъ совокупленіи и виенѣ заставю Бога всемилоствиваго всегда благати, дабы молитвами угодника своего, скорого помощника, дивнаго и чуднаго уничижающихъ святниву и храмъ его поборника и отмстителя, укринилъ васъ въ союзномъ, единомысленномъ и непоколебимомъ при крѣпостяхъ старинныхъ правихъ столпѣхъ, во вѣки вѣковъ аминь. Ставайте, ирепоксавшеса крѣпко, да н едина черта нѣчно достойное памяти отъ христолюбивихъ благодѣтелей церкви Божой Свято-Добро-Николской в отказаваннѣ и кузенничихъ игрунтахъ отначалне кадукомъ чападающихъ разорителей проклятыми, письмами, хитростию вражнею, набитими не нарушится. Что будетъ вамъ, яко праведникъ по Возѣ ревнителямъ? Зде въ потоніе часы — память славная, въ небѣ жеотъ Бога — издвоздаваніе вѣчное, разорителямъ же и ихъ пособникамъ здѣ и въ будущій вѣкъ Богъ отмститоль да будетъ. Не извнятся бо злохитрие лисове здѣ и тако нецотребною вимовкою, яже ирельщавтъ иросгихъ, же будто для Пресвятѣй Богородици чинять. Безуміе! кгде кто читалъ или слышалъ-не мню, дабы преблагословенная Дѣва Марія, яко царица неба и земли, иже во всемъ свѣта в храмахъ Божихъ з Онномъ своимъ Господемъ цацимъ Иисусомъ Христомъ первенствующая, изъ надѣрства

мысленномъ и непоколебимомъ при крѣпостяхъ старинныхъ
прямыхъ стоянѣй, да и едина черта... въ отказанныхъ и ку-
пленныхъ кгрунтахъ церкви... не нарушится“. Не оставляя
онъ въ это время заботы и о благолѣпїи храма и въ этихъ
видахъ писалъ ктиторама: „сосуди священныя церковныя подѣ

(грабительства) и угодинокъ Божиихъ уничтоженїя, хваленїя и оферн
(яже суть предѣ Богомъ мерзко, у людехъ же стыдно) потребовала?
развѣ отецъ Глядикуевскїй(?) въ своихъ книгахъ еквадикость(?) начиталъ?
да покажетъ, яко премудрый управитель ихъ. Вы же, возлюбленные,
христоносїе людіе, церкви Божїей праведныя госнодары, со всѣми
парохїяны праведными, иже с вами, держитесь правды, и вся приложатся
вамъ отъ праворазсудительныхъ управителей. Прочее же нелицемѣрной
правоты Судїя замуждо по дѣломъ да воздастъ. Аминь.—Вамъ въ Духѣ
Святѣмъ любимымъ мѣстѣ чадомъ и благодѣтелемъ, аще тѣломъ отлегли,
но духомъ и молитвами святыми всегда с вами силъ, яко отецъ вашъ
духовный: мира, здравїя, долгоденствїя и вся, яже ку спасенїю полез-
ная, при любви нерозерванной, паче же нелицемѣрной въ единомислїѣ
всегда жити в церковь Божїю, аки свою душу отъ исѣхъ злыхъ
навѣтовъ невредиму блюсти отъ сердца жаеетъ и молить всемирно
грѣшнымъ старецъ Симеонъ Ширїпа, Протопопъ Кїевскїй. Сосуды священ-
ныя церковныя подѣ судомъ да не лежать, но да украшаютъ престолъ
Божїй; на тое я много правдалъ и старался и концы ложилъ, да
не вакуютъ, во литургїеуются на нихъ, выдайте отцу Михаилу, толко
жъ своими руками не прикасайтесь, да не будетъ святое уничтожено.
Также и прочее утвари да не заключаются, но да церковь Божествен-
ная украшается ими на собѣ испоражено. Сие же письмо на обличенїе
неправеднымъ въ потонїе часы между правыми да хранитесь. Фундаторъ
церкви каменное Святителя Христова Николая Доброго, иже въ Кїевѣ,
за правду святую въ святне горы зосланный Симеонъ Ширїпа, Протопопъ
Кїевскїй“ (Архив. ц. № 52).

За отсутствїемъ другихъ источниковъ трудно опредѣлить съ
точностью: кто такой былъ отецъ Глядикуевскїй, причинявшїй обиды
Ширїпѣ? Судя по тому, что онъ въ доказательство своихъ правъ
ссылается на первенство Богоматери въ лицѣ святыхъ, можно только
предполагать, что онъ былъ священникомъ сосѣдней Покровской церкви,
тѣмъ болѣе, что въ концѣ того же столѣтїя мы видимъ настоятелемъ
ея нѣкогого „Глядикуевского“ (вѣроятно, сына или внука перваго).

слудомъ да не лежать, но да украшаютъ престолъ Божій, да не вакують, но литургисуются на нихъ, также и прочие утвари да не заключаются, но да церковь Божественная украшается ими“. Наконецъ, онъ всѣмъ вообще прихожанамъ внушалъ въ своихъ письмахъ „держаться правды, при любви нерозерваной, паче же велицемѣрной въ единоуміи всегда жити и церковь Божию аки свою душу, отъ всѣхъ злыхъ навѣтовъ невредимублюсти“. Впрочемъ, ссылка Ширини продолжалась не долго: въ 1733-мъ году августа 28-го дня онъ опять является предъ нами въ Кіевѣ при Добро-Николаевской церкви, но уже не въ должности настоятеля этой церкви, каковую занималъ теперь сынъ его Михаилъ, а лишь въ роли „породника“ (совѣтника) послѣдняго и почетнаго блюстителя или покровителя храма¹⁾. Остатокъ дней своихъ онъ провелъ въ работахъ по постройкѣ каменной колокольни и умеръ въ 1735 г. Долго жила память о немъ какъ у добро-николаевскихъ прихожанъ вообще, такъ и у его потомковъ въ особенности: послѣдніе при всякомъ удобномъ случаѣ съ гордостью напоминали своему начальству, что-де ихъ предокъ былъ „фундаторомъ“ или „строителемъ“ каменной церкви, которую онъ „знатнымъ коштомъ своимъ, трудами и тщаніемъ“ заложилъ и устроилъ²⁾. Но въ настоящее время не осталось никакихъ

Что же касается „святыхъ горъ“, куда Симеонъ Ширини или самъ бѣжалъ, убоявшись послѣдствій дознанія, произведеннаго поручикомъ Зиновьевымъ, или былъ сосланъ на нѣкоторое время, то подъ нимъ, кажется, нужно разумѣть не Афонъ, а какой-нибудь изъ русскихъ святогорскихъ монастырей. Изъ такихъ монастырей извѣстанъ: святогорскій Успенскій въ Псковской епархіи, святогорскій Успенскій въ нынѣшней Харьковской (тогда Слободско-Украинской) епархіи и, наконецъ, древній монастырь вблизи Владиміра Волынскаго, въ мѣстности подъ названіемъ: „Святая Гора“ (впослѣдствіи Загоровскій монастырь). Болѣе опредѣленное рѣшеніе этого вопроса пока считается преждевременнымъ.

¹⁾ Архив. ц. № 54.

²⁾ Архив. Консистор. 1778 г. № 6.

слѣдовъ храмоздательской дѣятельности о. Симеона: одна изъ построенныхъ имъ церквей была совершенно разобрана, а другая сгорѣла и переименована изъ Симеоновской въ Варваринскую; сохранился на память о немъ лишь небольшой серебряный подносикъ, пожертвованный имъ въ церковь.

Преемникомъ о. Симеона Ширины былъ сынъ его *Михаилъ*. Сдѣлавшись священникомъ еще при жизни отца (около 1729 г.), онъ какъ во время отлучекъ послѣдняго, такъ и по смерти его хотѣлъ самолично ховяйничать въ церкви и распоряжаться ея имуществомъ безъ вѣдома ктиторовъ, говоря обыкновенно такъ: „какъ отецъ мой безъ ктиторовъ самъ фундаторомъ былъ и добромъ церковнымъ завѣдовалъ, такъ и я, по отцу наследникомъ будучи, безъ ктиторовъ могу обойтись; самъ буду всѣми церковными дѣлами радѣти, а ктиторовъ не треба мнѣ“. Конечно, ктиторовъ церковные никогда не могли быть довольны такимъ самовластіемъ молодаго священника, нисколько не уважавшаго ихъ законныхъ правъ; нѣкоторые изъ нихъ (какъ напр. Стефанъ Переводчикъ и Игнатъ Роговскій), не доканчивая срока своей службы, подавали архіепископу „всепокорственнѣйшее доношеніе“ объ отставкѣ и обыкновенно мотивировали послѣднюю тѣмъ, что де „ихъ презвитеръ, который яко первѣйшій тщатель имѣнія церковного, а не обичу дѣлающій церкви долженствовалъ бы быть, не малый убытокъ добру церковному напрасно чинить, безъ вѣдома ихъ не належне имѣніемъ церковнымъ шафуетъ, имъ самимъ не толко совѣту благого въ порядкахъ и благочиніяхъ церковныхъ никогда не подаетъ, какъ надлежитъ наставнику и настоятелю тоя церкви, но еще ихъ же низайшихъ за досмотръ и обстоятельное попеченіе объ имѣніи церковнымъ непотребными словами укоряетъ, безвинне бесчеститъ, а временемъ и бить поривается“. Подобныя жалобы по большей части влекли за собою слѣдствіе со стороны епархіальнаго начальства и заканчивались тѣмъ, что ктиторовъ или оставляли свою должность, или же подпискою обязывали

священника, „за безчестіе ихъ погодить и своихъ неправедныхъ продерзостей не повторять“¹⁾. Впрочемъ, о. Михайлъ не долго священствовалъ: въ февралѣ мѣсяцѣ 1739 г. онъ отдалъ Богу свою душу²⁾.

По смерти Михаила Ширипы жена его Анна Палладіева, оставшись вдовою съ шестью дѣтьми, просила Рафаила Заборовскаго, чтобы изъ снисхожденія къ ея вдовству и милости къ сиротамъ „быть приходу Добро-Николаевской церкви отъ ея дому не отъемлему“. Преосвященный уважилъ просьбу вдовы—попадѣи³⁾; и вотъ въ продолженіи 55 лѣтъ мы видимъ на этомъ приходѣ священниками наслѣдниковъ Михаила Ширипы—его сына и зятьевъ. Но при этомъ достойно вниманія то обстоятельство, что теперь являются при вашей церкви вмѣсто одного „цѣлопарохіальнаго“ настоятеля два „половинныхъ“ или „половинно-парохіальныхъ“ священника. Всѣхъ ихъ за указанное время смѣнилось четыре: въ одной половинѣ прихода были послѣдовательно Василій Таршевскій (1740—1759 г.) и Савва Помаранскій (1760—1770 г.), а въ другой Гавріилъ Ширипа (1745—1754, 1760—1767, 1770—1795 гг.) и Моисей Клявенскій (1754—1760 г., 1767—1780).

Василій Таршевскій служилъ сначала при кафедральной канцеляріи, а затѣмъ, женившись на дочери Михаила Ширипы—Маріи, въ 1740 г. былъ рукоположенъ „во іерея на половинную часть Добро-Николаевской парохіи“⁴⁾. О немъ сохранилось въ архивахъ Духовной Консисторіи и Губернскаго Правленія очень много свѣденій; но всѣ оны единогласно говорятъ только о „пьянственной страсти“ его. „Іерей Василій Таршевскій,—доносило въ Консисторію Кіево-Подольское духовное Правленіе (1753 г. 23 Сентября),—бывая многократно

1) Архив. Консистор. 1736 г. № 1.

2) Архив. Консистор. 1767 г. № 4.

3) Архив. Консистор. 1766 г. № 112.

4) Архив. Консистор. 1767 г. № 4.

по приключаящимся случаямъ по просьбѣ честныхъ людей между священствомъ и между мирскими людьми въ Собраніи. всегда напивается пьянъ, какъ бы въ изступленіе ума приходитъ и въ такомъ видѣ многіе священническому чину неприличныя и фантазіи съ крайнимъ неучтивствомъ и омерзевніемъ производить“. Особенно много доставалось отъ пьянаго Таршевскаго его сослуживцамъ. „Сослужитель мой,—жаловался второй добро-николаевскій священникъ Гавриилъ Ширипа,—будучи безъ памятованія пьянъ, даже въ церкви своей многіе крамоли, смятенія, шуми и крики на подобіе какъ въ шинковомъ дому, а не во храмѣ Божіемъ вчиняетъ и многократно за мною пажайшимъ и за причетниками своими по олтарю и по церкви, забывая о чести храма Божія, гонится съ тростью и, называя насъ шелмами и канальями, унѣтатами, недостойными священнодѣйствія, церковно-служительскія обличенія съ плечей сриваетъ и тростью насъ бьетъ, о какихъ всѣхъ его, Таршевскаго, шалостяхъ и фуріятствахъ причетники его имѣютъ сознать и доказать, ибо о томъ и жалобы отъ нихъ не единократно заносимы бывали“. Конечно, нравственная жизнь тогдашняго бѣлаго духовенства не имѣла тѣхъ достоинствъ, какими она отличается въ настоящее время, и пьянство, буянство поповъ въ то время были явленіемъ не рѣдкимъ, чтобы не сказать—зауряднымъ. Но во всякомъ случаѣ духовное начальство не могло смотрѣть на поведение Таршевскаго сквозь пальцы. Непосредственный и ближайшій начальникъ его—протопопъ Романъ Лубенскій нѣсколько разъ дѣлалъ ему отеческія внушенія, предостерегая его, что „за такіе поступки, ежели объ нихъ увѣдомленіе придетъ его преосвященству, можетъ слѣдовать ему непоблажное наказаніе; не ограничиваясь этимъ, протопопъ нѣсколько разъ посылалъ Таршевскаго на увѣщаніе къ указанному духовнику, а за нѣкоторыя его продерзости даже приказалъ ему класть „публично въ церкви“ по нѣскольку сотъ поклоновъ¹⁾).

1) Такъ наприм. за оскорбленіе жены кіевского сотеннаго эсаула

Но всѣ эти, такъ сказать, домашнія и чисто-нравственныя мѣры не достигали желанной цѣли: „Таршевскій не точію отъ пьянства себя не удерживалъ и фурей чинить не пересталъ, но еще отъ времени до времени въ горшее приходилъ развращеніе и, по безстрашію своему, не разсуждая званія чина своего и не слушаясь полезнаго увѣщанія вѣщшіе соблазны и общенародному смѣху достойніе поступки, и нѣкоторыя неукротимыя свирѣпства производилъ“. Наконецъ, когда онъ (22 сентября 1754 г.) позволилъ себѣ въ пьяномъ видѣ и „съ строгою фантазією“ шумѣть и буянкть въ самомъ Духовномъ Правленіи, публично оскорблять его членовъ и своими „фуріятствами“ вынудилъ протопопа прекра-

Григорія Голика Таршевскій долженъ былъ положить 200 поклоновъ (Архив. Консистор. 1754 г. № 23). Тѣмъ не менѣе Голикъ не удовлетворился такимъ легкимъ наказаніемъ священника и въ Сентябрѣ мѣсяца 1757 года подалъ на имя гетмана Разумовскаго слѣдующую жалобу: „За причиненную еще прошлого 1751 года Ноября 22 дня женѣ моей Анастасіи Θεодоровнѣ отъ священника Кіево Подольскаго Добро Николаевскаго Василія Таршевскаго брань въ названіи б...ью, бестією и каналиєю и по причинѣ его гоненія за послѣдовавшее отъ внаду жены моей чрезъ заборъ выбитіе дитяны, отчего она и смерть предалась, а жена моя крайне изувѣчена, также за другой его Таршевскаго того жъ дни ночной доби гвалтовной на домъ мой ваходъ въ школьниками, отбитіе дверей и желѣзныхъ засововъ, по иску моему имѣется въ Митрополитанской Консисторіи дѣло, которое и по ся поры не рѣшено, хотя мое безпрестанное о томъ прошеніе состоитъ, и чтобъ оно рѣшено было—крайне неважно, яко жъ по искупамъ его, Таршевскаго, единая только волокита мнѣ чинится съ неправими продолжительными отказами; я же, такъ долговременно волочась, много изувѣточился я, не получа во обидѣ своей справедливости, состою крайне обидимъ. Того ради о такомъ изобидженіи донося, всенижайше слезно прошу о безволокидномъ и скорѣйшемъ того дѣла моего рѣшеніи высокопочтливимъ полномоществомъ не оставить и о томъ учинить благопрізрительное опредѣленіе“ (Историч. матеріали изъ архива Кіев. Губерн. Правленія; Андріевскаго; выпуск. 8, 160—161 стр.).

тить разбирательство дѣлъ и „запечатавши судебную избу сонитить съ Правленія“, чаша долготерпѣнія переполнилась: будучи не въ силахъ сносить больше „всѣхъ продерзостныхъ шалостей, фуриятствъ и фантазій Таршевскаго“, Лубенскій подалъ на него въ Консисторію формальное „доношеніе“ (1754 г. сент. 23 дня) ¹⁾. Началось слѣдствіе, но почему-то со стороны Консисторіи затаялось. Впрочемъ, Таршевскій успѣлъ предупредить окончаніе его и 1759 г. марта 7 дня умеръ ²⁾.

Мѣсто Таршевскаго занялъ „питомецъ митрополита Арсенія“ *Савва Помаранскій* ³⁾. Въ 1745 г. онъ поступилъ въ Кіевскую Академію и здѣсь по 1759 г. включительно, будучи „въ состояніи своемъ честенъ и неподозрителенъ“, ученіе латинскаго языка отъ аналогіи по священную богословію проводилъ. Окончивши курсъ Академіи „съ изряднымъ успѣхомъ“, онъ женился на дочери умершаго Василя Таршевскаго—Пелагійи и 29-го Октября 1760 г. былъ рукоположенъ во священника къ нашей церкви. Стяжавши еще въ Академіи проповѣдническій навыкъ, о. Савва и въ санѣ священника отличался нелѣпнымъ проповѣдываніемъ слова Божія,—что, по признанію епархіальнаго начальства, особенно было необходимо въ Добро-Николаевской церкви, какъ „церкви знатнѣйшей въ городѣ и по тракту стоящей, гдѣ часто совершалось богослуженіе и всегда собраніе народа бывало не малое“ ⁴⁾. Къ сожалѣнію, прихожане не долго назидались проповѣдью Помаранскаго: прослуживши съ честью 9 лѣтъ, онъ въ Январѣ 1770 г. скончался ⁵⁾, и принадлежавшая ему половина Добро-Николаевскаго прихода перешла къ

1) Архив. Консистор. 1754 г. № 23.

2) Архив. Консистор. 1754 г. № 23 и 1759 г. № 8.

3) Архив. Консистор. 1766 г. № 112.

4) Архив. Консистор. 1767 г. № 4.

5) Архив. Консистор. 1766 г. № 112.

Гавріилу Ширипѣ, который незадолго предъ тѣмъ былъ настоятелемъ другой половины того же прихода.

Гавріилъ Ширипа, старшій сынъ Михаила Ширипы, былъ человѣкъ „благопостоянный, учительный, въ пѣвнѣ и чтеніи божественныхъ писаній искусный“. Какъ таковой, онъ, чрезъ 6 л. по смерти отца, симими прихожанами былъ избранъ въ „половино-парохіальнаго настоятеля“ Добро-Николаевской церкви и 21 мая 1745 г. Рафаиломъ Заборовскимъ былъ рукоположенъ во священника ¹⁾. Но чрезъ два же года послѣ рукоположенія о. Гавріила постигло великое горе: по его собственнымъ словамъ, „онъ чрезъ болѣзнь свою такъ зѣрѣчи спалъ, что внѣ олтаря и внутрь церкви при служеніи, а наипаче при собраніи народномъ не могъ ничего ясно выговорить, развѣ что ясно и то съ несвочною тяжестію“. Чувствуя себя вслѣдствіе такого „калѣцтва коснорѣчія“ совершенно неспособнымъ къ отправленію священническихъ обязанностей, Ширипа сначала (1748 г. Октября 7 дня) выпросилъ, было, себѣ у Тимоѣя Щербатцаго викарія—безмѣстнаго священника Савву Леоновича; но потомъ, видя, что „рѣчь его спортилась вовсе и посправиться не можетъ, въ тоже время боясь, какъ бы „за неисправность его во священнической должности приходъ въ чужія руки не отошелъ и потомство не осталось бы въ обидѣ на него“, онъ въ 1753 г. приискалъ себѣ зятя Моисея Клявенскаго. Этому-то Клявенскому, съ согласія прихожанъ, онъ и передалъ свою часть прихода,—съ условіемъ пользоваться половиною его доходовъ, продавать при его свѣчахъ свои свѣчи и, „когда зможетъ, ради спасенія души служить на его седмицахъ“ ²⁾.

Моисей Клявенскій обучался „по шкolu риторикѣ“ въ Кіевской Академіи и затѣмъ въ теченіи 5½ лѣтъ служилъ въ канцеляріи Кіевской духовной Консисторіи. Женившись

¹⁾ Архив. Консистор. 1745 г. ставленнич. дѣла.

²⁾ Архив. Консистор. 1767 г. № 98.

на сестрѣ Гавріила Ширипы.—Анастасіи, онъ 26-го іюля 1754 г. поступилъ во священника къ нашей церкви и съ самаго же начала сталъ представлять изъ себя, по выраженію Консисторіи, „тѣму, а не свѣтъ міра“. Прихожане были недовольны молодымъ священникомъ, который „мало не всѣмъ имъ досади и укоризни навосилъ: чрезъ его свирѣпое обхожденіе нини изъ нихъ, убѣгая грѣха, въ церковь приходятъ не смѣли, а нини на духъ приходятъ не могли и по намѣреніямъ своимъ окладу давать отрѣшались“. Въ виду этого они просили (1758 г. сентября 3 дня) митрополита Арсенія о переводѣ Клявенскаго въ другой приходъ. Между тѣмъ къ этому времени и Гавріилъ Ширипа значительно успѣлъ „поисправить свой языкъ“; по крайней мѣрѣ на „самоперсональной апробаціи“ протопопа Романа Лубенскаго онъ „въ служеніи оказался изряденъ, точію на перенесеніи св. даровъ, въ нѣкоторыхъ ектеніяхъ и возгласахъ, гдѣ Высочайшія имена воспоминаются, да въ конечномъ отпустѣ былъ немного скорорѣчивъ“. Вотъ почему 24-го іюля 1760 г. епархіальное начальство и опредѣлило его снова настоятелемъ нашей церкви. Клявенскій же въ видѣ наказанія былъ переведенъ въ с. Городище, Борзенской протопопін, къ Рождество-Богородицкой церкви ¹⁾. Такимъ образомъ, о. Гавріилъ опять началъ настоятельствовать, имѣя теперь своимъ коллегою уже не пьянаго Василя Таршевскаго, какъ прежде, а Савву Помаранскаго, „человѣка, отличавшагося, по сознанію прихожанъ, честнымъ поведеніемъ и мирнымъ, добротпорядочнымъ съ ними обхожденіемъ“ ²⁾. Но это счастливое и спокойное время продолжалось недолго. Дѣло въ томъ, что Клявенскій, въ силу указа Святѣйшаго Синода, 25-го сентября 1761 г. былъ командированъ для совершенія требъ въ дѣйствующую армію; получивши отъ поляковъ подъ г. Познанью нѣ-

¹⁾ Архив. Консистор. 1767 г. № 4.

²⁾ Архив. Консистор. 1791 г. № 14.

своѣмъ ранѣ, онъ возвратился въ Кіевъ и, не добившись отъ здѣшняго начальства никакого мѣста, 25 Іюня 1766 г. отправилъ свою жену въ Св. Синодъ съ слезною челобитною или, точнѣе говоря: съ жалобою на Консисторію, которая растеряла всѣ нужные ему документы и лишила его куса хлѣба, и съ просьбою объ опредѣленіи его на мѣсто Гавріила Ширицы, который будто бы былъ совершенно неспособенъ къ священнослуженію. Синодъ назначилъ цѣлую комиссію (изъ Чабрскихъ іеромонаховъ Фаддея и Θεодосія) для разслѣдованія дѣла Клявенскаго и, получивъ отъ нея „экстрактъ съ мнѣніемъ“, сдѣлалъ консистористамъ выговоръ, а Клявенскаго, „въ разсужденіи понесенныхъ имъ при арміи службы и ранъ“, опредѣлилъ на мѣсто Гавріила Ширицы (31-го Іюля 1767 г.); послѣдній же, какъ косноязычный, въ силу Синодскаго указа долженъ былъ остаться въ томъ же самомъ положеніи, въ какомъ былъ съ 1754 по 1760 г. Но вскорѣ (въ 1770 г.) умеръ настоятель другой половины прихода Савва Юмаранскій; его-то мѣсто и занялъ теперь о. Гавріилъ, явившись, такимъ образомъ, коллегою Клявенскаго). Клявенскій, желая сдѣлаться „цѣлопарохіальнымъ“ настоятелемъ, всячески старался повредить своему шурина и добиться отрѣшенія его отъ мѣста: онъ многократно доносилъ въ Консисторію и даже въ Святѣйшій Синодъ, что будто бы сослужитель его, Гавріилъ, не радитъ о „репараціи храма“, самовольно распоряжается сборомъ подаянія на церковь и церковнымъ имуществомъ, даже иногда позволяетъ себѣ присвоить церковныя деньги и т. п.²⁾ Но всѣ эти доносы, по

1) Архив. Консистор. 1766 г. № 112 и 1767 г. № 72.

2) Особенно много доставалось отъ Клявенскаго его невѣсткѣ — женѣ Гавріила Ширицы Анастасіи Петровой. Напр. однажды (1770 г. Февр. 24 дня) онъ приказалъ „бурсацкому Добро-Николаевской школы сеньору, заволокши Анастасію изъ школы“, выдать ей раздачи (Архив. Консистор. 1766 г. № 112). Въ другой разъ сама цюадья такъ

слѣдствію оказались совершенною клеузою и клеветою¹⁾; наоборотъ, о. Гавріиль, какъ человѣкъ, отличавшійся „честнымъ и незазорнымъ житіемъ и разумомъ“, въ 1775 г. былъ даже выбранъ Кіево-Подольскимъ духовенствомъ въ его духовника²⁾. Между тѣмъ Клявенскій, клеветца на своего сотоварища, самъ лично творилъ явныя беззаконія. Такъ напр. во время моровой язвы 1770 г. онъ выкапывалъ тѣла своихъ умер-

описываетъ (въ доношеніи къ м. Гавріилу) оскорбленіе, нанесенное ей Клявенскимъ: Сего 1774 г. Мая 31 дня мужъ мой, священникъ Гавріиль Ширяпа, уговорился съ ктиторомъ Миною Семеновичъ, чтобъ я на дѣланіе сатариныхъ зайдокъ (для диссорта) съ имѣющихся на Добро-Николаевскомъ цвѣитарѣ (или погосгѣ) двохъ волоскихъ орѣховъ фруктъ отъ ста по десятку сорвала (оные жъ орѣхи тѣмъ же монѣмъ мужемъ сажени). И я, нижайшая, Іюня 1 съ полдни, взявъ з школы той же Добро-Николаевской церкви студентовъ четырехъ, начала съ тыхъ же деревъ орѣхи рвать. И того жъ времени той же церкви іереѣ Моисей Клявенскій, пришедъ на тотъ же цвѣитаръ и называя мене курвою, бл. ѡ, шелмою, бестією и воровкою, спросилъ: «за чѣмъ вѣдомомъ орѣхи я рву»? Тогда я сказала, что мужъ мой у ктитора Мины закупилъ; овъ же, Клявенскій, накіи тѣми же неучтивыми словами браня, двожди по щекамъ мене ударилъ и шапку с головы моеѣ до-долу збилъ, потомъ же, хватя мене за волоса, таскалъ по земли и кулачомъ по шіи и въ спину нещадно мене билъ и дочь мою, тогда жъ при мнѣ будущую, перепужалъ, которая кричачи когда-бъ народъ не собрала, то бѣ мнѣ отъ него, Клявенскаго, и смертное убійство послѣдовало» (Архивъ Консисторіи 1774 г. № 68). Впрочемъ, эта попадня вполне заслуживала такихъ побоевъ. Самъ мужъ ея (Гавріиль Ширяпа) свидѣтельствовалъ въ Духономъ Правленіи, что „она у него жена вовсе есть нецелостная и, какія шалости ни производитъ, то все то дѣлаетъ мимо вѣдома его по распутнѣиу своей самоволицы“ (Архивъ Консистор. 1774 г. № 68). Она напр. „за пороки прелебодѣнія была обарестована, и тотъ порокъ вивѣщеніемъ одежды ея по граду Кіеву былъ публикованъ“; матери о. Гавріила (Дниѣ Палладіевичѣ) дорого стоило выкупить невѣстку изъ ареста и загладить безчестіе сына (Архивъ Консист. 1776 г. № 112).

¹⁾ Архивъ Консистор. 1774 г. № 100.

²⁾ Архивъ Консистор. 1775 г. № 73.

шихъ родственниковъ и со дворовъ, гдѣ они были погребены по распоряженію свѣтской власти, переносилъ ихъ на церковный погостъ, тѣмъ заражалъ помогавшихъ ему „гробопателей“ и подвергалъ ихъ неминуемой смерти; затѣмъ, онъ перетаскивалъ имущество умершихъ отъ заразы нищихъ Добро-Николаевского шпиталя изъ колокольни, куда оно было положено подъ магистратскую печатью, въ школу и церковь, гдѣ лежали вещи многихъ прихожанъ, и тѣмъ самымъ заражалъ эти послѣднія и дѣлалъ ихъ негодными къ употребленію; наконецъ, онъ даже осмѣлился, взломавши замки, вынуть изъ сундуковъ, поставленныхъ прихожаниномъ Василиемъ Седневскимъ въ церкви, и присвоить себѣ наиболѣе цѣнные предметы и нѣсколько сотъ денегъ. За всѣ эти проступки, бывшіе „явнымъ оскорбленіемъ Божіихъ, человѣческихъ и государевыхъ законовъ“, военный губернаторъ Воейковъ, Магистратъ и докторъ Митрофановъ требовали отъ м. Гавриила лишить Клявенскаго сана. По Клявенскій, владѣя бойкимъ перомъ и изворотливымъ характеромъ, отдѣлался только тѣмъ, что въ теченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, во время производства слѣдствія, просидѣлъ подъ карауломъ въ Магистратѣ и на заточеніи въ Кирилловскомъ монастырѣ, а затѣмъ, положивъ въ Успенскомъ Соборѣ триста поклоновъ, былъ на 6-ть недѣль запрещенъ отъ священнослуженія и лишенъ доходовъ¹⁾. Однако и такая снисходительность епархіальнаго начальства не исправила о. Моисея. 6-го сентября 1773 г. прихожане снова доносили митрополиту: „священника Клявенскаго они при своей церкви вовсе не желаютъ имѣть и требъ христіанскихъ получать отъ него отнюдь не могутъ, ибо онъ, Клявенскій, кромѣ вышесказанныхъ беззаконій и соблазнительныхъ поступковъ, новые разные неистовства не точю внѣ, но и внутрѣ божественной церкви производилъ и производитъ: многихъ знатныхъ прихожанъ и

¹⁾ Архив. Консист. 1771 г. № 68. и 1773 г. № 55. . . .

и магистратскихъ чиновниковъ, схвата за воротникъ, изъ церкви вытаскивалъ, настоятеля той церкви Гавріила Ширипу за бороду по церкви таскалъ, дьячковъ и пономарей въ церкви бьетъ, свары и шумы здѣ вчиняеть и до такого огорченія парохіянъ привелъ, что многіе, оставя приходскую свою церковь, принуждены къ инымъ церквамъ для слушанія божественнаго моленія ходитъ, чѣмъ отнято во многихъ ихъ усердное стараніе о благолѣпн той церкви“. Клявенскій даже не ограничился и этимъ: за то, что прихожане не допустили его, какъ находившагося въ состояніи запрещенія, къ чтенію страстныхъ евангелій въ великій пятокъ, онъ торжественно предъ престоломъ „съ великимъ ключемъ“ предалъ всѣ ихъ съ женами и дѣтьми анаемъ¹⁾), а затѣмъ скрылся изъ Кіева²⁾. Тогда прихожанами опять (28 Фер. 1779 г.) было подано митрополиту прошеніе о томъ, чтобы онъ избавилъ ихъ отъ Клявенскаго, и послѣдній въ 1780 г. долженъ былъ перейти къ Кіево-Подольской Царе-Константиновской церкви³⁾. Теперь при Добро-Николаевской церкви остался настоятелемъ одинъ о. Гавріиль Ширипа. Имѣя при себѣ постоянно викарныхъ священниковъ (каковыми были Іаковъ Гвядзовскій съ 1780 по 1784 г.⁴⁾ и Стефанъ Крапивницкій съ 1784 по 1794 г.⁵⁾), онъ въ теченіи 15 лѣтъ былъ, подобно своему отцу и дѣду, „цѣлопарохіальнымъ“ настоятелемъ при нашей церкви. Прихожане любили этого пастыря и не разъ говорили о немъ, что „настоятелемъ, честнымъ іереемъ Гавріиломъ Ширипою, коего предки суть Добро-Николаевской церкви фундаторы, и коего добропорядочніе и священническому сану приличествующіе поступки и неуспѣніе о благолѣпн той церкви Божіей труды всему здѣшнему гражданству

1) Архив. Консистор. 1773 г. № 52.

2) Архив. Консистор. 1775 г. № 28.

3) Архив. Консистор. 1785 г. № 68.

4) Архив. Консистор. 1780 г. № 40.

5) Архив. Консистор. 1787 г. № 10 и 1794 г. № 15.

извѣстны, они состоятъ весьма довольны ¹⁾). Наконецъ, чувствуя себя и старымъ и слабымъ, Ширипа сталъ принскивать себѣ зятя и дочери своей Аннѣ мужа; такового онъ и нашелъ въ лицѣ Іакова Мойсѣенкова и въ 1795 г. передалъ ему свое мѣсто. Умеръ о. Гавріилъ въ 1798 г. ²⁾).

Іаковъ Васильевъ Мойсѣенковъ, сынъ козака, родился въ 1763 г. въ с. Козловѣ, Лохвицкаго уѣзда, Полтавской губ. Въ 1780 г. онъ началъ свое образованіе въ Кіевской духовной Академіи, а 27 іюля 1791 г. окончилъ его, прошедши „курсъ богословія съ успѣхомъ изряднымъ, при поведеніи честномъ“. По выходѣ изъ Академіи, Мойсѣенковъ женился на дочери Ширипы—Аннѣ и, какъ человѣкъ, слушавшій богословское ученіе, по характеру кроткій, смиренный, благопристойный³⁾, самими прихожанами былъ предложенъ м. Самуилу въ преемники старцу—Гавріилу; митрополитъ уважалъ ихъ просьбу и 12-го августа 1795 г. рукоположилъ Мойсѣенкова къ нашей церкви во священника ³⁾). Немедленно же послѣ поступленія своего на приходъ о. Іаковъ долженъ былъ принять на себя всѣ заботы по дѣлу начавшейся тогда постройки большой церкви. Епархіальное начальство видѣло труды молодого пастыря и увѣнчало ихъ достойною почестью: въ самый же день освященія ново-созданной церкви (13 Октября 1807 г.) о. Іаковъ былъ произведенъ м. Серапіономъ въ санъ протоіерея. Окончивъ постройку церкви, онъ принялся за религіозно-нравственное просвѣщеніе своихъ прихожанъ: какъ человѣкъ „способный къ проповѣданію Слова Божія“ ⁴⁾, онъ не позволялъ себѣ пропустить ни одной службы безъ назиданія предстоявшихъ—часто сказывалъ въ церкви поученія собственнаго составленія, а въ случаѣ недосуга читалъ и го-

¹⁾ Архив. Консистер. 1773 г. № 52.

²⁾ Могр. кн. за 1798 г., 3 я часть, январь.

³⁾ Крхив. Консистер. 1794 г № 38.

⁴⁾ Архив. Консистер. 1791 г. № 14.

товья проповѣди. М. Серапіонъ поощрялъ проповѣдника; по его представленію, оцъ 10-го августа 1814 г. былъ всемілостивѣйше пожалованъ бархатною фіолетовою скуфьею. Послѣ этого о. Іаковъ еще благополучно просвѣщенствовалъ около 10 лѣтъ, а затѣмъ сталъ постепенно подвергаться различнымъ болѣзнямъ, неизбѣжнымъ съ наступленіемъ старости. Чувствуя себя слабымъ и больнымъ, онъ сначала (1824 г. сентября 15 дня) долженъ былъ отказаться отъ должности депутата въ Магистратъ, каковую должность проходилъ ровно 12 лѣтъ ¹⁾, а затѣмъ въ январѣ 1828 г. оставилъ и свой приходъ и вышелъ въ заштатъ. Умеръ онъ въ 1834 г. ²⁾.

Преемникъ Мойсѣенкова—*Іоаннъ Никитинъ Сухобрусовъ* родился въ 1800 г., съ 1811 г. обучался до класса риторики въ старой Кіевской Академіи, а по преобразованіи послѣдней, въ 1817 г. поступилъ въ Семинарію, гдѣ, „при поведеніи весьма честномъ и благоправномъ“, и закончилъ свое обученіе 15 іюля 1823 г. Въ томъ же году 31-го августа Семинарское Правленіе назначило Сухобрусова учителемъ въ Богуславское духовное Училище. Здѣсь молодому человѣку открылось широкое поприще для дѣятельности, и онъ, дѣйствительно, всецѣло отдался воспитанію юношества. Начальство дорожило учителемъ, отличавшимся при выполненіи своихъ обязанностей „особенною рачительностію, прилежаніемъ и усердіемъ“. Къ сожалѣнію, Сухобрусовъ скоро оставилъ свои педагогическія занятія и 1828 г. февраля 5-го дня преосвященнымъ Мелетіемъ, викаріемъ кіевскимъ, былъ уже рукоположенъ во священника къ родной его Добро-Николаевской церкви (отецъ его былъ здѣсь діакономъ). Однако и здѣсь о. Іоаннъ заявилъ себя вполне достойнымъ пастыремъ ³⁾.

¹⁾ Арх. д., клир. вѣд. за 1827 г.

²⁾ Арх. ц., метрич. кн., ч. 3, за 1834 г.

³⁾ Не говоримъ уже о томъ, что р. Сухобрусовъ неоднократно и съ честію выполнялъ разныя порученія своего епархіальнаго начальства.

Вскорѣ же послѣ своего рукоположенія онъ собралъ отъ прихожанъ и другихъ благотворителей около 4-хъ тысячъ рублей и на эти деньги возстановилъ малую церковь, находившуюся подъ колокольнею и съ самаго пожара 1811 г. представлявшую изъ себя однѣ жалкія развалины. Вслѣдъ затѣмъ онъ устроилъ священнической церковный домъ, затративши на это около 2700 руб. своихъ собственныхъ денегъ и изъ нихъ получивши съ церкви всего лишь 1700 руб. Эта заслуга о. Сухобрусова должна быть особенно припомнана для добро-николаевскихъ священниковъ. Въ свое время цѣнило ее и духовное начальство: такъ, 1837 г. сентября 22-го дня о. Іоаннъ удостоился получить отъ м. Филарета набедренникъ, 1840 г. апрѣля 27 дня былъ Высочайше награжденъ скуфьею и въ томъ же году 16 августа за свое пожертвованіе въ пользу церкви 1000 руб. былъ ошастливленъ благословеніемъ Св. Синода съ опубликованіемъ въ столичныхъ вѣдомостяхъ. Наконецъ, въ 1855 г. о. Сухобрусовъ исполнилъ свое завѣтное желаніе—привелъ въ благолѣпный видъ большой Добро-Николаевскій храмъ и чрезъ 2 года послѣ того скончался въ мирѣ¹⁾.

По смерти Сухобрусова, по указу Кіевской духовной Консисторіи отъ 23 іюня 1858 г. за № 4652, временно исправлялъ требы при Добро-Николаевской церкви служившій предъ тѣмъ въ г. Витебскѣ священникъ Романъ Евстафьевъ Биницкій²⁾, и лишь спустя полгода былъ опредѣленъ настоятелемъ ея—зять Сухобрусова *Александръ Ивановъ Браиловскій*. Окончивши курсъ Академіи со степенію кандидата богословія, онъ на-

Такъ напр. съ 9 октября 1837 г. по 1 ноября 1843 г. онъ былъ сотрудникомъ Попечительства кіево-печерскихъ и старо-кіевскихъ церквей, за что и удостоился въ 1845 г. получить отъ Попечительства похвальный листъ.

¹⁾ Архив. ц., киров. вѣдом. 1857 г.

²⁾ Архив. ц., —киров. вѣдом. 1858 г.

чалъ свою службу въ санѣ священника при Переяславской Успенской церкви (съ 14 августа 1850 г.) и уже здѣсь обнаружилъ плодотворную дѣятельность въ должности благочиннаго по всему Переяславльскому уѣзду (съ 10 іюля 1854 г.) и законоучителя въ баталіонной школѣ (съ 15 ноября 1857 г.)¹⁾. Но 26 августа 1859 г. онъ оставилъ Полтавскую епархію и поступилъ на мѣсто тестя къ нашей Добро-Николаевской церкви. Здѣсь открылось о. Александру широкое поприще для дѣятельности. Будучи приходскимъ священникомъ, онъ несъ въ то же время и много постороннихъ весьма сложныхъ и трудныхъ обязанностей: состоялъ одновременно или послѣдовательно „законоучителемъ въ нѣкоторыхъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ²⁾, былъ членомъ и казначеемъ епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія (22 Января 1871 г.—9 Ноября 1877 г.)³⁾, членомъ Духовной Консисторіи (съ 23 Іюня 1877 г.) и проходилъ различныя другія должности по духовному⁴⁾ и духовно-учебному вѣдомству⁵⁾. Но

¹⁾ 15 Декабря 1856 г. онъ былъ награжденъ набедренникомъ, 14 апрѣля 1858 г. — скуфьею, а 2 декабря того же года получилъ бронзовыя крестъ и бронзовую медаль въ память войны 1853—1856 г.

²⁾ Былъ законоучителемъ въ Кіево-Подольскихъ приходскихъ училищахъ (7 мая 1859 г.—12 марта 1865 г.), въ Александровскомъ дѣтскомъ Приюгѣ (14 ноября 1859 г.—15 августа, 1875 г.), въ жевской (28 октября 1871 г.—17 августа 1876 г.) и мужской гимназіяхъ (31 мая 1876 г.—24 сентября 1877 г.).

³⁾ 9 ноября 1877 г., согласно прошенію, онъ былъ уволенъ отъ этой должности съ объявленіемъ ему архимандритской признательности.

⁴⁾ Такъ напр. онъ провѣрялъ метрич. книги Кіевской Епархіи за 1860 и 1861 гг., за что 1863 марта 18 дня ему была объявлена благодарность епархіальнаго начальства со внесеніемъ оной въ формулярный списокъ; съ 15 сентября 1864 г. по 10 сентября 1876 г. былъ по выбору духовенства депутатомъ Кіев. Палаты уголовного суда; 25 октября 1868 г. былъ опредѣленъ экзаменаторомъ; въ 1874 г. былъ членомъ Комитета по исправленію Кіево-Подольскаго Успенскаго собора.

⁵⁾ Былъ членомъ Ревизіоннаго Комитета для повѣрки отчетовъ;

главнымъ образомъ вниманіе о. Браиловскаго было обращено на приходскій храмъ и прихожанъ. Всячески стараясь поддержать тотъ благолѣпный видъ большой церкви, который она получила еще при Сухобрусовѣ, и по возможности благоуукра- сить малую церковь подъ колокольнею¹⁾; онъ вмѣстѣ съ этимъ заботился объ улучшеніи и увеличеніи церковной утвари; и, дѣйствительно, благодаря его инициативѣ, старостой Георгіемъ Чернышевымъ было приобретено и разными благотворителями было пожертвовано въ церковь много крестовъ, евангелій, со- судовъ, облачений и т. п. весьма цѣнныхъ вещей. Особенно же памятенъ о. Александръ для прихожанъ: они досихъ поръ съ любовью вспоминаютъ его ласковое и добродушное обра- щеніе съ ними, до сихъ поръ помнятъ его отечески-назидательныя поученія, которыя онъ преподавалъ имъ при всякомъ удобномъ случаѣ; даже теперь наиболѣе достаточные изъ нихъ считаютъ своею священною обязанностію приглашать его для участія въ наиболѣе важныхъ семейныхъ торжествахъ—дѣ- лить съ нимъ и свою радость, и свое горе; даже и теперь его имя можно встрѣтить во многихъ приходскихъ помянникахъ. Заслуги и труды о. Александра, кромѣ прихода, цѣнило и поощряло высшее начальство: оно употребляло всѣ средства въ тому, чтобы достойно почтить его. И, дѣйствительно, въ теченіи 21 года своей службы при Добро-Николаевской церк-

ва 1859 г., 1861 и 1865 г. по Киевской духовной Семинаріи, за 1860, 1862 и 1865 г. по Киев. духов. Академіи и за 1866—1870 г. по всѣмъ духовно-учебнымъ заведеніямъ Киев. епархіи; 1871 г. ноября 1 дня былъ назначенъ наблюдателемъ учебно-воспитательной части въ Киево-Подол. дух. Училищѣ; 1873 г. марта 8, дня былъ определенъ членомъ Строительнаго Комитета по расширенію здания Киев. Училища для дѣвицъ духов. званія; съ 30-го іюля 1873 г. по 21 апр. 1876 г. состоялъ членомъ Семинарскаго Правленія и за труды по этой должности удостоился архиепископской признательности.

¹⁾ За это 2 декабря 1875 г. ему была объявлена архиепископская благодарность и благословеніе Божіе.

ви о. Браиловскій удостоился получить всё награды, какія только можно получить приходскому священнику. Не говоря уже о многократномъ объявленіи ему архипастырской признательности за выполнение различныхъ порученій начальства: онъ за отличную и ревностную службу по духовному вѣдомству былъ послѣдовательно награжденъ камилавкою (21 апрѣля 1862 г.) и напернымъ крестомъ (6 апрѣля 1865 г.), затѣмъ былъ возведенъ въ санъ протоіерея (6 мая 1868 г.) и удостоился Всемиловитѣйшаго благоволенія самой Государыни Императрицы за содѣйствіе процвѣтанію кiev. дѣтскихъ приютовъ (19 ноября 1869 г. и 26 сентября 1870 г.), а въ заключеніе былъ Всемиловитѣйше сопричисленъ къ ордену св. Анны третьей (8 апрѣля 1873 г.) и второй (27 марта 1877 г.) степени¹⁾. Къ сожалѣнію, въ 1879 г. о. Браиловскій оставилъ нашъ приходъ и перешелъ на службу въ Кіево-Софійскій кафедральный соборъ, гдѣ и доселѣ здравствуетъ въ милости отъ Бога, благоволеніи отъ начальства, любви отъ сослуживцевъ и глубокомъ уваженіи отъ подчиненныхъ. Впрочемъ, ему нашелся достойный преемникъ въ лицѣ Х. М. Орды.

Харисимъ Михайловъ Орда, уроженецъ Полтавской губерніи, воспитанникъ Кіевской духовной Академіи, началъ свою службу 28-го сентября 1861 г. въ Екатеринославской духовной Семинаріи, гдѣ въ теченіи трехъ лѣтъ преподавалъ словесность, нѣмецкій языкъ и вмѣстѣ съ этимъ проходилъ нѣкоторыя другія должности²⁾. Зарекомендовавши себя здѣсь въ качествѣ отличнаго преподавателя³⁾ и бывъ утвержденъ

¹⁾ Архив. ц., — киров. вѣдом. за 1878 г.

²⁾ 20 марта 1862 г. онъ былъ определенъ членомъ Екатеринослав. Церковно-Историческаго и Статистическаго комитета и съ 21 апр. 1863 г. по 15 іюня 1864 г. проходилъ должность помощника Инспектора Семинаріи.

³⁾ По представленію Ректора Кіев. дух. Академіи, обозрѣвавшаго Екатеринослав. Семинарію, онъ 13 іюля 1864 г. получилъ за успѣшное преподаваніе благословеніе Св. Синода.

въ степени магистра богословія (26 марта 1864 г.), Х. Орда 15 іюля 1864 г., по представленію Академіи, былъ переведенъ въ Кіев. дух. Семинарію для преподаванія Св. Писанія и соединенныхъ съ нимъ предметовъ. Какъ глубокой знатокъ Св. Писанія, талантливый педагогъ и ревностный, аккуратный исполнитель всѣхъ своихъ обязанностей ¹⁾, онъ снискалъ себѣ и въ Кіевѣ неподдѣльную любовь и глубокое уваженіе со стороны своихъ питомцевъ и сослуживцевъ, а также обратилъ на себя вниманіе и высшаго начальства ²⁾. Но въ одной только Семинаріи Х. М. Орда не находилъ полнаго и всесторонняго примѣненія всѣхъ своихъ силъ и богатыхъ способностей. Состоя, кромѣ Семинаріи, преподавателемъ словесности въ женскомъ духовномъ Училищѣ (съ 15 января 1865 г.), онъ 25-го сентября 1877 г. м. Филоеемъ былъ рукоположенъ во священника къ церкви этого Училища. Впрочемъ, почти чрезъ два года послѣ того о. Харисимъ оставилъ женское Училище и тогда-то (9-го ноября 1879 г.) занялъ священническое мѣсто при Добро-Николаевской церкви. Недолго онъ былъ здѣсь настоятелемъ—всего лишь 3 г. 8¹/₂ мѣсяцевъ; однако и въ такое короткое время онъ успѣлъ сдѣлать много добраго для нашей церкви. Особенно заботился о. Харисимъ о возвышеніи религіозно-правственнаго состоянія прихожанъ.

¹⁾ Съ 20 сентября 1865 г. по 16 ноября того же года онъ, по порученію Правленія Семинаріи, преподавалъ, за отсутствіемъ вѣстаника, Св. Писаніе во второмъ параллельномъ классѣ; 20 сентября 1865 г. былъ опредѣленъ бібліотекаремъ и назначенъ преподавателемъ нѣмецкаго языка, каковую должность проходилъ по 14 марта 1867 г.; съ 27 сентября 1873 г. по 8 декабря 1878 г. состоялъ членомъ Педагогическаго Собранія; съ 31 декабря 1874 г. по 8-е марта 1877 г. былъ членомъ Строительнаго Комитета по перестройкѣ семинарскаго зданія; съ 7 іюля 1877 г. по 1 сентября того же года былъ исправляющимъ должность инспектора.

²⁾ 2 марта 1870 г. за отлично-усердную службу онъ Всемилостивѣе былъ пожалованъ орденомъ св. Анны 3 степени.

Конечно, главнымъ средствомъ для достиженія этой цѣли у него, какъ человѣка, владѣющаго даромъ слова, была проповѣдь,—не ограничиваясь преподаваніемъ Закона Божія въ сосѣдней мужской Гимназіи (съ 9 сентября 1877 г.), онъ вмѣнялъ себѣ въ обязанность учить въ то же время въ храмѣ и по домамъ, учить благовременно; и, нужно сказать, его проповѣдь не была заурядною: соединяя съ глубокою едержанія простоту изложенія и приваравливаясь къ дѣйствительнымъ потребностямъ слушателей, она шла отъ сердца къ сердцу, оставляла въ послѣднемъ глубокой слѣдъ и „принесла плодъ много во время свое“. Но другимъ важнымъ средствомъ для достиженія той же самой цѣли служило организованное о. Харисимомъ хорошее пѣніе въ церкви: устроивши хоръ пѣвчихъ изъ своихъ учениковъ—гимназистовъ для праваго клироса, онъ на собственные средства, при маломъ пособіи отъ церкви, содержалъ особаго пѣвца, который долженъ былъ являться на лѣвый клиросъ и пѣть вмѣстѣ съ псаломщикомъ при богослуженіи во всѣ воскресные и празничные дни, а равнымъ образомъ и во всякій четвергъ, когда читается акаѳистъ предъ иконою угодника Николая ¹⁾. Само собою понятно, что хорошее пѣніе, заведенное и о. Харисимомъ, неволью завлекало прихожанъ въ храмъ и возвышающимъ образомъ дѣйствовало на ихъ душу. И прихожане, дѣйствительно, были сердечно-призвательны о. Ордѣ за его заботы объ ихъ нравственномъ усовершенствованіи,—тѣмъ болѣе, что онъ самъ, какъ человѣкъ отзывчивый на радость и горе ближняго, простой и обходительный въ обращеніи со всѣми, уже самою личностью своею располагалъ къ себѣ cadaго. Любили о. Харисима и его сослуживцы—кіево-подольскіе священники, по выбору коихъ онъ въ теченіи болѣе, чѣмъ двухъ лѣтъ (съ 18 апрѣля 1880 г. по 20 октября 1882 г.), проходилъ должность благочиннаго;

¹⁾ На тѣхъ же самыхъ условіяхъ пѣвцы этотъ состоятъ при церкви и понынѣ.

не забывало его и начальство, наградивъ послѣдовательно набадренникомъ (1 ноября 1877 г.), камилавкою (15-го апрѣля 1878 г.) и наперснымъ крестомъ (18-го апрѣля 1882 г.)¹⁾. Но въ маѣ 1883 г. о. Орда оставилъ Добро Николаевскій приходъ, бывъ призванъ Богомъ къ почести высшаго званія. Въ настоящее время онъ, съ именемъ Иринея, уже епископствуетъ на Чигиринской кафедрѣ, состоя викаріемъ Кіевской митрополіи; а наши прихожане справедливо гордятся тѣмъ, что ихъ бывший батюшка удостоился получить такой высокой санъ, и доселѣ не перестаютъ поминать его въ своихъ молитвахъ предъ престоломъ Всевышняго.

На мѣсто о. Харисима 7 августа 1883 г. Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ, митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ, былъ рукоположенъ къ Добро-Николаевской церкви *Иванъ Григорьевъ Преображенскій*. Ярославецъ по рожденію и первоначальному воспитанію, кіевлянинъ по Академіи, кандидатъ богословія по образовательному цензу, зарекомендовавшій себя „отлично усердною и полевною службою“ сначала въ родной Академіи, а затѣмъ въ Кіевск. дух. Семинаріи²⁾,

¹⁾ Архив. ц.,—клиров. вѣдом. за 1882 г.

²⁾ По окончаніи курса въ Академіи, онъ 15 августа 1869 г. былъ опредѣленъ исправляющимъ должность Секретара Совѣта и Правленія Академіи; 22 февраля 1870 г. былъ назначенъ, по прошенію, Помощникомъ Инспектора въ Кіевск. дух. Семинарію; 27 декабря 1872 г. былъ перемѣщенъ на должность преподавателя греч. яз. въ той же Семинаріи; по порученію Правленія Семинаріи, за отсутствіемъ наставника, съ 1 сентября по 11 октября 1878 г. преподавалъ греч. языкъ въ 5 параллельн. классѣ; съ 11 ноября 1873 г. по 6 февраля 1884 г. былъ Секретаремъ Семинарскаго Правленія; съ 17 декабря 1874 г. по 15 октября 1875 г. состоялъ дѣлопроизводителемъ Комитета по постройкѣ зданія Семинаріи; съ 22 сентября 1876 г. по 20 августа 1885 г. былъ дѣлопроизводителемъ по училищнымъ дѣламъ при преосвящ. викаріѣ, завѣдывавшемъ духовно-учебными заведеніями Кіев. епархіи. 9 іюля 1878 г. за отлично-усердную и полезную службу при Семинаріи ему былъ Всемилостивѣйше пожалованъ орденъ Станислава 3 степени, а 3 іюля 1881 г.—орденъ св. Анны 3 степени.

о. Павелъ и въ санѣ приходскаго священника являлся и является вѣрнымъ служителемъ алтаря Господня и истинно-добрымъ пастыремъ своего прихода, достойнымъ преемникомъ своихъ почтенныхъ предшественниковъ. Благодаря его инициативѣ, непосредственному надвору и личному руководству, нашъ храмъ во время послѣдней подѣлки получилъ такой благолѣпный видъ, что, кажется, не остается желать чего-нибудь болѣе лучшаго. Въ настоящее время вся забота о. Павла состоитъ въ томъ, чтобы поддержать сей благолѣпный видъ храма, и это ему вполне удастся: своею безукоризненною чистотою и порядливостію Добро-Николаевская церковь производитъ на всякаго посторонняго посѣтителя впечатлѣніе не обычной—приходской, а домовой аристократической церкви. Но заботясь о храмѣ, какъ объ истинномъ домѣ Божіемъ, о. Павелъ никогда не упускаетъ изъ виду и молящихся въ немъ своихъ прихожанъ. Отличаясь благоговѣннымъ отношеніемъ къ священнослуженію, кроткимъ и мягкимъ характеромъ, любвеобильнымъ и впечатлительнымъ сердцемъ, пріятливымъ и ласковымъ обращеніемъ со всѣми, онъ невольно располагаетъ къ себѣ каждаго и уже самою своею личностію поучаетъ пасомыхъ; однако онъ никогда не забываетъ употреблять въ дѣло и другое средство для нравственнаго воздѣйствія на прихожанъ: не забываетъ поучать ихъ словомъ какъ въ храмѣ на литургіи, такъ и по домамъ при отправленіи частныхъ требъ. И, нужно сказать правду, прихожане любятъ и уважаютъ о. Павла, всегда съ умиленіемъ выслушиваютъ его назидательныя и глубоко-прочувствованныя поученія и дорожатъ его практически-мудрыми совѣтами и наставленіями. Такимъ же примѣрнымъ, честнымъ и опытнымъ труженникомъ, ревностнымъ и аккуратнымъ исполнителемъ своихъ обязанностей, о. Преображенскій заявлялъ и заявляетъ себя и во всѣхъ другихъ сферахъ своей разнообразной дѣятельности,—при прохожденіи многихъ постороннихъ должностей, какія онъ несетъ и несетъ, не отвлекаемый обширностію при-

хода, и которыя возлагались и возлагаются на него доверіемъ начальства,—напримѣръ—должности преподавателя Семинаріи (по 23 ноября 1889 г.), духовнаго слѣдователя (съ 26 ноября 1883 г.), члена мѣстнаго духовно-цензурнаго Комитета (16 іюля 1894 г.—5 іюля 1890 г.), члена Семинарскаго Правленія (9 октября 1884 г.—23 ноября 1889 г.), дѣлопроизводителя (11 января 1885 г.—23 іюля того же года) и члена (съ 23 іюля 1885 г.) епархіальнаго Училищнаго Совѣта, благочиннаго (съ 20 августа 1885 г.), законоучителя Кіево-Подольской женской Гимназіи (съ 25 августа 1889 г.) и члена Комитета по изысканію мѣръ къ уничтоженію шкуды въ Кіев. епархіи съ 23 ноября 1889 г.). Само собою понятно, что труды и заслуги о. Памя не остаются безъ вознагражденія: получить набодренникъ (10 сентября 1883 г.) и камилавку (8 апрѣля 1884 г.), оиъ 9 мая 1888 г. былъ возведенъ въ санъ протоіерея, воспріявъ этотъ санъ четвертымъ изъ всѣхъ извѣстныхъ исторіи добро-николаевскихъ священниковъ¹⁾.

Низшіе члены причта.

Послѣ характеристики священниковъ намъ слѣдовало бы сдѣлать краткія замѣчанія о низшихъ членахъ причта: діаконгахъ, дьячкахъ, пономаряхъ и просфорняхъ. Но, къ сожалѣнію, извѣстія объ этихъ послѣднихъ, начинающіяся лишь съ половины прошлаго столѣтія, дошли до насъ въ видѣ однихъ отрывочныхъ и бѣглыхъ упоминаній, дающихъ по большей части одни только голыя имена ихъ и ничего не говорящихъ объ ихъ дѣятельности. Въ виду такой скудости свѣдѣній, мы по отношенію къ низшимъ членамъ причта ограничимся однимъ только перечисленіемъ ихъ въ хронологическомъ порядкѣ, съ обозначеніемъ времени ихъ службы при нашей церкви.

Діаконы: Василій Носичъ—1745—1748 г.²⁾,

¹⁾ Архив. н. — клиров. вѣдом. за 1890 г.

²⁾ Діаконъ В. Носичъ, по свѣдѣтельству протоіерея, былъ добродѣтеленъ, со всѣми обходителемъ, въ чтеніи книгъ и въ дѣлѣ церковномъ искусенъ (Архив. Консистер. 1745 г. № 36).

Михайлъ Павловскій—1749—1755 г. ¹⁾,
 Иоаннъ Максимовичъ—1756—1782 г. ²⁾,
 Василий Помаранскій—1783—1790 г. ³⁾,
 Иоаннъ Торжевскій—1791—1795 г. ⁴⁾,
 Василий Лопатинскій—1809—1811 г. ⁵⁾,
 Никита Сухобрусовъ—1812—1813 г. ⁶⁾,
 Онуфрій Колтановскій—1814—1815 г. ⁷⁾,
 Мина Маковскій—1816—1825 г. ⁸⁾,
 Андрей Верболовъ—1826 г. ⁹⁾,
 Лука Бѣлоцерковскій—1827—1828 г. ¹⁰⁾,
 Димитрій Дьяченко—1829—1831 г. ¹¹⁾,

¹⁾ Этотъ діакопъ былъ долженъ студенту Академіи Григорію Сковородѣ 30 руб. денегъ (Архив. Консистор. 1749 г. № 86, 1750 г. № 11, 1756 г. № 18): вотъ что только мы и знаемъ о немъ.

²⁾ Архив. Консистор. 1756 г. № 55, 1757 г. № 23 и 1775 г. № 7.

³⁾ Василий Помаранскій былъ сынъ добро-николаевского священника Саввы, внукъ Гавріила Ширилы, учился въ Академіи; въ 1791 г. онъ перешелъ въ Кіево-Андреевской церкви, а потомъ былъ рукоположенъ въ военнаго священника (Архив. Консистор. 1791 г. № 14).

⁴⁾ Въ 1795 г. онъ принялъ монашество въ Кіево-Михайловскомъ монастырѣ (Архив. Консистор. 1791 г. № 14).

^{5—7)} Архив. ц., — исповѣдныя вѣдомости за это время.

⁸⁾ Онъ родился въ 1792 г., былъ сынъ пономаря, учился въ Академіи, 1 октября 1816 г. былъ рукоположенъ во діакона; въ чтеніи и пѣніи, по отзыву священника, былъ искусенъ (Архив. ц., — клиров. вѣдом. за 1821 г.).

⁹⁾ Архив. ц., — исповѣдн. вѣдом. за 1826 г.

¹⁰⁾ Лука Бѣлоцерковскій родился въ 1801 г., былъ сынъ дячка, въ Академіи и Семинаріи не обучался, 2-го февраля 1824 г. былъ постриженъ въ стужарь въ с. Верболату Уманскаго Повѣта, 11 ноября того же года былъ перемѣщенъ къ Старо-Кіевской Георгіевской церкви, 1 октября 1826 г. былъ рукоположенъ во діакона въ с. Солтановку Васильков. Повѣта, а 7 августа 1827 года перешелъ на дячковское мѣсто въ нашей церкви (Архив. ц., — клар. вѣдом. за 1827 г.).

¹¹⁾ Архив. ц., — исповѣдн. вѣдом. за это время.

Гавріилъ Нестеровскій—1832—1834 г. ¹⁾,
и Іоаннъ Вишницкій—съ 1861 г. до настоящаго времени ²⁾.

Дьячки: Оеодоръ Высоцкій—1756—1757 г. ³⁾,
Стефанъ Ивановъ—1768—1769 г. ⁴⁾,
Филиппъ Томаховскій—1794 г. ⁵⁾,
Зиновій Романовскій—1809—1813 г. ⁶⁾,
Яковъ Кирилловичъ—1821—1824 г. ⁷⁾,
Иванъ Розманскій—1825 г. ⁸⁾,
Александръ Захарьевичъ—1833—1837 г. ⁹⁾,

¹⁾ Онъ родился въ 1805 г., перешелъ въ нашу церковь изъ с. Домашекъ, Васильков. уѣзда (Архив. Консист. 1834 г. № 27).

²⁾ Іоаннъ Моисеевъ Вишницкій, сынъ священника, уволенный изъ низшаго отдѣленія Кіевск. духов. Училища, былъ опредѣленъ 15 Августа 1838 г. въ Лебедивскій Георгіевскій монастырь въ кляришеское послушаніе, 1841 г. августа 3 дня переведенъ въ больничный монастырь при Кіево-Печерской Лаврѣ, 13 декабря 1842 г. посвященъ въ стихарь и въ 1844 г. перемѣщенъ въ Кіево-Софійскій митрополитанскій домъ, гдѣ исполнялъ должность псаломщика. Въ 1847 г. онъ былъ опредѣленъ къ Корсунской Спасской церкви дьячкомъ и 19 іюня 1859 г. рукоположенъ къ той же церкви во діакона. 31 августа 1860 г. онъ перешелъ къ Кіевской Институтской церкви, а 15 апрѣля 1861 г.—къ Доброму Николаю (Архивъ ц.—кларов. вѣдом. за 1861—1890 г.).

³⁾ Онъ былъ прежде дьячкомъ при Вознесенской Кіево-Печерской церкви (Архив. Консист. 1757 г. № 28).

⁴⁾ Архив. Консисторіи 1766 г. № 112 и 1771 г. № 68.

⁵⁾ Архив. Консистор. 1794 г. № 38.

⁶⁾ Архив. д.,—исповѣдн. кн. за это время.

⁷⁾ Кирилловичъ родился въ 1786 г., 1810 г. ноября 24 дня былъ опредѣленъ въ с. Жуковцы къ Коосмодамиановой церкви, а 5 августа 1821 г. перемѣщенъ къ Доброму Николаю (Архив. ц.—клар. вѣд. за 1821 г.).

⁸⁾ Архив. д.,—исповѣдн. вѣд. за 1826 г.

⁹⁾ Александръ Оеодоровъ Захарьевичъ родился въ 1811 году,—перемѣщенъ въ нашу церковь въ 1833 г. изъ с. Липовки Кіевского уѣзда (Архив. ц.,—кларов. вѣдом. за 1836 г.).

Іаковъ Левицкій—1838—1847 г. ¹⁾,
 Іларіонъ Терлецкій — 1848 г. ²⁾,
 и Оома Данилевскій—1849—1860 г. ³⁾.

Пономари: Никита Манковскій—1770 г. ⁴⁾,
 . Андрей Навроцкій—1771 г. ⁵⁾,
 Лукьянъ Нагорскій—1772 г. ⁶⁾,
 Семенъ Бондаревскій—1793 г. ⁷⁾,
 Григорій Крыжановскій—1794 г. ⁸⁾,

¹⁾ Іаковъ Андреевъ Левицкій род. въ 1816 г., въ училищахъ не обучался, 15 ноября 1831 г. былъ опредѣленъ въ заштатный Мошногорскій монастырь на послушаніе, 31 декабря 1834 г. перешелъ въ Пустынно-Николаевскій монастырь, а 12 іюня 1838 г. былъ опредѣленъ и посвященъ въ стихарь къ Добро-Николаевской церкви (Архив. ц., —клиров. вѣдом. за 1847 г.).

²⁾ Іларіонъ Михайловъ Терлецкій родился въ 1819 г., обучался въ Уманскомъ духовномъ Училищѣ, въ 1843 г. поступилъ въ с. Журженцы на дьячковское мѣсто, въ 1848 г. поступилъ на такое же мѣсто къ Кіево-Щекавицкой кладбищенской церкви, а 22-го сентября 1848 г. перешелъ къ Доброму Николаю (Архив. ц., —клиров. вѣд. за 1848 г.).

³⁾ Оома Антоновъ Данилевскій род. въ 1814 г.; выдержавши причетническій экзамень, онъ 28 февраля 1836 г. былъ посвященъ въ стихарь на праздное пономарское мѣсто въ Кіево-Подольской Введенской церкви, 20-го сентября 1837 г. былъ переведенъ дьячкомъ къ Кіево-Іорданской Дмитріевской церкви, а 2-го февраля 1849 г. поступилъ на Добро-Николаевскій приходъ (Архив. ц., —клиров. вѣдом. за 1859 г.).

⁴⁾ Никита Семеновъ Манковскій, уроженецъ гор. Орши, сынъ тамошняго мѣщанина, въ 1769 г. пришелъ въ Кіевъ на богомолье и, представивъ свой паспортъ въ Кіево-Подольское духовное Правленіе, былъ принятъ причетникомъ къ нашей церкви (Архив. Консистер. 1770 г. № 17).

^{5—6)} Архив. Консистер. 1771 г. № 68.

⁷⁾ Архив. Консистер. 1793 г. № 64.

⁸⁾ Григорій Онисимовъ Крыжановскій перешелъ къ нашей церкви изъ с. Пароговъ, Кіев. уѣд. (Архив. Консистер. 1794 г. № 60).

Евдокимъ Савицкій—1794—1820 г. 1),
 Іоаннъ Кедриновскій—1821—1824 г. 2),
 Іаковъ Костецкій—1825 г. 3),
 Θεодоръ Петровскій—1826—1833 г. 4),
 Михаилъ Радисhevскій—1834—1836 г. 5),
 Діомидъ Концевичъ—1837—1838 г. 6),
 Григорій Крыжановскій—1839—1842 г. 7),
 Давилъ Обушинскій—1843—1855 г. 8),
 и Александръ Пахаловичъ—1856—1880 г. 9).

Накопецъ, къ числу членовъ причта должно отнести *про-сфоренз*; изъ нихъ мы знаемъ долько трехъ и притомъ за нынѣшнее столѣтіе; это—Параскева Васильева Бѣлгина (1809

1) Архив. Консистор. 1794 г. № 38; Архив ц.—испов. вѣд. за 1809.—1820 г.

2) Іоаннъ Кедриновскій род. въ 1801 г.,—сначала былъ пономаремъ при Воздвиженскій церкви с. Оратовки Липовѣцкаго Повѣта, а 13 іюля 1821 г. перешелъ къ Доброму Николаю (Архив. ц.,—клиров. вѣдомости за 1821 г.).

3) Архив. ц.,—исповѣд. вѣдом. за 1825 г.

4) Θεодоръ Іосифовъ Петровскій былъ указаннымъ сторожемъ (Архив. ц.,—исповѣдн. вѣдом. за 1826 г.).

5) Михаилъ Карповъ Радисhevскій, сынъ діакона, по выдержаніи причетническаго экзамена при Кіево-Софійскомъ Соборѣ, 1834 г. ноября 23 дня былъ опредѣленъ къ нашей церкви на правдное пономарское мѣсто и 2 февраля 1836 г. посвященъ въ стихарь (Архив. ц.,—клиров. вѣдом. за 1836 г.).

6) Архив. ц.,—приходн. кн. за 1837 г.

7) Григорій Филипповъ Крыжановскій, сынъ сторожа, исключенный изъ перваго класса приходскаго училища, получилъ мѣсто пономаря при Добро-Николаевкой церкви въ мартѣ 1839 г. (Архив. ц.,—клиров. вѣдом. за 1842 г.).

8) Давилъ Обушинскій, сынъ священника, уволенный въ іюлѣ мѣсяцѣ 1843 г. за малоусидчивость изъ высшаго отдѣленія Кіево-Подольскаго духовнаго Училища, 12 ноября того же года поступилъ въ пономари къ Добро-Николаевской церкви и 20 ноября 1844 г. былъ посвященъ въ стихарь (Архив. ц.,—клиров. вѣдом. за 1855 г.).

9) Александръ Васильевъ Пахаловичъ, сынъ священника, уволен-

—1822 г.), Параскева Павлова Прокоповичъ (1835—1861 г.) и Параскева Филиппова Фоменко (съ 1862 г. до настоящаго времени); всѣ онѣ—вдовы священниковъ ¹⁾).

Ктиторы.

Къ числу же церковно-служителей должны быть причислены и ктиторы. Мы уже раньше видѣли дѣятельность каждаго изъ нихъ на пользу церкви, видѣли ихъ усердіе и рѣвность къ исполненію возложенныхъ на нихъ приходомъ обязанностей. Вотъ почему въ настоящемъ случаѣ мы ограничимся лишь перечисленіемъ ихъ въ хронологическомъ порядкѣ; замѣтимъ только, что въ прошлые два вѣка при нашей церкви были одновременно два и даже иногда 3—4 ктитора, и лишь съ начала нынѣшняго столѣтія является при ней одинъ только староста. Вотъ какіе ктиторы, а затѣмъ и старосты извѣстны намъ:

Давидъ Кривковичъ, Ѳеодоръ Юшкевичъ и Филонъ Шершневичъ —1631 г. ²⁾,
 Филонъ Шершень и Симонъ Месниъ—1646—1647 г. ³⁾,
 Остапъ Исидоровъ и Василій Ладный — 1684 г. ⁴⁾,
 Яковъ Николаевъ и Василій Осиповъ — 1690 г. ⁵⁾,
 Василій Ладный, Яковъ Городецкій и Савва
 Можневскій 1694 г. ⁶⁾,

ный въ 1846 г. изъ высшаго отдѣленія Богуславскаго духовнаго Училища, съ 11 декабря 1848 г. по 18 октября 1856 г. проходилъ клиросное послушаніе въ Кіево-Братскомъ монастырѣ, а 22 октября того же 1856 г. былъ посвященъ въ стихарь и опредѣленъ пономаремъ къ Добро-Николаевской церкви (Архив. ц., — клиров. вѣдомости за 1880 г.).

1) Архив. ц. — исповѣди. вѣдом. за это время.

2) Архив. ц. №№ 6, 7, 8 и 9.

3) Архив. ц. №№ 20 и 21.

4) Архив. ц. № 34.

5) Архив. ц. № 39.

6) Архив. ц. № 41.

- Антонъ Николаевъ, Савва Можневскій и
 Иванъ Филипповичъ 1695 г. ¹⁾),
 Иванъ Апостоль и Иванъ Стефановичъ. . . 1707 г. ²⁾),
 Иванъ Марченко и Исидоръ Ивановъ. . . 1729 г. ³⁾),
 Стефанъ Михайловъ и Исидоръ Ивановъ 1730—1732 г. ⁴⁾),
 Стефанъ Михайловъ и Игнатъ Роговскій — 1736 г. ⁵⁾),
 Стефанъ Петровъ и Алексій Сербинъ—1745—1753 г. ⁶⁾),
 Артемъ Могиленцевъ и Константинъ Георгиевъ—1754 г. ⁷⁾),
 Матеей Коробка и Иванъ Бовтеъ — 1756—1757 г. ⁸⁾),
 Юта — 1758 г. ⁹⁾),
 Бубликъ — 1762 г. ¹⁰⁾),
 Александровичъ—1762 г. ¹¹⁾),
 Богославскій и Сторжинскій — 1769 г. ¹²⁾),
 Дмитрій Александровичъ и Мина Семеновъ—1773—1774 г. ¹³⁾),
 Григорій Чижевскій и Карпъ Александровичъ—1785 г. ¹⁴⁾),
 Трофимъ Петровскій и Леонтій Ивановъ — 1788 г. ¹⁵⁾),
 Демьянъ Смиланскій и Андрей Навроцкій — 1793 г. ¹⁶⁾),
 Назаръ Сухота и Маркъ Безсмертный—1793—1802 г. ¹⁷⁾),

¹⁾ Архив. н. № 42.

²⁾ Архив. ц. № 44.

³⁾ Архив. ц. № 53.

⁴⁾ Архив. ц. № 52 и Архив. Консistor. 1736 г. № 1.

⁵⁾ Архив. Консistor. 1736 г. № 1.

⁶⁾ Архив. ц. № 56; Архив. Консistor. 1745 г. №№ 25 и 36, 1758 г. № 35.

⁷⁾ Архив. Консistor. 1754 г. №№ 8 и 23.

⁸⁾ Архив. Консistor. 1756 г. № 3 и 1757 г. № 28.

^{9—12)} Упомянуты одні только фамиліи этихъ ктаторовъ въ описи документовъ, хранящейся въ Архивѣ Консistorіи 1787 г. № 131.

¹³⁾ Архив. Консistor. 1773 г. № 52 и 1774 г. № 68.

¹⁴⁾ Архив. ц. № 59.

¹⁵⁾ Архив. Консistor. 1788 г. № 71.

¹⁶⁾ Архив. Консistor. 1791 г. № 14.

^{17—18)} Архивъ. ц.,—приходорасходи. кн. за это время (см. подлинн.).

Наваръ Сухота и Иванъ Могилевцевъ—1803—1807 г. ¹⁾,
 Василий Калачниковъ — 1813—1821 г. ²⁾,
 Алексѣй Туманскій—1822—1827 г. ³⁾,
 Ефимъ Вишневскій — 1828—1830 г. ⁴⁾,
 Иоанникій Оробьевъ — 1831—1850 г. ⁵⁾,
 Феодоръ Чернышевъ—1851—1859 г. ⁶⁾,
 Георгій Черновъ—1860—1880 г. ⁷⁾,
 Петръ Коробка—1880—1881 г. (май) ⁸⁾,
 Яковъ Латышевъ—1881 г. (іюнь) —1884 г. (августъ) ⁹⁾,
 Алексѣй Фоломинъ—съ сентабря 1884 г. до настоящаго
 времени ¹⁰⁾.

А. Георгиевскій.

^{1—10)} Архив. ц.,—приходорасходи. кн. за это время(см. подписи).



Александръ Леопольдовичъ Штропоферъ.

16 марта 1892 года, въ 7 часовъ вечера, скончался, на 63 году жизни, лекторъ французскаго языка въ Кіевской духовной Академіи Александръ Леопольдовичъ Штропоферъ, проболѣвъ 6 дней инфлуэнцою, осложнившееся воспаленіемъ легкихъ. Вѣсть о неожиданной смерти почившаго глубоко поразила всѣхъ, близко знавшихъ его. Личныя дарованія и многостороннее образованіе его снискали ему право на то уваженіе, которымъ онъ пользовался во время жизни своей, и которое сказалось тотчасъ по смерти его.

А. Л. Штропоферъ, по отцу—нѣмецъ, по матери—русскій (родился онъ въ Полтавской губерніи), по вѣроисповѣданію—православный, получилъ широкое образованіе. Онъ прошелъ полный (пятилѣтній) курсъ медицинскихъ наукъ въ университетѣ св. Владиміра, не подвергнувшись, впрочемъ, окончательному испытанію. По выходѣ изъ Кіевскаго университета онъ выдержалъ экзаменъ на званіе домашняго учителя французскаго языка, послѣ чего онъ въ 1865 году октября 14 поступилъ на педагогическіе курсы при Харьковскомъ университетѣ, въ числѣ казенныхъ стипендіатовъ, для спеціальнаго изученія французскаго языка. По окончаніи занятій на этихъ курсахъ онъ въ 1867 г. октября 15 причисленъ былъ, на основаніи §§ 38 и 40 Высочайше утвержденнаго 20 марта 1860 г. Положенія о Педагогическихъ

курсахъ, въ первому разряду кандидатовъ—педагоговъ съ правомъ быть преподавателемъ французскаго языка и воспитателемъ въ средне-учебныхъ заведеніяхъ и съ зачисленіемъ ему, на основаніи § 5 того же Положенія, времени пребыванія на курсахъ въ дѣйствительную службу, но съ обязательствомъ прослужить за каждый годъ стипендіатства 3 года по назначенію начальства. Въ 1867 году декабря 12 онъ выдержалъ надлежащій экзаменъ въ испытательной Комиссіи при Харьковскомъ университетѣ и удостоенъ былъ званія учителя гимназій по французскому языку.

Получивъ такое образованіе, А. Л. Штровоферъ въ 1867 г. декабря 12 поступилъ въ Курскую гимназію сверхштатнымъ преподавателемъ французскаго языка въ параллельныхъ классахъ. Съ должностію преподавателя французскаго языка въ этой гимназій, онъ съ слѣдующаго года, согласно прошенію, сталъ совмѣщать еще обязанности воспитателя пансіонеровъ этой гимназій; обязанности эти онъ исполнялъ только годъ съ небольшимъ. Въ 1869 году сентября 12 онъ перемѣщенъ былъ исправляющимъ должность преподавателя французскаго языка въ коренные классы гимназій съ увольненіемъ отъ должности „комнатнаго надзирателя“ пансіона. Кромѣ того, съ августа 1868 г. по іюль 1871 г. онъ преподавалъ на Педагогическихъ курсахъ при Курскомъ уѣздномъ училищѣ педагогику, дидактику и методику, и почти во все это время (съ 10 ноября 1868 г. по іюль 1871 г.) по распоряженію начальства исправлялъ должность инспектора означенныхъ курсовъ. Въ 1870 г. января 29 онъ утвержденъ былъ въ должности преподавателя французскаго языка; въ этой должности онъ оставался до 1873 г. Съ открытіемъ въ этомъ году въ Кіевѣ реального училища онъ, согласно прошенію, Попечителемъ Кіевского учебнаго Округа перемѣщенъ былъ учителемъ французскаго языка въ это училище. Въ томъ же году, по распоряженію того же Попечителя, онъ опредѣленъ былъ учителемъ французскаго языка и въ Кіев-

скую женскую гимназію, гдѣ онъ учительствовалъ до 1877 г. іюня 1. Въ Кіевскомъ реальномъ училищѣ съ званіемъ преподавателя французскаго языка онъ совмѣщалъ еще и другія обязанности—члена Хозяйственнаго комитета при этомъ училищѣ (съ 1873 г. августа 22 по 1876 г. сентября 28) и секретаря Педагогическаго совѣта училища (съ 1873 г. сентября 10 по 1876 г. сентября 28). Наконецъ, въ 1882 г. сентября 2 Совѣтомъ Кіевской духовной Академіи онъ избранъ былъ на должность лектора французскаго языка при Академіи, каковую онъ и проходилъ до самой своей смерти.

Такова была многосторонняя, непрерывная и продолжительная дѣятельность почившаго Александра Леопольдовича на многотрудномъ педагогическомъ поприщѣ. Всю свою жизнь посвятилъ онъ учебно-воспитательному дѣлу. И съ какою любовью, съ какою энергіею относился онъ къ этому дѣлу! Богато одаренный отъ природы силою чувства, онъ въ большей или меньшей степени влагалъ это чувство и въ свои чтенія. Отсюда рѣчи его были всегда образны, живы и чрезъ то интересны.

Среди научныхъ трудовъ по учебно-воспитательному дѣлу А. Л. Штрогоферъ находилъ пріятное отдохновеніе въ занятіяхъ искусствами, особенно музыкою. Онъ былъ выдающійся музыкантъ съ зачатками даже продутивныхъ способностей. По случаю 25-лѣтняго царствованія покойнаго Государя Александра II, онъ написалъ музыкальное сочиненіе: „Гимнъ для оркестра“, и поднесъ его императору Александру Николаевичу, за что удостоился Высочайшей благодарности. Кромѣ искусства, онъ находилъ возможнымъ посвящать свой досугъ еще и нѣкоторымъ вопросамъ естествознанія. Наконецъ, онъ состоялъ дѣйствительнымъ членомъ Церковно-археологическаго Общества.

Какъ въ своихъ рѣчахъ и бесѣдахъ, такъ и въ дѣлахъ онъ скazyвался истинно-русскимъ, истинно-православнымъ христіаниномъ. Беззавѣтная преданность русскому дѣлу и

горячая ревность по нашей православной вѣрѣ сдѣлались столь же близкими его сердцу, какъ и большая разносторонняя образованность его ума.

Неудивительно послѣ сказаннаго то уваженіе, которымъ пользовался Александръ Леопольдовичъ при жизни своей. Обладая медицинскими и художественно-музыкальными познаніями, онъ чрезъ это самое рѣзко выдѣлялся изъ ряда своихъ коллегъ по профессіи—преподавателей иностранныхъ языковъ, и при прекрасныхъ чертахъ своего характера являлся симпатичнымъ наставникомъ и собесѣдникомъ. Погребеніе А. Л. Штрогофера совершено было въ четвергъ 19 марта. Отпѣваніе происходило въ церкви Братскаго монастыря. Божественную литургію и паннихиду совершалъ Преосвященный Ректоръ Академіи, епископъ Сильвестръ. Во время литургіи законоучителемъ реального училища, священникомъ Гр. Прозоровымъ, было произнесено приличное случаю слово. Во время же отпѣванія двумя студентами Академіи сказаны были надгробныя рѣчи... Тѣло почившаго было погребено на кладбищѣ Флоровскаго монастыря. Въ печальномъ corteжѣ изъ квартиры покойнаго до церкви Братскаго монастыря и отсюда до кладбища Флоровскаго монастыря принимали участіе студенты Академіи и Реальное Училище въ полномъ своемъ составѣ. На гробъ почившаго возложена была масса вѣнковъ, отъ сослуживцевъ и воспитанниковъ Реального училища, отъ родныхъ и друзей его, и женской гимназіи и одинъ отъ студентовъ Академіи.

СЛОВО,

сказанное на заупокойной литургіи, предъ погребеніемъ лектора французскаго языка при Н. Д. Академіи А. Л. Штрогофера, законоучителемъ Реальнаго училища священникомъ Г. Прозоровымъ.

„Аминь, аминь глаголю вамъ: яко придетъ часъ и нынѣ есть, егда мертвіи услышатъ гласъ Сына Божія, и услышавше оживутъ. И изыдутъ сотворшии блаяя въ воскресеніе живота, а сотворшии злая въ воскресеніе суда“ (Іоан. 5, 25° и 29).

Вотъ тѣ безконечно отрадныя и успокоительныя слова Господа нашего Ісуса Христа, которыми истинные послѣдователи Его утѣшаютъ себя при мысли о смерти—при послѣднемъ разставаніи съ усопшими, близкими по крови и дорогими сердцу. Для вѣрующаго нѣтъ смерти; для него то, что называется смертію, не прекращеніе существованія, а начало новой жизни, не уничтоженіе личности, а преселеніе ея въ вѣчность. Кто истинно вѣруетъ, для того *и нынѣ есть* воскресеніе, въ которомъ „мертвіи услышатъ гласъ Сына Божія, и услышавше оживутъ“, ибо съ момента смерти начинается вѣчная жизнь, а въ вѣчности нѣтъ прошедшаго и будущаго, но только *настоящее*. Какъ зерно, брошенное въ землю, умираетъ, чтобы ожить въ стеблѣ и плодахъ, такъ и человѣкъ подвергается тлѣнью смерти, чтобы ожить духомъ для неба. Мысль человѣческая бессильна разрѣшить тайну смерти; даже философія—это высшее про-

явленіе человѣческаго разума—безмолвствуетъ при видѣ бездыханнаго тѣла, но вѣра разрѣшаетъ и эту тайну, снимаетъ таинственный покровъ и съ самой смерти и, разрѣшая, утѣшаетъ. Для нея смерть есть начало блаженнаго воскресенія, въ которомъ нѣтъ болѣзни, печали и воздыханія, но жизнь безконечная... И какимъ жалкимъ, беспомощнымъ и загадочнымъ въ мірѣ существомъ оказался бы человѣкъ, если бы у него не было такой вѣры! Что за смыслъ его существованія безъ жизни за гробомъ? Къ чему тогда всё усилія и успѣхи его пытливаго и безпокойнаго ума, всё стремленія и надежды, борьба и паденія, добродѣтель и страданія? Неужели для того только, чтобы на время вспыхнуть и безцѣльно угаснуть!... Все въ природѣ имѣетъ разумную причину, существуетъ для опредѣленныхъ цѣлей, и достигаетъ этихъ цѣлей, развиваясь столько, сколько носить въ себѣ силъ; а человѣкъ съ своимъ разумомъ и царственнымъ достоинствомъ является въ мірѣ для того, будто бы, чтобы оставить его и уничтожиться, не достигши развитія своихъ силъ, съ неосуществленными стремленіями и надеждами? Если бы это было такъ, то это было бы еще большимъ чудомъ, чѣмъ самое воскресеніе мертвыхъ... Но нѣтъ, съ этимъ никогда не мирилось общечеловѣческое сознаніе, противъ этого возстаетъ непосредственное чувство каждаго. Никто и на одинъ моментъ не въ состояніи отрѣшиться отъ мысли, что онъ будетъ жить всегда, не можетъ вообразить себѣ, что его когда-либо не станетъ, больше того—не можетъ даже представить себя на мѣстѣ покойника, не смотря на то, что случаи смерти повторяются чаще, чѣмъ что-либо другое въ жизни, что всякую секунду она уноситъ многихъ изъ среды людей. Со всѣмъ мы можемъ бороться, во всему привыкаемъ, а къ смерти никогда. Точно также никто изъ людей, умирая, не скасалъ, что онъ сдѣлалъ все, что желалъ, и достигъ всего, къ чему стремился,—почему? Потому что и за гробомъ жизнь, жизнь личная, стоящая къ земной въ такомъ же отноше-

ни, какъ вѣчность къ времени, какъ безконечное къ конечному; потому что человекъ созданъ не для истлѣннiя, а для безсмертiя. Послѣ этого становятся понятными слова Побѣдителя смерти: *„грядетъ часъ, и нынѣ есть, егда мертви услышатъ гласъ Сына Божiя, и услышавше оживутъ“*.

Если такъ, если за смертію открывается наше безсмертіе, а въ безсмертіи лучшая жизнь—блаженная вѣчность, то почему же мы страшимся смерти, почему боимся ея, какъ лютейшаго врага своего, почему съ ужасомъ отворачиваемся отъ нея и предаемся безутѣшной скорби и отчаянію, когда встречаемся съ нею лицомъ къ лицу? По недостатку вѣры, братіе! Вѣры въ насъ мало, оттого и смерть намъ страшна. Слабая вѣра не утѣшитъ тѣмъ, что настоящее отечество наше за гробомъ, и что разлука души съ тѣломъ (этихъ неразлучныхъ друзей на землѣ) и умершаго съ живыми—временная, до воскресенiя мертвыхъ. Для живой же вѣры, для истиннаго послѣдователя Христа, достойно приготовившаго себя къ вѣчности, смерть не страшна, ибо предъ его просвѣтленнымъ взоромъ и нынѣ есть то воскресеніе, послѣ котораго *„сотвориши благая изыдутъ въ воскресеніе живота“*. Праведника встрѣчаетъ смерть съ спокойнымъ и яснымъ челомъ, съ тихой радостью и упованіемъ на Господа; для него смерть есть незамѣтный и желанный переходъ изъ одной жизни въ другую, отъ земнаго къ небесному, отъ временнаго къ вѣчному; умирая, онъ какъ бы усыпаетъ. Потому-то для христіанъ смерть—успеніе, умершіе—усопшіе, и дни кончины св. угодниковъ Церковь празднуетъ какъ дни духовнаго торжества ихъ. Значитъ, не смерть должна страшить насъ, а грѣхъ, за который каждый дастъ отвѣтъ предъ нелицеприятнымъ судомъ Божіимъ. Только смерть грѣшниковъ люта, ибо грѣхи приковываютъ человека къ землѣ, порабащаютъ душу тѣлу. А погрязшая въ грѣхахъ душа, служившая землѣ и плоти, какъ преступная раба, содрогается и ужасается предъ новой жизнью, къ которой себя не приготовила. Привыкнуши жить

только для тѣла, она трепещетъ смерти, ибо предчувствуетъ за нею „воскрешеніе суда“, въ которое изыдутъ „сотворшіи влад“.

Чтобы не бояться смерти, нужно безпрестанно помнить неліцепріятный судъ Божій, нужно умерщвлять грѣхъ, а не умирать въ немъ, нужно господствовать надъ плотію, а не служить ей. Тогда невѣдомый загробный міръ представлялся бы нашему взору возжеланнымъ отечествомъ, а земля временной краткосрочной школой, воспитывающей для этого отечества. Тогда каждый, на закатѣ дней своихъ, не скорбѣлъ бы и не страшился бы того, что земная хранина его разрушается, но, подобно св. апостолу Павлу, съ радостной надеждою на милосердіе Божіе, могъ бы воскликнуть: *„подвигомъ добрымъ подвижася, течение скончахъ, отру соблюдохъ: прочее убо соблюдается мнѣ отъ нелицеприятнаго суда, его же воздастъ мнѣ Господь праведный Судія въ день оный, не токмо же мнѣ, но и всѣмъ возлюбившимъ явленіе Его“* (2 Тим. 4, 7—8). Тогда при послѣднемъ разставаніи съ близкими и родными мы не надрывали бы себя и другихъ безутѣшными слезами, не предавались бы скорби и отчаянію, а лишь возносили бы за почившихъ молитвы въ престолу Всевышняго.

Миръ праху твоему, почившій и возлюбленнѣйшій братъ нашъ о Христѣ! Прости и молись за насъ въ томъ мірѣ, какъ мы молимся за тебя подъ сѣнію этого храма. Собравшись, чтобы воздать тебѣ послѣднее цѣлованіе, не будемъ омрачать своею скорбію послѣдній земной путь твой среди насъ, а соединимся въ общей молитвѣ за тебя, дабы необязанно предстать тебѣ въ мѣсто, *„идѣ же рабъ и владыка купитъ предстоятъ, царь и воинъ, богатый и убойй въ равнѣмъ достоинствѣ, кійждо бо отъ своихъ дълъ или прославится, или постыдится“* (Надгр. пѣсн.). Будемъ молиться, да водворитъ тебя Неліцепріятный и Милосердый Судія „въ мѣстѣ свѣтлѣ, идѣ же праведніи упокоеваются“.

Священникъ Г. Прозоровъ.



сказанныя надъ гробомъ лектора французскаго языка при
Кіевской духовной Академіи А. Л. Штрегофера.

1.

Неисповѣдны пути Господни!... Еще такъ недавно мы слышали твой, достоуважаемый наставникъ, рѣчи, проникнутыя теплою чувства и искренностію убѣжденій. Всего лишь недѣлю тому назадъ мы имѣли возможность видѣть тебя, всегда въ своихъ убѣжденіяхъ твердаго, въ дѣлахъ и поступкахъ справедливаго, въ обращеніяхъ вѣжливаго и благороднаго, въ добромъ и, повидимому, цвѣтущемъ здравіи. Никому изъ насъ и на мысль не могло прійти, что неумолимая смерть вскорѣ восхититъ тебя отъ насъ. Но неисповѣдны пути Господни... Съ быстротою молніи вѣсть о сразившей тебя смерти пронеслась между твоими присными, знакомыми, друзьями, начальниками, сослуживцами, воспитанниками и у всѣхъ одинаково вызвала глубокое чувство скорби...

И какъ намъ, твоимъ слушателямъ, не скорбѣть, какъ не плакать вмѣстѣ съ плачущими! Мы утратили въ тебѣ добраго, энергичнаго, неутомимаго, трудолюбиваго наставника. Теперь навсегда неумолимою смертію отнята у насъ возможность поучаться твоими во время чтеній бесѣдами, исходившими изъ твоего многоопытнаго ума, горячаго сердца и твердой воли. Съ большимъ искусствомъ употреблявшіеся тобою приемы въ своихъ чтеніяхъ; широта и полнота научныхъ воззрѣній, любовь къ своему предмету, энергія, какія сказывались въ твоемъ преподаваніи, неослабное желаніе передать свое знаніе слушателямъ, соединенное съ сердечно-заботливымъ отношеніемъ къ нимъ, вотъ что заставляло насъ видѣть въ тебѣ не только талантливаго наставника, но и глубоко-сердечнаго человѣка и привлекало насъ къ тебѣ и твоимъ чтеніямъ!...

И вотъ теперь предъ нами твой недвижный и бездыханный трупъ!... Немилосердая смерть навсегда соменула твои

глаза, такъ живо воспламеняшіеся всякій разъ, когда твои, теперь охладѣвшія и замѣнутыя, уста произносили рѣчи о возвышенныхъ предметахъ. Благородное сердце твое никогда уже не забьется, какъ живо билось оно при жизни твоей въ отвѣтъ на все высокое, истинное и прекрасное. Еще нѣсколько мгновений, и крышка твоего гроба навсегда сокроетъ отъ насъ твой добродушный ликъ...

Прости же намъ, нашъ добрый наставникъ, всѣ наши вольныя и невольныя, упущенія въ отношеніи къ тебѣ!... Прости! Всѣ прекрасныя качества твоей души навсегда останутся въ нашихъ сердцахъ и воспоминаніяхъ о тебѣ. Въ душахъ нашихъ ты оставляешь лучшій памятникъ но себѣ. Долгъ нашъ, долгъ твоихъ бывшихъ питомцевъ, молиться о тебѣ предъ Всевышнимъ, въ селенія Котораго ты теперь вступаешь... Да упокоится же душа твоя въ селеніи праведныхъ, гдѣ нѣтъ ни болѣзни, ни печали, ни воздыханія, но жизнь безконечная!...

Студентъ IV курса *Петръ Орловъ.*

2.

Привидите, послѣднее цѣлованіе дадимъ, братіе, усопшему нашему наставнику. Мы съ нетерпѣніемъ ожидали его выздоровленія,—и вотъ онъ мертвъ! Мы жаждали вновь увидѣть его среди насъ бодрымъ и полнымъ силъ, вновь услышать его искреннюю, любящую рѣчь,—и вотъ предъ нами бранные останки любимаго человѣка, свидѣтельствующіе намъ только о непрочности человѣческихъ надеждъ и мимолетности земнаго существованія. Простимся же съ этими дорогами сердцу нашему останками, ибо земля, которая теперь имѣетъ на нихъ больше правъ, чѣмъ мы, уже ждетъ, чтобы навѣки сокрыть ихъ отъ насъ въ нѣдрахъ своихъ.

А мы, товарищи, сохранимъ у себя на всю жизнь тѣ драгоценныя останки, которые покойный нашъ наставникъ оставилъ въ сердцахъ нашихъ. Обладая пылкой и впечатлительной душой, разносторонними дарованіями и такимъ же образованіемъ, онъ умѣлъ не только учить своихъ слушателей, но и воспитывать. Горячая любовь его къ своему дѣлу пере-

Труды Киев. Дух. Акад. Т. II. 1892 г.

давалась его слушателямъ, и уроки его выслушивались съ напряженнымъ вниманіемъ. Чтеніе избранныхъ произведеній иностранныхъ мыслителей сопровождалось съ его стороны такими объясненіями, которымъ его многостороннее образованіе придавало захватывающій интересъ, а житейская опытность—особенный авторитетъ. Въ особенности же отзывчива была его высокохудожественная душа къ тѣмъ красотамъ, которыя заключаетъ въ себѣ христіанская религія и которыя съ такимъ совершенствомъ изображены въ сочиненіи родственнаго ему по духу мыслителя¹⁾. Возвышенность христіанскаго ученія, непостижимость путей Промысла Божія, великое дѣло искупленія человѣчества и божественный ликъ нашего Испытателя,—обо всемъ этомъ онъ говорилъ съ благоговѣніемъ, которое, въ соединеніи съ живостью и увлекательностью его рѣчи, производило на насъ, его слушателей, неотразимое и неизгладимое впечатлѣніе. Чувствовалось, что это говоритъ человѣкъ, много жившій и много испытавшій. Чувствовалось, что его благоговѣніе къ вѣрѣ, любовь къ человѣчеству и ко всему высокому и прекрасному въ мірѣ составляли для него драгоценнѣйшее достояніе всей его жизни. И подъ впечатлѣніемъ его убѣжденной рѣчи и въ самихъ слушателяхъ росла и крѣпла преданность къ вѣрѣ и наукѣ и *ршимость трудиться и работать для ихъ процвѣтанія.*

И вотъ, теперь, дорогой нашъ наставникъ, ты даешь намъ послѣдній свой урокъ! Урокъ нѣмой,—но тѣмъ болѣе поучительный; урокъ печальный,—но тѣмъ болѣе для насъ благотворный—урокъ христіанской кончины. Еще немного—и дорогія намъ черты лица твоего исчезнутъ навсегда изъ нашихъ глазъ. Но духъ твой будетъ жить не только тамъ, гдѣ нѣтъ ни болѣзни, ни печали, ни воздыханій; но онъ будетъ еще продолжать жить и на землѣ,—до тѣхъ поръ, пока будутъ жить и дѣйствовать здѣсь твои немалочисленные воспитанники. Скромный, но нерукотворенный памятникъ въ сердцахъ нашихъ создалъ ты себѣ своею дѣятельностью и къ этому памятнику никогда не заростетъ тропа нашихъ благодарныхъ воспоминаній.

Студентъ II курса *Николай Вишневскій.*

¹⁾ Шатобриана, Génie du christianisme.

ИЗВѢСТІЯ

Церковно-археологическаго Общества при Кіевской духовной Академіи.

ЗА М. МАРТЪ 1892 Г.

16 Марта было обыкновенное засѣданіе Церковно-археологическаго общества, на которомъ сдѣланы сообщенія членами Н. Н. Петровымъ „Новооткрытый кіевскій проповѣдникъ второй половины XIII“ и А. А. Дмитріевскимъ—о книгѣ Іоанна Савелліона Βιβλιοθήκη Πατριάρχῃ, Аеоны, 1890 года, и избранъ въ дѣйствительные члены общества вновь назначенный помощникъ инспектора Кіевской духовной Академіи М. Г. Петрушевскій.

Въ теченіи марта мѣсяца въ церковно-археологическое Общество, музей и бібліотеку его поступили слѣдующіе предметы:

А) Отъ Императорской Археологической Коммиссіи изданные ею „Матеріалы по археологіи Россіи“, №№ 3—7, и Отчетъ о дѣятельности сей Коммиссіи за 1882—1888 года, съ Атласомъ къ нему.

Б) Отъ Далматскаго Археологическаго музея въ Сплѣтѣ *Bulletino di Archeologia e Storia Dalmata*, за 1891 г., № 12, и за 1892 г., № 2.

В) Отъ Рязанской Ученой Архивной Коммиссіи Труды сей коммиссіи, тома № 1 № 6, Рязань, 1891 года.

Г) Отъ почетнаго члена, Пресвященнаго Анатолія, Епископа Уманскаго, третьяго викарія кіевской епархіи: 1) рукописный славянскій служебникъ маведонской редакціи, XVI вѣка, in 4-о, полученный изъ г. Битоля, и 2) рукописное евангелія XVII вѣка, безъ начала, въ листъ, съ остатками надписи внизу по листамъ: „Храмъ свѣго блжкомчника Хѣа Георгія прѣповѣдала Леонтіа архімандрита Прилѣпскаго за свою душа: Кто китъ а отъ монастыря извадитъ и посконтъ, да вѣдѣтъ тѣмъ чѣкъ проклатъ отъ Гѣ Бѣ къ судержителю и свѣу Георгія блжкомчникъ да вѣдѣтъ имѣ съперникъ на страшни судъ Хѣвъ. Подписъ въ лѣтъ 7131 (1623) мѣца Номъ 27“.

Д) Отъ Почетнаго Члена, Сенатора, Тайнаго Совѣтника Дмитрія Александровича Ровинскаго: Подробный Словарь

русскихъ гравированныхъ портретовъ. Составилъ Д. А. Ровинскій. Изданіе съ 700 фототипичными портретами. Тома I—IV. С.-Петербургъ. 1886—1889 г. 8-о.

Е) Отъ членовъ изъ академической корпораціи тридцать три руб. (33 р.) серебромъ на нужды Общества.

Ж) Отъ дѣйствительнаго члена, Совѣтника Курскаго губернскаго Правленія Т. І. Вержбицкаго—рукописный Апokalипсисъ толковый, in 4-о, заключающій въ себѣ 148 листовъ, безъ начала, съ подписью внизу по листамъ: „Сия книга Старооскольца Семена Семенова сына Немчинова куплена на Москвѣ, дана денегъ десять алтынъ въ 705 году месеца ноября въ 11 день“.

З) Отъ члена—корреспондента, священника С.-Петербургскаго Исакиевскаго собора И. К. Херсонскаго, брошюры: 1) „Рукописи изъ архива Макаріева Унженскаго монастыря“, рассмотрѣнныя И. К. Херсонскимъ, Кострома, 1892 г., и 2) „Лицевой Синодикъ бывшаго Кинешемскаго Вознесенскаго монастыря“, Ив. Херсонскаго, 8-о.

И) Отъ члена—корреспондента, преподавателя Полтавскаго Епархіальнаго женскаго училища В. П. Ковалевскаго—фотографическій снимокъ съ портрета Амвросія, архіепископа Екатеринославскаго и Херсоно-Таврическаго († 13 сент. 1792 г.), съ подлинника, находящагося въ Полтавскомъ Крестоводвиженскомъ монастырѣ.

І) Отъ настоятеля Кіево-Подольской Воскресенской церкви, священника Д. Дмитрева связка документовъ, хранившихся въ сей церкви, съ 1607 по 1782 годъ; изъ нихъ только десять документовъ, съ 1607 по 1731 годъ, имѣютъ отношеніе къ имущественнымъ правамъ церкви, тогда какъ остальные документы суть воші сенатскихъ, синодальныхъ и консисторскихъ указовъ общаго содержанія.

К) Отъ П. Шибанова издаваемыхъ имъ „Библиографическихъ Записки“. Ежемѣсячное иллюстрированное изданіе. Москва. 1892 г. № 2-й.

Л) Отъ воспитанника Кіевской дух. Семинаріи Н. И. Гошкевича пять серебряныхъ монетъ, изъ коихъ три римскія Юліи, Фаустины, Волузiana и двѣ турецкія.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.

„Много труда и мало пользы“, горько замѣчаетъ авторъ. Но, не безъ основанія огорченный и скорбный, авторъ захотѣлъ заставить испытать то-же тяжелое чувство и своего читателя: онъ вводитъ его въ самый процессъ своихъ „утомительныхъ“ поисковъ за источниками... Вниманію читателя онъ предлагаетъ обширѣйшій каталогъ самыхъ разнообразныхъ и разноязычныхъ сочиненій, въ которыхъ, полагаетъ онъ, можно бы искать свѣдѣній о Нубіи; и, находя въ нихъ только кое что—почти ничего, а то не указывая и вовсе ничего („о Нубіи здѣсь нѣтъ ничего“), утѣшаетъ себя и читателя мыслию, что если подобныя сочиненія и не знакомятъ съ исторіей нубійскаго христіанства, то „по большей части они сами по себѣ не малоцѣнны въ научномъ отношеніи... при томъ же они малоизвѣстны или даже вовсе неизвѣстны въ русской исторической литературѣ, такъ что всякое сообщеніе объ нихъ и ихъ содержанія (хотя и не относящемся къ Нубіи) будетъ новостью для русскихъ читателей“. Читатель предъ подавляющей массой рекомендуемыхъ ему источниковъ для исторіи Нубіи,—въ виду горькихъ жалобъ автора на недостатки источниковъ,—сначала недоумѣваетъ. Затѣмъ, пробѣгая,—страница за страницей,—длинный перечень сочиненій, долженствующихъ, по намѣренію автора, имѣть интересъ новости для русскихъ, и почти не встрѣчая на этихъ страницахъ самаго слова—Нубія, начинаетъ разочаровываться; сочувственная автору скорбь и огорченіе ослабѣваетъ; подкрадывается рѣшительно непреодолимая скука. Особенно приходится испытать это, вступая въ область арабской литературы. Свыше полутораста арабскихъ сочиненій въ текстѣ, да еще не мало въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ, предлагаетъ вниманію читателя авторъ; длинными сложными именами арабскихъ авторовъ и мудреватими, цѣпистыми въ восточномъ вкусѣ (въ подлинникѣ и въ переводѣ) названіями ихъ сочиненій заняты десятки страницъ. Но и на такомъ обширномъ полѣ жатва, употреблю выраженіе автора, оказывается малою. Дѣло объясняется просто: авторъ значи-

тѣльно большей части исчисляемыхъ имъ арабскихъ сочиненій даетъ одну изъ слѣдующихъ отмѣтокъ: „до насъ не дошло“; „не сохранилось“; „неизвѣстнаго содержанія“; „не попало въ европейскія библіотеки“; „не издано“; „вовсе неизвѣстно въ Европѣ“; „не обнародовано“; „почти совершенно неизвѣстно въ Европѣ“; „находится въ рукописи“; и вообще замѣчаетъ, что изъ арабскихъ сочиненій въ европейскія библіотеки попали въ рукописяхъ лишь немногія, а напечатано еще меньше. Конечно, это послѣднее обстоятельство не затруднило автора въ его работѣ: онъ, какъ не арабистъ, и изданными арабскими (въ подлинникѣ) сочиненіями не могъ пользоваться; самъ онъ говоритъ, что большую половину арабскихъ извѣстій о Нубіи будетъ брать готовою изъ *Bibliothèque orientale par D'Herbelot*, и изъ сочиненія Катрмера *Memoires sur la Nubie*. Созданіе полной исторіи христіанства въ Нубіи по арабскимъ источникамъ онъ, поэтому, „предоставляетъ будущему времени“. Перечисленіемъ же арабскихъ сочиненій, въ коихъ *нужно будетъ искать* свѣдѣній о Нубіи, надѣется только „облегчить трудъ будущихъ работниковъ на этомъ поприщѣ дѣятельности“. Но едвали будущимъ работникамъ принесетъ много пользы перечисленіе множества сочиненій, большею частью безъ краткой даже отмѣтки, есть ли въ нихъ что-нибудь о Нубіи и что именно, и, притомъ,—безъ указанія, гдѣ хранятся рукописи этихъ не изданныхъ, не попавшихъ въ европейскія библіотеки, сочиненій. Не цѣлесообразнѣе ли было-бы просто направить будущихъ работниковъ къ тѣмъ же „обозрѣвателямъ исторической и географической литературы арабовъ, перечисляющимъ цѣлый рядъ сочиненій по исторіи и географіи Египта, иногда съ прямымъ указаніемъ, что тѣ или другія сочиненія касаются и сосѣднихъ съ Египтомъ странъ“ (стр. 176), у которыхъ заимствовалъ свои каталоги и самъ авторъ? Наконецъ, если авторъ непремѣнно уже захотѣлъ дать мѣсто въ своемъ сочиненіи такому подробному перечню арабскихъ (да и сирскихъ) сочиненій, то

не лучше ли было бы снести въ подстрочныя примѣчанія большую ихъ часть,—всѣ тѣ, о которыхъ самъ авторъ поворитъ, что они почти бесполезны для дѣла, едва-едва упоминають о Нубин, а то—и совѣтъ невѣстко, упоминають ли? А въ текстѣ оставить только сочиненія, дѣйствительно служащія источникомъ, но уже не ограничиваться біографическими замѣтками объ авторахъ,—въ родѣ того, что такой-то былъ кадиѣмъ, полицеймейстеромъ, но до сана визиря не дослужился,—перечисленіемъ всѣхъ ихъ сочиненій, для Нубин значенія не имѣющихъ, и изложеніемъ такого же содержанія ихъ, а сдѣлать хоть краткое указаніе, по какимъ вопросамъ исторіи Нубин и что можетъ быть въ томъ или другомъ сочиненіи найдено. Длинный списокъ источниковъ отъ этого замѣтно сократился бы, но дѣло,—обслѣдованіе источниковъ,—выиграло бы.

Перейдя на западъ, въ область литературъ европейскихъ народовъ, авторъ замѣтно уже щадитъ читателя, и сноситъ въ подстрочныя примѣчанія массу такихъ малозначительныхъ для дѣла сочиненій, равныя которымъ, даже менѣе подлѣщія, раньше рѣшительно загромождали, безъ пользы для дѣла, текстъ сочиненія. Жаль, что авторъ и здѣсь ограничивается замѣтками въ родѣ того, что такое-то сочиненіе имѣетъ значеніе для исторіи христіанства въ Нубин (стр. 242); даже тѣ сочиненія, которыя не мало пособляли автору въ работѣ, онъ только перечисляетъ, не входя въ болѣе подробное разсмотрѣніе ихъ и оцѣнку, что было бы естественно въ трудѣ, специально посвященномъ источникамъ, и что дѣлаетъ самъ авторъ съ источникомъ другого рода,—вещественными памятниками,—важнѣйшіе изъ которыхъ онъ не перечисляетъ только, но подвергаетъ болѣе подробному обслѣдованію.

Перехожу къ второй главѣ. Въ началѣ ея, въ двухъ параграфахъ, авторъ очень подробно изображаетъ природу,—почву, флору, фауну,—бассейна верхняго и средняго Нила; по градусамъ, почти поверстно, слѣдитъ теченіе Нила, со

всѣми его уклонами и излучинами, чертить торговые пути страны въ различныхъ направленіяхъ, со всѣми поворотами и пресѣченіями, станціями, колодцами, безводными переходами, съ обозначеніемъ разстояній днями пути. Едва ли всѣ эти подробности будутъ имѣть много значенія для исторіи нубійскаго христіанства. Мнѣ кажется, что и эти подробности внесены авторомъ въ сочиненіе потому, что онъ считаетъ ихъ интересными *сами-по-себѣ* для своихъ читателей, хотя нельзя сказать, что они будутъ новостью для русскихъ читателей, знакомыхъ, напримѣръ, съ 10-мъ томомъ географіи Реклю. Дѣйствительно полезное для дѣла изъ этой области, затѣненное теперь массой ненужныхъ подробностей, удобно и съ пользою могло быть сообщено каждое въ своемъ мѣстѣ. Такъ и дѣлаетъ авторъ: проходя страну археологическимъ обзоромъ, онъ игнорируетъ этотъ свой, стоящій особнякомъ, очеркъ, и въ соответствующихъ мѣстахъ даетъ картины природы, дѣлаетъ подробныя географическія указанія, исполнѣ достаточныя для дѣла. Тоже, конечно, будетъ и во 2-мъ томѣ.—Что же насчетъ занимающаго нѣсколько параграфовъ подробнаго обзора нынѣшнихъ насельниковъ Нубіи, ихъ племенныхъ особенностей, физическаго типа и нравственнаго склада, языка, быта и особенно религіознаго состоянія, то эти этюды,—конечно, очень интересные сами по себѣ, а можетъ быть даже—и новость для нѣкоторыхъ русскихъ читателей, не видавшихъ 10-го тома географіи Реклю,—для исторіи христіанства въ Нубіи не имѣютъ того капитальнаго значенія, какое, судя по обширности очерка, даетъ имъ авторъ. Авторъ прямо заявляетъ, что религіозно-нравственное состояніе народовъ, населяющихъ *теперь* бассейнъ средняго Нила, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ можетъ служить самостоятельнымъ, и даже лучшимъ, чѣмъ языкъ и проч., источникомъ для уясненія *прошлыхъ судебъ ихъ*. Для прошлыхъ судебъ *нынѣшнихъ* насельниковъ Нубіи—это вѣрно. Но у насъ рѣчь—о Нубіи христіанской. Авторъ хорошо знаетъ, что напоръ арабскихъ мусуль-

манскихъ ордъ разрушилъ и стеръ христіанскую Нубію; поголовнаго истребленія населенія, конечно, не было; и нынѣшніе обитатели Нубіи въ извѣстной мѣрѣ—потомки нубійцевъ періода христіанскаго; но волны дикихъ кочевниковъ съ запада и юго-запада Африки, нахлынувшія на развалины, то приливая, то отливая, дали столько разнообразныхъ осадковъ и новыхъ наслоеній, что подъ ними давно задохлись и уничтожились живые остатки христіанства. Всѣ эти племена, обозрѣваю которыхъ авторъ отвелъ столько мѣста, также мало могутъ сказать о христіанскомъ быломъ Нубіи, какъ киргизы, сарты, узбеки, таджики, текинцы и цѣлый рядъ нынѣшнихъ среднеазиатскихъ племенъ,—о славномъ прошломъ среднеазиатскаго христіанства, о которомъ еще на нашихъ дняхъ напоминали случайно открытыя обширныя несторіанскія кладбища въ семирѣченской области. Авторъ самъ, въ своемъ очень внимательномъ этюдѣ, въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, повѣрьяхъ, обрядахъ нынѣшнихъ племенъ средняго и верхняго Нила не могъ открыть слѣдовъ христіанства (не беремъ въ счетъ племенъ, входящихъ въ сферу вліянія Абиссиніи). Подъ внѣшней мусульманской оболочкой религіознаго образа этихъ племенъ обнаруживается не вѣковой слѣдъ христіанства, хотя бы очень стертый и исковерканный, а просто грубое язычество кочевниковъ африканскихъ пустынь. И попытку нѣкоторыхъ путешественниковъ найти въ нѣкоторыхъ вѣрованіяхъ этихъ племенъ хоть отдаленный намекъ на христіанство авторъ самъ отклоняетъ основательнымъ предположеніемъ, не есть ли это скорѣе искаженный остатокъ первобытнаго однобожія рода человѣческаго. Можетъ быть, впрочемъ, во 2-мъ томѣ, проходя христіанскую Нубію, авторъ будетъ, по пути, черпать подкрѣпленіе и изъ этого источника, но пока, въ первомъ томѣ, при обозрѣніи вещественныхъ памятниковъ христіанства довольно—таки углубляясь въ исторію христіанства нубійскаго, къ этому источнику не обращается.

Я, впрочемъ, ничего не имѣлъ бы противъ помѣщенія въ

настоящемъ изслѣдованіи этого обширнаго и интереснаго самъ-по-себѣ этюда этнографическаго, если бы авторъ за нынѣшними средне и верхне-нильскими племенами, отдѣленными отъ христіанской Нубіи цѣлыми вѣками, не забылъ о Нубіи непосредственно предхристіанской. Христіанство, вступивши въ бассейнъ средняго Нила на смѣну язычества, приняло въ наслѣдство вѣковые богатые плоды цивилизаціи древней: времени Фараоновъ Египта и Эѳіопіи, Птоломеевъ и Римскихъ владыкъ. Оно вошло въ древніе храмы и приспособило ихъ для себя; оно воспользовалось искусствами и всею наличною культурой страны, и, поэтому, тѣмъ усиленнѣе и быстрѣе, какъ свидѣлствуютъ памятники, двинуло впередъ и развитіе силы государственной, и общественной, и религіозно-нравственной роста этихъ новообращенныхъ племенъ. Памятники на каждомъ почти шагу свидѣлствуютъ, въ какой тѣсной связи стояла христіанская жизнь и культура Нубіи съ цивилизаціей дохристіанской. Тѣмъ живѣе чувствуется недостатокъ въ настоящемъ сочиненіи этнографическаго, политическаго, религіознаго, вообще, культурно-историческаго, хотя бы самаго общаго, но связнаго очерка дохристіанскаго прошлаго страны, которое не исчезло безслѣдно при появленіи и подъ натискомъ христіанства, а, напротивъ, въ извѣстной мѣрѣ стало живымъ настоящимъ самаго христіанства. Обзоръ вещественныхъ памятниковъ христіанства въ Нубіи показалъ это автору наглядно. Едва онъ, повончивши обзоръ нынѣшнихъ племенъ Нубіи и ихъ религіознаго состоянія, обратился къ христіанскому прошлому страны, уже на границѣ Нубіи, въ Филѣ, онъ очутился предъ монументальными созданіями древности, въ которыхъ отражались религія и культура цѣлыхъ вѣковъ, на которыя еще въ 5-мъ и 6-мъ христіанскихъ вѣкахъ египетскіе и сѣверннубійскіе язычники съ благоговѣніемъ смотрѣли, какъ на мѣста священныя, какъ на религіозный оплотъ старой религіи, и которыя торжествующее христіанство возсоздало, преобразовало и сдѣлало точкой

отправленія для дальнѣйшей просвѣтительной и созидательной своей дѣятельности. И авторъ принужденъ былъ сдѣлать по этому случаю экскурсію въ глубь вѣковъ, помянуть Діоклетіана, Клавдія, Тиверія, Птоломеевъ, Фараоновъ, Изиду, Гора. Тоже повторялось на всемъ археологическомъ пути автора. Описаніями древнихъ памятниковъ, упоминаніями именъ, намеками на факты древней исторіи, отмѣтками частныхъ чертъ древнихъ вѣрованій, культа и проч. переполнено обследованіе христіанскихъ памятниковъ Нубіи. Полагаю, каждый согласится, что если авторъ счелъ нужнымъ для уясненія христіанскаго прошлаго Нубіи дать обширный очеркъ состоянія нынѣшнихъ фунджей, шилуовъ, галласовъ и проч., то не менѣе важенъ былъ бы для уясненія характера христіанской нубійской цивилизаціи въ пору полного ея расцвѣта общій руководящій очеркъ,—я не говорю, конечно, исторіи Эііопіи начиная съ фараоновъ древнихъ династій,—но—ближайшаго ко времени введенія христіанства состоянія страны,—очеркъ на основаніи котораго уяснялись бы и получали все свое значеніе разбросанныя вездѣ по обзору памятниковъ частности древней жизни Нубіи.

Обращаюсь, наконецъ, къ обширнѣйшему отдѣлу сочиненія,—обозрѣнію и изслѣдованію вещественныхъ памятниковъ христіанства въ Нубіи. И „снова переживаю скорбь и горечь“, испытанная мною при первомъ чтеніи этого, весьма интереснаго, существеннаго въ этомъ томѣ отдѣла, къ которому все предыдущее служило приготовленіемъ. Дѣло вотъ въ чемъ. Каждый знаетъ, что въ сочиненіяхъ археологическихъ, изслѣдующихъ вещественные памятники,—въ частности, этнографическіе,—рисунки, снимки, планы, чертежи составляютъ необходимую принадлежность. Безъ нихъ содержаніе сочиненія въ весьма значительной мѣрѣ теряетъ научный характеръ; читатель остается въ потемкахъ, не будучи въ состояніи ни ясно представить себѣ предметъ, о которомъ—рѣчь, ни провѣрить и самостоятельно обсудить предлагаемое

авторомъ. Археологическое сочиненіе безъ снимковъ и чертежей имѣетъ наконецъ просто неприличный видъ. Между тѣмъ авторъ „Христіанской Нубіи“, изслѣдуя цѣлыя десятки памятниковъ, на 400 страницахъ не далъ рѣшительно ни одного снимка или чертежа. Авторъ, конечно, хорошо знаетъ это, почти элементарное, научное требованіе отъ серьезнаго археологическаго изслѣдованія. Стоя еще на границѣ Египта и Нубіи, авторъ объявляетъ, что онъ „считаетъ себя обязаннымъ въ описаніи монументальныхъ памятниковъ удовлетворить требованію документальной точности, предъявляемому научной критикой къ историческимъ памятникамъ; въ описанію же ихъ приурочить *вдобавокъ* и отподобленіе христіанскихъ нубійскихъ надписей, находящихся преимущественно на этихъ памятникахъ“ (почему же только „вдобавокъ“, когда памятники древности дохристіанской должны быть интересны для автора не сами по себѣ, а, *мамымъ образомъ*, тѣмъ, что въ нихъ открывається христіанскаго?). И дѣйствительно, нѣсколько надписей авторъ „отподобилъ“, но затѣмъ отказался отъ своего обязательства и объявилъ, что будетъ печатать надписи исключительно „теперешними греческими письменами“. И хорошо сдѣлалъ. Отподобленіе способомъ, изобрѣтеннымъ авторомъ, было просто бесполезнымъ уродованіемъ. А способъ такой: „при отсутствіи въ типографіяхъ шрифта, спеціально приспособленнаго къ печатанію древнихъ греческихъ надписей, говоритъ онъ, внѣшній видъ послѣднихъ, по нашему мнѣнію, можетъ быть довольно удовлетворительно отподобленъ при помощи прописныхъ буквъ общеупотребительнаго въ наше время греческаго алфавита съ придачей русскихъ прописныхъ буквъ Л и С и славянской СѢ“. Но и этимъ трехсоставнымъ славяно-русско-греческимъ шрифтомъ нѣкоторыя отподобленія сдѣланы неподобно: вставлены въ строки надписей буквы, которыя въ памятникахъ отсутствуютъ (стерты, вѣроятно, временемъ) и въ транскрипціи возстановляются только по смыслу (стр. 357). Начавши печатать надписи нынѣшнимъ

строчнымъ греческимъ шрифтомъ, уже въ транскрипціи, авторъ все-таки пытается дать читателю понятіе о вѣдншемъ видѣ надписей общимъ ихъ описаніемъ и частными подробными замѣтками о формѣ буквъ, о черточкахъ горизонтальныхъ, вертикальныхъ, наклонныхъ вправо, влево, о неправильностяхъ и дефектахъ; о знакахъ, не встрѣчающемся въ греческой и коптской азбукахъ, о которомъ понятіе можно составить, отбросивъ у Н нижнюю половину первой вертикальной черты и верхнюю половину второй; о горизонтальной чертѣ буквы Н, но безъ верхней половины передней вертикальной черты; о знакахъ, подобнаго которому нѣтъ ни въ греческой, ни въ коптской азбукѣ; о буквѣ Н безъ верхней половины задней вертикальной черты; о буквѣ Е безъ средней горизонтальной черты; о буквѣ N безъ задней вертикальной черты; о косвенной чертѣ буквы X, наклоненной справа на лѣво; объ Ψ, имѣющемъ видъ латинскаго V, положеннаго на бокъ; о косвенной чертѣ какъ будто перваго рога буквы Ψ и горизонтальной чертѣ надъ нею... Такими примѣчаніями подѣ строкой авторъ переполнилъ страницы, на которыхъ отпечатаны надписи въ нынѣшней греческой транскрипціи. Трудъ совершенно напрасный. По крайней мѣрѣ, я, терпѣливо прочитавши всѣ эти палеографическія упражненія автора, ничего въ нихъ не понялъ; а ознакомившись затѣмъ съ надписями въ Согрус-ѣ Бека, особенно, въ его таблицахъ, съ горечью убѣдился, что чтеніе палеографіи автора, занимающей довольно таки мѣста въ сочиненіи, было бесполезной тратой времени.—

Послѣ того какъ авторъ всему своему изслѣдованію о надписяхъ отказалъ въ самонужнѣйшей ученой обстановкѣ, странно слышать отъ него тутъ же, среди своихъ нарушеній требованій эпиграфики, упреки въ томъ же по адресу другихъ. Не избѣжали упрека столбы эпиграфики, Егжеръ, самъ Липсіусъ, но особенно (нѣсколько разъ) жалуется авторъ на профессора Помяловскаго за то, что онъ въ своей брошюрѣ: „По поводу одной греческой надписи“, „въ сожалѣнію, не давалъ точнаго отображенія подлинника надписей, почему яв-

торь самъ не могъ опредѣлить вѣка памятника“ (стр. 399), „печатавъ только общеупотребительнымъ въ наше время греческимъ алфавитомъ (какъ и нашъ авторъ), почему авторъ и не могъ судить, насколько вѣрно переданъ въ брошюрѣ подлинный текстъ надписи“ (стр. 382, 394, 400). Сѣтованіе автора на Помяловскаго я обращаю къ нему самому. Не было, положимъ, нужды давать „точное отображеніе“ всѣхъ вошедшихъ въ сочиненіе надписей, но читатель вправѣ ждать отподобленія надписей такихъ по крайней мѣрѣ, которыя или важны по историческому содержанію, или, при важности содержанія имѣютъ и въ начертаніи нѣкоторыя особенности, неясности и болѣе или менѣе крупные дефекты, возбуждающіе между учеными разногласіе касательно самаго содержанія, и ведущіе къ совершенно различнымъ транскрипціямъ, или, наконецъ, такія, которыя характерными внѣшними особенностями письма даютъ матерьялъ не для эпиграфическихъ только, но и историческихъ соображеній. Отмѣчу нѣкоторыя надписи. Первая, встрѣченная авторомъ, надпись въ Филѣ очень важна и по сообщаемому ею факту и по точной датѣ. Лепсіусъ сдѣлалъ съ нея оттискъ; съ этого оттиска она напечатана и въ *Cogrus-Ъ* Бека, и въ „памятникахъ“ самаго Лепсіуса, а между тѣмъ между обоими изданіями съ одного оттиска есть разности. Авторъ слѣдуетъ изданію Лепсіуса, но причины предпочтенія не объясняетъ. Впрочемъ, эта надпись еще отподоблена авторомъ упомянутымъ уже новоизобрѣтеннымъ имъ палеографическимъ способомъ. Проходя мимо надписи № 9135 у Бека, характерней по письму и христіанской по содержанію, за которою интересующихся авторъ отсылаетъ къ таблицѣ *Cogrus-а* Бека, имѣющагося въ весьма немногихъ бібліотекахъ, отмѣчаю надпись, обнародованную Нерудосъ-беемъ, важную въ литургическомъ отношеніи. Авторъ говоритъ, что „надпись имѣетъ довольно ошибокъ орографическихъ, и даже грамматическихъ: очевидно, писалъ ее или человѣкъ малообразованный, или не грекъ“. По транскрипціи, сдѣланной авторомъ внѣшнимъ греческимъ алфавитомъ, нельзя судить, на сколько

вѣрно переданъ подлинникъ и основательно исправлены ошибки. Надпись по Согрус-у Бека № 9060 по своему оригинальному содержанию (слила въ одно три различныхъ событія евангельской исторіи) весьма интересна для характеристики уровня религіознаго просвѣщенія въ средѣ близкой къ сферамъ церковнымъ. Авторъ, вслѣдъ за Кирхгофомъ, опѣиваетъ вѣшнюю сторону надписи такъ: „языкъ надписи неправильный въ высшей степени: невѣрное правописаніе, неправильныя грамматическія формы, даже странное произношеніе словъ встрѣчается въ ней на каждомъ шагу“. Конечно, въ виду этой особенности, въ Согрус-ѣ Бека надпись эта воспроизведена (на 15 табл.) въ точномъ снимкѣ, не легко даже разбираемомъ не занимающимися палеографіей (письмо минускель—курсивное). Авторъ далъ надпись исправленную, въ своей транскрипціи, которую не видѣвшій снимка долженъ принять на вѣру. Отмѣчаю тафинскую солнечную часовую таблицу, весьма любопытный и важный памятникъ, которому и авторъ посвятилъ обширный археологическій этюдъ. Специалисты, имѣвшіе дѣло съ точнымъ снимкомъ таблицы, разногласятъ между собою по нѣкоторымъ весьма существеннымъ вопросамъ, вызываемымъ ею. Комментарій таблицы въ Согрус-ѣ Бека отвергъ нѣкоторыя весьма существенныя положенія Летрона, авторитета въ этомъ дѣлѣ, главнаго источника и для этюда о таблицѣ въ настоящемъ сочиненіи. Заимствуя таблицу изъ Согрус-а Бека, но печатая ее въ транскрипціи теперешнимъ греческимъ алфавитомъ, авторъ дѣлаетъ, по собственному признанію, необходимыя дополненія и измѣненія, „примѣняясь, говоритъ онъ, къ принятымъ нами правиламъ восполненія и исправленія подлиннаго текста“. Просто, но едва-ли научно. Опять—довѣріе къ палеографической опытности автора и „принятымъ имъ правиламъ“. Еще одна тафинская надпись (въ Согрус-ѣ Бека № 8888), обширная, въ 20 строкъ, но съ дефектами и еще почти не прочитанная. Она особенно интересна характеромъ письма, близко напоминающимъ знаменитую надпись царя Силко. Кирхгоффъ,

пытавшийся раскрыть ее, далъ на 15 таблицъ Corpus-а Бека точный до мельчайшихъ черточекъ и едва уловимыхъ особенностей буквъ снимокъ этой надписи, какъ матеріалъ для изученія письма нубійскихъ надписей 6-го вѣка. Авторъ дѣлаетъ предъ читателемъ и свой опытъ раскрытія этой надписи, хотя читатель не видитъ снимка надписи. За этимъ снимкомъ авторъ, не безъ ироніи, отсылаетъ къ Corpus-у Бека „желающихъ испытать свои силы въ разборѣ непонятныхъ древнихъ греческихъ надписей“. Наконецъ, мы дошли до знаменитой калабшинской надписи нубійскаго царя Силко. Надпись эта въ ряду другихъ нубійскихъ надписей имѣетъ центральное значеніе: въ ней, какъ и въ сосѣдней дендурской надписи, —ключъ къ начальной исторіи нубійскаго христіанства. Авторъ съ особеннымъ вниманіемъ остановился на этой надписи: археологическому этюду объ ней и исторической экскурсіи по поводу ея онъ посвятилъ 110 страницъ своего сочиненія. Надпись эта нѣсколько разъ была издана въ болѣе или менѣе точныхъ снимкахъ, и становилась предметомъ научныхъ изслѣдованій первоклассныхъ ученыхъ, начиная съ Нибура. И надобно замѣтить, что въ транскрипціи и въ объясненіи надписи не были согласны изслѣдователи,—даже приходили къ выводамъ другъ другу противоположнымъ. Достаточно припомнить исторію трехъ буквъ въ концѣ 15-й строки. Одни нашли въ этихъ буквахъ Ἄρης (греческій богъ войны) и признали Силко, величающаго себя: „я Арисъ“. язычникомъ; другіе прочитали ἄρξ—медвѣдь (я—медвѣдь), и нашли въ этомъ величаніи не только христіанство Силко, но и хорошее знакомство его (или составлявшаго отъ имени его надпись) съ свящ. писаніемъ ветхаго завѣта; а авторитетнѣйшій Летронъ узналъ въ этихъ буквахъ слово ἄξ—возелъ, который уже не дѣлалъ Силко ни язычникомъ, ни христіаниномъ. Авторъ и здѣсь отказалъ читателю въ снимкѣ надписи. Признавая наилучшимъ объясненіе памятника, данное Лепсіусомъ, онъ изъ статьи Лепсіуса, къ которой приложена таблица съ точнымъ оттискомъ надпи-

си, перенесъ въ свое сочиненіе только транскрипцію Лепсіуса, и, дѣлая подстрочныя къ ней примѣчанія, ни одной черточкой не отмѣтилъ пресловутыхъ трехъ буквъ,— поставилъ просто Лепсіусовъ ѳѳ. Уже въ дальнѣйшемъ обзорѣ онъ остановился на этомъ камнѣ прѣткновенія изслѣдователей; но его разъясненія, ясныя, можетъ быть, для него самаго, державшаго предъ глазами точный оттискъ надписи, мало вразумительны для читателя, имѣющаго на страницахъ „Христіанской Нубіи“ только транскрипцію современнымъ алфавитомъ. Недостатокъ въ „Христіанской Нубіи“ точнаго снимка надписи Силіо доставляетъ любознательному читателю къ прежней горечи новую весьма значительную долю.—Прохожу мимо нѣсколькихъ надписей и останавливаюсь на коптской надписи дендурскаго храма. Тщательно изданная знатоками, затѣмъ переведенная на французскій языкъ и объясненная Ревилью, надпись эта явилась главнымъ документомъ для исторіи сѣверной окраины Нубіи около половины 6-го вѣка. Авторъ попытался отподобить эту надпись своимъ уже прежде неудачно примѣненнымъ способомъ, усовершенствованнымъ, впрочемъ, новыми заимствованіями изъ греческаго, литинскаго и русскаго алфавитовъ, въ которыхъ нѣкоторыя буквы, говоритъ онъ, похожи и даже тождественны съ коптскими буквами (напримѣръ: Г въ этой надписи напоминаетъ латинское строчное h, а еще болѣе русскую курсивную малую букву z; Г-h-z!). При воспроизведеніи такимъ способомъ коптской надписи авторъ примѣнилъ еще принятое имъ правило восполненія и исправленія подлиннаго текста, которое онъ излагаетъ такъ: „при отподобленіи надписи мы не слѣдовали вполне ни за Лепсіусомъ, ни за Ревилью. Копія перваго вѣрнѣе представляетъ характеръ буквъ намятника. Ревилью-же въ подстрочныхъ поправкахъ словъ по эстампажу де-Сольси далъ исправленный текстъ его, нѣсколько испорченный конинстомъ прусской экспедиціи. Мы постарались соединить достоинства обѣихъ копій и избѣжать ихъ недо-

статровъ“. И это выправляетъ мастеровъ дѣла авторъ, кажется, не знающій коптскаго языка. Сильно сомнѣваюсь въ научномъ значеніи этой попытки соединить достоинства обѣихъ копій, и избѣжать ихъ недостатковъ. Мнѣю опять нѣсколько надписей, въ томъ числѣ и интересную надпись № 9119,—и останавливаюсь на надписи № 9121 въ Соргис-ѣ Бека. Надпись эта замѣчательна въ литургическомъ отношеніи своимъ почти дословнымъ сходствомъ съ заупокойной молитвой нашего Требника: „Боже духовъ и всякія плоти“... Но, по замѣчанію Кирхгофа, „она написана рѣзчикомъ и небрежнымъ, и мало знающимъ греческій языкъ“; въ ней много грубыхъ ошибокъ и противъ словосочиненія, и противъ орфографіи греческаго языка; въ тому-же, во мѣстамъ вставлены непонятныя, повидимому, коптскія слова, но греческими письменами; есть и дефекты. Восстановленіе и прочтеніе этой надписи довольно трудно; ради основательности научной, транскрипція этой надписи должна быть поставлена рядомъ со снимкомъ, какъ и сдѣлалъ Кирхгофъ, старавшійся выдерживать подлинникъ. Авторъ даетъ только транскрипцію, и въ ней по мѣстамъ уклоняется отъ Кирхгофа, не на основаніи снимка самой надписи, а на сближеніи содержанія ея съ содержаніемъ молитвы греческаго еххологія, текстъ которой, говоритъ онъ, безтолково спутанъ и скомканъ на строкахъ надписи 10—12. Авторъ, вѣроятно, имѣлъ свое достаточное основаніе для такого восстановленія текста; но, ради оправданія своей операціи, онъ долженъ былъ рядомъ поставить снимокъ соответствующихъ строкъ надписи, которыя содержатъ кое-что иное. Самая транскрипція этой надписи вышла у автора оригинальной. Однѣ строки (большую часть) онъ печатаетъ въ исправленномъ видѣ, а въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ показываетъ неправильности подлинника оговоркой: въ подлинникѣ стоитъ такъ-то. Въ нѣкоторыхъ же строкахъ оставляетъ ошибки подлинника неисправленными, а уже въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ оговариваетъ: такъ—въ подлинникѣ, а слѣдуетъ такъ-то. А въ 27 строкѣ поставлена ошибка подлинника, и въ под-

строчномъ примѣчаніи не исправлена: стоитъ ἀνάκτορον, должно быть ἀνεκτάστο. Можно судить, какъ легко знакомиться съ надписью по такой смѣшанной транскрипціи.

Отъ надписей обращусь къ архитектурнымъ памятникамъ. Я разумѣю не храмовыя созданія фараоновъ, въ цѣломъ видѣ или частью обращенныя въ христіанскія церкви, а сооруженія самихъ христіанъ нубійскихъ, по типу, принесенному въ Нубію вмѣстѣ съ христіанствомъ. Чѣмъ меньше такихъ памятниковъ въ Нубіи, тѣмъ большаго они заслуживаютъ вниманія. Таковы двѣ церкви въ Ибримѣ, одномъ изъ центровъ христіанства нубійскаго, епископіи. Церкви эти замѣчательны (одна изъ нихъ, по древнему свидѣтельству, прекрасная церковь во имя Дѣвы Маріи), какъ древнѣйшіе памятники зодчества византійскаго на почвѣ Нубіи. Авторъ, подробно описывая эти церкви, замѣчаетъ, что для этого онъ пользовался планами ихъ, опубликованными въ сочиненіи Гау: *Monuments de la Nubie*. Такова особенно церковь довольно сохранившагося монастыря въ уади Гацаль, которую авторъ, не довольствуясь краткимъ описаніемъ Лепсіуса, описываетъ подробнѣе по указаніямъ плана, представленнаго тѣмъ же Лепсіусомъ. Остается только пожалѣть, что авторъ не скопировалъ этихъ плановъ, и тѣмъ отнялъ у своихъ описаній наглядность, а читателя лишилъ возможности самостоятельно изслѣдовать памятники, не полагаясь исключительно на компетентность автора въ архитектурныхъ вопросахъ.

Объясняя отсутствіе снимковъ въ своемъ изслѣдованіи, авторъ замѣчаетъ разъ (377), что „отподобить надпись черта въ черту, подобно тому, какъ сдѣлано это Кирхгофомъ, онъ не имѣетъ возможности“. Если разумѣть отподобленіе обыкновеннымъ типографскимъ способомъ, то, можетъ быть, это было для автора и невозможно, хотя и можно было воспользоваться предложеніемъ одной кievской типографіи, принимающей на себя отливку всякихъ шрифтовъ. Но существуетъ теперь особый способъ свѣтопечати (фотогипси), которымъ

легко дѣлаются самые точные снимки письма, и который теперь очень принятъ въ работахъ палеографическихъ; употребляется даже и въ кievскихъ типографіяхъ. Этими способъ авторъ могъ сдѣлать нужное число снимковъ—не говорю съ самихъ памятниковъ, хранящихся напр. въ берлинскомъ и парижскомъ—національномъ музеяхъ, хотя и это не невозможно, при установившемся въ настоящее время между учеными всѣхъ странъ обычаѣ дѣлать взаимныя научныя одолженія,—но, по крайней мѣрѣ, снимковъ съ особенно важныхъ таблицъ изъ бывшихъ въ рукахъ автора Согрис-а Бека и изданій Лепсіуса. Скупиться на эти приложения, безусловно необходимыя въ ученomъ трудѣ, автору не слѣдовало, тѣмъ болѣе, что сочиненіе его печаталось при матеріальныхъ условіяхъ самыхъ благопріятныхъ, т. е. бесплатно. А что касается плановъ церквей, то чертежи не могутъ затруднить ни одной даже кievской типографіи.

Позволю себѣ еще одно маленькое замѣчаніе. Авторъ совершилъ свое подробное историко-археологическое обзорѣніе по описаніямъ путешественниковъ и изслѣдованіямъ ученыхъ. Цѣлый рядъ бѣглыхъ обзоровъ, серьезныхъ отчетовъ и внимательныхъ изысканій на почвѣ Нубіи былъ въ распоряженіи автора. И однако онъ жалуется на недостаточность пособій въ его дѣлѣ. „Въ церковно-археологическомъ отношеніи Нубія, говоритъ онъ,—почти не початая область; не смотря на многочисленность посѣтившихъ ее въ теченіе настоящаго столѣтія европейскихъ образованныхъ путешественниковъ и даже ученыхъ комиссій, христіанскіе памятники ея до сихъ поръ подверглись лишь бѣглому предварительному обзору, а никакъ не серьезному, систематическому изслѣдованію и изученію; да и такого обзора они удостоились далеко, и очень далеко, не всѣ“. Дѣло въ томъ, что, по замѣчанію автора—же, европейскіе ученые и образованные люди первой половины нашего вѣка „шли въ верхній Египетъ и въ Нубію спеціально на поиски и для изученія языческихъ древностей

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Въ редакціи Трудовъ Киевской Духовной Академіи продаются книги:

- Аболанскій Ив. Ив.** Московское государство при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ и патриархѣ Никонѣ. Ц. 2 р.
- Аскочюскій В.** Амфитеатровъ Яковъ Космычъ, Ординарный профессоръ Киевской А. Академіи. К. 1857 г. Ц. 1 р.
- Антоній іерод.** Києво-Подольская Успенская соборная церковь. Историко-статистическое изслѣдованіе. (Писано на Евгение-Румянцевскую премію). Кіевъ. 1891 г. Ц. 1 р. съ перес.
- Арсеній и. киевск.** Изъясненіе Божеств. Литургій. (450 стр., 8-о). Ц. 2 р.
— — Толкованіе на первые 26 псалмовъ (634 стр., 8-о). Ц. 2 р.
- Б — ва А.** () молочанствѣ. Отвѣтъ на вопросы православнаго христіанина о молоканскомъ вѣроученіи. Кіевъ, 1891 г. Цѣна 50 к. съ перес.
- Березинъ В.** Описаніе рукописей Почаевской лавры. 1881 г. Ц. 40 к.
- Берсье.** Память. Слово (перев. съ фран.). Кіевъ. 1891 г. Ц. 10 к. съ перес.
- Бесѣды с.** священника съ прихожанами, 25 бесѣдъ. Ц. съ п. 50 к.
- Библиотека твореній св. отцовъ и учителей церкви западныхъ:** кн. 1 и 2: творенія св. Кириана, еп. карагенскаго, ч. 1 и 2; кн. 3, 4, 5 и 6 твореній бл. Иеронима ч. 1, 2, 3, 4; кн. 7: твореній бл. Августина ч. 1; кн. 8: твореній бл. Иеронима ч. 5; кн. 9 и 10: твореній бл. Августина ч. 2 и 3; кн. 11: твореній бл. Иеронима ч. 6; кн. 12: твореній бл. Августина ч. 4; кн. 13: твореній бл. Иеронима ч. 7; кн. 14: твореній бл. Августина ч. 5; кн. 15, 16 и 17: твореній бл. Иеронима ч. 8, 9 и 10; кн. 18: твореній бл. Августина ч. 6. кн. 19: Твор. бл. Иеронима ч. 11. Цѣна каждой книги Библиотека 2 р. съ перес. (кромѣ 16-й книги, которая стоитъ 1р. 50к. съ перес.
- Боброничскій Ив. М.** О происхожденіи и составѣ римско-католической литургіи и отличіи ея отъ православной. Ц. 65 коп., съ пер. 80 к.
- Булатовъ С. А.** Древнееврейскія монеты (съ рисунками). Ц. 3 р.
- Булашевъ Г. О.** Мѣсяцесловъ святыхъ при рукописныхъ богослужебныхъ книгахъ Церковно-археологическаго Музея. 1882 г. Ц. 40 коп.
- — Прѣосв. Ириней Фальковский, еп. чигиринскій. 1883 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Булганковъ А. И.** Очерки исторіи методазма. Т. I. 1887 г. Ц. 2 р. 50 к. съ п. Т. II 1887 г. Ц. 1 р. 50 к. съ п.
- — Безбрачіе духовенства. Историко-полемическій очеркъ. Кіевъ 1891 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Вермболовичъ М.** Пророческое служеніе въ израильскомъ (десятиколтѣвномъ) царствѣ. 1891. Ц. 2 р. съ перес.
- Владимірскій сборникъ** въ память девятидесятилѣтія крещенія Россіи. (Сказаніе о посѣщеніи Русской страны св. Апостоломъ Андреемъ. Ив. Малашевскаго. Владимиръ святой, какъ политическій дѣятель. Вл. Завитавича. Древнія изображенія св. Владимира. Н. Петрова. Чествованіе памяти св. Владимира на югѣ Россіи и въ частности въ Кіевѣ. Н. Петрова. Слово, сказанное 10 июля 1888 г. В. Пѣвницкаго. Рѣчь, сказанная 14 июля 1888 г., Ив. Малашевскаго). 1888 г. Ц. 2 р.
- Глазуновъ П.** Храмы, построенныя св. Владиміромъ и другими въ его время. 1888. Ц. 60 коп.
- Дроздовъ Н. И.** Историческій характеръ книги Іудинъ. Ц. 50 к.
- М. Едлинскій.** Анаголій Мартыновскій, архіеп. Могилевскій и его литературные труды. Кіевъ. 1889 г. Ц. 2 р.

- Калачинцевъ В.** Митрополиты и епископы при св. Владимирѣ. 1888 г. Ц. 75 к.
Книга для нагляднаго чтенія. Изданіе третье, безъ переменъ перенечтанное со втораго изданія (1869 г.), одобреннаго Особимъ Отдѣломъ Ученаго Комитета Министерства Народнаго Просв. для учебныхъ народныхъ библиотекъ и другихъ учебныхъ заведеній. Училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ, въ третьемъ изданіи, одобрена къ употребленію въ церковно-приходскихъ школахъ для выѣзаснаго чтенія учащихся. Цѣна 1 р. съ перес. Для школъ, при выпискѣ непосредственно изъ Редакціи, цѣна книги 70 к. съ перес., а при требованіи Епархіальными Училищными Совѣтами не менѣе ста экземпляровъ, книга уступается по 60 коп. съ пересылк. Кіевъ. 1890 г.
- Крыжановскій Г.** Рукописныя Евангелія кіевскихъ книгохранилищъ. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к.
- Малкавейскій Н.** Археологія исторіи страданій Господа Ісуса Христа. Ц. 2 р. съ перес.
- Миролобовъ А.** Проводъи св. Кирилла Александрійскаго. Кіевъ. 1889 г. Ц. 2 р.
- Медтвскій А.** (славн.). Братскій совѣтъ новорукоположенному въ ольскій приходъ священнику. Вып. 1. 1883 г. Ц. 1 р.
- Непрелогъ** Высокопреосвященнаго Платона, Митрополита Кіевскаго и Галицкаго. Кіевъ. 1891 г. Цѣна 30 к. съ перес.
- Никитичъ А.** Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія. Кіевъ. 1891 г. Ц. 2 р. съ перес.
- Описание 50-ти-лѣтняго юбилея высокопреосвященнаго Арсенія, митрополита кіевскаго и галицкаго.** Ц. 50 коп., съ перес. 60 коп.
- Полемичъ М.** Патріархъ іерусалимскій Софроній, какъ богословъ, проповѣдникъ и писовицескъ. К. 1890. Ц. 1 р. с.
- Празднованіе десятилетия къ крещенія русскаго народа въ Кіевѣ** (съ рисунками, относящимися къ праздниству). К. 1888 г. Ц. 2 р. 50 к., на лучшей бумагѣ 3 р. 50 к.
- Пѣнищій В. Ф.** Воспоминанія о пок. митр. кіев. Арсеніи. 1877. Ц. 50 к.
- Пѣшевичъ С. И.** Топографія Кіев. епархіи въ XVII в. по Андрею Целларію (съ картою). Ц. 50 к.
- Рождественскій Ф. И.** Самуилъ Миславскій. Ц. 1 р. 50 к.
- Рибинскій Влад.** Кіевская митрополитыя галерея съ половини XIII до конца XVI вѣка. (Писано на Евгениѣ-Румилицевскую премію). Кіевъ. 1891 г. Цѣна 70 коп. съ перес.
- Сборникъ статей изъ Воскр. Чтенія** (для народныхъ школъ). Ц. 20 к., съ перес. 30 к. (рекомендованъ Учебнымъ Комитетомъ).
- Систематическій каталогъ книгъ библиотекъ Кіевской Духовной Академіи.** Т. I-й. Богословіе. Вып. первый: Св. Писаніе и Патрологія. К. 1890. Ц. 2 р.
- Смоларевъ Д.** Церкви и монастыри, построенныя въ Кіевѣ кизляни, начиная съ синовей Ярослава до прекращенія Кіевскаго великокняженія. (Писано на Евгениѣ-Румилицевскую премію). К. 1892 г. Ц. 75 коп.
- Списокъ начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ кіевской духовной академіи первыхъ XXV курсовъ (1619—1860).** Ц. съ пер. 10 к.
- Трубецковъ С.** Религіозный бытъ русскихъ и состояніе духовенства въ XVIII в. по мемуарамъ иностранцевъ. К. 1884 г. Ц. 1 р.
- Указатель Воскреснаго Чтенія.** Цѣна 30 к., съ пер. 40 к.
- Филаретъ епис.** Происхожденіе книги „Екклесіастъ“. 1885. Ц. 1 р.
- Царевскій А. С.** Происхожденіе и составъ 1 и 2 кн. Паралип. 1878 г. Ц. 70 к.
- Чудовскій Н. И.** Опытъ историческаго изслѣдованія о числѣ монастырей русскихъ, закрытыхъ въ XVIII и XIX вв. 1877 г. Ц. 50 коп.
- Богдановскій Д. И.** Изучители, обличенныя въ первомъ посланіи св. Іоанна. К. 1890 г. Ц. 1 р. 30 к.

- Дмитрієвскій А. А.** Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в. Ч. I. Службы крутъ содичнаго и годичнаго и чиносудьбованія таинствъ. Ц. 4 р. съ и.
- — **Поминки пресв. Порфирія Успенскаго и проф. Моск. дух. акад. Н. Д. Маасветова.** Ц. 75 к. съ перес.
- — **Путешествіе по Востоку в его научные результаты. Отчетъ о заграничной командировкѣ въ 18⁹⁰/91 году, съ приложениями.** Киевъ. 1890 г. Цѣна 1 р. 50 к. съ перес.
- — **Современное богослуженіе на православномъ Востоку. Историко-археологическое изслѣдованіе.** Вып. первый (Вступительный). Киевъ. 1891 г. Цѣна 1 р. 20 к. съ перес.
- Евгеній, еп. астрахан.** (изданіе). Творенія Кирилла, еп. туrowsкаго. Ц. 2 р.
- Завитковичъ В. Э.** Палинодія Захарія Компстенскаго и ся мѣсто въ исторіи з.-русской поленики к. XVI и н. XVII в. Варшава. 1883. Ц. съ п. 3 р.
- — **Значеніе первыхъ славянофиловъ въ дѣлѣ усненія идей народности и самобытности. Рѣчь, произнесенная на годичномъ актѣ Киевской духовной Академіи 26 сент. 1891 г.** Киевъ. 1891 г. Ц. 30 коп.
- Ковальницкій М. Г.** О значеніи національнаго элемента въ историческомъ развитіи христіанства. 1880 г. Ц. 50 к.
- Корельковъ Н. Н.** Двадцатилѣтіе журнала „Труды Киев. Д. Академіи“ (съ систематическимъ перечнемъ статей, помѣщеннымъ въ журналѣ за 20 лѣтъ, и алфавитнымъ указателемъ авторовъ). 1883 г. Ц. 2 руб.
- — **Пресв. Филаретъ, еп. рижскій, казъ ректоръ Киев. д. академіи. (съ портретомъ, факсимиле и прибавленіями).** 1882. Ц. 60 к.
- Лещинскій П. М.** Обзоръ философскихъ ученій. Ц. 80 коп. съ перес.
- — **Объ умозрѣніи и отношеніи умозрительнаго познанія къ опыту (теоретическому и практическому).** 1881 г. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.
- — **Славянофильство и либерализмъ.** 1882 г. Ц. 1 р. 30 к. съ перес.
- — **Пособіе къ изученію вопросовъ философіи (элементы философскаго міросозерцанія).** Харьковъ. 1892 г. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.
- Малочевичъ М. А.** Собраніе сочиненій Т. I. Ц. 4 р.; т. 2-й (съ рис.), Ц. 3 р.
- Маловскій Г. В.** Dialogи Платона Тимей и Критій. Переводъ съ введеніемъ и примѣчаніями. 1883 г. Ц. 1 р. 50 к.
- Маловскій И. И.** Мелетій Плигасъ и его участіе въ дѣлахъ рус. ц., т. 1. Ц. Зр. 50 к.
- — **Сказаніе о посѣщеніи русской страны св. аполостомъ Андреемъ.** Ц. 25 к.
- — **Слутники и ученики св. ап. Андрея.** 30 к.
- — **Варяги въ начальной исторіи христіанства въ Киевѣ.** Ц. 30 к.
- — **О происхожденіи Русской Великой Книжки Ольги св.** Ц. 30 к.
- — **Подложное письмо в. Ивана Смерн къ в. кн. Владимиру св.** Ц. 75 к.
- — **Рѣчь, сказанная въ торжественномъ собраніи Киев. Д. Академіи 14 іюля 1888 г. по случаю исполнившагося девятидесятилѣтія со времени крещенія Россіи.** Ц. 20 к.
- — **Договоръ Феофота, покровитель Константина философа.** 1887. Ц. 25 в.
- — **Св. Людмила и Вячеславъ (Рѣчь).** Ц. 30 в.
- — **Рус. царькозь 25-лѣтнее царствованіе Александра 2-го.** Ц. 40 к.
- Олесницкій А. А.** Книга Притчей Соломоновыхъ и ея критики. Ц. 1 р.
- — **Св. Земля (36 а. съ рис.). Т. 1. Ц. 2 р. 50 в.; т. 2, Ц. 3 руб.**
- Олесницкій М. А.** Исторія нравственности и нравственныхъ ученій. Ч. 1-я. 1882 г. Ц. 2 р. 50 в. Ч. 2-я. Ц. 1 р. 50 в.
- — **Нравственный прогрессъ.** Цѣна 30 коп.
- — **Курсъ Педагогическ. (Руководство для женскихъ институтовъ и гимназій, для высшихъ курсовъ и для всѣхъ занимающихся воспитаніемъ дѣтей).** Вып. 1-й (теорія воспитанія), Ц. 1 р. 75 к.; вып. 2-й (теорія обученія), Ц. 1 р. 50 к.
- Ориатскій Ф. С.** Ученіе Шлейермахера о религіи. Ц. 1 р. 50 в. съ п.
- — **Возможно ли научное знаніе религіи? К. 1888 г. Ц. 25 к.**

- Петровъ Н. М.** Начало греко-болгарской распри и возрожденія болгарской народности. Ц. 70 к. съ переслком.
 Историческій взглядъ на взаимныя отношенія между сербами и русскими въ образованіи и литературѣ. 1876 г. Ц. 60 к.
- — **Очерки исторіи украинской литературы XIX столѣтія.** Ц. 3 р.
- Поправскій Ф. Я.** Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и израильское. 1885. Ц. 2 р. 25 к.
- — По поводу возраженій современной критики противъ существованія Моисеева закона ранѣ древнѣйшихъ пророковъ-писателей (Речь, произнесенная на годичномъ актѣ Кіев. Дух. Академіи 15 окт. 1889 г.). Кіевъ. 1890 г. Ц. 30 к. съ перес.
- Половъ Н. Д.** Тертуллианъ, его теорія христіанскаго знанія в основанія начала его богословія. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к.
- — Ученіе дванадцати апостоловъ. Изданіе 2-е испр. Ц. 30 к.
- — Вѣра и ея отношеніе къ религіозному знанію, по ученію Климентя александрійскаго. Ц. 40 к. съ перес.
- Посетковъ Д. В.** (Перев.) Несторій и Еutihій, епископы V в. Амедея Тьерри. Вып. 1. 1880 г. Ц. 1 р. 50 к. Вып. 2. 1883. Ц. 1 р. 50 к.
- Птавичинъ В. Ф.** Св. Григорій Дв.—его проповѣди и гомилет. правила. Ц. 1 р.
- — Служеникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника. Изд. 4. 1891. Ц. 1 р. 50 к.
- — Служеніе священника въ качествѣ духовнаго руководителя прихожанъ. Изд. 2-е. 1891 г. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 30 к.
- — Четыре слова о любостыжаніи. Ц. 20 к.
- Резевъ А. В.** Христіанская Нубія. Ч. I. Источники для исторіи христіанства въ Нубіи (историко-критическое и церковно-археологическое изслѣдованіе). Кіевъ. 1890 г. Ц. 3 р. съ перес.
- Сборникъ** изъ лекцій бывшихъ наставниковъ Кіевской духовной Академіи: архим. Инокентія, прот. Ив. М. Скворцова, П. С. Авсеева (архим. Теофана) и Я. К. Амфитеатрова. Ц. 2 р. 50 к.
- Сильвестръ св.** Омытъ православнаго догматическаго богословія (съ историч. изложеніемъ догматовъ). Т. 1-й (20 л.), изд. 2-е, Ц. 1 р. 70 к. Т. 2-й (40 л.). Изд. 2-е. Ц. 3 р. 30 к. Т. 3. Изд. 2-е. Ц. 3 р. с. Т. 4. Ц. 3 р. Т. 5. Ц. 3 р. с.
- — Отвѣтъ на предложенную старокаатоликами схему о Св. Духѣ. Ц. 75 к.
- Свердловъ К. Ив.** Блаж. Августинъ, какъ психологъ. Ц. 1 р. 30 к. съ п. 1 р. 50 к.
- — Жизнь Иисуса Христа по евангеліямъ и народнымъ преданіямъ (съ литографич. изображеніемъ лица Спасителя). 1876 г. Ц. 2 р.
- — Философія отцовъ и учителей церкви (періодъ древнихъ апологетовъ христіанства). Ц. 1 р. 30 к., съ перес. 2 р.
- Смирновъ Ф. А.** Богослуженіе христіанское со времени апостоловъ до четвертаго вѣка. 1876 г. Ц. 2 руб.
- — Описаніе коллекціи древнихъ русскихъ иконъ. 1883 г. Ц. 1 р.
- — Происхожденіе и значеніе пр. Рождества Христова. Ц. 70 к.
- Членъ въ Ц.-а. Обществѣ при К. д. акад. В.** 1-й. Ц. 1 р. 20 к.
- Щеголевъ Н. Ив.** Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія. Цѣна съ перес. 1 р. 20 к.

Вышла 12-я (мартовская) книга журнала

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ“

СОДЕРЖАНИЕ: В. Чичеринъ Положительная философія и единство науки. — Архим. Антоній. Какъ относится служеніе общественному благу въ заботѣ о спасеніи своей собственной души? Н. Иванцовъ. Гегели. — М. Петрово Соловово Телапатія. — Н. Гротъ. Основаніе нравственнаго долга. Э Радловъ. Этические отрывки Демокрита. А. Вилькинсъ. Одно изъ возможныхъ міросозерцаній. — Обзоръ журналовъ и книгъ. Общество экспериментальной психологіи.

На годъ съ пересылкою 6 руб. 50 коп., за границу 7 рублей 50 копѣекъ, безъ доставки 6 рублей.

Сельскіе священники пользуются скидкою въ два рубля.

Москва. Покровка. Успенскій пер. д 8, Абрикосова.

Тамъ же продается изданіе журнала:

Г. Гедлягъ. Очерки психологіи, основанной на опытѣ. Пер. подъ ред. А. А. Козлова и г. Колубовскаго. Цѣна 2 руб. 50 коп., за пер. 30 коп. Подписчики журнала пользуются безплатной пересылкою.

И хотя каждый изъ нихъ увѣряетъ, что упомянутыя отступленія или, пожалуй, замедленія звѣздъ зависать не отъ солнца, а отъ другихъ болѣе скрытыхъ причинъ, однако изъ ихъ книгъ съ несомнѣнностью видно, что въ своихъ бѣснованіяхъ, которымъ совратившіеся съ пути истины приписываютъ силу судебъ, они отводятъ солнцу преимущественное значеніе.

Но пусть говорятъ о небѣ, что хотятъ, отчуждившіеся отъ Отца, иже есть на небесѣхъ,—намъ пускаться въ утробенныя изслѣдованія о разстояніяхъ и величинѣ звѣздъ и тратить на подобныя изысканія время, необходимое на болѣе важныя и лучшіе предметы, и бесполезно и непристойно. Лучше будемъ думать такъ, что есть свѣтила большія остальныхъ, о которыхъ говорятъ свящ. Писаніе въ словахъ: *и сотвори Богъ два свѣтила великая*, но которыя, впрочемъ, не равны между собою, такъ какъ, поставивъ ихъ выше остальныхъ, Писаніе говоритъ затѣмъ, что они между собою различаются: *свѣтило большее*, говоритъ оно, *въ начала дне*, и *свѣтило меньшее въ начала ночи*. Да и для собственныхъ нашихъ глазъ очевидно, что они свѣтятъ сильнѣе остальныхъ свѣтилъ, такъ что какъ день бываетъ свѣтлымъ только отъ солнца, такъ и ночь, хотя бы украшена была звѣздами, безъ луны не бываетъ такою свѣтлою, какою бываетъ она, когда освѣщается луною.

ГЛАВА XVII.

О звездочетахъ.

Что касается ихъ всевозможныхъ разглагольствій о вліяніи звѣздъ и ихъ мнимыхъ опытовъ астрологической науки, которые у нихъ называются *апотелѳората*, то мы всецѣнно должны охранять отъ нихъ чистоту своей вѣры: подобными словопреніями они стараются устранить въ насъ побужденіе

молятся, и въ худыхъ, заслуживающихъ справедливейшаго порицанія, дѣлахъ съ нечестивою извращенностью располагають обвинять скорѣе Бога, творца звѣздъ, чѣмъ чело-вѣка — преступника. Но пусть послушаютъ они своихъ фи-лософовъ, что наши души, по своей природѣ, не только не подчинены небеснымъ тѣламъ, а въ томъ отношеніи, въ какомъ они говорятъ о нихъ, не могущественнѣе земныхъ тѣлъ, или же пусть сами узнають, что хотя многообразныя тѣла животныхъ—ли или травъ и растеній зачинаются въ одно и то же время и въ одно и то же время въ безчи-сленномъ множествѣ рождаются не только въ различныхъ, но даже въ однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, однако въ своемъ развитіи, дѣйствіяхъ и страданіяхъ представляютъ столько разнообразія, что у нихъ по истинѣ не хватило бы (какъ говорится) звѣздъ, если бы они обратили на это явленіе свое вниманіе.

А что можетъ быть негнѣе и бессмысленнѣе, если, убѣдившись этими примѣрами, они намъ скажутъ, что ро-ковое значеніе звѣздъ имѣеть отношеніе къ судьбѣ однихъ только людей? Да въ этомъ они и сами убѣдятся на при-мѣрѣ близнецовъ, которые весьма часто [при рожденіи] по-лучаютъ одни и тѣ же созвѣздія, однако живутъ различно, различно бывають счастливы или несчастны и различно уни-рають. Ибо хотя уже при самомъ появленіи изъ утробы матери между ними существуетъ нѣкоторое различіе, однако различіе [по дальнѣйшей жизни] между ними изъ нихъ бываетъ настолько велико, что не можетъ быть выведено изъ астрологическихъ вычисленій. Рука младшаго Іакова, при рожденіи, оказалась держащею за пяту старшаго, такъ что они родились какъ бы одинъ, на-двое простершійся, младенецъ. Такъ называемыя созвѣздія ихъ не могли быть, конечно, различными. Что же можетъ быть негнѣе мысли, будто астрологъ (*mathematicus*), рассматривая эти созвѣздія,

могъ бы по одному и тому же гороскопу, по одной и той же лувѣ сказать, что одинъ изъ нихъ будетъ любимъ, а другой не любимъ матерью? Ибо если бы онъ сказалъ что-нибудь иное, то сказалъ бы очевидно ложь, а если бы сказалъ именно это, то хотя сказалъ бы правду, но не согласно съ нелѣпными предсказаніями (*santiuscula*) своихъ книгъ. Если же этой исторіи они не захотятъ повѣрить, въ виду того, что она заимствуется изъ нашихъ книгъ, то развѣ могутъ они вычеркнуть и самую природу вещей? А такъ какъ они говорятъ, что нисколько не ошибаются, если только находятъ часъ зачатія, то пусть по крайней мѣрѣ какъ люди [ошибающіеся] не сочтутъ для себя дѣломъ недостойнымъ обратить вниманіе на зачатіе близнецовъ.

Надобно сознаться, что иногда они говорятъ и нѣчто истинное, но говорятъ по нѣкоему сокровеннѣйшему внушенію, которое испытываетъ несвѣдущій умъ человѣческій. Такъ какъ это служитъ къ уловленію людей, то оно бываетъ дѣйствиельно совратившихся духовъ, которымъ попускается знать кое-что истинное изъ области временныхъ предметовъ отчасти потому, что они обладаютъ болѣе тонкимъ чувствомъ, или болѣе тонкими тѣлами, или болѣе богатымъ, благодаря своей продолжительной жизни, опытомъ, отчасти потому, что святые ангелы, по повелѣнію Божию, открываютъ имъ то, о чемъ узнаютъ отъ всемогущаго Бога, распределяющаго человѣческія заслуги по Своему нелицепріятному сокровеннѣйшему правосудію. Иногда эти презрѣнные духи въ видѣ своего рода пророчествъ предсказываютъ и о томъ, что они намѣрены дѣлать. Поэтому истинный христіанинъ долженъ остерегаться какъ астрологовъ, такъ и всякихъ прорицателей, особенно тѣхъ, которые говорятъ правду, чтобы, уловивъ при содѣйствіи демоновъ его душу, они не запутали его въ свое сообщество.

ГЛАВА XVIII.

*Затрудненіе касательно того, управляются-ли и одушев-
ляются-ли звѣзды душами.*

Спрашиваютъ еще и о томъ, суть-ли видимыя нами небесныя свѣтила только тѣла, или же имѣють какихъ-нибудь духовъ—правителей, и если имѣють, то одушевляются ли нии жизненнымъ образомъ, подобно тому, какъ животныя одушевляются душами, или же однимъ только присутствіемъ, безъ всякаго соединенія съ ними.—Въ настоящемъ случаѣ намъ трудно понять это, но, при дальнѣйшемъ изъясненіи Писаній, полагаю, намъ могутъ встрѣтиться мѣста болѣе удобныя, при посредствѣ которыхъ, согласно съ правилами священнаго авторитета, можно будетъ если не высказать что-нибудь несомнѣнное, то думать вѣроятное относительно этого предмета. А пока, соблюдая всегдашнюю умѣренность благоговѣйнаго тона, мы ничего не должны говорить необдуманно касательно этого темнаго предмета изъ опасенія, чтобы, по своей любви къ заблужденію, не оказать какого-нибудь пренебреженія къ тому, что въ послѣдствіи откроеть намъ истина и что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть противнымъ какъ ветхозавѣтнымъ, такъ и новозавѣтнымъ священнымъ книгамъ. Теперь же перейдемъ къ третьей книгѣ нашего труда.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

Со стиха 20: и рече Богъ: да изведуть воды... и пр. до конца первой главы.

ГЛАВА I.

О происхожденіи животныхъ изъ воды говорится раньше, чѣмъ о происхожденіи ихъ изъ земли потому, что вода ближе къ воздуху, а воздухъ—къ небу.

И рече Богъ: да изведуть воды гады души живыхъ, и птицы летающія по земли, по тверди небесный: и бысть тако. И сотвори Богъ киты великія и всяку душу животныхъ гадовъ, яже изведоша воды по родомъ ихъ, и всяку птицу пернату по роду: и видѣ Богъ, яко добра. И благослови я Богъ, глаголя: раститесь, и множитесь, и наполните воды, яже въ моряхъ: и птицы да умножатся на земли. И бысть вечеръ и бысть утро, день пятый.—Теперь являются твари, движимыя духомъ жизни, и въ низшей области міра и, прежде всего, въ водахъ, потому что вода—элементъ ближайшій къ качеству воздуха, а воздухъ настолько сопредѣленъ съ небомъ, на которомъ находятся свѣтила, что и самъ называется небомъ; не знаю только, можно-ли назвать его и твердью. Между тѣмъ, одинъ и тотъ же предметъ, который мы называемъ небомъ въ единственномъ числѣ, называется и во множественномъ—небесами. Ибо хотя въ настоящей книгѣ о небѣ, раздѣляющемъ верхнія и нижнія воды, говорится въ единственномъ числѣ, однако въ псалмѣ сказано: *и вода, яже превыше небесъ, да восхвалитъ имя Господне* (пс. 148, 4). А если подъ небесами небесъ правильно разумѣть звѣздныя и какъ бы верхнія небеса небесъ воздушныхъ и какъ бы нижнихъ, то въ томъ же самомъ псалмѣ мы встрѣчаемъ и такія небеса, въ

словахъ: *хвалите Его небеса небесъ*. Отсюда достаточно видно, что воздухъ называется не только небомъ, но и небесами; подобно тому, какъ мы говоримъ „земли“, обозначая не что иное, какъ тотъ самый предметъ, который называется землею въ единственномъ числѣ, когда [земной шаръ] называемъ „шаромъ земель“ и „шаромъ земли“.

ГЛАВА II.

Погибель небесъ отъ потопа означаетъ, что воздухъ перешелъ въ природу водъ.

Воздушныя небеса, какъ читаемъ мы въ одномъ изъ тѣхъ посланій, которыя называются каноническими, нѣкогда погибли отъ потопа (2 Петр., III, 6). Конечно, жидкая стихія, которая настолько тогда увеличилась, что поднялась на пятьдесятъ локтей выше самыхъ высокихъ горъ, не могла достигнуть звѣздъ. Но такъ какъ она наполнила все или почти все пространство воздуха, въ которомъ летаютъ птицы, то въ упомянутомъ посланіи и пишется, что тогдашнія небеса погибли. Не знаю, какъ можно понимать это иначе, если не такъ, что качество болѣе плотнаго воздуха превратилось въ природу водъ; въ противномъ случаѣ, небеса тогда не погибли, а только поднялись выше, когда вода заняла ихъ мѣсто. Лучше, поэтому, согласно съ авторитетомъ упомянутаго посланія, думать, что тогдашнія небеса погибли и вмѣсто нихъ, съ умаленіемъ испареній, поставлены, какъ тамъ пишется, новыя, чѣмъ такъ, что они поднялись выше и что имъ уступила свое мѣсто природа верхняго неба.

Итакъ, при созданіи обитателей низшей части міра, которая обозначается общимъ именемъ земли, необходимо было явиться животнымъ сперва изъ воды, а потомъ изъ земли, потому что вода настолько подобна воздуху, что отъ ея испареній, какъ доказано, воздухъ становится плотнымъ, производя духъ бурень, т. е. вѣтеръ, сгущающъ облака и

можетъ поддерживать полеть птицъ. Поэтому, хотя нѣкто изъ свѣтскихъ поэтовъ ¹⁾ сказалъ и правильно, что Олимпъ выходитъ за облака и „на вершинѣ его царствуетъ тишина“ (такъ какъ утверждаютъ, что на вершинѣ Олимпа воздухъ до такой степени тонкій, что его ни облака не омрачаютъ, ни вѣтеръ не волнуется, что онъ не можетъ выдерживать птицъ и поддерживать случайно поднимающихся туда людей движеніемъ того болѣе плотнаго вѣтра, къ которому они привыкли въ обыкновенномъ воздухѣ), однако есть и тамъ воздухъ, изъ котораго изливается сродная съ нимъ по своему качеству вода и потому, можно думать, во время потопа онъ превратился въ эту жидкую стихію. Ибо никакъ не слѣдуетъ думать, чтобы было какое-нибудь пространство выше звѣзднаго неба, когда воды поднимались выше самыхъ высокихъ горъ.

ГЛАВА III.

Мнѣнія о превращеніи элементовъ. Воздухъ въ исторіи книги Бытія не пропущенъ.

Впрочемъ, превращеніе элементовъ служить открытымъ вопросамъ даже и между людьми, которые посвящали свой досугъ весьма тщательному изслѣдованію этого предмета. Именно—одни говорятъ, что всякій элементъ можетъ измѣняться и превращаться во всякій другой; другіе утверждаютъ, что каждому элементу принадлежитъ нѣчто особенное, что никоимъ образомъ не превращается въ качество другого элемента.—Въ своемъ мѣстѣ, можетъ быть, мы войдемъ, если Господь благоволитъ, въ болѣе обстоятельное разсмотрѣніе этого предмета; теперь же, по ходу настоящей рѣчи, достаточно, полагаю, коснуться его настолько, чтобы понятенъ былъ удержанный бытописателемъ порядокъ, по кото-

¹⁾ Lucanus, lib. II.

рому о твореніи животныхъ водныхъ надобно было сказать раньше, чѣмъ о животныхъ земныхъ.

Не слѣдуетъ думать ни въ какомъ случаѣ, что въ настоящемъ Писаніи опущена какая-либо стихія мира, состоящаго изъ четырехъ извѣстнѣйшихъ элементовъ,—не слѣдуетъ по той причинѣ, что, по видимому, небо, вода и земли здѣсь упомянуты, а о воздухѣ умолчано. Нашимъ Писаніямъ обычно или называть міръ именемъ неба и земли, или прибавлять еще море. Поэтому воздухъ въ нихъ относится или къ небу, если только въ высшихъ пространствахъ существуютъ слои спокойнѣйшіе и совершенно тихіе, или къ землѣ, въ виду того бурнаго и туманнаго слоя, который вслѣдствіе влажныхъ испареній становится плотнымъ, хотя и самъ чаще называется небомъ; поэтому и не сказано: „да произведутъ воды душъ живыхъ, а воздухъ пернатыхъ, летающихъ надъ землею“, а говорится, что тотъ и другой родъ животныхъ произведенъ изъ воды. Такимъ образомъ, все, что только въ водахъ есть ползуче ли волнующагося и текучаго, или парообразно-разрѣженнаго и висащаго [въ воздухѣ], такъ что первое является распределеннымъ между гадами душъ живыхъ, а послѣднее— между летающими,—то и другое отнесено [бытописателемъ] къ влажной стихіи.

ГЛАВА IV.

Пять чувствъ имѣютъ отношеніе къ четыремъ стихіямъ.

Есть и такіе, которые пять извѣстнѣйшихъ тѣлесныхъ чувствъ приурочиваютъ къ принятымъ четыремъ элементамъ съ такимъ весьма тонкимъ расчетомъ, что глаза, говорятъ, имѣютъ отношеніе къ огню, а уши къ воздуху; обоняніе и вкусъ приписываютъ влажной стихіи, причемъ обоняніе относятъ къ влажнымъ испареніямъ, которыми насыщается то пространство, гдѣ летаютъ птицы, а вкусъ—къ текучимъ и плотнымъ жидкостямъ. Ибо все, что только мы ощу-

щаемъ во рту, для того, чтобы получилось вкусовое ощущение, должно соединиться съ влагою рта, хотя и казалось сухимъ, когда мы его принимали. Впрочемъ, огонь проникаетъ всюду, обуславливая во всемъ движеніе. Съ потерей теплоты, и жидкость замерзаетъ, и между тѣмъ какъ остальные элементы могутъ дѣлаться горячими, огонь не можетъ охлаждаться: онъ скорѣе потухаетъ совсѣмъ, чѣмъ становится холоднымъ или менѣе горячимъ отъ соприкосновенія съ чѣмъ-либо холоднымъ. Наконецъ, пятое чувство, осязаніе, соотвѣтствуетъ всего болѣе земной стихіи; поэтому, чувство осязанія въ живомъ существѣ принадлежитъ всему тѣлу, которое состоитъ главнымъ образомъ изъ земли. Говорятъ даже, что нельзя ни видѣть безъ огня, ни имѣть осязанія безъ земли; отсюда, всѣ элементы взаимно присущи одинъ другому, но каждый получилъ свое названіе отъ того, чего содержитъ въ себѣ больше. Вотъ почему съ потерей теплоты, когда тѣло охлаждается, притупляется и чувство, такъ какъ присущее тѣлу вслѣдствіе теплоты движеніе становится медленнымъ въ то время, какъ огонь дѣйствуетъ на воздухъ, воздухъ на влажную [стихію], а влага на все земное, т. е. элементы болѣе тонкіе проникаютъ болѣе грубые.

ГЛАВА V.

Какъ сила ощущенія въ пяти чувствахъ обнаруживается по отношенію къ четыремъ элементамъ различно.

А чѣмъ что-либо въ тѣлесной природѣ тоньше, тѣмъ оно ближе къ духовной природѣ, хотя между тою и другою природами существуетъ огромное разстояніе, потому что первая—тѣло, а послѣдняя не тѣло. Отсюда, такъ какъ способность ощущенія принадлежитъ не тѣлу, а чрезъ тѣло душѣ, то не смотря на остроумныя соображенія, приурочивающія тѣлесныя чувства къ различнымъ тѣлеснымъ элементамъ, сила ощущенія возбуждается чрезъ болѣе тонкое

тѣло душею, которой и принадлежить сила ощущенія, хотя сама душа безтѣлесна. Такимъ образомъ, движеніе душа начинаетъ во всѣхъ чувствахъ съ тонкаго [элемента] огня, но не во всѣхъ въ нихъ достигаетъ одного и того же. Такъ, въ зрѣніи, при сжатой теплотѣ, она достигаетъ ея свѣта. Въ слухъ отъ теплоты огня она спускается до прозрачнѣйшаго воздуха. Въ обонянїи она переступаетъ слой чистаго воздуха и достигаетъ среды влажныхъ испареній, изъ коихъ состоитъ настоящій, болѣе грубый, воздухъ. Во вкусъ она переходитъ и эту среду и достигаетъ области болѣе плотной влаги, а проникши и переступивъ и эту среду, когда достигаетъ уже земной массы, возбуждаетъ послѣднее чувство осязанія.

ГЛАВА VI.

Элементъ воздуха писателемъ Бытія не пропущенъ.

Итакъ, природа и порядокъ элементовъ не были неизвестны тому, кто, повѣствуя о творенїи видимыхъ [предметовъ], по своей природѣ обладающихъ внутри міра способностью движенія въ элементахъ, говоритъ сначала о небесныхъ тѣлахъ, затѣмъ о водныхъ и, наконецъ, о земныхъ животныхъ,—говоритъ такъ не потому, что воздухъ имъ опущенъ, а потому, что если только существуетъ слой чистѣйшаго и совершенно спокойнаго воздуха, гдѣ, какъ говорятъ; не могутъ летать птицы, то слой этотъ примыкаетъ къ высшему небу и подъ именемъ неба въ Писанїи относится къ высшей части міра, подобно тому какъ именемъ земли обозначается вообще все то, изъ чего въ нисходящей постепенности берутъ свое начало огонь, градъ, снѣгъ, туманъ, бурный вѣтеръ и всѣ бездны ¹⁾, пока [эта постепенность] достигаетъ суши, которая называется уже землею въ соб-

¹⁾ Псал. 148, 8.

ственномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, верхній воздухъ, съ одной стороны, не опущенъ, разъ названо небо, съ другой, при твореніи животныхъ, не упомянуть или потому, что относится къ небесной части міра, или потому, что не имѣетъ обитателей, о коихъ теперь идетъ рѣчь у бытописателя; нижній же воздухъ, который поглощаетъ поднимающіяся съ моря и земли испаренія и становится плотнымъ настолько, что выдерживаетъ [тяжесть] птицъ, получаетъ живыя существа не иначе, какъ изъ воды. Ибо тѣла птицъ носить на себѣ имѣющая въ воздухѣ влага, въ которой птицы при летаніи держатся на крыльяхъ такъ-же, какъ рыбы держатся на своего рода крыльяхъ при плаваніи.

ГЛАВА VII.

Летающія не безъ основанія названы сотворенными изъ воды.

Поэтому Духъ Божій, который былъ присущъ писателю, какъ бы съ намѣреніемъ говоритъ, что летающія произведены изъ воды. Ихъ природа занимаетъ мѣсто въ двухъ областяхъ, именно — низшее въ зыбучей волнѣ, а высшее — въ твердомъ слобѣ вѣтровъ. Первое усвоено плавающимъ, а второе — летающимъ. Такъ мы и видимъ, что животнымъ даны два соответствующихъ этому элементу чувства — обоняніе для ощущенія паровъ и вкусъ для ощущенія жидкостей. И если воды и вѣтры мы ощущаемъ еще и при посредствѣ осязанія, то это означаетъ, что плотное [начало] земли входитъ въ составъ всѣхъ элементовъ, но въ водѣ и вѣтрахъ его присутствіе чувствуется ощущательнѣе, такъ что они могутъ быть доступны и нашему осязанію. Вотъ почему въ двухъ частяхъ міра вода и вѣтры по большей части подразумѣваются подъ общимъ именемъ земли, какъ это показываетъ вышеприведенный псаломъ, перечисляя все высшее съ одного начала: *Хвалите Господа съ небесъ, а все низшее съ другого: хвалите Его отъ земли, при чемъ*

упоминаются и духъ бурень, и воѣ бездны, и оговь, который жеть прикасающагося къ нему, такъ какъ огонь въ такой степени состоитъ изъ земныхъ и влажныхъ движеній, что тотчасъ же разрѣшается въ другой элементъ. И хотя по свойству своей природы онъ стремится кверху, однако не можетъ подняться до тишины и безвѣтрія высшей небесной области, потому что, преобладаемый воздухомъ и въ него разрѣшаясь, онъ потухаетъ; въ нашей же, болѣе подверженной порчѣ и болѣе восной, области предметовъ онъ раздувается движеніями вѣтра для смягченія стужи, а также для пользы и утрашенія смертныхъ.

А такъ какъ теченіе и волнь и вѣтровъ можетъ быть ощущаемо и посредствомъ осязанія, которое относится собственно къ землѣ, то тѣла водныхъ животныхъ, въ особенности же птицы, питаются земнымъ, на землѣ отдыхаютъ и плодятся, потому что та часть влаги, которая поднимается въ видѣ паровъ, разстилается надъ землею. Поэтому, Писаніе, сказавъ: *да изведуть воды гады душъ живыхъ и птицы летающія по земли*, прибавляетъ: *по тверди небесной*, изъ чего можно представлять себѣ вѣсколько яснѣе то, что равьше казалось темнымъ. Ибо Писаніе не говоритъ: „на тверди небесной“, какъ говоритъ оно о свѣтилахъ, но: *летающія по земли, по тверди небесной*, т. е. вблизи небесной тверди, такъ какъ та темная и влажная среда, гдѣ летаютъ птицы, сопредѣльна съ тою средою, въ которой птицы летать не могутъ и которая по причинѣ спокойствія и тишины относится уже къ небу. Итакъ, птицы летаютъ въ небѣ, но въ томъ небѣ, которое вышеприведенный псаломъ включаетъ въ понятіе земли (почему птицы во многихъ мѣстахъ и называются небесными), однако не въ тверди, а по тверди.

ГЛАВА VIII.

Почему рыбы названы гадами душъ живыхъ.

Нѣкоторые полагаютъ, что пресмыкающіяся названы не живою душою, а „гадами душъ живыхъ“ за тупость своего

чувства.—Но если бы они были такъ названы именно по этой причинѣ, то птицамъ дано было бы имя живой души. Между тѣмъ, подобно пресмыкающимся, поименованы и летающія, такъ что выраженіе „душъ живыхъ“ подразумѣвается въ приложеніи и къ нимъ; поэтому, думается мнѣ, надобно признать, что слова *гады душъ живыхъ* употреблены въ томъ же смыслѣ, какъ если бы было сказано, что въ числѣ живыхъ душъ есть и пресмыкающіяся и летающія, подобно тому, какъ можно сказать и о людяхъ, что среди нихъ есть незнатные, разумѣи подъ симиъ всякаго, кто только между людьми незнатенъ. Ибо хотя и есть такія земныя животныя, которыя пресмыкаются по землѣ, однако гораздо большее число земныхъ животныхъ движется при помощи ногъ, и пресмыкающихся по землѣ, можетъ быть, такъ-же мало, какъ мало ходящихъ въ водѣ.

Нѣкоторые же полагали, что не живою душею, а гадами душъ живыхъ названы собственно рыбы, потому что у нихъ нѣтъ ни памяти, ни какой-либо жизни, такъ сказать, сродной разуму.—Но такихъ ввела въ заблужденіе ихъ малая опытность. Напротивъ, многіе писатели сообщаютъ намъ, какія удивительныя вещи наблюдали они въ рыбныхъ садкахъ. Допустимъ, что они сдѣлали ложное сообщеніе; тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что рыбы памятью обладаютъ. Это я самъ испыталъ, да можетъ испытать и всякій, кто захочетъ. Одинъ большой ключъ изъ числа Булленскихъ-царскихъ ключей полонъ рыбъ. Люди, смотря на нихъ сверху, бросаютъ обыкновенно имъ что-нибудь, а онѣ или хватаютъ подачку, подплывая къ ней кучами, или рвутъ на части, вступая между собою въ борьбу. Привыкши къ этому корму, рыбы во время прогулки людей по берегу ключа, кучами плаваютъ вслѣдъ за ними въ надеждѣ, не бросятъ-ли имъ оттуда что-нибудь тѣ, присутствіе которыхъ онѣ чувствуютъ. Такимъ образомъ, какъ водныя животныя пресмыкающимися, такъ и птицы летающими названы, мнѣ думается, не напрасно:

если бы отсутствіе-ли памяти, или тупость чувства лишили рыбъ права на ния живой души, то этого права, безъ сомнѣнія, нельзя было бы отнять у летающихъ, жизнь которыхъ, какъ это мы видимъ, говорить намъ и о памяти, и о пѣніи, и о большемъ искусствѣ въ устройствѣ гнѣздъ и воспитаніи дѣтенышей.

ГЛАВА IX.

О томъ, что нѣкоторые философы каждому элементу приписывали своихъ животныхъ.

Не безызвѣстно мнѣ и то, что нѣкоторые философы каждому элементу приписывали своихъ животныхъ, называя земными не только тѣхъ животныхъ, которыя пресмыкаются или ходятъ по землѣ, но и птицъ, за то, что онѣ, уставши летать, отдыхаютъ на землѣ; затѣмъ, воздушными—демоновъ и, наконецъ, небесными—боговъ (небесными существами, впрочемъ, и мы называемъ отчасти свѣтила, отчасти Ангеловъ).—Но тѣ же самые философы, чтобы ни одного элемента не оставить безъ своихъ животныхъ, водамъ приписываютъ рыбъ и своего рода звѣрей, какъ будто подъ водою нѣтъ земли, или какъ будто можно доказать, что рыбы отдыхаютъ и запасаются силами для плаванія, какъ птицы—для летанія, не на землѣ (если только онѣ не дѣлаютъ этого рѣже потому, что волна болѣе, чѣмъ вѣтеръ, пригодна для ношенія тѣлъ, такъ что по ней плаваютъ даже земноводныя животныя, которыя научаются тому или при посредствѣ практики, какъ люди, или при посредствѣ инстинкта, какъ четвероногія и змѣи)! А если они такъ не думаютъ собственно потому, что рыбы не имѣютъ ногъ, то, стало быть, нѣтъ ни тюленей въ водѣ, ни ужей и улитокъ на землѣ, такъ какъ первые имѣютъ ноги, а послѣдніе, не имѣя ногъ, не скажу, отдыхаютъ на землѣ, а почти или совсѣмъ никогда съ нея не сходятъ. Драконы же, какъ утверждаютъ, не имѣя ногъ, и отдыхаютъ въ пещерахъ и поднимаются на воздухъ; хотя не легко знать о нихъ, однако сочиненія не

только нашихъ, но и языческихъ писателей отнюдь не обходятъ молчаніемъ этого рода животныхъ.

ГЛАВА X.

Съ допущенія мысли, что демоны суть существа воздушныя, нисколько не страдаетъ ученіе Писанія, что летающія произведены изъ воды. — Вѣтры. — Громы. — Облака. — Дождь. — Градъ. — Ясная погода.

Вотъ почему, если даже демоны и суть существа воздушныя, такъ какъ живутъ и дѣйствуютъ въ природѣ воздушныхъ тѣлъ и не разрушаются смертію потому, что ниже ихъ находятся два элемента, вода и земля, а выше одинъ, именно—звѣздный огонь, вслѣдствіе чего преобладающимъ элементомъ въ нихъ является элементъ способный болѣе къ дѣйствию, чѣмъ къ страданію, такъ какъ два первые элемента, земля и вода, приписываются страданію, а другіе два, огонь и воздухъ, дѣйствию: однако, если это и такъ, подобное различіе [элементовъ] нисколько не опасно для нашего Писанія, которое производитъ летающихъ не изъ воздуха, а изъ воды,—не опасно потому, что средою для нихъ оно назначаетъ влагу, правда, тонкую, испаряющуюся въ воздухъ и въ немъ расширяющуюся, но все же влагу. Воздухъ наполняетъ собою пространство отъ свѣтозарнаго неба до предѣловъ жидкой воды и сухой земли. Между тѣмъ, влажныя испаренія застилаютъ не все это пространство, а доходятъ до того только предѣла, откуда воздухъ начинаетъ называться землею, согласно съ словами вышеприведеннаго псалма: *хвалите Господа отъ земли* (148, 7). Верхній же слой воздуха, по причинѣ совершеннаго безвѣтрія, соединяется, по царствующей здѣсь тишинѣ, съ небомъ, съ которымъ онъ сопредѣленъ и именовъ котораго называется. Если, раньше своего грѣхопаденія, падшіе ангелы находились съ своимъ княземъ, теперь діаволомъ, а тогда архангеломъ, въ этой области (нѣкоторые изъ нашихъ полагаютъ, что они не были небесными или пренебесными ангелами), то

нѣтъ ничего удивительнаго, что, послѣ своего паденія, они низринуты въ ту туманную среду, гдѣ воздухъ насыщенъ парами, которые, по повелѣнію и дѣйствию Бога, всѣмъ сотвореннымъ отъ высшаго до низшаго управляющаго, производятъ вѣтры, когда приходятъ въ движеніе, — молнію (ignes) и громъ, когда приводятся въ сильнѣйшее движеніе, — облака, когда сгущаются, — дождь, когда плотнѣе сгущаются, — снѣгъ, когда облака замерзаютъ, — градъ, когда при вѣтрѣ замерзаютъ болѣе плотныя облака и, наконецъ, ясную погоду, когда пары разрѣжены. Отсюда, вышеприведенный псаломъ, перечисливъ огонь, градъ, снѣгъ, туманъ, бурный вѣтеръ, дальше, дабы не подумалъ кто, что всѣ эти явленія происходятъ помимо божественнаго промысленія, прибавляетъ: *творящая слово Его.*

Если же падшіе ангелы, прежде своего паденія, облечены были небесными тѣлами, то и съ этой стороны нѣтъ ничего удивительнаго, если тѣла ихъ въ наказаніе получили воздушное свойство, чтобы могли претерпѣвать нѣкоторое страданіе отъ огня, т. е. элемента высшей природы; по крайней мѣрѣ, имъ дозволено занимать не верхній слой воздуха, а слой туманный, который служить для нихъ какъ бы нѣкоторою своего рода темницей, до самаго времени суда. И если что-нибудь относительно падшихъ ангеловъ подлежитъ еще болѣе тщательному изслѣдованію, то это будетъ уже другое, болѣе собразное съ Писаніемъ, для нихъ мѣсто. Поэтому (чего пока достаточно), если эта туманная и бурная область, благодаря природѣ воздуха, простирающейся до самыхъ волнъ и сухой земли, можетъ выдерживать воздушныя тѣла, то можетъ она выдерживать и произведенныя изъ воды тѣла птицъ, благодаря тонкимъ испареніямъ, которыя поднимаются въ тотъ же, разлитый надъ волнами и землею и, потому, относимый въ низшей земной области, воздухъ и наполняютъ его парами; эти послѣдніе, становясь отъ ночныхъ холодовъ тяжелѣе, осаждаются въ видѣ свѣтлой росы, а если холодъ сильнѣе, въ видѣ бѣлаго инея (gelu).

ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РИМСКИЙ ЗАКОНЪ

ВЪ ТЕЧЕНІЕ ДВУХЪ ПЕРВЫХЪ ВѢКОВЪ.

(Окончаніе *)

Мы теперь подошли къ пункту лекціи г. Кулаковскаго, очень любопытному и для оцѣнки научнаго достоинства его трактата весьма характерному. Вынуждаемся остановиться на немъ подольше. Собираемъ все свое хладнокровіе, чтобы спокойно отнестись къ дѣлу.

Доселѣ г. Кулаковскій опредѣлялъ положеніе христіанства въ Римскомъ государствѣ, опираясь въ своихъ выводахъ на характеръ старой римской религіи, на воззрѣнія, интересы, стремленія и законодательныя установленія государства, на задачи представителей власти государственной; для установленія фактической стороны дѣла привлекалъ источники языческіе: Светонія, Тацита, Плинія, Траяна, Діона Кассія. Установивши же *свой* взглядъ на дѣло, онъ теперь хочетъ оправдать его и подтвердить документами христіанскими, т. е. Актами Мученическими (Acta Martyrum). Г. Кулаковскій вообще низкаго мнѣнія объ этихъ документахъ: „среди множества свѣдѣній о мученикахъ, которыя въ такой полнотѣ и обиліи собрала *въ пору своего могущества* (?) христіанская церковь, есть много недостовѣрнаго и даже подложнаго“. Но допускаетъ, что есть между ними и такія сообщенія, „которыя представляютъ въ своей основѣ ничто иное, какъ точный протоколъ судебного разбирательства объ отдѣльных христіанахъ, копія съ подлинныхъ документовъ о подобныхъ процессахъ, добытыя за деньги изъ канцелярій намѣстниковъ. Одинъ изъ такихъ документовъ“, „несомнѣнно, говоритъ онъ, подлинный документъ“, и приводитъ „*въ точномъ переводѣ его важнѣй-*

*) См. Труды Кіев. дух. Академіи за м. май 1892 г.

Труды Кіев. Дух. Акад. Т. II. 1892 г.

шей для насъ части“, по цитатѣ, изъ Acta Sanctorum Julii t. VI, p. 214. Venetiis. 1728. (Кулак. стр. 21—22). Это—дѣйствительно знаменитые Acta proconsularia Martyrum scillitano-gum. Ихъ открылъ въ трехъ древнѣйшихъ манускриптахъ и тщательно издалъ въ своихъ Annales кардиналъ Бароніи, поясняя, что эти акты, „какъ они были записаны на судѣ нотаріемъ и внесены въ Acta proconsularia, такъ оттуда, безъ всякихъ прикрасъ и прибавокъ, переписаны“. Эти акты, по справедливой оцѣнкѣ Бароніи, *quovis thesauro cariora*. Читатель, конечно, съ живѣйшимъ интересомъ принимается за чтеніе „точного перевода“ документа, въ надеждѣ самымъ протоколомъ римскаго суда надъ христіанами уяснить себѣ положеніе христіанства предъ римскимъ закономъ, и такимъ образомъ выбраться изъ тумана, котораго на предыдущихъ страницахъ достаточно-таки напустилъ своими софизмами и разглагольствіями г. Кулаковскій. Намъ, какъ и каждому, въ исторіи церкви христіанской ходившему дальше учебниковъ, хорошо были извѣстны эти Acta proconsularia по содержанию и въ текстѣ; а потому, когда мы дошли до пункта, гдѣ г. Кулаковскій „позволяетъ себѣ привести въ *точномъ переводѣ* важнѣйшую часть этого документа“, насъ заинтересовало только одно: какъ это г. Кулаковскій ухитрится выпутаться изъ этихъ актовъ, каждая строка которыхъ обращаетъ въ прахъ всю его не имѣющую исторической опоры теорію? Насъ не изумили бы уже софизмы и извороты при толкованіи документа; къ этому нашъ авторъ достаточно приучилъ насъ еще своей операціей надъ Плиніемъ—Траяномъ; но феноменальная операція, учиненная имъ надъ Acta proconsularia, перешла уже за границы вѣроятія. Оказывается, что этотъ мнимый „*точный переводъ* важнѣйшей части *драгоценнаго и интереснаго, несомнѣнно подлиннаго, воспроизводящаго въ полной точности типичный процессъ документа*“ (Кулак. стр. 23), есть не болѣе, какъ грубая фальсификація, невозможный сумбуръ, съ прибавкой комической негѣпости.

Мѣсто этого знаменитаго точнаго перевода не въ ученѣмъ трудѣ, а въ скандальной хроникѣ литературы. Нашего читателя можетъ удивить допущенная нами сейчасъ рѣзвость; но мы попросимъ его слѣдить вмѣстѣ съ нами „точный переводъ“ съ подлинникомъ,—и онъ признаетъ справедливость нашего негодованія. Мы сопоставляемъ „точный переводъ *важнѣйшей части*“ съ *цѣлымъ* документомъ. Но предварительно считаемъ необходимымъ небольшое разъясненіе. Г. Кулаковскій представилъ свой, какъ онъ увѣряетъ, „точный переводъ“ именно актовъ, открытыхъ Бароніемъ, какъ показываетъ его цитата. Выборъ вѣрный, давно сдѣланный учеными; всѣ знатоки дѣла пользуются этой редакціей. Но въ печати, кромѣ этихъ Acta Baroniana, извѣстны еще два варианта актовъ сциллитанскихъ мучениковъ: Acta Martyrum Scillit. ex cod. ms. Bibliothecae Colbertinae, изданные въ Acta Martyr. Ruinart (Editio nova Ratisbonae, 1859, pag. 132—3), и Acta Sincera ex Ms. in bibliotheca ecclesiae Toletanae, изданные Болландистами въ томъ-же 4-мъ юльскомъ томѣ, стр. 215. Acta Toletana Болландистовъ, и Acta Colbertina Рюинарта уже не производятъ впечатлѣнія нотаріальной записи въ проконсульскихъ актахъ, какъ Acta Baroniana. Въ актахъ Баронія—официальная сжатость изложенія, краткость въ вопросахъ и отвѣтахъ, за то больше процессуальныхъ подробностей, больше дѣйствія, при меньшемъ объемѣ актовъ. Акты же тѣхъ двухъ редакцій значительно обильнѣе разсужденіями, но за то въ нихъ меньше отмѣтокъ о самомъ ходѣ процесса, не смотря на то, что они на $\frac{1}{5}$ часть длиннѣе актовъ Баронія (въ Acta Toletana 125 строкъ, а въ Baroniana—100). Объ этихъ двухъ редакціяхъ слѣдуетъ сказать, что это не были уже точныя копии официально-нотаріальной записи. Рюинартъ хорошо замѣчаетъ, что эти акты или записаны (послѣ суда) присутствовавшими, можетъ быть, на судѣ вѣрующими, почему и прибавляется къ имени подсудимыхъ: „Sanctus“, или же слышавшіе или читавшіе нотаріальныя записи изложили акты alii aliis verbis (pag.

129). Акты Толедскіе напечатаны по сличеніи ихъ съ Кольбертинскими; и между ними такъ мало вариантовъ, что это почти—списки одной редакціи. Слѣдовательно, въ сущности мы можемъ говорить только о двухъ редакціяхъ: Acta Proconsularia Baroniана и Acta alia Sincera, Toletana. Тѣ и другіе помѣщены въ упомянутомъ томѣ Acta Sanctorum Bolland. Сдѣланный г. Кулаковскимъ мною „точный переводъ“ Acta Proconsularia почти въ одинаковой мѣрѣ напоминаетъ и Acta Toletana, такъ что для большаго выясненія дѣла намъ слѣдуетъ принять во вниманіе и эту редакцію.

Мы, поэтому, выводимъ г. Кулаковскаго съ его „точнымъ переводомъ“ документа первостепенной важности на средину, а съ обѣихъ сторонъ ставимъ по неумолимому свидѣтелю—обличителю его crimen laesae Rei Diplomaticae.

Acta proconsularia ex Annalibus Ecclesiasticis Card. Baronii ad annum Christi 202.

Acta sanctorum, Julii T. IV, pag. 214 (Venetiis 1748).

Existente Claudio consule, quarto decimo Kalendas Augustas Carthagine metropoli, statuto forensi conventu praeeperunt Magistratus ad stare sibi Speratum, Narzalem, Cittinum, Donatam, Secundam et Vestinam. Et adstantibus eis Saturninus proconsul dixit: Potestis veniam a dominis nostris impera-

„Точный переводъ важнѣйшей части“ Acta Proconsularia въ сочиненіи г. Кулаковскаго: Христіанская церковь и Римскій законъ. Стр. 21. 22. 23. (Кіевъ, 1892 года).

Дѣло происходило въ Кароагенѣ 17 іюля 180 года и велъ его проконсулъ П. Вигелій Сатурнинъ. Предъ его трибуналъ предстало шесть человѣкъ: трое мужчинъ, Сперать, Нарцаль и Циттинъ и три женщины: Доната, Секунда и Гестія. Когда ихъ привели, проконсулъ сказалъ, обращаясь къ нимъ: „императоръ

Acta alia Sincera eruta ex Ms. codice pergameno in bibliotheca ecclesiae Toletanae, et collata cum Ms. Colbertino.

Acta Sanctorum, Julii T. IV. pag. 215 (Venetiis 1748).

In diebus illis adductos in secretario certaminis ab apparitorum officio Speratum, Narzalum, Cittinum, Donatam, Secundam et Vestigiam. Saturninus proconsul ad omnes generaliter dixit: Potestis indulgentiam a dominis nostris imperatoribus promereri, si ad bonam mentem redeatis. et deorum nostrorum

toribus Severo et Antonio promereri, si bono animo conversi fueritis ad deos nostros. Speratus dixit: Nos minime aliquando malum fecimus; neque iniquitatem sequentes, in peccatis egimus operationem, nec aliquando cuiquam malediximus; sed male suscepti a vobis, gratias egimus semper. Quamobrem Dominum verum et regem adoramus. Saturninus proconsul dixit: Et nos electi sumus, et mitissima est elegantia nostra, et juramus per genium domini nostri Imperatoris et pro salute illius intercedimus, quod et vos facere debuistis.

Speratus dixit: Si tranquillas adhibeas mihi aures tuas, dicam mysterium mansuetudinis. Saturninus proconsul dixit: Dicente te de mysterio, non inferam mala. Tantum jura per genium regis nostri. Speratus dixit: Ego imperatoris mundi genium nescio, sed caelesti Deo meo servo, quem nullus hominum vidit, nec videre potest. Ego enim

простить васъ, если вы образумитесь“. Сперать отвѣчалъ: „мы не сдѣлали ничего дурнаго, никогда никого не проклинали, мы благодарностью воздаемъ даже за притѣненія и обиды, потому что мы служимъ Господу Богу нашему“. Проконсулъ Сатурнинъ сказалъ на это: „но вѣдь и мы почитаемъ Бога и наше богопочитаніе просто: мы клянемся геніемъ нашего государя и молимся за него. Вы также должны это исполнять“.

Сперать сказалъ: „Если ты захочешь меня выслушать, то я тебѣ открою тайну простоты“. Проконсулъ Сатурнинъ сказалъ: „не стану я тебя слушать, если ты хочешь говорить противъ нашего богопочитанія. А вотъ лучше присягните геніемъ нашего государя“. Сперать отвѣчалъ: „не признаю я царства вѣка сего. Я

ceremonias observatis. Sanctus Speratus dixit: Numquam male egisse conscii sumus; iniquitati sensum non praebeuimus; nulli umquam (nos) maledixisse recolimus: sed male tractati ac lacessiti semper (Deo) gratias egimus; siquidem pro eis oravimus, quos injuste patiebamur infestos. Pro qua re et imperatorem nostrum attendimus, a quo nobis (haec) vivendi norma concessa est. Saturninus proconsul dixit: Et nos religiosi sumus et simplex est nostra religio, et juramus per ingenium dominorum nostrorum, pro salute eorum supplicamus; quod et vos facere quoque debeatis.

Sanctus Speratus dixit: Si tranquillas praeberis aures tuas, dicam mysterium Christianae simplicitatis: Saturninus proconsul dixit: Incipienti tibi dicere malum de sacrificiis nostris, aures non praebebo; sed potius jurate per ingenium (regnum) dominorum nostrorum imperatorum, ut istius mundi laetitia perfrui amini nobiscum. San-

nec furatus sum aliquando, sed quaecumque emam, tributum do, quoniam cognosco eum dominum meum: sed adoro Dominum meum regem regum, et omnium gentium Dominum.

служу Богу, Котораго никто изъ людей не видѣлъ, ибо чувственному оубу не допустимо сіе лицедрвіе. Я не совершилъ никогда воровства, при всякомъ дѣлѣ плачѹ я подати и налогу, потому что я признаю государя. Но я поклоняюсь Одному Владыкѣ, Царю царей и Господу всѣхъ народовъ“.

ctus Speratus respondit: Ego imperium hujus saeculi non cognosco; sed magis illi fide, spe (et caritate) deservio Deo, quem nemo hominum vidit, nec videre potest. Facinus, quod legibus publicis et divinis comperitur esse damnable, non feci. Si quid autem in publico egero de (eo) exactoribus publicis vectigalia reddo. Imperatorem omnium gentium (Deum et) Dominum nostrum Iesum Christum agnosco. Querelas nulli intuli; Sustinere non debeo.

Saturninus proconsul dixit: De cetero a tumultu garrulitatum quiescite, et accedentes sacrificatediis. Speratus respondit: Illa est mala concitatio, quae facit homicidium et falsam accusationem adversus aliquem. Saturninus proconsul ad alios conversus dixit: Nolite furoris hujus insipientia participes fieri, sed timete potius regem nostrum obedientes praeceptis ejus. Cittinus dixit: Nos non habemus ali-

Проконсулъ Сатурнинъ сказалъ тогда, обращаясь къ прочимъ обвиняемымъ: „Оставьте вы эту вѣшу вѣру“. Сперать сказалъ: „совершать челоувкоубійство и лжесвидѣтельство—это опасная вѣра“. Проконсулъ Сатурнинъ сказалъ: „оставьте это и покажите, что вы не раздѣляете этого безумія и бессмыслія“. Тогда сталъ говорить Циттинъ и сказалъ: „мы никого не боимся, про-

Saturninus proconsul ad ceteros ora convertit, et socios Sperati sic orsus est dicens: Desinite hujusmodi persuasionis cultores esse: qui Speratus illectus est. Quoniam si vos habuerit ejus professio socios, nihilominus habebit et poena. Sanctus Speratus dixit: Mala est persuasio falsum testimonium dicere; sic mala utique probatur concessio. si contra divinis legibus agitur et publicis, qui-

um, quem timeamus, nisi Dominum Deum nostrum, qui est in caelis.

Saturninus proconsul dixit: Detrudantur in carcerem, ponantur in ligno in diem crastinum. Sequenti die Saturninus proconsul sedens pro tribunali, eos praesentari jubet.

Qui cum adstitissent, dicit ad feminas: Honorate regem nostrum, et sacrificate diis. Tunc Donata dixit: Honorem quidem Caesari tamquam Caesari: Deo autem nostro honorem et orationem offerimus. Stans Vestina dixit: Et ego

мъ Господа Бога нашего, который живеть въ небесахъ“.

Доната сказала: „мы воздаемъ честь кесарю, какъ кесарю, но боимся мы одного только Господа нашего“. Гестія сказала: „Я христіанка“. Затѣмъ сказала Селунда: „что я есмь, гѣмъ хочу и остаться“.

bus vitae humanae ordo disponitur: Persuasio vero divinae culturae sectanda est potius, quam deserenda. Saturninus proconsul dixit: In praeteritis jam ego admonui, ut hujus dementiae non annuatis esse participes. Sanctus Citinus dixit: Non te a nobis aliud oportet audire, o proconsul, nisi ea, quae socius noster Speratus confessus est. Scito enim quod non habemus alium, quem timeamus, nisi unum Deum et Dominum nostrum, qui est in caelo.

Sancta similiter Donata adjecit: Honorem Caesari quasi Caesari reddimus; timorem autem et cultum Christo Domino praestamus. Vestigia vero venerabilis secuta est dicens: Hoc semper meditabitur cor meum et labia mea pronuntia-

Christiana sum: Secunda similiter dixit: Et ego credo in Deo meo, et volo in ipso esse; diis autem tuis non servimus, neque adoramus. Saturninus proconsul, auditis his, praecepit eas servari.

Advocatis viris, dicit Sperato: Perseveras, ut Christianus sis? Speratus dixit: Etiam persevero et omnes audite, quia Christianus sum. Audientes autem, qui cum illo retenti fuerant, consenserunt confessioni illius, dicentes: Sumus et nos pariter Christiani. Saturninus proconsul dixit: Nec liberationem, nec remissionem vultis? Speratus respondit: In certamine justo nulla est remissio. Fac quod vis: Nos enim pro Christo gaudentes morimur.

Тогда проконсулъ сказалъ Сперату: „такъ ты настаиваешь, что ты христианинъ?“ Сперать сказалъ: „Я христианинъ“. Тоже самое сказали и прочіе. Проконсулъ Сатурнинъ сказалъ: „не хотите ли вы имѣть срокъ для размышленія?“ Сперать сказалъ: „въ правомъ дѣлѣ къ чему отсрочка?“

bant, quia Christiana sum. Sancta vero Secunda similiter ait: Quod sunt Christiani, ipsum esse volo; a meorum sociorum professione nullo obstante recedo.

Saturninus proconsul dixit Sperato sancto: Perseveras, ut video, esse Christianus. Sanctus Speratus dixit: Hanc perseverantiam Christianam non meis viribus, sed divino munere me habere confido: Proinde si vis fixam cordis mei scire sententiam: Quia Christianus sum, quidquid mihi ex suppliciis inferre volueris, libenter pro nomine Domini mei Christi sustineam. In hac ergo confessione et ceteri martyres consenserunt. Saturninus proconsul dixit: Forsitan ad deliberandum spatium vultis accipere? Sanctus Speratus dixit: In rem tam bonam, quae erit secunda deliberatio? Tunc enim deliberavimus nos culturam Christi non deserere, quando baptismi gratia reno-

Saturninus proconsul dixit: Qui sunt libri, quos adoratis legentes? Speratus respondit: Quatuor Evangelia Domini nostri Jesu Christi, et Epistolas sancti Pauli Apostoli, et omnem divinitus inspiratam scripturam. Saturninus proconsul dixit: Spatium trium dierum tribuo vobis, ut resipiscatis. Speratus dixit: Christianus sum, et omnes qui mecum sunt, et a fide Domini nostri Jesu Christi non discedimus? Fac quod vis.

Проконсулъ Сатурнинъ сказалъ: „что это у васъ за книги въ котомкѣ?“ Сперать сказалъ: „наше священное писаніе и посланія сятаго мужа Павла“. Проконсулъ Сатурнинъ сказалъ: „вотъ вамъ 30 дней срока, чтобы вы одумались“. Сперать возразилъ: „я остаюсь неизмѣнно христіаниномъ“. Тоже воскликнули единогласно и прочіе.

vati, et diabolo renuntiavimus, et Christi vestigia secuti sumus.

Saturninus proconsul dixit: quae sunt, dicite mihi, res doctrinarum in causa et religione vestra? Sanctus Speratus dixit: libri Evangeliorum, et epistolae Pauli viri sanctissimi Apostoli. Saturninus proconsul dixit: Accipite moram triginta dierum, ut retractetis hujus sectae confessionem. Forsitan ad deorum sacras ceremonias revertemini. Sanctus Speratus dixit: Nos triginta dierum spatium non petimus. Nam ipsi erimus post triginta dies, qui et hodie sumus; nec in triginta dierum mora poterit professio nostra in aliquo permutari. Sed potius optarem, te hoc spatium deliberandi accipere, ut de tam turpi cultura idolorum, Christianae religionis amator existeres. Ceterum si hoc non es dignus accipere, suspende moram: nam quales hodie nos cernis, tales nos post hanc induciam futuros esse non dubites.

Proconsul videns etiam ipsorum mentis stabilitatem, et fidei firmitatem, dedit in eos sententiam per exceptorem, dicens sic: Speratum, Narzalem, Citinum, Veturium, Felicem, Acyllinum, Laetantium, Januariam, Generosam, Vestinam, Donatam et Secundam Christianos se esse confitentes, et Imperatori honorem et dignitatem dare recusantes, capite truncari praecipio. Haec cum essent ex tabella recitata, Speratus, et qui cum eo erant omnes dixerunt: Deo gratias conferimus, qui dignatur nos hodie martyres accipere in caelis pro confessione sua. His dictis, ducti sunt; et flexis genibus unanimiter, cum iterum gratias Christo agerent, truncata sunt singulorum capita.

Consummati sunt Christi martyres mense Julio, die septimo decimo, et intercedunt pro nobis ad Dominum Jesum Christum, cui honor et gloria cum Patre et Spiritu sancto, in saecula saeculorum. Amen.

Тогда произнесъ проконсулъ Сатурнинъ свой приговоръ въ такой формѣ: „такъ какъ Сперать, Нарцаль, Цитинъ, Дона-та, Гестія и Секунда, сознались, что живутъ по христіанскому обычаю, и такъ какъ они, не смотря на предложеніе срока для возвращенія къ римскому обычаю, неизмѣнно остались въ своихъ мысляхъ, то мы повелѣваемъ казнить ихъ мечемъ“. „Когда этотъ приговоръ былъ возвѣщенъ въ написанной формѣ глашатаемъ, Сперать и бывшіе съ нимъ воскликнули: „благодареніе Господу, Который удостоилъ насъ принять сегодня въ небесахъ вѣнецъ мученичества за исповѣданіе Его. Аминь. И когда они возгласили „Аминь“, казнь совершена была надъ ними въ 17 день іюля мѣсяца“.

Cernens proconsul Saturninus Sanctorum perseverantiam, decretum ex tabula recitavit: Speratum, Narzalum, Citinum, Donatam, Secundam, Vestigiam, et omnes, qui Christiano ritu vivere se confessi sunt, et quotquot oblatam sibi facultatem redeundi ad deorum culturam obstinanter non receperunt, gladio animadverti placet. Sanctus Speratus dixit: Gratias Deo agimus. Narzalus dixit: Hodie martyres in caelo sumus: Deo gratias. Saturninus proconsul per praecorem Sanctos jubet adduci, id est Speratum, Narzalum, Citinum, Venerium Felicem, Aquilinum, Literatum, Januariam, Generozam, Donatam, Vestigiam atque Secundam; et sic venientes ad locum martyrii, gladio beatas Deo animas tradidetur.

Dominus vero Jesus Christus suscipit Martyres suos in pace; cui est honor, et gloria cum Patre et Spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.

Какъ видить читатель, то, что г. Кулаковскій называетъ „точнымъ переводомъ важнѣйшей части актовъ“, есть не *переводъ части*, а *извлечение* изъ *цѣлаго акта* того, что онъ считалъ *важнѣйшимъ* для себя. Мы, поэтому, считаемъ лишнимъ для дѣла сличенія представлять здѣсь дословный переводъ цѣлаго документа; а, слѣдуя за извлеченіемъ г. Кулаковскаго, посмотримъ, какъ онъ излагаетъ „характерныя черты этого типичнаго процесса“, что онъ вообще считаетъ въ этомъ процессѣ *важнѣйшимъ* для себя, и какъ онъ это важнѣйшее точно переводить. При сличеніи будемъ, для краткости, называть переводимые г. Кулаковскимъ Acta proconsularia—V(agoniana), а необходимые для разъясненія этого перевода Acta alia Sincera—T(oletana).

Акты В начинаются указаніемъ на характеръ процесса *судебный*: когда состоялось судебное засѣданіе, приказали магистраты предстать такимъ-то... Г. Кулаковскій это изображение судебной обстановки процесса опускаетъ, и,—послѣ перечисленія подеудимыхъ, изъ *воиxъ Vestinam* по В, и *Vestigiam* по Т точный переводъ вездѣ называетъ Гестія,—прямо переходитъ къ допросу проконсула. По актамъ В, проконсулъ Сатурнинъ сказалъ подсудимымъ: „можете получить прощеніе отъ государей нашихъ, Императоровъ Севера и Антона... (Т: отъ государей нашихъ императоровъ). Г. Кулаковскій переводитъ: императоръ проститъ васъ.—Проконсулъ по В:.. „если искренно (*bono animo*) обратитесь къ богамъ нашимъ“. Г. Кулаковскій: „*если вы образумитесь*“. Это выраженіе взято не изъ В, точный переводъ котораго авторъ „позволяетъ себѣ“ представить, а изъ Т: *Si ad bonam mentem redeatis*. Но въ чемъ должно состоять это „образумленіе“? Т прибавляетъ... *et deorum postrogum ceremonias observatis* (мысль та же, что и въ В); г. Кулаковскій эту „подробность“ опускаетъ, какъ не имѣющую для его дѣла существеннаго значенія. Отвѣтъ Сперата г. Кулаковскій передаетъ тоже съ пропусками (пропусковъ, и по нашему мнѣнію, не имѣющихъ существеннаго

значенія, возстановить не будемъ, такъ какъ читателю не трудно самому прослѣдить ихъ по вышенапечатаннымъ текстамъ),—частію по В, частію по Т. „Мы не сдѣлали ничего (*aliquando? numquam?*) дурнаго, никогда никого не проклинали“—по В; а дальше,—„мы благодарностію воздаемъ даже за притѣсненія и обиды“—уже не есть переводъ изъ В: *sed male suscepti a vobis, gratias egimus semper*, и напоминаетъ текстъ Т: *sed male tractati ac lacesiti semper (Deo) gratias egimus*. Да и переводъ невѣрный: не „за притѣсненія и обиды воздаемъ благодарностію“¹⁾, то есть притѣсняющимъ, а будучи притѣсняемы и обижаемы, всегда благодарили, т. е., какъ поясняетъ Кольберт. вариантъ,—Бога. Что Кольбертинское поясненіе должно быть принято, видно какъ изъ продолженія Т: *si quidem pro eis oravimus, quos...*, такъ и изъ дальнѣйшаго текста В, который стоитъ съ предыдущимъ въ связи не причинной, а пояснительно-заключительной: *quamobrem Dominum verum et regem adoramus*—поэтому мы и поклоняемся Владыкѣ истинному и Царю. Г. Кулаковскій тоже отъ Т возвращается къ В, но переводить это мѣсто неправильно: „потому что мы служимъ Господу Богу нашему“. Слѣдуетъ еще замѣтить одну неточность въ передачѣ отвѣта Сперата г. Кулаковскимъ: въ В онъ отказался отъ *a vobis, regem* же перевелъ „Богу“; оказавши же предпочтеніе Т, онъ опустилъ здѣсь строки, въ которыхъ, въ замѣнъ *a vobis* (по В), о врагахъ говорится въ третьемъ лицѣ, съ уноминаніемъ объ императорѣ. Такимъ образомъ, онъ затушевывалъ тонкій оттѣнокъ отвѣта, вызвавшій слѣдующее вѣдмъ возраженіе проконсула, которое, поэтому, въ его изложеніи представляется немотивированнымъ, безъ внутренней связи съ вызвавшимъ его отвѣтомъ, не смотря на внѣшнюю связь: „и мы“, т. е. какъ и вы... Возраженіе проконсула г. Кулаков-

¹⁾ Зачѣмъ это: „воздаемъ благодарностію“, когда *gratias agere* значитъ просто—благодарить (словами)?

скій передаетъ сначала не по В, а по Т: „мы почитаемъ Бога (удачно ли передано: *nos religiosi sumus*)? и наше богопочитаніе просто: *et simplex est nostra religio*; а затѣмъ выправляетъ по В: вмѣсто *per ingenium* въ Т, или, по варианту, *per regnum*, ставитъ *per genium*. Отвѣтъ Сперата также переводится по Т, но съ пропускомъ, который дѣлаетъ отвѣтъ бессмысленнымъ: „я открою тебѣ тайну простоты (?). Это значить: *Mysterium Christianae simplicitatis*. Возраженіе проконсула опять идетъ сначала по Т (*de sacrificiis nostris*—богослуженіе наше), а потомъ смѣшанно: „а вотъ лучше присягните“— по Т, „геніемъ нашего государя“ по—В. Отвѣтъ Сперата взятъ то изъ одной редакціи, то изъ другой. „Не признаю я царства (*imperium*; не взято ли стоящее выше на полѣ *regnum*) вѣка сего,—это взято изъ Т,—и неудачно; на основаніи всего предыдущаго и въ виду послѣдующаго о „податяхъ и налогахъ“ и „признаваніи государя“, правильнѣе редакція В: „я не знаю *genia* императора міра“. Слѣдующая затѣмъ мысль передана по В, съ пропускомъ характернаго *caelesti* (противоположеніе *imperatoris mundi*) и съ страннымъ переводомъ словъ ап. Павла (1 Тим. 6, 16): *Deum... nec videre potest*: ибо чувственному оку не доступно сіе лицезрѣніе (1). Вторая половина отвѣта Сперата идетъ по В, но съ ненужнымъ, дѣлающимъ плеоназмъ, привнесеніемъ изъ Т: „плачѹ я подати и налоги—*tributum do* изъ В, *vectigalia reddo* изъ Т. Въ „переводѣ“ слѣдующихъ теперь предложеній проконсула и отвѣта Сперата выступаетъ у г. Кулаковскаго какое-то недомысліе, которое объясняется тѣмъ, что въ этихъ предложеніи и отвѣтѣ обѣ редакціи актовъ весьма разнятся другъ отъ друга, а между тѣмъ у г. Кулаковскаго замѣтна попытка соединить обѣ редакціи. По актамъ В, проконсулъ сказалъ: „впрочемъ, успокойтесь отъ возбужденія, вызваннаго болтовней“—а *tumultu garrulitatum*—(очевидно, указаніе на долго уже тянувшійся споръ, котораго только сущность записана *excerpto*’омъ, *notariem*), „и пришедши

пожрите богамъ“. Г. Кулаковскій передаетъ это такъ: *оставьте эту вашу вѣру*. По актамъ В—Сперать отвѣчалъ: дурно то возбужденіе (*concitatio*), которое производитъ челоуѣкоубійство и ложное обвиненіе противъ кого-нибудь. Въ переводѣ г. Кулаковскаго выходитъ: „*совершаютъ челоуѣкоубійство и лжесвидѣтельство—это опасная вѣра*“ (!). (А такой „точный“ переводъ—большая, хоть и не „опасная“ безмислица). Г. Кулаковскій изобрѣлъ эту „опасную вѣру“, вѣроятно, опираясь на редакцію Т, длинно-неудачно, въ сравненіи съ В, излагающую вопросъ и отвѣтъ: *hujuscemodi persuasionis, mala persuasio* у него превратилось въ вашу вѣру, опасная вѣра. Эту вѣру (*persuasio*?) онъ перенесъ въ редакцію В, и ухитрился соединить обѣ редакціи, не смотря на своеобразіе ихъ содержанія: челоуѣкоубійство взялъ изъ В, лжесвидѣтельство изъ Т. Слѣдующее затѣмъ возраженіе проконсула у г. Кулаковскаго слишкомъ далеко отъ точнаго перевода В. Сначала переводчикъ сочиняетъ: „оставьте это и покажите“, не имѣющееся ни въ одной редакціи (не навѣяно ли „*оставьте это*“ выраженіемъ редакціи Т: *in praeteritis*?). Затѣмъ, ради плеоназма, г. Кулаковскій соединяетъ обѣ редакціи: неразуміе—*insipientia* В помножилъ на безуміе—*dementia* Т, и вмѣсто простаго выраженія В: не дѣлайтесь участниками наступленія этого неразумія (*furoris hujus insipientiae* слѣдуетъ исправить *insipientiae*, по аналогіи съ вариантомъ Кольбертинскимъ: *furoris hujus dementiae*), вышло сложное: „оставьте это и покажите, что вы не раздѣляете этого безумія и безмислія“. За то вторую половину возраженія—совѣта проконсула: „но бойтесь лучше государя нашего, повинувась его велѣніямъ“,—г. Кулаковскій совсѣмъ опустилъ, не смотря на то, что безъ этого вовсе не понятно, почему именно такой, а не иной отвѣтъ даетъ затѣмъ подсудимый Циттинъ. (У г. Кулаковскаго: проконсулъ: .покажите, что не раздѣляете этого безумія и безмислія. Циттинъ: мы никого не боимся кромѣ Бога).

На этомъ мѣстѣ слѣдуетъ по В перерывъ судебного за-

сѣданія до слѣдующаго дня. Проконсуль приказалъ отвести подсудимыхъ въ темницу, засадить до слѣдующаго утра въ деревянныя колоды (*ronantur in ligno*, орудіе мучительной пытки, о которомъ говорится и въ посланіи Ліонской церкви о мученикахъ: *in tē ēblōf diatāssōis tōw podōw*), чтобы тамъ они успокоились отъ преній (*quiescite*, см. выше), оставили неразуміе и, пришедши на судъ, принесли бы жертву богамъ. На слѣдующій день, проконсуль, сѣвши на судейскомъ мѣстѣ (*sedens pro tribunali*), приказалъ представить подсудимыхъ. Эта подробность, характеризующая процессъ, г. Кулаковскимъ предусмотрительно *опущена*, какъ для его дѣла не важная, даже прямо не соответствующая дѣлу, которое, по его теоріи, вовсе не есть судъ, а только „случайное вмѣшательство полиціи“. Онъ, какъ и редакція Т, продолжаетъ изложеніе преній безъ перерыва. Первое слово, по открытіи судебного засѣданія, принадлежало, конечно, проконсулу,—и онъ, по В, возобновляя предложеніе, надъ которымъ вчера рекомендовалъ подсудимымъ подумать при благоприятной для этого темничной обстановкѣ,—сказалъ, обращаясь теперь уже прямо къ подсудимымъ женщинамъ: „почтите государя нашего и *принесите жертву богамъ*. Г. Кулаковскій, по своей тенденціи устранить по возможности изъ процесса все религіозное, это выпускаетъ; отъ этого, слѣдующая затѣмъ рѣчь Донаты по В есть отвѣтъ безъ вопроса: „честь кесарю, какъ кесарю; Богу же нашему приносимъ почитаніе и молитву“. Изложеніе отвѣта Донаты у г. Кулаковскаго: „мы воздаемъ честь кесарю, какъ кесарю, но боимся одного только Господа нашего“,—болѣе приближается къ редакціи Т, но и отъ нея отстываетъ: *timorem autem et cultum* praestamus онъ переводитъ—„мы боимся“, очевидно, чтобы поставить отвѣтъ Донаты въ непосредственную связь съ отвѣтомъ (выше) Цитгина, хотя между ними стоитъ промежутокъ цѣлой ночи. Слова: *Christo Domino* переводитъ: Господа нашего. Послѣ отвѣта Вестины (у г. Кулаковскаго—Гестин), переданнаго по В, отвѣтъ Секунды

излагается ни по В, ни по Т. По В такъ: „я вѣрую въ Бога моего и хочу пребывать въ немъ (*in ipso esse*); богамъ же твоимъ мы не служимъ и не поклоняемся. У г. Кулаковскаго: „что я есмь, тѣмъ и хочу остаться“. Не есть это точный переводъ и редакція Т: *Quod sunt Christiani, ipsum esse volo*; а *teorum sociorum professione nullo obstante recedo*. Теперь, приказавши стеречь женщинъ, проконсулъ позвалъ мужчинъ и сказалъ Сперату: „ты наставляешь, что ты—христианинъ“? Сперать: „да, наставляю, и всѣ услышите, потому что я—христианинъ“. Остальные исповѣдники единогласно подтвердили исповѣданіе Сперата, говоря: мы также христиане. Такъ по В. По Т, отвѣтъ Сперата сопровождается сложной мотивировкой. У г. Кулаковскаго вопросъ и отвѣтъ изложены кратко. Новый вопросъ и отвѣтъ въ В и Т редактированы различно, хотя сущность въ обоихъ одна. Въ В отвѣтъ Сперата редактированъ пороче, сильнѣе, рѣшительнѣе и согласнѣе со всѣмъ ходомъ судебныхъ преній, но г. Кулаковскій предпочитаетъ редакцію Т, по которой переводить отвѣтъ Сперата и не полно и не вѣрно: *in rem tam bonam, quae erit secunda deliberatio?* у г. Кулаковскаго выходитъ: въ правомъ дѣлѣ къ чему *отсрочка*? Далѣе, въ подлинникѣ и В, и Т слѣдуетъ объясненіе, почему не должно быть мѣста *remissio* и *deliberatio*, которое, конечно, г. Кулаковскимъ опущено, какъ и не разъ уже опущено имъ то, что уясняло сущность судимаго преступленія христианъ. Въ В сказано: „дѣлай, что хочешь: ибо мы рады за Христа умереть“. Въ Т: „я христианинъ. Какимъ бы ты мученіямъ меня ни подвергъ, я все охотно перенесу за имя Господа моего Христа“. Для г. Кулаковскаго текстъ ни В, ни Т въ этомъ мѣстѣ не годился, потому что его „точный переводъ“ долженъ былъ доказать, что христианъ „не за вѣру карали“, „не за имя Христова мучили“. И онъ неудобное выбросилъ. Послѣ рѣшительнаго, по В, отвѣта Сперата за всѣхъ подсудимыхъ, у г. Кулаковскаго не имѣющагося, что они рады умереть за Христа, ясно стало, что бесполезны дальнѣйшія увѣщанія; послѣдовала, очевидно, пауза; и новый

вопросъ проконсула уже не стоитъ въ связи съ ходомъ допроса, какъ онъ изложенъ доселѣ. Проконсулъ: *qui sunt libri, quos adoratis legentes?* „каковы книги, которыя вы почитаете читая (какія книги благоговѣнно читаете)? Это по В. А по Т: *quae sunt res doctrinarum in causa et religione vestra?* Г. Кулаковскій въ переводѣ вопроса проконсула, по видимому, придерживается редакціи В, но переводитъ странно: „что это у васъ за книги *от котомкъ?* Съ меньшей странностью переданъ у него и отвѣтъ Сперата. И та, и другая редакція нашихъ актовъ имѣетъ въ отвѣтъ Сперата нѣкоторую особенность: В: четыре Евангелія Господа нашего Иисуса Христа и посланія святаго Павла апостола и все *богowedожновенное Писаніе*. Т: книги Евангелій и *посланія Павла мужа святѣйшаго* апостола. Г. Кулаковскій редактировалъ отвѣтъ Сперата частью по В, частью по Т: „*наше священное писаніе и посланія святаго мужа Павла*“. Последнее предложеніе проконсула и отвѣтъ Сперата г. Кулаковскій, по обыкновенію, вырѣзываетъ и склеиваетъ изъ обѣихъ редакцій. Въ В предложеніе проконсула выражено кратко: даю вамъ три дня срока (*statium trium dierum*), чтобъ вы одумались (*resipiscatis*). Въ Т предложеніе формулировано подробнѣе и отсрочка иная: „получите отсрочку въ тридцать дней (*moram triginta dierum*) для того, чтобы вы отказались отъ исповѣданія этой секты. Можеть быть возвратитесь къ священнымъ церемоніямъ боговъ“. Г. Кулаковскій 30 дней взялъ изъ Т, хотя три дня, по В, правильнѣе, а краткость отвѣта съ *resipiscatis*—изъ В. Подробность о христіанствѣ и богахъ, имѣющаяся въ Т, г. Кулаковскому не шла. Наконецъ, отвѣтъ Сперата, очень многословный въ Т, сжатъ и силенъ въ В: „христіанинъ я и всѣ, кто со мною, и отъ вѣры Господа нашего Иисуса Христа не отступаемъ. Дѣлай, что хочешь“. Изложеніе г. Кулаковскаго имѣетъ въ виду отвѣтъ по редакціи В, но не полно и не точно: „Сператъ возразилъ: „я остаюсь ненамѣнно христіаниномъ“. Тоже воскликнули единогласно и прочіе“.

Вѣра въ Господа Ісуса Христа, соотвѣтственно задачѣ г. Кулаковскаго, конечно, опущена.

Заключеніе процесса, редактированное уже не нотаріемъ, а христіанскимъ переписчикомъ—редакторомъ актовъ, въ В, съ котораго г. Кулаковскій дѣлаетъ свой переводъ, изложено такъ: „проконсулъ, видя неповолебимость ихъ духа и твердость вѣры, издалъ на нихъ приговоръ *чрезъ эксцентора* (слѣдовательно, эксценторъ прочиталъ писанный декретъ, что соотвѣтствуетъ и редакціи T: *decretum ex tabula recitavit*) такой: Сперата, Нарзала, Циттина, Ветурия, Феликса, Акилина, Летанція, Януарія, Генерозу, Вестиву, Донату и Секунду, сознавшихъ, что они христіане, и отказавшихся отдать императору честь и уваженіе, повелѣваю предать смерти. Когда это было прочитано *ex tabella*, Сперата и всѣ бывшіе съ нимъ сказали: приносимъ благодареніе Богу, который, за исповѣданіе Его, удостоилъ принять насъ нынѣ на небесахъ, какъ мучениковъ. Сказавши это, они были отведены; и, когда они, преломивши единодушно колѣна, опять принесли благодареніе Христу, отсѣчены были имъ одному за другимъ головы. Скончались мученики Христа въ 17 день мѣсяца іюля, и ходатайствуютъ за насъ у Господа Ісуса Христа, которому честь и слава со Отцомъ и Духомъ Св. во вѣки вѣковъ. Аминь“.

Г. Кулаковскій произвелъ надъ этою заключительною частью актовъ ту же возмутительную операцію, что и надъ протоколомъ всего процесса. Есть здѣсь извращенныя выраженія В; есть изуродованныя фразы Т, и, наконецъ, путаница собственного издѣлія г. Кулаковскаго. Прослѣдимъ. Переводъ г. Кулаковскаго: „тогда произнесъ проконсулъ Сатурнинъ свой приговоръ въ такой формѣ“,—напоминаетъ нѣсколько редакцію В. (*proconsul... dedit... sententiam... dicens* sic: впрочемъ, имя Сатурнинъ есть только въ редакціи Т); но *fidei firmitas*, согласно съ тенденціей г. Кулаковскаго, конечно, выброшена, а опущеніе *per Exceptorem* спутано

процессуальный обрядъ этой части суда. Перечисленіе мучениковъ въ переводѣ идетъ по Т, но безъ „et omnes“, въ которомъ разумѣются имена остальныхъ шести мучениковъ, приводимыя въ соответствующемъ мѣстѣ редакціи В, и ниже перечисляемыя (съ вариантами) въ самой редакціи Т. (Г. Кулаковскій еще въ началѣ актовъ полагаетъ, что было не 12, а только шесть мучениковъ). Переводъ далѣе: „сознались, что живутъ по христіанскому обычаю“ опять изъ Т, только зачѣмъ-же „*Christiano ritu*“ переведено „обычаю“, а не—религиозному обряду; послѣднее болѣе соответствовало бы дальнѣйшему ad deorum cultum. „Такъ какъ они, не смотря на предложеніе срока для возвращенія къ римскому обычаю, неизмѣнно остались въ своихъ мысляхъ, то мы повелѣваемъ казнить ихъ мечемъ“,—въ переводѣ напоминаетъ нѣсколько редакцію Т: „...и (которые) упорно не приняли не разъ предложенную имъ возможность возвратиться къ почитанію боговъ, повелѣвается казнить мечемъ“. Но и здѣсь, конечно, „почитаніе боговъ“ г. Кулаковскимъ устраниено изъ акта,—превратилось въ „къ римскому обычаю“.—„Когда этотъ приговоръ былъ возвѣщенъ въ написанной формѣ“—приближается къ В, но затѣмъ „глашатай“ (praeco) взять изъ Т, гдѣ ему, впрочемъ, предоставлена совсѣмъ иная функція въ судѣ. „Сперать и бывшіе съ нимъ (omnes?—12) воскликнули (dixerunt): благодареніе Богу“, составлено съ вариантами, по В; „Который удостоилъ насъ принять сегодня въ небесахъ вѣнецъ мученичества за исповѣданіе Его“, сдѣлано тоже по В, но съ измѣненіемъ точнаго смысла вставкой „вѣнецъ“. По В, страдальцы благодарятъ Бога, „Который удостоилъ принять насъ, какъ мучениковъ въ небесахъ“, что соответствуетъ словамъ Нарцала въ редакціи Т: *hodie martyres in caelo sumus. Deo gratias*. А г. Кулаковскій обработалъ это выраженіе такъ: „Который насъ удостоилъ принять *отъ насъ* мученичества въ небесахъ...“ Г. Кулаковскій заканчиваетъ благодареніе мучениковъ словомъ „Аминь“. Но этого слова нѣтъ ни въ В,

ни въ Т. Это выдумва г. точнаго переводчика, какъ его же выдумка и слѣдующее: „и когда они возгласили „Аминь“, казнь совершена была“.... Казнь совершена была тогда, когда они, по В, iterum gratias Christo agerent. Г. Кулаковскій постарался и здѣсь имя Христа устранить. Забавный приѣмъ употребленъ г. Кулаковскимъ, чтобы вложить въ уста мучениковъ это „Аминь“. Христіанскій редакторъ актовъ говорить въ заключеніе: „скончались мученики Христа въ 17 день мѣсяца іюля, и ходатайствуютъ за насъ у Господа Исуса Христа, Которому честь и слава со Отцемъ и Духомъ Св. во вѣки вѣковъ. Аминь“. Г. Кулаковскій переноситъ „аминь“ редакторскаго славословія въ мученическое благодареніе, и производитъ послѣднюю операцію „точнаго перевода“. „Скончались (consummati) мученики Христа мѣсяца іюля въ 17 день“ и т. д. по актамъ, у него вышло такъ: и когда они возгласили „Аминь“, казнь совершена была надъ ними въ 17 день іюля мѣсяца“.

Таковъ этотъ „точный переводъ важнѣйшей для насъ части“ Acta Proconsularia Baronii, „драгоцѣннаго и интереснаго, несомнѣнно подлиннаго, документа“, въ которомъ „въ полной точности воспроизведенъ типичный процессъ“. Пусть судятъ люди, понимающіе значеніе Rei Diplomaticae въ наукѣ, во что обратилъ г. Кулаковскій своимъ „точнымъ переводомъ“ „драгоцѣнный и проч. документъ“, и какъ назвать операцію, которую предѣлалъ съ этимъ документомъ нашъ „переводчикъ“. Мы выше уже выразили впечатлѣніе, какое произвела на насъ эта работа,—и теперь отъ своихъ словъ не отказываемся: это не—точный переводъ, а—настоящій скандалъ... Подъ названіемъ точнаго перевода документа г. Кулаковскій представляетъ изложеніе *кажущихся ему важнѣйшими* чертъ процесса сциллитанскихъ мучениковъ, по *думамъ* редакціямъ. Но дѣло въ томъ, что, при сходствѣ обѣихъ редакцій въ общемъ теченіи процесса, въ частностяхъ каждая изъ нихъ имѣетъ довольно тонкихъ особенностей, придающихъ своеобразный оттѣнокъ цѣлому ряду вопросовъ

и отвѣтовъ въ той и другой редакціи. Опытные въ дипломатикѣ ученые знаютъ, что въ такихъ случаяхъ возможно только сличеніе, предпочтеніе одной редакціи другой, исправленіе одной другою, но никакъ не объединеніе содержанія обѣихъ, безъ вниманія къ предыдущему, безъ соображенія съ послѣдующимъ. Г. Кулаковскій объединяетъ: беретъ вопросъ изъ одной редакціи, затѣмъ, не соображаясь съ особенностями вопроса, отвѣтъ изъ другой; а то смѣшиваетъ и обѣ редакціи. Самое невинное слѣдствіе такого приѣма, это плеоназмы: „подати и налоги“ „безуміе и безсмысліе“. Но вообще, все изложеніе отъ этого превращается въ какую-то путаницу и нелѣпицу. Указывать на все во второй разъ не станемъ: довольно припомнить продѣланную г. Кулаковскимъ операцию съ *tumultus garrulitatum, concitatio, furor, persuasio, professio, genius, ingenium, imperium, regnum, divinitus inspirata Scriptura, epistolae Pauli viri sanctissimi* и проч.

Что же г. Кулаковскій извлекаетъ (о „точномъ переводѣ“ рѣчи быть не можетъ) изъ обѣихъ редакцій, какъ „важнѣйшее для него“, и что опускаетъ, какъ не важное, правильнѣе сказать, какъ совсѣмъ для него неудобное? Припомнимъ, что г. Кулаковскій приводитъ подлинный документъ въ подтвержденіе того, что „гоненія отъ государства противъ христіанства не было за весь II вѣкъ (Кулак. стр. 24), что до конца 2-го вѣва, точнѣе до Септимія Севера, карали за вѣру („за имя христіанинъ“) только по видимости, по существу же дѣла за сопротивленіе“... Естественно, при чтеніи документа представляется вопросъ, къ какому времени относится событіе и актъ; можно ли въ немъ хронологически искать подтвержденія того, для оправданія чего онъ приводится? Въ актахъ прямо говорится, что дѣло было при императорахъ Северѣ и Автонѣ (т. е. Септиміи Северѣ и Антонинѣ Каракаллѣ); исследователи же, начиная съ Баронія, приурочиваютъ къ 202 году, и не раньше 200-го. Г. Кулаковскому актъ нуженъ для 2-го столѣтія, и онъ, не задумываясь, вмѣсто *императо-*

рость Севера и Антона, ставить императора, и отнести событие въ 17 июля 180 года, когда императоръ былъ одинъ—Коммодъ (Маркъ Аврелій скончался за 4 мѣсяца предъ тѣмъ). Для насъ, положимъ, это передвиженіе на 20 лѣтъ вверхъ, на 20 лѣтъ внизъ, не важно (т. е. для уясненія вопроса о внѣшнемъ положеніи христіанства); въ существѣ этихъ актовъ мы не находимъ ничего характернаго, чего не находили бы въ другихъ актахъ болѣе ранняго и болѣе поздняго времени: акты Іустина, Поликарпа, судъ Траяна надъ Игнатіемъ, говорятъ то же самое; а акты Лионскихъ мучениковъ еще ярче обрисовываютъ дѣло, чѣмъ акты страдалцевъ сциллитанскихъ; въ гоненіе Деція процессъ по существу тотъ же, что и въ актахъ, намъ теперь разсматриваемыхъ. Но г. Кулаковскій, пользуясь этими актами, не дѣлаетъ ли шага рискованнаго? Самъ же онъ говоритъ, что „государственная власть не ставила препонъ распространенію христіанства только до времени императора Септімія Севера, при которомъ изданъ былъ указъ, воспрещавшій вновь принимать христіанство“ (Кулак. стр. 27). Указъ Севера обострилъ отношенія и вызвалъ жестокое преслѣдованіе христіанъ, особенно въ сѣверной Африкѣ—Карфагенѣ. Разсматриваемые нами Акты Баронія изображаютъ одинъ изъ множества случаевъ страданія христіанъ за вѣру въ то время. И вотъ, г. Кулаковскій актами, изображающими, и по его исторической теоріи, преслѣдованіе, *въ началѣ III вѣка*, христіанъ за вѣру, *уже какъ за вѣру*, пользуется для подтвержденія той факціи, что *во 2-мъ вѣкѣ* преслѣдованіе было только по видимости за христіанство. Что почти въ каждой строикѣ этихъ актовъ (въ той и другой редакціи) рѣчь идетъ о борьбѣ обѣихъ сторонъ за вѣру одну противъ вѣры другой, о борьбѣ двухъ религіозныхъ міросозерцаній, г. Кулаковскаго это не смутило; затрудненіе онъ легко устранилъ,—пріемомъ, правда, не мудрымъ: онъ въ своемъ изложеніи—переводѣ, какъ мы уже показали, систематически изгоняетъ изъ процесса все, что го-

ворить о вѣрѣ во Христа, о твердости вѣры, о языческихъ бogaхъ и жертвоприношеніяхъ, вообще о религіозномъ содержаніи процесса. Его уродливое изложеніе первыхъ словъ проконсула характеризуетъ и всю дальнѣйшую операцію надъ актами. Правда, имени христіанинъ никакъ уже нельзя было обойти, но имя Христось, употребленное въ актахъ В шесть разъ, г. Кулаковскій ухитрился въ „точномъ переводѣ“ не упомянуть ни разу. (Кто нибудь можетъ подумать, что г. Юліанъ Кулаковскій одержимъ либеральной „Христофобіей“, подобно Юліану Отступнику, который, правда, изъ духовнаго званія не происходилъ, но былъ въ юности клирикомъ христіанскимъ, а въ зрѣломъ возрастѣ самое имя Христа приказалъ изгнать изъ употребленія (вмѣсто „христіанинъ“ употреблять „галлеянинъ“), изъ тайнаго неоплатоническаго страха предъ силой самаго имени Христа). Послѣ такой обработки, акты „по видимости“ даютъ нѣкоторую поддержку г. Кулаковскому: выходитъ, что о вѣрѣ въ процессѣ и рѣчи мало (впрочемъ, взаимнѣ устранившею изъ актовъ вѣры христіанской и культа языческаго, г. Кулаковскій сочинилъ какую-то вѣру безсмысленную: „совершать челоѣкоубійство—это опасная вѣра“), все дѣло въ безуміи и безсмысліи христіанъ, отъ котораго проконсулъ, съ перваго слова, желаетъ ихъ исправить; и на казнь отведены они за то, что упорно отказались возвратиться къ *римскому обычаю* (религія—cultura deorum—здѣсь ни при чемъ). „По видимости“ осуждены за вѣру, „по существу-же дѣла“—за упорство въ безуміи и безсмысліи, за сопротивленіе власти въ ея законномъ требованіи *образумиться...*

Мы не будемъ останавливаться на филологической точности перевода г. Кулаковскаго, если отъ нея не страдаетъ точность историческая. Предоставляемъ это докторамъ филологіи. Но не можемъ не остановиться на одномъ пунктѣ, который составляетъ верхъ совершенства точнаго перевода. Qui sunt libri, quos adoratis legentes? Что это у васъ за книги

от котомки?—Любопытно знать, какой баллъ поставилъ бы профессоръ Кулаковскій своему студенту за такой „точный переводъ“? Если бы г. Кулаковскій въ „исторіи нашей религіи“ ходилъ немного далѣе „уроковъ дѣтства“, то эта „котомка“ не явилась бы въ его переводѣ, хотя бы онъ и не видалъ подлинника. Онъ зналъ бы, что христіанское Свящ. Писаніе было въ то время, о которомъ у насъ рѣчь, дѣйствительно священною (sacra) принадлежностью христіанскаго богослуженія и хранилось вмѣстѣ съ другими богослужебными принадлежностями въ мѣстахъ богослужебныхъ собраний, что частіями Свящ. Писанія владѣли тогда очень немногіе частные члены церкви, а частное лицо, обладавшее *отъ* Священнымъ Писаніемъ (omnem divinitus inspiratam Scripturam)—было бы явленіемъ исключительнымъ; главное же, что Писаніе не только благоговѣнно (quos adoratis) хранили, но и *тщательно скрывали отъ языческихъ властей*, чтобы не подвергнуть святыню поруганію и уничтоженію. Извѣстно, что въ Римѣ, по древнему закону, религиозныя книги, признанныя вредными, были уничтожаемы (сенатомъ по предложенію Praetoris Urbani T. Liv. 39, 18, 8. См. Maquardt VI, 301). Августъ, какъ мы видѣли, уничтожилъ много такихъ книгъ. Та же мѣра примѣняема была и къ христіанскимъ свящ. книгамъ. Нападая на мѣста христіанскихъ богослужебныхъ собраний, язычники, въ числѣ прочей утвари, особенно разыскивали свящ. книги, чтобы предать ихъ уничтоженію; подвергали клириковъ пыткамъ, чтобы вынудить у нихъ выдачу скрытыхъ книгъ. Это мало помалу стало такимъ замѣтнымъ явленіемъ въ жизни и страданіяхъ христіанъ, что Церковь, съ благоговѣніемъ отмѣчая пострадавшихъ за выдачу свящ. книгъ, отдѣлила наконецъ въ особый классъ падшихъ—traditores, тѣхъ, кто подъ пытками или добровольно выдавалъ христіанскія книги властямъ. Уже и въ началѣ III вѣка никоннымъ образомъ не могли сциллиганскіе страдалцы принести съ собою на судъ Свящ. Писаніе, если бы они имъ и владѣли, зная, что разсужденій о вѣрѣ на осно-

завим Свящ. Писанія не допустятъ (dicente te de misterio non inferam mala), и что они несутъ его на уничтоженіе. И въ добавокъ, все Писаніе, при извѣстномъ объемѣ тогдашнихъ рукописей, въ одной котомкѣ! Г. Кулаковскій представляетъ себѣ дѣло по нынѣшнему, когда чуть не каждый мальчикъ, проходящій народную школу, уже имѣетъ въ своей сумкѣ евангеліе въ компактномъ томикѣ. У него христіане 2-го вѣка являются на разборательство римской полиціи съ свящ. книгами въ котомкахъ такъ же, какъ нынѣшніе штудисты—съ евангеліемъ за пазухой. Влекутъ ихъ въ тюрьму, затѣмъ предъ трибуналь, опять въ тюрьму, и опять предъ трибуналь, а котомка при нихъ, и только по окончаніи судебного разборательства, предъ постановленіемъ приговора, проконсулъ замѣчаетъ это corpus delicti, и не-хотя, мимоходомъ, спрашиваетъ: что это у васъ за книги въ котомкѣ? Не лучше вопроса проконсула переданъ г. Кулаковскимъ и отвѣтъ подсудимыхъ: наше Священное Писаніе и посланія святаго мужа Павла. Выходитъ, что посланія святаго мужа Павла—нѣчто отдѣльное отъ Священнаго Писанія...

Но напрасно г. Кулаковскій опять скромничаетъ; напрасно онъ увѣряетъ насъ, что онъ только сдѣлалъ точный переводъ давно въ науку извѣстныхъ Acta Proconsularia Вагоніи. Актовъ этихъ онъ и не видалъ (и цитатъ поставилъ не вѣрно: 6-й іюльскій томъ, а слѣдовало 4-й). Напротивъ, онъ сообщилъ ученому міру совершенно новую, самостоятельную редакцію актовъ сциллитанскихъ мучениковъ, подлинникъ которой онъ откопалъ въ своей *либеральной котомкѣ*, или (если ему болѣе нравится) въ своемъ „ученомъ портфелѣ“. Не даромъ онъ въ началѣ своей лекціи такъ торжественно возвѣщалъ своимъ слушателямъ не только о „критическомъ изученіи житій святыхъ и мучениковъ“, но и объ „удачномъ открытіи новыхъ письменныхъ памятниковъ“ (Кулак. стр. 1). Положимъ, сдѣланное г. Кулаковскимъ „открытіе“ не очень „удачно“, и его „документъ“ не принадлежитъ къ числу

„драгоценныхъ и интересныхъ, несомнѣнно подлинныхъ, въ полной точности воспроизводящихъ типичный процессъ, документовъ“, но во всякомъ разѣ онъ очень „типиченъ“ для характеристики кое-кого. Въ *либеральной* литературѣ онъ займетъ (и занялъ въ Русскомъ Обзорѣнн) мѣсто, какъ противомѣръ давно извѣстнымъ редакціямъ актовъ мученическихъ, „повторяющихъ жалобу, будто Римская власть караетъ самое имя „христіанинъ“. Въ отличіе отъ доселѣ извѣстныхъ трехъ редакцій актовъ сциллитанскихъ мучениковъ, эта своеобразная четвертая, показывающая, что только по видимости судили и карали христіанъ за вѣру, по праву должна носить имя отрывшаго и издаваемаго ее ученаго. Доселѣ мы знали 1) *Acta proconsularia Martyrum Scillitanorum ex Card. Baronio*, или *Acta Baroniana*, 2) *Acta Mart. scillit. ex cod. Ms. Bibliothecae Colbertinae*, 3) *Alia acta Sincera ex Ms. Bibliothecae ecclesiae Toletanae*. А теперь мы имѣемъ еще 4) *Acta falsa ex Ms. Cotonicae Culacovianae*.

Чтобы дать читателю возможность составить себѣ достаточное представленіе о томъ, какъ г. Кулаковскій пользуется древними христіанскими письменными памятниками, мы представимъ здѣсь, за однимъ ужъ разомъ, и еще два опыта ссылки его на акты мученическіе и обработки ихъ по своей тенденціи.

Выставивши положеніе, что процессы христіанскіе все не были судебными процессами, на точной основѣ какого-либо закона касательно религіи, что все дѣло здѣсь сводится къ административному усмотрѣнію представителя власти, г. Кулаковскій ссылается на *Passio s. Achatii. Ruinart. p. 154*. Безъ сомнѣнія, г. Кулаковскій также не видалъ *Acta Martyrum Ruinart*, какъ не видалъ и іюльскаго 4 тома *Acta Sanctorum* (о правильности или неправильности цитата изъ *Acta Mart. Ruinart* судить не можемъ, вслѣдствіе его необстоятельности: не указано изданіе. Въ имѣющемся у насъ изданіи 1859 г., регенсбургскомъ, *Acta Achatii* начинаются не

на 154 стр., какъ цитуетъ г. Кулаковский, а на 189-й, и - до 202: Изданія веронскаго мы не видали). Дѣло: въ томъ, что у Ruinart'a вовсе и нѣтъ *Passio Achatii*, а есть, также какъ и въ *Acta Sanctorum* подъ 31 марта, „*Acta disputationis sancti Achatii, episcopi et martyris*, правильнѣе по *Acta Sanctorum*,—*Confessoris*. Въ этихъ актахъ дѣйствительно изображается не страданіе—мученичество Ахація, а только его исповѣдничество—диспутъ о вѣрѣ съ правителемъ Марціаномъ, кончившійся тѣмъ, что когда императору были доложены *gesta*—содержаніе и ходъ диспута, онъ разсмѣялся, и дѣло кончилось ничѣмъ. Ссылаясь на акты Ахація въ подтвержденіе того, что во 2-мъ вѣкѣ въ отношеніяхъ власти къ христіанамъ „все сводится къ усмотрѣнію представителя власти, и все рѣшеніе идетъ въ административномъ порядкѣ“ и что преслѣдованія за вѣру не было, г. Кулаковский, конечно, и не подозреваетъ, что акты эти сами себя относятъ ко времени царствованія Деція, послѣ 250 года, когда, слѣдовательно, по призванію самого г. Кулаковскаго, начались уже настоящіе „гоненія на христіанство отъ государства, обращавшіяся прежде всего на представителей Церкви, епископовъ и пресвитеровъ“ (Кулак. стр. 30), когда, значить, случай, съ *окончаніемъ дѣла*, подобнымъ изображенному въ актахъ еп. Ахація, если и былъ ¹⁾, то какъ особое исключе-

¹⁾ Мы склоняемся къ тому, что эти акты въ подробностяхъ не выражаютъ дѣйствительно происходившаго столкновенія между епископомъ, правителемъ и императоромъ. Длинный диспутъ, въ которомъ Ахацій выступаетъ съ самыми тонкими подробностями христіанской догматики, вооружившись цѣлымъ арсеналомъ текстовъ священ. писанія, конечно, не имѣющихъ значенія для правителя, терпѣливое вниманіе Марціана во всѣ эти подробности и тонкости, мало согласующееся съ его рѣшительнымъ требованіемъ—угрозой въ половинѣ диспута: *aut sacrifica, aut morere*,—все это отзывается большою искусственностью, сочиненностью. Развязка диспута Деціемъ не гармонируетъ съ хорошо извѣстнымъ въ исторіи,

міе, и потому не можетъ быть взятъ для общей характеристикѣ даже своего времени, а тѣмъ менѣе эпохи на 70 лѣтъ назадъ. Впрочемъ, такъ какъ г. Кулаковскій „позволяетъ себѣ“ для характеристикѣ 2 в. пользоваться этими актами, то мы позволяемъ себѣ судить его отъ устъ его: изъ этого самаго, признаннаго г. Кулаковскимъ авторитетнымъ для 2-го вѣка, документа мы ему наглядно доказываемъ, что въ судебныхъ дѣлахъ христіанъ не по видимости, а по существу дѣла рѣшъшла о вѣрѣ. Мало того, въ актахъ Ахаціа диспутировалась исключительно вѣра, со всякими догматическими тонкостями, такъ что если бы г. Кулаковскій вздумалъ представить своимъ читателямъ „точный переводъ“ „Passionis Achatii, то вынужденъ былъ бы произвести въ этой „пассіи“ еще большее опустошеніе и искаженіе, чѣмъ какое допустилъ въ проконсульскихъ актахъ Баронія,—составить совершенно новые Акта.

Акты Ахаціа, мало извѣстныя, г. Кулаковскій только почитовалъ, въ подтвержденіе своего сужденія, не издавши ихъ. Это пока только „ученая неосторожность“, которая въ ученыхъ сочиненіяхъ большой рѣдкости не составляетъ. Но посмотримъ, какъ онъ излагаетъ „самое крупное событіе и при томъ хорошо ему извѣстное“. Это—„волненіе“,—т. е. гоненіе на христіанъ,—имѣвшее мѣсто въ Лионѣ въ 177 году“. „Волненіе“ это, въ которомъ обнаружился почти невѣроятный героизмъ христіанскихъ мучениковъ и неимовѣрная жестокость мучителей, и вообще ярко обрисовалось невыносимо тяжелое положеніе христіанства, съ ожесточеніемъ преслѣдуемаго народомъ и властью римскою,—съ замѣчательной простотой и правдивостью изображено въ знаме-

не оспариваемымъ даже г. Кулаковскимъ, непримиримо враждебнымъ отношеніемъ этого императора къ христіанству, особенно къ его представителямъ. Но основа диспута—споръ представителя вѣры во Христа съ представителемъ культа боговъ и *императоровъ*—вѣрна, та же, что и въ несомнѣнно подлинныхъ актахъ, и даже выражена весьма рельефно.

нитомъ, не подвергаемому сомнѣнію даже крайними скептиками, посланіи Ліонской и Віеннской Церквей къ Церквамъ Малоазійскимъ (или: Актахъ Ліонскихъ и Віеннскихъ мучениковъ). О значеніи этого замѣчательнѣйшаго документа довольно привести отзывъ не очень-то довѣрчиво относящагося къ древнимъ христіанскимъ памятникамъ Ренана: „это одинъ изъ необыкновеннѣйшихъ документовъ, какого нѣтъ ни въ одной литературѣ; это перлъ христіанской литературы 2-го вѣка“¹⁾. Мы изложимъ самую сущность преслѣдованія ліонскаго по Актамъ—Пославію, и противопоставимъ актовому изложенію гоненія изложеніе „волненія“ и выводы изъ него у г. Кулаковскаго,—пусть судить самъ читатель. „Блаженные мученики... мужественно перенесли нападенія всей толпы народа“... „Потомъ, бывъ представлены на форумъ военнымъ трибуномъ и городскими властями (муниципальными магистратами), и допрашиваемы предъ всѣмъ народомъ, они исповѣдывали себя христіанами и до проконсульскаго присутствія заключаемы были въ темницу. Наконецъ, приводили ихъ къ проконсулу,—и онъ поступалъ съ ними также со всею жестокостью“... „Проконсулъ всенародно приказалъ отыскивать всѣхъ насъ... Слуги наши, бывъ подстрекаемы воинами, вводили на насъ Оіестовы вечера, Эдиповы кровосмѣшенія и проч... Съ этого времени святые мученики начали претерпѣвать казни... Но вся ярость и толпы и проконсула и воиновъ излилась преимущественно на: Санкта діавона, Матура, Аттала и на Бландину... Бландину всю истерзали и искололи, чтобы вынудить у ней какое-нибудь богохульство. Но блаженная отвѣчала одно: „я христіанка, у насъ нѣтъ ничего худого“. Санкта подвергли продолжительнымъ и тяжкимъ пыткамъ, надѣясь заставить его произнести что-нибудь вопреки долгу,—онъ на всѣ вопросы отвѣчалъ одно: „я христіанинъ“.

¹⁾ Объ актахъ ліонскихъ мучениковъ и вообще о гоненіи Марка Аврелія см. подробности въ учебномъ сочиненіи профес. Лебедева: „Изъ исторіи гоненій на христіанъ во II вѣкѣ (Журналъ „Твор. Св. Отцевъ. 1884 г. кн. I. 44—85)“.

Это ожесточило противъ него и *проконсула и мучителей*, и они стали разжигать мѣдныя доски и прилагать ихъ къ нѣжнѣйшимъ членамъ его тѣла... Черезъ нѣсколько дней снова стали терзать мученика опухшаго, воспаленнаго... Твердо—терпѣливо вынесенныхъ пытки заключали въ темницы, гдѣ мучили ихъ растягиваніемъ ногъ въ деревянныхъ колодахъ до пятой степени и иными пытками. Весьма многіе, измученные пытками, задохлись въ темницѣ; умирали отъ жестокости темничнаго заключенія и не подвергавшіеся еще пыткамъ. Привлекли на судилище и епископа Поенна. 90-лѣтняго немощнаго старца *принесли на судилище воины въ сопровожденіи городскихъ властей*. Когда *проконсулъ* спросилъ его: кто—Богъ христіанскій? онъ отвѣчалъ: „знаешь, если будешь достоинъ“. За это стали влечь его безъ пощады и нанесли ему множество ранъ... едва живой онъ брошенъ былъ въ темницу и чрезъ два дня испустилъ духъ. Матура, Санта, Бландину и Аттала осудили на борьбу съ звѣрами въ амфитеатрѣ, гдѣ они прежде смерти подверглись новымъ истязаніямъ... Но Аттала только обвели кругомъ по амфитеатру, неся предъ нимъ дощечку съ надписью: *Это—Аттала христіанинъ*. *Проконсулъ*, узнавъ, что онъ римлянинъ, приказалъ держать его въ темницѣ вмѣстѣ съ другими тамъ бывшими, и, *написавъ объ нихъ кесарю* (Марку Аврелію), ожидалъ его рѣшенія. Отъ кесаря получено было предписаніе *исповѣдникамъ отсѣчь головы, а тѣхъ, которые отрекутся, освободить*... *Проконсулъ* театрално (*θεατρικῶν*) *привелъ блаженныхъ на судилище*, тщеславясь предъ толпою, и снова началъ ихъ допрашивать, а потомъ оказавшихся римскими гражданами обезглавилъ, прочихъ же бросилъ звѣрямъ. Аттала, полусожженнаго на раскаленной желѣзной скамьѣ, *проконсулъ* приказалъ, въ угоду толпѣ, также бросить звѣрямъ... Такова въ основѣ сложная, тянувшаяся не мало времени (требовалось сношеніе съ императоромъ) трагедія, въ которой весьма недвусмысленно выступаютъ роли *народа, воиновъ,*

муниципальныхъ властей, проконсулы и самого императора. У г. Кулаковскаго, которому „хорошо извѣстно лионское происшествіе, не бывшее явленіемъ исключительнымъ“, изображается оно съ такою „точностью и полнотою“: „христианство тревожило умы и приводило къ волненіямъ... въ Лионѣ, въ 177 году разыгрался въ отсутствіе намѣстника цѣлый бунтъ. Преслѣдуемыхъ народною яростью христианъ *спасла отъ смерти военная сила, прекратившая своимъ вмѣшателствомъ эту травлю.* Прибывшій на мѣсто императорскій легатъ судилъ и казнилъ христианъ“. „Государственная власть (въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ) разбирала и карала не религіозныя убѣжденія и не христианство, какъ такое, а только водворяла порядокъ въ средѣ общества; она допускала свободный просторъ христианской пропаганды и позволяла укрываться христианству подъ защиту законныхъ учреждений“... (Кулак. 27—28). Коротко, ясно и исторически „точно“: христианство приводитъ къ волненіямъ; народъ явится; войско и власти спасаютъ христианъ отъ смерти; проконсулъ казнить христианъ (вѣроятно, чтобы навсегда спасти ихъ отъ ярости народной), а христианской пропагандѣ дается свободный просторъ... Достоинство пониманія и изложенія г. Кулаковскимъ Лионскихъ *событій*, а не „событій“¹⁾, 177 года для каждаго очевидно и безъ дальнѣйшихъ разъясненій. Но какъ тяжело должны обуять челоуѣка ложныя, предвзятая представленія, чтобы онъ позволилъ себѣ такъ извратить общезвѣстный, стоящій внѣ всякаго сомнѣнія, историческій фактъ! Здѣсь должна быть рѣчь уже не объ ученой неосторожности—недосмотрѣ, какъ это еще допустимо въ дѣлѣ съ актами Ахація, а кое-о-чемъ болѣе щекотливомъ... Кажется, впрочемъ, что г. Кулаковскій напрасно увѣряетъ, что „Лионское происшествіе“ хорошо ему

¹⁾ Г. Кулаковскій весь сложный процессъ Лионскихъ мучениковъ, цѣлый рядъ происшествій, случившихся на значительномъ протяженіи времени, называетъ „событійемъ“, „присшествіемъ“, предполагая, разумеется, что это былъ единичный актъ охраны христианъ отъ ярости толпы—посредствомъ казни..

извѣстно. Мы думаемъ, что актовъ ліонскихъ онъ не видалъ, почему и поставилъ невѣрный цитатъ: Euseb. h. e. V, 2.; слѣдуетъ V, 1.

Мы ввели читателя въ нѣсколько, можетъ быть, утомительныя подробности въ области источниковъ Исторіи Христіанской церкви древнѣйшаго времени. Но это было необходимо не для того только, чтобы стало яснымъ, какъ мало идетъ къ г. Кулаковскому принятая имъ ученая осанка, какъ ничтожна эта, внушительно дѣйствующая на нѣкоторыхъ слушателей и читателей, рѣшительность и ничѣмъ—ни логикой, ни фактами—не смущающаяся развязность приговоровъ по весьма важнымъ, а между тѣмъ для самаго автора не яснымъ вопросамъ, но—чтобы внимательный читатель могъ по достоинству оцѣнить всѣ тѣ псевдоученые, мнимо-историческіе выводы, какіе дѣлаетъ г. Кулаковскій изъ историческихъ актовъ первостепенной важности, въ „ученой“ мастерской фальсификатора обрѣзанныхъ, до неузнаваемости изуродованныхъ, почти вновь сочиненныхъ.

„Каковы-же характеристичныя черты этого процесса?“ спрашиваетъ г. Кулаковскій послѣ того, какъ извѣстнымъ уже намъ „научнымъ“ приѣмомъ устранилъ изъ актовъ, на сколько могъ, все, что было въ нихъ „характернаго“ съ *формальной* (процессуальная обрядность суда) и *материальной* стороны. И отвѣчаетъ: „во первыхъ, важно отмѣтить то, что процессъ происходитъ предъ лицомъ намѣстника императорскаго, представителя государственной власти“ (Твердо замѣтимъ это и мы, потому что это какъ разъ поражаетъ г. Кулаковскаго въ самое сердце). „Полномочія, которыми онъ облеченъ, продолжаетъ нашъ авторъ, не имѣютъ по существу

никакого отношенія къ религіи, какъ такой. Онъ проявляетъ силу своей власти карой, но осуществляетъ при этомъ несудебную функцію своей власти, а ту, которая у римлянъ называлась *jus coelegendi*, т. е. право магистрата всякимъ образомъ принуждать гражданина исполнять повелѣніе, которое магистратъ дѣлаетъ въ силу своей власти... Это вообще не есть процессъ съ точки зрѣнія римскаго права, а лишь дознаніе (*cognitio*). Не существуетъ ни опредѣленныхъ нормъ этого дознанія, ни узаконенія относительно размѣра наказанія. Все дѣло сводится къ усмотрѣнію представителя власти и все рѣшеніе идетъ въ административномъ порядкѣ. Таковъ этотъ процессъ. Это лишь случайное вмѣшательство—говоря нашимъ языкомъ—полиціи, по вызову ея вниманія къ дѣлу самой публикой, но такой полиціи, которая не передаетъ дѣла въ судъ, а немедленно сама устраниваетъ данное правонарушеніе“ (Кулак. стр. 23—4). Таковъ выводъ г. Кулаковскаго изъ *Acta proconsularia* Баронія. Его выводъ изъ событій и актовъ ліонскихъ служить къ нему дополненіемъ: „и повсюду, какъ и здѣсь, во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, какъ и въ одиночныхъ дознаніяхъ о христіанахъ, государственная власть разбирала и карала не религіозныя убѣжденія и не христіанство, какъ такое. Она карала виновныхъ по указанію общества, водвореніе порядка въ средѣ котораго было ея единственной прямой обязанностью. Не убѣжденія своихъ подданныхъ и не христіанское вѣроученіе, какъ такое, преслѣдовала власть, ибо она допускала свободный просторъ христіанской пропаганды и позволяла христіанству укрываться подъ защиту признанныхъ и законныхъ учреждений“ и т. д. (Кулак. стр. 28).

Въ этихъ своихъ выводахъ,—т. е. что полномочія представителя государственной власти въ Римѣ не имѣли по существу никакого отношенія къ религіи, какъ такой, что власть разбирала и карала не христіанство, какъ такое, что въ карѣ, постигавшей христіанъ, проявлялось не судебное примѣненіе основнаго органическаго закона римскаго къ новой религіи,

а просто—случайное внимательство полиции, свободное (произвольное) усмотрѣніе представителя власти, словомъ, что въ притѣсненіяхъ и казняхъ христіанъ, правители осуществляли не судебную функцію своей власти, а—*ius coercendi*, власть полицейскую, только административную,—г. Кулаковскій хочет опереться на авторитетъ Моммсена, и дѣлаетъ ссылку на его уже упомянутый нами трактатъ: *Der Religionsfrevel...* Авторитетъ, конечно, солидный, и согласіе выводовъ г. Кулаковскаго съ сужденіями Моммсена, если бы такое оказалось, одно уже сообщило бы нѣкоторый вѣсъ мнѣніямъ г. Кулаковскаго, не смотря на ихъ явную парадоксальность. Но знаетъ ли г. Кулаковскій, что онъ въ настоящемъ дѣлѣ призвалъ Моммсена во свидѣтели не *за* себя, а *противъ* себя? Мы не станемъ утверждать, что г. Кулаковскій не читалъ статьи Моммсена (неточности въ цитатѣ,—не указанъ томъ журнала,—значенія теперь не придаемъ; въ трактатѣ г. Кулаковскаго это не первый случай),—онъ несомнѣнно имѣлъ ее въ рукахъ,—не желаемъ также заподѣривать, что онъ сознательно извратилъ сужденія Моммсена и сдѣлалъ ссылку на то, что не даетъ ему поддержки, а полагаемъ, что онъ, пробѣжавши статью, не понялъ ея, не далъ себѣ отчета въ томъ, чѣмъ захотѣлъ воспользоваться, на что вздумалъ сослаться.

Моммсенъ въ статьѣ, носящей общее названіе: *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, поставилъ себѣ задачей изслѣдовать не общій только „вопросъ, какъ поставила себя римская государственная власть къ ненаціональной религіи римскихъ гражданъ и подданныхъ государства“ (*Historische Zeitschrift von Sybel. 1890. 64 B. 3 H. pag. 389*), но предпринялъ, опираясь на этомъ общемъ правоотношеніи, въ частности рѣшить вопросъ о положеніи христіанства по римскому праву. „Для уясненія этихъ отношеній бесполезно, говоритъ онъ, трактовать этотъ (общій) вопросъ преимущественно съ точки зрѣнія христіанской, т. е. ограничиваясь только репрессивными мѣрами противъ самаго христіанства, и слѣдовательно позднѣйшей эпохой римскаго государственнаго

развитія, для которой, правда, мы имѣемъ фактическія данныя въ подавляющей массѣ, но подъ принижующимъ и разстраивающимъ древнія учрежденія правленіемъ цезарей и ихъ чиновниковъ и въ дикой сумятицѣ травли христіанъ и отпора ей со стороны апологетовъ трудно отыскать правовыя нормы, которымъ однако не можетъ быть отказано въ существенномъ вліяніи на практическія отношенія и въ этотъ періодъ“. Онъ, поэтому, для болѣе основательнаго правоваго, по духу римской государственности, уясненія вопроса, предпочитаетъ обсудить его „съ формальной точки зрѣнія римскаго государственнаго и уголовнаго права“ (389). Обсужденіе свое онъ, впрочемъ, ограничиваетъ только главными чертами (Grundlinien). Моммсенъ, какъ серьезный, опытный ученый, ведетъ свое изслѣдованіе съ замѣчательною осторожностью и сдержанностью; въ выводахъ не разъ показываетъ нерѣшительность¹⁾, особенно, когда идетъ рѣчь о временахъ республики, что совершенно понятно для тѣхъ, кто знаетъ, какъ мало есть въ распоряженіи науки опредѣленныхъ данныхъ для составленія точнаго и подробнаго представленія о римскомъ уголовномъ правѣ, и о религіозно-правовыхъ отношеніяхъ въ старо-республиканскій періодъ римскаго государства.

Мы не считаемъ удобнымъ представить въ настоящей статьѣ полный переводъ этого, весьма полезнаго при обсужденіи занимающаго насъ теперь вопроса, трактата; удовольствуемся обширнымъ извлеченіемъ изъ него, особенно изъ той части, которая касается эпохи императоровъ, гдѣ рѣчь идетъ о христіанствѣ. Это намъ полезно будетъ и для объективнаго разъясненія вопроса, и для обнаруженія несостоятельности всѣхъ измышленій г. Кулаковскаго, рискнувшаго посвидѣтельствоваться Моммсеномъ.

¹⁾ При обсужденіи извѣстныхъ частныхъ вопросовъ онъ не разъ употребляетъ такія выраженія: „чало извѣстно“, „кажется“, „едва ли“, „вѣроятно не осталось несогласныхъ“, „обнаруживаются слѣды“....

„Религія римскаго народа, какъ вообще религіи древности, существенно есть національная и въ дѣйствительности только идеальное отображеніе (Wiedespiegelung) народнаго духа; религіозность есть проявляющійся въ сакральной формѣ патриотизмъ. Поэтому, строй римскаго общества требуетъ отъ римскаго гражданина римской вѣры и соотвѣтствующаго этой вѣрѣ поведенія; уголовная власть простирается также и на эту область. Трѣмъ категоріямъ права,—частному, общественному и божественному праву,—соотвѣтствуютъ три категоріи преступленія: частное, напр., воровство, общественное, какъ измѣна отечеству, сакральное, какъ упущеніе обязательной жертвы; и для каждой изъ этихъ категорій установлено было особенное уголовное судопроизводство. Но послѣднія изъ нихъ, сакральныя преступленія и сакральный процессъ, какъ всеобщая категорія, прекратились уже въ самую раннюю пору, поелику, съ одной стороны, во время республики скоро утвердилась верховная власть народа, а съ этимъ и исключительное его право приговаривать гражданъ къ смертной казни или къ тяжелой пенѣ, съ другой же стороны, народу, какъ такому, никогда не позволялось вмѣшиваться въ сакральныя установленія. Правда, еще въ республиканское время консулы въ сакральныхъ преступленіяхъ, именно, при оскорбленіи пословъ, изрекали смертный приговоръ безъ участія народа, и не была никогда оспариваема такая-же власть Верховнаго Понтифекса надъ нарушившею свои обязанности жрицею Весты и ея любовникомъ, но эти остатки самую уже свою рѣдкостью и все-прогрессирующимъ исчезновеніемъ показываютъ, что сакральнаго преступленія, какъ общаго установленія (Institution), въ историческое время уже больше не было. Для наказаній, которыя за преступленія противъ религіи и тогда еще, конечно, могъ налагать на гражданина Понтифексъ, едва ли было другое принужденіе, кромѣ—совѣсти... Для пониманія римской государственности необходимо помнить, что нѣкогда существовало примѣнимое въ каждому гражданину уголовное судопроизводство, част-

вымъ примѣненіемъ котораго былъ процессъ весталокъ. Историческій Римъ не знаетъ общаго сакральнаго преступленія и общаго сакральнаго процесса“.

„Общее государственное уголовное судопроизводство древнѣйшаго періода республики по своему объему мало извѣстно; уже то обстоятельство, что оно выступаетъ рядомъ съ сакральнымъ процессомъ, исключаетъ изъ него религиозное преступленіе... на религиозное поведеніе гражданина государственное уголовное право не распространяется. Впрочемъ, это уголовное судопроизводство рано потеряло свою силу, и для послѣдняго столѣтія республики оно можетъ быть разсматриваемо, какъ устарѣвшее“.

„Общій уголовный судъ позднѣйшей,—особенно послѣ Суллы,—республики и первыхъ столѣтій имперіи есть процессъ Quaestiones. Онъ примѣнялся только въ городѣ Римѣ; его дополняло, мало впрочемъ извѣстное и едва ли однородно установленное, уголовное судопроизводство предъ властями городскихъ общинъ римскаго или не-римскаго права.. Если мы спросимъ, насколько преступленіе противъ религіи, какъ такое, находило мѣсто въ этой системѣ, то, конечно, кража въ храмѣ и здѣсь (какъ и въ древнѣйшемъ уголовномъ правѣ) ставилась наравнѣ съ кражей общественнаго имущества; а впрочемъ, *кажется*, въ этой системѣ преступленіе противъ религіи во вниманіе не принималось. Ибо, что дѣяніе, которое въ другомъ отношеніи содержитъ въ себѣ наличность уголовного преступленія,—убійство, распутство, отказъ въ отдавн должной чести магистрату,—не имѣяетъ своего уголовного характера отъ того, что въ основаніи его лежитъ религиозный мотивъ, само собою разумѣется; и преслѣдованіе его не можетъ быть юридически трактуемо, какъ преслѣдованіе преступленія противъ религіи. Но прямого наказанія преступленія противъ религіи въ этихъ судебныхъ учрежденіяхъ, *кажется*, нѣтъ: *deorum injuriae dicitur*“.

„Между тѣмъ, чисто отрицательное отношеніе въ преступленію противъ религіи не осталось, вѣроятно, неоспоримымъ,—по крайней мѣрѣ въ позднѣйшемъ римскомъ уголовномъ правѣ. Одной изъ вновь выставленныхъ уголовныхъ категорій было оскорбленіе величія римскаго народа (*majestas populi Romani*). Можно ли подвести подъ это растяжимое понятіе и преступленіе противъ національной религіи? Многие говорятъ за отрицательный отвѣтъ. Если бы преступленіе противъ государственныхъ боговъ подлежало уголовному преслѣдованію, то долженъ былъ-бы образоваться для этого спеціальнѣйшій терминъ; но мы не только такого не находимъ, но употребленіе греческаго *ἀβασ* въ этомъ смыслѣ и у Латинянъ показываетъ неопровержимо, что эта категорія римскому уголовному праву была чужда... Известно и прямо выставляется на видъ ¹⁾, что рѣчи и сочиненія противъ государственной религіи, даже когда это дѣлалось въ оскорбительнѣйшей формѣ, никогда не вызвали процесса *Majestatis*. Между весьма многими намъ известными процессами этого рода не упоминается ни одинъ, такъ мотивированный. Совершенно соотвѣтствуетъ общему характеру этого безвѣрнаго времени, что государственная религія получила себѣ полицейскую охрану, которая разъяснена будетъ ниже. Но въ уголовномъ процессѣ, какъ его установилъ Сулла, преступленіе противъ нея, лишившись нравственнаго основанія, не нашло себѣ мѣста“.

„Но въ мнѣніяхъ противъ христіанъ обнаруживаются слѣды противоположнаго пониманія. Правда, и здѣсь ясно можно замѣтить, что враги христіанъ ставили имъ въ

¹⁾ Моммсенъ при этомъ ссылается на *Epul. Tertull* cap. 46, и замѣчаетъ, „что это сочиненіе Тертуліана вообще въ христіанскій литературу для юридическаго усненія обсуждаемыхъ здѣсь вопросовъ представляетъ самое лучшее основаніе, а потому здѣсь по преимуществу на него слѣдуетъ обратить вниманіе“. Не мѣшало бы обратить вниманіе на это приложеніе г. Кулаковскому, который въ своемъ трактатѣ не разъ показываетъ явно пренебрежительное отношеніе къ Тертуліану.

вину преимущественно такія дѣянія, какъ выше названныя, уголовная наказуемость которыхъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Самыя тяжкія мученія (Schlimmsten Misshandlungen) вѣроятно причиняемы были христіанамъ подъ фальшивымъ флагомъ... Грубой язычникъ считалъ дѣтубійство и распутство составными частями христіанскаго ритуала, и вмѣсто доказательства выставялось *odium generis humani*¹⁾. Когда христіанство шире распространилось, и его обряды сдѣлались общеизвѣстными, эти обвиненія нѣсколько ослабѣли, хотя они никогда не исчезли совершенно, и были замѣнены, конечно, рациональнѣе построеннымъ *crimen laesae Majestatis*, насколько оно выражалось въ отказѣ клясться геніемъ императора, или оказывать почести императору, связанныя съ религіозными церемоніями²⁾. Это обвиненіе фактически было, конечно, основательно, хотя законно необходимая для преступленія противъ Величества предумышленность была здѣсь въ наличности только въ юридически-формальномъ, а не въ нравственномъ смыслѣ³⁾.

„Между тѣмъ на этомъ непрямомъ угнетеніи (Repression) христіанства римское государство не остановилось. Христіане съ самаго начала ихъ литературы говорятъ объ осужденіи, которое постигало ихъ, какъ таковыхъ, объ уголовномъ преступленіи, которое состояло въ одномъ имени христіанинъ“ (Здѣсь Моммсенъ приводитъ цитаты изъ 1 Петр. 4, 15, Ермы Simil. 9, 28, Иустина Apolog. 1, 11, прибавляя, что позднѣй-

¹⁾ Это еще еще, чѣмъ извѣстна разсужденія Тацита о христіанскихъ поджигателяхъ, показывааетъ почти наивный вопросъ Плинія (*ad Trajan. ep.* 96), казать ли помен, или *flagitia cohaerentia nobis*? при чемъ, какъ показала дальнѣйшій вопросъ, разумѣлись преступленія, которыя, по слухамъ, допускались на аганахъ. Моммсенъ.

²⁾ „Если въ Апокалипс. 20, 4. говорится объ обезглавленіи за отказъ поклониться змѣю и ея изображенію, то при этомъ нужно припомнить, что на греческомъ Востоцѣ и данна къ императору относились официально, какъ къ живому богу“. Моммсенъ.

шіе писатели повторяют это постоянно). „Такого пониманія требуетъ употреблявшееся уже въ древнѣйшей, еще находившейся въ границахъ еллінизма, христіанской общинѣ, а отсюда перешедшее и въ латинскій языкъ названіе того, кто за христіанскую вѣру казненъ смертію, свидѣтелемъ—*mártos*. Христіанинъ, который осужденъ былъ за какое-либо иное преступленіе, не необходимо свидѣтельствовалъ передъ судьей о своемъ христіанствѣ, если оно даже фактически и было причиною осужденія; какъ *mártos*, онъ только тогда подвергался уголовному наказанію, когда это было законно мотивировано его официальнымъ исповѣданіемъ христіанской вѣры. Этому соответствуетъ то, что Плиній наказывалъ христіанъ по тому, что они отказывались отъ жертвоприношеній богамъ. Это глубоко захватывающее, общее обѣимъ сторонамъ (*Partien*) пониманіе христіанской вѣры, какъ таковой, какъ уголовного преступленія, никакъ не можетъ быть отнесено къ эдикту отдѣльнаго, враждебнаго христіанству императора, такъ какъ нигдѣ нѣтъ рѣчи о такомъ основномъ законѣ, и такой отдѣльнымъ императоромъ не могъ быть изданъ; простой эдиктъ оставался въ силѣ только дотолѣ, пока иначе мыслившій императоръ не замѣнилъ его противоположнымъ. Напротивъ, это пониманіе должно основываться на самой сущности римскаго уголовного права. Какъ оно было юридически мотивировано, мы видимъ изъ Тертуліана: онъ различаетъ въ отношеніи къ христіанамъ двоякую категорію *crimen laesae Majestatis*, болѣе легкую—отказъ въ должномъ почитаніи боговъ, и болѣе тяжелую—оскорбленіе императора. Такимъ образомъ, кромѣ выше развитаго пониманія *majestas populi Romani*, по которому преступленіе противъ религіи подъ это понятіе не подходитъ,—было и болѣе точное, которое и оскорбленіе *dei populi Romani* понимало какъ оскорбленіе господствующей націи, и, слѣдовательно, требовало примѣненія и здѣсь уголовной кары. Логически это послѣднее должно быть признано болѣе послѣдовательнымъ; и на практикѣ оно выражалось уза-

коненіемъ (Legitimation) ненависти къ христіанамъ и травли христіанъ (Christenhetze). Если кто отказывался почитать боговъ римскаго государства, чѣмъ обязаны были по отношевію къ нимъ всѣ подданные, и не имѣвшіе римскаго гражданства (Reichsangehörige), этимъ оскорблялъ самое государство, и, слѣдовательно, заслуживалъ наказанія,—если для него, какъ для іудея, не дѣлалось законнаго исключенія,—то, конечно, для каждаго, кто объявлялъ себя христіаниномъ и тѣмъ самымъ выражалъ (свидѣтельствовалъ) этотъ отказъ, такое свидѣтельство по закону превращалось въ мученичество“.

„Что всѣ жалобы и нападки на христіанъ вращаются около этого принципиальнаго правоваго пункта,—понятно; но практически, вѣроятно, дѣйствовали въ этомъ смыслѣ только въ исключительныхъ случаяхъ, и правительство обыкновенно преслѣдовало преступленія противъ религіи не уголовнымъ, а полицейскимъ порядкомъ“...

„Но съ выясненіемъ положенія преступленія противъ религіи въ законно установленномъ уголовномъ правѣ выяснена только одна, и менѣе рѣшительная категорія государственной репрессіи. Болѣе рѣзкой была коллизія религіозныхъ дѣяній просто съ правительственною властью, по римскому выраженію, съ магистратской coercitio, по нашему нынѣшнему, конечно, *только приблизительно* соответствующему обозначенію,—съ полиціей“.

„Правительственное попеченіе о порядкѣ и благѣ народа, проявляющееся не въ исполненіи уголовныхъ законовъ, но дѣйствующее по свободному усмотрѣнію, не мыслимо безъ права магистрата принуждать (coercere) не повинующагося гражданина къ послушанію или не прямо, нанесеніемъ ущерба его правамъ, или же прямо, употребленіемъ власти. Въ римскомъ государствѣ это привело къ такому положенію права, что надлежащій магистратъ, по свободному усмотрѣнію и безъ формы процесса, могъ каждому, обязанному послушаніемъ, причинить всякое не исключаемое обычаемъ зло, будетъ ли это

въ формѣ уголовного наказанія, — смертная казнь, пеня, — или же будетъ чуждо уголовному праву, какъ лишеніе свободы, разрушеніе дома... Противоположность соеісітіо съ собственно уголовнымъ судопроизводствомъ состоитъ въ томъ, что соеісітіо, какъ экстраординарное вспомогательное средство, понимается нѣкоторымъ образомъ, какъ оборона общества противъ гражданина и потому здѣсь нѣтъ формулировки ни преступленія, ни противодѣйствія ему. Формально эта противоположность выражается главнымъ образомъ въ томъ, что для уголовного судопроизводства назначаются опредѣленные магистраты, соеісітіо же въ своемъ полномъ объемѣ является какъ существенный атрибутъ высшаго магистрата; можно, поэтому, обое поставить рядомъ, какъ общее и чрезвычайное уголовное судопроизводство: Тѣсная связь уголовного права съ соеісітіо обнаруживается особенно въ томъ, что институты, которые охраняютъ гражданина отъ злоупотребленія власти, — *intercessio* коллегій и трибунъ, *provocatio* къ народу, — равно относились къ обоемъ. *Отрѣшенное отъ всѣхъ формальныхъ рамокъ права судопроизводство предъ консулярно-сенаторскимъ судомъ времени императоровъ, а также и предъ самимъ императоромъ можно понимать и какъ неограниченное соеісітіо, и какъ собственное уголовное судопроизводство: въ этихъ высшихъ инстанціяхъ обое, строго ювора, совпадаютъ“¹⁾.*

„Репрессивныя мѣры государства въ области религіи принадлежать преимущественно этой административной сферѣ; здѣсь по необходимости господствовалъ неразрывный съ ними административный произволь. Но не излишне изслѣдовать, въ какомъ преимущественно направленіи дѣйствовала полиція по дѣламъ религіи (*Religionspolizei*) при республикѣ и во

¹⁾ На этотъ именно параграфъ (298 стр.) и ссылается г. Кулаковский въ подтвержденіе своего особаго пониманія римской соеісітіо, не какъ уголовного суда, а только случайнаго вѣдательства полиціи.

время принципата, и въ какихъ формахъ она проявляла свою дѣятельность, слѣдовательно, что въ этой области нѣкоторымъ образомъ соответствовало понятію преступленія и наказанія по уголовному праву“.

„Религіозною полиціею (полиціею по дѣламъ религіи) въ собственномъ смыслѣ слова не могутъ быть названы тѣ мѣропріятія, которыя вообще имѣютъ цѣлью охраненіе добраго порядка, и только поэтому затрогиваютъ религіозныя убѣжденія. Сюда относятся, наприм., подавленіе безчинствъ Вакханалій 568 г. отъ построенія Рима, мѣры къ прекращенію человѣческихъ жертвоприношеній, во время республики въ Италиі, а въ эпоху принципата—въ Галліи и Африкѣ, уголовное наказаніе за обрѣзаніе, какъ кастрацію, репрессивныя мѣры противъ ватинаторовъ, халдеевъ, противъ злоупотребленія правомъ свободы ассоціацій“...

„Но то, что по праву можетъ быть названо религіозною полиціею, основывается на національномъ характерѣ римской религіи. Исключительность, необходимо свойственная національному чувству, патриотизму, переносится не только на религію, но и на религіозную полицію“...

„Магистратская религіозная полиція слѣдила, чтобы римскій гражданинъ исполнялъ свои религіозныя обязанности и держался національной религіи. Если несправедливо и даже невозможно было воспретить иностранцу, для котораго открытъ былъ римскій культъ, употреблять на чужбинѣ свой культъ: то полицейскій надзоръ за патриотическимъ образомъ жизни гражданина выходилъ просто изъ самой сущности Рима, и приложеніе къ Sacra было существенною его частью. Мы, конечно, мало знаемъ о примѣненіи магистратской coercitio къ принудительному исполненію религіозныхъ обязанностей гражданами и о наказаніи такихъ упущеній; но тѣмъ не менѣе въ старореспубликанское время она примѣнялась широко. Въ безвѣрное же (glaubenslos) послѣднее столѣтіе республики, конечно, этотъ полицейскій

контроль въ сущности устарѣлъ (*antiquirt*) и примѣнялся изрѣдка только, какъ оружіе партій“.

„Опредѣленіе, чѣмъ понужденіе гражданина къ исполненію его религіозныхъ обязанностей, выступаетъ магистратское вмѣшательство противъ почитанія гражданами иностранныхъ божествъ (*religio externa, superstitio externa*) или же и божествъ государства, но въ иноземныхъ формахъ... за исключеніемъ божествъ, принятыхъ въ составъ римскихъ боговъ¹⁾. Это выражается преимущественно въ томъ, что съ умноженіемъ римскихъ гражданъ расширялся и циклъ римскихъ боговъ, и вступленіе въ него новыхъ божествъ узаконялось магистратскимъ декретомъ съ согласія сената. Обязанностью магистрата было посредствомъ *coercitio* препятствовать гражданамъ почитать чужихъ непризнанныхъ боговъ. Въ этомъ направленіи, въ подавленіи отпаденія гражданъ отъ національной вѣры принятіемъ мѣръ какъ противъ занимавшихся прозелитствомъ, такъ и противъ самихъ прозелитовъ, и лежатъ въ сущности всѣ въ собственномъ смыслѣ къ религіозной полиціи относящіяся дѣйствія римскаго правительства, о которыхъ намъ сохранились свѣдѣнія. Изъ республиканскаго времени сюда относится изгнаніе іудеевъ въ 615 году. Въ эпоху принципата, когда объ этихъ дѣлахъ мы больше знаемъ, это выступаетъ опредѣленіе. Меценатъ представляетъ лично склонному къ новымъ религіямъ Августу, какъ обязанность регента—ненавидѣть и карать отступающихъ отъ національной вѣры гражданъ. Въ этомъ смыслѣ Августъ прямо запретилъ римскимъ гражданамъ, и только имъ, кельтскій національный культъ. Если о прочихъ политеистическихъ вультяхъ этой эпохи ничего подобнаго не сообщается, то, пожалуй, и потому, что въ это время граждане и неграждане такъ были перемѣшаны въ римскомъ на-

¹⁾ Liv. 4, 30, 11: *ne qui nisi Romani dii neve et caet...* Cicero *de leg.* 2, 8, 19: *separatim nemo habessit deos neve novos et caet...* Моисеевъ.

селеніи, что практически едва ли было возможно удержать гражданина отъ религиозныхъ дѣйствій, которыя не могли и не должны были быть воспрещены негражданину. Главнымъ же образомъ потому, что въ политеистическихъ культурахъ богъ иноземный не исключалъ отечественнаго. Римскій гражданинъ, оказывавшій божеское поклоненіе Изидѣ и Митрѣ, вовсе не отрекался этимъ отъ Юпитера Капитолійскаго. Выходя съ этой точки зрѣнія, въ періодъ императоровъ на практикѣ пришли, кажется, къ тому, что римскимъ гражданамъ позволено было принимать всякій иноземный культъ, уживавшійся съ національнымъ,—если онъ не стоялъ въ противорѣчій съ полиціей нравовъ. Но иное дѣло—религіи монотеистическія: іудей и христіанинъ необходимо были, съ точки зрѣнія національной религіи, „атеисты“, и ихъ Богу не было бы пріятно, если бы ему оказывалось поклоненіе рядомъ съ другими,—даже въ императорской божницѣ. Если римскій гражданинъ исповѣдывалъ одну изъ этихъ религій, то онъ уже несомнѣнно былъ отступникъ отъ національной вѣры (Тертуліанъ, *Apol. c. 24: nec Romani habemus qui non Romanorum deum colimus*), и, какъ такой, онъ, и по тому пониманію, которое не находило въ этомъ оскорбленія величества, подлежалъ магистратской *coercitio*“.

„Что *coertitiones*, установленныя противъ іудеевъ и христіанъ, примѣнялись главнымъ образомъ противъ принявшихъ эти религіи римскихъ гражданъ, со включеніемъ—само собою понятно—тѣхъ негражданъ, которые занимались прозелитствомъ между ними,—показываетъ разсмотрѣніе частныхъ извѣстныхъ намъ случаевъ... Но это вовсе не значить, чтобы въ эту эпоху негражданину законно предоставлена была свобода перехода въ іудейство или христіанство. Напротивъ, афинянинъ или антиохіецъ, перешедшій въ христіанство, съ такимъ же правомъ могъ быть обвиненъ въ атеизмѣ, какъ и римлянинъ, только здѣсь отреченіе отъ боговъ относилось къ другому кругу боговъ. Положеніе этихъ отступниковъ

предъ подлежащими муниципальными властями часто бывало тяжеле, чѣмъ отступника—римскаго гражданина предъ властями римскими, такъ какъ къ преступленію противъ религіи въ этихъ кругахъ большею частію относились менѣе снисходительно. Государственныя власти, принимая къ разсмотрѣнію такіе случаи, по праву должны были согласовать свои рѣшенія съ мѣстнымъ (городскимъ) правомъ (Statutarrecht). Если-бы римскому подданному негражданину предоставлена была въ этомъ свобода, въ которой отказано было гражданину, то репрессія открыто отрицающихъ національную вѣру исповѣданій, явно преднамѣренная (offenbar beabsichtigte), была бы на практикѣ подорвана. Но при всѣхъ обстоятельствахъ, магистратская coercitio *въ сущности была направлена противъ отпаденія отъ національной вѣры*“.

„Слѣдуетъ далѣе пояснить съ формальной стороны, что магистратская coercitio, если она выступаетъ какъ религізная полиція (Religionspolizei), дѣйствуетъ безъ точнаго названія преступления, безъ опредѣленныхъ нормъ для congrui delicti, безъ надлежаще установленныхъ формъ процесса, и безъ твердо нормированнаго уложенія о наказаніяхъ. Это въ сущности отрицательное разъясненіе подтверждается далѣе тѣмъ, что репрессивныя мѣропріятія, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, принадлежатъ не къ области юстиціи, какъ ни произвольно было ея отправленіе въ уголовномъ процессѣ періода императоровъ, а къ магистратской coercitio, въ которой, по ея существу, господствуетъ зависимость отъ индивидуальности отдѣльнаго представителя власти, и отъ настроенія народа, вообще непостоянство, чего въ юстиціи даже этой эпохи паденія вовсе не замѣчалось“.

„Въ римскихъ узаконеніяхъ не достаетъ техническаго обозначенія для преступленія противъ религіи; установились только для отдѣльныхъ случаевъ, напр., для предсказыванія будущаго по расположенію звѣздъ (mathematici), для иноземныхъ культовъ (superstitio externa) обычныя обозначенія,

хотя юридически и неточныя. *Sacrilegium* не можетъ быть сюда отнесено. Технически оно въ уголовномъ правѣ обозначаетъ кражу (*furtum*), квалифицированную святостью мѣста, грабежъ храмовъ (*ιεροουλiα*), и въ болѣе точной рѣчи, а также рѣшительно у юристовъ, это слово, этимологически ясное (*sacra legere*), иначе и не употреблялось. Но въ общепити оно уже рано, точно такъ же какъ и *furtum*, квалифицированное употребленіемъ насилія, *latrocinium*, вообще относилось ко всякому чрезвычайно поворному преступленію. Такимъ образомъ, часто, но никогда въ точномъ ограниченіи преступленіемъ противъ религіи, употребляли этотъ терминъ въ приложеніи къ христіанамъ ихъ враги¹⁾. Еще въ узаконеніяхъ четвертаго вѣка это выраженіе не имѣло установившагося юридическаго значенія, но употреблялось безъ различія о всякомъ тяжкомъ преступленіи²⁾. Уже послѣ того, какъ христіанство стало государственной религіей, понятіе религіознаго преступленія, дѣйствительно уже съ этимъ вошедшее въ уголовное право, усвоило себѣ это слово, имѣющее къ нему отношеніе по крайней мѣрѣ своей первой половинѣ³⁾. Поэтому эта *coercitio*, насколько она вообще вошла въ юридическія книги, получила тамъ мѣсто не въ изло-

¹⁾ И у Минуція Феликса (с. 25, 28), и у Тертуліана (Apol. с. 2), гдѣ читается: *vis solentis dicere homicidae: nega (et laniabere, nec) laniari jubere sacrilegum, si confiteri perseveraverit*; дальѣ с. 15. 24. 44. ad Scap. 2. 4. Неправильное приложеніе этого выраженія къ христіанамъ Тертуліанъ порицаетъ ad Scap. 2: *nos quos sacrilegos christianitatis nec in furto unquam reprehendistis, nedom in sacrilegio*. Въ болѣе общемъ смыслѣ, какъ „беззаконный“, находится это слово у Минуція с. 9. 17, у Тертуліана Arolog. с. 12. *Моммсенъ*.

²⁾ Такъ, это слово прилагается къ прелюбодѣлію въ законѣ 339 г. (Cod. Theod. II, 36, 4), къ оскорбленію величества въ законѣ 364 г. (Cod. Theod. 9, 42, 6) къ дѣланію фальшивой монеты (въ законѣ 381 г. Cod. Theod. 9, 38, 6); къ злоупотребленіямъ по сбору податей (отъ того же гола. С. Theod. 13, 11, 1). *Моммсенъ*.

³⁾ О религіозныхъ проступкахъ слово это употребляется въ законахъ. 381 г. (С. Th. 5, 6, 1), 383 г. (С. Th. 7, 3, 1), 386 г. (Cod. Th. 8, 8, 3), 391 г. (С. Th. 16, 10, 11), 398 г. (С. Th. 16, 2, 31), 412 г. (С. Th. 16, 5, 52 pr. 426 r. (С. Th. 16, 7, 7), 455 г. (С. Inst. 1, 5, 8, 2.). *Моммсенъ*.

женіи de publicis iudiciis, т. е. не въ уголовномъ правѣ, а въ сочиненіяхъ de officio proconsulis ¹⁾, въ которыхъ излагается чрезвычайное (extra ordinem) судопроизводство и право полицейское; въ общихъ же руководствахъ Права (Rechtscompendien) она помѣщалась не подѣ однимъ изъ сейчасъ названныхъ титуловъ уголовного права, а въ дополнительныхъ отдѣлахъ ²⁾, или же въ общей дополнительной главѣ de poenis³⁾.

„Нѣтъ, далѣе, для преступленія противъ религіи законодательной нормы. Вѣроятно, упомянутое уже опасеніе республиканскаго правительства передать на рѣшеніе Комитціи сакральныя дѣла главнымъ образомъ было причиною того, что нѣтъ никакихъ слѣдовъ подобныхъ опредѣленій народа. Напротивъ, магистраты, а съ тѣхъ поръ, какъ они стали зависѣть отъ сената,—сенатъ, какъ высшая правительственная инстанція, были настоящими представителями этой coercitio. Опредѣленно выражается это отношеніе въ процессѣ Вахханалій 568 г. отъ основанія Рима: сенатъ повелѣваетъ подлежащимъ магистратамъ употребить противъ преступниковъ *уголовную coercitio*, и произнести смертный приговоръ какъ гражданамъ, такъ и негражданамъ, съ предоставленіемъ первымъ provocatiois (апелляціи). Такое направленіе дѣла, данное сенатомъ, въ республиканское время относится только къ отдѣльному случаю и не можетъ быть разсматриваемо, какъ законодательный актъ, хотя и здѣсь прецедентъ, должно быть, имѣлъ свое вліяніе. Во время принципата, сначала опредѣленіями сената, какъ именно опредѣленіемъ 16 г. по Р. Хр. касательно математиковъ (предсказателей по звѣздамъ), а потомъ и императорскими эдиктами, магистратская coercitio

¹⁾ Лактанцій Iustit. 5, 11, 19: Domitius de officio proconsulis libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret, quibus poenis affici oporteret eos, qui se cultores dei confiterentur. *Моммсенъ.*

²⁾ Таковъ у Paulus sent. 5, 21: de vaticinatoribus et mathematicis. *Моммсенъ.*

въ отдѣльныхъ случаяхъ связана была съ опредѣленнымъ *corpus delicti*; но принципиальное регулированіе преступленія противъ религіи (*Religionsfrevel*) вообще и тогда еще не установилось, и усмотрѣнію магистрата былъ предоставленъ здѣсь все-таки болѣе широкій просторъ, чѣмъ какой допускало общее уголовное право“.

„Не было также въ этой области и установленной формы процесса. Само собою понятно, при каждомъ случаѣ *coercitionis*, если только онъ не былъ исполнѣнъ извѣстенъ, или не происходилъ въ присутствіи магистрата, этотъ послѣдній долженъ былъ посредствомъ уясненія сущности факта (*cognitio*) составить себѣ убѣжденіе въ необходимости вмѣшательства его власти; и если вслѣдствіе этого вмѣшательства дѣло доходило до *provocatio* (апелляція), то для него въ этомъ случаѣ также обязательны были установленныя въ уголовномъ правѣ формы суда народнаго. Но какимъ образомъ онъ составлялъ себѣ это убѣжденіе,—это зависѣло единственно отъ его усмотрѣнія. Для эпохи до учрежденія великихъ судовъ присяжныхъ (*Quaestiones perpetuae*) это слѣдуетъ сказать и объ уголовномъ судопроизводствѣ: процессъ объ убійствѣ предъ *quaestor parricidii* могъ также быть разсматриваемъ только, какъ *cognitio*. Для этой эпохи оба процесса можно разсматривать просто какъ обыкновенное и чрезвычайное уголовное судопроизводство, и различіе ихъ основывается только на различіи властей, ведущихъ процессъ. Съ тѣхъ же поръ (послѣ Суллы), какъ для обыкновеннаго уголовного процесса введены великія палаты присяжныхъ (*Quaestiones*), процессъ *coercitionis* можетъ быть обозначаемъ такъ же, какъ чисто магистратскій безъ участія присяжныхъ, или, такъ какъ процессъ предъ палатами присяжныхъ теперь является, какъ *ordo iudiciorum*, то тотъ (процессъ *coercitionis*) можетъ быть понимаемъ какъ *processus extra ordinem* какъ чрезвычайный уголовный процессъ. Во всякомъ разѣ, эта противоположность не имѣетъ мѣста ни въ процессѣ противъ негражданъ, ни въ исключительномъ консуларо-сенатор-

скомъ уголовномъ процессѣ, ни въ процессѣ предъ императоромъ, такъ какъ во *остатъ этихъ категорійхъ уголовная процедура и coercitio не вообще, но процессуально совпадаютъ, а съ прекращеніемъ въ 3 столѣтіи процесса Quaestiones, процессуальная противоположность вообще не имѣетъ уже больше мѣста*. Все-таки достойно примѣчанія, что не только неизвѣстенъ намъ ни одинъ случай этой категоріи, въ которомъ бы рѣшалъ дѣло судъ присяжныхъ ¹⁾, но и всѣ принадлежащія сюда преступленія, какія нашли себѣ мѣсто въ юридическихъ книгахъ, стоятъ въ нихъ, какъ уже замѣчено, между экстраординарными. И что въ древнѣйшемъ изъ процессовъ этого рода, о которомъ мы имѣемъ свѣдѣнія, въ процессѣ противъ Помпоніи Грецины въ 57 г. по Р. Хр., вопреки обычаю этого времени, рѣшеніе дѣла было предоставлено ея мужу,—это стоитъ въ связи съ тѣмъ, что общій процессъ предъ присяжными въ такомъ случаѣ, по закону, не могъ быть примѣненъ.

Наконецъ, и въ особенности, нѣтъ въ этомъ процессѣ вообще опредѣленно установленныхъ наказаній, хотя въ сей-часъ упомянутыхъ особыхъ случаяхъ опредѣленіе сената или распоряженіе императора заключаетъ въ себѣ нормировку наказанія. Наложеніе или неналоженіе наказанія и при доказанной наличности факта было произвольно; а тѣмъ болѣе отъ усмотрѣнія представителя власти зависѣла мѣра наказанія. Это особенно ясно обнаруживается въ мѣропріятіяхъ власти противъ христіанъ. По самому существу уголовного права, магистратъ обязанъ былъ, за исключеніемъ особенныхъ

¹⁾ Родственники Домициана осуждены были несомнѣнно самимъ императоромъ. И Плиній (ep. 96) говоритъ только о *cognitiones de Christianis*. Римскіе граждане, которыхъ, какъ обвиненныхъ въ христіанствѣ, онъ отослалъ въ Римъ, имѣли тамъ быть привлеченными предъ трибуналъ императора или сената, или, во всякомъ случаѣ, за оскорбленіе величества могли предстать предъ присяжныхъ; вѣроятно въ этихъ случаяхъ приговоръ обыкновенно произносилъ императоръ. *Моммсенъ*.

обстоятельствъ, отыскивать преступника, и, тѣмъ болѣе, совершенное преступленіе не могло быть признано несостоявшимся. И дѣйствительно, ревностные намѣстники приказывали разыскивать христіанина какъ вора¹⁾, и наказывали даже такого, который ложно отрицалъ свою принадлежность къ христіанству или же отрекался отъ него²⁾. Гоненія на христіанъ при Деціи и позже часто велись такимъ порядкомъ, соотвѣтственно вышеуказанному уголовному пониманію преступленія противъ религіи. Но до тѣхъ поръ правительство, какъ *кажется*, безъ исключенія, держалось совершенно противоположнаго руководящаго принципа: оно выступало противъ христіанъ только по доносамъ, при чемъ ясно обнаруживается компромиссъ съ народною ненавистью, и кто на допросѣ объявлялъ, что онъ не христіанинъ, или болѣе уже не христіанинъ,—такой освобождался отъ наказанія, если бы даже онъ отрекся отъ своей вѣры только на словахъ³⁾.

¹⁾ Такъ поступалъ Плиній, пока не написалъ Траяну (ep. 97): *conquirendi non sunt*. Напротивъ, объ усердномъ намѣстникѣ Лионскомъ при М. Аврелии говорится (Euseb. h. e. 5, 1): *δημοσία ἐκέλευσαν ὁ ἡγεμῶν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς*. Цельса у Оригена (*contra Cel.* 8, 72): *ὅρῳν δὲ καὶ πλανᾶται τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτῃ δίκην*. *Моммсенъ*. (Слова Цельса приведены Моммсеномъ несправно. По *Curs. Compl. Patr. Migne. T. II. S. Graec. pag. 1621. Contr. Cel.* 8, 69 (а не 72) читается правильно: *ὅρῳν δὲ καὶ πλανᾶται κ. τ. λ...*)

²⁾ Плиній спрашиваетъ: *detur poenitentiae venia an ei, qui omnino Christianus fuit desine non prosit*. Упомянутый намѣстникъ Лионскій казнилъ и отрекшихся (ἕταρνοι), въ величайшей полнотѣ христіанскаго дѣла, пока императоръ не воспретилъ этого (Euseb. h. e. 5, 1). *Моммсенъ*.

³⁾ Оригенъ противъ Цельса 2, 13: *Χριστιανοὶ δὲ μόνον (изъ преступниковъ) μέχρι τελευταίας ἀναπνοῆς ὑπὸ τῶν δικαστῶν ἐπιτρέπονται ἐξομοσάμενοι τὸν χριστιανισμὸν καὶ κατὰ τὰ κοινὰ ἔθθ θύσαντας καὶ ὁμόσαντες οἴκοι γενέσθαι καὶ ζῆν ἀκινδύως* (однимъ только христіанамъ дозволяется судьями оставаться дома и жить спокойно даже до смерти, отрекшись отъ христіанства, принеся жертву, и поклявшись по общему обычаю). Нѣкоторые христіанскія семьи дѣйствительно признавали эту клятву и жертву безразлично *Моммсенъ*.

По праву апологеты христианства выводили отсюда заключение, что правительство само не смотрѣло на вѣру христианскую, какъ на преступленіе; но они, понятно, упустили прибавить, что освобожденіе христианской вѣры и отъ полицейской репрессіи вовсе еще не слѣдовало изъ этого необходимо. Далѣе, эта точка зрѣнія обнаруживается въ неравности наказанія. Въ уголовномъ судопроизводствѣ полъ, возрастъ, состояніе могли приниматься во вниманіе только между прочимъ. Напротивъ, въ процессахъ противъ христианъ, по всей вѣроятности, на это было обращено существенное вниманіе ¹⁾. Если, какъ прежде было показано, здѣсь въ сущности наказывалось нарушеніе патріотическихъ обязанностей, то нравственная вина, какъ опасность дурнаго примѣра, увеличивалась съ высотой государственнаго положенія и въ порядкѣ вещей было смотрѣть на нее совсѣмъ иначе въ сенаторѣ, чѣмъ въ человѣкѣ, низкоставленномъ, а также въ гражданинѣ неурожденномъ. Формальное равенство наказанія заслуживало бы въ этомъ случаѣ справедливаго порицанія. Наконецъ мы встрѣчаемъ, хоть въ извѣстной мѣрѣ, характеристичныя для *coercitio*, чуждыя уголовному праву репрессивныя мѣры: изгнаніе, которое не упоминается въ числѣ уголовныхъ наказаній, но постоянно примѣнялось противъ агентовъ прозелитства, и если въ такой же мѣрѣ не прилагалось къ римскимъ гражданамъ,—такъ какъ они по римскому устройству не могли быть изгоняемы,—все-таки къ нимъ примѣняли чрезвычайныя средства *coercitionis*, имѣвшія аналогическія послѣдствія ²⁾.

¹⁾ Слова Плинія: *sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant*, указываютъ на то, что въ его *consilium* былъ высказанъ такой взглядъ. *Моммсенъ*

²⁾ Римскіе граждане иудейской вѣры, противъ которыхъ принимали мѣры Тиберій и Клавдій, не были прямо изгнаны, но непрямо принуждены были оставить Италію, или по крайней мѣрѣ городъ Римъ. Тиберій повелѣлъ иудеямъ,—такъ какъ они не могли избавиться отъ нихъ посредствомъ принудительнаго

Приведемъ и заключительныя соображенія и выводы Моммсена: „Это изслѣдованіе достигло своей цѣли, если оно предостерегаетъ отъ обычныхъ представлений просто о преслѣдованіяхъ христіанъ, и приводитъ къ ясному пониманію противоположности трехъ лежащихъ здѣсь въ основаніи юридическихъ понятій: уголовного преслѣдованія христіанина по обвиненію его въ преступленіи не религіозномъ; уголовного преслѣдованія за религіозное преступленіе, подведенное подъ понятіе *majestatis*, и полицейскаго принятія мѣръ въ особенности противъ перешедшихъ въ христіанство римскихъ гражданъ. Первая изъ этихъ категорій сюда не относится. Вторая чужда *древнѣйшему* пониманію права и древнѣйшей юридической практикѣ. Касательно третьей римское правительство находилось въ затруднительномъ положеніи. Если римская религія была для римской національности только другимъ выраженіемъ (*ein anderer Ausdruck*), то римское государство противъ прозелитизма, который уничтожалъ римскую вѣру, находилось въ положеніи самозащиты; и исторія признаетъ право необходимой обороны. Подобную іудейскую пропаганду республиканскій Римъ и даже еще соединенная Италія отражали съ успѣхомъ, потому что эта пропаганда встрѣтилась съ сильнымъ, утверждавшимся на общности языка и нравовъ, господствомъ надъ провинціей поднятымъ національнымъ сознаніемъ, а это послѣднее поддерживало національную религію даже въ тѣхъ кругахъ, въ которыхъ религіозность въ собственномъ смыслѣ

забора въ военную службу,—или отказаться отъ безбожныхъ обрядовъ (*profani ritus*) или оставить Италію, подъ угрозой лишенія свободы въ случаѣ неповиновенія (*sub poena perpetuae servitutis, nisi obtemperarent: Sveton*); это означаетъ можетъ быть продолжительное заключеніе въ темницу, приводимое въ исполненіе посредствомъ *coercitio*, а если разумѣть юридическое лишеніе свободы, то это было прещеніе власти императора. Мѣропріятіе Клавдія, которое относилось только къ городу, по Діону, ограничилось только запрещеніемъ іудеямъ совершать ихъ богослуженія; если нечѣ точныя извѣстія говорятъ объ изгнаніи, то въ основаніи ихъ лежитъ, конечно, то, что это запрещеніе богослуженія не прямо принудило іудеевъ оставить городъ. Моммсенъ.

исчезла. Но защищать можно только то, что существует, а не схемы и имена. Постепенное уравнивание господствующих италийских гражданъ съ порабощенными подданными, отстранение не принадлежавшихъ къ обоимъ привилегированнымъ сословіямъ массъ отъ всякаго участія въ управленіи, распространение формальнаго права гражданства на все-болѣе и болѣе широкіе заморскіе круги, и, можетъ быть, еще болѣе массовое вступленіе въ ряды гражданъ рабовъ изъ всѣхъ областей государства подорвало это національное чувство; а въ привилегированныхъ классахъ оно было подавлено и наконецъ уничтожено... Проникновеніе ненаціональной религіи въ римское государство во время принципата не было отражаемо съ такою же силой, какъ въ эпоху республиканскую; христіанство римскую вѣру не уничтожило, а замѣнило. Борьба, неизбежная между свободнымъ народомъ и іудействомъ, — между принципатомъ и христіанствомъ, строго говоря, не должна была произойти, хотя наслѣдство этой борьбы, ненависть массъ съ іудеевъ перешла на христіанство. Та національность, которая должна была защищать республику, исчезла¹⁾, хотя формы пережили сущность и правительство не осмѣливалось высказать того, что каждый чувствовалъ, что римское гражданство превратилось въ подданство государству (*Reichsangehörigkeit*), и соотвѣтственно этому должна будетъ послѣдовать и римская религія. Адрианъ, проникательный, какъ многіе императоры, и, какъ ни одинъ императоръ, свободный отъ всякаго спеціального патріотизма, разумѣется, чувствовалъ это. Разсказъ, что онъ вездѣ хотѣлъ построить храмы невидимому Богу, но удержался отъ этого потому, что тогда всѣ подданные государства стали бы христіанами (*vita Alex. 43*), конечно, разукрашенъ уже позже, но въ сущности можетъ быть вѣренъ. Къ этому нужно присоединить, что тѣхъ затруд-

¹⁾ Это чувствовали и враги. *Ubi religio*, спрашиваетъ Тертуліанъ (*apoc. 6.*) *ubi veneratio majoribus debita a vobis? habitu victu instructu sensu, ipso denique sermone proavis renuntiastis. Laudatis semper antiquitatem et nove de die vivitis. Моммсенъ.*

неній для римскаго правительства, какія происходили отъ иноземныхъ религій, когда онѣ находили національную опору въ средѣ римскихъ подданныхъ, не было отъ христіанства, которое вошло въ жизнь въ извѣстномъ отношеніи, какъ денационализированное іудейство;—что эта вообще отрѣшившаяся отъ національности вѣра шла навстрѣчу какъ ставшему универсальнымъ еллинскому просвѣщенію и развивающемуся изъ него монотеизму, такъ и аналогичному въ политической области подданству (Reichsangehörigkeit);—что христіане не предъявляли права на іудейскія привилегіи, съ которыми не могло помириться никакое правительство, и повинности государственныя, въ особенности службу военную, исполняли подобно всякому другому гражданину;—что христіанамъ этой эпохи, до развитія епископальнаго устройства и вселенскихъ соборовъ еще недоставало централизаціи, и слѣдовательно, отъ нихъ не грозила опасность государству. Предположеніе, чтобы Юпитеръ Капитолійскій долженъ уступить Богу Христіанскому, оскорбляло, конечно, уши правительственныхъ людей времени Антониновъ и Северовъ; но если бы возможно было къ вопросамъ политики и цивилизаціи относиться безъ воспоминаній и пристрастій, то пришлось бы сознаться, что римское государство, каково оно было, могло ужиться съ христіанскою вѣрой, и эта послѣдняя, собственно говоря, выразила только въ религіозной области то, что политически уже совершилось. Правительство, съ одной стороны, не могло не видѣть, что христіанство политически по крайней мѣрѣ не опасно, но съ другой—въ виду остатковъ древняго національнаго чувства и фанатизма массъ, не могло отважиться открыто дозволить „атеизмъ“, и допустить паденіе государственной религіи. Среди этихъ двойственныхъ соображеній едвали можно оправдать упрекъ правительству въ непослѣдовательности и колебаніяхъ, какъ ни часто въ отдѣльныхъ случаяхъ порицаніе это оказывалось вѣрнымъ. О равноправности христіанъ высказался только

тотъ императоръ, который, какъ никто другой, рассуждалъ современно и хладнокровно, и отрѣшился отъ благоговѣнія предъ прошедшимъ,—императоръ Адрианъ: когда въ своемъ знаменитомъ эдиктѣ къ правителю Азіи онъ повелѣлъ, чтобы только христіанинъ, обвиняемый не въ религіозномъ преступленіи, былъ привлекаемъ къ отвѣтственности, и чтобы ложные доносчики и въ этомъ случаѣ безъ снисхожденія подвергались законной карѣ, то этимъ самымъ онъ объявлялъ христіанскую вѣру свободною. Вообще-же императоры держались точки зрѣнія полицейскаго правонарушенія по доносамъ, и наказывали, когда нельзя было избѣжать этого, но примѣняли *coercitio* такимъ образомъ, что репрессія, насколько было возможно, ослаблялась. Христіанинъ, какъ такой, находился, конечно, въ постоянной правовой необезпеченности, и христіанской общинѣ не позволено было открыто выступать, какъ такой; но фактически рѣшительно брала перевѣсъ толерантность. Правительство часто, конечно, принуждено бывало оставлять такую точку зрѣнія, и трактовать христіанство, какъ уголовное преступленіе, но вообще оно этому противилось. Христіанскія мученичества—печальные свидѣтели печальнаго времени; но за отдѣльными ужасами не слѣдуетъ забывать, какъ это довольно часто случается въ несвѣдущихъ кругахъ—того, что сказалъ въ половинѣ 3-го вѣка христіанинъ Оригенъ *contra Cels.* 3, 8: *ὁμολήσαντες χάριν... ολίγοι κατά καρδίαν καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν εὐσεβείας ταυνήσαν.*

И изъ этихъ смертныхъ приговоровъ навѣрно большая часть, какъ и приговоръ надъ самимъ Основателемъ религіи, были вызваны слѣпымъ фанатизмомъ массъ и, такъ ясно обнаруженною Плиніемъ, слабостью отдѣльныхъ правителей; уже во 2-ой половинѣ 3-го столѣтія, при крайне грубыхъ императорахъ, какъ Децій, Валеріанъ, Галерій, правительство само по временамъ поддавалось фанатизму... Принятіе императорами новой вѣры и возведеніе ея на степень религіи государственной скорѣе укрѣпило, чѣмъ ослабило правитель-

ство. Индифферентизмъ къ религіозному и вообще духоаному движенію, который характеризуетъ принципатъ первыхъ трехъ вѣковъ нашей эры,—не былъ элементомъ силы; сдѣланный въ 4 столѣтіи опытъ дать всѣмъ вѣроисповѣданіямъ равноправность подъ флагомъ абстрактнаго монотензма. скоро оказался несостоятельнымъ. Отношеніе Церкви къ государству въ христіанизованной и въ сущности обнимавшей собою христіанство римской имперіи, рѣшительно отлично отъ отношенія послѣдующаго времени и настоящаго. Преемники Константина свое абсолютное управленіе проводили преимущественно чрезъ свое господство въ церкви, и въ духовенствѣ они нашли, правда, и оппонентовъ, но гораздо чаще—орудія¹⁾.

Таковы юридическія разсужденія Моммсена о преступленіи противъ религіи по римскому праву, въ примѣненіи къ правовому положенію въ римскомъ государствѣ христіанства. Особенность и своеобразность, съ какою у Моммсена ведется обсужденіе такого многосторонняго факта, какъ выѣшнее положеніе и отношеніе къ тогдашнему міру христіанства, можетъ кому-нибудь показаться односторонностью. Но мы не должны забывать, что Моммсенъ поставилъ себѣ вопросъ специально правовой, нуждающійся, по его замѣчанію, въ *schärferer juristischer Bestimmung*, что для болѣе строгаго и точнаго разъясненія дѣла, онъ обсуждалъ его не съ точки зрѣнія христіанской, а съ формальной точки зрѣнія римскаго права, что, поэтому, факты исторіи христіанской онъ здѣсь

¹⁾ На этомъ и оканчивается юридическое изслѣдованіе Моммсена о преступленіи противъ религіи у римлянъ. Затѣмъ, въ видѣ приложенія, слѣдуетъ нѣсколько („въ главныхъ чертахъ“) замѣчаній о правахъ и судьбѣ іудеевъ подъ римскимъ владѣтельствомъ, чтобы „разъясненіемъ, кроми правила и исключенія, придать болѣе обстоятельности“ обслѣдованію даннаго вопроса. Г. Кулаковскій воспользовался нѣкоторыми изъ этихъ „главныхъ чертъ“, для своей безъ нужды обширной экскурсіи объ іудействѣ. Мы оставляемъ въ сторонѣ это приложеніе Моммсена, такъ какъ и изложенія историческихъ судьбъ іудейства въ трактатѣ г. Кулаковскаго на этотъ разъ не касаемся.

не излагалъ, а болѣе предполагалъ (hier mehr vorausgesetzte, als behandelte Geschichte Christenthums). Объективно-юридическое, строго научное изслѣдованіе Моммсена, внося значительно новое освѣщеніе въ область правовыхъ отношеній между христіанствомъ и греко-римскимъ языческимъ міромъ, не только не подрываетъ историческаго факта тяжкаго, угнетеннаго положенія христіанства въ разсматриваемый періодъ, но и всею силою науки подтверждаетъ; нѣкоторыя стороны въ теченіи правовой (или лучше: безправной) жизни христіанства онъ своей новой постановкой вопроса разъясняетъ, а для уясненія нѣкоторыхъ подробностей и отгѣнковъ въ сложной массѣ процессовъ римской власти противъ христіанъ даетъ хорошую научную точку опоры.

Отмѣчаемъ существенныя положенія Моммсена: 1) понятіе уголовного преступленія противъ національной римской вѣры вытекаетъ изъ самой сущности національной религіи римскаго народа; 2) отступленіе отъ римской вѣры и принятіе *superstitionis externae* разсматривалось, какъ преступленіе, уголовно караемое; 3) христіанство трактовали, какъ уголовное преступленіе, сущностью котораго была именно вѣра христіанская; 4) пониманіе христіанства, какъ уголовного преступленія, не опиралось на какомъ-нибудь *основномъ законѣ*, изданномъ какимъ-нибудь отдѣльнымъ враждебнымъ христіанству императоромъ, а основывалось на самой сущности римскаго уголовного права; 5) уголовное преслѣдованіе христіанства производилось не общимъ уголовнымъ судомъ, *Questiones perpetuae*, судомъ народнымъ, судомъ присяжныхъ,—такъ какъ народу никогда не было предоставлено судебное вмѣшательство въ дѣла религіи,—а властью правительства, по римскому выраженію, *магистратской coercitio*, что, —*конечно, только приблизительно*,—соотвѣтствуетъ нашей полиціи; 6) *coercitio* есть существенный атрибутъ высшаго магистрата; 7) отрѣшенное отъ всѣхъ формальныхъ рамокъ права судопроизводство предъ судомъ императора (и его намѣстни-

ковъ) можно понимать и какъ неограниченное *coercitio*, и какъ собственное уголовное судопроизводство. Это есть *уголовное судопроизводство чрезвычайное*—*extra ordinem*; 8) административную функцію, направленную въ область религіи, по праву можно назвать *религіиной полиціей* (*Religionspolizei*—полиціей по дѣламъ религіи); 9) религіиная полиція основывается на національномъ характерѣ римской религіи; 10) магистратская религіиная полиція слѣдила, чтобы римскій гражданинъ исполнялъ свои религіиозныя обязанности и держался національной религіи, и противодѣйствовала почитанію гражданами иностранныхъ божествъ, за исключеніемъ принятыхъ въ составъ римскихъ боговъ; 11) примѣненіе магистратской *coercitio* къ принудительному исполненію религіиозныхъ обязанностей гражданами и къ преслѣдованію отпаденія гражданъ отъ національной вѣры опредѣленіе выступаетъ въ эпоху принципата; 12) магистратская уголовная *coercitio*, выступая какъ религіиная полиція, съ *формальной стороны* дѣйствовала безъ точнаго названія преступленія, безъ опредѣленныхъ нормъ для *corpus delicti*, безъ прочно установленныхъ формъ процесса, безъ надлежаше опредѣленныхъ закономъ наказаній; 13) въ этомъ чрезвычайномъ уголовномъ судопроизводствѣ (уголовной *coercitio*) административному усмотрѣнію отдѣльнаго магистрата былъ предоставленъ болѣе широкій просторъ, чѣмъ какой допускало обычное уголовное право, какъ ни произвольно шло его отправление въ періодъ принципсовъ—императоровъ; 14) Магистратская религіиная полиція (*magistratische Religionspolizei*) времени принципата направляла чрезвычайныя мѣры (*de capitali coercitione*) главнымъ образомъ противъ религіи монотеистическихъ: іудейства, а особенно христіанства.

Есть въ трактатѣ Моммсена въ заключительномъ выводѣ мѣста, требующія нѣкотораго поясненія. Такъ, напр., онъ говорить, что „категорія уголовного преслѣдованія за преступленіе противъ религіи, подведенное подъ понятіе *majestatis*, чужда

древнѣйшему пониманію права в древнѣйшей юридической практикѣ“. Это такъ и нужно понимать только о *древнѣйшемъ* періодѣ,—республиканскомъ, а не объ эпохѣ принципата, когда, особенно со времени Домиціана, *crimen laesae Majestatis* имѣло уже *религіозно-политическій* характеръ, и прежде всего прилагалось къ христіанству, составляло сущность обвиненія противъ христіанъ, отказывавшихся *sacrificium Imperatori solvere*. Эту мысль,—въ выводѣ недосказанную,—въ трактатѣ, въ своемъ мѣстѣ, развиваетъ Моммсенъ, опираясь на Тертулліаново различеніе двоякой категоріи *crimen laesae Majestatis* въ приложеніи къ христіанамъ. Или еще: „императоры наказывали христіанъ, когда нельзя было избѣжать этого, но примѣняли *coercitio* такимъ образомъ, что репрессія по возможности ослаблялась... фактически рѣшительно брала перевѣсъ толерантность... Правительство часто, конечно, принуждено было, вызванное фанатизмомъ массъ, оставлять эту точку зрѣнія и трактовать христіанство, какъ уголовное преступленіе, но вообще оно этому противилось“. Этотъ выводъ касается отношеній Рима къ христіанству не по существу римской національности, государственности, религіи, органическихъ законовъ, а характеризуетъ *ново-римское*, во время принципата ставшее весьма замѣтнымъ, по временамъ даже преобладающимъ, направленіе въ дѣлѣ религіи и политики, въ которомъ, какъ нѣсколько выше характеризуетъ его самъ же Моммсенъ, не было почти ничего староримскаго—ни національнаго чувства, ни религіознаго духа,—и которое сформировалось подъ вліяніемъ идей и людей, нахлынувшихъ въ Римъ, въ особенности съ Востока, и подорвавшихъ староримскіе устои. Словомъ, въ этомъ выводѣ разумѣются тѣ римскіе принцепсы, ихъ намѣстники и проч., которые, подъ вліяніемъ восточныхъ идей,—а отчасти и по своему происхожденію (императоры—сірійцы), отрѣшились отъ староримскаго духа, игнорировали староримскій законъ, и если не покровительствовали христіанству, то и не преслѣдовали его. И зна-

менательно, что это были съ точки зрѣнія римской худшіе императоры. Тогда какъ лучшіе императоры, пытавшіеся воскресить староримскій духъ, поднять силу староримскихъ законовъ и учреждений,—Траянъ, Маркъ-Аврелій, Максимъ, Децій—новый Траянъ,—были непримиримы, во имя этихъ законовъ, врагами христіанъ. Иное дѣло—законодательство, иное—наличная государственная власть; иное дѣло—законъ, иное—его органы—исполнители. Коренной римскій законъ и въ эпоху принципата лежалъ на христіанствѣ тяжелымъ гнетомъ, который ни однимъ императоромъ до Константина Великаго не былъ снятъ, и только періодически давленіе его то ослабѣвало,—давало рывкы угнетенному,—то еще болѣе усиливалось. Массы, о „слѣпомъ, принудительномъ для власти“, фанатизмѣ которыхъ говоритъ Моммсенъ, требуя отъ властей защиты староотеческаго культа противъ христіанъ (былъ ли тогдашній культъ язычества римскаго точно староотеческій—это иной вопросъ), были, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, лучшими, чѣмъ представители власти въ эпоху принципата, выразителями староримскихъ религіозно-правовыхъ принциповъ и тенденцій.

Есть въ выводахъ Моммсена еще кое-что, требующее уже и значительнаго ограниченія. Таково сужденіе Моммсена, что „до развитія (рѣчь идетъ объ эпохѣ 2 и первой половины 3 в.) епископальнаго устройства и вселенскихъ соборовъ еще не доставало христіанамъ централизаціи, и слѣдовательно отъ нихъ не грозила опасность государству“. О вселенскихъ соборахъ мы ничего не будемъ говорить, такъ какъ они къ эпохѣ преслѣдованія христіанства вовсе не имѣютъ отношенія. А что касается епископскаго устройства, то сужденіе объ немъ Моммсена, очевидно, опирается на протестантскомъ воззрѣніи о позднемъ происхожденіи и еще болѣе позднемъ упроченіи епископата въ церкви. Что римскія власти на первыхъ порахъ не имѣли яснаго представленія о христіанской организаціи епископства, епископства не видѣли и значенія его не знали,—это вѣрно, и мы выше уже отмѣтили мимоходомъ этотъ фактъ. Плиніи

не разыскиваетъ епископовъ, и для дознанія сущности дѣла христіанскаго остановился, какъ на выдающихся лицахъ въ христіанской гетеріи, на двухъ женщинахъ-министрахъ (quae ministrae dicebantur), т. е. діакониссахъ. Власти видѣли дѣлье ряды факцій, гетерій христіанскихъ, но пока не подозрѣвали, что это—не разрозненныя, независимыя одна отъ другой коллегіи, а внутренне между собою связанныя части одного великаго дѣлага. Но мало по малу для нихъ стало проясняться значеніе въ христіанствѣ несмѣняемыхъ представителей—вождей общинъ—епископовъ. Это показали удары, поразившіе Игнатія „учителя всей Сиріи“, Поликарпа „учителя всей Азіи отца христіанъ“, Полина и др. Становилась для нихъ замѣтною и тѣсная связь всѣхъ общинъ, выражавшаяся въ особенно участившихся со второй половины 2-го вѣка соборахъ епископовъ, о которыхъ не могли не имѣть свѣдѣній власти. И въ первой трети 3-го вѣка удары направляются уже главнымъ образомъ противъ епископовъ. Евсевій говоритъ, что Максиминъ повелѣлъ умерщвлять однихъ предстоятелей церквей, какъ главныхъ распространителей евангельскаго ученія (Ц. И. 6, 28). А св. Кипріанъ замѣчаетъ о Деціи, также направившемъ главныя удары на епископовъ, что онъ согласился бы раздѣлить власть надъ Римомъ скорѣе съ совмѣстникомъ императоромъ, чѣмъ съ римскимъ епископомъ. Но если римская власть сравнительно поздно довела настоящую силу и значеніе епископата въ христіанствѣ, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы также поздно и развилось „епископальное устройство“ въ церкви, и чтобы въ ней такъ долго отсутствовала „централизація“. Общины христіанскія всегда и всюду совнавали себя, по выраженію апостола, „единымъ тѣломъ“, внутренне между собою связанными членами великаго одинаго дѣлага. Въ своей совокупности онѣ изначала составляли не массу разрозненныхъ вѣрующихъ, а живой и стройный организмъ (съ главою Христомъ), живущій полною и дѣльною внутреннею жизнью,—словомъ, составляли церковь каѳолическую, съ право-

мѣрными и довлѣющими отправлениями органовъ и представителей ея власти, епископовъ. Въ этомъ, восходящемъ въ самую раннюю пору церкви, сознаниіи своего живаго органическаго единства и духовной мощи, христіанство черпало силы для того, чтобы съ такимъ величавымъ достоинствомъ, чуждымъ мелкаго раздраженія спокойствіемъ и увѣренностью въ окончательномъ торжествѣ своего дѣла смотрѣть на смятеніе и бушеванія противъ него матеріальной силы, сначала іудейской, а потомъ и языческой (Дѣян. Апост. 4, 25—28: вскую шаташася языцы...). Въ этомъ сознаниіи своего каеолическаго внутренняго единства, выразившагося и въ тѣсномъ внѣшнемъ взаимообщеніи, частныя общины христіанскія и отдѣльныя вѣрующіе находили взаимоободреніе и нравственную поддержку въ борьбѣ и страданіяхъ (посланіе св. Игнатія Богоносца, посланіе церкви Смирнской о мученической кончинѣ св. Поликарпа, посланіе церкви Лионской и Виеннской о мученичествѣ). Въ епископальной „централизаціи“, т. е. въ единствѣ церкви, воплощавшемся въ епископствѣ, была съ самаго начала (послѣ апостоловъ) сила церкви, потому что св. Игнатій такъ настойчиво и убѣждаетъ вѣрующихъ держаться епископа, чтобы сохранялось единство внѣшнее и внутреннее (*ἑνωσις κτισματικῆ καὶ σαρκικῆ*). Не „развитіе епископальнаго устройства, централизовавшаго силы христіанства и сдѣлавшаго его опаснымъ для государства (die Staatsgefährlichkeit)“ вызвало преслѣдованіе христіанъ, а въ изначальномъ епископскомъ строѣ христіанская церковь имѣла опору противъ натисковъ врага, начавшихся много раньше, чѣмъ онъ замѣтилъ этотъ вѣршій оплотъ христіанства. Когда государственная власть, послѣ почти полуторавѣковыхъ безуспѣшныхъ усилій задавить христіанство, обратила удары свои главнымъ образомъ противъ епископовъ, то она вѣрно наконецъ поняла, что въ церковномъ епископствѣ—сила христіанства; только не знала она пока, что, и отсылая епископовъ на казнь, она также безсильна въ борьбѣ съ церковью, какъ и прежде, потому что основная сила церкви, оживляющая и укрѣпляющая

ее, — выше епископовъ, — Основаніе и Глава церкви, Христосъ.

Отмѣтимъ и нѣсколько ограничимъ и еще одно сужденіе Моммсена, изложенное въ послѣднихъ строкахъ его трактата. Что принятіе римскими императорами новой вѣры и возведеніе ея на степень религіи государственной скорѣе укрѣпило, чѣмъ ослабило правительство (и вообще римскій государственный организм), — это совершенно вѣрно. Что въ управленіи императоровъ — преемниковъ Константина Вел. обнаружился абсолютизмъ, противъ этого мы тоже ничего не говоримъ, но не видимъ нужды связывать этотъ абсолютизмъ съ дѣломъ церкви, чрезъ господство въ которой, будто, императоры преимущественно проводили свои абсолютныя тенденціи. Къ правительственному абсолютизму Римъ пришелъ независимо отъ христіанства въ историческомъ ходѣ развитія своей государственности: діархія, смѣнившая республику, сама окончателно уступила абсолютной монархіи раньше Константина Великаго, въ неограниченномъ деспотизмѣ Діоклеціана. Исторически невѣренъ приговоръ, что преемники Константина въ осуществленіи своихъ деспотическихъ стремленій нашли въ духовенствѣ не оппонентовъ, а орудія („правда, и оппонентовъ, но гораздо чаще орудія“). Мы знаемъ, что римскіе императоры въ христіанизованномъ римскомъ государствѣ не разъ (не будетъ, можетъ быть, сильнымъ выраженіемъ, если скажемъ: систематически) старались наложить свою деспотическую руку на духовную свободу и самостоятельность Церкви, побѣдоносно выдержавшую испытаніе въ періодъ Рима языческаго, пытались направлять по своему усмотрѣнію самую внутреннюю сущность жизни Церкви — догматъ, словомъ, хотѣли сдѣлать Церковь одною изъ функцій государственныхъ, чтобы такимъ образомъ держать въ своихъ деспотическихъ рукахъ всѣ (и духовные) интересы и управленія обновленнаго христіанствомъ міра Греко-Римскаго. И особенно типичнымъ выразителемъ этихъ стремленій римскаго абсолютизма былъ первый же преемникъ Кон-

ставтина его сынъ Констанцій; какъ языческій Pontifex Maximus, онъ видѣлъ въ христіанскомъ епископствѣ не болѣе, какъ грозно предсѣдаемое и управляемое имъ языческое Collegium Pontificum; протягивая одну руку, какъ епископъ епископовъ (такъ онъ называлъ самъ себя) къ христіанскому кадилу (по выраженію еп. Осія Кордовскаго), а другою, какъ императоръ, хватаясь за римскій мечъ, онъ, по староримской языческой тенденціи, дѣйствительно хотѣлъ найти въ христіанской Церкви рабски покорнаго слугу, слѣпое орудіе и вѣрнаго выразителя своихъ государственныхъ плановъ. Печальными строками скорбной жалобы, а то и—рѣзкаго негодованія отмѣчено въ лѣтописяхъ Церкви это отношеніе къ ней христіанизированной государственной власти римской. Подъ тяжелой рукой Высокихъ *Покровителей* христіанства, представителямъ Церкви не разъ приходило на мысль сравненіе съ гнетомъ, подъ которымъ изнемогало христіанство въ періодъ императоровъ—*гонителей*: припоминали Домиціана, Нерона, Ахаава, Фараона и самаго Антихриста. Но въ цѣломъ рядѣ достойнѣйшихъ представителей Церкви ближайшіе и отдаленнѣйшіе преемники Константина встрѣтили не орудія (правда, и орудія, но не въ достойнѣйшихъ), а оппонентовъ своимъ властнымъ повушеніямъ на духовныя права Церкви, своимъ усиліямъ обратить ее въ послушное орудіе своего абсолютизма. И длинный Мартирологъ христіанскій, свидѣтель тяжелыхъ испытаній, пережитыхъ Церковью въ борьбѣ за *свое существованіе* въ теченіе двухъ съ половиною вѣковъ, не закончился съ Діоклеціаномъ и Галеріемъ. Не десятиами только исповѣдниковъ (начиная съ св. Аванасія Великаго), а то и мучениковъ пополнился этотъ Мартирологъ уже при христіанскихъ императорахъ Рима, когда церковь должна была вести тяжелую борьбу уже за *свои духовныя права* или, что тоже, за высшіе духовныя интересы человѣчества.

Строго говоря, впрочемъ, оба послѣднія церковно-историческія мнѣнія Моммсена въ разъясненіи вопроса о поло-

женіи христіанства, какъ преступленія противъ религіи по римскому праву, особаго значенія не имѣютъ. И если мы, излагая содержаніе трактата Моммсена, не опустили этихъ, для уясненія существа даннаго вопроса неважныхъ, сужденій, то, съ одной стороны, для того, чтобы г. Кулаковскій не посмѣлъ упрекнуть насъ въ устраненіи изъ дѣла вещей, по его мнѣнію, имѣющихъ существенно важное значеніе, а съ другой—потому, что мы желали дать читателю возможность сравнить эти заключительныя въ трактатѣ Моммсена мысли съ переработкой ихъ на послѣдней страницѣ трактата г. Кулаковскаго.

Какъ же г. Кулаковскій воспользовался трактатомъ Моммсена въ своей „ученой“ работѣ? Это интересно, такъ какъ указанное сочиненіе Моммсена, какъ мы и вначалѣ замѣтили, есть единственное изъ множества сочиненій по избранному имъ вопросу, которое онъ удостоилъ почитать. Мы, впрочемъ, думаемъ, что нашъ читатель, сопоставивши извѣстныя ему уже воззрѣнія г. Кулаковскаго съ извлеченными нами совершенно безпристрастно тезисами изъ трактата Моммсена, уже и самъ напередъ составилъ себѣ отвѣтъ на поставленный нами сейчасъ вопросъ. Оказывается, что г. Кулаковскій былъ гораздо послѣдовательнѣе въ обращеніи съ своими источниками и пособиями, чѣмъ въ изложеніи своихъ собственныхъ мыслей. Юридическія воззрѣнія и выводы Моммсена онъ изложилъ такъ же вѣрно, какъ вѣрно воспроизвелъ историческія сужденія Аубе, такъ же „точно“, какъ „точно перевелъ“ Акты Кароагенскіе (*Præconſulatiæ*), которыхъ впрочемъ не видалъ, и какъ передалъ сущность Актовъ Лионскихъ, тоже ему не очень „хорошо извѣстныхъ“. Сдѣлаемъ нѣсколько сопоставленій. И чтобы лишать г. Кулаковскаго возможности прибѣгнуть къ какимъ-нибудь изворотамъ, начнемъ съ того пункта, въ которомъ самъ онъ указываетъ на непосредственную связь своихъ теорій съ сужденіями Моммсена. На 397—8—9 страницахъ Моммсенъ говоритъ, что „религіозныя дѣянія вѣдала

правительственная власть, но римскому выраженію, магистратская *coercitio*, по нашему нынѣшнему, конечно, только приблизительно соответствующему обозначенію, — полиція^а; „правительство обыкновенно преслѣдовало преступленія противъ религіи (*ist gegen den Religionsfrevell durchgängig vorgegangen*) не общимъ уголовнымъ, а полицейскимъ порядкомъ“. У г. Кулаковскаго выходитъ: „все дѣло (т. е. процессъ и казнь сциллитанскихъ мучениковъ)... есть лишь случайное внимательство, — говоря нашимъ языкомъ, — полиціи, по вызову ея вниманія къ дѣлу самой публикой. Моммсенъ (тамъ же) разъясняетъ, что магистратская *coercitio* формально отличается отъ уголовного судопроизводства тѣмъ, что для уголовного суда поставляются особые магистраты, *coercitio* же въ своемъ полномъ объемѣ является, какъ существенный атрибутъ высшаго магистрата; это есть чрезвычайное уголовное судопроизводство, которое можно поставить рядомъ съ общимъ уголовнымъ судопроизводствомъ... Отрпшенное отъ встѣхъ формальныхъ рамокъ права судопроизводство... предъ самимъ императоромъ (а слѣдовательно и предъ уполномоченнымъ императора, его намѣстникомъ) можно понимать и какъ неограниченное *coercitio*, и какъ собственное уголовное судопроизводство: въ этихъ высшихъ инстанціяхъ обое, строго говоря, совпадаютъ (*in diesen Spitzen fällt beides genau genommen zusammen*). Г. Кулаковскій перерабатываетъ это такъ: „императорскій намѣстникъ проявляетъ силу своей власти карой, но осуществляетъ при этомъ не судебную функцію своей власти, а ту, которая у римлянъ называлась *ius coercendi*, т. е. право магистрата всякимъ образомъ принуждать гражданина исполнять повелѣніе, которое магистратъ дѣлаетъ въ силу своей власти... Это не есть (судебный) процессъ съ точки зрѣнія римскаго права, а лишь дознаніе (*cognitio*). Все дѣло сводится въ усмотрѣнію представителя власти и все рѣшеніе идетъ въ административномъ порядкѣ“. По этому образчику, утвержденному самимъ г. Кулаковскимъ посредствомъ цитат-

наго клейма, можно судить и объ остальных его воспроизведеніяхъ юридическихъ мыслей Моммсена, не отмѣченныхъ цитатами. Моммсенъ говоритъ, что понятіе уголовнаго преступленія противъ національной римской вѣры вытекаетъ изъ самой-сущности національной религіи римскаго народа, потому что римская религіозность есть проявляющійся въ сакральной формѣ патріотизмъ, и что отступленіе отъ римской вѣры и принятіе гражданами *superstitionis externae* рассматривалось, какъ преступленіе, уголовно караемое. Г. Кулаковскій передаетъ, что по самому *характеру (мертвому) римской религіи* и религіозныхъ воззрѣній и установленій римскаго государства, особыхъ религіозныхъ интересовъ, какъ сферы государственной политики, языческій Римъ не зналъ и поэтому совершенно понятно *полное равнодушіе государственной власти къ религіямъ народовъ, подвластныхъ имперіи*; ихъ не подвергали никакому преслѣдованію или запрету; Риму было чуждо самое понятіе преслѣдованія за вѣру. Моммсенъ говоритъ, что уголовное преслѣдованіе *superstitiones externae* совершалось властью правительства, магистратской *coercitio*, и что эту правительственную функцію по праву можно назвать религіиной полиціей (*Religionspolizei*), что религіиной полиціей въ собственномъ смыслѣ не могутъ быть названы тѣ мѣропріятія, которыя вообще имѣютъ цѣлью охраненіе добраго порядка, но что магистратская религіиная полиція, основывающаяся на національномъ характерѣ римской религіи, слѣдила, чтобы римскій гражданинъ исполнялъ свои религіозныя обязанности, держался національной религіи, преслѣдовала отпаденіе въ иностранный культъ, что магистратская *coercitio* *въ сущности направлена была противъ отпаденія отъ національной вѣры*. Г. Кулаковскій вѣсколько разъ повторяетъ, что римское государство относилось безразлично къ самому существованію религіозной пропаганды въ населеніи, что оно не создавало особыхъ органовъ для наблюденія за своими подданными въ дѣлахъ ихъ религіозныхъ убѣжденій; для преслѣдованія за преступленія противъ

религiи не было ни особаго трибунала, ни особой формы процесса, ни особаго спеціального органа для возбужденiя самаго преслѣдованiя; что полиціа имѣла своей единственной прямой обязанностью только охраненiе и водворенiе добраго порядка, не вмѣшиваясь въ вопросы религiи, и „не имѣла по существу никакого отношенiя къ религiи, какъ такой“. У Моммсена стоитъ: репрессiя исповѣданiй, открыто отрицающихъ національную вѣру, была *явно преднамѣренная* (offenbar beabsichtigte); у г. Кулаковскаго это— „случайное вмѣшательство полиціи по вызову самой публики“, кара за сопротивленiе власти, въ разсмотрѣнiе причинъ котораго эта власть не входила“. Моммсенъ: „О примѣненiи магистратской coercitio въ принудительному исполненiю религіозныхъ обязанностей гражданами и о наказанiи упущенiй мы, конечно, мало знаемъ, какъ и вообще мало знаемъ о республиканской уголовной юстиціи; тѣмъ не менѣе въ старореспубликанское время она *примѣнялась широко*“. Г. Кулаковскiй: „преслѣдованiя за вѣру не знаетъ Римъ за все существованiе республики“. Моммсенъ говоритъ, что „христіанство понимали какъ уголовное преступленiе, сущность котораго состояла въ одномъ имени христіанинъ (durch den blossen Christennamen substituirten Capitalverbrechen), что христіанскую вѣру считали уголовнымъ преступленiемъ, какъ такую, и что религізная полиціа времени принципата направляла чрезвычайныя мѣры coercitionis, особенно противъ христіанства. Г. Кулаковскiй утверждаетъ, что „власть не карала христіанство, какъ такое, не преслѣдовала христіанское ученiе, какъ такое“, „не за вѣру привлекали къ ответственности и казнили“; „только по видимости римская власть карала имя христіанинъ“. Моммсенъ говоритъ, что пониманiе христіанской вѣры, какъ такой, какъ уголовного преступленiя, не за чѣмъ связывать съ эдиктомъ отдѣльнаго враждебнаго христіанству императора, что такое пониманiе должно основываться на самой сущности римскаго уголовного права. Г. Кулаковскiй говоритъ,

что преслѣдованіе и казни христіанъ „не были предусмотрѣны никакимъ закономъ и опредѣленіемъ; то былъ простой произволъ власти: главы государства въ Римѣ, и представителей государственной власти повсюду въ предѣлахъ имперіи“. Мы могли бы и еще продолжить рядъ параллелей или, правильнѣе, *антитезъ* между г. Кулаковскимъ и Моммсеномъ, которымъ онъ пользовался и котораго онъ именно вызвалъ, какъ единственнаго авторитетнаго свидѣтеля въ пользу своихъ (мнимо) юридическихъ измышленій объ отношеніи римскаго закона и власти къ христіанству. Но довольно и этихъ. Отметимъ развѣ еще, какъ г. Кулаковскій воспользовался тѣми двумя заключительными историческими соображеніями Моммсена, по поводу которыхъ мы выше сдѣлали нѣсколько ограничительныхъ замѣчаній. Моммсеновское: „до развитія епископскаго устройства и вселенскихъ соборовъ еще не доставало христіанамъ *централизаціи*, и слѣдовательно отъ нихъ *не прозила опасность* государству“, у г. Кулаковскаго передѣлывается въ такую тираду: „когда римская государственная власть должна была прійти къ сознанію, что она своимъ попущеніемъ дозволила развиваться союзу единомышленниковъ, покрывшаго (покрывшему?) свою сѣтью весь римскій міръ, союзу, который успѣлъ выработать сильную и *централизованную внутреннюю организацію*, со своей іерархіей, со своими капиталами и съ прочнымъ единствомъ одного вѣрученія; тогда оно должно было взглянуть на христіанство, какъ на фактъ политическаго значенія, *признать въ немъ политическую опасность*“ (Кулак. стр. 30). Просто неподражаемо это „со своими капиталами“, стоящее въ центрѣ между *іерархіей* и *прочнымъ единствомъ* (да еще) *одного вѣрученія*. Союзъ единомышленниковъ, покрывшій свою сѣтью весь міръ, своими капиталами ставшій политически опаснымъ! Но, позвольте г. Кулаковскій! О какомъ— это всемірномъ союзѣ идетъ рѣчь? о христіанствѣ ли первой половины 3-го вѣва до Деція, капиталы котораго состояли

въ твердой вѣрѣ, крѣпкой любви (діаконъ римскій Лаврентій на требованіе указать капиталы церковныя, указалъ на нищихъ, калѣкъ и другихъ несчастныхъ, которыхъ поддерживала благотворительность церковная) и поразительномъ для враговъ терціи? Не представляетъ ли себѣ г. Кулаковскій этотъ „всемірный союзъ единомышленниковъ“ въ видѣ нынѣшняго „Всемірнаго Еврейскаго Союза“, развѣтвившагося по всему міру и дѣйствительно „своими капиталами“ оказывающаго давленіе на политику и экономію государствъ и народовъ?!.. Моммсеново заключительное сужденіе о значеніи христіанства въ христіанствованномъ римскомъ государствѣ, что „оно скорѣе укрѣпило, чѣмъ ослабило правительство, что свое абсолютное управленіе императоры проводили преимущественно чрезъ свое господство въ церкви, и въ духовенствѣ нашли себѣ... орудія“,—у г. Кулаковскаго преобразилось въ заключительную тираду, что состояніе государства превратилось въ господство христіанства и полное отсутствіе терпимости, что къ принципу религиозной нетерпимости христіанскіе императоры пришли при помощи христіанства и что преслѣдованіе за убѣжденіе могло совершаться съ большой послѣдовательностью, потому что администрація была теперь болѣе централизована (Моммсеново „скорѣе укрѣпило“ „абсолютное управленіе“).

Несомнѣнно, г. Кулаковскій пользовался трактатомъ Моммсена; содержаніе этого трактата отразилось въ юридической сторонѣ его лекціи. Но узналъ-ли бы Моммсенъ свои мысли въ переработкѣ ихъ г. Кулаковскимъ? Конечно, такъ же мало, какъ и мало можно узнать художественное произведеніе серьезной вѣсти—въ грубой каррикатурѣ на него... Моммсеново *magistratische Coercition, capitale Coercition, ausserordentliches Strafverfahren, ausserordentliche Criminalprocess, Religionspolizei, magistratische Religionspolizei* у г. Кулаковскаго является, какъ просто „полиція, говоря нашимъ языкомъ“, т. е. собственно языкомъ нашихъ *либераловъ*; для

которыхъ „полиція“—синонимъ произвола. У г. Кулаковскаго римская полиція, особенною бдительностью не отличавшаяся, прекращала безпорядокъ, водворяла порядокъ, зря, не разсуждая; принуждала, карала за сопротивленіе власти единственно по своему *усмотрѣнію*, но въ *разсмотрѣніе* причинъ сопротивленія она не входила, сущность дѣла она не интересовалась узнать точнѣе, лишь бы водворенъ былъ порядокъ; это былъ простой произволъ (Кулак. стр. 13, 15. 20. 23. 24. 26). Точь въ точь, какъ полиція въ либеральномъ представленіи извѣстныхъ нашихъ литераторовъ, у которыхъ кодексъ полицейскихъ правъ и обязанностей исчерпывается извѣстными: „не разсуждать“, „не велѣно“, „не приказано“ „тащить“, „не пущать“... Пусть не сѣтуеетъ на насъ г. Кулаковскій за правду: онъ поступилъ съ Моммсеномъ, какъ настоящей опереточный мастеръ, въ мастерской котораго сюжетъ серьезнаго Орусъ перерабатывается въ балаганную опера—буффъ. Не для нашихъ читателей и вообще не для людей серьезныхъ, а для г. Кулаковскаго, которому понятнѣе языкъ оперетки, скажемъ, что ученый, серьезный Моммсенъ въ его предѣлахъ вышелъ опереточнымъ „Моммсенъ на изнанку“.

Послѣ *показаній* такого авторитетнаго, и притомъ приглашеннаго самимъ же г. Кулаковскимъ, свидѣтеля, не оставляющаго въ его хитроумномъ юридическомъ построеніи камня на камень,—считаемъ лишнимъ входить въ дальнѣйшее критическое обсужденіе его пониманія римской *coercitio* и полиція. Вмѣсто этого поставимъ вопросъ: каковы же въ дѣйствительности, а не въ кривотолкованіяхъ г. Кулаковскаго, были характерныя черты римскаго процесса противъ христіанъ?

Въ періодъ первыхъ вѣговъ христіанства Римъ постепенно переживалъ коренную перемѣну и въ общемъ государственномъ строѣ своемъ, и въ частныхъ правительственныхъ учрежденіяхъ: изъ формъ республиканскихъ переходилъ въ формы монархическія. Прежнія формы республиканскія пока оставались, и даже въ извѣстной мѣрѣ были охраняемы,

но основы республиканскихъ учреждений были подорваны, и они все болѣе теряли свою компетенцію, направлялись къ уничтоженію. De jure, сенатъ, принявшій на себя большую часть полномочій народа, и замѣнившій его въ отправленіяхъ государственныхъ, и принцепсъ—императоръ выступаютъ теперь, со времени Тиверія, какъ двѣ высшія государственныя власти, но de facto авторитетъ принцепса преобладаетъ. Законодательная власть de jure признавалась за сенатомъ даже до половины 3-го вѣка, но de facto почти всѣ законодательные акты сената (*senatusconsulta*) издавались по волѣ принцепса (*auctore principe*), проекты котораго, предлагавшіеся въ формѣ *oratio ad senatum*, понимались болѣе, какъ повелѣнія, требующія исполненія. Римъ съ Августа пересталъ уже быть республикой, но до Діоклеціана не былъ еще de jure абсолютной монархіей, а только діархіей. Въ это, долго тянувшееся, переходное время, когда почти каждый принцепсъ дѣлалъ перемѣны по своему усмотрѣнію, все было въ теченіи процессъ новообразования; ничего не было устойчиваго, ни опредѣленныхъ формъ, ни обязательныхъ нормъ, направлявшихъ и вводившихъ въ точныя правовыя рамки дѣйствія представителей власти. Такая перемѣна особенно глубоко затронула юстицію, какъ гражданскую (*judicia privata*), такъ и уголовную (*judicia publica*). Въ послѣдній періодъ республики дѣйствуютъ, какъ общая уголовно-судебная инстанція, *Quaestiones perpetuae* (такъ названная въ отличіе отъ *Quaestiones extraordinariae*, которыя въ древнѣйшей республикѣ составлялись по дѣламъ исключительнымъ). *Quaestiones perpetuae*, отягчшіе у древне-республиканскихъ комицій ихъ судебныя права, были постояннымъ уголовнымъ судомъ, составленнымъ изъ президента и присяжныхъ (*judices selecti*), ежегодно смѣняемыхъ (въ извѣстной мѣрѣ они напоминаютъ нашъ судъ присяжныхъ). Это былъ судъ стройно организованный, съ сложной, въ теченіе времени прочно установившейся юридической обрядностью, съ процедурой строго и точ-

но нормированной, охранявшей право и правду (съ обвинителями, обставленнымъ процессуальными формальностями предварительнымъ слѣдствіемъ, слѣдствіемъ судебнымъ—*cognitio causae*, *invenio*, разборъ дѣла—въ полномъ присутствіи суда, съ рѣчами обвинителя и его защитника (*patroni, advocati, laudatores*, съ сентенціей, декретомъ суда). Но уже при первыхъ принципсахъ, оставаясь пока съ своими правовыми формами, этотъ судъ потерялъ свое значеніе по существу. Выступаетъ всевластіе принципсовъ. Въ ихъ лицѣ сосредоточиваются всѣ юридическія отправления: юрисдикція гражданская, уголовная, и въ порядкѣ исполнительномъ. Помимо продолжавшаго еще существовать ординарнаго суда *Quaestiones perpetuae*, принципсы принимаютъ къ своему личному разсмотрѣнію судебныя дѣла (*cognitionem recipere*), и ведутъ судъ процессомъ чрезвычайнымъ (*cognitio extra ordinem, cognitio, persecutio extraordinaria*). Принципсъ *jus dixit*, не соображаясь съ установленными юридическими нормами и формами. *De facto*, уже въ раннюю пору (*de jure* съ первой половины III вѣка) принципсъ выступаетъ какъ лице, стоящее выше законовъ (*legibus solutus*). Онъ ведетъ дѣло единолично по своему усмотрѣнію: въ процессѣ для него не обязательны были формальности обвиненія, публичность преній; въ судебныхъ приговорахъ онъ не связанъ былъ уголовными законами; исполненіе наложенныхъ имъ наказаній слѣдовало тотчасъ за судебнымъ приговоромъ. Въ этотъ упрощенный, скорый судъ, въ процедурѣ котораго существовала одна только инстанція высшаго магистрата—принципса, производившаго *cognitio causae*, направились уголовныя дѣла, мимо *Quaestiones perpetuae*. Эти послѣднія сначала лишились судопроизводства въ уголовныхъ процессахъ, затѣмъ все болѣе и болѣе отходили въ тѣнь, и въ концѣ втораго—въ началѣ 3-го вѣка совершенно исчезли. Экстраординарный судъ принципса, оставаясь по формѣ *cognitio extra ordinem*, мало по малу сталъ ординарнымъ, общимъ судомъ, въ сферу компетенціи котораго входили всѣ дѣла.

вызывавшія теченіемъ жизни государственной и частной. Этотъ всеобъемлющій кругъ дѣлъ предоставлялся принцепоу актомъ: *lex imperii*, или *lex de imperio*, который вначалѣ возобновлялся каждый разъ при вступленіи новаго принцепа. *Lex de imperio Vespas.* представляетъ намъ характерный образчикъ такого legis: „и да принадлежитъ ему право и власть такая же, каковая была у божественнаго Августа, дѣлать и исполнять все то, что онъ найдетъ полезнымъ для государства и содѣйствующимъ возвеличенію *религиозныхъ, свѣтскихъ, общественныхъ и частныхъ дѣлъ*“. Мы, по нашей задачѣ, особенно обращаемъ вниманіе на это: *quaesitumque ex majestate divinarum regum esse censebit*. Менѣе всего можно сказать, что принцепо только „блюдетъ военныя, политическія, экономическія интересы государства и лишь отчасти (!) интересы правосудія; а особыхъ религиозныхъ интересовъ, какъ сферы государственной политики, не знаетъ“ (Кулак. стр. 20). Напротивъ, какъ *judex extra ordinem*, онъ былъ главный и высшій представитель юстиціи; а какъ *Pontifex Maximus*, онъ сосредоточивалъ въ своемъ лицѣ интересы религиозныя, и охранялъ ихъ всею силою своей власти, какъ интересы государственныя. О сынѣ и второмъ преемникѣ Веспасіана—Домиціанѣ замѣчается, что онъ, *jus diligenter dixit, plerumque et in foro pro tribunali extra ordinem*. Безъ сомнѣнія, въ силу legis de imperio, въ числѣ дѣлъ, по которымъ онъ *jus dixit pro tribunali extra ordinem*, были и *res divinae*, касательно которыхъ онъ дѣлалъ судебныя приговоры, какіе считалъ „полезными для государства“. Въ силу такой власти состоялся, и таковъ былъ отмѣченный историкомъ судъ Домиціана надъ Климентомъ, Домициллою и „многими другими“ (*ἄλλοι πολλοί*),—судъ *extra ordinem*—но „чрезвычайный“ вовсе не потому, что „дѣло было“, какъ полагаетъ г. Кулаковскій, „чрезвычайное“. Этотъ судъ, когда-то дѣйствительно экстраординарный, теперь былъ общій, обыкновенный судъ, который, въ силу своихъ полномочій, *plerumque*—обыкновенно—чинилъ *Principes*.

Творя судъ *extra ordinem* самолично въ Римѣ или вообще въ мѣстахъ болѣе или менѣе продолжительнаго своего пребыванія, принцепсъ—императоръ поручалъ отъ себя производство суда и другимъ,—особому ли для особаго случая магистрату, или даже, по общему уполномочію, извѣстнымъ категоріямъ магистратовъ. Это общее уполномочіе стало источникомъ уголовной юрисдикціи *praefectorum urbi*—для Рима, *praefectorum praetorio*—для Италіи, и—провинціальныхъ правителей. Полномочія правителей провинцій, отправлявшихъ юрисдикцію отъ имени императоровъ, произвели такой-же переворотъ въ провинціальной юстиціи, какой примѣненіе *legis de imperio* принцепсами произвело въ администраціи и юстиціи самаго Рима. Муниципальная организація постепенно подвергалась полному преобразованію. Уголовная юрисдикція муниципальных магистратовъ, которая въ извѣстныхъ размѣрахъ принадлежала имъ еще въ концѣ республики, теперь существенно была ограничена. Подобно римскимъ *magistrati minores*, они не имѣли уже настоящей уголовной юрисдикціи (*imperium meum*). Къ процессу *extra ordinem*, при которомъ самъ магистратъ изслѣдуетъ дѣло (предпринимаетъ *causae cognitio*) и рѣшаетъ его декретомъ (*jus discernendi*), они не были, за исключеніемъ спеціального уполномочія, способны, потому что не имѣли вытекающей изъ *imperium coercitio, jus coercendi*,—права силою, наложеніемъ наказаній принуждать къ повиновенію. *A sine coercitione jurisdictionis nulla est*. За ними осталось *jus prehensionis, jus prendendi*, право схватить неповинующагося, вообще преступника противъ законовъ, и посредствомъ своихъ слугъ отвести его въ темницу, чтобы затѣмъ представить предъ уgodовный трибуналъ высшаго магистрата—правителя провинціи. Правители провинцій (проконсулы въ сенатскихъ провинціяхъ, пропреторы въ императорскихъ; различіе между ними было болѣе наущееся, чѣмъ дѣйствительное, и вообще тѣ и другіе назывались проконсулами, замѣстниками—*praeses*), по общему уполномочію принцепсовъ—императоровъ,

пользовались въ администраціи, въ юрисдикціи гражданской и уголовной властью неограниченною. Они имѣли право вызывать обвиняемаго предъ свой трибуналь (*in jus vocatio, jus vocandi*), въ случаѣ непокорности или уклоненія, принудить посредствомъ слугителей (*lictores arragitoresque*) явиться въ судъ (*jus prehensionis*), самолично произвести судебное слѣдствіе (*causae cognitio*) въ силу *jus discernendi* издать судебный приговоръ (*decretum*) и по праву *coercitio* (*jus coercendi*) привести присужденное наказаніе,—отъ болѣе легкихъ и до смертной казни включительно,—въ исполненіе.—Какъ уполномоченный пожизненнаго проконсула—принцепса, какъ намѣстникъ императора, проконсуль—президентъ (*praeses*) провинціи *jus dixit* такъ же *pro tribunali extra ordinem*, не стѣняясь формами муниципальнаго суда, какъ и принцепсъ или *praefectus urbi*, не связывался процессуальными формами и нормами *Quaestiones perpetuae*. Въ отправленіи и администраціи, и суда намѣстникъ руководился полученной имъ отъ императора предъ отправленіемъ въ провинцію инструкціей (*mandata principis*) и придерживался своего собственнаго эдикта (*edictum perpetuum*), изданнаго при вступленіи въ отправленіе должности, а въ случаяхъ непредвидѣнныхъ обращался съ *consultatio* къ императору. Но вообще, такъ какъ *mandata* имѣли видъ и характеръ самаго общаго правительственнаго наказа (потому что болѣе подробнаго развитія и указанія нормъ административнаго и судебного отправленія въ примѣненіи къ различнымъ случаямъ не установившейся, не уложившейся въ опредѣленные рамки жизни провинціальной и нельзя было сдѣлать, по выраженію Траяна въ *epistola* къ Плинію: *neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest*): намѣстники въ своей юрисдикціи должны были въ значительной мѣрѣ дѣйствовать по личному усмотрѣнію, руководясь, конечно, основными государственными законами. Само собою разумѣется, что это сообщало извѣстную личную окраску администраціи и суду

различныхъ провинцій, на это далеко еще не то, что „произволь“, „случайное вмѣшательство“, „личное усмотрѣніе“ „безъ разсмотрѣнія“, „безъ викарія въ существо дѣла, которымъ даже не интересовались“. (Для вопроса о юстиціи времени принципсовъ приняты во вниманіе Виллемсъ, Пухта и др.).

Что касается круга дѣлъ, подлежащихъ вѣдѣнію намѣстника, то, безъ сомнѣнія, въ сферу его административной и судебной компетенціи входило все то, что стояло въ сферѣ власти самого принцепса. Въ *lege de imperio*, которымъ предоставлялись высшія государственныя полномочія принцепсу, указанъ и кругъ дѣлъ, которыя принцепсъ, въ свою очередь, предоставлялъ въ вѣдѣніе своихъ уполномоченныхъ. Это всѣ, а слѣдовательно и религіозныя, отправленія жизни провинціи. И какъ самъ принцепсъ Траянъ *extra ordinem* судилъ въ Антиохіи Игнатія, христіанскаго „учителя всей Сиріи“, такъ и Плиній, и всякій другой намѣстникъ, по уполномочію принцепса, обязанъ заботиться о *majestas regum divinarum*, судилъ, *sedens pro tribunali extra ordinem*, христіанъ, оскорблявшихъ *majestas* религіи римской, стремившихся поставить на ея мѣсто религію новую. Не внѣшній общественный порядокъ здѣсь охранялся, и не безпорядокъ такой же прекращался, не полиція—говоря „нашимъ“ языкомъ—„тащила“ и „не допускала“ безъ разсмотрѣнія, не разбирая въ чемъ дѣло, но здѣсь существенно и глубоко затрогивались высшіе религіозно-государственныя (религіи и государства) интересы, которые разбиралъ и охранялъ экстраординарный уголовный судъ въ лицѣ намѣстника, потому что,—должны мы сказать прямо въ разрѣвъ съ г. Кулаковскимъ и въ полномъ согласіи съ Моммсеномъ,—полномочія, которыми былъ облеченъ императорскій намѣстникъ, представитель государственной власти, по существу непосредственно относились и къ религіи, какъ таковой.

Таковъ въ дѣйствительности и былъ процессъ суда надъ христіанами. Въ немъ выразилось состояніе римской юрис-

дикціи того времени. Это намъ наглядно показываютъ какъ официальные юридическіе памятники, нотаріальные протоколы суда надъ христіанами, такъ и подлинныя записи мартирологическія, веденныя христіанами—очевидцами, или со словъ очевидцевъ,—тѣ и другія, и третья въ такой массѣ сохранные для насъ въ *Acta Martyrum*. Мы замѣтимъ теперь объ этихъ памятникахъ геройства христіанскаго вообще только одно, что судебный процессъ христіанъ и по существу, и по юридической обрядности представляется въ нихъ почти одинаковымъ, не смотря на разстояніе времени и мѣста: происходилъ ли онъ въ половинѣ или въ началѣ 3-го вѣка, въ концѣ, въ половинѣ или въ началѣ 2-го вѣка; въ Римѣ ли или въ Антиохіи, въ Смирнѣ или Лионѣ, Карфагенѣ или въ Александріи. Потому что это былъ судъ по законному усмотрѣнію судьи—проконсула, а не по „простому произволу“. Но пользоваться тѣми изъ этихъ актовъ, которые (и очень многіе); по нашему усмотрѣнію, очень годились бы для извлеченія изъ нихъ характерныхъ чертъ судебного процесса христіанскаго, мы на этотъ разъ не станемъ, такъ какъ, въ виду не скрываемого пренебрежительнаго отношенія г. Кулаковскаго къ этимъ „свѣдѣніямъ“, собраннымъ церковью въ пору своего могущества“,—пришлось бы дѣлать по поводу каждаго такого акта экскурсіи о его подлинности, о достовѣрности его содержанія. Мы удовольствуемся тѣми актами, на которые, какъ достовѣрные, ссылается самъ г. Кулаковскій: Актами св. Поликарпа, Актами Лионскихъ мучениковъ, въ особенности Актами мучениковъ Сциллитанскихъ—карфагенскихъ; припомнимъ также случай съ Каллистомъ, который такъ понравился г. Кулаковскому, что онъ безъ нужды подѣлился имъ съ своими слушателями. Начнемъ съ Каллиста, такъ какъ его дѣло даетъ намъ возможность наглядно рѣшить сначала общій вопросъ, преслѣдовалось ли судомъ христіанство, какъ христіанство, или же это было только по видимости, а рѣчь шла исключительно объ

общественномъ благоустройствѣ и полицейскомъ благочиніи. Считаемо не лишнимъ напередъ оговорить, что рассказъ Ипполита о Каллиствѣ интересуеъ насъ на этотъ разъ не какъ бытовой эскизъ, не какъ картинка изъ нравовъ христіанства римскаго 80-хъ годовъ 2-го вѣка и—пояснить, что мы съ значительнымъ недобвѣріемъ относимся къ этому рассказу, по его существу, да и къ нѣкоторымъ другимъ рассказамъ Ипполита, которые очень тенденціозно мотивированы и слишкомъ отзываются партійной борьбой. Но онъ для насъ важенъ теперь собственно, какъ *юридическій казусъ*. Передаемо сущность факта (по Ипполиту Философова, Patr. curs. compl. Migne. Ser. Graec. T. 16, 3. pag. 3380—1—2.), въ виду того, что г. Кулаковскій, по своему обыкновенію, очень его извратилъ. Жизнь христіанина Каллиста, раба христіанина Карпофора, полна, по Ипполиту, приключеній. Онъ выступастъ въ римскомъ кварталѣ *pisina publica*, какъ банковый дѣлецъ (*λαβὼν τράπεζαν*) на капиталъ и подъ фирмой (*προσχῆματι*) Карпофора. Неудачныя банковыя операціи (*πραγματεία τραπεζιτικῆ*) привели къ банкротству, которое Карпофоръ призналъ злостнымъ, и подвергъ преслѣдованію своего раба. Послѣ неудачной попытки бѣжать на кораблѣ,—причемъ бѣглець, преслѣдуемый своимъ господиномъ, едва не утонулъ (по Ипполиту, рѣшившись на самоубійство, бросился, еще у пристани, въ море; не вѣриво ли,—хотѣлъ спастись вплавь),—онъ сданъ былъ Карпофоромъ въ мукомольню—пекарню, каторжные ужасы которой хорошо понимали современники. По ходатайству христіанъ, Карпофоръ освободилъ его съ обязательствомъ пополнить растроченныя капиталы. Но не будучи въ состояніи этого сдѣлать, онъ вознамѣрился умереть, и, подъ предлогомъ свиданія съ своими должниками евреями, вошелъ въ субботу въ синагогу и произвелъ тамъ безпорядокъ. Евреи встрѣтили его бранью и кулаками (*ἐνοβρισαντες αὐτὸν, καὶ πληγὰς ἀφρονήσαντες*) и повлекли къ Фусциану, *praefectum urbis*; они обвиняли Каллиста въ безпорядкѣ, который онъ произвелъ въ ихъ разрѣшенномъ

правительствомъ собранія, называя себя христiаниномъ. Въ то время, какъ Фусцианъ, сидя на судейскомъ мѣстѣ (*pro βίματος. pro tribunali*), выслушивалъ іудейскія обвиненія съ негодованіемъ на Каллиста, явился предъ трибуналь и извѣщенный о происшедшемъ Карпофоръ. Онъ сталъ громко просить префекта не вѣрять Каллисту, ибо онъ не есть христiанинъ, а ищетъ только повода къ смерти, растративши большой капиталъ его, Карпофора. Іудеи съ своей стороны возразили, что Карпофоръ лжетъ, что онъ этимъ добивается только освобожденія Каллиста, и еще съ большею ненавистью и воплями приставали къ префекту. И префектъ, возбуждаемый іудеями, бичевавши Каллиста (*μαστιγώσα;* г. Кулаковскій предпочитаетъ „наказать розгами“, какъ звучащее на нашемъ языкѣ болѣе унижительно для „будущаго папы“), сослать его въ сардинскіе рудники. Таковъ рассказъ Ипполита. Если освободить его отъ тенденціозной окраски, то окажется: рабъ Каллистъ, человѣкъ дѣловой, по распоряженію своего господина, велъ его денежныя операціи. Намѣреваясь, по настоянію господина, ликвидировать неудачныя дѣла, онъ явился въ синагогу, гдѣ были въ сборѣ нѣкоторые еврейскіе должники его,—съ требованіемъ денежныхъ расчетовъ (У Ипполита этотъ моментъ изображенъ не совсѣмъ ясно: „римляне позволили намъ публично читать отеческіе законы, а этотъ пришедши воспрепятствовалъ, причиняя намъ насиліе, говоря, что онъ христiанинъ“. Изъ его словъ нельзя заключать рѣшительно, чтобы это было во время самаго богослуженія,—чтенія закона; іудеи проводили время въ синагогѣ и въ богослуженія, обсуждая свои житейскія операціи; и какъ это одинъ человѣкъ учинилъ насиліе (*κατασασάων*) цѣлому собранію? Невѣроятно, чтобы Каллистъ явился въ синагогу, ища смерти; цѣли этой вѣрнѣе онъ достигъ бы, нанеши оскорбленіе храму языческому, религіи государственной); іудеи отвѣчали на требованіе бранью и пинками, и, сами слѣдовательно учинивши изъ-за денежныхъ счетовъ скандалъ и насиліе въ си-

нагогѣ, что не безпримѣрно въ синагогахъ и въ настоящее время, сами же, чисто по еврейски, подняли гвалтъ и потащили обруганнаго и избитаго ими Каллиста предъ трибуналъ. Иудеи знали, что обвиненіе въ безпорядкѣ, произведенномъ въ синагогѣ, не очень важно (при томъ же, могло при разслѣдованіи открыться, кто дѣйствительно произвелъ безпорядокъ), а между тѣмъ имъ хотѣлось (какъ показало и возраженіе ихъ Карпофору на судѣ) навсегда освободиться отъ навойливаго кредитора. Они и выдвинули обвиненіе, что Каллистъ объявилъ себя христіаниномъ. Здѣсь наступаетъ любопытный юридическій моментъ. Заявленіе іудеевъ, что Каллистъ—христіанинъ, привлекло въ дѣлу вниманіе префекта города, въ обязанности котораго входило строго преслѣдовать запрещенныя сообщества, слѣдовательно и христіанское. Когда Каллистъ не отрекся—призналъ себя христіаниномъ (это слѣдуетъ изъ словъ Карпофора), префектъ пришелъ въ раздраженіе противъ него. Дѣло осложнило появленіе Карпофора, который, не теряя надежды на возвращеніе своихъ капиталовъ, пытается свести процессъ съ уголовной на гражданскую почву, заявляетъ, что Каллистъ вовсе не христіанинъ (хотя и утверждаетъ это), что онъ только ищетъ смерти (т. е. за христіанство, какъ за уголовное преступленіе, наказуемое смертью). Иудеи съ своей стороны отражаютъ возраженіе Карпофора заявленіемъ, что Карпофоръ, отрицая христіанство Каллиста, хочетъ только освободить его (т. е. отъ казни, которая грозитъ ему за христіанство). Очевидно, центръ тяжести въ судебномъ процессѣ Каллиста сразу же передвинулся на христіанство. Мнимая вина Каллиста, произведенный будто имъ безпорядокъ въ собраніи іудейскомъ, совсѣмъ отодвинута въ судебномъ слѣдствіи въ тѣнь и забыта; стороны съ горячностью (съ крикомъ—*ἔβρα*) дебаттируютъ только одинъ вопросъ: христіанинъ ли Каллистъ или нѣтъ? И іудеи, нашедшіе себѣ поддержку въ смѣломъ исповѣданіи своего христіанства самимъ Каллистомъ, побѣдили. Горя ненавистью, съ гвалтомъ (*ἀκρόβοτος κατήβολον*) пристали они къ префекту. Этотъ

принялъ сторону іудеевъ, и, бичевавши Каллиста, сослалъ его въ рудники. Что въ такому тяжкому, близкому къ смертной казни, наказанію присужденъ былъ Каллистъ не за нарушеніе общественнаго порядка, за которое, пожалуй, онъ могъ быть подвергнутъ, какъ рабъ, тѣлесному наказанію, это видно уже изъ высказаннаго іудеями на судѣ опасенія, что если не подтвердится обвиненіе Каллиста въ христіанствѣ,—онъ будетъ освобожденъ. А еще болѣе это открывается изъ дальнѣйшаго разсказа самого Ипполита. Каллистъ былъ сосланъ въ сардинскіе рудники, гдѣ въ то время изнемогали въ каторжной работѣ и другіе мученики (*ἐτέρων ἐκεῖ ὄντων μαρτύρων*), вѣроятно еще со времени Марка Аврелія. И когда, по могущественному ходатайству извѣстной Марціи, находившіеся въ сардинской каторгѣ христіане были, по представленному римскимъ епископомъ Викторомъ списку, освобождены, Каллистъ, хотя въ этомъ спискѣ имя его и не стояло, также былъ освобожденъ. Замѣтимъ, что дальнѣйшая судьба Каллиста, достигнутое имъ высшее положеніе въ церкви римской, при извѣстной чрезвычайно строгой разборчивости въ христіанскомъ обществѣ того времени, показываетъ, что церковь не смотрѣла на него глазами Ипполита, что въ истязаніи и каторгѣ Каллиста по суду видѣли не наказаніе за учиненные рабомъ мнимые безпорядки, а исповѣдничество христіанина. Осужденіе Каллиста префектомъ Фусціаномъ, и—лѣтъ за 20 предъ тѣмъ—осужденіе на казнь нѣсколькихъ христіанъ префектомъ Урбикомъ (2 апол. Iуст. гл. 1)—факты одной категоріи; вся разница въ томъ, что Урбикъ казнилъ послѣ утвердительнаго отвѣта: да, я христіанинъ, не входя въ дальнѣйшее разсмотрѣніе,—имя христіанинъ говорило все; а здѣсь, благодаря вступленію въ процессъ третьяго лица Карпофора, состоялось извѣстное судебное *cognitio causae*. Не „нарушителя общественнаго порядка и благочинія“ покарала римская власть въ Каллистѣ; она не входила въ обсужденіе „мотивовъ и цѣлей“, по которымъ іудеи обвинили Каллиста въ

христіанствѣ; она ограничилась констатированіемъ факта, что онъ христіанинъ; и такъ какъ возбуждено было сомнѣніе въ дѣйствительности этого факта, то префектъ, *sedens pro tribunali*, произвелъ судебное разслѣдованіе показаній сторонъ, и отослалъ туда, гдѣ уже находились „другіе мученики“, христіанина, какъ такого.

Обращаемся къ актамъ мученическимъ. Преслѣдованіе христіанъ въ Смирнѣ, подвергавшихся самымъ жестокимъ пыткамъ и мученіямъ (посланіе церкви Смирнской къ Церкви Филомелійской. Ц. И. Евс. 4, 15), было въ самомъ разгарѣ, когда явившійся противъ христіанъ народъ подвѣлялъ крикъ: взять безбожниковъ, искать Поликарпа! Но не „изъ общества“ отправились на поиски за Поликарпомъ, изъ-за котораго произошла такая сумятица въ городѣ, и который скрылся въ деревню, уступая мольбамъ вѣрующихъ, а полицейскіе сыщики, направленные муниципальнымъ магистратомъ, блюстителемъ общественнаго спокойствія, *δ ἀρχιμαγιστρος*. Какъ представитель муниципальной магистратуры, не имѣвшей права настоящаго уголовного суда съ *coercitio*, иривархъ поступилъ только въ границахъ своихъ правъ и обязанностей: по *ius prendendi*, онъ схватилъ чрезъ своихъ оффиціальныхъ агентовъ преступника, выѣхалъ на встрѣчу арестованному и конвоируемому, причемъ безтактно выразилъ ему безсиліе своей ограниченной власти („не успѣвъ уговорить Поликарпа принести жертву богамъ, началъ бранить его и выбросилъ изъ своей колесницы съ такою силою, что тотъ упавши повредилъ себѣ голень“), и представилъ его предъ трибуналъ аѳепата, который уже и повелъ *cognitio extra ordinem*: допрашивалъ, убѣждалъ, совѣтовалъ, угрожалъ, декретировалъ смертную казнь, которая немедленно и приведена была въ исполненіе. Акты Ліонскіе, изображающіе Ліонскія событія, по времени совпадавшія съ событіями Смирнскими, представляютъ намъ такой-же ходъ дѣла, только въ болѣе широкихъ размѣрахъ. Въ дикомъ изступленіи толпа набросилась на христіанъ. Муниципальныя власти и военный трибунъ арестовывали ихъ, допрашивали

Предъ всѣмъ народомъ, и исповѣдывавшіе себя христіанами, до проконсульскаго присутствія, т. е. до судебного засѣданія (pro tribunali), заключаемы были въ темницу. Г. Кулаковскій,—не то наивно, не то злоухищренно,—толкуеть, что это власти спасали христіанъ отъ смерти, своимъ вмѣшательствомъ прекращали травлю ихъ. На самомъ же дѣлѣ вовсе не такъ: муниципальныя власти, какъ и самъ проконсулъ (что не замедлило обнаружиться), горѣли тѣмъ же чувствомъ ненависти противъ христіанъ, что и вся толпа; не о прекращеніи травли своимъ вмѣшательствомъ, не о восстановленіи порядка эти власти заботились, что было ихъ обязанностью, а скорѣе поддерживали травлю—безпорядокъ, допрашивая всенародно и заключая въ тюрьму христіанъ. Онѣ не казнили христіанъ тотчасъ послѣ всенароднаго допроса, вовсе не „спасая ихъ отъ смерти“, а только потому, что это выходило за границы ихъ компетенціи, что онѣ не имѣли *jus gladii*, принадлежавшаго проконсулу; оставаясь въ сферѣ своихъ правъ, онѣ могли только, по *jus prendendi*, хватать и заключать христіанъ въ темницу, что и дѣлали; и каждый изъ явившейся противъ христіанъ толпы зналъ, что за этимъ „спасеніемъ отъ смерти“ послѣдуетъ предъ трибуналомъ проконсула. А что происходило предъ трибуналомъ проконсула, на его *cognitio extra ordinem*, мы уже прежде видѣли: допросы, увѣщанія, ужасныя пытки ради вынужденія признанія въ небывалыхъ преступленіяхъ и отреченія отъ имени Христова, новыя заключенія въ темницу и опять пытки, изысканно мучительная казнь,—надъ нѣкоторыми по конфирмаціи самого принцепса Марка Аврелія,—и тщательныя всенародныя, по приказанію проконсула, розыски христіанъ еще не арестованныхъ, „если, по выраженію Цельса, кто-нибудь изъ нихъ еще остался и блуждалъ скрываясь“.—Акты смирянскіе и ліонскіе (точнѣе: посланія церквей смирянской и ліонской) составлены самими христіанами, очевидцами ужасовъ (ліонскіе, можетъ быть, св. Иринея, знаменитымъ пресмычкомъ Цоѳина на епископской

каедрѣ Ліона); и естественно въ этихъ актахъ рельефно выражается сильное чувство пораженного, но отъ тяжкихъ ударовъ не смутившагося, бодрого и ободряющаго духа христіанскаго. Такой субъективный нравственно-христіанскій элементъ, выступающій въ этихъ актахъ на первый планъ, нисколько не ослабляетъ исторической достовѣрности фактической стороны изображеннаго въ нихъ процесса, и вполне понятенъ доброму христіанскому чувству, цѣнящему въ этихъ актахъ и вѣрность факта историческаго, и выраженіе нравственнаго величія духа христіанскаго; но онъ можетъ дать нѣкоторый предлогъ для тѣхъ, кто ищетъ повода къ сомнѣнію во что бы то ни стало. Для такихъ должны имѣть обязательное значеніе акты мучениковъ Сциллитанскихъ въ редакціи ex *Varonio*. Сухой, безстрастный, сжатый, дѣловой, настоящій оффиціальныи протоколъ правительственнаго нотарія, этотъ „несомнѣнно подлинный документъ воспроизводитъ передъ нами въ полной точности типичный процессъ“ *extra ordinem*, какъ его примѣняли императорскіе намѣстники къ христіанамъ. Когда состоялось судебное собраніе (*statuto forensi conventu*), приказали магистраты служителямъ (*apparitores* по редакціи T) привести подсудимыхъ (конечно, изъ темницы, куда они—имѣемъ право предположить по аналогіи съ актами ліонскими—были, въ силу *jus prendendi*, заключены въ ожиданіи проконсульскаго *jus in foro pro tribunali*). Первый актъ процесса состоялъ въ разъясненіи существа дѣла (*cognitio causae*), при чемъ проконсулъ зорко слѣдилъ за тѣмъ, чтобы судебное слѣдствіе не уклонялось въ сторону отъ дѣла, и прямо предупреждалъ подсудимыхъ, что рѣчей, не относящихся къ дѣлу, оскорбительныхъ для римской религіи, и слушать не станетъ (*non inferam mala*, по B, *auges non graebebo*, по T). Судебное слѣдствіе закончилось увѣщаніемъ одуматься и принести жертву богамъ. Засѣданіе прервано до слѣдующаго дня. Подсудимые отведены въ темницу, тамъ ноги ихъ забиты въ колоды (*detrudantur in carcerem, ponantur in ligno*),

Чтобы подь такой дѣловочной пыткой они успокоились (*quiescite*) и одумались. На слѣдующій день проконсуль, *sedens pro tribunali*, приказалъ опять представить подсудимыхъ. Начиная съ того, на чемъ прервалъ процессъ вчера, онъ предложилъ подсудимымъ отречься отъ Христа и принести жертвы богамъ. Не смотря на торжественный (*omnes audite*) отказъ ихъ отречься отъ Христа, онъ еще разъ предложилъ имъ зрѣло обдумать дѣло. Когда подсудимые рѣшительно объявили, что въ дѣлѣ правомъ нечего раздумывать, что бы ни случилось (*fac quod vis*; по Т, они зрѣло обдумали дѣло, когда еще обновлялись благодатью крещенія), проконсуль все-таки предложилъ имъ три дня сроку на размышленіе въ такихъ же, конечно, удобныхъ условіяхъ, въ какихъ они провели предыдущую ночь. Новое рѣшительное: дѣлай, что хочешь; отъ вѣры въ Господа нашего Иисуса Христа не отступаемъ, закончило судебный процессъ. Проконсуль, видя твердость вѣры подсудимыхъ, а слѣдовательно и бесполезность дальнѣйшихъ увѣщаній, постановилъ смертный приговоръ (*sententiam* по В, *decretum* по Т), который *ex tabella* прочитанъ былъ эксцепторомъ (*exceptor*) и немедленно приведенъ въ исполненіе.

Таковъ по всѣмъ тремъ актамъ, какъ и вообще по Актамъ мученическимъ, судебный процессъ противъ христіанъ въ своихъ характеристическихъ чертахъ, отъ *pregnisio* и до „*capite truncari*“, настоящій уголовный судъ *extra ordinem*. Есть въ этомъ судѣ нѣчто, составляющее существенную, самую видную его часть, типическое именно для суда надъ христіанами и не повторяющееся въ судѣ по общимъ уголовнымъ преступленіямъ. Это то, что послѣ дознанія (*cognitio causae*), не представлявшаго большаго труда, не наказаніе слѣдовало, а начиналось увѣщаніе отречься отъ того, наличность чего, какъ преступленія, дознана. Пускалось въ ходъ все судейское искусство; выдвигались доводы религіозно-богословскіе, политическіе, патріотическіе; обращались просто къ

житейскому благоразумію подсудимыхъ; появлялись орудія пытокъ, какъ самый убѣдительный доводъ; давалось время одуматься. Все это доказываетъ, что дѣло шло не просто о прекращеніи внѣшняго общественнаго безпорядка, не о наказаніи за полицейское правонарушеніе, не входя въ разсмотрѣніе существа дѣла, мотивовъ и цѣлей. Жестоко и грубо власть вторглась въ самый внутренній духовный міръ человѣка, въ область религіозныхъ убѣжденій, совѣсти, убѣждая и принуждая, морально и физически насилуя духовную свободу человѣка: преслѣдовались христіанскія убѣжденія (проконсулъ св. Поликарпу: если не переѣмнешь своихъ мыслей, я брошу тебя звѣрямъ), христіанское вѣроученіе, христіанство, какъ такое. Разумѣется, какъ сила внѣшняя, римская власть готова была иногда довольствоваться внѣшними результатами своихъ усилій; бывало, что она убѣждала исполнить ея требованіе только внѣшнимъ образомъ, по крайней мѣрѣ для виду (иринархъ Иродъ св. Поликарпу: что худаго—произнести: Коръ Каіозр принести жертву и сохранить жизнь? припомнимъ и фактъ позднѣйшій—особый видъ падшихъ, либеллятиковъ, во время св. Кириана), недоразумѣвая, что для христіанина это было возможно только цѣною измѣны самымъ внутреннимъ и святымъ убѣжденіямъ.

Но въ этомъ судѣ недостаетъ одной существенной черты, общей *Quaestio* какъ *perpetua*, такъ и *extra ordinem*: не выступаютъ *advocati*. Эта отрицательная черта только подтверждаетъ то, что въ этихъ экстраординарныхъ христіанскихъ процессахъ судилась и каралась именно *remissio*. Защита на судѣ запрещенныхъ культовъ безусловно не допускалась. *Christianis solis nihil permittitur loqui, quod causam purget* (Tertul. apolog. с. 2). И осмѣлившійся выступить такимъ защитникомъ самъ изъ *advocatus* превращался въ *geus* (обвиняемаго). Когда и кто Луцій сталъ говорить предъ префектомъ Рима Урбикомъ въ защиту Птолемея, осужденнаго на казнь только за то, что онъ призналъ себя христіаниномъ, „Урбикъ, ничего не отвѣчая, сказала только Луцію: и ты, мнѣ кажется, такой-

же“; и когда Луцій отвѣчалъ „точно“, то и его повелѣлъ отвести на казнь“ (Иуст. 2 апост. гл. 2). Когда открылся проконсульскій судъ надъ лионскими христіанами, „знатный (ἐπίτροπος) лионецъ Веттій Эпагаеъ потребовалъ, чтобы ему дозволено было говорить въ защиту братьевъ, что у насъ нѣтъ ничего ни безбожнаго, ни нечестиваго“. Окружавшіе трибуналь возмущались такимъ вызовомъ; проконсулъ тоже не стерпѣлъ; онъ только спросилъ его: не христіанинъ ли и самъ онъ; и когда тотъ громкогласно исповѣдалъ себя христіаниномъ, приказалъ взять этого παρακλητοςъ христіανον и присоединить къ числу мучениковъ (Евсев. Ц. И. 5, 1).

Таковъ судебный процессъ противъ христіанъ.

И мы теперь позволяемъ себѣ обратиться къ г. Кулаковскому его же вопросъ: „можно ли вообще при такой паличности дѣла говорить о „гоненіяхъ“ римскаго государства и римскихъ государей противъ христіанства за все время, пока таково было отношеніе власти къ христіанству“? Полагаемъ, что г. Кулаковскій, если онъ не станетъ закрывать глаза предъ очевидными фактами, вынужденъ будетъ теперь, хоть и неохотно, сказать: „да, можно“. Мы же говоримъ рѣшительно: не только можно, но и должно...

Результатъ своего изслѣдованія отношенія римскаго закона и власти къ христіанству г. Кулаковскій выражаетъ такъ: „гоненія отъ государства не было за весь 2-й вѣкъ, какъ не было и въ теченіе 1-го“ (Кулак. 24).

Но, не имѣя возможности отрицать, что въ это время Церковь все-таки терпѣла *тяжкія* преслѣдованія („но если (!) были мученики, если (!) лилась кровь и щедро расточалась смерть и казни“; это „лилась“, „щедро расточалась“ не очень гармонируетъ съ инсинуаціей автора только о согняхъ, а, можетъ быть, и о десяткахъ, вообще „очень немногихъ“, мучениковъ), г. Кулаковскій пытается разъяснить, откуда „шло это преслѣдованіе“, и представляетъ, съ своей точки зрѣнія, въ

общихъ чертахъ исторію вѣшняго положенія въ мірѣ и отношеній христіанства за трехвѣковый періодъ отъ начала христіанства до „провозглашенія эдикта о вѣротерпимости“. Въ этомъ тенденціозномъ обзорѣ, отмѣтивши нѣсколько фактовъ враждебнаго отношенія іудеевъ къ христіанству, о такомъ же отношеніи язычества онъ говоритъ только вскользь, мимоходомъ, и притомъ дѣло ставитъ такъ, что *активная*, наступательная роль въ борьбѣ отдается христіанству, а язычеству предоставляется только роль *пассивная*, оборонительная: „въ обществѣ христіанство *вело борьбу* за убѣжденія, тамъ прививало оно свои вѣрованія и идеалы; и такъ какъ эти вѣрованія и идеалы были опроверженіемъ и разрушеніемъ стараго міра, были его отрицаніемъ, то старый міръ и *отстаивалъ себя* и боролся съ этимъ смертельнымъ врагомъ... Въ *нижней массѣ* населенія, гдѣ распространялось христіанство, борьба идей шла напряженно, а въ иныхъ мѣстахъ съ яростію и ожесточеніемъ; она вызывала *случаи* обвиненія даннымъ лицомъ даннаго христіанина, а подчасъ и крупныя волненія“, потому что „христіанство *тревожило умы и приводило къ волненіямъ*, каковъ ліонскій бунтъ, въ которомъ христіанъ спасла отъ смерти военная сила“. Вотъ и все. За то дважды (стр. 25, 27) авторъ дѣлаетъ несочувственную выходку противъ христіанскихъ апологетовъ, „запальчиво и яростно“, но безуспѣшно („не достигали своей цѣли“) „борющихся съ языческими вѣрованіями и культами“. Вся же эта часть трактата занята характеристикой „отношенія къ христіанству представителей власти, знанія, ума и науки того времени“: какъ представителямъ образованнаго общества оставалась совершенно невѣдомой истина христіанства, какъ они не удостоивали проявить ни малѣйшаго интереса къ христіанству, съ какимъ невниманіемъ и презрительностію они относились къ христіанству (стр. 25, 26, 27), какъ власть допускала свободный просторъ христіанской пропаганды, а особенно (двѣ страницы), какъ власть *позволяла* христіанству укрываться подъ защиту законныхъ учрежденій, и какъ, *подъ охраной закона* объ обще-

ствахъ и общественныхъ собраніяхъ“ (collegia funeraticia), христіанство росло, ширилось, приобрѣтало капиталы, такъ что государство признало въ немъ наконецъ (въ половинѣ 3 в.) политическую опасность.

Вся эта часть трактата представляетъ рядъ отрывочныхъ набросковъ безъ логической связи и послѣдовательности (на стр. 24, 25 христіанство распространяется въ низшей средѣ, образованнымъ классамъ во 2-мъ вѣкѣ оно невѣдомо; въ первыхъ строкахъ 27 стр. оно, въ томъ же 2-мъ вѣкѣ, „захватываетъ постепенно все болѣе широкій кругъ и постепенно восходить все выше по общественной лестницѣ сословныхъ отношеній“; а во второй половинѣ той-же 27-ой стр. опять „просвѣщенное общество не проявляетъ интереса къ новому вѣроученію“. На 26 стр. рѣчь идетъ о Маркѣ Авреліи, „не удостоившемъ проявить ни малѣйшаго интереса къ христіанству“, на 27-й говорится о Септиміи Северѣ, воспретившемъ принимать христіанство, затѣмъ опять возвращеніе къ тому-же, что государственная власть по прежнему относилась съ высокоумѣреннымъ невниманіемъ, что она допускала свободный просторъ христіанской пропаганды); не мало въ этой части, какъ и въ первой, ошибочныхъ сужденій, невѣрнаго изложенія фактовъ историческихъ, ложнаго ихъ освѣщенія. Но мы не займемся подробнымъ разборомъ этой части трактата г. Кулаковскаго. По существу набросанныхъ здѣсь сужденій мы уже высказались въ разборѣ предыдущей значительнѣйшей части трактата, и намъ пришлось бы теперь дѣлать не мало повтореній; при томъ многое здѣсь выходитъ за границы трактующей нами темы, и мы вынуждены были бы излагать всю исторію отношеній между христіанствомъ и римскимъ язычествомъ до „провозглашенія эдикта о вѣротерпимости“. На этотъ разъ мы освобождаемъ себя отъ такой работы и считаемъ достаточнымъ сослаться на то, что хорошо, критически-основательно изслѣдовано уже професс. А. П. Лебедевымъ въ его статьяхъ о гоненіяхъ на христіанъ (Срибавле-

ція къ твор. св. Отцевъ за 1884 г.). Сдѣлаемъ только двѣ—три отмѣтки.

„Такъ какъ вѣрованія и идеалы христіанства были опроверженіемъ и разрушеніемъ *старого міра*, были его отрицаніемъ, то старый міръ и отстаивалъ себя и боролся съ этимъ своимъ смертельнымъ врагомъ“, говоритъ г. Кулаковскій. Хорошо. Но какъ же этотъ *старый міръ*, въ лицѣ своихъ „представителей власти, знанія, ума и науки“, „не вѣдаетъ христіанства“, „не удостоиваетъ проявить ни малѣйшаго интереса къ христіанству“, мало того—„допускаетъ свободный просторъ его пропаганды“, предоставляетъ ему охрану закона“?... Очень просто: *старый міръ*, въ „напряженной борьбѣ идей“ отстаивающій себя, борющійся противъ опровергающаго и разрушающаго его натиска христіанскаго,—этотъ старый міръ есть у г. Кулаковскаго только „низшая масса населенія“, „простой народъ“, „городская чернь“. Это и есть та „среда, гдѣ распространялось христіанство“. Какое узкое, лишенное серьезнаго историческаго содержанія опредѣленіе „старого міра“, съ которымъ встрѣтилось, на который дѣйствовало и съ которымъ должно было выдерживать продолжительную борьбу христіанство! Мы знаемъ, что христіанство прежде всего дало духовное утѣшеніе и нравственное успокоеніе *труждающимся и обремененнымъ*, и среди нихъ нашла себѣ первый благоговѣнный откликъ принесенная Христомъ міру *благая вѣсть*. Но въ духовномъ перерожденіи, нравственномъ освѣженіи и обновленіи нуждался *весь „старый міръ“*, сдвинутый съ религіозныхъ и нравственныхъ основъ скепсисомъ и невѣріемъ въ верхнихъ слояхъ, грубо-суетвѣрный, пригнетенный нравственно и матеріально въ слояхъ низшихъ,—изжившійся, одряхлѣвшій, безуспѣшно пытавшійся самообновиться. И христіанство, какъ сила великая и могучая, потому что божественная, зачалó это нравственное перерожденіе и обновленіе не извѣстной только „среды“, а всего стараго организма, во всѣхъ его сферахъ, со всѣми

его отправлениями. Тихо и незримо шла эта работа нравственная, потому что *царствіе Божіе не приходитъ съ соблюденіемъ*. Безъ социальныхъ и политическихъ смуть (потому что христіанству чужды были интересы и стремленія социальные и политическія, какъ ни усиливались заподозрить его въ этомъ враги его), оно производило коренной переворотъ во всемъ „старомъ мірѣ“, потому что оно воссоздало, перестраивало и обновляло основы нравственный міра. Насъ, впрочемъ, не занимаетъ теперь вопросъ объ успѣхахъ и побѣдахъ христіанства на первыхъ же порахъ во всѣхъ общественныхъ слояхъ римскаго міра, отъ низшей среды и до высшихъ сферъ, отъ простыхъ темныхъ людей и до просвѣщенныхъ, философски образованныхъ. Это общезвѣстный фактъ историческій. И самъ г. Кулаковскій, такъ настойчиво повторяющій, что „высшій просвѣщенный классъ общества“ во 2-мъ вѣкѣ не вѣдалъ христіанства и не интересовался имъ, въ противорѣчіе себѣ, говоритъ, что во 2-мъ вѣкѣ „оно захватывало все болѣе широкій кругъ и постепенно восходило все выше по общественной лѣстницѣ сословныхъ отношеній.—Мы изучаемъ въ настоящей разъ враговъ христіанства.

Христіанство легло въ основу обновленія міра, какъ религія *новая*. Не *реформу* вѣковаго староримскаго и вообще языческаго культа имѣло произвести христіанство, а—полную его *отмѣну*. А это, конечно, скоро должно было отозваться во всѣхъ сферахъ стараго міра, потому что подрывъ языческаго культа былъ подрывомъ устоевъ, на которыхъ опирался общественный и государственный строй, духовное развитіе, просвѣщеніе,—вся старая культура. И антагонизмъ „*старою міра*, отстаивавшаго себя, боровшагося съ этимъ своимъ смертельнымъ врагомъ“, выходилъ изъ *всѣхъ сферъ* этого міра. Само собою разумѣется, что эта вѣковая борьба проходила извѣстныя фазы, характеристическія черты которыхъ слагались подъ *преобладающимъ* воздѣйствіемъ того или иного языческаго фактора борьбы. Но это не суживаетъ проти-

вохристіанскаго движенія язычества въ частное движеніе известной „среды“; это была общая борьба стараго языческаго міра, но въ данный моментъ получавшая особый болѣе или менѣе рѣзкій оттѣнокъ, особое направленіе, смотря по языческимъ выразителямъ борьбы. Не однѣ и тѣ же частныя характерныя черты подмѣчаются въ борьбѣ язычества съ христіанствомъ во время Траяна и его ближайшихъ преемниковъ, во время Септимія Севера, Деція, Диоклеціана. Но во всѣхъ фазахъ это была одна и та же борьба стараго, отжившаго свой вѣкъ, міра противъ новой и обновляющей міровой силы. Церковно-историческая наука знаетъ и отмѣчаетъ эти характерныя оттѣнки въ развитіи борьбы; они не указываются развѣ въ *начальныхъ урокахъ* Исторіи Церкви, которые предназначены для „дѣтскихъ лѣтъ“, но далѣе которыхъ кое-кто не идетъ и въ лѣтахъ зрѣлыхъ...

Христіанство, при самомъ же вступленіи въ греко-римскій міръ, прямо и непосредственно затронуло языческій культъ; оно встрѣтилось съ старой религіей, какъ отрицаніе ея *по существу*. И первый непосредственный отпоръ долженъ былъ послѣдовать изъ той среды, гдѣ живѣе всего почувствовался нанесенный старымъ богамъ ударъ. Мы уже прежде отмѣтили, что это было *ниродъ*—общество (что не одно и то же съ простолюдемъ и городской чернью), которое еще не было тронуто скепсисомъ, жило старой религіей, дорожило ея интересами, охраняло ихъ. Съ страстностью, нерѣдко съ изступленіемъ бросался народъ на разрушителей его старотеческаго культа, истребителей его боговъ,—на безбожниковъ. Но онъ такъ поступалъ, *опираясь на законъ*, охранявшій ему его культъ, его боговъ, почитаніе ихъ шогге патгіо, осуждавшій безбожіе. Онъ звалъ правительство на помощь, во имя закона, противъ грознаго врага своей религіи.

Такъ называемое просвѣщенное общество не выступаетъ такъ же ревностно и искренно въ защиту угрожаемой національной религіи, какъ *религии*; чувства религіозности, какъ и

чувства національности, въ немъ почти уже нѣтъ. „Защищать же можно только то, что существуетъ, а не схемы и имена“ (Моммсенъ). Но сказать, что оно было „совершенно равнодушно“, „не удостоило проявить ни малѣйшаго интереса къ христіанству“—нельзя. Осуждая извращеніе религіозности, суевѣріе въ народѣ, христіанство и ученіемъ, и живнью еще болѣе сильно поражаало скепсисъ и безвѣрность классовъ высшихъ, всю обыденную практическую философію образованнаго общества. *Богъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немошное избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное; и незнатное міра и уничтоженное и ничею не значущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее* (1 Кор. 1, 27—28). И „посрамляемая мудрость и знатность“ выступила съ оружіемъ ея достойнымъ противъ *яродства проповѣди* (ст. 21) христіанской. Пущены были въ ходъ тенденціозное преарительное игнорированіе и пренебрежительные отзвы, снисходительная тонкая насмѣшка, колкій ядовитый сарказмъ и злое глумленіе; не брезгали заносить въ литературу (Фронтонъ, Цельсъ), и такимъ образомъ распространять въ широкихъ кругахъ, самыя дикія и грязныя сплетни о Христѣ и христіанствѣ, обращавшіяся въ простомъ народѣ,—все это для того, чтобы возбудить презрѣніе и ненависть къ этому новому чрезмѣрному и гибельному суевѣрію, къ этой грубой и варварской религіи, вышедшей изъ варварскаго народа, чуждой возвышенныхъ философскихъ идей, требующей одной вѣры, годной для ремесленниковъ и рабовъ, дѣтей и старыхъ женщинъ (Цельсъ). Не равнодушіе мы видимъ въ этихъ сферахъ, а борьбу противъ христіанскаго *суевѣрія*, не менѣе ярую, какъ и была борьба народа противъ христіанскаго *безбожія*. Шла борьба духовная на почвѣ мысли и знанія, болѣе тонкая, но и болѣе ядовитая; она вредила христіанству въ классахъ просвѣщенныхъ, можетъ быть, не менѣе матеріальныхъ преслѣдованій, но и вызывала достойный отпоръ со стороны представителей мысли христіанской.

Правительство римское, представители котораго выхо-

шли изъ тѣхъ же просвѣщенныхъ классовъ. при первыхъ проявленіяхъ вражды стараго міра къ христіанству не держитъ въ своихъ рукахъ инициативы борьбы. Религія имѣла для него значеніе не сама по себѣ, а какъ факторъ жизни государственной. Сила же христіанства, опасность, грозившая отъ него религіознымъ основамъ государственнаго строя, не была еще ясно сознаана. Правительство вступило въ дѣло по вызову народа, ставшаго за свою угрожаемую религію. Во имя основнаго закона государственнаго, руководясь духомъ историческаго религіозно-политическаго прошлаго Рима, государство пришло на помощь народу въ начатой имъ борьбѣ всѣмъ авторитетомъ, всею силою своей власти. Оно официально признало христіанство противнымъ закону, не имѣющимъ права существовать. Но, не вчиная еще борьбы само за интересъ государственный, оно, пока, правомѣрно регулировало, вводило въ границы закона страстную, переходящую въ бушеваніе слѣпой стихійной силы, религіозную ненависть народа—общества къ христіанству. Правительство *не сдерживало* на первыхъ порахъ, а *поддерживало* общество въ его жестокой борьбѣ съ христіанствомъ. Ни о какомъ „допущеніи свободнаго простора христіанской пропаганды“ не можетъ быть рѣчи.

Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ распространенія христіанства, по мѣрѣ ознакомленія съ его сущностью, силою, стремленіями и цѣлями, отношенія къ нему народа—общества и власти измѣнились; въ безправномъ угнетенномъ положеніи христіанства послѣдовала *перестановка центра давленія*, но тяжесть гнета отъ этого не ослабѣла, а еще увеличилась. Чѣмъ болѣе общество языческое ознакомлялось съ высотой ученія новой религіи и нравственной чистотой жизни общества христіанскаго, чѣмъ болѣе выяснялась неосновательность клеветъ и вздорность сплетенъ, циркулировавшихъ въ обществѣ на счетъ христіанъ, тѣмъ все болѣе *ослабѣвало* въ народѣ предубѣжденіе, вражда къ христіанству; зарождалось въ

сердцахъ, доступныхъ воздѣйствию чистой религіозности, даже сочувствіе къ невинно преслѣдуемымъ, которое, по свидѣтельству Актовъ мученическихъ, проявлялось иногда въ самыя тяжкія минуты страданій мучениковъ, въ присутствіи власти—мучителя и въ виду орудій мученія. (Тертуліанъ ad Nationes кн. 1: „перестаютъ ненавидѣть тѣхъ, которыхъ перестаютъ неznать, лишь только удалось имъ узнать ихъ, даже и сами дѣлаются тѣмъ, что ненавидѣли, и начинаютъ ненавидѣть то, чѣмъ были“). Но чѣмъ неотразимѣе обнаруживалась сила христіанства, чѣмъ болѣе широкіе захватывало оно круги, тѣмъ *враждебнѣе* относилась къ нему власть государственная. Подрывающія религіозныя основы стараго міра языческаго, христіанство тѣмъ самымъ подкапывало и потрясало строй государственный, утверждавшійся на основахъ языческихъ. Въ виду этого государство принимаетъ уже на себя инициативу въ борьбѣ съ опаснымъ врагомъ не религіи только, а и государственности языческой. Борьба съ христіанствомъ идетъ теперь не *религіозно-общественная*, а *религіозно-политическая*. Ее открываютъ и направляютъ указы императорскіе; власти приводятъ указы въ исполненіе со всею строгостію, вызывая и народъ на поддержку правительства въ борьбѣ съ врагами боговъ и государей... Временный роздыхъ при нѣкоторыхъ императорахъ смѣнялся еще болѣе напряженнымъ преслѣдованіемъ... Эдиктъ о вѣротерпимости, изданный Галеріемъ, непримиримымъ гонителемъ христіанъ, былъ *вынужденнымъ* признаніемъ безсилія государства въ борьбѣ съ христіанствомъ. Только Константинъ Великій своимъ гениальнымъ политическимъ умомъ, своимъ глубоко благочестивымъ духомъ понялъ, что общество, государство, „вселенная“ въ одномъ христіанствѣ найдетъ обновленіе, укрѣпленіе силъ и опору для здороваго, жизненнаго развитія, чего рядъ предшественниковъ его безуспѣшно искалъ въ отживавшемъ язычествѣ. И сознательно-свободно съ благоговѣніемъ преклонился онъ предъ знаменіемъ Креста.

Послѣдняя вспышка стараго язычества показала, что это
Труды Кіевской Дух Академіи. Т. II. 1892.

былъ уже трупъ, который безуспѣшно пытался оживить всею силою своей власти, всѣмъ пыломъ своего энтузіазма къ культу староотеческихъ боговъ апостать христіанства—Юліанъ. Лихорадочная дѣятельность Юліана, направленная къ уничтоженію и подрыву христіанства и къ восстановленію культа боговъ, уже не находила надлежащаго отзыва въ самомъ языческомъ обществѣ. Оно смѣялось надъ царственнымъ Роптіфехъ Максимусъ, надъ его собственноручными жертвами, либаціями, гаруспиціями. И онъ бросилъ въ лице этому обществу, когда-то яростному, непримиримому врагу христіанства, укоръ, что оно скорѣе согласно имѣть императора христіанина, чѣмъ такого, какъ онъ—Юліанъ, строгаго и ревностнаго читателя староотеческихъ боговъ.

Послѣ всего, что мы знаемъ уже объ отношеніи, на основаніи римскаго закона, римскаго общества всѣхъ сферъ и власти государственной къ христіанству, мы можемъ уже и не останавливаться долго на сдѣланной Г. Кулаковскимъ оцѣнкѣ значенія для существованія и распространенія христіанства такихъ римскихъ учреждений, какъ *collegia*, въ частности, *collegia funeraticia*. Г. Кулаковскій—специалистъ въ вопросѣ о римскихъ коллегіяхъ (его „Коллегіи въ древнемъ Римѣ“. Кіевъ. 1882 г.). Тѣмъ болѣе должно было бы удивить насъ его неправильное воззрѣніе на значеніе этихъ коллегій въ исторіи христіанства первыхъ вѣковъ, если бы мы не знали, что предубѣжденіе слѣпо, а тенденціозность и намѣренно закрываетъ глаза. Г. Кулаковскій рельефно (на двухъ страницахъ изъ 30) изображаетъ, какъ благотѣльно вліяли на развитіе жизни христіанской эти коллегіи: „*власть позволяла христіанству укрываться подъ защиту тѣхъ признанныхъ и законныхъ учреждений и понятій, которыя дѣйствовали по отношенію ко всѣмъ гражданамъ имперіи. Разумью установленія, которыми широко воспользовалась христіанская Церковь, особенно въ самомъ центрѣ имперіи, въ Римѣ, для не-*

возбраннаго своего существованія и утвержденія. Учрежденія, обычаи и понятія эти относятся къ области культа мертвыхъ "... Разумѣются здѣсь „общества погребальныя, collegia funeraticia, законъ о которыхъ изданъ былъ первоначально для Рима и Италіи; но съ теченіемъ времени распространенъ былъ на всю имперію"... „Подъ охрану этой законной формы общества и стала христіанская церковь съ раннихъ поръ въ столицѣ имперій, не позже 2-го вѣка. Такъ возникли катакомбы"... Г. Кулаковскаго нѣсколько смущало то обстоятельство, какъ это христіанство, все-таки не *имѣвшее законнаго права* существовать, стало съ позволенія власти *подъ охрану законнаго* учрежденія; чтобы выйти изъ затрудненія, онъ дѣлаетъ оговорку, что, конечно, „мѣстная полиція должна была имѣть свѣдѣнія о существующихъ обществахъ, знать имена избираемыхъ на годъ представителей,... но полицію *нисколько не интересовало и нисколько ея не касалось* знать о мысляхъ членовъ этихъ обществъ, о характерѣ ихъ вѣроученія и воззрѣній"... „законность обществъ и общественныхъ собраній, а также и накопленія, подъ охраной закона, общественнаго имущества, наравнѣ съ безразличіемъ римскаго государства къ вопросу о мысляхъ гражданъ, таковы были, дорисовываетъ г. Кулаковскій картину, условія, давшія *полную возможность свободнаго* распространенія и утвержденія христіанской церкви въ предѣлахъ имперіи“. Таковы соображенія г. Кулаковскаго. Каково было въ началѣ 2-го вѣка отношеніе римскаго правительства ко всякимъ коллегіямъ, какъ оно вообще подозрительно относилось даже къ коллегіямъ, законно разрѣшеннымъ, не довѣряя оффиціально выставленнымъ ими задачамъ и цѣлямъ, а тѣмъ болѣе—къ коллегіямъ, не утвержденнымъ властью,—гетеріямъ, это мы отмѣтили уже выше (май, стр. 71—72), въ властныхъ указаніяхъ и разъясненіяхъ Траяна Плинію. Только представляя себѣ „римскую полицію, не отличающуюся ни особенной строгостью, ни большой бдительностью“, можно, въ виду Траяновыхъ *mandata* и *rescripta*, въ

виду практики Плинія и его увѣреній, что онъ съ особеннымъ вниманіемъ слѣдитъ за внутреннимъ ходомъ жизни коллегій (ер. 42), говорить, что „полицію нисколько не интересовало и нисколько ея не касалось знать о мысляхъ членовъ этихъ обществъ“. Что христіане могли воспользоваться римскимъ учрежденіемъ коллегій и христіанскія общины могли попытаться въ нѣкоторыхъ мѣстахъ развивать свою жизнь *sub umbraculo* этого законнаго института,—это совершенно естественно; невозможно только теперь съ достовѣрностью сказать, какъ широко они этимъ воспользовались; во всякомъ разѣ, не въ такой мѣрѣ, чтобы „христіанскія общины долго были ничѣмъ инымъ, какъ однимъ изъ видовъ института *Collegia*“, хотя власти римской (Плиній) онѣ и казались съ виду такими (неразрѣшенными) коллегіями. Но для насъ теперь важенъ вопросъ вотъ какой: если христіанскія общины въ извѣстной мѣрѣ и пользовались этимъ институтомъ, то законно ли? Иное дѣло—до времени прикрытыя извѣстнымъ общимъ учрежденіемъ, такъ сказать, обходя законъ, пользоваться извѣстными правами, не имѣя на то законнаго права, а иное дѣло правомѣрно стоять подъ охраной закона, законной формы общества, имѣть законное позволеніе укрыться подъ защиту признанныхъ и законныхъ учреждений. Христіанство, конечно, могло укрываться подъ защиту законныхъ учреждений, не имѣя на то права, точно такъ же, какъ и вообще оно существовало, хотя не имѣло права существовать (*non licet esse vos*). Христіанскія общины могли пользоваться „законной формой общества“ только пока не дѣлались ясными для власти ихъ настоящія цѣли и стремленія, которыя, по выраженію Траяна, превращали *collegia* въ *hetaeriae*. Не о благахъ охранительнаго закона о коллегіяхъ должна итти рѣчь въ приложеніи къ христіанамъ, а—о карахъ закона запретительнаго о гетеріяхъ; нельзя говорить о „невозбранномъ существованіи“ и отиравленіи культа при неувѣренности о завтрашнемъ днѣ; странно вести рѣчь о нако-

пленнѣ капиталовъ крупныхъ размѣровъ въ виду постоянно законно висѣвшаго надъ головой роена *capitalis*. Траянъ—Плиній показали, въ какой мѣрѣ „законность обществъ и общественныхъ собраній давала *полную* возможность *невозбраннаго* существованія и свободнаго распространенія христіанству“. Когда въ христіанскимъ собраніямъ примѣненъ былъ законъ Траяна, регулировавшій коллегіи, то онѣ оказались вдвойнѣ незаконными и преступными: юридически-формально, какъ сообщества, не получившія законнаго разрѣшенія, гетерин, и—по самому существу. Плиній показалъ въ „мысляхъ членовъ“ христіанскихъ обществъ, которыя будто „несколько не интересовали полицію и ея не касались“,—*большой* интересъ, и „характеръ ихъ вѣроученія и воззрѣній“, обнаружившійся въ опустошеніи языческаго культа, вызвалъ немедленное закрытіе этихъ преступныхъ, хотя и невинныхъ, собраній, не смотря на то, что они своимъ внѣшнимъ видомъ (агапами—общественнымъ столомъ) напоминали римскому чиновнику коллегіи обычнаго римскаго „типа“. Законодательное разъясненіе Траяна и административная практика Плинія въ примѣненіи къ христіанамъ создали внушительный прецедентъ не только для 2-го вѣка, но и далѣе.—Не давалъ надежной *законной* охраны христіанству въ частности институтъ погребальный. Къ римскимъ учрежденіямъ *funeraticia* такъ удобно могли примѣняться христіане, благоговѣнно чтившіе память своихъ усопшихъ, которые живы предъ Богомъ, и съ которыми они сознавали свою внутреннюю связь въ надеждѣ воскресенія. Но самъ же г. Кулаковскій въ упомянутомъ сочиненіи „о Коллегіяхъ“ даетъ понять, какъ въ этомъ дѣлѣ законъ стоялъ поперекъ христіанству, ограничивая право составлять погребальныя коллегіи условіемъ: *ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coeant* (Коллегіи въ др. Р. стр. 119). А христіанство, подъ видомъ какой бы коллегіи ни явилось, было *illicitum*. Это фактически показывало еще во 2-мъ вѣкѣ отношеніе къ мѣстамъ христіанскаго погребе-

ніа со стороны язычниковъ, такимъ благоговѣніемъ окружавшихъ своихъ покойниковъ. Тертуллианъ рассказываетъ, какъ въ Африкѣ подвергались оскверненію и разрушенію христіанскія кимитаріи, какъ язычники выбрасывали изъ гробницъ тѣла умершихъ христіанъ и подвергали ихъ оскорбленію (Apolog. cap. 37), какъ народъ, устремляясь на кладбища христіанъ, требовалъ, чтобы они были отняты у нихъ: *agere christianorum non sint* (Ad Scapul cap. 3). Какъ невелика была „защита“ и непрочна „охрана“, которую христіане могли находить въ катакомбахъ, хорошо говорить надпись въ катакомбахъ Каллиста: „о тяжкія времена! даже въ подземельяхъ мы не можемъ укрыться отъ своихъ враговъ“. Только Галленъ, повелѣвши своимъ эдиктомъ возвратити епископамъ мѣста для такъ называемыхъ усыпальницъ (*τὸ τῶν καλοῦμένων κοιμητηρίων χωρῆς*), далъ христіанскимъ кладбищамъ извѣстную законную охрану, которой они не имѣли ни во 2-мъ вѣкѣ, ни въ первой половинѣ третьяго. —

Въ тонѣ съ общимъ представленіемъ г. Кулаковскаго о „средѣ, гдѣ распространялось христіанство“, о „старомъ мірѣ, котораго оно было отрицаніемъ и который отстаивалъ себя и боролся съ этимъ своимъ смертельнымъ врагомъ“, идетъ у него и характеристика тона и содержанія апологетики христіанской. Симпатіи г. Кулаковскаго, какъ онъ выразилъ ихъ въ своемъ трактатѣ, не на сторонѣ христіанства того времени. Фабрикуя свою классическую картину, онъ даетъ чертамъ язычества мягкіе, симпатичные тоны, а для христіанства приберегаетъ штрихи рѣзкіе, краски густыя. И, конечно, онъ не жалуется апологетовъ христіанства, какъ крупныхъ и рельефныхъ выразителей борьбы христіанства съ „старымъ міромъ“. Жалобы ихъ на жестокое преслѣдованіе имени христіанскаго, безъ разслѣдованія дѣла, безъ уличенія въ уголовномъ преступленіи, онъ признаетъ неосновательными: „только повидимости было то, на что непрерывно повторяется ихъ жалоба“. Невысокаго мнѣнія г. Кулаковскій и о той

части апологій, гдѣ излагается содержаніе самаго христіанства: „въ нихъ христане *пытаются* (и только!), говорить онъ, изъяснить чуждый вслѣгой преступности характеръ своего ученія, чистоту своихъ собраній и жизни“, за то противъ язычества „апологеты борются запальчиво и яростно“. Каково же, по представленію г. Кулаковскаго, содержаніе этой „запальчивой и яростной“ полемики христіанской? Да такое же неизменное, какъ и та „среда“, гдѣ христіанство „вело борьбу за убѣжденія“, гдѣ „прививало свои вѣрованія и идеалы“. „Міросозерпаніе языческаго міра, разсуждаетъ г. Кулаковскій, его религія, образы боговъ и культы извѣстны намъ непосредственно только въ томъ видѣ, какъ отразилось все это въ произведеніяхъ классической литературы. Самая же литература принадлежала высшему и просвѣщенному классу общества. Тѣ же самыя образы боговъ и культы, составлявшіе содержаніе религіи языческаго міра, имѣли, какъ то необходимо допустить, совершенно иной видъ *въ сознаніи простаго народа и городской черни*“... „Христіанскіе апологеты запальчиво и яростно борются противъ служенія идоламъ, представляя его *въ чертахъ фетишизма*“... „Христіанскія апологіи, изболчая тщету языческихъ вѣрованій и культовъ, изображаютъ ихъ въ томъ видѣ, какой они имѣли въ *низшей массѣ населенія*“ (Кулак. 24. 25. 27).

Послѣ цѣлаго ряда сюрпризовъ, которые г. Кулаковскій преподнесъ въ своей лекціи въ пользу голодающихъ, можно теперь наконецъ устать и перестать удивляться. Слишкомъ ужъ этихъ сюрпризовъ *много въ немногомъ*... Подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ опереточныхъ операцій, произведенныхъ имъ доселѣ надъ источниками и научными пособіями по исторіи христіанства, мы считаемъ уже лишнимъ спрашивать: изучалъ ли онъ внимательно христіанскихъ апологетовъ 2-го вѣка, намѣреваясь дать о нихъ свой приговоръ. Можно даже усомниться, перелистывалъ ли онъ и вообще видѣлъ ли апологетическія произведенія христіанства. Можетъ быть, впрочемъ, и видѣлъ. Но намъ при этомъ невольно приходять на память

слова: „хорошо Духъ Святый сказалъ: слухомъ услышите, и не уразумѣете, и очами смотрѣть будете и не увидите. Ибо огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышать, и очи свои сомкнули, да не узрятъ очами, и не услышать ушами и не уразумѣютъ сердцемъ“ (Дѣян. ап. 28, 25—27). Нужно слишкомъ тенденціозно „сомкнуть свои очи“, чтобы не видѣть въ христіанскихъ апологіяхъ 2-го вѣка того, что бросается въ глаза даже при бѣгломъ ознакомленіи съ ними. Если бы либеральный туманъ не застилалъ очей г. Кулаковскаго, и онъ заглянулъ въ апологіи яснымъ, открытымъ, непредубѣжденнымъ взоромъ, то онъ увидѣлъ бы, что христіанскіе апологеты времени борьбы древняго языческаго міра съ христіанствомъ были люди потому времени высокообразованные и литературно и философски, что они обладали такимъ глубокимъ знаніемъ исторіи, философскихъ идей и литературныхъ возрѣній, теогоническихъ и космогоническихъ представленій, философскихъ разъясненій мифовъ и поэтическихъ ихъ воспроизведеній, культовъ и мистерій, вообще всего древне-классическаго міросозерцанія, „какъ все это отразилось въ произведеніяхъ классической литературы“, какимъ далеко не обладаютъ нѣкоторые изъ вышеупомянутыхъ классиковъ. Они не теоретически только изучали философію, но все разнообразіе религіозно-философскихъ мнѣній оцѣнивали практически: въ нравственной борьбѣ сомнѣнія они переживали свой философскій періодъ душой. И все это богатство знаній они сложили у подножія Креста; всю силу своего просвѣщеннаго ума, весь блескъ своего краснорѣчія они направили на служеніе слову крестному, на защиту дѣла Христова въ той самой *простынной* средѣ, съ которой родило ихъ образованіе, но изъ которой они вышли, просвѣщенные высшимъ свѣтомъ божественнаго Логоса, лучъ Коего, богословствовали они, прорѣзывавъ и глубокой мракъ ночи языческой. Когда идетъ рѣчь объ апологетахъ христіанскихъ, нечего приплетать къ дѣлу „городскую чернь“. Каждый изъ

апологетовъ могъ съ достоинствомъ сказать словами Минуція Феликса: „хотя мы и отвергаемъ ваши почести и пурпуровыя одежды, однакоже не состоимъ изъ низшей черни“ (М. Фел. „Октавій“ гл. 31). Если бы г. Кулаковскій хоть съ небольшимъ вниманіемъ прочиталъ по крайней мѣрѣ нѣкоторыя страницы выдающихся апологетическихъ произведеній, онъ увидѣлъ бы, что, предназначенныя для образованнаго общества, а нѣкоторыя и для самыхъ императоровъ-философовъ, онѣ почти исключительно ведутъ рѣчь о такихъ матеріяхъ, которыя даже недоступны пониманію простаго народа: о различныхъ философскихъ теоріяхъ и отвлеченныхъ метафизическихъ понятіяхъ, о еогеоніи, космогоніи и всякихъ частныхъ миеологическихъ сказаніяхъ, какъ они сложились у Омира, Исіода и проч.; въ нѣкоторыхъ апологіяхъ идутъ цѣлые ряды именъ философовъ, поэтовъ, софистовъ, съ ихъ мнѣніями, о быломъ существованіи которыхъ простой народъ и не подозревалъ; дается мѣсто массѣ самыхъ частныхъ, но для цѣли апологета подходящихъ, фактовъ историческихъ. Словомъ: въ апологіяхъ, особенно въ нѣкоторыхъ, такая масса миеологическихъ, философскихъ, историческихъ свѣдѣній, а при этомъ— и возвышенныхъ ученыхъ сужденій по вопросамъ философіи, религіи и проч., самихъ апологетовъ, что для ориентированія во всемъ содержаніи апологій требовалась не грамотность только, а образованность не заурядная. И все это изложено хорошимъ литературнымъ языкомъ (разумѣемъ греческія апологіи), какъ и слѣдовало въ обращеніи просвѣщенныхъ людей къ просвѣщенному обществу; тономъ серьезнымъ, важнымъ, высокимъ и спокойнымъ¹⁾, какъ требовалъ предметъ апологій и тѣ, къ кому онѣ направлены.

¹⁾ Иключеніе составляетъ развѣ Ермій, который, впрочемъ, въ своемъ „Осмѣвленіи языческихъ философовъ“ ведетъ рѣчь языкомъ не ярости, а легкой провѣи, колкаго сарказма. Если угодно, это будетъ легкій фельетонъ, но обнаруживающій въ авторѣ глубокое знаніе философіи. Не отрицаемъ рѣзкости тона у Татиана, но за то его „Рѣчь противъ Еллиновъ“, переполненная именами

Раскройте апологии св. Иустина, который назывался философом не потому только, что носил философский плащ. Восторженный почитатель „величайшаго и драгоцѣннѣйшаго въ очахъ Божіихъ стяжанія“,—философіи, въ особенности Платона, на которомъ онъ остановился—было, послѣ критическаго изученія различныхъ философскихъ мнѣній,—таковъ Иустинъ въ своихъ автобіографическихъ признаніяхъ (Разгов. съ Іуд. Трифономъ 1—8). Таковъ онъ и въ своихъ апологіяхъ: излагая черты христіанскаго вѣроученія, нравственности, культа и благоповеденія христіанъ, и противопоставляя все это язычеству, онъ за идеями послѣдняго метафизическими и моральными обращается къ Омиру, Пифагору, Эмпедоклу, Стоидамъ, Сивиллѣ и проч., а въ особенности къ Платону, учениемъ котораго онъ такъ „усплаждался“ (Апол. 2, гл. 12), пока не позналъ Христа.—„Увѣщаніе къ еллинамъ“, усвояемое тоже Иустину философу, „Прошеніе о христіанахъ“ Аѳинагоро философа, „Книги къ Автолику“ св. Теофила Антиохійскаго (не упоминаемъ менѣе важныхъ), это—серьезные научные трактаты, въ которыхъ міросозерцаніе языческаго міра, его религія, образы боговъ и культы“ изложены именно „въ томъ видѣ, какъ отразилось все это въ произведеніяхъ классической литературы“. Не по представленіямъ простаго народа изображаются въ этихъ христіанскихъ произведеніяхъ еогонія, космогонія, вообще религіозно-нравственныя воззрѣнія язычества, а на основаніи (съ иллюстраціей множествомъ выдержекъ) Илиады и Одиссеи, Исіода, Эсхила, Софокла, Еврипида и др. поэтовъ, Иродота и др. историковъ, Сивиллинныхъ оракуловъ и проч. Въ идеяхъ „мудрецовъ и философовъ“, этихъ „учителей религіи языческой“, апологеты ви-

поэтовъ, философовъ, историковъ, менѣе всего напоминаетъ „религіозныя представленія низшей массы населенія“. Даже апологетика Тертуліана не „запахива и яростна“, а—сила, ээнергична, и только иногда переходитъ въ рѣзкій тонъ.

дять настоящее выражение „богословія“ языческаго (увѣщаніе къ Еллинамъ гл. 3), и на философахъ, начиная съ Фалеса, сосредоточиваютъ свое вниманіе, особенно же на Платонѣ, „Тимей“ и „Республика“ котораго главнымъ образомъ привлекаютъ ихъ вниманіе.

Обращаясь къ апологетамъ латинскимъ, мы и здѣсь видимъ ту же, что и у греческихъ, тенденцію обсудить и охарактеризовать язычество, какъ оно развито поэтами и философами, и какъ отразилось въ произведеніяхъ классической литературы. Тертуліанъ, имѣя въ виду болѣе широкій, общій кругъ читателей, и, какъ юристъ—публицистъ, трактуя общественно-политико-религіозные вопросы въ ихъ современномъ положеніи, входитъ въ обсужденіе воззрѣній, вѣрованій, нравственныхъ понятій общенародныхъ—римскихъ, затрѣгиваетъ римскій офиціальный культъ, но и онъ обращается къ Омиру, Фалесу, Платону, Пифагору и т. д., затѣмъ, въ частности, къ писателямъ римскимъ: Виргилію, и особенно Варрону, богословіе и извѣстную классификацію боговъ котораго онъ дѣлаетъ предметомъ подробнаго разбора. Это—не только въ „Апологетикѣ“, но и въ „Ad Nationes“, гдѣ апологетъ характеризуетъ религію и религіозность, какъ „высшихъ, такъ и низшихъ классовъ“ своего времени (Кн. 1. гл. 10). Даже въ „De idololatria“, гдѣ онъ непосредственно имѣетъ въ виду народныя вѣрованія, религіозные обряды и вообще культъ, онъ вращается въ сферѣ понятій не низшей массы населенія, а, выразимся такъ,—общаго средняго круга гражданства римскаго, а также „обращается къ школьнымъ учителямъ и къ прочимъ профессорамъ словесности“ (De idololatria, cap. 10). Это направленіе въ критикѣ языческихъ вѣрованій еще болѣе ярко обнаруживается у Минудія Феликса, въ „Октавіи“ котораго выступаютъ собесѣдниками люди просвѣщенные, знатоки классической литературы и философіи греческой и латинской, въ то же время чуждые скептическаго отрицанія общенародныхъ вѣрованій и обрядовъ (Цецилій посылаетъ,

по языческому обыкновению, воздушный подъялуй статуя Сераписа. Гл. 2.).

Мы, конечно, не говоримъ, чтобы апологеты вовсе не касались современныхъ религіозныхъ вѣрованій, нравственныхъ понятій народа; напротивъ, они ихъ разсматриваютъ, показываютъ ихъ несостоятельность и нелѣпость. Но главнымъ образомъ они подвергаютъ самому тонкому анализу языческое міросозерцаніе въ томъ видѣ, какъ его сложили мировой гений греко-римскаго язычества, какъ его выразила поэзія, философія, классическая литература. Здѣсь основа духовной, нравственной жизни греко-римскаго язычества, за это духовное наслѣдіе отцовъ боролся теперь старый міръ всѣми своими силами: и религіозная, но увлекавшаяся новыми восточными суевѣріями средняя и низшая среда, и скептической, иронизировавшей надъ всякими богами и надъ всѣмъ божественнымъ, но въ старыхъ вѣрованіяхъ и культѣ видѣвшей опору общества и государства, классъ просвѣщенный, высшій. Направивши силу своей, просвѣщенной истинною Христовою, мысли, свои классическія знанія на обследованіе духовныхъ основъ греко-римскаго язычества, апологеты путемъ нагляднаго сравнительнаго разсмотрѣнія христіанства и язычества („разсмотрѣть учителей вашей и нашей религіи“; „предѣлами сравненія у насъ будутъ Моисей и Омиръ“. Увѣщаніе къ Еллинамъ гл. 1. Татіанъ гл. 31), приводили своего читателя къ пониманію превосходства христіанства предъ язычествомъ. („Изъ сего открывается, что только одни христіане владѣютъ истинною“. Теофилъ гл. 33). Не отрицая, а только ярче освѣщая все, что они находили возвышеннаго и разумнаго въ язычествѣ, и что получало себѣ подтвержденіе и оправданіе въ христіанствѣ, они этимъ возвышали и укрѣпляли въ понятіяхъ общества значеніе христіанства („Сократъ, Гераклитъ были христіане“ до христіанства (Луст. 1 ап. гл. 46), потому что Лучъ свѣта Божественнаго разгонялъ и мракъ ночи язычества. „Мы иное утверждаемъ со-

гласно съ уважаемыми у васъ поэтами и филосогами, а другое—полюбе и достойне Бога, нежели они“. Густинъ 1 апол. гл. 20. „Поэты говорили иное согласно съ пророками“. Теофиль къ Автолику кн. 2, 38. „Ученіе Платона можно было бы принять за небесное, если бы только оно не было омрачено примѣсю *народныхъ убѣжденій*... Иной подумаетъ, что или нынѣшніе хрістіане философы, или философы были уже тогда хрістіанами“. Минуцій Феликсъ, „Октавій“ гл. 19. 20). А обнаруживая противорѣчіе представителей язычества другъ другу, нелѣпость поэтическихъ представленій о богахъ, внутреннюю несостоятельность мнѣній философовъ, безнравственный характеръ мифическихъ сказаній, древнихъ отправленій культа, религіозно-практическихъ правилъ жизни,—они тѣмъ рельефнѣе выставляли противостоящую язычеству нравственную чистоту хрістіанства и духовную возвышенность единаго ученія хрістіанскаго, не вновь измышленнаго, а древнѣйшаго еллинскихъ философскихъ умозрѣній и поэтическихъ сказаній, возвѣщеннаго такими „учителями хрістіанства, какъ Моисей и пророки“.

И если бы г. Кулаковскій сдѣлалъ маленькую перестановку въ своихъ сужденіяхъ объ апологетахъ, и сказалъ, что они, избличая „тщету языческихъ вѣрованій и культовъ, изображаютъ ихъ“ не „въ томъ видѣ, какой они имѣли въ низшей массѣ населенія“, а „какъ міросозерцаніе языческаго міра и пр. отразилось въ произведеніяхъ классической литературы“, и что вообще они больше занимаются классиками, чѣмъ современностью (особенно апологеты греческіе), то онъ былъ бы гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ теперь. Но г. Кулаковскій обращается съ хрістіанскими первоисточниками, какъ и съ новыми научными пособіями, съ замѣчательною, только непохвальною, послѣдовательностью. Онъ представилъ апологетовъ въ такомъ-же превратномъ видѣ, какъ и Аеты Сциллитанскихъ мучениковъ, какъ и Religionsfrevler Моммсена,—„на изнанку“.

Вотъ какъ, путемъ „учено-историческаго изслѣдованія“, пришелъ г. Кулаковскій къ окончательному выводу, что язычество римское, въ лицѣ представителей власти, знанія и проч., преслѣдовало орудіемъ закона христіанство, какъ религію, а наоборотъ, христіанство преслѣдовало язычество („полное отсутствіе терпимости по отношенію къ язычеству“), что религіозная нетерпимость даже лежитъ въ сущности христіанства, потому что ему присуща „увѣренность и увѣжденность въ томъ, что оно находится въ обладаніи абсолютной и единой истиной“, что „принципъ религіозной нетерпимости проведенъ былъ въ государственный строй христіанскими императорами древняго Рима; до него не могъ дойти древній міръ безъ помощи христіанства“; „онъ не имѣлъ особаго суда по дѣламъ религіи и спеціальнаго трибунала, призваннаго вѣдать человѣческую совѣсть“. Правильнѣе сказать: вотъ какими мнимо-научными приѣмами г. Кулаковскій пытается заставить Исторію служить къ оправданію и утвержденію его предвзятаго мнѣнія. Какъ ни парадоксальны эти заключительныя сужденія г. Кулаковскаго, они не должны были быть совершенно неожиданными для тѣхъ слушателей его лекціи, которые внимательно слѣдили за всѣми его „показаніями“, „опредѣленіями“, „характеристиками“, „выясненіями“, „уясненіями“ (стр. 2). „Мертвый характеръ римской религіи“, „равнодушіе Рима къ религіозному вопросу“, „характерное для выясненія римскихъ воззрѣній на дѣло религіи отсутствіе особаго термина для обозначенія преступленія противъ религіи“, свидѣтельствующее о томъ, что римскому государству чуждо было самое понятіе преслѣдованія за вѣру, такъ что со словомъ *sacrilegium*¹⁾ соединили понятіе преступленія

¹⁾ Кстати—о *Sacrilegium*. И Обэ (стр. 190—191) и Моммсенъ (стр. 410—411) предлагаютъ свои соображенія объ этомъ юридическомъ терминѣ. Г. Кулаковскій предпочелъ воспользоваться легкимъ (изложеннымъ въ подстрочномъ примѣчаніи) сужденіемъ Обэ, что употребленіе *sacrilegium* въ

противъ религіи уже только христіанскіе писатели, чего въ Римѣ языческомъ не было, отсутствіе „малѣйшаго интереса къ христіанству „со стороны просвѣщеннаго общества“ „высокомѣрное невниманіе къ нему со стороны государственной власти“, и не только „не преслѣдованіе христіанства, какъ

значеніи преступленія противъ религіи не должно быть поставлено на счетъ язычества; что оно употреблено въ такомъ смыслѣ только уже въ законѣ христіанскихъ императоровъ 380 г., изданномъ въ защиту христіанской религіи. Болѣе серьезное сужденіе Моммсена г. Кулаковскій обошелъ, очевидно, какъ неудобное для него, не мирящееся съ его основной тенденціей. Между тѣмъ, если бы онъ вникнулъ въ основательную историческую справку Моммсена (изложена нами выше стр. 227), то понялъ бы, что терминъ этотъ, первоначально обозначавшій только кражу, квалифицированную святостію мѣста, прежде чѣмъ въ концѣ 4 вѣка сталъ онъ употребляться юристами и въ законодательныхъ актахъ для обозначенія тяжкихъ преступленій, а также (но не исключительно) и для обозначенія преступленія противъ религіи, какъ тоже преступленія тяжкаго,—имѣлъ свою длинную исторію; что еще во 2-мъ вѣкѣ въ общезжитіи, которое обыкновенно устанавливаетъ значеніе термина, входящее потомъ и въ юридическій языкъ, *sacrilegium* употреблялось въ томъ же значеніи тяжкаго преступленія, какъ и въ юридическихъ актахъ 4 вѣка; что языческіе враги христіанъ во 2-мъ вѣкѣ обозначали именно *преступленіе христіанское* какъ *sacrilegium* (какъ преступленіе тяжкое, противъ религіи, потому что въ обыкновенныхъ преступленіяхъ христіанъ не обвиняли: „насъ, которыхъ считаете *sacrilegos*, никогда не поймали даже въ простомъ воровствѣ (*furtum*), тѣмъ менѣе въ святотатствѣ (*sacrilegium*) (Тертуллианъ); что превращеніе *sacri-legium*—святотатство въ преступленіе противъ религіи вообще, сначала „обычное“, а потомъ и юридическое, постепенно совершалось въ общемъ теченіи жизни и въ развитіи права римскаго еще въ періодъ языческой, не только не подъ влияніемъ христіанства, но даже и въ направленіи противъ христіанства; что это,—кратко сказать,—былъ одинъ изъ моментовъ въ общемъ развитіи и формулированіи римскаго права на точныхъ старыхъ правовыхъ государственныхъ основахъ языческаго Рима, на которыя христіанство въ 4 вѣкѣ пока кореннаго влиянія не

такого“, а даже „допущеніе свободнаго простора христіанской пропаганды“, а со стороны христіанства, наоборотъ, „запальчивая и яростная“ борьба противъ язычества,—все это достаточно подготовило слушателя и читателя къ тому, что принципъ религіозной нетерпимости—произведеніе христіанства.

Мы достаточно показали, что исторія отношеній между христіанствомъ и греко-римскимъ язычествомъ въ теченіе 2-го и 3-го вв. не даетъ опоры для этого парадокса. Самое понятіе вѣротерпимости дѣйствительно чуждо было римскому государству и обществу, но это—не по „религіозному равнодушію“. Обязательность для римскаго гражданина римской вѣры, не вѣротерпимость, а преслѣдованіе за уклоненіе отъ этой вѣры, за отказъ почитать римскихъ боговъ по староримскому завѣту (*more patrio, hanc tã patrã*), это лежало въ самомъ существѣ Рима, для котораго религія, національность, государственность—одно. Только христіанство, какъ сила духовная, возвысившаяся надъ исключительностью національно-государственныхъ границъ и интересовъ, возвѣстило принципъ религіозной терпимости, свободы совѣсти; и представители его старались провести въ общественное сознаніе эту идею, непонятную для язычества, и казавшуюся ему нелѣпою и преступною. Припомнимъ на этотъ разъ замѣчательныя слова Тертулліана, который прямо провозгласилъ принципъ *свободы религіозной*: „противно религія принуждать къ религіи (*Nec religionis est cogere religionem*), которая должна быть принимаема свободно, а не по принужденію. Жертва должна

оказало, и во всякомъ разѣ общаго хода развитія римскаго права на его вѣковыхъ *юридическихъ* началахъ не прервало. Что установленіе въ римскомъ правѣ понятія *sacrilegium*, какъ преступленія противъ религіи, состоялось окончательно уже послѣ торжества христіанства,—это еще не значитъ, что и подъ вліяніемъ христіанства. *Post hoc* еще не значитъ и *propter hoc*.

быть приносима охотно“ (ad Scap. с. 2). „Берегитесь, чтобы не содѣйствовать иррелигиозности (irreligiositas), лишая свободы религіозной (libertatem religionis), воспрещая выборъ божества, такъ что мнѣ не позволено поклоняться тому, кому я хочу, но принуждаютъ меня почитать того, кого я не хочу“ (Apoloq. с. 24). Тертуллианъ выразилъ этими словами общій взглядъ на дѣло религіи христіанъ того времени, которые за свободу религіи, за права совѣсти,—что на языкѣ г. Кулаковскаго значитъ: „за сопротивленіе власти въ ея законныхъ требованіяхъ“,—геройски шли на муки и смерть. Когда римское правительство сложило наконецъ свое оружіе предъ такъ долго отрицаемой и угнетаемой имъ силой духовной, христіанство и въ новомъ *внѣшнемъ*-благоприятномъ положеніи не измѣнило высокимъ началамъ, которыя оно оставало дотолѣ подъ тяжелымъ натискомъ врага, не признававшего личныхъ духовныхъ правъ человѣка,—права совѣсти. Не рѣдко люди, не проникающіе глубже въ смыслъ историческихъ движеній, останавливаясь предъ двухвѣковой агоніей язычества, возлагаютъ на христіанство отвѣтственность за всѣ тѣ мѣры насилія и разрушенія, которыя ускорили смерть язычества. Такъ поступилъ и г. Кулаковскій, у котораго полное отсутствіе религіозной терпимости ставится рядомъ съ „господствомъ христіанства“, какъ его слѣдствіе, и даже принципъ религіозной нетерпимости, невѣдомый, будто, древнему міру (г. Кулаковскій забылъ, что всего на десять строкъ выше онъ говорилъ о „старомъ на себѣ извѣданномъ христіанами общественномъ *протестѣ* противъ разномыслящихъ“; а мы знаемъ, каковъ былъ этотъ *протестъ*), отвергается, будто, и проводится въ жизнь только при помощи христіанства. Въ этомъ дѣлѣ на счетъ христіанства ставятъ то, что должно быть отнесено къ государству, съ которымъ христіанство—Церковь никогда себя не отождествляло. Государство, въ продолжительной безуспѣшной борьбѣ дознавши могучую силу христіанства, протянуло руку примиренія прес-

слѣдующему: въ единой католической церкви оно признало теперь связь и опору для единой римской вселенной. Но, вошедши въ союзъ съ новой, имѣвшей освѣжить и укрѣпить его силой, государство не измѣнило своимъ кореннымъ началамъ, въ частности, по отношеніи къ религіи. Принявши христіанство за основу новаго государственнаго развитія, оно только перемѣнило фронтъ, и по тому же, пока продолжавшему лежать въ основѣ государственной политики, закону, по которому шло вѣковое преслѣдованіе *новаго, еще недозволеннаго* христіанства, теперь началось истребленіе *стараяго, уже запрещеннаго* язычества. Императоры—Pontifices Maximi язычества продолжали и въ христіанизованномъ государствѣ ту же староримскую, т. е. въ основѣ языческую, религійную политику: язычество, какъ обветшавшее, негодное, отброшенное орудіе гнали съ чисто языческою нетерпимостью, которая не только не вышла изъ христіанства, но и совершенно противна духу христіанства; а христіанство по тому же староримскому принципу захотѣли подчинить себѣ, и самостоятельную, живую и оживляющую міръ силу сдѣлать орудіемъ не религіозныхъ, не духовныхъ, а мірскихъ, государственныхъ интересовъ. Pontifices Maximi, добывавшіе умирившее язычество, пытались согнуть, сдвинуть и ввести въ свою старую государственную колею бывшее живымъ, свѣжимъ ключемъ, имѣвшее великую будущность, не вмѣщавшееся въ узкія рамки римской государственности, христіанство.

Что императоры въ своей религійной политикѣ нетерпимости и преслѣдованія, направленной теперь противъ стараго язычества, находили себѣ одобреніе и поддержку въ „христіанскомъ обществѣ“, это мы въ извѣстной мѣрѣ признаемъ. Но дѣло въ томъ, что это было не христіанство, а язычество, нарядившееся въ одежду христіанскую. Слишкомъ извѣстно, что, какъ только Константинъ вел. выступилъ съ христіанскимъ знаменемъ въ ругъ, цѣлыя толпы людей изъ высшихъ и низшихъ сферъ общества бѣжали изъ подвергшагося опасѣ

язычества и послѣшили стать въ ряды христіанъ. Ихъ направляло не религіозное убѣжденіе, а раболѣпство, выгода. Вожди Церкви времени этого великаго религіознаго кризиса съ горечью указываютъ на то, что императорскія противозычесвія мѣры характера не духовнаго, угрозы, стѣсненія, матеріальныя выгоды привели къ религіозной шаткости, безпринципности, гдѣ все измѣрялось выгодой, раболѣпнымъ подражаніемъ, а не искреннимъ убѣжденіемъ, что только помрачалась чистота Церкви и ослаблялась ея сила вторженіемъ въ нее людей, внутренно ей чуждыхъ, въ которыхъ не было ничего христіанскаго, которые, по выраженію св. Аѳанасія, готовы были принимать всякую религію, лишь бы она давала свободу отъ государственныхъ налоговъ, а по выраженію св. Астерія Амасійскаго, религію готовы были мѣнять такъ же часто, какъ одежду. Это были люди, о которыхъ св. Аѳанасій говоритъ, что они только „привыкались христіанствомъ“, а историкъ Сократъ характерно замѣчаетъ, что они „тогда считались“ христіанами,—и о которыхъ эдиктъ императора Аркадія оффиціально удостовѣряетъ, что они были христіанами только *номинальными*: *christiani, qui vel vere sunt, vel esse dicuntur*. Вотъ тѣ христіане, которые ружьескали насильственнымъ мѣрамъ императоровъ противъ осужденнаго на уничтоженіе язычества, и, по выраженію г. Кулаковскаго, „неотказывались отъ стараго общественнаго протеста противъ равномыслящихъ“. Это были язычники въ христіанствѣ, которымъ чуждъ былъ духъ христіанства. Не духомъ христіанскимъ водился, а скорѣе напоминаетъ духъ злорадной ненависти Цельса, Юлій Фирмикъ Матернъ, который, восторгаясь противозыческими мѣрами императоровъ, возбуждаетъ ихъ ради славы Божіей къ дальнѣйшей дѣятельности насилія и разрушенія и доказываетъ, что законъ Божій повелѣваетъ насильное истребленіе язычества. Не духомъ христіанскимъ водилась эта буйная псевдохристіанская толпа александрійская, въ дивомъ изступленіи разрушившая націо-

нальвыя памятники Египта, умертвившая ни въ чемъ неповинную женщину. Г. Кулаковскій вину за это позорное, достойное всякаго осужденія, убійство возлагаетъ на св. Кирилла, еп. александрійскаго („по наущенію епископа Кирилла“; онъ не задумался, по своему методу легкаго обращенія съ исторіей, глухую *молву и слетню* объявить стоящимъ выше всякаго сомнѣнія фактомъ), и тутъ же самъ себя поражаетъ, поясняя, что „таковы были нравы населенія Александріи издавна, какъ сѣтовалъ на нихъ въ свое время импер. Адрианъ“. Зачѣмъ же вы возлагаете на христіанство вину за эти языческіе, давно вызывавшіе сѣтованія, нравы?!..

Не таковъ былъ духъ истиннаго христіанства. Исключительно духовной, нравственной силой оно одолѣло въ 2^{1/2}-вѣковой борьбѣ своего врага, напавшаго на него всѣми своими духовными и матеріальными силами. И теперь, когда этотъ врагъ лежалъ уже поверженный и умиралъ медленною смертію внутренняго саморазложенія, ускоряемаго мѣрами императоровъ, христіанство не измѣнило своимъ духовнымъ началамъ. Это ясно даютъ видѣть выдающіеся вожди Церкви этого времени, которые внушаютъ христіанизованной власти и обществу римскому тѣ же самыя высокія, только христіанствомъ возвышенныя и ему свойственныя, идеи вѣротерпимости и духовно-нравственнаго дѣланія въ области вѣры, которыя безуспѣшно пытались внушить гонимые христіане власти и обществу языческому—гонителямъ. Вотъ мѣры, которыя внушаетъ св. Аванасій вел. въ дѣлѣ религіи: „неполагающіеся на правоту своей вѣры употребляютъ насиліе и принуждаютъ другихъ вѣрить противъ воли. Такъ діаволь, поелику нѣтъ въ немъ истины, нападая *сѣчивомъ и оскордомъ*, сокрушаетъ *двери* пріемлющихъ его (Псал. 73, 6). Спаситель же столько кротокъ, что хотя спрашиваетъ: *аще кто хоцетъ по мнѣ итти* (Мѡ. 16, 24), и: кто хоцетъ быть моимъ ученикомъ, однакоже, приходя къ каждому, не употребляетъ насилія, а напротивъ того, ударяетъ въ дверь и говоритъ: *отверзи ми, сестро*

моя невѣсто (Пѣснь пѣсн. 5, 2); и когда отворяють,—входить; когда же медлят и не хотятъ,—удаляется. Не мечемъ и стрѣлами, не съ помощію воиновъ возвыщается истина, но убѣжденіемъ и совѣтомъ. Какое же тамъ убѣжденіе, гдѣ—страхъ царевъ? Или какой—совѣтъ, гдѣ прекословящій имѣетъ предъ собою въ виду заточеніе, или смерть? "... „Богочестію свойственно не принуждать, а убѣждать. И самъ Господь, не принуждая, но отдавая на произволеніе, говорилъ какъ всѣмъ: аще кто хочетъ по мнѣ итти, такъ и ученикамъ: *еда и вы хотите ити* (Іоанн. 6, 67) (Св. Афанасія „Посланіе къ монахамъ. Русскій переводъ ч. 2. стр. 106. 140). Это—св. Афанасій о власти государственной—императоръ, религіяная политика котораго давила осужденное язычество, но давала тяжело себя чувствовать и Церкви христіанской. Вотъ еще совѣтъ св. Григорія Богослова уже всему обществу христіанскому, въ которомъ, послѣ неразумной попытки Юліана Апостата „задавить“ христіанство и оживить старую религію, могла возникнуть жажда мести язычеству за его мимолетную вспышку, нанесшую не мало оскорбленій христіанству: „получивши возможность воздать зломъ за зло... не будемъ неумѣренно пользоваться обстоятельствами времени, не допустимъ излишества въ употребленіи своей власти, не будемъ жестокосерды къ тѣмъ, которые насъ обижали, не будемъ дѣлать того, что сами осуждали... Станемъ выше нашихъ обидчиковъ. Покажемъ, чему ихъ учать демоны, и чему насъ научаетъ Христосъ, Который страданіями пріобрѣлъ славу и восторжествовалъ не менѣе тѣмъ, что не сдѣлалъ того, что могъ сдѣлать. Воздадимъ Богу одно благодареніе, распространимъ таинство (христіанскую вѣру) благостію, и для сего только воспользуемся обстоятельствами. Побѣдимъ мучителей правдолюбіемъ. Особенно въ прощеніи покажемъ челоуѣколюбіе... Не будемъ домышлять объ отобраніи у нихъ имуществъ, не повлечемъ ихъ въ судъ, не станемъ изгонять изъ отечества, наказывать бичами; кратко скажу: не сдѣлаемъ имъ ничего

такого, что сами потерпѣли. А если возможно, своимъ при-
иѣромъ сдѣлаемъ и ихъ кроткими (2-е обличит. слово на
Юліана. Русскій переводъ Тисреній св. Григорія Богослова,
часть 1-я, стр. 210—211). А вотъ какъ св. Іоаннъ Златоустъ,
вспоминая въ словѣ на мученика Вавилу о преслѣдованіяхъ,
какимъ такъ долго подвергалось христіанство, выражаетъ об-
щее начало христіанскаго обращенія съ побѣжденнымъ, Бо-
жіею помощію, язычествомъ: „не прилично христіанамъ уни-
чтожать заблужденія принужденіемъ и насиліемъ, но должно
совершать спасеніе людей лаской, разумнымъ наставленіемъ,
любовью“ (παιδείῃ καὶ λόγῳ καὶ προσηύξει. Слово на св. Вавилу и
противъ Юліана).

Вотъ какой „принципъ“ „проводило“ христіанство въ
миръ, когда началось его „господство“, а не „старую, извѣ-
данную имъ на себѣ“, религіозную нетерпимость!

Мы считаемъ лишнимъ на этотъ разъ входить въ болѣе
подробное разсмотрѣніе этого весьма важнаго вопроса. Строго
говоря, этотъ вопросъ и не стоитъ въ непосредственной свя-
зи съ вопросомъ объ отношеніи Рима къ христіанству въ
первые два вѣка. И если г. Кулаковскій направилъ къ нему
всю свою работу, то потому, что это давало ему возможность
прицѣпиться къ триумфальной колесницѣ г. Соловьева. Со-
трудники „Московскихъ Вѣдомостей“, разъяряя возбужден-
ный г. Соловьевымъ вопросъ, сплели на голову философа до-
вольно-таки густой вѣнокъ. Онъ очень идетъ и филологу, г.
Кулаковскому.

Мы такъ внимательно разсмотрѣли публичную лекцію
г. Кулаковскаго не потому, чтобы это тенденціозное издѣліе
заслуживало вниманія само по себѣ, но потому, что произне-
сеніе этой лекціи въ такой авторитетной обстановкѣ есть
„знаменіе нашего времени“,—знаменіе тревожное и печаль-
ное, предъ которымъ равнодушно закрывать глаза нельзя.

Хорошо извѣстно, какое нынѣ идетъ нравственное броженіе, какой совершается релігіозный кризисъ въ сознаниі нашего образованнаго, а еще болѣе полуобразованнаго общества. Дѣло идетъ не объ историческомъ прошедшемъ только, но и о будущемъ христіанства. Все выше поднимаетъ голову направление, представители котораго возвѣщаютъ, что христіанство, каково оно въ сознаниі вселенской православной церкви, отжило свой вѣкъ, что оно, по самому своему существу, есть стѣсненіе свободы совѣсти, свободы мысли, тормазъ духовнаго развитія человѣчества, что оно не можетъ удовлетворить новымъ потребностямъ и задачамъ человѣчества, что оно не отвѣчаетъ достигнутому нынѣ человѣчествомъ умственному и нравственному уровню, что выступаютъ новые дѣятели, „невѣрующіе“, которые мимо христіанства будутъ продолжать великое дѣло Христова. Въ небольшой промежутокъ времени, въ двухъ выдающихся центрахъ умственной жизни нашего православнаго отечества, два представителя науки выступаютъ одинъ за другимъ, подъ благовиднымъ прикрытіемъ, съ публичнымъ глумленіемъ надъ христіанствомъ. Г. Соловьевъ, подъ видомъ разслѣдованія „причинъ упадка *средневѣковаго* міросозерцанія“, подвергъ злой критикѣ и осужденію самую сущность христіанства, его историческую судьбу, его значеніе для жизни человѣчества, увѣряя, что „историческое христіанство“, т. е. Церковь, ничего не сдѣлало для блага человѣчества, а, напротивъ, много сдѣлало худаго; что, само окаменѣвши чуть не съ первыхъ вѣковъ, оно насилвало совѣсть, давило мысль, стѣсняло свободное развитіе духа человѣческаго, что оно создало инквизиціонный трибуналъ. Скандаль небывалый! Не успѣло еще сгладиться впечатлѣніе отъ него, хотя и значительно ослабленное своевременными дѣльными разсужденіями въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“, какъ въ Киевѣ профессоръ Юліанъ Кулаковскій, подстрекаемый успѣхомъ, какой имѣли въ „Обществѣ“ идеи г. Соловьева, повторилъ оскорбительную вылазку противъ христіанства. Подъ пред-

логомъ разъясненія вопроса объ отношеніи римскаго закона къ христіанству въ первые два вѣка, онъ въ концѣ концовъ превратилъ свою лекцію въ разъясненіе вопроса объ отношеніи самаго христіанства къ дѣлу религіи, совѣсти. Онъ не только рельефно выразилъ надѣлавшую шума мысль г. Соловьева, но по своему разъяснилъ её и еще далѣе развилъ: что до христіанства міръ и не зналъ религіозной нетерпимости, и не имѣлъ трибунала, призваннаго вѣдать человѣческую совѣсть, что римское язычество равнодушно, даже благодушно, относилось къ христіанству, а христіане нападали на язычество яростно и запальчиво, что религіозная нетерпимость вытекаетъ изъ самой сущности христіанства, что до самаго принципа религіозной нетерпимости міръ могъ прийти только при помощи христіанства. Трибуналъ, вѣдающій человѣческую совѣсть (инквизиція), есть, значитъ, учрежденіе, имѣющее основу въ самомъ существѣ христіанства.

Скандалъ, учиненный г. Кулаковскимъ, вызвалъ немалый говоръ въ обществѣ. Но никто изъ присутствовавшихъ при публичномъ, въ залѣ торжественныхъ собраній университета св. Владиміра, нанесеніи оскорбленія христіанству не сдѣлалъ г. Кулаковскому своевременно, какъ „Московскія Вѣдомости“ г. Соловьеву, отрезвляющихъ указаний. И онъ, поощренный молчаніемъ, поспѣшилъ дать своимъ идеямъ извѣстность въ самыхъ широкихъ кругахъ, выпустивши свою лекцію одновременно тремя изданіями. Въ виду такой беззащитной пропаганды глумленія надъ христіанствомъ мы не могли молчать. Мы сочли своимъ долгомъ снять съ г. Кулаковскаго ученую тогу и показать, что ею съ такимъ достоинствомъ прикрывалось. Для увлекающихся (а ими имъ—легіонъ) недѣльными, мнимо-либеральными идеями и вздорной, по этимъ идеямъ, обработкой и освѣщеніемъ фактовъ „исторіи нашей религіи“ мы показали, какова сила этихъ идей, какую цѣну имѣютъ мнимо-научные приемы, которыми обрабатываются факты церковно-историческіе, чтобы

они служили къ подтвержденію этихъ идей, каковъ тотъ аппаратъ, въ которомъ вырабатывается либеральное освѣщеніе христіанства по существу и въ его исторіи. А для людей, благоговѣющихъ предъ истиной и силой христіанства, но смущаемыхъ такими смѣлыми, во имя, будто, науки, нападками на него, мы постарались дать и положительное разъясненіе такъ грубо искажаемыхъ фактовъ исторіи христіанства, освѣтить ихъ свѣтомъ настоящей объективной науки.

Г. Соловьевъ въ своемъ рефератѣ сказалъ небылицу. Г. Кулаковскій, пристегнувшійся къ нему въ роли „поддакивающего“, съ усердіемъ поддакиваетъ небылицѣ и еще болѣе ее усиливаетъ своей нелѣпницей. Какъ и естественно поддакивающему, онъ выступаетъ болѣе соловьевистомъ, чѣмъ самъ Соловьевъ. Не думаемъ, чтобы г. Соловьеву пріятенъ былъ такой непрошенный, хоть и усердный, доброволецъ — ассистентъ. Безъ эрудиціи, далеко не незначительной, какою владѣетъ г. Соловьевъ въ Церковной Исторіи и вообще въ Богословіи, г. Кулаковскій захотѣлъ стать кievскимъ Соловьевымъ. Съ запасомъ фактическаго знанія церковной исторіи, вынесеннымъ изъ уроковъ дѣтства, онъ прямо перешолъ къ либеральному „последнему слову науки“, къ мнимо-церковно-историческимъ выводамъ самоновѣйшей формаціи. Знаніе онъ замѣнилъ смѣлостью, развязностью, безцеремонностью. Съ напускнымъ видомъ знатока дѣла онъ принялся обсуживать и подговяять подъ свое предвзятое послѣднее слово науки самому ему неясно представляющіеся факты замѣчательнѣйшей исторической эпохи, когда совершался величайшій кризисъ въ духовной жизни человѣчества. Памятники—документы христіанства, литературныя произведенія мысли христіанской той эпохи онъ опѣиваетъ, произноситъ надъ ними рѣшительный приговоръ, не задумываясь, не издавши однихъ, мимоходомъ, безъ вниманія въ сущность дѣла, заглянувши въ другіе. Такое тенденціозно-поверхностное отношеніе къ дѣлу христіанства и къ его литературѣ, въ частности апологетической, напоминаетъ намъ другого классика, царственного соименника г.

Кулаковскаго, Юліана Апостата. Отступникъ отъ мало, впрочемъ, ему извѣстнаго христіанства ради классическаго языка, Юліанъ легкомысленно пересуживалъ, зло критиковалъ и ядовито осмѣивалъ то, чего не зналъ и узнать не заботился. Когда ему представлено было серьезное апологетическое сочиненіе христіанское, онъ наскоро, не вдумываясь, пробѣжалъ его, и, пародируя Юлій—Цезарево: *veni, vidi, vici*, написалъ на немъ: ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων, прочелъ, понялъ, осудилъ. Но отъ представителей христіанства онъ получилъ такой отвѣтъ, составленный, говорятъ, св. Василіемъ Кесарійскимъ: „ты читалъ, да не понялъ, потому что если бы понялъ, то не осудилъ бы“. Послѣ всего, что разъяснено нами объ отношеніи нашего классика, г. Юліана Кулаковскаго, къ дѣлу христіанства, къ его литературнымъ замѣткамъ, мы считаемъ себя въ полномъ правѣ сказать ему этими словами Василія Великаго, нѣсколько ихъ видоизмѣнивши: читать—то онъ кое-что и читалъ (только не акты Сциллитанскихъ мучениковъ), да не способенъ былъ понять, *потому что заранѣе осудилъ*. Лекція г. Кулаковскаго представляетъ легкомысленнѣйшее вторженіе въ область мало ему знакомую, гдѣ онъ, подъ давленіемъ своей предвзятой идеи, одно опрокинулъ, другое скомкалъ, третье разломалъ и втопталъ въ грязь. Безъ компаса и руля, поставивши парусъ своей ученой ладьи по либеральному вѣтру, онъ пустился въ „море великое и пространное“ исторіи и сразу же потерялъ вѣрный курсъ; его занесло въ водоворотъ-пучину, и онъ наловилъ тамъ, вмѣсто рыбы „гадовъ, ихже нѣсть числа, малая съ великими“, и состряпалъ изъ нихъ либеральное блюдо съ пикантнѣйшимъ соусомъ. На западно-европейскомъ ученомъ полѣ собралъ куволя п мякины, минуя полнолѣсную пшеницу, подбавилъ весьма значительную долю своего киевскаго песочку, и изготовилъ мѣсиво, мало напоминающее здоровый хлѣбъ; всѣмъ этимъ онъ и угостилъ собравшихся на его благотворительный обѣдъ. Вотъ ужъ, дѣйствительно, *вмѣсто хлеба подалъ камень, вмѣсто рыбы—змѣю!*

И неразборчивая публика аплодировала, въ простотѣ душевной не подозрѣвая, что она рукоплещетъ предложившему ей, вмѣсто здоровой питательной пищи, ядовитый суррогатъ.

Но, г. Юліанъ Кулаковскій! напрасно вы пожелали овацій и отъ болѣе широкой аудиторіи, и обратились къ ней съ трехъ кафедръ сразу. Ради поддержанія своего либерально-ученаго престижа вамъ слѣдовало бы удовольствоваться аплодисментами своихъ слушателей въ залѣ торжественныхъ собраній Университета св. Владиміра...

ДРЕВНЕ-ЕВРЕЙСКАЯ СУББОТА.

(Продолженіе*).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Древне-еврейскій субботній обрядъ.

Законъ Моисеевъ, говорящій кратко о субботѣ вообще, не даетъ, въ-частности, подробныхъ предписаній и касательно обрядовой стороны ея празднованія. Въ этомъ отношеніи онъ ограничивается лишь установленіемъ субботней жертвы и субботняго собранія народа къ святилищу (Лев. XXIII, 2; XXIV, 8; Числь XXVIII, 9). Болѣе частное опредѣленіе обрядовой стороны субботы Законодатель предоставлялъ свободѣ и времени, а общій характеръ этой стороны, естественно, долженъ былъ опредѣляться тѣмъ значеніемъ, какое имѣла въ жизни народа суббота. Древне-еврейскій субботній обрядъ сложился, такимъ образомъ, постепенно, въ теченіе многихъ столѣтій. Свой вполне законченный видъ онъ получил только въ періодъ втораго храма, когда предписаніями книжниковъ былъ строго опредѣленъ каждый субботній шагъ еврея. Обрядъ этого поздняго періода мы и будемъ, главнымъ образомъ, имѣть въ виду въ настоящемъ описаніи.

По счисленію времени, принятому у древнихъ евреевъ, день продолжался отъ одного вечера до другаго ¹⁾. Отсюда и началомъ дня субботняго былъ вечеръ пятницы или, точнѣе, тотъ часъ, когда солнце скрывалось за горизонтомъ. Съ

*) См. Труды Киев. дух. Академіи за м. апрѣль 1892 г.

¹⁾ Лев. XXIII, 32; Lightfoot, Horae hebr. t. 2. p. 15.

этого времени собственно и должно было начинаться субботнее торжество. Но уже и самый шестой день вследствие близости къ субботѣ получилъ нѣкоторый праздничный характеръ и сдѣлался, отчасти, днемъ покоя отъ обычныхъ работъ. Это было вызвано запрещеніемъ закона совершать въ субботу какое-либо дѣло и явившееся отсюда необходимостью заранѣе приготовиться къ празднованію священнаго дня. Уже въ кн. Исходъ (XVI, 23) повелѣвается пищу къ субботнему столу готовить въ шестой день. Съ теченіемъ же времени, съ развитіемъ богослужебныхъ порядковъ и съ появленіемъ множества предписаній, строго нормировавшихъ домашнюю жизнь еврея, кругъ дѣйствій и обрядовъ, которыми должно было приготовиться къ встрѣчѣ субботы, значительно расширился. Естественное желаніе отпраздновать священный день съ наибольшою торжественностью вызвало, кромѣ приготовленія пищи, основаннаго на прямомъ повелѣніи закона, много и другихъ предуготовительныхъ къ субботѣ обрядовъ, которые были приурочены къ пятницѣ. Отсюда весь шестой день сталъ разсматриваться, какъ вечеръ субботы, и получилъ названіе у евреевъ עֶרֶב הַשַּׁבָּת (ereb haschschabbath), а у грековъ *καρσχησθη*¹⁾. Въ школахъ болѣе строгихъ ревнителей закона празднованіе субботы не только захватывало весь шестой день, но изъявляло притязаніе и на всѣ остальные дни. Извѣстный своими ригористическими требованіями субботнаго покоя Шаммая, по словамъ Талмуда, всю недѣлю приготовлялся къ субботѣ²⁾. Другіе раввины предписывали начинать приготовленіе къ празднованію священнаго дня уже въ четвергъ. Такъ, по свидѣтельству Мишны, левиты и священники, отправляю-

¹⁾ Ср. Матѳ. XXVII, 62; Марк. XV, 42; Лук. XXIII, 54; Иоан. XIX, 31. 42.

²⁾ „Ибо“, поясняютъ гемаристы, „когда онъ видѣлъ прекрасное животное, то говорилъ: это для субботы. Если же потомъ онъ находилъ лучшее, то для субботы оставлялъ послѣднее, а первое употреблялъ въ пищу“. Bah. Beza fol. 16 b. Wünsche, 1 Halbb. S. 252. Въ Pesikta Rabbati подобное же сообщается о р. Симаян. Wünsche, Bibl. Rabbinica. Bd. VII. S. 161.

щіе недѣльное служеніе при храмѣ, обязывались въ пятый день подстригаться и совершать омовеніе, чтобы въ шестой спокойно ожидать наступленія субботы ¹⁾. А въ Вавилонской Гемарѣ между десятью заповѣдями Ездры помѣщается заповѣдь—мыть въ четвергъ тѣ одежды, которыя будутъ надѣты въ субботу ²⁾.—Но для большинства днемъ приготовленій къ субботѣ, какъ замѣчено выше, была пятница. Уже въ полудню пятницы, когда приближался часъ закаланія вечерней жертвы, благочестивые люди имѣли обычай прекращать будничныя занятія. Можетъ быть, и Симонъ Кяринейянинъ, слѣдуя именно этому обычаю,—въ ту пятницу, когда пострадалъ Господь Иисусъ Христосъ, возвращался съ поля уже около 11-ти часовъ (Мѡ. XXVII, 32; Мрк. XV, 21; Лук. XXIII, 26). По мнѣнію гемаристовъ, „кто работаетъ на канунѣ праздника послѣ полудня, тотъ не найдетъ благословенія для своей работы“ ³⁾. А въ Мишнѣ прямо запрещается не задолго до вечерняго жертвоприношенія отправляться въ баню, открывать судебное засѣданіе, начинать бритье и вообще приниматься за дѣло, которое вслѣдствіе различныхъ случайностей можетъ затянуться до наступленія субботы ⁴⁾.—Но обыкновенно будничныя занятія продолжались нѣкоторое время и послѣ полудня. Самыя же приготовленія къ субботѣ начинались, какъ свидѣтельствуется Іосифъ Флавій, съ 9 часовъ дня, или по нашему счету, съ 3-хъ часовъ пополудни, и во вниманіе къ этому императоръ Августъ издалъ указъ, запрещавшій съ 3-хъ часовъ въ пятницу вызывать евреевъ въ судъ ⁵⁾.

¹⁾ Таанит II, 7. Surenhusius, t. 2. p. 367. Ср. Bab. Таанит fol. 29 b. Straschuhn, s. 176.

²⁾ Baba Kamma fol. 82 a. Wünsche, 2 Halbb. S. 26—27.

³⁾ Bab. Pesach. fol. 50 b.

⁴⁾ Sabb. I, 2.

⁵⁾ Antiqu. XVI, 6, 2. Въ день крестныхъ страданій Іисуса Христа это былъ тотъ самый часъ, когда Онъ испустилъ духъ. (Мѡ. XXVII, 46—50, Мрк. XV, 34—37; Лк. XXIV, 44—46).

Въ Иерусалимѣ начало приготовленій къ священному дню возвѣщалось звукомъ трубы, раздававшимся съ одной изъ башенъ храма въ то время, когда приближалось къ концу вечернее жертвоприношеніе ¹⁾. По словамъ Иосифа Флавія, обязанность объявлять наступленіе субботы лежала на очередныхъ священникахъ ²⁾. Самый же обычай пользоваться для этого звуками трубы возникъ, нужно думать, еще въ глубокой древности. Уже на кровлѣ храма Соломонова былъ особый навѣсъ или башня, которая навывалась „субботней“ и, вѣроятно, имѣла значеніе вышншихъ восточныхъ минаретовъ. Эта башня существовала до времени царя Ахаза, но при немъ, какъ сообщаетъ писатель 4 й книги Царствъ, была сброшена (XVI, 18). Во второмъ храмѣ, на западныхъ галлереяхъ внѣшняго двора, обращенныхъ въ городу, снова было устроено особое крыло, съ котораго священники звукомъ трубы объявляли наступленіе праздничныхъ дней ³⁾. А при Иродѣ для этой цѣли на храмѣ была воздвигнута башня, украшенная барельефными изображеніями птицъ и носившая, вѣроятно, названіе kole éreb (כּוּלֵּה עֶרֶב) или „башня навечерій“ ⁴⁾. Указанный обычай изъ храма перешелъ въ синагоги. По свидѣтельству іерусалимской Гемары, при наступленіи вечера субботы, хазанъ всходилъ на крышу синагоги и звуками трубы возвѣщалъ прекращеніе обычныхъ работъ, выставляя при этомъ два праздничныхъ флага ¹⁾.

¹⁾ Точнѣе, — когда проходило „два трета“ его. Edersheim, „The Temple, its Ministry and Services. London. 1887. p. 151.

²⁾ Bell. Iud. IV, 9, 12. Ср. Suetonius, t. 2 p. 278.

³⁾ А. А. Олесницкій, Ветхозавѣтный храмъ въ Иерусалимѣ. Стр. 407.

⁴⁾ Въ Мишиѣ (Midloth IV, 6) сообщается, что на храмѣ Ирода было сооруженіе, имѣвшее локоть высоты и называвшееся כּוּלֵּה עֶרֶב (kole éreb) или „гонитель вороновъ“ (вороны пугаютъ). Подъ этимъ сооруженіемъ А. А. Олесницкій и разумѣетъ „башню навечерій“, представлявшую третій этажъ Иродова храма. При этомъ онъ полагаетъ, что въ преданіи произошло смѣшеніе созвучныхъ словъ, и что упоминаемое въ Мишиѣ сооруженію первоначально называлось не kole éreb (כּוּלֵּה עֶרֶב), а kole éreb (כּוּלֵּי עֶרֶב). Ветхозавѣтный храмъ. Стр. 493—495. Ср. стр. 506.

⁵⁾ Sabb. fol. 16 a. Pesach. 1, 27, 4. Vitringa, De Syn. vet. p. 1123; А. А. Олесницкій. Указ. соч. стр. 506.

Приготовленія къ празднованію священнаго дня совершались какъ въ храмѣ, такъ и въ домахъ. Хотя относительно богослужебныхъ дѣйствій въ храмѣ было правило, что „во святищѣ нѣтъ субботы“, однакоже считалось необходимымъ въ извѣстной степени соблюдать субботній покой и въ храмѣ ¹⁾. Поэтому все то, что требовалось для субботняго богослуженія, приготавливалось обыкновенно еще на канунѣ субботы. Въ пятницу храмъ былъ мѣстомъ разнообразной дѣятельности. Уже около полудня, на дворъ его являлись представители народа при ежедневныхъ жертвоприношеніяхъ и собиралась новая чреда священниковъ и левитовъ, имѣвшихъ отправлять служеніе въ слѣдующую седмицу. При наступленіи субботы въ храмѣ, такимъ образомъ, присутствовало двѣ чреды, и число священниковъ и левитовъ было на столько значительно, что при помощи ихъ первосвященникъ Іаддуй нѣкогда могъ свергнуть Гофолію и возвести на тронъ малолѣтнаго Іоаса (4 Цар. XI, 1—21; 2 Пар. XXIII, 1—15). Новая чреда вступала въ отправленіе своихъ обязанностей послѣ вечерней жертвы. Члены ея принимали отъ уходящихъ ключи и священные сосуды, приготавливали новые хлѣбы предложенія, очищали жертвенникъ ²⁾ и дворъ, возлагали на себя праздничныя одежды, распредѣляли обязанности (Лк. I, 9) и избирали дни служенія ³⁾.—

У пр. Исаи суббота называется удовольствіемъ или отрадой (LVIII, 13). Но, по словамъ Талмуда, „нѣтъ

¹⁾ Въ Мишаѣ приводится такое мнѣніе р. Акибы относительно совершенія различныхъ дѣлъ въ храмѣ: „всѣ дѣла, которыя могутъ быть совершены на канунѣ субботы, не вытѣсняють субботы, а тѣ, которыя не могутъ быть совершены на канунѣ, — вытѣсняють“. Menachoth XI, 3. Surenhusius, t. V p. 102.

²⁾ Эта очистка состояла въ томъ, что кровъ на стѣнахъ и уступахъ жертвенника замазывалась известью. А. А. Олесницкій, „Ветхозавѣтный храмъ“. Стр. 485—486.

³⁾ Contra Apionem II, 7; Succa V, 7—8; Pesach. V, 8. Surenhusius, t. 2 p. 279—280. 154.

удовольствія безъ пиршества“¹⁾). Поэтому приготовленіе обильнаго стола для субботы древніе евреи считали одною изъ главныхъ своихъ обязанностей. Въ позднѣйшее время явилось новое побужденіе къ этому. Возникло вѣрованіе, что вечеромъ съ пятницы на субботу каждый еврей получаетъ отъ Бога лишнюю душу; эта душа вмѣстѣ съ евреемъ совершаетъ застольную молитву и проводитъ весь субботній праздникъ, возвращаясь на небо только съ концомъ субботы. Ради этой-то лишней души и считалось необходимымъ въ субботу убрать наряднѣе домъ и приготовить лучшее блюдо²⁾). Классическіе писатели Светоній³⁾, Іустинъ⁴⁾ и нѣкоторые другіе совершенно несправедливо называютъ еврейскую субботу днемъ поста. Не только въ субботу, но даже и на канунъ ея посты строго запрещались. Уже объ Іудифи извѣстно, что она постилась всѣ

¹⁾ Sueton. fol. 25. b. Relandi, Antiq. Sacrae p. 887.

²⁾ Bab. Taanith fol. 27 b. Straszchun, s. 163; Bab. Beza fol. 16 a: „Р. Симеонъ бенъ-Лаишъ сказалъ; „Силой, да будетъ Онъ благословенъ! даетъ на канунъ субботы еще одну душу, а при исходѣ субботы снова ее отнимаетъ, какъ и сказано (Исх. 31, 17): „въ седьмой день **שבת שבת**, уми потеряна душа“! Wünsche, 1 Hibb. s. 253. Слово vajinafeveh въ данномъ случаѣ талмудисты понимаютъ въ смыслѣ vai afeda nefesh (уми потеряна душа) и такимъ образомъ, основаніе для вѣрованія въ существованіе „лишней души“ находятъ въ св. Писаніи. „Лишняя душа“ называется у раввиновъ nescháma jetherá, при чемъ въ Jalkut chadaash (fol. 165 col. 2) сообщается, что эти души происходятъ частью отъ Авеля, частью отъ Каина. Соломонъ Ярхи въ комментаріи на Taanith fol. 27 b. говоритъ, что, „благодаря лишней душѣ у еврея въ субботу увеличивается аппетитъ и жажда“. Отсюда и является необходимость готовить въ субботу богате обильный и роскошный столъ, чѣмъ въ другіе дни. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum. Bd. II. S. 20—23. Для объясненія этого вѣрованія см. А. А. Оленицкій, „Изъ Талмудической мнѣологии“. Труды Кіевской Академіи. 1870 г. № 2. Стр. 409. 415—416

³⁾ Светоній приводитъ одно письмо Августа къ Тиверію, гдѣ первый, между прочимъ, говоритъ: „строгий іудей не хранитъ съ такимъ усердіемъ поста въ субботу, съ какими постился сегодня“⁴⁾. Octav. August. c. 76.

⁴⁾ Іустинъ (hist. 36, 2) сообщаетъ, что Моисей, пробуждая по пустынѣ шесть дней и достигши въ сѣвѣной, вмѣстѣ съ истомленными голодомъ евреями, горы Синайской, „Sabbatum in omne aevum jejunió sacravit, quoniam illa dies famem illis erigoremque finierat“.

дни вдовства своего, *кромѣ дней предъ субботама и субботъ*“ (VIII, 6). Далѣе, о народныхъ представителяхъ при жертвоприношеніяхъ въ Мишнѣ сообщается, что, обязанные поститься четыре дня въ недѣлю, они освобождались отъ поста въ субботу, а также „ради субботы“ въ шестой и первый дни недѣли¹⁾. По сказанію одной Борайты, постъ въ субботу не допускался и въ томъ случаѣ, если на нее падало 9-е Аба²⁾. А авторъ „Книги Юбилеевъ“ высказываетъ даже мнѣніе, что „кто постится въ субботу, тотъ заслуживаетъ смерти“³⁾. Какъ исключеніе, раввины разрѣшали постъ въ субботу только тѣмъ, которые видѣли въ ночь подъ субботу дурной сонъ⁴⁾. Вообще же древніе евреи особенно заботились о томъ, чтобы субботній столъ отличался отъ будничнаго и своимъ богатствомъ и роскошью соответствовалъ величію и торжественности дня. По свидѣтельству Филона, даже и Оерапевты, въ теченіе шести дней употреблявшіе небольшое количество самой простой пищи, по субботамъ имѣли обильныя трапезы⁵⁾. А въ Талмудѣ про постника Ханину, не хотѣвшаго нарушить поста въ субботу, рассказывается, что жена его на канунѣ субботы бросала въ печь горючія и дымящіяся вещества, желая скрыть свой стыдъ и показать сосѣдямъ, что и въ ея домѣ кое-что готовится для субботняго стола⁶⁾.

¹⁾ Taanith IV, 3. Surenhusius, t. 2 p. 379. Bab. Taanith fol. 26 a. 27 b. Straschun, s. 154. 162.

²⁾ „Если 9-е Аба или канунъ его придется въ субботу, можно есть и пить, сколько угодно,—можно даже устроить пиръ, какъ дѣлалъ это въ свое время Соломонъ“. Bab. Taanith fol. 29 b. Straschun, s. 117.

³⁾ Глава L-я.

⁴⁾ Bab. Taanith fol. 12 b. Straschun, s. 67. По выраженію Талмуда, „постъ для сна, что огонь для льна“. Дурной сонъ служитъ источникомъ скорби, которая въ субботу запрещается (Bab. Taanith fol. 17 b. Straschun, s. 99). Средствомъ противъ нея и считается постъ. Впрочемъ, и дозволяя въ нѣкоторыхъ случаяхъ постъ въ субботу, талмудисты требуютъ, чтобы тотъ, кто постится въ субботу, для заглаженія этого, постался и въ какой-либо другой день. Bab. Taanith fol. 12 b.

⁵⁾ Philo, De vita contempl. Op. omnia p. 894—895.

⁶⁾ Однажды злая сосѣдка,—рассказываетъ талмудическая агада,—желая

Обыкновенно и люди бѣдные въ субботу всегда имѣли въ столу лишнее блюдо и для этого старались даже отказывать себѣ въ томъ или иномъ въ остальные дни. Если кто не щадилъ денегъ на покупку дорогихъ продуктовъ къ субботнему столу, то это считалось признакомъ истиннаго благочестія. По вѣрованію древнихъ евреевъ, всѣ издержки для субботы Богъ возвращаетъ съ избыткомъ. Талмудъ съ уваженіемъ вспоминаетъ о двухъ благочестивыхъ людяхъ, которые награждены были огромнымъ богатствомъ за то, что всегда имѣли въ субботу роскошный столъ. Одинъ изъ нихъ, прозванный Іосифомъ „субботопочитателемъ“, имѣлъ обыкновеніе покупать для субботы всю лучшую рыбу, какую только находилъ на рынкѣ. И въ награду за это однажды въ огромной рыбѣ, купленной для субботняго стола, Іосифъ нашелъ узелъ съ жемчугомъ и драгоценными камнями ¹⁾. Другой же человекъ, по сказанію Талмуда, былъ награжденъ огромнымъ богатствомъ за то, что, будучи мясникомъ, всегда старался оставлять наиболѣе тучный скотъ для субботы ²⁾. Обиліе еврейскаго субботняго стола на столько бросалось въ глаза, что выраженіе *luxus sabbatarius* у Римлянъ иногда употреблялось въ смыслѣ пословицы для обозначенія безум-

уличить жену Ханинъ въ обманѣ, пришла къ ней въ то время, когда топилась печь, и сказала: „мы знаемъ, что у васъ ничего нѣтъ для субботы; въ чему же этотъ дымъ?“ Сконфуженная жена Ханинъ удалилась въ другую комнату. Но вдругъ совершилось чудо: злая сосѣдка увидѣла, что въ печи находится нѣсколько хлѣбовъ, а на полу стоятъ кадка, полная тѣста. Bab. Taanith. fol. 24 a. Strasschun, s. 146.

¹⁾ Babyl. Schabb. fol. 119 a. Wünsche. 1 Hibb. S. 163.

²⁾ Ibid. А о р. Гунъ въ Талмудѣ разсказывается, что накануне каждой субботы, въ сумерки, онъ посылалъ своего слугу на рынокъ, приказывая ему скупить у огородниковъ остатки не проданныхъ овощей, а затѣмъ бросать ихъ въ рѣку. Благочестивый раввинъ дѣлалъ это изъ опасенія, что огородники, понеся убытки въ одну пятницу, не явятся на рынокъ въ другую, и вслѣдствіе этого многіе не будутъ имѣть возможности приобрести для субботняго стола овощей. Babyl. Taanith fol. 20 b. Wünsche, 1 Hibb S. 445.

ной роскоши¹⁾. А Плутарху это обиліе дало даже поводъ считать еврейскую субботу днемъ пьяныхъ оргій, соотвѣтствовавшихъ греческимъ вакханаліямъ²⁾. Что касается самыхъ субботнихъ блюдъ, то къ числу наиболѣе излюбленныхъ у древнихъ евреевъ принадлежала рыба и приготовлявшійся различнымъ образомъ чеснокъ. *Rubrumque amplexa sativum*, говоритъ Персей, описывая субботній столъ, *cauda natat tynni*³⁾. Употребленіе же чесноку въ субботу въ Талмудѣ считается даже прямою заповѣдью Ездры⁴⁾.

Приготовляя пищу, хозяйки заботились о томъ, чтобы ея непременно хватило для *трехъ* субботнихъ обѣдовъ. Имѣть въ субботу „три стола“—прямое предписаніе Талмуда. Заповѣдь объ этомъ въ Талмудѣ считается даже столь важной, что ради исполненія ея позволяется нарушить субботній покой. Поэтому, въ случаѣ пожара предъ наступленіемъ субботы, талмудисты разрѣшаютъ еврею выносить изъ горящаго дома всю пищу, приготовленную для трехъ субботнихъ обѣдовъ⁵⁾. За исполненіе этой заповѣди Талмудъ обѣщаетъ великую награду. Въ вавилонской гемарѣ говорится: „кто имѣетъ въ субботу три обѣда, тотъ спасется отъ трехъ наказаній: отъ бѣдствій предъ пришествіемъ Мессіа, отъ адскихъ мученій и отъ войны Гога и Магога“⁶⁾.

Субботняя пища приготовлялась на особыхъ печахъ, которыя въ Мишнѣ называются „купахъ“ и „вира“, или же

¹⁾ Apoll. Sidon. l. 3 у Smith'a, Dictionary of the Bible. v. III p. 1069.

²⁾ Sympos. IV, 6, 2: „Sabbatum colentes, maxime ad bibendum et ebrietatem sese invitant“.

³⁾ Sat. V, v. 182—183. Позднѣйшіе раввины предписываютъ вообще какъ можно чаще употреблять рыбу, такъ-какъ, по ихъ вѣрованію, въ рыбу переходятъ души праведныхъ іудеевъ. А. А. Олесницкій, Изъ талмудическаго міеологіа. Труды Киевской Академіи. 1870 г. № 2. Стр. 423.

⁴⁾ Nedarim III, 10. Surenhusius, t. 3 p. 114. Baba Kamma fol. 82 a. Wünsche, 2 Hbb. 2 Abth. S. 26.

⁵⁾ Sabb. XVI. 2.

⁶⁾ Sabb. fol. 18 a. Wünsche 1 Hbb. S. 161.

варилась въ сосудахъ „муліарь“ и „антихи“. Древне-еврейская „кира“ представляла собою неподвижную печь, сдѣланную изъ кирпича и приспособленную для двухъ поставлявшихся на верху ея глиняныхъ горшковъ¹⁾. Одинаково съ „кирой“ устроилась и печь „купахъ“; но она была меньше „киры“, и на верху ея ставился только одинъ горшокъ²⁾. Название „муліарь“ носилъ мѣдный сосудъ, представлявшій два, вложенные одинъ въ другой, резервуара; во внутренней резервуаръ его наливалась вода, а въ крайнемъ помѣщался огонь³⁾. Наконецъ, „антихи“ назывался мѣдный, отдѣленный бахрамою, сосудъ, имѣвшій помѣщеніе для огня въ нижней своей части⁴⁾.

Какъ приготовленіе пищи для субботы, такъ и другія заботы о домѣ лежали, главнымъ образомъ, на обязанности хозяекъ. Но обыкновенно въ нихъ принимали участіе и всѣ прочіе члены семьи. Считалось даже необходимымъ, чтобы каждый сдѣлалъ что-либо „въ честь субботы“. Талмудъ съ похвалою отзывался о нѣкоторыхъ раввинахъ, которые принимали личное участіе въ приготовленіяхъ къ священному дню. Такъ, р. Хасда, по словамъ Талмуда, всегда чистилъ для субботы овощи, Рабба и Іосифъ рубили дрова, Сирамъ зажигалъ огонь, а р. Нахманъ выметалъ дворъ⁵⁾.

Около шести часовъ, вторымъ звукомъ трубы возвѣщался, по выраженію талмудистовъ, „приходъ субботы“. Послѣ этого сигнала въ городахъ и деревняхъ прекращалось движеніе: запирались лавки, принимались стояшіе на улицахъ столы торговцевъ и останавливались работы на фабрикахъ⁶⁾. Вѣроятно, и Іосифъ съ Никодимомъ на канунѣ ве-

¹⁾ Sabb. III, 1.

²⁾ Ibid. III, 2.

³⁾ Ibid. III, 4.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Вхторф., Synagoga Judaica p. 296; Carpov., Appar. hist. crit p. 387.

⁶⁾ Succa V, 5. Surenhusius, t. 2 p. 279; Hierosol. Bechor. fol. 2, 2. Carpovius, p. 385.

линей субботы окончили погребение пречистаго Тѣла Христа, не долго спустя послѣ этого сигнала. (Матѣ. XXVII, 57; Лк. XXIV, 53—54; Иоан. XIX, 31. 42).

Вскорѣ послѣ втораго звука трубы раздавался и третій, призывавшій оканчивать и домашнія субботнія приготовления. По этому третьему сигналу отодвигали отъ огня горшки, накрывали столъ, зажигали субботнія лампы совершали омовеніе и надѣвали праздничныя платья. Относительно каждаго изъ этихъ дѣйствій существовалъ цѣлый рядъ самыхъ точныхъ предписаній.

Въ Талмудѣ, прежде всего, точно указывается, какъ нужно поступать съ приготовленной пищей, чтобы, съ одной стороны, она могла сохраниться теплой въ теченіе цѣлаго дня, а съ другой, чтобы, по закону о кокоѣ сосудовъ, она не продолжала вариться въ самую субботу. Если „кира“ и „купахъ“ отоплялись дровами или выжимками фигъ, то для того, чтобы оставить на нихъ горшки въ субботу, нужно было, по предписанію книжниковъ, выгresti изъ нихъ угли или же засыпать ихъ золою. А если печи топились соломой или мякиной, то на „кирѣ“ горшки оставляли, не принявъ этихъ мѣръ предосторожности; относительно же „купахъ“, сохраняющаго теплоту большее время, чѣмъ „кира“, эти предосторожности считались необходимыми¹⁾. Точно также и изъ „муліара“ и „антихи“, въ которыхъ кипятилась для субботы вода или готовилась жидкая пища предъ наступленіемъ субботы обыкновенно выгребали угли²⁾. Когда же горшки снимались съ печей, то для того, чтобы пища не слишкомъ остыла, ихъ покрывали мѣхомъ, одеждой, вѣтвями ивы, или же ставили между плодами, въ древесныхъ опилкахъ, въ паклѣ льна или въ сѣнѣ³⁾. Благодаря этому, пища въ тече-

¹⁾ Sabb. III, 1—2.

²⁾ Sabb. III, 4.

³⁾ Sabb. IV, 2. Поэтому Ювеналъ называетъ иву и сѣно „утварью“ иудеевъ. Sat. III, 15; VI, 541.

ніе всей субботы сохранялась теплою¹⁾. Но, заботясь о сохраненіи пищи теплою, древніе евреи, съ тѣмъ вмѣстѣ, заботились и о томъ, чтобы теплота не увеличивалась. Поэтому отодвинутые отъ огня горшки они не накрывали такими матеріями и предметами, которые могутъ увеличить теплоту. Въ Талмудѣ дается прямое предписаніе не ставить горшки въ выжимкахъ фигъ и сочевицы (פופו), въ навозѣ (ובל), въ соли (מלח), въ извести (סיד), въ мякинѣ (כב), въ сочныхъ травахъ (מירש) и въ шерсти (מירק).

Исполнивъ съ точностью всѣ постановленія книжниковъ о приготовленіи пищи, хозяйка поспѣшно убирала столъ, на которомъ нужно было обѣдать въ субботу. Въ память того, что манна, съ посланіемъ которой соединялось нѣкогда празднованіе субботы, падала въ видѣ бѣлыхъ крупинокъ (Исх. XVI, 14);—столъ обыкновенно накрывался бѣлою скатертью. Затѣмъ, на столъ влялись два свѣжеиспеченные хлѣба, которые должны были напоминать о двойномъ количествѣ манны, посланной въ шестой день ради слѣдующей за нимъ субботы. Для ознаменованія же того, что выпавшая манна была покрыта „слоемъ росы“ (Исх. XVI, 14), положенные на столъ два хлѣба накрывались обыкновенно бѣлымъ полотномъ. Всѣ приборы, которые подавались на столъ, предварительно были тщательно вычищены и вымыты²⁾. При этомъ въ домахъ людей богатыхъ на столъ влялось не только то, что необходимо для обѣда, а и разныя золотыя вещи, которыя должны были служить для украшенія³⁾.

Но самую важную часть предсубботнаго ритуала составляло зажженіе лампадъ.

¹⁾ Отсюда въ посланіяхъ Игнатія іудей называются *ἕωλα ἐσθίοντες καὶ χλιαρὰ πίνοντες*. *Epist. interpol.* Migne, ser. gr. t. V col. 768.

²⁾ Sabb. IV, 1—2.

³⁾ Buxtorfius, *Syn. Jud.* p. 298.

⁴⁾ Bab. Schabb. fol. 119 a. Wünsche, 1 Hlbb. S. 163.

Тогда-какъ исполненіе другихъ субботнихъ обрядовъ, какъ напр. смѣшенія домовъ и путей,—предоставлялось свободѣ каждаго, зажженіе лампадъ было предметомъ прямой и строгой заповѣди книжниковъ. „Зажженіе субботнихъ лампадъ“, говоритъ Маймонидъ, „не предоставлено благоусмотрѣнію каждаго, такъ-что если кто хочетъ, пусть зажигаетъ, а если не хочетъ,—не зажигаетъ; оно не есть заповѣдь, непремѣннаго соблюденія которой не требовалось-бы, каковы, напр., смѣшеніе домовъ и омовеніе рукъ предъ пріятіемъ пищи: оно обязательно всецѣло“¹⁾. Поэтому даже и такимъ бѣднякамъ, которые не имѣли чего ѣсть, предписывалось выпрашивать у людей болѣе состоятельныхъ масло для субботнихъ лампадъ²⁾. Время возникновенія рассматриваемаго обряда точно не извѣстно. Иерусалимская гемара возводитъ начало его въ Моисею³⁾: Но противъ этого говоритъ уже тотъ фактъ, что у Кареевъ, у которыхъ, по мнѣнію всѣхъ изслѣдователей, сохранились вообще древнѣйшія установленія, обряда зажженія субботнихъ лампадъ не существуетъ⁴⁾. Во всякомъ случаѣ, важное значеніе, которое придавалось этому обряду въ послѣднія столѣтія ветхозавѣтной исторіи, свидѣтельствуетъ, повидимому, о его глубокой древности. Изъ какихъ побужденій возникъ первоначально этотъ обрядъ—указать довольно трудно. Впрочемъ, можно признать весьма вѣроятнымъ предположеніе Витринги, что онъ былъ вызванъ благочестивымъ желаніемъ, чтобы въ день Іеговы и домъ каждаго напоминалъ о домѣ Іеговы, озарявшемся постоянно свѣтомъ свѣтильниковъ⁵⁾.

Зажигать субботнія лампы могъ каждый членъ семьи. Но главнымъ образомъ обязанность эта возлагалась на жен-

¹⁾ Hil. oth. Schabbath. c. V § 1. Vitrिंगа, p. 195 – 196.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ad Sabb. II.

⁴⁾ Herzog, Real-Encyclopädie. Bd. XVIII. S. 122. 2-te Aufl.

⁵⁾ De Synagoga vetere p. 191. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что, по словамъ Ederheim'a, въ продолженіе всей субботней ночи дворы храма обыкновенно были освѣщены. The temple p. 121, 158.

щинъ. Последнее вызывалось, по Маймониду, тѣмъ, что женщины большую часть времени находились дома и потому всегда могли исполнить эту обязанность ¹⁾. Талмудисты указываютъ еще и другое основаніе: женщина, говорятъ они, согрѣшила и своимъ грѣхомъ погасила „свѣтъ“ жизни,—въ знакъ раскаянія и должна она каждую субботу зажигать „свѣтильники“ ²⁾. Къ исполненію этой обязанности раввины предписываютъ приступать съ благоговѣніемъ, такъ-какъ, по ихъ словамъ, зажженіе субботнихъ лампадъ такое же великое дѣло, какъ возженіе свѣтильниковъ въ Иерусалимскомъ храмѣ ³⁾. Нерадивое исполненіе этой обязанности въ Талмудѣ считается одною изъ причинъ смерти женщинъ во время родовъ ⁴⁾. Зажигая лампады, хозяйка дома произносила обыкновенно краткую молитвенную формулу: „благословенъ Ты, Господи Боже нашъ, Царь міра, Который освятилъ насъ Своими заповѣдями и повелѣлъ зажигать субботнія лампады“ ⁵⁾.

Число субботнихъ лампадъ у древнихъ евреевъ не было строго опредѣлено. Въ Талмудѣ дается общее предписаніе—заботиться о болѣе яркомъ освѣщеніи дома, потому-что оно, по словамъ раввиновъ, „приноситъ миръ дому“ ⁶⁾. Отсюда въ домахъ людей богатыхъ лампадъ зажигалось много. Римскій сатирикъ Персей, описывая субботній вечеръ въ еврейскомъ домѣ, съ ироніей замѣчаетъ, что отъ разставленныхъ по окнамъ лампадъ поднимается густое облако дыма ⁷⁾. А философъ Сенека въ одномъ изъ своихъ писемъ удивляется по поводу субботнихъ лампадъ тѣмъ, кому приходитъ желаніе

¹⁾ Hilcoth Schabb. c. V § 1.

²⁾ Buxtorfius, Syn. Jud. p. 302.

³⁾ Ibid. p. 303.

⁴⁾ Sabb. II, 6.

⁵⁾ Vitringa, De Synagoga vetere p. 196.

⁶⁾ Buxtorfius, Syn. Jud. p. 305.

⁷⁾ Sat. V, 180—181:

„Herodis venere dies, unctaque fenestra
Dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae“.

„услаждаться копотью“ ¹⁾. Въ домахъ же людей менѣе состоятельныхъ зажигали обыкновенно двѣ лампы или же одну, но имѣющую двѣ свѣтильни. По объясненію гемаритовъ, это дѣлалось въ соотвѣтствіе двумъ словамъ заповѣди о субботѣ—„помни“ и „святи“ ²⁾. Родъ масла, которое нужно употреблять для субботнихъ лампадъ, а также и матеріалъ свѣтильни, были опредѣлены точными предписаніями. Такъ какъ лампы зажигались „въ честь субботы“, то онѣ должны были приготовляться такъ, чтобы могли горѣть долгое время и, притомъ, горѣть, какъ можно ярче. Отсюда въ Мишнахъ запрещается наливать ихъ такимъ масломъ, которое или слишкомъ скоро сгораетъ, или же горитъ не ярко и легко можетъ быть потушено. То-же правило имѣетъ мѣсто и въ отношеніи матеріала свѣтильни. Въ-частности, по Мишнахъ, нельзя употреблять въ качествѣ матеріала для субботнихъ лампадъ смолу (ספי), растопленный воскъ, масло kik (קיק), жиръ и бальзамъ (ספיס), а свѣтильню нельзя дѣлать изъ разнаго рода мховъ (שבלים и קרפ), изъ отбросковъ шелка (גל) и изъ нитокъ, вытянутыхъ изъ одежды. Въ качествѣ же дозволеннаго матеріала для субботнихъ лампадъ въ Мишнахъ указываются масло сочевицы (פישפיש), масло орѣховое (סמלן פיש), рѣдечное (סמלן) и нѣкоторыя другія, а для свѣтильни—ленъ и воскъ ³⁾.

Зажженные лампы горѣли до тѣхъ поръ, пока не истощалось налитое въ нихъ масло. Благочестивый еврей долженъ былъ заботиться о томъ, чтобы какимъ-либо образомъ субботнія лампы не погасли ранѣе этого времени. Въ виду этого въ Талмудѣ запрещается вообще прикасаться къ лампадамъ и, въ-частности, при свѣтѣ ихъ читать и очищать платья ⁴⁾. Гасить субботнія лампы можно было только лишь въ нѣ-

¹⁾ Epist. 95: „nec lumine di egent et ne homines quidem delectantur fuligine“.

²⁾ Buxtorfius, Syn. Jud. p. 300.

³⁾ Sabb. II, 1—3.

⁴⁾ Sabb. I, 3. Это запрещеніе вызывается боязнью, что у читающаго или очищающаго одежды явится желаніе наклонить лампаду, а чрезъ это можетъ пролиться масло и, такимъ образомъ, лампада должна будетъ погаснуть ранѣе,

которыхъ случаяхъ. Въ Мишнѣъ позволяется дѣлать это „ради страха отъ язычниковъ или разбойниковъ“, которыхъ можетъ привлечь ночной свѣтъ, „ради злаго духа“¹⁾ и „ради больнаго“. Впрочемъ, въ послѣднемъ случаѣ всетаки не тушили лампадъ, а обыкновенно удаляли больнаго изъ комнаты, гдѣ зажжены онѣ, въ какое-либо другое мѣсто²⁾.

Послѣ приготовления пищи, субботняго стола и субботнихъ лампадъ, каждый членъ семьи долженъ былъ совершить омовеніе или всего тѣла или только рукъ и лица, а затѣмъ надѣть праздничное платье³⁾. Въ честь субботы благочестивый еврей старался надѣвать самую лучшую одежду, а люди болѣе состоятельные, и въ особенности раввины, даже имѣли специально для субботы предназначенное платье. Въ одномъ Мидрашѣ сообщается, что и тѣ одежды кожаныя, которыя сдѣлалъ Господь Адаму и Евѣ предъ изгнаніемъ изъ рая (Быт. III, 21), назначались собственно для субботы⁴⁾. По мнѣнію гемаристовъ, тотъ раввинъ, на субботнемъ платьѣ котораго оказывается какое-либо пятно, заслуживаетъ смерти⁵⁾, а въ Иерусалимскомъ Талмудѣ есть прямое предписаніе, чтобы „субботная одежда не была, какъ будничная“⁶⁾. Основаніемъ для такого предписанія раввинамъ служили, съ одной стороны, слова пр. Исаи, въ которыхъ онъ повелѣваетъ „чествовать“ субботу (LVIII, 13), а съ другой, ихъ представленіе субботы подъ образомъ царицы и невѣсты, которую должно встрѣтить

чѣмъ слѣдуетъ. Читая при лампадахъ позволяется только мальчикамъ въ присутствіи ихъ учителя, такъ-какъ, по объясненію Талмуда, страхъ, который внушаетъ учитель, будетъ удерживать мальчиковъ отъ прикосновенія къ лампадамъ. Sabb. II, 4.

¹⁾ По объясненію Маймонида, въ данномъ случаѣ разумѣются болѣзни, вызывающія психическое расстройство.

²⁾ Sabb. II, 5.

³⁾ Carpzovius, Apparatus hist.-crit. p. 336.

⁴⁾ Bemidbar Rabba par. IV. Wünsche, Bibl. Rabb. Bd. VIII. S. 57.

⁵⁾ Babyl. Schabb. fol. 114^a. Wünsche, 1 Hbb. S. 159.

⁶⁾ Schabb. fol. 113, 1. Buxtorf., Syn. Jud. p. 293.

съ подобающей торжественностью. Надѣвъ субботнія одежды, благочестивый еврей тщательно ихъ осматривалъ и вынималъ изъ кармановъ тѣ предметы, съ которыми, по заповѣди книжниковъ, нельзя выходить въ седьмой день ¹⁾.—

Когда начинало заходить солнце, всѣ приготовления къ субботѣ уже оканчивались. Отецъ семейства, въ предупрежденіе возможнаго случая упущенія изъ виду какихъ-либо обрядовъ, въ это время долженъ былъ тихо предложить своимъ домашнимъ три вопроса: „отдѣлили-ли десятину“? „приготовили-ли эрубъ“? „зажгли-ли свѣтильники“ ²⁾? Когда оказывалось, что то или иное еще не сдѣлано, спѣшили обыкновенно это исполнить. Впрочемъ, послѣднее дозволялось только въ томъ случаѣ, если было видно на небѣ еще только двѣ звѣзды. Если-же показывались уже три звѣзды, то всѣ приготовления къ субботѣ должны были прекратиться ³⁾.

Раввинскія предписанія относительно вагдаго изъ указанныхъ обрядовъ древніе евреи исполняли съ большою точностью. Небрежное отношеніе къ какому-либо изъ нихъ считалось большимъ грѣхомъ,—напротивъ, внимательное и благоговѣйное выраженіемъ высокаго благочестія. Въ Талмудѣ есть легенда, прекрасно характеризующая взглядъ древнихъ евреевъ на субботніе обряды. Предъ наступленіемъ субботы, рассказывается въ Талмудѣ, въ каждый еврейскій домъ являются два ангела—добрый и злой—и производятъ осмотръ сдѣланнымъ приготовленіямъ. Когда оказывается, что въ домѣ все приведено въ надлежащій порядокъ, добрый ангелъ говоритъ: „о, если-бы въ слѣдующую субботу все здѣсь было въ такомъ-же порядкѣ“! Злой-же ангелъ противъ воли долженъ отвѣчать на это „аминь“. Но если въ домѣ забываютъ зажечь лампы, убрать по праздничному столъ и вообще допускаютъ какую-

¹⁾ Sabb. I, 3; VI, 3; XXIV, 1.

²⁾ Sabb. II, 7.

³⁾ Lightfoot, Op. om. t. I p. 508.

либо небрежность въ отношеніи субботнихъ приготовленій,—указанныя выше слова произноситъ злой ангель, а добрый, также противъ воли, отвѣчаетъ „аминь“¹⁾. Такъ священны были въ глазахъ древняго еврея субботніе обряды!

Когда солнце скрывалось окончательно за горизонтомъ, начиналась самая суббота. Часъ наступленія священнаго дня для различныхъ мѣстностей былъ не одинъ и тотъ же: въ долинахъ къ празднованію субботы приступали обыкновенно ранѣе, чѣмъ въ мѣстахъ горныхъ. Въ книгѣ Музаръ сообщается, что въ Тивсриадѣ, расположенной въ долинѣ, субботу начинали тогда, когда въ Сепфорисѣ,—городѣ, лежащемъ на горѣ, было видно еще солнце и до захода его оставалось около полчасъ²⁾. Даже въ одной и той же мѣстности къ празднованію священнаго дня приступали не всегда въ одинаковое время: зимою и осенью его начинали ранѣе, чѣмъ весною и лѣтомъ. При этомъ наиболѣе ревностные почитатели субботы старались вообще „прибавить къ ней часть остальной недѣли“ и потому начинали ее раньше того времени, въ какое для мѣста ихъ жительства заходило солнце, а оканчивали на другой день уже спустя нѣкоторое время послѣ наступленія ночи³⁾.

Послѣ захода солнца, съ кровли Иерусалимскаго храма раздавались снова три трубныхъ звука, которыми, по выраженію Мишны, „отдѣлялось святое отъ мірскаго и обычнаго“ (לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ לְבֵין הַחֻלִּין). Эти три звука—ровный, вибрирующий и опять ровный—возвѣщали наступленіе священнаго дня и призывали къ празднованію субботы⁴⁾. Въ синагогахъ около этого времени оканчивались вечернія молитвы, и тѣ, которые имѣли возможность пойти въ синагогу, теперь спѣшили до-

¹⁾ Babyl. Schabb. fol. 119 b. Wünsche, 1 Hibb. s. 134.

²⁾ Muzar. fol 88 col. 2. Carpzovius, Apparatus hist.-erit. p. 390.

³⁾ Отсюда р. Iocia говорилъ: „нуетъ будетъ часть моя съ начинающими субботу въ Тивсриадѣ и съ оканчивающими ее въ Сепфорисѣ“. Ibid.

⁴⁾ Succa V, 5. Surenhusius, t. 2 p. 278.

мой, чтобы въ семейномъ кругу провести начало торжественнаго дня.—

Нынѣшніе евреи, возвращаясь изъ синагоги, имѣютъ обыкновеніе благословлять своихъ дѣтей,¹⁾ возлагая руки на голову каждаго изъ нихъ. При благословеніи мальчиковъ произносятъ слова: „пустъ Богъ сдѣлаетъ тебя равнымъ Ефрему и Манассіа“, а при благословеніи дѣвочекъ: „пустъ Богъ сдѣлаетъ тебя равной Саррѣ, Ревекѣ, Рахили и Лія“²⁾. Нѣчто подобное было, вѣроятно, и въ древности. Послѣ же взаимныхъ благопожеланій и привѣтствій всѣ члены семьи сѣдлись за субботній столъ. Праздничная вечера начиналась обрядомъ освященія вина (кидушъ). Поднявъ бокаль, наполненный до краевъ виномъ³⁾, глава семейства произносилъ надъ нимъ краткую молитву, которую всѣ присутствующіе выслушивали стоя. Начальными словами этой молитвы служили три первые стиха II-й главы книги Бытія, гдѣ говорится объ освященіи субботы⁴⁾. Дальнѣйшія же слова ея были таковы: „Благословенъ Ты, Господи Боже нашъ, Господь всего міра, Который сотворилъ плодъ винограда! Благословенъ Ты, Господи Боже нашъ, Царь міра, Который освятилъ насъ Своими заповѣдями, явилъ намъ свою милость и по благоволенію и милосердію Своему далъ намъ святую свою субботу, какъ памятникъ дѣла творенія, какъ день превосходнѣйшій между всѣми, какъ памятникъ исхода изъ Египта! Ты освятилъ и избралъ насъ изъ среды всѣхъ народовъ и по любви и благоволенію къ намъ даровалъ намъ святую Твою субботу. Благословенъ Ты, Вѣчный, Который освятилъ субботу“⁴⁾! Послѣ произнесенія этой молитвы, какъ глава

¹⁾ Schröder, *Lib. cit.* S. 31.

²⁾ *Cp. Pers., Sat. V, 183: „tument alta fidelia vino“.*

³⁾ Вечеромъ подъ субботу эти стихи должны читать нѣсколько разъ каждый еврей, такъ-какъ, по словамъ Талмуда, „чрезъ чтеніе ихъ человекъ дѣлается какъ бы „участникомъ вмѣстѣ съ Богомъ въ дѣлѣ творенія“. *Baby! Schabb. fol. 119 b. Wünsche, 1 Halbb. S. 164.*

⁴⁾ *Jost, Geschichte Judenthums und seiner Secten. Abth. I S. 180.*

семейства, такъ и всѣ остальные члены его отпивали нѣсколько вина изъ освященнаго кубка.—За этимъ обрядомъ всегда признавалось у евреевъ такое большое значеніе, что даже и бѣдные обязывались запастись на субботу хотя-бы небольшимъ количествомъ вина. А въ Талмудѣ въ доказательство важности этого обряда сообщается, что одинъ раввинъ, жившій въ такой деревнѣ, гдѣ нельзя было достать вина для субботы, и всетаки достававшій его,—въ награду за это получилъ отъ Бога силу вызывать своей молитвой вѣтеръ и дождь ¹⁾. Особенное значеніе обрядъ освященія вина имѣлъ въ кругу семейномъ; но онъ очень рано проникъ и въ синагоги. Появленіе его въ синагогахъ можно объяснить тѣмъ, что здѣсь часто останавливались путешественники и получали субботнюю вечерю и ночное ложе; для нихъ собственно и совершалось въ синагогахъ освященіе вина послѣ вечернихъ молитвъ на канунѣ субботы ²⁾.

Въ то время какъ присутствующіе за столомъ пили освященное вино, глава семейства совершалъ омовеніе рукъ ³⁾. Послѣ же этого слѣдовало освященіе хлѣба. Оно состояло въ томъ, что глава семейства полагалъ руки на одинъ изъ лежащихъ на столѣ хлѣбовъ и произносилъ краткую молитву, извѣстную у современныхъ евреевъ подъ именемъ *тосіа* (תוסיה): „благословенъ Ты, Іегова, Царь міра, Который произвелъ изъ земли хлѣбъ“ ⁴⁾. Когда всѣ присутствующіе за столомъ отвѣчали на это „аминь“, глава семейства разрѣзывалъ освященный хлѣбъ и части его раздавалъ каждому изъ сидящихъ.

По окончаніи „освященія“, начиналась уже самая вечеря, сопровождавшаяся благочестивыми разговорами и пѣніемъ.

Leipzig. 1857. Позднѣйшіе раввины совѣтуютъ во время чтенія этой молитвы внимательно сморгать на субботнія лампы, такъ-какъ, по ихъ словамъ, этимъ укрѣпляется вѣрніе. Buxtorfius, *ib. cit.* p. 310.

¹⁾ Bab. Taanith fol. 24 a. Straschun, s. 142.

²⁾ *ib. cit.* S. 181.

³⁾ Schröder, *Gebrauche und Satzungen Talmud.-rab. Judenthums*, S. 35.

⁴⁾ Buxtorfius, *Syn. Jud.* p. 310.

священныхъ пѣсней. Для истинныхъ читателей закона часы этой вечера были лучшимъ временемъ въ жизни. Находясь въ кругу своей семьи, одушевляемый надеждой на Бога, за этой вечерей благочестивый еврей забывалъ всѣ тяжелыя бѣдствія, которыхъ много пришлось испытать ему въ своей исторіи. Отрѣшившись отъ житейскихъ заботъ и будничной суеты, въ это время болѣе, чѣмъ когда-либо еще, онъ сознавалъ себя членомъ избраннаго народа Божія и чувствовалъ свою связь съ небеснымъ міромъ и жизнью. Если когда, то въ это время болѣе всего суббота была для него „отрадой“! Отсюда понятно, почему Талмудъ субботніе обѣды считаетъ самыми пріятными изъ всѣхъ обѣдовъ. Когда одинъ язычникъ, рассказываетъ въ Талмудѣ, хвалилъ субботнія пиршества іудеевъ, то раввинъ Іосія бенъ-Хананія отвѣтилъ ему: „мы имѣемъ корень, который кладемъ по субботамъ въ пищу и который дѣлаетъ ее столь пріятной“. Когда-же язычникъ попросилъ дать ему этого корня, то раввинъ сказалъ: „отъ этого не будетъ никакой пользы, потому что корень дѣйствителенъ только для того, кто читъ субботу, но оказывается совершенно бесполезнымъ для тѣхъ, которые ее не празднуютъ“¹⁾!

Субботняя вечера, благочестивые разговоры и пѣніе священныхъ пѣсней продолжалось вообще значительное время²⁾. А о Шаммаѣ и Абталіонѣ, отличавшихся особенною ревностью о храненіи субботы, въ Талмудѣ сообщается, что они даже въ теченіе всей субботней ночи вели бесѣды о законѣ въ кругу своихъ учениковъ³⁾. Канунъ священнаго дня благочестивые евреи заканчивали вечерними молитвами, и послѣ нихъ, когда проходила уже значительная часть ночи, въ домахъ водворялась

¹⁾ Babil. Schabb. fol. 119 a. Wünsche, 1 Halbb. S. 164.

²⁾ У современныхъ евреевъ есть много молитвъ и пѣснопѣній, которыя люди благочестивые исполняютъ послѣ первой субботней вечера. Schröder, lib. cit. S. 37—43.

³⁾ Babil. Joma fol. 35 b. Wünsche, 1 Halbb. S. 359.

тишина. Мирные жители востока вообще избегают въ ночное время появляться на городскихъ улицахъ, обыкновенно не освѣщенныхъ и потому представляющихъ множество опасностей. Но для древнихъ евреевъ было особенное побужденіе къ тому, чтобы въ ночь подь субботу не выходить изъ дома. По словамъ Талмуда, субботняя ночь есть время, когда злые духи особенно стараются строить козни человѣку. По вѣрованію талмудистовъ, въ эту ночь Игереть, одна изъ четырехъ жёнъ Саммаэла ¹⁾, съ 180-ю тысячами разрушительныхъ гномовъ выходитъ изъ своего царскаго жилища и причиняетъ вредъ всякому, кто только встрѣтится на пути ²⁾. Поэтому, если и всегда, то въ особенности въ ночь подь субботу благочестивые евреи опасались оставлять свои дома и появляться на улицахъ города или въ полѣ.

Утромъ въ седьмой день, въ храмѣ Иерусалимскомъ празднованіе субботы открывалось возложеніемъ „хлѣбовъ предложенія“ и принесеніемъ предписанной въ законѣ жертвы.

Подъ именемъ „хлѣбовъ предложенія“ ³⁾ разумѣются тѣ хлѣбы, которые каждую субботу полагались на особомъ столѣ

¹⁾ Книга бѣсовъ.

²⁾ Pesach. fol. 112 b. Eisenmeuger, Eutd. Judenthum. Bd. II. S. 416—417 и 427. Ср. А. А. Оленицкій, Изъ талмуд мивологіи. Труды Киев. Академіи. 1870 г. № 4. Стр. 228. 242—243.

³⁾ Въ еврейскомъ текстѣ эти хлѣбы называются לחם הניח (Исх. XXV, 30), לחם הפנים (Исх. XXXV, 13; XXXIX, 36; 1 Цар. XXI 7; 3 Цар. VII, 48; 2 Цар. IV 19), לחם המערב, (Неем. X, 34; 1 Цар. IX, 32; XXIII, 29), לחם הפנים (Числ. IV, 7) и לחם (Лев. XXIV, 5). Такимъ образомъ, слово לחם употреблено въ единственномъ числѣ. У LXX и въ Новомъ Заветѣ оно передается обыкновенно множественнымъ числомъ—ἄρτοι ἀνάτομα (Исх. XXV, 29), ἄρτοι τοῦ προσώπου (1 Цар. XXI, 7; Неем. XI, 33),—τῆς προσώπου (Исх. XI, 21; 1 Цар. IX, 32; Ме. XII, 4; Лк. VI, 4; ср. Евр. IX, 2; πρόσφατος τῶν ἄρτων),—τῆς προσφοράς (3 Цар. VII, 48); также въ Вульгатѣ (panes faciei, panes facieum, panes propositionis) и въ русскомъ и славянскомъ переводахъ.

святыица ¹⁾. Этихъ хлѣбовъ было двѣнадцать,—не по числу двѣнадцати мѣсяцевъ, какъ думаетъ Филонъ ²⁾, а по числу двѣнадцати колѣнъ израилевыхъ. Каждый изъ нихъ, по прямому повелѣнiю закона (Лев. XXIV, 5), приготовлялся изъ ²/₁₀ эфы или двухъ гоморовъ (Исх. XVI, 36) лучшей пшееничной муки ³⁾, просѣянной, по свидѣтельству Мишны, чрезъ одиннадцать сить ⁴⁾. Пшеница для этихъ хлѣбовъ покупалась на деньги сокровищницы храма и мололась левитами подъ наблюденiемъ одного изъ очередныхъ священниковъ. По свидѣтельству Мишны ⁵⁾, приготовленiе муки происходило въ „отлученной“ сѣверной части храма, носившей названiе Бетъ-эагин и отдѣлявшейся отъ дворовъ храма глухою каменной стѣною и галереями⁶⁾. Самое же печенiе священныхъ хлѣбовъ совершалось въ одной изъ камеръ зданiя Beth-hamoked, находившагося въ сѣверо западномъ углу внутренняго двора ⁷⁾. Обязанность заготовленiя муки и печенiя хлѣбовъ была возложена на сыновъ Кааевыхъ (1 Пар. IX, 32; XXIII, 29), а въ перiодъ втораго храма, какъ видно изъ Мишны, этимъ завѣдывала фамилiя Гарму ⁸⁾.

Въ Св. Писанiи нѣтъ указанiя ни на способъ приготовленiя хлѣбовъ предложенiя, ни на ихъ форму. По свидѣтельству же Мишны, приготовленiе этихъ хлѣбовъ составляло даже фамильную тайну сыновъ Гарму ⁹⁾. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно,

¹⁾ О столѣ для хлѣбовъ предложенiя см. А. А. Олесницкiй, Ветхозавѣтный храмъ. Стр. 112—116, 318—319; Schenkel, Bibel-Lexicon. Bd. V. S. 214; Herzog, RE Bd. XIII. S. 456; Tahlhofer, Die unblütigen Opfer. S. 74—78 и др.

²⁾ De victimis. Op. omnia p. 836.

³⁾ Ср. Antiqu. III, 10, 7; „ἀσάφρονες εἰκόσι καὶ τέσσαρες“. На наши мѣры около 6 фунтовъ.

⁴⁾ Menachoth VI, 7. Surenhusius, t. V p. 85.

⁵⁾ Menachoth XI, 2. Surenhusius, t. V p. 102.

⁶⁾ А. А. Олесницкiй, Ветхозавѣтный храмъ. Стр. 666—674.

⁷⁾ Middoth I, 6. Surenhusius, t. V p. 329; А. А. Олесницкiй, Ibid. Стр. 472—473.

⁸⁾ Shekalim V, 1. Surenhusius, t. II. p. 192.

⁹⁾ Mischna Ioma III, 11. Surenhusius, t. II p. 225; Babyl. Joma fol. 38 a. Wünsche, 1 Halbb. S. 362—363.

что хлѣбы предложенія были не кислые хлѣбы, какъ думаетъ Кнобель ¹⁾, а опрѣсноки. Въ законѣ Моисеевомъ вообще запрещается приносить Господу квасное приношеніе (Лев. II, 11). А у І. Флавія хлѣбы предложенія прямо названы *ἄζμοι*, т. е. опрѣсноки ²⁾. Отличіе же этихъ хлѣбовъ отъ обычныхъ опрѣсноковъ, приносившихся въ жертву, заключалось въ томъ, что послѣдніе приготовлялись изъ муки, смѣшанной съ елеемъ (Лев. II, 4), а для первыхъ, какъ утверждаетъ іудейское преданіе, елей не употреблялся ³⁾. Хлѣбы предложенія пеклись въ желѣзныхъ или мѣдныхъ сосудахъ,—по свидѣтельству предашя, по два въ одномъ,—а по испеченіи тотчасъ переключивались на золотыя блюда ⁴⁾ и ставились на мраморномъ столѣ притвора храма ⁵⁾. Въ мишнаическомъ трактатѣ *Menachoth* сообщается, что священные хлѣбы представляли собою тонкія лепешки и были толщиною только лишь въ одинъ палець; длина же ихъ равнялась десяти, а ширина пяти ладонямъ ⁶⁾. Но едва ли такова была форма хлѣбовъ. Самая трапеца предложенія, по измѣренію той же Мишны, имѣла въ длину десять ладоней, а въ ширину пять ⁷⁾. Слѣдовательно, если бы хлѣбы предложенія были такихъ же размѣровъ, то, при положеніи вдоль стола, уже одинъ рядъ ихъ занялъ бы весь столъ, и для другаго ряда, а также для сосудовъ съ куренія-

¹⁾ Dillmann, *Exodus und Leviticus*. S. 598.

²⁾ *Antiqu.* III, 6, 6.

³⁾ *Menach.* V, 3. Surenhusius, t. V p. 79. Впрочемъ Тальгоферъ (*Die unblutigen Opfer*. 1848. Regensburg. S. 163) сомнѣвается въ достовѣрности этого преданія, а Edersheim положительно говоритъ, что хлѣбы крестообразно помазывались масломъ. *The Temple* p. 155.

⁴⁾ *Menach.* XI, 1. Surenhusius, t. V p. 102. По словамъ Маймонида, для приготовленія священныхъ хлѣбовъ существовало три формы: въ одну клалась самая масса гѣста, въ другой пеклись хлѣбы, а въ третью ихъ клали, послѣ того какъ вынимали изъ печи

⁵⁾ *Menach.* XI, 7. Surenhusius, t. V p. 104. Ср. А. А. Олесницкій, *Ветх. храмъ*. Стр. 527.

⁶⁾ *Menach.* XI, 5. Surenhusius, t. V p. 103. Въ *Menach.* XI, 4 къ этому добавляется, что хлѣбы имѣли „рога“ въ семь пальцевъ.

⁷⁾ *Ibid.*

ми не осталось бы мѣста. Ели же священные хлѣбы располагались такъ, что ихъ длина приходилась по ширинѣ стола, въ такомъ случаѣ, нужно будетъ допустить, что при печеніи края хлѣбовъ (въ $2\frac{1}{2}$ ладони) загибались, такъ-какъ иначе они могли сломаться о золотой вѣнецъ, которымъ была окружена трапеза (Исх. XXV, 25). Но такое предположеніе представляется мало вѣроятнымъ уже потому, что при немъ остается непонятнымъ, отчего размѣры стола не соответствовали размѣрамъ хлѣбовъ. Съ другой стороны, при значительномъ количествѣ муки, употреблявшейся для каждаго изъ хлѣбовъ, естественнѣе было, вмѣсто растаженія въ длину и ширину, увеличить въ высоту. На основаніи этихъ соображеній, указаніе Мишны на форму хлѣбовъ предложенія должно быть названо неточнымъ ¹⁾. Но, за неизмѣнимъ другихъ свидѣтельствъ, положительнаго о формѣ священныхъ хлѣбовъ можно сказать только то, что они были четырехугольные, въ соответствіе таковой-же формѣ стола (Исх. XXV, 26).

Въ томъ случаѣ, когда субботѣ предшествовалъ одинъ или два праздничныхъ дня, приготовленіе хлѣбовъ предложенія происходило въ пятый и даже четвертый дни недѣли ²⁾. Но обыкновенно эти хлѣбы готовились въ пятницу и, притомъ, нужно думать такъ, что печеніе ихъ оканчивалось не задолго до наступленія субботы ³⁾. На столѣ же святилища хлѣбы возлагались раннимъ утромъ въ самую субботу ⁴⁾.

¹⁾ Основаніемъ для такого представленія Мишны послужило или „желаніе видѣть въ хлѣбахъ предложенія форму традиционныхъ пасхальныхъ опрѣсковъ, тонкихъ и широко раскатанныхъ“ (А. А. Олесницкій, стр. 118), или же названіе этихъ хлѣбовъ ивритомъ, פֶּתִיל, находящееся въ Лев. XXIV, 5 (Tahlhofer, S. 159).

²⁾ Menach. XI, 2. 9. Surenhusius, t. V p. 202. 106

³⁾ Antiqu. III, 10, 6. Ср. 1 Пар. XXI, 6. Слово פֶּתִיל, упогребленное о хлѣбахъ предложенія въ 1 Пар. XXI, 6, можетъ означать не только „тонкій“, какъ переводится оно въ нашей Библии (ср. Нав. IX, 12), но и вообще „свѣжеиспеченный“. Tahlhofer, S. 164.

⁴⁾ Antiqu. III, 10, 7: „תָּפִי דֵּם סַבְּבָתִיף קְרִי“. Едерсгеймъ (The Temple p. 152) и Мангольдъ (Schenkel, Bib.-Lexicon V, 124) ошибочно относятъ возложеніе хлѣбовъ къ пятницу.

Когда приближалось назначенное для этого время, четыре священника входили въ святилище и становились съ южной стороны трапезы. Въ то-же время другіе четыре священника несли на золотыхъ блюдахъ свѣжеиспеченные хлѣбы. Два изъ нихъ несли самые хлѣбы, по шести каждый, а два шли впереди съ сосудами (קִיֹּבִים), въ которыхъ было куреніе. Войдя въ святилище, эти священники становились съ сѣверной стороны трапезы, обращаясь лицомъ къ пришедшимъ раньше ихъ четверемъ священникамъ. Послѣдніе принимали лежавшіе на столѣ всю мнувшую недѣлю хлѣбы и сосуды съ куреніемъ. Тогда священники, стоявшіе на сѣверной сторонѣ, старались какъ можно быстрѣ положить на трапезу новые хлѣбы и чаши съ куреніемъ, заботясь о томъ, чтобы трапеза не оставалась пустою ни одного момента ¹⁾ (Исх. XXV, 30). По предписанію закона Моисеева, хлѣбы должны были полагаться двумя рядами, schettaim maagachoth ²⁾. На томъ основаніи, что слово maagacheth въ ветхозавѣтныхъ книгахъ употребляется для обозначенія рядовъ, расположенныхъ горизонтально ³⁾, нѣкоторые изслѣдователи думаютъ, что и священные хлѣбы клались на трапезѣ одинъ *подъ* другаго, образуя два *горизонтальныхъ* ряда ⁴⁾. Но большинство изслѣдователей въ данномъ случаѣ слѣдуютъ свидѣтельству Іосифа Флавія и іудейскаго преданія. Послѣднее же утверждаетъ, что священные хлѣбы клались въ двѣ *стоны*, изъ которыхъ въ каждой было по шести хлѣбовъ, положенныхъ одинъ *на* другой. Съ этимъ согласуется и то, что на столѣ триумфальной арки Тита есть подобіе двухъ возвышающихся цилиндровъ, въ которыхъ можно видѣть именно двѣ стопы хлѣбовъ: предложе-

¹⁾ Menaach. XI, 7.

²⁾ Лев. XXIV, 6; у LXX— „дво ѳеритъ“, а въ слав. переводѣ: „на два положенія“.

³⁾ Тамъ. въ Исх. XXXIX, 17 maagacheth означаетъ рядъ лампадъ свѣтильника, въ 1 Цар. XVII, 8—рядъ воиновъ.

⁴⁾ А. А. Олесницкій, Ветхозав. храмъ. Стр. 118—119.

нія ¹⁾). Въ Мишнѣ къ этому добавляется, что два священныя хлѣба клались прямо на столъ, а для остальныхъ десяти надъ столомъ были устроены изъ золотыхъ прутьевъ особыя приспособленія, въ видѣ полокъ и клѣтокъ. Но это указаніе, какъ не имѣющее для себя никакого основанія ни въ еврейскомъ текстѣ кн. Исходъ, ни въ древнѣйшихъ переводахъ, должно быть отвергнуто ²⁾.—На верхъ каждой стопы хлѣбовъ ставилась золотая чаша съ ладаномъ и, по свидѣтельству LXX (Лев. XXIV, 7) и Филона ³⁾, съ солью ⁴⁾. Преданіе говоритъ, что вмѣстѣ съ ладаномъ и солью приносилось и вино, сосудъ съ которымъ поставлялся между стопами хлѣбовъ ⁵⁾.

Положенные хлѣбы служили духовнымъ даромъ Іеговъ отъ лица всего народа,—данью, которую приносили двѣнадцать колѣнъ израильскихъ Іеговъ, какъ своему царю. Какъ суббота была знакомъ завѣта избраннаго народа съ Іеговою (Исх. XXXI, 17), такъ возложеніе въ субботу хлѣбовъ предложенія было выраженіемъ признанія народомъ этого завѣта и символомъ постоянной ему вѣрности ⁶⁾. Какъ такой символъ, хлѣбы оставались неприкосновенными въ теченіе цѣлой седмицы. По свидѣтельству преданія, въ продолженіе этого времени священные хлѣбы никогда не портились ⁷⁾. По проше-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Menach. XI, 6; „Ветхозавѣтныи храмъ“ стр. 117—118.

³⁾ De victim. Opera omnia p. 837.

⁴⁾ Antiqu. III, 10, 7; Menach. XI, 5. Сосуды съ ладаномъ поставлялись именно на верху хлѣбовъ, какъ свидѣтельствуегъ I. Флавій (Antiqu. III, 6, 6: „ὄλερ τῶν ἄρτων“), а не между стопами, какъ это утверждаютъ Маймонидъ и Бартегора (Ad Menach. XI, 5) Предлогъ ⁵⁾ו, который выражено въ законѣ отношеніе куреній къ хлѣбамъ (Лев. XXIV, 7), у LXX переданъ чрезъ „על“, а въ Вульгатѣ чрезъ „super“.

⁶⁾ Theodor., ad Exod. XXV; Origen., ad Levit. XXIV и др.

⁷⁾ Подробнѣе о значеніи „хлѣбовъ предложенія“ въ ряду другихъ безкровныхъ жертвъ см. Tahhopher, s. 156—161. 257—265. Schenkel, Bibel-Lexicon. Bd. V, 214—215 и др.

⁷⁾ Pirke-Aboth V, 6. Surenhusius, t. IV p. 469; Bab. joma fol. 21 a. Wünsche, 1 Halbb S. 352.

ствіи же недѣли, въ слѣдующую субботу, они замѣнялись новыми, принимались съ трапезы святилища и уносились на передній дворъ. Здѣсь, на золотомъ столѣ¹⁾, они раздѣлялись между священниками какъ чреды, окончившей свое служеніе, такъ и той, которая его начинала²⁾; куреніе же, лежавшее на хлѣбахъ, сжигалось на алтарѣ всесожженія³⁾. По повелѣнію закона Моисеева, хлѣбы предложенія должны были ѣсть сами священники и, притомъ, на „святomъ мѣстѣ“ или во дворѣ храма⁴⁾. Мишна же добавляетъ къ этому, что снятые съ трапезы хлѣбы сохранялись не долго, и священники обязывались употребить ихъ не позже одинадцатаго дня съ того времени, какъ они были испечены⁵⁾.—

Кромѣ возложенія новыхъ хлѣбовъ на столъ святилища, празднованіе субботы въ храмѣ состояло въ принесеніи предписанной въ законѣ жертвы.

По словамъ Мишны, утренняя жертва обыкновенно приносилась въ тотъ моментъ разсвѣта, когда стоявшіе на вершинѣ храма священники возвѣщали, что „востокъ озарился до Хеврона“⁶⁾. Но жертвоприношеніе субботнее, какъ утверждаетъ іудейское преданіе, начиналось позднѣе, чѣмъ въ остальные дни⁷⁾. Можетъ быть, это дѣлалось съ тою цѣлью, чтобы дать возможность присутствовать при жертво-

¹⁾ Menach. XI, 7.

²⁾ Snesa V, 7. Surenhusius, t. 2 p. 250. Хлѣбы между обѣими чредами раздѣлялись или по ровну, или же, по словамъ р. Іуды, такъ, что вступающая чреда брала семь хлѣбовъ, а уходящая пять. Члены чреды вступающей дѣлили хлѣбы въ сѣверной части двора, а уходящей въ южной. Каждая чреда изъ доставшейся ей части половину отдѣляла первосвященнику. Ibid.

³⁾ Menach. XI, 7; Antiqu. III, 6, 10: „ἐπι τῷ ἱερῷ πυρὶ, ἐφ' ᾧ καὶ ἐλοχαιοῦσι τὰ πάντα.

⁴⁾ Лев. XXIV, 9. То, что эти хлѣбы ѣлъ Давидъ и его спутники, когда они пришли въ Номву, было нарушеніемъ закона, оправдававшимся, впрочемъ, особыми обстоятельствами, среди которыхъ находился въ то время Показанникъ Божій. 1 Цар. XXI, 6; Матѳ. XII, 4.

⁵⁾ Menach. XI, 9; Eruchin II, 2. Surenhusius, t. V, p. 195.

⁶⁾ Tamid III, 2. Surenhusius, t. V p. 292.

⁷⁾ Buxtorfius, Synag. Jud. p. 326.

приношеніи всѣмъ желающимъ. Вслѣдствіе торжественности дня количество приносившихся въ субботу агнцевъ и хлѣбнаго приношенія, сравнительно съ жертвой обычной, удвоилось. Въмѣсто двухъ однолѣтнихъ агнцевъ, двухъ гоморовъ муки и возліянія, назначенныхъ въ жертву ежедневную, по субботамъ законъ повелѣвалъ приносить четырехъ агнцевъ, четыре гомора муки и соответствующее этому возліяніе¹⁾. Половина этой жертвы приносилась утромъ, а половина вечеромъ и, притомъ, въ обоихъ случаяхъ такъ, что сначала приносилась жертва ежедневная, а потомъ уже жертва собственно субботняя. Изъ ветхозавѣтныхъ книгъ можно видѣть, что до Вавилонскаго плѣна средства для субботнихъ жертвъ давали пари (2 Пар. VIII, 13; XXIII, 18. Ср. Іезек. XLVI, 4), послѣ же плѣна о нихъ заботилось само общество (Неем. X, 32—33). І. Флавій добавляетъ къ этому, что субботнее жертвоприношеніе совершалъ самъ первосвященникъ²⁾, а по свидѣтельству Мишны, дневная череда священниковъ, отправлявшихъ служеніе въ храмѣ, по субботамъ обыкновенно увеличивалась двумя³⁾.—Когда наступалъ часъ жертвоприношенія, вѣншній дворъ храма наполнялся народомъ. Желающіе присутствовать при богослуженіи входили во дворъ чрезъ сѣверныя и южныя ворота, при чемъ каждый былъ одѣтъ въ праздничныя одежды, и большинство имѣло въ рукахъ какое-

¹⁾ Числ. XXVIII, 3—10. Antiqu. III, 10, 1: «κατὰ δ' ἑβδομήν ἡμέραν, ἧτις σαββάτα καλεῖται, δύο σφάζουσιν τὸν αὐτὸν τρόπον ἱεροουργούντας. Philo, De victim. p. 836: «ταῖς δ' ἑβδομαῖς διπλασιάζει τὸν τῶν ἰσραῆλιν ἀριθμὸν». У пр. Іезекіиля, въ его идеальномъ-пророческомъ картинѣ храма, количество субботней жертвы увеличено сравнительно съ тѣмъ, какое предписано въ законѣ: «всесоженіе, которое принесть Господу, въ субботній день должно быть изъ шести агнцевъ безъ порока и изъ овна безъ порока; хлѣбнаго приношенія ефа на овна, а на агнцевъ хлѣбнаго приношенія, сколько руга его подасть, а елея гинъ на ефу». Іезек. XLVI, 4—5.

²⁾ Bell. Jud. V, 5, 7: «Съ ними (священниками) входилъ (въ храмъ) и первосвященникъ, но не всегда, а въ дни седмины, въ новолуніи и когда отправлялся отеческій праздникъ». Ср. Јома II, 5.

³⁾ Јома II, 5. Surenhusius, t. 2 p. 215.

либо приношение на нужды храма ¹⁾. Въ то-же время чрезъ восточныя вѣшнія ворота входилъ самъ царь и, пройдя передній дворъ, останавливался на своемъ обычномъ мѣстѣ, у косяковъ внутреннихъ „царскихъ“ (1 Пар. IX, 18) вратъ, которыя, по изображенію Іезекииля (XI.VI, 1—2), отворялись обыкновенно на весь субботній день. Здѣсь были устроены для царя особыя подмости, называвшіяся „царскою колонной“ (2 Пар. XI, 14; XXIII, 3) и имѣвшія 3 локтя высоты и 5 локтей длины и ширины ²⁾ (2 Пар. VI, 13).

Утреннее субботнее богослуженіе въ храмѣ не ограничивалось принесеніемъ одной только жертвы. Еще со времени Давида жертвоприношенія стали соединяться съ молитвой и пѣніемъ псалмовъ, сопровождавшимся игрою на музыкальныхъ инструментахъ (1 Пар. XXV, 1—34; 2 Пар. XXIII, 18). По субботамъ это совершалось съ большею торжественностью, чѣмъ въ остальные дни: какъ число пѣвцовъ, такъ и количество пѣснопѣній по субботамъ увеличивалось. Тогда какъ въ дни будніе при богослуженіи обыкновенно присутствовало не болѣе 12 пѣвцовъ, по субботамъ, нужно думать, участвовала вся чреда пѣвцовъ—левитовъ, состоящая изъ 166 человекъ ³⁾. При закланіи жертвы повседневной, эти левиты, подъ аккомпаниментъ ѳебловъ и кинноровъ, пѣли псаломъ ХСІ-й, сохраняющій значеніе псалма субботняго и у современныхъ евреевъ ⁴⁾. Когда-же заклалась жертва собственно субботняя, пѣвцы исполняли „Пѣснь Моисея“: „вонми небо“ ⁵⁾ (Втор. XXXII). Для употребленія при утрен-

¹⁾ Ederstein, The Temple p. 158. Установленный ап. Павломъ въ Коринтской общинѣ обычай—въ первый день недѣли откладывать пожертвованія для бѣдныхъ—былъ, какъ предполагаетъ Ederstein, подражаніемъ этому именно иудейскому обычаю. I Кор. XVI, 1—2.

²⁾ А. А. Олесницкій Ветхозавѣтный храмъ. Стр. 355.

³⁾ А. А. Олесницкій, „Древне-еврейская музыка и пѣніе“. Труды Киевской Академіи. 1871 г. № 12. Стр. 373. Tamid. VII, 4. Surenhusius, t. V p. 310;

⁴⁾ Schröder, Lib. cit. S. 41.

⁵⁾ Отсюда понятно, почему въ Апокалипсисѣ (XV, 13) говорится, что святые, идя въ вѣчное субботствование, поютъ „Пѣснь Моисея“.

немъ субботнемъ богослуженіи эта пѣснь была раздѣлена на шесть отдѣловъ, такъ-что каждую субботу пѣлась одна шестая ея часть по порядку, а вся пѣснь оканчивалась въ шесть субботъ. Какъ при пѣніи псалма субботняго, такъ и при исполненіи слѣдующаго отдѣла „Пѣсни Моисея, музыканты и пѣвцы дѣлали три довольно продолжительныя паузы. А въ то время, какъ замолкала музыка и пѣніе, раздавались по словамъ Талмуда, звуки трубы, и при каждомъ звукѣ было поклоненіе народа ¹⁾).

Между тѣмъ какъ жители Іерусалима и его ближайшихъ окрестностей, исполняя повелѣніе закона о mikra kodesch (Лев. XXIII, 3), начинали священный день молитвой въ храмѣ, — въ другихъ городахъ происходили собранія въ синагогахъ.

Уже въ періодъ перваго храма благочестивые люди имѣли обыкновеніе въ дни субботъ и новолуній собираться въ домахъ пророковъ для слушанія закона (4 Цар. IV, 23). Когда же послѣ Вавилонскаго плѣна возникли особыя зданія для такихъ религіозныхъ собраній или синагоги, уже почти каждый считалъ своею обязанностью посѣщать ихъ въ субботу. Обычай посѣщать по субботамъ синагоги въ послѣднія столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ на столько утвердился, что происхожденіе его относили даже ко времени Моисея. „Моисей повелѣтъ намъ“, говорить І. Флавій, „чтобы мы... каждую седмицу, оставляя дѣла свои, собирались для слушанія и изученія закона“ ²⁾. Во время земной жизни Господа Иисуса Христа и апостоловъ, синагоги по субботамъ были полны народа, а потому какъ Самъ Христосъ, такъ и апо-

¹⁾ А. А. Олесницкій, „Древне-еврейская музыка и пѣніе“. Труды Киевской Академіи. 1871 г. № 11. Стр. 129—130. Edersheim, The Temple p. 52—54.

²⁾ Contra Apionem II, 17. Ср. Philo, De vita Mos. l. III. Op. omni. p. 685—686. 691. И ав. Іаковъ въ рѣчи на Іерусалимскомъ соборѣ говорилъ, что „законъ Моисеевъ отъ древнихъ родовъ во всѣхъ городахъ имѣеть проповѣдующихъ его и читается въ синагогахъ каждую субботу“. Дѣян. XV, 21.

стола для проповѣди евангелія пользовались по преимуществу субботними синагогальными собраниями¹⁾.

Субботнее синагогальное богослуженіе древнихъ евреевъ отличалось отъ богослуженія другихъ дней болѣею торжественностью и продолжительностью. Въ соответствии тому, что въ храмѣ по седьмымъ днямъ къ обычнымъ жертвамъ присоединялись еще жертвы особенныя, въ синагогахъ, на мѣстѣ послѣднихъ, явились прибавочныя молитвы, соотвѣтствующія воспоминаемому событію²⁾. Въмѣстѣ съ этимъ, въ ежедневныхъ синагогальныхъ молитвахъ по субботамъ допускались нѣкоторыя измѣненія. Изъ Талмуда, напр., видно, что обычная молитва „восемнадцати благословеній“³⁾ по субботамъ измѣнялась, и р. Акиба, Елизеръ и Гамалиль спорили о томъ, какія прибавленія къ ней нужно дѣлать по субботамъ⁴⁾. Обыкновенно по субботамъ читались не всѣ восемнадцать благословеній, а только семь: три первыхъ, три послѣднихъ и одно изъ среднихъ⁵⁾. Отличалось субботнее богослуженіе отъ ежедневнаго и въ томъ отношеніи, что существовавшій у древнихъ евреевъ обычай—при чтеніи молитвъ повергаться на землю (Неем. VIII, 6)—по субботамъ оставлялся. „У всѣхъ іудеевъ“, говоритъ Маймонидъ, „принято не употреблять паденія ницъ въ субботы и праздники“⁶⁾. Но самую главную особенность синагогальнаго богослуженія въ субботу составляло то, что во время его, на ряду съ чтеніемъ закона, происходило чтеніе отдѣловъ изъ книгъ пророческихъ или гаф-

¹⁾ Лк. IV, 15—16; VI, 6; Дѣял. XII, 43; XVI, 13; XVII, 2. XVIII, 4.

²⁾ Schäfer, Die religiöse Alterthümer der Bibel. S. 156.

³⁾ Въ начальныхъ благословеніяхъ этой молитвы Бгъ прославляется за Его благодѣанія къ праотцамъ еврейскаго народа и за его промышленіе о всемъ мірѣ; въ дальнѣйшихъ же содержатся различныя прошенія и въ особенности, прошеніе о посланіи Искупителя. Подробно см. Vitringa, De syn. vet. p. 1033—1037.

⁴⁾ Berachoth V, 2. Surenhusius, t. I p. 14.

⁵⁾ Herzog, Real-Encyclopädie. Bd. XV S. 306 anm. 1. Auf. 2-te.

⁶⁾ Hilcoth tephilla V, 15.

тары (Лук. IV, 16—17), а также произносились проповѣди¹⁾. Кроме того, и самое чтеніе закона по субботамъ совершалось съ болѣею тожественностью, чѣмъ въ остальные дни. Тогда какъ въ будніе дни прочитывалось только по нѣсколькѣ стиховъ недѣльнаго отдѣла Пятокнижія, въ субботу прочитывался *весь* этотъ отдѣлъ или параша²⁾. Затѣмъ, въ будніе дни чтеніе закона распределялось между тремя лицами, а въ дни *jom tov* между шестью,—по субботамъ же, во время утренняго собранія, для чтенія вызывалось восемь человекъ и притомъ, изъ числа наиболѣе почетныхъ членовъ синагогальной общины³⁾. Наконецъ, по субботамъ требовалось читать законъ съ особеннымъ вниманіемъ и благоговѣніемъ; поэтому, напр., въ случаѣ пропуска какого-либо стиха во время утренняго субботняго богослуженія считалось необходимымъ прочитать опущенный стихъ, тогда какъ въ другое время это было необязательно⁴⁾.

Какъ жертвоприношеніе въ храмѣ, такъ и собранія въ синагогахъ оканчивались раньше полудня. Около же двѣнадцати часовъ, если точно свидѣтельство Іосифа Флавія, всѣ возвращались уже въ свои дома и садились за субботній обѣдъ. Этотъ второй обѣдъ въ честь субботы отличался болѣею пышностью, чѣмъ первый, и имѣлъ такое значеніе, что отказываться отъ него вообще не позволялось. Повдѣйшіе раввины дѣлають въ этомъ случаѣ исключеніе только лишь для тѣхъ,

¹⁾ Zunz, Die gottesdienstliche Vorträge der Juden. Berlin. 1832. S. 329 ff. 339—347. Vitringa, l. c. p. 985 sq.

²⁾ Zunz, *ibid.* S. 5. Для чтенія въ синагогахъ законъ былъ раздѣленъ на части или отдѣлы, носившіе названіе парашей. О числѣ этихъ парашей въ древнее время между новѣйшими учеными существуетъ разногласіе: одни опредѣляютъ его цифрою 54, а другіе — 154.

³⁾ Buxtorfius, Syn. Jud. p. 328.

⁴⁾ Для своей цѣли мы считаемъ достаточнымъ указать только на эти особенности субботняго богослуженія, сравнительно съ богослуженіемъ другихъ дней. Подробнѣе же о синагогальномъ богослуженіи вообще можно читать въ сочиненіи г. Накитина, Синагоги Іудейскія. Кіевъ. 1891. Стр. 202—315.

⁵⁾ Vita 54.

у него есть какая-нибудь печаль, такъ-какъ, по ихъ мнѣнію, восдержаніе отъ пищи уменьшаетъ печаль и, такимъ образомъ, дѣлаетъ человѣка болѣе веселымъ, какимъ и долженъ быть каждый въ субботу ¹⁾. За вторымъ субботнимъ обѣдомъ присутствовали не только всѣ члены семьи, но и посторонніе люди, часто бѣдные, которыхъ приглашали раздѣлить праздничную радость. Обычай приглашать къ субботнему обѣду постороннихъ былъ особенно распространенъ среди фарисеевъ и саддукеевъ. По субботамъ они имѣли обыкновеніе собираться на смеситія или общія пиршества, которыя были обставлены у нихъ самыми строгими условіями и во всѣхъ отношеніяхъ уподоблены священническимъ вечерамъ ²⁾. Изъ евангелія видно, что на этихъ субботнихъ обѣдахъ фарисеевъ присутствовалъ иногда и Господь Иисусъ Христосъ (Лук. XIV, 1). Вторая вечера, также какъ и первая, начиналась освященіемъ вина и хлѣба и сопровождалась бесѣдой (Ср. Лук. XIV, 1 и дал.), продолжавшейся и до окончанія вечера. Для людей благочестивыхъ главнымъ предметомъ субботнихъ бесѣдъ обыкновенно служилъ законъ, важнѣйшія событія прошедшей исторіи избраннаго народа, или же такія житейскія дѣла, какъ заключеніе браковъ и воспитаніе дѣтей ³⁾. Пустыхъ разговоровъ, слѣдуя словамъ пророка (Ис. LVIII, 13), старались избѣгать. О р. Симеонѣ бенъ-Иокаи въ Талмудѣ сообщается, что, зная привычку своей матери—слишкомъ много говорить, онъ по субботамъ обыкновенно напоминалъ ей: „тенирь суббота“,—и она умолкала ⁴⁾. Общее правило раввинновъ въ данномъ случаѣ таково: „субботніе разговоры не должны походить на будничные“. Поэтому говорить въ седьмой день о будничныхъ дѣлахъ многіе считали неприличнымъ,—и не только говорить, но даже и думать. „Съ однимъ благочестивымъ человѣкомъ“,

¹⁾ Bab. Taanith fol. 12 b. Strasschun p. 67; Buxtorf., Syn. Jud. p. 332.

²⁾ Geiger, Sadducäer und Pharisäer. S. 19.

³⁾ Buxtorfius, Syn. Jud. p. 334.

⁴⁾ Pesikta Rabbati 116 b. Wünsche, Bibl. Rabbinica. Bd. VII. S. 151.

рассказываетъ Талмудъ, „случилось, что онъ пошелъ въ субботу гулять въ свой виноградникъ и, увидѣвъ тамъ трещину въ заборѣ, *подумалъ* загородить ее на *следующій* день. По исходѣ же субботы онъ сказалъ: „за то, что субботу мнѣ пришло на умъ загородить трещину, во вѣки не загорожу ее“. Что же сдѣлалъ Всесвятой? Онъ произвелъ стручковый кустъ, который, вросши въ трещину, загородилъ ее. Этотъ кустъ доставлялъ ему пищу и многое другое въ продолженіе всей его жизни“¹⁾.

Когда наступалъ вечеръ, въ храмѣ приносилась предписанная въ законѣ жертва, по количеству равная утренней (Числ. XXVIII, 3—10). Вечернее жертвоприношеніе, также какъ и утреннее, соединялось съ пѣніемъ псалмовъ и молитвъ и съ собраніемъ народа; только вмѣсто пѣсней: „Восни небо“ (Втор. XXXII), вечеромъ пѣлась пѣснь Моисея изъ кн. Исходъ: „Поимъ Господеви“ (XV). Тѣ-же, которые жили внѣ Иерусалима, около времени вечерняго жертвоприношенія собирались въ синагоги, гдѣ снова совершалось богослуженіе, хотя и менѣе торжественное, чѣмъ утромъ²⁾. Послѣ того какъ оканчивалось вечернее богослуженіе, происходилъ третій и послѣдній обѣдъ. Этотъ обѣдъ продолжался очень короткое время и ограничивался преимущественно употребленіемъ плодовъ и десерта. Впрочемъ, позднѣйшіе раввины придавали этому обѣду особенное важное значеніе; потому—что, по ихъ толкованіямъ, первые два обѣда служатъ для удовлетворенія голода, а третій устроится собственно во исполненіе заповѣди о трехъ обѣдахъ.

Съ заходомъ солнца суббота оканчивалась. Въ Иерусалимѣ, по свидѣтельству I. Флавія, конецъ священнаго дня воз-

¹⁾ Hyeos. Schabb. 15. Pesikta Rabbati 116 b. Wünsche, Bibl. Rabb. Bd. VII. S. 151.

²⁾ Такъ, напр., при вечернемъ синагогальномъ богослуженіи „гафтара“ не читалась, а для чтенія „закона“ вызывалось не восемь человекъ, какъ утромъ, а только т. ое. Vitringa, De Syn. Vet. p. 982. 991. Только лишь въ некоторыхъ мѣстахъ допускалось при вечернемъ богослуженіи чтеніе „гафтара“ изъ агіографовъ. Zunz, lib. cit. S. 6.

вѣщался трубнымъ звукомъ, раздававшимся съ „башни навечерія“¹⁾). Предъ самымъ заходомъ солнца благочестивые люди снова спѣшили въ синагоги для вечернихъ молитвъ. Это послѣднее синагогальное субботнее собраніе заключалось обрядомъ отдѣленія субботы отъ слѣдующихъ за нею будничныхъ дней. Обрядъ этотъ былъ извѣстенъ подъ именемъ „габдалы“ (הבדלה). Онъ состоялъ въ томъ, что предстоятель синагоги, засвѣтивъ предварительно свѣчу и приготовивъ благовонныя куренія, наливалъ кубокъ вина до самыхъ краевъ и произносилъ надъ нимъ краткую молитву. Слова этой молитвы были таковы: „Благословенъ Ты, Іегова, который положилъ различіе между святымъ и нечестивымъ, между свѣтомъ и тьмою, между Израилемъ и другими народами, между субботой и шестью днями творенія“²⁾). Послѣ произнесенія этой молитвы, присутствующіе пили освященное вино и затѣмъ расходились. Но въ домѣ обрядъ габдалы снова повторялся. Талмудъ признаетъ за этимъ обрядомъ весьма важное значеніе. По словамъ гемаристовъ, совершеніе по субботамъ габдалы доставляетъ человѣку блаженную жизнь, а кто не совершаетъ габдалы и не принимаетъ въ ней участія, тотъ никогда не можетъ имѣть счастья³⁾). При исполненіи этого обряда у современныхъ евре-

¹⁾ Bell. Jud. IV, 9, 12.

²⁾ Jost, Geschichte Judenthums. Abth. I. S. 180.

³⁾ Geiger, Sadducäer und Phariseer. S. 20. Въ богѣе позднее время этотъ обрядъ значительно осложнился, при чемъ съ нимъ стало соединяться много суевѣрій. У современныхъ евреевъ онъ совершается такъ. При наступленіи темноты, зажигаютъ восковую свѣчу, слетенную въ одну изъ трехъ тонкихъ свѣчей и носящую названіе „ner habdalah“. Затѣмъ, глава семейства, приготовивъ предварительно небольшой серебряный сосудъ съ благовонными куреніями, беретъ въ правую руку бокалъ съ виномъ, наполненный до краевъ, и произноситъ надъ нимъ краткую молитву. Послѣ этого то-же дѣлается съ сосудомъ, въ которомъ куренія, — при чемъ всѣ присутствующіе подходятъ къ сосуду и нюхаютъ благовонный запахъ. Поставивъ на столъ куренія, глава семейства, съ бокаломъ въ рукахъ, подходитъ къ зажженной свѣчѣ и начинаетъ внимательно разсматривать ногти, сначала лѣвой руки, а потомъ правой. Потомъ, прочитавъ молитву надъ бокаломъ, онъ выливаетъ немного вина на столъ и на полъ, а остальное пьетъ самъ и даетъ другимъ. Пролитое на столъ вино зажигаетъ свѣчю и, обмахнувъ

есть поется много пѣснопѣній и молитвъ, въ которыхъ главнымъ образомъ обращаются къ пр. Иліи. Такъ было, вѣроятно, и въ древности. Свое основаніе этотъ обычай имѣеть, прежде всего, въ вѣрованіи іудеевъ, что на пророка Ілію возложена обязанность наблюдать за исполненіемъ ими субботнихъ законовъ. По представленію талмудистовъ, пророкъ, сидя подъ деревомъ рая, каждую субботу записываетъ имена тѣхъ, которые сдѣлаютъ въ этотъ день много добрыхъ дѣлъ,—а также всѣхъ умершихъ, которымъ, по молитвамъ живыхъ, въ эту субботу должны быть прощены грѣхи. Другимъ-же основаніемъ указаннаго обычая служитъ вѣрованіе, что пр. Ілія явится на землю предъ пришествіемъ Мессіи и при этомъ сойдетъ съ неба не въ субботу, а въ будній день. Желая скорѣйшаго осуществленія этой надежды на пришествіе Іліи, а за нимъ и Мессіи, Іудеи и обращаются съ молитвой къ великому пророку предъ началомъ каждой седмицы¹⁾.

По совершеніи габдалы, священный день считался окончившимся. Теперь каждый могъ уже приниматься за обычныя дѣла, не нарушая заповѣди о покоѣ. Но люди благочестивые и послѣ этого, до наступленія ночи, старались воздерживаться отъ занятій, соблюдая наставленіе книжниковъ—прибавлять къ субботѣ и часть слѣдующаго за ней дня²⁾.—

Таковъ былъ древне-еврейскій субботній обрядъ. Изъ очерка его, сдѣланнаго нами, можно видѣть, что на практикѣ

въ него низицы, всѣ помазываютъ себѣ глаза или лицо и даже углы дома, съ произнесеніемъ извѣстныхъ словъ.—Каждому изъ этихъ обрядовъ евреи придаютъ свое значеніе. Такъ, напр., помазаніе виномъ считается средствомъ для предохраненія отъ дѣйствія отравы; куренія вѣшаютъ для того, чтобы не ощущать дурнаго запаха, идущаго изъ ада вечеромъ субботы, когда открываются ворота его; вино проливаютъ на моль съ тою цѣлю, чтобы въ слѣдующую седмицу въ домѣ было изобиліе во всемъ и т. д. Buxtorfius, Syn. Jud. p. 337 sq.; Алексѣевъ, Богослуженіе, праздники и религиозные обряды вѣнскихъ евреевъ. Новгородъ. 1861 г. Стр. 60—61.

¹⁾ Erub. 43 b; Schabb. 33 a. Buxtorfius, Syn. Jud. p. 337; Eisenmenger, Entdecktes Judenthum. Bd. II. S. 361.

²⁾ Buxtorfius, Ibid. p. 345--348; Schröder, S. 57—58.

празднованіе субботы не было полнымъ выраженіемъ того взгляда на субботу, который проводится въ Талмудѣ. Напротивъ, по многимъ своимъ чертамъ это празднованіе соответствовало идеѣ, положенной въ основу установленія субботы самимъ Законодателемъ. По мысли Законодателя, суббота должна быть днемъ Иеговы,—и древніе евреи, дѣйствительно, посвящали субботу Господу. Начало и конецъ ея они проводили въ молитвахъ, собираясь въ храмъ и въ синагогахъ; въ молитвахъ-же и благочестивыхъ бесѣдахъ проходила и вообще большая часть священнаго дня. Поэтому для тѣхъ, которые относились ко всѣмъ указаннымъ дѣйствіямъ не механически только, а участвовали въ нихъ сердцемъ,—для тѣхъ празднованіе субботы, можно сказать, служило средствомъ наученія божественному закону и источникомъ укрѣпленія тѣла и духа,—для тѣхъ суббота была вообще „отрадою“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ называлъ ее такъ пророкъ (Ис. LVIII, 13). Но такое значеніе суббота имѣла не для многихъ. Запоздалая ревность послѣдствіянаго іудейства о служеніи Иеговѣ не шла вообще далѣе буквального и чисто-внѣшняго исполненія предписаній закона. Точно также и празднованіе субботы было часто только лишь исполненіемъ тѣхъ мелочныхъ заповѣдей книжниковъ, которыми обставлено было зажженіе свѣтильниковъ, приготовленіе пищи и субботніе обѣды; то-же, что относилось къ богослуженію, болѣею частью ставилось на задній планъ и разсматривалось, какъ нѣчто второстепенное. Съ другой стороны, и самое синагогальное богослуженіе, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе теряя свою живность и религиозное значеніе, уже въ началѣ нашей эры получило бездушный, мелочно-обрядовый характеръ, а вслѣдствіи этого и не служило выраженіемъ благочестиваго настроенія, и не содѣйствовало его укрѣпленію и развитію. Отсюда происходило то, что празднованіе субботы часто оказывалось только бездушнымъ и мелочнымъ обрядомъ, не только не питавшимъ, а даже убивавшимъ истинное благочестіе. У нѣко-

торыхъ-же это празднованіе принимало даже грубый чувственный характеръ, и „день Іеговы“ являлся только лишь днемъ служенія чреву и вообще днемъ тѣлесныхъ удовольствій. Въ такомъ празднованіи обвиняли іудеевъ уже многіе церковные учителя первыхъ вѣковъ¹⁾. А позднѣйшіе раввины, можно сказать, такое празднованіе утвердили своимъ авторитетомъ, когда стали смотрѣть на субботу почти исключительно, какъ на деньъ удовольствій, и когда, выходя изъ этого принципа, сдѣлали даже обязательными въ субботу супружескія отношенія²⁾.

В. Рыбинскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Chrysost., De Lazaro, conc. 1, 7. Migne, ser. gr. t. 48 col. 972. Ср. Посланіе къ Діогнету гл. IV. По переводу О. Преображенскаго, стр. 16.

²⁾ „Constituit Ezra“, говоритъ наир., Бартопора въ объясненіи трактата Nedarim (III, 10), „ut comederent allium vesperi Sabbathi, quia semen promevet, at nox Sabbathi est tempus coeundi cum uxore penes studiosos legis“. Surenhusius, t. 3 p. 114. Ср. Maimon., Tract. de Sabb. l. XXX § 14: „Concubitus pars est deliciarum sabbaticarum“. Buxtorffius, Syn. Jud. p. 323; Carpzovius, Lib. cit. p. 171.

ПО ПОВОДУ ПРАЗДНЕСТВЪ ВЪ РИМЪ ВЪ ЧЕСТЬ АРХЕОЛОГА КАВАЛЕРА G. V. DE ROSSI.

(Рефератъ, прочитанный въ засѣданіи Церковно-Археологическаго Общества при Кіевской духовной Академіи 21 апрѣля 1892 года).

21 Апрѣля по новому стилю въ Римѣ въ музеѣ, устроенномъ надъ катакомбою св. Каллиста, а 26 числа того же мѣсяца въ самой катакомбѣ состоялись грандіозныя и блестящія во всѣхъ отношеніяхъ торжества, описаніями которыхъ переполнены итальянскія газеты. Виновникомъ этихъ празднествъ является маститый семидесятилѣтній старецъ-археологъ, стяжавшій себѣ всемірную ученую славу за свои замѣчательные труды въ области церковной археологіи, кавалеръ G. V. De Rossi. Его капитальнѣйшія изслѣдованія въ области христіанской археологіи: „Roma sotterranea“, „Raccolta delle iscrizioni cristiane“, „Piante topografiche di Roma“, „Mosaici e pavimenti delle chiese anteriori al secolo XV“, „La biblioteca della sede apostolica ed i catalogi dei suoi manoscritti“ и другіе его многочисленныя труды составили ему почетную извѣстность въ средѣ ученыхъ спеціалистовъ и сдѣлали его имя популярнымъ не только въ Италіи на родинѣ, но далеко за ея предѣлами во всемъ образованномъ мірѣ.

Кого, въ самомъ дѣлѣ, не интересовали первые дни христіанства въ Римѣ? Кто изъ насъ не желалъ проникнуть въ темныя подземелья катакомбъ, чтобы тамъ познакомиться съ религіознымъ бытомъ первыхъ христіанъ Рима, съ ихъ вѣрованіями, чаяніями и идеалами, съ ихъ высоко-мужественными

под игами въ борьбѣ за свободу религіознаго убѣжденія? Всесторонними отвѣтами на запросы ученаго и религіознаго любопытства мы обязаны кавалеру де Росси и его капитальному ученому трехъ-томному труду „Roma sotterranea“, переведенному и передѣланному въ популярныя изданія едва ли не на всѣ европейскіе языки. Ничего нѣтъ удивительнаго поэтому въ томъ, что въ музей близъ катакомбы Каллиста 21 Апрѣля собрались для чествованія не только кардиналы, архіепископы, прелаты, какъ представители римскаго первосвященника, подъ высокимъ покровительствомъ котораго произведены всѣ лучшія работы г. Росси, но и ученые разныхъ національностей, составившіе себѣ почетную извѣстность своими археологическими работами.

Первое слово принадлежало монсиніору Исидору Карини, говорившему отъ имени членовъ „общества работниковъ по церковной археологіи“ (Societa dei cultori di archeologia cristiana), о значеніи трудовъ г. Росси вообще и для исторіи церкви христіанской въ первое время ея существованія въ частности. За нимъ произнесъ привѣтствіе Е. Петерсенъ ¹⁾, первый секретарь императорскаго германскаго археологическаго института въ Римѣ, отъ имени этого института и отъ всей образованной Германіи. Монсиніоръ Антоній де Вааль сказалъ на латинскомъ языкѣ апологію де Росси отъ имени „Collegium'a cultorum Martyrum“. Директоръ французской школы въ Римѣ А. Геффрой (A. Geffroy) прочелъ указъ о пожалованіи французскимъ правительствомъ г. Росси ордена почетнаго легіона. Г. Пидаль, испанскій посланникъ при папѣ, вручилъ отъ имени своего правительства г. Росси кавалерскій большой крестъ, учрежденный Изабеллою католическою. Испанецъ Бонавидесъ (Bonavides) поднесъ скульптурную группу, изображающую де Росси и папу Пія IX, при посѣщеніи послѣд-

¹⁾ Всѣ участники торжества должны быть, по обнародованной программѣ, въ черныхъ фракахъ безъ всякихъ знаковъ отличій (Abito nero di rigore senza decoratione).

нимъ катакомбы Каллиста. Эта превосходная группа работы одного испанскаго художника. Сенаторъ Вителлески (Vitelleschi) привѣтствовалъ г. de Rossi отъ имени городского управленія, маркизь Феррайоли (Ferraioli)—по порученію провинціи, профессоръ Цагани (Zagani)—отъ имени Академіи художествъ святаго Луки и поднесъ де Росси золотую медаль, выбитую въ память настоящаго торжества, профессоръ Дженнаро Галанте—отъ неаполитанской археологической Академіи, профессоръ Палмароли отъ испанской академіи художествъ, профессоръ Гатти отъ орвіетской археологической Академіи, Т. Сиккель директоръ австрійской школы въ Римѣ—отъ имени этой школы и множество другихъ представителей. На онець, лично привѣтствовали маститаго ученаго извѣстные археологи профессора Неуманнъ, Бурнамъ, Краусъ и др..

Всѣ эти привѣтствія провозносились предъ бюстомъ кавалера де Росси, поставленномъ въ упомянутомъ музеѣ въ память великихъ заслугъ этого ученаго. Бюстъ сдѣланъ художникомъ Джузеппе Люккети и, кромѣ замѣчательнаго сходства съ подлинникомъ, представляетъ блестящее художественное произведеніе. Присутствовавшій на описанномъ торжествѣ самъ виновникъ его кавалеръ де Росси, весьма бодрый и здоровый для своего семидесятилѣтняго возраста, благодарилъ участниковъ своего праздника и вератцѣ рассказалъ¹⁾ имъ

¹⁾ „Всему свѣту извѣстны изслѣдованія де Росси о древне-христіанскихъ надписяхъ и катакомбахъ, но, чтобы имѣть оцѣнить этого замѣчательнаго чело-вѣка, говорить проф. Ф. Вуслаевъ, не довольно изучать его книги, надобно видѣть и слышать его самого (это счастье выпало на нашу долю въ прошломъ 1891 году на праздникѣ св. Цициліи, торжественно отпразднованномъ въ катакомбѣ св. Маллиста). Глубокая ученость, сосредоточенная на самой замкнутой специальности первыхъ пяти-шести вѣковъ христіанской эры, сухой матеріалъ изслѣдованія, голословныя надписи, которыя надобно было разбирать и объяснять, при помощи кропотливой филологической критики, вмѣсто того, чтобы изъ этого ученаго сдѣлать сухаго педагога, не способнаго снисходить къ незначительнымъ требованіямъ популярнаго изложенія, только развила въ немъ блестящія способности преподавателя, обогатили нестоимыми средствами къ самому легкому и до обязательности занимательному сообщенію свѣдѣній, кото-

исторію своихъ работъ, начиная съ 1844 года до послѣдняго времени, какъ въ подземельяхъ катакомбъ, такъ особенно надъ ихъ надписями, а также объ испытанныхъ имъ трудностяхъ при этомъ и о тѣхъ результатахъ, которые имъ добыты. Не безъ удовольствія де Росси напомнилъ своимъ гостямъ о 1854 г., когда, при посѣщеніи папою Пиемъ IX катакомбы Каллиста, онъ могъ сказать святому отцу: „Ecco, Santo Padre, il frutto dei Sogni degli archeologi“! т. е. вотъ, святой отецъ, плодъ мечтаній археологовъ. Оживленная рѣчь маститаго взволнованнаго оратора вызвала у него слезы умиленія.

Съ Росси раздѣляли его торжество ближайшіе его сотрудники—родной братъ Микель Стефанъ ¹⁾, племянникъ Лоренцо и нѣкоторые другіе члены его фамиліи.

26 Апрѣля того же мѣсяца праздника въ честь кавалера de Rossi изъ *надземнаго* музея христіанскихъ древностей были перенесены въ *подземелья катакомбы* св. Каллиста, какъ болѣе другихъ устроенной и удобной для подобныхъ грандіозныхъ торжествъ и болѣе дорогой виновнику торжества по пережитымъ въ этой катакомбѣ впечатлѣніямъ и связаннымъ съ нею у него дорогимъ воспоминаніямъ.

Послѣ окончанія пѣвческой торжественной мессы (la messa cantata), совершенной монсиніоромъ Канори, кардиналъ Парокки (Parocchi) открылъ торжество краснорѣчивымъ похвальнымъ словомъ на итальянскомъ языкѣ въ честь кавалера de Rossi, котораго онъ назвалъ „королемъ христіанскихъ археологовъ“ (principe degli archeologi cristiani). За этимъ словомъ послѣдовало пѣніе въ строго-классическомъ

рими онъ не отагождаетъ, а украшаетъ свою увлекательную бесѣду“. Моск. вѣд. 1875 г. № 175.

¹⁾ Этому брату въ двухъ перенхъ томахъ „Roma sotterranea“ G. B. de Rossi принадлежатъ замѣчательныя диссертаціи подъ заглавіемъ: „Analisi geologica ed architetonica dichiarata de Michele Stefano de Rossi“. Въ нихъ говорится весьма основательно о происхожденіи и постепенномъ развитіи катакомбъ. Микель Стефанъ изобрѣлъ спеціальную машину для каѣренія подземныхъ галлерей и за нее получилъ медаль на лондонской выставкѣ 1862 года.

стиль по грегорианскому напѣву со всѣми украшеніями средневѣковаго искусства. Исполнителемъ этого пѣнія явилось общество пѣвцовъ тевтонскаго страннопріимнаго дома (*collegio dei cantori dell' ospizio teutonico*) подъ управленіемъ аббата Мюллера. Въ 11 часовъ кавалеръ de Rossi произнесъ свою блестящую импровизацію на французскомъ языкѣ о сдѣланныхъ имъ открытіяхъ въ катакомбахъ.

Во все время литургіи и произнесенія указанныхъ рѣчей катакомбы были иллюминированы и производили на присутствующихъ своимъ видомъ эффектъ фантастическій и неописанный.

Ровно въ полдень всѣ участники празднествъ и почетные гости, приглашенные по билетамъ, разосланнымъ заранѣе, отправились въ сосѣдній виноградникъ Феррари, гдѣ былъ сервированъ банкетъ на 142 персоны. За завтракомъ во главѣ воссѣдалъ кардиналъ Парокки, имѣя по правую руку испанскаго посланника при папѣ, а по лѣвую самого de Rossi. За столомъ присутствовали и родители послѣдняго. Художественное меню завтрака написано было на латинскомъ языкѣ. Въ числѣ блюдъ значились, напр., *pulmentum brittanicum* (англійскій супъ), *potiо favea arabica* (кофе) и т. п. За завтракомъ говорили рѣчи въ честь кавалера de Rossi г. Вааль и многіе другіе изъ присутствующихъ.

Послѣ завтрака всѣ снова возвратились въ катакомбы для совершенія пѣвческой литаніи и процессіи на подобіе тѣхъ, которыя совершались здѣсь древними христіанами, при погребеніи умершихъ братьевъ по вѣрѣ.

Катакомба св. Каллиста была цѣлый день открыта для публики, и монахи трописты исполняли роль проводниковъ для всѣхъ, кто являлся изъ города для созерцанія рѣдкихъ церемоній, совершавшихся въ этотъ день въ катакомбахъ и для осмотра памятниковъ ихъ.

Папа поздравилъ de Rossi собственно-ручнымъ письмомъ,

написаннымъ въ весьма лестныхъ выраженіяхъ для семидесятилѣтняго археолога.

Говоря о международномъ значеніи трудовъ г. Росси и популярности его имени во всемъ образованномъ мірѣ, нельзя не задаться вопросомъ о причинахъ этого явленія. Въ самомъ дѣлѣ, кавалеръ де Росси не первый изслѣдователь „подземнаго Рима“, не ему принадлежитъ честь открытія и перваго научнаго изслѣдованія катакомбъ; и до него были выдающіеся и для своего времени замѣчательные изслѣдователи въ области христіанскихъ катакомбъ и, однако, имя кавалера де Росси совершенно ступезало и затмило имена всѣхъ предшественниковъ этого ученаго. Причины этого кроются въ особенностяхъ труда де Росси, въ его научныхъ приѣмахъ и рациональномъ методѣ изслѣдованія по вопросамъ „подземнаго Рима“, каковыхъ качествъ не доставало ученымъ трудамъ его предшественниковъ.

Знаменитый археологъ XVI вѣка Антоніо Бозіо, тридцать шесть лѣтъ прожившій въ подземельяхъ Рима для ихъ изученія, за свое обширное по объему сочиненіе: „Roma sotterranea“, отличавшееся и достоинствами научнаго объективнаго изложенія, вышедшее въ свѣтъ въ 1632 году, т. е. спустя пять лѣтъ, послѣ смерти его автора, было прозвано современниками „Колумбомъ подземнаго Рима“. Сочиненіе это имѣло громадный успѣхъ въ свое время и переводилось и переиздавалось на языки латинскій (Арринги) и нѣмецкій (Бауманомъ). Успѣхи въ публикѣ трудовъ Бозіо возбудили интересъ въ ученыхъ къ продолженію этихъ трудовъ. Рафаель Фабретти, Болдетти, Марангони, Бонаруоти и др. составили себѣ литературную извѣстность трудами по изученію памятниковъ христіанской древности въ подземельяхъ катакомбъ. Но труды этихъ ученыхъ, а особенно ихъ непосредственныхъ продолжателей, не могутъ быть поставлены ни въ какую параллель съ трудами знаме-

ни таго Бозіо, такъ какъ эти изслѣдователи не обладали тою научною эрудиціею, какая требуется для подобныхъ работъ, не заботились о цѣльномъ изученіи катакомбъ, о топографическомъ положеніи изучаемыхъ ими памятниковъ христіанской древности, объ установленіи ими точныхъ хронологическихъ датъ и т. п. Являлись въ это время даже такіе ученые, которые, занимаясь изученіемъ катакомбъ и находящихся въ нихъ памятниковъ древности, никогда лично сами не бывали въ катакомбахъ и изученіе ихъ ограничивали своимъ кабинетомъ. Отсюда, напр., у Боттари является въ 1754 г. такое изданіе гравюръ Бозіо, гдѣ рисунки крайне переиутаны, размѣщены безъ хронологическаго порядка и не снабжены никакими, хотя бы даже и краткими, объясненіями. Мы уже не говоримъ объ ошибкахъ, доходившихъ до того, что у Боттари смѣшиваются фрески христіанскія съ фресками послѣдователей восточныхъ сектъ.

Прямимъ продолжателемъ трудовъ знаменитаго „Колумба подземнаго Рима“ Бозіо является въ наши дни извѣстный римскій археологъ Giovanni Battista de Rossi, виновникъ описанныхъ празднествъ 21 и 26 Апрѣля. Усвоивъ себѣ идеи и задачи своего знаменитаго предшественника Бозіо, который этотъ ученый поставилъ себѣ, при изученіи катакомбъ, кавалеръ де Росси началъ съ того, что перечиталъ все, что было до него написано о древнихъ христіанскихъ кладбищахъ. Результатомъ этого всесторонняго знакомства съ литературою интересующаго его вопроса является обширное предисловіе къ первому тому его капитальнаго труда „Roma Sotterranea christiana“. Но на этомъ энтузіастъ ученый не останавливается, а перечитываетъ и всѣ церковно-литературные документы, такъ или иначе относящіеся къ этому вопросу, извѣстные его предшественнику Бозіо и открытые вновь уже, послѣ его смерти. Съ тою же цѣлію онъ посѣщаетъ лично всѣ извѣстные въ Европѣ музеи и бібліотеки и только въ рѣдкихъ случаяхъ, при помощи своихъ ученыхъ друзей, собираетъ всѣ нужные

ему документы для истории римских катакомбъ. Въ помощь ко всему этому римскій ученый привлекаетъ тотъ матеріалъ, который ему удалось почерпнуть изъ путеводителей по святынямъ Рима, написанныхъ благочестивыми пилигримами. Съ подобными путеводителями въ одной рукѣ, съ пучкомъ зажженныхъ свѣчъ въ другой римскій ученый пробирается по узкимъ извилистымъ корридорамъ подземелій, имѣя въ виду путь, пройденный тѣмъ или инымъ паломникомъ, и съ большимъ вниманіемъ останавливается на тѣхъ пунктахъ подземелій, гдѣ паломники указываютъ гробницу того или иного мученика, того или другого папы, подземную церковь или часовню и старается отыскать остатки и слѣды существованія подобныхъ памятниковъ. Пытливый взоръ серьезнаго ученаго не оставляетъ безъ вниманія даже начерченныхъ по стѣнамъ катакомбъ и иногда весьма грубо именъ пилигримовъ, посѣтителей подземелій, желавшихъ оставить на память о своемъ посѣщеніи ихъ свои имена (привычка, не оставленная и современными намъ паломниками, нерѣдко портящими этими надписями самые памятники старины). На основаніи этихъ путеводителей и начерченныхъ на стѣнахъ именъ посѣтителей римскому археологу приходилось нерѣдко получать драгоценныя свѣдѣнія о топографическомъ положеніи христіанскихъ кладбищъ, а нерѣдко устанавливать имъ и точныя хронологическія даты. Только послѣ такихъ предварительныхъ весьма кропотливыхъ изысканій, де Росси снималъ съ катакомбъ планы и самымъ подробнымъ образомъ изучалъ какъ данное мѣсто, такъ и всѣ памятники христіанской древности, какіе здѣсь находились. Въ послѣднемъ случаѣ имъ принимались въ соображенія и другія данныя какъ то: стиль живописи и скульптуры, шрифтъ надписей, способъ выкапывать гробницы, формы и размѣры галлерей и комнатъ и т. п.

Изъ сказаннаго ясно, какою недюжинною силою воли, несокрушимую энергіею и настойчивостію въ достиженіи намѣчен-

ной цѣли и самому себѣ поставленныхъ широкихъ задачъ, можно сказать, неосуществимыхъ въ жизни одного человѣка, хотя бы эта жизнь счастливо растянулась на такой длинный промежутокъ времени, какъ у виновника описаннаго торжества; какими выдающимися качествами ума, развитаго многостороннимъ образованіемъ и богатаго свѣдѣніями по многообразнымъ специальностямъ человѣческаго знанія, долженъ былъ отличатся тотъ человѣкъ, который бы взялся за изслѣдованіе вопросовъ, относящихся къ исторіи христіанскихъ катакомбъ и находящихся въ нихъ памятниковъ древности. Въ лицѣ G. B. de Rossi нашелся именно такой человѣкъ, а посему нисколько неудивительно, что въ ученомъ мірѣ его знаменитый трудъ „*Roma sotterranea christiana*“, коего первый томъ вышелъ въ 1864 г., а второй въ 1867 году, произвелъ такое же сильное впечатлѣніе, какое триста лѣтъ тому назадъ сдѣлалъ „*Roma sotterranea*“ знаменитаго Бозіо. И теперь, какъ и въ первой половинѣ XVII вѣка, немедленно явились передѣлки и сокращенія этого капитальнаго труда римскаго археолога на всѣхъ почти европейскихъ языкахъ съ однимъ и тѣмъ-же заглавіемъ: „Подземный Римъ“. Таковы сочиненія на нѣмецкомъ языкѣ Крауса, на французскомъ Аяра, на англійскомъ доктора Норткота и т. п. Всѣ сочиненія, написанныя послѣ изданія труда Росси и касающіяся такъ или иначе вопросовъ христіанскихъ древностей, не обходятся безъ вліянія и прямыхъ заимствованій изъ трудовъ знаменитаго римскаго археолога. Труды извѣстныхъ нѣмецкихъ археологовъ Пипера, Крауса, французскихъ Мартини, Ле Блана, русскаго недавно скончавшагося ученаго фонъ-Фришена и др. составлены подобнымъ образомъ. И теперь также, какъ и послѣ появленія труда Бозіо, начали составляться популярныя и научныя сочиненія католическихъ ученыхъ, главная задача которыхъ заключалась въ томъ, чтобы, при помощи памятниковъ древности, научно обследованныхъ въ трудѣ Росси, защитить тѣ или иные пункты догматическаго вѣроученія римской церкви и оправдать осо-

бенности обрядовой стороны ея. Въ этомъ духѣ и съ подобными цѣлями написаны сочиненія на нѣмецкомъ языкѣ Вольтера, Отто, Допольдера и др. Однимъ словомъ труды, г. Росси сдѣлались настольною книгою всякаго ученаго, интересующагося вопросами по христіанскимъ древностямъ, и имя знаменитаго римскаго археолога достигло рѣдкой популярности среди образованныхъ людей просвѣщеннаго запада.

Къ двумъ первымъ томамъ своего капитальнаго труда кавалеръ de Rossi присоединилъ третій томъ, по интересу и научнымъ достоинствамъ нисколько не уступающій первымъ двумъ, и въ настоящее время занятъ приготовленіемъ къ печати IV тома. Но судя по человѣчески, трудовые дни неутомимаго римскаго археолога уже сочтены, и широкія надѣчи—открыть и изслѣдовать всѣ христіанскія катакомбы Рима—останутся невыполненными болѣе чѣмъ на половину, въ ожиданіи новыхъ работниковъ, которые бы съ такою же любовію и самоотверженіемъ взялись за продолженіе такъ блестяще начатаго дѣла. Нужно по этому молить Провидѣніе, чтобы не пришлось намъ ожидать этихъ работниковъ новѣе триста лѣтъ... Научное значеніе изслѣдованій де Росси въ области христіанскихъ древностей весьма велико въ настоящее время, едва ли оно умалится и въ сравнительно отдаленномъ будущемъ, такъ какъ едва ли можно предположить, чтобы продолжатели трудовъ его и новыя открытія въ области христіанскихъ древностей могли радикально измѣнить сужденія и взгляды нашего знаменитаго современника-археолога. Имя кавалера de Rossi никогда не будетъ стерто со страницъ культурной исторіи XIX вѣка, а со стороны благодарныхъ современниковъ не будетъ большою ошибкою, если оидъ въ этому славному имени присоединять прозваніе: „Америго подземнаго Рима“.

Занятый открытіемъ, раскопками и подробнымъ научнымъ описаніемъ христіанскихъ катакомбъ подземнаго Рима,

ченіемъ и ученымъ объясненіемъ надписей, находимыхъ въ катакомбахъ, кавалеръ de Rossi никогда не ставилъ въ числѣ своихъ главныхъ задачъ изученіе исторіи христіанскаго искусства первыхъ вѣковъ. Если не имѣтъ въ виду его собранія изображеній Богоматери въ катакомбахъ: De Rossi „*Immagines selectae Deiparae Virginis in Coemeteriis subterraneis udo depictae*“. Romae 1863 an., то у de Rossi нѣтъ другихъ трудовъ, специально посвященныхъ древне-христіанской живописи, но это не значитъ, чтобы ученый археологъ проходилъ мимо встрѣчавшіеся ему на пути его описаній памятники христіанскаго искусства первыхъ вѣковъ и не удѣлялъ бы имъ мѣста въ своихъ капитальныхъ работахъ о катакомбахъ. Напротивъ, онъ собираетъ тщательно памятники христіанской живописи, говоритъ о нихъ, когда они стоятъ на очереди и цѣликомъ посредствомъ фототипіи воспроизводитъ выдающіеся изъ нихъ на страницахъ своего труда, чѣмъ весьма значительно возвышаетъ цѣнность его. По изданіямъ археолога de Rossi, можно дѣлать приблизительно вѣрныя сужденія объ особенностяхъ живописи катакомбъ, хотя его рисунки относительно вѣрности сравнительно съ подлинникомъ и фотографической точности оставляютъ желать многаго. Но если имѣтъ въ виду труды предшественниковъ г. de Rossi по изученію памятниковъ катакомбной живописи, то нельзя не сказать, что и въ этомъ отношеніи онъ далеко стоитъ выше ихъ. Чтобы убѣдиться въ справедливости сказанныхъ словъ, достаточно бѣгло просмотрѣть недавно вышедшую книгу одного нѣмецкаго патера *I. Wilpert'a*, посвященную главнымъ образомъ собиранію искаженныхъ снимковъ фресковой катакомбной живописи, разсѣянныхъ въ сочиненіяхъ объ этой живописи, у ученыхъ стараго времени. Книга Вильперта носить также заглавіе: „*Die katakombengemälde und ihre alten copien*“. Freiburg in Breisgau 1891, съ 28 таблицами рисунковъ этихъ копій (ц. 25 франковъ), и посвящена виновнику описаннаго

торжества Иоанну Баптисту де Росси. Изъ многочисленныхъ примѣровъ этихъ древнихъ копій катакомбной живописи, заключающихъ въ себѣ поразительные примѣры своеволия, необузданной фантазіи, тенденціозной лжи и недосмотровъ прежнихъ ученыхъ, мы укажемъ, какъ на выдающіеся, два примѣра, отсылая за другими къ упомянутой книгѣ о. Вильперта. Такъ на таблицѣ XXII мы видимъ пророка Моисея, изувачающаго сапоги предъ горящею купиною, изображеннымъ *въ видѣ птицы*. На той же таблицѣ сюжетъ поклоненія волхвовъ, хорошо сохранившійся и по настоящее время въ катакомбѣ Домитиллы, искаженъ до неузнаваемости. Названный сюжетъ изображенъ художникомъ въ такомъ видѣ. На мраморномъ краснаго цвѣта креслѣ съ высокою спинкою возсѣдаетъ Богоматерь въ далматикѣ съ темными лорами, параллельно тянущимися по передней сторонѣ далматика и окаймляющими рукава его. Голова покрыта бѣлымъ покрываломъ, но не всецѣло, а изъ-подъ него, по западному, видѣются пряди волосъ на лбу. Правая рука Богоматери распростерта по направленію къ волхвамъ, какъ бы для принятія подносимыхъ ими Богомладенцу даровъ, а лѣвою рукою Она придерживаетъ Младенца Иисуса Христа, возсѣдающаго на колѣнахъ Ея. Богомладенецъ въ туникѣ, въ лѣвой рукѣ держитъ какъ бы державу, а правая рука какъ бы сложена въ именованное благословеніе (на рисункѣ лицо и руки сильно попорчены). Справа и слѣва приближаются къ трону Богоматери по два волхва (по евангелію, ихъ было три, и художникъ изобразилъ четырехъ, очевидно, для симметріи). Всѣ они изображены въ одеждахъ восточнаго вкуса. На ногахъ ихъ красные сапоги, въ которые забуты узкіе шаровары, сверху сорочки накинута полукруглые короткіе плащи, а на головахъ надѣты остроконечные колпаки. Въ рукахъ своихъ они держатъ блюда съ дарами, подносимыми Иисусу Христу. Этотъ въ большей своей части вѣрный евангельскому разсказу сюжетъ богатою фантазіею ученаго *Токкафондо* превращенъ въ

другой, ничего не имѣющій общаго съ описанною дѣйствительностію ¹⁾. Красная мраморная каедрa превращена имъ въ пылающій костеръ, одѣтая и сидящая Богоматерь—въ нагую стоящую на кострѣ женщину, голова которой покрыта легкимъ прозрачнымъ покрываломъ на подобіе вѣнчальной фаты, четыре волхва въ вышеописанномъ костюмѣ въ рукахъ вмѣсто блюды съ дарами держатъ вязанки прутьевъ, которые они несутъ въ упомянутый костеръ...

Ученый римскій археологъ былъ далекъ отъ мысли намѣренно, а тѣмъ болѣе тенденціозно, искажать памятники живописи христіанскихъ подземелій, но тѣмъ не менѣе въ своихъ изданіяхъ, какъ мы замѣтили выше, онъ не достигъ въ желанной степени фотографической точности въ изданныхъ имъ снимкахъ. Когда начиналъ свою литературную дѣятельность по изученію христіанскихъ катакомбъ и ихъ иконографическихъ памятниковъ г. Росси, то фотографическіе приборы были далеки отъ того совершенства, какого они достигли въ недавнее время, способъ фотографірованія рисунковъ въ темныхъ помѣщеніяхъ открытъ всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ, а потому для цѣлей г. Росси фотографическій аппаратъ былъ

¹⁾ Вотъ подлинныя слова Вильперта относительно рисунка: Diese Darstellung vermandelte *Toccafondo* in eine Marterscene aus der rothen Cathedra den rothen Guirlanden und dem schwarzen clavus wurden zungehende Flammen; aus der Madonna eine Martyren, welche mit rückwärts gebundenen Händen kniet und nur mit einem leichten Kopfschleier bekleidet ist; das Kind werschwand vollständig und die vier Magier erhielten statt der Schlüssel mit den Geschenken eine Anzahl Holzscheife, um dem Feuerneue Nahrung zuzutragen! Wenn man die Copie an Ort und Stelle mit dem noch zeimlich gut erhaltenen Original vergleicht, so kann man sich eine Vorstellung davon machen, wie die Phantasie *Toccafondo's* gearbeitet haben muss, bis sie das Martyrium zu stande gebracht hat. *Bosio* hielt die Copie anfangs für richtig und Schrieb unter sie die ortaliche Notiz: „In quodam Monumento sito via publica eiusdem coemiterii; alser später das Fresco selbst prüfte erkannte er die Tauschung strich die Notiz sammt der Zeichnung durch und Schrieb darüber die lakoniischen Worte: „Non si vedeva bene, pero si lasci“. Sein Befehl wurde ausführt; das Bild blieb daher für lange Zeit unbekannt“. Die Katakombengemald. und ihre alten copien. S. 49.

безполезенъ, и онъ всегда вынужденъ былъ прибѣгать къ помощи художниковъ, которые имѣли въ виду прежде всего заработокъ, а не самое дѣло. Снятыя ими копіи болѣею частію грѣшили вѣрностію противъ подлинника, не давали ясныхъ представлений о сочности и колоритѣ красокъ рисунка, о точныхъ техническихъ приѣмахъ художника и т. п. Въ рисункахъ замѣтны слѣды исправленій, пополненій и т. п., что дѣлалось нерѣдко въ угоду даже самаго ученаго археолога его ремесленниками художниками. Отсюда, при всемъ стараніи издателя, рисунки его лишены жизненности и того колорита, какой они имѣютъ въ натурѣ. Такъ дѣло относительно срисовыванія живописей катакомбъ пошло бы и дальше, при изданіи дальнѣйшихъ томовъ „Roma sotterranea“, если бы случайно г. Росси не столкнулся съ прекраснымъ художникомъ-артистомъ П. О. Рейманомъ, который обѣщаетъ составить богатѣйшую и любопытнѣйшую коллекцію иллюстрацій къ превосходному труду римскаго археолога.

Не безъ удовольствія слѣшимъ отмѣтить, что художникъ П. О. Рейманъ русскій по происхожденію и проживаетъ въ Римѣ съ давнихъ поръ. Не обладавъ достаточными наличными средствами къ жизни, П. О. зарабатывалъ кусокъ насущнаго хлѣба въ своей скромной студіи на Via Sistina писаніемъ небольшихъ жанровыхъ и пейзажныхъ картинъ, которыя сбывались имъ между пріѣзжими соотечественниками за недорогую плату. Такъ шла жизнь этого талантливаго художника до того времени, пока онъ не познакомился съ профессоромъ Московскаго Университета по исторіи изящныхъ искусствъ Д. Цвѣтаевымъ, который, въ бытность свою въ Римѣ вѣскольکو лѣтъ тому назадъ, сблизился съ Петромъ Теодоровичемъ и предложилъ ему заняться на выгодныхъ условіяхъ срисовываніемъ важнѣйшихъ катакомбныхъ живописей для предположеннаго московскимъ профессоромъ къ изданію альбома этихъ снимковъ. Альбомъ этотъ предполагается выпустить въ свѣтъ на средства одного московскаго богатаго во-

мерсанта П. Θ. согласился на это предложеніе московскаго профессора и принялся за выполненіе заказовъ. Сначала работа шла медленно, такъ какъ приходилось работать при лампѣ, въ условіяхъ исключительныхъ и даже, можно сказать, суровыхъ, но мало по малу П. Θ. освоился съ своимъ подземнымъ существованіемъ, помирился съ тяжелыми условіями и съ жаромъ и увлеченіемъ отдался своимъ занятіямъ, которыя онъ полюбилъ всею душою. Нѣсколько сдѣланныхъ г. Рейманомъ рисунковъ участники послѣдняго московскаго археологическаго съѣзда видѣли въ одномъ изъ засѣданій церковно-археологической секціи, а изъ краснорѣчиваго реферата московскаго профессора они повнакомились съ тѣми трудностями и лишеніями, какихъ стоили эти во всѣхъ отношеніяхъ превосходные снимки ихъ художнику.

Въ бытность свою недавно въ Римѣ, мы не упустили случая побывать въ студіи П. Θ. и повнакомиться поближе какъ съ личностію этого героя—художника, такъ и съ его новыми снимками катакомбной живописи, совершенно готовыми къ отправкѣ въ Москву. П. Θ., съ свойственными ему радушіемъ и ласковостію, весьма любезно принялъ насъ у себя въ студіи, охотно показывалъ свои снимки и давалъ нужныя намъ объясненія, потративъ для насъ времени болѣе полсутки. Изъ бесѣды съ нимъ мы вынесли впечатлѣніе, что онъ любитъ свое дѣло ради самаго дѣла, ради той великой пользы для исторіи искусства, какую несомнѣнно должны принести потомъ его рисунки, и на свою настоящую трудную работу смотреть, какъ на призваніе.

Благодаря любезности тогоже П. Θ., намъ удалось ближе повнакомиться и съ тѣми условіями, при которыхъ совершается эта великая задача нашего художника. Г. Рейманъ работаетъ въ настоящее время въ катакомбѣ Домитиллы. Рано утромъ въ понедѣльникъ оставляетъ онъ шумный Римъ и нагруженный сухимъ провіантомъ: колбасами, сыромъ, сардинями и т. п. предметами на цѣлую недѣлю, выѣзжаетъ за го-

родъ въ сосѣдній съ катакомбою Домитиллы виноградникъ, гдѣ онъ нанимаетъ себѣ крошечную комнату для ночлега въ домѣ садовника. Переодѣвшись въ теплую куртку и таковыя же панталоны, онъ спускается съ лампою въ рукахъ въ подземелье катакомбы и на подмосткахъ, или же, стоя прямо на земли, принимается за свою кисть. Сколько измѣреній, сколько самыхъ утомительныхъ внимательныхъ присматриваній къ подлинникамъ, въ большинствѣ случаевъ крайне полинявшимъ, выцвѣтшимъ отъ времени и попорченнымъ отъ сырости и невѣжества искателей сокровищъ въ этихъ подземельяхъ, прежде чѣмъ нанести на полотно одинъ штрихъ! Все это необходимо, дабы не принять кажущуюся черту за дѣйствительную, случайную за подлинную и т. д. и въ такой кропотливой работѣ, въ сырой душной атмосферѣ, среди вѣчной тьмы, освѣщаемой лишь мерцаніемъ лампы, проходить у г. Реймана каждый день съ утра до вечера вплоть до пятницы, когда онъ вечеромъ возвращается въ городъ, чтобы отдохнуть отъ трудовъ среди молодыхъ художниковъ соотечественниковъ или въ trattoria № 23 на via Sistina, или въ пресловутомъ „safe greco“. Работы въ катакомбахъ начинаются у Реймана съ ноября мѣсяца и продолжаются до мая мѣсяца, когда входъ въ нихъ закрывается на всѣ лѣтніе мѣсяцы.

Въ настоящіе время количество снимковъ фресокъ катакомбной живописи сдѣлано П. Θ. Рейманомъ свыше 100. Всѣ эти снимки отличаются замѣчательною точностію и мастерствомъ отдѣлки съ сохраненіемъ едва уловимыхъ оттѣнковъ красокъ подлинниковъ. По этимъ рисункамъ не бывшій никогда въ катакомбахъ получить самое вѣрное и полное понятіе о древне-христіанскомъ искусствѣ и можетъ свободно прослѣдить исторію развитія живописи первыхъ вѣковъ христіанства. Неспеціалистъ выносить отъ этихъ снимковъ болѣе сильное и болѣе полное впечатлѣніе и составляетъ о подлинникахъ болѣе вѣрное сужденіе, такъ какъ, разсматривая катакомбные памятники живописи на мѣстѣ, при свѣтѣ

лампы, онъ упускаетъ изъ вниманія многіе цвѣта красокъ (напр., бѣлый, желтый и др.) и детальныя подробности самаго подлинника. Если же мы сопоставимъ снимки кавалера де Росси и настоящіе рисунки г. Реймана, то первые ни въ какую параллель не могутъ быть поставлены съ послѣдними. На сторонѣ рисунковъ Реймана громадное преимущество. Для примѣра сравнимъ нѣкоторые рисунки г. Росси по изданіямъ у Мартини въ его „Словарѣ христіанскихъ древностей“ (Martigny. Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Nouvelle édition. Paris.. 1877 an.) съ рисунками г. Реймана по фотографическимъ снимкамъ съ нихъ, полученнымъ нами отъ г. Реймана. Замѣчательнѣйшая фреска въ катакомбѣ Присциллы, написанная на одной изъ внутреннихъ стѣнъ квадратнаго арколія, изображаетъ Богоматерь съ Богомладенцемъ, прижатымъ къ груди. Богоматерь въ туникѣ съ короткими рукавами, на плечахъ ея наброшенъ легкій плащъ, голова прикрыта, по западному, покрываломъ. Богомладенецъ нагой. Предъ Богоматерью стоитъ мужчина въ плащѣ по римски, въ одной рукѣ держитъ свитокъ, а правая съ ораторскимъ жестомъ направлена имъ къ Богоматери. Между фигурами изображена звѣзда. Въ общемъ изображенія сходны (См. Martigny¹⁾). Dictionnaire. pag. 790), но въ деталяхъ они сильно разнятся. Въ рисункахъ Реймана передано съ поразительною точностію то „умиленіе“ и материнская нѣжность, съ одной стороны, и глубокое смиреніе, какъ рабы Господней, предъ держимымъ ею на рукахъ Богомладенцемъ, съ другой, каковое выраженіе усвоила потомъ византійская живопись цвѣтущей поры. Экспрессія лицъ Богомладенца и философа, натуральность ихъ движеній,

¹⁾ Лучшая копія этой фрески воспроизведена въ книгѣ г. Фонтъ-Фризена „Римскія катакомбы и памятники первоначальнаго христіанскаго искусства“. Ч. III. М. стр. 150, но и она не передаетъ намъ типическихъ чертъ подлинника. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что и кавалеръ de Rossi копію этой фрески, напечатанную въ его „*Imagines selectae Deiparae Virginis*“, не считаетъ вполне удачною.

и все прочее воспроизведены превосходно. Нельзя этого же сказать о рисункѣ кавалера de Rossi. Типъ Богоматери оранты изъ катакомбы Агніи, воспроизведенный въ рисункѣ Росси (Ibidem), по выраженію лицъ Богоматери и Богомладенца, ничего не имѣетъ общаго съ дѣйствительностію. Мягкія и симпатичныя черты подлинника, однакоже, превосходно переданы на рисункѣ г. Реймана.

Но г. Рейманъ не только внимательный копировщикъ, точный передатчикъ всѣхъ стилевыхъ особенностей живописныхъ подлинниковъ катакомбъ, но въ тоже время стремится онъ къ исправленію всѣхъ погрѣшностей, какія имъ замѣчены въ снимкахъ катакомбной живописи у ученыхъ издателей ихъ древнѣйшаго и новѣйшаго времени. (Для примѣра мы укажемъ на его снимокъ фрески изъ катакомбы Домитиллы, въ бытность нашу въ Римѣ еще не оконченный и изображающій Спасителя въ положеніи учителя своихъ учениковъ, расположенныхъ по шести человѣкъ по обѣимъ сторонамъ Спасителя, возсѣдающаго на возвышенномъ тронѣ).

Вообще, можно безъ преувеличенія сказать, что г. Рейманъ своими высокохудожественными снимками съ фресковой живописи катакомбъ создаетъ себѣ почетную извѣстность, какъ въ своемъ отечествѣ, такъ и за границей. Будущій атласъ этихъ снимковъ профессора Цвѣтаева будетъ капитальнымъ вкладомъ въ церковно-археологическую науку и вызоветъ со стороны ученыхъ чувства глубокой благодарности, какъ художнику, такъ и ученому ихъ издателю. Московскій Румянцевскій музей, куда имѣютъ поступить со временемъ снимки г. Реймана, будетъ обладать интереснѣйшею коллекціею снимковъ фресковой катакомбной живописи и привлечетъ въ свои стѣны многихъ любителей и знатоковъ искусства, интересующихся исторіею древне-христіанскаго искусства.

Скромная студія г. Реймана на „Via Sistina“ нынѣ сдѣлалась въ Римѣ мѣстомъ достопримѣчательнымъ. Въ прошломъ году ее посѣтилъ нашъ симпатичный и просвѣщенный

посоль при итальянскомъ королѣ г. Влангали и нѣкоторые члены нашего русскаго посольства. Заѣзжіе русскіе путешественники, наслышавшись объ отшельническихъ подвигахъ г. Реймана въ подземельяхъ катакомбъ и объ его превосходныхъ снимкахъ катакомбной живописи, считаютъ непремѣннымъ долгомъ побывать на *via Sistina*, чтобы получить эстетическое наслажденіе отъ созерцанія превосходныхъ рисунковъ соотечественника художника. Нерѣдко сюда заходитъ и самъ великій археологъ кавалеръ *de Rossi*, чтобы полюбоваться новыми снимками г. Реймана и сдѣлать заказъ на какой-нибудь снимокъ для будущаго IV тома своего „*Roma sotterranea*“. Часто между великимъ археологомъ и добросовѣстнымъ артистомъ-художникомъ идутъ при этомъ оживленные споры по поводу той или иной кажущейся или только воображаемой великимъ археологомъ подробности снимковъ, и всѣ эти споры переносятся нерѣдко въ подземелья катакомбъ, гдѣ они оканчиваются у самыхъ подлинниковъ сличеніемъ ихъ съ копіями г. Реймана. Нерѣдко и не безъ грусти вырываются изъ устъ великаго археолога знаменательныя слова: „Ахъ, какъ жаль, что васъ не было при мнѣ, когда я начиналъ издавать свои работы!“ Въ сознаніи правоты и превосходства рисунковъ г. Реймана предъ тѣми, какіе даны великимъ археологомъ въ его капитальныхъ изданіяхъ, кроются, по нашему мнѣнію, тѣ небольшія недоразумѣнія, какія возникаютъ между двумя тружениками-любителями. Здѣсь же нужно искать, какъ намъ кажется, и объясненіе причинъ, почему иногда великій археологъ, ученое самолюбіе котораго уязвляется превосходными работами г. Реймана, ставитъ нашему соотечественнику-художнику препятствія къ полному достиженію намѣченныхъ имъ задачъ и нерѣдко напоминаетъ ему о своихъ правахъ директора и консерватора всего „подземнаго Рима“...

Съ своей стороны мы отъ души желаемъ знаменитому

римскому археологу сохранить бодрость и здоровье на многие годы для продолженія блестящихъ ученыхъ работъ, а нашему соотечественнику художнику, не взирая ни на что, идти дальше къ намѣченной цѣли и счастливо выполнить ее.

А. Дмитриевскій.

ИЗВѢСТІЯ

Церковно-археологическаго Общества при Кіевской духовной Академіи.

ЗА АПРѢЛЬ 1892 ГОДА.

20 Апрѣля было обыкновенное засѣданіе церковно-археологическаго Общества, на которомъ, кромѣ доклада о поступившихъ пожертвованіяхъ, сдѣлано было членомъ Общества А. А. Дмитріевскимъ сообщеніе „по поводу римскихъ празднествъ въ честь археолога G. V. Rossi“.

Въ теченіи Апрѣля въ церковно-археологическое Общество, музей и бібліотеку его поступили слѣдующія пожертвованія.

А) Изъ Кіево-Братскаго монастыря: 1) кусокъ мраморной колонны, длиною въ 2 аршина и въ окружности 2 аршина 1 четверть, съ вырѣзанною сверху надписью— „Року „X...“ , можетъ быть отъ древней колонны Кіево-Софійскаго собора, но приспособленной въ XVII вѣкѣ или къ надгробному памятнику, или къ украшенію трапезной церкви Кіево-Братскаго училищнаго монастыря, въ которой, по свидѣтельству діакона Павла Алеппскаго, въ его время стояли двѣ мраморныя колонны. Кусокъ этотъ найденъ былъ подъ поломъ большой церкви Кіево-Братскаго монастыря, при замѣнѣ чугуннаго пола деревяннымъ. 2) Двѣсти двадцать №№ дѣлъ, хранившихся въ архивѣ Кіево-Братскаго монастыря и имѣющихъ отношеніе къ исторіи старой Кіевской академіи, съ 1744 по 1817 годъ.

Б) Отъ Императорскаго Одесскаго Общества исторіи и древностей Отчетъ сего Общества за 18^{90/91} годъ. Одесса. 1892.

В) Отъ Одесской Городской Публичной Библіотеки—Отчетъ ея за 1891 годъ. Одесса. 1892.

Г) Отъ Хорватскаго Археологическаго Общества—*Viestnik* сего Общества за 1892 годъ, вып. 2. Zagreb. 1892.

Д) Отъ Далматскаго Археологическаго музея въ Сплѣтъ—*Bulletino di Archeologia e storia Dalmata*, № 3. Spalato. 1892.

Е) Отъ Тамбовской Ученой Архивной Коммиссіи „Извѣстія“ сей Коммиссіи, выпускъ XXXIII. Тамбовъ. 1892.

Ж) Отъ Рязанской Ученой Архивной Коммиссіи—„Труды“ сей Коммиссіи, тома IV-го №№ 7—8. Рязань. 1891.

З) Отъ Орловской Ученой Архивной Коммиссіи—„Труды“ сей Коммиссіи за 1891 годъ, выпуски 2 и 3. Орель. 1891.

И) Отъ почетнаго члена, преосвященнаго Александра, Епископа Архангельскаго и Холмогорскаго, пятьдесятъ руб. (50 р.) серебромъ на нужды Общества.

І) Отъ Почетнаго члена, д. с. с. А. В. Звенигородскаго изданная ить книга: „*Der Byzantische Zellenschmelz von Johannes Schulz pfarrer mit 22 Tafeln. Frankfurt a M. 1890*“.

К) Отъ дѣйствительнаго члена И. А. Вахрамѣева книга: „Рукописи славянскія и русскія, принадлежащія И. А. Вахрамѣеву. А. А. Титова. Выпускъ 2. Москва. 1892.“

Л) Отъ псаломщика села Безпечной, уманскаго у., Киевской губ., В. П. Сташевскаго, чрезъ члена Л. С. Мацѣвича,—Степная книга, московской печати 1775 года, въ двухъ частяхъ, въ одномъ переплетѣ.

М) Отъ П. Шибанова: „Каталогъ русскихъ книгъ антиварной книжной торговли П. Шибанова“. № 4. Москва. 1892.

Секретарь Общества *Н. Петровъ*.

этихъ странъ. Для нихъ встрѣча въ развалинахъ здѣшнихъ древнихъ городовъ и монументальныхъ памятниковъ ихъ остатковъ восточнаго христіанскаго искусства не только не была пріятной находкой, но и досаднымъ въ высшей степени явленіемъ“. Еще они копировали надписи, хотя вначалѣ и это дѣлалось неаккуратно: Летронъ въ свое время замѣчалъ, что въ Нубіи есть масса греческихъ христіанскихъ надписей, которыя новые путешественники можетъ быть доселѣ слишкомъ небрегли собирать. При видѣ - же другихъ остатковъ христіанскаго искусства (живописи), европейскіе изслѣдователи разочарованные спѣшили оставить мѣсто, ограничиваясь немногими отрывочными замѣчаніями о нихъ, а то и совсѣмъ проходя ихъ молчаніемъ. Если - же замѣчали подъ ними слѣды языческой скульптуры, то бывало такъ, что соскабливали (какъ Шампольонъ Младшій) христіанскую живопись, чтобы подъ слоемъ штукатурки открыть языческія картины. Отзывы ихъ о памятникахъ христіанскаго искусства были небрежны, напримѣръ: рисунки въ таюмъ - то храмѣ поверхъ замазки (христіанской уже штукатурки) представляютъ мало интереса въ художественномъ отношеніи; въ такомъ - то храмѣ замѣчаются изображенія святыхъ, грубо нарисованныхъ и еще грубѣе раскрашенныхъ, и проч. Иногда выручалъ автора изъ затрудненія (по его типичному выраженію, не оставляя въ беспомощномъ состояніи) нашъ путешественникъ Норовъ, который, хотя былъ въ церковно - археологической наукѣ и въ исторіи искусства скорѣе диллетантъ, чѣмъ ученый, и хитонъ назвалъ висономъ, но разсмотрѣлъ и далъ, хоть и неточныхъ, описаній памятниковъ христіанскихъ (живописи) гораздо больше, чѣмъ другіе. А объ описанныхъ другими далъ отзывы даже совершенно противоположные имъ: у тѣхъ—изображенія грубо нарисованныя и еще грубѣе раскрашенные; у Норова—это живопись отличной работы..... Но гораздо чаще нашъ изслѣдователь христіанской Нубіи бывалъ „въ беспомощномъ состояніи“, благодаря сейчасъ указанной осо-

бенности его источниковъ. Въ такихъ безпомощныхъ случаяхъ онъ принужденъ былъ ограничиваться предположеніями, догадками. Досадныя въ научномъ трудѣ выраженія: „по видимому“, „очевидно“, „должно быть“, „нужно думать“, „можно, пожалуй, усумниться“, „едва-ли это вѣроятно“ и др. слишкомъ часто огорчаютъ читателя. Не было-ли средства выйти изъ этого тяжелаго „безпомощнаго состоянія“? Самымъ дѣйствительнымъ средствомъ было-бы, конечно, личное посѣщеніе авторомъ страны, изученной имъ въ кабинетѣ, осмотръ и обследованіе самыхъ памятниковъ, какіе еще сохранились. Путешествіе по Нубіи,—только, конечно, до 2 катаракта, въ настоящее время не весьма трудное, благодаря безспорному здѣсь господству англичанъ и содержимому ими правильному, весьма удобно обставленному, съ достаточными остановками въ замѣчательнѣйшихъ, интересныхъ для туристовъ, историческихъ пунктахъ,—пароходному сообщенію между первымъ и вторымъ катарактами, въ весьма значительной мѣрѣ выручило-бы автора изъ безпомощности, въ какой оставляли его имѣвшіеся въ его рукахъ литературныя источники. Многое, даже при бѣгломъ обзорѣ, для него уяснилось бы; а при болѣе внимательномъ осмотрѣ самыхъ интересныхъ памятниковъ нашъ путешественникъ, спеціальнымъ кабинетнымъ изученіемъ литературы о Нубіи, безъ всякаго сомнѣнія, несравненно болѣе подготовившійся къ дѣлу, чѣмъ многіе изъ путешественниковъ, въ сочиненіяхъ которыхъ онъ искалъ нубійскаго христіанства,—можетъ быть открылъ-бы, интересуясь Нубіей царя Силко, а не Эіопіей фараоновъ, новые памятники христіанства, мимо которыхъ пренебрежительно проходили искавшіе тамъ слѣдовъ болѣе глубокой древности. Приходится очень пожалѣть, что авторъ, посвятившій столько времени и труда изученію памятниковъ и вообще христіанскаго прошлаго Нубіи въ книгахъ, не нашелъ возможнымъ предпринять такое, не легкое, конечно, собственно въ финансовомъ отношеніи, но и не опасное ученое путешествіе.

Отмѣчая эти особенности сочиненія „Христіанская Нубія,“ я вовсе не имѣлъ намѣренія подорвать значеніе этого заслуживающаго особеннаго вниманія ученаго труда. Я хотѣлъ только показать, въ какихъ неблагопріятныхъ условіяхъ работалъ авторъ, какія трудности и препятствія, недегко преодолімыя, онъ встрѣчалъ на своемъ ученомъ пути,—чтобы тѣмъ выпуклѣе выступили несомнѣнныя достоинства его ученой работы. Я ни на минуту не забывалъ, что авторъ долженъ былъ работать на полѣ, за исключеніемъ отдѣльныхъ участковъ, мало воздѣланномъ. Профессоръ Розовъ взялся за дѣло, хорошо сознавая его трудность; съ энергіей и настойчивостью, которую не ослабляли постигавшія его въ его разысканіяхъ и изслѣдованіяхъ неудачи и разочарованія, онъ подвигался по пути къ намѣченной цѣли. Съ особеннымъ уваженіемъ нужно отмѣтить обширную эрудицію, примѣненную авторомъ къ задуманному дѣлу. Не ограничиваясь сочиненіями, имѣющими непосредственное отношеніе къ изслѣдуемому имъ предмету, онъ, въ поискахъ за матеріаломъ для своей работы, заглянулъ во всѣ литературные углы, даже давно заброшенные, въ надеждѣ—не найдется-ли и тамъ чего нибудь о Нубіи. И, надобно сказать, научный результатъ, добытый авторомъ, хотя и не соотвѣтствовалъ, по его собственному горькому сознанію, массѣ вложеннаго въ дѣло научнаго труда, тѣмъ не менѣе интересенъ и значителенъ. Таковъ, наприм., уже отмѣченный мною этюдъ о проповѣднической дѣятельности нѣкоторыхъ апостоловъ, для котораго авторъ съ умѣньемъ воспользовался извѣстнымъ сочиненіемъ Липсіуса; таковъ очеркъ о личности сиромонофизитакаго церковнаго писателя Іоанна ефесскаго и о его Церковной Исторіи, съ приложеніемъ перевода главъ этой Исторіи, касающихся Нубіи, при помощи монографіи о томъ-же нѣмецкаго изслѣдователя Лянда,—очеркъ, подобнаго которому по обстоятельности нѣтъ въ нашей литературѣ; таковъ параграфъ, въ которомъ авторъ, при помощи Летроня, представилъ очень

интересное объясненіе солнечной часовой таблицы въ Тафѣ; таковы цѣнныя соображенія и археологическія указанія касательно живописи христіанской, которыя дѣлаеть авторъ, ставя исторію нубійской церковной живописи, на сколько она извѣстна по остаткамъ священныхъ изображеній въ калабшинской и абагудской церквяхъ,—въ связь съ общей исторіей церковной иконографіи, при помощи Кондакова, Тексье, Крауса и друг; таковы комментаріи нѣкоторыхъ надгробныхъ надписей, содержаніе которыхъ авторъ сопоставляетъ съ содержаніемъ заупокойныхъ молитвъ и нѣкоторыхъ пѣснопѣній православной церкви, давая литургистамъ новый матерьялъ для уясненія исторіи этихъ молитвъ и пѣснопѣній. Наконецъ, особенно отмѣчаю обширный параграфъ о калабшинской надписи царя Силко. Это—цѣлое церковно-историческое изслѣдованіе, къ которому только поводомъ послужила надпись Силко. Отъ Силко и церкви нубійской (время и обстоятельства крещенія Нобатовъ), авторъ переходитъ къ дѣламъ монофизитства и вселенской церкви эпохи Юстиніана. Путемъ обширныхъ разысканій въ хронологіи (въ частности Теофана лѣтописца) и искуснаго комбинированія фактовъ авторъ въ значительной мѣрѣ распутываетъ и освѣщаетъ самый запутанный періодъ въ исторіи монофизитства; а также даетъ не мало весьма цѣнныхъ историческихъ соображеній для болѣе точнаго установленія фактовъ и въ исторіи церкви вселенской того времени. Вся эта историко—критическая экскурсія въ концѣ концовъ направляется къ рѣшенію вопроса о времени крещенія Нобатовъ,—занявшаго, впрочемъ, неожиданно въ томъ объ источникахъ, въ обзорѣ надписей, такое обширное мѣсто. Откровенно, мимоходомъ сказать, мнѣ кажется, что авторъ поднялъ на ноги всю эту исторію даже и преждевременно. „Надѣмся, говоритъ онъ въ заключеніе этого неожиданнаго обширнаго этюда, что мы пересмотрѣли всѣ данныя для опредѣленія времени обращенія Нобатовъ въ христіанство, какія только существуютъ въ исторической литературѣ, и приняли во вниманіе всѣ извѣстныя толкованія этихъ данныхъ“. Это,

конечно, очень хорошо. Но спрашивается, что же послѣ этого осталось для главы о времени (да и вообще объ обстоятельствахъ) обращенія Нобатовъ въ христіанство, которая должна-же будетъ имѣть мѣсто во 2-мъ томѣ „Христіанской Нубіи“, если только таковой имѣеть когда нибудь явиться?...

Вообще, относясь съ должнымъ вниманіемъ къ разсматриваемому нынѣ ученому труду достопочтеннаго профессора А. В. Розова, я могу рѣшительно сказать, что безъ этого изслѣдованія источниковъ для исторіи христіанства въ Нубіи будущей изслѣдователь *самой* исторіи не обойдется. Кромѣ указанія, гдѣ искать и гдѣ не искать свѣдѣній о Нубіи, здѣсь найдется много основанныхъ на серіозномъ изученіи предмета ученыхъ замѣчаній, и даже обширныхъ изысканій по вопросамъ, обслѣдованіемъ которыхъ расчищается путь для дальнѣйшей работы.

Мнѣ остается теперь только пожелать, чтобы этимъ будущимъ изслѣдователемъ самой исторіи христіанства въ Нубіи былъ самъ достопочтенный авторъ настоящаго изслѣдованія источниковъ. Его обширное, приобрѣтенное годами, знакомство съ предметомъ, собранный въ его ученомъ портфель запасъ фактическаго матерьяла, намеки на который разбросаны по мѣстамъ и въ разсматриваемомъ трудѣ, его ученая вдумчивость, его испытанное умѣнье комбинировать факты и дѣлать выводы, по видимому, смѣлые, но болѣе или менѣе научно обоснованные, его, наконецъ, желѣзная настойчивость, не отступающая предъ учеными препятствіями и неудачами, — даютъ право надѣяться, что такой трудъ въ скоромъ времени будетъ авторомъ предпринятъ и успѣшно исполненъ.

И тогда, съ появленіемъ этого втораго тома, впрочемъ, обѣщаннаго намъ авторомъ, обнаружится вполнѣ надлежащая цѣна и настоящаго перваго тома „Христіанской Нубіи“.

б) Заслуженнаго ординарнаго профессора Ив. Малышевскаго:

„Предметъ сочиненія проф. Розова такого рода, что требовалось особенное усиліе воли, чтобы посвятить свой

трудъ этому предмету, и особенное терпѣніе, чтобы выдержать предпринятый трудъ. Автора видимо одушевляло сознание крайне-скуднаго состоянія свѣдѣній по исторіи христіанства въ Нубіи въ современной русской и западно-европейской ученой, особенно-же популярной литературѣ,—сознание, съ которымъ соединялась надежда восполнить пробѣлъ нашихъ церковно-историческихъ знаній новымъ научнымъ вкладомъ. вмѣстѣ съ тѣмъ авторъ проникался надеждою, что исторія Нубійской церкви и христіанскихъ государствъ Нубіи, при всей кажущейся малозначимости предмета, имѣетъ право на вниманіе образованныхъ христіанскихъ народовъ и христіанской науки въ виду самой продолжительности былаго существованія этой церкви и этихъ государствъ, обнимавшаго почти тысячелѣтіе, въ виду трагической судьбы ихъ въ многовѣковой борьбѣ съ язычествомъ и мусульманствомъ, въ виду миссіонерскихъ интересовъ, оживающихъ въ наше время по отношенію къ этой, дотолѣ отрѣзанной отъ образованнаго міра, страны, наконецъ въ виду особенныхъ теоретическихъ вопросовъ христіанской философіи исторіи, возбуждаемыхъ изслѣдованіемъ историческихъ судебъ такой страны, какъ бывшая христіанская Нубія. Такъ опредѣляется отношеніе автора къ предмету изслѣдованія по введенію къ его изслѣдованію. Это введеніе и затѣмъ все изслѣдованіе даютъ видѣть, что послѣднее могло и должно было быть пока только изслѣдованіемъ объ источникахъ для исторіи христіанства, изслѣдованіемъ историко-критическимъ и церковно-археологическимъ, каковымъ и является оно въ настоящемъ трудѣ.

Изслѣдованіе состоитъ изъ двухъ большихъ главъ, изъ коихъ въ первой обозрѣваются письменные источники для исторіи христіанства въ Нубіи, а во второй—вещественные памятники христіанства въ Нубіи.

Первую главу авторъ начинаетъ слѣдующимъ сознаниемъ: „приступая къ обозрѣнію письменныхъ источниковъ по исторіи Нубіи, снова переживаемъ скорбь и горечь

многих разочарований, перенесенных при разыскании и изучении этих источников". Такое настроение понятно. Предпосылаемая обзорною письменных источников общая характеристика их прежде всего констатирует и выясняет то исключительное явление, что Нубія, не смотря на былое почти тысячелѣтное существованіе въ ней христіанства, не имѣетъ *своихъ* письменныхъ источниковъ, исключая немногихъ надписей, о которыхъ здѣсь даются лишь краткія общія замѣтки въ виду нарочитаго, обстоятельнаго обзорнія ихъ, предположеннаго во второй главѣ. Для исторіи христіанства въ Нубіи существуютъ только иноземные письменные источники, разыскивать которые предстояло автору по всему безбрежному полю общей исторіографіи и библиографіи исторической. На этомъ полѣ авторъ, какъ знатокъ исторіи, умѣлъ пристальнѣе устремить свой взглядъ въ тѣ пространства общей и обще-церковной исторіографіи, по которымъ надежнѣе могли быть установлены серіи иноземныхъ письменныхъ источниковъ для исторіи христіанства въ Нубіи.

Онъ начинается съ книги Дѣяній апостольскихъ, повѣствующей въ 8 гл. объ эвнухѣ эіоіпской царицы Кандакѣи, крещенномъ апостоломъ Филиппомъ, опирая свое право говорить объ этомъ фактѣ на томъ обстоятельстве, что въ Эіоіи Кандакѣи и ея эвнуха нѣкоторые изслѣдователи наклонны видѣть то Абиссинію, то именно Нубію, какъ Мероптскую Эіоію. Далѣе затѣмъ авторъ ищетъ свѣдѣній о насажденіи христіанства въ этой Эіоіи въ сказаніяхъ о проповѣди апостоловъ и въ святоотеческой литературѣ. Послѣ этого слѣдуютъ извѣстія о религіозномъ состояніи народовъ Нубіи, заключающіяся у писателей византійскихъ, латинскихъ по XI вѣку и армянскихъ. Гораздо обширнѣе рассматриваются затѣмъ два сирійскіе писателя: Іоаннъ еписк. Ефесскій и Абу-ль-Фараджъ по особенной важности свидѣтельствъ ихъ, особенно перваго, о крещеніи Нобатовъ и алодеевъ, какъ нубійскихъ племенъ. Отсюда переходитъ авторъ къ свидѣтельствамъ о христіанскихъ царствахъ въ Нубіи, на-

ходящимся въ литературахъ: обиссинской, коптской, арабской и средневѣковой западно-европейской (съ XI в.); далѣе собираетъ свидѣтельства западно-европейскихъ писателей о религіозномъ состояніи населенія Нубіи, относящіяся ко времени упадка христіанства въ Нубіи съ XVI в., пересматриваетъ ученія западно-европейскія произведенія XVII и XVIII вѣковъ, касающіяся между прочимъ исторіи христіанства въ Нубіи, и наконецъ—географическія и историческія произведенія настоящаго вѣка, посвященныя Нубіи. Такимъ образомъ у автора составилъ даже очень обширный кругъ письменныхъ источниковъ для исторіи христіанства въ Нубіи съ тѣмъ только, что они въ большей части страдаютъ неполнотою и отрывочностію, какъ замѣчаетъ авторъ, а часто и неясностію, какъ можно сказать о многихъ изъ нихъ.

Вторая глава, посвященная обзорѣню вещественныхъ памятниковъ христіанства въ Нубіи, вдвое обширнѣе первой. Послѣ общихъ замѣчаній о тѣхъ условіяхъ, при какихъ собирались научныя свѣдѣнія объ этихъ памятникахъ, и характерѣ самихъ памятниковъ, которые еще въ большей степени, чѣмъ письменные источники, страдаютъ неполнотою и отрывочностію, авторъ, на переходѣ къ описанію вещественныхъ памятниковъ христіанства въ Нубіи, предлагаетъ географическій, этнографическій и вѣроисповѣдныи очеркъ современной Нубіи и другихъ странъ, находящихся въ бассейнѣ средняго Нила, къ которому принадлежитъ и Нубія, обозначая въ заключеніе очерка направленіе торговыхъ путей въ этомъ бассейнѣ, въ прошлые вѣка и теперь. Предпослать такой очеркъ авторъ счелъ нужнымъ въ томъ убѣженіи, что безъ него читатель едва-ли будетъ въ состояніи понять территориальное распространеніе памятниковъ, такой или иной видъ ихъ и такую или иную степень сохраненія ихъ въ разныхъ мѣстахъ и, наконецъ, многія черты исторіи христіанства въ Нубіи и его окончательную судьбу. Особенною точностію отличается географическая часть очерка или описаніе бассейна средняго Нила.

Описаніе вещественныхъ памятниковъ христіанства въ Нубіи начинается съ сѣвернаго конца ея. Первое мѣсто занимають здѣсь храмы и надписи острова Филэ, лежащаго у границы Египта и Нубіи, южнѣе перваго нильскаго катракта, въ предѣлахъ Нубіи въ географическомъ отношеніи. Правда, въ политическомъ отношеніи островъ Филэ и сосѣдній съ нимъ о. Бигэ почти всегда причислялись къ Египту, но въ исторіи христіанства въ Нубіи они, замѣчаетъ авторъ, никакъ не могутъ быть обойдены, потому что епископская кафедра о. Филэ была какъ бы матерію сѣверной нубійской церкви, возникшей въ вѣкъ императора Іустиніана I, котораго авторъ считаетъ основателемъ Филэйской кафедры и современникомъ коего былъ филэйскій епископъ Θεодоръ, вмѣстѣ съ хр. царемъ Нубіи заботившійся о снабженіи новообращенныхъ нубійцевъ хр. храмами и духовенствомъ. При описаніи памятниковъ о. Филэ авторъ начинается съ временъ владычества надъ Египтомъ греческихъ птоломеевъ и римскихъ императоровъ, описываетъ грандіозныя сооруженія тѣхъ временъ, какъ напр. бѣлокаменная набережная и особенно храмы языческіе, которымъ въ VI в., по мысли и волѣ Іустиніана I, суждено было сдѣлаться хр. храмами сѣверной нубійской церкви, источникомъ свѣта и истины для древней Эііопіи. Особенно обстоятельно описанъ великолѣпный храмъ Изиды, въ пронаосѣ котораго епископомъ Θεодоромъ устроенъ былъ храмъ во имя св. первомученика Стефана. За описаніями сооруженій слѣдуютъ надписи, изъ которыхъ одна высѣчена на наружной стѣнѣ упомянутой набережной, опоясывающей юго-восточную часть острова, а другія—на стѣнахъ и пилонахъ бывшаго храма св. Стефана. Первая гласитъ о сооруженіи (точнѣе сказать—о серіозной реставраціи) набережной стѣны при императорѣ Іустинѣ II, епископъ Θεодоръ и др., имѣя точно опредѣленную дату 14 дек. 577 г.; изъ остальныхъ двѣ, вырѣзанныя на стѣнахъ храма, и одна на его пиловѣ, говорятъ объ устроеніи храма св. Стефана.

какъ дѣлѣ епископа Федора, еще одна на другомъ маломъ пило-нѣ выражаетъ побѣдный кликъ новаго утвердившагося въ Нубіи христіанства словами: крестъ побѣдилъ, всегда побѣдитъ; на-конецъ еще одна надпись или, точнѣе, группа христіанскихъ именъ, начертанныхъ на разныхъ мѣстахъ того-же малаго пилона. Всѣ надписи—на греческомъ языкѣ, греческими бук-вами. Въ книгѣ автора они отображены особеннымъ приня-тымъ имъ условнымъ способомъ, затѣмъ переписаны обще-употребительнымъ греческимъ алфавитомъ съ необходимыми дополненіями пропущенныхъ буквъ, съ поправками очевид-ныхъ ошибокъ и раскрытіемъ сокращеній и затѣмъ переве-дены на русскій языкъ. При описаніи памятниковъ о. Филэ и надписей, перепискѣ и объясненіи ихъ авторъ пользовался трудами и изданіями западно-европейскихъ специалистовъ въ этой области, каковы Летронъ, Кирхгофъ, Бекъ, Францъ, Курціусъ и особенно Лелсіусъ, въ его изданіи: „Denkmaeler aus Aegypten und Ethiopien“. Пользуясь этими источниками, авторъ восполняется сообщеніями и другихъ ученыхъ архео-логовъ, присоединяя и собственные соображенія въ объясненіи той или другой черты описываемаго памятника. Указавъ съ нѣкоторою подробностію на характеръ ученой работы автора въ описаніи имъ храмовъ и надписей о. Филэ, рецензентъ имѣлъ въ виду то, что указанный характеръ преобладаетъ въ работѣ проф. Розова при описаніи дальнѣйшихъ группъ па-мятниковъ, о которомъ повѣтому можемъ уже не говорить подробно.

Вторую группу составляютъ надписи несомнѣннаго или вѣроятнаго нубійскаго происхожденія, открытыя учеными внѣ Нубіи. Въ послѣдующихъ группахъ описываются храмы и надписи, монастыри, вообще церковные памятники и монументальные слѣды христіанства въ Нубіи въ географическомъ порядкѣ нахожденія ихъ съ сѣвера на югъ или съ Нижней Нубіи до Верхней—до нынѣшняго Судана и особенно мѣстности древняго Мерое и нѣкоторыхъ сосѣднихъ. Всѣхъ группъ па-

мятниковъ, описанныхъ въ книгѣ проф. Розова,—десять. Болѣе вниманія и мѣста удѣлено описанію храма селенія Калабше, древняго Талмиса, и еще болѣе—реляціи Силко, царя нубійскаго племени Нобатовъ, писанной отъ его имени, какъ полагаетъ авторъ вмѣстѣ съ Лепсіусомъ, образованнымъ коптомъ на греческомъ языкѣ, какъ писаны и др. надписи. Такое вниманіе обусловилось особенною важностію указанныхъ двухъ памятниковъ, относящихся къ первымъ временамъ христіанства въ Нубіи. Отдѣлъ о храмѣ Калабше и реляціи Силко представляетъ въ книгѣ проф. Розова цѣлый историко-археологическій этюдъ или, точнѣе, ученый трактатъ, въ которомъ съ данными этихъ и одностороннихъ съ ними памятниковъ, уясняемыми съ помощію упомянутыхъ специалистовъ археологовъ и другихъ изслѣдователей, сопоставляются свидѣтельства письменныхъ источниковъ, начиная съ Іоанна еп. Ефесскаго, какъ важнѣйшаго, и простираясь на рядъ византійскихъ и западныхъ средневѣковыхъ писателей съ новыми при этомъ критическими поясненіями относительно исторіографическаго характера и значенія ихъ. Слѣдуетъ прибавить, что кромѣ названныхъ выше главнѣйшихъ пособниковъ автора въ его изслѣдованіи вещественныхъ памятниковъ христіанства въ Нубіи, онъ пользовался многими другими, какъ Нибуръ, Ляндъ, Буркхардтъ, Ляйтъ,—что въ церковно-археологическихъ разъясненіяхъ объ этихъ памятникахъ, отображающихъ черты греко-византійскаго происхожденія и типа (напр. въ иконографіи, церковныхъ одеждахъ, устройствѣ храмовомъ и т. под.), онъ нуждался и потому упражнялся въ изученіи византійской церковной археологіи,—что кромѣ ученыхъ трудовъ по этому предмету западно-европейскихъ византистовъ, онъ съ полнымъ вниманіемъ отнесся къ трудамъ русскихъ знатоковъ Востока и Византіи, какъ Норовъ и въ новѣйшее время проф. Кондаковъ и друг.

Въ концѣ сочиненія проф. Розова приложено извлеченіе изъ III части церковной исторіи сирійца Іоанна Ефесскаго

(современника Іустиніана I), какъ писателя особенно важнаго для начальнай исторіи христіанства въ Нубіи и притомъ такого, произведеніе котораго обнародовано въ полномъ видѣ не такъ давно. Сообщивъ въ первой главѣ свѣдѣній объ этомъ Іоаннѣ, почерпнутыя изъ книги перваго издателя его исторіи Лянда (Land, Joannes Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriken, Leiden, 1856 г.) съ собственными замѣчаніями объ этомъ сирійскомъ историкѣ, авторъ прилагаетъ здѣсь извлеченіе изъ него въ русскомъ переводѣ, сдѣланномъ по нѣмецкому переводу Шенфельда (Schaenfeld, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos, München, 1862 г.).

Въ сочиненіи проф. Розова видны обширная и основательная эрудиція и зрѣлое научное разумѣніе, какъ плодъ продолжительныхъ занятій его по преподаванію наукъ историческихъ и усиленныхъ трудовъ въ той церковно-исторической области, къ которой относится его сочиненіе. Составъ источниковъ для исторіи христіанства въ Нубіи, послѣдовательно выступающихъ въ сочиненіи, отличается полнотою, разнородностію, достигающею наиболѣе спеціальныхъ предметовъ исторической и археологической науки. Конечно, по самому свойству предмета сочиненія, автору предстояло обращаться къ готовымъ изданіямъ и трудамъ ученыхъ по разнымъ отраслямъ исторической науки. Но научная самостоятельность автора проявилась уже на самомъ разыскиваніи и собираніи такихъ изданій и трудовъ, при чемъ требовалась не только громадная начитанность, но и ученая проницательность, съ какою авторъ отыскивалъ ихъ вблизи и вдали, опираясь не только на болѣе или менѣе подробныя библиографическія указанія, но и на собственныя научныя соображенія историко-литературнаго характера о надежности или вѣроятности открытія полезныхъ для него свѣдѣній въ томъ или другомъ изданіи и источникѣ. Если авторъ сознается, что такіе поиски за источниками часто заканчивались для него горечью разочарованій и сожалѣній о потраченныхъ времени и трудѣ, ибо искомое и найденное не отвѣчало надеждамъ, то чита-

тель съ уваженіемъ примѣчаетъ, что разочарованія и сожалѣнія не ослабляли усилій трудолюбиваго искателя, въ концѣ всего увѣнчавшихся тою наличностію собранныхъ и обследованныхъ источниковъ, какое видится въ сочиненіи автора. Еще болѣе научная самодѣятельность его проявилась на самомъ изслѣдованіи источниковъ. Изученіе ихъ во всѣхъ возможныхъ случаяхъ по нимъ самимъ, характеристика ихъ по серіямъ и группамъ, характеристика и критическая оцѣнка отдѣльныхъ писателей, сочиненій и памятниковъ, выборъ изъ нихъ матеріала или данныхъ для исторіи хр. Нубіи, уясненіе и опредѣленіе ихъ значенія, разборъ мнѣній и выводовъ другихъ изслѣдователей и установленіе, въ предѣлахъ возможнаго, собственныхъ выводовъ—все это приемы истинно ученой работы, истинно-научныя изслѣдованія. Есть отдѣлы замѣчательные по силѣ ученой проицательности изслѣдованія. Упомянутый же при обзорѣ содержанія книги проф. Розова историко-археологическій этюдъ по поводу реляціи Силко, по мнѣнію рецензента, можетъ быть названъ блестящимъ этюдомъ. А какъ на черту научной добросовѣстности автора умѣстно указать и на то обстоятельство, что онъ не опускаетъ оговариваться, если какое-либо свѣдѣніе или какой-либо литературный или библіографическій фактъ почерпаетъ не изъ перваго источника или перваго сообщенія о немъ, а изъ указаній на такой источникъ или сообщеніе у другихъ. Это успокоиваетъ рецензента относительно повѣрки тѣхъ сообщеній и данныхъ въ книгѣ автора, какія почерпнуты изъ изданій, не имѣющихся подъ руками у рецензента, какое успокоеніе дается впрочемъ и повѣркою, по крайней мѣрѣ, нѣкоторой части изъ того, что доступно повѣркѣ.

Сочиненіе проф. Розова представляетъ цѣнный вкладъ въ церковно-историческую науку. Цѣнность этого труда непосредственно опредѣляется уже тѣмъ, что это первый въ отношеніи къ хр. Нубіи опытъ труда цѣльнаго, первый въ нашей литературѣ и едва ли и не въ иностранной, гдѣ есть хотя и довольно трудовъ, касающихся хр. Нубіи, но только

отрывочныхъ, или, такъ сказать, попутныхъ въ ряду другихъ изслѣдованій. Это еще первая часть труда, но основная и цѣльная, объединяющая и освѣщающая приобрѣтенія и результаты отдѣльныхъ указаній и частныхъ трудовъ ученыхъ по исторіи христіанской Нубіи. Съ трудомъ проф. Розова открывается возможность построеній этой исторіи, такой, конечно, какая можетъ быть мыслима для этой отрѣзанной отъ христіанскаго міра страны. Главные моменты и болѣе характеристическія черты исторіи хр. Нубіи выступаютъ уже въ сочиненіи проф. Розова въ достаточномъ освѣщеніи. Это будетъ исторія небольшая, частица общей исторіи хр. церкви, печальная во многомъ, но трогательная и поучительная. Практическіе интересы этой исторіи (напр. интересъ миссіонерскій) еще очень далеки отъ насъ, отъ нашей церкви, такъ какъ vlastное, опирающееся на силы и средства, отношеніе къ этимъ интересамъ представляется гораздо болѣе, если не значимымъ, то доступнымъ для другихъ, а не для насъ. Но остаются съ своимъ значеніемъ для мыслящаго хрстіанина, въ особенности для церковнаго историка-богослова, теоретическіе интересы исторіи хр. Нубіи, сосредоточенные на разъясненіи судьбы почти тысячелѣтняго существованія христіанства въ Нубіи среди пустынь язычества и мусульманства, а также близкой или отдаленной связи и аналогіи ихъ съ судьбами мѣстныхъ церквей и обществъ всего хр. юго-востока.

Впрочемъ цѣнность сочиненія проф. Розова, какъ научнаго вклада, не ограничивается значеніемъ его для исторіи хр. Нубіи. При отсутствіи для Нубіи собственныхъ туземныхъ, національныхъ письменныхъ источниковъ ея исторіи, вызванный изыскивать и изучать ихъ по длинному, послѣдовательному ряду источниковъ иностранныхъ и общенсторическихъ, авторъ первою главою своего труда, посвященнаго обзору этихъ источниковъ, дѣлаетъ услугу обще-церковной исторіографіи, представляя отчетливыя, критически уясненныя свѣдѣнія о такихъ источникахъ, о церковныхъ и нецерковныхъ писателяхъ и

произведеніяхъ разныхъ эпохъ и странъ, о достоинствѣ и значеніи этихъ писателей и сочиненій, какъ источниковъ для церковной исторіи вообще. Многія изъ этихъ свѣдѣній могутъ оказаться полезными для историка, то въ видѣ справочныхъ свѣдѣній, то въ видѣ указаній на малоизвѣстные источники, требующіе изученія. Въ послѣднемъ отношеніи особенно цѣнными представляются сообщенія и разсужденія автора о церковной исторіи сирійца Іоанна Ефесскаго. Второю главою сочиненія, въ которой описываются, воспроизводятся и объясняются собранные изъ разныхъ изданій вещественные памятники хр. Нубіи, авторъ дѣлаетъ оцутительную услугу всей церковно-археологической наукѣ.

Конечно, въ сочиненіи профес. Розова могутъ быть указываемы стороны или предметы, способные вызывать вопросы и недоумѣнія. Такъ, самыя качества обширной и основательной эрудиціи и сильной критической мысли, видимыя на сочиненіи, располагають къ вопросу: почему бы ученый труженикъ не направилъ своихъ способностей, знаній и трудовъ на предметъ болѣе близкій и, такъ сказать, благодарный, какимъ могла быть напр. та или другая область изъ исторіи восточныхъ патріархатовъ, особенно Византіи? Но относительно подобнаго вопроса найдется то усложненіе, что надъ другими областями церковно-исторической и археологической науки работали и работаютъ многіе, тогда какъ хр. Нубія дождалась въ профес. Розовѣ перваго у насъ историка и едва-ли скоро дождется втораго, такъ что выборъ имъ для своего труда предмета не особенно благодарнаго, но вмѣстѣ тяжелаго, устойчивость въ продолжительной работѣ надъ нимъ составляетъ своего рода подвигъ во имя науки. Можетъ еще казаться, что за несуществованіемъ у Нубійцевъ собственныхъ спеціальныхъ письменныхъ источниковъ хр. исторіи ихъ, авторъ слишкомъ удлинялъ рядъ заносимыхъ въ его изслѣдованіе источниковъ иностранныхъ, изъ коихъ нѣкоторые представляютъ очень мало данныхъ для исторіи хр. Нубіи

или представляют собою данныя сомнительнаго, нерѣшительнаго значенія. Но въ виду несомнѣнности того обстоятельства, что изслѣдователь прочитывалъ и изучалъ еще болѣе того, что удержалъ въ своемъ изслѣдованіи, какъ болѣе или менѣе пригодное и цѣнное, и что его изслѣдованіе есть именно первое полное и цѣльное изслѣдованіе по исторіи христіанства въ Нубіи, мы не рѣшаемся указанной стороны въ сознаніи проф. Розова считать недостаткомъ его, тѣмъ болѣе, что она, какъ уже сказано, имѣетъ значеніе полезной услуги обще-церковной исторической наукѣ. Что касается до нѣкоторыхъ частныхъ и отдѣльно взятыхъ сообщеній, сужденій и выводовъ въ соч. проф. Розова, могущихъ вызывать вопросы или возраженія, то останавливаться на разборѣ ихъ, при томъ очень нелегкомъ, по самой спеціальности ихъ, нахожу въ данномъ случаѣ излишнимъ, въ виду сознаваемыхъ мною солидныхъ и неоспоримыхъ достоинствъ цѣлаго труда. Характеръ труда, который обозначается авторомъ какъ „историко-критическое и церковно-археологическое изслѣдованіе“, безъ сомнѣнія, достаточно удовлетворяетъ тѣмъ требованіямъ, какія могутъ быть предъявляемы для диссертациі на степень доктора церковной исторіи. Считаю вполне справедливымъ признать профессора А. В. Розова дающимъ ему право на полученіе степени доктора церковной исторіи“.

Постановлено: Согласно съ отзывами профессоръ М. Ковальницкаго и И. Малышевскаго о сочиненіи „Христіанская Нубія“, удостоить автора его профессора А. Розова степени доктора церковной исторіи и, по силѣ Уст. дух. акад. § 81 в. 6, установленнымъ порядкомъ представить сіе на утвержденіе Святѣйшаго Синода.

На семь журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Платономъ, Митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ, положена резолюція: „15 декабря 1890 г. Утверждается“.



044 105 193 957