

ПРАВОСЛАВНЫЙ

СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1870.

ЧАСТЬ ТРЕТІЯ.

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

Отъ казанскаго комитета духовной цензуры печатать
позволяется. 1 сентября 1870 года.

Цензоръ, профессоръ академіи, *Нав. Соколовъ.*

СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТЫЯ БОГОРОДИЦЫ,
СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПІ-
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВЯЖСКИМЪ, 8 СЕНТЯБРЯ 1867
ГОДА, ВЪ КАЗАНСКОМЪ ЖЕНСКОМЪ МОНАСТЫРЬ.

—

Возвеселися неплоды неждающая, возгласи и возопій нечревоболтвшая: яко многа чада пустыя паче, нежели имущія мужа (Иса. 54, 1).

Сими словами богодухновенный Исаія предрекъ многоплодность Церкви Христовой изъ племень языческихъ, которыя прежде были неплодны и безчадны для царствія Божія, въ сравненіи съ народомъ іудейскимъ. Но сіи же слова своимъ образомъ исполнились и преславнымъ событіемъ, которое мы нынѣ празднуемъ. Долго страдала неплодствомъ благочестивая чета—Іоакимъ и Анна; долго тяготѣло надъ ними поношеніе безчадства, и усердная молитва ихъ о дарованіи имъ плода не имѣла успѣха. Наконецъ, когда по законамъ естества едвали уже оставалась надежда чадородія, Господь призрѣлъ на нихъ. *Возвеселилась неплоды неждающая.* Св. Анна, по благовѣстію ангела, какъ учитъ церковное преданіе, зачала и родила чадо, о рождествѣ коего должна была возгласить и возопить отъ радости не она одна, а цѣлая вселенная; и доселѣ воспѣвается

оно и составляет предмет свѣтлой радости и торжества для человѣковъ. Это чадо есть избранная изъ всѣхъ родовъ, едина чистая и непорочная, честнѣйшая херувимовъ и серафимовъ Дѣва Марія, отъ пречистыхъ кровей коея принявъ Себѣ человѣческое естество самъ едиnorodный Сынъ Божій, Господь Иисусъ Христосъ, для спасенія нашего.

Такъ Богъ, идѣже хочетъ, побѣждаетъ естества чинъ, благодатною силою своею восполняетъ недостатокъ естества. и творитъ елика хочетъ тамъ, гдѣ оскудѣваютъ и изнемогаютъ силы природы, дабы во всемъ являлась и прославлялась Его едина вседѣйствующая сила и благодать.

Не тоже ли самое, братіе, совершается съ нами и въ насъ? Рождество пресвятой и преблагословенной Дѣвы Богородицы, которая есть украшеніе и слава рода нашего, есть—орудіе спасенія нашего,—рождество отъ неплодныхъ родителей, силою благодати Божіей, привлеченной продолжительною скорбію сердечною и терпѣливою и усердною молитвою, не есть ли образъ того, что и въ насъ все доброе и спасительное бываетъ плодомъ не нашей собственной воли и дѣятельности, а вседѣйствующей благодати Божіей, привлекаемой только отъ насъ усиленнымъ желаніемъ и молитвою?

Такъ, братіе, природа наша сама по себѣ точно неплодна и безсильна къ произведенію истиннаго добра. Съ тѣхъ поръ, какъ грѣхъ прародительскій овладѣлъ ею и растлилъ всѣ наши силы духовныя, она уподобилась камню, изъ котораго человѣкъ самъ собою не можетъ извести живой воды. Въ человѣкѣ естественномъ—такомъ, каковымъ онъ рождается по плоти, остался разумъ, способный вѣдать добро, остался законъ добра, осталось соуслуженіе сему закону и обнаруживаются порывы исполнять его: но не стало свѣта въ умѣ для уразумѣнія истиннаго добра, не стало дѣйствительнаго побужденія въ волѣ и силы влекущей и облегчающей исполненіе закона, не стало чистой люб-

ви къ Богу въ сердцѣ, и водворившаяся на мѣстѣ ея тройственная похоть—плоти, очесъ и гордости житейской противъ желанія увлекаетъ человѣка къ пороку. Самыя добрыя, повидимому, дѣйствія и согласныя съ закономъ Божиимъ являются нечистыми и неблагоугодными въ очахъ Божиихъ, будучи проникнуты и заражены самолюбіемъ или другимъ какимъ-либо нечистымъ побужденіемъ. Если же природа наша сама по себѣ бессильна къ произращенію цвѣтовъ истинной добродѣтели—различныхъ добрыхъ дѣлъ: то тѣмъ менѣе она способна къ произведенію самыхъ плодовъ, тѣмъ менѣе возможно человѣку самому собою достигнуть совершенства духовнаго и спасенія души своей. Сію несомнѣнную, важнѣйшую истину христіанскую съ особенною силою внушаетъ намъ слово Божіе. *Законъ духовенъ есть*, говоритъ св. апостолъ Павелъ, *азъ же плотникъ и продакъ подъ грѣхъ. Еже бо содѣваю, не разумю: не еже бо хочу, сіе творю, но еже ненавижду, то содѣловаю. Хвалю законъ, яко добръ; но еже хотѣти прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе, не обрътаю: не еже бо хочу доброе, творю, но еже не хочу злое, сіе содѣваю* (Рим. 7, 14—19). Въ дѣлѣ же духовнаго совершенства и спасенія души, по слову тогоже апостола, не только *еже дѣяти*, но и *еже хотѣти*—не отъ насъ (Фил. 2, 13); тамъ мы *и помыслити не можемъ что отъ себе, яко отъ себе* (2 Кор. 3, 5), поелику мы мертвы по естеству и отчуждены отъ истинной жизни. И какъ явственно утверждаетъ сію истину многовѣковой опытъ всего человѣчества! Много ли успѣли просвѣтитъ людей вѣдѣніемъ истины и утвердить въ добродѣтели всѣ мудрецы и философы по стихіямъ міра, выдававшіе себя просвѣтителями и наставниками человѣческаго рода? Гдѣ оно—это просвѣщеніе, будтобы принесенное ими людямъ? Гдѣ она—эта добродѣтель, будтобы насажденная ими въ человѣчествѣ? Какъ несомнѣнно убѣждаетъ въ сей истинѣ и опытъ каждаго надъ самимъ собою! Часто напрягаешь всѣ силы ума, чтобы достать въ немъ добрую

мысль, и—напрасно: какъ въ камнѣ не находишь въ немъ ни капли животворной влаги. Часто напрягаешь всю силу воли и сердца, чтобы пробудить въ нихъ святое желаніе и порывъ къ добру, и—опять напрасно: онѣ какъ-бы ледъ холодны, и не чувствуешь въ нихъ ни малѣйшей теплоты. Нерѣдко и мысль есть добрая, и желаніе и влеченіе сердца святое: но нѣтъ силъ исполнить и осуществить ихъ! Возможно ли послѣ сего самодѣльное совершенство духовное и самоспасеніе, которое гордое и самообольщенное вольнодумство обѣщаетъ человѣку? Нѣтъ, братіе! Лживы эти обѣщанія. *Всякъ садъ*, говоритъ Господь Иисусъ Христосъ, *егоже не насади Отецъ мой небесный, искоренится* (Мат. 15, 13), ибо въ немъ не можетъ произрастать прекрасныхъ цвѣтовъ и богоугодныхъ плодовъ ни вѣры, ни благочестія, ни истинной любви христіанской, ни воздержанія, ни дѣвства и цѣломудрія, ни молитвы, ни другихъ добродѣтелей. А что же? То, что исходитъ, по слову Спасителя, изъ сердца человѣческаго, каково оно есть по естеству, не очищеннаго и не освященнаго свыше: *отъ сердца человѣческаго*, говоритъ Онъ, *исходятъ помысленія злая, убійства, прелюбодѣнія, татбы, лжесвидѣтельства, хулы* и другіе безчисленные пороки (Мат. 15, 19).

Но—*возвеселился неплоды нераждающая, возгласи и возотий нечревоболтвшая!* Когда на неплодную и безсильную природу нашу низходитъ свыше вседѣйствующая благодать Божія, какъ дождь или роса небесная, какъ свѣтъ солнечный на землю, тогда она дѣлается благоплодною и многоплодною. Оживленная, очищенная и освященная сею благодатию, она обогащается всякою добродѣтелию и совершенствомъ духовнымъ, и рождаетъ человѣку спасеніе и вѣчное блаженство. Сію-то благодать Божию, спасительную всѣмъ человѣкамъ, принесъ на землю Господь нашъ Иисусъ Христосъ, воплотившійся отъ Дѣвы Маріи. Ее-то исходатайствовалъ Онъ у Отца своего небеснаго въ дарахъ Духа Святаго своими страданіями и смертію. Сей-то благодати

Божіей, являющей силу свою въ немощи человѣческаго естества, св. апостоль Павель усвоетъ все то доброе въ человѣкѣ, чего недостаетъ у естественныхъ силъ его. *Благодатию Божію*, говоритъ онъ о себѣ, *есмы, еже есмь, и благодать его не тща бысть, но паче всѣхъ потрудихся, не азъ же, но благодать Божія, яже со мною* (1 Кор. 15, 10). Ей усвоетъ онъ и вѣру, и любовь христіанскую, и вѣдѣніе духовное и всякое совершенство. *Плодъ духовный*, говоритъ, т. е. благодатию Духа Божія произращаемый въ насъ, *есть любви, радость, миръ, долготерпѣніе, вѣра, кротость, воздержаніе* (Гал. 5, 22. 23). Сею благодатию исполненный, онъ говоритъ о себѣ: *вся могу о укрѣпляющемъ мя Исусъ Христъ* (Фил. 4, 13). Сею-то благодатию безчисленное множество праведниковъ въ немощномъ сосудѣ плоти своей явило чудеса подвиговъ и возвело природу человѣческую на степень ангелоподобнаго совершенства, а ублажаемая нынѣ нами преблагословенная Дѣва Марія содѣлалась безъ сравненія славнѣйшею херувимовъ и серафимовъ, и удостоилась быть Матерію Бога-Слова. Сею благодать и мы, братіе, получили, по милосердію Господа Бога, чрезъ вѣру во Христа Исуса, въ св. таинствахъ Церкви, и ею-то каждый изъ насъ можетъ творить угодное Богу, ею только можетъ содѣлать и обрѣтать спасеніе души своей. Ибо апостоль говоритъ, что намъ *подана вся божественная силы, яже къ животу и благочестію* (2 Пет. 1, 3). Имѣетъ ли кто вѣру и обладаетъ духовнымъ просвѣщеніемъ и вѣдѣніемъ таинъ Божіихъ,—это даръ благодати, а не наше собственное дѣло. Богатъ ли кто любовью христіанскою,—Духъ Святыи изливаетъ ея въ сердце, а не изъ сокрушеннаго кладязя естественныхъ расположеній души обрѣтается она. Отличается ли кто цѣломудріемъ, воздержаніемъ, милосердіемъ, благочестіемъ, подвигами и заслугами въ служеніи ближнимъ и всякою другою добродѣтелию,—все это есть у насъ плодъ благодати Божіей, способствующей намъ въ немощахъ естества нашего и совершающей въ нихъ свою

силу. А посему никто не хвалился никакимъ добромъ, какъ-бы собственнымъ достояніемъ. *Что имаша, еже ниси пріялъ?* говоритъ апостоль. *Аще же пріялъ еси, что хвалишися, яко не пріемъ* (1 Кор. 4, 7)? Но за все прославляй и благодари всеблагую и всесильную благодать и милость Божію.

Какъ же и чѣмъ привлекается благодать Божія въ помощь немоцной природѣ нашей?—Сильно скорбѣла праведная Анна о своемъ неплодствѣ, пламенно желала себѣ благословеннаго плода и усердно молилась о семъ Богу, и во время слезной молитвы своей получила радостное обѣтованіе о рожденіи отъ ней благодатной Дщери. Такъ, братіе, и намъ первѣе всего необходимо, для привлеченія свыше благодатной помощи во всѣхъ дѣлахъ нашихъ, наипаче же въ подвигахъ нашихъ во спасеніе души, смиренное и глубокое сознаніе своей немощи. Кто полагается на себя и предается гордой самонадѣянности, тотъ не успѣетъ ни въ чемъ добромъ. Ибо для благодати Божіей недоступно гордое и надменное сердце. Господь не только не осѣняетъ своею помощію гордыхъ, но и *противится* имъ, по слову Писанія (1 Петр. 5, 5). За гордость и данную однажды благодать Богъ отъемлетъ у человѣка. Напротивъ, чѣмъ кто смиреннѣе сознаетъ свои немощи и недостатки, тѣмъ скорѣе и обильнѣе изливаются на него дары благодати. За сіе-то, особенно любезное Богу, качество души превознесены были такою славою всѣ св. праведники. За сіе и преблагословенная Дѣва Марія пріяла чрезвычайную и несказанную благодать—быть Матерію Господа Спасителя нашего и послужить ближайшимъ орудіемъ спасенія всего человѣческаго рода. Это и сама Она исповѣдала въ богодухновенной пѣсни своей: *яко призрѣ на смиреніе рабы своей: се бо отнынь ублажатъ мя вси роди.*

Далѣе, необходимо усердное желаніе и жажда сердечная благодати Божіей, для привлеченія ея себѣ въ помощь. Господь не принуждаетъ никого насильно къ принятію ея, но требуетъ отъ насъ свободнаго распо-

ложенія сердца и готовности, и туда только низпосылаеть ее, гдѣ обрѣтаетъ такую готовность. Такъ пресвятая Дѣва Марія, желая скорѣе видѣть обѣтованнаго Спасителя міра, хотѣла быть хотя послѣднею рабою у той блаженной жены, отъ которой имѣлъ родиться Овъ, и получила болѣе: сама содѣлалась сею блаженною женою. Такъ Богъ, по милосердію своему, и всегда творить, по слову апостола, *по преизбыточествію наче, ихъ же просимъ или разумѣмъ, по силѣ дѣйствуемъ въ насъ* (Еф. 3, 20).

Наконецъ, необходима со стороны нашей постоянная и теплая молитва, проникнутая живою вѣрою и твердымъ упованіемъ. Она отверзаетъ, съ одной стороны, небо къ низпосланію даровъ его, а съ другой—сердце къ принятію ихъ. Посему-то апостоль Павелъ преклоняетъ колѣна свои и молить Отца небеснаго, когда желаетъ ученикамъ своимъ и просвѣщенія и вѣдѣнія духовнаго, и утвержденія въ любви Христовой, и благодатнаго утѣшенія, и всякаго преспѣянія духовнаго. И о себѣ самомъ просить ихъ молиться *всякою молитвою и моленіемъ на всяко время*. Посему-то всѣ благодатствованные мужи почитали молитву самою главною и необходимою потребностію жизни духовной, именуя ее пищею души и дыханіемъ духа. И всѣ тѣ великіе подвиги и дивныя чудеса, какія совершали они, совершали не иначе, какъ силою молитвы.

Постараемся же, братіе, стяжать и всегда имѣть глубокое смиреніе въ сердцѣ своемъ и живое сознаніе немощи естества своего; будемъ желать всегда отъ всей души благодати Божіей, необходимой для споспѣшествованія намъ во всякомъ благомъ дѣлѣ; научимся постоянно и пламенно молиться ко Господу Богу; тогда и надъ нами сбудутся слова пророческія: *возвеселися неплоды неждающая, возгласи и возопій нечревоболѣвшая: яко многа чада пустыя наче, нежели имущія мужа*. Господь и насъ обогатитъ всякимъ совершенствомъ духовнымъ—благодатию своею. Аминь.

ЗАЩИТА МОИСЕЕВА ПЯТИКНИЖІЯ

ПРОТИВЪ
ВОЗРАЖЕНІЙ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ КРИТИКИ.

(продолженіе)

2) *Изданіе Пятикнижія при царь Іосіи.*

Эта гипотеза привита къ слѣдующему разсказу 4-й книги Царствъ: „въ восемнадцатый годъ царя Іосіи послалъ царь Шафана, сына Ацалии, сына Мешуламова, тайнописца, въ домъ Іеговы съ приказаніемъ: поди къ первосвященнику Хелкіи..... И сказалъ первосвященникъ Хелкія тайнописцу Шафану: я нашель въ домъ Іеговы книгу закона. И подалъ Хелкія книгу Шафану, и онъ прочиталъ ее. И пришелъ тайнописецъ Шафанъ къ царю, и сказалъ: книгу далъ мнѣ священникъ Хелкія, и читалъ ее Шафанъ предъ царемъ. Царь, услышавъ слова книги закона, разодралъ одежды свои“, и проч. (XXII, 2—11). Этотъ разсказъ толкуютъ въ томъ смыслѣ, будто въ немъ идетъ рѣчь о составленіи Пятикнижія, по древнимъ источникамъ, самимъ Хелкіею или сыномъ его прор. Іереміею, съ цѣлію возбудить національно-религіозное чувство въ іудейскомъ царствѣ, которому угрожали тогда халдеи.—

Но въ разсказѣ ничто не благоприятствуетъ такой гипотезѣ. Характеръ дѣйствующихъ въ этомъ событіи лицъ служитъ для насъ ручательствомъ противъ всякаго съ ихъ стороны подлога, или обмана. Хелкія былъ первосвященникъ благочестивый, который всѣмъ своимъ вліяніемъ содѣйствовалъ своему повелителю—царю Іосію въ дѣлѣ нравственнаго исправленія іудейскаго народа и возстановленія въ немъ истинной вѣры, глубоко потрясенной въ предшествовавшія царствованія. Съ своей стороны пророкъ Іеремія тоже не рѣшился бы на обманъ въ такомъ важномъ дѣлѣ. Исторія его жизни намъ извѣстна: онъ никогда не былъ обманщикомъ. Гоненія, которыя онъ перенесъ за свои обличительныя противъ іудеевъ рѣчи, служатъ достаточнымъ ручательствомъ его искренности. Его жизнь представляетъ намъ лишь длинную борьбу противъ народныхъ пороковъ и за цѣлость Моисеева закона; она представляетъ намъ энергическій протестъ противъ нечестія и развращенія народа, который забылъ данный Моисеемъ законъ и тѣмъ самымъ лишилъ себя тѣхъ преимуществъ, которыя, по волѣ Іеговы, соединены были съ исполненіемъ этого закона. — Если бы законъ Моисея написанъ былъ недавно, то какую силу имѣли бы рѣчи пророка Іереміи, какой смыслъ имѣло бы все его поведеніе ⁽¹⁾? Можно ли притомъ допустить, будто царь Іосія былъ обманутъ ложью, подобною той, въ какой обвиняютъ первосвященника Хелкію? Ужели ему было неизвѣстно, что Моисей оставилъ письменный законъ, и ужели онъ до такой степени былъ неразумителенъ, что подложную книгу не могъ отличить отъ подлинной? Замѣчательныя слова, произнесенныя имъ послѣ прочтенія секретаремъ Шафаномъ найденной Хелкією книги, не служатъ ли доказательствомъ того, что книга закона, хотя и была потеряна въ то время изъ вида и сдѣлалась рѣдкостью, не была однакоже совершенно неизвѣстною? „Великъ гнѣвъ Іеговы, говоритъ благоче-

(1) Hanneberg. указанное выше сочиненіе. т. I. р. 207.

стивный царь, великъ гнѣвъ Іеговы, который воспылалъ на насъ за то, что отцы наши не слушали словъ сей книги, чтобы поступать согласно съ предписаннымъ намъ“ (4 Цар. XXII, 13). Слова самого Хелкіи: „я нашель книгу закона“ (—8) тоже подтверждаютъ, что въ израильскомъ народѣ вообще знали, что существовала особенная и хорошо извѣстная книга, называемая *книгою закона* (1). Стало быть, обманъ Хелкіи становился еще труднѣе и преступнѣе, такъ какъ нужно было не только написать книгу подъ именемъ Моисея, но и сдѣлать такимъ образомъ, чтобы ее приняли именно за *книгу закона*, всѣмъ извѣстную, хотя и затерянную. Наконецъ, религіозныя реформы, предпринятыя Іосіею въ двѣнадцатый годъ его царствованія, слѣдовательно за шесть лѣтъ до находки, сдѣланной Хелкіею, пророчества Іереміи и Софоніи, которые явились на публичную проповѣдь тоже раньше 18-го года царствованія Іосіи, необходимо заставляютъ предполагать, что законъ Моисея существовалъ и былъ извѣстенъ раньше того времени, когда найдена была Хелкіею книга этого закона (2).

(1) Важность, которую придавалъ первосвященникъ своей находкѣ, и страхъ царя Іосіи, при ея чтеніи, можно объяснить отчасти тѣмъ, что найденная Хелкіею книга былъ самый автографъ Моисея, на что, повидимому, намекаютъ слова 2-й книги Паралипомевонъ (XXXIV, 14), гдѣ говорится, что Хелкія нашель книгу закона Іеговы, *данную рукою Моисея*, отчасти же, а можетъ быть и главнымъ образомъ тѣмъ, что содержащаяся въ ней прещенія и угрозы за невѣрность народа Іеговѣ, начали сбываться въ настоящее время.—*Ред.*

(2) Даже вѣкомъ раньше Іосіи пророки Амосъ, Осія, Исаія и Михей уже имѣли въ своихъ рукахъ Пятикнижіе и вдохновлялись имъ, какъ это доказалъ Генгштенбергъ (*Authentic des Pentateuchs*, S. 48—125), а за нимъ недавно аббатъ Меньянъ (*Les propheties messianiques de l'anc. Testam. Paris, 1856. p. 61—67*).—*Ред.*

3) Составленіе Пятикнижія при Давидъ или Соломонъ.

Эта эпоха столь же мало благопріятствуетъ составленію Пятикнижія, какъ и предъидущія. Въ самомъ дѣлѣ, пусть вспомнятъ, что въ храмѣ хранился автографъ Моисея, что по рукамъ священниковъ и даже мірянъ, въ особенности судей, ходило множество копій съ него. Слѣдовательно, если бы вздумалъ кто-нибудь подмѣнить его предполагаемою компиляціей, то слѣдствіемъ этого неизбѣжно были бы въ еврейскомъ народѣ, враждебно относившемся ко всякимъ нововведеніямъ, возмущенія и распри, память о которыхъ дошла бы до отдаленнѣйшаго потомства⁽¹⁾. Кромѣ того, Давидъ и Соломонъ были цари весьма благочестивые, и не могли бы допустить распространенія въ народѣ, подъ именемъ книги Моисеева закона, какой-нибудь компиляціи, совершенно чуждой рукъ великаго законодателя. Прибавимъ къ этому, что, со времени Исуса Навина, книга закона Моисеева была общеизвѣстна (это мы видѣли въ первой части сего сочиненія), и что компиляція, сдѣланная при Соломонѣ или Давидѣ, безъ сомнѣнія, представила бы на своихъ страницахъ генеалогію царской фамиліи⁽²⁾, уничтожила бы извѣстное мѣсто Второзаконія касательно будущаго установленія царскаго достоинства въ еврейскомъ народѣ (XVII, 14—20), или изложила бы его, по крайней мѣрѣ, въ иномъ видѣ, и навѣрно опустила бы данное Моисеемъ израильтянамъ запрещеніе относительно войны съ моавитянами, аммонитянами и идумеями (Втор. II, 4—9). Въ самомъ дѣлѣ, всѣмъ было извѣстно, что Давидъ велъ войну съ этими народами и покорилъ ихъ, и ни одинъ писатель, жившій въ его время, или вско-

(¹) Jannsens, Hermeneutique sacrée. t. I. p. 229.

(²) И по всей вѣроятности умолчала бы о томъ, что царскій родъ ведетъ свое начало отъ кровосмѣшенія (Быт. XXXVIII, 12—30).

рѣ послѣ него, конечно, не осмѣлился бы порицать за это, хотя и косвеннымъ образомъ, великаго царя.

Также точно невозможно было составленіе Пятикнижія во время Саула и Судей, потому что историческія обстоятельства того времени нисколько тому не благоприятствовали. Саула, во все время его царствованія, беспокоило будущее отнятіе у него престола, а Судьи постоянно вели войны съ сосѣдними языческими народами. При Иисусѣ Навинѣ моусейское преданіе было еще слишкомъ свѣжо, такъ что въ это время совершенно было невозможно выдать подъ именемъ Моусея какое бы то ни было подложное сочиненіе.

4) *Компильяція Пятикнижія произведена будто бы въ разныя эпохи и въ нѣсколько приемовъ.* — Это мнѣніе, высказываемое многими германскими критиками, принимающими гипотезу фрагментовъ, перенесено М. Николя и Е. Ренаномъ и во Францію. „Въ послѣднее время, говоритъ второй изъ названныхъ писателей⁽¹⁾, ясно стало видно, гдѣ надобно искать аналогіи тѣмъ процессамъ, посредствомъ которыхъ совершались послѣдовательныя передѣлки историческихъ еврейскихъ книгъ. Эту аналогію находимъ въ арабской исторіографіи. Въ самомъ дѣлѣ, если сравнить между собою различныхъ мусульманскихъ историковъ, то найдемъ, что всѣ они воспроизводятъ одну и ту же основу, первая редакція которой находится въ хроникѣ Табари..... Еврейская исторіографія прошла черезъ такія же ступени. Книга Второзаконія представляетъ намъ исторію, вступившую въ свой послѣдній періодъ, исторію, передѣланную съ ораторскою цѣлію, гдѣ повѣствователь не ограничивается простымъ разсказомъ, но старается назидать. Четыре предъидущія книги сами собою выказываютъ шивки древнѣйшихъ отрывковъ, соединенныхъ, но не приведенныхъ въ связный и послѣдовательный текстъ“. Существенный недостатокъ

(¹) См. указанное выше сочиненіе, стр. 118 и 119.

въ этомъ сравненіи Ренана есть именно отсутствіе правды. Если и справедливо, что арабскіе писатели, жившіе послѣ Табари, руководясь болѣе изощреннымъ критическимъ тактомъ и болѣе рациональнымъ критическимъ методомъ, воспроизводятъ только собранныя въ хроникѣ Табари преданія, то совсѣмъ невѣрно, будто также точно составлялось и Пятикнижіе. Книга Исходъ содержитъ въ себѣ совсѣмъ иное, чѣмъ книга Бытія, книга Левитъ совсѣмъ иное, чѣмъ книга Чиселъ. Чѣмъ касается книги Второзаконія, то она представляетъ общее обзорѣніе только трехъ предъидущихъ книгъ и совсѣмъ не передаетъ содержанія книги Бытія. Сравненіе Ренана было бы справедливо въ такомъ только случаѣ, если бы каждая книга Пятикнижія начинала исторію израильскаго народа исторіею міротворенія и продолжала повѣствованіе о прочихъ событіяхъ, составляющихъ содержаніе книги Бытія, съ нѣкоторыми только, несущественными впрочемъ измѣненіями. Также точно долженъ былъ бы поступить писатель книги І. Навина, книги Судей и такъ далѣе — до Ездры и Нееміи. На самомъ же дѣлѣ ничего подобнаго нѣтъ. Различные писатели историческихъ книгъ в. завѣта совсѣмъ „не воспроизводятъ одной и тойже основы“, передѣлывая ее и только дополняя ее разказами о событіяхъ, случившихся послѣ смерти предшествовавшихъ имъ писателей; свое повѣствованіе они ограничиваютъ вообще тѣмъ, что начинаютъ его съ того самого времени, на которомъ закончили свое повѣствованіе писатели предшествовавшіе.

Но есть и болѣе важные доводы, опровергающіе гипотезу о позднѣйшихъ и послѣдовательныхъ передѣлкахъ Пятикнижія. Если бы этотъ древній памятникъ былъ результатомъ компиляцій, предпринятыхъ въ разныя времена, то 1) его языкъ носилъ бы соотвѣтственный имъ отпечатокъ; въ немъ находились бы обороты и выраженія, встрѣчающіяся въ книгахъ позднѣйшаго времени; такъ называемые архаизмы, или выраженія, вышедшія изъ употребленія, были бы тща-

тельно уничтожены; 2) ни одинъ позднѣйшій писатель не могъ бы оставить на этихъ книгахъ, и въ особенности на Второзаконіи, свойственнаго имъ характера; никто не могъ бы войти до такой степени въ роль Моисея, и слѣдовательно говорить къ израильскому народу такъ, какъ говоритъ Моисей; никто не могъ бы съ такою точностію представить себѣ частныхъ и различныхъ обстоятельствъ, въ какихъ находился этотъ народъ, и произвести твореніе, совершенно гармонирующее съ этими обстоятельствами; 3) компиляторъ, писавшій немного, или долгое время спустя послѣ Моисея, не издалъ бы своей книги въ родѣ журнала, записывая событія по мѣрѣ ихъ происшествія и какъ-бы изо дня въ день, излагая законы рядомъ съ событіями, и тутъ же помѣщая пѣсни, предостереженія и снова законы. Онъ не сталъ бы повторять этихъ законовъ по нѣскольку разъ, или, по крайней мѣрѣ, исключилъ бы изъ Второзаконія тѣ изъ нихъ, которые уже были изложены имъ въ предъидущихъ книгахъ. Онъ не сталъ бы вторично и съ такою тщательностію излагать уставы обрядоваго левитскаго богослуженія. Такой способъ изложенія мыслимъ только у человѣка, который записывалъ свои наставленія и приказанія въ самый моментъ ихъ изданія, и который рассказывалъ потомъ, какъ они были выполнены. 4) Наконецъ, если бы Пятикнижіе было издано при Давидѣ, или позже, то мы были бы вправѣ ожидать, что въ немъ будетъ помѣщена генеалогія этого великаго царя, что въ немъ будетъ изложенъ уставъ относительно порядка престолонаслѣдія, что въ немъ будетъ высказано порицаніе раздѣленія царства, распоряженіе касательно построенія и устройства храма, изложены будутъ законы противъ усилившагося въ то время между евреями пьянства, упомянуто будетъ о нѣкоторыхъ пѣсняхъ, употреблявшихся въ то время при богослуженіи, и проч. Равнымъ образомъ мы вправѣ были бы надѣяться, чтобы изъ него были исключены тѣ законы и обычаи, которымъ уже не слѣдовали болѣе, каковы: законъ

о юбилейномъ годѣ и законъ касательно отпущенія на свободу рабовъ — евреевъ въ седьмой годъ ихъ рабства. Наконецъ, позднѣйшій писатель постарался бы устранить изъ текста всё трудныя мѣста, опустилъ бы изъ него всё кажущіяся ли только, или дѣйствительныя противорѣчя. И нельзя не сказать еще, что въ израильскомъ народѣ не нашлось бы ни одного писателя, который бы рѣшился составить такое писаніе, въ которомъ не было бы единства и гармоніи, какъ въ цѣломъ его составѣ, такъ и въ частностяхъ, и который удовольствовался бы, подобно какому-нибудь кропателю, только собраніемъ, или только сопоставленіемъ одного съ другимъ тамъ и здѣсь разсѣянныхъ документовъ, различныхъ по своему характеру, времени своего появленія и по своему писателю⁽¹⁾.

IV. Миѳическая гипотеза.

Нападки миѳической гипотезы противъ Пятикнижія явились только въ прошломъ столѣтіи. Вотъ какъ разсуждаютъ сторонники этой гипотезы. „Въ Пятикнижіи содержится много фактовъ, лишенныхъ всякаго правдоподобія и часто находящихся въ явномъ противорѣчя съ законами природы. Съ исторической точки зрѣнія эти факты немислимы; на нихъ можно смотрѣть лишь какъ на народныя легенды или миѳы. Но если справедливо, что Моисей могъ собрать въ книгѣ Бытія преданія и миѳы, подтверждавшіе бытіе Бога - Творца, которому поклонялись патріархи, то нельзя тогоже сказать о четырехъ послѣднихъ книгахъ, гдѣ Моисей разсказываетъ о современныхъ ему событіяхъ. Въ разсказѣ о египетскихъ язвахъ, о переходѣ чрезъ Черное море, о маннѣ, о дарованіи Бо-

(1) Здѣсь авторъ говоритъ съ той точки воззрѣнія на Пятикнижіе, съ которой смотрятъ на него сторонники гипотезы фрагментовъ. — *Ред.*

гомъ десяти заповѣдей, объ устройствѣ скиніи, о пребываніи евреевъ въ пустыни—основа историческая, но она облечена въ миѳы, образовавшіеся только съ теченіемъ времени. Современныя Моисею событія могли получить миѳическую форму, какую они имѣютъ въ Пятикнижій, только по прошествіи нѣсколькихъ поколѣній, и слѣдовательно Моисей не можетъ считаться писателемъ настоящаго нашего Пятикнижія“ (1).—Сторонники миѳической гипотезы приравниваютъ, поэтому, чудесныя сказанія Пятикнижія къ баснямъ египетскимъ, индѣйскимъ, греческимъ, римскимъ и проч., и задаютъ вопросъ: почему бы одни только евреи составляли въ этомъ отношеніи исключеніе изъ всѣхъ народовъ?

Историческій очеркъ миѳической гипотезы.

Вооружившись указаннымъ сейчасъ началомъ, Шниллеръ (2) находитъ въ первыхъ главахъ книги Бытія, кромѣ нѣкоторыхъ историческихъ миѳовъ, въ основѣ которыхъ лежитъ всегда что-нибудь дѣйствительное, миѳы богословско-философическіе и, сверхъ того, миѳы поэтическіе, или просто напросто вымыслы. — Мунтиге (3) утверждаетъ, что миѳическій элементъ надобно отыскивать не столько въ самыхъ разсказываемыхъ фактахъ, сколько въ формѣ ихъ выраженія.—По мнѣнію Гейне (4), начало человѣческаго рода, изначальная исторія израильскаго народа суть сказанія, совершенно одинаковыя съ тѣми, какія мы встрѣчаемъ въ миѳологіяхъ другихъ народовъ.—По мнѣнію Эйхгорна, Моис-

(1) Munk, Palestine. p. 135. 136.

(2) Speeler, Hermeneutica biblica. §. 75. 130. 138.

(3) Muntighe, Disquisitio de eo, quod mythicum est in V. T. p. 18.

(4) Opusc. academ. t. I. p. 189.—Com. in tempor. myth. memoria a corruptelis nonnul. vindicata (Com. soc. Götting. t. VIII).

сеевъ Богъ есть вѣчто въ родѣ двулицаго Януса.— *Бауеръ* ⁽¹⁾ пошелъ по этому пути еще дальше. Библейскіе миѳы онъ дѣлитъ на миѳы историческіе, философскіе, поэтическіе и смѣшанные. Въ примѣръ историческихъ миѳовъ онъ указываетъ, между прочимъ, на исторію Авраамова жертвоприношенія. „Однажды, по его словамъ, Авраамъ, размышляя о религіозныхъ обрядахъ сосѣднихъ народовъ, замѣтилъ, что многіе изъ нихъ приносятъ въ жертву, на алтаряхъ своихъ божествъ, своихъ дѣтей. У него явилась при этомъ мысль: не нужно ли и ему самому представить подобное же доказательство своего почтенія къ Іеговѣ— Богу своему, не слѣдуетъ ли и ему заклатъ въ жертву Іеговѣ своего единственнаго сына, котораго родила ему Сарра? Будучи весь занятъ этою мыслию, не дававшею ему покоя, онъ уснулъ и увидѣлъ сонъ, въ которомъ ему представилось, что это дѣло богоугодное. Въ древнія же времена вѣровали, что въ сновидѣніяхъ Богъ открываетъ свою волю людямъ. Поэтому Авраамъ счелъ своею обязанностію исполнить то, что было открыто ему во снѣ. Но въ ту минуту, какъ онъ занесъ уже ножъ надъ Исаакомъ, онъ увидѣлъ овна. Это навело его на мысль, что Богъ, довольный его добрымъ намѣреніемъ, послалъ ему этого овна для того, чтобы онъ закололъ его вмѣсто своего сына; этого овна онъ и принесъ въ жертву“.—Въ примѣръ философическихъ миѳовъ Бауеръ представляетъ исторію міротворенія. Онъ смотритъ на эту исторію, какъ на произведеніе мудреца, желавшаго представить начало міра въ наглядномъ видѣ, для того, чтобы легче запечатлѣть ее въ умѣ читателей.—Что касается сказанія о потопѣ, то оно, по Бауеру, есть миѳ историко-философическій, или смѣшанный. Такъ какъ было общеизвѣстно, что страшное наводненіе погубило

(1) G. L. Bauer, *Hebr. Mythol. des A. und N. T. mit Parallelen aus der Mythol. and. Volker, vornehmt, der Griech. und Rom.* Leipzig, 1802.

всѣхъ людей, за исключеніемъ одного лишь семейства, то мудрецы и старались найти причину этого исключенія. Отсюда—догадки, легенды, разные миѣы. Миѣы поэтическіе Бауеръ находитъ въ разсказѣ о переходѣ чрезъ Чермное море, въ описаніи мірозданія по книгѣ Іова и проч.—По стопамъ Бауера идетъ *Канне* (¹). По его мнѣнію, Авраамъ есть индѣйскій Брами, Іосифъ—туземное египетское божество и богъ времени, Веніаминъ—еврейскій Сиріусъ, лѣтнее созвѣздіе. — Но ни одинъ критикъ не прославился столько въ миѣическомъ искусствѣ, какъ *Де-Ветте* (²). На его взглядъ Пятикнижіе есть не что иное, какъ теократическая эпопея, заключающая въ себѣ миѣы *этимологическіе*, объясняющіе извѣстныя названія (³), и миѣы *дидактическіе*, которыми объясняется происхожденіе вещей, или посредствомъ которыхъ писатель старался научить читателей извѣстнымъ истинамъ, но главнымъ образомъ миѣы *поэтическіе*. Твореніе міра, исторія Авраама, исторія пребыванія израильтянъ въ пустыни и проч. тоже одолжены своимъ происхожденіемъ воображенію поэтовъ и представляютъ въ себѣ историческаго элемента не болѣе того, сколько содержитъ его въ себѣ Гомера Иліада. Такъ, по воззрѣнію Де-Ветте, Авраамъ не есть личность историческая, а только идеаль вѣры, Моисей—идеаль теократическаго генія и т. д. *Ватке* (⁴) идетъ еще дальше. Подобно тому, какъ личность Ии-

(¹) Erste Urkunden der Geschichte.... S. 1. 12. 121. 123. 396.

(²) Kritik der israel. Geschichte. — Einleit. in das A. T. S. 191.

(³) Ссылаются въ особенности на слово *Babel* — смѣшеніе, производимое отъ *balal* (Быт. XI, 9) и *Цоаръ* (Быт. XIX, 22—22), которое производятъ отъ *митцаръ* — маленькая, крошка. Но этимологія перваго слова совсѣмъ неискusstvenная. *Вавель*, сокращенное изъ *Балебаль*, дѣйствительно образовалось изъ *балалъ*. Что же касается до *Цоаръ*, то текстъ отнюдь не даетъ права считать его произведеннымъ изъ *митцаръ*.

(⁴) Die bibl. Theologie wissenschaftl. dargestellt.

суса Христа выродилась, по его мнѣнію, изъ мысли первенствующей Церкви, такъ точно и личность Моисея есть созданіе еврейской общины.—Но мы не кончили бы, если бы захотѣли перечислять всѣ мифическія теоріи, придуманныя Фанъ-Боленами, Жоржами, Ленгерками⁽¹⁾ и другими. Поэтому спѣшимъ представить опроверженіе тѣхъ началъ, на которыхъ зиждутся всѣ эти теоріи.

Критика мифической теоріи.

Эти начала, по крайней мѣрѣ, тѣ изъ нихъ, которыя явно высказываются самими мифологами (ибо далѣе увидимъ настоящее основаніе мифической теоріи), эти начала можно, съ ученымъ *Паро*⁽²⁾, свести къ слѣдующимъ четыремъ главнымъ положеніямъ: 1) существованіе мифовъ у всѣхъ древнихъ народовъ и сходство этихъ мифовъ съ мифами еврейскими; 2) измѣненія, претерпѣваемые историческими фактами въ теченіе длиннаго промежутка времени, протекшаго отъ ихъ совершенія до занесенія ихъ на письмо; 3) бѣдность древнихъ языковъ и незнаніе естественныхъ причинъ; наконецъ, 4) мифическое объясненіе больше, будтобы, чѣмъ историческое, охраняетъ достоинство священныхъ книгъ.

Первое положеніе ничего не доказываетъ; потому что аналогія, проводимая между мифами языческими и мифами мнимо-библейскими, не составляетъ рѣшительнаго доказательства, такъ какъ изъ аналогіи никакъ нельзя выводить несомнѣнно-вѣрнаго заключенія. Изъ того, что первобытныя времена большей части народовъ имѣютъ характеръ легендарный, никоимъ обра-

(1) Сочиненія этихъ критиковъ поцитованы выше.

(2) *Institutio interpretis V. T. Utrecht, 1822.—Disputatio de mythica sacri codicis interpretatione, 2 edit.*—Это послѣднее сочиненіе считается самымъ основательнымъ сочиненіемъ, написаннымъ въ опроверженіе мифической теоріи.

зомъ не слѣдуетъ, будто первый времена и еврейскаго народа носятъ на себѣ точно такой же характеръ. Аналогія имѣетъ значеніе только *апріорическое*, силу же его составляетъ свидѣтельство. Но въ настоящемъ случаѣ свидѣтельство находится въ явномъ противорѣчьи съ миѳическою гипотезою. Тогда какъ греки и римляне сами признаютъ въ своей исторіи легендарный періодъ и считаютъ недостоверными первыя времена своей исторіи, евреи напротивъ считаютъ вполне историческимъ все, что Моисей передаетъ о сотвореніи міра, происхожденіи человѣка и различныхъ человѣческихъ обществъ. Если эпохи всемірной исторіи, по замѣчанію извѣстнаго римскаго археолога Варрона, могутъ дѣлиться у свѣтскихъ историковъ на времена темныя, времена миѳическія и времена историческія, то еврейскія лѣтописи не представляютъ намъ ничего подобнаго. Онѣ начинаются исторіей и никакъ не предполагаютъ въ себѣ миѳа или легенды, т. е. факта, аллегоризованнаго преданіемъ и, благодаря этой аллегоріи, сдѣлавшагося болѣе или менѣе неузнаваемымъ. „Древнѣйшія легенды прочихъ народовъ, говоритъ *Янг* (1), начинаются политеизмомъ; онѣ говорятъ не только о брачныхъ союзахъ между богами и людьми, но и о развратѣ и любодѣйствѣ небожителей; онѣ описываютъ войны между богами, обоготворяютъ солнце, луну, звѣзды и допускаютъ существованіе многихъ полубоговъ, геніевъ, демоновъ. Въ нихъ каждый изобрѣтатель какого-нибудь искусства причисляется къ богамъ. Хронологіи въ нихъ или почти совсѣмъ нѣтъ, или же она чудовищныхъ размѣровъ. Географія ихъ подобна широкому полю, населенному химерами; въ нихъ все претерпѣваетъ самыя странныя превращенія; онѣ необузданно увлекаются всѣми порывами самаго заносчиваго и причудливаго воображенія.—Библія, напротивъ, начинаетъ свою исторію догматомъ единства

(1) Въ *Revue protestante*, февраль 1830 г.

Божія, всемогущаго Творца міра, волею котораго приводится въ бытіе все, чтò существуетъ. Здѣсь мы не найдемъ идеи о вѣчномъ хаосѣ, ни о непокорномъ Богу веществѣ, ни о зломъ Ариманѣ. Здѣсь луна, солнце и звѣзды вовсе не боги, а просто свѣтила, созданныя на пользу человѣка, приносящія ему свѣтъ и служащія для него измѣреніемъ времени (Быт. I, 14—18). Всѣ великія изобрѣтенія дѣлаются простыми людьми, которые людьми и остаются. Хронологія идетъ въ естественномъ порядкѣ и географія не выступаетъ изъ естественныхъ предѣловъ. Здѣсь мы не видимъ превращеній или метаморфозъ, словомъ — не видимъ ничего такого, чтò въ книгахъ древнѣйшихъ языческихъ народовъ съ такою очевидностію указываетъ на слѣды фантазіи и мифа“ (1).

„У всѣхъ почти народовъ мифическое творчество совершалось во мракѣ времени, когда фантазія не боялась дѣйствительности; но это творчество ослабѣваетъ тотчасъ, какъ начинается исторія. Напротивъ, древніе памятники евреевъ наполнены сказаніями о чудесныхъ событіяхъ, случившихся не столько во времена древнія,

(1) Въ примѣръ того, до чего можетъ доходить въ своихъ вымыслахъ ничѣмъ не сдерживаемая фантазія, можно указать на книгу, существующую у индусовъ на палійскомъ нарѣчій, о пяти стахъ пятидесяти рожденіяхъ Будды. Въ эти рожденія онъ попеременно являлся лошадыю, обезьяною, львомъ, слономъ и проч., художникомъ, кушомъ, воиномъ, царемъ, демономъ и богомъ. Онъ родился отъ женщины, одаренной тридцатью двумя качествами, и самъ имѣлъ тридцать два качества главныхъ и сверхъ того восемьдесятъ второстепенныхъ. Когда, въ юности своей, онъ, поджавъ подъ себя ноги, сидѣлъ въ глубокомъ размышленіи, подъ розовымъ кустомъ, то его покрывала постоянно тѣнь отъ этого куста. Онъ былъ такъ краснорѣчивъ, что лягушка, слушавшая одну изъ его бесѣдъ, возвысилась до состоянія высшаго духовнаго существа (Deva). Въ другой разъ пять сотъ летучихъ мышей, слушавшихъ изъ его устъ законъ, хотя и не понимавшихъ его, тоже сдѣлались *девами*. См. F. Neve, *le Bouddhisme*. — *Ред.*

сколько въ позднѣйшія ⁽¹⁾. Если бы писатель, собиравшій преданія объ этихъ событіяхъ, имѣлъ въ виду—дать намъ сборникъ сомнительныхъ легендъ, вымысловъ, мифовъ, то онъ отнесъ бы ихъ, по преимуществу, къ временамъ древнѣйшимъ, когда контроль исторіи былъ почти невозможенъ; оставя же ихъ во времена новѣйшія, когда положительная исторія имѣла тысячу средствъ опровергнуть и даже уничтожить ихъ подлинность, онъ подвергъ бы себя различнымъ пререканіямъ. Такимъ образомъ, отсутствіе чудесъ въ первыхъ разсказахъ его исторіи и малочисленность представляемыхъ ею фактовъ могли происходить только изъ его добросовѣстной заботливости—устранить все, что казалось ему сомнительнымъ, преувеличеннымъ, нелѣпымъ, словомъ—все, что казалось ему недостойнымъ правдивой исторіи. —Итакъ ни одинъ безпристрастный человекъ и не подумаетъ о смѣшеніи, или сопоставленіи этихъ двухъ, столь противоположнымъ явленій, каковы языческіе мифы и библейскія сказанія. „Первый стихъ Пятикнижія, говоритъ другой писатель ⁽²⁾, заключаетъ въ себѣ несравненно больше мудрости, чѣмъ вся мифологія и вся греко-римская философія, высказавъ абсолютное различіе между Богомъ и міромъ, или между тварію и Творцемъ,—высказавъ такую истину, которая всегда должна была предохранять іудейскій народъ отъ нелѣпостей языческихъ мифологій, политеистическихъ теогоній, обожанія человека и природы. Если позже нѣкоторыя идололатрическія тенденціи проникали въ отдѣлившееся израильское царство,

(1) Такъ, чудесныя событія, въ Библии, преобладаютъ не въ древнѣйшія эпохи, но во времена историческія, напр. въ эпоху Моисея и Иисуса Навина, потомъ—въ эпоху Пліи и Елисея, и въ эпоху прор. Даніила.—Въ самую же блестящую эпоху политической жизни еврейскаго народа, каково напр. царствованіе Давида и Соломона, которое представляло такое обширное поле для вымысловъ фантазій, чудесныхъ событій мы почти не встрѣчаемъ.—*Ред.*

(2) *Wetzer*, въ католическо-богословской энциклопедіи, подъ рубрикою: *экзетика*.

то онѣ постоянно были поражаемы и подавляемы про- роками“.—„Можно сказать съ Де-Ветте, замѣчаетъ на- ковецъ Лагарпъ ⁽¹⁾, что Пятикнижіе есть эпопея. Въ немъ есть нѣкоторыя черты въ этомъ родѣ: его посте- пенное развитіе, его величественный характеръ, его драматическій интересъ. Но если слово „эпопея“ въ настоящемъ случаѣ служить только почетнымъ терми- номъ для обозначенія вымысла или даже поэзіи, то оно нисколько неприложимо къ Пятикнижію. Эпическая поэзія жертвуетъ сущностію для формы. Въ Иліадѣ, Энеидѣ преобладаетъ форма; никто не выдаетъ ихъ за исторію. Въ Пятикнижіи же форма подчинена сущно- сти,—что было бы необъяснимо, если бы оно не было исторіей. Произведеніе фантазіи необходимо имѣло бы иной оттѣнок“.

Не трудно отвѣтить и на другіе аргументы, на которые опираются сторонники мифической гипотезы. Длинный промежутокъ времени, протекшій между со- бытіемъ и его записью, никоимъ образомъ не доказы- ваетъ того, будто эта запись неточна и недостоверна. Въ самомъ дѣлѣ, Моисею не было надобности, какъ замѣчаетъ Воссюетъ, „издалека добывать преданія о своихъ предкахъ; онъ родился сто лѣтъ спустя послѣ кончины Іакова. Современные Моисею старцы могли обращаться съ этимъ святымъ патріархомъ въ теченіе многихъ лѣтъ. Память объ Іосифѣ и чудесахъ, совер- пенныхъ Богомъ чрезъ этого великаго министра еги- петскихъ парей, была еще жива у всѣхъ евреевъ. Про- странство времени отъ Ноя до Іакова измѣрялось жиз- нію трехъ или четырехъ человѣкъ; Ной видѣлъ бли- жайшихъ потомковъ самого Адама и, такъ сказать, ка- сался начала міра“.—Аргументъ, заимствованный отъ бѣдности древнихъ языковъ и невѣдѣнія естественныхъ причинъ извѣстныхъ событій, не имѣетъ никакой силы; потому что младенческое состояніе языка и отсутствіе всякаго научнаго образованія не могутъ довести чело-

⁽¹⁾ Introduction à l'anc. Test. II part. p. 41.

вѣка до тупоумія и неспособности отличать естественныя событія отъ сверхъестественныхъ, тѣмъ менѣе отнять у него способность мышленія, слово и воспоминаніе.—Наконецъ, говорить будто миѳическое толкованіе несравненно лучше, чѣмъ историческое, охраняетъ авторитетъ священныхъ книгъ, значить заявлять такое мнѣніе, которое по своей наивности равняется смѣшному. Въ самомъ дѣлѣ, намъ было бы пріятно услышать, чѣмъ будетъ особенно охранено достоинство священныхъ книгъ, какъ скоро у нихъ отнята будетъ ихъ историческая достовѣрность.

Всѣ эти аргументы несерьезны, и если бы сторонники миѳической гипотезы не держались еще за другіе, то эти, вѣроятно, не въ состояніи были бы поколебать ихъ вѣры въ писанія Моисея. Дѣйствительно, миѳологи кладутъ въ основу своей гипотезы вотъ какой силлогизмъ ⁽¹⁾: если бы, говорятъ они, Моисей, историческое существованіе котораго никто не можетъ оспоривать, самъ написалъ исторію тѣхъ сверхъестественныхъ событій, о которыхъ разсказывается въ книгѣ Исходъ и послѣдующихъ за нею книгахъ, то онъ, какъ человѣкъ высокаго ума и высокой нравственности, имѣлъ бы право на довѣріе къ себѣ своихъ читателей; но такъ какъ сверхъестественныхъ событій не можетъ быть, то слѣдуетъ, что тѣ мѣста Пятикнижія, въ которыхъ повѣствуется о такихъ событіяхъ, писаны не Моисеемъ.—Такимъ образомъ противники Пятикнижія уже считаютъ несомнѣннымъ и совершенно доказаннымъ то, что, напротивъ, имъ еще слѣдовало бы доказать, именно—что *сверхъестественныхъ событій не можетъ быть*. Не наше дѣло доказывать *возможность* подобныхъ событій. Вопросъ этотъ принадлежитъ философіи и богословію, и мы не хотимъ и не вправѣ вторгаться въ ихъ область. Мы должны заявить только, что миѳическая гипотеза зиждется на самомъ явномъ паралогизмѣ.

(1) См. вышеприведенное мѣсто изъ Мунка, *Palestine*, p. 135—136.

Въ заключеніе нашего разбора мнѣической гипотезы укажемъ еще на одну явную погрѣшность и противорѣчіе себѣ мнѣологовъ. Съ одной стороны они заявляютъ намѣреніе — третировать священное Писаніе точно также, какъ и другія человѣческія произведенія, съ другой стороны они смотрятъ на него иначе, чѣмъ на послѣднія. — Намѣреніе странное само по себѣ и противное началамъ критики; потому что, такъ какъ священное Писаніе, на каждой своей страницѣ, выдаетъ намъ себя за сверхъестественное откровеніе, за произведеніе божественное и превышечеловѣческое, то оно и должно быть изъясняемо сообразно этому его характеру, а не такъ, какъ объясняется какая-нибудь обыкновенная книга; иначе говоря, прежде чѣмъ говорить, что священное Писаніе ложно или невозможно, слѣдовало бы доказать, что оно не имѣетъ божественнаго происхожденія. — Что касается противорѣчія; то оно очевидно. Тогда какъ по отношенію ко всѣмъ другимъ древнимъ сочиненіямъ наши противники обыкновенно довольствуются внѣшними доказательствами ихъ подлинности, или, по крайней мѣрѣ, считаютъ эти доказательства наиболѣе важными, какъ основывающіяся на свидѣтельствѣ чувствъ, какъ скоро дѣло коснется священныхъ книгъ, они отвергаютъ эти свидѣтельства, или считаютъ ихъ самыми недостаточными и предпочитаютъ имъ доказательства внутреннія, которыя, въ свою очередь, оцѣниваются ими съ субъективной точки зрѣнія, сообразно ихъ личнымъ вкусамъ и желаніямъ.

Наша задача кончена, цѣль наша, по возможности, выполнена. Мы старались раскрыть тѣ побужденія, на основаніи которыхъ зиждется наше убѣжденіе въ подлинности Пятикнижія, и опровергнуть тѣ доводы, которыми противники Пятикнижія усиливаются отвергнуть эту подлинность. Послѣ этого изслѣдованія твореніе великаго еврейскаго законодателя представляется намъ еще болѣе достойнымъ нашего уваженія и

удивленія; это изслѣдованіе, начатое нами съ нѣкоторымъ опасеніемъ, вполне убѣдило насъ въ томъ, что этотъ древнѣйшій письменный памятникъ несомнѣнно происходитъ отъ Моисея.—При этомъ пришли намъ на память слѣдующія слова, произнесенныя Сыномъ Божиимъ: *Моисей писалъ о Мнѣ* (Іоан. V, 46).

П. А. В.

(продолженіе будетъ)

ВОПРОСЪ

О ПЕРСТОСЛОЖЕНИИ ДЛЯ КРЕСТНАГО ЗНАМЕНІЯ И БЛАГОСЛОВЕНІЯ ПО НѢКОТОРЫМЪ НОВОИЗСЛѢДОВАННЫМЪ ИСТОЧНИКАМЪ.

(продолженіе)

Мы видѣли, что дѣлая обширныя заимствованія изъ слова Козьмы, составитель посланія кое-что—весьма небольшое—прибавляетъ, а нѣчто—весьма многое—исключаетъ. Также поступаетъ онъ и съ 31-ю главою Стоглава—съ опредѣленіемъ его о перстосложеніи. 1) *Первое*—въ посланіи говорится: „и молящися *креститися* подобаетъ двѣма пръсты“, т. е, говорится только о *крещеніи*, о *благословеніи* же ни слова: тогда какъ въ Стоглавѣ говорится совмѣстно о томъ и другомъ: „о *крестномъ знаменіи* како подобаетъ архиерѣомъ и иерѣомъ рукою *благословляти и знаменоватися*, и прочимъ православнымъ хрестьяномъ *знаменоватися*... Тако *благословити* святителемъ и иерѣомъ *и на себе крестное знаменіе* рукою *возлагати двѣма персты*“ и т. п. Намѣренно или ненамѣренно сдѣланъ такой пропускъ? Намѣренно или ненамѣренно отъ лица патріарха дается наставленіе грузинскому митрополиту и паствѣ его только о томъ, что „креститися подобаетъ двѣма пръсты“, но ни слова не сказано о томъ, что и благословити люди святителемъ и іереомъ подобаетъ двѣма же пръсты? Ясно, что намѣренно: такъ какъ во-первыхъ странно предположить, чтобы патріархъ забылъ

преподать такое сродное первому наставленію о крестномъ знаменіи, естественно связанное съ нимъ наставленіе и о благословеніи, — тѣмъ болѣе, что при составленіи посланія онъ имѣлъ подъ руками 31-ю главу Стоглава; а во-вторыхъ самъ патріархъ въ заключеніе даетъ знать, что дѣлаетъ этотъ пропускъ намѣренно — намѣренно говорить только *о крестномъ знаменіи*, а не о благословеніи: ибо въ заключеніи своего наставленія прибавляетъ: „то есть истинное крестное знаменіе“.—2) Что намѣренно въ особыхъ видахъ нѣчто изъ 31-й главы Стоглава не вносится въ посланіе, это видно *во-вторыхъ* изъ того, что не вносится оттуда въ посланіе *анаеematизмъ на не крестящихся и не благословляющихъ двумя персты*: „аще ли кто двѣма персты не благословляетъ якоже и Христось, или не воображаетъ крестнаго знаменія, да будетъ проклятъ, святіи отцы рекоша... Иже кто не знаменуется двема персты, якоже и Христось, да есть проклятъ“, — анаеematизмъ, имѣющій особенно важное значеніе въ 31-й главѣ Стоглава, почему и цитруется тамъ дважды; но онъ не приведенъ въ посланіи, тогда какъ онъ вошелъ бы какъ разъ въ стройный рядъ съ другими анаеematизмами посланія. Намѣреніе исключенія явное! 3) Явное намѣреніе исключеній, измѣненій, отступленій не только отъ буквы Стоглава, но даже и отъ мысли — отъ ученія видно *въ-третьихъ* и главнымъ образомъ изъ того, что посланіе очевидно отстуетъ отъ Стоглава въ толкованіи двухъ перстовъ, имже крестится подобаетъ. „Три персты равны держати — исповѣдуемъ Троицу нераздѣльну“, — въ этомъ посланіи согласно съ Стоглавомъ, который заповѣдуетъ „три персты равны имѣти вкупе по образу троическу“ и т. д. — „Съгбеніе прьсту именуеть шествїе съ небесъ“, — и въ этомъ толкованіи согбенія двухъ перстовъ посланіе буквально согласно съ Стоглавомъ, по которому — „гбеніе персту толкуеть преклонъ небеса и сниде нашего ради спасенія“. Но совсѣмъ несогласно посланіе съ Стоглавомъ въ толкованіи значенія „стоящаго перста“, который по Сто-

главу называется „вышнимъ перстомъ“: этотъ „вышній перстъ“ по Стоглаву „образуетъ божество, а нижній человѣчество“; по посланію же—„стоящій перстъ указываетъ взнесеніе Господне“, которое совершилось не по божеству, вездѣсущему и вся исполняющему, а по человѣчеству, вознесемому отъ земли на небо, слѣдовательно „стоящій или вышній перстъ“ указываетъ не божество, какъ учитъ Стоглавъ, а человѣчество Господне. Такимъ образомъ оказывается, что мысль посланія совершенно противоположна мысли Стоглава.

Теперь, если намѣреніе составителя поланія отступить отъ Стоглава ясно до очевидности, то *въ какихъ же видахъ, по какимъ побужденіямъ и какимъ пріемомъ сдѣланы эти отступленія, изключенія, измѣненія?*—Намъ кажется, что дѣло должно было происходить слѣдующимъ образомъ.

Выписывая изъ слова презвитера Козьмы наставленія обрядословныя, *како подобаетъ поклонятися образу Спасову и пречистой Богородицы и святыхъ Божіихъ*, и имѣя въ тоже время подъ руками 31-ю главу Стоглава, читая здѣсь однородное наставленіе о томъ же предметѣ, *како подобаетъ поклонятися образу Спасову и пречистой Богородицы и святыхъ Божіихъ*, видя здѣсь далѣе наставленіе *о еже како креститися и благословити люди*, составитель посланія естественно пришелъ къ мысли внести это наставленіе въ свое составное произведеніе.

Читаль онъ далѣе въ 31-й главѣ Стоглава дважды повторенный анаематизмъ на не крестящихся и не благословляющихъ двема персты; и въ тоже время въ словѣ Козьмы видѣлъ цѣлый рядъ подобныхъ анаематизмовъ: такое совпаденіе дало ему идею внести въ свое составное произведеніе и анаематизмы.

Вотъ ему теперь съ русской московской точки зрѣнія хочется сказать со словъ Стоглавнаго собора: „и молящися креститися вѣмъ православнымъ хрестьяномъ, такожде и благословити святителемъ и іереомъ подобаетъ двѣма прьсты... Аще ли кто двѣма прьсты

не благословляетъ, якоже и Христось, или не воображаетъ крестнаго знаменія, *да будетъ проклятъ*... Иже кто не знаменуется двема персты, якоже и Христось, *да есть проклятъ*... Съгбеніе прьсту именуется "то-то, „а стоящи персть указываетъ“ то-то, „а три персты равны держати—исповѣдуемъ Троицу нераздѣльну, то есть истинное крестное знаменіе. Иже не любитъ Господа нашего Іса Христа, *да будетъ проклятъ*. Иже не вѣруетъ въ святую неразлучимую Троицу, *да будетъ проклятъ*. Иже святаго комканія честнаго тѣла и крове Христовы не пріимаетъ, *да будетъ проклятъ*“ и т. д.—Но тутъ представились составителю посланія разнообразныя затрудненія и возраженія.

Могъ онъ знать или разузнать отъ грузинскихъ пословъ, доставившихъ въ Москву посланія грузинскихъ царя и митрополита, что да-грузины молящися крестятся не истиннымъ, по его мнѣнію — съ точки зрѣнія Стоглавнаго собора, крестнымъ знаменіемъ, а именно крестятся тремя перстами, благословляютъ же именованіемъ, весьма близкимъ къ двуперстію—истинному, по его мнѣнію, перстосложенію. Вотъ онъ и рѣшается сдѣлать *первое* отступленіе отъ буквы 31-й главы Стоглава—не говоритъ ни слова о томъ, что святителемъ и іереомъ подобаешь благословити люди двѣма персты, находя учить этому грузинъ излишнимъ, а нужнымъ только преподать имъ наставленіе о истинномъ крестномъ знаменіи, о томъ именно, что „молящися креститися подобаешь двѣма прьсты“, а не тремя, — „то есть истинное крестное знаменіе“, треперстіе же—неистинное.

При этомъ составителю посланія, имѣвшему 31-ю главу Стоглава подъ руками, конечно приходило на мысль, для усиленія своего наставленія, прогремѣть на грузинъ, не крестящихся двѣма персты, уже готовую, изреченною Стоглавнымъ соборомъ, анафемую: „иже кто не знаменуется двема персты, якоже и Христось, *да есть проклятъ*“... Но въ то же время его взяло раздумье, будетъ ли это въ данномъ случаѣ умѣстно, при-

лично, полезно, благотворно? Грузинская церковь, въ лицѣ своихъ царя и митрополита, впервые вступаетъ въ фактическое общеніе съ церковію російскою, въ общеніе мира и любви. Грузинская церковь крестится троеперстно, по испоконному обычаю, котораго и въ Россіи, всею силою книжной церковной власти, пока сломить еще не успѣли, и за этотъ испоконъ вѣку хранимый грузинами обычай бросить имъ—всей ихъ церкви въ лицо отъ лица церкви російской анаеому?! Даже благотворно ли было бы въ ясныхъ и рѣзкихъ выраженіяхъ выставить эту разнь между двумя церквами въ такомъ пунктѣ, который тогда московскимъ книжникамъ представлялся однимъ изъ существеннѣйшихъ членовъ вѣры? Нѣтъ, наши русскія, какъ церковныя, такъ и особенно гражданскія того времени власти были для такого грубаго промаха слишкомъ осторожны. А безъ совѣта между царемъ и патріархомъ, между ихъ думными людьми, безъ соизволенія великаго политика заправлявшаго тогда всѣми дѣлами царства—Бориса Θεодоровича Годунова такое существенно-важное дѣло, отвѣтъ на посольство грузинскихъ царя и митрополита къ царю и патріарху московскимъ. — дѣло увѣнчавшееся съ теченіемъ времени такими блистательными послѣдствіями — совершенно-свободнымъ присоединеніемъ цѣлаго грузинскаго царства и народа къ скипетру и церкви русскимъ,—такое дѣло безъ общаго совѣта и крѣпкой думы состояться не могло; и вотъ, раздумавши основательно, обстоятельно и всесторонне, безъ сомнѣнія—рѣшили: анаематизмъ Стоглавнаго собора на не крестящихся двѣма персты отстранить, да и самое изложеніе розни между московскою высшею частью церкви, стоявшею за двуперстіе, и грузинскою церковію, употреблявшею троеперстіе, присудили представить въ такомъ смутномъ слововыраженіи, въ которомъ и сущность московской вѣры о перстосложеніи была бы исповѣдана, и въ то же время исповѣдана такъ, чтобы грузины не выразумѣли ровно ничего опредѣленнаго: надобно по-

лагать, что это было положительною въ данномъ случаѣ дипломатическою пѣлюю. И оттого безсвязно изложенная 31-я глава Стоглава въ посланіи патріарха Іова въ сокращеніи получила такое словоизложеніе, что въ путаницѣ словъ здравому образованному смыслу рѣшительно невозможно уловить правильно логически состроенную сконцептированную мысль. Сквозь туманную мглу словъ выглядываетъ развѣ только мысль, что молящися креститися подобаешь двѣма прѣсты, какими—разумѣй какъ хочешь, а три персты равны держати—какіе три—разумѣй какъ хочешь, и сими ли тремя, или тремя и двумя, т. е. всѣми пятію—разумѣй какъ хочешь—исповѣдуемъ Троицу нераздѣльну, что исповѣдуютъ и грузины, и то есть истинное крестное знаменіе, а какое то—разумѣй какъ хочешь. Не смотря на все это или лучше—по всему этому, подъ рукою составителя посланія 31-я глава Стоглава явно искажена до неузнаваемости, или даже до противорѣчія посланія съ Стоглавомъ.

За тѣмъ составитель посланія сталъ вписывать въ свое произведеніе отъ слова Козьмы анаеоматизмы, и пишетъ: „иже не любитъ Господа нашего Іса Христа, да будетъ проклятъ“, и думаетъ: это хорошо, это идетъ къ дѣлу. Читаетъ у Козьмы дальше: „иже не вѣруетъ въ святую и разлучимую (лицами) Троицу, да будетъ проклятъ“, и думаетъ: зачѣмъ же это? Сейчасъ только сказано: „а три персты равны держати—исповѣдуемъ Троицу нераздѣльну“; говоритъ опять о вѣрѣ въ святую Троицу было бы повтореніемъ,—и онъ отбросилъ анаеоматизмъ презвитера Козьмы на невѣрующихъ въ Троицу нераздѣльную, тѣмъ болѣе что ученіе о перстосложеніи по изложенію Θεодоритова слова имѣло у московскихъ церковныхъ книжниковъ того вѣка символическо-катихизическое значеніе исповѣданія святыхъ неразлучимыхъ Троицы.

Этимъ и кончимъ мы наше изслѣдованіе о происхожденіи вставки ученія о перстосложеніи въ посланіи патріарха Іова къ грузинскому митрополиту Ни-

колаю. А въ заключеніи обозрѣвшись вспять, отложивъ въ сторону всѣ предложенныя нами гипотезы и выведенныя изъ нихъ вѣроятности, оставимъ и выставляемъ здѣсь на видъ только безспорные выводы.

Несомнѣнно то, что напечатанное въ „Христіанскомъ чтеніи“ за 1869 г. посланіе патріарха Іова къ грузинскому митрополиту Николаю пока еще не имѣетъ надлежащихъ гарантій своей *подлинности и неповрежденности*: такъ какъ до сихъ поръ неизвѣстны ни бѣловой подлинникъ посланія, отправленнаго патріархомъ въ Грузію, ни черновой отпускъ, съ котораго списано бѣловое посланіе; въ современныхъ патріарху Іову литературныхъ памятникахъ, принадлежащихъ почтеннымъ книгохранилищамъ въ Москвѣ, копій этого посланія пока не найдено; достовѣрный слухъ, что это посланіе читается въ сборникахъ старообрядческихъ, говоритъ скорѣе не въ пользу его подлинности, заставляя предполагать, что оно могло быть искажено старообрядцами въ ихъ особыхъ видахъ; въ „Христіанскомъ чтеніи“ перепечатано оно изъ рукописнаго сборника XVII в., принадлежавшаго новгородской Софійской бібліотекѣ, съ рукописи явно неисправной, безъ указанія на то, откуда изъ чьихъ рукъ заимствовано для сборника посланіе патріарха, а также и на то, откуда изъ чьихъ рукъ перешелъ самый сборникъ въ Софійскую бібліотеку.

Несомнѣнно и то, что та часть посланія, въ которой заключается ученіе о двуперстіи, отъ словъ: „вся оубо заповѣди Господа нашего Іса Христа спасенія ради бесѣдованы суть“, и до словъ: „жель твой и палица твоя та мя оутѣшиста“, выписана вся изъ слова презвитера Козьмы, со многими выпусками, и только съ двумя вставками. Въ одной вставкѣ къ тексту Козьмы: *радуйся обрадованная, Господь съ тобою*, приставлены изъ молитвы: *Богородице Дѣво радуися*, слова: *благословенъ плодъ чрева твоего, яко родила еси намъ Христа Спаси, избавителя душамъ нашимъ*. А другая, сдѣланная составителемъ посланія, *вставка* въ

текстъ Козьмы, есть разсматриваемое *изрѣченіе относительно двуперстія.*

Но и эта вставка о двуперстіи, безспорно, независима, а напротивъ *списана изъ 31-й главы Стоглава.*

И списана весьма оригинальнымъ образомъ—не цѣликомъ взята изъ 31-й главы Стоглава, а выдержана—такъ сказать—по строчкамъ или по предложеньямъ и концептирована—связана въ нѣчто цѣлое такъ нестройно, что эта 31-я глава Стоглава, замѣчательнѣйшій изъ памятниковъ невѣжественности и безтолковости нашихъ древле-россійскихъ грамотѣвъ, въ изложеніи посланія является еще нетолковѣе, такъ что приписать такую бессмыслицу перу патріарха Іова можно только извинительно приписывая ему въ тоже время особые дипломатическіе виды—выразиться какъ можно темнѣе и сбивчивѣе—такъ, чтобы остаться относительно излагаемаго предмета непонятымъ грузинами, къ которымъ посланіе адресовалось: очень вѣроятно, что именно это мѣсто посланія, при первоначальной его редакціи, самимъ патріархомъ или Борисомъ Годуновымъ и другими думными людьми поправлено и переправлено въ дипломатическихъ видахъ нѣсколько разъ.

Въ тоже время списывая свое наставленіе о двуперстіи изъ Стоглава, патріархъ нимало не подтвердилъ своимъ авторитетомъ авторитета Стоглавнаго собора; напротивъ отвергъ его, намѣренно исключивъ изъ редакціи своего посланія, въ наставленіи о двуперстіи, анаематизмъ Стоглавнаго собора на не знаменующихся двѣма персты, а главное—давъ перстамъ отличное отъ толкованія Стоглавнаго собора или даже противное ему толкованіе, именно, тогда какъ по изъясненію Стоглавнаго собора вышній (надо думать—указательный) персть указываетъ божество, а нижній (надо думать—великосредній) человѣчество ІС Христова, по посланію „стоящи (по старообрядчески судя, надо думать—указательный) персть указываетъ взнесе-

ніе Господне“, которое совершилось не по божеству, вездѣ сущему и вся исполняющему, а по человѣчеству, вознесемуся отъ земли на небо, слѣдовательно „*стоящій или вышній перстъ*“ указываетъ не божество, какъ учитъ Стоглавъ, а *человѣчество ІС Христово*.

Итакъ старообрядцы должны сдѣлать выборъ между Стоглавнымъ соборомъ и между посланіемъ всероссійскаго первопатріарха Іова къ грузинскому митрополиту Николаю, — взять себѣ въ руководство или то или другое, но не вмѣстѣ то и другое: ибо если правъ Стоглавъ, то неправо посланіе, и обратно—если право посланіе, то неправъ Стоглавъ.

Очевидно, что патріархъ Іовъ отнесся къ книгѣ Стоглавнаго собора не какъ къ безусловному общеобязательному каноническому соборному опредѣленію, а просто какъ къ литературному историческому каноническому памятнику: взялъ изъ Стоглавника въ свое посланіе чтѣ подходило къ его патріарха собственной мысли о перстосложеніи, а прочее отвергъ или даже изложилъ противно изложенію Стоглавника. Въ такомъ свободномъ отношеніи къ Стоглаву патріархъ Іовъ имѣлъ себѣ предшественника и руководителя въ самомъ предсѣдателѣ Стоглавнаго собора, *многоученомъ митрополитѣ Макаріи*, который и послѣ Стоглавнаго собора, вопреки подтвержденной имъ анаемѣ на не знаменующихся двѣма персты, продолжалъ проповѣдывать троеперстіе, изложивъ въ своей Миней-четьѣ (какъ выше замѣчено) слово Феодоритово такъ: „*сице благословити рукою и креститись трети персты, и равны имѣти вкупѣ по образу троическу... Тако достоитъ креститись и благословитись*“.

Митрополитъ Макарій, въ своемъ—можно сказать—весьма осторожномъ, хотя и рѣшительномъ протестѣ противъ партіи, ратовавшей за двуперстіе въ эпоху Стоглавнаго собора, не былъ на Руси одинокъ, хотя противная партія и начинала быть въ русской церкви господствующею: *кромя Макарія были въ его эпоху и другіе, ратовавшіе за троеперстіе вопреки навязывае-*

мому противною партією *двуперстію*. Чѣмъ больше дѣлается, съ теченіемъ времени, большею частію—случайныхъ открытій по исторіи русской церкви, чѣмъ больше открывается памятниковъ, относящихся къ разсматриваемой эпохѣ и къ разсматриваемому вопросу, тѣмъ болѣе выясняется *фактъ розни, существовавшей въ эпоху Стоглавнаго собора между троеперстниками и двуперстниками*.

Въ настоящемъ году случайно приобрѣтена изъ старообрядческихъ рукъ въ рукописную бібліотеку казанской духовной академіи замѣчательная *рукопись*, проданная намъ за *псалтирь Филаретовскую*. Описывать ее подробно здѣсь мы не находимъ нужнымъ; но замѣтимъ, что эта дѣйствительно *псалтирь* есть *псалтирь слѣдованная*, а въ концѣ къ ней присоединенъ сборникъ разныхъ статей молитвеннаго и нравственно-учительнаго характера. Привыкшій, хотя сколько-нибудь, къ различенію по эпохамъ древле-русскихъ рукописей, смѣло отнесетъ эту рукопись—этотъ чистый уставъ, изрѣдка переходящій въ полууставъ и скоропись, развѣ только къ XVI, но никакъ не къ XVII вѣку, а за тѣмъ скорѣе къ началу, чѣмъ къ концу XVI в., или даже къ XV вѣку. По всей рукописи мы видимъ непрерывное сознательное употребленіе юсовъ, начертаніе имени Іисусъ чрезъ ижицу, напр. влѣкѣ гѣ іѣ кѣ нашѣ, и другіе несомнѣнные признаки древности; сравненіе текста этой псалтири съ *печатною псалтирью Филаретовскаго времени* показало, что въ нашей рукописи и начертанія словъ и обороты несомнѣнно древнѣе Филаретовской эпохи. Ни предисловія ни послѣсловія въ рукописи мы не видимъ; въ серединѣ рукописи, на нѣсколькихъ сотняхъ страницъ, мы не нашли опредѣленнаго слѣда, кому первоначально принадлежала эта рукопись, кто ее такъ тщательно написалъ, гдѣ жилъ переписчикъ, въ какомъ городѣ, въ какомъ княженіи, въ какой епархіи, при какомъ святителѣ, въ какую эпоху; несомнѣнно только, что это былъ монахъ, жилъ въ обители, и въ эпоху, которая не могла

быть позже половины XVI столѣтія. Такъ въ одномъ мѣстѣ мы читаемъ: „помяни гѣ *патріархи*, архіепископы и епископы. Помяни гѣ *архіепископа нашего* имрк, съ архимандриты и игумены, іереи и діаконы и четци и всякого церковного чина, ихже постави настухи словеснаго ти стада... Помяни гѣ *правовѣрныхъ цари и князи*. *И благосърнаго великаго князя нашего*, имрк, подаи же ему гѣ здравіе тѣлеси и души спасеніе... Помяни гѣ архимандриты и игумены и вся суцаа въ монастырехъ и служаща имъ. Помяни гѣ отца нашего *игумена*, имрк, *архимандрита*, строителя и стража душъ нашихъ... Помяни гѣ всю еже во хѣ оцъ и братію нашу сію имярекъ, събравшихся въ *святую обитель сію*... Избави гѣ *ограду сію монастырскую, внеуже прибываемъ*... Помяни гѣ *преставльшаася рабы твоя вселенскыя патріархи, святѣйшія митрополиты*, благочестивыя цари и царицы, *благовѣрныхъ князи и священноархіепископы и епископы, благовѣрныхъ княгини, и священноиноки и ивоки и ивокиня* и вся православныя христіаны“... Въ другомъ мѣстѣ: „небесный царю, *вѣрныхъ князи наша* укрѣпи, вѣру утвърди“ и т. д. Въ третьемъ мѣстѣ: „спаси гѣ люди твоя и благослови достояніе твое, побѣды *княземъ православнымъ на невѣрныхъ во хѣ языки* даруй и своя съхраняи крестомъ си люди“. Здѣсь же: „възнесыйся на крестъ волею тезоименитому ти и новому жительству щедроты твоя даруй хѣ Боже, възвесели силою своею *вѣрныхъ князи наши, побѣды дая имъ на съпостаты*“... Въ другомъ мѣстѣ: „съхраняи *Слове вѣрнаго князя нашего*“... Находимъ подъ конецъ рукописи и еще помянникъ, въ которомъ читаемъ: „Помянникъ сіи глаголя, на коемъ-ждо стисѣ творя поклоны... Спаси гѣ и помилуй *правовѣрныхъ царіи и благовѣрныхъ князи* и православныхъ: Спаси гѣ и помилуй *благовѣрнаго великаго князя нашего*, имрк, и *вся благочестивыя князя наши*, и христоролюбиваа ихъ воинства. Огради гѣ *държаву ихъ* миромъ, и покори подъ нозѣ ихъ всякаго врага и супостата, и да и мы въ *държавѣ ихъ* тихо и безмолвно

житіе поживемъ во всякомъ благовѣрїи и чистотѣ. Спаси гѣ помилуй архїепископъ православныхъ и епископъ *и архїепископа нашего, имрк,* съ іереи и діаконы и четци и всего чина церковнаго, яже постави пастухи словеснаго ти стада. Спаси гѣ и помилуй *благовѣрную княжню и вся благочестивыя княжны* и чада ихъ. Спаси гѣ помилуй отца нашего *игумена, имрк,* строителя душъ нашихъ“... Здѣсь же въ заключенїи помянника читаемъ: „за молитвъ святыхъ отецъ нашихъ гѣ *іѵ хѣ* Сыне Божїи поми. *Оуставъ сїи оубогаго Кирїла.* Тако бо достойтъ *мнѣху* работати Богу. Не токмо за свои молитися Богу. Нъ и за чюжїа. И за врагы. И не за едїны христїаны. Нъ и за поганыя. Да быша ся обратили къ Богу“.—Надобно замѣтить, что въ рукописи рѣдко употребляются запятыя, а большею частїю употребляются точки, что иногда для ясности мы измѣняли. Читаемъ въ самомъ концѣ рукописи и еще одинъ помянникъ и въ немъ: „помяни гѣ архїепископы и епископы. *И архїепископа нашего, имрк,* съ іереи и діаконы и четца и всякого чина церковнаго, яже постави пастухи словеснаго си стада... Помяни гѣ цари правовѣрныя и князи. Помяни гѣ *князя нашего, имрк,* о здравїи и спасенїи, *дѣржаву его* миромъ огради“ и т. д. Отсюда открывается, что переписчикъ разсматриваемой псалтири знаетъ патріарховъ, но только вселенскихъ, а не россійскихъ,—знаетъ благовѣрныхъ царей, но опять не россійскихъ,—молится не о царѣ россійскомъ, но „о благовѣрномъ великомъ князѣ нашемъ, имркъ, и дѣржавѣ его“,—или, отличал великаго князя, а не царя, отъ другихъ князей, молится „о благовѣрномъ великомъ князѣ нашемъ, имрк, и всѣхъ благочестивыхъ князехъ нашихъ, и христолюбивомъ ихъ (совмѣстно) воинствѣ и (общей) ихъ дѣржавѣ“, а также „о благовѣрной княгинѣ (великой, а не царицѣ) и всѣхъ благочестивыхъ княгиняхъ и чадахъ ихъ“,—или даже вовсе не отличая великаго князя отъ другихъ князей молится „о вѣрныхъ князѣхъ нашихъ“ въ уреченныхъ мѣстахъ молитвъ, гдѣ

испоковъ вѣку принято молиться за властодержцевъ, какое бы названіе ни носили они: „небесныи царю вѣрныи князи наша укрѣпи... Спаси Господи люди твоя и благослови достояніе твое, побѣды княземъ православнымъ на невѣрныи въ Христа языки даруи“... Такія формы общеупотребительныхъ молитвъ переносятъ насъ въ эпоху, когда на Руси еще живы и крѣпки были понятія удѣльной русской эпохи, а титулы царей и царства еще не обобщились въ словоупотребленіи общенародномъ и общецерковномъ, такъ какъ цари завелись въ русской землѣ повидимому еще недавно или даже еще вовсе не существовали, а продолжали еще княжить великіе князья съ прочими князьями удѣльными надъ общею ихъ совмѣстною русскою державою. Кажется, переписчикъ этой рукописи есть вышеупомянутый *мнихъ Кирилъ*, самъ себя называющій *убогимъ*. Нельзя сказать, что онъ только переписчикъ—копіистъ; вѣтъ, сравненіе его помянниковъ, помѣщенныхъ въ трехъ или даже въ четырехъ мѣстахъ, варианты, между ними усматриваемые, то сокращенія, то распространенія и вѣкоторыя чисто личнаго субъективнаго направленія измѣненія текста, при единствѣ главнаго содержанія, показываютъ, что онъ въ вѣкоторыхъ случаяхъ свободно относился къ помѣщаемому въ его рукопись тексту, какъ сочинитель. Но къ какой обители и къ какой епархіи сей мнихъ Кириллъ принадлежалъ, это разобратъ мы не могли: ясно только, что онъ вездѣ поминаетъ „игумена нашего, имрк, архимандрита“ и „архіепископа нашего, имрк“; могъ принадлежать онъ и къ новгородской архіепископіи и къ ростовской и т. п.; но къ какой именно, о томъ даже приблизительно гадать мы не можемъ. Что же касается до эпохи, когда рукопись эта писана, то это можно опредѣлить съ довольною точностію по помѣщеннымъ въ срединѣ рукописи *полнымъ святцамъ съ тропарями и кондаками святымъ*, по внесеннымъ въ святцы именамъ святыхъ россійскихъ и по праздникамъ въ память событій, совершившихся въ русской церкви.

Въ *этихъ святцахъ* мы усматриваемъ, что тогда какъ святые русскіе древнѣйшей эпохи, начиная отъ времени крещенія Руси при равноапостольномъ князѣ Владимірѣ и до конца XV вѣка, внесены сюда почти всѣ, другихъ святыхъ русскихъ, причтенныхъ къ лику святыхъ съ половины XVI вѣка, нѣтъ ни единого. Такъ въ мѣсяцѣ *сентябрь* значитя: 17-го „память творимъ *новоявленнымъ* чудотворцемъ, княземъ ярославскимъ, Феодору и Давиду и Константину“, празднованіе которымъ началось съ 1493 года.—25-го значитя: „въ той же день преставленіе преподобнаго отца нашего Сергія, игумена бывшаго, идеже и положены быша честныя его мощи. Еговѣмъ именемъ нарицаемъ великаа лавра Сергіевъ монастырь“; празднованіе ему началось съ 1491 г.—Но ни 24-го числа нѣтъ имени Никандра пустынножителя псковскаго, ни 27-го—Савватія соловецкаго, тогда какъ празднованіе первому установлено съ 1686 г., а второму съ 1566 г.—Въ *октябрь* подъ 4 числомъ нѣтъ—обрѣтенія честныхъ мощей свв. Гурія и Варсонофія казанскихъ, которымъ празднованіе установлено съ 1596 г.—Подъ 5 числомъ не значитя празднованія тремъ святителямъ московскимъ Петру, Алексію и Іонѣ оттого, что эти святцы, зная двухъ первыхъ святителей Петра и Алексія, еще не числятъ въ ликѣ святыхъ третьяго—Іону. Равнымъ образомъ подъ 8 числомъ не значитя явленіе иконы пречистыя Дѣвы Богородицы Казанскія, совершившееся въ 1591 году. Но значитя 29-го—Авраамія ростовскаго, мощи коего обрѣтены 1212 года.—Въ *ноябрь* нѣтъ именъ—5-го числа Іоны архіепископа новгородскаго (сконч. въ 1470 г. и не былъ торжественно провозглашенъ святымъ),—6-го—Германа казанскаго (празднованіе ему началось съ 1596 г.),—11-го числа—св. Максима юродиваго (почитаніе его началось съ 1598 г.),—17-го—Никона игумена радонежскаго (празднованіе ему началось съ 1547 г.),—22-го—Михаила тѣрскаго (обрѣтены мощи его въ 1632 г.). Но 6-го значитя память преподобнаго Вар-

лаама новгородскаго (празднованіе въ Москвѣ съ 1461 г.). А 28-го значится: „въ той же день преставися пресвященный архіепископъ Ѳеодоръ ростовскыи“, ко- ему читается здѣсь и тропарь, и коего память чти- лась уже съ XV вѣка. *Въ декабрь* нѣтъ 7-го числа ни Антонія сійскаго (праздн. съ 1579 г.), ни Нила столобенскаго (праздн. съ 1667 г.); но подъ 20 чис- ломъ значится: „въ той же день преставися пресвящен- ный Петръ митрополитъ въ 3 часа нощи въ лѣто 6830-е. Пасъ церковь Божию лѣтъ 18 и 6 мѣсяць. Положенъ бысть въ градѣ Москвѣ“.—*Въ январь* подъ 9 числомъ нѣтъ Филиппа митрополита московскаго (праздн. съ 1591 г.). Но *въ февраль* значится 11-го — препо- добнаго Дмитрія, иже на Прилуцѣ (почитаніе началось съ 1417 г.). А 12-го—„преставленіе иже во святыхъ отца нашего Алексія, *новаго* чудотворца, митрополита святѣйшаго митрополія киевскыя и всеа Руси“ (от- крытіе мощей его въ 1431 г.).—*Въ мартъ* не значит- ся ни подъ 2-мъ числомъ—Арсенія епископа тверска- го (почит. съ 1547 г.),—ни подъ 16-мъ — Серапіона архіепископа новгородскаго (почит. съ 1517),—ни подъ 17-мъ—преп. Макарія колязинскаго (празднованіе ему установлено въ 1547 г.),—ни подъ 31-мъ — престав- леніе св. Іоны митрополита московскаго (обрѣт. мощей его въ 1472 г.).—Равно какъ и *въ апрѣль* не значит- ся ни подъ 1-мъ числомъ—Евѣимія суздальскаго (обрѣт. мощей въ 1507 г.),—ни подъ 7-мъ — преп. Нила сорскаго (почит. съ половины XVI в.),—ни подъ 7-мъ же—Даніила переяславскаго (откр. мощей въ 1652 г.),— ни подъ 17-мъ—преподобнаго Зосимы соловецкаго; но подъ 26-мъ значится—Стефана епископа пермскаго (почит. съ 1472 г.).—*Въ май* значится: 14-го—Иси- дора юродиваго, ростовскаго чудотворца (праздн. съ 1484 г.),—20-го—обрѣтеніе мощей Алексея митропо- лита чудотворца рускаго, равно какъ значатся и дру- гіе древнѣйшіе русскіе святые. Но не значится ни 15-го—убіеніе благовѣрнаго царевича князя Дмитрія (откр. мощей въ 1606 г.),—ни 28-го—преставленіе Іо-

анна юродиваго устюжскаго (почит. съ половины XVI вѣка).—*Въ июнь* значится 9-го—преставленіе преподобнаго Кирилла игумена бѣлозерскаго (преставленіе въ 1427 г.). Но 15-го—нѣтъ Юны митрополита московскаго; 25-го—нѣтъ князя Петра и княгини Февроніи муромскихъ, почитаніе коимъ установлено соборомъ 1547 г.—*Въ юль* не значится 3-го—Филиппа митрополита московскаго, равно какъ не значится 8-го—празднованіе иконѣ Казанской Божіей Матери и 10-го положеніе ризы Господней,—хотя подъ 2-мъ іюля и значится—„положеніе ризы честныа пречистыа владычица наша Богородица.“ —*Въ августъ* 2-го нѣтъ—блаженнаго Василя юродиваго. Но 26-го—значится: „въ той же день празднуемъ срѣтенію пречистыа владычица нашаа Богородица изъ града Владимера въ богоспасаемый градъ Москву, прихода ради безбожнаго царя Темиръ-Аксака“. Замѣчательно начало тропаря на этотъ день: „днесъ свѣтло красуется *славнѣйшии градъ Москва...*, въспрїимши честнаго твоего образа, Богородице Владычице, чудотворную икону. Священноначальници же и *князи русїи* и христолюбивыхъ людей достоанїа множество вкупѣ съ свѣщами предтекутъ, и сію прославляютъ въ *пречестнѣмъ храмъ твоего всечестнаго успенїа*“... Отсюда изъ тропаря видно, что въ то время не только существовалъ уже *градъ Москва*, но и сталъ уже *славнѣйшимъ*, и въ немъ построенъ уже *пречестный храмъ всечестнаго успенїа пречистыа Владычицы*; но не смотря на то, что Иванъ III и сынъ его Василій были уже самодержцы и единодержавцы земли русскїя, идея единодержавїя—единаго великаго князя царя пока еще не одолѣла и не вытѣснила идею многихъ *кнзей рускихъ*, которые какъ будто еще держатъ второй рядъ за русскими священноначальниками.

Изъ всѣхъ этихъ данныхъ мы выносимъ убѣжденіе рѣшительное, что *разсматриваемая нами рукопись—слѣдованная псалтирь написана въ первой половинѣ XVI столѣтїя*, допуская и имѣя даже нѣкоторыя ос-

нованія допустить, что первая часть рукописи и святцы написаны до Стоглавнаго собора, а конецъ рукописи около времени Стоглавнаго собора.

Зачѣмъ же намъ нужно это знать? — А затѣмъ, что эта древняя, времянь Стоглавнаго собора, рукопись *прямымъ историческимъ свидѣтельствомъ констатируетъ фактъ*, который до сихъ поръ въ нашей богословской литературѣ доказывался только разными ображеніями, *что въ то время около Стоглавнаго собора одни держались двуперстія, а другіе троеперстія*, — что защитники троеперстія настаивали на разности перстосложеній для крестнаго знаменія и благословенія, а поборники двуперстія въ свою очередь относились къ даннымъ, изложеннымъ въ 31-й главѣ Стоглава, съ свободнымъ толкованіемъ.

Архимандритъ Никаноръ.

(будетъ окончаніе)

КАББАЛА

ИЛИ

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФІЯ ЕВРЕЕВЪ.

(продолженіе)

—

III. УЧЕНИЕ КАББАЛИСТИЧЕСКОЕ.

А. ВЪ СЕФЕРЪ ЕЦЦИРА.

Сеферъ еццира восходитъ до идеи о Богѣ чрезъ разсматриваніе міра; здѣсь изъ единства, царствующаго въ твореніи, доказывается и единство и премудрость Творца. Но вмѣсто того, чтобы искать во вселенной законовъ, ею управляющихъ, и въ самыхъ этихъ законахъ читать мысль и премудрость Бога, *Сеферъ еццира* усиливается установить грубую аналогію между вещами и знаками мысли, или средствами, чрезъ которыя мудрость является и хранится между людьми. Двадцать двѣ буквы еврейскаго алфавита и десять первыхъ цифръ, удерживая собственное значеніе, служатъ еще къ выраженію всѣхъ прочихъ предметовъ. Эти два рода знаковъ, въ соединеніи, называются *тридцатью-двумя чудными путями Премудрости*, посредствомъ которыхъ Вѣчный сотворилъ все ('). Къ этимъ тридцати-двумъ путямъ Премудрости должно присоединить три другія формы, означенныя тремя непонятными терминами (כַּכְבֶּד כְּבוֹד וְכֹבֵד), впрочемъ подобными тремъ греческимъ терминамъ, означающимъ — субъектъ, объ-

(') *Мишна*, гл. 1.

ектъ и актъ мысли. Испанецъ Кузари говоритъ: „первымъ изъ этихъ трехъ терминовъ (*сефаръ*) означаютъ тѣ числа, при посредствѣ которыхъ только и можно опредѣлить различныя отношенія каждаго тѣла, чтобы понять цѣль его сотворенія, т. е. мѣру, количество, тяжесть, движеніе и гармонию. Другой терминъ (*синуръ*) означаетъ слово и голосъ, ибо словомъ Божиимъ сотворены существа въ различныхъ формахъ, внѣшнихъ и внутреннихъ.... Наконецъ, третій терминъ (*сеферъ*) означаетъ писаніе. Писаніе Божіе—есть дѣло творенія; слово Бога—есть его писаніе; мысль Бога—есть его слово. Такимъ образомъ мысль, слово и писаніе въ Богѣ—одно, тогда какъ въ человѣкѣ они—три“⁽¹⁾.

Подъ именемъ *сефиротъ*⁽²⁾, которое здѣсь въ первый разъ является въ языкѣ Каббалы, сперва разсматриваются десять чиселъ или *изчислений оталеченныхъ*. Они представляются общѣйшими и слѣд. существеннѣйшими формами всего существующаго и, если можно такъ сказать, категоріями вселенной. „Есть десять *сефиротовъ*; десять, а не девять, десять, а не одиннадцать; старайся понять ихъ своею мудростію и своимъ разумомъ; пусть на нихъ постоянно обращаются твои изслѣдованія, твои созерцанія, твое вѣдѣніе, твоя мысль и твое воображеніе; поставь вещи на ихъ началѣ и утверди Творца на его основаніи. По отношенію къ десяти *сефиротамъ*, нѣтъ конца ни въ будущемъ ни въ прошедшемъ, ни въ благѣ ни въ злѣ, ни въ вышинѣ ни въ глубинѣ, ни на востокѣ ни на западѣ, ни на югѣ ни на сѣверѣ,,⁽³⁾. Здѣсь безконечное разсматривается въ десяти видахъ; и отсюда видимъ не только общій характеръ всѣхъ *сефиротовъ*,

(1) Discors. 4. § 25.

(2) Слово *сефиротъ* (ספירות) есть множественное число слова *сефира* (ספירה), которое, кажется, значитъ *сфера*—отъ греческаго *σφαῖρα*, или *святъ*—отъ слова *сафиръ* (ספיר).

(3) Глав. 1. предлож. 9. 4.

но и то, какимъ элементамъ они соотвѣтствуютъ. Но эти различные виды принадлежать одному безконечному. „Десять *сефиротовъ* суть какъ-бы пальцы руки, въ числѣ десяти, и пять противъ пяти; но среди ихъ есть связь единства“ (1). Вотъ изчисленіе *сефиротовъ*: „первый изъ сефиротовъ, *единный*, это духъ Бога живаго, да будетъ благословенно имя его, да будетъ благословенно имя того, который живетъ въ вѣчности. Духъ, голосъ и слово—вотъ духъ святой. Два—это дыханіе, происходящее отъ духа; въ немъ начертаны и изображены двадцать двѣ буквы, которыя составляютъ однакожь единое дыханіе. Три—это вода, происходящая отъ дыханія или воздуха. Въ водѣ онъ зарылъ мракъ и влагу, образовалъ землю и глину, распростеръ потомъ въ формѣ ковра, изсѣкъ въ формѣ стѣны и покрылъ какъ-бы кровлю. Четыре—это огонь, происходящій изъ воды, изъ котораго онъ сдѣлалъ престолъ своей славы, небесныя колеса (*обанимъ*), серафимовъ и ангеловъ слугъ“. Слѣдующія шесть чиселъ представляютъ различныя предѣлы міра, т. е. четыре страны свѣта, высоту и глубину. Эти предѣлы имѣютъ также эмблемами различныя комбинаціи, которыя можно составить изъ трехъ первыхъ буквъ слова *Иегова* (2).

Такимъ образомъ всѣ элементы, изъ которыхъ состоитъ міръ, произошли одинъ изъ другаго, принимая характеръ болѣе и болѣе матеріальный, по мѣрѣ своего удаленія отъ святаго духа, своего общаго начала. Не тоже ли это, чтò ученіе объ изтеченіи? Вотъ чтò далѣе говорится: „конецъ *сефиротовъ* соединяется съ своимъ началомъ, какъ пламя соединено съ головнею, ибо Господь одинъ и нѣтъ другаго. Но въ присущи единаго сколько чиселъ и словъ? Затвори твои уста, чтобы не говорить объ этомъ, и твое сердце, чтобы

(1) Глав. 1. предл. 3.

(2) Глав. 1. предл. 9—12.

не размышлять объ этомъ; и если твое сердце вырвалось, возврати его на его мѣсто; ибо для этого сдѣлана связь“ (1), Здѣсь видна мысль о образованіи вещей путемъ изтеченія при посредствѣ огня или свѣта.

Съ этою теоріей соединяется другая теорія о словѣ Божіемъ, тождественномъ съ духомъ, и разсматриваемомъ не только какъ абсолютная форма, но какъ элементъ творческій и самая субстанція вселенной. Духъ святой или духъ Бога живаго составляетъ одно и тоже съ голосомъ и словомъ; онъ постепенно какъ-бы извергъ изъ своего нѣдра всѣ элементы природы физической; онъ не только то, что на языкѣ Аристотеля называется матеріальнымъ началомъ вещей, онъ—слово, сдѣлавшееся міромъ. Впрочемъ въ этой части Каббалы идетъ дѣло только о мірѣ, а не о человѣкѣ или человѣчествѣ. Здѣсь обращается вниманіе болѣе на форму, нежели на субстанцію вселенной, тогда какъ въ первой части десять первыхъ чиселъ относятся болѣе къ субстанціи, нежели къ формѣ. Двадцать двѣ буквы еврейскаго алфавита, разсматриваемыя только по отношенію къ выражаемымъ ими звукамъ, стоятъ, такъ сказать, на границѣ міра умственнаго и міра физическаго; ибо, съ одной стороны, онѣ разрѣшаются въ одинъ матеріальный элементъ—дыханіе или воздухъ, съ другой—онѣ суть единая возможная и неизмѣнная форма духа. Такимъ образомъ знаки алфавита здѣсь играютъ ту же роль, какую идеи въ философіи Платона. По ихъ присутствію, по ихъ отпечаткамъ на вещахъ, познается верховный разумъ во вселенной и во всѣхъ ея частяхъ; наконецъ, чрезъ ихъ посредство святой духъ открывается въ природѣ. Таковъ смыслъ слѣдующихъ словъ: „двадцатью двумя буквами, давши имъ форму и фигуру, смѣшавши и соединивши ихъ различными образами, Богъ сотворилъ душу всего того, что образовано и что будетъ образовано. На этихъ

(1) Глав. 1. предл. 5. 6

самыхъ буквѣхъ святой, да будетъ онъ благословенъ, основатель свое имя высокое и неизреченное“⁽¹⁾.—Онѣ раздѣляются на различные классы, которые называются: *три матери, семь двойныхъ и двѣнадцать простыхъ*⁽²⁾. Эти числа: *три, семь и двѣнадцать*, каббалисты усиливается находить per fas et nefas въ трехъ областяхъ природы: 1) въ общемъ составѣ міра, 2) въ раздѣленіи года, или въ распредѣленіи времени, котораго главное единство есть годъ, 3) въ составѣ человѣка. Здѣсь видимъ идею о *микрокосмѣ* и *микрокосмѣ*.

Въ общемъ составѣ міра, *три матери* представляютъ элементы—воду, воздухъ и огонь. Огонь есть субстанція неба; вода, сгустившись, стала субстанціею земли; между этими враждебными началами находится воздухъ, который ихъ отдѣляетъ и связываетъ, господствуя надъ ними⁽³⁾.—Въ раздѣленіи года тотъ же знакъ указываетъ на главные времена года: на лѣто, соответствующее огню, на зиму, которая на востокѣ отличается обиліемъ дождей или господствомъ воды, и на умѣренное время, состоящее изъ соединенія весны и осени.—Наконѣцъ, въ составѣ человѣческаго тѣла это тройство слагается изъ головы, сердца или груди, и живота или желудка⁽⁴⁾. Но число *три* прилагается и къ нравственному человѣку, въ которомъ, по оригинальному выраженію, различаются „поприще заслуги, поприще виновности и языкъ закона, который рѣшаетъ между тѣмъ и другимъ“⁽⁵⁾.

(1) Гл. 2. пред. 1. *Простыя* представляютъ одинъ звукъ; *двойныя*—два: тихій и сильный. Въ словѣ *שׁמח* (*эмеиш*) соединяются *три матери*, а именно: *שׁ*, какъ буква свистающая, представляетъ огонь; *מ*, какъ пѣмая, представляетъ воду; наконѣцъ *ח*, съ легкимъ придыханіемъ, есть символъ воздуха.

(2) Глав. 2. пред. 2.

(3) Глав. 3. пред. 3.

(4) Глав. 3. пред. 4.

(5) Глав. 3. пред. 1.

Подъ семью двойными представляются противоположные предметы или, по крайней мѣрѣ, такіе, которые могутъ служить для двухъ противоположныхъ цѣлей. Во вселенной семь планетъ, вліяніе которыхъ иногда хорошо, иногда худо; въ недѣлѣ семь дней и семь ночей; въ нашемъ собственномъ тѣлѣ семь отверстій— глаза, уши, ноздри и ротъ. Наконецъ, число семь есть число событій счастливыхъ или несчастныхъ, могущихъ случиться съ человѣкомъ ⁽¹⁾.

Двадцать простыхъ соотвѣтствуютъ двѣнадцати знакамъ зодіака, двѣнадцати мѣсяцамъ года, главнымъ членамъ человѣческаго тѣла и важнѣйшимъ свойствамъ нашей природы. Послѣднія суть: зрѣніе, слухъ, обоняніе, слово, питаніе, рожденіе, дѣйствіе, движеніе, гнѣвъ, смѣхъ, мысль и сонъ ⁽²⁾. Нельзя не подивиться этимъ оригинальнымъ выводамъ и результатамъ.

Такимъ образомъ матеріальная форма разума, представляемая 22 буквами алфавита, есть вмѣстѣ и форма всего сущаго, ибо внѣ человѣка, вселенной и времени. ничего нельзя представить, какъ только безконечное; также эти три предмета называются вѣрными свидѣтелями истины ⁽³⁾. Каждый изъ нихъ, не смотря на ихъ различіе, есть система, которая имѣетъ свой центръ и въ котораго рода свою іерархію. „Ибо, говоритъ текстъ, единство господствуетъ надъ тремя, три надъ семью, семь надъ двѣнадцатью; но каждая часть системы неотдѣльна отъ всѣхъ прочихъ“ ⁽⁴⁾. Вселенная имѣетъ центромъ небеснаго дракона; сердце есть центръ человѣка; наконецъ, измѣненія зодіака составляютъ основаніе годовъ. Первый подобенъ царю на тронѣ, второй—царю среди его подданныхъ, а третій—царю на войнѣ ⁽⁵⁾. Наконецъ, выше этихъ трехъ

⁽¹⁾ Гл. 4. предл. 1—3.

⁽²⁾ Гл. 5. предл. 1. 2.

⁽³⁾ Гл. 4. предл. 1.

⁽⁴⁾ Гл. 6. предл. 3.

⁽⁵⁾ Гл. 6. предл. 2.

системъ, выше человѣка, вселенной и времени, выше буквъ и выше числъ или *сефиротовъ*, „находится Господь, царь истинный, который господствуетъ надъ всѣми вещами, изъ жилища своей святости и во вѣки безконечныя“.—Эти послѣднія слова системы представляютъ мысль объ абсолютномъ единствѣ вмѣсто дуализма философіи языческой. Здѣсь Богъ, какъ существо безконечное, и слѣд. неопредѣлимое во всемъ его могуществѣ и бытіи, стоитъ выше, но не внѣ числъ и буквъ, т. е. началъ и законовъ, какіе мы различаемъ въ мірѣ; каждый элементъ имѣетъ свой источникъ въ элементѣ вышемъ, и всѣ имѣютъ свое общее начало въ словѣ или въ духѣ святомъ. Въ словѣ находимъ эти неизмѣняемые знаки, которые повторяются во всѣхъ сферахъ бытія, и чрезъ которые все сущее становится выраженіемъ одного и тогоже плана. Это слово есть верховная мысль или разумъ. Такимъ образомъ, Богъ есть вмѣстѣ, въ вышемъ значеніи, матерія и форма вселенной. Внѣ его ничто не существуетъ и не можетъ существовать; всѣ существа суть символы его разума.

Это столько смѣлое и странное слѣдствіе составляетъ основаніе ученія, заключающагося въ книгѣ *Зогаръ*; и можно сказать, что *Зогаръ* начинается съ того, на чемъ останавливается *Сефиръ энцира*, заключеніе одной служитъ послылками для другой. Другое различіе между этими книгами то, что мѣсто числъ и буквъ въ *Зогаръ* заступаютъ *идеи* въ обширнѣйшемъ значеніи; слово, вмѣсто явленій въ природѣ, является по преимуществу въ человѣкѣ и въ разумѣ, и называется *человѣкомъ первообразнымъ* или *небеснымъ*; наконецъ самая мысль принимается за всеобщую субстанцію, и правильное развитіе этой силы замѣняетъ грубую теорію изъясненія. — Будучи далеки отъ того, чтобы находить у древнихъ евреевъ философское ученіе, не такъ давно господствовавшее въ Германіи, мы однакожь не боимся сказать, что начало этого ученія и даже выраженія, исключительно принадлежащія школѣ

Гегеля, заключаются между этими забытыми преданиями. Переходъ отъ символа къ идеѣ, совершившійся въ Каббалѣ, бываетъ во всѣхъ философскихъ системахъ. Такъ, въ рационализмѣ, различныя формы языка, изъ которыхъ состоитъ вся логика Аристотелева, въ логикѣ Канта превратились въ неизмѣнныя формы мысли. Такъ, въ идеализмѣ, Пифагоръ и система чиселъ предшествовали высокой теоріи идей Платона.

Б. УЧЕНІЕ ВЪ КНИГѢ ЗОГАРЬ.

1. Аллегорическій методъ каббалистовъ.

При анализѣ книги *Зогарь*, авторы которой выдаютъ свои идеи за простой комментарий на книги Моисея, прежде всего должно обратить вниманіе на то, какъ они понимаютъ объясненіе св. Писанія, и какъ думаютъ опираться на немъ, когда совершенно отъ него удаляются; ибо это составляетъ единственное основаніе символическаго мистицизма. Вотъ какъ они формулируютъ свои мысли объ этомъ предметѣ: „Горе человѣку, который видитъ въ законѣ только простыя повѣствованія и обыкновенныя слова. Ибо, если бы дѣйствительно законъ содержалъ только это, то мы могли бы, даже и нынѣ, составить законъ, болѣе достойный удивленія. Чтобы находить только простыя слова, намъ бы достаточно было обратиться къ законодателямъ земли, у которыхъ часто встрѣчается болѣе величія. Намъ бы достаточно было подражать имъ и составить законъ по ихъ словамъ и по ихъ примѣру. Но это не такъ: каждое слово закона содержитъ смыслъ возвышенный и тайну высшую. Повѣствованія закона суть оболочка закона. Горе тому, кто принимаетъ эту оболочку за самый законъ. Въ этомъ смыслѣ Давидъ сказалъ: Боже мой, открой мнѣ очи, да созерцаю чудеса твоего закона. Давидъ хотѣлъ сказать о томъ, что сокрыто подъ оболочкою закона. Есть безумные, которые, видя человѣка, покрытаго красивою

одеждою, не простираютъ своихъ взоровъ далѣе и принимаютъ эту одежду за тѣло, тогда какъ есть предметъ болѣе драгоценный—душа. Законъ также имѣетъ свое тѣло. Есть повелѣнія, которыя можно назвать тѣломъ закона. Обыкновенные рассказы, къ нимъ присоединенные, суть одежда, которою покрыто тѣло. Простые люди сохраняютъ только одежду или рассказы закона; они не знаютъ ничего другаго; они не видятъ того, что скрыто подъ одеждою. Люди болѣе образованные обращаютъ вниманіе не на одежду, но на тѣло, которое она покрываетъ. Наконецъ мудрые, слуги верховнаго Царя, обитающіе на вершинахъ Синая, заняты только душою, которая есть основаніе всего прочаго, которая есть самый законъ; и во временахъ будущихъ они будутъ созерцать душу этой души, дышущей въ законъ“⁽¹⁾. „Если бы законъ былъ составленъ только изъ словъ и обыкновенныхъ повѣствованій, каковы слова Исаа, Агари, Лавана, ослицы Валаамовой и самого Валаама, то зачѣмъ бы онъ названъ былъ закономъ истины, закономъ совершеннымъ, вѣрнымъ свидѣтельствомъ Божиимъ? Зачѣмъ бы мудрый цѣнилъ его дороже золота и перловъ? Но нѣтъ; въ каждомъ его словѣ скрывается смыслъ болѣе возвышенный; каждое повѣствованіе участь насъ иному, нежели изображаемая имъ происшествія“⁽²⁾. Въ намѣреніи такъ толковать св. Писаніе, древніе каббалисты иногда прибѣгали къ искусственнымъ средствамъ, которыя впрочемъ рѣдко встрѣчаются въ книгѣ *Zoharъ*, а болѣе употреблялись новѣйшими каббалистами. Средства этихъ три: первое—переставлять слова одно на мѣсто другаго, имѣющаго ту же числительную силу; другое—дѣлать изъ каждой буквы одного слова начальную букву другихъ словъ;

(¹) *Zoharъ*: час 3. лис. 152, изданіи амстердамскаго, которое состоитъ изъ трехъ томовъ въ большую 8-ю, въ каждомъ до 600 страницъ самой убористой печати.

(²) Част. 3. лис. 149.

третье — перемѣнять значеніе буквъ, напр. замѣнять первую послѣднею и наоборотъ ⁽¹⁾.

2. Ученіе каббалистовъ о природѣ Божіей.

Каббалисты двоякимъ образомъ говорятъ о Богѣ, что однакожь нимало не вредить единству ихъ мысли. Когда они стараются опредѣлить его, когда различаютъ его свойства и хотятъ дать точную идею о его природѣ, тогда языкъ ихъ — метафизическій, имѣетъ всю ясность, какую позволяетъ предметъ и нарѣчіе. Но иногда они довольствуются, представляя Божество такимъ существомъ, котораго нельзя понять вполне, которое живетъ всегда внѣ всѣхъ формъ, какими облекаетъ его наше воображеніе. Въ послѣднемъ случаѣ всѣ ихъ выраженія — поэтическія и фигуральныя, всѣ ихъ усилія направляются къ разрушенію антропоморфизма, придавая ему такіе гигантскіе размѣры, что изумленный разумъ не находитъ болѣе термина сравненія и принужденъ остановиться на идеѣ безконечнаго. Такъ написана вся *книга тайны*; но какъ аллегоріи ея часто загадочны, то мы лучше приведемъ мѣсто изъ *Идириба (великое собраніе)*. Симонъ бенъ Йохай, собравши учениковъ, и сѣвши съ ними подъ тѣнью деревъ, готовъ былъ говорить. „Тогда послышался голосъ, и колѣни ихъ колотились другъ о друга отъ ужаса. Какой это былъ голосъ? Это былъ голосъ собранія небеснаго, которое сошло слушать. Раввинъ Симонъ, полный радости, произнесъ слѣдующія слова: Господи, я не скажу подобно одному изъ твоихъ пророковъ: *услышахъ слухъ твой, и убояхся* (Аввак. 3, 1). Теперь время не страха, но любви, какъ написано: ты возлюбишь вѣчнаго твоего Бога“ ⁽²⁾. Послѣ этого великолѣпнаго и интереснаго вступленія, идетъ продолжи-

⁽¹⁾ См. *Reuchlin, de arte cabalistica; Bosnage, hist. des juifs*; и др.

⁽²⁾ Част. 3. лис. 128.

тельное аллегорическое описаніе величія Божія. Вотъ нѣкоторыя черты его: „Онъ древнѣй изъ древнихъ, тайна изъ таинъ, невѣдомый изъ невѣдомыхъ. Онъ имѣетъ форму, которая ему принадлежитъ, потому что онъ является намъ старцемъ по преимуществу, какъ древнѣй изъ древнихъ, самый невѣдомый изъ невѣдомыхъ. Но подъ этою формой, которая даетъ намъ познавать его, онъ остается однакожь невѣдомымъ. Его одежда является бѣлою, и его взоръ есть взоръ лица открытаго. Онъ сидитъ на тронѣ изъ искръ, которыя онъ подчиняетъ своей волѣ. Бѣлый свѣтъ отъ его головы освѣщаетъ четыреста тысячъ міровъ. Четыреста тысячъ міровъ, рожденные отъ этого бѣлаго свѣта, становятся наслѣдіемъ праведныхъ въ будущей жизни. Каждый день изъ его ума выходятъ тринадцать тысячъ міриадъ міровъ, которые отъ него получаютъ свое питаніе, и тяжесть которыхъ онъ поддерживаетъ на себѣ одномъ. Съ его головы сыплется роса, которая пробуждаетъ мертвыхъ и возраждаетъ ихъ къ новой жизни. Поэтому-то написано: „роса твоя—роса свѣта. Она-то есть пища святыхъ высшаго порядка. Она есть манна, приготовленная праведнымъ въ жизни будущей. Она низходитъ на поле священныхъ плодовъ (1). Видъ этой росы бѣлый какъ алмазь, котораго цвѣтъ заключаетъ въ себѣ всѣ цвѣта.... Долгота этого лица, отъ вершины головы, триста семьдесятъ разъ десять тысячъ міровъ. Его называютъ *длинное (великое) лицо*; ибо таково имя древняго изъ древнихъ“. Впрочемъ, судить объ остальномъ по этому примѣру было бы несправедливо. Странность, напряженность, склонность къ аллегоріямъ, столько обычная на востокѣ, занимаютъ въ *Зоаръ* болѣе мѣста, нежели благородство и величіе. Такъ, эта голова, блистающая свѣтомъ, иногда становится предметомъ анатомическаго изученія: ни лобъ, ни лицо, ни глаза, ни мозгъ, ни волосы, ни борода, ничто не забыто. Одно описаніе бороды и прически

(1) Т. е. каббалистовъ.

занимаетъ весьма много мѣста въ *Идра раба* (¹). Но перейдемъ къ другимъ изображеніямъ тогоже предмета, болѣе интереснымъ для философіи и для исторіи разума человѣческаго.

Зогаръ такъ объясняетъ происхожденіе десяти *сефиротовъ* или главныхъ свойствъ Божіихъ. „Прежде нежели сотворена какая-либо форма въ этомъ мірѣ, прежде нежели произведенъ какой-либо образъ, онъ былъ единый, безъ формы, неподобный ничему. И кто бы могъ понять его такъ, какъ онъ былъ тогда, прежде творенія, потому что онъ не имѣлъ формы? Также запрещено представлять его подъ какимъ бы то ни было образомъ и формою, даже подъ его святымъ именемъ, даже подъ буквою ими точкою... Но произведши форму *небеснаго чловѣка*, онъ употребилъ его какъ колесницу (*Меркаба*), чтобы низойти; онъ захотѣлъ быть названнымъ тою формою, которая есть святое имя *Іеговы*; онъ захотѣлъ быть познаннымъ чрезъ свои свойства, чрезъ каждое свойство отдѣльно, и заставилъ называть себя Богомъ благоести, Богомъ правды, Богомъ всемогущимъ, Богомъ воинствъ и Сущимъ (Сый). Его намѣреніе было открытъ, какія его качества и какъ его правда и милосердіе разливаются на міръ и на дѣла людей. Ибо, если бы его свѣтъ не разливался на всѣхъ его тварей, какъ мы познали бы его? Какъ было бы справедливымъ то, что вселенная исполнена славы его? Горе тому, кто дерзнулъ бы сравнивать его даже съ однимъ изъ его собственныхъ свойствъ. Еще менѣе должно уподоблять его чловѣку, происшедшему изъ земли и назначенному къ смерти. Его должно понимать высшимъ всѣхъ тварей и всѣхъ свойствъ. Когда же отнять эти вещи, не оставить ни свойства, ни образа, ни фигуры, то остальное подобно морю; ибо воды моря сами по себѣ безпредѣльны; но когда онѣ разливаются по землѣ, тогда онѣ производятъ образъ (יְצַו) и даютъ намъ возможность дѣлать слѣдующій

(¹) Част. 3. лис. 129. 130.

счетъ: источникъ водъ морскихъ и теченіе ихъ по почвѣ—это два. Потомъ образуется неизмѣримый бассейнъ; этотъ бассейнъ занятъ водами, вышедшими изъ источника, онъ есть самое море и долженъ считаться третьимъ. Теперь эта безмѣрная глубина дѣлится на семь каналовъ, которые суть какъ-бы огромные сосуды, чрезъ которые прорывается морская вода. Источникъ, потокъ, море и семь каналовъ вмѣстѣ составляютъ число десять. И если художникъ, образовавшій эти сосуды, разобьетъ ихъ, воды возвращаются къ своему источнику и не остается ничего, кромѣ обломковъ этихъ сосудовъ, сухихъ и безводныхъ. Такимъ-то образомъ причина причинъ произвела десять *сефиротовъ*. *Вънецъ*, это—источникъ, откуда брызжетъ свѣтъ безъ конца, и откуда происходитъ имя *Безконечный* אֵל עֵלְיוֹן (*Эль-содъ*), означающее верховную причину; ибо она не имѣетъ въ этомъ состояніи ни формы ни фигуры; тогда нѣтъ никакого средства понять ее, никакого способа познать ее. Потомъ образуется сосудъ столько же тѣсный, какъ точка (какъ буква ך'), въ который однакожъ проникаетъ свѣтъ божественный; это—источникъ мудрости, это самая *премудрость*, по которой верховная причина называется Богомъ премудрымъ. Послѣ сего она образуетъ сосудъ неизмѣримшій какъ море, который называется *разумомъ*; отсюда происходитъ наименование: Богъ разумный. Но мы должны знать, что Богъ премудръ и разуменъ только по своей собственной субстанціи; ибо премудрость заслуживаетъ это имя не сама по себѣ, но чрезъ того, который премудръ и произвелъ ее изъ свѣта, отъ него истекшаго; также разумъ можно представлять не самъ по себѣ, но чрезъ того, который есть существо разумное и который наполнилъ его своею собственною субстанціею. Удастся онъ—и разумъ совершенно изсохнетъ. Наконецъ, море раздѣляется на семь вѣтвей, и отсюда происходятъ семь драгоценныхъ сосудовъ, которые называются: *милосердіе* или величіе, *правда* или сила, *красота*, *торжество*, *слава*, *царство* и *основаніе*. Поэтому-то онъ именуется: великій или

милосердый, сильный, величественный, Богъ побѣдъ, Творецъ, которому принадлежитъ всякая слава, и—основаніе всѣхъ вещей. Последнее свойство поддерживаесть всѣ другія, такъ, какъ совокупность міровъ. Наконецъ, онъ есть также царь вселенной; ибо все въ его власти, захочетъ ли онъ уменьшить число сосудовъ и увеличить свѣтъ, который оттуда брызжетъ, или почесть лучшимъ противное тому“⁽¹⁾. Въ этомъ текстѣ заключено почти все, что мыслили каббалисты о природѣ Божіей, и въ соединеніи съ другими мѣстами онъ даетъ слѣдующія положенія: 1) Богъ есть, прежде всего, существо безконечное; слѣд. его нельзя представлять ни совокупностію существъ, ни суммою его собственныхъ свойствъ. Но безъ этихъ свойствъ онъ непостижимъ и непознаваемъ. „Прежде нежели Богъ явилъ себя, когда еще всѣ вещи были сокрыты въ немъ, онъ былъ самый невѣдомый изъ всѣхъ невѣдомыхъ. Въ этомъ состояніи, онъ не имѣетъ другаго имени, кромѣ того, которое выражаетъ вопросъ. Онъ началъ образованіемъ непримѣтной точки; это была его собственная мысль; потомъ онъ составилъ своею мыслию форму таинственную и святую; наконецъ онъ покрылъ ее одеждою богатою и блестящею; мы разумѣемъ вселенную, ими которой необходимо входить въ имя Божіе“⁽²⁾. Въ *Идра зут* говорится: „Древній изъ древнихъ есть вмѣстѣ и невѣдомый изъ невѣдомыхъ; онъ отдѣляется отъ всего и неотдѣленъ отъ всего; ибо все соединяется съ нимъ и онъ соединяется со всякою вещью; нѣтъ ничего такого, что было бы не въ немъ. Онъ имѣетъ форму и, можно сказать, не имѣетъ ея. Принявши форму, онъ далъ бытіе всему существующему: сперва онъ просіялъ изъ своего нѣдра десять свѣтовъ, которые блистаютъ заимствованною отъ него формою и разливаютъ вездѣ ослѣпительный свѣтъ; такъ фаросъ

(1) Ч.ст. 2. лис. 42. 43

(2) Т. е. יד (ид) и הלא (ала) (кто сотворилъ это) образуютъ имя הלא (элоимъ). Част. 1. лис. 1. 9 Част. 2. лис. 105

со всѣхъ сторонъ испускаеть свѣтлые лучи. Древній изъ древнихъ, невѣдомый изъ невѣдомыхъ есть возвышенный фаносъ, который узнають только по свѣту, сияющему нашимъ глазамъ съ такимъ блескомъ и обиліемъ. То, что называютъ его святымъ именемъ, есть этотъ свѣтъ“ (1). 2) Десять *сефиротовъ* суть свойства, сами по себѣ не имѣющія никакой субстанціальной реальности; въ каждомъ изъ этихъ свойствъ, субстанціи Божія представляется всецѣло, и въ совокупности ихъ состоитъ первое, полнѣйшее и возвышеннѣйшее изъ всѣхъ проявленій Божіихъ. Оно называется *первымъ или небеснымъ человекомъ*, котораго блѣдная копія есть человекъ земной. Небесный человекъ или первое божественное проявленіе есть абсолютная форма всего существующаго, источникъ всѣхъ другихъ формъ, или лучше всѣхъ идей, однимъ словомъ—высочайшая мысль, которая въ другихъ мѣстахъ называется *словомъ* (*λογος*) (2). 3) Десять *сефиротовъ*, по мнѣнію каббалистовъ, указаны въ ветхомъ заветѣ десятью частными именами Божіими (3), также въ *Мишинъ*, когда она говоритъ, что Богъ сотворилъ міръ десятью словами (4).

Но у каббалистовъ были различныя мнѣнія о сущности *сефиротовъ*. Они спрашивали, во-первыхъ: для чего *сефироты*? во-вторыхъ: что такое *сефироты* въ ихъ совокупности, какъ по отношенію къ себѣ самимъ, такъ и по отношенію къ Богу? На первый вопросъ *Зогаръ* даетъ такой отвѣтъ: есть *сефироты*, какъ есть имена Божіи; первые суть идеи и вещи, выражаемыя послѣдними. Если бы имена Божіи не означали ничего реальнаго, то Богъ для насъ не только былъ бы непостижимъ, но и не существовалъ бы; потому что его нельзя представить безъ разума, онъ не можетъ быть премудрымъ безъ премудрости и дѣйствовать безъ могущества. Второй вопросъ не всѣ рѣшали

(1) Час. 3. лис. 288.

(2) Час. 3. лис. 144. 288.

(3) Час. 3. лис. 11.

(4) Тракт. *Рощъ-Гашана*. гл. 19.

одинаково. Одни, основываясь на томъ, что Богъ неизмѣняемъ, почитали *сефиротовъ* орудіями Божія всемогущества, тварями совершенно отличными отъ перваго существа. Другіе, основываясь на началѣ: изъ ничего ничего не бываетъ, почитаютъ тождественными десять *сефиротовъ* и субстанцію Божию. Безконечное въ ихъ глазахъ не что иное, какъ совокупность *сефиротовъ*. Между этими двумя мнѣніями стоитъ система, болѣе глубокая и сообразная съ духомъ древнихъ памятниковъ, по которой *сефироты* ни орудія, ни твари, и слѣд. не отличныя отъ Бога существа, но и не тождественныя съ нимъ. Богъ присутствуетъ въ *сефиротахъ*, иначе онъ не могъ бы открываться чрезъ нихъ; но онъ не весь пребываетъ въ нихъ, онъ не только тѣ, чтѣ открывается подъ этими высочайшими формами бытія и мысли. *Сефироты* никогда не могутъ объять безконечное, которое есть источникъ всѣхъ этихъ формъ и не имѣетъ ни одной изъ нихъ, или—каждый *сефиротъ* имѣетъ извѣстное имя, между тѣмъ одинъ Богъ не имѣетъ и не можетъ имѣть его. Слѣд. Богъ всегда остается существомъ неизреченнымъ, непостижимымъ, высшимъ всѣхъ міровъ, даже—міра изтеченія. Десять *сефиротовъ* можно сравнить съ десятью сосудами различныхъ формъ, или съ десятью стеклами различныхъ цвѣтовъ. Какимъ бы сосудомъ мы ни стали измѣрять абсолютную сущность вещей, она всегда остается тождественною; и божественный свѣтъ, подобно свѣту солнечному, не измѣняется вмѣстѣ съ тѣмъ, чтѣ онъ проникаетъ. Эти сосуды, сами по себѣ, не имѣютъ никакой положительной реальности, никакого собственного бытія; они представляютъ только границы, въ которыхъ заключила сама себя высшая сущность вещей, различныя степени мрака, которымъ божественный свѣтъ восхотѣлъ покрыть свой безконечный блескъ, чтобы дать созерцать себя. Отсюда въ каждомъ изъ *сефиротовъ* представляли два элемента: одинъ—чисто внѣшній, отрицательный, представляющій тѣло, собственно называемый сосудомъ, другой—внутренній, положительный,

изображающій духъ и свѣтъ. Этотъ взглядъ на древнее ученіе, сдѣланный *Исаакомъ Лоріа* ⁽¹⁾ и *Моисеемъ Кордуеро* ⁽²⁾, должно почестъ основаніемъ всей метафизической части Каббалы.—Перейдемъ къ частному разсмотрѣнію cadaго изъ *сефиротовъ*.

Первое и высшее божественное проявленіе, или первый изъ *сефиротовъ* есть *внѣецъ*, названный такъ потому, что онъ занимаетъ мѣсто выше всѣхъ другихъ. „Онъ есть начало всѣхъ началъ, премудрость таинственная, внѣецъ всего возвышеннаго, діадема діадемъ“ ⁽³⁾. Онъ представляетъ безконечное, отличное отъ конечнаго; его имя въ Писаніи выражается словомъ: *Сый*, потому что онъ есть бытіе въ себѣ, въ которомъ нѣтъ никакихъ качествъ, но въ которомъ всѣ качества соединены въ одной нераздѣльной точкѣ. Онъ называется точкою первою или по преимуществу. „Когда невѣдомый изъ невѣдомыхъ восхотѣлъ проявить себя, онъ сначала произвелъ точку; когда эта свѣтлая точка не исходила изъ его нѣдра, тогда онъ былъ совершенно невѣдомъ и не распространялъ никакого свѣта“ ⁽⁴⁾. Новѣйшіе каббалисты называли это абсолютною сосредоточенностію Бога въ своей собственной субстанціи. Эта сосредоточенность породила пространство или *первобытный воздухъ*, который есть не жидкая матерія, но извѣстная низшая степень свѣта. Но какъ нельзя сказать, что такое Богъ: поэтому его и называютъ *ничто* или *небытіе* (*אין, энз*) ⁽⁵⁾. Кстати замѣтимъ, что говоритъ Гегель: „все начинается *чистымъ бытіемъ*, которое есть мысль, совершенно неопредѣленная, простая и непосредственная, ибо истиннымъ началомъ не можетъ быть что-нибудь другое... Но это чистое бытіе есть только самое *чистое отвлеченіе*; это терминъ аб-

(1) Въ книгѣ *Сеферъ Друшимъ*.

(2) Въ книгѣ *Пардесъ Римонимъ*. лис. 21—24.

(3) Час. 3. лис. 288.

(4) Час. 1 лис. 2.

(5) Час. 1. лис. 15.

солютно отрицательный, который, будучи принятъ непосредственно, есть *ничто* (Nichts)⁽¹⁾.—Идея бытія или абсолюта составляетъ полную форму, или, по выраженію каббалистовъ, голову, лицо; они называютъ его *головой бѣлою*, потому что въ немъ соединены всѣ цвѣта, т. е. всѣ понятія, или *древнимъ*, потому что онъ—первый изъ *сефиротовъ*. Но его не должно смѣшивать съ *Древнимъ изъ древнихъ*, т. е. съ самимъ *Эн-софъ*, передъ которымъ его свѣтъ только тьма. Онъ называется *великимъ лицомъ*, потому что содержитъ въ себѣ всѣ нравственные и умственные атрибуты, изъ которыхъ образуется *малое лицо*. „Его нельзя иначе опредѣлить, какъ словомъ *единство*“⁽²⁾.

Изъ нѣдра этого абсолютнаго единства выходятъ параллельно два начала, повидимому противоположныя, но на дѣлѣ нераздѣльныя: одно мужское, дѣятельное, называемое *премудростію*, другое женское, страдательное, называемое *разумомъ* (или разумностію). Премудрость называется также отцомъ, разумъ матерью. Иногда начало женское каббалисты представляютъ происходящимъ изъ начала мужскаго. Изъ ихъ таинственнаго и вѣчнаго единства происходитъ сынъ, который какъ наследующій черты и отца и матери, называется первороднымъ сыномъ Божиимъ; онъ есть познаніе или *видніе*. Эти три лица содержатъ въ себѣ и соединяютъ все сущее, но въ свою очередь соединены въ *бѣлой главы*, въ Древнемъ изъ древнихъ, ибо все есть онъ и онъ есть все⁽³⁾. Иногда его представляютъ съ тремя головами, которыя образуютъ только одну, а иногда сравниваютъ его съ мозгомъ, который, не теряя своего единства, раздѣляется на три части и посредствомъ тридцати двухъ паръ нервовъ простирается во всемъ тѣлѣ, какъ посредствомъ тридцати двухъ путей премудрости Божество простирается во вселенной. „Есть

(1) Encycloped. d. Wissenschaft. philosoph. § 86. 87.

(2) Част. 3. лис. 8. 292 и 289.

(3) Час. 3. лис. 290. 291.

три главы, изваянные одна въ другой, и одна выше другой. Въ этомъ числѣ считаемъ во-первыхъ: таинственную премудрость, премудрость сокровенную, которая никогда не бываетъ безъ покрова. Эта таинственная премудрость есть верховное начало всякой другой мудрости. Выше этой первой главы находится Древній (да святится имя его), самый таинственный изъ таинъ. Наконецъ находится глава, господствующая надъ всѣми другими, глава, которая не есть одна изъ нихъ. Того, что она содержитъ, никто не знаетъ и не можетъ знать; ибо она равно ускользаетъ отъ нашего вѣдѣнія и отъ нашего невѣдѣнія. Посему-то Древній называется *небытіемъ* (¹). Иногда термины или, если можно такъ сказать, лица этой троицы представляются тремя преемственными фазами, абсолютно необходимыми какъ въ бытіи, такъ и въ мысли, выводомъ или, употребляя гегелевское выраженіе, *логическимъ процессомъ*, составляющимъ въ тоже время происхожденіе міра. Какъ ни удивительно такое сходство Каббалы съ философіей Гегеля; но оно несомнѣнно. Вотъ подлинныя слова: „придите и смотрите: мысль есть начало всего сущаго; но она сперва невѣдома и заключена въ самой себѣ. Когда мысль начинаетъ раскрываться, то доходитъ до той степени, гдѣ становится духомъ; достигши этой точки, она получаетъ имя разума и уже не заключена въ самой себѣ, какъ прежде. Духъ въ свою очередь раскрывается, въ вѣдрѣ таинъ, которыми онъ еще окруженъ, и отсюда происходитъ голосъ, который есть соединеніе всѣхъ хоромъ небесныхъ, который распространяется въ словахъ отдѣльныхъ и звукахъ членораздѣльныхъ, ибо онъ происходитъ изъ духа. Но размышляя о всѣхъ этихъ степеняхъ, усматриваешь, что мысль, разумъ, этотъ голосъ и это слово суть одно, что мысль есть начало всего сущаго, что въ ней не можетъ быть никакого разрыва. Самая мысль связывается съ *небытіемъ* и не от-

(¹) Час. 3. лист. 438.

дѣляется отъ него никогда. Таковъ смыслъ слѣд. словъ: *Иегова одинъ и его имя одно* ⁽¹⁾. Такимъ образомъ система каббалистовъ не довольствуется простымъ началомъ изтеченія или единствомъ субстанціи; они вѣрили въ абсолютное тожество мысли и бытія или идеальнаго и реальнаго, словомъ—ихъ система представляетъ тоже, чего можно было ожидать отъ соединенія системъ Платона и Спинозы и чѣмъ прославилась германская метафизика. Ученнѣйшіе изъ новѣйшихъ каббалистовъ остались вѣрными преданіямъ своихъ предшественниковъ. Въ подтвержденіе этого довольно указать на комментаріи Моисея Кордуеро.

Прочіе семь *сефиротовъ*, названные у новѣйшихъ каббалистовъ *сефиротами строенія* конечно потому, что они непосредственно служатъ къ устройству міра, раскрываются, подобно предыдущимъ, подъ формою троицы, изъ которыхъ въ каждой два крайніе термина соединены среднимъ. Изъ нѣдра божественной мысли выходятъ сперва два противоположныя начала, одно дѣятельное или мужское, другое женское или страдательное; характеръ перваго *милосердіе*, втораго *правда*. Отъ перваго происходятъ души мужескія, а отъ втораго души женскія. Эти два свойства называются также двумя руками Божества: одна даетъ жизнь, другая—смерть. *Правда* не можетъ быть безъ *благости*; онѣ соединяются въ общемъ центрѣ, который есть *красота*, и котораго матеріальный символъ есть грудь или сердце ⁽²⁾. Такимъ образомъ *красота* представляется выраженіемъ и результатомъ всѣхъ нравственныхъ качествъ, суммою добра. Дальнѣйшія три качества суть чисто динамическія, т. е. они представляютъ Божество причиною, всеобщую силою, родотворнымъ началомъ всѣхъ существъ. Изъ нихъ первыя два, которыя въ этой новой сферѣ представляютъ также начало мужское и

(1) Час. 1. лис. 246.

(2) Час. 3. лис. 143.

начало женское, называются *торжествомъ* и *славою*. Объясненіе этихъ названій находимъ въ слѣдующихъ словахъ: „подъ торжествомъ и славою разумѣются протяженіе, умноженіе и сила; ибо всѣ силы, рождающіяся во вселенной, происходятъ изъ ихъ нѣдра, и посему эти два *сефирота* называются воинствомъ Вѣчнаго“ (1). Они соединяются въ общемъ началѣ, которое, какъ родотворный элементъ, называется *основаніемъ*. Эти три свойства составляютъ также одно лицо, изображаемое въ Библии подъ именемъ *Бога воинствъ*. По отношенію къ послѣднему изъ *сефиротовъ*, т. е. *царству*, всѣ каббалисты согласны въ томъ, что онъ не выражаетъ никакого новаго атрибута, но только гармонию, царствующую между всѣми другими, и абсолютное ихъ владычество надъ міромъ.

Такимъ образомъ десять *сефиротовъ*, образующіе въ своей совокупности небснаго человѣка, идеальнаго человѣка, раздѣляются на три класса. Первые три суть чисто умственные или метафизическіе, и образуютъ абсолютное тожество бытія и мышленія или, какъ называютъ новѣйшіе каббалисты, *умственный міръ*. Другіе три имѣютъ характеръ нравственный, представляютъ Бога какъ тожество благости и премудрости и какъ источникъ красоты и величія, и называются также *добродѣтелями* или *міромъ чувственнымъ* въ высшемъ значеніи этого слова. Наконецъ, послѣдніе представляютъ, что всеобщее провидѣніе, верховный художникъ есть абсолютная сила, всемогущая причина и родотворный элементъ всего сущаго, и составляютъ *міръ природы* = *natura naturans* (2). (Это тройство почти буквально прилагается къ изъясненію природы души человѣческой, которая образуетъ также тройство, слабый образъ тройства верховнаго). Между свойствами метафизическими центръ есть *вышецъ*, между нравственными — *красота*, между низшими — *царство*. Но что такое *вышецъ* на язы-

(1) Час. 3. лис. 296.

(2) Моисей Кордуеро въ *Пардеевъ Римоннъ*, лист. 66.

къ каббалистовъ? Это—субстанція, бытіе единое и абсолютное. Что такое *красота*? Это—высочайшее выраженіе жизни и совершенства нравственныхъ. Что такое *царство*?—Постоянное дѣйствіе всѣхъ вмѣстѣ *сефиротовъ*, реальное присутствіе Божества среди творенія. Такимъ образомъ бытіе абсолютное, бытіе идеальное и постоянная сила вещей, или, если угодно, субстанція, мысль и жизнь, т. е. соединеніе бытія и мысли въ предметахъ, таковы истинные термины этого новаго тройства. Эти три термина дѣлаются тремя *лицами* или символическими олицетвореніями. *Вънецъ* не измѣняетъ имени; онъ всегда есть великое лицо, Ветхій деньми. *Красота*—это царь святой, или просто царь и *Шегина* или царица. Если первый можно сравнить съ солнцемъ, то послѣднюю—съ луною. Царица называется также именемъ *Евы*, ибо, говоритъ текстъ, она есть мать всѣхъ вещей. Царь и царица, называемые вообще *двумя лицами* (1), составляютъ чету, продолжающую своимъ единеніемъ дѣло творенія. Но взаимная любовь ихъ обнаруживается въ двухъ видахъ и слѣд. производитъ плоды двухъ видовъ: то она идетъ сверху, отъ супруга къ супругѣ и отселѣ ко всей вселенной, т. е. бытіе и жизнь, выходя изъ глубинъ міра умственного, стремятся умножаться въ предметахъ природы; то напротивъ идетъ снизу, отъ супруги къ супругу, отъ міра реального къ міру идеальному, отъ земли къ небу, и возвращаетъ въ нѣдро Бога существа, способныя къ этому возвращенію. Такъ душа, разсматриваемая въ ея чистѣйшей субстанціи, имѣетъ свой корень въ высочайшемъ разумѣ, который есть душа всеобщая. Оттуда, если она должна быть душею мужескою, она проходитъ чрезъ начало *милосердія* или протяженія; если же—душею женскою, то—чрезъ начало *правды* или сосредоточенности; наконецъ она раждается въ нашъ міръ чрезъ соединеніе царя и царицы, которые для рожденія души тоже, что мужъ и жена—для рожденія тѣла (2).

(1) *Зоаръ*, час. 3. лис. 10.

(2) *Час. 3. лис. 7.*

Такъ душа низходитъ сюда; а вотъ какъ возвращается въ вѣдро Бога: когда она выполнила свое посольство и созрѣла для неба, тогда возносится собственною любовію, и съ нею возносится послѣдняя степень изтеченія или реальное бытіе, приведенное такимъ образомъ въ гармонию съ формою идеальною. Царь и царица соединяются снова, но по другой причинѣ и съ другою цѣлю, чѣмъ въ первый разъ. „Этимъ образомъ, говоритъ *Zogarъ*, жизнь черпается въ одно время и сверху и снизу, источникъ возобновляется, и море, всегда полное, разливаетъ свои воды на всякое мѣсто“ (1). Это соединеніе бываетъ и случайно, когда душа еще связана съ тѣломъ.

Каббалисты употребляли три образа для нагляднаго изображенія *сефиротовъ*. Одинъ представляетъ *сефиротовъ* подъ формою десяти концентрическихъ круговъ, или лучше девяти круговъ, обведенныхъ около одной точки, общаго ихъ центра. Другой представляетъ ихъ подъ образомъ тѣла человеческого: *внѣцъ*—это голова, *премудрость*—мозгъ, *разумъ*—сердце, *красота*—туловище, *милосердіе* и *правда*—руки, прочія свойства соотвѣтствуютъ нижнимъ частямъ тѣла. По третьему образу *сефироты* раздѣляются на три группы: справа на вертикальной линіи изображаются *премудрость* и *милосердіе*; слѣва на линіи параллельной находятся *разумъ* и *правда* съ *красотою*; впереди находятся атрибуты субстаціальные, составляющіе высочайшую троицу: *торжество*, *слава*, *основаніе*; наверху, выше общаго уровня, читается имя *внѣца*, снизу—имя *царства*. Это послѣ называли каббалистическимъ деревомъ. Новѣйшіе каббалисты, кромѣ означенныхъ символовъ, представляли множество другихъ сочетаній *сефиротовъ*; одинъ каббалистъ, по словамъ Моисея Кордуеро (2), насчитывалъ этихъ сочетаній до шести сотъ тысячъ.

Съ ученіемъ о *сефиротахъ* соединяется странная идея, выраженная еще странною, о паденіи и воспита-

(1) Час. 1. лис. 60—70.

(2) *Пардесъ Римонимъ*. лист. 34—43.

новленіи въ самой еферѣ свойствъ Божіихъ. Вотъ какъ это представлено: въ книгѣ Бытія упоминается о семи царяхъ эдомскихъ, предшествовавшихъ царямъ израильскимъ (37, 31—40). Изъ этого текста каббалисты выводили мѣніе о возмущеніи въ невидимомъ мірѣ божественнаго изтеченія. Подъ царями израильскими они разумѣли тѣ двѣ формы абсолютнаго бытія, которыя были олицетворены въ царѣ и царицѣ. Цари эдомскіе, иначе называемые древними царями, суть міры, которые не могли продолжаться, не могли осуществиться, прежде нежели установились тѣ формы. Но почему исчезли древніе міры? Потому, что Богъ не обиталъ среди ихъ постоянно и правильно, что онъ еще не явился подъ тою формою, которая нужна ему для присутствія среди творенія. Бытія, которыя онъ производилъ тогда, сравниваются съ искрами, беспорядочно вырывающимися изъ очага и уничтожающимися по мѣрѣ своего удаленія отъ него. Какая же это форма, необходимая Богу для присутствія среди творенія? Это—форма человѣческая въ ея высшей общности. „Почему всѣ эти древніе міры разрушились? Потому, что человѣкъ не былъ еще образованъ. Такъ форма человѣка содержитъ въ себѣ всѣ вещи; всѣ вещи могутъ держаться ею. Какъ эта форма еще не существовала, то міры, ей предшествовавшіе, не могли ни продолжаться ни поддерживаться, и всѣ они разрушались, до тѣхъ поръ, когда форма человѣка устроилась; тогда всѣ они возродились съ нею, но подъ другими именами“ (1). Древніе міры не совершенно исчезли, потому что въ каббалистической системѣ ничто не рождается и ничто не погибаетъ абсолютно; только они потеряли свое древнее мѣсто. Такимъ образомъ всякая форма бытія, начиная отъ матеріи и до вѣчной премудрости, есть проявленіе или, если угодно, изтеченіе существа безконечнаго. Но чтобы вещи имѣли реальность, не довольно имъ происходить отъ Бога, нужно еще Богу всегда присутствовать среди ихъ,

(1) Зоаръ, част. 3. лист. 135.

жить и раскрываться вѣчно и въ безконечность; иначе онѣ исчезнутъ какъ тѣнь. Впрочемъ и эта тѣнь есть часть цѣпи божественныхъ проявленій, именно—матерія; она есть конецъ, какъ человѣкъ идеальный есть начало. На этомъ началѣ основываются космологія и психологія каббалистовъ.

Н. С.

(будетъ окончаніе)

СОБОРЫ РУССКОЙ ЦЕРКВИ,

БЫВШЕ ПО ПОВОДУ ИСПРАВЛЕНІЯ ЦЕРКОВНО-
БОГОСЛУЖЕБНЫХЪ КНИГЪ.

—

Сколько бы ни доказывали историки-публицисты послѣдняго времени, что русскій расколъ старообрядчества есть выраженіе оппозиціи цѣлому социальному строю русской жизни въ ея историческомъ обновленіи,—ближайшею почвою, на которой онъ впервые появился, служить церковная жизнь, а ближайшею причиною этого появленія—исправленіе церковно-богослужебныхъ книгъ. Тѣ причины, на которыя обыкновенно указываютъ въ вопросѣ о происхожденіи раскола, каковы—удаленіе патріархомъ Никономъ іосифовскихъ справщиковъ книгъ, мѣры, принятыя имъ при введеніи въ употребленіе книгъ новоисправленныхъ, и потомъ дальнѣйшія обстоятельства—болрскія интриги, слабость царя Алексѣя,—все это служило дальнѣйшими моментами драмы, завязка и исходный пунктъ которой лежатъ прежде. Сами раскольники, признавая прямо первѣйшею и главною причиною своего уклоненія отъ Церкви исправленіе книгъ и естественно возникшія отъ него разности въ текстѣ и обрядахъ, указываютъ только на характеръ этого исправленія. Они указываютъ прежде всего на самый способъ исправленія книгъ, какъ на личное дѣло п. Никона, произвольно и самовластно распорядившагося въ предпринятомъ исправленіи. Раскольники не отрицаютъ даже факта неис-

правности церковныхъ книгъ, а слѣд. и потребности въ исправленіи; начало исправленію положено было цѣлымъ столѣтіемъ назадъ и никто не видалъ въ немъ новшества, еще менѣе думалъ отпадать отъ Церкви. Когда замѣчаемыя разности въ текстѣ церковныхъ книгъ мыслились какъ естественныя явленія въ рукописяхъ, выходившихъ изъ-подъ пера самыхъ разнообразныхъ, часто полуграмотныхъ переписчиковъ, пока этимъ разностямъ не приписывалось важнаго догматическаго значенія, пока со стороны церковной власти не предписывалась окончательная редакція и не устанавливалась опредѣленная формула, до тѣхъ поръ непримѣтно той упорной оппозиціи, какую встрѣчены были рѣшительныя распоряженія п. Никона. Для русскаго человѣка, воспитаннаго исторіею въ строгости православія, находящаго себѣ основаніе и идеаль въ сѣдой древности, высшимъ авторитетомъ служить не эмпирическая—если можно такъ выразиться—церковная власть въ лицѣ дѣйствительныхъ іерархическихъ лицъ, служащихъ представителями и предстоятелями Церкви въ данное время, а власть идеальная—тотъ характеръ и складъ церковной жизни, которые были въ древнія, святыя времена, и которые—какъ дорогое сокровище—наслѣдованы православною Россіею. Если бы аналогическое явленіе встрѣтилось въ церкви латинской, то можно съ увѣренностію сказать, что тамъ не было бы такихъ печальныхъ результатовъ; власть римскаго первосвященника слишкомъ высока въ глазахъ вѣрующихъ, чтобы контролировать его распоряженія, тѣмъ болѣе распоряженія, касавшіяся стороны ритуальной. Въ православномъ русскомъ человѣкѣ подобнаго безусловнаго подчиненія быть не могло; когда п. Никонъ сталъ дѣйствовать диктаторски, когда въ порывахъ униформенности въ буквѣ церковныхъ книгъ онъ спѣшилъ пользоваться тѣми средствами, которыя такъ извѣстны въ исторіи римскаго Ватикана, когда къ этой крайней церковной мѣрѣ прилагались инквизиторскія средства *градскихъ законовъ*, явившихся въ

мрачныя времена умиравшей Византіи, тогда авторитетъ святителя поколебался, заподозрѣно было его православіе; православныя русскіе обвиняють его въ *латинство*. Никонъ, такъ начинаютъ разсуждать теперь, „едино точію въ разумѣ имѣлъ — древнее отеческое благочестіе истребити, а инославное *римское* нечестіе утвердити“. Нероновъ говорилъ патріарху: „ты хвалишь законоположеніе иноземцевъ и обычаи тѣхъ приемишь; нынѣ у тебя то и святые люди: гречане и изъ малой Руссіи“ (тѣ и другіе заподозрѣвались русскими, какъ выходившіе изъ латинскихъ школъ). Помимо самаго исправленія книгъ цѣлая личность патріарха, ставшаго во главѣ церковнаго и свѣтскаго владычества, окружившаго себя такимъ блестящимъ ореоломъ, недоступнаго и суроваго, скоро потеряла въ глазахъ русскихъ ту симпатичность, какую вызывали предшествующіе патріархи, оставшіеся въ существѣ дѣла прежними владыками московской области. Путь реформъ, выбранный Никономъ, былъ неудаченъ. Пусть продолжалось бы сличеніе московскихъ книгъ съ древними халдейскими рукописями, пусть предоставлено было бы времени и домашнимъ ученымъ изысканіямъ изъяснить и согласить встрѣчавшіяся разности; въ настоящее время существуютъ варианты въ библейскомъ текстѣ, и они не смущаютъ совѣсть вѣрующихъ и служатъ предметомъ только научныхъ изслѣдованій. Патріарху Никону не удалось стать на эту практическую точку зрѣнія; строгій святитель ревниво самъ отнесся къ буквѣ, поспѣшилъ установить опредѣленную рамку, канонизовалъ подлинный текстъ, отвергъ какъ еретическія мнѣнія тѣ, которыя были только недоумѣніями, сталъ преслѣдовать за нихъ, и эти недоумѣнія выросли сразу въ глазахъ недоумѣвающихъ, получили новую санкцію и отвердѣли. Вопросы, надъ которыми современному человѣку странно останавливаться, служатъ предметомъ тяжелыхъ пререканій и повели за собою горькія для религіознаго чувства и братскаго о Христѣ единенія послѣдствія.

Впрочемъ въ настоящемъ случаѣ мы не думаемъ пускаться въ сложный вопросъ о происхожденіи раскола. Наше желаніе болѣе простое—изложить въ послѣдовательномъ порядкѣ опредѣленія соборовъ, бывшихъ по поводу исправленія церковно-богослужебныхъ книгъ. Эти опредѣленія, имѣвшія цѣлю удовлетворить одной изъ важнѣйшихъ нуждъ церковной жизни, не многочисленны, но для насъ важны именно въ томъ отношеніи, что показываютъ осторожность дѣйствованія церковной власти въ семь дѣлъ. Для насъ всѣхъ эти опредѣленія, какъ происшедшія отъ высшей церковной власти въ Россіи, имѣютъ полное каноническое значеніе и достоинство. Указаніе тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ изданы были эти опредѣленія, покажетъ намъ, что съ одной стороны исправленіе церковно-богослужебныхъ книгъ было совершенно необходимо, съ другой—самое дѣло исправленія ведено было канонически правильно.

Соборы, занимавшіеся дѣломъ исправленія, въ хронологическомъ порядкѣ можно расположить слѣдующимъ образомъ: 1) соборы при п. Филаретѣ, 2)—п. Іосифѣ и 3)—п. Никонѣ.

1. Опредѣленія собора 1618 г.

Первымъ соборомъ, составившимся въ XVII в. по вопросу объ исправленіи церковныхъ книгъ, былъ соборъ 1618 г. Побужденіемъ къ его составленію послужило дѣло исправленія нѣкоторыхъ богослуж. книгъ (именно служебника, или правильнѣе требника), порученное тогда архимандриту Троице-сергіева монастыря Діонисію съ нѣкоторыми помощниками. Исправители, имѣя подъ руками важныя пособія, отличаясь усердіемъ, по окончаніи своего труда нашли съ одной стороны прибавленія противъ старыхъ списковъ требника, съ другой—во многихъ молитвахъ обратили вниманіе на конечныя славословія, въ коихъ обыкновенно славословились всѣ три лица св. Троицы, хотя молит-

ва обращена была къ одному изъ нихъ. Найденныя недоумѣнія справщики поправили и представили на разсмотрѣнiе м. сарскому Іонѣ, бывшему тогда мѣстоблюстителемъ патриаршаго престола. Напѣлись противники исправителей, особенно Діонисія, и стали оглашать ихъ еретиками. Для произнесенія суда надъ ними 18 іюля 1618 г., подъ предсѣдательствомъ м. Іоны, собрался соборъ изъ высшаго духовенства⁽¹⁾.

Обвиненія противъ исправителей были слѣдующія:

а) Исправленіе чина богоявленскаго великаго водосвященія, въ которомъ исправители исключили изъ молитвы при освященіи воды слово—*и огнемъ*. Было напечатано: „самъ и нынѣ, Владыко, освяти воду сію Духомъ Святымъ и огнемъ“. Справщики нашли, что въ древнихъ славянскихъ и греческихъ трѣбникахъ послѣдняго слова не было⁽²⁾. Противники подтвержденіе законности этой прибавки находили въ словахъ Предтечи (Лук. 3, 16); начали доказывать, что эта прибавка стоитъ въ связи съ догматами⁽³⁾.

б) Другое обвиненіе было то, что будто Діонисій велѣлъ въ книгахъ марать имя св. Троицы исправленіемъ конечныхъ словословіи, такъ какъ исправители

(1) Дѣянія сего собора собраны по рукоп. Сахарова въ Сѣверн. пчелѣ 1842 г. № 198.

(2) Въ одномъ изъ старыхъ списковъ слово это было написано на полѣ, въ другомъ поверхъ строки. Чтен. общ. древн. 1848 г. № 8, стр. 5.—Прибавка этого слова образовалась вѣроятно отъ обычая при произнесеніи этихъ словъ знаменовать крестомъ воду зажженными свѣчами. Обычай этотъ подтверждается постановленіемъ одного древняго служебника—именно Невѣжинскаго, который прямо повелѣваетъ совершать его; экземпляръ сего служебника есть въ библ. Тр.-Сер. лавры. (См. Чт. въ общ. ист. 1848 г. кн. 8, стр. 14).

(3) Таковъ былъ нѣкто Антоній Подольскій, написавшій по этому случаю сочиненіе объ «огнѣ просвѣтительномъ», въ которомъ схоластически доказывается, что Богъ есть огонь. (См. о семъ сочин. въ катал. Медвѣдева, и Обз. д. литер. пр. Филарета, стр. 309).

выключили въ славословіяхъ (и тебѣ славу возсылаемъ...) тѣ лица, къ которымъ относилась молитва.

Напрасно обвиняемые старались доказать истину и справедливость своихъ поправокъ. Они говорили, что слово—*и огнемъ* внесено изъ евангелія московской печати, тогда какъ его нѣтъ въ евангеліи печати литовской,—что у другихъ евангелистовъ, кромѣ Луки, передающихъ рѣчь Предтечи, нѣтъ этого слова,—что самъ св. Лука, передавалъ въ Дѣянїяхъ св. апостоловъ (1, 5) слова Спасителя о будущемъ крещеніи учениковъ Духомъ Святымъ, не прибавляетъ—*и огнемъ*,—что наконецъ эта прибавка не имѣетъ смысла послѣ призванія Св. Духа⁽¹⁾. Въ заключеніе исправители исповѣдывали православное ученіе о св. Троицѣ и отвергли какъ еретическое смѣшеніе лицъ св. Троицы, допущенное еретикомъ Савелліемъ.—Не смотря на эти доказательства правоты своего дѣла, исправители обвинены какъ люди, не имѣвшіе чистыхъ намѣреній; самое чтеніе молитвы соборомъ рѣшено было оставить прежнее неприкосновеннымъ.

Въ такомъ положеніи дѣло оставалось болѣе года; на престолъ патріаршій возведенъ былъ Филаретъ. По предложенію іерусалимскаго патріарха Теофана, знавшаго преп. Діонисія, какъ человека богоугодной жизни и достойнаго настоятеля знаменитаго монастыря, п. Филаретъ возобновилъ дѣло Діонисія; сотрудникъ послѣдняго въ исправленіи свящ. Іоаннъ Насѣдка подалъ патріарху защитительную рѣчь, въ которой изложилъ обстоятельно весь ходъ своего дѣла; и патріархъ назначилъ соборъ изъ бывшихъ тогда въ Москвѣ митрополитовъ и архіепископовъ. По разсмотрѣнїи дѣла, Діонисій былъ оправданъ отъ возводимыхъ на него нареканій. Но опредѣленіе объ исключеніи прибавочнаго слова въ чинѣ водоосвященія было отложено до того времени, *когда основательное сличеніе съ*

(1) См. рѣчи арх. Діонисія и Іоанна Насѣдки. Апологія послѣдняго противъ Антонія состояла изъ 35 главъ.

древними рукописями покажет истину. Определено было только печатать требникъ, исправленный Діонисіемъ, съ оставленіемъ слова—*и огнемъ*, съ прибавкою на полѣ: „быти сему глаголанію до соборнаго указу“.

П. Филаретъ, очевидно, не рѣшался церковною властію, хотя бы и соборною, произнести окончательный судъ надъ открывшимся недоумѣніемъ. Но дабы окончательное рѣшеніе основать на болѣе обстоятельныхъ археологическихъ изслѣдованіяхъ, московскій святитель просилъ патріарха іерусалимскаго посовѣтоваться съ прочими патріархами восточными, сдѣлать переводъ молитвы по древнѣйшимъ подлинникамъ и прислать таковой въ Москву за подписью патріарховъ. Долго пришлось ждать осторожному московскому святителю желаемой книги; только въ 1625 г. привезены были грамоты отъ патріарховъ — Герасима александрійскаго и Теофана іерусалимскаго, а вмѣстѣ съ ними и переводъ изъ древнихъ греческихъ требниковъ, скрѣпленный ихъ подписью. Тогда п. Филаретъ рѣшился произнести определенное постановленіе о поднятѣмъ вопросѣ и циркулярными грамотами предписалъ исключить слово—*и огнемъ*; епархіальнымъ архіереямъ и настоятелямъ монастырей велѣно было отобрать экземпляры требника, слово—*и огнемъ* и сдѣланную на полѣ замѣтку замарать. Но обычая погружать въ воду свѣчи патріархъ не воспретилъ⁽¹⁾. Въ послѣдствіи соборъ 1667 г. снова обратилъ вниманіе на этотъ обычай и погруженіе свѣчей въ воду предъ ея освященіемъ было воспрещено, только позволено было это погруженіе послѣ освященія воды для освященія самыхъ свѣтильниковъ⁽²⁾.

2. Определенія московскаго собора 1651 г.

По тому же вопросу—объ исправленіи книгъ незадолго до кончины патр. Іосифа собрался въ Москвѣ по

⁽¹⁾ Акт. арх. эксл. т. III. № 166. Росс. вивлиоѳ. ч. XVI. стр. 428—434.

⁽²⁾ Дополн. къ акт. ист. т. V. № 102.

приглашенію царя Алексѣя Михайловича въ его дворцѣ новый соборъ русскихъ пастырей⁽¹⁾. Главнымъ предметомъ разсужденій было—единогласное чтеніе и согласное пѣніе церковное, въ послѣдствіи многократно повторенное, получившее мѣсто въ духовномъ Регламентѣ и въ позднѣйшихъ законодательныхъ актахъ.

Обстоятельствомъ, вызвавшимъ этотъ соборъ, послужила практика чтенія и пѣнія при богосложеніи. Желаніе выполнить буквально положенный уставъ и указываемый имъ составъ богослуженія и въ тоже время неслишкомъ удлинять время богослуженія привело къ странному приему пѣть и читать въ одно и тоже время въ два, три и нѣсколько голосовъ, при чемъ конечно трудно было предстоящимъ все слышать раздѣльно. Да и вообще, судя по памятникамъ того времени⁽²⁾, сознавалась неудовлетворительность церковнаго пѣнія вообще; отъ разности въ нотныхъ знакахъ произошли разности напѣвовъ; растягиваемы были до крайности нѣкоторыя слова⁽³⁾, удваеямы были гласныя, перемѣнялись ударенія, отъ чего происходила потеря смысла⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Опредѣленія сего собора можно видѣть въ предисловіи къ служебнику, напечатанному при п. Юсифѣ. У *Строев.* въ доп. къ описанію староп. книгъ №№ 79—89. Акт. эксп. т. IV. стр. 487—489.

⁽²⁾ Въ годъ созванія собора явилось сочиненіе монаха Евфросина — «Сказаніе о различныхъ ересѣхъ и о хуленіяхъ на Господа Бога и на пречистую Богородицу, содержимыхъ отъ невѣденія въ знаменныхъ книгахъ». (См. Толстаг. 1, 116. Рукопись библ. моск. д. акад.).

⁽³⁾ О церковн. пѣніи — Ряжскаго: Прав. обзор. 1866 г. т. XXI.

⁽⁴⁾ Пр. Діонисій, архимандритъ Троице-сергіевой лавры, говорилъ славившемуся въ свое время уставнику Логину: «ты мастеръ всему, а что поешь и говоришь, того въ себѣ не разсудиши, какъ прамѣ надо въ пѣніи, или въ говореніи разумѣти, чѣмъ ты въ церкви Божіей братію смущаешь и въ смѣхъ вводишь. Въ чтеніи и моленіи глаголеши: Аврааму и сѣмени... и

Достойно вниманія, что эти явленія примѣчены были тѣми лицами, которыя въ послѣдствіи упорно стали защищать древніе обычаи, когда они подверглись реформѣ. Это были извѣстные послѣ раскола архи Иванъ Нероновъ, Стефанъ Вонифатьевъ, диаконъ Теодоръ, бояринъ Ртищевъ; и на первый разъ они встрѣтили сильное сопротивленіе въ тогдашнемъ московскомъ духовенствѣ⁽¹⁾. Настоятельнѣе всѣхъ предъявлялъ требованія объ улучшеніи богослужебнаго чтенія и пѣнія новгородскій митрополитъ Никонъ. Устроивши у себя греческое и кіевское пѣніе и, какъ выражается преданный его біографъ—Шушеринъ, „на славу прибавъ клиросы предивными пѣвчими и гласы преизбранными пѣніе одушевленное“⁽²⁾, будущій патріархъ обратилъ вниманіе царя на недостатки устарѣлаго московскаго пѣнія. Царь познакомился съ правильнымъ и музыкальнымъ пѣніемъ, заведеннымъ Никономъ, и желалъ его распространенія повсюду.

Это обстоятельство и было ближайшимъ поводомъ къ созванію собора, собравшагося въ дворцѣ царскомъ изъ высшаго духовенства⁽³⁾.

вездѣ писана оксія надъ втемъ, а ты какъ самъ выговариваешь, такъ и поешь и вопишь великимъ гласомъ: Аврааму и сѣмени его до вѣка,—и свѣтлую статью кричишь надъ нашъ» (См. Жит. арх. Діонисія. Москв. 1824. стр. 69.—Чт. въ Имп. общ. ист. 1846 г. № 3).

(¹) Записк. русск. арх. общ. т. II. стр. 394—366. 1861 г. «Никольскій попъ Прокофій, гдѣ ни сойдется съ Гавриловскимъ попомъ Ивановъ, такъ начнетъ говорить ему: заводите вы, ханжи, ересь новую, единоголасное пѣніе... Собрались священники въ тиунской избѣ, и лукинскій попъ говорилъ: «мнѣ къ выбору о единоголасіи руки не прикладывать, напередъ бы велѣли руки прикладывать о единоголасіи боярамъ и окольнічимъ».

(²) Шушеринъ, Житіе Никона. Спб. 1784 г. стр. 24.

(³) Актъ зрх. экспед. т. IV. № 327. Кромѣ патріарха на соборѣ были: Никонъ м. новгородскій, Варлаамъ м. ростовскій, Серапіонъ м. сарскій, Маркелъ арх. вологодскій, Іона арх. тверскій, много архимандритовъ, игуменовъ и др. (Служ. тиограф.—Рук. моск. д. акад. № 20, предисл. л. 7).

Сущность опредѣлений, состоявшихся на семь соборѣ, относилась именно къ введенію въ церковную практику того пѣнія, образцомъ котораго служило введенное уже м. Никономъ. По опредѣленію собора, оно должно было быть

а) единогласное. Объ этомъ заботился еще м. Макарій и на Стоглавномъ соборѣ постановлено было, чтобы церковное чтеніе и пѣніе было неспѣшно⁽¹⁾; на то же обращалъ вниманіе п. Гермогенъ⁽²⁾. Но привычка укоренилась глубоко и образовалась самая форма неоднороднаго чтенія и пѣнія и соборъ подробно указываетъ частные и частнѣйшіе случаи смѣшаннаго пѣнія⁽³⁾.

б) Самый образъ пѣнія долженствовалъ быть, по мысли собора, тотъ самый, который былъ введенъ м. Никономъ. Уже со времени введенія въ Россію патріаршества чувствовалась потребность въ болѣе искусномъ пѣніи при торжественномъ служеніи патріаршемъ, и въ первой половинѣ XVII в. мы видимъ усиленіе такъ наз. демественныхъ распѣвовъ⁽⁴⁾, для которыхъ образовалась особая нотная система; но по искусственности своей оно требовало особеннаго умѣнья и особенныхъ учителей, и этихъ-то условій тогда и не доставало. Трѣбовало исправленія и знаменное пѣніе, и во второй половинѣ XVII в. мы видимъ заботы о семъ правительствѣ⁽⁵⁾, которыя впрочемъ не сопровождались доб-

(1) Акт. арх. эксп. т. IV. № 327. Стогл. вопр. 22.

(2) Въ рукописи моск. д. эк. подъ названіемъ «Списаніе отъ божественныхъ книгъ о единогласіи церковномъ», обращенное къ арх. суздальскому Серапіону и неизвѣстно кѣмъ составленное, приписываются слѣд. слова п. Гермогену; «и вы господіе и братіе, освященніи мужіе, иноцы и мірскіе, о сихъ всѣхъ порадѣйте отъ всея души съ прилежаніемъ, говорить согласно со св. отцы всякое пѣніе во единъ гласъ, а въ два, три никако не говорити».

(3) Акт. арх. эксп. т. IV. стр. 488—489.

(4) Прав. обозр. 1866 г. ноябрь.

(5) Вскорѣ послѣ собора (въ 1652 г.) учреждена была комиссія подъ названіемъ «правленіе знаменное праворѣчнаго пѣнія», а въ 1668 г. другая такая же комиссія; и ими исправ-

рымъ успѣхомъ. М. Никонъ вводилъ у себя партесное итальянское пѣніе, которое иначе называлъ кievскимъ, такъ какъ оно переходило къ русскимъ чрезъ посредство кievскихъ пѣвцовъ. Не уступая по своему искусству демеетвенному, оно превосходило его простотою и удобствомъ нотной системы. Такимъ образомъ соборъ рѣшилъ выборъ искусственнаго пѣнія въ пользу итальянскаго.

Быть можетъ, соборъ простеръ бы свои постановленія дальше, если бы эти перемѣны не беспокоили престарѣлаго п. Юсифа, который смущался нѣсколько затѣянными реформами⁽¹⁾ и откладывалъ до неопредѣленнаго времени приложеніе къ практикѣ соборнаго устава. Сдѣлавшись патріархомъ, Никонъ рѣшился привести его во всеобщее исполненіе, но по примѣру Юсифа нашлись нѣкоторые, которые желали оставить неприкосновеннымъ прежніе обычаи. Это и послужило причиною того, что на великомъ соборѣ 1667 г. снова предложенъ былъ вопросъ о семъ предметѣ и отцы собора положили особымъ правиломъ: „церковное все Божіе славословіе, чинно и немятежно и единогласно и гласовое пѣніе пѣти *на рѣчи*“⁽²⁾. Съ того времени

лено было знаменное пѣніе, а второю комиссіею окончательно приведено было оно по тексту и напѣвамъ въ тотъ видъ, въ которомъ оно употребляется въ настоящее время. См. «Пѣвческую грамматику» А. Мезенца (членъ второй комиссіи), библ. В. М. Ундольскаго, № 176.—Въ 1656 г. пріѣзжалъ изъ Константинополя грекъ Мелетій, вызванный для руководства русскихъ пѣвцовъ при пѣніи. См. Чтен. Имп. общ. ист. и древн. 1846 г. № 3. стр. 16.

(1) Шушеринъ говоритъ: «и нача онъ великій государь о единогласномъ и нарѣчномъ пѣніи въ церквахъ промышляти и учрежденіе творити, емуже въ семъ богоначинаемомъ дѣлѣ великій помощникъ и поборникъ бысть Никонъ м-тъ; а святѣйшій Юсифъ за обыкновение тому доброму порядку прекословіе творяше и никакоже хотя оное древнее неблагочиніе перемѣнити» (Жит. Ник. стр. 25).

(2) Соб. опред. при служебн. 1668 г., напеч. при п. Юсафѣ.

усовершенствованіе церковнаго пѣнія пошло удобнѣе, а въ 1700 г. употребленіе крюковыхъ нотъ вовсе оставлено и сохранилось у однихъ раскольниковъ (1).

Между тѣмъ соборъ озабочивался и исправленіемъ книгъ. Важность начатаго дѣла сознаваема была имъ, и нужно было установить окончательную редакцію нѣкоторыхъ книгъ. Съ этою цѣлію соборъ

а) положилъ рассмотреть *служебникъ*, который дѣйствительно былъ просмотрѣнъ и сдѣлано было въ немъ нѣсколько исправленій (2).

б) положено было остановить печатаніемъ и подвергнуть новому пересмотру *кормчую книгу*, отпечатанную въ 1650 г. Начали ее печатать въ 1649 г. (3) и въ 1650 г. была кончена и поступила въ продажу. Въ изданіи этой кормчей не сказано, что оно окончено по благословенію п. Іосифа, и можно догадываться, что ея выходомъ въ свѣтъ торопились помимо желанія патріарха (4). Приостановка этой книги не вызвала жалобъ, тогда какъ въ послѣдствіи подобныя распоряженія Никона подвергались ожесточенному порицанію. Въ этой кормчей, рассмотрѣнной соборомъ, о которомъ теперь идетъ рѣчь, въ тѣхъ экземплярахъ, которые еще не разошлись, сдѣланы были незначительныя измѣненія (5).

А. Гренковъ.

(продолженіе будетъ)

(1) *Іоаннова*, Полн. изв. о расколѣ. изд. 5. ч. IV. стр. 86.

(2) Они касались главнымъ образомъ чина святаго крещенія и молитвъ при семъ положенныхъ.

(3) *Строева*, Опис. староп. книгъ. изд. 1836 г. № 168. стр. 273.

(4) *Царскаго*, Опис. рук. № 168.

(5) Какія именно сдѣланы измѣненія,—можно видѣть у *Строева*, въ Опис. стар. кн. № 169. Въ Слов. ист. писат. дух. ч. 1. стр. 316 не вѣрно, ибо исправленное изд. вышло въ 1653 г.

ВОПРОСЪ

О ПЕРСТОСЛОЖЕНИИ ДЛЯ КРЕСТНАГО ЗНАМЕНІЯ И БЛАГОСЛОВЕНІЯ ПО НѢКОТОРЫМЪ НОВОИЗСЛѢДОВАННЫМЪ ИСТОЧНИКАМЪ.

(окончаніе)

—

Въ одномъ мѣстѣ разсматриваемой нами рукописи псалтири мы имѣемъ древнѣйшую редакцію Слова Теодоритова. Вотъ она: „сиде благословити рукою и креститися: три прѣсты равны имѣти въкупѣ. по образу троическу. Богъ Отець. Богъ Сынъ. Богъ Духъ Святыи. Не тріе бози, но единъ Богъ въ троици. Имены раздѣляется, а божество едино. Отець нероженъ. А Сынъ роженъ, а несъзданъ. Духъ Святъ ни роженъ ни созданъ, но исходя... (нельзя разобрать, безъ сомнѣнія—тріе) въ единомъ божествѣ. Едина сила. едина честь. Единъ поклонъ отъ всеа твари. отъ аггель и человекъ. Тако тѣмъ тремъ прѣстомъ оуказъ. а два прѣста имѣти наклонена, а не распростерта, а тѣмъ оуказъ такъ. то образуетъ двѣ естествѣ божество і человекство. Богъ по божеству, а человекъ по въчеловѣченію. А въ обоємъ съвершенъ. Вышній же прѣсть образъ есть божеству. а нижній человекству. понеже шедъ отъ вышнихъ спасе нижняя. Тоже съгбеніе прѣсту толкуеть. преклонъ бо небеса сніде нашего ради спасенія. Да тако достоинъ креститися и благословити. Тако святыми отцы оуказано и оузаконено“.—Въ дру-

гомъ болѣе замѣчательномъ мѣстѣ мы читаемъ нѣчто въ родѣ *цѣлаго трактата о перстосложеніи*. Жаль только, что этотъ трактатъ уцѣлѣлъ только на одномъ листѣ, тогда какъ и начало, листъ предыдущій, и конецъ, листъ послѣдующій, потеряны. На существующемъ сохранившемся листѣ сначала читается известное сказаніе о благословеніи Мелетіевомъ. Далѣе написано: „*Теодоритъ*“. И за тѣмъ слѣдуетъ изложеніе Слова Теодоритова, редакція почти таже, что и прежняя, хотя правописаніе не до іоты тождественно:... „*Богъ по божеству. а челоѣкъ по челоѣчеству. а въ обоёмъ соврѣшенъ. Вышній же образуетъ божество, а нижній челоѣчество. Понеже спедь отъ вышнихъ спасти нижняя... Такоже святыми отцы оузаконено*“. За тѣмъ сряду въ одну строку слѣдуетъ: „*Ніарастѣйшаа обитѣли, физимы*“ (что значать эти послѣднія слова, мы не понимаемъ): „*и пакы множайшего ради оувѣренія написана и устроиша и проповѣлаша. сице глаголюще: иже кто не знаменуется двѣма прѣсты якоже и хс: да есть проклятъ. Да никгоже преступивъ сіе вразвращающаа снидетъ. Понеже совокуплено тако во свидѣтельство отъ богопросвѣщенныхъ и святыхъ отецъ. Аще *ицѣи покусившеся глаголаху сице. яко подобаетъ креститися трема прѣсты, а благословити двѣма. мнѣще яко втѣхъ писанійхъ глаголетъ. три прѣсты благословиши.* и вельми глаголютъ. яко три прѣсты. найвысочайшій къ долнимъ двѣма. И тѣ тріе прѣсты. И воистину и язъ не отълагаю тріехъ прѣсть. а благословеннаа врѣху. два прѣста божество и челоѣчество. И не восхотѣша свящии писати прѣвое дву, и потомъ тріехъ. но стѣснѣнѣа ради къ долнимъ хъ ка нашего съ небесе, прилагаютъ ггрнѣи къ двѣма нижнимъ, и тако троица зовется. а оставшее отъ нихъ божество и челоѣчество. И пакы в тѣхъ въ встѣхъ едина сила и едина честь, и едино равенство нераздѣльно Отца и Сына и Святаго Духа божество неосязанно, и неопстижно трисолнечное озареніе. Приидѣте любимици мои, во оувѣреніе, послѣдующе святымъ реченіемъ. и ве*

своя мудро“... На этомъ полусловѣ стародавняя рѣчь, къ сожалѣнію, прерывается.

Что же мы тутъ вычитали?—*Во-первыхъ* то, что авторъ этого разсужденія изложилъ здѣсь все и именно тѣже самые матеріалы, касающіеся двуперстія, какіе приведены и въ 31-й главѣ Стоглава, т. е. сказаніе о благословеніи Мелетіевомъ, Слово Θεодоритово по древнѣйшей изначальной редакціи и правило якобы святыхъ отецъ съ анаевою на некрестящихся двѣма персты.—*Во-вторыхъ*, авторъ разсужденія предостерегаетъ, „да никто преступивъ сіе упадетъ въ развращеніе, понеже совокуплено тако“ (совокуплены выше приведенные матеріалы, т. е. сказаніе о Мелетіевомъ благословеніи, Слово Θεодоритово и правило святыхъ отецъ) „отъ богопросвѣщенныхъ и святыхъ отецъ“,—не разумѣетъ ли онъ здѣсь именно отцевъ Стоглавнаго собора? Очень вѣроятно.—*Въ-третьихъ*, авторъ разсужденія свидѣтельствуетъ, что „ипѣи покусившеся глаголаху сице“ (не разумѣетъ ли онъ опять Стоглавный соборъ, что именно на немъ *нѣкоторые покушались говорить?*..), „яко подобаетъ креститися тремя прѣсты и благословити двѣма“ (настаивали на необходимой разности между перстосложеніемъ молитвеннымъ и благословляющимъ, и именно утверждали, что креститься должно тремя перстами, а благословлять двѣма, которые преимущественно выдаются и въ именованномъ перстосложеніи), „мняще, яко въ тѣхъ писаніихъ“ (въ Словѣ Θεодоритовомъ) „глаголется—внушается тремя перстами благословити“,—т. е. наводя сомнѣніе, предаваясь сушительности на счетъ того, что вопреки древнему церковному обычаю благословлять двѣма перстами тѣ писанія, особенно Слово Θεодоритово, какъ будто внушаютъ благословлять тремя перстами.— На это *въ-четвертыхъ* авторъ разсужденія смѣло отвѣчаетъ: „и вельми глаголютъ“: да, совершенно вѣрно, тѣ писанія дѣйствительно „глаголютъ, яко три прѣсты—тремя перстами благословити“. Но вопросъ, какіе три прѣсты здѣсь разумѣются? А вотъ какіе: „высочайшіи“

(надо полагать—большій персть) приложенный къ доль-
 нымъ двѣма“ (надо думать безъимянному и мизинцу).
 „И тѣ три прѣсты“ разумѣются въ тѣхъ писаніяхъ,
 и тѣми тремя внушается благословити. „И воистину“,—
 продолжаетъ авторъ разсужденія,—„и язъ не отлагаю
 триехъ перстовъ“,—этихъ самыхъ—высочайшаго боль-
 шаго перста приложеннаго къ дольнымъ—нижнимъ двумъ;
 при чемъ остаются „благословенныя вверху два пер-
 ста“—указательный и великосредній, означающіе бо-
 жество и человѣчество“.—*Въ-пятыхъ*, авторъ разсуж-
 денія защищаетъ: „и не восхотѣша святѣи писати
 сперва о двухъ, а потомъ о трехъ“ перстахъ: т. е.
 уже въ его время защитники троеперстія предлагали
 двуперстникамъ возраженіе, что въ Θεодоритовомъ Сло-
 вѣ (какъ и въ 31-й главѣ опредѣлений Стоглавнаго
 собора) сперва говорится о трехъ перстахъ, а потомъ
 о двухъ,—такъ какъ же выводитъ отсюда—изъ Слова
 Θεодоритова заключеніе, что знаменоваться должно
 двумя, а не тремя перстами?! Наоборотъ слѣдуетъ
 заключать, что должно знаменоваться тремя перстами.
 Это, и тогда уже—во время Стоглавнаго собора раз-
 дававшееся возраженіе авторъ разсужденія разрѣшаетъ
 простымъ увѣрненіемъ, что „святые не захотѣли писать
 сперва о двухъ, а потомъ о трехъ перстахъ“. Но по-
 чему же не захотѣли? А потому, — отвѣчаетъ авторъ
 разсужденія,—что „*ряди шествоѣ къ должимъ Хрис-
 та Бога нашего съ небесъ святѣи прилагають горній*“
 (надо полагать—большій персть) „*къ двумъ нижнимъ*“
 (надо полагать — безъимянному и мизинцу), „и тако
 троѣца зовется; а оставшіеся отъ нихъ—божество и
 человѣчество“, — а остальные два перста—указатель-
 ный и великосредній означаютъ при этомъ божество и
 человѣчество.—„И паки въ тѣхъ во всѣхъ перстахъ“,—
 увѣряетъ авторъ,—какъ въ первыхъ трехъ, такъ и въ
 оставшихся двухъ, „едина сила, и едина честь, и еди-
 но равенство нераздѣльное Отца и Сына и Святаго
 Духа, божество неосязанное, и непостижимое трисол-
 нечное озареніе“.—Чтожь это такое? Какая логика въ

этихъ словахъ? А вотъ какая. Возраженіе: святые говорятъ сначала о трехъ, а потомъ о двухъ перстахъ,—такъ какъ же выводить изъ ихъ словъ, что знаменоваться слѣдуетъ двумя, а не тремя перстами? — Разрѣшеніе возраженія: святые не захотѣли писать сперва о двухъ, а потомъ о трехъ перстахъ — почему? — Потому что они учатъ прилагать первый большой перстъ къ двумъ нижнимъ—безъимянному и мизинцу—ради сшествія съ небеси къ дольнымъ—на землю Христа Бога нашего. И тако троица зовется. Т. е. сіи три персты съ одной стороны означаютъ сшествіе съ небеси на землю Иисуса Христа, а съ другой и составляютъ троицу перстовъ и образуютъ троицу божества: при чемъ остальные два перста—указательный и великосредній означаютъ божество и человѣчество. И во всѣхъ этихъ перстахъ, какъ въ первыхъ трехъ, такъ и въ остальныхъ двухъ, едина сила, и едина честь, и едино равенство нераздѣльное... и т. д. Т. е. какъ три перста, большій, безъимянный и мизинецъ, сложенные вмѣстѣ, означаютъ и сшествіе Сына Божія съ неба долу—божествомъ къ человѣчеству и троицу нераздѣльную,—такъ и въ остальныхъ двухъ означается божество и человѣчество Иисусъ-Христовы и нераздѣльное равенство Отца и Сына и Святаго Духа—неосязанное ихъ божество — непостижимое трисолнечное озареніе. Однимъ словомъ—все равно, три ли перста, два ли перста,—три значатъ тоже самое, что и два,—равно какъ и два тоже самое, что и три: потому святые отцы и не восхотѣли писать сперва о двухъ, а потомъ о трехъ перстахъ, хотя и заповѣдали знаменаться двумя, а не тремя перстами,—это все равно.

Вотъ почему въ высшей степени важно для нашего дѣла разсматриваемое нами древнее свидѣтельство! Въ немъ мы видимъ *современное Стоглавному собору* историческое свидѣтельство о томъ, что въ то время нѣкоторые, быть можетъ и очень вѣроятно—на самомъ Стоглавномъ соборѣ, вопреки настоянію начавшей преобладать партіи двуперстниковъ, покуша-

лись говорить, яко подобаетъ креститися тремя перстами, а благословити двѣма—не тѣмъ перстосложеніемъ, какимъ подобаетъ креститися,—утверждая это они зазирали писаніямъ якобы святыхъ отецъ, такъ называемому Слову Феодорита и—быть можетъ—самому опредѣленію о двуперстіи, изложенному въ Стоглавникѣ, за то, что въ нихъ какъ будто предписывается благословлять тремя перстами такъ же, какъ и креститися тремя перстами, чѣмъ вопреки изначальному церковному преданію сливалось во едино искони разное перстосложеніе благословенія съ перстосложеніемъ молебнымъ,—относительно же перстосложенія молебнаго, утверждая, что креститися подобаетъ тремя, а не двумя перстами, они указывали между прочимъ и на то, что въ названныхъ писаніяхъ якобы святыхъ отецъ говорится, при описаніи молитвеннаго перстосложенія, сперва о трехъ, а потомъ уже о двухъ перстахъ, откуда слѣдуетъ дѣлать выводъ тотъ, что знаменоваться должно тремя, а не двумя перстами, но никакъ не обратный выводъ, что знаменоваться слѣдуетъ двумя, а не тремя перстами. На это современные Стоглавному собору защитники двуперстія возражали, что да—святые говорятъ именно и дѣйствительно о трехъ перстахъ, и мы не отвергаемъ трехъ перстовъ. Но какъ, въ какомъ смыслѣ? А вотъ какъ! Горній—великій палець, приложенный къ двумъ дольнымъ—нижнимъ составляютъ *три*, а вверху благословенные—божество и человѣчество—*два*. Почему же святые не восхотѣли писать сначала о двухъ, а потомъ о трехъ?—Потому что они повелѣли прикладывать горній—большій палець къ двумъ нижнимъ,—въ какомъ смыслѣ, ради чего? Ради шествія съ небесе къ дольнымъ—на землю Христа Бога нашего, при чемъ большій палець приложенный къ двумъ нижнимъ троица зовется, а остальные два перста—божество и человѣчество; и опять въ тѣхъ во всѣхъ, какъ въ трехъ, такъ и въ двухъ едина сила и едина честь и едино равенство нераздѣльное—Отца и Сына и Святаго Духа божество неося-

занное и непостижимое озареніе трисолнечное. Вотъ блистательное подтвержденіе нашего толкованія словъ *Стоглавника*: „креститися и благословити два долыма и третій верхній къ долыма перстома. Тоже согбеніе персту“ (трехъ перстовъ—большаго и двухъ нижнихъ) „толкуеть“ (значить, что ІС ХС) „преклонь небеса сниде нашего ради спасенія. А два верхние—сими двема благословити въ божество и челоуѣчество“ (два верхніе означаютъ божество и челоуѣчество ІС Христово). „Креститися подобаетъ и благословити“ (въ то же время здѣсь же утверждаетъ *Стоглавъ*)— „персты *три* совокупити низу, а два верхніи купно, тѣми“ (тѣми всѣми, и *трema* и *двѣма*) „благословити и креститися *въ божество и челоуѣчество*“ (т. е. и два и три, всѣ пять значать одно и то же, божество и челоуѣчество ІС Христово, при чемъ согбеніе персту—какъ трехъ перстовъ—приложеніе большаго пальца къ двумъ нижнимъ значить, такъ согбеніе и двою персту толкуеть—означаетъ, что ІС Христось преклонь небеса сниде къ долынымъ—на землю нашего ради спасенія). Повтореніе одного и того же толкованія перстовъ какъ въ *Стоглавникѣ*, такъ и въ разсматриваемомъ нами разсужденіи современнаго *Стоглавному* собору писателя заставляеть насъ видѣть въ вышеприведенныхъ словахъ *Стоглавника*, равно какъ и въ аналогичныхъ словахъ нашего писателя, не безнамѣренную безмыслицу, но смыслъ намѣреннѣйшій, хотя и странный, для самихъ старообрядцевъ неожиданный.—„Ирїидите любимицы мой“, — можемъ мы обратитъ къ нимъ слова поборника двуперстія XVI вѣка,—во увѣреніе“—посмотрите, вникните сами, что это такъ—наше истолкованіе правильно,—„послѣдуйте реченіемъ—мнимымъ у у васъ—святымъ, а не своей“ позднѣйшей суетной „мудрости“. У васъ, по вашимъ святымъ реченіемъ, всѣ пять перстовъ, и три и два, значать одно и то же, всѣ пять означаютъ нераздѣльное божество—трисолнечное озареніе—неосязанную троицу Отца и Сына и Святаго Духа, три значать и Троицу и два се-

тества ІС Христовы—божество и человѣчество, равно какъ и два перста значать тоже; а согбеніе персту какъ трехъ, такъ и двухъ значить шествіе съ небесе къ дольнимъ на землю Христа Бога нашего, именно то, что ІС ХС преклонъ небеса сниде нашего ради спасенія. Такъ ли, почтенные старообрядцы? Согласны ли вы слѣдовать, слѣдуете ли теперъ мнимымъ вами „святымъ реченіемъ“? — Овѣтъ на это мы имѣемъ въ томъ, что старообрядцы про такое толкованіе перстовъ уже забыли, а слѣдуютъ опредѣленному толкованію Слѣва Θεодоритова—„три персты равны имѣти вкупѣ по образу троическу, а два перста имѣти наклонена, а не простерта, тѣ образуютъ два естества—божество и человѣчество, а согбеніе двою персту значить, что ІС ХС преклонъ небеса сниде нашего ради спасенія“. Впрочемъ и къ этому опредѣленному толкованію старообрядцы присоединили такія разнообразныя тонкости, что нельзя точно опредѣлить ни того, какому они слѣдуютъ перстосложенію, ни того, какого держатся они толкованія перстовъ. Вѣрно только то, что они забыли толкованіе, данное перстосложенію Стоглавнымъ соборомъ и сочинителемъ разсматриваемаго нами разсужденія до того, что и не подозрѣваютъ ни сущестованія ни даже возможности подобнаго толкованія, и всѣми силами стануть отрицать его.

Но въ пору святѣйшаго первопатріарха русійскаго Іова это смутное толкованіе, видно еще, было извѣстно и имѣло свою силу въ убѣжденіи книжниковъ, почему въ высшей степени смутно и отразилось въ наставленіи, изложенномъ въ посланіи патріарха Іова къ грузинской церкви о томъ, како молящися креститися подобаетъ: креститися подобаетъ двѣма пръсты, невѣдомо какими; съгбеніе пръсту, невѣдомо какихъ и даже сколькихъ пръсту (по Стоглавнику и разсмотренному разсужденію XVI в.; всѣхъ пяти *пръсту*), значить шествіе съ небесъ, при чемъ патріархъ Іовъ привноситъ новое неслыханное и несогласимое съ другими толкованіями толкованіе, что „стоящій перстъ“—

невѣдомо какой именно—„указуетъ взнесеніе Господне, а три персты“—продолжаетъ посланіе, — „равны держати—исповѣдуемъ Троицу нераздѣльну“,—по неопредѣленному слововыраженію посланія невѣдомо опять, какими именно и сколькими перстами исповѣдуемъ Троицу нераздѣльну, тремя ли только или и двумя и всѣми пятью, которые всѣ знаменуютъ одно и тоже, какъ внушаютъ и Стоглавъ и авторъ разсужденія XVI вѣка,—которые означаютъ и два естества ІС Христовы, и сошествіе ІС Христа съ небесе къ дольнымъ спасенія нашего ради, и трисолнечное озареніе нераздѣльная Троицы; кромѣ того по слитію перстосложенія для крестнаго знаменія съ символическимъ исповѣданіемъ Святыя Троицы, наставленіе о перстосложеніи, какъ изложено въ посланіи патріарха, значило тоже, что и анаематизмъ презвитера Козьмы на невѣрующихъ въ св. Троицу: „иже не вѣруетъ въ святую и разлучимую лицами и нераздѣльную существомъ Троицу, да будетъ проклятъ“, — почему этотъ анаематизмъ Козьмы въ посланіи патріарха и исключень, а вмѣсто того вставлена смутная выдержка изъ Стоглавника,—выдержка, которую сами старообрядцы въ ея буквальномъ смыслѣ за истинную—за истинное ученіе о перстосложеніи принять не могутъ.

А что во времена патріарха Іова на Руси существовала отразившаяся и въ посланіи его *рознь между троеперстниками и двуперстниками*, — что нѣкоторые изъ русскихъ книжниковъ того времени ратовали за двуперстіе, а другіе—вся масса вѣрующихъ, послѣдую достохвальному примѣру предсѣдателя Стоглавнаго собора, приснопамятнаго митрополита Макарія, продолжали держаться троеперстія, о чемъ несомнѣнное свидѣтельство читали мы у иностранца *Петра Петрея*, этому подтвержденіе, совершенно неожиданно для себя, увидѣли мы въ семь 1870 г. въ московской духовной академіи. Посѣщая богатую древностями ея бібліотеку, мы внезапно поражены были какъ-бы чудомъ, внезапно увидѣвъ на столѣ, рядомъ съ другими

старинными и особенно замѣчательными рукописями, раскрытою принадлежащую библіотекѣ *казанской духовной академіи* рукопись, описанную нами въ III-й части „Православнаго Собесѣдника“ прошлаго 1869 г., *слѣдованную псалтирь XVI в.* Величина книги, форматъ, переплетъ, на переплетѣ златосеребряное тисненіе, великолѣпное уставное письмо совершенно тождественны! Но наше внезапное изумленіе превратилось въ простое разсматриваніе, когда увидѣли мы, что лежавшая предъ нами рукопись была принадлежащая именно *московской, а не нашей казанской академіи*, почти *fac-simile нашей казанской, слѣдованная псалтирь тогоже XVI вѣка.*

Разсмотрѣніе этой рукописи даетъ намъ вѣрный способъ сдѣлать уже не предположительные, а не сомнѣнные выводы относительно не только ея самой—*рукописи московской*, но и нашей *казанской—соловецкой.*

На заглавномъ листѣ, который въ московской рукописи не вырванъ, надписи никакой нѣтъ. Современныхъ написанію рукописи помѣтокъ страницъ или листовъ нѣтъ. Начинается рукопись московская, какъ и наша казанская, словами предисловія: „Аще хочени вѣдати имя слагателя“ (т. е. переписчика) „книги сея, то прочти сіе писаніе до конца“. И далѣе буквально тоже самое, что и въ казанской—соловецкой рукописи: „понеже понудили есте насъ недостойныхъ выше нашея мѣры на сіе дѣло. Азъ же есмь человекъ грѣшнень и немошнень... начахъ сію святую книгу... глаголющую *Псалтирь. Въ лѣто 7102.* Въ богохранимомъ градѣ *Москвѣ.* При державе великаго государя царя и великаго князя *Феодора Ивановича* всея Росія самодержца... И при его благовѣрной *царнице* великой княгинѣ *Иринѣ.* И при ихъ дщери благовѣрной царевнѣ *Феодосіи. Въ 10-е лѣто государства ихъ.* Пасущему же тогда російскую церковь святѣйшему *Кирию Леву патріарху московскому* и всея великія Росія. *Индикта 10-го... Бояринъ Дмитрей Ивановичъ Годуновъ* сію

святую книгу повелѣ написать и назнаменовати, и украсить златомъ и серебромъ“.—До здѣ предисловія московской и казанской рукописи буквально сходны. Но далѣе сряду же въ московской рукописи читаемъ: „И съвершивъ и украсивъ чудне сію святую книгу псалтырь.

Лѣта 7108 марта 13.

При державе государя царя и великаго князя *Бориси Феодоровича* всея Руси самодержьца. И при его благовѣрной царице и великой княгини Маріе Григоріевнѣ. И при ихъ благородныхъ чадехъ... *Въ второе лѣто государьства ихъ. И при патріархе Леве московскомъ* и всея Руси. Положилъ въ домъ пребезначальнаго и трипостастнаго божества *нераздѣлимыя Троицы* всеоборную церковь *въ сергіевъ монастырь* при архимандрите Кириле“.—Отсюда открывается, что слагатель, т. е. переписчикъ какъ московской, такъ и казанской—соловецкой рукописи—Псалтири былъ одно и тоже лице; писаны обѣ рукописи въ одномъ и томъ же градѣ Москвѣ, при государѣ царѣ и великомъ князѣ Феодорѣ Ивановичѣ, при патріархѣ Левѣ, по повелѣнію конюшаго боярина Дмитрія Ивановича Годунова, въ лѣто 7102; но казанская—соловецкая рукопись въ томъ же 7102-мъ году, видно, и была завершена и пожертвована *въ лавру Зосимы и Савватія на Соловки*; а рукопись московская завершена уже въ 7103 году при царѣ Борисѣ Феодоровичѣ и пожертвована тѣмъ же бояриномъ Димитріемъ Ивановичемъ Годуновымъ *въ Троицкій Сергіевъ монастырь*. Такимъ образомъ оказывается, что хотя по началу своему обѣ рукописи и одновременны, но по завершеіію московская моложе казанской шестью годами, — казанская написана въ одинъ годъ, тогда какъ писаніе московской растянулось на шесть или даже на семь лѣтъ,—видно, что къ нашей казанской рукописи жертвователъ приложилъ больше благочестиваго усердія и вниманія.

Въ московской рукописи самый главный предметъ для нашего вниманія составляютъ *лицевыя иконопис-*

ныя изображенія точно также, какъ и въ казанской—соловецкой. Эти изображенія въ московской рукописи имѣютъ и характеръ и содержаніе совершенно тождественныя съ таковыми же изображеніями въ нашей казанской, такъ что ни малѣйшему сомнѣнію не можетъ подлежать, что иконныя изображенія какъ въ той, такъ и въ другой рукописи сдѣланы одною и тою же рукою, однимъ и тѣмъ же способомъ и пошибомъ и конечно—*съ одного и тогоже подлинника.*

Въ рукописи московской насчитали мы болѣе 100 рукъ благословляющихъ и молящихся. Именно (не считая перстосложеній совершенно слитныхъ, которыя не возможно разобрать,—къ какому разряду онѣ принадлежатъ) благословляющихъ рукъ 98, а молящихся 15 или 16.

На рукахъ благословляющихъ точнаго старообрядческаго перстосложенія, — трехъ перстовъ—перваго, четвертаго и пятаго равныхъ вкупу, втораго простертаго, а третьяго простертаго и мало преклоненнаго, не видимъ ни единаго. Видимъ собственно два рода перстосложеній. Перстосложенія, прежде при описаніи рукописи казанской—соловецкой, отнесенныя нами ко второму и третьему (по нѣкоторымъ незначительнымъ между ними отгѣнкамъ) *разрядамъ* видимъ у псалмовъ ('): 1, 2, 4, 6 (на 3-хъ рукахъ), 8, 9, 10, 12, 16, 20, 21 (на 2-хъ рукахъ), 22, 23, 28, 29, 30, 31, 32 (на 3-хъ рукахъ), 33, 35, 36, 40, 43 (на 2-хъ рукахъ), 48 (на 2-хъ рукахъ), 50, 52, 56 (на 2-хъ рукахъ), 67, 68, 71, 72, 73, 80 (на 3-хъ рукахъ), 81, 83, 84, 88, 91, 92, 98, 100, 101 (на 2-хъ рукахъ), 106, 113, 117 (на 2-хъ рукахъ), 118, 120, 121, 126, 131 и 146, итого 63 перстосложенія: всѣ эти руки расположены къ зрителю заднимъ фасомъ, второй и третій персты простерты или мало наклонены, а чет-

(') Отмѣчаемъ счисломъ псалмовъ, а не страницъ потому, что въ московской рукописи страницы ни первоначально при написаніи, ни впоследствии не были размѣчены.

вертій и пятый вогнуты внутрь кисти. почему ихъ и не видно изъ-за кисти, равно какъ и перваго большаго перста.—Видимъ немало перстосложеній, отнесенныхъ къ *четвертому разряду*, именно на рукахъ у псалмовъ 9, 11, 15, 17, 18, 19, 21, 24, 26 (на 2-хъ рукахъ), 27, 28, 30, 34, 49, 50, 53 (на 2-хъ рукахъ), 55, 58, 67, 70, 71, 73, 85 (на 2-хъ рукахъ Спасителя). 96, 98, 100, 102, 104, 107, 108, 109 и 113, итого 35 перстосложеній. Въ этихъ мѣстахъ мы видимъ точно слѣдующее перстосложеніе: второй и третій оба простерты или оба мало преклонены, или второй простертъ, а третій мало преклоненъ; первый упирается во второй или даже третій суставъ четвертаго, который, равно какъ и пятый, явно пригнуты къ ладони. Перстосложенія предыдущія, *втораго и третьаго* разрядовъ, тождественны съ только что описаннымъ перстосложеніемъ *четвертаго разряда*,—такъ какъ первая, всѣ до одинаго, видятся только на рукахъ обращенныхъ къ зрителю заднимъ фасомъ, почему расположеній перваго, четвертаго и пятаго перстовъ на этихъ рукахъ за ними и не видно; но еслибъ онѣ были обращены переднимъ фасомъ, иконописецъ написалъ бы на нихъ персты сложенными, какъ на другихъ рукахъ, представляющихъ перстосложенія четвертаго разряда,—рукахъ, обращенныхъ къ зрителю переднимъ фасомъ: это рѣшительно подтверждаетел особенно тѣми картинами, на которыхъ на одвой и тойже картинѣ у разныхъ лицъ или даже у одного и тогоже лица, какъ то именно у Христа Спасителя, на рукѣ обращенной къ зрителю заднимъ фасомъ видится перстосложеніе 2—3 разрядовъ, а на рукѣ обращенной къ зрителю переднимъ фасомъ непременно перстосложеніе четвертаго разряда, какъ наприм. у псалмовъ 9, 21, 28 (на одной картинѣ крещенія Господня), 30, 50, 67 (на двухъ рукахъ одного и тогоже лика Спасителя), 71, 73 (на одной и тойже картинѣ крещенія Господня, совершенно тождественной съ вышеуказанною), 98 и 100. *Но ни точнаго именован-*

вія, съ простертымъ мизинцемъ, ни точнаго старообрядческаго двуперстія въ московско-сергіевской рукописи между благословляющими руками не видно ни одного экземпляра.

Молитвенныя перстосложенія мы видимъ въ московской псалтири на 16 рукахъ у псалмовъ 8, 17, 27, 39, 42, 44, 56, 61, 64, 67, 68, 71, 83, 94, 105 и 118.

Молитвеннаго перстосложенія, отнесеннаго нами при описаніи рукописи казанской—соловецкой къ разряду первому. именно точнаго старообрядческаго, въ которомъ три персты — первый, четвертый и пятый имѣются равны вкупѣ, второй простертъ, а третій простертъ и мало приклонень, — такого перстосложенія мы видимъ въ московской рукописи одинъ экземпляръ, но и тотъ весьма сомнительный по своему значенію, именно у псалма 105-го, гдѣ при словахъ: и измѣниши слову его вподобіе телца ядущаго траву и забыша Бога спасающаго ихъ, челоуѣкъ, какъ будто дитя или юноша, поднимаетъ къ лицу руку не для моленія, такъ какъ рука лѣвая, а не правая, да и слова псалма даютъ идею совсѣмъ не объ истинномъ моленіи истинному Богу, а напротивъ о забвеніи Бога. Второга разряда молитвенное перстосложеніе, именно на рукѣ, обращенной къ зрителю заднимъ фасомъ, персты второй и третій простертые, а четвертый и пятый вогнутые внутрь кисти, такъ что концовъ ихъ, какъ и перваго большаго перста, не видно, видимъ у псалмовъ 27, 42 (повтореніе предыдущаго типа столпника молящагося) и 56 (у тогоже типа столпника). Наконецъ имѣемъ нѣчто похожее на молитвенное простерстіе у псалмовъ 8, 17, 39, 44, 61, 67, 68, 71, 83, 104, 105 и 118. Но точнаго троеперстія, какъ и точнаго именованія въ московской рукописи уже не встрѣчаемъ,—тогда какъ то и другое видятся въ рукописи казанской—соловецкой.

Что же это значило бы? Какое перстосложеніе московская рукопись передаетъ имѣемъ въ виду?

Что касается до перстосложенія благословляющаго, то уже выше сказано, что этого перстосложенія въ московской рукописи мы встрѣчаемъ собственно только *два разряда: одинъ разрядъ*—63 руки обращенныя къ зрителю заднимъ фасомъ, на которыхъ видятся второй и третій персты простерты, а четвертый и пятый вогнутые внутрь кисти, при чемъ первый не видѣнъ; *другой разрядъ*—35 рукъ, обращенныхъ къ зрителю переднимъ фасомъ, на которыхъ второй и третій персты оба простерты или оба мало приклонены, или одинъ простертъ, а другой мало приклоненъ,—первый упирается во второй или даже третій суставъ четвертаго, который, какъ и мизинецъ, пригнуты къ ладони. Выше мы уже показали, что оба эти разряда тоже-ественны,—что они представляютъ благословящія руки только съ двухъ сторонъ, съ задней и съ передней, но перстосложеніе намѣренно указываютъ одно и тоже. Какое же именно? Старообрядческое двуперстіе? Никакъ нѣтъ, перстосложеніе разсматриваемой рукописи явно и намѣренно отклоняется отъ точности, требуемой старообрядцами, явно и намѣренно отклоняясь отъ требованія имѣть *первый, четвертый и пятый персты равны вкнутъ*, напротивъ предъизъявляя внушеніе, чтобы первый перстъ упирался поперегъ, не ложился поверхъ четвертаго, а только перекрещивался съ нимъ по второму или даже по третьему его суставу,—что особенно очевидно у псалмовъ 109, 102, 100, 96, 85 и другихъ, гдѣ первый перстъ съ четвертымъ дѣлаютъ явный крестъ. Итакъ если это перстосложеніе очевидно-намѣренно отклоняется отъ старообрядческаго двуперстія, — то чтожь оно въ себѣ представляетъ? Безъ сомнѣнія *именословіе*, хотя нѣсколько и уклонившееся отъ первоначальнаго исконнаго типа: хотя съ другой стороны мы не можемъ не замѣтить въ московской рукописи явнаго намѣренія отклониться и отъ точнаго именословія, каковаго тутъ не видится ни одного экземпляра, тогда какъ въ рукописи казанской—соловецкой мы видимъ безспорно-точное и непоправленное именословіе въ нѣскольк**ихъ** мѣстахъ.

Вотъ первое мѣсто для сравненія — *изображеніе входа Господня въ Іерусалимъ* противъ словъ 8-го псалма: *изъ устъ младенецъ и ссущихъ совершилъ еси хвалу*, изображеніе въ обѣихъ рукописяхъ, какъ московско-сергіевской, такъ и казанско-соловецкой тождественное по количеству и положенію фигуръ до тонкихъ штриховъ. А въ чемъ разница? Въ перстосложеніи. Въ казанско-соловецкой рукописи Спаситель благословляетъ именовсловно, а срѣтающій Его житель Іерусалима знаменуетъ лице свое рукою, сложенною троеперство. А въ московской рукописи что мы видимъ? *Спаситель* благословляетъ *двуперстно*; впрочемъ и здѣсь, хотя по первому суставу мизинца проведенъ рѣзкій штрихъ, показывающій, что мизинецъ якобы согбенъ, тѣмъ не менѣе видится отъ него продолженіе, хотя и тусклое, прямаго штриха, заставляющее думать, не имѣлъ ли въ виду иконописецъ и здѣсь написать мизинецъ стоящимъ. *Срѣтающій Господа житель Іерусалима* знаменуетъ перстосложеніемъ смутнымъ, явно—но двуперстіемъ, но всѣми четырьмя перстами согбенными въ рядъ, тогда какъ первый концомъ своимъ доходитъ до конца третьяго-великосредняго перста: *троеперстіе, но какъ будто нарочно маскируемое иконописцемъ, чтобы другіе не разобрали его издѣлія*. Тоже намѣреніе усмотримъ мы въ московско-сергіевской рукописи и въ другихъ мѣстахъ.

Такъ въ казанско-соловецкой рукописи противъ словъ псалма 80: *радуйтесь Богу помощнику нашему*, мы видимъ трехъ благословляющихъ святителей: у двухъ крайнихъ перстосложеніе благословляющей руки одинаково: второй, третій, четвертый и пятый персты наклонены въ рядъ, большой же перстъ перешель конецъ пятого, но не дошелъ до конца четвертаго; но у средняго святителя *ясное и несомнѣнное именовловіе*: именно второй и третій персты простерты и мало наклонены, третій загнутъ внутрь кисти обращенной къ лицу зрителя заднимъ фасомъ, *четвертый перстъ простертъ явно и несомнѣнно*, а перваго большаго не вид-

но отъ положенія руки. А въ московской — сергіевской рукописи у тогоже 80 псалма у тѣхъ же словъ псалма тѣже три святители, но у всѣхъ трехъ благословляющія руки обращенныя заднимъ фасомъ являютъ только два, второй и третій, простертыя персты.

Въ казанско-соловецкой рукописи противъ псалма 81-го противъ словъ: *Богъ ста въ сонмъ боговъ...* Богъ Отецъ благословляетъ сироту *именословіемъ*: перваго перста вовсе не видно отъ положенія руки заднимъ фасомъ, второй перстъ простертъ, третій простертъ и мало наклоненъ, четвертый загнутъ внутрь кисти, а пятый — мизинецъ простертъ. А въ московско-сергіевской рукописи у тогоже псалма противъ тѣхъ же словъ Богъ Отецъ благословляетъ такого же сироту двумя перстами простертыми и мало приклоненными, тогда какъ прочіе вогнуты внутрь кисти.

Въ казанско-соловецкой рукописи противъ словъ псалма 88-го: *кляхся Давиду рабу моему*, — Спаситель благословляетъ Давида и Соломона: персты благословляющей руки мелки и каждый обозначенъ однимъ только штрихомъ пера, — мизинецъ изображенъ простертымъ такъ же, какъ второй и третій персты, а четвертый вогнутъ внутрь кисти, т. е. изображено *именословіе*. А въ московско-сергіевской рукописи у тогоже псалма у тѣхъ же словъ видимъ также Спасителя, благословляющаго царей Давида и Соломона — вышеописаннымъ неточнымъ двуперстіемъ.

Въ казанско-соловецкой рукописи противъ словъ псалма 21-го: *обыдоша мя телцы мнози, юнцы тучни одержаша мя*, — изображенъ Спаситель среди четырехъ воиновъ, которые хотятъ брать Его, лѣвою рукою держащій свитокъ, правую благословляющій и перстосложеніемъ *несомненно и точно именованнымъ*: именно на благословляющей рукѣ, обращенной къ зрителю заднимъ фасомъ, второй и третій персты простерты, четвертый пригнутъ внутрь кисти, пятый явно простертъ, отъ перваго же большаго перста явно видѣнъ только верхній конецъ, выходящій изъ-за кисти поверхъ при-

нутаго внутрь кисти четвертаго перста: очевидно, что здѣсь иконописецъ имѣлъ въ виду изобразить *весьма точное именованіе*. Въ московской же рукописи видимъ: у тогоже псалма, у тѣхъ же самыхъ словъ такой же Спаситель среди тѣхъ же воиновъ, которые также собираются брать Его, лѣвою рукою держитъ свитокъ, а правую благословляетъ—неточнымъ вышеописаннымъ *двуперстіемъ*.

Еще у тогоже псалма у словъ: *обидоша мя пси мнози, сонмъ лукавыхъ одержаша мя*, въ казанско-соловецкой рукописи видимъ Спасителя, стоящаго посреди четырехъ воиновъ съ псѣими головами, благословляющаго жерстосложеніемъ *именословнымъ*. А въ московско-сергіевской рукописи видимъ у тогоже псалма, у тѣхъ же словъ, среди такихъ же четырехъ воиновъ съ псѣими головами—Спаситель простираетъ правую руку вверхъ съ пальцами сжатыми, кромѣ одного указательнаго, который простертъ: здѣсь именованіе перстосложенія, очевидно существовавшее въ старинномъ подлинникѣ, съ котораго снято это изображеніе какъ въ одну, такъ и въ другую рукопись, подъ рукою иконописца уже сгладилось до уничтоженія даже какого бы то ни было благословляющаго перстосложенія.

У псалма 85 противъ словъ: *вси языцы, елико сотвори, приидутъ и поклонятся предъ тобою Господи*, какъ въ казанско-соловецкой, такъ и въ московско-сергіевской рукописи видимъ сходственное до мельчайшихъ штриховъ одно и тоже изображеніе Спасителя, обѣими руками благословляющаго съ одной стороны падающихъ къ Нему трехъ человѣкъ, и съ другой также трехъ человѣкъ. Перстосложеніе правой руки въ обѣихъ рукописяхъ сходственно — это неполное именованіе: второй перстъ простертъ, третій мало отклоненъ отъ втораго, четвертый и пятый пригнуты къ ладони, а первый идетъ поперегъ втораго сустава четвертаго перста. Разница же между одною и другою рукописью въ томъ, что въ казанской мизинецъ лѣвой руки Спасителя представленъ явно и безспорно стоя-

щимъ, а въ московско-сергіевской рукописи перстосложенію лѣвой руки данъ такой же видъ, какъ и правой.

Тоже самое стремленіе затемнить православную старину перстосложенія, еще рѣшительно пробивающуюся въ рукописи казанско-соловецкой, замѣчается въ рукописи московско-сергіевской въ начертаніи и молитвеннаго троеперстія.

Объ одномъ случаѣ мы уже сказали, именно о перстосложеніи для крестнаго знаменія *въ изображеніи входа Господня въ Іерусалимъ*: въ казанско-соловецкой рукописи у молящагося іерусалимскаго жителя, который вмѣстѣ съ другими вышелъ на встрѣчу грядущему Господу, видимъ *точное, ясное и безспорное троеперстіе*; а въ рукописи московско-сергіевской видимъ перстосложеніе смутное, только отчасти похожее на троеперстіе, хотя всячески и не двуперстіе.

Вотъ другой еще болѣе разительный примѣръ того же стремленія затмевать истинно-православную старину перстосложенія. Въ казанско-соловецкой рукописи, на страницѣ 114, у псалма 17, противъ словъ: *надутьъ подъ ногама моима...*, царь Давидъ, стоящій на главахъ двухъ воиновъ, поднялъ правую руку для моленія *съ яснымъ, точнымъ и несомнѣннымъ троеперстіемъ*, которое смотрѣть являлись въ нашу казанскую академическую бібліотеку многіе старообрядцы. Но въ рукописи московско-сергіевской, у того же 17-го псалма, противъ тѣхъ же словъ, тотъ же царь Давидъ, также точно стоящій на главахъ двухъ воиновъ, также точно поднялъ руку для моленія,—но съ какимъ перстосложеніемъ? А вотъ съ какимъ, — станемъ считать персты снизу: пятый мизинецъ упирается въ верхній суставъ перваго—большаго перста, за нимъ четвертый—безъимянный, за этимъ третій—великосредній рядомъ съ мизинцемъ упираются въ тотъ же верхній суставъ перваго—большаго перста, а второй—указательный явно отдѣленъ отъ третьяго и четвертаго и пятаго и неподнятъ. *Что жъ это вышло? А ничего не вышло. Яв-*

но обозначилось только намѣреніе иконописца исказить древнее троенерстіе, которое имѣлъ онъ у себя подъ руками и видѣлъ собственными очами въ древнемъ подлинникѣ и которое въ точномъ видѣ онъ самъ же собственными же руками нарисовалъ въ старѣйшей рукописи казанско-соловецкой; а въ позднѣйшей московско-сергіевской рукописи нарисовать не захотѣлъ или по какимъ-либо независящимъ отъ него обстоятельствамъ не посмѣлъ.

На это изображеніе призываемъ особенное вниманіе любителей старины и археологіи еще потому, что хотя въ рукописи московско-сергіевской мы нигдѣ не видимъ поправокъ, какія видѣли во многихъ мѣстахъ въ началѣ рукописи казанско-соловецкой; но здѣсь въ изображеніи царя Давида, молящагося у 17-го псалма, и въ московской рукописи усматриваемъ попытку исправить молитвенное перстосложеніе, какъ бы оно ни было неопредѣленно, на опредѣленное и точное двуперстіе. Для убѣжденія собственныхъ глазъ въ этомъ, нужно считать персты снизу, мизинецъ, безымянный, великосредній, вмѣстѣ рядомъ пригнутые къ концу перваго—большаго перста, за тѣмъ отдѣленный отъ нихъ и мало наклоненный указательный, а поверхъ его сдѣланъ еще одинъ несмѣлый и незаконченный штрихъ, который смотрящему издали являетъ все перстосложеніе какъ-бы точнымъ старообрядческимъ двуперстіемъ.

А что мы говоримъ правду, дальнѣйшее подтвержденіе тому можно видѣть также въ московско-сергіевской рукописи у псалма 44. Тамъ противъ словъ: *людіе подъ тобою надутъ въ сердцахъ врагъ царевъ*, изображенъ царь Давидъ, стоящій такъ же, какъ у псалма 17, на главахъ двухъ воиновъ и поднявшій десницу для моленія. Перстосложеніе такое же, какое мы видѣли у псалма 17 и выше описали: пятый и четвертый и третій сближаются рядомъ вмѣстѣ съ концомъ перваго большаго перста, а второй—указательный нѣсколько отдѣленъ отъ всѣхъ и концомъ своимъ приподнять. Въ рукописи казанско-соловецкой у тогоже

44 псалма противъ тѣхъ же словъ у тогоже царя Давида, стоящаго на главахъ же двухъ воиновъ, на десницѣ поднятой для моленія персты изображены были, кажется, такимъ же образомъ, какъ и въ московской рукописи, только еще отчетливѣе, но позднѣйшій поправщикъ удлиннилъ конецъ перваго—большаго перста и дотянулъ его до соприкосновенія съ концомъ втораго—указательнаго.

Точь въ точь тоже явленіе видимъ въ обѣихъ рукописяхъ у псалма 39-го. Такъ въ рукописи московско-сергіевской у словъ 39-го псалма; *правду твою не скрываетъ въ сердцахъ моихъ*,—изображенъ святитель, поднявшій десницу, надобно думать, для моленія; персты падаютъ слѣдующимъ строемъ: пятый—мизинецъ подъ первый суставъ перваго—большаго перста, четвертый къ срединѣ перваго сустава, третій приближается концомъ своимъ къ концу тогоже перваго—большаго перста, а указательный отдѣляется отъ прочихъ перстовъ и приподнимается: точь въ точь тоже перстосложеніе, что у Давида у псалмовъ и 17-го и 44-го. Въ казанской же рукописи также видимъ явленіе тождественное съ вышеописаннымъ: у тогоже 39-го псалма противъ тѣхъ же словъ у святителя, поднявшаго десницу, кажется, для моленія, персты были изображены ясно и раздѣльно, какъ и у Давида, но поправщикомъ поправлены такъ, что конецъ перваго—большаго перста надбавленный дотянуть до соприкосновенія съ концомъ втораго—указательнаго перста, чтобъ вышло троеперстіе.

Точно такое же перстосложеніе видимъ у псалма 61-го. Здѣсь противъ первыхъ же словъ псалма: *не Богу ли повинется душа моя, отъ того бо спасеніе мое*,—изображенъ Христось, Спаситель, поднявшій десницу якобы для моленія и молитвеннаго исповѣданія; перстосложеніе въ московско-сергіевской рукописи тоже вышеописанное: три персты, пятый, четвертый и третій падаютъ подъ конецъ и къ концу перваго—большаго перста, а второй—указательный нѣсколько припод-

пятыи ложится повыше конца перста третьяго. Тоже видимъ и въ казанской рукописи, съ тою разницею, что здѣсь конецъ перваго—большаго перста не дотянутъ рѣшительно до конца третьяго—великосредняго перста; отчего здѣсь перстосложеніе имѣетъ видъ скорѣе неточнаго двуперстія или именованія, чѣмъ троеперстія. Во всякомъ случаѣ очевидно, что иконописецъ, тамъ ли, здѣсь ли, или въ обоихъ мѣстахъ вмѣстѣ, тщился отступитъ отъ стариннаго подлинника, съ котораго списывалъ, искажая—вѣроятно—древнее троеперстіе.

Тоже перстосложеніе видимъ у псалма 67-го противъ словъ: *радуйтесь предъ нимъ. Смятутся отъ лица его, отци сирыхъ*,—въ обѣихъ рукописяхъ изображень святитель, поднявшій десницу съ перстосложеніемъ молитвеннаго исповѣданія; перстосложеніе въ обѣихъ рукописяхъ тожественно: пятыи и четвертыи и третій персты падаютъ на конецъ перваго—большаго перста, а второй—указательный отдѣленъ и приподнятъ: вѣроятно, и здѣсь искажено древнее троеперстіе древняго подлинника.

Чему подтвержденіе ѡейчасъ и видимъ у самаго начала псалма 68-го: *спаси мя Боже, яко внидоша воды до душа моя*. Здѣсь изображены три праведника; средній поднятъ руку для моленія. Въ рукописи московско-сергіевской перстосложеніе сходное съ вышеописаннымъ: пятыи и четвертыи падаютъ къ концу перваго—большаго перста; третій—великосредній, хотя чуть чуть и отдѣляется отъ пятаго и четвертаго, но рядомъ же съ ними концомъ своимъ сближается съ концомъ перваго—большаго перста; а указательный отдѣленъ отъ прочихъ и приподнятъ. Явно искажается древнее *троеперстіе*, каковое, *ясное, раздѣльное, безспорное и видится въ рукописи казанской—соловецкой*, гдѣ у средняго молящагося праведника пятыи и четвертыи персты вмѣстѣ, подогнуты подъ первый—большій перстъ, а третій—великосредній, явно отдѣленный отъ четвертаго и пятаго, рядомъ со вторымъ—указательнымъ, концами сближаются съ концомъ перваго—большаго перста.

Тоже стремленіе къ искаженію въ обѣихъ рукописяхъ, и на этотъ разъ особенно въ казанской — соловецкой, усматриваемъ и у псалма 83-го. Здѣсь противъ словъ: *защитице нашихъ виждь Боже...*, представлены какъ въ той, такъ и въ другой рукописи два святителя, которыхъ персты приподняты съ перстосложеніемъ или благословеннымъ или молитвеннымъ. У лѣваго святителя на рукѣ, обращенной къ зрителю заднимъ фасомъ, неточное двуперстіе, т. е. видятся только два перста—указательный и великосредній. У праваго же святителя въ казанской рукописи рука набросана съ нарочитою небрежностію; именно, тогда какъ рука лѣваго святителя отдѣлана съ обычною терпѣливостію, у праваго святителя персты десницы обозначены только однимъ штрихомъ пера каждый перстъ, при чемъ второй, третій, четвертый и пятый персты согбены въ рядъ, а первый концомъ своимъ доведенъ только до конца пятаго—мизинца. Спрашивается, что это за перстосложеніе такое? А встрѣчается оно въ казанской рукописи не разъ. Отвѣтъ мы получаемъ въ рукописи московско-сергіевской: тамъ у лѣваго святителя персты тщательно отдѣланной десницы расположены такъ, что пятый и четвертый падаютъ къ основанію перваго, отдѣляющійся отъ нихъ третій концомъ своимъ сходится съ концомъ перваго, а второй отдѣленъ отъ прочихъ и приподнятъ. А это какое перстосложеніе? Уже дознано, что *троеперстіе*, хотя и нарочито искажаемое, хотя и не настолько здѣсь искаженное, какъ въ рукописи казанской—соловецкой.

Тоже видимъ у псалма 104, у словъ: *посла царь и разрѣши и*,—изображенъ Іосифъ патріархъ, ѣдущій на лошацѣ; въ московско-сергіевской рукописи десница его сложена вышеописаннымъ образомъ: четвертый и пятый персты падаютъ вмѣстѣ къ основанію перваго перста, а третій и второй концами своими сближаются вмѣстѣ съ концомъ перваго—большаго перста,—троеперстіе. А въ казанско-соловецкой рукописи ладонь руки Іосифа распростерта просто.

Тоже видимъ въ началѣ псалма 117: *блаженн непорочни въ путь*. Здѣсь въ московско-сергіевской рукописи изображенъ блаженный непорочный праведникъ, поднявшій десницу съ перстосложениемъ моленія и исповѣданія: пятый, четвертый и третій персты тѣснымъ рядомъ падаютъ на конецъ перваго перста, а второй отдѣленъ отъ прочихъ и приподнятъ—искаженное троеперстіе или первобытное христіанское одноперстіе. А въ казанско-соловецкой рукописи у тогоже праведника при томъ же псалмѣ въ самомъ его началѣ перстосложеніе поднятой десницы таково: всѣ четыре перста—пятый, четвертый, третій и второй согнуты однообразно и каждый отдѣленъ отъ другаго, при чемъ пятый падаетъ подъ первый суставъ перваго перста, четвертый падаетъ чуть чуть пониже самаго конца перваго перста, который концомъ своимъ не доходитъ до конца третьяго, который въ свою очередь отдѣленъ отъ указательнаго. Это перстосложеніе по виду похоже будтобы на старообрядческое двуперстіе; но чтѣ такое оно по существу дѣла, чтѣ оно было въ старинномъ подлинникѣ, съ котораго списаны эти двѣ копіи одного и тогоже изображенія,—это извѣстно по выше-разсмотрѣннымъ примѣрамъ.

·Наконецъ, сдѣлаемъ замѣчаніе о *единственномъ точномъ старообрядческомъ двуперстіи*, изображенномъ въ московско-сергіевской рукописи у псалма 105. Здѣсь противъ словъ: *и измѣниша славу его въ подобіе телца ядущаго траву, и забыша Бога спасающаго ихъ*,—изображено: праведникъ, подносящій къ очамъ своимъ платъ въ значеніи, кажется, отиранія слезъ; сзади у него двое отроковъ или юношей, которые обратились лицами другъ къ другу (это яснѣе и выразительнѣе изображено въ рукописи казанско-соловецкой) для взаимнаго сообщенія мыслей; ближайшій къ праведнику юноша, стоя къ нему въ пол-оборота, указываетъ на него другому юношѣ рукою (по казанской рукописи; а по московской—этой руки не видно, потому что все изображеніе сравнительно съ казанско-соловецкимъ

сгиснуто), а этотъ послѣдній показываетъ первому юношѣ свою лѣвую руку съ перстосложеніемъ, которое въ московской рукописи есть точное старообрядческое двухперстіе, а въ казанской рукописи опять нѣчто смѣшанное: именно въ сей послѣдней, сходно съ вышеописанными примѣрами, четыре послѣднихъ перста согнуты въ рядъ такъ, что первый, переходя черезъ конецъ мизинца, сходится концомъ своимъ съ концомъ четвертаго—безъимяннаго. Мы отказываемся причислить это перстосложеніе къ молитвеннымъ, потому что и смыслъ изображенія и значеніе словъ псалма исключаютъ здѣсь молитву, а кромѣ того описанное перстосложеніе мы видимъ здѣсь, въ обѣихъ рукописяхъ, *на лѣвой рукѣ.*

Сдѣлаемъ еще одно послѣднее замѣчаніе. Въ московско-сергіевской рукописи замѣтно опасеніе троеперстія даже тогда, когда подлинникъ представлялъ его *на лѣвой рукѣ.* Такъ въ рукописи казанско-соловецкой противъ словъ псалма 64: *услыши ны Боже Спасителю нашъ, упованіе въсплзъ концемъ земли,*—изображены три человѣка рядомъ стоящіе; крайній правый поднялъ *лѣвую руку* почти съ точнымъ *троеперстіемъ*: именно пятый и четвертый персты упали подъ первый суставъ перваго, который концомъ своимъ сходится съ концомъ третьяго, за которымъ нагибается второй—указательный. Замѣчательно, что и это перстосложеніе въ рукописи московско-сергіевской искажено: лѣвая рука крайняго лѣваго изъ трехъ стоящихъ человѣкъ сдѣлана нарочито небрежно, каждый перстъ означенъ только однимъ штрихомъ пера и первый перстъ доведенъ только до конца пятаго—мизинца. У начала псалма 49: *вси языцы восплещате руками* (въ казанской рукописи: *вси языцы восплещете руками...*), изображены три сряду стоящіе человѣка, весьма сходно съ группою трехъ человѣкъ, изображенныхъ у псалма 64; правый крайній также поднялъ лѣвую руку съ слѣдующимъ перстосложеніемъ: пятый, четвертый и третій персты рядомъ пригнуты къ первому, а повыше

и отдѣльно отъ всѣхъ указательный. Въ рукописи казанской эта рука представлена просто распростертою ладонью, какъ и остальные пять рукъ.

Послѣ подробнаго сравненія перстосложеній въ рукописи московско - сергіевской и въ казанско - соловецкой возбуждаются слѣдующіе вопросы: жертвователь той и другой рукописи одинъ—бояринъ Дмитрій Ивановичъ Годуновъ; царь, при которомъ рукописи написаны, одинъ—Феодоръ Ивановичъ, патріархъ одинъ—Іовъ; мѣсто написанія одно—Москва; переплетъ, форматъ книгъ, способъ писанія и иконописанія одинъ; содержаніе написаннаго и изображеннаго одно; писецъ писавшій и иконописецъ расписывавшій рукописи одни и тѣже, безпорно и несомнѣнно, — разница только въ чемъ? Въ начертаніи перстосложеній: въ одной рукописи казанско-соловецкой, при разнообразныхъ перстосложеніяхъ, видимъ *и троеперстія и именовловія точныя и несомнѣнно-подлинныя*; а въ другой московско-сергіевской рукописи *ни троеперстія ни двуперстія точнаго* уже не встрѣчаемъ. Гдѣ причина подобнаго явленія? Не въ иномъ чемъ, какъ въ томъ, что обѣ рукописи писаны *въ разное время и для разныхъ мѣстностей*. Обѣ онѣ начаты въ 7102-е лѣто, но казанско-соловецкая рукопись въ то же лѣто и окончена и пожертвована *въ соловецкій монастырь*; а московско-сергіевская, хотя начата и въ томъ же году, но кончена *шесть или даже семь лѣтъ спустя* и пожертвована *въ Троицкій Сергіевъ монастырь*. Вѣроятно и даже достоверно, что *разность времени написанія и мѣстъ, для которыхъ* рукописи писаны, опредѣлила явно кидающуюся въ глаза *разность въ начертаніи перстосложеній*. Въ 7102-е лѣто для соловецкой обители можно еще было писать церковную книгу, примѣрно псалтирь, включая въ нее свимаемыя съ древняго подлинника древнее истовое перстосложеніе троеперстія и именовловія; но въ церковной книгѣ, которая заканчивалась *въ 7113-е лѣто*, которая писалась для обители, находящейся вблизи Москвы, для Троицкаго Сер-

іева монастыря, уже нельзя было чертить священныя изображенія, согласно съ древнимъ подлинникомъ, съ древнимъ истовымъ перстосложеніемъ—съ троеперстіемъ и именованіемъ. Надобно полагать, что Троицко-Сергіева обитель въ лѣто 7113-е отвергла бы жертвоприносимую церковную книгу такую же, какую въ 7102-е лѣто соловецкая обитель преподобныхъ Зосимы и Савватія съ благоговѣніемъ еще приняла. Отсюда мы имѣемъ право заключать, что даже большая часть переправленій, видимыхъ въ казанско-соловецкой рукописи, прежде написаннаго неточнаго двуперстія на именованіе сдѣлана была тогда же въ соловецкой обители или даже въ Москвѣ, самимъ живописцемъ, который расписывалъ соловецкую рукопись, по вкусу соловецкой обители. Очевидно, что соловецкая обитель въ 7102-е лѣто терпѣла еще или даже уважала то, что московская Троицко-Сергіева лавра въ 7113-е лѣто не находила уже возможнымъ допускать—явное троеперстіе и именованіе. А патріархъ на первосвятительскомъ престолѣ на Руси возсѣдалъ все еще одинъ и тотъ же—святѣйшій Іовъ! Не ясно ли до очевидности, что въ его время еще не было ничего установившагося даже въ высшихъ церковныхъ сферахъ, относительно истиннаго законнаго перстосложенія!? Не ясно ли до очевидности, что въ его время даже въ высшихъ церковныхъ сферахъ еще читалось древнее истовое перстосложеніе—и троеперстіе и именованіе?! Не ясно ли до очевидности, что напротивъ двуперстіе, точное старообрядческое двуперстіе, даже въ высшихъ церковныхъ сферахъ еще не утвердило за собою прочнаго положенія, до того, что обѣ рукописи, какъ казанско-соловецкая, такъ и московско-сергіевская, явно намѣренно избѣгаютъ употребленія точнаго двуперстія; а въ позднѣйшей московско-сергіевской рукописи ясно замѣтно стремленіе провести одно извѣстное перстосложеніе (второй и третій персты оба простерты, четвертый и пятый оба пригнуты, но такъ, что первый персть встрѣчаясь съ четвертымъ явно перекрещи-

вается съ нимъ), явно отклоняющееся отъ точнаго двуперстія—отъ требованія „*три персты равны, болшій да два послѣднихъ, или три вкупѣ по образу тройческаго*“, и поэтому лишенное всякаго внутренняго смысла, если только не понимать его какъ именованіе!—Въ казанско-соловецкой рукописи ясное троеперстіе и точное именованіе еще допускается, въ московско-сергіевской и то и другое уже маскируется; въ той и другой рукописи точное двуперстіе избѣгается; а вмѣсто точнаго двуперстія и точнаго именованія въ позднѣйшей московско-сергіевской рукописи проводится перстосложеніе среднее между тѣмъ и другимъ, которое однакоже никакъ не можетъ быть понимаемо за старообрядческое двуперстіе, и лишается всякаго внутренняго смысла, если не понимать его за именованіе: въ этомъ мы видимъ весь результатъ работы, всю сущность рѣшенія о перстосложеніи, выработаннаго къ концу святительства патріарха московскаго и всея Русіи святѣйшаго киръ Іева. Въ этомъ же мы видимъ самый достовѣрный комментарий на сумятицу понятій о перстосложеніи, выразившуюся въ посланіи, приписываемомъ святѣйшему киръ Іеву, къ грузинскому митрополиту Николѣ.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія приведемъ недавно обнаруженное *свидѣтельство грека о перстосложеніи для крестнаго знаменія изъ первой четверти XVII вѣка* (1).

„Предлагаемое свидѣтельство принадлежит греку Христофору Ангелу, мужу образованному, честному и благочестивому, какъ отзывается о немъ ученый издатель его сочиненія Георгій Феглавій. Христофоръ Ангель родился въ Пелопоннесѣ, который вмѣстѣ съ другими греческими областями былъ подъ владычествомъ турокъ. Такъ какъ несчастные греки—христіане претерпѣвали отъ мусульманскаго изуверства страшныя насилія: то и Христофоръ Ангель подвергся тяжкимъ страданіямъ „за христіанскую вѣру“, такъ что нако-

(1) См. Правосл. Слѣдникъ, 1864 г. ч. II стр. 76—81.

нецъ долженъ былъ проститься съ несчастнымъ отечествомъ своимъ. Въ 1608 году онъ прибылъ въ Англію и нашелъ себѣ пріютъ въ кембриджской академіи. Здѣсь онъ прожилъ два года; климатъ и постоянныя занятія разстроили его здоровье до того, что онъ долженъ былъ переѣхать въ деревню, получивъ одобрительное свидѣтельство отъ академіи. Но бѣдность заставила Христофора Ангела опять прибѣгнуть подъ покровительство ученыхъ мужей другаго высшаго учебнаго заведенія Англіи—оксфордскаго университета. Здѣсь на ихъ содержаніи, по выданному отъ университета свидѣтельству, онъ прожилъ до 1617 года честно, скромно и въ постоянныхъ занятіяхъ науками. Отсюда отправился онъ для свиданія съ друзьями своими въ разныхъ мѣстахъ Англіи, и по ихъ совѣту въ Кембриджѣ издалъ въ 1619 году свое сочиненіе: *Ἐυχαιρίδιον περὶ τῆς καταβάσεως τῶν ἡμερῶν ἐνδοξομένων ἑλλήνων*, т. е. „книжка о состояніи нынѣшнихъ грековъ“, посвятивъ его „Пресвятой Троицѣ какъ благодарственный памятникъ“. О дальнѣйшей судьбѣ Христофора Ангела мы не знаемъ; но одобрительныхъ отзывовъ о его благочестіи и учености имѣемъ много ⁽¹⁾. Въ 21-й главѣ своего сочиненія Христофоръ Ангелъ говоритъ „о томъ, какъ молятся греки“. Здѣсь онъ такъ описываетъ и объясняетъ крестное знаменіе грековъ: „когда входятъ въ церковь, каждый идетъ на свое мѣсто, и ставши снимаетъ шапку или головной уборъ, и соединяетъ три перста правой руки, т. е. первый перстъ и второй и третій вмѣстѣ, знаменуя, что Богъ есть святая Троица, и полагаетъ три соединенные перста

(1) Свѣдѣнія о Христофорѣ Ангелѣ заимствованы изъ бумагъ, напечатанныхъ Феглавиемъ въ лейпцигскомъ изданіи его сочиненія (1655), написанномъ имъ въ концѣ XVI в., какъ видно изъ похвального отзыва о немъ англійскихъ ученыхъ, слѣланнаго въ 1600 году, и помѣщеннаго въ лейпцигскомъ изданіи.

сперва на чель⁽¹⁾, въ знакъ того, что святая Троица находится на небу; а потомъ полагаетъ на чревь въ означеніе того, что Сынъ Божій и Слово сошелъ на землю. и воплотился, и распятъ былъ и умеръ за наши грѣхи. Далѣе полагаетъ на правомъ плечѣ, показывая, что Онъ возшелъ изъ ада и возсталъ одесную Отца; потомъ полагаетъ на лѣвомъ плечѣ, указывая (т. е. прося этимъ движеніемъ), чтобы Онъ не оставилъ насъ ошуюю (на страшиномъ судѣ), но избавилъ насъ отъ лѣвой страны. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ продолженіе всего времени, т. е. съ того мгновенія, какъ начинаетъ возлагать персты на чело, и до того времени, какъ положить ихъ на чревь, на правомъ и лѣвомъ плечѣ, въ продолженіи всего этого времени говорить слѣдующія слова: „Господи Іисусе Христе, Сыне и Слове Божій, помилуй мя грѣшнаго“; при этомъ склоняетъ и спину свою. И такимъ образомъ знаменіе это изображаетъ крестъ Христовъ, т. е. возложеніе руки на чело и на чрево, потомъ перенесеніе ея на правое и лѣвое плечо образуетъ видъ креста и указываетъ на крестъ Христовъ, т. е. что Христосъ былъ распятъ за наши грѣхи“⁽²⁾.

„Раскольники наши съ торжествомъ указываютъ на одобрительные отзывы о русской Церкви патріарховъ восточныхъ, бывшихъ въ Москвѣ,—цареградскаго Іереміи и іерусалимскаго Теофана, думая основать на этихъ отзывахъ свое мнѣніе о томъ, будто между членами русской Церкви не было тогда никакихъ укло-

(1) Вотъ подлинныя слова Христофора Ангела: *καὶ συνάγει τῆς τριῶν δακτύλων τῆς δεξιᾶς χειρὸς αὐτοῦ, τῆτέστι τὸν πρῶτον δακτύλον, καὶ τὸν δευτέρον, καὶ τὸν τρίτον ὁμῶς... καὶ τίθησι πρῶτον τῆς τριῶν δακτύλων συντηγμένους ἐν τῷ βλεφάρῳ...*

(2) Вотъ подлинныя слова: *καὶ ἔτω σημαίνει καὶ τὸν σταυρὸν τῷ Χριστῷ τῷτο τὸ σχῆμα, τῆτέστι τὸ τιθέναι τὴν χεῖρα ἐν τῷ βλεφάρῳ, καὶ τὸ τιθέναι ἐν τῇ κοιλίᾳ, καὶ τὸ βαλλῆν ἐν τῇ δεξιᾷ καὶ τὸ φέρειν εἰς τὴν ἀριστεράν, γίνεται σταυρὸς ἐν τῷ σχήματι τούτῳ, καὶ σημαίνει τὸν σταυρὸν τῷ Χριστῷ, τῆτέστι, σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.*

ній отъ церковнаго порядка и слѣдовательно всѣ заблужденія раскола, осужденныя при Никонѣ и послѣ него, были раздѣляемы и восточными патріархами. Это указаніе раскольниковъ свидѣтельствуесть объ ихъ вѣрѣ въ православіе греческой Церкви во времена Іереміи и Теофана. Что восточные архипастыри легко могли опустить изъ вниманія нѣкоторые безпорядки въ церковной жизни русскаго народа, особенно въ богослужебныхъ книгахъ, съ этимъ всякій согласится, если размыслить безъ предубѣжденія: безпорядковъ было немного, погрѣшности богослужебныхъ книгъ были недоступны не знающимъ славянскаго языка; краткость времени, торжественные приемы и выходы, — все это препятствовало имъ останавливать вниманіе на подробностяхъ церковной жизни. Что восточные архипастыри могли оставить безъ обличенія и замѣченныя недостатки, съ этимъ также нельзя не согласиться: недостатки были только частными случаями уклоненія отъ церковнаго порядка, легко исправимыми мѣстною властію. Вообще же, вѣра русской Церкви того времени была чиста, церковныя службы, книги и обряды почти во всемъ сходны съ греческими, благочестіе видимо: все это невольно вызывало справедливое одобреніе греческихъ патріарховъ. Но если раскольники указываютъ на одобрительные отзывы восточныхъ патріарховъ, которые, значить, по ихъ заключенію, содержали тѣже обряды, какія содержала русская Церковь: то вотъ одно изъ свидѣтельствъ, принадлежащее современнику ихъ греку, благочестивому и ученому страдальцу за вѣру, показывающее, какіе обряды содержала тогда греческая Церковь. Изъ этого свидѣтельства раскольники могутъ видѣть не только то, что въ греческой Церкви крестное знаменіе совершали тогда тремя первыми перстами, но и то, что четвероконечный крестъ почитался крестомъ Христовымъ: потому что, по словамъ Христофора Ангела, „возложеніе руки на чело и на чрево (одна линія), потомъ перенесеніе ея на правое и лѣвое плечо (другая ли-

нія, пересѣкающая первую) образуетъ видъ креста и указываетъ на крестъ Христовъ“. Если же теперь сопоставимъ отзывы восточныхъ патріарховъ о русской Церкви съ свидѣтельствомъ Христофора Ангела: то должны будемъ вывести заключеніе, противоположное раскольническому. Именно: если ничего не замѣтили патріархи о сложении перстовъ для крестнаго знаменія, то должно думать, что въ русской Церкви употребляли тогда для сего три первые перста. Это заключеніе будетъ согласно и съ исторіей, которая находитъ только темные слѣды двуперстія до патріарха Іосифа, усиленіе обычая креститься двуперстно при этомъ уже патріархъ, но даже и при немъ не повсемѣстное еще распространеніе двуперстія. Не говоримъ уже, что четвероконечный крестъ всегда почитался въ православной русской Церкви истиннымъ крестомъ Христовымъ, какъ и въ греческой; слѣдовательно восточные пастыри не могли обличать русскую Церковь за то, что сами принимали. Поэтому раскольники могутъ поучиться у благочестиваго грека писать и произносить, какъ слѣдуетъ, спасительное имя Господа: Іисусъ (*Ἰησοῦς*)“.

Къ этому присоединимъ свидѣтельство современнаго патріарху Іову, долго жившаго въ то время въ Москвѣ иностранца *Петра Петрея* (1): „въ домахъ у москвитянъ, какъ бѣдныхъ, такъ и богатыхъ, есть живописные образа: они вѣшаютъ ихъ не только въ жилыхъ покояхъ, въ томъ мѣстѣ на стѣнѣ, гдѣ стоитъ столъ, но также и въ переднихъ, въ лавкахъ и во всѣхъ комнатахъ. При всякомъ входѣ и выходѣ они кланяются и крестятся предъ образами, полагая, что безъ нихъ не могутъ вспомнить Бога, если не видятъ. Особливо когда идутъ спать, встаютъ съ постели, выходятъ изъ-за стола или изъ дому, и опять входятъ въ него, они наклоняютъ голову передъ образомъ и крестятся три раза тремя согнутыми пальцами, боль-

(1) См. Православ. Собесѣдникъ, 1870 г. январь. стр. 58.

шимъ, указательнымъ и самымъ длиннымъ, крестъ кладутъ сперва на переднюю часть головы, потомъ на грудь, за тѣмъ на правое плечо, послѣ чего дѣлаютъ сильный ударъ въ грудь, и всегда держать голову внизъ (если кто дѣлаетъ это какъ-нибудь иначе, того не считаютъ христіаниномъ) и говорить: помилуй мя, Господи, помилуй мя“.

Архимандритъ Никаноръ.

КАББАЛА

или

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЕВРЕЕВЪ.

(продолженіе)

—

3. Ученіе каббалистовъ о міръ.

Если Богъ, въ своей безконечной полнотѣ, соединяетъ и мысль и бытіе, то, очевидно, внѣ его ничто не можетъ существовать, но все есть развитіе существа абсолютнаго: вѣчность субстанціи, недѣятельной и отличной отъ него, есть химера, и твореніе, въ обыкновенномъ смыслѣ, есть дѣло невозможное. „Недѣлимая точка (т. е. существо абсолютное), не имѣющая границъ и не познаваемая по причинѣ ея силы и чистоты, распростерлась вовнѣ и образовала какъ-бы шатерь, который служить покровомъ этой недѣлимой точкѣ. Этотъ шатерь, хотя менѣе свѣтлый, чѣмъ точка, былъ еще довольно блестящъ, чтобы видѣть его; въ свою очередь онъ распростерся вовнѣ и это распростертіе служить ему одеждою; такъ все образовалось по низходящему движенію, такъ наконецъ образовалась вселенная“⁽¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ говорится, что голосъ, выходящій изъ духа и отождествляющійся съ нимъ въ высочайшей мысли, есть не иное что, какъ

(¹) Зоаръ, част. 1. лис. 20.

вода, воздухъ и огонь, сѣверъ, полдень, востокъ, западъ и всѣ силы природы⁽¹⁾; но всѣ эти элементы и силы соединены въ голосѣ, выходящемъ изъ духа. Наконецъ матерія, въ общемъ значеніи, есть низшая часть той таинственной лампы, описаніе которой мы выше видѣли. Вотъ это ученіе, довольно ясно изложенное однимъ комментаторомъ книги *Сеферъ ецира*: „Когда утверждаютъ, что вещи произошли изъ ничего, то разумѣютъ не собственно такъ называемое ничто, ибо бытіе никогда не можетъ произойти изъ небытія; но разумѣютъ подъ небытіемъ то, чтò непознаваемо въ сущности, т. е. причину причинъ; ее-то мы называемъ первоначальнымъ небытіемъ, потому что она предшествуетъ вселенной; и подъ нею мы разумѣемъ не только матеріальные предметы, но также премудрость, на которой основанъ міръ. Если же спрашиваютъ, какая сущность премудрости и какимъ способомъ она содержалась въ *небытіи* или въ *верховномъ вѣнцѣ*, то никто не можетъ отвѣчать на этотъ вопросъ, ибо въ небытіи нѣтъ никакого вида бытія; равно непонятно и то, какъ премудрость соединена съ жизнью⁽²⁾. Несмотря на то, каббалисты допускали также, что *изъ ничего ничего не бываетъ*; они не вѣрили въ совершенное уничтоженіе также, какъ и въ твореніе въ обыкновенномъ смыслѣ. „Ничто не теряется въ мірѣ, ни самый паръ, выходящій изъ нашихъ устъ; какъ всякая вещь, онъ имѣетъ свое мѣсто и свое назначеніе, и Святый (да будетъ онъ благословенъ) заставляетъ его содѣйствовать своимъ дѣламъ; ничто не исчезаетъ, ни самыя слова и голосъ человѣческой, но все имѣетъ свое мѣсто и свое назначеніе“⁽³⁾. Это говоритъ ученикамъ Симона невѣдомый старецъ, котораго они прерываютъ слѣдующими словами: „О старецъ, чтò ты сдѣлалъ? Не лучше ли было бы хранить молчаніе? Ибо

(1) Част. 1. лист. 246.

(2) Абрагамъ бенъ Діоръ. стр. 63 сл.

(3) Част. 2. лист. 100.

вотъ теперь ты, безъ паруса и мачты, увлеченъ въ неизмѣрное море. Если ты захочешь взойти, не можешь, и низходя, встрѣтишь бездонную пропасть“. Впрочемъ далѣе свободно говорятъ объ этомъ предметѣ сами ученики. „Всѣ вещи, изъ которыхъ составленъ этотъ міръ, духъ и тѣло, возвратятся въ начало и въ корень, изъ котораго онѣ произошли⁽¹⁾. Онъ есть начало и конецъ всѣхъ степеней творенія: всѣ эти степени отмѣчены его печатію, и его нельзя назвать иначе, какъ единствомъ; онъ есть существо единое, несмотря на безчисленныя формы, которыми онъ облеченъ“⁽²⁾.

Если Богъ есть вмѣстѣ причина и субстанція,—или, какъ говорилъ Спиноза, постоянная причина вселивной, то онъ есть высшее совершенство, премудрость и благодѣ. Для выраженія этой идеи каббалисты употребляютъ довольно оригинальное выраженіе, которое многіе повѣйшіе мистики, между прочими Вэмъ и Сен-Мартенъ, часто повторяютъ въ своихъ сочиненіяхъ; они называютъ природу *благословеніемъ*, и почитаютъ знаменательнымъ слово *ברשׁת* (*Берешитъ*), которымъ Моисей начинаетъ исторію творенія, и первая половина котораго входитъ въ слово, означающее—*благословіе* *ברכה* (*бераха*)⁽³⁾. Нѣтъ ничего совершенно худаго, не худъ даже самый архангелъ зла, или, какъ иногда называютъ его, *ядовитый змѣрь*. Будетъ время, когда онъ возвратитъ свое имя и свою ангельскую природу. Впрочемъ, премудрость также невидима, какъ благодѣ, потому что вселенная сотворена словомъ Божіимъ и сама есть не иное что, какъ это слово. „Святый, да будетъ онъ благословенъ, уже сотворилъ и разрушилъ многіе міры, прежде нежели совершилось въ его мысли твореніе того міра, въ которомъ мы живемъ; и когда это послѣднее твореніе

(1) Част. 2. лист. 218.

(2) Част. 1. лист. 21.

(3) Част. 1. лист. 205.

было близко къ осуществленію, то всѣ вещи этого міра, всѣ твари вселенной, прежде нежели стали принадлежать къ вселенной, находились предъ Богомъ подъ своими истинными формами... Весь низшій міръ сотворенъ по подобію міра высшаго; все, что существуетъ въ мірѣ высшемъ, является намъ здѣсь, какъ въ образѣ; и впрочемъ все это—одно и тоже“ (').

Изъ этого вѣрованія каббалисты выводили слѣдствіе совершенно мистическое; они воображали, что все поражающее наши чувства имѣетъ символическое значеніе, что феномены и самыя матеріальныя формы могутъ указывать намъ на то, что происходитъ въ мысли божественной или въ разумѣ челоѣческомъ. Все, что происходитъ изъ духа, по ихъ мнѣнію, должно проявляться вовнѣ и дѣлаться видимымъ. Отсюда вѣра въ небесный алфавитъ и въ физиогномику. Вотъ какъ говорятъ они о первомъ: „Во всемъ пространствѣ неба, окружающаго міръ, есть фигуры, знаки, при посредствѣ которыхъ мы можемъ открывать глубочайшія тайны. Эти фигуры образованы изъ созвѣздіи и звѣздъ, которыя для мудраго составляютъ предметъ созерцанія и источникъ таинственныхъ радостей..... Тотъ, кто обязанъ путешествовать съ утра, долженъ вставать на разсвѣтѣ и внимательно смотрѣть на востокъ,—онъ увидитъ, какъ буквы начертаны на небѣ и поставлены однѣ выше другихъ. Эти блестящія формы суть формы буквъ, которыми Богъ сотворилъ небо и землю; онѣ образуютъ его таинственное и святое имя“. О физиогномикѣ говорятъ: „Если вѣрить учителямъ внутренняго вѣдѣнія, физиономія состоитъ не во внѣшнихъ чертахъ, но въ тѣхъ, которыя таинственно рисуются внутри насъ. Черты лица измѣняются, смотря по той формѣ, какую духъ запечатлѣваетъ на внутреннемъ лицѣ; одинъ духъ производитъ всѣ тѣ физиономіи, которыя познаютъ мудрые; посредствомъ духа онѣ имѣютъ одинъ смыслъ. Когда

(') Част. 2. лист. 20. 1.

духи и души выходятъ изъ *Эдена* (такъ называютъ часто высочайшую премудрость), тогда всѣ они имѣютъ извѣстную форму, которая послѣ отпечатлѣвается на лицѣ“. Къ этимъ общимъ замѣчаніямъ присоединяется множество частныхъ, изъ которыхъ многія и нынѣ пользуются довѣріемъ. Такъ, лобъ широкій и выпуклый есть знакъ духа живаго и глубокомысленнаго. Лобъ широкій, но плоскій, означаетъ глупость; лобъ широкій, сжатый на бокахъ и къ концу острый, означаетъ большую ограниченность, а иногда безмѣрную суетность. Наконецъ всѣ лица человѣческія возводятся къ четыремъ главнымъ типамъ, къ которымъ онѣ приближаются или удаляются отъ нихъ, смотря по тому, какое мѣсто занимаютъ души въ порядкѣ умственномъ и нравственномъ. Эти типы суть четыре фигуры, занимающія таинственную колесницу Іезекіиля, т. е. человѣка, льва, быка и орла ⁽¹⁾.

Кажется, демонологія каббалистовъ есть олицетвореніе этихъ различныхъ степеней жизни и разумности, замѣчаемыхъ ими во всей внѣшней природѣ; ибо 1) въ главныхъ отрывкахъ книги *Зогаръ* никогда не говорится о небесной или преисподней іерархіи; 2) когда въ другихъ частяхъ *Зогара* говорится объ ангелахъ, они всегда представляются существами низшими человѣка; вотъ примѣръ: „Богъ одушевилъ частнымъ духомъ каждую часть тверди; тотчасъ всѣ воинства небесныя образовались и стали предъ нимъ... Святые души, посланники Господа, низходятъ только на одну степень; но въ душахъ праведныхъ есть двѣ степени, соединяющіяся въ одну; посему-то души праведныхъ восходятъ выше и ихъ мѣсто возвышеннѣе“ ⁽²⁾. Сами талмудисты держатся тогоже мнѣнія: „праведные, говорятъ они, болѣе, чѣмъ ангелы“ ⁽³⁾. Еще понятнѣе будетъ, чтò разумѣли подъ духами, одушевляющими

⁽¹⁾ Част. 2. лист. 70—76. 130.

⁽²⁾ Част. 3. лис. 68.

⁽³⁾ Талмуд. вавилонс. *Самедрий* гл. 11. *Хулинг* гл. 6.

всѣ тѣла небесныя и всѣ элементы земныя, если по-смотримъ на имена и обязанности этихъ духовъ. Отсюда надобно исключить олицетворенія чисто поэтическія; таковы ангелы, носящіе имя нравственнаго качества или метафизической отвлеченности, напр. хорошее и худое желаніе, ангель чистоты — *Тагаріель*, милосердія — *Рахміель*, правды — *Цадкіель*, свободы — *Радаель*, и знаменитый *Разиель* т. е. ангель тайнъ, который бодрствуетъ надъ тайнами каббалистической мудрости (¹). Ангельская іерархія начинается только въ третьемъ мірѣ, который называется *міромъ образованія* (*оламъ эцира*), т. е. въ пространствѣ, занятомъ планетами и небесными тѣлами. Начальникъ этого невидимаго воинства есть ангель *Метатронъ* (²), называемый такъ потому, что онъ находится непосредственно подъ трономъ Божіимъ, который есть *міръ творенія* (*оламъ берія*) или чистыхъ духовъ. Обязанность его — поддерживать единство, гармонию и движеніе всѣхъ сферъ; это дѣло той слѣпой и безконечной силы, которую иногда ставятъ на мѣсто Бога подъ именемъ природы. Онъ имѣетъ въ своемъ распоряженіи міриады подданныхъ, которыхъ раздѣляли на десять категорій, безъ сомнѣнія, по числу десяти *сефиртовъ*. Подчиненные ангелы для различныхъ частей природы, для каждой сферы и для cadaго элемента въ частности, тоже, что ихъ начальникъ для цѣлой вселенной. Такъ одинъ завѣдываетъ движеніями земли, другой движеніями луны; (часто ангелы, управляющіе планетами, называются именами тѣхъ же планетъ: *Марсъ*, *Венера* и пр.); одинъ называется ангеломъ огня (*Нуріель*), другой ангеломъ свѣта (*Уріель*), третій управляетъ временами года, четвертый растительностью, и пр.

Смысль этихъ аллегорій становится понятнымъ, когда говорится о духахъ преисподнихъ. Демоны, по

(¹) Част. 1. лист. 40. 41. 55. 146.

(²) Это имя, очевидно составленное изъ греческихъ словъ *μετά θεσπον*, выражаетъ, подобно имени *Шадаай* (שׂדַי), число 314.

мѣнѣю каббалистовъ, суть формы самыя грубыя, несовершенныя, *обертки* бытія, все, что представляетъ отсутствіе жизни, разумности и порядка. Они, подобно ангеламъ, составляютъ десять степеней, гдѣ мракъ и нечистота распространяются болѣе и болѣе. Первый или лучше два первые демона суть не иное что, какъ то состояніе, въ какомъ земля была прежде шестидневнаго творенія, т. е. отсутствіе всякой видимой формы и всякой организаціи. Третій есть жилище того самаго мрака, который въ началѣ покрывалъ бездну. Далѣе—такъ называемыя *семь палатокъ* (смерти) или адъ собственно, представляющій всѣ безпорядки міра нравственнаго и всѣ мученія, необходимыя послѣдствія этихъ безпорядковъ. Тутъ ты видимъ каждую страсть человѣческаго сердца, каждый порокъ и каждую слабость олицетворенными въ демонѣ. Здѣсь сладострастіе и обольщеніе, тамъ гнѣвъ и хищничество, далѣе грубая нечистота, буйство, въ другомъ мѣстѣ преступленіе, зависть, идолопоклонство, гордость. Семь адскихъ *палатокъ* раздѣляются и подраздѣляются до безконечности; для cadaго вида порока есть какъ бы особое царство⁽¹⁾. Главный начальникъ этого мрачнаго міра, называемый въ св. Писаніи *Сатаною*, у каббалистовъ называется *Самилъ* т. е. ангель яда или смерти, и *Зогаръ* говоритъ положительно, что ангель смерти, злое пожеланіе, Сатана и змѣй, прельстившій нашу праматерь, суть одно и тоже⁽²⁾. Каббалисты приписываютъ *Самилу* жену, которая есть олицетвореніе порока чувственности; она называется *развратною* по превосходству или госпожею распутства. Но обыкновенно ихъ соединяютъ въ одномъ символѣ, который называютъ просто *звѣремъ*.

Если эту теорію демоновъ и ангеловъ привести въ болѣе простую и общую форму, то будетъ видно, что въ каждомъ предметѣ природы, слѣд. въ цѣлой

(¹) Част. 2. лист. 255. 259.

(²) Част. 1. лист. 35.

природѣ, каббалисты видѣли два совершенно различные элемента: одинъ внутреній, неразрушимый, открывающійся исключительно въ разумности, это—духъ, жизнь или форма; другой чисто внѣшній и матеріальный, символомъ котораго представляли проклятіе и смерть. Они могли бы сказать также, какъ одинъ новѣйшій философъ, произшедшій изъ ихъ же племени: „omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt“⁽¹⁾. Такимъ образомъ демонологія ихъ была бы необходимымъ дополненіемъ ихъ метафизики и совершенно объясняла бы намъ имена, которыми они означали два низшіе міра.

4. Ученіе каббалистовъ о душѣ человеческой.

Главный интересъ каббалистической системы для исторіи философіи и для исторіи религій заключается въ ея ученіи о высококомъ достоинствѣ человѣка. Талмудъ выражается иногда поэтически о наградахъ, какія ожидаютъ праведныхъ; онъ представляетъ ихъ сидящими въ небесномъ *Эденѣ* съ блестящими вѣнцами на головахъ и вкушающими славу Божию. Но вообще природу человѣческую онъ болѣе унижаетъ, нежели облагораживаетъ. „Откуда ты? Изъ капли гнилой матеріи. Куда ты? Въ среду праха, разрушенія и червей. И предъ кѣмъ нѣкогда ты долженъ дать отчетъ въ своихъ дѣлахъ? Предъ тѣмъ, который царствуетъ надъ царями царей, передъ Святымъ, да будетъ онъ благословенъ“⁽²⁾. Совсѣмъ иначе говоритъ *Зоаръ* о нашемъ происхожденіи, назначеніи и отношеніяхъ къ Богу. „Человѣкъ есть полнота и возвышеннѣйшій предѣлъ творенія; поэтому онъ созданъ въ шестой день. Лишь только явился человѣкъ, все было кончено, и міръ высшій и міръ низшій; ибо все совмѣщается въ

⁽¹⁾ Спиноза. *Ethic.*

⁽²⁾ Талмудъ вавилонск. тракт. *Сандрин* гл. 3.

человѣкъ, и онъ соединяетъ всѣ формы“ (1). Человѣкъ есть образъ Божій; онъ есть присутствіе Божіе на землѣ; это — *Адамъ небесный*, который, вышедши изъ первобытнаго мрака, произвелъ *Адама земнаго* (2).

Вотъ изображеніе человѣка, какъ *микрокосма*: „Не вѣрь, что человѣкъ состоитъ только изъ плоти, кожи, костей и жилъ; нѣтъ! Чтò дѣйствительно составляетъ человѣка—это душа его; а кожа, плоть, кости и жилы—для насъ только одежда, покровъ, но не самый человѣкъ. Когда человѣкъ умираетъ, онъ скидаетъ всѣ покровы, его облекавшіе. Но эти различныя части нашего тѣла сообразны съ тайнами высочайшей премудрости. Кожа представляетъ твердь, распростертую повсюду и покрывающую всѣ вещи, подобно одеждѣ. Плоть напоминаетъ намъ худую часть вселенной (т. е. элементъ внѣшній и чувственный). Кости и жилы изображаютъ небесную колесницу, слугъ Божіихъ. Впрочемъ все это только одежда; ибо тайна *небеснаго человѣка* заключается во внутреннемъ. Какъ человѣкъ земной, такъ и Адамъ небесный есть внутреннее; и внизу все совершается также, какъ вверху. Въ семъ-то смыслѣ сказано, что Богъ сотворилъ человѣка по образу своему. Но какъ въ тверди, облекающей всю вселенную, мы видимъ различныя фигуры, образуемая звѣздами и планетами, и возвѣщающія намъ сокровенныя вещи и глубокія тайны, такъ на кожѣ, облекающей наше тѣло, есть формы и черты, которыя суть какъ-бы планеты или звѣзды нашего тѣла. Всѣ эти формы имѣютъ сокровенный смыслъ, и составляютъ предметъ вниманія для мудрыхъ, умѣющихъ читать на лицѣ человѣческомъ“ (3). Вслѣдствіе одного величія своей внѣшней формы, человѣкъ заставляеть трепетать передъ собою самыхъ свирѣпыхъ животныхъ. Но это преимущество исчезаетъ, лишь только человѣкъ унижить себя грѣхомъ и забвеніемъ своихъ обязанностей.

(1) Част. 3. лист. 48.

(2) Част. 2. лист. 70.

(3) Част. 1. лист. 191.

Разсматриваемый по отношенію къ душѣ, человѣкъ, сообразно съ высочайшею троицею, состоитъ изъ слѣдующихъ элементовъ: 1) изъ *духа* (רוח, *нешама*), представляющаго высшую степень его бытія, 2) *духовной души* (נפש, *руахъ*), которая есть сѣдалище добра и зла, словомъ—всѣхъ нравственныхъ свойствъ, и 3) изъ души болѣе грубой (שׂר, *нефешъ*), которая непосредственно связана съ тѣломъ и есть причина отклоненій жизни животной. „Въ этихъ трехъ предметахъ, духъ, душа и жизни чувственной, мы находимъ вѣрный образъ того, что совершается горѣ; ибо они образуютъ не три, но одно существо, гдѣ все связано единствомъ. Жизнь чувственная сама по себѣ не обладаетъ никакимъ свѣтомъ; посему-то она такъ тѣсно соединена съ тѣломъ, которому она доставляетъ нужныя наслажденія и питаніе; къ ней можно приложить слова мудраго: *дастъ брашна дому и дѣла рабынямъ* (Прит. 31, 15); домъ—это тѣло, ею питаемое, а рабыни—члены, ей повинующіеся. Выше жизни чувственной—душа, которая даетъ ей законы и освѣщаетъ ее столько, сколько требуетъ ея природа. Такимъ образомъ начало животное есть сѣдалище души. Наконецъ выше души—духъ, который въ свою очередь господствуетъ надъ нею и разливаешь на нее свѣтъ жизни. Душа освѣщается этимъ свѣтомъ и всецѣло зависитъ отъ духа. По смерти, она не имѣетъ успокоенія, врата *Эдена* не отворяются для нея, прежде нежели духъ возвратится къ своему источнику, къ Древнему изъ древнихъ, ибо духъ всегда восходитъ къ источнику“⁽¹⁾. Духъ происходитъ изъ высочайшей *премудрости*, душа—изъ *красоты*, животное начало—изъ *царства*.

Кромѣ этихъ трехъ элементовъ, *Зогаръ* признаетъ еще одинъ необыкновенный, именно *идею* тѣла, даже каждаго недѣлимаго. „Въ ту минуту, когда бываетъ земное совокупленіе, Святый, да будетъ благословенно имя его, посылаетъ на землю форму человѣческую, от-

(¹) Част. 2. лист. 142.

печатлѣвную печатью божественною. Эта форма присутствуетъ при дѣйстви, о которомъ мы сказали, и если бы глазъ могъ видѣть, что тогда происходитъ, человѣкъ замѣтилъ бы надъ своею головою образъ, совершенно подобный лицу человѣческому; и этотъ образъ есть образецъ, по которому мы произведены. Когда Господь не посылаетъ его на землю, и онъ не является надъ нашею головою, тогда зачатія не бываетъ. Этотъ образъ первый принимаетъ насъ при нашемъ появленіи въ этотъ міръ; онъ развивается съ нами, когда мы растемъ, и съ нимъ мы оставляемъ землю. Его начало на небѣ. Въ ту минуту, когда души готовы оставить свое небесное жилище, каждая душа является предъ верховнымъ царемъ, облеченнымъ высочайшею формою, на которой изображены тѣ черты, съ какими она должна явиться на землю. Такъ-то образъ, о которомъ мы говоримъ, истекаетъ изъ этой высочайшей формы; онъ третій послѣ души, онъ предшествуетъ намъ на землѣ и ожидаетъ нашего появленія съ минуты зачатія; онъ всегда присутствуетъ при супружескомъ совокупленіи“⁽¹⁾. У новѣйшихъ каббалистовъ этотъ образъ называется *началомъ недѣлимыхъ*.

Наконецъ, подъ именемъ *духа жизненнаго* (פּיט, *хайа*), нѣкоторые вводили въ каббалистическую психологію пятое начало, сѣдалище котораго въ сердцѣ и которое совершенно отлично отъ жизни животной (*нефешъ*), какъ у Аристотеля и схоластиковъ душа питательная (τὸ τροφικόν) отличается отъ души чувствующей (τὸ αἰσθητικόν). Это мнѣніе основывается на одномъ аллегорическомъ мѣстѣ книги *Зогаръ*, гдѣ говорится, что каждую ночь, во время нашего сна, душа наша восходитъ на небо, чтобы отдать отчетъ за день, и что въ эту минуту тѣло одушевлено только дыханіемъ жизни, находящимся въ сердцѣ⁽²⁾.

(1) Част. 3. лст. 107.

(2) Част. 1.

Соединеніе двухъ первыхъ началъ съ началомъ чувственнымъ, или самую жизнь земную. каббалисты не почитали зломъ, или изгнаніемъ за паденіе; по ихъ мнѣнію, душѣ необходимо играть роль во вселенной, чтобы возвратиться къ неизреченному источнику свѣта и жизни. Жизнь человѣческая есть родъ соединенія двухъ крайнихъ предѣловъ бытія—идеальнаго и реальнаго, формы и матеріи, или, по оригинальному выраженію, „царя и царицы“. Вотъ поэтическое изображеніе этого: „Души праведныхъ выше всѣхъ силъ и всѣхъ верховныхъ слугъ. И если ты спросишь, зачѣмъ изъ такого высокаго мѣста онѣ низходятъ въ этотъ міръ и удаляются отъ своего источника,—вотъ что я отвѣчу: это бываетъ по примѣру царя, который посылаетъ своего сына въ деревню для того, чтобы онъ тамъ воспитался, выросъ и приготовился къ жизни въ чертогахъ своего отца. Когда доносятъ царю, что воспитаніе сына его кончилось: что тогда онъ дѣлаетъ для него по своей любви? Для большаго блеска его возврата, онъ посылаетъ за царицею, его матерью, вводитъ его въ свои чертоги и радуется съ нимъ весь день. Святой (да будетъ благословенно имя его) имѣетъ также сына отъ царицы; этотъ сынъ—душа святая. Онъ посылаетъ ее въ деревню, т. е. въ этотъ міръ, чтобы она тамъ выросла и приготовилась къ жизни въ чертогахъ царя. Когда доходитъ до свѣдѣнія царя, что его сынъ пересталъ расти и время уже ввести его къ нему: что тогда онъ дѣлаетъ для него по своей любви? Онъ посылаетъ для него за царицею и вводитъ своего сына въ свои чертоги. Душа не покидаетъ земли, когда царица не соединится съ нею, чтобы ввести ее въ чертоги царя, гдѣ она будетъ жить вѣчно. И однакожь жители деревни обыкновенно плачутъ, когда сынъ царя удаляется отъ нихъ. Но если тамъ есть человѣкъ прозорливый, онъ говоритъ имъ: зачѣмъ вы плачете? Не сынъ ли это царя? Не справедливое ли дѣло оставить ему вась и жить въ чертогахъ своего отца?.. Если бы всѣ

праведные знали это, они бы въ радости проводили тотъ день, когда должны оставить этотъ міръ“⁽¹⁾.

Человѣкъ земной, подобно небесному Адаму, есть результатъ начала мужскаго и женскаго, не только по отношенію къ тѣлу, но преимущественно по отношенію къ душѣ. „Всякая форма, въ которой нѣтъ начала мужскаго и начала женскаго, не есть форма совершенная. Святой, да будетъ онъ благословенъ, не утвердилъ своего жилища въ томъ мѣстѣ, гдѣ не соединены эти два начала; благословенія низходятъ только туда, гдѣ есть это соединеніе..... одно имя можетъ быть дано мужу и женѣ, только соединеннымъ въ одно существо“⁽²⁾.—Обѣ эти половины существа человѣческаго были соединены прежде явленія въ міръ. „Прежде явленія въ этотъ міръ, каждая душа и каждый духъ состоитъ изъ мужчины и женщины, соединенныхъ въ одно существо; низходя на землю, эти двѣ половины раздѣляются и одушевляютъ тѣла различныя. Когда наступитъ время брака, Святой, да будетъ онъ благословенъ, знающій всѣ души и всѣхъ духовъ, соединяетъ ихъ попрежнему, и тогда они образуютъ, какъ прежде, одно тѣло и одну душу“⁽³⁾.

Съ этимъ мнѣніемъ тѣсно связано ученіе о предсуществованіи. „Въ то время, когда Святой, да будетъ онъ благословенъ, восхотѣлъ сотворить вселенную, вселенная была присуща въ его мысли; тогда онъ образовалъ также души, которыя должны были послѣ принадлежать людямъ; всѣ онѣ были предъ нимъ, подъ тою самою формою, какую должны были имѣть послѣ въ тѣлѣ человѣческомъ. Вѣчный посмотрѣлъ на каждую изъ нихъ и увидѣлъ, что многія повредятъ свои пути въ этомъ мірѣ. Когда приходитъ время, каждая изъ душъ призывается предъ Вѣчнаго, который говоритъ ей: иди въ такую-то часть земли, одушеви такое-то тѣло.

(1) Част. 1 лист. 245.

(2) Част. 1. лист. 55.

(3) Част. 1. лист. 91.

Душа отвѣчаетъ ему: Господь вселенной, я счастлива въ томъ мірѣ, въ которомъ нахожусь, и желаю не покидать его для другаго, гдѣ буду порабощена всѣмъ нечистотамъ. Тогда Святый, да будетъ онъ благословенъ, говоритъ: съ тѣхъ поръ, какъ ты сотворена, ты не имѣешь другаго назначенія, кромѣ того, чтобы идти въ міръ, куда я тебя посылаю. Видя, что должно повиноваться, душа съ горестію идетъ на землю и низходитъ въ среду насъ“ (1). Въмѣстѣ съ этимъ находимъ и ученіе о воспоминаніи: „Какъ до сотворенія всѣ вещи этого міра были присущи божественной мысли подъ свойственными имъ формами: такъ всѣ души человѣческія, прежде сществія въ этотъ міръ, существовали предъ Богомъ, на небѣ, подъ формою, которую сохраняютъ здѣсь; и все, чтѣ онѣ познаютъ на землѣ, знали уже прежде, чѣмъ пришли на нее“ (2).

Ученіе о предсуществованіи не должно смѣшивать съ ученіемъ о нравственномъ предназначеніи. При послѣднемъ свобода человѣческая совершенно невозможна; при первомъ она есть тайна, которой не можетъ открыть ни дуализмъ языческій, ни вѣра въ абсолютное единство. Эту тайну прямо признаетъ *Зогаръ*: „Если бы Господь, говоритъ Симонъ бенъ-Юхай своимъ ученикамъ, не вложилъ въ насъ добраго и злаго пожеланія, которыя св. Писаніе представляетъ намъ подъ образомъ свѣта и тьмы, то не было бы для человѣка ни заслуги, ни виновности. Но для чего это такъ? спрашивали ученики. Не лучше ли было бы, когда бы для человѣка не было ни наградъ, ни наказаній, когда бы человѣкъ былъ неспособенъ грѣшить и дѣлать зло? Нѣтъ, отвѣчаетъ учитель; человѣкъ справедливо сотворенъ такимъ, каковъ есть, и все, чтѣ сдѣлалъ Святый, необходимо.... Безъ человѣка и безъ закона присутствіе божественное было бы подобно бѣдняку, не имѣющему

(1) Част. 2. лист. 96.

(2) Част. 3. лист. 61.

чѣмъ покрыться“ (1). Другими словами, нравственная природа челоѣка, которой нельзя представить безъ свободы, есть одна изъ формъ, подъ которыми должно представлять существо абсолютное. И свободою могутъ злоупотреблять духи, еще не связанные матеріальными узами. „Всѣ тѣ, которые дѣлають зло въ этомъ мірѣ, уже на небѣ начали удаляться отъ Святаго“ (2).

Чтобы согласить свободу съ предопредѣленіемъ, каббалисты принимали ученіе о душепереселеніи, но облагородивши его. Души должны соединиться съ абсолютною субстанціею, изъ которой онѣ вышли; но для этого нужно, чтобы онѣ облеклись всѣми совершенствами, чтобы многими опытами приобрѣли познаніе о себѣ и о своемъ происхожденіи. Если онѣ не исполнили этого условія въ первой жизни, то начинаютъ другую жизнь, послѣ этой третью, всегда переходя въ новое состояніе, гдѣ совершенно отъ нихъ зависитъ приобрѣсть добродѣтели, которыхъ имъ недоставало прежде. Это странствованіе оканчивается тогда, когда мы того захотимъ; также ничто не препятствуетъ намъ продолжить его (3). Новѣйшіе каббалисты вѣрили, что, кромѣ душепереселенія, есть иное средство возвратить небо: по ихъ мнѣнію, если двѣ души, каждая отдѣльно, не могутъ достигнуть этого, то Богъ соединяетъ ихъ обѣ въ одномъ тѣлѣ, чтобы онѣ помогали другъ другу.

Единеніе души съ Богомъ, доставляющее столько же радостей творцу, сколько твари, каббалисты старались объяснить психологически. *Зогаръ* различаетъ два способа чувствовать и два рода познаній. Два первые суть страхъ и любовь; свѣтъ прямой и свѣтъ отраженный, или лицо внутреннее и лицо внѣшнее—это два послѣдніе. „Лицо внутреннее принимаетъ свѣтъ высочайшаго пламени, блистающаго вѣчно, тайна котораго никогда не можетъ быть открыта.... Лицо внѣшнее есть

(1) Част. 1. лист. 23.

(2) Част. 3. лист. 61.

(3) Част. 2. лист. 99.

только освѣтъ этого свѣта, прямо исходящаго свыше“ (¹). Любовь и страхъ опредѣляются слѣдующимъ замѣчательнымъ образомъ: „страхомъ приводятся (люди) къ любви. Безъ сомнѣнія, человѣкъ, повинующійся Богу по любви, достигъ высшей степени и по своей святости принадлежитъ уже жизни будущей; но не должно думать, что служить Богу страхомъ не значитъ служить ему. Напротивъ, страхъ есть драгоцѣннѣйшій долгъ, хотя бы онъ и утверждалъ между Богомъ и душою единеніе менѣе возвышенное. Только одна степень выше страха, это—любовь. Въ любви тайна единства. Она-то привлекаетъ одни къ другимъ степени высшя и степени низшя; она-то возвышаетъ все на ту верховную степень, гдѣ необходимо должно все соединиться“ (²).

Духъ, достигшій послѣдней степени совершенства, не знаетъ уже ни размышленія, ни страха; но его блаженное бытіе, всецѣло заключенное въ созерцаніи и любви, теряетъ свой индивидуальный характеръ, и онъ уже не можетъ отдѣлиться отъ бытія божественнаго. „Придите и смотрите: когда души достигли того мѣста, которое называется сокровищемъ жизни, то наслаждаются тѣмъ блистающимъ свѣтомъ, который находится на верховномъ небѣ; и таковъ этотъ свѣтъ, что души не могли бы снести его, если бы сами не были облечены мантиею изъ свѣта. Благодаря этой мантии, онъ могутъ находиться передъ ослѣпительнымъ свѣтомъ, освѣщающимъ жилище жизни (³). Въ одной изъ самыхъ таинственныхъ и возвышенныхъ частей неба есть чертоги, называемые чертогами любви; тамъ совершаются глубокія тайны; тамъ собраны всѣ души, возлюбленныя Царемъ небеснымъ; тамъ Царь небесный, Святыи, дв будетъ онъ благословенъ, обитаетъ съ этими святыми

(¹) Част. 2. лист. 208.

(²) Част. 2. лист. 216.

(³) Част. 1. лист. 66.

душами и соединяется съ ними лобзаніями любви“ (1). Поэтому, кажется, смерть праведнаго называется *любиміемъ Божиимъ* (2). Подобную теорію любви и созерцанія, къ удивленію, мы находимъ въ книгѣ Жерсона: *Considerationes de Theologia mystica*, и въ книгѣ Фенелона: „*Explication des maximes des saints*“. — Вотъ послѣдній выводъ этой теоріи, котораго никто не дѣлалъ такъ смѣло, какъ каббалисты. Между различными степенями бытія (которыя называются также *семью палатками жизни*) есть одна, подъ наименованіемъ *святое святыхъ*, гдѣ всѣ души соединяются съ высочайшею душою; тамъ все приходитъ въ единство и совершенство. все смѣшивается въ одной мысли, обнимающей и наполняющей вселенную; но свѣтъ, скрывающийся въ этой мысли, никогда не можетъ быть ни объятъ, ни понятъ. Наконецъ, въ этомъ состояніи тварь не можетъ отличаться отъ творца, у нея таже мысль и таже воля, она повелѣваетъ вселенною и Богъ исполняетъ эти повелѣнія (3).

Наконецъ, *Зоиръ* нѣсколько разъ упоминаетъ объ отверженіи и проклятійхъ, навлеченныхъ на родъ человѣческой паденіемъ прародителей. Она говоритъ, что Адамъ своимъ преступленіемъ навлекъ смерть и себѣ, и своему потомству, и всей природѣ (4). Прежде паденія онъ обладалъ силою и красотою, высшими ангельскихъ; тѣло его было не изъ такой слабой матеріи, какъ наше; онъ не зналъ ни одной изъ нашихъ нуждъ, ни одного изъ нашихъ чувственныхъ пожеланій (5). Впрочемъ нельзя сказать, что бы это было—ученіе о перво-родномъ грѣхѣ. Здѣсь говорится только о наслѣдственномъ бѣдствіи, о страшномъ наказаніи, простирающемъ

(1) Част. 2, лист. 97.

(2) Част. 1, лист. 168.

(3) Част. 1, лист. 48.

(4) Част. 1, лист. 145.

(5) Част. 3, лист. 83.

ся и на будущее время также, какъ на настоящее. Самый ангелъ смерти представляется величайшимъ благомъ вселенной, ибо законъ данъ для того, чтобы защитить людей отъ этого ангела, и притомъ онъ причина того, что праведные наслѣдуютъ жизнь блаженную⁽¹⁾. Это отверженіе представлено въ Каббалѣ фактомъ естественнымъ, неотдѣльнымъ отъ творенія души. „Прежде паденія, Адамъ внималъ только той премудрости, которая исходитъ свыше; онъ еще не былъ удаленъ отъ древа жизни. Но когда онъ увлекся желаніемъ познать вещи дольнія и стать среди ихъ, тогда онъ узналъ зло и забылъ добро, отдѣлился отъ древа жизни. Прежде этого они внимали горному голосу, обладали высочайшею премудростію, имѣли природу свѣтлую. Но послѣ паденія они даже не стали понимать горній голосъ⁽²⁾. Когда Адамъ, нашъ праотецъ, обиталъ въ раю эденскомъ, онъ облеченъ былъ, подобно жителямъ неба, одеждою изъ верховнаго свѣта. Когда онъ потерялъ рай эденскій и принужденъ былъ подчиниться нуждамъ этого міра, чтò тогда случилось? Богъ, говоритъ Писаніе, сдѣлалъ для Адама и для жены его одежды кожаныя, которыми и одѣлъ ихъ; ибо прежде они имѣли одежды изъ свѣта... Добрыя дѣла, которыя творить человекъ на землѣ, низводятъ на него часть этого высочайшаго свѣта, сіяющаго на небѣ. Онъ-то служить ему одеждою, когда онъ долженъ перейти въ другой міръ и явиться предъ Святымъ, котораго имя да будетъ благословенно. Благодаря этой одеждѣ, онъ можетъ вкупать блаженство избранныхъ и лицомъ къ лицу озерцать свѣтлое зеркало (т. е. истину). Такимъ образомъ душа имѣетъ разныя одежды для двухъ міровъ, въ которыхъ должна обитать, одну для міра земнаго, а другую для міра высшаго“⁽³⁾.—Съ другой сто-

(1) Част. 2. лист. 163.

(2) Част. 1. лист. 52.

(3) Част. 2. лист. 229.

роны, смерть не есть всеобщее проклятіе, но только произвольное зло; она не существуетъ для праведнаго, который соединяется съ Богомъ лобзаніемъ любви; она поражаетъ только злыхъ, которые полагаютъ въ этомъ мірѣ всѣ свои надежды.—Облагороженіе нашего земнаго бытія и святость жизни есть единственное средство для души—достигнуть совершенства, которое нужно ей и въ ней положено.

Обозрѣвая все, доселѣ изложенное, находимъ, что Каббала, заключающаяся въ *Сеферъ ецира* и въ *Зогаръ*, слагается изъ слѣдующихъ элементовъ: 1) Почитая символами всѣ факты и слова св. Писанія, она ставитъ разумъ на мѣсто авторитета и производитъ философію въ нѣдрѣ самой религіи подѣ ея же защитою.—2) Вѣру въ личнаго Бога, единаго, вѣчнаго и безконечнаго духа, творца и промыслителя міра и отличнаго отъ природы, она замѣняетъ идею о субстанціи всеобщей, реально безконечной, всегда дѣятельной и мыслящей, постоянной причинѣ вселенной, хотя не ограничиваемой вселенною, субстанціи, для которой творить есть не иное чтѣ, какъ мыслить, быть и развиваться, 3) Чисто матеріальный міръ, отличный отъ Бога, произшедшій изъ ничего и предназначенный къ уничтоженію, она замѣняетъ безчисленными формами, подѣ которыми развивается и проявляется божественная субстанція по неизмѣннымъ законамъ мысли. Все сначала существуетъ въ высочайшемъ умѣ, прежде нежели осуществится подѣ формою чувственною; отсюда два міра: одинъ умственный или высшій, другой низшій или матеріальный. 4) Человѣкъ есть самая высочайшая, полнѣйшая изъ этихъ формъ, одна, подѣ которою можно представлять Бога. Человѣкъ служитъ связію и переходомъ между Богомъ и міромъ, онъ отражаетъ ихъ обоихъ въ своей двойственной природѣ. Какъ все ограниченное, онъ сначала заключенъ въ абсолютной субстанціи, съ которою долженъ снова соединиться, когда приготовится къ этому посредствомъ развитій, къ которымъ онъ способенъ. Но должно отличать абсолютную, всеобщую

форму челоѣка отъ людей недѣлимыхъ, которые суть болѣе или менѣе слабое воспроизведеніе ея. Первая, обыкновенно называемая *небеснымъ челоѣкомъ*, совершенно неотдѣльна отъ природы божественной; она есть первое проявленіе этой природы.

Одни изъ элементовъ ученія каббалистовъ служатъ основаніемъ для системъ, которыя можно считать современными Каббалѣ; другіе были уже извѣстны въ болѣе отдаленную эпоху; многіе, вполнѣ или въ отрывкахъ, встрѣчаются въ ученіи еретиковъ и философовъ христіанскаго міра. Поэтому для исторіи религіи и ума челоѣческаго интересно прослѣдить, насколько это таинственно-философское ученіе евреевъ оригинально, и насколько оно заимствовано и передѣлано изъ другихъ, или найти отношеніе его къ другимъ ученіямъ и особенно въ нѣдрахъ христіанства.

Н. С.

(продолженіе будетъ)

БРАКОБОРЦЫ И БРАЧНИКИ

ВЪ СТАРООБРЯДЧЕСКОМЪ РАСКОЛѢ.

ПО ПОВОДУ СОЧИНЕНІЯ:

„СЕМЕЙНАЯ ЖИЗНЬ ВЪ РУССКОМЪ РАСКОЛѢ. ИСТОРИЧЕСКІЙ
ОЧЕРКЪ РАСКОЛЬНИЧЕСКАГО УЧЕНІЯ О БРАКѢ, ЭКСТРАОРДИ-
НАРНАГО ПРОФЕССОРА С. ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
И. НИЛЬСКАГО“. С. ПЕТЕРБУРГЪ. 1869. ВЫПУСК. I и II.

(окончаніе) (1)

—

Учители такъ называемаго „безсвященнословнаго“ т. е. совершаемаго безъ участія священника брака должны были не только опредѣлить сущность и значеніе онаго, но и выяснить его основанія, подтвердить его законность свидѣтельствами историческими и каноническими, и рѣшить приводимыя противъ него возраженія противной стороны; словомъ,—ученіе о бракѣ должно было выдержать тяжкую борьбу за свое существованіе. Борьба эта не окончилась и въ наши дни, но теперь она имѣетъ уже не то значеніе—быть, или не быть браку въ безпоповщинѣ, — а то, чтобы привлечь на свою сторону бѣльшее число послѣдователей. Борьба за существованіе кончилась, а идетъ борьба за его распространеніе и, нужно прибавить, что побѣда оказывается большею частію на сторонѣ

(1) См. Правосл. Собесѣдн. за апрѣль и май сего 1870 г.

брака. Такъ, лѣтъ 10 назадъ происходило оживленное движеніе по этому поводу въ казанской бракорборной общинѣ, возбужденное извѣстнымъ Павломъ прусскимъ и поддерживаемое вліятельнымъ въ безпоповщинѣ купцомъ И. С. Гребеньщиковымъ. Слѣдствіемъ его было то, что половина казанской еедосѣвской общины ввела брачную жизнь, отдѣлилась отъ своихъ единовѣрцевъ и соединилась съ незначительною общиною брачниковъ, сосредоточенныхъ въ такъ называемой „Козьей слободѣ“⁽¹⁾. Понять это явленіе, уяснить то сочувствіе, какимъ пользуется ученіе о бракѣ въ безпоповщинской средѣ, съ одной стороны, а съ другой—выразумѣть, почему и до сихъ поръ остается еще тамъ много противниковъ этого ученія, а въ концѣ концовъ вывести по крайней мѣрѣ предположеніе о томъ, можетъ ли вопросъ о бракѣ придти къ единодушному рѣшенію въ томъ или другомъ направленіи, можно изъ безпристрастнаго обзрѣнія доказательствъ за и противъ брака, какія можно находить въ исторіи взаимной полемики безпоповцевъ по этому вопросу. При этомъ обзрѣніи задачею изслѣдователя, по нашему мнѣнію, должно быть строгое обсужденіе доводовъ той и другой стороны, обсужденіе прежде всего и болѣе всего съ точки зрѣнія спорящихъ сторонъ, а за тѣмъ, нелишне указывать, по крайней мѣрѣ по мѣстамъ, и другую, болѣе правильную точку зрѣнія. Опущеніе этой задачи можетъ привести читателя къ неправильнымъ выводамъ, или же возбудить въ немъ сомнѣніе, отчего, при кажущейся ему основательности резоновъ одной стороны, другая выказываетъ рѣшительное упор-

(1) Впрочемъ, и между этими двумя общинами, т. е. старыми и вновь выдѣлившимися изъ еедосѣвства брачниками, существуетъ очень важное несогласіе относительно ученія объ антихристѣ. Послѣдніе признаютъ духовнаго антихриста, тогда какъ брачники Козьей слободы учатъ о чувственномъ антихристѣ. Это несогласіе первоначально возбуждало споры, но за тѣмъ на одномъ соборѣ рѣшили не поднимать этого вопроса и не дѣлать другъ другу укоровъ.

ство и доходить до самых отвратительных выводовъ.

Борьба брачниковъ и бракоборцевъ часто выходила за предѣлы литературныхъ споровъ и принимала характеръ грубаго насилія и жестокихъ преслѣдованій брачниковъ со стороны „грубыхъ бракоборцевъ“. Желających познакомиться подробно съ тяжелымъ положеніемъ брачниковъ въ средѣ бракоборныхъ еедосѣвцевъ, отсылаемъ къ самой книгѣ о бракѣ, гдѣ предметъ этотъ описанъ съ возможною по состоянію науки обстоятельностью (т. I. гл. 3 и 4). Мы имѣемъ въ виду остановиться только на научной сторонѣ вопроса, т. е. на борьбѣ чисто литературной. Строго держась хронологическаго порядка, авторъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ излагаетъ взаимную полемику брачниковъ и бракоборцевъ; объ этомъ можно читать въ 3-ей гл. I тома, или 4-ой гл. II тома; но преимущественно предметъ этотъ изложенъ въ 4-ой гл. I тома, гдѣ сгруппированы и возраженія противъ бракоборцевъ и положительныя основанія „безсвященнословнаго брака“ и рѣшенія возраженій представляемыхъ еедосѣвцами. Общее заключеніе относительно достоинства доказательствъ той и другой стороны авторъ высказываетъ въ слѣдующихъ словахъ: „если смотрѣть на дѣло безотносительно къ тѣмъ слѣдствіямъ, къ какимъ приходили еедосѣвцы и поморцы, на основаніи изложеннаго нами ученія ихъ, то нельзя не сознаться, что преимущество остается на сторонѣ первыхъ. Еедосѣвцы стояли на строго церковной почвѣ и признавали бракъ таинствомъ, которое можетъ совершить только пастырь церкви; между тѣмъ какъ поморцы, довольствуясь для заключенія своихъ браковъ благословеніемъ наставника—мірянина..... очевидно (?) не придавали браку значенія таинства, а смотрѣли на него просто какъ на гражданскій союзъ. Но если обратитъ вниманіе на тѣ уклоненія отъ нравственныхъ началъ, къ которымъ неизбѣжно вели различныя воззрѣнія на бракъ еедосѣвцевъ и поморцевъ, въ та-

комъ случаѣ невольно приходится стать на сторону послѣднихъ, потому что сожительство съ одною избранною женщиною, хотя бы только на основаніи одного гражданскаго союза, все же лучше и выше блуда съ переменными любовницами, на который обрекало своихъ послѣдователей еодосѣвское ученіе о всеобщемъ дѣвствѣ. Говоря же строго, какъ Ковылинъ, по неизмѣнно православному съ безпоповщинской точки зрѣнія священства, требовавшій отъ всѣхъ дѣвства, такъ и покровцы, допустившіе по тойже причинѣ въ своемъ обществѣ бракъ не какъ тайнство, а какъ гражданскій союзъ (?), были равно неправы. Что же касается въ частности до разсужденій поморцевъ, которыми они старались ослабить силу возраженій еодосѣвскихъ противъ безсвященнословныхъ браковъ, то нельзя не согласиться, что противъ многихъ изъ нихъ еодосѣвцы, сами невѣрные церковному преданію, *едва ли могли сказать что-либо дѣльное*“ (т. I. стр. 259—260). Такимъ образомъ, если смотрѣть со стороны цѣли, къ которой стремились брачники, цѣли—уничтоженія возмутительнаго разврата, то невольно приходится стать на ихъ сторону. Но средство, избранное брачниками для этой цѣли, т. е. „безсвященнословный бракъ“,—незаконно, и съ этой стороны еодосѣвцы правѣе; впрочемъ и здѣсь многія разсужденія поморцевъ были настолько сильны, что еодосѣвцы едва ли противъ нихъ могли сказать что-либо дѣльное, держась собственно своей безпоповщинской точки зрѣнія, такъ что въ глазахъ безпоповца бракъ долженъ быть не только явленіе желанное съ практической точки зрѣнія, но и весьма прочное со стороны теоретическихъ основаній. Смѣемъ думать, что мы вѣрно и точно поняли мысль автора, заключающуюся въ приведенной нами выпискѣ. Но къ удивленію во II томѣ, излагая возраженія противъ брака одного казанскаго еодосѣвца, нѣкоего Филиппа Осипова (1), авторъ

(1) Сочиненіе Филиппа Осипова находится въ сборн. библ. пр. Григорія за № 154; оно написано въ 1852 году, въ опро-

замѣчаетъ, что, хотя „предъ судомъ православной истины многія изъ изложенныхъ мыслей безбрачнаго оказываются несостоятельными, но съ безпоповщинской точки зрѣнія на дѣло, защитникъ безбрачія правъ, и притомъ болѣе, чѣмъ его противники, допустившіе у себя безсвященнословные браки“ (стр. 192). Итакъ, кто же правъ, брачники, или бракоборцы?... Если же въ одномъ правы одни, а въ другомъ другіе, то читатель въ правѣ желать, чтобы авторъ, не довольствуясь общими заключеніями, всѣ доводы за и противъ брака критически разобралъ при самомъ изложеніи взаимной полемики брачниковъ и бракоборцевъ; въ противномъ случаѣ ему невольно придется колебаться въ противорѣчивыхъ сужденіяхъ и не дать себѣ яснаго отчета объ одной изъ важныхъ сторонъ сочиненія. Это желаніе чѣмъ болѣе естественно, что, излагая возраженія противъ безсвященнословнаго брака Осипова, авторъ внесъ немало такихъ, о достоинствѣ которыхъ онъ отозвался прежде очень неблаговидно.

Нѣтъ надобности распространяться относительно силы обличеній брачниковъ противъ еедосѣевского разврата, обличеній, которыя и составляютъ исходный пунктъ полемики со стороны брачниковъ, и противъ котораго еедосѣевцы отвѣчали циническимъ оправданіемъ разврата. Ясно, что мало-мальски чувствительная совѣсть не могла не склоняться на сторону брачниковъ. Поэтому здѣсь и не предстояло надобности входить въ разсужденія о достоинствѣ взглядовъ и мыслей той и другой стороны; простое мастерское изложеніе дѣла представленное авторомъ говорить само за себя. Необходимо остановиться собственно на разсужденіяхъ, касающихся брака.

Свои доказательства въ пользу брака брачники начали съ того, что доказывали святость жизни брачной и напоминали о соборныхъ анаѳемахъ про-

верженіе помѣщеннаго въ томъ же сборникѣ сочиненія одного брачника, подъ названіемъ «бесѣды о бракѣ».

тивъ тѣхъ, которые презирали брачный путь (232). Поэтому они сравнивали даже еедосѣвцевъ со скопцами, и говорили, что нужду быть безбрачными положилъ діаволь, „потому что, презирая бракъ, а слѣдовательно и самое естество человѣка, еедосѣвцы тѣмъ самымъ оскорбляютъ святость и благость Творца, повелѣвшаго раститися и множитися, и нарицають его злыхъ вещей сотворителемъ, что, поэтому, они хуже не только іудеевъ, но даже и язычниковъ“ (238). Изложивъ всѣ эти разсужденія, авторъ замѣчаетъ, что они „такъ просты и ясны, такъ согласны съ словомъ Божіимъ, что не признать ихъ справедливости, значило бы намѣренно идти противъ истины“ (239). Замѣчаніе автора само по себѣ, конечно, совершенно справедливо; но здѣсь хотѣлось бы слышать, насколько эти разсужденія были сильны противъ еедосѣвцевъ, насколько относились къ нимъ обвиненія въ скопчествѣ и въ оскорбленіи Творца, какъ злыхъ вещей сотворителя. Всякому понятна, конечно, естественность и сила обличеній еедосѣвцевъ въ развратѣ, противъ которыхъ еедосѣвство было безгласно; но какъ же вяжется при этомъ обвиненіе въ скопчествѣ? Ковылинъ, этотъ „любитель нечестности по предмету удовлетворенія тѣла“, проповѣдующій тоже и другимъ, снисходительно относящійся къ тому, чтобы „имѣть сто блудницъ“,—могъ ли учить о томъ, что сожитіе между мужчиною и женщиною въ самомъ основаніи—зло, скверна, и—Богъ, такимъ образомъ, „сотворитель злыхъ вещей“? Намъ кажется, что поморцевъ спутали въ этомъ случаѣ понятія *брака*, т. е. болѣе или менѣе законнаго сожитія, и понятія *всякаго сожитія вообще*; отвергающихъ бракъ, но допускающихъ послѣднее можно и должно обвинять въ развратѣ, но вовсе не въ скопчествѣ, не въ отрицаніи брака какъ всякаго вообще сожитія между мужчиною и женщиною, противъ чего собственно и идутъ скопцы, что и называли скверною извѣстные еретики древней Церкви. Такъ понимаютъ дѣло и еедосѣвцы; они го-

ворять, что обличенія въ порицаніи брака (законнаго, христіанскаго брака) къ нимъ не относятся. Нѣсколько лѣтъ назадъ, одинъ изъ вліятельныхъ представителей брачной жизни въ средѣ казанскихъ безпоповцевъ писалъ письмо къ своему знакомому еодосѣвцу въ городъ Волгскъ, съ цѣлію склонить его къ признанію безсвященнословнаго брака; въ письмѣ этомъ, какъ видно изъ отвѣта на него, который мы имѣемъ подъ руками, онъ высказалъ также означенныя обвиненія. „Смотри, писалъ онъ, неразмѣрѣніемъ Писанія невольнo не подпадите подъ обложеніе антихристово, по пророчеству апостола Павла къ Тимоѣю: будетъ время, егда сами тѣи, иже вѣрѣ причастницы бывше, горше то содѣлають, не даже до брашенъ, не даже до женитбы и всѣхъ сицевыхъ пагубное совѣщаніе вводяще возбращающихъ женитися и удалитися отъ брашенъ духомъ лестчимъ и ученіемъ бѣсовскимъ; и къ Филиписіамъ бесѣда 2-я Златоуста: діаволь проповѣдь постъ и дѣвство законополагаетъ“. На это волгскій еодосѣвецъ отвѣчалъ: „разсмотримъ, о комъ оное прореченіе великаго Павла. Златоустый святыи бесѣдуя на оное, говоритъ такъ: о манихеяхъ и енкратитахъ и маркіонитахъ и о всякомъ ихъ дѣлателищѣ сицевая глаголетъ; а еретики сіи пишутъ, яко бракъ убо не отъ Бога преданъ есть, но отъ діавола, и ничтоже отъ блуда разнствуеть. Потреб. иног. л. 355“. Посему „всякій проводушный ясно можетъ видѣть, что св. апостоль Павелъ предрекъ сіе не о тѣхъ, которые безсвященнословный бракъ не почитаютъ равноѣрно съ освященнымъ, но о тѣхъ, которые законный бракъ отвергали и отъ діавола преданнымъ утверждали“, которые говорили, что и „брашно злаго бога сотвореніе и сотворшаго проклинали“ (1). „Мы бракъ законный не боремъ“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „но достодолжно чтимъ оный, какъ тайну церковную отъ

(1) Письмо изъ Волгска къ казан. брачнику; рукоп. нашей академ. библиот. л. 21—22.

Христа Бога установленную“ (1). Тоже самое нѣсколькими годами раньше высказывалъ другой бракоборецъ, житель г. Казани (2).

Эти мысли были нечужды и еодосѣвцамъ 18 столѣтїя; объ этомъ упоминаетъ и самъ авторъ „Семейной жизни въ расколѣ“. „Одно изъ главныхъ возраженій, говоритъ онъ, какія дѣлали еодосѣвцы преображенскаго кладбища противъ всѣхъ увѣреній поморцевъ въ необходимости брачной жизни, состояло въ томъ, что у еодосѣвцевъ, какъ и у поморцевъ нѣтъ правильнаго священства, и слѣдовательно некому заключать браковъ. Мы возбраняемъ бракъ и требуемъ отъ всѣхъ дѣвства, говорили бракоборцы, не потому, чтобы гнушались брака..... а вслѣдствіе необходимости—по неимѣнію православныхъ пастырей, которые одни имѣютъ право совершать тайну брака“ (239—240). Такимъ образомъ, здѣсь заключается и отвѣтъ еодосѣвцевъ на обличенія, дѣлаемыя брачниками въ презрѣніи тайны брака, и вмѣстѣ съ тѣмъ исходный пунктъ для борьбы противъ брака поморцевъ, которые теперь изъ стороны нападающей должны были слѣдаться стороною защищающеюся, изъ обличеній противъ бракоборнаго дѣвства перейти къ отысканію положительныхъ доказательствъ въ пользу своего брака. Насколько же сильно это возраженіе еодосѣвцевъ? „Съ перваго взгляда, говоритъ авторъ, указанное возраженіе представляется неопровержимымъ.... Но по внимательномъ разсмотрѣніи дѣла съ безпоповщинской точки зрѣнія возраженіе еодосѣвцевъ оказывается весьма и весьма слабымъ“ (240). Въ настоящемъ случаѣ для насъ важна именно безпоповщинская точка зрѣнія; и именно съ этой точки мы поведетъ нить доводовъ той и другой стороны. Почему указанное возраженіе кажется автору весьма и весьма слабымъ? По-

(1) Тамже, л. 2.

(2) Сборн. библ. пр. Григ. № 154. л. 51. 87. Семейн. жизнь въ расколѣ. т. II. стр. 181. 185.

тому, что и еедосѣвцы и поморцы, не смотря на немѣніе у себя священныхъ лицъ, допустили въ своемъ обществѣ два таинства — крещеніе и покаяніе (тамъ же). Въ своемъ мѣстѣ мы говорили, что путь къ положительному разрѣшенію вопроса о бракѣ дѣйствительно заключался въ указанномъ допущеніи безпоповцами таинствъ крещенія и покаянія; но, чтобы это допущеніе могло быть вполне прочнымъ опроверженіемъ возраженія еедосѣвцевъ противъ совершаемаго поморцами брака, съ этимъ мы не можемъ согласиться. Таинство брака не имѣетъ за себя такихъ доказательствъ въ пользу совершенія его лицомъ неосвященнымъ, какія приводятся безпоповцами по отношенію къ крещенію и покаянію. Крещеніе, въ случаѣ нужды, дѣйствительно, можетъ совершать мірянинъ, для совершенія міряниномъ таинства покаянія безпоповцы указываютъ примѣры христіанской древности и извѣстное мѣсто свящ. Писанія изъ посланія апостола Іакова; спрашивается, что же могли привести въ пользу своего мнѣнія о совершеніи таинства брака лицомъ неосвященнымъ поморцы? Они могли указать, и дѣйствительно указывали, во-первыхъ на примѣры браковъ ветхозавѣтныхъ, — начиная съ Адама, Сифа, Еноха и кончая Захаріемъ и Елисаветою, Іоакимомъ и Анною, а во-вторыхъ на форму заключенія браковъ іудеевъ и язычниковъ, существовавшую во время земной жизни Христа Спасителя, и послѣ нея терпимую въ христіанскихъ государствахъ. Авторъ, изложивъ это доказательство, не далъ о немъ никакого своего заключенія; между тѣмъ какъ это одно изъ главныхъ доказательствъ брачниковъ и читателю было бы очень любопытно видѣть его силу и значеніе. Намъ кажется, что не только православные, но и еедосѣвцы могли значительно подорвать силлогистику брачниковъ. Всѣ означенные примѣры показываютъ только то, что бракъ, въ смыслѣ законнаго сожитія, существовалъ и съ самаго начала міра между всѣми народами; но вѣдь этотъ бракъ не былъ таинствомъ, т. е. „такимъ дѣйствіемъ, которое,

соединя брачущихся въ неразрывное житіе, низводило бы на нихъ, чрезъ видимые знаки, невидимую благодать Святаго Духа“. Тайнства существуютъ въ Церкви со дня сошествія Святаго Духа, когда въ точномъ смыслѣ и получила начало христіанская Церковь. Поэтому, рѣшать вопросъ о совершеніи шестой церковной тайны и говорить по этому поводу о бракахъ ветхозавѣтныхъ и языческихъ, значитъ разсуждать о двухъ разныхъ вещахъ. Въ ветхомъ завѣтѣ существовали и муропомазаніе и исповѣданіе грѣховъ, но никто не скажетъ, что бы они были тогда тайнствами въ томъ смыслѣ, какъ мы разумѣемъ ихъ теперь; и никто, на основаніи этого, не будетъ доказывать, что наприм. таинство муропомазанія можно совершать и мірянину. Ѳедосѣевцы допускающіе наравнѣ со всѣми безпоповцами совершеніе міряниномъ таинства покаянія—приводятъ на это примѣры не изъ ветхозавѣтной исторіи, хотя бы примѣръ Давида или Манассіи, а изъ практики новозавѣтной Церкви (неправильно понимаемой). Поэтому-то и параллель, проводимая брачниками между допущеніемъ совершать крещеніе и исповѣдь мірянину и таковымъ же допущеніемъ совершать таинство брака, неполнѣ точно, и Ѳедосѣевцы имѣли основаніе не убѣждаться ею; они могли потребовать отъ брачниковъ, чтобы тѣ указали примѣры, что въ христіанской Церкви когда-нибудь таинство брака совершалъ мірянинъ, подобно тому, какъ нѣкоторые изъ мірянъ принимали исповѣдь кающихся; но такихъ примѣровъ брачники не могли указать ни одного. Ѳедосѣевцы это очень хорошо знали и писали брачникамъ: „вы скажете, что прочія тайны, т. е. евхаристію, нельзя совершить кромѣ видимыхъ церквей, бракъ же можно, напротивъ сего должно сказать то, что этого, чтобы состояться можно браку кромѣ церкви и священства, въ писаніи святомъ нигдѣ не обрѣтается“⁽¹⁾. Въ своихъ сочиненіяхъ они весьма часто повторяютъ

(1) Письмо къ каз. брачнику изъ Волгска. л. 12—18.

эту мысль и, чувствуя слабую сторону брачниковъ, настоятельно требуютъ отъ нихъ доказать, „какими правилами или писаніемъ св. отецъ повелѣно, кромѣ вѣнчанія (хотя по нуждѣ) совершать бракъ“⁽¹⁾.

Мало того: этотъ пріемъ, т. е. параллель между крещеніемъ и покаяніемъ и бракомъ, едосѣвцы направили противъ самихъ брачниковъ, съ тѣмъ только различіемъ, что примѣнили его не къ крещенію и покаянію, но къ причащенію и муропомазанію. Брачники говорили: такъ какъ, при неимѣннн священства мы безповцы все таки допускаемъ совершать крещеніе и покаяніе, то можемъ допустить и бракъ, который, какъ оказывается, совершенно необходимъ. Бракоборцы отвѣчали: „что можетъ быть необходимѣе тайны св. ехаристіи, о которой самъ Спаситель заповѣдуетъ: „аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго и не пиете крови его, живота и не имате въ себѣ“ (Іоан. зач. 23). За тѣмъ, „кромѣ тайны муропомазанія никтоже совершенный христіанинъ быти можетъ“ (Катих. вел. л. 376). О священствѣ сказано: „аще и не всякъ долженъ есть священствовать, но убо всякъ потребовать долженъ есть, безъ сего спастися не можетъ“ (Бол. кат. л. 359). Тайна брака не имѣетъ подобной крѣпости, ибо нигдѣ не сказано, что небрачившійся не можетъ спастись“⁽²⁾. Выводъ понятенъ. „Вѣ нѣкогда время, егда сія хранити, развиваетъ ту же мысль другой бракоборецъ, нынѣ же вѣсть.... Прежде имѣти священство было законно, нынѣ же законопреступно, понеже нынѣшнее священство благословляетъ херосложно. Прежде причастіе имѣть бѣ законно, нынѣ же совершать его законопреступно; понеже нынѣшній агнецъ запечатлѣнъ двучастнымъ крестомъ. Прежде муропомазаніе имѣть законно, нынѣ же законопреступно. Сице и о бракѣ потребно разумѣти“⁽³⁾. Въ послѣдствіи мы еще встрѣ-

(1) Тамже, л. 15. См. также Сем. жизнь въ расколѣ. т. II. стр. 188.

(2) Письмо изъ Волгска къ казанск. брачнику. л. 2.

(3) Сборн. биб. пр. Григ. № 154. л. 64—65. Сем. жизнь въ расколѣ. т. II. стр. 183.

тимся съ этимъ доказательствомъ и, съ безпоповщинской точки зрѣнія, разберемъ его значеніе, въ смыслѣ возраженія, направленнаго противъ необходимости брака; а теперь замѣтимъ только, что параллель, употребленная брачниками съ цѣлю показать возможность совершенія брака въ безпоповщинскомъ обществѣ, и тѣмъ отклонить основное возраженіе еедосѣвцевъ, составляетъ для безпоповства мечъ обоюду острый, который съ одинаковою силою можно направить и въ ту и въ другую сторону. Сверхъ сего еедосѣвцы, относительно значенія самыхъ примѣровъ ветхозавѣтной церкви, приведенныхъ въ доказательство основной мысли поморцевъ, замѣчали, что этимъ примѣрамъ не во всемъ можно слѣдовать, ибо не все то, что было законно въ то время, можетъ быть признано таковымъ и теперь; „адамовы чада сестеръ имѣли супругами, и то бѣ въ свое время законно“ (1).

За тѣмъ, брачники указывали на существованіе уже въ христіанскія времена въ греческой имперіи браковъ, заключавшихся безъ участія священника, что особенно видно изъ постановленія императора Алексѣя Комнина (род. 1081 г. ум. 1118), воспретившаго браки рабовъ, заключенные безъ пресвитерскаго вѣнчанія. „Невѣжественный умъ еедосѣвцевъ становился въ тупикъ предъ указанными разглагольствованіями“, говоритъ г. Нильскій, послѣ изложенія сейчасъ приведеннаго нами факта, „хотя“, по его же словамъ, „для православнаго богословствующаго ума слабыя стороны разсужденія поморцевъ очевидны“ (254—255). Очень жаль, что достопочтенный ученый удовольствовался опять однимъ голымъ замѣчаніемъ, безъ малѣйшаго указанія этой очевидности. Невѣжественный умъ еедосѣвцевъ становился въ тупикъ! Дѣйствительно, преобразенцы 18 стол. не дали отвѣта на этотъ фактъ, приводимый послѣдователями покровской часовни; но и здѣсь они

(1) Сборн. библ. пр. Григ. № 154. л. 65.

могли бы, наравнѣ съ православными, повторить опять тоже, что браки эти Церковь никогда не считала таинствомъ; это остатокъ языческой старины, существовавшій до поры до времени на основаніи древняго государственнаго права; Церковь же, какъ такое учрежденіе, которое не призвано прямо къ разрушенію существовавшихъ социальныхъ порядковъ жизни, а обязанное вліять на эти порядки посредствомъ облагороженія нравственныхъ понятій,—по самому призванію своему, терпѣла это древнее зло; не во власти ея было уничтожить его сразу путемъ законодательнымъ, и оно просуществовало до XI столѣтія. Но могутъ ли брачники доказать, что Церковь одобряла эти браки,—не только что считала ихъ таинствомъ?—Существованіе этихъ браковъ ко взгляду Церкви на бракъ не имѣетъ ни малѣйшаго отношенія; то и другое вещи совершенно различныя, и потому брачники напрасно дѣлають изъ него тотъ выводъ, что Церковь признавала браки, заключавшіеся безъ участія священника или такъ называемые „безсвященнословные“. Напротивъ, можно показать противное, т. е. что Церковь осуждала подобные браки и, по мѣрѣ возможности и вліянія своего, содѣйствовала распространенію браковъ таинственныхъ, заключавшихся съ благословенія церковнаго. Такъ напримѣръ св. Савва сербскій „посылалъ экзархи многи взыскати иже погански безъ священнословныхъ молитвъ поемшихъ женъ, и тѣхъ повелѣ вѣнчати; аще и дѣти имуть, и сихъ подъ крылѣ матери ставити и съ ними вѣнчати-ся“ (1). Всероссійскій митрополитъ Іоаннъ II (послѣдней четверти XI в.), на тѣхъ, которые вступали въ бракъ „кромѣ божественныя церкви, кромѣ благословенія“, заповѣдуетъ налагать епитимію какъ на блудниковъ. Хотя поморцы и толковали, что это повелѣніе относится не къ тѣмъ, которые сходились для сожитія *тайно*, безъ родительскаго благословенія и безъ воли владычеству-

(1) Въ житіи Саввы, митр. сербскаго, минае староп. на 13 января, а также рукописное житіе его слов. биб. № 8.

щихъ, но такое толкованіе, и по словамъ г. Нильскаго, совершенно произвольное; такъ какъ м. Іоаннъ говоритъ, что такіе браки сопровождаются „плясаніемъ, гуденіемъ и плесканіемъ“, пиршествами мірскаго характера, то ясно, что они не могли быть тайными (255—256). Не менѣе строго относились къ безсвященнословнымъ сожитіямъ митрополиты всероссійскіе Максимъ и Фотій⁽¹⁾. Свидѣтельства іерарховъ важны особенно потому, что въ нихъ выражался взглядъ Церкви, а не гражданской власти, которая, какъ извѣстно, въ Греціи допускала безсвященнословныя сожитія рабовъ до конца XI в.; и потому брачники наши напрасно относятся къ свидѣтельствамъ двухъ послѣднихъ святителей какъ-бы съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ, говоря, что они не болѣе, какъ повторяли законъ Алексѣя Комнина. Нѣтъ, не греческаго государя законъ повторяли они, который могъ быть для нихъ и обязательнымъ и нѣтъ, смотря по его свойству, а повторяли они голосъ древнихъ святителей Игнатія богоносца и Іоанна златоустаго. Напротивъ, самъ Алексѣй Комнинъ былъ въ этомъ случаѣ выразителемъ общаго церковнаго взгляда на бракъ, стараясь уничтожить древній языческій обычай и желая сдѣлать и рабовъ участниками въ таинственномъ благословеніи Церкви; не онъ сообщилъ Церкви этотъ взглядъ, а Церковь ему. Всѣ указанные нами факты приводили еедосѣвцы 18 стол. и приводятъ современные намъ бракоборцы⁽²⁾.

Правда, поморцы подрывали значеніе и указываемыхъ еедосѣвцами свидѣтельствъ св. Игнатія богоносца и св. Іоанна златоустаго, и, по мнѣнію автора, настолько удачно, что „оружіе, направленное ими противъ поморцевъ, обрушилось на ихъ собственную голо-

(1) Свидѣтельства сіи можно читать въ кормчей и въ сочиненіяхъ бракоборцевъ цитируемыхъ нами, а также и въ самой книгѣ г. Нильскаго т. I. стр. 255—256.

(2) Семейн. жизнь въ расколѣ. т. I. стр. 230—257. Также письмо бракоборца г. Волгска въ Казань.

ву“ (250—251). Конечно, еедосѣвцы 18 столѣтія не вели далѣе спора; „невѣжественный умъ ихъ и здѣсь становился въ тупикъ“. Но чувствовали ли они совершенную неопровержимость и убѣдительность отвѣтовъ поморцевъ,—въ этомъ можно еще сильно сомнѣваться; они обнаружили безсиліе распутать софизмъ, но могли чувствовать, что въ отвѣтахъ что-то несовсѣмъ такъ. Послѣдующіе еедосѣвцы доказали это. Поэтому приведенное нами заключеніе достопочтеннаго автора мы согласны признать вѣрнымъ только въ историческомъ смыслѣ, но не въ логическомъ, т. е. только въ отношеніи къ извѣстнымъ лицамъ, но не въ самомъ существѣ дѣла. Еедосѣвцы указывали поморцамъ на слова св. Игнатія: „подобаетъ жениющимся и посягающимъ съ волею епископа сочетаватися“.... Поморцы отвѣчали параллельнымъ мѣстомъ, что тѣмъ же Игнатіемъ богоносцемъ „безъ воли епископа крестити не повелѣно“, а между тѣмъ вы де (еедосѣвцы) крестите и безъ епископа, значить и брачиться можно безъ него. Вотъ сущность отвѣта! Еедосѣвцы 19 стол. справедливо замѣчали на это, что крестить мірянина Церковь дозволяетъ, гдѣ же она дала дозволеніе вѣнчать ему?—и такимъ образомъ оружіе, направленное противъ нихъ поморцами, отводило отъ своей головы. Что же касается словъ св. Златоуста „брачися съ цѣломудріемъ, точію въ Церкви“, то отвѣтъ на нихъ брачниковъ еще менѣе силенъ. Поморцы слово церковь протолковали въ смыслѣ собранія вѣрныхъ, какъ слово это дѣйствительно употребляется часто св. Златоустомъ и другими богословами. „Подъ именемъ церкви, говорили они, св. Златоустъ разумѣетъ не отъ вѣнчества сооруженный храмъ, но собраніе правовѣрныхъ людей“ (251). Но если принять въ настоящемъ случаѣ толкованіе брачниковъ, то въ словахъ св. Златоуста выйдетъ слѣдующая несообразность. Св. Златоустъ даетъ наставленіе христіанамъ, членамъ Церкви, чтобы они брачались въ Церкви, т. е. въ своемъ обществѣ; но для чего нужно такое наставленіе? Ужели православный христіанинъ

пошелъ бы брачиться къ язычникамъ или еретикамъ? Такимъ образомъ, если слова Златоуста понимать такъ, какъ угодно понимать брачникамъ, то они оказываются совершенно ненужными. Г. Нильскій приписываетъ особенную силу означенному толкованію брачниковъ на томъ основаніи, что „всѣ вообще безпоповцы слово *церковь* толкуютъ не иначе, какъ въ смыслѣ общества вѣрующихъ“, и въ доказательство цитуетъ 101 поморскій отвѣтъ (251). Что такое толкованіе существуетъ у безпоповцевъ, какъ существуетъ оно и у православныхъ,—объ этомъ ни слова; но что бы безпоповцы безусловно отвергали во всѣхъ случаяхъ значеніе церкви въ смыслѣ храма,—въ этомъ мы очень сомнѣваемся. Наприм. разсуждая о томъ, что антихристъ сядетъ въ церкви Божіей, они возражаютъ православнымъ, какъ же можно представить, чтобы онъ чувственно могъ сидѣть въ такомъ множествѣ церквей? Очевидно, церковью они здѣсь называютъ храмъ. Но лучше всего приведемъ здѣсь слова самихъ безпоповцевъ. Въ отвѣтъ на означенное толкованіе брачниками словъ св. Златоуста и волгскій бракоборецъ писалъ: „реченіе церквей не единообразно, но четверогубо бысть“, и въ первыхъ, подъ этимъ названіемъ разумѣются „вещественные и освященные Богу храмы“. Если же понимать слова Златоуста такъ, прибавляя онъ, какъ понимаете вы брачники, т. е. только какъ собраніе вѣрныхъ, то, „по мнѣнію вашему, можно въ такомъ собраніи и другія тайны совершать, какъ то: евхаристію, священство, муропомазаніе“, такъ какъ въ церкви могутъ и должны совершаться всѣ таинства (¹).

Прибѣгали, наконецъ, брачники къ разнаго рода схоластическимъ приемамъ, чтобы доказать, что совершеніе таинства брака можетъ быть независимо отъ священника. Для этого они во 1-хъ отличали бракъ отъ вѣнчанія, говоря, что послѣднее составлено не Христомъ и не апостолами, а св. отцами, спустя до-

(¹) Письмо къ казан. брачи. ч. 13.

вольно времени по Р. Хр., и во 2-хъ матерія брака состоитъ въ женихѣ и невѣстѣ, а форма въ ихъ-взаимномъ общаніи, что въ 3-хъ, поэтому, священникъ здѣсь не дѣйствитель или совершитель тайны, а не болѣе какъ свидѣтель, посредникъ⁽¹⁾. Этими разсужденіями, по мнѣнію брачниковъ, всѣ сомнѣнія рѣшаются (241. 243—244). Но рѣшаются ли на самомъ дѣлѣ? Если не послѣдователи преображенскаго кладбища 18 столѣтія, то еедосѣвцы 19 вѣка въ конецъ разрушили эти софистическія тонкости поморцевъ. На первый пунктъ еедосѣвцы отвѣчали, что не только чинъ вѣнчанія, но и всѣ чины не Христомъ составлены, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что бы ихъ можно было оставить. „Ежели можно слѣдовать такому произволу, писалъ еедосѣвецъ изъ Волгска, и чиновное совершеніе брака какъ не отъ Христа преданное нарушать, тогда уже ничто не воспрепятствуетъ и другіе чины и постановленія на совершеніе прочихъ таинствъ тоже не самимъ Христомъ преданныя оставить“. За тѣмъ авторъ письма перечисляетъ, что въ такомъ случаѣ пришлось бы отказаться отъ ученія о седмипросфоріи и принять пятипросфорное приношеніе, которое Церковію (?) порицается и отвергается; отвергнуть двоеперстіе, о которомъ въ евангеліи не упоминается, и даже самое знаменованіе себя крестнымъ знаменіемъ, которое тоже отъ Христа не предано; допустить прибавленіе или убавленіе въ символѣ прав. вѣры; нарушить заповѣдь о поклонахъ, и т. д. Правосл. христіанинъ, знающій различіе между догматомъ и обрядомъ, не смутился бы рѣшить многіе изъ этихъ вопросовъ положительно, но старообрядецъ, ратующій за букву, долженъ остаться безгласенъ предъ этою сильною рѣчью. Брачникъ-старообрядецъ могъ только напомнить еедосѣвцу, что и онъ опускаетъ весьма многіе чины преданныя Церковію, но отвѣтомъ на это напо-

(1) Сем. жизнь въ раск. т. I. стр. 244. Отвѣтъ волгскаго бракоборца на письмо казан. брачника.

минаніе со стороны послѣдняго могла служить вся безпоповщинская догматика, принимаемая и брачниками. Но если и оставить въ сторонѣ тотъ рядъ вопросовъ, который предложилъ еѳдосѣвецъ брачнику, отвергавшему значеніе священническаго вѣнчанія, какъ не Христомъ составленнаго, мы должны признать безусловно справедливою общую мысль еѳдосѣвца о происхожденіи всѣхъ чиновъ и ихъ значеніи. Да напрасно брачники и разсуждаютъ о чинѣ вѣнчанія въ его полномъ видѣ; вопросъ не въ этомъ, а въ томъ, нужно ли для совершенія таинства брака участіе и благословеніе священника, или оно совершалось когда-либо Церковію и безъ этого благословенія. Вопросъ о *полномъ* чинѣ вѣнчанія—другой вопросъ и относится къ обрядовой, а не къ таинственной сторонѣ брака; да брачники и не возстаютъ совершенно противъ чина вообще, такъ какъ и они составили свой чинъ, а возстаютъ противъ священническаго благословенія. И таинство евхаристіи и таинство священства не имѣли первоначально той полноты чиновъ, какіе существуютъ теперь, но ни одинъ старообрядецъ не скажетъ, на основаніи этого, что таинства эти можно совершать и мірянину по особому вновь составленному для того чину, не скажетъ потому, что знаетъ, что таинства эти всегда совершались лицами освященными, и хотя не имѣли полныхъ чиновъ, но имѣли необходимыя, тѣсно связанныя съ самымъ понятіемъ о нихъ какъ таинствахъ принадлежности внѣшняго вида—молитву и благословеніе хлѣба и вина въ евхаристіи, молитву и рукоположеніе въ таинствѣ священства. И по отношенію къ таинству брака, брачникамъ слѣдовало указывать не то, что чинъ вѣнчанія явился не первоначально въ христіанской Церкви, а то, что пресвитерское благословеніе, составляющее въ настоящее время одну изъ существенныхъ сторонъ таинства, древнею Церковію не считалось обязательнымъ, а замѣнялось, по крайней мѣрѣ иногда, благословеніемъ родителей въ соединеніи съ обѣтомъ брачующихся, состав-

ляющимъ тоже необходимую принадлежность таинства. Но этого-то брачники въ своей полемикѣ не доказали, да и не могли доказать, а вслѣдствіе этой невозможности старались запутать самый вопросъ.

Разсужденіями о матеріи и формѣ брака брачники имѣли въ виду устранить значеніе священника. Относительно матеріи брака они говорили словами Кормчей: „вещь сія тайны есть мужъ и жена“ и словами Большаго катихизиса: „вещество сея тайны сопрягающіися“. Отсюда они дѣлали между прочимъ тотъ выводъ, что изъ понятія о матеріи брака вовсе не слѣдуетъ, что онъ долженъ совершаться съ благословенія священника (243). Но ясно, что не слѣдуетъ и противнаго. Вещество евхаристіи составляютъ хлѣбъ и вино, но отсюда не слѣдуетъ, что бы для совершенія евхаристіи ненуженъ былъ священникъ. Такъ и въ другихъ таинствахъ. Въ этомъ родѣ возражали противъ разсужденій брачниковъ и еедосѣвцы. „Аще бы кто взялъ простой хлѣбъ и вино, писалъ казанскій еедосѣвецъ Осиповъ, и отслужилъ бы молебень и сталъ бы утверждать: это есть истинное причастіе, тѣло и кровь Христова, за нужду составленное, то всѣ бы его безумнымъ сочли и всякій бы реклъ: сей есть просто хлѣбъ и простое вино, а не причастіе святое. Или кто взялъ бы простое масло и сотворилъ бы надъ нимъ самосоставленныя молитвы, и началъ бы увѣрять, что сіе есть истинное миро, въ тѣснотѣ составленное, то всѣми бы сіе мудрованіе почиталось кощунствомъ. Вещи тіи причастіе и миро были бы лживыми, потому что на нихъ не сходитъ при составленіи Св. Духъ; а не сошелъ Духъ Св. того ради, что они не тѣмъ чиномъ составлены, который закономъ положенъ, но отъ своего смышленія, и не отъ того лица, какому правила повелѣваютъ; сирѣчь, законъ повелѣваетъ сіи тайны совершать священнику, а ихъ дѣйствуетъ престоць“ ('). Также нуж-

(') Рукоп. библ. пр. Григор. № 154. л 78—81. Семейн. жизнь въ расколѣ. т. II. стр. 187—188.

но думать и о безсвященнословномъ бракѣ. Что же касается формы брака, то брачники, старавшіеся устранить личность священника, указывали на слова Большаго катихизиса, гдѣ сказано, что „видотвореніе брака составляютъ брачующихся глаголы, яко по любви сопрягаются и обѣтоваются“, а также на слова Кормчей, что „форма брака, сіе есть образъ или совершеніе его суть словеса совокупляющихся, изволеніе ихъ внутреннее предъ іереемъ извѣщающая“. Если бы,—замѣчали поморцы 18 столѣтія по поводу этихъ опредѣленій формы брака,—отъ священника проистекало браку совершенство, то сими свидѣтельствами было бы сказано: „браку совершенство должно получить отъ іерея, а не предъ іереемъ; ино бо имъ, ино бо предъ нимъ“ (243—244). На это еодосѣвцы, съ одной стороны, давали тѣже отвѣты, какіе мы привели по поводу разсужденій о веществѣ тайны, т. е. что „видотвореніе“ тайны, равно какъ и вещество не есть еще вся тайна, и потому изъ него не слѣдуетъ еще того, что священническое благословеніе — вещь несущественная, а только то, что къ вопросу о „видотвореніи“ оно не относится. „Каждая тайна имѣетъ 4 вещи,—писалъ бракоборецъ изъ г. Волгска,—а) вещество, б) видъ или видотвореніе, в) вину и дѣйственики и г) совершительность“. Для подтвержденія своей мысли по отношенію къ таинству брака онъ проводитъ слѣдующую параллель: въ таинствѣ евхаристіи видотвореніемъ именуется слова Христа Господомъ реченныя: *сіе есть тѣло мое* и *сія есть кровь моя*. Но сіи одни совершить или преложить хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь не могутъ; напротивъ сего, отъ св. Теофилакта извѣствуется такъ: хлѣбъ оный таинственными глаголы, святымъ благословеніемъ и пришествіемъ Св. Духа предлагается въ тѣло Христово; подобно разумѣй и о крови Господни (Кат. л. 356) (1). Но такъ какъ при изложеніи ученія о бракѣ въ Большомъ ка-

(1) Письмо къ казанскому брачнику, л. 7.

тихизисѣ ни разу все-таки не упоминается лице священника,—что для брачниковъ могло служить поводомъ возражать противъ приведенныхъ словъ еодосѣевца, и что еще для Ивана Алексѣева послужило однимъ изъ основаній для ученія о безсвященнословномъ бракѣ;—то, съ другой стороны, казанскій бракоборецъ Осиповъ, видя недомолвку Большаго катихизиса, даетъ слѣдующій отвѣтъ: прежде всего онъ говоритъ, что и сами брачники не слѣдуютъ строго этой книгѣ, когда считаютъ необходимымъ для заключенія брака родительское благословеніе, о которомъ тамъ тоже нѣтъ ни слова; а за тѣмъ продолжаетъ: „Духъ Святой, иже всегда и все вѣдый, уразумѣль, что будутъ раздорники статью великаго катихизиса криво толковать, на браки безсвященнословные натягательство склоняя, и внушилъ Іосифу патріарху, бывшему послѣ Филарета патріарха, напечатать кормчую и въ ней положить о бракахъ законъ такой: ихъ же не сочета Богъ, священническими молитвами призываемъ, ти вси сходятся на грѣхъ. Да и въ маломъ катихизисѣ, напечатанномъ тоже при п. Іосифѣ, сказано, что устройство брака бываетъ общимъ изволеніемъ тѣхъ, иже входятъ въ то достояніе безъ всякія пакости, и благословеніемъ священническимъ“ (1). Свидѣтельство малаго катихизиса приводилось еще въ 18 столѣтіи, и Залцевскій писалъ на него черезъ-чуръ натянутое объясненіе, толкуя священническое благословеніе только въ смыслѣ засвидѣтельствванія брачнаго союза, а не въ смыслѣ его утвержденія, какъ выражено буквально вслѣдъ за приведенными словами въ самомъ катихизисѣ (молитвою и благословеніемъ *утверждено* есть достояніе брака) (2). Ссылка на Кормчую имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что сами брачники ссылались наравнѣ съ Боль-

(1) Бесѣд. о бракѣ; рук. № 154. Мал. кат. л. 111—112. Мы заимствовали это изъ сочиненія г. Нильскаго. т. II. стр. 191—192.

(2) Тамже, т. I. стр. 257—258 въ примѣч.

шимъ катихизисомъ и на нее, извѣстнымъ образомъ толкуя слова „предъ іереемъ“. Если здоровое толкованіе требуетъ признать, что одна и таже статья не можетъ сама себѣ противорѣчить въ своихъ положеніяхъ, и что, поэтому, частныя положенія ея необходимо объяснять другими болѣе ясными выраженіями, или, какъ говорятъ, параллельными мѣстами, то ясно, что толкованіе брачниковъ выраженія „предъ іереемъ“ совершенно произвольно; ибо въ тойже статьѣ Кормчей говорится: „вся супружества, яже не съ благословеніемъ церковнымъ и чиннымъ отъ своего пастыря, или отъ тоя парохіи священника..... совершаемая по соборному установленію и св. отецъ ученію, незаконна, паче же беззаконна и ничтожна суть“⁽¹⁾, а таже и другія статьи Кормчей. На всѣ эти мѣста указывали и волгскій бракоборецъ и казанскій бракоборецъ Осиповъ. Послѣдній выражался съ особенною силою. „Аще бы, говорилъ онъ, бракъ составлялся вравнѣ какъ отъ священника, такъ и отъ проста старца, то св. отцы и соборныя правила не положили бы запрещенія такова: *яже не съ благословеніемъ церковнымъ и чиннымъ вничаніемъ творимо, незаконна и беззаконна и ничтоже суть*. Аще бы при составленіи не священнаго брака благодать Божія дѣйствовала и Духъ Святыи сію тайну совершалъ, то св. отцы не назвали бы его беззаконнымъ“⁽²⁾. Такимъ образомъ Кормчая — по всей справедливости говоритъ не въ защиту недомолвки Большаго катихизиса, а противъ нее, или точнѣе, пополняетъ ее, и брачники совершенно напрасно избрали ее для доказательства своихъ мыслей. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ брачниковъ сами понимали, кажется, произвольность своего толкованія словъ Кормчей: „предъ іереемъ“; по крайней мѣрѣ, казанскій защитникъ и проповѣдникъ брака въ своемъ письмѣ бракоборцу г. Волгска, отвѣтъ на которое мы и имѣемъ,

(1) Кормч. гл. 51.

(2) Сборн. № 154. л. 82.

разсуждая о матеріи и формѣ брака, не приводитъ уже означеннаго толкованія, а вслѣдъ за словами „предъ іереемъ извѣщающая“ говоритъ: „что же у насъ тецерь іерея видимаго нѣтъ въ церкви, предъ вѣчнымъ Іереемъ не можемъ ли внутренно наше изволеніе извѣстить, и его вмѣсто іерея самого просить, чтобы онъ благословилъ и вѣнчалъ законно“. „О прелесте, прелесте, восклицаетъ на это бракоборецъ, пестра еси прелесте; и можетъ ли человѣкъ въ простотѣ души содѣвающій спасеніе свое, и не знающій понимать этой египетской премудрости. избѣжать изъ рукъ твоихъ прелесте?... Вѣдь не сказано того, чтобы въ немѣннѣи священника можно предъ вѣчнымъ Іереемъ извѣщать изволеніе, и просить его, чтобы онъ благословилъ и вѣнчалъ бракъ“ (1).

Отсюда уже весьма легко рѣшается положеніе брачниковъ о священникѣ, только какъ посредникѣ, свидѣтелѣ, а не какъ совершителѣ таинства брака, положеніе вытекающее изъ предшествовавшихъ разсужденій брачниковъ и подкрѣпляемое снова словами Большаго катихизиса: „дѣйственникъ сея тайны самъ Господь Богъ, давшій обѣтованіе раститися и множитися“ (244). На это волгскій бракоборецъ справедливо отвѣчаетъ прежде всего, что однихъ словъ установленія таинства недостаточно еще для его совершенія, какъ это мы уже видѣли въ отношеніи къ таинству евхаристіи, которая „совершается св. благословеніемъ и пришествіемъ Св. Духа, а не единымъ первобытнымъ Христовымъ благословеніемъ и словами *сіе есть тѣло мое* и проч., точно также и оное благословеніе Божіе Адама и Евы и словеса *раститися и множитися* не суть достаточны сами по себѣ одни, безъ таинственнаго дѣйствія, совершить таинство брака“ (2). А главное, — понятіе о Богѣ, какъ дѣйствен-

(1) Письмо изъ Волгска. л. 28.

(2) Письмо изъ Волгска. л. 10.

никѣ тайны брака, вовсе не исключаетъ существенной важности священническаго благословенія, и не дѣлаетъ его простымъ свидѣтелемъ при совершеніи тайны. „Ни единой сея брачныя тайны дѣйственникъ есть самъ Богъ, но и крещенія и евхаристіи и прочихъ таинствъ“⁽¹⁾, такъ какъ, по словамъ св. Златоуста, приведеннымъ въ Большомъ катихизисѣ, въ таинствахъ *Господь Богъ* глубиною мудрости своей, человѣку видимымъ тѣлесемъ обложенному, подѣ видимымъ и тѣлеснымъ знаменіемъ, невидимые *дары своя дасть*⁽²⁾.— Мысль совершенно вѣрная. Въ чинѣ литургіи, въ молитвѣ херувимской пѣсни читаемъ: „Ты еси приносяй и приносимый, приемай и раздаваемый Христе Боже нашъ“; но слѣдуетъ ли отсюда, что литургію можно совершить и безъ священника, который въ силу того, что и приносящій есть тотъ же Христосъ, является только видимымъ посредникомъ при совершеніи таинства, а не главнымъ совершителемъ? При совершеніи таинства покаянія священникъ говоритъ кающемуся, что Господь приемиетъ покаяніе, что онъ только даже свидѣтель; но за тѣмъ, этотъ свидѣтель властію ему данною разрѣшаетъ грѣхи, чего у безпоповцевъ, при исповѣди, предъ міряниномъ, не бываетъ. Дѣло въ томъ, что можно назвать священника и свидѣтелемъ и тѣмъ болѣе посредникомъ, такъ какъ священство и есть посредничество между Богомъ и людьми, но при этомъ никоимъ образомъ нельзя отнимать у священника и названія совершителя таинствъ, оставивъ за нимъ значеніе свидѣтеля только въ томъ смыслѣ, какъ хотятъ брачники по отношенію къ совершенію брака, хотя въ отношеніи къ другимъ таинствамъ значенія священника они не отвергаютъ.

Мы рассмотрѣли главныя и существенныя основанія безпоповщинскаго брака и показали, почему для еодосѣвцевъ доводы брачниковъ не могли казаться убѣдительными; противъ всѣхъ этихъ доводовъ они

(1) Тамже, л. 10.

(2) Тамже, л. 6.

могли дѣлать весьма сильныя возраженія, и противъ большинства ихъ дѣйствительно дѣлали; а отсюда и основное положеніе еедосѣвцевъ, направленное противъ брачниковъ,—что они, еедосѣвцы, не имѣютъ у себя брака по неимѣнію православнаго священства, было далеко не весьма слабымъ. Это положеніе крѣпко держалось на почвѣ церковнаго ученія, и къ нему то, намъ кажется, собственно и слѣдуетъ отнести слова автора о еедосѣвцахъ: „если смотрѣть на дѣло безотносительно къ тѣмъ слѣдствіямъ, къ какимъ приводило ихъ ученіе о всеобщемъ безбрачїи, то преимущество остается на ихъ сторонѣ; они стояли на строго церковной почвѣ, и признавали бракъ таинствомъ, которое можетъ совершить только пастырь церкви“ (259). На этой почвѣ, какъ мы видѣли, они могли устоять противъ доводовъ и убѣжденій поморцевъ въ пользу безсвященнословнаго брака и съ точки зрѣнія своей, непоповщинской догматики. Объ ученїи же брачниковъ еедосѣвцы могли всегда говорить какъ о новаторствѣ, не имѣющемъ за себя прямыхъ и ясныхъ доказательствъ ни въ словѣ Божїемъ, ни въ преданїи церковномъ. „Доказательства брачнаго, писалъ Осиповъ, всѣ почти состоятъ изъ силогисмовъ т. е. вымысловъ (1). Вы, продолжаетъ онъ, обращаясь къ брачникамъ, на путь жизни брачной стремитесь, чрезъ ограду лѣзете и чрезъ врата скачете, новую дверь просѣкаете, сами, не имѣя священства, отворять дерзаете.... напротивъ слова Божїя бунтъ сочиняете“ (2). Вотъ, по нашему мнѣнію, причина вполне достаточная, чтобы бракорборство, несмотря на свои слишкомъ рѣзкія уклоненія отъ нравственной чистоты, на возводимый въ теорїю развратъ, могло держаться и упорно держится противъ пропаганды брачниковъ. Вотъ разъясненіе недоумѣнія, которое высказалъ рецензентъ сочиненія г.

(1) Рук. библ. пр. Григ. № 154. л. 3 на обор.

(2) Тамже, л. 64. и Семейн. жизнь въ раск. т. II. стр.

Нильскаго, помѣстившій свою замѣтку въ „Духовной бесѣдѣ“ (1).

Но, съ другой стороны, и на сторонѣ брачниковъ были такія основанія въ пользу брачной жизни вообще, разрушить которыя бракоборство было дѣйствительно безсильно. Къ числу этихъ основаній относились не только практическія цѣли, преслѣдованныя брачниками—уничтоженіе существовавшего въ безпоповщинѣ разврата, который билъ въ глаза, но и чисто теоретическія доказательства, что брачная жизнь не только необходима, но и должна существовать въ христіанской Церкви во всѣ времена, что таинство брака должно совершаться до втораго пришествія Христова. „Возлюбленная невѣста Христова, св. Церковь, писалъ Скачковъ, двумя чинами—дѣвственниками и супругами, яко двѣма крылами орла великаго, возлетая къ пренепорочному своему жениху Христу, возноситъ и всѣхъ въ объятіяхъ ея пребывающихъ; отъими едино крыло самыя прелествѣяшія птицы, тогда она не можетъ возлетать на высоту“ (232). Оставляя это нѣсколько искусственное сравненіе, не лишенное громкихъ риторическихъ фразъ, Заяцевскій подходитъ къ разрѣшенію вопроса съ другой стороны. „Законы божественные, говоритъ онъ, не измѣняются въ природѣ.... безсловесныя животныя, по Божію благословенію, продолжаютъ и продолжать будутъ свое бытіе—все бо на земли и въ водахъ пребывающая и по воздуху летающая рождаются и рождаютъ, живутъ и умираютъ, оставляя по себѣ своего рода наслѣдіе,—какъ же человѣкъ, созданный по образу и по подобію Божію, а притомъ и честною Его кровію очищенный, такового Божія благословенія лишается и будетъ претерпѣвать отъ воспаления плоти великую нужду и невольно носить не всѣми удобоносимое бремя“ (233)? Послѣдующіе брачники на основаніи прямыхъ указаній слова Божія и уважае-

(1) Духов. бесѣд. 1870 г. № 43, въ отдѣл. «Церк. гѣтоп.».

мыхъ старообрядцами книгъ доказывали и развивали ту же мысль. Авторъ „бесѣды о бракѣ“, помѣщенной въ сборникъ библ. пр. Григорія подѣ № 154, доказывающая необходимость брака, ссылаясь прежде всего на тоже божественное обѣтованіе—раститѣся и множитѣся; поставивъ его въ параллель съ другимъ опредѣленіемъ: *земля еси и въ землю пойдеши*, онъ заключалъ: сіи Господня изреченія какъ брачная, такъ и смертная, и донынѣ и будутъ продолжаться до конца всего міра. Въ подтвержденіе естественности такой параллели, брачный приводитъ слова Благовѣстника,—что „бракъ смерти ради“ (т. е. существуетъ), что „онъ помощь смертну и исполненіе недостатку“, что „онъ бываетъ продолженія ради родовъ, да пріемники роду составляюще, не погибнемъ“; значитъ, пока будетъ существовать смерть, до тѣхъ поръ необходимо долженъ быть и бракъ. Законъ, по ученію св. Златоуста, никогдаже дается на истребленіе естественныхъ (т. е. потребностей заключенныхъ въ самой природѣ чловѣка) (1). И дѣйствительно, по словамъ самого Христа, бракъ будетъ существовать и при самомъ концѣ міра: „Господь рече во евангелии, говорили брачники, якоже бысть во дни Ноевы женяхуся и посягаху, тако будетъ и во дни пришествія Сына чловѣческаго (2). И въ Кирилловой книгѣ, на л. 57, о времени втораго пришествія Христова сказано, между прочимъ, что Судія ни на лица зреть, ни по славѣ судить, ни почититъ мудрыхъ паче грубыхъ, ни богатыхъ паче убогихъ..... Но аще слуга будепи, хотя убогій, не скорби..... аще и въ работѣ у жерновъ работаеша, не презритъ Богъ тебе“. А Гавріиль филиладельфійскій о тайнѣ брака прямо говоритъ, что она пребысть даже до днесь и пребудетъ до скончанія вѣка (3). Вотъ

(1) Бесѣда о бракѣ, л. 2—3.

(2) Рукоп. № 154. Семейн. жизнь въ расколѣ. т. II. стр.

(3) Бесѣда о бракѣ: рукоп. № 154. л. 25. «Брачное врачество» Павла Любопытнаго: рукоп. биб. преосв. Григ. № 91.

сколько свидѣтельствъ приводили брачники въ доказательство, что бракъ будетъ продолжаться во все время, слѣдовательно долженъ существовать и теперь.

И здѣсь еедосѣвцы не оставались безгласными, но старались подорвать высказанныя основанія въ пользу необходимости брачной жизни; и здѣсь нѣкоторые изъ нихъ показали немалую находчивость; но, ратуя противъ правды, защищая ложное въ сущности положеніе, въ настоящемъ случаѣ они не могли обойтись безъ совершенно голословныхъ предположеній и произвольныхъ сужденій, ничуть не убѣдительныхъ для человѣка, не раздѣляющаго ихъ образа мыслей.

И здѣсь главнымъ возраженіемъ еедосѣвцевъ было то, что бракъ, какъ тайна церковная, не будетъ существовать до конца міра, такъ какъ безъ священства она не можетъ состояться ⁽¹⁾, а священство православное давно уже не существуетъ. Но это возраженіе, столь сильное противъ принятія изобрѣтеннаго брачниками безсвященнословнаго брака, въ настоящемъ случаѣ не касалось прямо предмета, о которомъ рѣчь. Брачники доказывали, что бракъ долженъ и будетъ существовать до пришествія Христова, а бракоборцы возражали, что его совершать некому, ибо нѣтъ православнаго священника. Возраженіе — не на предметъ, такъ какъ за нимъ остается вопросъ о значеніи обѣтованій и свидѣтельствъ о вѣчности брака, приводимыхъ брачниками.

Дѣйствительно, и бракоборцы понимали, что означеннымъ возраженіемъ ограничиваться нельзя, а необходимо коснуться самыхъ основаній, на которыхъ брачники утверждали свое положеніе о необходимости и вѣчномъ существованіи брака. Какъ же отнеслись они къ этимъ основаніямъ? Они старались доказать ту

Свидѣтельство это приводитъ и казанскій проповѣдникъ брака въ своемъ письмѣ къ Волгскому бракоборцу. См. письмо изъ Волгска. л. 2. 14.

(1) Рукоп. № 154. л. 13.

мысль, что всё свидѣтельства, приводимыя брачниками, вовсе не говорятъ того, что бы въ христіанской Церкви законный бракъ долженъ былъ существовать до пришествія Христова. Для достиженія этого они употребляли два главные приѣма: 1) мѣста Писанія о вѣчномъ существованіи брака толковали о бракахъ, существующихъ только внѣ православной христіанской Церкви; 2) указывали на неимѣніе безпоповцами другихъ болѣе важнѣйшихъ таинствъ, несмотря на божественное обѣтованіе продолжаться имъ до втораго пришествія Христова. Прежде, чѣмъ останавливаться на разборѣ этихъ безпоповщинскихъ возраженій, мы должны замѣтить, что по своему внутреннему характеру они исключаютъ другъ друга и тѣмъ доказываютъ слабость возражающей стороны, которая дѣйствуетъ безъ убѣжденія въ силѣ своихъ возраженій, а на удачу. Въ самомъ дѣлѣ, если обѣтованія о вѣчности брака къ браку христіанскому собственно на относятся, то зачѣмъ и говорить еще о неимѣніи другихъ важнѣйшихъ таинствъ, несмотря на божественныя обѣтованія, зачѣмъ подрывать силу и значеніе божественныхъ обѣтованій въ самомъ ихъ корнѣ, когда и безъ этого благовиднаго недоувѣрія къ слову Божию вопросъ рѣшается. Если же, съ другой стороны, бракоборцы заговорили о неисполности божественныхъ обѣтованій, то это показываетъ уже то, что упоминаемая обѣтованія о бракѣ относятся къ православному христіанскому браку, и что мысль эту неволью раздѣляютъ и они сами. Итакъ, два означенныя доказательства, помѣщенные рядомъ показываютъ уже слабость каждаго изъ нихъ.—Такъ и на самомъ дѣлѣ.

1) Мы видимъ, говорятъ едосѣвцы, что распространеніе рода человѣческаго и животныхъ, согласно божественному установленію, будетъ совершаться до конца міра; но это размноженіе, основанное на законахъ естества, ничего не говоритъ еще о вѣчномъ существованіи таинства брака. Посему мы и о семъ не сомнѣваемся, продолжали они, якоже Господь во еван-

гелій рече: якоже бысть во дни Ноевы женияхуся и посягаху, тако будетъ и во дни пришествія Сына чловѣческаго. А чтобы быть браку въ православныхъ христіанахъ, по закону церковному, въ видѣ тайны церковной, до пришестія Христова, о семъ надлежитъ учинить разсужденіе тако, якоже и о прочихъ тайнахъ церковныхъ, изключая крещеніе и покаяніе“. Такимъ образомъ, заключалъ Осиповъ, обращаясь къ брачнику, автору „бесѣды о бракѣ“, „слѣдуя св. отецъ и богодуховенныхъ учителей наказанію находимъ, какъ къ златой основѣ притканъ мочальной утокъ, сирѣчь, къ словамъ св. Писанія приложено свое мнѣніе;.... что законный бракъ продолжается до конца міра сіе ты взялъ отъ своего мнѣнія и въ Писаніи таковаго обѣщанія о бракахъ не обрѣтается, понеже и самъ ты на сію тайну или статью ни книги, ни главы, ни слова святаго не указалъ, вѣдая опасно, яко сего реченія о бракахъ законныхъ нигдѣ нѣтъ“⁽¹⁾. Правда авторъ „бесѣды о бракѣ“ не привелъ прямого указанія относительно вѣчнаго существованія законнаго христіанскаго брака, хотя изъ приведенныхъ нами свидѣтельствъ блаж. Теофилакта и св. Златоуста, а также изъ другихъ въ этомъ родѣ, говорящихъ противъ невольнаго дѣвства⁽²⁾, нетрудно вывести благоприятное для того заключеніе (если „законъ, по ученію св. Златоуста, никогда не дается на истребленіе естественныхъ“, то можно думать, что никогда не будетъ и таковаго времени, чтобы нельзя было брачиться, т. е. чтобы законъ обрекалъ всѣхъ на невольное дѣвство);— но во-первыхъ и бракоборецъ—его критикъ тоже не указалъ ни одного свидѣтельства въ подтвержденіе своего толкованія, что мѣста Писанія о вѣчномъ существованіи браковъ къ законному браку не относятся, и такое толкованіе взялъ тоже „отъ своего мнѣ-

(¹) Рукоп. № 154. Сочин. Осипова. л. 8—9. Семейн. жизнь въ раск. т. II. стр. 180—181.

(²) Рукоп. № 154: «бесѣда о бракѣ». л. 3—6.

вія“. Правда, одинъ изъ его единомышленниковъ— волгскій бракоборецъ сослался на св. Василя великаго, который въ своемъ „Шестодневѣ“, въ нравственномъ приложеніи къ 11 бесѣдѣ, говоритъ: „поминай реченная: благослови я Богъ и рече: раститесь и множитесь..... раститесь убо безсловеснымъ животнымъ по тѣлесе и по совершенству естества речеся; намъ же раститесь по внутреннему челоуѣку, по преспѣванію къ Богу сущу:..... раститесь убо растеніемъ по Богу, совершеніемъ по внутреннему челоуѣку, множитесь церкви благословеніемъ, да не во единомъ опишется богословіи, но во всю землю проповѣстся Евангеліе спасенія; наполните землю — плоть данную вамъ на послушаніе наполните добрыхъ дѣлъ“. Такимъ образомъ „и реченіе Божіе: раститесь и множитесь, толкуеть бракоборецъ, относится обще ко всѣмъ челоуѣкамъ и ко всѣмъ животнымъ, однакожь къ христіанамъ оно относится совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, какъ вы (брачники) полагаете“ (1). Итакъ Адаму и Евѣ не дано было благословенія раститься и множиться въ буквальномъ смыслѣ?... Правда авторъ говоритъ лишь „о христіаняхъ“; но вѣдь это благословеніе дано прежде христіанства; а за тѣмъ неужели размноженіе рода челоуѣческаго между христіанами совершается не по Божьему благословенію?.... Мы посовѣтывали бы ужь почтенному ѡдосѣвцу сдѣлать болѣе точный выводъ на основаніи словъ св. Василя и исключить изъ буквального пониманія обѣтованія Божія не только „христіанъ“, а и всѣхъ людей, такъ какъ у св. отца сказано, что только „безсловеснымъ животнымъ оно по совершенству естества речеся“. Ужели бракоотрицателю—старообрядцу неизвѣстна та простая мысль, что нравственные уроки или приложенія, выводимыя изъ какой-нибудь догматической истины или естественнаго явленія, вовсе не исключаютъ того прямаго значенія, какое они сами по себѣ имѣють? Св. отецъ при чтеніи

(1) Письмо къ казанскому брачнику. л. 11.

словъ обѣтованія о размноженіи человѣческаго рода заповѣдуетъ христіанамъ помнить, что они должны возрастать и духомъ, преуспѣвать въ исполненіи нравственнаго закона; но ужели этимъ онъ хотѣлъ сказать, что Господь своимъ словомъ *раститесь и множитесь* вовсе не благословляетъ естественнаго размноженія между христіанами?.....

Если въ настоящемъ случаѣ критику „бесѣды о бракѣ“ помогъ, хотя весьма неудачно, другой бракоборецъ; то другое основаніе, приводимое брачниками, т. е. свидѣтельство книги Кирилловой о мужѣ, женѣ и дѣтяхъ, коихъ „не презритъ Богъ“, или иначе о существованіи христіанскихъ семействъ предъ самымъ временемъ втораго пришествія Христова, ставило бракоборцевъ въ положительный тупикъ. Критикъ „бесѣды о бракѣ“ въ своемъ обширномъ сочиненіи ни словомъ не упоминаетъ объ означенномъ свидѣтельствѣ. Волгскій бракоборецъ въ своемъ письмѣ къ казанскому брачнику, впрочемъ, и здѣсь пускаетъ въ ходъ свою диалектику; но какою дѣтскою наивностію отличаются его разсужденія, какимъ голословнымъ произволомъ дышутъ его толкованія! „Предъявленная свидѣтельства, пишетъ онъ, разумъ имѣютъ совершенно не въ томъ, какъ вы думаете, что все это случится чувственно на тѣхъ, которыя обрящутся живыми въ тотъ день, когда Господь придетъ на землю судить живымъ и мертвымъ, но содержатъ въ себѣ смыслъ нѣкоторый аллегорическій“, на томъ основаніи, что прежде сего говорится о всѣхъ людяхъ не живыхъ только, но и умершихъ (¹). Намъ кажется, что и самъ авторъ несовѣстнѣмъ вѣрится въ придуманный имъ „нѣкоторый“ аллегорическій смыслъ, такъ какъ во-первыхъ совершенно не опредѣляетъ его, а во-вторыхъ, желая поскорѣе избавиться отъ неприятнаго свидѣтельства, тотчасъ же направляетъ свою рѣчь въ другую сторону. „Оставля дальнѣйшее изъясненіе (очевидно весьма затруднитель-

(¹) Письмо изъ Волгска. л. 14.

ное и неудобное), скажу вамъ, пишетъ онъ, напрасно вы трудитесь приводить въ защиту сіи свидѣтельства; надлежало бы вамъ доказывать не о томъ, какъ въ пришествіе Господне взяты будутъ праведные отъ ангель, но о чемъ отъ васъ съ давняго времени спрашивается, т. е. какими правилами или писаніями св. отецъ повелѣно кромѣ вѣнчанія, хотя по нуждѣ, совершать бракъ“ (1). Почтенный бракорорецъ чувствуетъ, гдѣ его сильная и гдѣ слабая сторона.—Относительно свидѣтельства Гавріила филадельфійскаго, мы совсѣмъ не встрѣтили возраженій или объясненій въ сочиненіяхъ бракорорцевъ. Такимъ образомъ, мысль о вѣчномъ существованіи въ христіанской Церкви законнаго брака остается непровергнутою бракорорцами, и можетъ служить для брачниковъ твердымъ исходнымъ пунктомъ, опираясь на который, они получаютъ возможность проводить съ извѣстною убѣдительностію свою мысль.

2) Второй приѣмъ, употребляемый бракорорцами противъ мысли о необходимости существованія таинства брака, чисто безпоповщинскаго характера. „Спрашивается вами, говоритъ авторъ письма къ казанскому брачнику: есть ли гдѣ написано: не раститесь и не множитесь? На это должно сказать то, что и о другихъ тайнахъ: о священствѣ, муропомазаніи и евхаристіи также нигдѣ въ священномъ Писаніи не сказано, чтобы не требовать и не употреблять оныхъ, однако и мы и вы лишены оныхъ, хотя къ спасенію человѣческому оныя еще болѣе необходимы“ (2). „Аще и не всякъ долженъ есть священствовать, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, но убо всякъ потребовать долженъ есть, безъ сего спастися не можетъ (Кат. л. 359); кромѣ тайны муропомазанія никтоже совершенный христіанинъ быти можетъ (Кат. л. 396). Что же говорить о тайнѣ св. евхаристіи, о которой самъ Спаситель заповѣдаетъ: аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго и не пиете

(1) Письмо изъ Волгска. л. 15.

(2) Письмо изъ Волгска. л. 11 на обор.

крови его, живота не имате (Іоан. зач. 23). Притомъ и священство и таинство евхаристіи предано до скончанія міра“ (Благ. Лук. зач. 95. Кир. кн. л. 69. 78. 351. Кн. о вѣрѣ, л. 59. Апост. толк. зач. 149. Ефр. сиринъ сл. 107. Собор. лл. 30. 523. 559)⁽¹⁾. Въ томъ же родѣ писалъ и критикъ бесѣды о бракѣ. „Пречистое тѣло и кровь Христова столь нужнѣ брака, елико небо пространнѣ земли, безъ сего бо и спасенія надежды нѣсть; и однако мы сію спасительную тайну оставляемъ. Въ Писаніи обѣщаніе положено видимому священству быти до кончины вѣка, а мы нынѣ проповѣдуемъ, что его уже нѣсть и сему обѣщанію о священствѣ не согласуемъ съ Писаніемъ“⁽²⁾.

Итакъ, *безъ таинства св. евхаристіи нѣсть спасенія надежды*; также и безъ муропомазанія и священства; *въ ученіи о священствѣ мы (безпоповцы) не согласуемъ съ Писаніемъ!* Что это: защита безбрачія, или смертельный ударъ всему безпоповству? Разсматриваемый въ смыслѣ защиты безбрачія указанный пріемъ едвали въ состояніи поставить въ затрудненіе проповѣдниковъ брачной жизни.

Съ сущностію этого пріема мы уже знакомы; его стали употреблять первоначально брачники, приравнявшіе таинство брака къ таинствамъ крещенія и покаянія. Бракоборцы, воспользовавшись этимъ же самымъ пріемомъ, поступили наоборотъ: приравниали къ тѣмъ таинствамъ, которыхъ безпоповцы не имѣютъ, по нимѣнію законнаго совершителя. Въ существѣ дѣла, этотъ пріемъ не помогаль ни той, ни другой сторонѣ, такъ какъ при схоластическомъ раздробленіи таинствъ безпоповщинскими догматами на два рода: однихъ, совершеніе которыхъ можно предоставить мірянамъ, и другихъ, безъ которыхъ можно обойтись,—трудно было со всею строгостію, устраняющею возраженія, отнести бракъ къ той или другой сторонѣ, въ чемъ соб-

(¹) Тамже, л. 2.

(²) Сборн. библ. пр. Григ. № 134. л. 55 и 67.

ственно и заключался весь вопросъ. Мы видѣли уже, что бракоборцы весьма основательно съ безпоповщинской точки зрѣнія замѣчали брачникамъ о невозможности приравнивать бракъ къ крещенію и исповѣди, такъ какъ „о святомъ крещеніи, творимомъ отъ протеста, св. отцы не рекли крещеніе незаконно, такожде и о исповѣди старческой, чего о бракѣ безсвященнословномъ показать нельзя“ (1). Съ своей стороны и брачники могли въ отвѣтъ бракоборцамъ указать на общее безпоповщинское вѣрованіе, будто во времена антихриста священство и евхаристія будутъ истреблены,—вѣрованіе, составляющее краеугольный камень всей безпоповщинской догматики и подтверждаемое извѣстными мѣстами (въ сущности ничего не говорящими) изъ толковаго Апокалипсиса Андрея кесарійскаго, 105 слова Ефрема сирина, слова Ипполитова объ антихристѣ и др., и указать при этомъ, что по отношенію къ таинству брака подобныхъ свидѣтельствъ объ истребленіи онаго нѣтъ, а напротивъ есть ясныя указанія о продолженіи его до конца міра, которыя были уже приведены нами. Мы говоримъ: брачники могли сказать это, но не знаемъ, говорили ли на самомъ дѣлѣ, потому что сочиненія бракоборцевъ, изъ которыхъ мы заимствовали разбираемое возраженіе, принадлежатъ одно 1852 году, а другое еще болѣе близкому къ намъ времени, и неизвѣстно, отвѣчали ли на нихъ что-нибудь брачники. Для насъ важна внутренняя несостоятельность этого возраженія. Не чувствовали ли своей несостоятельности въ данномъ случаѣ и сами возражавшіе едосѣвцы? Не сознавали ли они возможности встрѣтить со стороны брачниковъ тотъ отвѣтъ, который мы привели? Не это ли обстоятельство и побудило бракоборцевъ высказаться столь рѣшительно о священствѣ и евхаристіи и тѣмъ предупредить отвѣтъ брачниковъ? Что доказывать необходимость бра-

(1) Осиповъ, отвѣтъ автору «бес. о бракѣ»: сборн. № 154.
д. 83.

ка обѣтованіями о его вѣчности, когда и самое священство, по обѣтованіямъ, тоже должно существовать вѣчно, однако мы, безпоповцы, его не имѣемъ и тѣмъ не согласуется съ Писаніемъ? Что говорить о нуждѣ брака, когда самое святѣйшее таинство евхаристіи, „безъ негоже нѣсть спасенія надежды“, у насъ не преподается? Безъ брака не только можно спастись, но и достигнуть высшихъ степеней нравственнаго совершенства?

Остановимся на этой мысли, какъ на послѣднемъ звѣнѣ въ цѣпи доказательствъ противъ существованія брака, мысли, которая въ жару спора, въ силу логической послѣдовательности, невольно вырвалась у бракоборца. Предъ нею остаются дѣйствительно безгласными, но не одни брачники, а всѣ безпоповцы. Такъ, созданная вѣками ложная система способна рухнуть отъ одного неосторожнаго слова! Пронеслась въ сознаніи авторовъ — бракоборцевъ и эта мысль, и они хотѣли отвести отъ ней глаза и удержать читающихъ безпоповцевъ отъ этого неизбѣжно навязывающагося вывода. „Человѣкъ, имѣющій въ душѣ своей хотя малую искру страха Божія, — пишетъ волгскій бракоборецъ, влѣдъ за словами, что у нихъ безпоповцевъ такія крѣпкія заповѣди Божіи, т. е. таинства священства, евхаристіи и др. не творятся, — допустить ли въ себѣ такія мысли, что вы (брачники) оныя поколебали, и дозволить ли себѣ чрезъ лишеніе оныхъ почитать васъ христорборцами и тайноборцами; отнюдь нѣтъ“ (1). Почтенный бракоборецъ, не могущій ничего сказать въ разъясненіе вопроса, кромѣ голословнаго отрицанія со знакомъ восклицанія, старается подѣйствовать на религіозное чувство читателя и тѣмъ замѣять непріятный выводъ. Во имя тогоже религіознаго чувства, мы думаемъ, что безпоповецъ, „имѣющій хоть малую искру страха Божія“, долженъ поразмыслить

(1) Письмо къ казанск. брачнику. л. 2 на обор. и 3.

объ этомъ и подумать, не становится ли онъ на самомъ дѣлѣ „христорборцемъ и тайноборцемъ“.

Такимъ образомъ вопросъ о бракѣ въ средѣ безпоповцевъ составляетъ предметъ неразрѣшимыхъ затрудненій, какъ и много другихъ вопросовъ, возникшихъ въ старообрядческомъ расколѣ. Брачники имѣютъ за собою твердыя основанія относительно того, что бракъ можетъ и долженъ существовать—основанія теоретическія, заключенныя въ Писаніи, и практическія, вытекающія изъ требованій природы и подтверждаемая примѣрами изъ исторіи мнимаго дѣвства бракорборцевъ; съ этихъ основаній ихъ не въ силахъ сбить никакія возраженія противниковъ. Последніе же, въ свою очередь, чувствуя себя слабыми въ этомъ пунктѣ, сильно нападаютъ на придуманный брачниками способъ сочетанія, какъ на новость, „св. Писаніемъ не предписанную и отцами не заповѣданную“, какъ на „кичливое самоизмышленіе“; и съ этой точки зрѣнія имѣютъ полную возможность распутывать все хитросплетенія тонкихъ умовъ представителей брачной жизни въ безоповщинѣ. Безпристрастный наблюдатель въ этихъ неразрѣшимыхъ спорахъ, въ этой нескончаемой борьбѣ можетъ легко примѣтить несостоятельность самыхъ коренныхъ основъ безоповщинскаго зданія, внутри котораго нѣтъ никакой возможности обрѣсти миръ и единомысліе, а приходится неизбежно,—въ силу неотразимыхъ требованій жизни, наталкиваться на неразрѣшимые вопросы и непреодолимая для безоповца затрудненія. Что же касается того обстояательства, что брачная жизнь пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе послѣдователей, то причиною этого служатъ не прочныя теоретическія основанія въ пользу безоповщинскаго брака, а нравственное чутье и здравый смыслъ, изъ двухъ золъ избирающій меньшее. Но такъ какъ всегда найдутся люди съ притупленнымъ нравственнымъ чувствомъ, съ одной стороны, а съ другой престарѣлые старцы, не чувствующіе нужды въ брачной жизни, или же желающіе грѣхи юности за-

гладить старческимъ воздержаніемъ; — люди, которые найдутъ своимъ стремленіямъ отвѣтъ въ бракоборномъ едосѣвствѣ; то мы не думаемъ, что бы оно когда-либо уничтожилось на безпоповщинской почвѣ, въ видѣ отдѣльной, самостоятельной секты. Итакъ, примиреніе двухъ спорящихъ сектъ невозможно; уничтоженіе одной на счетъ другой тоже едвали мыслимо; остается неизбѣжною борьба до тѣхъ поръ, пока будетъ существовать безпоповщина, съ прекращеніемъ же ея спорный вопросъ прекратится самъ собою.

Н. Исаевскій.

СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ ЮБРЪТЕНІЯ ЧЕСТНЫХЪ МОЩЕЙ ИЖЕ ВО СВЯТЫХЪ
ОТЕЦЪ НАШИХЪ ГУРІА И ВАРСОНОФІА КАЗАНСКИХЪ ЧУДОТВОР-
ЦЕВЪ И ВЪ ПРАЗДНИКЪ БРАТСТВА СВЯТИТЕЛЯ ГУРІА, СКАЗАН-
НОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АВТОНІЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ
КАЗАНСКИМЪ И СВЯЖОКИМЪ, 4 ОКТЯБРЯ 1870 ГОДА.

—

*Вы есте свѣтъ міра... вы есте
соль земли (Мат. 5, 13. 14).*

Это слова Господа нашего Іисуса Христа, ска-
занныя въ нагорной бесѣдѣ Его къ народу.

Кому это, братіе, Господь даетъ столь знамена-
тельныя наименованія, указываетъ столь высокое на-
значеніе? *Вы есте свѣтъ міра.... вы есте соль земли.*

Первѣе всего слова сіи относятся къ ближайшимъ
ученикамъ Господа, слушавшимъ бесѣду Его—къ апо-
столамъ, которыхъ избралъ Онъ изъ множества своихъ
послѣдователей, чтобы быть проповѣдниками Его Еван-
гелія всѣмъ языкамъ и строителями Его таинъ во спа-
сеніе человѣковъ. Озаряясь свѣтомъ ученія евангель-
скаго изъ самаго источника его — изъ устъ Господа,
который, кромѣ того, что проповѣдывалъ всенародно,
училъ ихъ еще особо отъ народа, бесѣдовалъ съ ни-
ми наединѣ и открывалъ имъ тайны царствія Божія,
коихъ еще не время было возвѣщать всѣмъ людямъ,—
находясь постоянно подъ вліяніемъ примѣра святѣй-

шей жизни Спасителя, пребывая непрестанно въ общеніи съ Нимъ и воодушевляясь всесвятѣмъ Духомъ, котораго Онъ, какъ единосущный съ Нимъ, сообщилъ имъ дыханіемъ устъ своихъ, — апостолы еще во время пребыванія Господа на землѣ уготовлялись къ своему высокому назначенію. Но, когда, по вознесеніи Его на небо, пріяли они обѣтованную имъ силу свыше — благодать Духа-Утѣшителя, сопедшаго на нихъ въ видѣ огненныхъ языковъ, тогда-то они дѣйствительно явились свѣтомъ міра, содѣлались солю земли. Явились *свѣтомъ міра*: ибо въ глубокой мракъ невѣдѣнія и заблужденій языческихъ погруженъ былъ міръ до пришествія Христова на землю; тогда не былъ вѣдомъ Богъ истинный; повсюду господствовало идолопоклонство — не только у народовъ варварскихъ и необразованныхъ, но и у самыхъ образованныхъ, по внѣшности, грековъ и римлянъ. Это была подлинно, какъ говорится въ Евангелии, *тма и сѣнь смертная* (Мат. 4, 15. 16). Въ самой Іудеѣ хотя мерцалъ свѣтъ богооткровенной истины, но лишь въ меньшей, избранной части народа эта истина хранилась въ надлежащей чистотѣ, а въ большинствѣ и тамъ была искажена предразсудками и заблужденіями. Изшедши на дѣло свое и обтекая красными стопами своими вселенную, апостолы, богодухновеннымъ словомъ своимъ, сопровождаемымъ знаменіями и чудесами, быстро разсѣяли эту тму и сѣнь смертную, и іудеи и еллиновъ и другіе самые отдаленные народы озарили свѣтомъ Евангелія и научили вѣдѣнію единого истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа и разумѣнію тайнъ царствія Божія, и множество людей обративши повсюду къ вѣрѣ Христовой, устроили во всѣхъ концахъ міра церкви, въ коихъ свѣтъ Евангелія сосредоточился и неугасимо воспламенился для свѣтлѣнія міру. Содѣлались апостолы и *солю земли*: ибо крайнее растлѣніе нравственное господствовало повсюду на землѣ до пришествія Христова; грубѣйшее нечестіе и безчисленные, самые богопротивные пороки исказили и почти совсѣмъ изгладили съ лица че-

ловѣчества образъ и подобіе Божіе и печать разумнаго и свободнаго творенія Божія. Не только въ мірѣ языческомъ, но и въ самомъ народѣ іудейскомъ, обладавшемъ богооткровеннымъ закономъ, едва оставалось малое число людей, угождавшихъ Богу истинною вѣрою и благочестіемъ. Весь міръ повиненъ былъ Богу, какъ говоритъ ап. Павелъ; ибо всѣ согрѣшили и лишены стали славы Божіей, всѣ сдѣлались мертвы прегрѣшеніями, отчуждени отъ жизни Божія, безбожни въ мірѣ, всѣ были чада гнѣва и сосуды погибели въ темномъ царствѣ сатаны. И эту-то согнившую и омертвѣвшую массу чловѣчества апостолы, вліаніемъ своего богодухновеннаго ученія, своей собственной жизни и своихъ подвиговъ, наипаче же благодатною силою животворящаго и всеосвящающаго Духа Божія, которую они сообшили вѣрующимъ чрезъ строительство таинъ Христовыхъ, исцѣлили отъ растлѣнія, содѣлали здоровою, внесли въ нее новую жизнь и даровали силу, возникнувъ изъ бездны порока и развращенія, явиться способною ко всякому виду добра, къ достиженію высочайшаго совершенства и святости богоподобной, образецъ которой начерталъ въ Евангеліи и явилъ въ собственной своей жизни самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ. Цѣлые сонмы вѣровавшихъ потекли за апостолами путемъ истинной евангельской праведности, содѣлались изъ чадъ гнѣва и погибели чадами Божіими, сонаслѣдниками Христу, наслѣдниками царствія Божія. Такъ св. апостолы были свѣтомъ міра и солю земли не только при жизни своей, но и послѣ блаженной кончины, пребываютъ доселѣ и пребудутъ навсегда, озаряя и осоля Церковь Христову своими богодухновенными писаніями, своими учрежденіями и чиноположеніями, преданными и хранимыми въ Церкви, непрерывнымъ пребываніемъ въ ней ихъ безсмертнаго духа и непрестаннымъ молитвеннымъ воздѣяніемъ рукъ за нее на небесахъ предъ престоломъ Божіимъ.

Вы есте свѣтъ міра... вы есте соль земли. Слова сіи относятся, далѣе, къ пастырямъ и учителямъ Церк-

ви Христовой, коихъ апостолы, по повелѣнію самого Господа, поставляли повсюду въ обществахъ вѣрующихъ во Христа преемниками своего служенія, дабы *насти Церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію своею* (Дѣян. 20, 28), какъ говоритъ апостоль Павелъ, *дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры, въ познаніе Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Ефес. 4, 13), т. е. до скончанія вѣка. Облекаясь, подобно апостоламъ, тоюже силою свыше — благодатию Духа Святаго чрезъ таинственное рукоположеніе, пастыри и учителя Церкви дѣйствительно являлись, во всѣ времена ея, свѣтомъ міра и солию земли. Они, своею проповѣдію Евангелія Христова, продолжали разсѣывать тму невѣрія тамъ, гдѣ она еще оставалась, распространять вѣру Христову въ странахъ, куда она еще не успѣла проникнуть при апостолахъ, и болѣе и болѣе утверждать, уяснять и творить ее плодосною въ сердцахъ людей тамъ, гдѣ она была уже водворена. Когда въ самыхъ нѣдрахъ Церкви возникали новыя заблужденія, порождаемыя лжемудрованіемъ чело-вѣческимъ, и угрожали исказить тѣ или другія истины Христовой вѣры ересями и расколами и затмить чистый свѣтъ евангельскаго ученія, пастыри и учителя Церкви разсѣывали и сіи заблужденія своимъ богомудрымъ словомъ, устнымъ и письменнымъ, и соборными опредѣленіями святѣйшихъ истинъ вѣры, и такимъ образомъ соблюли ихъ и предали позднѣйшимъ родамъ чистыми и невредимыми отъ всякой примѣси чело-вѣческаго мудрованія. Силою своего слова и примѣромъ богоугодной жизни, строительствомъ Христовыхъ таинъ пастыри и учителя Церкви врачевали и нравственную порчу чело-вѣчества, исправляли развращеніе и пороки, которыми врагъ спасенія чело-вѣковъ постоянно силился заражать и растлѣвать христіанскія общества и уклонять христіанъ съ тѣснаго пути строгой евангельской добродѣтели на широкія распутія языческихъ нравовъ и обычаевъ. Когда же особенно

усиливалось гдѣ-либо развращеніе нравовъ, тогда тамъ наипаче являлись и пастыри, сильные словомъ и дѣломъ и съ пламенною ревностію принимались врачевать зло. Подъ вліяніемъ пастырей Церкви во всѣ времена рождалось, воспитывалось и созрѣвало безчисленное множество чадъ Богу, вѣрныхъ послѣдователей Христова Евангелія и наслѣдниковъ царствія Божія. Такимъ образомъ пастыри и учителя Церкви освѣщали и вмѣстѣ осоляли каждый ту сферу или паству, въ коей былъ поставленъ, и въ то время, въ какое жилъ. Но благодатное вліяніе многихъ изъ нихъ на Церковь не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ. Такъ пастыри, подобные Афанасію и Василию великимъ, Григорію богослову, Іоанну златоусту, Кириллу, Льву, суть вселенскіе. Это по-истинѣ свѣтильники цѣлаго міра, соль всяя земли. Они и нынѣ, хотя и нѣтъ ихъ видимо въ Церкви, не престають свѣтити и осолятъ ее своими богомудрыми писаніями, своимъ примѣромъ высокихъ подвиговъ и святой жизни, своимъ непрестаннымъ молитвеннымъ предстательствомъ за насъ.

Имѣемъ мы, братіе, и у себя, въ своей родной Церкви немалый сонмъ достойныхъ благоговѣйнаго чествованія и вѣчной—благодарной памяти лицъ, которыя были и продолжаютъ быть и нынѣ свѣтомъ нашего міра и солюю нашей земли. Это—древніе святыя пастыри и учителя нашей Церкви, преемники въ ней апостольскаго служенія, которымъ отечество наше обязано и просвѣщеніемъ вѣрою Христовою и утвержденіемъ въ ней, и огражденіемъ его отъ ересей и расколовъ, и врачеваніемъ въ немъ нравственнаго растлѣнія, и освященіемъ его благодагію Духа Святаго чрезъ строительство таинъ Христовыхъ, и воспитаніемъ въ нѣдрахъ его множества душъ богоугодныхъ къ наслѣдію царствія Божія. Кому изъ насъ неизвѣстны имена многихъ и многихъ изъ сихъ приснопамятныхъ и святыхъ мужей, почившихъ уже давно, но невидимо и доселѣ пребывающихъ съ нами духомъ своимъ, а час-

тію и видимо нетлѣнными и чудотворными останками своими, — начиная съ драгоценныхъ именъ великихъ просвѣтителей славянъ, равноапостольныхъ Кирилла и Меѳодія, до блаженныхъ Димитрія ростовскаго, Иннокентія иркутскаго и Тихона воронежскаго, новоявленныхъ угодниковъ Божіихъ и чудотворцевъ? А нынѣ празднуемъ мы память святыхъ мужей, которые были собственно свѣтомъ здѣшной страны, солю нашей земли, — древняго казанскаго царства: это святители Христовы Гурій и Варсонофій, коимъ данъ свыше жребій быть первыми провозвѣстниками въ здѣшной странѣ вѣры Христовой, кои разгнали здѣсь тьму языческаго и магометанскаго нечестія и заблужденій, воспламенили свѣтъ Евангелія Христова и водворили благочестіе христіанское. Съ нихъ, совокупно съ святителемъ Германомъ, начался рядъ пастырей и священноначальниковъ казанской паствы, чрезъ которыхъ свѣтъ вѣры Христовой и соль евангельскаго ученія продолжали болѣе и болѣе здѣсь утверждаться, распространяться, проникать глубже въ сердца людей и являть благіе плоды, къ устроенію повсюду въ странѣ сей церковей Бога жива, не только вещественныхъ и рукотворенныхъ, но наипаче духовныхъ и нерукотворенныхъ — множества душъ христіанскихъ, уготованныхъ въ наслѣдіе вѣчнаго спасенія и царствія Христова. О, да будетъ священна навсегда для насъ, братіе, обитатели сего града и всей богоспасаемой страны сей, память сихъ угодниковъ Божіихъ, которые и нынѣ, хотя ихъ нѣтъ видимо съ нами, не престаи быть свѣтомъ и солю нашими, призирая съ горнихъ небесъ на насъ блаженнымъ духомъ своимъ, осѣняя своимъ мощнымъ благословеніемъ и молитвами своими за насъ споспѣшествуя намъ въ нашемъ духовномъ преспѣяніи и спасеніи, въ залогъ чего оставили они намъ, — какъ Илія Елисею милоть свою, — нетлѣнные свои останки, кои можемъ мы благоговѣнно лобызать, какъ драгоценную для насъ святыню. Будемъ всегда съ любовію вспоминать сихъ наставниковъ нашихъ

иже глаголаша намъ слово Божіе и, взирая на скончаніе жительства ихъ, подражать вѣрѣ ихъ, какъ заповѣдуетъ апостоль, да съ радостію они взирають на насъ съ небесъ, а не воздыхающе.

Вы есте свѣтъ міра... вы есте соль земли. Слова сии относятся и къ намъ, братіе возлюбленные, пастыри и сослужители мои въ дому Господни. Ибо и намъ дано есть не токмо вѣровать Евангелію Христову, но и быти провозвѣстниками его въ мірѣ, не только быти причастниками, но и строителями Христовыхъ таинъ; намъ дано быти преемниками въ странѣ сей служенія апостоловъ и святителей Христовыхъ Гурія, Варсофія и Германа; на сіе мы призваны Господомъ Исусомъ Христомъ и поставлены благодатию Духа Святаго чрезъ таинственное рукоположеніе. О! какая высокая честь и достоинство, но вмѣстѣ—какая великая обязанность и тяжкая отвѣтственность лежитъ на насъ! Съ какимъ страхомъ и трепетомъ должны мы всегда помышлять о семъ и испытывать себя, соотвѣствуемъ ли мы своему призванію и назначенію, точно ли мы свѣтимъ,—каждый въ своей паствѣ,—свѣтомъ чистой и живой вѣры Христовой и добрыми дѣлами христіанскими такъ, что ясно видятъ этотъ свѣтъ и эти добрыя наши дѣла люди и прославляютъ ради насъ Отца нашего небеснаго, точно ли мы осоляемъ наши паствы непрестаннымъ здравымъ и зрѣлымъ проповѣданіемъ слова Божія, благоговѣйнымъ, угоднымъ Богу и спасительнымъ для людей совершеніемъ службъ Божіихъ и строеніемъ таинъ Христовыхъ, непостыднымъ и искуснымъ духовнымъ дѣйствованіемъ въ средѣ вѣранныхъ намъ душъ, дабы *быти, по апостолу, вѣсмъ вся, да всяко нѣкія приобрящемъ и спасемъ* (1 Кор. 9, 22). Мнѣ страшно становится, братіе, когда подумаю, не угасъ ли въ комъ изъ насъ благодатный огонь Духа, возженный въ насъ возложеніемъ рукъ священничества, и не сталъ ли кто вмѣсто свѣта тмою; не сдѣлался ли кто солию обуюлоу, потерявшею свою силу и ни къ чему негодною; не падаетъ ли на чью-либо главу то горе, кото-

рое многократно возвѣщается въ словѣ Божіемъ пастырямъ нерадивымъ и неискуснымъ, погубляющимъ овцы своего стада: *горе мнѣ, аще не благовѣствую* (1 Кор. 9, 16)... *горе, имъ же соблазнъ приходитъ* (Мат. 18, 7)... *горе сшивающимъ возглавїицы подѣ всякій локоть руки и сотворяющимъ покрывала надѣ всякую главу всякаго возраста, еже развратити души* (Іез. 13, 18)... *Се Азъ на пастыри... иже пасутъ самихъ себе, а овецъ моихъ не пасутъ... млеко ядятъ и тучное закаляютъ, и волною одѣваются, а овецъ моихъ не пасутъ: изнемогшаго не поднимаютъ, болящаго не врачуютъ, уязвленнаго не обвязуютъ, заблудшаго не обращаютъ, погибшаго не разыскуютъ... и расточившася овцы моя по всѣмъ горамъ и по всѣмъ холмамъ высокимъ, и не бы възскающаго, ни обращающаго* (Іез. 34)... О! молю Господа, да не будетъ никого, или по крайней мѣрѣ какъ можно меньше будетъ такихъ среди насъ, но всѣ да пасутъ еже у нихъ стадо Божїе по Божь и усердно, какъ говоритъ апостоль, и образи да бывають стаду, дабы, явльишуся Пастыреначальнику, всѣмъ кричать неувядаемый славы вѣнецъ (Петр. 5, 2—4).

Вы есте свѣтъ міра... вы есте соль земли. Слова сіи относятся, наконецъ, и ко всѣмъ вамъ, братіе—христіане всякаго званія и состоянія, всякаго пола и возраста. Всѣ вы, какъ просвѣщенные свѣтомъ вѣры Христовой отъ самыхъ пеленъ младенческихъ, какъ очищенные отъ растлѣнія грѣховнаго, возрожденные къ новой жизни, прїявшіе Духа Божїя и осѣненные Его силою въ таинствахъ святой Церкви, должны являть себя вездѣ и всегда, и предъ Богомъ и предъ людьми, свѣтомъ, а не тмою, быть живыми и здоровыми, а не мертвыми и растлѣнными умомъ и сердцемъ и дѣятельностію. *Бываете иногда тма*, говоритъ апостоль, *нынѣ же вы свѣтъ о Господѣ; ходите убо якоже чада свѣта, и не приобщаетеся къ дѣломъ неплоднымъ тмы* (Еф. 5, 9—11). *Будите неповинны и щилми, чада Божїя непорочна посредъ рода строптива и развращенна, яко свѣтила въ мїръ* (Фил. 2, 15). Та-

ковы и были христіане въ первыя времена святой Церкви, составляя общество, въ коемъ, какъ говорится въ Дѣянїяхъ апостольскихъ, у всѣхъ *бѣ сердце и душа едина и бяху вся обща* (Дѣян. 4, 32), въ. коемъ такъ ярко сіялъ свѣтъ Христовъ, такъ сильна и дѣйствена была спасительная соль Евангелїя, что цѣлыми сонмами привлекались къ Церкви вѣрующіе и быстро повсюду разсѣивалась тма язычества, и чело- вѣчество исцѣлялось и возрождалось къ новой жизни. О, если бы такъ было и теперѣ! Если бы и нынѣ каж- дый изъ васъ, братіе, былъ подлинно свѣтомъ, былъ точно солю, какъ заповѣдалъ Христосъ Господь,— свѣтомъ по чистой, твердой и живой вѣрѣ во Христа, солю по праведной, цѣломудренной и благочестивой жизни, сообразной съ заповѣдями евангельскими и чуж- дой языческаго растлѣнїя,—въ той средѣ, въ которой каждый живетъ и дѣйствуетъ: отецъ и мать въ средѣ дѣтей и домочадцевъ, начальникъ въ средѣ подчинен- ныхъ, наставникъ въ средѣ учениковъ, господинъ въ средѣ слугъ, старшій въ средѣ юныхъ! Какое было бы тогда у насъ обилїе свѣта! какою обладали бы мы великою нравственною силою! Этотъ свѣтъ быстро разсѣялъ бы у насъ всѣ остатки языческой тмы, ко- торыхъ, къ прискорбію, еще немало въ странѣ нашей, и окончательно погасилъ бы оный мутный свѣтъ луны, который такъ видѣнъ еще и въ нашемъ богоспасаемомъ градѣ, а особенно поражаетъ взоры въ селахъ и ве- сяхъ здѣшняго края на молитвенныхъ храминахъ му- сульманскихъ. Эта нравственная сила скоро привлекла бы къ намъ, въ составъ единой, святой, соборной и апостольской Церкви, всѣхъ коснѣющихъ еще въ невѣ- рїи и мертвыхъ для жизни Божїей, или уклонившихся отъ ней на распутїя пагубнаго раскола. Вотъ о чемъ надобно молиться, вотъ чего желать и домогаться бо- голюбезному братству, совокупившемуся здѣсь подъ знаменемъ святителя Гурїя, для утвержденїя, распро- страненїя и оплодотворенїя въ странѣ нашей вѣры Христовой. Безъ сего напрасны всѣ усилїя, ненадеж-

ны всѣ мѣры. Когда мы—христіане будемъ жить не лучше невѣрныхъ, не являя въ себѣ, въ своемъ характерѣ и образѣ поведенія, свѣта и соли истиннаго христіанства; когда невѣрные будутъ видѣть у насъ тѣже растлѣнные и темные нравы и обычаи міра: въ низшей средѣ народа грубость, чувственность, пьянство и козлогласованіе, нелюбовь взаимную, вражды и обиды ближняго, хищеніе чужаго, срамословіе и безчинные кличи и прочія страсти безчестія и неплодныя дѣла тмы, а въ высшемъ обществѣ болѣе утонченную, но столь же богопротивную распущенность нравовъ, преданность одному суетному и земному, страсть къ роскоши и нѣгѣ, къ забавамъ и увеселеніямъ плотскимъ, холодность, а иногда полное презрѣніе къ св. Церкви и ея завѣтамъ и уставамъ, шаткость въ самой вѣрѣ Христовой, неразумніе ея ученія, а иногда и совершенное невѣріе и открытое глумленіе надъ ея святѣйшими истинами такъ, какъ-бы это было гдѣ-либо въ странѣ еще не озаренной свѣтомъ и не исцѣленной солю Евангелія: то—какая есть надежда скоро увидѣть намъ у себя полное торжество вѣры и благочестія христіанскаго надъ невѣріемъ и нечестіемъ! Подумаемъ о семъ, братіе, и потщимся первѣе и паче всего сами быть по-истинѣ свѣтомъ и солю Христовою, по заповѣди Господа: *вы есте свѣтъ міра, вы есте соль земли.* Аминь.

ЦАРЕГРАДСКАЯ ЦЕРКОВЬ СВЯТОЙ СОФІИ — СВИДѢТЕЛЬ- НИЦА ДРЕВЛЕ-ПРАВОСЛАВНАГО ПЕРСТОСЛОЖЕНІЯ.

(продолженіе)

Мы обѣщали показать и доказать, что двуперстіе перешло въ православную Европу и къ намъ въ Россію изъ Сиріи и происхожденіемъ своимъ чуть ли не обязано несторіанской ереси и сектѣ. На этотъ разъ приступаемъ къ рѣшенію этой задачи.

Прежде и выше представлено нами немало свидѣтельствъ въ подтвержденіе того историческаго факта, что въ христіанской Церкви въ первые вѣка употреблялось вѣрующими, при начертаніи ими на себѣ знаменія креста, между разными перстосложеніями и *одноперстіе*. Одноперстіе чуть ли даже не было наиболѣе употребительнымъ способомъ перстосложенія для крестнаго знаменія (не говоримъ здѣсь о священническомъ благословеніи, для котораго, какъ мы выше показали, испоконъ вѣку употреблялось таинственное символическое именованіе). Это и естественно было для того времени, и понятно будетъ для насъ, если возьмемъ во вниманіе, что обрядословіе въ первые вѣка христіанства не было ни развито въ подробностяхъ въ своей внѣшней сторонѣ, ни установлено на все послѣдующее время во всѣхъ тонкостяхъ своего символическаго знаменованія, особенно же для сознанія

большинства простых вѣрующихъ, въ умы и сердца которыхъ сначала нужно было вѣдрять самыя основныя истины христіанской символики и морали. Отъ апостоловъ предано всему сонму вѣрующихъ установленіе знаменованія себя крестомъ. Но первые вѣрующіе не могли открыто и широко пользоваться такою же свободою знаменованія себя крестомъ, какую пользуемся въ настоящее время наприм. мы православные русскіе люди. Отъ первыхъ вѣковъ остались свидѣтельства, что вѣрующіе начертывали на себѣ кресты весьма скромно на челѣ, на устахъ, на персяхъ и т. п., конечно кресты малые, весьма мало замѣтныя. Самымъ естественнымъ, простымъ, скромнымъ и прикровеннымъ перстосложеніемъ для начертанія такихъ малыхъ крестовъ было одноперстіе. Оттого многія свидѣтельства отцевъ и учителей первенствующей Церкви какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, не позволяютъ сомнѣваться въ томъ, что крестное знаменіе творилось въ тѣ времена одноперстіемъ какъ на востокѣ христіанскомъ, такъ и на западѣ. Для ясности повторимъ извѣстныя намъ свидѣтельства этого рода. Такъ *св. Епифаній* говоритъ о нѣкомъ Іосифѣ: „взявъ сосудъ съ водою, онъ напечатлѣлъ на немъ крестное знаменіе своимъ собственнымъ перстомъ“⁽¹⁾. *Блаж. Иеронимъ* пишетъ о матери *Павла*: „держа перстъ надъ устами, она изобразила на нихъ крестное знаменіе“⁽²⁾. *Блаженный Теодоритъ* пишетъ о препод. Юліанѣ⁽³⁾: „призвавъ Господа и перстомъ показуя побѣдный знакъ, онъ прогналъ весь страхъ“,—и о преподобномъ Маркіанѣ тоже⁽⁴⁾. *Историкъ Созоменъ* пишетъ о епископѣ Донатѣ, что онъ также изображалъ крестъ перстомъ

(1) Haeres. 30. § 12.

(2) Hieron. opp. Francf. et Lipsiae t. I. p. 110: Epitaphium Paulae matris.

(3) Philoph. de Juliano.

(4) Ibidem de Marciano.

своимъ“⁽¹⁾. *Св. Григорій двоесловъ* пишетъ о Мартиріѣ монахѣ: „онъ сдѣлалъ знакъ креста *перстомъ*“⁽²⁾,— или о пресвитерѣ Аманціѣ: „человѣкъ Божій изобразилъ крестъ *перстомъ* своимъ“. *Св. Златоустъ* въ свое время училъ, что „крестъ должно изображать, не просто *перстомъ*, но сперва произволеніемъ съ великою вѣрою“⁽³⁾. Есть и другія подобныя свидѣтельства. Отсюда съ несомнѣнностію открывается, что одноперстіе употреблялось вѣрующими въ V, IV и III вѣкахъ въ разныхъ странахъ христіанскаго міра, какъ перстосложеніе законное православное, происхожденіемъ своимъ обязанное практикѣ первенствующей каѳолической христіанской Церкви.

Тѣмъ не менѣе мы далеки отъ мысли утверждать, будто въ первые вѣка христіанства одноперстіе было *единственнымъ исключительнымъ перстосложеніемъ для начертанія крестнаго знаменія на себѣ и на другихъ*. На основаніи безспорнаго свидѣтельства сохранившихся мозаикъ Юстиніанова константинопольскаго храма св. Софіи, при другихъ соображеніяхъ, мы доказывали, что въ первенствующей Церкви для священническаго благословенія употреблялось именованіе, какъ священно-таинственная монограмма имени ІС ХС. Широкое употребленіе тойже священно-таинственной монограммы въ начертаніяхъ на христіанскихъ гробницахъ, въ храмахъ, въ домахъ, на разнообразныхъ утваряхъ, дѣлаетъ болѣе, чѣмъ вѣроятнымъ предположеніе, что перстосложеніе монограммы ІС ХС употребляли не одни только священствующіе для священническаго благословенія—для начертанія знаменія креста на другихъ, но и простые вѣрующіе пользовались такимъ же перстосложеніемъ какъ таинственнымъ зна-

(1) Ист. церк. кн. VII, гл. 26.

(2) S. Gregorii Magni opp. ed. Paris. t. II. pag. 203. Dialog. lib. I, cap. 11.

(3) S. Chrys. opp. ed Monf. Paris. t. VII, p. 551, in Math. hom. 54 или 55, n. 4.

комъ для отличенія себя отъ язычниковъ. Вѣрующій христіанинъ, встрѣчаясь съ своимъ собратомъ, въ общественныхъ мѣстахъ, въ собраніяхъ язычниковъ и другихъ враждебно расположенныхъ къ христіанству людей, могъ показывать своему собрату таинственное перстосложеніе монограммы, и для этого послѣдняго не оставалось сомнѣнія, что онъ имѣеть дѣло не со врагомъ, а съ другомъ, братомъ, исповѣдникомъ единого Господа ІС ХС. Очень могло быть, что вѣрующіе употребляли перстосложеніе именованія и для начертанія крестнаго знаменія на себѣ и на другихъ, равно какъ и на нѣкоторыхъ вещахъ, когда нужда вызывала что-либо перекрестить, какъ часто бываетъ и въ наше время. Замѣчаемое на археологическихъ памятникахъ повсюдное начертаніе монограммы вмѣсто креста, вмѣстѣ съ крестомъ и таинственно слитно съ крестомъ, естественно ведетъ къ заключенію, что *вѣрующіе и рукою на себѣ иногда полагали священное знаменіе перстосложеніемъ спасительной монограммы* вмѣстѣ и таинственно слитно съ крестомъ. Это вытекающее изъ общихъ соображеній заключеніе подтвердилъ намъ одинъ замѣчательный нашъ оріенталистъ своимъ свидѣтельствомъ, что онъ приобрѣлъ на востокѣ древнюю картину, представляющую погребеніе *святителя Николая мир-ликійскаго*: тамъ не только предстоящіе священнодѣйствующіе, но и простые вѣрующіе изображены съ руками, имѣющими *перстосложеніе именованное*. Кромѣ того на основаніи ископанаго католическаго преданія, при многихъ другихъ соображеніяхъ, мы утверждали и утверждаемъ, что христіане искони вѣковъ употребляли въ крестномъ знаменіи *и троеперстіе*, крестясь и крестя, по заповѣди Спасителя, во имя Отца и Сына и Святаго Духа: хотя вмѣстѣ съ тѣмъ употреблялось *и одноперстіе какъ перстосложеніе совершенно заклинное, святое, православное*. И какъ *перстосложеніе именованія* означало, что вѣрующіе крестятся и крестятъ *во имя ІС ХС распятаго*; какъ *троеперстіе* означало, что вѣрующіе

крестятся и крестятъ *во имя Бога тріединнаго Отца и Сына и Святаго Духа*: такъ *одноперстіе* означало, что вѣрующіе, христіане изъ язычниковъ — многобожниковъ, крестятся и крестятъ *во имя Бога единаго*. Одно перстосложеніе другому не мѣшало, напротивъ, помогало выяснять единую христіанскую истину и кѣренныя христіанскіе догматы, — что и подтверждено извѣстнымъ обстоятельствомъ изъ жизни св. *Мелетія* епископа антїохійскаго, какъ онъ, желая посрамить еретиковъ аріанъ, отрицавшихъ Троицу единосущную и равночестную, показа собору отцевъ, на которомъ это происходило, сначала три перста, а потомъ два пригнувъ оставилъ и показалъ простертымъ одинъ и сказалъ: „трехъ (три лица въ Богѣ) разумѣмъ, а говоримъ какъ о единомъ“.

Существовало ли наряду съ именованіемъ, троеперстіемъ и одноперстіемъ въ первые вѣка христіанства и *двуперстіе*? Старообрядцы вѣрують, что существовало; но доказываютъ это сомнительнымъ и двусмысленнымъ свидѣтельствомъ перстосложенія на тихвинскомъ Богородицыномъ образѣ, приписывая написаніе его евангелисту Лукѣ, — искаженнымъ повѣствованіемъ о выше-упомянутомъ перстосложеніи св. Мелетія и — Словомъ якобы св. Теодорита. Настоящаго же научнаго подтвержденія своему увѣренію о существованіи двуперстія въ глубокой древности до сихъ поръ старообрядцы не представили ни одного. Между тѣмъ православными богословами открыто одно свидѣтельство несомнѣнно-показывающее, что требуемое русскими старообрядцами *двуперстіе*, съ требуемымъ старообрядцами изъясненіемъ его, существовало уже въ IX вѣкѣ въ еретической общинѣ сирійскихъ несторіанъ.

Это свидѣтельство читается въ трактатѣ *о согласіи вѣры* (De concordia Fidei) *Иліи дамакскаго митрополита* несторіанской общины, помѣщенномъ во II части III тома „библіотеки восточной кlementино-ватиканской, въ которой рукописные кодексы сирійскіе, арабскіе, персидскіе, турецкіе, еврейскіе, самаританскіе,

арменскіе, євѣопскіе, греческіе, египетскіе, иберійскіе и малабарскіе, повелѣніемъ и вспоможеніемъ Климента XI, римскаго первосвященника, съ востока собранные, сравненные, вывезенные и къ ватиканской бібліотекѣ присовокупленные вмѣстѣ съ тѣми, которые священная когрегация de Fide propaganda въ ту же бібліотеку внести повелѣла, рецензироваль, разобраль, сдѣлаль извлеченія и *отдѣлилъ писанія подлинныя отъ подложныхъ*, предпославъ описаніе жизни каждаго изъ авторовъ, *Иосифъ Симоній Ассеманъ, сирскій маронитъ, священной ватиканской базилики пресвитеръ beneficiatus, священнаго богословія докторъ, и въ той же ватиканской бібліотекѣ писатель по языкамъ сирійскому и арабскому*“.

Кто такой былъ этотъ Ілія дамаскскій? „Ілія“,— отвѣчаетъ Ассеманъ ⁽¹⁾, „по прозванію *Гевери*, изъ іерусалимскаго несторіанскаго епископа былъ рукоположенъ патріархомъ Іоанномъ, въ 15 день іюля, въ 1204 годъ грековъ (со времени Александра македонскаго), въ 893 годъ христіанскій, въ дамаскскаго митрополита той же несторіанской секты, какъ замѣтилъ я это на основаніи свидѣтельства *Амра* въ томѣ II на страницѣ 440. Жизнь свою онъ продолжалъ до временъ Іоанна Изы патріарха, коего каноническіе отвѣты внесъ въ свой номоканонъ; а этотъ Іоаннъ управлялъ несторіанами отъ 900 года христіанскаго до 905-го. Существуетъ его *номоканонъ арабскій*“.—Изложивъ содержаніе этого номоканона, Ассеманъ продолжаетъ ⁽²⁾: „когда онъ предстоятельствоваль въ званіи епископа надъ несторіанами *пребывавшими въ Іерусалимѣ*, онъ издалъ *трактатъ* (De concordia Fidei), въ которомъ доказываетъ, что три отдѣла *сирійцевъ*, т. е. *несторіане, мельхиты и яковиты въ сущности, какъ говоритъ онъ, вѣры между собою согласны, и разнятся только въ образъ выраженія*. Я имѣю экземпляръ, списанный

⁽¹⁾ Tom. II, pars II, pag. 513.

⁽²⁾ Там же, стр. 514—515.

Хедромъ сыномъ Ормизды, діакономъ, въ мѣсяцѣ маѣ греческаго года 2003, т. е. 1692 христіанскаго,—экземпляръ, коему такое дано заглавіе: *Книга о согласіи вѣры между сирійцами, которые называются несторіанами, мельхитами и яковитами*, сочиненіе *Маръ-Илія* по прозванію *Гевери*, митрополита святаго града“.

„Въ этомъ трактатѣ“,—продолжаетъ Ассеманъ,—„слѣдующее встрѣчается достойное замѣчанія. *Первое*, что Ілія утверждаетъ, будто всѣ христіане востока согласны между собою въ слѣдующихъ пунктахъ вѣры: „наблюдаю“,—говоритъ онъ,—„что они между собою сходятся въ благочестивомъ соблюденіи дней воскресныхъ и праздниковъ христіанскихъ, — равно какъ въ принесеніи евхаристіи, которую исповѣдуютъ Христовымъ тѣломъ и кровію; согласуются также и въ вѣрѣ трехъ сотъ осмнадцати отецъ въ Никее собранныхъ, которая у всѣхъ читается за каждою литургіею“ и т. д... „Всѣхъ Христовыхъ вѣрныхъ видимъ согласующимися въ евангеліи, которое они чтутъ какъ истинную книгу Божию, и въ книгѣ Павла, и въ дѣяніяхъ апостоловъ, и въ книгахъ ветхаго наставленія (*instrumenti*), т. е. въ пятикнижии и пророкахъ, и въ символѣ вѣры, въ евхаристіи, въ крещеніи, въ праздникахъ, въ воскресныхъ дняхъ, въ постѣ, въ священствѣ, въ крестѣ“ и т. д... За тѣмъ изложивъ, въ какомъ смыслѣ *несторіане* во Христѣ допускаютъ *два естества и два лица*, а *Марію* отказываются называть Богоматерью, *мельхиты* же и Богоматерью называютъ ее, и Христу Господу приписываютъ *два естества и едино лице*, тогда какъ *яковиты* исповѣдуютъ *едино естество Христа и едино лице*, и Богоматерью (Марію Дѣву) вмѣстѣ съ *мельхитами* нарицаютъ..., Ілія заключаетъ: „хотя въ словѣ они разногласяютъ, но въ смыслѣ сходятся, и то, что по внѣшнему виду отрицаютъ, то на самомъ дѣлѣ допускаютъ. Т. е. всѣ къ единой вѣрѣ сводятся, въ единого Господа вѣрують, единого Господа чтутъ“ и т. д.—„*Вто-*

рое у него“,—продолжаетъ Ассеманъ,— „замѣчательно то, что пишетъ онъ о крестномъ знаменіи, какимъ мельхиты, яковиты и несторіане имѣютъ обычай знаменоватъ чело: „а что“,—пишетъ онъ,— „въ изображеніи знаменія креста они между собою весьма мало согласуются (*minime consentiant*), это конечно нимало не мѣшаетъ. Одни начертываютъ образъ креста *единымъ перстомъ*, низводя руку отъ лѣвой стороны тѣла къ правой; другіе *двумя перстами* веденіемъ на оборотъ отъ правой стороны къ лѣвой форму креста выражаютъ. Это, говорю, нимало не вредитъ согласію и единомыслію. Такъ какъ яковиты знаменуютъ себя крестомъ *единымъ перстомъ*, переходя отъ лѣвой руки къ правой, чѣмъ исповѣдуютъ, что они вѣруютъ въ *единаго Христа*, который, умерши на крестѣ, *исхищенныхъ отъ шуя части, т. е. отъ грѣха, перенесъ къ десной т. е. къ благодати*. Подобнымъ образомъ несторіане и мельхиты, когда *двумя перстами* обратнымъ веденіемъ отъ правой стороны къ лѣвой начертываютъ фигуру креста, исповѣдуютъ, что они вѣруютъ, что *на крестѣ были божество и человѣчество вмѣстѣ соединенныя*: ибо крестъ былъ виною нашего спасенія; и отъ него вѣра отъ десныя части произошла, и невѣріе, т. е. заблужденіе отъ шуя отгнано. Но это ни подъ какимъ видомъ не привнеситъ такого различія, изъ-за котораго кто-либо обвинялся бы въ нечестіи противниками, употребляющими иной обрядъ“.— „Въ третьихъ то замѣчательно“,— продолжаетъ Ассеманъ,— „что онъ утверждаетъ, будто когда несторіане отрицаютъ Богородицу, они мыслятъ тоже, что утверждаютъ *мельхиты и яковиты*: „а что несторіане“,— пишетъ онъ ⁽¹⁾,— „утверждаютъ, что Марію не должно называть Богородицею, это не значитъ отрицать божество Христа или схождение Слова Божія въ госпожу Марію Матеръ Христа, который единый

(1) Тамже, стр. 516.

и тотъ же есть царь вѣковъ... Такимъ же образомъ когда яковиты и мельхиты называютъ Марію Богородицею, это не значить отрицать челоувѣчество Христа, но значить утверждать, что Христосъ, существующій въ своемъ божествѣ, зачатъ и рожденъ. Но никогда въ этихъ рѣченіяхъ нельзя найти различіе вѣры, или какое-либо отступленіе отъ истины. — Наконецъ (*въ четвертыхъ*) онъ свидѣтельствуесть, что разность обрядовъ, какую между христіанскими народами востока онъ въ свое время наблюдалъ, *ни подѣ какимъ видомъ не вредитъ единству вѣры*: „когда едино у всѣхъ правило вѣры“, — пишетъ онъ, — „то какое мѣсто разногласію и раздору? А что въ числѣ молитвъ, или въ порядкѣ праздниковъ, или во времени церковнаго служенія, или въ соблюденіи постовъ одни другихъ превосходятъ, или взаимно разногласятъ: это конечно не обличаетъ какъ-либо разности ни въ благочестіи (*religione*) ни въ вѣрѣ: такъ какъ различные и разнородные обряды утвердились вслѣдствіе разности и разнообразія странъ и языковъ“.

Такимъ образомъ мы выписали здѣсь почти все, что Ассеманъ извлекъ *изъ трактата о согласіи вѣры Іліи несторіанскаго дамаскаго митрополита конца IX и начала X вѣки*. Написавъ этотъ трактатъ въ Іерусалимѣ, когда Ілія былъ еще тамъ несторіанскимъ епископомъ, и написавъ съ цѣлію по возможности доказать согласіе въ вѣрѣ всѣхъ трехъ общинъ сирійскаго христіанскаго населенія, именно несторіанъ, *мельхитовъ* и яковитовъ. Безплодно было бы доказывать, что Ілія дамаскскій подѣ именемъ *мельхитовъ* разумѣетъ въ этомъ трактатѣ какую-либо еретическую общину, усвоившую себѣ имя мельхитовъ. Нѣтъ, подѣ именемъ *мельхитовъ* онъ разумѣетъ не иное что, какъ именно *православную часть іерусалимскихъ и окрестныхъ около Іерусалима жителей*. Это видно изъ содержанія самаго трактата его о согласіи вѣры, въ которомъ онъ дѣлитъ всѣхъ христіанъ сирійскихъ, а въ частности христіанъ іерусалимскихъ на три отдѣ-

ла — *несторіанъ, мельхитовъ и яковитовъ*, и приписывая какъ несторіанамъ, такъ и яковитамъ еретическія мнѣнія имъ принадлежавшія, *мельхитамъ* приписываетъ мнѣнія, принадлежавшія православнымъ. Но кромѣ того этотъ вопросъ мы подвергали тщательному разсмотрѣнію, внимательно перечитавъ всѣ мѣста Bibliothecae orientalis, въ которыхъ употреблено слово — *мельхиты*. Вездѣ подъ мельхитами разумѣются — Graeci, Romaei, какъ и означено въ Index rerum въ III томѣ II части. Изъ многихъ сюда относящихся мѣстъ выпишемъ самое замѣчательное, прямо отвѣчающее на нашъ вопросъ, кого разумѣли на сирійскомъ востокѣ подъ именемъ *мельхитовъ*. Въ томъ же томѣ на стр. 355 въ *каталогъ сирійскихъ книгъ несторіанина Ебен-іезуса митрополита собенскаго* читаемъ: „послѣ ефесскаго и халкидонскаго соборовъ, христіанскій сонмъ раздѣлился на три секты. Первая изъ нихъ едино естество и едино лице во Христѣ исповѣдуетъ, что *копты и египтяне, а также и египцы* содержатъ по преданію отъ Кирилла своего патріарха и называются сектою *яковитовъ*, отъ того, что Іаковъ, нѣкоторый ученый мужъ между сирійцами, весьма много содѣйствовалъ къ утвержденію исповѣданія Кириллова между *сирійцами и армянами*. Другая, которая два естества и едино лице утверждаетъ, называется сектою *мельхитовъ* (мелех — царь), такъ какъ она утверждена силою императора; и ее приняла *римляне*, которые называются *франками*, и *константинопольскіе греки и всѣ народы сѣверные*, какъ то: *рутены (рускіе), аланы, циркасы (черкесы), азіаны, георганцы (грузины) и прочіе съ ними сосѣдніе*. Но *франки* отступаютъ отъ нихъ въ томъ, что говорятъ, будто Духъ Святый исходитъ отъ Отца и Сына, и неправильно употребляютъ опрѣсноки въ жертвоприношеніи... Третья же секта, которая два естества и два лица во Христѣ исповѣдуетъ, называется *несторіанскою*. Впрочемъ восточные нисколько не измѣняли свою истину, но какъ приняли отъ апостоловъ, такъ безъ перемѣны

и соблюли. А *несторіанами* они названы въ обиду и незаслуженно: такъ какъ Несторій и патріархомъ ихъ не былъ, и языка его они не понимали; но какъ слышали, что онъ проповѣдуетъ въ двухъ естествахъ и лицахъ единого Сына Божія, единого Христа, то и подтвердили своимъ свидѣтельствомъ, что онъ проповѣдуетъ вѣру православную, поелику и сами они тоже исповѣданіе содержали. Почему Несторій имъ послѣдовалъ, а не они Несторію“. — Такимъ образомъ ясно, на языкѣ восточныхъ сирійскихъ несторіанскихъ писателей *мельхитами* назывались всѣ народы, послѣдовавшіе не только ефесскому, но и халкидонскому вселенскимъ соборамъ, составлявшіе въ началѣ среднихъ вѣковъ греко-римскую имперію, подчиненные греко-римскому императору—василевсу—царю—*мелеху*: римляне, франки, константинопольскіе греки, а затѣмъ всѣ народы сѣверные, славяне, черкесы, грузины и прочіе съ ними сосѣдніе. Теперь вопросъ, *какъ же—какимъ перстосложеніемъ всѣ эти народы крестились въ IX—X вѣкахъ*, по свидѣтельству Или дамаскаго?

„Мельхиты, яковиты и несторіане“, — пишетъ онъ,— „въ изображеніи знаменія креста, *которымъ имѣютъ обычай знаменоватъ чело* (frontem signare solent), *между собою весьма мало согласуются* (minime consentiant)“, — что однакоже по его мнѣнію „*нимало не мѣшаетъ* (nihil officit)“. — Замѣтимъ во-первыхъ, что въ то время, въ IX—X вѣкахъ, по этому свидѣтельству, оставался еще въ силѣ между христіанами всѣхъ отбѣнокъ обычай первенствующихъ христіанъ знаменоватъ крестнымъ знаменіемъ *только чело*, обычай, который и на Руси окончально исчезъ только не задолго до Стоглавнаго собора. Значить, православные восточные христіане того времени еще не полагали на себя такіе большіе размашистые кресты, на какихъ въ настоящее время настаиваютъ наши русскіе старообрядцы, какъ на догматѣ вѣры. — Далѣе общій отзывъ Или дамаскаго, что мельхиты, яковиты и несторіане „въ изображеніи крестнаго знаменія весьма мало согласу-

ются между собою“, даетъ полное основаніе для заключенія, что въ то время какъ яковиты въ крестномъ знаменіи весьма мало согласовались съ мельхитами и несторіанами, такъ и мельхиты съ яковитами и несторіанами, такъ въ свою очередь и несторіане съ яковитами и мельхитами.

Начнемъ далѣе съ того, какъ по этому свидѣтельству крестились въ IX—X вѣкахъ несторіане. „Несторіане“,—говоритъ несторіанскій митрополитъ IX—X вѣка, — „*двумя перстами*, веденіемъ отъ правой стороны къ лѣвой начертываютъ фигуру креста, чѣмъ исповѣдуютъ, что они вѣруютъ, что на крестѣ были божество и человечество вмѣстѣ соединенныя: ибо крестъ былъ виною нашего спасенія; и отъ него вѣра отъ десныя части произошла, и невѣріе, т. е. заблужденіе отъ шуія отгнано“.—Итакъ ясно, что несторіане IX—X вѣка крестились, т. е. начертывали знаменіе креста на челѣ своемъ, *двумя перстами*, хотя и не объяснено, какими именно перстами. Ясно также, что, крестясь двумя перстами, несторіане исповѣдывали свою вѣру въ то, что на крестѣ были *божество и человечество* Христовы вмѣстѣ соединенныя; т. е. крестясь двумя перстами, исповѣдовали вѣру *въ два естества Христовы*, бывшія вмѣстѣ на крестѣ. Сомнѣваться въ томъ, знали ли несторіанскій епископъ іерусалимскій, а потомъ митрополитъ дамаскскій Илія, какъ несторіане крестятся, знали ли также, что при этомъ они исповѣдуютъ,—сомнѣваться въ этомъ невозможно. Не знать этого ему нельзя было.

Какъ, по его свидѣтельству, крестились его времени *яковиты-монофизиты*? „Яковиты“, — отвѣчаетъ онъ, — „*единымъ перстомъ* знаменуютъ себя крестомъ, переходя отъ лѣвой руки къ правой, чѣмъ исповѣдуютъ, что они вѣруютъ *въ единого Христа*, который, умерши на крестѣ, исхищенныхъ отъ шуія части, т. е. отъ грѣха, перенесъ къ десной, т. е. къ благодати“. Итакъ ясно и несомнѣнно, что яковиты того времени, IX—X вѣка, продолжали еще знаменоваться крестомъ,

какъ знаменовались христіане первыхъ вѣковъ въ разныхъ частяхъ вселенной, на востокъ и на западѣ, *единымъ перстомъ*, чѣмъ выражали свою монофизитскую вѣру въ *единого Христа* распятаго. Что яковиты и въ послѣдующіе вѣки продолжали креститься единымъ перстомъ во имя единого Христа или единого Бога въ Троицѣ, этому мы находимъ и другія подтвержденія въ тойже *восточной библіотекѣ Ассемана*. Въ *Dissertatio de Monophysitis* (tom. II), замѣчая, что яковиты „знаменуются крестомъ единымъ перстомъ“, Ассеманъ разсуждаетъ: „а почему единымъ перстомъ творятъ они знаменіе креста, этому объясненіе даетъ *Давидъ, сынъ Павла, епископъ яковитскій* (жившій въ XIII вѣкѣ, какъ объясняется это на страницѣ 243), въ *діалогѣ о трисвятомъ* (извлеченіе изъ котораго помѣщено тамже на стр. 243 — 244) въ сихъ словахъ: „поелику *Христосъ есть единъ*, слово Божіе воплотившееся, *и не суть два*, и распять *на единомъ крестѣ*, и распять *единожды*: поэтому-то мы и изображаемъ крестъ *единымъ перстомъ*“. Почти тоже объясненіе, самими яковитами данное, предлагаетъ *Іаковъ Де-Витриако въ исторіи восточной*: „когда спрашивалъ я“, говоритъ онъ,— „почему они только *единымъ перстомъ* знаменуются, они отвѣчали, что *единствомъ перста* они означали *единую божескую сущность*, тремя же частями“ (суставами перста) „Троицу, ограждая себя знаменіемъ креста *во имя Троицы и единства*“.

Какъ во время Ильи дамаскаго крестились православные, которыхъ онъ называетъ *мельхитами*? „Мельхиты“,—пишетъ онъ,— „начертываютъ фигуру креста *двумя перстами* веденіемъ отъ правой стороны къ лѣвой, чѣмъ исповѣдуютъ, что они вѣруютъ, что *на крестѣ были божество и человечество вмѣстѣ соединенныя*“ и т. д. Это свидѣтельство Ильи дамаскаго о томъ, какимъ перстосложеніемъ крестились именно православные — мельхиты, мы должны подвергнуть самому тщательному анализу, чтобъ исчерпать всю силу сви-

дѣтельства, ни на іоту не прибавивъ и не убавивъ его значенія.

Какіе именно мельхиты разумѣются у Иліи дамасскаго? Всѣ ли тѣ народы, которыхъ подъ названіе мельхитовъ подводитъ *несторіанинъ Ебен-іезусъ*, епископъ аравійскій съ 1285 года, митрополитъ собенскій въ 1318 году ⁽¹⁾,—т. е. римляне, франки, константинопольскіе греки, всѣ народы сѣверные, каковы рутены, аланы, циркасы, азіаны, георгіаны и прочіе съ ними сосѣдніе?—Нѣтъ, Илія дамасскій говоритъ о *мельхитахъ только сирійскихъ*, или еще частнѣе іерусалимскихъ, такъ какъ трактатъ свой о согласіи вѣры онъ издалъ, „когда былъ еще епископомъ надъ несторіанами проживающими въ Іерусалимѣ“, и въ трактатѣ доказывалъ, что „три отдѣла сирійцевъ, именно несторіане, мельхиты и яковиты, въ сущности, какъ говоритъ онъ, вѣры согласны, а разнятся только въ способѣ выраженія“. Итакъ, значитъ, онъ имѣлъ въ виду только *мельхитовъ сирійскихъ*, которыхъ видѣлъ около себя именно въ Іерусалимѣ. Другихъ же мельхитовъ его рѣчь не касается, тѣмъ болѣе, что едвали могъ онъ видѣть и знать, какимъ перстосложеніемъ крестятся и что подъ нимъ подразумѣваютъ всѣ прочіе народы, называвшіеся на востокѣ именемъ мельхитовъ, наприм. грузины, черкесы, аланы, рутены, всѣ народы сѣверные, франки и сосѣдніе съ ними. Такимъ образомъ, по точному смыслу рѣчи его, въ его мельхитахъ должно видѣть мельхитовъ только *сирійскихъ* и частнѣе *іерусалимскихъ*. Еще точнѣе говоря, онъ разумѣетъ сирійскихъ-іерусалимскихъ мельхитовъ *только своего времени*, а не предшествующихъ вѣковъ, говоря о нихъ вездѣ только въ настоящемъ времени: „мельхиты—*приписываютъ, исповѣдуютъ, называютъ*.., знаменіемъ креста, которымъ мельхиты *имѣютъ обычай* знаменоватъ чело“ и т. п.

(1) См. *ibidem*, pag. 325.

Итакъ, по точному смыслу словъ Иліи іерусалимскаго—дамаскаго, оказывается, что *двумя перстами крестились исповѣдуя, что на крестѣ были божество и челоѵчество вмѣстѣ соединенныя*“, *мельхиты сирійскіе—іерусалимскіе IX—X вѣка*. Но и это въ отношеніи къ разсматриваемому нами вопросу объ истинномъ древле-православномъ перстосложеніи было бы весьма важнымъ результатомъ, если бы безспорно установленъ былъ фактъ, что православные жители Сиріи и Іерусалима IX—X вѣковъ крестились двуперстно, точно также, какъ и несторіане. Однакоже въ свою очередь и это утвержденіе можетъ подлежать спору и ограниченію. Было бы неразумно сомнѣваться въ томъ, знали ли несторіанскій іерусалимскій епископъ, а потомъ митрополитъ дамаскскій Илія, какъ—какими или лучше сколькими перстами несторіане знаменуютъ себя крестомъ и что подъ перстами, которыми знаменуются, разумѣютъ. Но позволительно задаться вопросомъ, также ли точно знали онъ этотъ предметъ относительно и православныхъ? Онъ могъ видѣть, что православные священствующіе благословляютъ именованіемъ, при которомъ выставляютъ на видъ особенно два перста; — могъ видѣть, что православные міряне знаменуются троеперстіемъ особеннаго рода, при которомъ большій первый перстъ полагается *не равенъ вку-нть* со вторымъ и третьимъ, но по срединѣ между тѣмъ и другимъ, — троеперстіемъ, которое и употреблялось (какъ мы сейчасъ покажемъ) и употребляется (какъ можно видѣть нерѣдко и теперь); и при этомъ могъ онъ утверждать, что православные мельхиты знаменуются, какъ и несторіане, *двумя перстами*. Даже не имѣлъ ли онъ побужденій скрывать отъ себя, какъ и отъ своихъ читателей, отѣнки въ перстосложеніи православномъ и несторіанскомъ, какъ и въ значеніи перстосложенія у тѣхъ и другихъ? Именно это самое и бросается въ глаза. Съ какою цѣлію написанъ имъ весь трактатъ *о согласіи вѣры*? Съ цѣлію доказать, что „несторіане, мельхиты и яковиты въ сущности

вѣры согласуются, разнятся же только въ способѣ выраженія“. Съ этой точки зрѣнія, онъ до того сглаживаетъ разности ученія монофизитскаго и несторіанскаго отъ православнаго, что въ мельхитахъ мы еще узнаемъ православныхъ послѣдователей III, IV, V и VI вселенскихъ соборовъ, во въ несторіанахъ и якопитахъ уже не усматриваемъ подлинныхъ несторіанъ и подлинныхъ монофизитовъ. Илія увлекается черезчуръ такъ называемою иреническою, примирительною цѣлію. Такъ напримѣръ съ его иренической точки зрѣнія ему кажется, что несторіане, „допуская во Христвѣ два естества и два лица, и отрекаясь Марію называть Богоматерью“, тѣмъ не менѣе вѣруютъ согласно съ православными, а только выражаются не по православному, тогда какъ III вселенскій ефесскій соборъ предалъ Несторія и послѣдователей его за такое исповѣданіе церковной анаемѣ. Послѣ такого легкаго взгляда на догматическую разность между несторіанами и православными, разности обрядовыя кажутся митрополиту Иліѣ еще незначительнѣе—просто ничтожными: „а что,—пишетъ онъ,—въ числѣ молитвъ, или въ порядкѣ праздниковъ, или во времени церковнаго служенія, или въ соблюденіи постовъ одни другихъ превосходятъ, или взаимно разногласятъ, это подлинно не обличаетъ никакой разности или разномыслія ни въ благочестіи (religione) ни въ вѣрѣ“. При такомъ основномъ своемъ взглядѣ, митрополитъ Илія конечно не имѣлъ ни малѣйшаго желанія вглядываться въ ничтожные, по его мнѣнію, оттѣнки въ перстосложеніи для крестнаго знаменія и въ знаменованіи его у несторіанъ и у православныхъ; напротивъ имѣлъ всѣ побужденія сгладить и даже скрыть всѣ подобные оттѣнки, и заявляетъ нимало не затрудняясь, будто „мельхиты также какъ и несторіане крестятся двумя персами, чѣмъ исповѣдуютъ, что они вѣруютъ, что божество и человѣчество были на крестѣ вмѣстѣ соединенныя“. И заявляетъ это, предпосылая своему сужденію о разностяхъ въ крестномъ знаменіи общій

отзывъ такой: „а что мельхиты, яковиты и несторіане въ изображеніи знаменія креста *весьми мало* (minime) *между собою согласуются*, это подлинно нимало не мѣшаетъ“,—общій отзывъ, который самымъ естественнымъ образомъ наводитъ на мысль, что самъ Илія видѣлъ отличіе въ перстосложеніи не только яковитскомъ, но и православномъ отъ несторіанскаго. Это предположеніе становится почти безспорною достовѣрностію, когда обращаемъ вниманіе на то, какое значеніе соединяли съ перстосложеніемъ для крестнаго знаменія несторіане и мельхиты: несторіане *своими двумя* перстами исповѣдывали свою вѣру въ то, что „на крестѣ были *божество и чело́вѣчество* вмѣстѣ соединенныя“; такъ, въ этомъ не сомнѣваемся: утрируя ученіе *о двухъ естествахъ* въ лицѣ Искупителя, несторіане отторглись отъ единства Церкви вселенской,—утрированное ученіе *о двухъ естествахъ* въ лицѣ Иисуса Христа есть коренной догматъ ихъ ереси. И тотъ же несторіанинъ Илія увѣряетъ, будто и православные, крестясь будтобы именно *двумя перстами*, исповѣдывали будтобы свою вѣру, что „на крестѣ были *божество и чело́вѣчество* вмѣстѣ соединенныя“, и только, и больше ничего! Такъ ли? А забылъ онъ или вовсе не зналъ, что православные испоконъ вѣка, со времени заповѣди возносящагося на небо Господа: *шедше научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, и чрезъ время преподобнаго отца нашего *Ефрема сирина*, который заповѣдуетъ: „гдѣ бы ты ни шель, прежде всего знаменай себя во имя Отца и Сына и Святаго Духа“⁽¹⁾,—и до *всероссійскаго патріарха Іосифа* и до нашихъ дней, крестя лицо свое крестообразно, всегда исповѣдали и исповѣдуютъ прежде всего другаго свою вѣру въ самый основной догматъ Христовой вѣры — *въ Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздѣльную!* Это существенное опущеніе, сдѣланное Иліею дамаскскимъ въ

(1) De panoplia.

испоконномъ, всегдашнемъ католическомъ толкованіи православнаго перстосложенія для крестнаго знаменія, показываетъ ясно и безспорно, что онъ далъ свидѣтельство о перстосложеніи, какимъ крестообразно знаменались православные жители Сири и Іерусалима, свидѣтельство какъ о перстосложеніи, такъ и о знаменованіи его, *неточное и неправильное*.

И вотъ этому еще болѣе несомнѣнныя фактическія доказательства. Зачѣмъ онъ выпустилъ изъ виду, что въ православной восточной Церкви испоконъ вѣковъ существовало такъ называемое именованіе съ особымъ толкованіемъ—значеніемъ монограммы спасительнаго имени Христова ІС ХС? А мозаики константинопольскаго Юстиніанова храма, на которыхъ представлены именованно благословляющими святыя разныхъ странъ и вѣковъ, наприм. Діонисій ареопагитъ, Григорій арменскій, Анфимъ никоидійскій, Николай мирь-ликійскій, дѣлаютъ существованіе именованія въ разныхъ странахъ Церкви, начиная со II или даже I христіанскаго вѣка, безспорнымъ. Этотъ предметъ выше раскрытъ нами подробно и обстоятельно: упоминаемъ же о немъ только въ тѣхъ видахъ, чтобы заявить, что свидѣтельство юстиніанова Софійскаго храма ставитъ существованіе именованія въ первые вѣка христіанства внѣ всякихъ сомнѣній. Но вотъ предъ очами нашими еще капитальное свидѣтельство о томъ же, относящееся, какъ и юстиніановъ храмъ, къ тому же VI вѣку.—Въ каталогъ *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Orientalium*, составленномъ *Стефаномъ Еводиємъ Ассеманомъ, архіепископомъ апамейскимъ (Florentiae)* ⁽¹⁾, на первомъ мѣстѣ (стран. 1 до 25) помещено нижеслѣдующее описаніе весьма древняго кодекса: „Кодексъ 1.

(1) Экземпляръ этой рѣдкой книги принадлежитъ библіотекѣ извѣстнаго нашего археолога *К. И. Невоструева*, которому выражаемъ душевную нашу признательность за это дорогое для насъ указаніе.

Священныя четыре евангелія Господа нашего Иисуса Христа, Рабулою каллиграфомъ посирски написанныя въ монастырѣ св. Іоанна въ Загбѣ, городѣ Месопотаміи, при Сергіи пресвитерѣ аввѣ того монастыря, въ шестой день мѣсяца февруаріа, индикта четвертаго, въ годъ Александра 897 (по Христъ 586), стараніемъ и попеченіемъ Іоанна пресвитера монастыря ларбикскаго, и Исаака діакона изъ Гаинаты, равно какъ и Христофора лугенскаго, Мартирія пресвитера и Даміана законоискусника изъ дома Протогенова, которые прехвальныи кодексъ четырехъ евангелій вмѣстѣ съ весьма многими другими кодексами, ими собранными, дали въ даръ вышереченному св. Іоанна монастырю въ Загбѣ: что все въ концѣ этого самаго кодекса отмѣчено рукою прехвальнаго Рабулы каллиграфа. На первыхъ двѣнадцати листахъ кодекса начертано посланіе Евсевія Памфила кесарійскаго къ Карпіану о гармоніи четырехъ евангелистовъ вмѣстѣ съ десятию тогоже Евсевія и Аммонія александрійскаго канонами.“ Въ этомъ кодексѣ имѣются XXVI картъ, съ священными изображеніями новаго и ветхаго завѣта. У многихъ изъ образовъ святыхъ какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта представлены *руки съ перстосложеніемъ или для благословенія или для моленія*. Будемъ имѣть въ виду, что кодексъ написанъ и изображенія сдѣланы *въ VI вѣкъ христіанской эры!* Какое же перстосложеніе мы видимъ здѣсь? Видимъ *перстосложенія разнообразныя*. Но приступая къ точному описанію ихъ, мы должны предварить, что все изображенія сдѣланы рукою крайне неискусною до грубой простоты; оттого и перстосложенія благословляющихъ или молящихся рукъ сдѣланы грубо, по мѣстамъ неясно и неотчетливо; тѣмъ не менѣе мы ясно усматриваемъ въ различіи перстосложеній опредѣленные характеры и направленія, какъ и будетъ видно изъ нижеслѣдующаго точнаго описанія.

На *первой* картѣ, представляющей образы св.

апостоловъ, собравшихся для поставленія Матѳея на мѣсто Іуды предателя, видимъ два разныя перстосложенія: 1) *у одного апостола* десница обращена лицомъ къ зрителю якобы для благословенія: второй, третій и четвертый персты стоятъ вмѣстѣ простертыя, первый отклоненный отъ нихъ простертъ, а пятый приклоняется ко второму составу перваго; 2) *у другаго апостола*, который явно благословляетъ избираемаго Матѳея, *видимъ именованіе*: второй и третій вмѣстѣ сложенные простерты, четвертый вогнуть внутрь кисти обращенной къ зрителю заднимъ фасомъ, перваго перста за ладонью не видно, а мизинецъ простертъ и мало приклоненъ.

На *третьей* картѣ представлены святители: 1) *Евсвѣй кесарійскій*; у него десница сложена на благословеніе: первый перстъ простертъ отдѣльно отъ прочихъ, второй и третій простерты вмѣстѣ рядомъ, четвертый и пятый вмѣстѣ рядомъ приближаются, но не совсѣмъ приближены къ первому;—2) *Аммоній александрійскій*; на благословляющей рукѣ его второй перстъ простертъ и мало приклоненъ, третій отдѣльно отъ втораго приклоненъ еще болѣе, четвертый и пятый совсѣмъ пригнуты къ ладони, а первый приложенъ къ корню четвертаго.

На *четвертой* картѣ *у ангела*, явившагося священнику Захаріи, поднята рука якобы для благословенія: видны два раздѣленные и простертыя персты второй и третій, четвертый и пятый вогнуты внутрь кисти, а пятого за ладонью не видно.

На *пятой* картѣ на образѣ благовѣщенія *архангелъ Гавриилъ* поднялъ руку съ перстосложеніемъ точно такимъ же, какъ выше-описанное; а на обращенной лицомъ къ зрителю поднятой, вѣроятно для моленія или для исповѣданія — благословенія Бога, десницѣ *пречистой Дѣвы* видимъ первый перстъ приклоненъ къ корнямъ по срединѣ втораго и третьяго сложенныхъ вмѣстѣ и простертыхъ, а четвертый и пятый пригнуты къ ладони. *Это—троперстіе*. Точно такое

же перстосложеніе видимъ на десницѣ царя Давида на VI картѣ и на VIII у пророка Амоса. На IX картѣ у пророка Михея видимъ старообрядческое двуперстіе, т. е. два перста—второй и третій простерты вмѣстѣ, а три—первый, четвертый и пятый сложенные равно вкупѣ; тутже у Спасителя, бесѣдующаго съ самаряною, видимъ перстосложеніе какъ у ангела, явившагося Захаріи. На XII картѣ у пророка Аггея видимъ именованіе: первый простертъ отдѣльно, къ нему приближается согнутый четвертый, второй и третій и пятый простерты; но тутже у Спасителя, который исцѣляетъ слѣпорожденнаго, видимъ перстосложеніе, какъ у ангела, явившагося Захаріи. На XIV картѣ у пророка Даниила видимъ перстосложеніе, какъ у пречистой Дѣвы въ благовѣщеніи—троеперстіе; а у Ісуса Христа, изгоняющаго бѣсовъ, перстосложеніе какъ у ангела являющагося Захаріи. На картѣ XV у пророка Елиссея перстосложеніе, какъ у ангела явившагося Захаріи, — у пророка Малахіи, какъ у Аммонія александрійскаго, а у І. Христа здѣсь же перстосложеніе такое: второй и третій оба вмѣстѣ простерты и мало преклонены, третій и четвертый вмѣстѣ поставлены къ ладони въ положеніе перпендикуляра, а первый идетъ по второму суставу четвертаго,—именословіе. На картѣ XVI у евангелиста Матвея перстосложеніе, какъ предыдущее, какъ у Малахіи или Аммонія александрійскаго. А на картѣ XVII у евангелиста Луки именованіе, точь въ точь такое же, какъ у пророка Аггея на картѣ XII: пятый простертъ, четвертый пригибается къ первому, отдѣльно прямо стоящему, а третій и второй простерты и мало приклонены. На картѣ XVIII два лика Іисуса Христа, и у обоихъ перстосложеніе разное: у одного лика пятый и четвертый персты прижаты къ ладони, третій и второй стоятъ, а первый положенъ прямо съ боку втораго перста; у втораго же лика на десницѣ, обращенной къ зрителю заднимъ фасомъ, перваго перста не видно за ладонью, второй и третій вмѣстѣ простерты и мало

преклонены, отдѣленные отъ нихъ четвертый и пятый также простерты вмѣстѣ и мало преклонены. *На картѣ XIX* на десницѣ Иисуса Христа *двуперстіе* точно такое же, какъ у пророка Михея на картѣ IX. *На картѣ XXI у Спасителя*, схватываемаго воинами, перстосложеніе точно такое же, какъ у втораго лика Спасителя на картѣ XVIII. *На картѣ XXII, XXIII и XXV у Спасителя* перстосложеніе такое, какъ у ангела явившагося Захаріи. Наконецъ *на картѣ XXVI* на образѣ сошествія Святаго Духа видимъ на рукахъ Богоматери и двухъ апостоловъ перстосложеніе, какъ у втораго лика Спасителя на картѣ XVIII.

На 24 страницѣ *Ассеманъ* пишетъ: „изъ памятниковъ, къ этому кодексу приложенныхъ, и нами точнѣйшимъ образомъ съ сирскаго переведенныхъ, явствуетъ, что этотъ кодексъ изъ монастыря св. Іоанна въ городѣ Загбѣ, гдѣ былъ написанъ, былъ перенесенъ въ монастырь святой Маріи маифукскій въ провинціи Ботренской, около XI вѣка, по повелѣнію патріарховъ антиохійскихъ; отсюда въ монастырь св. Маріи каннубинскій, и тамъ оставался даже до 1497 года по Христу, наконецъ перенесенъ въ бібліотеку лаврентіанскую князей Медичисовъ, въ которой нынѣ сохраняется“.

Итакъ вотъ перстосложенія для благословенія и, какъ кажется, для крестнаго знаменія, на изображеніяхъ несомнѣнно VI вѣка, сдѣланныхъ въ Месопотаміи, переходившихъ потомъ въ глубь Азіи изъ мѣста въ мѣсто отъ Месопотаміи до Антиохіи. Чтò же мы видимъ? Перстосложенія разнообразныя: 1) *неточное двуперстіе*, которое можно приурочивать ко всякому изъ извѣстныхъ перстосложеній, къ двуперстію старообрядческому, именованію и даже къ троеперстію,—2) *двуперстіе довольно близкое къ старообрядческому*, которое можно однакоже считать именованіемъ,—3) *именословіе* ясное и несомнѣнное въ четырехъ экземплярахъ, и наконецъ 4) понимаемое нами за молитвенное *троеперстіе* на десницѣ Приснодѣвы на образѣ благовѣщенія, троеперстіе, съ которымъ совершенно сходны

неизвѣстно - молитвенныя, неизвѣстно - благословенныя перстосложенія десницъ пророковъ Давида, Амоса и Даніила. Этого рода перстосложенія должно назвать *перстосложеніями исповданія и благословенія Бога.*—

5) Видимъ здѣсь еще и *пятый родъ перстосложенія*, который не знаемъ—куда и какъ приурочить,—перстосложеніе такое: на десницѣ, обращенной къ зрителю заднимъ фасомъ, видятся прямо стоящіе два перста—указательный и великосредній, а отдѣльно отъ нихъ также прямо стоящіе и между собою соединенные другіе два перста—безымянный и мизинецъ. Вѣроятно при этомъ большій—первый перстъ, котораго къ сожалѣнію здѣсь за ладонями не видно, прикладывался къ корнямъ или первыхъ или послѣднихъ двухъ, но вѣрнѣе—первыхъ двухъ, при чемъ—вѣроятно—мы получаемъ *одну изъ самыхъ древнихъ формъ троеперстія.*

Отсюда несомнѣнно открывается, что на христіанскомъ востокѣ въ VI и послѣдующихъ вѣкахъ были разныя перстосложенія, между которыми мы усматриваемъ *и молитвенное троеперстіе и благословенное именованіе.* Слѣдовательно едвали строгую историческую правду говоритъ несторіанинъ Ілія дамакскій, будто сирскіе его времени (IX—X вѣка) мельхиты крестились именно и исключительно только двумя перстами и именно въ два естества Христовы божество и чело-вѣчество. Но за то изъ его свидѣтельства открывается съ несомнѣнностію и даже очевидностію то, что какъ *яковиты-монофизиты* удержали у себя въ крестномъ знаменіи древнее весьма распространенное *одноперстіе* для выраженія *характернаго догмата своей еретической вѣры во единого Христа распятаго*,—такъ и *несторіане*, отступивъ и отъ древняго *одноперстія*, которымъ первенствующіе христіане выражали свою вѣру *въ единого Бога* въ отличіе отъ многобожниковъ-язычниковъ, и отъ *троеперстія*, которымъ первенствующіе христіане выражали свою вѣру въ коренной отличительный догматъ христіанства—*въ Бога тріединнаго*, и отъ *именословія*, которымъ первенствующіе хрис-

тіане выражали свою вѣру въ искупительное имя ІС ХС, о немже подобаетъ спастися всѣмъ намъ, — несторіане первые измѣнили именованіе въ ясное двуперстіе, которому они первые навязали знаменованіе вѣры въ два естества Христовы божество и человечество — въ отличительный догматъ несторіанской ереси. А оттуда это несомнѣнно еретическое несторіанское порожденіе, блуждая на пространствахъ вѣковъ по разнымъ странамъ востока, проникло и въ нашу благословенную Русь святую, и еретическое сѣмя, павъ на подготовленную ересями стригольниковъ и жиדותвуюющихъ злотворную почву противленія Церкви, принесло стократный и тысячекратный плодъ бѣдственнаго русскаго раскола, къ глубокой радости исконнаго врага челоуѣкоубійцы, отца всякой лжи и князя всякой тмы.

Новѣйшія изслѣдованія по вопросу о перстосложеніи имѣли плодомъ нѣсколько открытій, которыя и разъясняютъ и — такъ сказать — углубляютъ значеніе этого предмета, доказывая, что и въ древней Церкви то или другое употреблявшееся сложеніе перстовъ въ крестномъ знаменіи никакъ и никогда не было случайностію, напротивъ во всѣ эпохи христіанства соединялось съ глубоко-тайнственнымъ знаменованіемъ, и въ разныя эпохи влекло за собою разные оттѣнки знаменованія, отражая въ себѣ духъ той или другой эпохи.

Такъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ за 1858 (ч. II, стр. 462—471) приведено *свидѣтельство VIII вѣка о сложеніи перстовъ въ священническомъ благословеніи*, — свидѣтельство, заимствованное изъ книги св. Германа, патріарха константинопольскаго, жившаго въ VIII вѣкѣ, подъ названіемъ: *таймоводственное созерцаніе церковныхъ службъ и обрядовъ* ('). — Здѣсь

(') *Θεωρία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μοναχικῆ*. Fabricii Bibl. Graecae. vol. X. p. 210. Латинскій переводъ этого творенія помѣщенъ въ Bibliotheca maxima Patrum Gallandii, tomus XIII, p. 51.

св. Германъ между прочимъ говорить о благословеніи, которое архіерей преподаетъ народу во время литургіи по прочтеніи евангелія. При этомъ, указывая на господствовавшее въ то время общее мнѣніе, что второе пришествіе Христова должно случиться по истеченіи тысячи лѣтъ отъ рождества Христова, патриархъ замѣчаетъ, какъ это убѣжденіе выразилось въ самомъ перстосложеніи архіерейской благословящей руки: ибо, говоритъ св. Германъ, вычисленіе перстовъ въ ней означаетъ 6500.

Сами по себѣ слова св. отца весьма темны: что это за вычисленіе перстовъ (*φτφίς τῶν δακτύλων*) и какимъ образомъ даетъ оно число 6500!

Въ древности былъ извѣстенъ способъ изображать различныя числа посредствомъ извѣстнаго, условно принятаго сложенія перстовъ; а такъ какъ въ древнихъ языкахъ и буквы имѣли численное значеніе, то этотъ способъ также употреблялся, когда одно лице хотѣло передать что-либо другому неслышно и незамѣтно для прочихъ. Искусство это еще до Р. Х. было извѣстно у грековъ, перешло къ римлянамъ⁽¹⁾, и потомъ, по крайней мѣрѣ до VIII в., употребляемо было даже писателями христіанской Церкви какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Для насъ подробное изложеніе этого способа считать и говорить посредствомъ перстовъ (*computum vel loquela digitorum*, *δακτυλικὸν καίμφεις*, *δακτυλικὸς μέτρος*) сохранилось въ книгахъ латинскаго писателя VII вѣка—*Беды* (*Venerabilis Beda*), который заимствовалъ его изъ сочиненій *Николая смирнскаго*⁽²⁾. Прежде нежели покажемъ, что „вычи-

подъ названіемъ: *Theoria rerum ecclesiasticarum*. Въ русскомъ переводѣ см. въ «Христіанскомъ чтеніи» 1855 года.

(1) *Геродотъ* кн. 6, гл. 63; *Ювеналъ*, сатира 10, ст. 248. *Плиній*, ест. ист. кн. 34, гл. 7. (см. *Patrologiae cursus completus de Migne, tomus XLI, p. 618, annot. a*).

(2) О книгѣ *Николая смирнскаго*: *περὶ δακτυλικῶν μέτρων*, см.

сленіе перстовъ“, упоминаемое св. Германомъ, есть одно и тоже съ тѣмъ „счетовъ перстовъ“, о которомъ сообщаетъ намъ свѣдѣніе *Беды*, сдѣлаемъ опытъ опредѣлить, какое именно сложеніе перстовъ давало, по счету *Беды*, 6500, — то число, которое св. Германъ видѣлъ въ перстосложеніи святительской благословляющей десницы.

„Тысяча, говоритъ *Бед*, изображается на правой рукѣ также, какъ единица изображается на лѣвой; двѣ тысячи, какъ два — на лѣвой; три тысячи, какъ три — на лѣвой и т. д. до девяти тысячъ“. Слѣдовательно 6000 изображались на правой рукѣ также, какъ число 6 на лѣвой. Опять обращаясь къ счету *Беды*, находимъ, что числа отъ 1 до 9 изображались посредствомъ различныхъ положеній послѣднихъ трехъ перстовъ лѣвой руки: мизинца, безъимянного и великосредняго; говоря: разъ, два, три, ихъ пригибали, одинъ за другимъ, къ серединѣ ладони. „Когда ты,—продолжаетъ *Бед*, — говоришь: четыре, выпрями мизинецъ; когда говоришь: пять, подними и второй отъ мизинца палецъ; когда говоришь: шесть, подними третій, а средній, называемый лекарскимъ, одинъ только пусть остается въ томъ положеніи, какъ былъ уставленъ кон-

у *Фабриція* Bibl. Gr. vol. VII, p. 770. annot; et vol. IV, p. 18; о *Бедѣ* у него же Bibl. Lat. lib. IV, cap. VI, num. 12. *Блаж. Августинъ* говоритъ, что въ его время были люди, которые по какому-то сложенію перстовъ издательно высчитывали время втораго пришествія Христова (De civitate Dei lib. XVIII, cap. 53.—См. Patr. c. compl. de Migne, tomus XLI p. 617). *Бед* (De temporum ratione, cap. I;—de computo vel loquela digitorum, см. P. C. C. de Migne, t. XC, p. 296) говоритъ, что этимъ способомъ вычисления пользовались многіе толковники (expositores) св. Писанія, при своихъ объясненіяхъ и, какъ примѣръ, приводитъ изъ твореній бл. *Иеронима* объясненіе словъ Спасителя о плодѣ тридесятикратномъ, шестидесятикратномъ и сторичномъ. Это объясненіе показываетъ, что во времена бл. *Иеронима* употреблялся тотъ же самый счетъ перстовъ, который описалъ намъ *Бед*.

цомъ своимъ въ средину ладони“ (1). Число 500, по словамъ *Беды*, изображалось на правой рукѣ, какъ 50—на лѣвой; а именно: „когда говоришь: пятьдесятъ, то, согнувъ крайній (*extremus* — послѣдній, верхній) суставъ большаго пальца, на подобіе греческой буквы *Ϟ*, приклони его къ ладони“. Итакъ для того, чтобы „по вычисленію перстовъ“ вышло число 6500, должно было, по указаннымъ правиламъ, персты правой руки сложить такимъ образомъ, чтобы три перста — пятый, третій и второй были простерты, четвертый былъ приклоненъ къ ладони, а первый перекрещивался съ четвертымъ поверхъ его.—Не есть ли это то самое сложеніе перстовъ, которое и нынѣ употребляетъ Церковь православная въ благословініи? Не очевидно ли отличается оно по внѣшнему своему виду какъ отъ треперстнаго сложенія для знаменія креста, такъ и отъ двуперстнаго (2)?

Когда св. Германъ говоритъ, что святительское благословініе указываетъ на время втораго пришествія Христова, то, послѣдуя другимъ, прежде его быв-

(1) *Medicus* — лекарскій, у насъ — *безымянный*; среднимъ онъ называется какъ занимающій средину между тѣми тремя перстами, о которыхъ идетъ рѣчь и которые служатъ для изображенія чиселъ отъ единицы до шести. Здѣсь очевидно подъ среднимъ нельзя разумѣть *великосредняго*, который у древнихъ, и у самого *Беды* назывался: *imprudicus* — *безстыдный*; его, для изображенія числа шесть, должно было выпрямить, поднять.

(2) Замѣчательно въ этомъ отношеніи одно греческое изображеніе св. Германа, представляемое *Гоаромъ* въ изданномъ отъ него въ 1620 году Евхологіонѣ греческой Церкви. Св. Германъ изображенъ благословляющимъ одной рукою и персты ея сложены именно такъ, какъ должно быть по наставленію *Беды*, чтобы составилось перстосложеніе, дающее число 6500. Тамъ же представлено другое греческое изображеніе—св. *Меводія*, тоже патріарха константинопольскаго, осѣняющаго народъ свѣщниками (*дикиріемъ* и *трикиріемъ*), при чемъ персты рукъ его, держащихъ свѣтильники, имѣютъ такое же сложеніе (*Evchologion*. Paris. p. 114. 115).

шимъ истолкователямъ церковныхъ священнодѣйствій, онъ усваиваетъ это знаменованіе не вообще именованію перстосложенію, а только въ частности именованію перстосложенію, соединенному съ святительскимъ осѣненіемъ, и притомъ именно тому, которымъ святитель осѣняетъ послѣ прочтенія евангелія на литургіи; тогда какъ благословенію, бывающему въ иное время священнослуженія, св. Германъ даетъ иное знаменованіе, соотвѣтственно тому, что воспоминается Церковію въ то или другое время священнодѣйствія. И такимъ образомъ выше изъясненнымъ толкованіемъ именованія св. Германъ не исключаетъ другихъ толкованій, какія издревле соединялись съ этимъ перстосложеніемъ, и самаго древняго изъ нихъ того, по которому это перстосложеніе было общеупотребительною въ самыя древнія вѣка христіанства монограммою спасительнаго имени ІС ХС. Разныя съ разными оттѣнками знаменованія благословенію и соединенному съ нимъ перстосложенію давали не одинъ только св. Германъ, но и другіе отцы и учителя церковные. Такъ „чтеніе св. евангелія, говоритъ св. Максимъ исповѣдникъ, служитъ символомъ кончины вѣка сего. Сошествіемъ архіерея съ кафедръ и изведеніемъ оглашенныхъ означается второе пришествіе съ неба великаго Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа“⁽¹⁾. „Осѣненіе крестнымъ знаменіемъ, писалъ св. Софроній іерусалимскій, которое преподаетъ архіерей народу по прочтеніи евангелія, указываетъ на второе пришествіе Христова“⁽²⁾. Говоря объ этомъ же времени священнослуженія, св. Германъ усваиваетъ святительскому благословенію указаніе на время втораго пришествія Христова. Но о знаменованіи благословенія, бывающаго послѣ пѣнія три-

(¹) *Тайноводство*. См. Писанія св. отцевъ и учителей Церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія, томъ I, стр. 442.

(²) Тамже, стр. 386. Отрывокъ изъ слова св. Софронія о божественномъ священнодѣйствіи.

святаго, самъ же онъ учить такъ: „возшествіе архіерея на сопрестоліе и благословеніе народа знаменуетъ то, что Сынъ Божій, оканчивая по плоти домостроительство нашего спасенія, воздвигъ рупцѣ свои и благословивъ святыхъ своихъ апостоловъ, сказалъ имъ: *миръ оставляю вамъ*; и этимъ архіерей показываетъ, что сей же миръ и благословеніе преподаль міру Христосъ чрезъ своихъ апостоловъ. Иначе: знаменіе, которое архіерей обыкновенно совершаетъ въ концѣ трисвятаго, знаменуетъ исполненіе и запечатлѣніе изреченныхъ о Христѣ пророчествъ“⁽¹⁾. А „благословеніе, бывающее послѣ прочтенія евангелія“, по его словамъ, „знаменуетъ второе пришествіе Христова; если же при этомъ обратить вниманіе на положеніе перстовъ, то замѣмъ, что, по извѣстному общеупотребительному счету, оно даетъ число 6500. Итакъ въ самомъ перстосложеніи, употребляющемся для благословенія, усматривается какъ-бы подтвержденіе той мысли, что пришествіе Христова должно случиться по истеченіи тысячи лѣтъ отъ рождества Его“. Надобно замѣтить еще, что *св. Германъ* въ этой мысли ссылается на *св. Ипполита римскаго, Кирилла іерусалимскаго и св. Златоуста*, у которыхъ также находятъ указаніе на 6500 лѣтъ, какъ время ожидаемаго пришествія⁽²⁾. *Блж. Августинъ* также упоминаетъ о *человѣческихъ догадкахъ* касательно времени пришествія Христова, основанныхъ на вычисленіи слагаемыхъ извѣстнымъ образомъ перстовъ. „Основываются, говоритъ онъ, на человѣческихъ догадкахъ, а ничего не представляютъ положительнаго — отъ словъ каноническаго Писанія. Но *персты ослѣхъ вычисляющихъ о семъ* разгибаетъ и повелѣваетъ имъ успокоиться Тотъ, кто говоритъ: *нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже Отецъ*

(1) Тамже, стр. 383. Послѣдов. излож. церков. службъ и обрядовъ и проч.

(2) Vid. Cotelerii Patres apost. t. I. pag. 44.

положи во своей власти“ (1). Изъ словъ *блаж. Августина* не ясно, имѣеть ли онъ въ виду именно благословеніе, когда говоритъ о вычисленіи по перстамъ: но если такъ, то можно заключать, что и на западѣ въ его время употреблялось такое же благословляющее перстосложеніе, какое во времена св. Германа было на востокѣ, что подтверждается и указаніемъ св. Германа на Ипполита римскаго.

Это новое объясненіе, свидѣтельствуя съ одной стороны о древности употребленія въ Церкви перстосложенія такъ называемаго именовсловаго, съ другой стороны вводитъ насъ въ глубь древней христіанской мистики, въ которой по недостатку надлежащихъ данныхъ мы видимъ опредѣленнаго немного, опредѣленно усматривая только то, что *съ молитвенно-благословеннымъ перстосложеніемъ въ разныя эпохи христіанства въ разныхъ странахъ соединялись разныя священныя знаменованія*; равно какъ другія данныя съ другой стороны показываютъ, что безспорно и самыя образы перстосложеній были различны и что между ними уже съ глубокой древности начинается и точное старообрядческое двуперстіе.

Такъ въ семь 1870 году мы нарочно посѣтили нашъ древній богоспасаемый Кіевъ, чтобъ осмотрѣть и описать съ этой точки зрѣнія древній *кіево-софійскій соборъ*.

Архимандритъ Никаноръ.

(окончаніе слѣдуетъ)

(1) *De civ. Dei*: 18. 53, § 1.

ЗАЩИТА МОИСЕЕВА ПЯТИКНИЖІЯ

ПРОТИВЪ
ВОЗРАЖЕНІЙ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ КРИТИКИ.

(продолженіе)

ПРИБАВЛЕНІЕ 1-Е.

КРИТИКА НА СОЧИНЕНІЕ ЕПИСКОПА КОЛЕНСО ⁽¹⁾.

(Статья Педезера).

Къ небольшему своему сочиненію мы присоединяемъ критику на сочиненіе епископа Коленсо, написанную Педезеромъ (Pédézert), профессоромъ богословскаго факультета въ Монтобанѣ и помѣщенную въ журналѣ L'Espérance 19 іюня 1863 года. По своей исключительной точкѣ зрѣнія, съ которой Педезеръ разсматриваетъ сочиненіе Коленсо, критика его, сколько

⁽¹⁾ Сочиненіе Коленсо: The Pentateuque and book of Josuach scitically examined, первыя двѣ части котораго вышли въ Лондонѣ въ 1862—1863 г., надѣлало много шуму въ западно-богословскомъ мірѣ, особенно въ Англии. — См. о немъ въ Revue de Théologie 1863. p. 191. Revue Chret. 1863. p. 117. Правосл. обзор. 1863 г. май, въ замѣткахъ—стр. 47 и 48.

остроумная, столько же и основательная, отнюдь не составит ненужнаго повторенія того, что сказано нами въ настоящемъ сочиненіи. Защищая подлинность Пятикнижія, мы, какъ это замѣтили конечно наши читатели, заботились преимущественно о томъ, чтобы опровергнуть новѣйшія германскія гипотезы (принимаемая впрочемъ и епископомъ Коленсо), по которымъ Пятикнижіе составлено будтобы изъ отрывковъ, принадлежащихъ разнымъ писателямъ и относящихся къ разнымъ эпохамъ, — гипотезы, по которымъ окончательная редакція Пятикнижія, сдѣланная неизвѣстно кѣмъ, относится къ позднѣйшему времени, и которыя смотрятъ на его содержаніе, какъ на мифическое. Педезеръ взглянулъ на вопросъ съ другой точки зрѣнія. Онъ главнымъ образомъ старается доказать историческую достовѣрность, или, какъ говорятъ нынѣ, историчность содержанія Пятикнижія, — доказать, что его повѣствованіе, такъ сильно возмущающее почтеннаго епископа Коленсо, заслуживаетъ полнаго нашего довѣрія и далеко не такъ странно, какъ утверждаютъ противники Пятикнижія. Остроумный критикъ выбралъ съ этою цѣлію нѣсколько особенно выдающихся въ сочиненіи Коленсо мѣстъ, изъ которыхъ ясно можно видѣть всю неосновательность критики англійскаго епископа.

1) *Народъ предъ скиніей свидѣнія.* Въ VIII, 3. 4. книги Левитъ мы читаемъ, что Іегова повелѣлъ Моусею созвать общество *предъ дверіи скиніи свидѣнія*, и что, исполняя повелѣніе Іеговы, Моусей собралъ общество *предъ дверьми скиніи свидѣнія*. — На это мѣсто докторъ Коленсо замѣчаетъ, во-первыхъ, что подъ *обществомъ* (слав. сонмъ) надобно разумѣть народъ въ полномъ сборѣ, или, по крайней мѣрѣ, взрослыхъ мужчинъ, а не однихъ только начальниковъ народа, а это даетъ въ итогѣ, по крайней мѣрѣ, 600,000 человекъ; во-вторыхъ, говоритъ Коленсо, историкъ хочетъ сказать, что все общество вошло во дворъ скиніи; въ-третьихъ, такъ какъ этотъ дворъ имѣлъ въ длину всего

180 футовъ и 90 футовъ въ ширину, тѣ въ немъ нельзя было помѣститься всему обществу, состоящему изъ 600,000 человѣкъ; въ-четвертыхъ, если всѣ эти люди стояли, стѣснившись сколько было возможно, не только напротивъ дверей скинии, но и напротивъ всей той стороны ея ограды, на которой находилась дверь, то они должны были занять пространство почти въ двадцать миль (англійскихъ) (1).—Докторъ Коленсо, безъ сомнѣнія, воображаетъ, что этимъ разсужденіемъ онъ поставилъ вѣрующихъ въ подлинность Моисеевыхъ книгъ въ большое затрудненіе, тогда какъ этимъ онъ обнаруживаетъ только свое невѣжество и говоритъ вздоръ. Хотя это возраженіе его сочтено важнымъ въ одной изъ книжекъ *Revue des deux Mondes*, откуда оно и заимствовано нами, однакожь оно можетъ возбудить только улыбку въ самихъ невѣрующихъ, если они возьмутъ на себя трудъ оцѣнить его ближе и безпристрастно. По мнѣнію новой отрицательной критики, книга Левитъ была написана до построенія храма, въ то время, когда еще существовала и служила мѣстомъ богослуженія скинія свидѣнія; — пусть же вообразятъ теперь, что писатель этой книги, которому были известны размѣры скинии, такъ какъ онъ видѣлъ ее ежедневно, что Самуиль, Гадъ, или Наанъ—эти мнимые писатели Пятикнижія, запираютъ въ ея тѣсную ограду 600,000 человѣкъ! И если былъ человѣкъ, настолько неразумительный, что могъ написать подобную нелѣпость, то пусть подумаютъ о томъ — ужели столько же неразумителенъ былъ цѣлый народъ, который повѣрилъ ей? Когда въ газетахъ говорится, что безчисленные толпы народа собрались у воротъ Сень-Поля или Вестминстера въ Лондонѣ, то значитъ ли это, что всѣ собравшіеся стѣснились у *самыхъ воротъ*, или столпились *прямо* предъ ними?— Впрочемъ, если бы д—ръ Коленсо раскрылъ только словарь Гезені-

(1) Около 7 франц. лѣ, и около 30 русскихъ верстъ.

уса, тоже рационалиста, только болѣе, чѣмъ онъ образованнаго, то увидѣлъ бы, что еврейская частица, переводимая поанглійски предлогомъ *въ*, можетъ быть переведена также и предлогомъ *къ*, и указываетъ направление къ цѣли, достигнутой или нѣтъ. Другой изъ наилучшихъ ученыхъ гебраистовъ, Кнобель, комментируя столько затруднившее Коленсо мѣсто, говоритъ, что Моусей собралъ народъ *предъ скинію*. — Еще болѣе соблазняется епископъ Портъ-Наталя словами, сказанными Богомъ Моусею (Числ. X, 3), именно, что *когда затрубятъ въ трубы, то все общество должно собраться къ нему (Моусею), къ дверямъ скиніи свидѣнія*. По англійскому переводу это мѣсто читается такъ: *to Thee at the door of the tabernacle of the congregation*. Бывшій воспитанникъ Кембриджа, писавшій сочиненія по элементарной математикѣ, и здѣсь употребляетъ приемы геометра, вычисляя, что Моусей, какъ человекъ, достигшій полного роста (это заключеніе д—ръ Коленсо дѣлаетъ весьма серьезно), долженъ былъ занимать пространство въ два фута, и что *прямо* предъ нимъ могъ стать одинъ только человекъ, и что такимъ образомъ толпа народа, уставившись противъ него — *человѣкъ за человѣкомъ* — должна бы образовать изъ себя рядъ въ 180 миль, то есть, болѣе 60 льё⁽¹⁾! — Если бы такимъ образомъ слѣдовало понимать вещи, то писатель четвертой книги Царствъ долженъ бы былъ показаться намъ еще страннѣе писателя книги Левитъ, потому что, по его словамъ (VIII, 2), *всѣ израильяне собрались предъ царемъ Соломономъ*. По толкованію д—ра Коленсо, они должны бы стать всѣ *прямо* — *въ линію* противъ царя и образовать изъ себя такимъ образомъ длинный рядъ или цѣпь протяженіемъ около 70 льё⁽²⁾. — Послѣ этого не стоитъ брать на себя трудъ доказывать, что д—ръ

(¹) Болѣе 270 верстѣ.

(²) Болѣе 300 верстѣ.

Коленсо не имѣеть вѣрнаго и точнаго понятія ни о скинии свидѣнія, ни о ея устройствѣ.

2) *Морсей и Исусъ Навинъ, говорящіе всему Израилю*.—Докторъ Коленсо цитируетъ мѣста изъ книги Второзаконія (I, 1. V, 1), гдѣ говорится, что Морсей говоритъ *всему Израилю*, и еще болѣе выразительное мѣсто изъ книги Исуса Навина (VIII, 34. 35), гдѣ этотъ великій рабъ Іеговы представляется намъ читающимъ слова закона *всему Израилю*—женамъ, дѣтямъ, пришельцамъ. За тѣмъ д—ръ Коленсо ставитъ слѣдующій вопросъ: „можно ли представить себѣ, чтобы одинъ человѣкъ въ состояніи былъ сдѣлать то, что представляется здѣсь сдѣлавшимъ Исусъ Навинъ?... Можетъ быть, здѣсь говорится только о нѣмомъ зрѣлицѣ, но никакъ не о томъ, будто собравшійся народъ слышалъ и понималъ торжественное чтеніе Исусомъ книги закона. Вѣдь никакой человѣческой голосъ, если онъ не будетъ усиленъ какимъ-нибудь чудомъ, не можетъ достигнуть столь громадной массы народа, которая равнялась населенію Лондона“.—Иными словами, Исусъ Навинъ читалъ книгу закона двумъ милліонамъ человѣкъ; такое множество народа, въ цѣломъ его составѣ, не могло слышать читаннаго, слѣдовательно Пятикнижіе теряетъ свою историчность.—Историкъ клермонскаго собора пишетъ: „кромѣ придворныхъ и римскихъ кардиналовъ съ папою прибыли на соборъ 13 архіепископовъ и 225 епископовъ, число прелатовъ въ митрахъ было 400.... Изъ сосѣднихъ государствъ, для присутствованія на соборѣ, прибыло множество владѣтельныхъ особъ и кавалеровъ; городъ былъ переполненъ, тысячи иностранцевъ раскинули палатки и шалаши, въ ноябрѣ, на открытомъ полѣ. Слухъ объ этомъ великомъ намѣреніи (крестовомъ походѣ) съ пляченскаго собора быстро разнесся по всѣмъ народамъ. По возвращеніи съ этого собора духовенство каждой епархіи проповѣдывало о красотѣ и славѣ святой земли. Когда папа взошелъ на высокую эстраду, сооруженную на клермонской площади, его

рѣчь напла сердца его слушателей уже приготовленными. Ораторъ былъ прерываемъ криками тысячъ слушателей, восклицавшихъ: „такъ хочетъ Богъ, такъ хочетъ Богъ!“ Здѣсь д—ръ Коленсо могъ бы спросить не только о томъ, какимъ образомъ могли найти матеріаль для устройства такого множества палатокъ и палатей, но и о томъ, какимъ образомъ такое множество людей, разсѣявшихся по полямъ, могли слышать слова папы и отвѣчать на нихъ единодушнымъ восклицаніемъ. Безъ сомнѣнія, папу окружали кардиналы, принцы, епископы; городскія улицы конечно наполнили жители города, которыхъ считалось 26,738 человѣкъ; простые иностранцы толпились конечно весьма далеко отъ оратора. Слѣдовательно они не могли слышать словъ папы; и слѣдовательно разсказъ Эдуарда Гиббона есть вымыселъ.

Изъ своей портъ-натальской резиденціи д—ръ Коленсо рѣшаетъ магистральнымъ тономъ, что никакой человѣческой голосъ, если онъ не былъ усиленъ чудеснымъ образомъ, не могъ быть слышимъ израильскимъ народомъ, собравшимся на склонахъ горъ Геваль и Гаризимъ; но бывшіе въ тѣхъ мѣстахъ путешественники, лично видѣвшіе положеніе этихъ горъ, думаютъ объ этомъ совсѣмъ иначе. Это мы можемъ подтвердить интересными разсказами, находящимися у насъ предъ глазами. Докторъ Бонарѣ увѣряетъ, что если бы кто сталъ въ междугорной долинѣ, то его могъ бы слышать всякій, находящійся на вершинѣ той или другой горы. Докторъ Томсонъ съ поэтическимъ одушевленіемъ описалъ видъ израильскаго народа, разсыпавшагося на двухъ холмахъ и слушающаго угрозы Іеговы; ему казалось, что онъ слышитъ еще голосъ народа, перекликающагося съ одной горы на другую. По его словамъ, болѣе величественнаго зрѣлища никогда еще не видано было подъ солнцемъ. Въ истинности библейскаго разсказа онъ не сомнѣвается нисколько.—Впрочемъ, Писаніе не говоритъ, будто всѣ израильтяне, присутствовавшіе при чтеніи Іисусомъ

Навиномъ книги закона, слышали читанное имъ. Народъ зналъ законъ и безъ труда могъ слѣдить за его чтеніемъ. Когда историки приводятъ слова, сказанныя полководцемъ къ армии предъ началомъ сраженія, то значить ли это, будто каждый солдатъ разслушалъ всѣ слова эго?

3) *Телецъ, выносимый изъ стана.*—Извѣстно, что жрецъ обязанъ былъ выносить *всего* тельца, принесеннаго въ жертву, вонъ изъ стана, для сожженія (Лев. IV, 11. 12).—Докторъ Коленсо опять беретъ здѣсь за свои измѣрительные инструменты. Опираясь на мнѣніе одного ортодоксальнаго богослова, онъ говоритъ, что станъ израильянъ долженъ былъ представлять изъ себя городъ въ двѣнадцать квадратныхъ миль и, по своей обширности, равняться Лондону. За тѣмъ продолжаетъ: „такимъ образомъ остатки этой жертвы должно было выносить самому Аарону, или одному изъ его сыновей, на разстояніе шести миль..... Представьте же себѣ священника, идущаго пѣшкомъ и несущаго на своей спинѣ, отъ Сень-Поля до внѣшнихъ частей города, кожу и мясо, голову, ноги и внутренности вмѣстѣ съ пометомъ, — словомъ цѣлаго тельца!“ При чтеніи этого не вправѣ ли будетъ всякій спросить себя: кому принадлежатъ эти слова, способныя возбудить волтеріанскій смѣхъ, — епископу, или просто кощуну? Докторъ Коленсо, разсуждающій такимъ страннымъ образомъ, желая сдѣлать разсказъ Моисея смѣшнымъ, прибавляетъ къ нему такія слова, которыхъ въ немъ совсѣмъ нѣтъ. Чтобы позабавить тѣхъ изъ своихъ читателей, которые, подобно ему самому, могутъ не знать настоящаго значенія разсматриваемаго мѣста, онъ кладетъ принесеннаго Богу въ жертву тельца на плеча священника и съ этою странною ношею заставляетъ его идти чрезъ весь станъ. Слова: *ни своей спинѣ и пѣшкомъ* суть невинная ложь этого, столь добросовѣстнаго контроверсиста; въ священномъ текстѣ этихъ словъ нѣтъ. Если у кого нѣтъ уже безпристрастія, то нужно бы имѣть, по крайней мѣрѣ, приличіе,

и для того, чтобы выказать свое остроуміе, не прибѣгать къ обычаю мясниковъ. Когда хотятъ критиковать священный текстъ, то нужно позаботиться прежде всего о томъ, чтобы понять его. Докторъ же Коленсо, повидимому, читаетъ еврейскій текстъ поанглійски. Въ англійскомъ переводѣ Библии онъ прочелъ, что священникъ обязанъ былъ вынести (carry) тельца изъ стана. При видѣ такой чудовищности онъ раскричался. Но если бы онъ постарался выразумѣть смыслъ еврейскаго глагола, то увидѣлъ бы, что, если этотъ глаголъ, въ одной изъ своихъ формъ, значитъ просто *нести*, то въ другой своей формѣ (гифиль), въ которой онъ и употребленъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ, онъ имѣетъ также значеніе — *приказать, заставить нести кого-нибудь другаго*.—Остервальдъ перевелъ его такимъ образомъ: „онъ (священникъ) *извлечетъ его изъ стана*“, и сдѣлалъ бы еще лучше, если бы перевелъ его такимъ образомъ: „онъ долженъ *приказать, или заставить вынести, или извлечь его (теляца) изъ стана*“. Если угодно еще лучше оцѣнить глубокую и безпримѣрную нелѣпость экзегетики д—ра Коленсо, для этого достаточно прочесть Лев. XIV, 44. 45, гдѣ говорится о томъ, что долженъ дѣлать священникъ, если въ какомъ-либо домѣ окажется проказа. Англійскій переводъ, замѣняющій д—ру Коленсо текстъ еврейскій, гласитъ такъ: „онъ (священникъ) долженъ разобрать домъ, камни, дерево, всю его обмазку, и вынести все это за городъ, въ нечистое мѣсто“⁽¹⁾. Не думаетъ ли портъ-натальскій епископъ, что писатель, или писатели Пятикнижія, кто бы они ни были, — а по его мнѣнію, это мужи знаменитые, — хотѣли сказать, что священникъ долженъ сдѣлать все это самъ, то есть, не думали ль они заставить его нести на себѣ камни и бревна, и всю обмазку дома, на разстояніе шести миль? Они непременно, по его мнѣнію, должны были

(1) Поанглійски это мѣсто читается такъ: and he shall carry them forth.

хотѣть этого, потому что тотъ же самый глаголь, который употребленъ въ предъидущемъ мѣстѣ, поставленъ и здѣсь, какъ въ англійскомъ переводѣ, такъ и въ еврейскомъ текстѣ. — Богъ сказалъ также Моусею (Исх. III, 10): „итакъ поди, Я пошлю тебя къ фараону, и изведи (съ англ. вынеси) народъ мой, сыновъ израилевыхъ, изъ Египта“. Такъ какъ и здѣсь употребленъ тотъ же самый еврейскій глаголь и въ той же самой формѣ, что и въ первомъ мѣстѣ, то д—ръ Коленсо вправѣ утверждать, что, по мнѣнію автора, или авторовъ Пятикнижія, Моусей долженъ былъ нести на своей спинѣ изъ Египта весь израильскій народъ. — Остервальдъ, Лютеръ, LXX толковниковъ и другіе вѣрно перевели еврейскій глаголь и чрезъ это избѣгли воображаемыхъ епископомъ Коленсо недѣлностей. Но мы указали здѣсь не на всѣ еще недѣлности д—ра Коленсо. Есть одна еще, которая способна вызвать только грубый смѣхъ со стороны невѣжества и невѣрія. Авторъ, желая быть популярнымъ, не постыдился быть площаднымъ.

Пусть бы, за недостаточнымъ знаніемъ еврейскаго текста, онъ постарался выразумѣть, какъ слѣдуетъ, по крайней мѣрѣ, текстъ англійскій. Но онъ и послѣдній понимаетъ не лучше, чѣмъ первый. Онъ думаетъ, что глаголь *to carry* означаетъ только нести, или выносить на себѣ. Но въ такомъ случаѣ, какъ бы онъ объяснилъ слѣдующія слова 2-й книги Царствъ (VI, 10): „и перенесъ (*carried*) его (кивотъ завѣта) Давидъ въ домъ Оведъ-Едома“? — Могъ ли Давидъ нести на себѣ ковчегъ завѣта, до котораго нельзя было ему и касаться? — Мы могли бы привести и другія подобныя мѣста, но ограничимся только приложеніемъ критическаго приѣма къ слѣдующему мѣсту изъ Робертсона: „послѣ сраженія Солиманъ овладѣлъ многими укрѣпленными городами въ южныхъ провинціяхъ Венгріи, и, проходя по другимъ ея мѣстамъ, *унесъ* (*carried*) въ плѣнъ около двухъ милліоновъ человекъ“. По всей вѣроятности Солиману нужно было бы употребить де-

сять дней на то, чтобы „унести пѣшкомъ, на своей спинѣ“, въ самоближайшую провинцію своей имперіи, одного только чаловѣка, и пять дней на возвращеніе оттуда. Стало быть, ему нужно было бы употребить тридцать милліоновъ дней, или больше осьмидесяти двухъ тысячъ лѣтъ на то, чтобы перенести на себѣ два милліона плѣнниковъ.—Говоря о священномъ текстѣ, д—ръ Коленсо проноситъ слово *нелпность*. Слово это будетъ у мѣста, если отъ священнаго текста будетъ перенесено на написанный Коленсо комментарий.

4) *Вооруженіе израильтянъ*. — Докторъ Коленсо приводитъ слѣдующее мѣсто, конечно, по англійскому переводу: „сыны Израиля вышли изъ Египта *вооруженными*“ (см. Исх. XIII, 18) ⁽¹⁾. — Прежде всего онъ вадаетъ вопросъ: какимъ образомъ люди, столько угнетенные въ Египтѣ, могли запасти оружіемъ на шесть сотъ тысячъ чаловѣкъ, то есть, на армію, которая была почти въ девять разъ больше арміи герцога Веллингтона при Ватерлоо. Вѣроятно ли, что бы фараонъ далъ имъ, или позволилъ имѣть оружіе, особенно когда его собственная армія, составлявшая особую касту, не превышала, по словамъ Геродота, ста шестидесяти тысячъ чаловѣкъ? За тѣмъ д—ръ Коленсо спрашиваетъ: отъ чего шесть сотъ тысячъ вооруженныхъ людей такъ долго не возставали противъ своихъ притѣснителей и не свергли съ себя ига рабства, и особенно—отъ чего они трепещутъ, какъ будто не въ состояніи были защищаться, когда узнали, что египтяне ихъ преслѣдуютъ? Для увеличенія трудностей священнаго текста у Коленсо есть совершенно особенный приѣмъ, которымъ онъ часто и пользуется. Это—прибавленіе лишнихъ словъ къ тексту. Въ первой главѣ книги Числь онъ находитъ, что способныхъ носить оружіе израильтянъ было шесть сотъ тысячъ чаловѣкъ ⁽²⁾, въ приве-

⁽¹⁾ По русскому переводу: *въ военномъ порядкѣ*. — *Ред.*

⁽²⁾ Шесть сотъ три тысячи пять сотъ пятьдесятъ (Числ. 1, 45. 46).

денномъ же нами мѣстѣ изъ книги Исходъ онъ читаетъ, что израильтяне вышли изъ Египта вооруженными. Отсюда онъ тотчасъ же дѣлаетъ тотъ выводъ, что шесть сотъ тысячъ человѣкъ, которые, по своему возрасту, были способны носить оружіе, были всѣ вооружены. — Писаніе ничего подобнаго не говоритъ; оно нигдѣ не называетъ ихъ воинами, ни людьми, облажающими мечъ; но д—ру Коленсо захотѣлось создать шесть - сотъ - тысячную армію израильтянъ, для того, чтобы доказать ложность повѣствованія священнаго текста. Такая выдумка доказываетъ лишь легкомысліе самого критика. Онъ могъ бы точно также сказать, что у Франціи двѣнадцать милліоновъ солдатъ, а у Россіи — двадцать милліоновъ, потому что постольку эти государства считаютъ у себя способныхъ носить оружіе гражданъ. Онъ долженъ бы однако припомнить, что у І. Навина было только около сорока тысячъ человѣкъ, которыхъ онъ отправилъ въ хаваанскую землю къ Іерихону (І. Нав. IV, 13); онъ не могъ притомъ не знать, что еврейское слово, переводимое имъ словомъ *армія*, есть одно изъ самыхъ неясныхъ и спорныхъ. — Далѣе, на поляхъ англійской Библии онъ вычиталъ: „по пяти въ рядъ“, и тотчасъ же снова берется за свой метръ. Если израильтяне шли по пяти въ рядъ, говоритъ онъ, то они должны были составить изъ себя колонну въ шестьдесятъ восемь миль (около двадцати четырехъ льё) ⁽¹⁾. Другіе переводятъ это мѣсто: *по пятидесяти въ рядъ*. При этомъ колонна не смущаетъ уже д—ра Коленсо своею длиннотою, но онъ не вѣритъ, что строго могли быть соблюдены ряды ея. Воины, по его словамъ, должны были оставлять свои ряды для того, чтобы помогать во время пути своимъ женамъ, дѣтямъ, больнымъ, престарѣлымъ. Стало бытъ, по его мнѣнію, разсказъ ложень. — Впрочемъ онъ снова возвращается къ вооруженію израильтянъ, такъ какъ оно лучше идетъ къ

(1) Больше ста верстъ. — *Ред.*

его цѣли. Такъ какъ священный текстъ, даже по его собственному признанію, ничего положительнаго объ этомъ не говоритъ, то онъ самъ дополняетъ его. По его словамъ, „*весь корпусъ*“⁽¹⁾, въ шесть сотъ тысячъ человѣкъ, со времени народной переписи (Числ. I, 3) былъ вооруженъ. По свидѣтельству исторіи въ это время израильтяне несомнѣнно владѣли оружіемъ. Гдѣ же они могли взять его, какъ не въ Египтѣ? — Еще разъ замѣтимъ, что д—ръ Коленсо называетъ воинами людей, только способныхъ носить оружіе, и подивимся плодовитости его остроумія. Онъ полагаетъ, что шесть сотъ тысячъ созданныхъ его воображеніемъ воиновъ были всѣ вооружены. И послѣ этого восклицаетъ, что рассказъ священнаго писателя—выдумка! Чтѣ касается выдумокъ, то авторъ, какъ намъ кажется, никому въ нихъ не уступить.—Скажемъ, что раціоналистъ Гезеніусъ разсматриваемое сейчасъ мѣсто переводитъ такъ, что устраняются всѣ затрудненія. По его мнѣнію, израильтяне вышли изъ Египта „бодрыми, сильными, готовыми къ сраженію“. — Кюбель тоже, какъ замѣчено нами выше, раціоналистъ, переводитъ такъ: „размѣщенные въ порядкѣ, по отрядамъ, не смѣшанно и не какъ мародеры“. Два великіе іудейскіе авторитета—Онкелосъ и Абень-Эзра—переводятъ: „препоясанные“, то есть, длинныя одежды израильтянъ были, по обычаю путешественниковъ и воиновъ, препоясаны. Если бы д—ръ Коленсо не захотѣлъ намѣренно преткнуться о камень претыканія, могъ бы руководствоваться въ своей критикѣ тѣмъ или другимъ изъ этихъ переводовъ.

Можно было бы продолжить разборъ сочиненія Коленсо, изъ главы въ главу, какъ это дѣлано нами доселѣ; но пора остановиться. Читатель достаточно уже познакомился съ силою и безпристрастіемъ его критики. Очевидно, если бы его методъ приложить къ разсказу о ватерлооской битвѣ, то она обратилась бы

(¹) Слова эти подчеркнуты у самого Коленсо.

въ нѣчто совершенно невѣроятное. Даже описаніе какого-нибудь общественнаго празднества сдѣлалось бы, при такомъ методѣ, совершенною нелѣпостью. Если въ какой-нибудь газетѣ было напечатано, что на площади Согласія, или на Марсовомъ полѣ былъ весь Парижъ, то д—ръ Коленсо, слѣдуя своему методу, сейчасъ же вымѣрилъ бы пространство, которое долженъ былъ занимать каждый взрослый парижанинъ; за тѣмъ онъ вымѣрилъ бы, какое пространство должно быть занято полутора-милліономъ парижанъ, потомъ пространство названныхъ въ газетѣ мѣсть, и доказалъ бы, съ метромъ въ рукахъ, совершенную нелѣпость газетнаго описанія. Къ этому геометро-измѣрительному доказательству онъ прибавилъ бы еще, какъ это и дѣлалъ не разъ, говоря о собраніи, или путешествіи израильтянъ, что на этомъ праздникѣ не могли быть больные и разрѣшившіяся отъ бремени женщины, что приведенные своими родителями малые дѣти должны были покрывать своими криками голоса людей взрослыхъ, и проч. и проч.

Такова ученость, такова проникательность, таковы критическіе приемы портъ-натальскаго епископа, столь мудренаго въ своей аргументаціи. Конечно, было бы очень несправедливо съ нашей стороны, если бы мы поставили на одинъ съ нимъ уровень всѣхъ противниковъ правой вѣры. Но все же нужно сказать, что нѣтъ ничего интереснѣе и поучительнѣе, какъ видѣть нападки отрицательной критики на книги священнаго Писанія. Эта критика, въ своихъ нападеніяхъ на нихъ, вынуждена строить гипотезы на гипотезахъ, грудить противорѣчія на противорѣчія, нелѣпости на нелѣпости, постоянно разрушать свои собственные труды, самымъ очевиднымъ образомъ изобличать себя въ заблужденіяхъ, но, что особенно странно, нисколько въ нихъ не сознаваясь и, при всемъ своемъ безсиліи, не уменьшая своей заносчивости. Въ частности относительно Пятикнижія положенія ея до того противоположны, при безконечномъ ихъ разнообразіи, что еще

Паскаль очень позабавил публику, представивъ курьозную и колкую картину ея своенравныхъ фантазій. Одинъ англійскій писатель, характеризуя эту критику, сдѣлалъ замѣчаніе, что, по ея воззрѣнію, Пятикнижіе было написано на столько различныхъ фазоновъ и во столько различныхъ эпохъ, что надобно счесть за чудо уже самую возможность его написанія.

Говоря такимъ образомъ, мы не хотимъ сказать того, будто ортодоксальныя мнѣнія относительно священныхъ книгъ, и въ частности Моисеева Пятикнижія, не представляютъ никакихъ неопредѣленностей и никакихъ затрудненій, будто они не имѣютъ надобности въ пересмотрѣ и исправленіи относительно многихъ пунктовъ. Нисколько не думая отрицать всего этого, мы питаемъ однако надежду, что настоящее критическое время разъяснитъ эти пункты и дастъ новое оружіе христіанской апологетикѣ для борьбы съ невѣріемъ. Мы не изъ числа тѣхъ, для кого трудности представляются легкими; но мы не принадлежимъ и къ тѣмъ, кто желалъ бы совѣмъ сбросить съ себя бремя этихъ трудностей? Въ области священной критики есть еще немало вопросовъ трудныхъ и даже, можно сказать, невозможныхъ для рѣшенія. Но если здѣсь еще много таинственнаго, за то еще больше свѣта, и сомнѣніе побѣждается вѣрою.

ПРИБАВЛЕНІЕ 2-Е.

О ПЯТИКНИЖІИ САМАРЯНСКОМЪ ⁽¹⁾.

Самаряне, существующіе до сихъ поръ (хотя въ самомъ ничтожномъ количествѣ) въ Наблусѣ — древ-

(1) Первый, кто доставилъ въ Европу экземпляръ самарянскаго Пятикнижія, былъ Пьетро де ла Валле; онъ купилъ его въ Дамаскѣ, въ 1616 году, для Ахилла Гарлея де Санси, бывшаго тогдашняго французскаго посла при оттоманской пор-

немъ Сихемѣ,—имѣють у себя Пятикнижіе, извѣстное на языкѣ ученыхъ подъ именемъ *Кодекса*. Этотъ кодексъ написанъ финикійскими или хананейскими буквами, неправильно именуемыми самарянскими. По мнѣнію прежнихъ критиковъ — Эйхгорна, Михаэлиса, Розенмюллера, Сильвестра де Саси ⁽¹⁾ и другихъ, кодексъ этотъ относится къ эпохѣ предшествующей отпадению десяти колѣнъ отъ престола Давидова и представляетъ такимъ образомъ новое доказательство глубокой древности Моусеева Пятикнижія; по мнѣнію же новѣйшихъ критиковъ—Гезеніуса ⁽²⁾, Де-Ветте, Эвальда, Гэверника, Винера ⁽³⁾, Джюнболя ⁽⁴⁾ (Jünboll), Ренана, Николя, онъ относится къ позднѣйшей эпохѣ.

I. Вотъ доказательства, на которыхъ основываютъ свое мнѣніе первые изъ названныхъ критиковъ.

1) Многочисленные предосторожности, принятыя Моусеемъ къ сохраненію даннаго имъ закона и къ изученію его всѣми израильтянами, дѣла, совершившіяся за тѣмъ въ силу этого закона, то особенное обстоятельство, что это былъ законъ гражданскій и религіозный, долженствовавшій поэтому находиться въ рукахъ судей и священниковъ, пророческія школы, осно-

тѣ. Этотъ экземпляръ, подаренный де Санси ораторіанцамъ, въ настоящее время находится въ императорской парижской бібліотекѣ (восточные манускрипты изъ вклада ораторіи, № 11). Munk, Palestine, p. 635.—За тѣмъ Ушеръ (Usseries) добылъ еще шесть экземпляровъ самарянскаго кодекса, а Кенникотъ—шестнадцать

(1) Mémoire sur l'état actuel des Samaritains. Annal. des voyages, 52 cah.

(2) Comment. de Pentateuchi Samarit. origine, indole, auctoritate. Halae, 1815.

(3) De versionis Pentat. Samar. indole Lipsiae, 1817. Этотъ переводъ, относящійся къ первому христіанскому вѣку, не долженъ быть смѣшиваемъ съ самарянскимъ Пятикнижіемъ, такъ какъ самарянскаго въ немъ однѣ только буквы.

(4) Comment. in histor. gentis Samaritanae. Leyde, 1846.

ванныя Самуиломъ, благочестіе царей Давида и Соломона, — все это заставляетъ думать, что, въ эпоху отдѣленія десяти колѣнъ, списки Пятикнижія должны были находиться во всѣхъ колѣнахъ израильскаго народа.

Правда, Іеровоамъ, первый царь новаго израильскаго царства, изъ политическихъ видовъ, нарушилъ два закона Пятикнижія, — тѣмъ именно, что учредилъ въ народѣ еврейскомъ другой религіозный центръ и представилъ Іегову подъ вещественною формою ⁽¹⁾, тѣмъ неменѣе ни изъ чего не видно, что бы онъ уничтожилъ другіе гражданскіе и религіозные законы Пятикнижія. Въ XII, 23. третьей книги Царствъ говорится о празднованіи израильтянами праздника кущей. Слѣдовательно перемѣны, внесенныя названнымъ узурпаторомъ въ установленное Моисеемъ богослуженіе, коснулись только двухъ или трехъ пунктовъ Моисеева законоположенія; все же прочее оставалось въ немъ въ прежней своей силѣ.

Что касается идолопоклонства, то, хотя оно и весьма сильно было распространено въ царствѣ десяти колѣнъ, все же однако не было всеобщимъ. Спустя три года послѣ его отдѣленія, многіе подданные этого царства ходили еще въ Іерусалимъ для поклоненія истинному Бѣгу (2 Пар. XI, 16. 17). При дворѣ нечестиваго Ахава жилъ благочестивый Авдій, покровитель пророковъ Іеговы (3 Цар. XVIII, 2 — 4). Семь тысячъ человекъ не признавали еще тогда своимъ богомъ Ваала (3 Цар. XIX, 18). При Іуифъ почитаніе ложныхъ боговъ было уничтожено и жрецы ихъ умерщвлены (4 Цар. X). Наконецъ, въ отдѣлившемся царствѣ было нѣсколько пророческихъ школъ (4 Цар. II, 5. 7. 15. IV, 1. 38. IX, 1. и проч.), и пророки ⁽²⁾,

⁽¹⁾ Правильнѣе было бы сказать: ввелъ идолопоклонство.—
Ред.

⁽²⁾ Ахія, Илія, Елисей, Іона, Амось, Осія, Михей.

до самаго разрушенія этого царства, не переставали поддерживать въ немъ истинную вѣру и увѣщевать народъ къ соблюденію Моусеева закона (*). Изъ всего этого заключаютъ, что въ царствѣ десяти колѣнъ непремѣнно должно было храниться нѣсколько экземпляровъ Пятикнижія и послѣ отпаденія его отъ царства іудина.

2) Вѣроятно, эти экземпляры уцѣлѣли и во время самаго плѣна десяти колѣнъ.

Прежде всего считаютъ несомнѣннымъ то, что Салманассаръ отвелъ въ плѣнъ не всѣхъ израильтянъ, и что ни одно изъ десяти колѣнъ не обезлюдѣло совершенно. Такъ, царь Езекиа приглашаетъ всѣхъ израильтянъ въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи (2 Пар. XXX, 1. 4), и религіозная реформа царя Іосіа простиралась на колѣна Манассіино, Ефремово, Симеоново и Нефеалимово (2 Пар. XXXIV, 6. XXXV, 17. 4 Пар. XXIII). При Седекіи, восемьдесятъ человекъ изъ Силома, Сихема и Самаріи принесли жертвы Іеговѣ (Іер. XLI, 5). Наконецъ, во время Іисуса Христа, вся Галилея была населена израильтянами. Вѣроятно ли, послѣ этого, что бы между всѣми этими многочисленными израильтянами, изъ которыхъ многіе, безъ сомнѣнія, сохранили вѣру въ Іегову, не осталось ни одного экземпляра книги закона?

Съ другой стороны извѣстно, что Салманассаръ отправилъ въ израильское царство ассирійскую колонию изъ Куеы. Эти куеяне, поселившіеся преимущественно въ удѣлахъ колѣнъ Ефремова и Манассіина, на западномъ берегу Іордана, смѣшались съ оставшимися здѣсь израильтянами, и изъ этого-то смѣшенія произошли самаряне. Естественно, куеяне принесли съ собою въ новое отечество идолопоклонство; но видя свою страну опустошаемую львами, и приписывая это бѣдствіе гнѣву на нихъ Іеговы, Бога израилева, они

(*) Амос. II, 4. Ос. IV, 6. VIII, 12. — См. Rosenmüller, Scholia in. V. T. in compendium redacta. Vol. I. p. 17 et 18.

уведомили о своемъ бѣдственномъ положеніи ассирійскаго царя, который, по ихъ просьбѣ, послалъ къ нимъ одного плѣннаго израильскаго жреца съ тѣмъ, чтобы онъ научилъ ихъ почитанію Бога ихъ новаго отечества. Этотъ жрецъ поселился въ Вевилѣ и учредилъ здѣсь богослуженіе въ честь Іеговы (4 Цар. XVII, 28). Впрочемъ, это богослуженіе несовсѣмъ было чисто отъ языческой примѣси, потому что куэяне, почитая истиннаго Бога, не оставляли и прежнихъ своихъ языческихъ обычаевъ (4 Цар. XVII, 34). Позже однако они, повидимому, совсѣмъ оставили идолопоклонство, потому что, когда іудеи возвратились изъ вавилонскаго плѣна, они предложили имъ свою помощь въ построеніи іерусалимскаго храма, и побужденіемъ къ этому выставляли то, что и они, подобно іудеямъ, *почитаютъ тоже истиннаго Бога и приносятъ Ему жертвы со времени царя Ассаргадона* (1 Езд. IV, 2). Изъ этихъ различныхъ фактовъ заключаютъ, что Моисево Пятикнижіе сохранилось въ царствѣ израильскомъ и послѣ плѣна десяти колѣнъ, и что, въ частности, оно существовало тамъ во время Ездры.

3) Новымъ доводомъ въ пользу древности самарянскаго Пятикнижія служитъ самое его начертаніе. Въ самомъ дѣлѣ, положительныя свидѣтельства древнѣйшихъ раввиновъ, отцевъ Перкви и самихъ самарянъ говорятъ, что, по возвращеніи іудеевъ изъ плѣна, древнія еврейскія буквы были замѣнены халдейскими. Изъ этихъ же свидѣтельствъ видно, что самаряне сохранили у себя древнія еврейскія буквы, и, по изслѣдованіямъ новѣйшихъ ученыхъ, они сохранили ихъ, съ весьма незначительными измѣненіями, до нашего времени ⁽¹⁾. Отсюда слѣдуетъ, что самарянское Пятикнижіе древнѣе времени Ездры, и что оно начертано тѣми самыми буквами, которыми писали евреи до вавилонскаго плѣна.

(1) W. Gesenius, Geschichte der hebraischen Sprache, §§ 42. 43. — S. Preiswerk, Gram. hébr. p. XXXI. — Буквы эти можно видѣть на іудейскихъ монетахъ маккавейской эпохи.

4) Что касается того обстоятельства, что изъ всѣхъ священныхъ книгъ самаряне принимаютъ одно только Пятикнижіе, то оно легко объясняется тѣмъ, что Пятикнижіе существовало и было распространено во всѣхъ колѣнахъ еврейскаго народа еще раньше раздѣленія царствъ. Дѣйствительно, въ эпоху этого раздѣленія болѣею части прочихъ ветхозавѣтныхъ книгъ еще не существовало, или же онѣ не были еще приведены въ одинъ составъ. Въ частности книги Давида и Соломона не были приняты израильтянами, вѣроятно, потому, что онѣ слишкомъ много напоминали имъ собою Іерусалимъ и царство Іудино; книги же пророковъ не были приняты ими, можетъ быть, потому, что въ нихъ слишкомъ сильно порицалось идолопоклонство израильтянъ.—Позже, когда возвратившіеся изъ вавилонскаго плѣна іудеи отвергли помощь самарянъ въ возстановленіи іерусалимскаго храма (I Ездр. IV, 3), ненависть послѣднихъ къ іудеямъ усилилась, а вмѣстѣ съ этимъ и принятіе самарянами священныхъ книгъ, явившихся собственно въ царствѣ іудиномъ, сдѣлалось еще невозможнѣе. До этого же времени, именно до раздѣленія еще царствъ, настоящею причиною отдѣленія Пятикнижія отъ послѣдующихъ за нимъ священныхъ книгъ, конечно, былъ самый характеръ Пятикнижія, какъ книги существенно основной и національной, и то особенное уваженіе, которое питали всѣ іудеи къ имени его писателя. Кромѣ того, списки Пятикнижія должны были существовать въ несравненно большемъ количествѣ, чѣмъ списки какой-нибудь другой священной книги, такъ какъ оно имѣло наибольшее употребленіе въ религіозной и общественной практикѣ. Этоюто особенною его распространенностію и практическимъ употребленіемъ объясняется и то, почему въ самарянскомъ кодексѣ нѣтъ книги Іисуса Навина. Эта книга, какъ не имѣвшая той важности, какую имѣло Пятикнижіе, была не столь извѣстна, какъ послѣднее, и, можетъ быть, въ ту эпоху, когда куэяне приняли богослуженіе Іеговы, въ разрушенномъ израильскомъ

царствѣ не было ни одного ея экземпляра. Позже, когда самаряне ощутили потребность въ дополненіи Пятикнижія, оканчивающагося, какъ извѣстно, смертію Моисея, книгою, передающею важнѣйшее національное событіе—утвержденіе израильтянъ въ Ханаанѣ, то они составили сами книгу подъ именемъ *I. Навина*,—книгу, искаженную баснями и прибавками; просить же подлинной книги своего великаго вождя, преемника Моисеева, у своихъ враговъ іудеевъ они не хотѣли.

II. Начиная съ Гезеніуса, изложенное нами сейчасъ мнѣніе, благодаря авторитету этого ученаго гебраиста, сильно пошатнулось, и наибольшее число критиковъ примкнуло теперь къ его воззрѣніямъ. По его мнѣнію, самарянскій кодексъ былъ принесенъ въ Самарію зятемъ самарійскаго сатрапа Самбаллата, іудейскимъ священникомъ Манассіей (см. Неем. XIII, 28). По свидѣтельству Іосифа Флавія (¹), бракъ Манассіи съ дочерью названнаго сатрапа былъ сильно порицаемъ священниками, такъ что они грозили ему, въ случаѣ, если онъ не разведется съ своею женою, лишеніемъ сана. Съ своей стороны Самбаллатъ обѣщаль своему зятю, если онъ согласится оставить его дочь при себѣ, выстроить на горѣ Гаризимъ такой же храмъ, какой былъ въ Іерусалимѣ, и сдѣлать его въ новомъ храмѣ не простымъ священникомъ, а первосвященникомъ. Манассія, согласившись на обѣщаніе своего тестя, удалился къ нему изъ Іерусалима, а за нимъ прибыли въ Самарію и всѣ тѣ священники и іудеи, которые, подобно ему, были женаты тоже на язычницахъ. Александръ македонскій далъ потомъ разрѣшеніе на построеніе на гаризимской горѣ храма. Таково было начало самарянскаго богослуженія.

Этому мнѣнію касательно происхожденія самарянскаго Пятикнижія можно противопоставить нѣсколько, притомъ важныхъ замѣчаній.

(¹) Antiqu. l. XI. c. VIII.

Прежде всего неизвестно съ точностію, когда именно апостать Манассія перешель къ самарянамъ. Иосифъ (¹) относитъ это событіе къ царствованію Дарія Кодомана, тогда какъ Неемія, жившій въ это время, относитъ его къ царствованію Артаксеркса Лонгимана, или не позже, какъ къ царствованію Дарія Нова. Очень можетъ быть, что Иос. Флавій смѣшалъ два различныя событія, — то, о которомъ говорится въ книгѣ Нееміи (XIII, 28), съ какимъ-нибудь другимъ (²). Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Неемія ничего не говоритъ ни о построеніи гаризимскаго храма, ни о возведеніи родственника іудейскаго первосвященника Еліашива, Самваллатова зятя, въ званіе первосвященника при этомъ храмѣ. Съ другой стороны, самаряне, по всей вѣроятности, не приняли бы религіозной книги отъ своихъ враговъ іудеевъ въ то время, когда послѣдніе отвергли ихъ содѣйствіе въ возстановленіи іерусалимскаго храма. Нужно также обратить вниманіе на то, что отъ переселенія куэянъ въ царство израильское прошло четыре столѣтія, и что въ теченіе этого времени необходимо должно было образоваться особое нарѣчіе — *самарянское*, — смѣсь туземнаго еврейскаго языка съ языкомъ арамейскимъ (сирійскимъ), которымъ говорили ассирійскіе колонисты, такъ что чистый еврейскій языкъ могъ быть понятнымъ лишь для немногихъ самарянъ. Вѣроятно ли поэтому, что бы они стали переписывать іудейское Пятикнижіе туземными — еврейскими буквами и оставили его на языкѣ, который былъ уже непонятенъ для народа? Не проще ли будетъ думать, что самарянское Пятикнижіе, написанное самарянскими, или финикійскими (хананейскими) буквами, существовало въ израильскомъ царствѣ еще до переселенія сюда куэянъ, т. е. въ ту эпоху, когда говорили здѣсь еще чистымъ еврейскимъ языкомъ и для

(¹) Antiqu. I. XI. c. VII.

(²) Въ книгѣ Нееміи совѣльцъ не называется по имени іудейскій священникъ апостать, зять Самваллата. — *Ред.*

письма употребили тоже древній еврейскій шрифтъ? Иосифъ, на авторитетъ котораго ссылаются въ настоящемъ случаѣ, самъ говоритъ ⁽¹⁾, что Пятикнижіе было принесено къ куолянамъ израильскимъ священникамъ, присланнымъ царемъ ассирійскимъ (4 Цар. XVII, 28). ⁽²⁾—Наконецъ не видно, почему священникъ—отступникъ взялъ съ собою въ Самарію одно только Пятикнижіе,—взялъ тѣ самыя священныя книги, которыя именно осуждали его за его супружество съ чужестранкою (Исх. XXXIV, 16. Втор. VII).—Такимъ образомъ первое мнѣніе представляется наиболѣе вѣроятнымъ.

III. Самарянское Пятикнижіе въ многомъ сходно съ переводомъ семидесяти толковниковъ, сдѣланнымъ около 290 г. до Р. X. Гезеніусъ ⁽³⁾, послѣдній изъ тѣхъ, кто въ особенности занимался этимъ вопросомъ, дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія:

1) Между александрійскимъ переводомъ и самарянскимъ кодексомъ существуетъ согласіе въ большей части чтеній, происходящихъ, повидимому, отъ поясненій (глоссъ) или отъ весьма незначительныхъ поправокъ; 2) весьма часто это согласіе примѣчается относительно предметовъ незначительныхъ, не измѣняющихъ смысла рѣчи, равно какъ относительно вариантовъ, происшедшихъ отъ перестановки и невольной замѣны однихъ гласныхъ знаковъ и буквъ другими; 3) напротивъ, александрійскій текстъ удаляется отъ самарянскаго Пятикнижія тамъ, гдѣ это послѣднее допускаетъ большія вставки, или дѣлаетъ значительныя поправки. Онъ оставляетъ также свойственные самарянскому діалекту идиотизмы, и остается вѣрнымъ тексту еврейскому; 4) иногда, чтобы устранить какую-ни-

(1) Antiqu. I IX. c. XIV.

(2) Нѣкоторые ученые, какъ напр. Паро, Р. Симонъ, Карпозъ и др. думаютъ также, что самарянское Пятикнижіе принесено было этимъ священникомъ. — *Ред.*

(3) Comment. etc. § 3.

будь трудность еврейскаго языка, каждый кодекс предполагаетъ свою собственную догадку; 5) также точно иногда и переводъ LXX и Пятикнижіе самарянское отступаютъ отъ текста еврейскаго, но не согласуются и между собою.

Старались объяснить эти сходства и разницы. Гезеніусъ допускаетъ двѣ различныя редакціи еврейскаго текста, изъ которыхъ первая была чище второй. Первая, по его мнѣнію, оставалась въ Іудеѣ, а вторая перешла въ Самарію, Александрію, вообще въ Египетъ, гдѣ жило много іудеевъ. Здѣсь-то она сдѣлалась извѣстною семидесяти толковникамъ. Этимъ предположеніемъ онъ старается объяснить сходства текста LXX и самарянскаго. Что касается разницъ этихъ текстовъ, то, по мнѣнію Гезеніуса, онѣ происходятъ отъ чтеній, принадлежащихъ собственно тому экземпляру второй рецензіи, съ котораго переводили LXX толковниковъ, и отъ ихъ критическихъ и экзегетическихъ догадокъ. Сверхъ того, Гезеніусъ думаетъ, что вторая еврейская рецензія, т. е. менѣе чистая, явившаяся въ Самаріи въ эпоху отступничества священника Манассіи и написанная самарянскими буквами, не разъ была исправляема, частію для уясненія текста, частію для подтвержденія раскольническихъ идей самарянъ, частію для сближенія еврейскаго языка съ особеннымъ самарянскимъ діалектомъ. — Другіе критики ⁽¹⁾, для объясненія сходства перевода LXX съ самарянскимъ кодексомъ, полагаютъ, что первые просто напросто переводили съ послѣдняго, или, по крайней мѣрѣ, переводили съ текста, написаннаго финикійскими буквами, оставшимися, какъ извѣстно, въ употребленіи у самарянъ и замѣненными у іудеевъ при Ездрѣ буквами четверугольными—хананейскими. Иныя же думаютъ, напротивъ, что самарянскій кодексъ былъ интерполированъ по переводу LXX. *Рейнгардъ* ⁽²⁾ склоняется къ

(1) Hassencamp, Commentatio phil. crit. de Pentat. LXX interp. graeco, non ex hebraeo, sed samarit. textu converso.

(2) Opuscula academica, t. 1. p. 12.

той мысли, что было два греческих перевода Пятикнижия, которые оба сдѣланы были въ Египтѣ, одинъ — съ іудейскаго текста, писаннаго буквами еврейскими, другой — съ текста, писаннаго буквами самарянскими. *Мизадъ* ⁽¹⁾, изучившій этотъ вопросъ со всею тщательностію, готовъ принять ту мысль, что LXX переводчиковъ имѣли у себя предъ глазами оба текста сразу. Напротивъ, *Лагарпъ* ⁽²⁾ смотритъ на самарянское Пятикнижіе какъ на переводъ съ LXX, „сдѣланный на еврейскій діалектъ“. Этотъ переводъ по словамъ Лагарпа, и носить на себѣ печать позднѣйшей эпохи. — Такимъ образомъ вопросъ объ отношеніи самарянскаго Пятикнижія къ переводу LXX остается еще не рѣшеннымъ.

IV. Текстъ самарянскій во многихъ мѣстахъ разнится отъ еврейскаго текста, выработаннаго мазоретами и общепринятаго въ настоящее время. Но легко примѣтить, что большая часть различій вошла въ самарянскій текстъ уже въ позднѣйшее время, и по всей вѣроятности, ихъ не было въ первоначальномъ самарянскомъ текстѣ. Вотъ, по словамъ Гезеніуса ⁽³⁾, тѣ различія, которыя свойственны самарянскому Пятикнижію: 1) поправки, сдѣланныя съ цѣлію — приспособить текстъ къ обыкновеннымъ законамъ грамматики; 2) внесенныя въ текстъ пояснительныя вставки; 3) перемѣна буквъ или словъ для устраненія трудностей; 4) поправка нѣкоторыхъ мѣстъ мѣстами параллельными; 5) внесенныя въ параллельныя мѣста повторенія; 6) подправка тѣхъ мѣстъ, смыслъ которыхъ казался неяснымъ и спорнымъ; 7) замѣна еврейскихъ формъ и словъ формами и словами, свойственными самарянскому идиому; 8) поправка еврейскаго текста, сдѣланная съ цѣлію — приспособить его къ идеямъ самарянскимъ (важнѣй-

(1) Цитованная выше диссертация Sur l'origine, l'age et l'état critique du Pentateuque Samaritain. Geneve, 1830.

(2) Introd. II part. p. 58.

(3) Commentatio, pars poster.

шая изъ этихъ поправокъ есть замѣна слова *Гевалъ* словомъ *Гиризимъ* во Второзаконіи XXVII, 4); 9) нѣсколько чтеній, которыя представляются лучше чтеній еврейскаго текста, и которыя находятся въ древнихъ переводахъ.

„Слѣдовательно, какъ основательно говоритъ *Веллте* ⁽¹⁾, въ самарянскомъ текстѣ мы имѣемъ два вида вариантовъ, которыми онъ отличается отъ текста мазорето-еврейскаго. Одни изъ этихъ вариантовъ произошли отъ самихъ самарянъ и слѣдовательно не могутъ быть принимаемы во вниманіе при опредѣленіи отличительныхъ свойствъ древняго текста еврейскаго Пятикнижія; другіе находятся и въ древнихъ переводахъ и должны были находиться въ томъ экземплярѣ Пятикнижія, который первоначально попалъ въ руки самарянъ отъ кого бы то ни было, — отъ іудеевъ ли“, или скорѣе, какъ мы видѣли, отъ тѣхъ израильтянъ, которые остались въ своемъ отечествѣ послѣ разрушенія его Салманассаромъ. Послѣдніе изъ этихъ вариантовъ имѣютъ, конечно, нѣкоторую важность для критики и экзегетики Пятикнижія и могутъ пролить нѣкоторый свѣтъ на первоначальный текстъ его. Но въ концѣ концовъ, изъ ученаго труда Гезеніуса слѣдуетъ лишь то, что самарянскій текстъ не такъ чистъ, какъ нынѣшній еврейскій, что его варианты, въ большей части случаевъ, незначительны, и что согласіе, существующее между имъ и текстомъ мазоретскимъ, т. е. согласіе, существующее между двумя текстами, независимыми одинъ отъ другаго въ теченіе почти двадцати осьми вѣковъ, не позволяетъ, говоря вообще, желать болѣе почти ничего. Такимъ образомъ древность и неповрежденность Моисеева Пятикнижія получаютъ отсюда новое доказательство.

И. А. В.

(окончаніе будетъ)

⁽¹⁾ Diction. encyclop. de la théol. cath., подъ рубрикою: *самарянское Пятикнижіе*, vol. XVIII.

ЗНАЧЕНІЕ ИМЕНИ „ЧЕЛОВѢКЪ“ У РАЗНЫХЪ НАРОДОВЪ.

(БОГОСЛОВСКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ).

—

Наука о языкѣ въ своихъ постепенныхъ изысканіяхъ болѣе и болѣе убѣждаетъ насъ, что слово есть не символическій знакъ, а дѣйствительное выраженіе, такъ сказать, воплощеніе мысли или, точнѣе, понятія. Отчего же одно и тоже слово часто соединяетъ въ себѣ нѣсколько понятій? Такъ естественно напрашивается вопросъ этотъ разрѣшается тѣмъ, что слово есть воплощеніе только одного перваго, соединеннаго съ нимъ, понятія, то есть, только того понятія, которое возникло одновременно съ возникновеніемъ самаго слова. Отецъ передаетъ нѣчто сыну и замѣчаетъ, что сынъ слушаетъ его, — слушаетъ, значитъ слышитъ; а слышитъ онъ, какъ и самъ отецъ, ушами. Вотъ отецъ эту передачу и называетъ *въ-ушеніемъ* (*въ уши*), внушеніемъ. Сынъ въ свою очередь передаетъ многое своему младшему брату и замѣчаетъ, что братъ не только слушаетъ, но и понимаетъ его и свою дѣятельность располагаетъ уже сообразно съ внушеніями старшаго брата; замѣчаетъ все это сынъ и отцовскому слову *внушеніе* (*въ-ушеніе*) придаетъ уже иное значеніе. По крайней мѣрѣ въ наше время слово *внушеніе* имѣетъ уже не то значеніе, какое оно имѣло при своемъ воз-

никновеніи; тѣмъ не менѣе все же оно есть воплощеніе мысли, воплощеніе понятія и притомъ понятія, самымъ тѣснымъ образомъ связаннаго съ тѣмъ понятіемъ, какое первоначально соединено было съ этимъ словомъ. А какъ скоро выраженное въ словѣ понятіе о предметѣ, расширяясь болѣе и болѣе, выходитъ изъ объема перваго понятія о немъ, является новое понятіе и съ неразлучной своей плотью — съ новымъ словомъ: сильное внушеніе есть уже убѣжденіе. Такимъ образомъ всякое слово есть воплощеніе понятія и всякое новое понятіе вызываетъ новое слово (1). А ежели это такъ, то само собой понятно, что проанализировать названія предметовъ и дѣйствій съ древнѣйшихъ временъ до нашихъ дней значитъ проанализировать развитіе человѣческой мысли. Въ современной наукѣ о языкѣ нельзя не замѣтить задатковъ такого успѣха; но должно сознаться, что для этого потребуются еще десятки, а быть можетъ, и сотни лѣтъ. На этотъ разъ мы останавливаемся на значеніи только тѣхъ названій, какія у разныхъ народовъ давались самому человѣку. При этомъ замѣтимъ, что сохранившіяся названія — такой древнѣйшій памятникъ въ исторіи человѣчества, древнѣе котораго нѣтъ, да и быть не могло; такъ какъ что можетъ быть древнѣе слова? Впрочемъ зачѣмъ доказывать это положеніе? Его единогласно признаютъ ученые всѣхъ направленій — и филологи и философы и естественники. Гораздо труднѣе опредѣлить относительную древность самыхъ названій, разумѣемъ древнѣйшія изъ нихъ; потому что наука не рѣшила еще окончательно, какое семейство языковъ древнѣе другихъ. Наше личное мнѣніе склоняется къ тому, что семитическое семейство древнѣе прочихъ. Основанія въ подтвержденіе такого мнѣнія слѣдующія:

1) Семейство это очень долго не развивало гласныхъ. Это не то значитъ, что бы какой-либо языкъ могъ развиваться безъ гласныхъ звуковъ; это значитъ

(1) А всякая новая мысль вызываетъ новое сочетаніе словъ.

только, что въ семитическомъ семействѣ звуки эти первоначально различались не по звуковому характеру, а по характеру и силѣ дыханія, сопровождавшаго звукъ. Первая еврейская придыхательная буква проносилась и какъ *a*, и какъ *e*, и какъ *o*, но всегда съ однимъ и тѣмъ же оттѣнкомъ дыханія.

2) Образованіе временъ въ семитическихъ языкахъ ясно говоритъ, что, при всей своей выразительности, языкъ былъ еще чуждъ всякой искусственности; простота напротивъ является кореннымъ его свойствомъ (1).

3) Образованіе множественнаго числа въ именахъ свидѣтельствуеетъ о томъ же. Для образованія его семиты прибавляли къ слову звукъ *m*, то есть, для выраженія множественности они послѣдній слогъ растягивали; а звукъ *m* являлся уже, какъ необходимое слѣдствіе такого растяженія. Приѣмъ самый естественный и простой, но вполне выразительный.

Итакъ семитическое семейство языковъ, по нашему мнѣнію, самое древнее семейство. Поэтому свое изслѣдованіе о значеніи имени „человѣкъ“ мы начинаемъ съ еврейскаго и арабскаго имени: *adam*.

Признавъ семитическое семейство древнѣе другихъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать, что „Адамъ“—имя перваго человѣка. А какъ въ названіи выражается всегда понятіе, или взглядъ человѣка на называемый предметъ; то въ имени „Адамъ“ долженъ былъ выразиться взглядъ перваго человѣка на себя. Въ своей статьѣ „слово и природа человѣка“ (2) мы старались на основаніи данныхъ филологическихъ доказать, что знаніе и мышленіе начинается съ самознанія. Значитъ, взглядъ на себя у перваго человѣка долженъ былъ возникнуть прежде всякаго другаго знанія и, значитъ, въ имени „Адамъ“, какъ имени перваго человѣка, должно скрываться первое пробужденіе

(1) Правосл. Собес. 1869 г. кн. 8 и 9.

(2) Тамже.

человѣческаго самосознанія. Но ясное пробужденіе самосознанія въ нашемъ *я* появляется лишь при его столкновеніи съ *не-я*. А такъ какъ *не-я* обвиняетъ все, кромѣ подлежащаго субъекта; то для точнаго опредѣленія значенія имени „Адамъ“ мы точно должны опредѣлить и предметъ перваго столкновенія перваго человѣка, — столкновенія, вызвавшаго въ немъ (въ человѣкѣ) первое пробужденіе самосознанія и первый взглядъ на себя.

Форма *не-я* первоначально должна была явиться въ иной формѣ—простой, безъ отрицанія; потому что отрицаніе предполагаетъ предварительный, довольно сложный процессъ мышленія, и слѣдовательно оно не въ самомъ зародышѣ его. Эта форма первоначально должна была явиться въ формѣ положительной, но съ характеромъ отрицательнымъ, слѣдовательно въ формѣ противоположенія. По отношенію къ *я* такая форма—*ты*. Какое же *ты* вызвало въ Адамѣ это названіе себя съ соотвѣтствующимъ ему взглядомъ Адама на себя?

Если понятіе о себѣ и названіе себя въ первомъ человѣкѣ явилось, какъ слѣдствіе перваго столкновенія его съ *не-я*,—съ другой стороны, если это первое *не-я* человѣкъ первоначально долженъ былъ мыслить не иначе, какъ подъ формою „*ты*“, наконецъ если кромѣ этихъ формъ мышленія первый человѣкъ и въ первый моментъ проявленія сознанія не могъ имѣть другихъ формъ; то не подлежитъ сомнѣнію, что и названія для обозначенія свойствъ, какія представились ему прежде другихъ какъ въ себѣ, такъ и въ этомъ первомъ *ты*, онъ долженъ былъ заимствовать изъ этихъ двухъ, совершенно понятно и естественно вытекшихъ, формъ мышленія ('). Свойство всегда относится къ предмету какъ его проявленіе или даже произведеніе; по-этому и названіе свойства къ названію предмета должно относиться какъ слово производное къ первооб-

(') См. Правосл. Собес. 1869 г. кн. 8 и 9.

разному. Такимъ образомъ для опредѣленія предмета, съ которымъ прежде всего столкнулся Адамъ, намъ слѣдуетъ отыскать первое производное слово отъ перваго *ты* и прочесть его значеніе. Такъ какъ мы признали семитическое семейство языковъ древнѣе другихъ семействъ; то первымъ *ты* должны признать семитическое же *ты*, то есть, еврейское и арабское ל (tha). Производнымъ отъ него въ семитическомъ семействѣ можетъ быть только еврейское לם (tham). На немъ поэтому мы прежде всего и останавливаемся.

לם (tham)—какъ-бы множественное число отъ ל (tha); для образованія его евреи, какъ мы замѣтили, прибавляли звукъ *м*. Но это слово первоначально какъ-бы множественнаго числа употребляется въ значеніи единственнаго; оно значить: чистый⁽¹⁾, простой, несложный⁽²⁾, обладающій всею полною совершенствъ⁽³⁾. Это—свойства скорѣе божескія, чѣмъ человѣческія⁽⁴⁾. А если такъ, то для насъ понятно и множественное число; евреи и до сихъ поръ употребляютъ свое Elohim—Боги въ значеніи: Богъ. Такимъ образомъ пер-

(¹) Псал. 18, 31. *Богъ мой: непороченъ* (לם —tham) *нужь* *его*.

(²) *Gussetius* (Lexicon linguae hebraicae. p. 1723): simplicitas opposita duplicitati. *Stockius* (Clavis linguae sanctae veteris testamenti. Petropoli. 1827. p. 974): generatim notat simplicitatem duplicitati rei physice vel moraliter oppositam.

(³) Исх. 28, 30. Лев. 8, 8: למים —*Stockius* переводить plenitudines; designatur enim revelatio plena et omnibus numeris absoluta; семьдесятъ переводятъ—*истина* ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$).—Псал. 19, 8: *законъ Господень непороченъ*,—безъ всякаго недостатка, полонъ, совершенъ; quia tradit omnia, quae ad salutem consequendam sunt necessaria. *Stockius*, p. 976.

(⁴) Впослѣдствіи этимъ словомъ стали обозначать и человѣческія свойства: искренность, простоту и чистоту нравственную, когда человѣкъ не двоится, не лицемеритъ; стали обозначать также полноту времени, напр. полноту дня, года. Лев. 25, 10. Ис. Нав. 10, 13. Быт. 6, 9. Втор. 18, 13. Юв. 12, 4. Псал. 15, 2.

вое *не-я*, къ которому впервые отнесся человѣкъ, есть Богъ. Это подтверждаетъ и бытописатель, когда говоритъ, что Богъ привелъ къ Адаму всѣхъ животныхъ (Быт. 2, 19). Въ этомъ фактѣ нельзя не видѣть указанія на то, что Адамъ позналъ Бога прежде познанія внѣшняго міра. Адамъ позналъ Его въ моментъ перваго своего дыханія; потому что, вдунувъ въ Адама *дыханіе жизни*, Господь вмѣстѣ съ тѣмъ вдунулъ въ него свой образъ.

Мы опредѣлили предметъ перваго сознательнаго отношенія Адама. Это—Богъ. Теперь намъ слѣдуетъ опредѣлить результатъ этого отношенія по отношенію къ самому человѣку. Мы уже замѣтили, что первое столкновеніе человѣка съ *не-я* должно было вызвать въ человѣкѣ тотъ или другой взглядъ на себя. Поэтому опредѣлить результатъ перваго столкновенія человѣка будетъ значить опредѣлить первый взглядъ его на себя. А какъ ни одно человѣческое понятіе не возможно безъ формы,—безъ слова, безъ названія; то опредѣлять первый взглядъ человѣка на себя всего удобнѣе и вѣрнѣе по первому названію, данному человѣку и усвоенному имъ себѣ самому. Это названіе „Адамъ“. Чтò же оно значитъ?

Имени „Адамъ“ обыкновенно приписываютъ значеніе прилагательнаго — „красный“ и производятъ его отъ אָדָמָה (adamah—земля); такъ какъ тѣло человѣка сотворено изъ земли. Но изъ законовъ развитія языка ⁽¹⁾ открывается, что אָדָמָה (adamah) само произошло отъ אָדָם (adam), какъ порусски отъ *человѣкъ* — *человѣчья*. Хотя Адамъ и на землѣ воззванъ былъ къ жизни, но первое обращеніе сознанія его было къ Богу, а не къ землѣ; поэтому и въ имени его долженъ былъ выразиться результатъ такого отношенія. А что слово adam—человѣкъ находится въ родствѣ

(1) אָדָם (adam)—чистый корень, а въ אָדָמָה (adamah) есть суффиксъ ה, вызвавшій новый гласный звукъ а. Adamah значитъ какъ-бы адова.

съ прилагательнымъ adam—красный и съ adamaḥ—земля, мы не отвергаемъ, но думаемъ, что эти послѣднія слова сами произошли отъ существительнаго имени adam—человѣкъ. Давая имена всѣмъ тварямъ, человѣкъ землю, изъ которой сотворено его тѣло, въ силу закона ассоціацій долженъ былъ представить сродною самому себѣ; а сродная мысль должна была воплотиться въ сродное слово и выразиться въ формѣ сродной имени adam и производной отъ него, то есть, въ формѣ adamaḥ.

Что же значить само adam? Если уже для пробужденія самосознанія необходимо столкновение нашего я съ какимъ бы то ни было не-я, то для составленія того или другаго понятія о послѣднемъ еще болѣе необходимо выдѣленіе я изъ не-я, то есть, для какого бы то ни было познанія человѣку необходимо прежде выдѣлить или отличить себя отъ всего внѣшняго; безъ этого выдѣленія человѣкъ всѣ предметы смѣшивалъ бы съ собою. Форма выдѣленія себя изъ всего внѣшняго у всѣхъ народовъ и всѣхъ временъ—одна и таже я, семитическое (древнее) א. Но это семитическое א замѣчательно тѣмъ, что оно еще даже не звукъ; это—одно тонкое дыханіе; это—знакъ, показывающій, что воздухъ слѣдуетъ вдохнуть въ себя, или знакъ указанія на себя, равно какъ семитическое ל (ты)—опять не столько звукъ, сколько сильное—свистящее выдыханіе воздуха изъ себя; потому что оно равняется греческому τ (τ + I (')) или англійскому th; въ томъ и другомъ явные признаки густаго дыханія. Значить семитическое א есть знакъ указанія на то, что—внѣ человѣка. Что мы вѣрно повимаемъ древнее значеніе тонкаго и густаго дыханій, это, кромѣ самыхъ ихъ названій (тонкое, spiritus lenis и густое, spiritus asper), подтверждають и заимствовавшіе отъ евреевъ свой алфавитъ греки. Тонкое дыханіе они означали прежде знакомъ Α, а густое знакомъ Β; тотъ

(1) Объясненіе этого знака будетъ сейчасъ.

и другой ставили въ началѣ слова, начинающагося съ гласной или предъ нею или надъ нею (1). Первый самой фигурой своей показываетъ, что произношеніе слова слѣдуетъ начинать вдыханіемъ воздуха въ себя, а второй,—что произношеніе слова слѣдуетъ начать выдыханіемъ воздуха изъ себя. Дѣйствительность такого значенія въ древности этихъ знаковъ подтверждается слѣдующимъ соображеніемъ: надъ словомъ, начинающимся съ P (R) греки всегда ставили знакъ F, а звукъ P невозможно произнести, если вдыхать воздухъ въ себя; напротивъ его очень легко произнести, если сильно выдохнуть воздухъ изъ себя. Если F — знакъ густаго дыханія имѣлъ такое значеніе, то обратный F — знакъ тонкаго дыханія долженъ былъ имѣть и значеніе обратное. Быть можетъ, человѣкъ почувствовалъ себя, какъ себя, въ моментъ перваго вдыханія воздуха въ себя и отдѣлилъ себя отъ не-себя въ послѣдовавшей за тѣмъ моментъ выдыханія воздуха изъ себя..... и древняя семитическая форма такого отличенія есть א. Въ имени אדם (adam) первый знакъ א не есть ли этотъ первоначальный указатель на себя, не есть ли дѣйствительно личное мѣстоименіе я?... Допустимъ это предположеніе. Что же такое — אדם (dam)?... Не есть ли это смягченное, убавленное, уменьшенное אדם (tham)? א (th)—сильный придыхательный звукъ, а א (d) — средній. Чтобы выразить понятіе о себѣ, человѣкъ смягчилъ первый звукъ слова, указывающаго на Существо совершенное; это знакъ, что онъ посмотрѣлъ на себя ниже, чѣмъ на это Существо, но въ тоже время посмотрѣлъ на себя, какъ на подобнаго Ему; אדם (tham) и אדם (dam)—подобны. Такой переходъ звука א (th) въ звукъ א (d) — не рѣдкость въ еврейскомъ языкѣ и именно переходъ съ такимъ характеромъ, что звукъ א, замѣнивъ собою въ словѣ אדם, ослабляетъ мысль: אדם (thaab) значить:

(1) Журн. мин. нар. пр 1869 г. Наша учеб. лит. стр. 3 и 10.

страстно желалъ, а דאב (daab)—только *соболъзновалъ*; תפח (thaphal) значить: *заплевалъ*, а דפח (daphii) *безславие*; תל (thal)—*куча, холмъ*, а דל (dal)—*тощій*, отсюда תלל (thalal)—*собралъ въ кучу*, а דלל (dalal)—*вычерпано изъ кучи* (вычерпана вода), *уменьшено*. И не только въ еврейскомъ, а во всѣхъ, извѣстныхъ намъ, языкахъ переходъ звука t въ звукъ d—не рѣдкость: греческое *θεός* перешло въ *διος* и въ латинское *deus*; немѣцкое *teuten*, откуда—*тевтоны*, измѣнилось въ *deuten*, откуда—*deutsch*. У насъ есть слово *тятя*; этимъ именемъ дѣти называютъ отца, а подобнаго и близкаго ему человѣка, но менѣе родственнаго самимъ дѣтямъ,—отцова брата, называютъ *дядя*. Почему же не допустить, что и изъ דל образовалось דל, какъ изъ תל—דל, изъ *тятя*—*дядя*, и съ тѣмъ же главнымъ характеромъ не тождества, а только подобія?..... Если допустимъ теперь, что первый знакъ имени דל (adam), т. е. א есть личное мѣстоименіе—*я*, то все слово—„Адамъ“—будеть значить; *я—подобіе*, или: *я—подобіенъ*.

Мы никогда не осмѣлись бы навести и такого очень и очень вѣроятнаго объясненія имени *Адамъ*, если бы въ еврейскомъ языкѣ не было слова דל (dam) съ значеніемъ подобія. Во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о сотвореніи человѣка по подобію Божію, понятіе „*подобіе*“ выражается словомъ דל только въ женскомъ родѣ דל (Быт. 1, 26. 5, 1. Иса. 13, 4. 40, 18. Иезек. 10, 10. Дан. 10, 16). А пророкъ Иезекіиль употребляетъ это слово и въ мужескомъ родѣ דל и употребляетъ въ значеніи подобія (Иез. 19, 20). Значить въ еврейскомъ языкѣ было слово דל съ значеніемъ *подобія*. А что изъ דל могло образоваться דל (adam), въ какомъ бы значеніи мы ни приняли знакъ א,—видно изъ слѣдующихъ образованій: изъ תפח (thaphal—далъ) образовалось תפח אֶתפח (¹)—*даръ*), изъ

(¹) Знакъ ä мы читаемъ, какъ нѣмецкое ä, т. е. ближе къ е.

פָּרָה (parah—принесъ плодъ) образовалось אֶפְרָח (aph-rath—плодовитая), изъ זָרַח (zarach—произошелъ) образовалось אֶזְרָח (äzarach—туземецъ).

Не встрѣчая никакихъ препятствій для такого объясненія слова *Адамъ* со стороны филологіи, мы позволяемъ себѣ думать, что оно вполне согласно и съ духомъ сказанія Моисеева: *сія книга бытія человѣка* (אָדָם—adam), *въ онъже день сотвори Богъ Адама: по образу Божію сотвори его. Мужа и жену сотвори ихъ: и благослови ихъ, и нарече имя ему Адамъ, въ онъже день сотвори ихъ* (Быт. 5, 1. 2). Лишь только сотворилъ Богъ человѣка, даетъ ему уже и имя и благословляетъ его. Отсюда видно, во-первыхъ, что человѣкъ сотворенъ самосознающимъ, иначе онъ не могъ бы стать въ сознательныя отношенія къ слову Божію; во-вторыхъ—что первое столкновеніе перваго человѣка было отношеніе къ Творцу, потому что вслѣдъ за сотвореніемъ человѣка говорится о благословеніи его и о нареченіи ему имени: *и благослови ихъ, и нарече имя ему Адамъ*. Что значитъ *нарече*? Вѣдь нельзя же понимать это чувственнымъ образомъ? Первое явленіе Бога человѣку и было уже нареченіемъ имени послѣднему. Увидѣвъ Творца, человѣкъ увидѣлъ въ себѣ образъ и подобіе Его, а вмѣстѣ съ тѣмъ услышалъ или узналъ и свое имя.... Говоря въ этомъ мѣстѣ о сотвореніи мужа и жены, бытописатель тѣмъ не менѣе мыслить того и другую, какъ человѣка вообще: *нарече, говорится, имя ему* (не имъ), хотя рѣчь идетъ о сотвореніи и благословеніи не одного, а обоихъ: *благослови ихъ; и нарече имя ему Адамъ, въ онъже день сотвори ихъ*. Зачѣмъ же откровеніе говоритъ, повидимому, о нареченіи имени человѣку вообще, а ни Адаму, ни женѣ—въ частности? Не погрѣшимъ, если скажемъ, что—затѣмъ, чтобы выяснить человѣку его существо; чтò и достигается объясненіемъ имени—*Адамъ*. Бытописатель говоритъ: *сотвори Богъ Адама*, и тотчасъ прибавляетъ: *по образу* (בְּצַלְמֵהּ—женскій родъ отъ dam) *Божію сотвори его*. Эти слова, по нашему

мнѣнію, не что иное, какъ объясненіе имени и сущности *адама* въ смыслѣ человѣка вообще. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ ли не обратить на себя вниманія то обстоятельство, что въ нѣсколькихъ мѣстахъ за словами: *сотвори Богъ человека*—Адама, бытописатель дѣйствительно какъ-бы въ объясненіе, что такое—Адамъ, тотчасъ прибавляетъ: *по образу и подобію Божію сотвори его* (Быт. 1, 27. 5, 1)?

Далѣе, слово $\square\daleph$ (*dam*) значитъ не только подобіе, но и мышленіе, пониманіе, и глаголь $\square\daleph$ (*damah*) значитъ не только: *быть подобнымъ*, но и: *размышлять, понимать*, и употребляется въ этомъ значеніи весьма часто (Числ. 33, 56. Евр. 4, 13. Псал. 50, 21 (по еврейск. счету). Иса. 10, 7. 14, 22). Отсюда новое заключеніе, именно то, что первый человѣкъ, придавшій слову $\square\daleph$ (*dam*—подобіе) новое значеніе,—значеніе мышленія, пониманія, придалъ его потому, что образъ Божій видѣлъ онъ въ своей мысли, въ своемъ умѣ, въ своей душѣ. Не будь у перваго человѣка сознанія, что онъ носитъ въ себѣ образъ и подобіе Божіе и носитъ именно въ своей душѣ, въ своемъ умѣ; хитрость, какую употребилъ змій, чтобы соблазнить жену: *отверзутся очи ваши и будете яко бози, видяще доброе и лукавое* (Быт. 3, 5), не могла бы имѣть успѣха; потому что не имѣла бы подъ собой никакой почвы...

А. Некрасовъ.

(продолженіе будетъ)

РѢЧЬ,

СКАЗАННАЯ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИ-
ЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ, ПОСЛѢ МО-
ЛЕБСТВІЯ, ПО СЛУЧАЮ ОТКРЫТІЯ ВЪ КАЗАНИ СУ-
ДЕБНОЙ ПАЛАТЫ И ОКРУЖНАГО СУДА, 8 НОЯБРЯ
1870 г.

Волею Августѣйшаго Монарха даются и нашему краю новыя судебныя учрежденія.

Благословенъ Господь, имже *царіе царствуютъ и сильніи пишутъ правду* (Прит. 6, 15), внушившій Благочестивѣйшему Государю нашему преобразование въ отечествѣ нашихъ сихъ учреждений! Это преобразование, между другими многими, коими ознаменовано нынѣшнее мудрое и славное царствованіе, есть, несомнѣнно, важнѣйшее и благодѣтельнѣйшее.

Судъ—великое дѣло въ государственномъ устройствѣ. Это — важнѣйшая отрасль правительственной власти. Какъ власть сія—отъ Бога,—ибо *нѣтъ власти, аще не отъ Бога*,—сказано въ словѣ Божіемъ (Рим. 13, 1), — такъ и судъ въ рукахъ этой власти — отъ Бога. Онъ—*единный Законоположникъ и Судія* челоувѣковъ (Іак. 4, 12), — даетъ правительствамъ народовъ, вмѣстѣ съ другими преимуществами и правами, и право суда; почему судъ въ рукахъ ихъ—*по-истинѣ судъ Божій есть*, какъ и говорится въ священномъ Писаніи (Втор. 1, 17).

Въ судѣ—одна изъ самыхъ могущественныхъ силъ, коими зиждется благосостояніе челоувѣческихъ обществъ.

Безъ суда сколько-нибудь благоустроенныя общества невозможны и немыслимы, какъ и вообще безъ правительственной власти. Безъ суда живутъ на землѣ только неразумныя и безсловесныя твари.

И каковъ судъ гдѣ-либо въ человѣческомъ обществѣ, таковъ тамъ и степень его благоустройства и благоденствія. Чѣмъ гдѣ-либо судъ въ рукахъ правительства яснѣе отражаетъ въ себѣ образъ Божія суда и уподобляется ему, т. е. чѣмъ правильнѣе, проницательнѣе, всестороннѣе, непогрѣшимѣе и независимѣе ни отъ какихъ увлеченій ни на десное, ни на шее, тверже и непоколебимѣе, вообще строже и точнѣе сообразуется и съ внѣшнею законностію и съ внутреннимъ чувствомъ правды, тѣмъ въ немъ болѣе и силы способной созидать благосостояніе общества. Такой судъ—наилучшее и драгоцѣннѣйшее украшеніе въ внѣшнѣ на главѣ правительства, надежнѣйшая опора и утвержденіе власти предержажшей. При такомъ судѣ въ государствѣ полное уваженіе къ закону, всецѣлое довѣріе къ правительству, искренняя любовь и преданность къ предержажшей власти. При такомъ судѣ въ государствѣ прочень добрый порядокъ: правда и добро тамъ безопасны и благонадежны, находятъ всегда себѣ твердую охрану и вѣрную защиту, а неправда и зло тамъ не смѣютъ слишкомъ высоко поднимать главу свою, не оставаясь никогда неизобличенными и безнаказанными. Какъ посему не желать, чтобы судъ устроенъ былъ въ государствѣ наилучшимъ образомъ и сколь можно ближе выражалъ въ себѣ образъ Божія суда!

Какъ было не желать и намъ, чтобы въ отечествѣ нашемъ преобразованы были къ лучшему тѣ учрежденія, въ коихъ творится судъ! Ибо по той мѣрѣ, какъ человѣчество идетъ впередъ по пути развитія своихъ естественныхъ силъ, усовершенствуется и преуспѣваетъ съ добрыхъ своихъ сторонъ, къ прискорбію, и зло, посѣянное въ немъ изначала, со времени перваго преступленія человѣками заповѣди Божіей, тоже

болѣе и болѣе развивается и утончается и такъ перемѣшивается съ добромъ во всѣхъ проявленіяхъ жизни и дѣятельности людей, что суду человѣческому все труднѣе и труднѣе становится выполнять свою задачу—разоблачать зло и преступленіе, распутывать весьма хитро и тонко соплетаемые покровы лжи и лукавства, коими они искони силятся прикрывать себя отъ преслѣдованія закона и обманывать самый прозорливый и опытный судъ, чтобы такимъ образомъ избѣгать должнаго воздаянія.

И вотъ почему прежніе приемы и формы суда, употреблявшіеся у насъ до сихъ поръ и, конечно, въ свое время достигавшіе своей цѣли, по нынѣшнему положенію вещей и современному развитію общественной жизни, сдѣлались неудовлетворительными и недолѣющими къ тому, чтобы съ надлежащимъ успѣхомъ разоблачать зло и преступленіе во всѣхъ ихъ утонченныхъ и лукавыхъ изворотахъ и изрекать всегда приговоръ правый, соразмѣрный преступному дѣйствию, и притомъ неукоснительный, дабы зло обличалось, пресѣкалось и каралось, по возможности, въ слѣдъ за самымъ его проявленіемъ, пока долгая проволочка времени не могла затемнить разнообразныхъ обстоятельствъ преступнаго дѣла, запутать и скрыть концы всѣхъ нитей онаго. Опытъ и наука выработали въ настоящее время иные формы и приемы суда, признанные лучшими и надежнѣйшими къ тому, чтобы достигалась успѣшнѣе цѣль суда, чтобы творился всегда *судъ правый и скорый*.

Такой-то судъ—судъ правый и скорый обѣщается и ожидается отъ новыхъ, вводимыхъ нынѣ и въ нашемъ краѣ, судебныхъ учрежденій. Можно ли сомнѣваться, что всѣ привѣтствуютъ ихъ съ искреннимъ сочувствіемъ и радостію, съ глубочайшею благодарностію къ Августѣйшему—мудрому Монарху?

Съ таковымъ же сочувствіемъ привѣтствуемъ сіи учрежденія и отъ лица св. Церкви, и молитвенно призывавъ на предстоящую дѣятельность ихъ благослове-

ніе Отца свѣтовъ и Его благодатную помощь и вразумленіе вамъ, кои будете здѣсь дѣятелями суда, отъ всей души желаемъ, да оправдается то, что чается отъ новыхъ формъ и порядковъ судопроизводства. А такъ какъ это будетъ зависѣть не отъ свойства только этихъ порядковъ самихъ по себѣ, какъ бы хороши и совершенны они ни были, а вмѣстѣ и отъ личныхъ качествъ тѣхъ, въ рукахъ коихъ будетъ дѣло суда: то молимъ Господа — да будутъ новыя судебныя храмины наши всегда видѣть у себя на судейскихъ сѣдалищахъ дѣятелей наилучшихъ, должнымъ образомъ приготовленныхъ и умственно и нравственно къ своему дѣлу, живо сознающихъ всю важность и святость онаго, одушевленныхъ полнымъ усердіемъ и самоотверженною преданностію своему долгу и уваженіемъ къ своей присягѣ, проникнутыхъ горячею любовію къ добру и истинѣ и чувствомъ неподкупной правды и неизмѣнной вѣрности и кодексу законовъ государственныхъ и закону, написанному на скрижаляхъ совѣсти. Пусть будутъ здѣсь всегда такіе дѣятели суда, какихъ указано было Богомъ избирать народу израильскому для той же цѣли: *мужи мудрые, умтѣльные и смысленные, мужи Боги болящіяся и праведные, ненавидящіе гордыни, не знающіе лица и не любящіе мзды* въ судѣ (Втор. 1, 15). Пусть судящіе здѣсь ищутъ не одной лишь формальной и внѣшней правды и удовлетворенія буквѣ закона, но вмѣстѣ съ симъ и наипаче внутренней правды и согласія съ духомъ закона: ибо *буква иногда убиваетъ*, какъ говоритъ апостоль, *а духъ животворитъ* (2 Кор. 3, 16), и самая строгая законность внѣшняя можетъ быть въ рѣшительномъ противорѣчій съ внутреннею правдою. Такъ и Святѣйшій святыхъ былъ нѣкогда осужденъ множествомъ голосовъ по буквѣ закона, а разбойникъ оправданъ... Пусть знается здѣсь и милость на судѣ, но безъ потворства злу и преступленію, безъ усилій адвокатскаго краснорѣчія — отнимать въ глазахъ судей у преступленія подлинный, безобразный и богопротивный видъ его и виновность,

и склонять ихъ чрезъ то кривить вѣсами правосудія, а пусть будетъ это такъ, какъ бываетъ въ судѣ Божіемъ, гдѣ милость и правда являются въ совершенной гармоніи, и, по выраженію псалмопѣвца, *срътаются и лобызаются* (Псал. 24, 1). Пусть судящіе вообще всегда творять свое святое дѣло *предъ очами Божіими*, и зная, что судъ въ рукахъ ихъ *судъ Божій есть*, помнятъ, что великій грѣхъ—*творитъ дѣло Божіе съ небреженіемъ* (Іер. 48, 10) и тяжкая вина предъ Богомъ творить неправду въ судѣ, судить лицепріятно, судить *праведнаго неправеднымъ, неправеднаго же праведнымъ* (Прит. 17, 15), *доброе называть лукавымъ, а лукавое добрымъ* (Ис. 5, 20); пусть помнятъ, что есть и надъ судіями Судія—Господь Богъ на небеси, и будетъ надъ судомъ человѣческимъ Божій судъ, на который приведетъ Господь вѣкогда все твореніе. На семь судѣ будутъ судимы, со вѣми дѣяніями, и самыя суды человѣческіе, и суды неправые, небрежныя, мздоимныя, лицепріятныя, пристрастныя, потворствующія злу, какъ бы ни были они прикрыты личиною формальной законности и разукрашены витійствомъ присяжныхъ защитниковъ, обличатся тамъ и осуждены будутъ, какъ и всѣ другія неправды и беззаконія человѣческія.

ПРА́ВИЛА ПОМѢСТНАГО СОБО́РА, ЙЖЕ ВО ИППОНѢ
СОШЕДШИХСА Е́ТЫХЪ О́ЦЪ СЪЗ ПЕРВОПРЕСТОЛЬНИ-
КА ЙМУ́ЩЕ ТРОФИ́МА АРХИЕ́ПИСКОПА КАРХИДОНСКАГО
ПРА́ВИЛЬ ЙЗЛОЖИ́ША Й КЪ ЦРКОВНОМУ БЛГО́ЧИНІЮ (¹).

—

Читатель, знакомый нѣсколько съ исторіею хри-
стіанской Церкви, съ удивленіемъ остановится предъ
этимъ неизвѣстнымъ ему документомъ. Чтò это за пра-
вила помѣстнаго собора во Иппонѣ, о которомъ нѣтъ
ни слова ни въ Кормчей, ни въ Книгѣ правилъ? Чтò
это за Трофимъ, архіепископъ кархидонскій, о кото-
ромъ до сихъ поръ исторія ничего не знаетъ? Дѣй-
ствительно, подобнаго собора никогда не существова-
ло. Если названіе Кархидонъ принять за Халкидонъ,
т. е. предмѣстіе Константинополя, то странно, какимъ
образомъ этотъ халкидонскій архіепископъ могъ пред-
сѣдательствовать на соборѣ во Иппонѣ на западѣ? Да
притомъ же халкидонскіе архипастыри, сколько из-
вѣстно, не носили званія архіепископовъ, которое у-
своилось святителю Константинополя. Обращаясь же
къ самому чтенію правилъ, легко замѣтить, какія по-
бужденія руководили ихъ авторомъ. Правила эти со-
ставляютъ грубый вымыселъ какого-то безцѣльн-
скаго писателя, и придуманы съ очевидною цѣлію о-

(¹) Документъ этотъ сообщенъ намъ казанскимъ кафедраль-
нымъ протоіереемъ В. П. Вишневымъ.

правдять безпоповщинское ученіе въ глазахъ простодушныхъ и темныхъ людей. Извѣстно, что безпоповщинская догматика обоснована лишь на нѣсколькихъ исключительныхъ, иногда и неправильно толкуемыхъ случаяхъ изъ церковной практики, а также на совершенно произвольныхъ толкованіяхъ нѣкоторыхъ мѣстъ писаній апостольскихъ и отеческихъ. Но каждый безпоповецъ, безпристрастно всматривающійся въ историческіе факты и въ свидѣтельства авторитетныхъ книгъ, не можетъ не замѣтить, что наряду съ рѣдкими, исключительными фактами исторіи находится множество другихъ фактовъ, прямо противорѣчащихъ ихъ догматикѣ, фактовъ изъ нормальной, такъ сказать, церковной практики; а противъ придуманныхъ безпоповцами толкованій извѣстныхъ мѣстъ, есть множество другихъ свидѣтельствъ, совершенно ясныхъ, идущихъ въ разрѣзъ съ ученіемъ безпоповщины. Обстоятельство это не можетъ не наводить на разумье маломальски смыслящаго и искренняго старообрядца.—И дѣйствительно, не разъ случалось, что безпоповецъ, взявшійся за чтеніе авторитетныхъ книгъ, въ концѣ концовъ доходилъ до крѣпкаго убѣжденія въ шаткости и неосновательности своей догматики и нерѣдко оставялъ свое согласіе. Отсюда ясно само собою, какое сильное дѣйствіе на всякаго сомнѣвающагося безпоповца и даже колеблющагося православнаго можетъ оказывать измышленный документъ, въ которомъ, можно сказать, вся безпоповщинская дагматика подводится подъ опредѣленія небывалаго на самомъ дѣлѣ помѣстнаго собора во Иппонѣ.

Общая мысль всѣхъ 50 правилъ заключается въ послѣднемъ: „Свѣту убо полуденному сіяюще по вселеннѣй и солнцу озаряюще лучами своими весь міръ, не достоинъ малымъ звѣздамъ свѣтити, но благо же, благо же да воспѣвается паче (?). Подъ зарями же солнечными бывающе времени, увы тогда! Мали бо страны и грады начнутъ святыя горы имѣти (?); обаче тогда правовѣрніи по симъ правиламъ да жительству-

ютъ не измѣнно, за нужду, дондеже возгласить гласъ трубы всемирнаго возстанія“ (пр. 50). Несмотря на нѣкоторую риторическую безмыслицу, здѣсь такъ и сквозитъ общее безпоповщинское начало „по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ“; и какъ будто за нѣскольکو вѣковъ было предусмотрено это оскудѣніе солнечнаго свѣта, т. е. священной іерархіи. Чтò же значать послѣ этого божественныя обѣтованія о вѣчности священства, извѣстныя и самимъ безпоповцамъ? И говорилъ ли когда-либо какой другой соборъ, несомнѣнно бывшій, правила котораго помѣщены и въ Кормчей, что-либо подобное? И отъ чего это Церковь нигдѣ не высказала этой мысли?... Отвѣтъ одинъ: правило это въ первый разъ явилось въ догматикѣ безпоповщинской, и отсюда уже какимъ-либо ревнителемъ безпоповства занесено въ число правилъ измышленнаго собора во Иппонѣ.

„По симъ правиламъ православнїи да жителствуютъ за нужду“!

Чтò же это за правила? Во всѣхъ ихъ видѣнъ тотъ же ревнитель безпоповства, измыслившій ихъ въ подтвержденіе ученія своей секты. Стоитъ обратить особенное вниманіе на тѣ, которыя касаются таинствъ вообще, и въ частности крещенія, исповѣди, причащенія и брака, а также приема прозелитовъ; есть правила замѣтно направленные противъ поповцевъ.

Общее ученіе о таинствахъ выражено въ правилѣ 39; въ немъ говорится, что хотя всѣ таинства потребны ко спасенію, но по нуждѣ можно спастись и безъ нихъ, — кромѣ крещенія и покаянія, безъ которыхъ не возможно получить спасеніе. Такое правило встрѣчается лишь въ безпоповщинскихъ сочиненіяхъ (1); и замѣчательно, что безпоповщинскіе писатели 18 столѣтія, столько потрудившіеся надъ отысканіемъ въ пользу своего ученія древнихъ свидѣтельствъ, ничего

(1) См. наприм. Мечъ духовн. л. 477 об.

не говорить о существованіи такого правила въ опредѣленіяхъ соборовъ. Есть, правда, одно свидѣтельство въ древней церковной книгѣ, нѣсколько напоминающее собою приведенное правило и потому послужившее для безпоповцевъ исходнымъ пунктомъ для ученія о важности таинствъ⁽¹⁾; это свидѣтельство Большаго катихизиса, раздѣляющаго всѣ таинства на „нужно потребныя“ и просто „потребныя во спасеніе“. Но во 1-хъ, это раздѣленіе въ Большомъ катихизисѣ не имѣетъ того значенія, какое придаютъ безпоповцы; наприм. мвропомазаніе хотя и относится къ числу таинствъ только „нуждныхъ“; однако о немъ замѣчается, что безъ него совершенный христіанинъ быти не можетъ⁽²⁾, тогда какъ это послѣднее значеніе въ безпоповщинскихъ сочиненіяхъ умалено. Относительно таинства священства говорится, что хотя и не всякій долженъ быть священникомъ, но для церкви оно необходимо нужно⁽³⁾, о чемъ въ знаменитыхъ догматическихъ сочиненіяхъ безпоповцевъ умалчивается. И потому Большой катихизисъ, хотя и допустилъ означенное дѣленіе, имѣющее значеніе по отношенію только къ каждому частному лицу, но не представлялъ возможности того, чтобы вся Церковь могла когда-нибудь оставаться безъ означенныхъ таинствъ. Во 2-хъ, въ Большомъ катихизисѣ въ числѣ таинствъ „необходимо нуждныхъ“ упоминается и таинство причащенія, котораго въ разсматриваемомъ безпоповщинскомъ правилѣ нѣтъ, какъ это дѣйствительно и соотвѣтствуетъ безпоповщинской практикѣ,—ясный знакъ, что авторъ иппонійскаго собора съ нея заимствовалъ свои правила.

Относительно таинства крещенія въ правилѣ 16 и 22 говорится, что простецъ крещающій съ іерейскими молитвами раздражаетъ Бога и святотатецъ есть, но по нуждѣ, аще не случится священника, и простецъ

(¹) Помор. отв. 103.

(²) Бол. кат. л. 396.

(³) Тамже, л. 359.

можетъ крестить. Правило это, основанное на древней практикѣ и писаніяхъ древнихъ отцевъ, существуетъ и въ прав. Церкви. Необходимо замѣтить одно: вселенская древняя Церковь никогда не знала такой нужды, чтобы это исключеніе могло сдѣлаться всеобщимъ; поэтому-то Номоканонъ аѳонскихъ отцевъ, на свидѣтельство котораго безпоповцы также ссылаются въ своихъ сочиненіяхъ ⁽¹⁾, и счель нужнымъ прибавить, что если ребенокъ, окрещенный міряниномъ, останется живъ, то его слѣдуетъ отнести къ священнику для совершенія молитвъ ⁽²⁾. Безпоповщинскіе писатели естественно опускаютъ это добавленіе; тоже сдѣлалъ и авторъ собора во Иппонѣ. Кромѣ этой выгодной для безпоповства недомолвки, безпоповщинскія воззрѣнія автора разсматриваемаго документа, по отношенію къ вопросу о совершеніи крещенія, болѣе замѣтны въ правилахъ 40 и 11 и отчасти 21; въ нихъ повелѣвается не только самому себя крестить, но и перекрещивать другихъ и даже самого себя. Древняя христіанская Церковь, дозволявшая въ случаѣ нужды совершать крещеніе мірянину, нигдѣ не дала позволенія принимать переходящихъ отъ ереси — стало быть, и перекрещивать лицу неосвященному; между тѣмъ для безпоповцевъ правило это необходимо. Поэтому авторъ разсматриваемаго документа въ 11 правилѣ, чувствуя необходимость подтвердить это, по крайней мѣрѣ, какимъ-либо разсужденіемъ, доказываетъ возможность перекрещенія міряниномъ тѣмъ, что его „православенъ крести и дадеся ему благодать Св. Духа крещеніемъ“. Разсужденіе это приводится въ безпоповщинскихъ сочиненіяхъ, откуда оно вѣроятно и заимствовано; но ясно, что если такъ разсуждать, то выйдетъ, что свя-

⁽¹⁾ См. напр. Мечь дух. л. 230 об. «Стоглавъ» написанный безпоповцами въ защиту своихъ мнѣній и озаглавленный: Иисусъ Христосъ есть основаніе церкви. л. 68 об. рук. нашей библ.

⁽²⁾ См. Номок. печатный. л. 67.

щенникъ можетъ наприм. совершить хиротонію ⁽¹⁾, такъ какъ благодать священства онъ имѣеть; но этотъ выводъ отвергаетъ самъ авторъ ипсонійскаго собора въ правилѣ 37 ⁽²⁾.

О таинствѣ покаянія говорится въ правилахъ: 21, 22, 26, 27. Общая мысль та, что исповѣданіе можетъ совершать и протестъ. Самое замѣчательное изъ всѣхъ этихъ правилъ 21-е, — такъ какъ въ немъ предметъ изложенъ подробнѣе. Правило это составляетъ очевидную выписку изъ Номоканона, печатавшагося при потребникахъ, выписку того мѣста, на которое указываютъ всѣ безпоповщинскія сочиненія отъ „Поморскихъ отвѣтовъ“ и до новѣйшихъ произведеній въ этотъ родъ. „Простолюдину, говоритъ 21-е правило мнимаго ипсонійскаго собора, кающихся примати достоинъ безъ повелѣнія святительскаго подобнѣ же и неосвященному иноку; освященному же иноку или пресвитеру безъ повелѣнія епископа ни малѣйшее что либо недостоитъ творити“. Въ Номоканонѣ читаемъ: „елицы убо освященніи, по повелѣнію епископа исповѣданія чѣловѣческаѧ да примають; неосвященному иноку наказаніе его искусства даетъ власть примиренія“ ⁽³⁾. Не вдаваясь въ подробный критическій разборъ этого мѣста, замѣтимъ только, что другія мѣста тогоже самаго Номоканона говорятъ совершенно противное. „Отъ божественныхъ отецъ узаконися, читаемъ тамъ же, да исповѣдающихся примирители бывають епископы примшіи апостольское мѣсто отъ Бога. Освященный же инокъ, *множае паче неосвященный, чрезъ волю епископскую Богови примирити не можетъ исповѣдающихся*“ ⁽⁴⁾. А вотъ и еще другое мѣсто: „вѣдомо буди, аще кто безъ повелѣнія мѣстнаго епископа дерзнетъ примати, яко преступникъ божественныхъ правилъ: ибо

(1) См. Христ. чтен. 1863 г. январь.

(2) Снес. Мечь дух. л. 392 об. и дал.

(3) Юсифовск. потреб. л. 730.

(4) Юсифовск. потреб. л. 730 об.

не точно себе погуби, но и елицы у него исповѣдася, не исповѣдани суть, и елицѣхъ связа или разрѣши, не исправлени суть“ (1). Примирить это противорѣчіе можно не иначе, какъ признавъ опечатку въ чтеніи перваго мѣста. Дѣйствительно въ кievскомъ изданіи Номоканона 1620 г. первая часть этого мѣста читается также, какъ и въ московскомъ изданіи: „елицы убо суть освященни, по повелѣнію епископскому исповѣданія челоувѣческая пріемлють“,—а затѣмъ: „неосвященному же иноку *ниже даръ епископскую даетъ власть примиренія*“,—мысль совершенно противоположная въ сравненіи съ Іосифовскимъ изданіемъ, и совершенно согласная съ другими, указанными нами мѣстами Номоканона (2). Такимъ образомъ неизвѣстный ревнитель безпоповства подъ именемъ 21 правила иппонійскаго собора изложилъ извѣстное мѣсто изъ Номоканона аѳонскихъ отцевъ, и притомъ мѣсто весьма сомнительной достовѣрности, такъ какъ оно противорѣчитъ другимъ мѣстамъ тогоже Номоканона, и въ изданіяхъ болѣе древнихъ, въ сравненіи съ Іосифовскимъ, читается совершенно не такъ.

Относительно таинства причащенія въ правилѣ 25 говорится, что всякій „долженъ имѣть тщаніе къ причащенію пречестнаго тѣла и крове Христовы; но въ случаѣ невозможности, да не тужить; духовнѣ бо причащается, сирѣчь любовію Божіею“. Древняя христіанская Церковь знаетъ одинъ или два случая, когда св. мученики не могли удостоиться причащенія и когда вѣра ихъ, соединенная съ мученическимъ исповѣданіемъ имени Христова, какъ-бы замѣняла это причащеніе; но эти случаи Церковь никогда не вносила въ соборныя постановленія. Въ противномъ случаѣ знаменитые защитники безпоповства — Денисовы, а также авторы другихъ безпоповщинскихъ сочиненій не пре-

(1) Тамже, л. 668.

(2) Подробн. объ этомъ см. Прав. Собес. 1869 г. іюль, ст. объ безпоповц. исповѣди.

минули бы указать на такія опредѣленія. Не ясный ли это знакъ, что авторъ небывалаго иппонійскаго собора составилъ свое 25 правило подъ вліяніемъ выработанныхъ безпоповцами мыслей и, съ полнымъ сознаниемъ лжи своей, придавъ имъ авторитетъ опредѣленія 277 древнихъ святыхъ отцевъ. Кромѣ наставленія о духовномъ причащеніи „любовію Божіею“, есть еще одно правило, касающееся этого вопроса; именно правило 44 (и отчасти 22-е), воспрещающее „мнихомъ и людиномъ составлять безъ іерея причастіе“. Самое существованіе такого правила, совершенно ненужнаго съ точки зрѣнія православной Церкви, такъ какъ никто никогда не думалъ, что составлять причастіе можно безъ іерея,—объясняется лишь исторіею безпоповства. Въ концѣ 17 столѣтія нѣкто старецъ Авраамій вынесъ изъ соловецкаго монастыря запасные св. дары, которые въ выговской пустыни были разведены въ большой квашнѣ, и такимъ способомъ составлено было новое причастіе. Причастіе это употреблялось довольно долго. Уже во второй половинѣ 18 столѣтія московкіе безпоповцы опредѣлили не считать его за причастіе ⁽¹⁾. На это-то составленіе причастія, вѣроятно, и намекаетъ авторъ разбираемаго документа въ своемъ 44 правилѣ. Самый способъ выраженія „составляти причастіе“ указываетъ не на литургисаніе, о чемъ упоминается въ правилѣ 22, а именно на составленіе причастія изъ смѣшенія древнихъ св. частицъ съ растворомъ простаго хлѣба.

Правила приѣма переходящихъ отъ ереси или раскола заимствованы большею частію изъ апостольскихъ и отеческихъ опредѣленій, но заимствованныя изъ разныхъ вѣковъ, они расположены такимъ образомъ, что невольно напоминаютъ собою безпоповщинскія воззрѣнія. Самый важный вопросъ здѣсь относительно принятія безпоповцами отъ ереси переходящихъ, иначе говоря — совращающихся отъ православ-

(1) См. Христ. чтен. 1863 г. май.

ной Церкви. Известно, что безпоповцы принимаютъ таковыхъ не иначе, какъ чрезъ перекрещиваніе. И вотъ неизвѣстный авторъ иппонійскаго собора въ 8 правилѣ пишетъ, — что „всякаго подобаетъ еретика безъ разнства второе крестити“. Это правило напоминаетъ намъ 46 и 47 апостольскія правила ⁽¹⁾, которыя и приводятся безпоповцами какъ одно изъ главныхъ основаній для перекрещиванія ⁽²⁾. Но означенныя апостольскія правила имѣли въ виду еретиковъ своего времени, которые не крестили во имя Отца и Сына и Св. Духа, какъ это видно и изъ послѣдующихъ правилъ 49 и 50; поэтому правило это къ приему еретиковъ вообще не можетъ быть приложено, и на вселенскихъ соборахъ (первомъ, второмъ и третьемъ оно было ограничено по отношенію къ еретикамъ того времени — новатіанамъ, аріанамъ, македоніанамъ, монофизитамъ и другимъ, хотя подтверждалось по отношенію къ еретикамъ прежняго времени ⁽³⁾). Авторъ мнимаго собора во Ипсонѣ, преслѣдуя безпоповщинскія мысли, списалъ только правила св. апостоловъ, и притомъ, нѣсколько усилилъ ихъ значеніе, сказавъ, что „всякаго еретика безъ разнства подобаетъ крестити“, что уже прямо противорѣчитъ опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ ⁽⁴⁾. За тѣмъ нѣкоторыя правила заимствованы у св. Василия в., наприм. 12 правило говоритъ, что подцерковниковъ не достоинъ воскрещевати. „Названіе подцерковники встрѣчается въ первый разъ въ правилѣ св. Василия в. ⁽⁵⁾. Безпоповцы прилагаютъ это названіе къ частнымъ толкамъ своей секты, при переходѣ изъ которыхъ и принимаютъ подъ епитимію.

(1) Старопеч. кормч. л. 12 и 13.

(2) Мечъ духовн. л. 9 об.

(3) Перваго всел. соб. прав. 8, втораго 7 и 8 и шестаго 95-е.

(4) Подробнѣе объ этомъ предметѣ см. Христ. чтен. 1865 г. июнь и августъ; Труд. кiev. д. акад. 1864 г. июль и августъ.

(5) Кормч. л. 224.

Кромѣ подтвержденія собственныхъ положеній, непоповщина съ давнихъ поръ ведетъ полемику съ поповщиной. И въ числѣ правилъ ипсвийскаго собора есть немало такихъ, которыя очевидно направлены противъ основныхъ положеній поповщины; таковы правила 18, 20, 24, 47 и отчасти нѣкоторыя другія (наприм. 21), косвенно направленные противъ поповщины. Если логически сгруппировать означенныя правила, то ихъ можно передать кратко въ такомъ видѣ. Отъ еретиковъ, отъ которыхъ не приѣмлется крещенію, не приѣмлется и хиротонія (20); этимъ безпоповецъ намекаетъ ясно на значеніе бѣжавшихъ изъ прав. Церкви поповъ, отъ которой, по его понятію, слѣдуетъ принимать чрезъ перекрещиваніе. Но такъ какъ поповцы не соглашаются съ безпоповцами и въ самомъ чинѣ принятія переходящихъ изъ правосл. Церкви, то безпоповецъ излагаетъ другое правило (47): всякій попъ или епископъ, принятый отъ раскольниковъ, сподобляется лишь сѣдалища и чести съ равными ему, но священнодѣйствовать не удостоивается. Здѣсь вопросъ о значеніи бѣглыхъ поповъ поставленъ уже рѣшительнѣе и внѣ связи съ вопросомъ о способѣ принятія. За тѣмъ, безпоповецъ касается самаго совершенія таинствъ бѣжавшими попами; онъ говоритъ: священникъ вмѣстѣ съ крещеніемъ и муропомазаніе совершаетъ (19), а между тѣмъ, пресвитеръ муро освящать не можетъ (18). Предполагается: какъ же будетъ онъ совершать муропомазаніе (по правилу 19-му)? Исповѣдывать безъ повелѣнія святительскаго священникъ не можетъ (21), хотя простой инокъ можетъ; не можетъ также священникъ посылать причастіе въ иную страну (24). Это послѣднее правило направлено собственно противъ того обстоятельства въ исторіи поповщины, когда — вслѣдствіе „оскудѣнія священства“ — совершенное наприм. на Иргизѣ причастіе разсылалось по многимъ поповщинскимъ общинамъ; каковымъ причастіемъ снабжалось въ 40-хъ годахъ вынѣшняго столѣтія и Рогожское кладбище. Многія изъ указанныхъ сейчасъ

правиль заимствованы изъ соборныхъ постановленій древней христіанской практики.

Итакъ, въ правилахъ небывалаго собора во Иппонѣ повсюду замѣтно перо безпоповщинскаго писателя. Сверхъ того, при чтеніи ихъ нетрудно замѣтить и то, какому частному толку принадлежитъ этотъ писатель. Въ правилѣ 29 предается анаѳемѣ между прочимъ тотъ, кто „гнушается брака“; за тѣмъ правило 33 заповѣдуетъ не разлучать еретиковъ, (т. е. православныхъ), повѣнчавшихся до перехода въ расколъ или такъ называемыхъ „староженовъ“; далѣе объясняется возможность безсвященнословныхъ брачныхъ сопряженій бываемыхъ „по нуждѣ“ (пр. 34), каковаго брака, по правилу 43, „не достоинъ гнушаться“, при этомъ запрещаются только браки съ „еретиками“ (т. е. православными) — пр. 31, браки въ родствѣ — пр. 32, браки безъ дозволенія родителей до извѣстнаго возраста и браки рабовъ безъ разрѣшенія господина — прав. 36. Все это—мысли, проповѣдуемыя согласіемъ брачниковъ. Анаѳема противъ тѣхъ, кто гнушается брака, заимствованная изъ постановленій древней христіанской Церкви, имѣетъ въ виду бракоборцевъ, такъ какъ извѣстно, что брачники въ своей полемикѣ упрекали послѣднихъ въ томъ, что они презираютъ бракъ и тѣмъ нарицаютъ Творца злыхъ вещей сотворителемъ ('). Что касается собственно значенія этихъ правилъ, то стоитъ остановиться лишь на главныхъ изъ нихъ, т. е. на 34 и 43, заповѣдующихъ безсвященнословный бракъ. Ѳедосѣевцы въ своей полемикѣ съ поморцами не разъ спрашивали о томъ, какими правилами можно подтвердить, что таинство брака и безъ священника состояться можетъ, и поморцы не могли привести ни одного яснаго и опредѣленнаго правила въ этомъ смыслѣ. Ясно отсюда, что разсматриваемое правило иппонійскаго собора или было имъ неизвѣстно, или они опасались приводить его, зная, что Ѳедосѣевцы ему не

(') Семени. жизнь въ расколѣ, Нильскаго, т. 1.

повѣрять; въ Кормчей же ни одного такого правила отыскать не могли, потому что его и нѣтъ. Въ первый разъ мысль о возможности совершенія таинства брака лицомъ неосвященнымъ была высказана во 2-й половинѣ 18 столѣтія послѣдователемъ московской Покровской часовни, и обоснована она не на канонахъ прав. Церкви, а на нѣкоторыхъ историческихъ случаяхъ, не имѣющихъ важнаго церковнаго значенія; а также на діалектическихъ тонкостяхъ разсудка (1).

Общее впечатлѣніе, оставшееся отъ чтенія разсматриваемаго документа,—самаго прискорбнаго свойства. Искреннее религіозное убѣжденіе, хотя бы то и ложное, заслуживаетъ болѣе или менѣе серьезнаго вниманія и возбуждаетъ жалость къ заблуждающему, смѣшанную съ нѣкотораго рода уваженіемъ къ человѣку съ живымъ религіознымъ чувствомъ; проистекающій изъ невѣжества фанатизмъ возбуждаетъ непритворную, глубокую скорбь; но сознательный религіозный обманъ, свидѣтельствующій о крайней развращенности сердца и испорченности воли, способной на всякія низкія продѣлки для поддержанія лжи, не можетъ возбуждать иного чувства, кромѣ глубокаго отвращенія. Тамъ человѣкъ стоитъ на ложной дорогѣ отчасти, быть можетъ, не по своей винѣ; здѣсь онъ является источникомъ зла, попирающимъ правду и совѣсть. Тамъ человѣкъ принимаетъ ложь за истину, не зная, въ чемъ состоитъ послѣдняя, и не проразумѣвая первой; здѣсь онъ видитъ неправду, чувствуетъ слабость ея основъ, но не можетъ отказаться отъ нея, а, напротивъ, измышляетъ для нея новыя опоры. Тамъ человѣкъ уважаетъ вѣру; здѣсь онъ издѣвается надъ нею. Не разъ безпоповщина заявляла себя ложными ссылками, искаженіемъ свидѣтельствъ, но эти мелкіе случаи совершенно блѣднѣютъ предъ капитальнымъ вымысломъ небывалаго собора. Мы рѣшились опубликовать его, что-

(1) Подробно объ этомъ см. «о брачникахъ и бракорוצахъ» въ Прав. Собес. наст. года, за май и октябрь.

бы показать безпоповцамъ, какими баснями обольщаютъ ихъ учителя ихъ.

Самое изложеніе правилъ отличается мѣстами бессмыслицею и безграмотностію, зависящею, быть можетъ, отчасти и отъ переписчика. Желая въ настоящемъ случаѣ быть по возможности документальнымъ, мы издаемъ ихъ со всѣми означенными погрѣшностями, прилагая, гдѣ можно, свои подстрочныя объясненія.

Н. Ивановскій.

Правило Й. Вся сщѣнная правила стѣхъ аплх, и стѣхъ оцъ оутверждающая хртіанское житіе, аже прѣжде насъ стѣмъ дхѣмъ оуставленнаа, и аже послѣдї хотѣлаа составитиса, твердо да держатса всѣми. противацинжеса сїмъ, да бѣдутъ проклати.

Правило Ё. Вся прѣвила акоже стѣхъ аплх, тако и стѣхъ оцъ соборовъ вселѣнскихъ и помѣстныхъ бывшихъ и бѣдущихъ, вседѣшно и равночтно да почитаются.

Правило Г. Подобаетъ вся прѣвила, аже епкпомъ и превитеромъ, тако и простѣмъ члкомъ, единаче неизмѣннѣ и непревратнѣ хранити. сїа же прелагѣющїи и разврацѣющїи по всей (1) похоти да сѣть проклати.

Правило Д. Яще епкпъ или превитеръ престѣпитъ ков либо прѣвило, и аще искѣсный простѣцъ бѣдетъ вѣдаа сѣ, и собору не возвѣститъ, да отлѣчитса.

Правило Ђ. Яже о стѣй трцѣ, или о единамъ ѿ стѣмъ трцы погрѣшатъ, еретикъ естъ, и да бѣдетъ проклатъ.

Правило Ѕ. Со еретики и раскѣльники никтоже да общаетса: раскѣницы же сѣть по не нарѣчитыхъ винахъ и скѣнїю (?) (?) себѣ отъ цркве отлѣчиша.

Правило Ї. Прилагѣющїа си ѿ сїхъ къ православиѣ вѣрѣ, по предзоучинаемому да прїемлютса ко общенїю. аже ли же кромѣ сїхъ кто прїемлетъ преданїи, епкпъ оубо да извержетса, аликъ же да отлѣчитса.

(1) По своей.

(2) Здѣсь это слово какъ будто лишнее и затрудняетъ пониманїе самаго смысла.

Правило Й. Всякаго подоваєтѣ ѳрети́ка безъ ра́зньства второ́е крѣтити, ѳпкпомѣ или презвитерсмѣ.

Правило Ф. Неподоваєтѣ покрѣвати раскóлниковѣ, аще не состарѣса раскóл ѿ нѣхъ: аще ли состарѣса, то крѣца́ми отъ нѣхъ простѣи, ре́кше аки не крѣпени лю́діе сѣть, и достóитѣ нѣхъ соверше́нно крѣтити: отъ но́выхъ же аще сѣщихъ раскóловѣ прихóдѣщихъ, стѣмѣ мѣромѣ помáзовати.

Правило І. Неприлуча́юща по случаю, или и несѣщѣ по нѣждѣ ѳпкпѣ, или іерѣю достóитѣ иноку, или простóму хрѣтіанинѣ отъ ѳретиковѣ и раскóлниковѣ прихóдѣщихъ покрѣвѣати, токмо нед.стóитѣ мѣропомáзаніе творити, или молитвы іерѣйскіа чѣсти: ра́звѣ отрѣцáніе, и трóйческаго погрѣженіа словеса глаголати.

Правило ІІ. Никто́же сомнѣніе да ѿмать, а́ко простѣцѣ ѳрети́ка второе крѣтити безъ сѣенника. правосла́венѣ ко сѣи крѣтити, и даде́са ему́ благодать стáго дѣха крѣщеніемѣ. аще ли стѣль или сѣенникѣ е́го трѣтіе крѣтитѣ, да извержетса.

Правило ІІІ. А́ко недóстóитѣ подцѣрковниковѣ воскрѣвѣати, или мѣромѣ помáзовати.

Правило ІІІІ. Ѣ донатіанѣхъ крѣщенныхъ, недóстóитѣ ко правовѣрїю прихóдѣщихъ второе крѣтити.

Правило ІІІІІ. Непогрѣшно ѣсть сѣмнѣщихъ о своѣмѣ крѣщеніи, паки крѣтити.

Правило ІІІІІІ. Млнцы крѣшеніе отъ простѣхъ правосла́вныхъ хрѣтіанѣхъ бѣвшѣ, нетрѣвѣ сѣхъ второ́е крѣтити: то́кмо аще извóлитѣ сѣенникѣ да испрáвитѣ а́ млтвами и мѣромѣ.

Правило ІІІІІІІ. Простѣцѣ ложнѣ сѣенникомѣ сотворѣса ре́кше ерѣйскими млтвами и мѣропомáзаніемѣ крѣца́а, отъ таково́го

крі́щеніє непри́ятно, но па́ки досто́итя ієрею́ крѣтити. а́ще по ну́ж-
дѣ̀ неслучи́тсѣ сщѣнника, ѿ простыи́ рѣ́кше не ру́коположе́нный да
покрѣ́иваетъ. а́ще же кто́ отъ правосла́внаго іереа́, ѿли́ отъ
протца́, ѿли́ отъ ино́ка крѣ́ннаго крѣтитъ, то́й а́ки второ́е хрѣ́та
распина́етъ.

Правило 31. Отпа́дшаго отъ право́вѣрія́ неподоба́етъ крѣ́ти-
ти, но по запре́щенію двою́ лѣ́тѣ, миро́мъ пома́зати ѿ а́ще ли
протыи́ о́цъ дх́овныи́ при́метъ отпа́дшаго, ꙗ́ко лѣ́тъ епетими́и да
да́стъ е́му. Зане́ миропома́заніє протцы́ недѣ́йствуетъ. отъ
отсту́пника же крѣ́ннаго, досто́итя второ́е крѣ́тити.

Правило 32. Презви́теромъ миро́ недосто́итъ о́сцати свѣ́не
епѣ́повъ.

Правило 33. Крѣ́щеніє и миропома́заніє, вкѣ́пѣ сщѣнникъ да
соверша́етъ, и въ цркви́.

Правило 34. а́ще кѣ́ихъ еретиковъ́ спасаемыхъ́ сіе́сть рас-
колниковъ́ при́емлетъ крѣ́щеніє по вышерече́нному, отъ си́хъ ере-
ти́къ да при́емлетъ хиротониса́ніє. а́ще же отъ кѣ́ихъ не при́ем-
летъ крѣ́щеніє, то́ отъ ни́хъ ничто́же да при́емлетъ: ни хрѣ́ти-
ани́нѣ въ црковь ихъ вхо́дити.

Правило 35. Простоло́удинѣ о́уко а́коже крѣ́тити, и ерети-
ковъ́ воскрѣ́ивати, си́це ѿ ка́ющихъ при́имати досто́итъ безъ по-
вѣ́лѣніа стительска́го. подобѣ́нѣ и несщѣ́нному ино́ку, а́ще со́вѣсть
непри́пина́етъ. о́сщѣ́нному же ино́ку, ѿли́ презви́теру безъ пове-
лѣ́ніа е́пѣпла, нима́лѣйшее что́ ли́бо недосто́итъ творити.

Правило 36. Недосто́итъ протѣ́цъ црковна́а соверша́ти тайны́-
ства свѣ́не крѣ́щеніа ѿ исповѣ́даніа. а́ще ли кромѣ́ си́хъ нача́етъ
кто́ творити не о́сщѣ́нный ру́кою огража́а, и чѣ́а мѣ́твы іере́йскіа

и миромъ помазѹа, и прича́стіе составляа, и литургисаа, и вѣнча́а, и вѣлосщєніе творѹа, и водосщєніе, и подобнаа сѣмъ, той раздража́етъ вѣа, и стотѹтецъ е́сть. и наказѹемь сѣй, аще не обратѣтса, да бѹдетъ про́клатъ.

Правило КГ. Иво прѣстѣцъ достѣитъ то́кмо оѹтвержатиса на всѣхъ сщєнныхъ прѣвилахъ, а по нѣхъ дѣйствовати недостѣитъ, кромѣ крщєніа и пока́ніа.

Правило КД. Недостѣитъ недостѣйному пристѹпати къ причащєнію, ни сщєнникъ во инѹю страну прича́стіе посыла́ти, ниже діакону составляти е́. сѣа же престѹпѹаи да отлѹчѣтса.

Правило КЕ. Достѣитъ всѹакому тщѹаніе имѣти къ причащєнію прчтнаго тѣла и кро́ве Хрѣто́вы, зане нѹжно е́сть к самѣй вѣчнѣй жи́зни. аще ли не слѹчѣтса свѹщєнника, и иже бѹдетъ на е́ готовъ, а полѹчѣти е́ не мѣжетъ да нетѹжитъ, ахѣвнѣ во причащѹетса, сирѣчь лю́бовію вѣією.

Правило КЖ. Отрѣва́аи исповѣдаѹагоса е́пкпъ, или презвитеръ, или діаконъ, или ино́къ, или ахѣвнѣ оцъ. рекше мірскіѹ члкъ, и неприѣмлаи на пока́ніе, да бѹдетъ про́клатъ.

Правило КЗ. Миранинѹ искѹсно́му быти ахѣвнѣ, выше мѣлѣтъ. аще ли же нѹжда приспѣетъ, то́ аще и ниже сѣхъ бѹдетъ лѣтъ, да прѣметъ на пока́ніе. не прѣемже каѹшагоса при смѣрти, да бѹдетъ про́клатъ.

Правило КИ. Стѣителю, и сщєнникѹ и ино́кѹ, и миранинѹ, потреба каѹщихса по е́валію, и по прѣвиломъ стѣхъ аплъ и стѣхъ оцъ исправла́ти.

Правило КФ. Надо всѣми сѣми, аще кто́ крщєніемъ не исповѣдетъ быти оставлєніе грѣхѣвъ, или глѣтъ, ако́ млдцы ни-

чтоже ѿмуть, отъ прародительнаго грѣха. или отъ православныхъ людинъ по нужи млнцемъ крщєніе и еретиковъ и раскфаникъ воскрешєвати не прїемлетъ, гла, ако простцы безъ миропомазанїа креишуютъ, а не дхомъ стымъ, или немумишнхъ по нужи гдѣ причаститиса осуждаетъ, или кающыяся хулитъ, или отъ еретическихъ поповъ тайнодѣйствїа, или самихъ прїемлетъ, кромѣ патриаршескаго совѣту, или гнушаетъ брака, или мѣсо адущихъ чистое хулитъ, или среду и патокъ и великую Мѣ—цу непоститса, или паки кающихъся жестоко запрещаетъ, или безапрещенїа ина дару прощѣетъ, или что ѡемлетъ отъ преданныхъ намъ и противитса, или прилагетъ что отъ ненаписанныхъ, или къ црковному пѣнію неподобно нѣчто прилагетъ, или дще и малемъ чимъ правобѣрїю противитса, и о сихъ всѣхъ по перѣемъ и вторѣмъ наказанїи ненаказуѣса, да бѣдетъ проклатъ.

Правило Л. Нѣсторъ епкпъ агаласїйскїй, прїемъ на покаанїе арїанина, не крестивъ и, да извергса.

Правило ЛА. Православнымъ недостѣнтъ со еретикъ брачитиса.

Правило ЛБ. Недостѣнтъ въ срѣдствѣ брачитиса. сему же бѣвшу, по распушенїи еї лѣтъ да запрѣтѣтса.

Правило ЛГ. Еретичы законнымъ бракомъ совокупившеса, и отъ правобѣрныхъ крестившеса, да неразлучаютса дще хотатъ пребывати.

Правило ЛД. Кромѣ іерейскаго браку быти не достѣнтъ; оваче ничтоже творитъ спону (?) и ве сщєнника и млтвѣ и вѣнчанїа бывѣемо бракосочетанїе дщели по нужи. дщели не по нужи то за поатїе да отлучѣтса на покаанїе лѣто едино: оваче да пребѣдетъ вкупѣ сожитїе неразлучѣемо.

Правило ЛВ. Ящели таковой во вторыи бракъ бѹдетъ, седмь лѣтъ повинно естъ отлученію.

Правило ЛС. Снъ сый под властію оца, и рабъ под гдиномъ, не повѣлѣніа немогутъ врачитиса. самовластному же снѹ, имѹщю вѹзрастъ совершенъ, мошно и не совѣщаніа оца женитиса.

Правило ЛЗ. Епкпъ оумираа вмѣсто себѣ неможетъ другаго поставити епкпа. подобенѣ ни по кѹщѣи же нѹждѣ іерей іереа не можетъ поставити, или діаконъ діакона. сице и единъ ерей неможетъ масло ѡстити, но седмь сщениковъ да ѡсцѣаютъ є.

Правило ЛИ. Подобаетъ ѡсцѣлюющимъ елей сщеникомъ, и помазѹемому, православному вѣры быти.

Правило ЛѢ. Ибо вса тайны црковныа потребни сѹть ко спасенію: овѣче можетъ спастиса члкъ. аще неможетъ полѹчити а, нѹжды ради, кромѣ кршеніа и покааніа никтѹже да именѹетса хртіанинъ. не мошно бо члкъ, кромѣ снхъ тайнъ полѹчити спасеніе.

Правило М. Ящє приспѣетъ такова нѹжда, ако немошно полѹчити православнаго члка крститиса нѣсть грѣхѹ втомъ, еже самому са крстити, аще не бѣ кршенъ, или отъ еретикъ бѣ кршенъ.

Правило МЯ. Никѹедаже нѹжди сѹщи недостѹнтъ простѣцъ кршати, развѣ сщениковъ (').

Правило МВ. Сосѹдѹ оскверньшѹса, или инѹмѹ лико чесомѹ, по нѹжди мѣтвами всака скверна очищѣетса, сотворивъ т поклонъ.

(') Развѣ священникъ.

Правило МГ. По нѹжи ꙗкоже речеся, безъ священника бываемаго брака недостойтъ гнѹшатиса, ꙗще обѣщаніе бываецъ сицевомѹ сожитію и разлѹченіе (¹).

Правило МД. Неповелѣваемъ мнихомъ и людиномъ составлять безъ іереа причастіе, ни по коей нѹжи. ꙗще во и вѣша прежде сицевыя вѣщи съ чудесы на воувѣреніе истинныя вѣры. отсѣлеже сицевомѹ дѣйствѹ недостойтъ быти.

Правило МЕ. Отъ простыхъ бывшія вѣщи и таинства ꙗкоже священнымъ правиламъ сѹть согласны: достойтъ даже до скончанія вѣка на сихъ всѣмъ оутвержатиса: а ꙗже несогласны и противны сѹть симъ. недостойтъ сихъ приводити во свидѣтельство.

Правило МЖ. ꙗще въ кривовѣрїи мѹщи аватса недостойтъ симъ вѣровати.

Правило МЗ. ꙗще отъ расколниковъ соборнѣ пріаты бѹдутъ епкпы, или попы, то токмо сѣдалище да дастса имъ сравными имъ и честь. священнодѣйствовать же имъ ничтоже достойтъ, ꙗще не второе поставитиса достойны сѹть: токмо рѹкою огражати неотемлетса.

Правило МИ. По нѹжди самъ съ крестивый по преданію црковномѹ можетъ иныхъ крестити, и подати благодать стаго дѹха по достоинію.

Правило МФ. Сїа правила изложєннаа на семъ соборѣ. и стыхъ аплаз, егоносныхъ оцъ, правила и писанія неживе пишємаа стыхъ оцъ, ꙗще кто отмѣщєтъ и не прїємлетъ, и непревыбаетъ внихъ, либо чистительство либо простецъ да бѹдетъ проклатъ.

(¹) Последнее слово непонятно.

Правило П. СВѢТУ ѡ҃убо полуденному сі́лющю по вселеннѣи,
и снѣцѹ ѡзари́ющю лѹчѣми своими вѣсь мѣръ, недостѡнтѣ малымѣ
звѣздамѣ свѣтити но бѣгоже бѣгоже да воспѣва́ется пѣче (?)
подзѣрами же солнечными бывающю врѣмени, ѡ҃убы тогда. мѣли
кѡ страны и грады начнѹтѣ стѣла горы имѣти (?) ѡ҃баче тогда
правовѣрніи по сімѣ правиламѣ да жительствѹютѣ неизмѣннѣ
за нѹжду, дѡндеже вогласѣтѣ гласѣ трубы всемирнаго востаніа.

6. Вл. Теофилакта, архієпископа болгарскаго, толкованіе на (первое и второе) посланія къ Коринтянамъ. Одинъ томъ. 1867 — 1869. Цѣна 1 руб. 75 коп.

7. Святаго отца нашего Григорія двоеслова Собесѣдованія о жизни италійскихъ отцевъ и о безсмертіи души (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1858. Цѣна 1 руб. 50 коп.

8. Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною католическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1863—1866. Цѣна 2 руб. 75 коп.

9. Сказанія о святыхъ христіанскихъ, чтимыхъ православною католическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1866 — 1869. Цѣна 2 р. 50 коп.

10. Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольскаго (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

11. Просвѣтитель или обличеніе ереси жидовствующихъ. Твореніе преподобнаго отца нашего Іосифа, игумена волоцкаго (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1855—1857. Цѣна 2 руб. 50 коп.

12. Сочиненія преподобнаго Максима грека (съ предисловіемъ). Три тома. 1859 — 1862. Цѣна за первый томъ (съ портретомъ преп. Максима) 2 руб. 50 коп., за второй 1 руб. 50 коп., за третій 1 руб., за всѣ три тома 5 руб.

13. Стоглавъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1862. Цѣна 2 руб. 50 коп.

14. Сочиненіе инока Зиновія: Истинны показаніе къ вопросившимъ о повомъ ученіи (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1863 — 1864. Цѣна 4 руб.

15. Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха всероссійскаго Іоакима). Одинъ томъ. 1865. Цѣна 1 руб. 25 коп.

16. Мечеть духовный. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка. Сочиненіе Іоаннікія и Софронія Лихудовъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1866—1867. Цѣна 1 руб. 50 коп.

17. Сборникъ древностей казанской епархіи и другихъ присновѣстныхъ обстоятельствъ, архимандрита Платона Любарскаго. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 1 руб. 25 коп.

18. Житіе преподобнаго отца нашего Трифона, вятскаго чудотворца. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 75 коп.

19. Житіе преосвященнаго Пларіона, митрополита суздальскаго, бывшаго Флоринцевой пустыни перваго строителя. Памятникъ начала XVIII вѣка. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 75 коп.

20. Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Православномъ Собесѣдникѣ» съ 1855 по 1864 годъ. Цѣна 30 коп.

21. Портретъ патріарха всероссійскаго Іоакима. Цѣна 20 коп.

Изъ тойже редакціи и отъ издателей можно выписывать книги:

1. СЛОВА къ смоленской паствѣ преосвященнаго Антонія, бывшаго епископа смоленскаго. Цѣна 1 р. 30 к. сер.

2. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ, соч. Гассе, переводъ съ нѣмецкаго, подъ редакціею профессора каз. д. академіи П. Соколова. *Первый томъ.* Цѣна: безъ пересылки 1 р., съ пересылкою 1 р. 20 к., для воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній и съ пересылкою 1 р. сер. *Второй томъ.* Цѣна такая же.

3. РУКОВОДСТВО КЪ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ. Составилъ П. Знаменскій. Цѣна 1 р. 25 к. Пересылка 15 к. сер.

СОДЕРЖАНІЕ

СЕНТЯБРЬСКОЙ КНИЖКИ ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА 1870 Г.

	<i>страницъ.</i>
Проскинитарій. <i>Арсенія Суханова. (продолженіе)</i>	65—144.
Слово въ день рожества пресвятыя Богородицы, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ, 8 сентября 1867 года	3—9.
Защита <i>Мовсеева</i> Пятикнижія противъ возраженій отрицательной критики. <i>П. А. В. (продолженіе)</i>	10—28.
Вопросъ о перетосложеніи для крестнаго знаменія и благословенія по нѣкоторымъ новоизслѣдованнымъ источникамъ. <i>Архимандрита Никанора. (продолженіе)</i>	29—45.
Каббала или религіозная философія евреевъ. <i>Н. С. (продолженіе)</i>	46—70.
Соборы русской Церкви, бывшія по поводу исправленія церковно-богослужебныхъ книгъ. <i>А. Гренкова</i>	71—82.

СОДЕРЖАНІЕ

СЕНТЯБРЬСКИХЪ №№ ИЗВѢСТІЙ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ 1870 Г.

№ 17:—1) Указы св. Синода.—2) Извлеченіе изъ отчета оберъ-прокурора св. Синода за 1868 г. (*продолженіе*).—3) Журналъ перваго обзоренія епархіи Его Высокопреосвященствомъ въ 1870 г.—4) Отчетъ о капиталѣ, пожертвованномъ на стипендію при казанской духовной семинаріи.—5) Рѣчь къ студентамъ казанской духовной академіи по окончаніи курса. *Арх. Никанора*.—6) Объявленіе о книгѣ.

№ 18:—1) Указы св. Синода.—2) Выписки изъ журналовъ казанскаго училищнаго совѣта: а) о системѣ образованія инородцевъ, б) о награжденіи священника Миропольскаго.—3) Распоряженія епархіальнаго начальства.—4) Архіерейскія служенія въ августѣ.—5) Извѣстіе изъ уѣзда.—6) Разныя извѣстія.—7) Объявленія о книгахъ.

6. **Вл. Теофилакта**, архієпископа болгарскаго, толкованіе на (первое и второе) посланія къ Коринѣянамъ. Одинъ томъ. 1867 — 1869. Цѣна 4 руб. 75 коп.

7. **Святаго отца нашего Григорія** двоеслова Собесѣдованія о жизни италійскихъ отцевъ и о безсмертіи души (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1858. Цѣна 1 руб. 50 коп.

8. **Сказанія о мученикахъ христіанскихъ**, чтимыхъ православною католическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1863—1866. Цѣна 2 руб. 75 коп.

9. **Сказанія о святыхъ христіанскихъ**, чтимыхъ православною католическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1866 — 1869. Цѣна 2 р. 50 коп.

10. **Посланія Игнатія**, митрополита сибирскаго и тобольскаго (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

11. **Просвѣтитель или обличеніе ереси жидовствующихъ**. Твореніе преподобнаго отца нашего Іосифа, игумена волоцкаго (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1855—1857. Цѣна 2 руб. 50 коп.

12. **Сочиненія преподобнаго Максима грека** (съ предисловіемъ). Три тома. 1859 — 1862. Цѣна за первый томъ (съ портретомъ преп. Максима) 2 руб. 50 коп., за второй 1 руб. 50 коп., за третій 1 руб., за всѣ три тома 5 руб.

13. **Стоглавъ** (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1862. Цѣна 2 руб. 50 коп.

14. **Сочиненіе инока Зиновія**: Истинны показаніе къ вопросившимъ о повомъ ученіи (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1863 — 1864. Цѣна 4 руб.

15. **Остенъ**. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха всероссійскаго Іоакима). Одинъ томъ. 1865. Цѣна 1 руб. 25 коп.

16. **Мечеть духовный**. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка. Сочиненіе Іоаннікія и Софонія Лихудовъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1866—1867. Цѣна 1 руб. 50 коп.

17. **Оборникъ древностей казанской епархіи и другихъ приспомянутыхъ обстоятельствъ**, архимандрита Платона Любарскаго. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 1 руб. 25 коп.

18. **Житіе преподобнаго отца нашего Трифона**, вятскаго чудотворца. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 75 коп.

19. **Житіе преосвященнаго Пларіона**, митрополита суздальскаго, бывшаго Флорищевой пустыни перваго строителя. Памятникъ начала XVIII вѣка. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 75 коп.

20. **Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Православномъ Собесѣдникѣ»** съ 1855 по 1864 годъ. Цѣна 30 коп.

21. **Портретъ патріарха всероссійскаго Іоакима**. Цѣна 20 коп.

Изъ тойже редакціи и отъ издателей можно выписывать книги:

1. **СЛОВА** къ смоленской паствѣ преосвященнаго Антонія, бывшаго епископа смоленскаго. Цѣна 1 р. 50 к. сер.

2. **ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ**, соч. Гассе, переводъ съ нѣмецкаго, подъ редакціею профессора каз. д. академіи П. Соколова. *Первый томъ*. Цѣна: безъ пересылки 1 р., съ пересылкою 1 р. 20 к., для воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній и съ пересылкою 1 р. сер. *Второй томъ*. Цѣна такая же.

3. **РУКОВОДСТВО КЪ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ**. Составилъ П. Знаменскій. Цѣна 1 р. 25 к. Пересылка 15 к. сер.

СОДЕРЖАНІЕ

ОКТАБРЬСКОЙ КНИЖКИ ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА 1870 Г.

страниц.

Благовѣстникъ, или толкованіе блаженнаго Теофилакта, архіепископа болгарскаго, на святое Евангеліе. Часть четвертая. Евангеліе отъ Іоанна. (<i>продолженіе</i>) . . .	369—432.
Вопросъ о перстосложеніи для крестнаго знаменія и благословенія по нѣкоторымъ новоизслѣдованнымъ источникамъ. <i>Архимандрита Никанора. (окончаніе)</i> . . .	83—115.
Каббала или религіозная философія евреевъ. <i>Н. С. (продолженіе)</i>	116—135.
Бракоборцы и брачники въ старообрядческомъ расколѣ. <i>Н. Ивановскаго. (окончаніе)</i> .	136—173.
Слово въ день обрѣтенія честныхъ мощей иже во святыхъ отецъ нашихъ Гурія и Варсонофія казанскихъ чудотворцевъ и въ праздникъ братства святителя Гурія, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свіяжскимъ, 4 октября 1870 года.	174—183.
Объявленіе о книгахъ, продающихся отъ братства св. Гурія	I—II.

СОДЕРЖАНІЕ

ОКТАБРЬСКИХЪ №№ ИЗВѢСТІЙ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ 1870 Г.

№ 19:—1) Указъ св. Синода.—2) Извлеченіе изъ отчета преосвященнаго Аптонія, архіепископа казанскаго, за 1869 г. (*продолженіе*).—3) О пожертвованіяхъ въ казанское епархіальное попечительство.—4) О дѣйствіяхъ тогоже попечительства въ 1869 году.—5) По поводу съѣзда депутатовъ духовенства казанскаго училищнаго округа.—6) Исторія свіяжскаго дѣвичьяго монастыря. *Свящ. М. Хронусова*.—7) О клятвахъ собора 1667 года. *Павла Прусскаго*.

№ 20:—1) Высочайшія награды.—2) Указы св. Синода.—3) Журналы обозрѣнія епархіи Его Высокопреосвященствомъ въ 1870 г.—4) Архіерейскія служенія въ сентябрѣ.—5) О громовомъ ударѣ надъ Никололяпуновскимъ храмомъ.—6) Исторія свіяжскаго дѣвичьяго монастыря (*продолженіе*). *Свящ. М. Хронусова*.—7) Разныя извѣстія.

6. Вл. Теофилакта, архієпископа болгарскаго, толкованіе на (первое и второе) посланія къ Коринтянамъ. Одинъ томъ. 1867 — 1869. Цѣна 1 руб. 75 коп.

7. Святаго отца нашего Григорія двоеслова Собесѣдованія о жизни италійскихъ отцевъ и о безсмертіи души (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1858. Цѣна 1 руб. 50 коп.

8. Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною католическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865—1866. Цѣна 2 руб. 75 коп.

9. Сказанія о святыхъ христіанскихъ, чтимыхъ православною католическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1866 — 1869. Цѣна 2 р. 50 коп.

10. Посланія Игнатія, митрополита сибірскаго и тобольскаго (съ предврательными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1833. Цѣна 75 коп.

11. Просвѣтитель или обличеніе ереси жидовствующихъ. Твореніе преподобнаго отца нашего Іосифа, игумена волоцкаго (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1833—1857. Цѣна 2 руб. 50 коп.

12. Сочиненія преподобнаго Максима грека (съ предисловіемъ). Три тома. 1859 — 1862. Цѣна за первый томъ (съ портретомъ прев. Максима) 2 руб. 50 коп., за второй 1 руб. 50 коп., за третій 1 руб., за всѣ три тома 5 руб.

13. Стоглавъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1862. Цѣна 2 руб. 50 коп.

14. Сочиненіе инока Зиновія: Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1863 — 1864. Цѣна 4 руб.

15. Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха всероссійскаго Іоакима). Одинъ томъ. 1865. Цѣна 1 руб. 25 коп.

16. Мечеть духовный. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка. Сочиненіе Іоаннікія и Софронія Лихудовъ (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1866—1867. Цѣна 1 руб. 50 коп.

17. Сборникъ древностей казанской епархіи и другихъ приснопамятныхъ обстоятельствъ, архимандрита Платона Любарскаго. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 1 руб. 25 коп.

18. Житіе преподобнаго отца нашего Трифона, вятскаго чудотворца. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка. Одинъ томъ. 1868. Цѣна 75 коп.

19. Житіе пресвященнаго Пларіона, митрополита суздальскаго, бывшаго Флоріицовой пустыни перваго строителя. Памятникъ начала XVIII вѣка. Одинъ томъ 1868. Цѣна 75 коп.

20. Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Православномъ Собесѣдникѣ» съ 1853 по 1864 годъ. Цѣна 30 коп.

21. Портретъ патріарха всероссійскаго Іоакима. Цѣна 20 коп.

Изъ тойже редакціи и отъ издателей можно выписывать книги:

1. СЛОВА къ смоленской паствѣ пресвященнаго Антонія, бывшаго епископа смоленскаго. Цѣна 1 р. 50 к. сер.

2. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ, соч. Гассе, переводъ съ нѣмецкаго, подъ редакціею профессора каз. д. академіи Н. Соколова. *Первый томъ.* Цѣна: безъ пересылки 1 р., съ пересылкою 1 р. 20 к., для воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній и съ пересылкою 1 р. сер. *Второй томъ.* Цѣна такая же.

3. РУКОВОДСТВО КЪ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ. Составилъ П. Знаменскій. Цѣна 1 р. 25 к. Пересылка 15 к. сер.

4. ИСТОРИЯ РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ. Составилъ И. Порфирьевъ. Цѣна 1 руб. 50 коп. сер.

СОДЕРЖАНІЕ

НОЯБРЬСКОЙ КНИЖКИ ПРАВОСЛАВНАГО СОВѢДНИКА 1870 Г.

страниц.

Благовѣстникъ, или толкованіе блаженнаго Теофилакта, архіепископа болгарскаго, на святое Евангеліе. Часть четвертая. Евангеліе отъ Іоанна. (<i>окончаніе</i>)	433—492.
Цареградская церковь святой Софіи—свидѣтельница древле-православнаго перстосложенія. <i>Архимандрита Никанора</i> . (<i>продолженіе</i>)	185—214.
Защита Моусеева Пятикнижія противъ возраженій отрицательной критики. <i>П. А. В.</i> (<i>продолженіе</i>)	215—239.
Значеніе имени „человѣкъ“ у разныхъ народовъ (богословско-филологическій анализъ). <i>А. Некрасова</i>	240—250.
Рѣчь, сказанная высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ, послѣ молебствія, по случаю открытія въ Казани судебной палаты и окружнаго суда, 8 ноября 1870 г.	251—255.
Правила помѣстнаго собора, иже во Иппонѣ сошедшихся святыхъ отецъ 277. Объявленія	256—276. I—IV.

Въ приложеніи:

Журналы засѣданій совѣта казанской духовной академіи	1—48.
Ученіе о лицѣ Господа Іисуса Христа въ грехъ первыхъ вѣкахъ христіанства. <i>В. Снегирева</i>	1—48.

СОДЕРЖАНІЕ

НОЯБРЬСКИХЪ №№ ИЗВѢСТІЙ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ 1870 Г.

№ 21:—1) Указатель вопросовъ права и судопроизводства. — 2) Извлеченіе изъ отчета преосвященнаго Антонія, архіепископа казанскаго, за 1869 г. (*окончаніе*). — 3) Распоряженія епархіальнаго начальства. — 4) Съѣздъ священниковъ. — 5) Объявленіе.

№ 22:—1) Указатель вопросовъ права и судопроизводства (*продолженіе*). — 2) Указы св. Синода. — 3) Распоряженія епархіальнаго начальства. — 4) Архіерейскія служенія въ октябрѣ. — 5) Двѣ одновременныя кончивы въ казанской д. академіи. — 6) Протоколь собранія братства св. Гурія. — 7) Послѣднее свиданіе.