

Ъ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКАГО УЧЕНІЯ О БЕЗСМЕРТІИ ДУШИ
О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ.

СОБЕСѢДОВАНІЯ
СВ. ГРИГОРІЯ ВЕЛИКАГО
О
ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

ВЪ ИХЪ ЦЕРКОВНОМЪ И ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОМЪ ЗНАЧЕНІИ.

ОПЫТЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ
ВЪЗНѢНІЯ ХРИСТИАНСКОЙ АГИОЛОГІИ И ЭСХАТОЛОГІИ

А. ПОБОУЧЕНА.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія С. Добродѣва, Ковенскій пер., д. 14.
1886.

КЪ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКАГО УЧЕНІЯ О БЕЗСМЕРТІИ ДУШИ
И
О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ.

СОБЕСѢДОВАНІЯ
СВ. ГРИГОРІЯ ВЕЛИКАГО
О
ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

ВЪ ИХЪ ЦЕРКОВНОМЪ И ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОМЪ ЗНАЧЕНІИ.

ОПЫТЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ
ПАМЯТНИКОВЪ ХРИСТИАНСКОЙ АГІОЛОГІИ И ЭСХАТОЛОГІИ
А. ПОНОМАРЕВА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія С. Довродѣва, Ковенскій пер., д. 14.
1886.

Печатать дозволяется. С.-Петербургъ, августа 20 дня. 1886 года
Арсеній епископъ Ладожскій, ректоръ Академіи.

...«Доколь праведный Судія удерживается и не стираетъ еще руки на поражение, доколь видится нѣкоторая безопасность времени отъ воздаянiя послѣдняго отмщенiя, доколь мы должны помышлять о грядущемъ бѣдствiи, помышляя—скорбѣть, скорбя—предотвращать и непрестанно пересматривать содѣянные грѣхи, пересматривая—плакать, и плача—очищать»...
(Григ. Вел., Бесѣд. на Еванг. 39).

*«Vita mundi nulla vita
In aerumna semper sita
Cum tu semper moriaris
Quid in te stare conaris?»...*

Изъ церков. гимн. XII в. (Daniel
Thesaur. himnol. tom. IV, p. 195).

ПРЕДИСЛОВІЕ.



Въ своемъ трудѣ, посвященномъ изученію «Диалоговъ-Собесѣдованій» св. Григорія Вел. и главнымъ образомъ ихъ четвертой книги, излагающей ученіе о загробной жизни, мы имѣли въ виду представить это произведеніе столько же въ самомъ себѣ, въ его характернѣйшихъ особенностяхъ, какъ одно изъ замѣчательнѣйшихъ произведеній церковноучительной святоотеческой литературы—разъяснить въ этихъ особенностяхъ, сколько и показать его отношеніе какъ къ древне-христіанской агіологіи и агіологической эсхатологіи, такъ и къ агіологіи и эсхатологіи среднихъ вѣковъ. Не мало затрудненій встрѣтилось намъ при выполненіи такой задачи—затрудненій, объясняемыхъ частію самымъ свойствомъ эсхатологическихъ вопросовъ и ихъ постановкой въ святоотеческой и церковноучительной литературѣ, частію характеромъ и способомъ изложенія ихъ въ избранномъ нами твореніи св. Григорія, частію, наконецъ, положеніемъ и церковнымъ значеніемъ этого творенія въ средніе вѣка, какъ и научно-богословскимъ отношеніемъ къ нему въ новѣйшее время. Ученіе о временныхъ наказаніяхъ за гробомъ и о чистилищномъ огнѣ; картины загробнаго міра въ агіологіи, въ частности въ «Собесѣдованіяхъ» св. Григорія, и черты сходства съ ними въ образно-поэтическихъ вѣрованіяхъ и представленіяхъ различныхъ до-христіанскихъ народовъ, особенно же грековъ и римлянъ; судьба эсхатологическихъ сказаній въ средневѣковой церковно-учительной литературѣ и отношеніе ихъ къ эсхатологическимъ рассказамъ св. Григорія—всѣхъ этихъ вопросовъ

намъ пришлось коснуться въ своемъ изслѣдованіи. Обиліе и разнообразіе подлежащаго сюда матеріала и его неразработанность, но тѣмъ болѣе—почти полное отсутствіе въ нашей православно-богословской литературѣ научной разработки важнѣйшихъ памятниковъ не только общей эсхатологіи, но и собственно христіанской, а съ другой стороны множество работъ въ этой области западныхъ ученыхъ разныхъ исповѣданій и религіозно-философскихъ міровоззрѣній, ставящихъ и освѣщающихъ предметъ каждый съ своей конфессіональной или философской точки зрѣнія—вотъ что почти на каждомъ шагу особенно затрудняло и стѣсняло въ дѣлѣ, вызывая необходимость самостоятельнаго изслѣдованія каждой черты, каждой частности, имѣющей лишь отдаленное отношеніе къ ближайшему предмету нашего изученія. Поэтому многого намъ не удалось сдѣлать, многого коснулись мы лишь отчасти, только съ наиболѣе существенныхъ и общихъ сторонъ. II, такъ какъ самымъ предметомъ изслѣдованія и взятой нами задачей указывался для него характеръ главнымъ образомъ историко-литературной работы, то этотъ характеръ мы и старались сохранить за нимъ, обслѣдуя избранный нами памятникъ христіанской агіологіи и эсхатологіи, представляющій, конечно, свой особый интересъ и для историка Церкви, и для догматиста...

По изученію агіологіи и особенно эсхатологіи существуетъ громаднѣйшая литература (больше пяти тысячъ сочиненій по указаніямъ у Алжера и Шписса) на всѣхъ европейскихъ языкахъ, но въ ней мы не нашли и не имѣли ни одного сочиненія, специально посвященнаго изученію эсхатологіи св. Григорія Великаго или его «Собесѣдованій». Озанамъ, Лабить, Райтъ и недавно Фрицше, на которыхъ мы указываемъ въ соответственныхъ мѣстахъ,—касаются въ

своихъ небольшихъ работахъ эсхатологическихъ разсказовъ св. Григорія, но лишь въ связи съ средне-вѣковыми легендами и съ этой стороны служили для насъ нѣкоторымъ пособіемъ. Въ сочиненіяхъ, излагающихъ специально жизнь и дѣятельность св. Григорія (обзоръ ихъ представленъ въ книгѣ проф. Пѣвницкаго), затѣмъ, въ разныхъ курсахъ церковной исторіи, патрологіи и исторіи догматовъ, кромѣ болѣе или менѣе подробнаго изложенія его богословскаго ученія, встрѣчаются такъ же страницы, посвященныя и его «Диалогамъ,» на ряду съ другими церковно-литературными произведеніями; но, какъ само собою понятно, страницы эти не могутъ замѣнить специальныхъ изслѣдованій и служатъ лишь указаніемъ различныхъ отношеній къ тому, что намъ приходилось изучать. Кромѣ того, въ общемъ, и эти «отношенія» къ труду св. Григорія Вел. сводятся лишь къ двумъ диаметрально противоположнымъ взглядамъ: если для католическихъ и православныхъ писателей-богослововъ «Диалоги» св. Григорія—священнѣйшее и драгоценное произведеніе христіанской литературы, то для ученыхъ различныхъ протестантскихъ школъ оно совсѣмъ не имѣетъ такого характера,—соотвѣтственно этимъ конфессіонально различнымъ точкамъ зрѣнія оно и разсматривалось тѣми и другими при всѣхъ случаяхъ, когда приходилось встрѣчаться съ нимъ.

По первоначальному плану своей работы мы предполагали представить судьбу «Собесѣдованій» св. Григорія Вел. и въ нашей древне-славянской агіологіи и эсхатологіи, но къ сожалѣнію, по нѣкоторымъ обстоятельствамъ, должны были отказаться отъ своего намѣренія, ограничившись въ концѣ сочиненія нѣсколькими замѣчаніями относительно ихъ славянскаго перевода...



I.

Св. Григорій Великій (540 — 604), по жизни и міровоззрѣнію, принадлежалъ къ числу знаменитѣйшихъ подвижниковъ-аскетовъ Запада. Какъ въ тиши монастырскаго уединенія, среди братій отрекшихся отъ себя и отъ міра, отдавшихъ всё свои духовныя, умственныя и нравственныя силы на служеніе Богу, такъ и въ дѣятельной многосторонней жизни римскаго первосвященника, неуклонно оставался онъ вѣренъ началамъ истиннаго христіанскаго подвижничества, высшій образецъ котораго онъ находилъ въ жизни св. апостола Павла (Діал. кн. III, гл. XVII) и въ подвигахъ св. Бенедикта Нурсійскаго, законоположника иноческой жизни на Западѣ (тамъ-же, кн. II, гл. III). Любовь къ монастырю, сдѣлавшая его однимъ изъ величайшихъ организаторовъ монашества на Западѣ ¹⁾, строгое до суровости соблюденіе монашескихъ требованій и обѣтовъ, въ отношеніяхъ къ себѣ и другимъ ²⁾, не смотря на то, что самъ онъ былъ крайне слабъ здоровьемъ ³⁾,—восторженно-созерцательная духовная сосредоточенность, постоянное и глубокое проникновеніе умомъ и сердцемъ въ тайны вѣры, въ тайны высшаго духовнаго вѣдѣнія: вотъ отличительныя характеристическія черты его личности. Монашество на западѣ ко времени Григорія Великаго только-что установилось въ строго-опредѣленной нормѣ, получивъ изъ рукъ св. Бенедикта (480—543) уставъ, которымъ полагалось твердое основаніе его буду-

¹⁾ Le comte de Montalambert, *Les Moines d'Occident*, Paris, 1860, tom. II, pag. 183.

²⁾ Ср. въ житіи его у Павла дьякона, гл. 5 (Migne, tom. 75, col. 43) и *Dial. lib. IV*, cap. 55.

³⁾ Павелъ дьяконъ въ указан. мѣстѣ: *«Inerat denique ei tanta abstinentia in cibis, vigilantia in orationibus, strenuitas in jejuniis, ut infirmato stomacho vix consistere posset. Sustinebat praeterea assiduas corporis infirmitates»* и пр.

щему процвѣтанію и могуществу въ западныхъ странахъ Европы ¹⁾),—св. Григорій былъ первымъ біографомъ св. Бенедикта—западнаго Антонія Великаго, первый въ восторженныхъ похвалахъ описалъ чудесные подвиги великихъ отцовъ, вышедшихъ изъ западныхъ монастырей, и онъ же явилъ въ своемъ лицѣ первый образецъ великаго подвижника-монаха, съ чертами вполне западнаго характера: необыкновенно дѣятельнаго, обладавшаго замѣчательнымъ организаторскимъ талантомъ, опытностію и пониманіемъ въ государственныхъ дѣлахъ (сложныхъ и въ то время крайне запутанныхъ), тонкимъ политическимъ тактомъ, и при всемъ этомъ—съ непреодолимою склонностію къ созерцательной жизни. Его постояннымъ стремленіемъ, какъ онъ самъ говоритъ, было — не желать ничего въ этомъ земномъ мірѣ, ничего не страшиться, ежедневно быть внѣ міра, внѣ плоти, подавлять всѣ „прилоги“ (*phantasmata*) тѣла и безтѣлесными очами созерцать верховное благо ²⁾).

Человѣкомъ возвышенныхъ и строго монашескихъ идеаловъ является Григорій Великій и въ своихъ твореніяхъ. Отреченіе отъ міра, очищеніе себя отъ всякихъ земныхъ, чувственныхъ прираженій, испытаніе, самоуглубленіе и чисто созерцательная жизнь — „*in Superni Spectatoris oculis habitare secum*“ ³⁾—такое высшее, возможное на землѣ благо, разъясненію котораго для себя и для другихъ онъ посвятилъ главную и большую часть своихъ письменныхъ трудовъ, вездѣ и во всемъ стараясь въ нихъ слѣдовать высшему духовному (таинствен-

¹⁾ См. объ уставѣ св. Бенедикта у Dantier, *Les Monastères Bénédictins d'Italie*, tom. I, chap. V, pag. 179 и сл. (Paris, 1866).

²⁾ *Epistol. lib. I, epis. V. Migne, t. 77, col. 448—449.* По справедливому замѣчанію Milman'a (*History of Latin Christianity*, London, 1864, tom. II pag. 111), «въ лицѣ Григорія В. монашество впервые возшло на папскій тронъ». — Обстоятельную характеристику личности св. Григорія Вел. см. въ книгѣ Пявницкаго: «Св. Григорій Двоесловъ—его проповѣди и гомилетическія правила». Кіевъ. 1871 г.; жизнь и учеде—Lau, *Gregor der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert*. Lpz. 1845.

³⁾ Изображая эту высшую созерцательную жизнь въ лицѣ св. Бенедикта, заключившагося въ пещерномъ уединеніи, онъ говоритъ объ немъ: «*Hunc ergo venerabilem virum secum habitasse dixerim, quia in sua semper custodia circumspectus, ante oculos conditoris se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculum non divulgavit*». *Dial. lib. II, ser. III* (Ed. Bened., 1706, pag. 217).

ному) пониманію библейски-евангельскихъ истинъ. Онъ постоянно, настойчиво и съ особенной любовью развиваетъ мысль, что люди праведной жизни на землѣ — „пришельцы и странники“ ¹⁾, земля для нихъ — „мѣсто изгнанія“ ²⁾, ихъ земная жизнь — „непрестанная борьба противъ исконнаго врага (*adversarius antiquus*), противъ козней сатаны ³⁾, длинный непрерывный рядъ искушеній“ ⁴⁾. Это не есть жизнь въ собственномъ смыслѣ, а только тѣнь, отраженіе истинной жизни, находящейся въ вѣчномъ отечествѣ человѣка — на небѣ ⁵⁾. Только тамъ, на небѣ, онъ „настоящій гражданинъ“, членъ того гражданства (*civitas*), къ которому принадлежать всѣ святые и ангелы... ⁶⁾. Поэтому, живя во плоти, праведные не живутъ плотію — *in carne sint quasi in carne non sint*, — ничего не имѣютъ своего на землѣ, ничѣмъ не привлекаются, всѣ надежды и радости ихъ обращены къ „вышнему отечеству“, сосредоточены въ „единой надеждѣ небесныхъ радостей — *in spe gaudium coelestium*“ ⁷⁾, въ стремленіи къ вѣчному благу — *bona aeterna* ⁸⁾. Это непрестанное стремленіе — любовь къ „небесному“ руководить ими во всемъ и служить единственнымъ для нихъ утѣшеніемъ, единственной опорой и прибѣжищемъ среди всѣхъ превратностей и бѣдствій, какими наполняется ихъ земная жизнь: „праведный на землѣ какъ бы среди же-

¹⁾ *Moralia*, l. VIII, c. 54, col. 858 (Migne, tom. 75) и мн. др. мѣстъ, — ср. l. XVIII, c. 30, col. 63 (t. 76), гдѣ въ подтвержденіе этой мысли приводятся и соответственныя мѣста Св. Писанія — Евр. XI, 13 и др.

²⁾ *Ibid.* l. VII, cap. VI, col. 770; lib. VI, cap. 55, col. 795—796 (tom. 75); и въ др. мѣстахъ.

³⁾ *Ibid.* l. III, cap. XXI и др. мѣста, особенно — lib. XIX, cap. 26, col. 128 (tom. 76).

⁴⁾ *Ibid.* l. VIII, cap. VI, col. 805; lib. XI, cap. 44, col. 980 (tom. 75) «*Quid est enim homo, nisi folium, qui videlicet in paradiso ab arbore cecidit? Quid est nisi folium, qui tentationis vento rapitur et desideriorum flatibus levatur*» и пр.

⁵⁾ *Epistol.* l. IX, epis. 122, col. 865 (Migne, t. 77); *Moralia*, l. VI, cap. 37, col. 765 (tom. 75).

⁶⁾ *Moralia*, lib. I, cap. 31, col. 546 (t. 75) и сл.; l. XVIII, cap. 84; l. V, cap. 31, col. 709; l. XX, cap. 14, col. 155 (tom. 76). — *In Prim. Reg. Expos.* l. I, cap. 1, col. 24 (tom. 79); *Hom. in Evang.* V, col. 1004 (tom. 76); VIII col. 1104; XXI, col. 1117 и др.

⁷⁾ *Moralia*, l. XV, cap. 30 (Migne, t. 75), col. 1099; lib. IV, cap. 30, col. 668.

⁸⁾ *Ibid.* col. 620.

стокой зимы терпѣливо переносить холодъ и непогоды, въ надеждѣ, что потомъ (въ будущей жизни) онъ явитъ во всей прелести лѣта плоды, зачатые здѣсь (на землѣ)¹⁾, ратоборець на землѣ, вѣнецъ воздаянія—*coronam retributionis*—получить онъ на небѣ...²⁾.

Совершенную противоположность жизни праведнаго, по изображенію Григорія Великаго, представляетъ жизнь людей нечестивыхъ, запятнанныхъ грѣхами. Если праведные на землѣ—страстотерпцы, ведущіе непрестанную борьбу противъ земнаго³⁾, если они члены тѣла Христова и уже на землѣ сограждане небесныхъ духовъ⁴⁾, сіяющіе дѣяніями и подвигами, какъ звѣзды на небѣ⁵⁾; то люди порочной жизни—члены сатаны: онъ ихъ глава и владыка и всѣ велѣнія его они исполняютъ—„идутъ за нимъ, какъ тѣнь за своимъ тѣломъ“⁶⁾, все ихъ окружающее и наполняющее ихъ жизнь—„ихъ привязанности, стремленія и радости носятъ на себѣ печать земнаго, покрыты тьмою, служатъ символомъ всего порочнаго...“⁷⁾.

Таково глубокое раздѣленіе праведныхъ и нечестивыхъ въ земной жизни, взятыхъ безотносительно полной и неполной пра-

¹⁾ Ibid. col. 514 (t. 76); col. 698; 775 (tom. 75) и др.

²⁾ Ibid. col. 119 (tom. 76).

³⁾ Ср. Hom. in Evang. XVI col. 1135 (t. 76): «рожденные (propagati) отъ грѣховной плоти, мы въ себѣ самихъ носимъ причину, почему должны выдерживать борьбу» (противъ земнаго—плотскаго).

⁴⁾ Hom. in Euang. XXI, col. 1174; VIII, col. 1104 (tom. 76); рус. пер. архим. Климента (Казань, 1860) стр. 70: «поелику за согрѣшеніе мы устранимы отъ Бога, то и ангелы, граждане Божіи, устранивныя насъ отвергли отъ своего общенія. Но поелику мы признали Царя своего, то и ангелы опять признали насъ своими согражданами. Ибо, когда Царь неба принялъ на себя землю плоти нашей, тогда уже и она ангельская высота не презираетъ нашей низости. Ангелы опять возстановляютъ миръ съ нами, не обращая вниманія на прежнее разногласіе; и тѣхъ, которыхъ прежде превирали, какъ слабыхъ и отверженныхъ, опять уже почитаютъ товарищами».

⁵⁾ *Moralia*, praefatio, cap. VI, t. 75, col. 524; I. IX, cap. VIII, col. 863. Ср. In Ezech. hom. VI col. 832 (t. 76).

⁶⁾ *Moralia*, I. III, cap. XVI, col. 614—615 (t. 75); I. IV, cap. XI, col. 647; I. XIII, cap. 10, col 1023; cap. 34, col. 1034 и др.

⁷⁾ Въ Св. Писаніи все «земное» называется словомъ—«ночь, тьма»: *Moral.* I. IX, cap. VIII, col. 863 (t. 75); *Homil. in Evang. XXI*, col. 1171 (t. 76): «*dies vita justi, et nox vita peccatoris*; lib. 33, cap. IV, col. 675: «*Umbrae quippe sunt diaboli, omnes iniqui: qui dum imitationi iniquitatis ejus inseriunt, quasi ab ejus corpore imaginis speciem trahunt...*»

ведности и нечестія—порока: между тѣми и другими нѣтъ общенія, невозможно еданеніе (въ нравственномъ отношеніи). Земная жизнь, между тѣмъ, для всѣхъ людей одинаково—прямой путь къ вѣчности ¹⁾, для праведныхъ—„тернистый путь“, для нечестивыхъ — „благоухающая долина“ (omoena prata), первые, идя своимъ путемъ, „увѣнчанными входятъ въ небесное отечество—in fine coronantur“, вторые—„низвергаются прямо въ ровъ—ad foveam tendunt“ ²⁾.

Эти общехристіанскія и существенныя мысли относительно двухъ крайнихъ, взаимно исключаютелхъ состояній челоѡѡка на землѣ можно принять за основаніе и исходный пунктъ въ ученіи Григорія Великаго о загробной жизни, какъ въ „Диалогахъ“, и спеціально въ ихъ четвертой книгѣ, посвященной изображенію ея, такъ и въ прочихъ его твореніяхъ. Какъ видно изъ вышеприведенныхъ мѣстъ, по его ученію, какъ и вообще по ученію Церкви, — загробная участь челоѡѡка, въ извѣстномъ отношеніи, опредѣленно предрѣшается уже въ настоящей земной жизни: „какъ одежда, говоритъ онъ, прикрываетъ (тѣло) отъ холода, такъ праведность (justitia) охраняетъ челоѡѡка отъ смерти (погибели)“, и какъ „добрыя дѣла открываютъ входъ въ небесное отечество“, такъ, наоборотъ, злыя и все порочное—врата смерти, ведущія челоѡѡка въ погубель: „уклоняясь съ пути правды, челоѡѡкъ тѣмъ самымъ уже причисляетъ себя къ сонмищу нечистыхъ духовъ“ ³⁾, слѣдовательно и подвергаетъ себя ихъ участи. И если ни одинъ челоѡѡкъ на землѣ не свободенъ отъ грѣха, то искупленный крестной жертвой Христа Спасителя и въ таинствахъ Церкви имѣя благо-

¹⁾ *Moralia* l. XXIII, cap. 24, col. 279 (t. 76): «Via quippe est vita praesens, qua ad patriam tendimus; et idcirco hic occulto judicio frequenti perturbatione conterimur, ne viam pro patria diligamus. Solent etenim nonnulli viatores, cum amoena fortasse in itinere prata conspiciunt, pergendi moras innectere, et a coepti itineris rectitudine declinare, eorumque gressus tardat pulchritudo itineris, dum delectat. Electis ergo suis ad se pergentibus Dominus hujus mundi iter asperum facit, ne dum quisque vitae praesentis requie, quasi amoenitate viae pascitur, magis eum diu pergere, quam citius pervenire delectet; ne, dum oblectatur in via, obliviscatur quod desiderabat in patria...»

²⁾ *Moralia*, l. XXI, cap. IV, col. 193 (t. 76); l. XVI, cap. 10, col. 1128 (t. 75).

³⁾ *Ibid.* l. XVII, cap. 21, col. 25 (t. 76).

датные дары для постоянного возрожденія, обновленія и укрѣпленія въ духовной жизни,—онъ безотвѣтенъ, когда по слабости своей природы, впадаетъ въ грѣхъ, но не пользуется дарованными ему силами и средствами, не исправляетъ и не стремится исправить свою жизнь, омыть грѣхи слезами покаянія—сокрушенія сердечнаго и дѣлами христіанской любви и благочестія, знаетъ, что ожидаетъ его за гробомъ и не радить объ исправленіи...

Отсюда, очевидно, смерть — переходъ въ другую жизнь и начало той „новой жизни“, которую человекъ готовить себѣ здѣсь же, на землѣ, всѣмъ своимъ земнымъ существованіемъ, пожиная за гробомъ, по слову Апостола, что посѣялъ (Гал. IV, 7). Правда, и на землѣ люди могутъ уже предвкушать ожидающее ихъ за гробомъ—праведные наслаждаясь созерцаніемъ и глубокимъ проникновеніемъ въ тайны блаженной жизни на небѣ, грѣшные—испытывая на себѣ карающую руку Божію, и какъ бы предошущая мученія, какія за свое нечестіе они понесутъ за гробомъ ¹⁾, но все это лишь самое отдаленное подобіе дѣйствительности, открывающейся по смерти.

Человекъ умираетъ,—что же такое смерть, какъ неизбежное явленіе въ жизни человека, и что бываетъ съ нимъ, съ его душою, съ того момента, когда душа отходить отъ тѣла? По ученію Слова Божія, тѣлесная смерть, разлучающая душу съ тѣломъ, въ отличіе отъ духовной смерти, отдѣляющей человека отъ Бога ²⁾—сонъ (Іоан. XI, 11 и слѣд.; Дѣян. VII, 59, 60; XIII, 36 и др.): душа покидаетъ тѣло—оно засыпаетъ ³⁾. Это великая и страшная минута даже для людей праведныхъ, всю жизнь готовящихся къ ней, всю жизнь какъ бы поджидающихъ ея наступленія ⁴⁾: въ эту минуту, въ минуту пере-

¹⁾ Moral. I. VII, cap. VI, col. 770; I. IX, c. 45, col. 897; tom. 76, col. 534.

²⁾ Moralia, I. XXI, cap. XI, col. 189 (t. 76); I. XXXI, cap. III, col. 672 Dial. I. IV, cap. 45.

³⁾ Moralia, I. V, cap. 31, col. 708 (t. 75); I. XII, cap. VIII, col. 992 (t. 75).

⁴⁾ Ibid. I. XXIV, cap. IX, col. 306 (t. 75): «Sollutioni carnis appropinquans nonnunquam terrore vindictae etiam iusti anima turbatur»,—но это очевидно слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что такъ какъ праведный всю жизнь готовится къ смерти и смерть для него желанный часъ, то его не страшитъ моментъ разлуки съ земнымъ міромъ. Ср. Moralia, IX, cap. 65, col. 912 и др.

хода въ вѣчность человѣкъ безусловно „выдѣляется“ изъ всего окружающаго, ни что внѣшнее, постороннее не отвлекаетъ его мысль, онъ остается одинъ самъ съ собою, съ своимъ нравственнымъ существомъ, одинъ предъ лицомъ грознаго, подходящаго къ нему суди... Страхъ становится сильнѣе и сильнѣе, чѣмъ ближе человѣкъ къ праведному воздаянію, ближе къ смерти и чѣмъ болѣе неподкупный судія какъ бы перстомъ касается человѣка, тѣмъ сильнѣе онъ трепещетъ: „Et si ea quae sciunt nunquam se praetermississe meminerunt, formidant tamen illa quae nesciunt, quia videlicet semetipsos dijudicare et comprehendere omnino non possunt, atque urgente exitu, subtiliori terrentur metu“ ¹⁾. Для грѣшника смерть явленіе тѣмъ болѣе грозное, что для него смерть, такъ сказать, „непредвидѣнное явленіе“: онъ живетъ не думая, не поджидая ее, и вотъ „внезапу“, въ расщелхъ застигнуть онъ ею, и тогда-то разомъ отвергается предъ нимъ та бездна погибели, къ которой онъ былъ приведенъ своею жизнію ²⁾. Между тѣмъ, силы тьмы, видя приближеніе этой страшной роковой минуты для человѣка, изоцряютъ свои козни: они всячески стараются обольстить, соблазнить его, склонить ко грѣху ³⁾, а во время самой смерти „ополчаются на него со всею свирѣпостію, чтобы похитить его душу“ ⁴⁾. Въ XXXIX бесѣдѣ на Евангеліе Григорій Великій такими чертами описываетъ состояніе человѣка умирающаго: „Какіе враги болѣе непріязненны человѣческой душѣ, если не злые духи, которые вражески нападаютъ на нее при разлученіи съ тѣломъ, тогда какъ прежде этого дѣлѣютъ ея привязанности къ плотскому обманчивыми наслажденіями? Они облагаютъ ее окопами, потому что увлекая къ сообществу своего осужденія, представляютъ предъ ея мысленныя очи беззаконія, содѣянныя ею, беззаконія, которыя стѣсняютъ, даютъ (coarctant) ее, такъ что захваченная на самомъ концѣ жизни она видитъ какими

¹⁾ Moral. l. XXIV, cap. XI, col. 304—305 (t. 76).

²⁾ Moralia, XXV, cap. V, col. 322—323 (t. 76).

³⁾ Ibid. l. XXXII, cap. XIX, col. 656.

⁴⁾ Ibid. l. VI, cap. 31, col. 756 (t. 75); lib. XXXII, cap. XIX, col. 656: «Quia enim suis poenis eorum satagit aequare supplicium, in eis ardentius ante mortem nititur omne exagerrare peccatum».

врагами окружена, но не может найти выхода изъ обложенія, потому что уже не может творить добрыхъ дѣлъ (bona), если презрѣла ихъ, когда могла творить...“¹⁾ Злые духи не оставляютъ въ покоѣ даже праведниковъ, и въ нихъ стараются отыскать что-нибудь свое, и къ нимъ приходятъ въ минуту смерти, потому что среди людей былъ только Одинъ, который прежде страданія своего безбоязненно говорилъ: „къ тому не много глаголю съ вами. Грядетъ бо сего міра князь, и во мнѣ не имать ничесоже“ (Іоан. XIV, 30)²⁾. Но исходъ праведной души блюдетъ Господь: Онъ ограждаетъ ее отъ нападеній „исконнаго врага—ab antiquo hoste“³⁾ и различными чудесными явленіями облегчаетъ для праведнаго часъ смерти...

Умирая, освобождаясь отъ оковъ плоти (claustra carnis), человекъ переходитъ въ другую страну, въ другую жизнь, — его душу сейчасъ-же пріемлетъ добрый ангелъ или злой духъ (sive sanctus sive malignus spiritus), уводитъ и будетъ удерживать при себѣ навсегда, вѣчно: „in aeternum secum sine ulla permutatione retinebit (тотъ или другой изъ нихъ) ut nec exaltata ad supplicium proruat, nec mersa aeternis suppliciiis, ultra ad remedium ereptionis ascendant“. Такимъ назначеніемъ въ общихъ чертахъ уже опредѣляется участь отшедшихъ душъ: души праведныхъ, въ сопровожденіи ангеловъ, отходятъ на небо, нечестивые, „какъ калъ попираемые злыми духами“ (Moralia, lib. XV, cap. IV, col. 1084, t. 75), идутъ въ адъ, наконецъ, тѣ души, которыя отходятъ изъ міра несвободными отъ нѣкоторыхъ „незначительныхъ грѣховъ“, подвергаются наказанію на время, пока при содѣйствіи молитвъ Церкви и евхаристической жертвы „не будутъ очищены (свободны) отъ своихъ грѣховъ“, слѣдовательно, для таковыхъ есть временный судъ и временное осужденіе, хотя-бы и каждый, по слову Писанія, „отъ своихъ дѣлъ судится“⁴⁾.

¹⁾ Рус. пер. (архим. Климента) ч. II, стр. 300; Migne, t. 76, col. 1296.

²⁾ Бесѣды на Еванг., XXXIX, рус. пер. 305—306.

³⁾ Hom. in. Ezechielem, l. II, hom. I, col. 946 (t. 76).

⁴⁾ Moralia, l. VIII, cap. XV, col. 819; l. XIII, cap. 34, col. 1034 (t. 75); lib. XXIV, cap. XIX, col. 738 (t. 76): «Если бы возможно было, чтобы когда-либо окончились мученія грѣшниковъ, то слѣдовало бы допустить, что должно окончиться и блаженство праведныхъ, но это недопустимо». Мысль эта по-

До пришествія Христа на землю—и праведные и неправедные, вслѣдствіе первороднаго грѣха, отходили по смерти въ адъ (*ad inferi claustra*), и въ немъ помѣщались—праведные „въ верхнихъ частяхъ ада (*superiora inferi loca—requies patrum*) въ упокоеніи (*in superiori quietatis sinu*)“, нечестивые въ „нижнихъ“ (*inferiora loca*), въ мукахъ (*in locis reprobabilibus*)¹⁾; но когда Господь сошелъ въ адъ, разрушилъ его затворы и освободилъ „своихъ“, или—„тѣхъ, которыхъ по вѣрѣ и дѣламъ призналъ своими“²⁾, оставивъ въ аду нечестивыхъ и невѣровавшихъ въ него³⁾, словомъ, когда таинствомъ Иску-

дробно развита въ 44 гл. IV кн. «Диалоговъ», но необходимо замѣтить, что выражая такую мысль, Григорій Великій имѣетъ въ виду исключительно «осужденныхъ горѣть въ огнѣ геенны», т. е. такихъ изъ отшедшихъ душъ, для которыхъ временный (послѣ смерти) и вѣчный приговоръ (на страшномъ судѣ) будетъ одинъ и тотъ же, а потому приведенное мѣсто нисколько не противорѣчить ученію о молитвахъ Церкви за умершихъ. Въ томъ же смыслѣ онъ иногда прямо говоритъ, что по суду Вѣчной Правды «нечестивые, со дня самой смерти, горятъ въ огнѣ—*a die exitus sui ignis reprobos exurat*. Dial. I. IV, cap. 28.

¹⁾ *Moralia*, l. XII, cap. IX, col. 992—993; l. XIII, cap. 43, 44, 48 col. 1039, 1040; lib. XX, cap. 34, col. 177—178 и др. Таково было древнѣйшее почти общехристіанское представленіе загробнаго міра до пришествія Христа или, точнѣе, до Его сошествія во адъ,—изъ отцовъ латинской Церкви, ближайшихъ (по ученію и міросозерцанію) къ Григорію В., оно встрѣчается у бл. Иеронима и бл. Августина. См. относящихся сюда мѣста изъ отцовъ Церкви, между прочимъ, въ книгѣ König'a, *Die Lehre von Christi Höllenfahrt*, Franc. a M. 1842, стр. 64 и сл.

²⁾ *Moralia*, l. XII, cap. XI (col. 993): «*Non enim ab inferno rediens Dominus electos simul et reprobos traxit, sed illa exinde omnia sustulit quae sibi inhaesisse praescivit*...»; lib. IV, cap. 29: «*suos, qui ei inhaeserant, ad coelestia reducat*»... (t. 75, col. 666); Hom. in Euang. l. II, hom. 22, col. 1177: «*Omnia etenim traxit, qui de electis suis apud inferos nullum relinquit. Omnia abstulit, utique electa. Neque etenim infideles quosque, et pro suis criminibus aeternis suppliciis deditos, ad veniam Dominus resurgendo reparavit; sed illos ex inferi claustris rapuit, quos suos in fide et actibus recognovit*». Въ рус. переводѣ арх. Климента (Спб. 1860 г.) подчеркнуты слова переданы такимъ образомъ (ч. II, стр. 18): «Ибо даже изъ которыхъ невѣрующихъ, и за свои преступленія преданныхъ вѣчнымъ наказаніямъ Господь воскресая *предуготовилъ* къ помилованію; но исхитилъ изъ заклеповъ адovýchъ и пр. Едва ли такой переводъ можно назвать правильнымъ...

³⁾ Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ константинопольскому пресвитеру Георгію, отвергая его мнѣніе, что «І. Христосъ, сойдя въ адъ, освободилъ изъ него всѣхъ, которые адъсь утѣрявали въ Него какъ въ Бога»,—Григорій В. называетъ такое мнѣніе еретическимъ и прямо говоритъ, что «по ученію Церкви—только тѣхъ Онъ вывелъ изъ ада, которые вѣровали въ Него и въ Его пришествіе и въ жизни своей соблюдали заповѣди Его» (*Epistol. l. VII, ep. XV, col. 869—870, t. 77*).

ленія челоуѣкъ примирился съ Богомъ и для него открылся путь къ небу—„всѣ праведные безъ всякаго замедленія (*pequaquam morantur spatia*), по слову Апостола (II Кор. V, 1), упокоются въ небесныхъ чертогахъ: „*hoc quippe ut a carnis colligione exeunt, in coelesti sede requiescunt*“¹⁾.

Мѣсто отшествія и упокоенія праведныхъ душъ Григорій Великій называетъ различными именами: по разлученіи съ тѣломъ онѣ отходятъ „на небо—*quasi astra in abditis occultantur*“, въ „небесное отечество“, въ мѣста „вышняго упокоенія“, въ „рай“, пребываютъ въ „Небесномъ градѣ, созданномъ Небеснымъ Домостроителемъ“, въ „Лонѣ Отца Небеснаго“ и пр.²⁾. Но гдѣ (пространственно), въ какомъ мѣстѣ находится это блаженное жилище отшедшихъ праведныхъ душъ, онъ не опредѣляетъ, говоря вообще, что оно находится въ надзвѣздныхъ сферахъ, на небѣ³⁾, или—„тамъ, гдѣ Искупитель нашъ пребываетъ тѣломъ“⁴⁾. Равнымъ образомъ, и въ описаніи небесныхъ жилищъ праведниковъ и воздаяній за земные подвиги Григорій Великій, какъ и другіе отцы и писатели Церкви, пользуется общими выраженіями, основанными на соответственныхъ мѣстахъ Св. Писанія⁵⁾. До всеобщаго воскресенія

¹⁾ *Moralia*, l. IV, cap. 29, col. 666; lib. XIII, cap. 43, col. 1037—38 (t. 75) и др.; ср. *Dial.* l. IV, cap. 25.

²⁾ Наибольше употребительное у Григорія В. и у другихъ латинскихъ писателей древнихъ (ср. напр. у Павлина Нолянскаго: *De Benedictionibus libel.*, cap. III, 4,—Migne, t. XX, col. 721,—у Гавденція—*ibid.* col. 975,—у Бахтарія монаха—*ibid.* col. 1042 и др.) и средневѣковыхъ (напр. у Исыдора Испан., *De fide catholica*, cap. 52,—Migne, t. 83, col. 492,—Гонорія Отенскаго, *Specul. Eccles.*, Migne, t. 172 col. 844; 845; 846; 851 и др.), общее наименованіе мѣстопребыванія праведныхъ душъ—*«superna»*, однозначущее съ словомъ *«coelestia»* (Мө. V, 3, 10, 12, 19; VI, 20; VII, 21; VIII, 11; XI, 11; XVIII, 3 — 4 и др.; Луки VI, 23; XII, 33; 2 Коринѣ. V, 1; Колос I, 5) и противоположное *«inferiora»*, взятому въ смыслъ всего низкаго, земнаго, нечестиваго: *Moralia*, l. I, cap. XVII: *«superna requies»* (t. 75, col. 539); l. IV, 7—8 (col. 644) *«patria coelestis, patria superna»* и мн. др. мѣста.

³⁾ *Moralia*, l. I, cap. 31, col. 546 (tom. 75), гдѣ можно находить непрямое указаніе на то, что по мысли Григорія Вел. мѣстопребываніе праведныхъ на *«востокъ»*, грѣшниковъ на *«западъ»*.

⁴⁾ *Dial.* lib. IV, cap. XXV.

⁵⁾ Образцомъ такого рода описаній можетъ служить извѣстное въ латинской церковной письменности небольшое сочиненіе: *«De tribus Habitaculis»*, принадлежащее, какъ думаютъ нѣкоторые, бл. Августину, или, какъ полагаютъ другіе, св. Патрику Ирландскому, но во всякомъ случаѣ очень древнее (такъ

праведные наслаждаются исключительно духовнымъ блаженствомъ—*sola animarum beatitudine*,—*sola adhuc mentis beatitudine perfruuntur*, и только послѣ всеобщаго воскресенія получать вмѣстѣ съ духовнымъ и тѣлесное блаженство ¹⁾, хотя и теперь они находятся тамъ-же (*sinus patriae coelestis*), гдѣ будутъ и послѣ всеобщаго воскресенія ²⁾. Духовное блаженство праведныхъ состоитъ въ ближайшемъ, непосредственномъ общеніи между собою и съ міромъ высшихъ духовъ--съ ангелами, въ созерцаніи славы Божіей, въ высшемъ вѣдѣніи: „какой языкъ можетъ выразить или какой умъ постигнуть несказанныя радости вышняго отечества: быть среди сонмовъ ангельскихъ, предстоять вмѣстѣ съ блаженнѣйшими духами славы Создателя, взирать прямо на лице Бога, видѣть свѣтъ неопианный, рѣшительно не бояться смерти, пользоваться даромъ постоянной невредимости!..“ ³⁾. „Тамъ на пажитяхъ вѣчно зеленѣющаго рая обрадованы довольствомъ вѣчности тѣ, ко-

какъ въ немъ при описаніи загробныхъ странъ ни слова не говорится о чистилицѣ), въ которомъ авторъ, сравнивая и противоположая небо, землю и адъ, подборомъ общихъ мѣстъ пространно описываетъ каждую изъ этихъ трехъ областей. Такъ напр. о небесномъ царствѣ онъ говоритъ: «Красоты (Вона) царства небеснаго никто, облеченный плотію, не въ состояніи ни описать, ни уразумѣть или понять, что онъ суть... Ибо царство Божіе выше всякаго описанія (*fama*), лучше всякой похвалы, неизсчитѣе всякаго познанія, превосходитъ всякой мыслимой славы... Оно полно свѣта, мира, радости... словомъ, всякихъ неопикуемыхъ благъ... Все въ немъ есть, что угождаетъ и насыщаетъ» и пр. Migne, tom. 53, col. 831—832. Ср. съ этимъ у Григорія В. описаніе царства небеснаго и небеснаго Іерусалима—*Moralia*, l. IX, cap. II, col. 868—869 (t. 75); In Septem Psalm. Poenit. expos., col. 657—658 (t. 79).

¹⁾ *Moralia*, Praef. cap. X, col. 528 (t. 75); l. XXXV, cap. 14, col. 762—763 (t. 76); Dial. l. IV, cap. 25. О состояніи тѣла до всеобщаго воскресенія Григорій В. говоритъ: «*Lutum nostrum (наше тѣло) sicut vestimentum stare est usque ad resurrectionis tempus inane exutumque perdurare*... *Moral. lib. XXIX, cap. 10, col. 489 (t. 76).*

²⁾ *Ibid.* l. IX, cap. XI, col. 868 (t. 75).

³⁾ Бесѣды на Еванг. 37, рус. пер. Ч. II, стр. 248—249; Migne, t. 76, col. 1275,—ср. *ibid.* col. 1129—30. Вообще, по словамъ Григорія Вел., быть на небѣ значить «быть *inter choros supernorum civium*, составлять вмѣстѣ съ ангелами одно общество—*beatorum civium societas*»,—ангелы и души праведныхъ образуютъ единую «духовную республику—*spiritualis reipublica*», въ которой консулы — ангелы, такъ какъ они—*reipublicae consulunt, dum nos sibi ad regnum socios jungunt*.—*Moral. l. I, cap. 31, col. 546; l. IV, cap. 29, col. 665—666; lib. XVIII, cap. 48, col. 84* и др. Бесѣды на Еванг. 34 (Migne, t. 76, col. 1252).

торые уже освободились отъ цѣпей похотливой временности. Тамъ хоры ангеловъ, поющихъ пѣснь Богу; тамъ общеніе вышнихъ гражданъ. Тамъ радостное торжество возвращающихся съ печальнаго труда сего странствованія. Тамъ провидѣвшіе сонмы пророковъ; тамъ предназначенное въ суди число апостоловъ; тамъ побѣдоносное воинство безчисленныхъ мучениковъ,—тѣмъ болѣе тамъ ихъ радующихся, чѣмъ жестоце здѣсь были мучимы; тамъ постоянство исповѣдниковъ, утѣшенное полученіемъ своей награды; тамъ вѣрные мужи, въ которыхъ удовольствіе вѣка не могло истощить силы ихъ мужества; тамъ св. жены, которыя съ вѣкомъ симъ побѣдили и полъ; тамъ отроки, которые здѣсь своими нравами превысили свои лѣта; тамъ старцы, которыхъ здѣсь хотя лѣта и содѣлали слабыми, однако-же не оставила добродѣтельная жизнь“ (Бесѣд. 14 на Еванг., гл. 5).

Находясь „во Свѣтѣ Божиемъ“, предстоя лицомъ къ лицу истинѣ и обладая высшимъ вѣдѣніемъ, ¹⁾ праведныя, по отношенію къ землѣ—видятъ и знаютъ все, что на ней происходитъ ²⁾, относительно своей прошлой жизни сохраняютъ живое воспоминаніе о борбѣ и тягостяхъ, понесенныхъ ими на землѣ, что, однако, нисколько не умаляетъ ихъ блаженнаго состоянія, подобно тому, какъ на землѣ среди полнаго счастья люди иногда припоминаютъ печальные случаи изъ своей жизни, нисколько не уменьшая черезъ это своей радости ³⁾, наконецъ, въ отношеніяхъ къ будущему праведные наслаждаются ожиданіемъ послѣдняго и полнаго воздаянія въ день суда ⁴⁾.—Видятъ-ли праведные мученія грѣшниковъ въ аду, сострадаютъ-ли имъ и могутъ-ли своимъ посредничествомъ передъ Богомъ облегчить тяжесть ихъ участи? Отвѣчая на этотъ вопросъ въ Бесѣдѣ на Евангельскую притчу о богатомъ и о бѣдномъ Лазарѣ, Григорій Великій говоритъ, что праведные, конечно, видятъ осужденныхъ на вѣки грѣшниковъ, но сострадать имъ или ходатайствовать за нихъ передъ Богомъ они не могутъ и не „хотятъ“, такъ какъ знаютъ, что ихъ ходатайство и молитвы

¹⁾ *Moralia*, l. IX, cap. XI, col. 863—869 (t. 75); *Dial.* l. IV, cap. 33, 34.

²⁾ *Moralia*, l. XII, cap. 21, col. 999 (t. 75).

³⁾ *Moral.*, lib. IV, cap. XXXVI, col. 678 (t. 75).

⁴⁾ *Ibid.*, lib. VIII, cap. 47, t. 75, col. 848.

были-бы тщетны—не могли-бы измѣнить участи осужденныхъ ¹⁾; напротивъ: „видя мученія грѣшниковъ, праведные видятъ тѣ бѣдствія, которыхъ по милосердію Божію они избѣжали; и тѣмъ большую благодарность возсылаютъ своему Искупителю, чѣмъ яснѣе въ другихъ видятъ то, что могли потерпѣть сами, если-бы были оставлены“,—слѣдовательно, самыя мученія осужденныхъ грѣшниковъ служатъ въ извѣстной мѣрѣ къ увеличенію блаженства праведныхъ ²⁾.

Блаженное мѣстопробываніе праведныхъ для всѣхъ одно и тоже, какъ однѣ и тѣ-же небесныя радости, — но степени блаженства или, точнѣе, степени воздаянія въ „Вышнемъ Отечествѣ“ бываютъ различны, по различію добродѣтелей—заслугъ: „что избранные, равно и отверженные, заслужившіе равными дѣлами и равную судьбу, отводятся въ одинаковыя для нихъ мѣста, могутъ увѣрить насъ слова самой Истины... Христосъ говоритъ въ Евангеліи, имѣя въ виду избранныхъ: въ дому Отца Моего обители многи суть (Іоан. XIV, 2). Если-бы въ вѣчной жизни воздаяніе было всѣмъ равное, то скорѣе была-бы одна обитель, а не многія. Итакъ, существуетъ много обителей, въ которыхъ добрыя распредѣляются по степенямъ... Одно блаженство, которымъ они наслаждаются, но за разныя дѣла слѣдуетъ и разная мѣра воздаянія“ ³⁾. Такимъ образомъ, души праведныхъ, отходя на небо, размѣщаются по степенямъ ихъ праведности и по роду добродѣтелей и образуютъ въ сообществѣ ангеловъ отдѣльные сонмы святыхъ предъ престоломъ Всевышняго ⁴⁾.

¹⁾ Dial. lib. IV, cap. 44, col. 404; Moral. lib. VI, cap. XXX, col. 755 (t. 75).

²⁾ Бесѣды на Еванг. 40, Ч. II, стр. 327 (рус. пер.); Migne, col. 1307—1308; Moral. l. XXXVIII, c. XIV, col. 691. — Dial. lib. IV, cap. 44, col. 404 (t. 77).

³⁾ Dial. lib. IV cap. 35 (рус. пер. стр. 323 — 324); ср. Moralia, l. IX, col. 914; l. IV cap. 36 col. 677 (t. 75).

Прекрасно выражена эта мысль въ толкован. на кн. пр. Езекииля, l. I. hom. VI (t. 76 col. 832), гдѣ представлено соединеніе праведныхъ душъ со Христомъ, какъ отдѣльныхъ членовъ съ ихъ общимъ единымъ тѣломъ: «Nos omne corpus Redemptoris nostri quotidie per nexus et conjunctiones subministratur in coelo, quia cum ad eum illuc electae animae ducuntur, ei sua membra colligantur».

„Ясно какъ день, разсуждаетъ далѣе Григорій Великій, что наслѣдіе вѣчной жизни тотчасъ-же послѣ смерти получаютъ *только совершенные* (perfecti) *праведники*“ (Dial. l. IV, сар. 25): что-же бываетъ съ тѣми, которые умираютъ незагладивши покаяніемъ и исправленіемъ нѣкоторыхъ грѣховъ?.. Римская церковь, основываясь на авторитетѣ блаж. Августина и преимущественно Григорія Великаго, какъ извѣстно, учить, что „души нестяжавшихъ полной праведности отходятъ по смерти въ чистилище“¹⁾, а протестантскіе писатели главнымъ виновникомъ или, какъ они осмѣливаются дерзновенно говорить—„изобрѣтателемъ (erfinder)“ этого ученія называютъ св. Григорія Великаго²⁾. Справедливо-ли это—дѣйствительно-ли и насколько Григорій Великій можетъ считаться представителемъ ученія о чистилищѣ, какъ, повидимому, допускаютъ и наши православные богословы³⁾?).

Для нашей цѣли нѣтъ надобности ставить вопросъ — кому изъ отцовъ или писателей церкви принадлежитъ первая мысль о чистилищѣ⁴⁾, а также — основательны ли тѣ многочисленныя указанія на отцовъ и писателей древней церкви, которыми католическіе богословы пользуются для доказательства мнимой

¹⁾ См. L. Redner, Das Fegfeuer, Regensb. 1856, стр. 166 и сл. Ср. ibid. стр. 125: «Григорій Великій впервые поставилъ ученіе о чистилищномъ огнѣ какъ пунктъ вѣрученія (Lehrsatz)».

²⁾ Впервые это было высказано Лютеромъ во время его страстной полемики противъ папистовъ (см. его Eyn Wudergueff von fegfewr, Wittemberg, 1530), но протестантскіе писатели до послѣдняго времени удерживаютъ эту мысль, см. напр. Hagenbach, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, Lpz., 1840, th. I, стр. 437; Alger, A critical history of the doctrine of Future Life, New-York, 1871, стр. 404 и 410.

³⁾ Филаретъ, архіеп. черниговскій, Истор. учен. объ отцахъ Церкви, изд. 2-е, Спб., т. III, стр. 143: «Онъ (Григорій В.) первый сталъ говорить западу, по словамъ этого пресвященнаго,—объ огнѣ чистилищномъ (ignis purgatorius), напрасно указывая на слова Писанія Кор. 3, 12, 31».

⁴⁾ См. объ этомъ у Бяляева, Римско-католич. ученіе объ удовлетвореніи Богу и пр., стр. 88 и сл.—Кромѣ Григорія Вел., виновникомъ ученія о чистилищѣ (точнѣе—объ «очистительномъ огнѣ») протестанты едва ли не съ большимъ правомъ называли Оригена (Flugge, Geschichte d. Glauben an Unsterblichkeit и пр. Ч. III, стр. 149 и 165). Ученый протестантъ Vindet, въ XVII в., уже доказывалъ это цѣлымъ рядомъ цитатъ — Stromateus epistolicus, de vita functorum statu (edit. 1663), sect. VIII. Впрочемъ, новѣйшіе протестантскіе богословы не совсѣмъ согласны и съ этимъ: см. Frantz, Das Gebet für Tode и пр. (см. ниже), стр. 156—157.

истинности своего учения ¹⁾), — ограничимся лишь нѣсколькими замѣчаніями...

Извѣстно, что мысль объ „очищеніи“ за гробомъ какъ о переходномъ состояніи усопшихъ душъ была весьма распространенной въ религиозныхъ вѣрованіяхъ народовъ древности— у египтянъ, персовъ, индусовъ ²⁾), была также у грековъ и римлянъ, и въ твореніяхъ Платона и его школы имѣла даже свое особое философское раскрытіе и обоснованіе. Что же удивительнаго, если такая мысль существовала и между христианами первыхъ вѣковъ (на что особенно указываютъ католики) и притомъ проводилась въ простой, популярной формѣ— въ формѣ сказаній о загробныхъ видѣніяхъ (каковы напр. видѣнія св. Перпетуи, на которыя такъ же ссылаются католическіе богословы, — см. объ этомъ ниже), тѣмъ болѣе, что при несомнѣнномъ вліяніи Платоновской философіи въ первые вѣка христіанства, мысль о среднемъ— „очистительномъ“ состояніи за гробомъ, можетъ быть, раздѣлялась и нѣкоторыми отцами церкви, когда къ тому же еще не установившееся прочно ученіе о загробномъ состояніи человѣка допускало разнообразіе мнѣній?.. Католическіе богословы въ защиту своего ученія о чистилищѣ, — несомнѣнно, только въ вѣка схоластики получившаго окончательную обработку, чего и они не отрицаютъ ³⁾), — пользуются не только христіанскою, но даже и языческою древностію, отражая нападенія протестантовъ. Вотъ что напр. говоритъ одинъ изъ католическихъ богослововъ въ недавно вышедшемъ сочиненіи: „Не все ложь и обманъ, чему учили язычники, и въ ихъ ученіяхъ есть истина, а всякая истина отъ Бога, Вѣчной Истины. Богъ научаетъ насъ истинѣ чрезъ нашъ разумъ и чрезъ слово Откровенія. О нѣкоторыхъ вещахъ даетъ намъ извѣщеніе нашъ разумъ, о нѣкоторыхъ только Откровеніе; но весьма многія истины свидѣлствуются и Божественнымъ Откровеніемъ и разумомъ. Такъ и въ доказательство бытія чистилища Богъ предлагаетъ намъ двоякое свидѣтельство: Онъ, во первыхъ,

¹⁾ Эти мѣста см. напр. у L. Redner'a, l. c. pag. 101 — 128; Val. Loch, Das Dogma d. griech. Kirche v. Purgatorium, Regensb., 1842, стр. 8 и сл.

²⁾ См. въ указан. сочиненіи Alger'a и у Spiess'a. Entwicklungsgeschichte d. vorstellung v. Zustände nach dem Tode, Iena, 1877.

³⁾ Oswald, Eschatologie, 4 изд. 1879, стр. 105.

свидѣтельствуешь объ немъ чрезъ свое Откровеніе, во вторыхъ, утверждаетъ его и голосомъ нашего разума, и при томъ столь ясно и внушительно, что вѣра въ чистилище или слѣды этой вѣры находятся во всѣ времена и у всѣхъ народовъ“¹⁾... При такой постановкѣ вопроса, разумѣется, весьма не трудно отыскивать слѣды ученія о чистилищѣ въ вѣка христіанской древности и всѣ мѣста въ твореніяхъ отцовъ церкви, напр. о молитвѣ за умершихъ, свободно истолковывать именно въ смыслѣ благопріятномъ этому ученію (что и дѣлаютъ католическіе богословы)²⁾.

Въ данномъ случаѣ, впрочемъ, не приходится собственно и обращаться къ отдаленной христіанской древности. Если допустить, что ученіе о чистилищѣ существовало раньше Григорія Великаго, то при всемъ стараніи едва ли можно найти во всѣхъ его твореніяхъ больше того, что уже дано было въ твореніяхъ латинскихъ церковныхъ писателей, ближайшихъ къ нему по времени и по влиянію, особенно у бл. Августина, его главнаго руководителя въ богословскомъ ученіи³⁾.

Дѣйствительно, у бл. Августина указываютъ больше сорока мѣстъ, въ которыхъ онъ будто бы говоритъ объ „очищеніи“ за гробомъ, о чистилищѣ и чистилищномъ огнѣ⁴⁾. Но что показываютъ эти мѣста? Разсмотримъ главнѣйшія изъ нихъ...

Въ книгѣ, посвященной изложенію христіанскихъ „Попеченій объ умершихъ“, напоминая епископу Павлину, что обычай молиться за усопшихъ основывается на авторитетѣ всей Церкви — „вся Церковь имѣетъ обычай молиться за нихъ“ (*universa pro defunctis Ecclesia supplicare consuevit*), — бл. Августинъ говоритъ далѣе: „Въ книгахъ Маккавейскихъ (2 Мак.,

¹⁾ Das Fegfeuer, v. Lic. Jos. Bautz, Mainz, 1883, стр. 15.

²⁾ Даже древне-христіанскія надгробныя надписи въ катакомбахъ приводятся ими какъ свидѣтельство древности ученія о чистилищѣ: Bautz, *ibid.* стр. 62, 63. Ср. Kraus, *Roma Sotterranea*, 1879, стр. 472; его же: *Real-Encyclopädie der christl. Altherth.* Том. II, стр. 685.

³⁾ Вообще, изъ отцовъ Западной Церкви самое большое влияние на него оказалъ бл. Августинъ: см. Boehringer, *Die Kirche Christi*, I Bd. IV Abth. (Zurich, 1846), стр. 402—403, 405.—Neander, *Geschichte d. Christl. Religion und Kirche*, tom. V, pag. 183 (изд. 1864 г.).

⁴⁾ См. L. Redner, l. c. pag. 163; Frantz, *Das Gebet für die Todten nach den Schrift d. heil. Augustinus*, Nordh., 1857, стр. 158 и сл.

12) мы читаемъ, что за умершихъ приносятся жертвы. Но если-бы и совсѣмъ ничего не говорилось объ этомъ въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ,—вполнѣ достаточно авторитета всей Церкви, сіяющей этимъ обычаемъ (consuetudine): въ ней, въ молитвахъ священника, которыя приносятся Господу Богу предъ Его алтаремъ, имѣетъ свое мѣсто и приношеніе (commendatio) за умершихъ“ (De cura pro mortuis, cap. I). Ясно, въ этомъ мѣстѣ идетъ рѣчь лишь о молитвахъ за умершихъ¹⁾.

Въ IX кн. „Исповѣди“, умирающая мат. бл. Августина проситъ: „Похороните это тѣло—гдѣ хотите, никакихъ заботъ не прилагайте объ немъ; объ одномъ только прошу васъ—всюду, гдѣ бы ни находились вы, вспоминайте обо мнѣ предъ алтаремъ Господнимъ“ (cap. XI). О томъ же молить и самъ бл. Августинъ въ знаменитой молитвѣ о своей матери — молить Бога отпустить ей прегрѣшенія и да помянутъ ее предъ алтаремъ Всевышняго тѣ, кому онъ всецѣло служить и до кого дойдетъ моленіе его (I. IX, cap. 13). Ясно также, что и въ этихъ мѣстахъ говорится о молитвѣ и поминовеніи усопшихъ, и ни слова о чистилищномъ огнѣ. — Въ такомъ же родѣ и многія другія мѣста изъ его сочиненій, приводимыя въ доказательство ученія о чистилищѣ. Таково напр. слѣдующее, „съ величайшей точностію будто бы выражающее смыслъ католическаго ученія“²⁾. „Въ теченіе времени, которое лежитъ между смертію человѣка и воскресеніемъ изъ мертвыхъ, говоритъ бл. Августинъ, души усопшихъ содержатся въ нѣкоторыхъ сокровенныхъ мѣстахъ (abditis receptaculis) въ *упокоеніи* или въ *тяготахъ* (aegritudina), соотвѣтственно тому, чего заслуживаютъ они, *живя* во плоти. И несомнѣнно, что души усопшихъ *получаютъ* облегченіе (relevare), когда по священной *заботливости* близкихъ къ нимъ живыхъ людей приносится *жертва* (однажды между Богомъ и людьми) — Sacrificium Mediatoris или подается мило-

¹⁾ Ученіе о молитвахъ за умершихъ и относится къ ~~нѣмъ~~ мѣста ~~въ~~ отцовъ древней Церкви, на рус. языкѣ см. въ разсужденіи прот. Тим. Никольскаго: «О молитвѣ за умершихъ. Спб. 1864 г.» (4-е изд.); въ книгѣ монаха Митрофана: «Какъ живутъ наши умершіе. Спб. 1885 г.» (3-е изд.), стр. 101 и сл.; въ догмат. богословіи Макарія и Филарета Черниговскаго.

²⁾ L. Redner, Das Fegfeuer и пр. стр. 141. Въ протестантскихъ изслѣдованій по данному вопросу мы имѣли ~~нѣмъ~~ ~~нѣмъ~~ ~~нѣмъ~~ и лучшее изслѣдованіе Frantz'a: Das Gebet и пр., см. стр. 139 и сл.

стыни въ церквахъ. Однако, только тѣмъ это приносятъ пользу, которые жили такъ, что заслужили это. Ибо бываетъ, что иные ведутъ образъ жизни не настолько хорошій, чтобы не нуждаться въ этомъ (въ молитвахъ и приношеніяхъ за нихъ) послѣ смерти, но и не настолько дурной (*malus*) чтобы ходатайство живыхъ не принесло имъ пользы, какъ и наоборотъ, нѣкоторые по своему достойному образу жизни и совсѣмъ не нуждаются въ немъ, другіе же такъ дурно ведутъ себя, что помощь имъ (послѣ смерти) не можетъ имѣть уже никакой силы (*pes valeat*). Чѣмъ приблизительно здѣсь (на землѣ) опредѣляется всякая заслуга (предъ Богомъ), тѣмъ и послѣ смерти каждый можетъ имѣть облегченіе или подвергнуться отягощенію. Но никто пусть не надѣется, чтобы и послѣ смерти можно было заслужить предъ Богомъ въ томъ, что оставлялось въ пренебреженіи до смерти. Такимъ образомъ, если Церковь совершаетъ приношенія за усопшихъ, то это нисколько не противорѣчитъ словамъ апостола: всѣмъ намъ должно явиться предъ судилище Христово, чтобы каждому получить соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое (2 Кор. V, 10). Каждому эти приношенія доставляютъ пользу, по мѣрѣ заслугъ, и если не всѣмъ одинаково полезны, то почему какъ не по различію жизни во плоти? Посему, если приносится жертва алтаря или милостыня за всѣхъ крестившихся усопшихъ, то для совсѣмъ добрыхъ (*pro valde bonis*) служить сіе выраженіемъ благодаренія, для не совсѣмъ худыхъ (*pro non valde malis*)—умилостивленіемъ, для совсѣмъ худыхъ — дѣйствіемъ доставляющимъ нѣкоторое утѣшеніе живымъ“ (*Enchirid. cap. 109 и 110*). Приводя эти слова бл. Августина, католическіе богословы приходятъ къ такому заключенію: „Ясность этого мѣста дѣлаетъ излишними комментаріи. Очевиднѣйшимъ образомъ въ немъ высказано, что нѣкоторые изъ усопшихъ не нуждаются болѣе въ молитвахъ и въ приношеніяхъ за нихъ, потому что уже участвуютъ въ вѣчномъ блаженствѣ, другіе не получаютъ пользы отъ таковыхъ приношеній, потому что находясь уже въ вѣчномъ осужденіи, но что есть, однако, и такіе, которые за свои грѣховныя пятна временно лишены небеснаго блаженства и которымъ умилостивительная помощь живыхъ приноситъ облегченіе или освобож-

деніе“¹⁾. Заключение правильное, но тѣмъ не менѣе о чистилицѣхъ и чистилицномъ огнѣ въ приведенныхъ словахъ также не говорится ни слова²⁾, хотя по ясности и важности приведеннаго мѣста, а также и по связи, въ какую можно ставить его съ ученіемъ о чистилицѣхъ, этого прямо слѣдовало бы ожидать: могло-ли быть это умолчаніе случайнымъ, если бы дѣйствительно вопросъ о существованіи чистилица и чистилицнаго огня (въ католическомъ смыслѣ) былъ рѣшеннымъ для бл. Августина? Едва-ли...³⁾

Въ 25-й гл. 20-й кн. своего сочиненія „О градѣ Божіемъ“, приводя пророчество Малахіи о страшномъ судѣ: „Се грядеть, глаголетъ Господь Вседержитель“ и пр. (Мал. III, 1—6), бл. Августинъ говоритъ, что „изъ приведенныхъ словъ (пророка), кажется, съ очевидностію (evidentius) выступаютъ ожидающія нѣкоторыхъ на томъ судѣ извѣстныя очистительныя наказанія— *in illo iudicio quasdam quorundam poenas futuras*“. Но по связи этихъ словъ съ предъидущимъ и послѣдующимъ видно, что подъ очистительными наказаніями здѣсь онъ разумѣетъ послѣднее „очищеніе“ въ концѣ міра, на страшномъ судѣ, когда вся Церковь явится „очищеною послѣднимъ судомъ, какъ пшеница просѣянная,—когда очищены будутъ судомъ и тѣ, для кого такое очищеніе необходимо, такъ что не останется рѣшительно никого, кто приносилъ бы жертвы за свои грѣхи“. „Впрочемъ, оговаривается онъ нѣсколько выше, чтобы

¹⁾ L. Redner, das Fegfeuer, стр. 124; Bautz, l. c., стр. 57.

²⁾ Почему и наши православные богословы, не колеблясь, это именно мѣсто изъ бл. Августина приводятъ въ изложеніи православнаго ученія о молитвахъ за умершихъ — см. Филарета черн., догм. богосл., ч. II, стр. 285 (изд. 1882 г.).

³⁾ Непосредственно за вышеприведенными словами бл. Августинъ говоритъ, что для доступныхъ умиловленію цюльза, какую приносятъ умиловительныя и молитвенныя приношенія, состоятъ — или въ «полномъ отпущеніи remissio) или въ болѣе свисходительномъ осужденіи» (tolerabilior damnatio). Средневѣковые богословы - схоластики (Альбертъ Вел., Петръ Ломбардъ) въ этихъ словахъ находили также указаніе на чистилицныя мученія, но новѣйшіе католическіе богословы обходятъ это мѣсто молчаніемъ (см. Реднера и Бутца въ указ. сочин.), такъ какъ оно въ связи съ дальнѣйшей рѣчью о днѣ страшнаго суда, которымъ окончится царство Христа на землѣ и царство сатаны, и о послѣдующихъ затѣмъ неодинаковыхъ степеняхъ блаженства и вѣчныхъ мученій — до такой степени неясно, что дѣлать какой нибудь опредѣленный выводъ представляется невозможнымъ (см. Enchirid., кон. 110 гл. и 111 гл.).

этотъ вопросъ объ очистительныхъ наказаніяхъ разсмотрѣть внимательнѣе, его слѣдуетъ отложить до другаго времени“. Очевидно, самый вопросъ этотъ представлялъ для него свои особыя спеціальныя стороны.

Въ 13-й гл. 21-й книги того же сочиненія бл. Августина опровергаетъ нѣкоторыхъ платониковъ, „которые хотя и недопускаютъ, чтобы грѣхи оставались безнаказанными, но полагаютъ, что *всѣ* наказанія служатъ лишь къ исправленію“, и слѣдовательно этимъ самымъ отрицаютъ и вѣчность мученій. Самъ онъ утверждаетъ, что дѣйствительно въ настоящей жизни существуетъ своего рода *poenae purgatoriae* — очистительныя наказанія, но очистительныя не для тѣхъ, которые чрезъ нихъ не только не дѣлаются лучше, напротивъ, становятся даже хуже, — существуютъ именно только для доступныхъ къ исправленію: наказаніями они очищаются — исправляются, что уже невозможно (исправленіе) послѣ смерти. Всякія же другія наказанія, говоритъ онъ, временныя или вѣчныя — пеня, казнь или воздаяніе за грѣхи, которому, по Божественному правосудію, подвергаются виновные — одни теперь, въ настоящей жизни, другіе тогда, послѣ смерти, а иные теперь и тогда. Но временной казни только до всеобщаго суда, ибо въ вѣчныя муки не всѣ пойдутъ изъ подвергшихся временнымъ наказаніямъ: по слову Св. Писанія, въ будущемъ вѣкѣ нѣкоторымъ отпущится то, что неотпущится въ настоящемъ (Мѡ. 12, 32) ¹⁾.

¹⁾ Вотъ подлинныя слова бл. Августина: «Nos verò etiam in hac quidem mortali vita esse quasdam poenas purgatorias confitemur, non quibus affliguntur, quorum vita vel non inde fit melior, vel potius inde fit peior; sed illis sunt purgatoriae, qui eis coërciti corriguntur. Ceterae omnes poenae, sive temporariae, sive sempiternae, sicut unusquisque divina providentia tractandus est, inferuntur, vel pro peccatis sive praeteritis, sive in quibus adhuc vivit ille qui plectitur, vel pro exercendis declarandisque virtutibus, per homines et angelos seu bonos seu malos... Sed temporarias poenas alii in hac vita tantùm, alii et nunc et tunc, verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur» и пр. Ben. ed. t. VI col. 479. Здѣсь, кстати замѣтить, что какъ этой главы, такъ и нѣкоторыхъ другихъ (16, 17, 26 и др.), касающихся ученія о загробной жизни, въ русскомъ переводѣ творенія бл. Августина «О градѣ Божіемъ», отпечатанномъ въ Москвѣ въ 1787 г., нѣтъ — онѣ опущены, хотя пропуски не указаны, а потому и самый счетъ главъ не отвѣчаетъ подлиннику (въ ХХІ кн. напр. всего 20 гл., тогда какъ въ подлинникѣ 27); кромѣ

Существованіе временныхъ наказаній послѣ смерти, до послѣд-
няго и страшнаго суда (*poenae temporariae*), такимъ образомъ,
допускается, но что она такое и въ чемъ состоятъ — отвѣта
нѣтъ, — во всякомъ случаѣ нѣтъ, по крайней мѣрѣ, никакихъ
основаній и отождествлять ихъ съ очистительными наказаніями
черезъ огонь, который тутъ и не упоминается совсѣмъ.

Между тѣмъ, изъ послѣдующихъ главъ (XIV, XV и XVI гл.)
видно, что подѣ „наказаніями“, о которыхъ въ данномъ случаѣ
идеть рѣчь, онѣ разумѣетъ, во-первыхъ, тѣ неизбежныя испы-
танія—горести, бѣды и лишенія, которыя, какъ послѣдствіе
грѣхопаденія, какъ „наказаніе за грѣхъ оный ужасный, со-
дѣянный въ раю“, по слову Премудраго, „тяжелымъ игомъ
лежать на сынахъ Адама со дня исхода изъ чрева матери ихъ
до возвращенія въ землю, къ матери всѣхъ“ (Прем. Сир. 40, 1).
Во-вторыхъ, это тѣ тяготы, которыя человѣкъ обновленный и
возрожденный силою искупительной жергвы Сына Божія,
призванъ претерпѣвать и преодолѣть въ борьбѣ со грѣхомъ,
дабы совершеннымъ предстать предъ Богомъ...

„Да, говорить бл. Августинъ, въ тяжкомъ игѣ, наложен-
номъ на сыновъ Адама... заключается и это особенное зло
(испытанія и лишенія по слабости природы человѣка и по
условіямъ его положенія послѣ грѣхопаденія)¹⁾, дабы мы были
разсудительными и понимали, что жизнь вслѣдствіе сего
чрезмѣрно погибельнаго грѣха, содѣяннаго въ раю, стала для
насъ въ наказаніе (*poenalem*)²⁾, и что все совершаемое съ нами
(*nobiscum agitur*) чрезъ Новый Завѣтъ, не къ чему либо иному

того, по мѣстамъ выпущены цѣлыя строки (какъ напр. въ 24 гл. XXI книги
и въ др.). Новый русскій переводъ этого творенія бл. Августина, издаваемый
Кіевск. духов. Академіей, пока доведенъ до 20-й книги, но можно надѣяться
что будетъ полнѣе и лучше стараго.

¹⁾ ...*etiam hoc malum mirabile reperitur*, — по другому чтенію: *hoc me-
dium miserabile*...

²⁾ Отсюда и «самая жизнь—мученіе, казнь: *vita ipsa mortalium tota poena
est*» (Ibid. cap. XIV). Ср. Enar. in Psal. XXXVII: «*Portamus corpus mor-
tale (quod utique non esset mortale), plenum tentationibus, plenum sollici-
tudinibus, obnoxium doloribus corporalibus, obnoxium indigentis, mutabile,
languidum et cum sanum est, quia utique nondum plene sanum. Nam unde
dicebat, non est sanitas in carne mea (Psal. 37, 4)... Natura nobis facta est
poena ex vindicta. Primo homini quod erāt poena, natura nobis est*... Ben.
ed. tom. IV, col. 221.

относится, какъ только къ наслѣдію новому новаго вѣка, да воспріемля здѣсь (на землѣ) залогъ, въ свое время мы наслѣдовали бы то, чему залогомъ онъ служить, а теперь ходили въ надеждѣ и, преуспѣвая (*proficientes*) день отъ дня, духомъ умерщвляли дѣла плотскія (Рим. VII, 13). Ибо *Господь знаетъ своихъ* (2 Тим., 2, 19) и *всѣ водимые Духомъ Божиимъ суть сыны Божіи* (Рим. VIII, 14), но по благодати, а не по природѣ. Единый по естеству Сынъ Божій, умилосердившись надъ нами, сдѣлался сыномъ человѣческимъ, чтобы насъ, по природѣ сыновъ человѣческихъ, содѣлать сынами Божіими по благодати. И вотъ, пребывая неизмѣннымъ (по естеству), онъ именно нашу природу, въ которой восхотѣлъ помочь намъ, отъ насъ пріялъ¹⁾, не оставилъ своего Божества (*et tenax divinitatis suae*), но и участникомъ сталъ нашей немощи, для того, чтобы премѣнившись въ лучшее, приобщеніемъ (*participatione*) къ Нему—Безсмертному и Праведному, отложились мы нашего грѣха и смерти и содѣланное Имъ въ природѣ нашей добро (*bonum*), исполнившись высочайшаго блага, силою благодсти Его естества сохранили. Ибо какъ *единымъ человекомъ согрѣшившимъ* мы впади въ столь тяжкое зло, такъ *единымъ оправдывающимъ человекомъ, который вмѣстѣ и Богъ*, достигнемъ этого высочайшаго блага (Рим. V, 12). Но никто не долженъ уповать, что якобы онъ уже и перешелъ отъ перваго (человѣка грѣховнаго) ко второму (къ человѣку оправдывающему), покуда не будетъ тамъ, гдѣ нѣтъ никакого искушенія, и не достигнетъ мира, котораго въ брани сей — въ ней же плоть желаетъ противнаго духу, а духъ противнаго плоти (Гал. 5, 17)—многими и различными подвигами ищетъ. Брани же сей никогда бы и не было, еслибъ природа человѣческая свободнымъ своимъ произволеніемъ (*per liberum arbitrium*) пребывала въ праведности (*in rectitudine*), въ которой была создана. Но теперь, эта природа, не восхотѣвшая некогда въ счастіи (до грѣхопаденія) имѣть миръ съ Богомъ и вслѣдствіе этого сдѣлавшаяся несчастною, борется сама съ собою, и хотя это есть зло, достойное плача (*malum miserabile*), однако и оно лучше, нежели

¹⁾ «Manens quippe ille immutabilis, naturam nostram in qua nos susceperet, suscepit a nobis»...

начатки (p̄ioga) этой жизни (послѣ грѣхопаденія), потому что лучше имѣть борьбу съ пороками, нежели безъ всякой борьбы подчиниться ихъ владычеству, лучше, говорю, имѣть брань съ надеждою мира, нежели безъ всякаго чаянія свободы оставаться въ плененіи“ (гл. XV).

Итакъ, человѣку предлежитъ брань, со всѣми ея послѣдствіями, и только чрезъ нее, путемъ неизбѣжныхъ тягостей, испытаній и лишеній, служащихъ вмѣстѣ и къ его наказанію (poena) и къ исправленію (emendatio), къ возстановленію,— онъ можетъ возвратитъ утраченное и сдѣлаться участникомъ высшаго блага. Но когда начинается и когда оканчивается въ жизни человѣка эта брань—проходитъ съ рожденія и до смерти, затѣмъ—продолжается-ли она и за гробомъ?...

„Сколь велико милосердіе Божіе, продолжаетъ бл. Августинъ въ слѣдующей главѣ (гл. XVI),—къ сосудамъ милосердія, которые Онъ предуготовилъ къ славѣ (Рим. IX, 23)! Умирающіе въ первомъ возрастѣ человѣческой жизни—въ младенчествѣ, въ которомъ человѣкъ безъ всякаго сопротивленія подчиняется плоти, и во второмъ, называемомъ дѣтствомъ, когда разумъ еще не принимаетъ участія въ брани и подчиняется почти всѣмъ дурнымъ (порочнымъ) склонностямъ, когда человѣкъ начинаетъ говорить и, такимъ образомъ, повидимому, переступаетъ уже дѣтскій возрастъ, но не можетъ еще, по слабости ума, исполнить заповѣди,— умирающіе въ эти годы, если только были приняты ими Таинства Ходатая (Sacramenta Mediatoris), переходя отъ власти тѣмы въ царство Христа, *не только не предуготовляются* (preparatur) *къ вѣчнымъ мученіямъ* (aeternis poenis), но и не терпѣваютъ послѣ смерти никакихъ *очистительныхъ истязаній* (post mortem purgatoria tormenta); одного *духовнаго возрожденія уже достаточно, чтобы послѣ смерти не причиняло имъ вреда то, что вмѣстѣ съ смертію происходитъ чрезъ плотское рожденіе*“. Т. е., естественная поврежденность человѣческой природы (человѣка падшаго) духовнымъ возрожденіемъ (въ таинствахъ Церкви), въ этихъ двухъ возрастахъ (въ періодъ, когда духовная жизнь человѣка только что начинаетъ пробуждаться) какъ бы окончательно изглаживается и нѣтъ уже болѣе мѣста очистительнымъ (точнѣе—исправительнымъ, emen-

datoria) истязаніямъ послѣ смерти, и *это* — по *милосердію Божію*...

„Но вотъ, когда человѣкъ вступитъ въ тотъ возрастъ, въ которомъ приемлетъ заповѣдь (praesertim) и можетъ подчиниться власти закона,—его обязанность, долгъ, открыть брань противъ порочныхъ страстей (vitia) и вести ее непоколебимо (ascriter), чтобы не впасть въ пагубные грѣхи (damnabilia peccata)“... Блаж. Августинъ описываетъ тягости этой брани, въ которой человѣкъ, при всей энергіи и бодрствениности, можетъ устоять и выйти „побѣдителемъ плоти“ не иначе какъ только при содѣйствіи оправдывающей и вспомоствующей благодати, всецѣло отдавъ себя Богу, — и затѣмъ прямо дѣлаетъ заключеніе: „И такъ, кто хочетъ избѣжать вѣчныхъ мученій, долженъ не только креститься во Христа, но и оправдаться во Христѣ, и такимъ образомъ истинно перейти отъ дьявола ко Христу; очистительныя же мученія, слѣдуетъ думать, во всякомъ случаѣ продолжатся лишь до послѣдняго и страшнаго суда. Впрочемъ, замѣчаетъ онъ, несомнѣнно, что и самый вѣчный огонь, по различію заслуженнаго (meritorium), для однихъ будетъ легче, для другихъ тяжелѣе (гл. 16).“

Это заключительное сопоставленіе *очистительныхъ мученій* (purgatorias poenas) и *вѣчнаго огня* ясно, повидимому, показываетъ, въ какомъ смыслѣ бл. Августинъ понималъ первыя: очистительныя мученія въ земной жизни—все то, что долженъ претерпѣть и вынести человѣкъ въ подлежащей ему борьбѣ съ плотскими и духовными прираженіями грѣха, чтобы явиться чистымъ и незапятнаннымъ предъ Богомъ, и такъ какъ въ этой борьбѣ немногіе лишь полными побѣдителями и въ надеждѣ полного мира отходятъ въ загробную жизнь, то неизбѣжно незавершившимъ своего очищенія (исправленія или восстановленія) на землѣ предлежитъ завершить оное за гробомъ, гдѣ, слѣдовательно, по суду вѣчной правды Божіей—должна быть также своего рода брань (несвобода духа отъ нѣкоторыхъ незначительныхъ прираженій грѣховной плоти, отъ которой не удалось окончательно отрѣшиться человѣку въ земной жизни?); которая и продолжится до послѣдняго суда, а вмѣстѣ съ нею и въ ней—и очистительныя мученія, тогда какъ для впадшихъ въ смертныя грѣхи и нераскаившихся — вѣчный огонь, состояніе полного,

безвозвратнаго паденія, а съ нимъ — вѣчныя, нескончаемыя муки; очистительныя мученія для нихъ невозможны уже потому, что самымъ паденіемъ своимъ они какъ бы отказались отъ участія въ брани, лишили себя всѣхъ средствъ къ веденію и къ продолженію ея и, такимъ образомъ, сами всецѣло, еще здѣсь, на землѣ, отдались во власть ада и смерти ¹⁾.—Но какии же образомъ, однако, и для первыхъ возможно это продолженіе и завершеніе „брани“ за гробомъ, если очистительныя мученія не могутъ уже имѣть пенитенціально-исправительнаго значенія (что возможно на землѣ), если условіемъ наслѣдія Царства Небеснаго для личной самодѣятельности человѣка, вспомошествоваемаго оправдывающею благодатию, ставится единственно—*«amarius poenitare et vehementius pugnare»*—покаяніе и неустанная брань (De civit. Dei, cap. XVI), и если послѣ смерти покаяніе невозможно или—все равно не принесло бы пользы кающимся, въ случаѣ даже и возможности ²⁾? Невозможность для человѣка въ загробной жизни лично и самодѣятельно (покаяніемъ и добрыми дѣлами) завершить незавершенное на землѣ—очевидна; но это незавершенное остается во всей силѣ и въ полномъ сознаніи его незавершенности, а вмѣстѣ съ нимъ—и очистительныя мученія, отъ которыхъ самъ собою человѣкъ уже не можетъ освободиться,—что же помогаетъ ему, облегчаетъ его участь и полагаетъ наконецъ рѣшительный предѣлъ его загробнымъ страданіямъ? Молитвы церкви и все то, что дѣлаютъ и обязаны дѣлать живые для спасенія душъ усопшихъ облегчаютъ участь послѣднихъ, но полагаютъ ли онѣ предѣлъ ихъ страданіямъ? Католическіе богословы помышляютъ не завершившихъ земной брани въ чистилищѣ и учать, какъ мы уже сказали, что *чрезъ огонь чистилищный*, при содѣйствіи молитвъ церкви, они *спасаются*,—при этомъ, въ подтвержденіе своего ученія приводятъ слова ап. Павла въ 1 посл.

¹⁾ Объ нихъ см. De civit. Dei, I. XXI cap. 24

²⁾ Donec sumus in hac vita quantacunque nobis acciderint peccata, possibile est, omnia ablui per poenitentiam. Cum autem abducti fuerimus ab hoc seculo, ibi jam etiam si poenitebit nos, valde enim nos poenitebit, sed nulla erit utilitas poenitentiae; et licet sit stridor dentium, licet ululatus et fletus licet fundamus preces et innumeris obsecrationibus proclamemus; nemo audiet, nemo subveniet... sed audiemus illud, quod dives ille audivit ab Abraham (de tempore Serm. 181 и 66,—см. у Frantz'a. I. c., стр. 166)

къ Коринѣянамъ (гл. III, 12—15) и указываютъ какъ на авторитетныхъ истолкователей этихъ словъ—на бл. Августина и Григорія Вел. Вышеизложенное, намъ думается, нисколько не благопріятствуетъ такой мысли, но посмотримъ теперь, какъ дѣйствительно понималъ и истолковывалъ приведенное мѣсто изъ ап. Павла бл. Августинъ, которому слѣдовалъ и Григорій Великій. Вопросъ этотъ не новый: въ длинныхъ богословскихъ спорахъ относительно римско-католическаго ученія о чистилищѣ, съ XV—XVI вв. до настоящихъ дней, какъ стороны православныхъ оппонентовъ, такъ и протестантами постоянно указывалось на преднамѣренно неправильное пониманіе католиками и ап. Павла, и толкованія бл. Августина ¹⁾. Для насъ данный вопросъ представляетъ особый интересъ...

Прежде всего необходимо замѣтить, что бл. Августинъ указанное мѣсто изъ ап. Павла относилъ къ числу тѣхъ, которыя еще ап. Петръ считалъ „неудобовразумительными“, что подавало поводъ „невѣждамъ и неутвержденнымъ въ вѣрѣ, къ своей собственной гибели превращать—извращать какъ и прочія писанія“ (2 Петр. 15, 16), а потому—и къ числу труднѣйшихъ для истолкованія ²⁾. Не разъ, въ разныхъ своихъ твореніяхъ, онъ касался этого мѣста ³⁾, но давалъ истолкованіе нерѣшительно, съ крайней осторожностью и съ видимымъ опасеніемъ погрѣшить, откровенно сознаваясь, что „охотнѣе уступилъ бы рвшающей голосъ другому, болѣе его ученому и разумѣющему Св. Писаніе“, который бы устранилъ возникавшія сомнѣнія и противорѣчія, указалъ его надлежащее пониманіе, и такимъ образомъ, освободилъ его изъ затрудненія ⁴⁾. А затрудненіе тѣмъ

¹⁾ Русскіе новѣйшіе богословы, повидимому, допускаютъ, что бл. Августинъ раздѣлялъ мнѣніе относительно чистилищнаго огня (въ толкованіи этого именно мѣста изъ ап. Павла)—см. Бѣляевъ, указ. сочин. стр. 104; Брасинъ, «Твореніе бл. Августина «De civitate Dei», Каз. 1873, стр. 338. Догматич. богословіе преосвящ. Макарія и Филарета, при изложеніи католическаго ученія о чистилищѣ, совсѣмъ умалчиваетъ о бл. Августинѣ.

²⁾ De fide et oper., cap. XV; ср. Бѣляева, Римско-католич. ученіе объ удовлетвор. Богу, стр. 263 и сл.

³⁾ De Civit. Dei. l. XXI, cap. 26; De fide et oper. cap. XV и XVI; Enchirid. cap. 68 и 69; Enarr. in Psal. XXXVII; in Ps. 80 et 118.

⁴⁾ De fide et oper. cap. XVI: «Nec a me fortasse queretur de ipsa Pauli apostoli sententia quid ego sentiam et quonam modo intelligendum puto. Fateor, hinc malle audire intelligentior es, atque doctores» и пр.

болѣе было ощутительно, что несомнѣнно въ его время были и особыя внѣшнія побужденія, заставлявшія бл. Августина нѣсколько разъ возвращаться къ этому мѣсту для установленія его правильного пониманія. Изъ отцовъ восточной церкви блестящее и, можно сказать, классическое истолкованіе этого мѣста было сдѣлано св. Іоанномъ Златоустомъ, авторитетъ котораго въ разсужденіяхъ объ адскомъ и чистилищномъ огнѣ на ферраро-флорентійскомъ соборѣ и выставялся греками противъ авторитета бл. Августина и Григорія Великаго, на которыхъ главнымъ образомъ ссылались латиняне въ изложеніи своего ученія ¹⁾. Но и св. Златоустъ чувствовалъ себя въ большомъ затрудненіи и смущеніи относительно словъ ап. Павла въ указанномъ мѣстѣ (1 Кор. III, 12 и сл.) и, по сообщенію его житія, обращался съ пламенной молитвой къ св. Апостолу и былъ удостоенъ особаго чудеснаго явленія и таинственнаго содѣйствія, подъ вліяніемъ котораго и истолковалъ его слова ²⁾.

Бл. Августинъ самъ указываетъ внѣшній поводъ, по которому онъ долженъ былъ придавать особенное значеніе правильному истолкованію указаннаго мѣста: словами апостола злоупотребляли для доказательства превратныхъ взглядовъ на оправданіе вѣрою во Христа и относительно вѣчности мученій, позволяя себѣ въ силу этихъ взглядовъ съ непопозволительной легкостію смотрѣть на внѣшнее поведеніе человѣка-христіанина. Въ сущности, злоупотребленіе этого рода ведетъ свое начало еще отъ временъ апостольскихъ: „золото и въ грязи не теряетъ своей цѣны, такъ и душа наша не терпитъ никакого вреда, сколько-бы ни было безнравственнымъ поведеніе“, — „хотя бы мы жили самой грѣховной жизнью, но—если мы познали Бога—Господь не вмѣнитъ намъ грѣховъ нашихъ“ — такъ учили различные еретики-сектанты съ первыхъ временъ христіанства ³⁾. Но во время бл. Августина, среди возбужденныхъ

¹⁾ См. напр. Nili et Barlaami tractatus—*Περὶ καθαρτηρίου πυρός*, ed. Salmassii, Batav. 1645; Марка Евгеника — *Ομιλία ρηθειςα ἐν Φερραρια πόλει*, ed. Εκκλησι. Αληθεια, Κωνσταντ., 1880—1881.

²⁾ Фактъ этотъ съ ссылкой на житіе св. Іоанна Златоуста сообщается въ указанномъ трактатѣ Нила и Варлаама—*περὶ καθαρτηρίου πυρός*, стр. 71—73.

³⁾ См. М. А. Голубева, *Обоз. посл. ап. Павла къ Коринѣ.*, стр. 137 и сл., 141, прим. 7, съ ссылкой на Иринея—VI, 2 и Іустина—*Dial. cum. Triph.*

еретических движеній манихейства, оригенизма и пелагианства, сужденія этого рода приобрѣли особенную силу и значеніе, почему и бл. Августинъ, въ своихъ многочисленныхъ твореніяхъ, со всею настойчивостью и энергіей восторженнаго апологета-поборника цѣлости и чистоты христіанскаго ученія старался противодѣйствовать такимъ сужденіямъ и, особенно, впротивовѣсъ и въ опроверженіе имъ — разъяснить истинный смыслъ христіанскаго ученія объ оправданіи вѣрою и добрыми дѣлами, что, какъ извѣстно, и составляло главнѣйшій предметъ его богословствованія. Такъ, на ряду съ другими превратными взглядами относительно земной и загробной жизни человѣка, опроверженію которыхъ и, притомъ, главнымъ образомъ, въ связи съ оригенистическими сужденіями (отрицавшими вѣчность адскихъ мученій), посвящена почти вся 21 книга его творенія „О градѣ Божіемъ“, — высказывался и слѣдующій взглядъ: „Положимъ, отступники и еретики, отторгшіеся отъ единства Церкви, осуждены будутъ за свои грѣхи на вѣчныя мученія, вмѣстѣ съ злыми духами. Но пребывающіе въ правой вѣрѣ (*christiani catholici*) имѣютъ въ своемъ основаніи Христа, отъ единства котораго не отступаютъ, хотя-бы построили на этомъ основаніи какую-либо совсѣмъ негодную жизнь (*pessimam vitam*), какъ-бы — „дрова, сѣно, тростіе“; а потому правая вѣра, въ силу того, что основаніе ея Христось — спасетъ ихъ (отъ вѣчныхъ мученій), хотя и съ урономъ, (*cum damno*), ибо то, что построялось ими (сѣно, дрова, тростіе) — сгоритъ, отъ вѣчности же мученій (отъ вѣчнаго огня) они спасутся¹⁾. Въ доказательство этого и приводилось указанное мѣсто изъ ап. Павла, причемъ особенно выставлялось на видъ его изреченіе: „самъ же спасется также, яко-же и огнемъ.“, — о комъ же говорить тутъ апостоль — кому обѣщаетъ спа-

¹⁾ Въ *Enchirid.* сар. 67, взглядъ этотъ бл. Августинъ передаетъ опредѣленно и въ болѣе рѣзкой формѣ: *«Credunt autem a quibusdam etiam ii qui nomen Christi non relinquunt et ejus lauacro in Ecclesia baptizantur, nec ab ea ullo schismate vel haeresi praeciduntur, in quantislibet sceleribus vivant, quae nec delinunt poenitendo, nec elemosynis redimant, sed in eis usque ad hujus vitae ultimum diem pertinacissime perseverant, salvi futuri per ignem; licet pro magnitudine facinorum flagitiorumque diuturno, non tamen aeterno igne puniri»*. Ср. *Enarrat.* in *Psal.* XXXI, col. 129 и сл. (Bened. ed.).

сenie чрезъ огонь (per ignem), хотя и съ потерей, какъ бы вознагражденіемъ, пеней за вину—*sum dampno* ¹⁾? Ясно, если не всё спасутся чрезъ огонь (т. е. когда-либо освободятся отъ вѣчнаго огня адскихъ мученій, что отрицалось какъ ересь), то спасутся нѣкоторые, послѣ извѣстныхъ и, слѣдовательно, временныхъ мученій въ немъ, и эти-то нѣкоторые, о которыхъ говоритъ Апостоль, и есть христіане, держащіеся правой вѣры, но погрѣшающіе въ чемъ либо („сѣно, дрова, тростіе“)... Въ такой постановкѣ, это заблужденіе, собственно говоря, весьма близко подходит и подъ католическое именно опредѣленіе чистилищнаго огня, по крайней мѣрѣ — по формѣ. На ферраро-флорентійскомъ соборѣ, между прочимъ, оно было предложено грекамъ въ слѣдующей формулѣ: „Тѣ, которые хотя и согрѣшили, но исповѣдали свои грѣхи и могутъ считаться между покаявшимися, отходятъ въ чистилищный огонь (*καθαρτήριον πῦρ*) и, послѣ того какъ очистятся, сопричисляются къ сонму праведныхъ, непосредственно созерцающихъ Бога“. Греки не согласились принять такую формулу и она была замѣнена другой, въ которой говорится, что „души отходятъ въ мѣсто испытанія (или мученія), а какое это мѣсто (т. е., что служить орудіемъ очищенія)—огонь, тьма, буря—объ этомъ мы не споримъ“ ²⁾. Тѣмъ не менѣе, общее мнѣніе католическихъ богослововъ („*communis sententia theologorum*“), по словамъ одного изъ нихъ (Беллармина), все-таки безусловно согласно съ первой формулой—„о мукахъ чрезъ горѣніе въ огнѣ“ ³⁾, а слѣдовательно, какъ мы сказали, въ извѣстномъ смыслѣ, и совпадаетъ съ „заблужденіемъ“, которое опровергалъ бл. Августинъ. Совпаденіе представится еще болѣе очевиднымъ, если сравнить это „заблужденіе“ временъ бл. Августина не только съ картинами чистилищныхъ мученій въ цѣломъ циклѣ средневѣковыхъ на-

¹⁾ *Dampnus*—потеря, а вмѣстѣ (въ юридическомъ смыслѣ)—вознагражденіе, пеня за вину или проступокъ, налагаемая на виновнаго.

²⁾ Hefele, *Consiliengeschichte*, tom. VII, стр. 722—723; ср. Bautz, l. c. pag. 142. Греки принимали эту формулу, но въ окончательномъ видѣ вопросъ о чистилищномъ огнѣ все таки былъ формулированъ нѣсколько еще иначе (см. Hefele, *ibid.* стр. 748—749; въ догмат. богосл. Макарія, т. V, стр. 83; у Филарета, ч. II, стр. 282, прим.).

³⁾ Bautz, l. c. pag. 141—142.

божныхъ легендъ—видѣній чистилищныхъ мукъ (что мы будемъ еще имѣть случай указать), но и съ описаніемъ ихъ въ популярно-народныхъ католическихъ изданіяхъ, выходящихъ до настоящаго времени ¹⁾; въ этихъ послѣднихъ уже не дѣлается того строгаго разграниченія между важными и неважными грѣхами, которое требуется католической догматикой, и чистилищному огню приписывается (въ связи съ разнаго рода индульгенціями и отпущеніями) почти „всеочищающее“ значеніе противъ всякаго рода грѣховъ и пороковъ...

Какъ бы то ни было, но бл. Августинъ разбираетъ и опровергаетъ указанное и, какъ видно, очень распространенное между христіанами его времени ложное мнѣніе. Лучшимъ опроверженіемъ его, говоритъ онъ, могли бы служить слова ап. Іакова: „Что пользы, братія мои, если кто говоритъ, что онъ имѣетъ вѣру, а дѣлъ не имѣетъ? Можетъ ли эта вѣра спасти его?“ (Іак. II, 14). Но къ кому же тогда относить слова ап. Павла и какъ понимать ихъ: „самъ же спасется такожде, якоже и огнемъ“ (1 Кор. III, 15) ²⁾? Невозможно вѣдь допустить какого нибудь противорѣчія въ ученіи двухъ апостоловъ, а противорѣчіе, повидимому, неизбежно, если одинъ научаетъ: „пусть кто нибудь и худыя дѣла имѣетъ—вѣра спасаетъ его *чрезъ огонь*“, другой же говоритъ: „аще вѣру глаголетъ кто имѣти, дѣлъ же не имать, еда можетъ вѣра спасти его?“ (De civitat. Dei, l. XXI cap. 26). Итакъ, что же означаютъ слова

¹⁾ Въ такихъ, напр., какъ ежегодно появляющіяся къ ноябрю мѣсяцу (повиновеніе усопшихъ) въ родѣ слѣдующихъ: *Moins de Morts ou delivrance des âmes du Purgatoire, par l'abbé Clochet, — Manuel de Piété pour Association de la bon Mort, — A la porte du Paradis* и пр. и пр.

²⁾ Приводимъ по новѣйшему славянскому тексту, — въ древнеславянскомъ переводѣ «Собесѣдованій» Григорія Великаго (по списку XV—XVI в.), оно читается немного иначе: «Самъ же спасается, но тако яко же огнемъ» (Рук. Кир. библ. № 86/211, л. 171 об.), въ греч. пер. «Собесѣдованій» (VII в.) согласно съ древнѣйшимъ чтеніемъ: „αὐτός σωθήσεται, ὁμοίως δὲ ὡς διὰ πυρός“ (Dial. I. IV, cap. 39); ср. Tischendorf, Nov. T. ex Sinaitico Cod., L. 1865, pag. 316, — въ латинской Вульгатѣ, а также у Августина и Григорія Вел.: «Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem», въ новѣйшемъ русскомъ переводѣ: «впрочемъ, самъ спасется, но такъ какъ-бы изъ огня» — переводъ въ буквальности, очевидно, отступающій и отъ славянскаго текста, и отъ греческаго подлинника (въ синодальномъ изд. греч. текста такое же чтеніе, какъ и у Типендорфа — διὰ πυρός).

ап. Павла и какимъ образомъ тѣ, которые строятъ на основаніи семъ (на Христѣ)—дрова, сѣно, тростіе (I Кор. III, 12), не погибнуть, но спасутся такъ однако какъ бы чрезъ огонь (ст. 15)? „Темный это вопросъ (*obscura questio, obscurum dictum est*) ¹⁾ и страшно взаться за его разрѣшеніе“ ²⁾, говоритъ бл. Августинъ, — хотя бы и предлагался онъ не съ пагубною цѣлю доискаться оправданія злодѣяній и нарушенія заповѣдей для пребывающихъ подъ закономъ Христовымъ (Епагг. in Psal. 118), а просто „по человѣческой благожелательности—*humana benevolentia*“ (Enchir. cap. 68), но „попробую, съ Божіей помощію, насколько возможно, кратко и точно изложить его такъ, чтобы не было повода къ недоразумѣніямъ“ (De fide et operibus, cap. 16)...

Вышеприведенныя слова ап. Павла, по его толкованію, нужно брать въ связи съ предъидущими: „основанія бо инаго никто же можетъ положить, паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ“ и пр. (ст. 11—12) ³⁾. „Что основаніе (*fundamentum*), говоритъ онъ, въ зданіи мудраго Домостроителя—Христосъ, ясно сказано (въ словахъ апостола) и не требуется разъясненій, а если такъ, то безъ сомнѣнія—вѣра во Христа, потому что „вѣрою Христосъ обитаетъ въ сердцѣ нашемъ“, какъ говоритъ тотъ же Апостоль (Еф. III, 17). Далѣе, если вѣра во Христа, то такая именно, о которой сказано, что она—„любовію споспѣшествуема—любовію дѣйствуется“ (Гал. V, 6). И, конечно, если бѣсы вѣруютъ и трепещутъ (Іак. II, 19) и исповѣдуютъ (*confiteantur*) Іисуса Сыномъ Божіимъ, то такую вѣру нельзя принимать за основаніе, потому что не любовію

¹⁾ Enarrat. in Psalm. 80 tom. IV, col. 651; Enchirid. cap. 68, t. VI col. 162.

²⁾ Enarr. in Psal. 80, *ibid.* col. 650: «Fratres, nimis timidus esse melius est enim non vobis dare securitatem malam. Non dabo, quod non accipio, timens terreo: securos vos facerem, si securus fierem: ego ignem aeternum timeo».

³⁾ Въ такомъ, именно, контекстѣ разсматриваетъ бл. Августинъ 15 ст. III гл. I Кор. во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ входитъ въ его истолкованіе, и только въ толкованіи на 118 пс. ставитъ этотъ стихъ и предъидущіе въ связь съ 10 стих. той же главы: «По Благодати Божіей данной мнѣ» и пр., относя ихъ къ проповѣди апостола Павла среди іудеевъ, что между тѣмъ другіе истолкователи дѣлаютъ точкой отправленія въ изъясненіи этого мѣста—см. у еписк. Феодосая, Толков. на перв. Посл. ап. Павла къ Коринте., Москва, 1882, стр. 119 и сл.

дѣйствуется таковая, а вызывается страхомъ. Отсюда вѣра во Христа, вѣра благодати Христовой, т. е. единственно только вѣра споспѣшествуемая любовію (проявляющаяся въ дѣлахъ любви), положенная въ основаніе (жизни и поведенія христіанина)—не допуститъ никому погибнуть“ (De fide et oper., 14 и 16).—Таково „основаніе („вѣра споспѣшествуемая любовію— fides quae per dilectionem operatur“), fundamentum“, и вотъ одни имѣютъ его и созидаютъ на немъ строеніе, въ которомъ все — „золото, серебро, камни драгоцѣнные“, а другіе или совсѣмъ его не имѣютъ или же воздвигаютъ на немъ хрупкое зданіе—„дрова, сѣно, тростіе“. И это значить, во первыхъ—„кто такъ именно носить въ сердцѣ своемъ Христа, что ничего временнаго и земнаго не допуститъ себѣ поставить впереди (или вмѣсто) Него (предпочестъ), даже разрѣшеннаго и дозволеннаго—тотъ имѣетъ основаніемъ для себя Христа...“¹⁾ „Вопрошавшій благаго Учителя, что онъ долженъ дѣлать, чтобы имѣть жизнь вѣчную,—услышалъ въ отвѣтъ: „соблюдай заповѣди“, а когда спросилъ—„какія заповѣди“, было сказано ему: „не убивай, не прелюбодѣйствуй“ и пр. (Мѡ. 19, 16—21). Исполняя сіе по вѣрѣ во Христа, нѣтъ сомнѣнія, онъ имѣлъ бы въ себѣ вѣру, дѣйствующую любовію, потому что иначе и ближняго не любилъ бы какъ самаго себя (по заповѣди), если бы не пріялъ любви Божіей, безъ которой не любилъ бы и себя самого. А если онъ исполнитъ и дальнѣйшее, что присовокупилъ Господь, говоря: „аще хочещи совершенъ быти, иди продаждь имѣніе твое“ и пр. (Мѡ. 19, 16—21), то построятъ на этомъ основаніи (вѣра вспомошествоваемая любовію)—„золото, серебро, камни драгоцѣнные“, потому что будетъ печься только о томъ какъ бы угодить Богу и что есть Божіе (1 Кор. VII, 32), и вотъ, какъ я полагаю, говорятъ бл. Августинъ, это и есть—*золото, серебро, камни драгоцѣнные*“²⁾. Таковы именно люди полной праведности, о которыхъ Григорій Вел. говоритъ, что они — „in carne sint quasi in carne non sint“, а по словамъ бл. Августина—„совершенно чужды вѣку сему, никакой пріятности не находятъ въ томъ, что имѣетъ временное

¹⁾ De civit. Dei, XXI, cap. 26.

²⁾ De fide et oper. cap. XVI.

теченіе, не привязываются ни къ чему земному, святые, чистые, воздержные, праведные, по возможности и все свое продающіе и раздающіе бѣднымъ, пользующіеся этимъ міромъ и какъ бы не пользующіеся имъ“ ¹⁾. Затѣмъ, всѣ остальные люди, по строительству созидаемаго ими въ земной жизни, раздѣляются на два класса: одни совершенно удаляются отъ основанія, на которомъ созидается спасеніе христіанина („вѣра вспомошествоваемая любовію“), другіе какъ бы борются между Христомъ и похотѣніями плоти и міра сего, но остаются при основаніи и на немъ созидаютъ, однако созидаемое ими носить на себѣ печать несовершенства и неотрѣшенности отъ земныхъ похотѣній, а потому — „сѣно, дрова, тростіе“. Такъ, кто привязанъ къ земному, хотя бы и дозволенному, кто *это* полагаетъ впереди, а не Христа, тѣмъ болѣе — кто, пренебрегая спасительными заповѣдями, совершаетъ недозволенное, поступаетъ вопреки дозволенію и повелѣнію, стараясь насытить жажду своихъ страстей — въ томъ нѣтъ Христа и, хотя бы и казалось, что онъ имѣетъ вѣру во Христа—Христось предпочтенъ въ немъ *иному*... „Если, напр., какой-либо христіанинъ любитъ блудницу и, „прилѣпляйся“ ей, становится одно тѣло съ нею (1 Кор. 6, 16), таковой уже не имѣетъ въ основаніи Христа. Напротивъ, кто любитъ свою жену и любитъ такъ, какъ повелѣлъ Христось — *secundum Christum* (Ефес. V, 25) — можно-ли сомнѣваться, что *у* него въ основаніи Христось? Такъ же пусть даже кто *нибудь* любитъ свою жену по вѣку сему (*secundum hoc saeculum*), по плоти, въ страсти похотѣнія какъ и язычники, незнающіе Бога (Фессал. IV, 5), Апостоль и это, изъ снисхожденія, допускаетъ, а чрезъ него и Христось: таковой (любящій такую любовію) *можетъ* имѣть въ основаніи Христа. И если изъ привязанностей и похотѣній такого рода ничего не полагаетъ онъ (*praerogat*) вмѣсто Христа, не предпочитаетъ Ему, то—хотя бы построилъ (своими похотѣніями) сѣно, дрова, тростіе—въ основаніи Христа имѣетъ и ради сего спасется чрезъ огонь (*propter hoc salvus erit per ignem*)...“ ²⁾. Такимъ образомъ, не полная отрѣшен-

¹⁾ Enarratio in Psal. 80, col. 651 (tom. IV, ed. Benèd.).

²⁾ De civit. Dei, l. cit.

ность отъ земнаго, привязанность къ временному и преходящему, хотя и дозволенному, но по снисхожденію (*secundum veniam*)—вотъ что разумѣть бл. Августинъ въ словахъ апостола— „сѣно, дрова, тростіе“. Прекрасно изображаетъ онъ это въ толкованіи на 80 псаломъ: „Бываютъ люди, говоритъ онъ, которые съ *излишней* любовію (т. е. больше чѣмъ слѣдуетъ— *aliquantum dilectione*) привязываются къ вещамъ дозволеннымъ (*concessis*—попущеннымъ): не крадутъ чужаго (слѣдовательно, не нарушаютъ заповѣдь: „не укради“...), но свое такъ любятъ, что если теряютъ—приходятъ въ сокрушеніе; не желаютъ жены ближняго своего (*uxorem alienam*), но такъ прилѣпляются (*inhaeret*) къ своимъ и такъ сожительствуютъ съ ними (*misceritur*), что не соблюдаютъ закономъ предписаннаго для брачнаго сожительства ¹⁾; не посягаютъ на чужую собственность, а требуютъ своего (когда имѣютъ долгъ на комъ нибудь) и ведутъ брата своего въ судъ, между тѣмъ, въ Священномъ Писаніи говорится (о такихъ) — „и то уже весьма унижительно (въ латинскомъ текстѣ „*delictum*—вина, проступокъ“) для васъ, что вы имѣете тяжбы (*judicia*—публичное судбище) между собою“ (Кор. VI, 7)—значить, повелѣвается (этими словами Св. Писанія) даже тяжбы порѣшать въ церкви и, не смотря на то, говорится, что это (тяжбы)—*проступокъ* (*delictum*). Словомъ, во всѣхъ такихъ случаяхъ христіанинъ гораздо больше заботится о земныхъ вещахъ, чѣмъ сколько прилично тому, кому обѣщано Царство Небесное,—не всецѣло имѣетъ сердце свое горѣ (*surgum*), но въ извѣстной долѣ склоняетъ его къ землѣ. И вотъ, наступаетъ время испытанія, долгъ требуетъ перенести мученичество: имѣющіе въ основаніи Христа и строяющіе золото, серебро, камни драгоценныя—что говорятъ при такомъ искушеніи (*opportunitate*)? Благо мнѣ есть разрѣшиться и со Христомъ быти (Филип. 1, 23). Радостные спѣшать они (къ мученичеству), мало или и совсѣмъ не печалась о земной тлѣнности,—а тѣ—привязанные къ своей собственности (*amatores*), къ своему дому — страшно (*graviter*) смущаются, и — сѣно, дрова, тростіе въ огнѣ... Послѣдніе, такимъ образомъ, имѣютъ

¹⁾ Въ подлинникѣ: „*ut modum non ibi teneat praescriptum tabulis (tabulae matrimoniales) librorum procreandrorum*“...

на основаніи „сѣно, дрова, тростіе“, но дозволенное, а не воспрещенное закономъ. Я говорю, если владѣешь основаніемъ— держись неба, попирай (calca) землю; оставаясь такимъ, ничего иного не построишь, какъ—золото, серебро, камни драгоценныя. Когда же ты сказалъ бы: „люблю это имѣніе (свою собственность), и боюсь, чтобы не потерять его“,—и вдругъ ты потерялъ, что имѣлъ, и—опечаленъ. Въ такомъ случаѣ, однако, не предпочелъ бы и свою собственность (съ которой жалко разстаться) Христу, когда былъ бы такъ привязанъ (amans) къ ней, что еслибъ сказали тебѣ — ее ли хочешь или Христа, — то, хотя и печалить тебя потеря, все-таки тебѣ дороже Христосъ (plus tamen amplecteris Christum), который положенъ въ твоёмъ основаніи, ты не пожертвуешь имъ и—ты спасешься какъ бы чрезъ огонь (tamquam per ignem)“, т. е. путемъ лишеній и испытаній, среди которыхъ горять и перегораютъ привязанности къ земному („сѣно, тростіе“) настолько, что отъ нихъ не должно оставаться и слѣда. „Никто созидающій на основаніи семъ (Христѣ) прелюбодѣяніе, клевету, святотатство, идолослуженіе, лжесвидѣтельство—пусть не думаетъ, что будетъ спасенъ чрезъ огонь, въ той увѣренности что это—сѣно, дрова, тростіе (потому что запятнавшіе себя такими грѣхами уже отступили отъ основанія вѣры—Христа); но кто созидаетъ земную любовь на основаніи Царства Небеснаго, т. е. на Христѣ—любовь къ земному (regum temporalium) сторгитъ, а самъ спасется чрезъ незыблемость основанія (idoneum fundamentum)“¹⁾. Какой же это огонь — огонь адской геенны? Невозможно: бл. Августинъ прямо и опредѣленно отличаетъ его отъ адскаго огня и говорить, что чрезъ него проходятъ и или испытаны будутъ всѣ—и люди полной праведности и несовершенные²⁾. Огонь—какъ временное наказаніе? Да, взятый метафорически и въ томъ значеніи временныхъ мученій, какое указано выше: испытанія и лишенія въ дѣлѣ строительства христіанскаго спасенія, одинаково для всѣхъ неизбѣжны какъ неизбѣжное послѣдствіе положенія человѣка христіанина среди „брани“, служащей и наказаніемъ за грѣхъ и скорбнымъ путемъ восхож-

¹⁾ Opera S. Avg. ed. Bened. 1700, tom. IV, col. 651—652.

²⁾ De civit. Dei, XXI cap. 26.

денія къ высшему совершенству ¹⁾, слѣдовательно, дѣйствительно, огонь взятый не въ буквальномъ или матеріальномъ смыслѣ, а въ относительномъ—огонь временныхъ земныхъ мученій (въ противоположность вѣчному огню послѣ страшнаго суда или второй *смерти*) ²⁾, такъ сказать, продолженный или перенесенный въ загробную жизнь и имѣющій предѣлъ на послѣднемъ и страшномъ испытаніи — на всеобщемъ судѣ, въ концѣ міра, „когда очищены будутъ судомъ и тѣ, для кого это очищеніе необходимо“ ³⁾ и когда такимъ образомъ строительство Града Божія завершится—для однихъ вступленіемъ въ вѣчные крѣпы, для другихъ—отверженіемъ и вѣчными муками ⁴⁾. Исходя изъ ученія объ оправданіи вѣрою и добрыми дѣлами и раскрывая это ученіе по отношенію къ загробной жизни—къ блаженству праведныхъ и мученіямъ грѣшныхъ, бл. Августинъ во всѣхъ разсужденіяхъ по этому предмету имѣлъ въ виду—если не исключительно, то главнымъ образомъ тѣхъ „весьма многихъ въ его время“, которые отрицали вѣчность адскихъ мученій: ⁵⁾ это заблужденіе, ересь, пустившую глубокіе

¹⁾ De civitat. Dei, XXI, 26.

²⁾ Весьма удачно замѣчаетъ по этому поводу прот. Т. Никольскій въ разсужденіи «О молитвѣ за умершихъ»: «Огонь очистительный (πῦρ καθαρτικόν, ignis purgatorius), о которомъ упоминаютъ Отцы Церкви, не есть чувственный, матеріальный огонь, также какъ грѣхи, которые онъ истребляетъ, не суть дѣйствительно дрова, сѣно и солома» (4 изд. стр. 154, примѣч.). Нѣкоторые изъ новѣйшихъ католическихъ богослововъ также допускаютъ, что *чистилищный огонь* надо понимать въ образномъ смыслѣ, т. е. не въ матеріальномъ, и что таково было и мнѣніе отцовъ церкви (Mohler, Symbolik, I Bd. 6 Kap.; Dieringer, Lehrbuch d. Kathol. Dogmatik, 3 Aufl. St. 729, — см. у L. Redner'a: Das Fegfeuer, стр. 181 — 182, срав. стр. 173 и сл.). Но другіе рѣшительно утверждаютъ, что какъ Отцы Церкви, такъ и средневѣковые богословы-схоластики (а въ числѣ ихъ и столпы католическаго богословствованія—Бонавентура и Тома Аквинатъ) и новѣйшіе (Белларминъ, Суарець и др.) признаютъ въ *чистилищныхъ мукахъ* не только духовныя страданія, но и мученія въ *вещественномъ* онѣ (Bautz, Das Fegfeuer, 1883, стр. 137—141).

³⁾ De civit. Dei, XX cap. 25.

⁴⁾ Enchirid. cap. CXI.

⁵⁾ Ibid. col. 175 (tom. VI, Bened. ed.). Въ это именно время, съ переводомъ на латинскій языкъ «περί ἀρχῶν» Оригена Руфинномъ *двигилейскимъ* (съ поправками и пропусками), на западъ возобновляются горячіе оригениастскіе споры, хотя въ вопросѣ о вѣчности мученій и раньше и теперь общее мнѣніе было рѣшительно противъ Оригена и его послѣдователей,— см. у Neander'a, Algem. Gesch. d. Christl. Religion nnd Kirche, т. 4 стр. 460 и сл.; ср. Th. H. Martin, La vie Future, Paris, 1855, 230—231.

жорни, онъ старался уничтожить среди своихъ современниковъ, раскрывая предъ ними домостроительство Божіе и личное строительство каждаго въ дѣлѣ спасенія. Мнѣніе, что существуетъ чистилищный огонь въ видѣ временнаго *мздовоздаянія*, „освобождающій или очищающій нѣкоторыхъ отъ грѣховъ и какъ бы сжигающій всякія остатки грѣховной скверны еще до всеобщаго суда“, — мнѣніе также несомнѣнно существовавшее въ его время и также можетъ быть имѣвшее связи съ оригенизмомъ — онъ ставитъ особо и особо выражаетъ свой взглядъ относительно его. Такъ, разсмотрѣвши указанное мѣсто изъ ап. Павла объ оправданіи вѣрою и добрыми дѣлами въ связи съ „очистительными мученіями“ въ настоящей и въ загробной жизни и показавъ, что огонь, о которомъ говоритъ Апостоль, не есть огонь геенны или вѣчныхъ мученій, онъ вслѣдъ за тѣмъ пишетъ: „Но если *говорятъ*, что послѣ смерти сего тѣла, пока наступитъ, вслѣдъ за воскресеніемъ мертвыхъ, послѣдній день осужденія и воздаянія, — души умершихъ претерпѣваютъ огонь, котораго не ощущаютъ не имѣвшіе въ сей жизни такихъ нравовъ и привязанностей (*mores et amores*), чтобы ихъ „дрова, сѣно, тростіе“ были истреблены; другіе же, которые зданіе (т. е. дѣла) такого рода унесли съ собою, чувствуютъ этотъ огонь или только тамъ, или и здѣсь и тамъ, ими потому здѣсь, чтобы тамъ мірское, хотя простительное (*a damnatione venialia*), не нашло сожигающаго огня преходящей скорби: *сего мнѣнія не отвергаю, можетъ быть, оно и истинно* (*non redarguo forsitan verum est*)“¹⁾. Затѣмъ, бл. Августинъ говоритъ, что и самую смерть нашего тѣла можно относить къ этимъ скорбямъ, страданія за вѣру, событія ожидаемая въ концѣ міра, съ появленіемъ антихриста и пр. Въ другихъ мѣстахъ, и также вслѣдъ за изложеніемъ словъ апостола о спасеніи чрезъ огонь, онъ говоритъ: „что нѣчто подобное (лишенія и скорбямъ въ земной жизни, какъ наказанію за грѣхи) бываетъ и послѣ сей жизни — *не вероятно*“²⁾, — „въ этой-ли только жизни люди претерпѣваютъ то, о чемъ говоритъ Апостоль („спасется такожде якоже и огнемъ“) или же и послѣ смерти они понесутъ нѣкоторое осужденіе та-

¹⁾ De civit. Dei, XXI, 26.

²⁾ Enchirid. XV, 69.

кого рода (*talía quaedam júdicia*), какъ мнѣ кажется, и послѣднее пониманіе словъ Апостола не отступаетъ отъ основанія истины. *Однако, если возможно иное пониманіе, которое намъ не пришло на мысль (qui mihi non occurrít), то съ ютовностію мы примемъ его...*"¹⁾. Такъ, именно, говорить бл. Августинъ какъ разъ вслѣдъ за разъясненіемъ указанныхъ словъ Апостола Павла. Само собою понятно, что весьма странно было бы, еслибъ бл. Августинъ, усматривая въ этихъ словахъ прямое указаніе на чистилищный огонь (въ католическомъ смыслѣ), разъяснялъ ихъ въ смыслѣ этого ученія и въ тоже время выдѣлялъ его какъ особый предметъ разсужденія, какъ отдѣльное мнѣніе, котораго *нѣкоторые* придерживаются и по поводу котораго онъ можетъ только сказать: „не спорю, можетъ быть, это и справедливо, не противорѣчитъ ученію Апостола, но и не утверждаю этого“. Подобный контекстъ совершенно невозможенъ для такого писателя, какъ бл. Августинъ, обладавшій поразительной логичностію и стройностію мысли и слова. Не менѣе страннымъ представляется и то обстоятельство, что считая слова апостола „невыразительными“ и взявши на себя задачу разъяснить ихъ и изложить ясно и понятно для всѣхъ, предлагаетъ, между тѣмъ, такое истолкованіе, въ которомъ положительно все темно и не ясно, лишь только начинаютъ вводить въ него католическій членъ вѣры о чистилищномъ огнѣ, — съ тѣмъ, конечно, должны согласиться и католическіе богословы, въ виду нескончаемой полемики по этому вопросу, причемъ, напр. протестанты доказываютъ, что кромѣ ученія о молитвахъ за умершихъ никакихъ данныхъ для ученія о чистилищѣ въ твореніяхъ бл. Августина нѣтъ, тоже утверждаютъ православные, а католики тѣми же самыми мѣстами, которыми пользуются и протестантскіе и православные богословы, подтверждаютъ и аргументируютъ свое ученіе. Откуда такое разнообразіе выводовъ (одинаково, повидимому, аргументируемыхъ съ достаточной убѣдительностію), откуда эта темнота и неопредѣленность, еслибъ бл. Августинъ дѣйствительно находилъ въ св. Писаніи прямое указаніе на существованіе чистилищнаго огня (въ католическомъ смыслѣ), усматривалъ его въ словахъ Апостола объ

¹⁾ De fide et operib. cap. XVI.

огнѣ спасенія („самъ же спасется“ и пр.) и разъясняли ихъ въ этомъ именно смыслѣ? Наконецъ, это опредѣленно заявленное имъ колебаніе — нерѣшимость признать и не признать это ученіе (допустимъ даже, что въ формѣ близкой къ позднѣйшей католической) достаточно показываетъ не только его отношеніе къ нему, но что и въ ученіи и преданіи древней церкви оно совсѣмъ не было такимъ „безспорнымъ“ и всѣми признаннымъ съ первыхъ вѣковъ христіанства, какъ доказываетъ католическая догматика: иначе—какимъ образомъ онъ сталъ бы недоумѣвать и колебаться? Правда, католическіе богословы не затрудняются въ объясненіи и даннаго факта. Такъ, одинъ изъ нихъ, напр. рѣшается даже прямо утверждать, что ученіе о *бытіи* чистилища можно считать *новозавѣтнымъ ученіемъ*, тогда какъ относительно другой стороны этого ученія—*молитвъ и приношеній за умершихъ въ Новомъ Заветѣ нѣтъ и слѣда*, если не считать намекомъ на это ученіе 2 Тим. 1, 18⁴ „—и доказываетъ это разборомъ различныхъ мѣстъ изъ Св. Писанія, но преимущественно изъ ап. Павла ¹⁾. А другой говорить: „Совершенно ошибочно было бы, еслибъ мы захотѣли отъискивать въ писаніяхъ Отцовъ Церкви *намѣренныхъ* доказательства ученія о чистилищѣ. Такія доказательства требуются лишь тамъ, гдѣ невѣріе угрожаетъ вѣроученію (значить, въ первые вѣка христіанства до Августина и Григорія Вел. включительно, „невѣріе“ будто бы не угрожало ученію о чистилищѣ)... Учителямъ вѣры достаточно было сдѣлать указаніе, намекъ, и послушные сыны церкви понимали, достаточно было указать на настоящее и будущее, и вѣрующій христіанскій народъ зналъ, что означаетъ указаніе. Вслѣдствіе этого, не ищите въ твореніяхъ Отцовъ Церкви *намѣренныхъ* доказательства такихъ истинъ вѣроученія, которыя никакимъ нападеніямъ не подвергались (конечно, имѣется въ виду ученіе о чистилищѣ): у нихъ вы найдете только требованія и побужденія къ исполненію содержащагося въ догматѣ какъ заповѣдь или предписаніе“ ²⁾. Но подобное объясненіе неоспоримой и нежелательной католикамъ неполноты и неясности въ ученіи Отцовъ Церкви по вопросу

¹⁾ Oswald, Eschatologie стр. 91—98.

²⁾ L. Redner, das Fegfeuer, стр. 99—100.

о чистилищѣ; въ частности—особенно у бл. Августина,—разумѣется, ничто иное, какъ софизмъ, и притомъ не умно сочиненный, а потому и не заслуживающій опроверженія. А затѣмъ, конечно, еще болѣе не умно и даже совсѣмъ не хорошо, если католическіе богословы, аргументируя ученіе о чистилищѣ мѣстами изъ бл. Августина, умалчиваютъ или совсѣмъ опускаютъ выраженія, въ которыхъ онъ высказываетъ свое колебаніе ¹⁾). Необходимость прибѣгать къ подобному приему уже показываетъ, что мнѣнія, приписываемыя бл. Августину по вопросу о чистилищѣ не имѣютъ для себя твердыхъ основаній въ его твореніяхъ. — Таково можетъ быть общее заключеніе относительно даннаго вопроса. Намъ кажется, самое положительное и опредѣленное мнѣніе бл. Августина о загробномъ состояніи души до всеобщаго суда выражено имъ въ слѣдующихъ, вышеприведенныхъ словахъ его: „Въ теченіи времени, которое лежитъ между смертію человѣка и воскресеніемъ изъ мертвыхъ, души усопшихъ находятся въ нѣкоторыхъ сокровенныхъ мѣстахъ, въ упокоеніи или въ *тяготахъ*, въ скорби, смотря по заслугамъ каждаго, вспомоествуемая молитвами и приношеніями Церкви“ (Enchir. 109 и 110). Но въ чемъ состоятъ и что понимать подъ этими „тяготами“—бѣдой или скорбью (aegritudo)—вопросъ нерѣшенный, и во всякомъ случаѣ въ связи съ земною „бранью“ человѣка съ грѣхомъ и смертію, ея причиной и послѣдствіями,—они не только въ *наказаніе* (poena), но и *ко исправленію* (emendatio), въ виду ожидающаго всѣхъ послѣдняго и рѣшительнаго приговора на послѣднемъ и страшномъ судѣ...

Возвращаемся къ Григорію Великому... Вслѣдъ за бл. Августиномъ (ум. 430 г.) и въ промежутокъ между нимъ и Григоріемъ Вел. указываютъ въ одной изъ проповѣдей Кесарія Арелатскаго (470—542) даже *опредѣленное* будто бы изложеніе ученія объ очистилищныхъ мученіяхъ. Такъ, проф. Бѣляевъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи—„Римско-католическое ученіе объ удовлетвореніи Богу“,—находитъ возможнымъ утверждать, что „мнѣніе о загробныхъ очистительныхъ наказаніяхъ ко вре-

¹⁾ Такъ, напр., приводятъ мѣста изъ бл. Августина L. Redner, въ специальномъ изслѣдованіи о Чистилищѣ—Das Fegfeuer, стр. 114 и сл.

мени бл. Августина получило опредѣленный видъ“, что у него есть уже формула для этого ученія, но что еще „яснѣе и опредѣленнѣе формулировалъ ученіе о загробныхъ очистительныхъ наказаніяхъ архіепископъ Кесарій Арелатскій, жившій около столѣтія послѣ Августина“ (стр. 105—106).—Проповѣдь Кесарія ¹⁾ составлена на тотъ же текстъ перваго посланія къ Коринѳянамъ (III, 12—15), въ истолкованіи котораго, какъ мы видѣли, такъ затруднялся бл. Августинъ, и появилась по тому же поводу, какъ и у бл. Августина—въ виду ложнаго именно истолкованія, приводившаго къ пагубной увѣренности относительно истребленія всякаго рода грѣховъ, даже важнѣйшихъ или смертныхъ (*capitalia crimina*), при посредствѣ преходящаго или очистительнаго огня, в которомъ будто бы говорить Апостоль. Проповѣдникъ указываетъ, точнѣе, перечисляетъ—какіе грѣхи важнѣйшіе и какіе малые и неважные, внушаетъ дѣлать строгое разграниченіе между тѣми и другими, увѣщаетъ и предостерегаетъ отъ опасности подвергнуться не только вѣчному огню, но и огню очищенія, такъ какъ и „этотъ огонь (въ загробной жизни) жесточѣе всего, что только можно представить себѣ въ мысли, видѣть или чувствовать въ земномъ мірѣ“, и продолжится для проходящихъ чрезъ него—не день-не два, а—кто знаетъ, можетъ быть, цѣлые и цѣлые годы ²⁾. Между тѣмъ, собственно въ ученіи о чистилищныхъ мученіяхъ (съ богословски-теоретической стороны) Кесарій въ своей проповѣди, если не прямо и буквально заимствуетъ и повторяетъ вышеприведенныя мѣста изъ бл. Августина, то передаетъ и развиваетъ его мысли, съ буквальной точностію, но въ болѣе простой, удобопонятной, популярной формѣ рѣчи ³⁾, наглядно и живо конкретизирующей

¹⁾ Opera S. August., ed. Bened., tom. V, Append. Sermo 104.

²⁾ Nemo hoc dicat, Fratres carissimi, quia ille purgatorius ignis durior erit, quam quidquid potest in hoc saeculo poenarum aut cogitari, aut videri aut sentiri. Et cum de die iudicii scriptum sit, quod erit dies unus tamquam mille anni, et mille anni tamquam dies unus; unde scit unusquisque utrum diebus an mensibus, an forte etiam et annis per illum ignem sit transiturus? L. cit., col. 130; August. Enarr. in XXXVII Ps.

³⁾ Ibid: «Aut enim, dum in hoc mundo vivimus, ipsi nos per poenitentiam fatigamus: aut certè, volente aut permittente Deo, multis tribulationibus pro ipsis peccatis affligimur; et si Deo gratias agimus, liberamur. Quod ita fit si quotidies maritus, aut uxor, aut filius moritur; vel si substantia nobis, quam

вопросъ отвлеченнаго богословствованія—въ живыхъ образахъ, живо ставящей его предъ чувствомъ и фантазіей тѣхъ, къ кому онъ обращался съ своей проповѣдью. Характерно и важно въ этомъ случаѣ—не *формула* ученія, которую можно извлекать изъ этой или другой подобной проповѣди, а то, что предлагается оно именно въ *проповѣди* къ народу (и бл. Августинъ не разъ касался ученія объ очистилищныхъ мученіяхъ также въ проповѣдяхъ), въ видѣ разъясненія или *исправленія* неправильнаго пониманія (что дѣлалъ и бл. Августинъ) ¹⁾, и въ народѣ, слѣдовательно, оно было, а можетъ быть и имѣло для себя сродную почву въ сохранившихся слѣдахъ старыхъ, до христіанскихъ вѣрованій ²⁾. Какъ бы то ни было, но этимъ путемъ черезъ проповѣдь, а затѣмъ и въ популярно-народныхъ сказаніяхъ эсхатологическаго характера, появляющихся съ самыхъ первыхъ вѣковъ христіанства—ученіе объ очистительныхъ мученіяхъ, о чистилищномъ огнѣ, а затѣмъ и прямо о чистилищѣ,—главнымъ образомъ развивалось на западѣ и только тогда стало предметомъ специально-богословскаго изслѣдованія и формулы (въ вѣка схоластики), когда кругъ его развитія въ

plus quàm oportet amamus, aufertur. Licet plus Christum quam ipsam substantiam diligamus, et si necessitas fuerit, malimus ipsam substantiam perdere, quam Christum negare: tamen quia» и пр. Ср. у бл. Августина въ указанныхъ выше мѣстахъ о лишеніяхъ и испытаніяхъ въ жизни, какъ объ очистилищныхъ мученіяхъ.

¹⁾ Какъ извѣстно, и Пелагій (борьба съ которымъ доставила такую извѣстность бл. Августину) также вооружался противъ неправильнаго пониманія словъ Апостола Павла о спасеніи черезъ огонь, и былъ обвиненъ его противниками въ оригенизмъ (формула обвиненія была слѣдующая: «in die iudicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus esse exurendos»), но оправдался, указавши на 25 гл. 46 ст. изъ Евангелія Маттея и прибавивъ, что кто иначе думаетъ—оригенистъ (Neander, Allg. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche, том IV, стр. 327 и 335, съ примѣч.). Можетъ быть, въ виду жаркихъ споровъ относительно оригенизма, опасеніе быть обвиненнымъ въ томъ же самомъ внушало и бл. Августину осторожность и сдержанность въ разсужденіяхъ по вопросу объ ignis purgatorius.

²⁾ На дохристіанское народно-языческое происхожденіе и характеръ католическихъ вѣрованій относительно чистилищныхъ мученій указывали уже, въ XV—XVI вв., и православные греческіе богословы-полемисты, что съ такимъ негодованіемъ передаетъ Левъ Аллалцій въ своей извѣстной книгѣ—*De utriusque Ecclesiae Occid. atque Orient. perpetua in dogmate de purgatorio consensione* pag. 220—221 (Romae, 1655).

сферѣ, такъ сказать, популярнаго богословствованія и церковной практики завершился.

И на этой-то ранней и предварительной ступени развитія мы встрѣчаемъ это ученіе у бл. Августина, у Кесарія, Григорія и у латинскихъ писателей непосредственно слѣдовавшихъ за нимъ,—конечно, если допускать, что бл. Августинъ, напр., и Григорій Вел. подъ очистительными мученіями разумѣли нѣчто сходное съ чистилищемъ и чистилищнымъ огнемъ въ богословіи средневѣковой схоластики и въ позднѣйшемъ католическомъ вѣроученіи ¹⁾).

У Григорія Вел. прежде всего невольно обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что во всѣхъ его твореніяхъ, за исключеніемъ „Собесѣдованій“, можно указать всего лишь два-три мѣста, гдѣ онъ говоритъ объ очистилищныхъ мученіяхъ и огнѣ очищенія ²⁾, при этомъ, одинъ разъ прямо ссылается на свидѣтельство бл. Августина („*teste beato Augustino*“) ³⁾, а въ другомъ мѣстѣ—въ толкованіи XXXVII Псалма—ясно указываетъ (содержаніемъ и характеромъ изложенія), что имѣлъ предъ собою толкованіе на этотъ псаломъ того же бл. Августина, въ которомъ послѣдній, какъ мы видѣли, находилъ указанія на очистительныя мученія ⁴⁾. Кромѣ того, и въ этихъ немногихъ мѣстахъ Григорій Великій говоритъ кратко, какъ бы не желая ставить вопроса или входить въ его разсмотрѣніе, а въ своемъ главнѣйшемъ произведеніи—въ „Толкованіи на книгу Іова (Mogalia)“, несмотря на то, что множество разъ затрогиваетъ вопросы о судѣ и осужденіи за гробомъ—нигдѣ не говоритъ прямо и опредѣленно о чистилищныхъ мученіяхъ и вре-

¹⁾ А это допускалось и допускается (не говоря уже объ общемъ голосѣ протестантскихъ богослововъ) и православными греческими полемистами противъ латинянъ и нашими богословами.

²⁾ In Prim. Reg. Expos. lib. II, cap. III, t. 79 (Migne) col. 123; In septem Psalm. Poenit. Expos., *ibid.* col. 553 и 568.

³⁾ *Ibid.* col. 553.

⁴⁾ Ср. толкованіе 1 ст. XXXVII Пс. («Господи! не въ ярости Твоей обличай меня, и не во гнѣвѣ Твоемъ наказывай меня») у бл. Августина (который подъ *inivomъ* и *яростію* въ этомъ стихѣ разумѣетъ «очищеніе—исправленіе (*emendatio*) чрезъ огонь») и у Григорія Великаго: послѣдній только обобщаетъ и кратко передаетъ то, что бл. Августинъ излагаетъ болѣе подробно: Migne, t. 79, col. 568; Opera S. Aug., указ. изд. tom. IV, col. 220—221.

менно осужденіи,—напротивъ, встрѣчаясь съ этими вопро-сами, большею частію указываетъ—на послѣдній и всеобщій судъ ¹⁾. Въ „Собесѣдованіяхъ“, повидимому, свой взглядъ онъ выражаетъ опредѣленнѣе и рѣшительнѣе, но при внимательномъ и безпристрастномъ разсмотрѣніи легко замѣтить, что и тутъ эта опредѣленность, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи теоретически-богословскомъ,—только *кажущаяся*, а сличеніе съ бл. Августиномъ обнаруживаетъ прямую, почти дословную зависимость отъ послѣдняго, слѣдовательно, такое же и колебаніе и нерѣшимость ставить свое личное и частное мнѣніе какъ неоспоримое ученіе вѣры и Церкви.

Такъ, въ XXV гл. IV кн. „Собесѣдованій“ онъ говоритъ, что „есть души нѣкоторыхъ праведниковъ (justorum) которые *отдѣлены нѣсколькими обителями отъ Царства Небеснаго*“,—но гдѣ ихъ мѣстопробываніе—въ аду или въ иномъ, назначенномъ для нихъ мѣстѣ—прямаго отвѣта нѣтъ.—Въ 39 главѣ той же книги (и эта именно глава католическими писателями считается *классической* изъ древне-отеческой литературы по вопросу о чистилищѣ), на вопросъ: „есть ли очистительный огонь послѣ смерти?“—Григорій Вел., на основаніи нѣкоторыхъ приводимыхъ имъ мѣстъ Св. Писанія (Іоан. XII, 35; Иса. 49, 8; 2 Кор. 2, 6; Еккл. 9, 10; Пс. 117), сначала положительно отвѣчаетъ, что „каковымъ кто здѣсь умираетъ, таковымъ и на судѣ является“, не указывая, какой разумѣетъ онъ судъ—частный ли (послѣ смерти) или всеобщій,—а вслѣдъ затѣмъ говоритъ: „Должно *однакожъ* (sed tamen) вѣрить, что существуетъ очистительный огонь до времени суда для нѣкоторыхъ легкихъ прегрѣшеній, потому что Истина говоритъ, что если кто изрѣчетъ хулу на Св. Духа не отпустится тому ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій (Мѣ. 12, 31). Эти слова даютъ понять, что нѣкоторыя вины могутъ быть прощены въ семь

¹⁾ Ср. напр. слѣдующія мѣста: Moralia, tom. 75 col. 734 (№ 9). 751 (№ 39). 793 (№ 47). 847 (№ 75). 848 (№ 76). 850 (№ 80). 854 (№ 86). 855 (№ 87). 856 (89). 857 (90). 858 (№ 92). 876 (№ 31). 890 (№ 56). 906 (№ 85). 912 (96). 927 (№ 12). 950 (№ 52). 952 (54). 1031 (№ 32). 1053 (26). 1082 (79). 1113 (62) 1130 (19). 1161 (82),—tom. 76 col. 11 (№ 2. 3.). 49 (№ 20). 226 (№ 21). 331 (№ 19). 334 (22). 602 (52). 690 (№ 29); Homil. in. Euang. XIX col. 1156. 1157, и др.

вѣкъ, а нѣкоторыя въ будущемъ: ибо если не все отрицается, то по умозаключенію слѣдуетъ, что нѣчто утверждается“. Но, не говоря уже о недостаточности выставленной въ данномъ случаѣ аргументаціи,—это—почти буквальный, безъ отступленій, перифразъ первой половины 25 гл. 21 кн. „De civitate Dei“ бл. Августина, гдѣ онъ объясняетъ, почему Церковь не молится за злыхъ духовъ и за тѣхъ людей, которые подлежатъ вѣчному осужденію, а также—кому и какую пользу приносятъ молитвы за умершихъ ¹⁾.—Далѣе, въ той же 39 гл. Григорій Вел. приводит и указанное мѣсто изъ ап. Павла, и предлагаетъ объясненіе, которое—даже подборомъ выражений указываетъ на опредѣленное вліяніе бл. Августина (ближайшимъ образомъ на 26 гл. 21 кн. „De civitate Dei“): „Хотя сіе (слова ап. Павла—1 Кор. 12—15) можно понимать и объ *огни скорби*, подлежащемъ намъ въ настоящей жизни (у бл. Августина: *dies tribulationis-ignis tribulationis*)“ ²⁾, однакожь, если кто будетъ понимать слова апостола и объ *огнѣ будущаго очищенія* долженъ только непременно имѣть въ виду ³⁾, что чрезъ огонь, о которомъ говорить апостоль, можетъ спа-

¹⁾ Ср. у бл. Августина: «Sicut etiam facta resurrectione mortuorum non deerunt quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiat miserericordia ut in ignem non mittantur aeternum. Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc seculo, neque in futuro, ni essent quibus, etsi non in isto, tamen remittatur in futuro (L. XXI. cap. 24).

²⁾ Относительно этого *важнѣйшаго* мѣста въ «Диалогахъ» Григорія Вел. переводъ казанской академіи дѣлаетъ *непростительное отступленіе*,—въ подл. сказано: «Quamvis hoc de igne tribulationis in hoc nobis vita adhibita possit intelligi», въ казанскомъ переводѣ: «хотя эти слова можно понимать объ *очистительномъ огнѣ*» —дальше, въ подлинникѣ: «pensandum sollicitè est quia illum per ignem dixit posse *salvari*, non qui...», въ переводѣ: «долженъ только непременно имѣть въ виду то, что чрезъ огонь можетъ *очиститься* не тотъ» и пр. Въ этомъ случаѣ древне-русскій славянскій переводъ, хотя и сдѣланный съ греческаго, несравненно ближе къ подлиннику,—только что приведенныя мѣста въ немъ переданы такъ: «сіе и *огни скръбныхъ* иже въ сеи нашей жизни предложены, разумѣти можетъ»,—«трезвъ разумѣти достоитъ яко оногю рѣхъ огнемъ *спасетися*» (Рук. Кир. библ. 86—211 л. 171 об.) Къ сожалѣнію, новѣйшіе русскіе переводчики свято-отеческихъ твореній на русскій языкъ, обыкновенно, пренебрегаютъ старославянскими переводами,—и это весьма и весьма напрасно...

У бл. Августина (loco cit) ср.: «Post istius sanè corporis mortem» и пр. «non redarguo, quia forsitan verum est»... (col. 490, ed. Ben.).

стись (salvari) не тотъ кто назидаетъ на основаніи семъ желѣзо, мѣдь или свинець, т. е. грѣхи важные (majora), тягчайшіе, а потому не разрѣшимые (insolubilia), но кто назидаетъ дрова, сѣно, тростіе, то-есть грѣхи маловажные и легчайшіе (peccata minora atque levissima), которые удобно можетъ истребить огонь ¹⁾. Нужно знать однако, что не получить тамъ очищенія и отъ малыхъ грѣховъ кто не заслужилъ его добрыми дѣлами въ сей жизни“ ²⁾. Въ той-же главѣ Григорій Вел. называетъ нѣкоторые изъ „малыхъ грѣховъ“—„непрестанное празднословіе, неумѣренный смѣхъ, излишнее попеченіе о домашнихъ (cura rei familiaris), которое, говоритъ онъ, и совсѣмъ безъ вины проходитъ у тѣхъ, которые знаютъ какъ нужно избѣгать въ такомъ случаѣ вины (что, между тѣмъ, разъясняется у бл. Августина) ³⁾,—также заблужденіе по невѣдѣнію въ маловажныхъ вещахъ ⁴⁾. Блаж. Августинъ грѣхи этого рода выводитъ, какъ мы видѣли, изъ злоупотребленія „дозволеннымъ“ и распредѣляетъ по двумъ категоріямъ—привязанность къ земному, не противная Заповѣдямъ Закона, но и больше чѣмъ сколько дозволяется („cogitat quae sunt mundi, quomodo placit peccati“,—1 Кор. 7, 33), и грѣхи излишества или невоздержанія—въ словѣ, въ смыслѣ, въ дѣйствіи: „говорливъ былъ больше, чѣмъ должно (болтливость), сказалъ чтонибудь такое, что не долженъ былъ говорить, больше дозволеннаго смѣялся (неумѣренный смѣхъ), больше чѣмъ слѣдуетъ выпилъ или съѣлъ, смотрѣлъ или слушалъ охотно чтонибудь такое, что не слѣдовало смотрѣть или слушать, думалъ о чемънибудь такомъ, о чемъ не долженъ былъ думать“ ⁵⁾. Кесарій въ указанной проповѣди говоритъ, что „легчайшіе грѣхи (minuta)

¹⁾ У бл. Августина: «aedificia... saecularia, quamvis a damnatione venialia concremantem ignem transitoriae tribulationis inveniat»... (l. cit.).

²⁾ Ср. у бл. Августина слѣдующую 27 гл. 21 кн. «De civitate Dei» и въ Enchirid. 69 гл. Всѣ грѣхи, а также и малые или, какъ называетъ ихъ бл. Августинъ, «повседневные» (quotidiana) очищаются дѣлами милосердія—милостивей, — см. Sermo IX, de decem chordis (tom. V, col. 43, ed. Bened.); Enchirid, 70—72.

³⁾ См. De civitate Dei, l. XXI, 26 и въ др. указанн. нами мѣстахъ.

⁴⁾ Ср. Dial. l. IV, cap. 51 и 52.

⁵⁾ Sermo 57 in orat. Dom., tom. V, col. 235; Serm. 261 in die quadr. Ascens. Dom., ibid. 743.

всѣмъ извѣстны“, но перечисляетъ нѣкоторые—почти въ томъ же порядкѣ какъ и блаж. Августинъ и Григорій Великій, и указываетъ средство противъ нихъ, какъ условіе ихъ отпущенія или „очищенія чрезъ огонь“—„непрестанную молитву, частые посты, щедрую милостыню“¹⁾. Во всякомъ случаѣ, „очищеніе чрезъ огонь“ и Григорій Великій допускаетъ только для неважныхъ, т. е. не смертныхъ грѣховъ; очищеніе состоитъ въ мученіяхъ (*tribulationes*—скорби, тяготы) или еще при жизни согрѣшившаго, даже—въ самомъ актѣ смерти²⁾, или по смерти (ср. у. блаж. Августина: „*sive ibi tantum, sive et hic et ibi, sive adeo hic ut non ibi*“—*De civ. Dei* 21, 26), притомъ и послѣ смерти—не только въ аду, или въ какомъ-либо мѣстѣ назначенномъ для чистилищныхъ мученій, но и на землѣ (этой черты не встрѣчаемъ у блаж. Августина, но она заимствована, какъ увидимъ, отъ агиологическихъ данныхъ). Какъ временное наказаніе за грѣхи очистительныя мученія оканчиваются рано или поздно (до всеобщаго суда), смотря по тяжести вины: въ этомъ случаѣ очищаемымъ оказываютъ великую пользу молитвы и приношенія за нихъ Евхаристической жертвы: тяжесть мученій облегчается и скорѣе наступаетъ время пріобщенія ихъ къ лику праведныхъ³⁾...

Такимъ образомъ, какъ въ толкованіи главнѣйшаго мѣста изъ ап. Павла, на которомъ познѣйшіе латинскіе богословы и писатели старались обосновать ученіе о чистилищѣ, ссылаясь при этомъ на Григорія Великаго, — такъ и относительно остальныхъ пунктовъ (грѣхи подлежащіе „очищенію“, условія возможности очищенія и пр.) въ ученіи объ очистилищномъ огнѣ у Григорія Великаго замѣчается поразительное *сходство* съ блаж. Августиномъ, безъ малѣйшихъ добавленій къ нему

¹⁾ Ср. бл. Августина, *Sermo IX de decem chordis*, l. cit. Проповѣдь Кесарія въ старыхъ изданіяхъ помѣщается въ приложеніи къ твореніямъ бл. Августина, и во всякомъ случаѣ, если и принадлежитъ дѣйствительно ему, а не бл. Августину, то составлена подъ его непосредственнымъ вліяніемъ.

²⁾ У бл. Августина: «*Potest quippe ad istum tribulationem pertinere etiam ipsa mors carnis*» и пр. (*De civ. Dei*, XXI, 26).—У Григорія Вел. см. *Dial.* l. IV, сар. 24, 27, 46; *Moral. lib. XXIV*, сар. XI; l. IX, сар. 45; *Epistol.* 30 (*Migne tom. 77, col. 1143*).

³⁾ *Dial. lib. IV*, сар. 55 и 56; ср. у бл. Августина въ указани. выше мѣстахъ.

какихъ-нибудь новыхъ чертъ, сходство даже въ построеніи и въ тонѣ рѣчи, и это августиновское классическое — „*non redarguo, fortisan verum est*“—постоянно слышится и чувствуется также и у Григорія Великаго, по занимающему васъ вопросу, хотя, повидимому, предъ нимъ были давные, о которыхъ совсѣмъ умалчиваетъ въ своемъ изложеніи блаж. Августинъ (явленія и откровенія о душахъ усопшихъ) и которые не должны бы оставлять мѣста сомнѣнію и колебанію ¹⁾. Но такъ и должно быть—не только потому, что въ главнѣйшихъ богословскихъ вопросахъ Григорій Великій во многомъ слѣдовалъ непосредственному руководству блажен. Августина, но и по той причинѣ, что весь его трактатъ о загробной жизни въ IV кв. „Собесѣдованій“, гдѣ онъ преимущественно и касается вопросовъ объ очистилищныхъ мученіяхъ — составленъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ нѣсколькихъ соотвѣтственныхъ главъ изъ книги „О Градѣ Божіемъ“. Даже то, что составляетъ, повидимому, его отличительную особенность—изложение и раскрытіе ученія о загробной жизни на основаніи данныхъ агіологии и опыта — также находитъ свое объясненіе ближайшимъ образомъ въ этомъ именно твореніи: связь между нимъ и „Діалогами“, въ историко-литературномъ отношеніи, какъ увидимъ, болѣе близкая и глубокая, чѣмъ могло-бы казаться, по различію тѣхъ частныхъ поводовъ, по вызову ко-

¹⁾ Писатели, ближайшіе по времени къ Григорію Вел. и находившіеся подъ его вліяніемъ, въ вопросѣ о чистилищномъ огнѣ также или прямо указываютъ на бл. Августина и приводятъ изъ него соотвѣтственныя мѣста, не разъясняя ихъ и не добавляя новыхъ чертъ, или передаютъ его мысли по Григорію Вел. Такъ, Исидоръ Севильскій относительно *ignis purgatorius* указываетъ на Мѡ. XII, 31, а въ подтвержденіе основательности такого своего пониманія приводитъ выписку изъ бл. Августина—*Enchirid. cap. 110*. Илз, въ другомъ мѣстѣ, по поводу тѣхъ же словъ Еванг. Матѳея (XII, 31), говоритъ: «*ex quo intelligitur quaedam esse peccata quae etsi in hoc saeculo non remittantur, in futuro tamen iudicio per ignem deleri possunt. Si autem ita non esset, hanc distinctionem Dominus nequaquam posuisset*» (*Eccl. offic. l. I, cap. XVIII. De ordine creatorum, cap. IV и XIV, — Migne, tom. 83 col. 948 и 949*). Т. е. говоритъ почти буквально то же самое, что и Григорій Вел. въ объясненіи этого мѣста (*Dial. l. IV, cap. 39*). Также и въ перечисленіи *легчайшихъ* грѣховъ—«*такихъ, которые, по его словамъ, non multum nocent*» (см. *De ordine creator., cap. XIV, col. 949*). Ср. *Tajo caesaravg. episcop. Sentent. lib. V, cap. 21, у Mign'я, Patrol. tom. 80 col. 975*.

торыхъ они были составлены. Мы покажемъ это въ дальнѣйшемъ...

По вопросу объ очистительномъ огнѣ позволимъ себѣ еще одно—заключительное замѣчаніе... Всѣ разсужденія по этому вопросу у бл. Августина, а за нимъ и у Григорія Вел. стоятъ въ связи, главнымъ образомъ, съ истолкованіемъ указаннаго мѣста изъ перваго посл. ап. Павла Коринѣянамъ, да и до настоящаго времени это именно мѣсто выставляется въ католической догматикѣ какъ важнѣйшее и *почти единственное прямо относящееся къ ученію о спасеніи чрезъ огонь*. Мѣсто это, какъ мы указали, и до бл. Августина и въ его время служило уже предметомъ различныхъ истолкованій, при чемъ, какъ на почвѣ еретическихъ ученій, такъ и внѣ ихъ, оно излагалось не само по себѣ, въ связи съ общимъ ученіемъ ап. Павла въ тѣхъ главахъ его Посланія, въ которыхъ оно находится, но, именно—какъ *спеціально импьющее отношеніе къ ученію о загробной участи чловѣка*— „о спасеніи чрезъ огонь въ концѣ міра“ или „о мздовоздаяніи—очищеніи отъ неважныхъ грѣховъ“, въ связи съ ученіемъ о молитвахъ за умершихъ. Этимъ самымъ, для каждаго истолкователя оно являлось уже съ особымъ, спеціальнымъ и частнымъ значеніемъ...

Съ значеніемъ усвоеннаго этому мѣсту эсхатологическаго характера беретъ его и бл. Августинъ (а за нимъ и Григорій Вел.), опровергая еретическія ученія, дававшія ложное истолкованіе и въ то же время все-таки сохраняя за нимъ характеръ эсхатологическаго.

Но стоитъ лишь взять это мѣсто свободно и безотносительно, въ полномъ контекстѣ, отъ начала 1 гл. Посланія къ Коринѣ., стихъ за стихомъ, до начала главы четвертой и, намъ думается, станетъ очевиднымъ, что ни одинъ изъ *частныхъ* эсхатологическихъ вопросовъ совсѣмъ и не занималъ мысль ап. Павла и ни одного изъ нихъ онъ совсѣмъ и не имѣлъ въ виду. Въ самомъ дѣлѣ, прочитайте внимательно эти главы, и вы согласитесь, что говорить онъ о другомъ, болѣе важномъ и широкомъ предметѣ, и что, напротивъ, — указанное мѣсто (1 Кор. III, 13—15) есть не иное что, какъ возвышеннѣйшій днѣирамбъ апостола христіанству, его всепобѣдной силѣ, его величайшей гайнѣ, его всеочищающей, всесовершенствою благодати.

Не лица и ихъ судьба—здѣсь ли, тамъ—за гробомъ,—занимаютъ святуя, величавую мысль апостола,—для него это вопросы рѣшенные самымъ началомъ проповѣди (1 Кор. I, 18, 21, 24—30; II, 7 и особ. 9 и сл.), — а вопросъ судьбы самаго христіанства въ мірѣ, вопросы строительства самой Церкви, — мысль, забота о непрерывномъ движеніи въ самомъ мірѣ этой по существу всеспасающей силы Божіей, *вопросы* Христова (и христіанскаго во Христѣ) *дѣла*... „Непрестанно благодарю Бога моего за васъ, ради благодати Божіей, дарованной вамъ во Христѣ Исусѣ. Потому, что вы обогатились всѣмъ, всякимъ словомъ и всякимъ познаніемъ, ибо свидѣтельство Христово утвердилось въ васъ, такъ, что вы не имѣете недостатка ни въ какомъ дарованіи, ожидая явленія Господа нашего Исуса Христа, который и утвердитъ васъ до конца, чтобы вамъ быть неповинными въ день Господа нашего Исуса Христа. Вѣренъ Богъ, которымъ вы призваны въ общеніе Сына Его Исуса Христа, Господа нашего (I, 4—9). Такова основная мысль и основное воззрѣніе, съ которымъ апостоль смотритъ и другихъ учить смотрѣть на дѣло Христово въ мірѣ. По существу, при такомъ воззрѣніи на дѣло—разъ сохранено оно—не можетъ быть и рѣчи о судьбахъ міра и человѣка, въ значеніи грубо—внѣшнемъ, и весь центръ тяжести мысли переходитъ на нейтральное движеніе этого только дѣла. Но апостолу было уже тогда извѣстно, что въ Коринѣѣ произошло дробленіе этого дѣла на *частныхъ* учителей и строителей (1, 12: „я Павловъ; я Аполлосовъ; я Кифинъ...“), противное дѣлу Христову въ корнѣ; еще болѣе дробленіе дѣла на лицахъ могло произойти въ будущемъ, когда, по самому свойству своего положенія, христіанство должно было пройти по всѣмъ временамъ и народамъ, и когда, даже въ ту пору, учителя христіанства считались *тысячами* (IV, 15). Для частнаго случая (относительно Коринѣянъ) апостоль даетъ и теперь отвѣтъ въ томъ же Посланіи, противопоставивъ отдѣльнымъ запросамъ рядъ собственныхъ отъ себя—вопросовъ о значеніи апостольскаго служенія (ср. I, 12—13 и III, 3 и др.); но онъ усматриваетъ вопросъ дальнѣйшій, вопросъ неизмѣримо болѣе важный: какой же критерій *вообще* для учительства въ Церкви, гдѣ *вообще* опредѣляющее или свѣрочное начало, по которому должно узнавать истинное

учительство, какія судьбы *вообще дѣлу* Христову готовятъ эти учителя, практическая неизбежность которыхъ такъ очевидна?.. И вотъ, въ виду такого вопроса, апостоль отвѣчаетъ, что самое дѣло ихъ, ихъ собственная осмотрительность, степень проникновенія въ тайну и глубину Божія промысленія, есть и останется ихъ критеріемъ. — „Я, говоритъ апостоль, по данной мнѣ отъ Бога благодати, какъ мудрый строитель, положилъ основаніе, а другой строить на немъ; но *каждый смотри какъ строить*. Строить ли кто на этомъ основаніи (I. Хр.) изъ золота, серебра, драгоценныхъ камней, дерева, сѣна, соломы; cadaго дѣло обнаружится; ибо *день* (ср. 1, 8) покажетъ; потому что въ огнѣ открывается и огонь испытаетъ *дѣло* cadaго, каково оно есть. У кого *дѣло*, которое онъ строилъ, устоитъ, тотъ получитъ награду. А у кого *дѣло* сгоритъ, тотъ получитъ уронъ; впрочемъ, самъ спасется, но такъ, какъ бы изъ огня“ (III, 10, 12—15), — *сгоритъ дѣло*, т. е. въ сущности, уничтожится весь *смыслъ*—вся *задача* и весь положенный трудъ жизни,—испепелится, такъ сказать, самое *содержаніе* бытія на сколько оно воплотилось въ неумѣломъ или самонадѣянномъ—безъ благодати—служеніи Христову дѣлу, сокрушится—уронъ потерпитъ—сумма затраченнаго труда на строительство въ царствѣ Христовомъ, не найдетъ мѣста и приложенія этимъ тяготамъ, усиліямъ служенія самоличнаго въ универсумѣ благодати, не найдетъ мѣста въ торжествѣ активно-раскрывавшагося, во Христѣ раскрывавшагося новаго въ мірѣ начала, и вотъ—*наказаніе*. Это-ли, дѣйствительно, не величайшая изъ утратъ—наказаній?! Личность такого служителя, такого домостроителя (ср. IV, 2), говоритъ онъ, останется и самъ онъ даже *спасется*, но такъ, какъ бы изъ огня ¹⁾, потому что въ *огнѣ*—въ уничтоженіи будетъ *дѣло*, останется—спасется личность—безъ опредѣленій дѣла, не будетъ у него этихъ *радостей* и блаженства дѣла! ²⁾.

¹⁾ Русскій переводъ, отступающій отъ буквальности подлинника, яснѣе въ этомъ случаѣ передаетъ мысль апостола.

²⁾ Предлагая наше истолкованіе указаннаго мѣста изъ ап. Павла, позволимъ себѣ привести здѣсь и католическое, предложенное однимъ изъ лучшихъ новѣйшихъ католическихъ эсхатологовъ — Освальдомъ: сравненіе, надѣмся, съ очевидностію покажетъ, до какой степени католическое богословіе *не свободно*,

Спрашивается теперь, есть ли здѣсь хотя отдаленный намек на то, что можно бы назвать, по логикѣ католичества, механической регламентаціей будущности, и не ясно ли, на оборотъ, что мысль самого Апостола, какъ сказали мы, занимали

и просто-таки путается въ истолкованіи, внося *свою мысль* въ ученіе ап. Павла и тѣмъ лишая себя возможности возвыситься до высоты и широты пониманія *его мысли*. Освальдъ прежде всего дѣлаетъ замѣчаніе (въ опроверженіе противниковъ католическаго ученія о чистилищѣ), что, во-первыхъ, «ни одинъ католическій догматъ не зависитъ отъ какого нибудь отдѣльнаго библейскаго мѣста, въ такомъ родѣ, чтобы при томъ или иномъ объясненіи такого мѣста и самый догматъ сохранялъ силу или переставалъ быть догматомъ». Затѣмъ, во-вторыхъ, говорить, что въ Церкви пониманіе указаннаго мѣста, съ древнѣйшихъ временъ, постоянно было колеблющимся, не рѣшеннымъ, и если Флорентійскій соборъ и воспользовался имъ въ ученіи о чистилищѣ, то «этимъ еще нисколько не догматизировалъ его, тѣмъ болѣе, что въ декретахъ этого собора, ради грековъ, ставившихъ возраженія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и для общаго блага Церкви—огонь въ ученіи о чистилищѣ даже и не упоминается, хотя ясно, что отнесеніемъ словъ ап. Павла къ ученію о чистилищѣ необходимо требуется и допущеніе огня чистилищнаго»... «Такимъ образомъ, заявляетъ Освальдъ, въ объясненіи этого мѣста *мы* не связаны принудительностію авторитета», и даетъ объясненіе, доказывающее какъ разъ противное. «Чтобы разсвѣтъ раздѣленія, говоритъ онъ, возникшія въ Коринѣ въслѣдствіе односторонней, постоянной привязанности къ различнымъ учителямъ христіанства, апостолъ говоритъ сначала, что никто не можетъ положить иного основанія, кромѣ однажды положеннаго—Христа,—затѣмъ продолжаетъ, ст. 12 и сл.: «Строить-ли кто на этомъ основаніи ивъ золота, серебра и пр., *каждаго дѣло* обнаружится, ибо *день Господень* откроетъ...». «День Господень» здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ—день суда, всеобщаго для всѣхъ и частнаго для *каждаго* въ отдѣльности,—«дѣло», по контексту, ближайшимъ образомъ, конечно,—только *проповѣдь* Евангелія, однако, ничто не препятствуетъ обобщать это и распространить на всѣ вообще по существу (ап. sich) добрыя дѣла. Мы говоримъ — «добрыя» дѣла, потому что, какъ вѣрно замѣчаютъ, рѣчь (у апостола) идетъ о такихъ строителяхъ, которые оставляютъ неприкосновеннымъ основаніе и работаютъ лишь надъ различнымъ—драгоценнымъ и недрагоценнымъ матеріаломъ: всѣ построятъ, никто не разрушаетъ. Словами, которыя слѣдуютъ, ст. 13: «день Господень открываетъ, потому что сей (день) въ огнѣ открывается (для ἀποκαλύπτειται подлежащее ἡμέρα, а не ἔργον) и огонь испытаетъ дѣла *каждаго*—каково оно есть»,—апостолъ, оставляя образный способъ изложенія, переходитъ къ прямой рѣчи, такъ какъ различное отношеніе къ обыкновенному огню разнаго строительнаго матеріала, взятаго въ образномъ изложеніи, вызываетъ въ немъ мысль объ огнѣ суда. Дѣйствительно, апостолъ какъ бы такъ говоритъ: только на судѣ дѣла *каждаго* пройдутъ чрезъ испытаніе огнемъ, и—что послѣдуетъ за этимъ? Ст. 14 и 15: «У кого дѣло, которое онъ строилъ, устоитъ, тотъ получитъ награду. А у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ (ζημιωθήσεται), впрочемъ, самъ спасется (σωθήσεται), но такъ какъ чрезъ огонь»... Что значитъ: «спасется чрезъ огонь»? Бл. Августинъ и многіе изъ новѣйшихъ понимаютъ здѣсь огонь въ собствен-

вопросы неизмѣримо высшаго порядка, что и вопросы мѣдовоздающаго ставились у него въ высшую, органическую связь съ судьбами Христова дѣла, отъ него и въ нихъ получали свое освѣщеніе и судьбы личности разрѣшали въ судьбахъ этого же

номъ, а также и въ переносномъ смыслѣ—страданій и лишеній въ настоящей земной жизни. Но мы не можемъ согласиться съ этимъ, потому что въ такомъ случаѣ слова: «день Господень въ огнѣ открывается» остались бы необъяснимыми. Такъ какъ «день Господень» во всякомъ случаѣ означаетъ день суда (частнаго-ли то или всеобщаго), то огонь можетъ быть здѣсь только — огнемъ суднымъ (richterliches). Иного взгляда были и остаются многіе изъ грековъ, которые хотя и принимаютъ слова въ собственномъ смыслѣ, но слово «огонь» относятъ къ аду, подъ словами—«его дѣло, которое сгоритъ»—разумѣютъ грѣхи, «самъ же спасется» — понимаютъ — «самъ же останется, сохранится», но именно — «черезъ огонь», т. е. для вѣчныхъ мученій въ огнѣ. Противъ этого нужно, однако, замѣтить, что въ рѣчи апостола (въ указанномъ мѣстѣ), очевидно, говорится о менѣ хорошихъ (а не о худыхъ или дурныхъ) дѣлахъ, такъ какъ основаніе строенія остается неприкосновеннымъ, — и, затѣмъ, по библейскому словоупотребленію «спастись» (σωτῆσθαι, salvari) всегда употребляется въ лучшемъ смыслѣ слова «созрѣвать» (быть сохраненнымъ въ цѣлости), но никогда въ смыслѣ—«казниться существованіемъ» (или «вдѣлать бытіе въ наказаніи»). Впрочемъ, огонь, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, материально можетъ быть тождественъ съ огнемъ, горящимъ въ аду, — только здѣсь не обозначается качественность адскаго огня. По нашему мнѣнію, огню въ этомъ мѣстѣ (у апостола) приписываются троякаго рода функціи, относящіяся къ суду: во-первыхъ, это *огонь откровенія* (ignis revelationis): день Господень или пришествіе Его на судъ «въ огнѣ откроется», т. е. огонь будетъ какъ бы *lictor judicis Christi*, насколько, по другимъ библейскимъ мѣстамъ, огонь относится къ такъ называемому всеобщему мировому пожару въ концѣ міра. Но, затѣмъ, это и «огонь испытанія — ignis probatorius» для всѣхъ людей: «дѣло каждаго испытаетъ огонь», — и для вполне неповинныхъ (чистыхъ), дѣла которыхъ выдержать испытаніе (въ огнѣ), подобно золоту, серебру, камнямъ драгоценнымъ. Естественно, при этомъ, огонь не порушитъ ни ихъ самихъ, ни ихъ дѣла, или что то же—огонь испытанія для таковыхъ принимается въ отрицательномъ значеніи: онъ не коснется ихъ, пройдетъ мимо. Наконецъ, это есть и огонь сжигающій, очищающій — ignis exarsorius, въ отношеніяхъ къ недурнымъ, но менѣ хорошимъ, недостаточнымъ и вреднымъ дѣламъ, которыя, какъ дрова и солома, не оказываютъ сопротивленія огню. Подъ дѣлами же, насколько они не отдѣлимы отъ человѣка и вмѣстѣ съ нимъ происходятъ, разумѣется самъ человѣкъ: если его дѣла въ огнѣ, то и онъ самъ въ огнѣ, и если дѣла сжигаются огнемъ, то сжигается и повинный въ нихъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи «огонь» въ словахъ апостола получаетъ значеніе ignis purgatorius въ католическомъ смыслѣ. «Самъ же спасется», принимая эти слова въ прямомъ, буквальномъ значеніи, — спасется, потому что имъ не тронута основаніе, зерно его внутренней жизни здорово, или, выражаясь богословски, — потому что находится онъ въ состояніи спасающей благодати, безъ тяжкихъ грѣховъ: дѣла же его — менѣ хороша

таинственного Божія дѣла? И не гораздо ли достойнѣе Христова дѣла такая, именно, постановка, по которой вопросы издвоздаянiя теряютъ характеръ самостоятельности, а берутся только, какъ дополнительные къ другому высшему вопросу дѣйствительно самостоятельному, къ судьбамъ и раскрытiю на землѣ всего дѣла Христова, въ которомъ христiанинъ и долженъ искать для себя предостереженiе и награду?... Но, такъ глубока въ сердцѣ чело-вѣка проблема личности, такъ глубоко она затрогиваетъ непосредственное самочувство и самосознанiе индивидуума, предваряя вопросы общiе, что нѣтъ и не было времени, когда бы подъ той или иной формой онъ не искалъ для себя рѣшенiя вопросовъ конкретно-личнаго характера. Такъ было и въ ту пору, о которой говорили мы...

Вопросъ о среднемъ, нерѣшенномъ состоянiи души и объ огнѣ очищенiя самый главный въ эсхатологiи Григорiя Вел., и намъ необходимо пришлось остановиться на немъ, — продолжимъ анализъ его ученiя о загробной жизни...

Третья область загробнаго міра—адъ, мѣсто вѣчныхъ мученiй¹⁾. Переходъ въ эту область сопровождается цѣлымъ рядомъ грозныхъ, поражающихъ явленiй. Злые духи, въ образѣ страшныхъ чудовищъ, цѣлыми толпами предстаютъ предъ одромъ уми-

вредныя—сгорятъ, т. е. что заслуживающій въ нихъ наказанiя подвергнется наказанiю чрезъ огонь, въ немъ онъ понесетъ лишенiе (*detrimentum patietur*, ζῆμιον ἕσεται: ζῆμιον, собственно — взысканiе, пеня, *multa*), будетъ наказанъ, самъ, однакожъ, останется цѣлъ (*σωθήσεται*), въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы обыкновенно говоримъ — вышелъ цѣлъ и невредимъ, но — «какъ (ὡς частица сопоставленiя, а не сходства, то же что—ѣте) чрезъ огонь», т. е. послѣ того, какъ огонь истребилъ прилипшій въ нему шдакъ или очистилъ его отъ этого» (*Echatologie, das ist die letzten Dinge dargestellt nach der Lehre d. Kathö-lischen Kirche v. Dr. S. Oswald, 4 Aufl., 1879, стр. 94—97*).—Мы наизвѣрно привели эту выписку, чтобы показать, сколько хитроумныхъ разысканiй и сопоставленiй приходится дѣлать католическимъ богословамъ, чтобы только приписать яснымъ словамъ апостола смыслъ католическаго ученiя о чисти-лицномъ огнѣ, и какъ, думается, вполне отвѣчаетъ апостольскому тексту объясненiе предложенное нами, хотя нужно замѣтить, что и наши русскiе истолкователи Посланiй ап. Павла указанное мѣсто объясняютъ, главнымъ образомъ, въ смыслѣ эсхатологическомъ (гр. Феодана, Толк. на пер. Посланiе Коринѣ., стр. 124 и сл.).

¹⁾ *Infernus, inferna* (въ противоположность—*superna*) — все нечестивое и злое (*Moralia, l. XIII, col. 1039*), синонимъ сатаны и всѣхъ нечестивыхъ—участниковъ его осужденiя (*ibid. t. 76 col. 26*),—страна мрака, озеро, поглощающее нечестивыхъ и пр. (*ibid. col. 911 t. 75*).

рающего; ихъ рѣчь—лукавое обольщеніе (*astuta persuasio*) пока живетъ человѣкъ, превращается въ эту минуту, въ минуту его смерти—„въ разбойничій крикъ—*violenta rapina*“: съ страшной свирѣпостію, они—„дикіе хищники“ (*latrones*) увлекаютъ его съ собою въ адъ ¹⁾). Адъ или преисподняя (*inferus*) находится подъ землею ²⁾); это бездонная пропасть или яма, въ которую стекаетъ грѣховная нечистота со всего міра ³⁾); въ немъ нѣсколько отдѣленій: есть мѣста, гдѣ безъ всякихъ мученій и безболѣзненно покоились (до пришествія Христа) праведники, и мѣста, въ которыхъ подвергаются мукамъ различные грѣшники (*penales loci*)—одни въ верхнихъ, другіе въ нижнихъ частяхъ ада, соотвѣтственно степенямъ ихъ грѣховъ ⁴⁾)—(гордость и происходящіе отъ нея семь главныхъ грѣховъ—тщеславіе, зависть, гнѣвъ и пр. ⁵⁾). Для адскихъ мукъ существуетъ вещественный огонь, адскій огонь, показывающійся наружу при изверженіи вулкановъ ⁶⁾). Природу адскаго огня Григорій Великій описы-

¹⁾ Ср. въ разныхъ мѣстахъ IV кн. «Диалоговъ»; *Moralia* l. XIV, cap. XVII col. 1050 (t. 75); l. XXX, cap. 25 col. 563 (t. 75); l. XXXII, cap. 19 col. 656; l. VI, cap. 31 и др.

²⁾ *Dial.* l. IV, cap. 37.

³⁾ *Moralia*, l. XXVI, c. 37 col. 388—389; l. 29 c. XII.

⁴⁾ *Ibid.*, l. XII, c. IX; l. XIII, c. 43—45, 48; l. XX, c. 34 и др.; *Dial.* l. IV, cap. 35.

⁵⁾ По примѣру Іоанна Кассіана, который въ свою очередь ссылается уже на *traditio Patrum* (*Inst. coenob.* l. V—XII), и Григорій Вел. (*Moralia*, l. 31, cap. 45; *Migne*, 621—622, t. 76; ср. у бл. Августина *Enchiridion*, XIII, 45), раздѣляя грѣхи на два класса—на главные (смертные) и неглавные, распредѣляетъ первые (*principalia vitia*) по семи степенямъ, въ непрерывной внутренней послѣдовательности отъ основнаго или корня всякаго зла—гордости (*radix cupituli mali superbia est*): тщеславіе, зависть, гнѣвъ, уныніе, скудость, чревоугодіе (*ventris ingluviens*), расточительность (*luxuria*). Это первое поколѣніе грѣховъ, происходящихъ отъ гордости; каждый изъ нихъ порождаетъ цѣлый рядъ другихъ: отъ тщеславія—непослушаніе, чванство и т. д., отъ зависти—ненависть и пр.; изъ семи главныхъ грѣховъ пять плотскихъ и два духовныхъ, — чтобы освободить насъ отъ власти этихъ семи золъ и Искушитель нешъ приходитъ на землю исполненный семи даровъ благодати (*spiritu septiformis gratiae plenus*). Такое распредѣленіе грѣховъ сдѣлалось господствующимъ какъ у средневѣковыхъ писателей (ср., напр., у Гонорія Отюкса, съ ссылкой на апокалипсическаго семиглаваго дракона (*Апок.* XII, 3 и сл.) — *Specul. Eccl.*, *Migne*, t. 172 col. 1010), такъ и въ церковныхъ исповѣдныхъ чинахъ (*Poenitential'axh*, см. объ нихъ у *Schmitz'a*, *Die Bussbucher und die Bussdisciplin d. Kirche*, Mainz, 1883, стр. 191 и сл.).

⁶⁾ *Dial.* lib. IV, cap. 35; *ibid.* cap. 29.

ваетъ такимъ образомъ: адскій огонь созданъ отъ начала міра— *ab ipsa mundi origine*,—божественное правосудіе, провидя будущее, создалъ его; огонь этотъ вещественный и невещественный: воспламененный Создателемъ онъ будетъ горѣть во вѣки неугасимо,—для него не нужно горючаго матеріала (*pes lignis nititur*),—грѣшники служатъ для него пищей, онъ жжетъ, но не сжигаетъ, не даетъ свѣта, хотя пылаетъ пламенемъ; его свѣтъ достаточенъ лишь для того, чтобы сжигаемые имъ грѣшники могли видѣть свое преступное прошлое и безнадежность для нихъ въ настоящемъ и будущемъ, и такимъ образомъ находится въ вѣчныхъ мукахъ и тѣломъ (горѣніе въ огнѣ) и духовно (*per dolorem ardeant in mente*), но до всеобщаго суда только духовно ¹⁾. Возможность этого—„возможность для *бестѣлеснаго* духа горѣть—страдать въ вещественномъ огнѣ“—Григорій Великій поясняетъ сравненіемъ: „если невещественный духъ (душа) можетъ содержаться въ томъ, что онъ оживотворяетъ (тѣло), то почему же для наказанія не можетъ содержаться тамъ, гдѣ царствуетъ смерть? Мы утверждаемъ, что духъ для того содержится въ огнѣ, чтобы мучился, видя и чувствуя огонь“ (Діал. IV, 20). Сравненіе, конечно, не доказательство и не даетъ еще права на утвердительное заключеніе, но нельзя не замѣтить, что и на этотъ разъ въ разрѣшеніи одного изъ труднѣйшихъ эсхатологическихъ вопросовъ, какъ и въ указанныхъ уже случаяхъ, св. Григорій Вел. подчиняется авторитету бл. Августина ²⁾. Слѣдуя ему и почти буквально передавая его слова, онъ продолжаетъ: „если дьяволъ и его ангелы, будучи бестѣлесны, осуждены на мученія въ вещественномъ огнѣ, то что же удивительнаго, если и души еще прежде соединенія съ тѣлами могутъ чувствовать мученія?“ И затѣмъ: „вещество тѣлесное сжетъ бестѣлесное (существо), когда изъ видимаго огня отвлекается невидимый жаръ (*ardor*), причиняющій боль чтобы такимъ образомъ чрезъ вещественный огонь бестѣлесный

¹⁾ *Moral. l. XV, cap. 29, col. 1098—99 (t. 75); ср. Dial. IV, cap. 29; Moral. l. IX, cap. 66 и сл. col. 912—916.*

²⁾ *Ср. бл. Августина, De Civ. Dei, l. XXI, cap. X: «Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei. et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari?».. Bened. ed. t. VII col. 477.*

духъ (mens) мучимъ былъ безтѣлеснымъ пламенемъ“¹⁾.—Такъ объясняетъ Св. Григорій В. мученіе „безтѣлесной“ души въ адскомъ огнѣ до ея соединенія съ тѣломъ (послѣ всеобщаго суда).—Адскій огонь, по его существеннымъ свойствамъ, одинаковъ какъ для мученія злыхъ духовъ, такъ и для всѣхъ нечестивыхъ²⁾, но тѣмъ не менѣ адскія муки, по роду и по степени ихъ, бывають различны³⁾. Въ общемъ, наказаніе въ аду опредѣляется принципомъ: „кто чѣмъ согрѣшилъ, тѣмъ и казнится“, т. е. наказаніе строго соотвѣтствуетъ роду вины: *culpaе ропа герондет*⁴⁾. Слѣдовательно, адскія муки, распредѣляясь по степенямъ, столько же разнообразны, сколько разнообразны развѣтвленія порока, сводящаго человѣка въ адъ. Мысль человѣческая не въ состояніи постигнуть всю силу ужаса этихъ мукъ: какъ нельзя проникнуть взоромъ въ морскую пучину, такъ невозможно уразумѣть „сокровенное“ ада: „*occulta inferni nullo a nobis cogitationis sensu penetratur*⁵⁾“,—и если человѣкъ можетъ и долженъ постоянно размышлять объ нихъ, постоянно имѣть ихъ предъ своими духовными очами, то лишь съ тѣмъ, чтобы напередъ обезопасить себя, позаботиться о томъ, чтобы избѣжать участи нечестивыхъ“⁶⁾. Душа, находящаяся подъ осужденіемъ, въ адскихъ мукахъ — „томится въ терзаніяхъ и не истребляется, умираетъ и живетъ, гибнетъ и остается, близится къ концу и безъ конца пребудетъ“⁷⁾. Тяжесть мученій усиливается тѣмъ, что осужденной душѣ оставляется память: она видитъ теперь во очію всю бездну безконечной погибели, въ которую повергаетъ человѣка порокъ, помнитъ все свое прошлое, съ безконечной болью сознаетъ и то, что впереди также нѣтъ надежды; лишеніе надежды, всеоживляющаго свѣточа въ духовно-нравственной жизни — величайшее изъ всѣхъ

1) Діал. кн. IV, гл. 29,—вообще вся эта глава «Діалоговъ» объ адскихъ мученіяхъ представляетъ лишь популярное изложеніе IX и X гл. 21 кн. указ. сочин. блаж. Августина.

2) *Moral.* l. IX, cap. 66; *August.* *De Civit. Dei*, l. XXI, cap. 10.

3) *Moral.* *ibid.* col. 914 (t. 75).

4) *Moral.* l. I cap. VIII, col. 532 (t. 75); l. XVIII, cap. 19 col. 53 (t. 76) *Hom.* in *Euang.* 40; *Dial.* l. IV, cap. 35.

5) *Moral.* l. 29 col. 489 (t. 76).

6) *Ibid.* l. IX, col. 916; l. III, col. 629; *Homil.* in *Euang.* VII.

7) *Moral.* l. IX. col. 915; l. XV, col. 1092 (t. 75).

адскихъ мученій, ожидающихъ человѣка за гробомъ ¹⁾. Въ аду нѣтъ надежды—нѣтъ *жизни*, здѣсь жизнь—вѣчныя муки:

«Per me si va nella citta dolente,
Per me si va nell'eterno dolore...
Lasciate ogni speranza voi ch'entrate...» ²⁾

Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе Григорія Великаго о загробномъ мірѣ. Оно излагается имъ въ прямомъ соотвѣтствіи ученію Св. Писанія, а въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ требовалось богословское раскрытіе — на основаніи или въ согласіи съ ученіемъ отцовъ Церкви и главнымъ образомъ бл. Августина, зависимость отъ котораго одинаково объясняются точныя и недостаточно обоснованныя стороны въ его ученіи. По его изображенію, загробный міръ, какъ мы видѣли, представляетъ три совершенно отдѣльныя области, соотвѣтственно троякому состоянію души человѣка въ земной жизни: совершенной праведности, праведности *неполной* и совершенной грѣховности (грѣхи смерти), — на слѣдіе первой въ загробный жизни — рай, мѣсто духовнаго свѣта и вѣчнаго блаженства, для второй—состояніе временное, переходное (мѣсто и названіе этого состоянія онъ не опредѣляетъ), неисключающее *надежды* на полное изглаженіе грѣховной нечистоты и на пріятіе жизни „въ свѣтѣ“, для третьей—адъ, мѣсто лишенія свѣта, жизни, надежды... Взятая въ такомъ общемъ опредѣленіи три загробныхъ области—три различныхъ міра, рѣзко разграниченныхъ въ идеѣ, каждый съ особыми характеристическими и діаметрально противоположными чертами. Григорій Великій указываетъ эти черты, объясняетъ ихъ, описываетъ то, что доступно описанію, но далеко не рѣшаетъ многихъ вопросовъ, которые при этомъ неизбежно возникали сами собою: ученіе о чистилищномъ и адскомъ огнѣ, о состояніи тѣла до всеобщаго суда, о мученіяхъ невещественнаго духа въ вещественномъ огнѣ—всѣ эти спорныя и жгучіе вопросы христіанской эсхатологіи—въ его изложеніи остаются во многомъ нерѣшенными. Въ ученіи объ „очищеніи“ за гро-

¹⁾ Бесѣд. на Еванг. 40.

²⁾ Данте, Божеств. Ком., III, ст. 1 — 2, 9: «за мною входь въ царство скорбей, за мною путь къ вѣчной скорби,—оставь надежду всякъ сюда идущій».

бомъ, которое (ученіе) составляетъ, повидимому, наиболѣе характерный пунктъ въ его эсхатологіи, онъ однакоже высказываетъ лишь общую мысль, не давая ей обстоятельнаго догматическаго раскрытія, повторяетъ бл. Августина и, слѣдуя за нимъ—оставляетъ вопросъ въ видѣ нерѣшеннаго частнаго мнѣнія, почему, намъ кажется, и нельзя считать его представителемъ этого ученія.

Правда, неполнота и неопредѣленность по нѣкоторымъ эсхатологическимъ вопросамъ у Григорія Великаго объясняется отчасти тѣмъ, что въ сочиненіяхъ, по которымъ мы представили его ученіе о загробной жизни (главнымъ образомъ по книгамъ его „Moralia“), вопросовъ этихъ касается онъ случайно, по поводу и въ связи съ другими изъ области христіанскаго нравоученія и аскетики, но и въ „Діалогахъ“ (кн. IV), въ специальномъ трактатѣ о безсмертіи души и о жизни за гробомъ, къ которому намъ уже пришлось обращаться въ изложеніи его ученія,—замѣчается такая же неполнота и незаконченность. Тутъ тоже ученіе, только сгруппированное по отдѣльнымъ вопросамъ, приведенное въ нѣкоторую систему, а главное изложенное и проведенное въ особой формѣ—*въ формѣ повѣствованій и разсказовъ о чудесныхъ явленіяхъ изъ загробнаго міра*. Эти-то повѣствованія и разсказы эсхатологическаго характера, въ ихъ церковномъ и историко-литературномъ значеніи, разсказы составляющіе содержаніе „Собесѣдованій“ Григорія Великаго, и послужатъ предметомъ нашего изслѣдованія.

II.

Присущее человѣку стремленіе проникнуть въ таинственную область будущаго, разгадать, что будетъ съ нимъ тамъ—за предѣлами гроба,—стремленіе, отличающее людей буквально на всѣхъ ступеняхъ ихъ культурнаго и внѣкультурнаго развитія ¹⁾, выразилось между прочимъ въ созданіи „легендь-ви-

¹⁾ См. въ извѣстныхъ сочиненіяхъ по исторіи первобытной культуры и языческихъ религій—Тэйлора, Вутке, Дункера и др.; также въ указан. сочиненіяхъ Флюгге, Алжера, Шписа—«О безсмертіи и загробной жизни», у Менцеля: *Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre*, tom. I и II (Lpz. 1870), у Шнейдера: *«Die Unsterlichkeitsidee in Glauben und der Philosophie der Völker»* (Regensb. 1870) и др.

дѣній“ загробной жизни, поэтическихъ путешествій въ загробныя страны и т. под., длиннымъ, непрерывнымъ рядомъ проходящихъ почти по всѣмъ литературамъ древняго и новаго міра. У индусовъ, египтянъ и персовъ, у грековъ отъ Гомера до Платона и Плутарха, у римлянъ въ эпоху Виргилія, Овидія, Лукана, Стація и др., у евреевъ въ послѣдніе годы предъ Рождествомъ Христовымъ и въ первые вѣка христіанской эры— описанія загробныхъ странъ, описанія неба и ада, чередуясь съ мечтаніями о будущемъ, о золотомъ вѣкѣ, были однимъ изъ самыхъ обильныхъ сюжетовъ въ искусствѣ и литературѣ. У христіанъ сказанія этого рода, въ особой литературной формѣ, появляются съ самаго начала, съ первыхъ вѣковъ христіанства и, постепенно развиваясь и усложняясь, образуютъ цѣльный обширный литературный циклъ, посвященный изображенію загробнаго міра. При этомъ, всматриваясь въ древне-христіанскія сказанія, рассказы и описанія загробнаго міра и сравнивая ихъ съ подобными же въ языческой и іудейской старинѣ первыхъ вѣковъ христіанства, легко замѣтить черты сходства, помѣстамъ даже заимствованія, одинаковость цвѣта и тоновъ въ живописи и характеристикахъ, но сходство здѣсь лишь внѣшнее: сущность, основа эсхатологическихъ представленій и вѣрованій въ тѣхъ и другихъ и самое отношеніе къ нимъ—далеки какъ небо отъ земли. Тамъ, въ религіозно - поэтическихъ сказаніяхъ язычества—грезы и мечтанія, роскошныя и богатыя по обилію и разнообразію красокъ, но фантастическія, уже потому самому, что язычество, допуская мысль о безсмертіи души человѣка и о жизни за гробомъ, не давало и не могло дать этой мысли никакой твердой опоры, колебалось и уклонялось отъ нея... Здѣсь, въ христіанскихъ картинахъ загробной судьбы человѣка—реальный фактъ, освѣщенный глубокою вѣрой и непреложностію Откровенной истины...

Правда, въ разныхъ философскихъ школахъ древности на ряду съ грубо - матеріалистическою проповѣдью о всецѣломъ уничтоженіи человѣка по смерти, встрѣчаются и возвышенно-идеальнѣйшія гипотезы о душѣ человѣческой, безсмертіи и о безконечной жизни въ высшемъ духовномъ мірѣ: каково по преимуществу, напр., ученіе Платона. Въ философіи Платона древне-языческой міръ, дѣйствительно, можетъ быть, сказалъ

последнее, заключительное и высшее слово въ ученіи о безсмертіи души; по крайней мѣрѣ, для грековъ Платонъ былъ — „во истину пророкомъ этого ученія“ ¹⁾. И не смотря на то, при всей чистотѣ философской мысли, создавшей прекрасныя, возвышенно-идеальныя платоновскія „гипотезы“ о безсмертіи, при всемъ богатствѣ художественной апперцепціи, сказавшейся въ ихъ построеніи—какъ слабы онѣ, узки и ограниченны сравнительно съ универсальной широтой, полнотой и совершенствомъ христіанскаго ученія—не только о безсмертіи души, какъ духа, но и о воскресеніи тѣла—о безсмертіи всего человѣка? „Мы утверждаемъ, говоритъ Тертуліанъ, обращаясь къ душѣ человѣка,—что ты должна пережить смертную твою оболочку, дабы выждать суднаго дня, и тогда будешь наказана или награждена на вѣки за свои дѣла. Для наслажденія или страданія необходимо нужно будетъ тебѣ воспріять свое тѣло, свои чувства, свою память. Нельзя тебѣ ни наслаждаться, ни страдать безъ *чувствованія*, которое есть принадлежность твоей сущности, и ты не можешь быть судима безъ тѣла, бывшаго и свидѣтелемъ и соучастникомъ твоихъ погрѣшностей. Таковое вѣрованіе гораздо благороднѣе Пиеагорова, потому что оно не возвратитъ тебя въ звѣря (метампсихозъ); гораздо совершеннѣе Платонова, потому что возвратитъ тебѣ тѣло, и чрезъ то составитъ все твое цѣлое (по Платону, только наивысшее духовное и божественное начало въ человѣкѣ — *λογιστικόν, νοῦς* — безсмертно); гораздо утѣшительнѣе Эпикурова, потому что оградитъ тебя отъ уничтоженія“. (О свид. души, гл. IV, рус. перев. Карн., стр. 198).

Платонъ *впрямь*, какъ допускаютъ его историки, въ личное безсмертіе души и въ воздаянія за гробомъ, хотя и не давалъ этой вѣрѣ твердыхъ и опредѣленныхъ основаній—ни въ своей

¹⁾ Döllinger, Heidenthum und Iudenthum, Regens. 1857, стр. 290. По словамъ этого ученаго, до Платона никто не задавался серьезно задачей доказывать безсмертіе изъ существа самой души, да и между современниками онъ стоитъ почти одиноко, такъ какъ современные ему философскія школы отводили ученію о безсмертіи не особенно много мѣста. Для Платона напротивъ безсмертіе было центральнымъ пунктомъ мысли, основаніемъ и краеугольнымъ камнемъ для его системы, и особенно—существеннымъ условіемъ для ученія о познаніи, какъ и для раскрытія нравственнаго міропорядка (*ibid.*). Ученіе о безсмертіи у него изложено главнымъ образомъ въ трехъ знаменитыхъ диалогахъ—въ Федонѣ, въ Федрѣ и въ Пиршествѣ (см. въ рус. пер. проф. Карпова),

Психологiи, ни въ ученiи о божествѣ. „Сущности души по Платону, въ строгомъ смыслѣ, говоритъ Целлеръ, можно искать лишь въ ея духовной природѣ, въ ея разумѣ (*νοῦς*). Онъ одинъ есть божественная и безсмертная составная часть ея; только уже при вступленiи его въ тѣло съ нимъ соединилась часть смертная, которая тоже распадается на двѣ части, силу оживляющую (*Ζῆλον Ζηλοειδέα*) и силу вождѣлений (*τὸ ἐπιθυμητικόν*)... Но вопросы о томъ, какъ примирить съ этимъ тройственнымъ дѣлешемъ души единство личной жизни, какой части души принадлежитъ сознание и воля, какъ въ душѣ, не соединенной съ тѣломъ, могла еще существовать склонность къ чувственному міру (въ который она и входитъ чрезъ соединеніе), какъ образомъ тѣлесныя состоянія и рожденіе могутъ имѣть то глубокое вліяніе на характеръ человѣка, которое онъ имъ приписываетъ — всѣ эти вопросы остаются у Платона безъ отвѣта“¹⁾... Въ такомъ случаѣ, какое же это *личное* безсмертіе, если даже единство духовныхъ силъ въ человѣкѣ представляется неяснымъ и требующимъ опредѣленій? „Стоя на діалектической точкѣ зрѣнія, Платонъ безконечно возвышаетъ познаніе надъ прочими сторонами душевной жизни, низводя послѣднія на уровень среды, въ которой осуществляется жизнь духа, слѣдовательно, сводя къ понятію матеріи. Въ этомъ смыслѣ онѣ, конечно, не могутъ имѣть участія въ безсмертіи, потому что вѣчно живутъ только идеи. Такимъ образомъ, съ діалектической точки зрѣнія Платонъ устраняетъ отъ права на безсмертіе всѣ другія стороны жизни, кромѣ познанія, считая пожеланія и раздражительность низшими сферами духовной жизни, а носителей ихъ—пожелательную и раздражительную души—смертными душами“²⁾... Понятіе личности человѣка, въ строгомъ смыслѣ слова, необходимо предполагаетъ понятіе личности Божества, — по Платону, Богъ — „сущее“ (*τὸ ὄν*), а не „сущій“ или „сый“ (*ὁ ὢν*), какъ въ Ветхозавѣтномъ Откровеніи; даже слово личность божества — у него не встрѣчается³⁾. Мало

¹⁾ Очеркъ исторiи греч. философіи, перев. подъ редакц. М. И. Каринскаго. Спб., 1885 г., стр. 128.

²⁾ И. А. Чистовичъ, Древне-греческій міръ и христіанство въ отнош. къ вопр. о безсмертіи. Спб. 1871, стр. 194.

³⁾ По словамъ Целлера (*Gesch. d. griech. Philos. II Bd.*), «понятіе личнаго Бога Платонъ не только не ставилъ какъ положеніе или какъ возможное, со-

того,—какъ наилучшій представитель исторически развившагося міросозерцанія, нравственныхъ и общественно-политическихъ идеаловъ древнеклассическаго міра, Платонъ едва ли могъ даже возвыситься до понятія о *личности* человѣка въ томъ широкомъ смыслѣ, въ какомъ личность является въ христіанствѣ: личное существо человѣка, съ правами свободнаго и для всѣхъ одинаковаго нравственнаго бытія и самоопредѣленія, не допускалось въ древнеклассическомъ мірѣ; человѣкъ существуетъ и былъ мыслимъ не самъ по себѣ, а лишь настолько, насколько онъ значимъ для государства („*Zóon politikón*“ древнѣйшихъ законодательствъ) какъ его недѣлимый, *его индивидуальный* членъ ¹⁾. Въ этомъ заключалось существенное отличіе древнеклассическаго міросозерцанія, и философія Платона не шла въ разрѣзъ съ нимъ, а потому неизбѣжно—ни о какомъ *личномъ безсмертіи*, въ строгомъ смыслѣ слова, а также и о безусловно личной нравственной отвѣтственности, о воздаяніяхъ—не могло быть и рѣчи. Отсюда, совершенно естественно, что многія прекрасныя мысли Платона, какъ и нѣкоторыя изъ его философскихъ доказательствъ безсмертія души только въ христіанствѣ получили свое настоящее мѣсто и значеніе, какъ и свое религіозное освѣщеніе, какого не могли имѣть въ его философской системѣ...

Указываютъ также слѣды возвышеннаго ученія о безсмертіи въ такъ называемыхъ языческихъ мистеріяхъ. Ученіе и культъ, съ его сложной обрядностію и загадочной символикой, созданныя въ мистеріяхъ, были послѣдней лишь попыткой оживить старыя, потерявшіе всякій смыслъ и значеніе народныя миѣы язычества струей новаго ученія и религіозной мысли — тѣ миѣы, которые по своему происхожденію и развитію не имѣли никакого отношенія къ ученію о безсмертіи и загробной жизни человѣка... „Тѣ самыя миѣы, говоритъ одинъ ученый. въ которыхъ древній міръ передалъ свои древнѣйшія историческія воспоминанія, всю сумму своихъ физическихъ знаній, память о самыхъ раннихъ міровыхъ періодахъ, о сильнѣйшихъ

гласно его философскимъ принципамъ, но даже и не доискивался совѣзмъ этого понятія». См. у L. Schneider'a: Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker, Regens. 1870, стр. 348—349.

¹⁾ Schneider, *ibid.*; Н. П. Рождественскаго, Христ. Апологетика. Т. II, стр. 369.

земныхъ переворотахъ—въ мистеріяхъ послужили къ передачѣ религіозныхъ истинъ, къ наглядному представленію великихъ законовъ природы, къ выраженію этическихъ убѣжденій и къ возбужденію *утѣшительныхъ предчувствій* за печальными предѣлами матеріальнаго фатума“¹⁾. — Едва ли, впрочемъ, въ мистеріяхъ достигалась и эта цѣль—„пробужденіе утѣшительныхъ предчувствій за предѣлами гроба“, — даже среди тѣхъ немногихъ, которые были посвящены въ тайны мистерій, не говоря уже о массахъ „непосвященныхъ“, для которыхъ духовная и болѣе или менѣе возвышенная сторона въ нихъ никогда не была доступна. Христіанскіе апологеты первыхъ вѣковъ, Тертуліанъ, Арновій и другіе, особенно Климентъ александрійскій отзываются объ нихъ крайне неодобрительно. Отзывъ послѣдняго тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что къ философіи грековъ относился онъ съ большимъ расположеніемъ, называя ее благомъ, дарованнымъ эллинамъ для ихъ просвѣщенія и воспитанія, мистеріи же, съ которыми былъ знакомъ наилучшимъ образомъ, считалъ сплошнымъ обманомъ и скоморошествомъ, разсѣивающимъ зло и развращеніе²⁾...

Такимъ образомъ, въ философіи, какъ и въ такъ называемыхъ мистеріяхъ язычества трудно искать того яснаго какъ день успокоительно-радостнаго „откровенія“ о загробной участи человѣка и о его безконечно-безсмертной жизни, какое находимъ почти въ каждой строкѣ Св. Писанія Новаго Завѣта. Язычество временъ христіанства въ своихъ представленіяхъ о загробной жизни или оставалось при старой, гомеровски-народной вѣрѣ въ полупризрачное существованіе душъ „царства тѣней (*εἰδωλων*)“ подземнаго безотраднaго аида, или — въ своихъ просвѣщенныхъ слояхъ, пройдя черезъ различныя философскія школы, — кончало отчаяніемъ и лукіановски-злостной насмѣшкой надъ „несчастливыми—безумцами“, „вѣрившими въ какое-то загробное будущее“, „вообразившими, что они—безсмертны³⁾“...

А было время, когда несомнѣнно даже и въ языческихъ народно-религіозныхъ вѣрованіяхъ еще сохранялись—и болѣе

¹⁾ Bachofen, Versuch über die Gräbersymtolik der Alten, Basel, 1859, стр. 48—49; Menzel, Die Vorchristl. Unsterblik., Bd. II, стр. 133.

²⁾ Döllinger, указ. сочин., стр. 120.

³⁾ Lucian. Peregrin., 13,—по франц. пер. Talbot (ed. 1857) t. II, pag. 387.

ясныя представленія о божествѣ, и болѣе свѣтлыя взгляды на жизнь и смерть, на настоящее и загробное существованіе человѣка—то именно отдаленное время, когда еще не существовало никакихъ религіозно - философскихъ системъ, оставалась единая цѣлокупно-народная вѣра, сберегавшая слѣды первобытнаго Откровенія человѣку, время, память о которомъ сохранилась въ книгахъ Ветхаго Завѣта и въ древнѣйшихъ частяхъ знаменитыхъ гимновъ Ригъ-Веды, поражающихъ полнотою и чистотою представленій о загробной жизни ¹⁾...

По ведическому народно-религіозному вѣроученію, жизнь человѣка, а съ нею и душа—даръ небесныхъ боговъ,—ея отечество на небѣ, и туда, въ сонмъ небожителей, послѣ жизни, угодной богамъ, оставивши земную—тѣлесную оболочку, она возвращается; тѣло отъ земли и въ землю отходить, по смерти человѣка; въ землю-же отходятъ, вмѣстѣ уже съ душою и тѣломъ и *погибаютъ* въ ея нѣдрахъ тѣ изъ людей, которые нарушали требованія истиннаго богопочитанія: такъ поразительно просто и ясно ведическое или, что тоже—древнѣйшее индоарійское представленіе о загробной жизни ²⁾. Ни о такъ называемыхъ „елисейскихъ поляхъ“ или „островахъ блаженныхъ“ позднѣйшей народной вѣры индо-арійцевъ (персовъ, грековъ и римлянъ, славянъ и германцевъ и др.), ни о мрачныхъ обителяхъ греко-римскаго подземнаго гадеса и о страшныхъ божествахъ, царящихъ въ немъ, ни о такъ называемомъ „душепереселеніи“ позднѣйшихъ индо-персидскихъ религіозныхъ системъ—въ гимнахъ Ригъ-Веды нѣтъ и помину ³⁾, слѣ-

¹⁾ Ad. Kaegi, Der Rigveda, die ält. Literatur der Inder, Lpz., 2 изд. 1881, стр. 81 и сл.,—о загробной жизни—стр. 92 и сл., съ примѣч., въ которыхъ указаны и параллели ведическаго ученія о безсмертіи съ ученіемъ персидской Авесты, народныхъ представленій у грековъ, римлянъ и др., съ подробнымъ изложеніемъ и литературы предмета. — О древности ведическихъ гимновъ см. между прочимъ въ статьѣ Г. Влостова въ «Христ. Чт.» 1886 г., янв.—февр., стр. 19 и сл.

²⁾ См. у Каррьера, Искусство въ связи съ развитіемъ культуры и идеалы человѣч. Т. I (рус. пер.) стр. 314; у Kaegi, въ указ. сочин. (стр. 96), въ одномъ изъ похоронныхъ ведич. гимновъ, проводы души въ загробный міръ сопровождаются слѣдующимъ призывомъ: «Впередъ, впередъ, старой, знакомой стезей, возвратись на родину, къ твоимъ отцамъ! Бога Варуну и Яма—первороднаго изъ людей ты будешь созерцать въ ихъ блаженствѣ... Соединись съ отцами, съ Ямой и прими на высочайшемъ небѣ награду за твои достоинства на землѣ»...

³⁾ Kaegi, Rigveda, стр. 98—99.

довательно, можно думать, что все это было въ языческомъ мірѣ сравнительно позднѣйшимъ продуктомъ религіознаго міросозерцанія. Дѣйствительно, чѣмъ дальше отходятъ въ незапамятную даль вѣковы времена пѣвцовъ Ригъ-Веды ¹⁾, чѣмъ обособленіе устраивались и развивались племена и народы, когда-то имѣвшіе ея священные гимны своимъ общимъ достояніемъ, тѣмъ больше и больше затемнялись и запутывались и ихъ религіозныя представленія, міръ боговъ матеріализировался въ конкретныхъ образахъ антропоморфизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ неопредѣленіе и призрачнѣе становилась вѣра въ безсмертіе и въ загробную жизнь, свѣтлая надежда мало по малу уступила мѣсто отчаянію и ужасу предъ неизвѣстностію загробнаго существованія...

Въ Иліадѣ Гомера, при несомнѣнномъ присутствіи, въ основныхъ чертахъ, стараго арійски-ведическаго религіознаго міросозерцанія, на каждомъ шагу проглядываетъ уже такое именно безотрадное отношеніе къ вопросамъ человѣческаго бытія. Такъ, всего лишь въ двухъ-трехъ мѣстахъ встрѣчаются въ ней неясныя указанія на вѣрованіе въ ведическій міръ безсмертныхъ и блаженныхъ духовъ (душъ умершихъ людей) въ сонмѣ небожителей (*δαίμονοι*, въ древнѣйшемъ и первоначальномъ значеніи—см. Ил. I, 222), позволяющія думать, что и міръ боговъ и полубоговъ греческаго Олимпа, когда-то въ греческомъ религіозномъ міросозерцаніи, какъ въ гимнахъ Ригъ-Веды, представлялся болѣе доступнымъ переселенію въ него „смертныхъ“ людей, достойныхъ и богобоязненно проводившихъ свое существованіе на землѣ, чѣмъ собственно въ гомеровскую эпоху (Ил. XX, 233—235,—ср. Ил. IX, 603; X, 32—33). Господствующій взглядъ на человѣка въ Иліадѣ Гомера—на земное существованіе и загробную жизнь—самый мрачный, представляющій поразительнѣйшій контрастъ съ ясностію, спокойствіемъ и артистически-художественной беззаботностію жизни людей гомеровскаго вѣка. Изъ всѣхъ земныхъ созданий самое жалкое, по Гомеру—человѣкъ:

«...изъ тварей, которыя дышутъ и ползаютъ въ прахѣ,
«Истинно въ цѣлой вселенной несчастіе нѣтъ человѣка»

(Ил. XVII, 446—447).

¹⁾ Древнѣйшіе гимны Ригъ-Веды относятся учеными чуть не за XV вѣковъ до Р. Хр.—см. у Властова, въ указ. ст. «Христ. Чтен.».

«Листьямъ въ дубравахъ древесныхъ подобны смны челоѣковъ:
«Вѣтеръ одинъ по землѣ развѣваетъ, другіе дубрава,
«Вновь развѣтая, рождаетъ; и съ новой весной возрастаютъ:
«Такъ челоѣки: сіи нарождаются, тѣ погибаютъ...
«То являются пышные, нищей земною питаюсь,
«То погибаютъ, лишаясь дыханья»...

(Ил. VI, 146—149; XXI, 463—466).

Эпитетъ—„жалкіе смертные—*δειλοι θροτοι*“ постоянно встрѣчается у Гомера въ отношеніи къ людямъ. Сладостна челоѣку земная жизнь, которую единственно можно считать *жизнью* ¹⁾, бытіемъ или существованіемъ челоѣка, но воля непреоборимаго рока, назначившаго челоѣку смерть и гибель, неумолимо тяготѣетъ надъ нимъ отъ рожденія до могилы: сами боги, даже Зевесъ-Кроніонъ единодержавный и могучій—не властны освободить людей изъ подъ этого ига (Ил. XV, 140—141; XVI, 441—442).

Умереть—*погибнуть* (*ἀπολεσθαι*—Ил., III, 40), „душеснѣдная смерть, ²⁾ гибель черная“ ³⁾. ненавистная богомъ и людямъ, вызывающая ужасъ и трепетъ—таковъ конецъ челоѣка, по Гомеру ⁴⁾. Душа челоѣка по Гомеровской психологіи—дыханіе, то чѣмъ мы дышемъ, вдыхая въ себя воздухъ (*ψύχω*) ⁵⁾, она въ груди и въ крови; душа—дыханіе, при смерти челоѣка, съ послѣднимъ вздохомъ—вылетаетъ изъ устъ (Ил. IX, 409; XVI, 856—57) и, становясь призракомъ, какъ тѣнь (*εἰδωλον*) отходить въ мрачный, подземный аидъ. Въ аидѣ (*Αἴδης, Αἴδης*) собираются всѣ безъ изъятія, какъ простыя смертные такъ и представители доблести и возвышенно-идеальныхъ совершенствъ ⁶⁾, и здѣсь—„безжизненно вѣютъ“, лишенные дѣятельности, лишенные мысли и чувства (Одис. XI,

¹⁾ На пластически-образномъ языкѣ Гомера—*«μελιθέα φρονόν»*—«сладкобе какъ медъ дыханіе», чѣмъ дышетъ челоѣкъ и что находится въ его груди, средоточіи жизни (Ил. XVII, 17).

²⁾ Ил. XIII, 544; XVI, 580: *«θάνατος θυμωράϊστος»*—смерть, истребляющая жизнь.

³⁾ *«Κῆρ μελαίνα»* (Ил. II, 834, 869, 873 и во множествѣ др. мѣстѣ),—отсюда и самая могила—*«γαῖα μελαίνα»*, черная могила (Ил. II, 699).

⁴⁾ Ил. III, 454; IX, 159; XII, 341 и множ. др. мѣстѣ.

⁵⁾ Al. Maury, Histoire des Relig. de la Grece antique, tom. I, pag. 333—334.

⁶⁾ Ил. XI, 54—55; XIII, 414—416; XV, 251—252; XVI, 327; 856—57; XVIII, 116 и сл.; XXII, 482—483; XXIV, 592—593; Одис. XI, 475 и сл.

475—476). О мукахъ въ аидѣ у Гомера, по крайней мѣрѣ въ Иліадѣ, не встрѣчается прямыхъ указаній; если же упоминаются нѣкоторыя изъ адскихъ свирѣпыхъ божествъ позднѣйшаго греческаго гадеса ¹⁾, то упоминанія эти можно считать лишь позднѣйшими наслоеніями въ первичной народной гомеровской поэзіи, каковыхъ много даже и въ Иліадѣ, не говоря уже объ Одиссеѣ ²⁾. Въ Иліадѣ нѣтъ также ни слова и о такъ называемыхъ Елисейскихъ поляхъ, какъ о мѣстопребываніи блаженныхъ душъ: о послѣднихъ, какъ и объ адскихъ мукахъ, встрѣчаемъ подробности только въ Одиссеѣ. Тутъ, дѣйствительно, по мѣстамъ проглядываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣсколько иное, болѣе утѣшительное представленіе загробной жизни, въ существенныхъ чертахъ замѣчательно-сходное съ древнеегипетскимъ и, такъ какъ послѣднее несомнѣнно ранѣе греческаго развилось и сложилось въ опредѣленную систему религіозныхъ вѣрованій, то едва-ли не слѣдуетъ допустить прямое вліяніе послѣднихъ и на греческое народное міросозерцаніе, тѣмъ болѣе, что въ той же Одиссеѣ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (напр. въ IV пѣсн.), прямо указывается на сношенія и близость грековъ къ Египту.

Древнеегипетское ученіе о загробномъ мірѣ, насколько оно стало извѣстнымъ послѣ открытія и прочтенія іероглифовъ знаменитой „книги мертвыхъ“, въ такихъ чертахъ передаетъ одинъ изъ извѣстнѣйшихъ египтологовъ—Генрихъ Бругшъ...

Небо, земля и подземная бездна или пропасть — вотъ три обширныхъ царства древнеегипетскаго космоса. На широкомъ океанѣ, обтекающемъ небесный сводъ, солнце разѣзжаетъ на своей ладѣ, управляемой планетами и неподвижными звѣздами; надъ нимъ въ кругообразномъ плаваніи движутся великія звѣздныя тѣла, и тамъ царство блаженныхъ боговъ, которые на небесномъ океанѣ, среди звѣздъ, возсѣдаютъ въ вѣчномъ покоѣ. Входъ въ великій океанъ на востокъ, гдѣ ежедневно, каждое утро богъ солнце рождается какъ дитя, исходя изъ воды. Зем-

¹⁾ Ил. III, 135; IX, 457 и 570; XIV, 271; 274; 327; XV, 37; XIX, 259—260.

²⁾ Относительно происхожденія и состава гомеровскихъ поэмъ мы слѣдуемъ такъ называемой вольфо-лахмановской гипотезѣ, въ ея новѣйшихъ обработкахъ—см. книгу Нисе: «Die Entwicklung der Homerisch. Poesie», Berlin 1882 г.

народные люди населяютъ поверхность земли, но причастны всѣмъ тремъ великимъ космическимъ мірамъ. Душа дается имъ съ небесной высоты, откуда исходитъ свѣтъ; ихъ тѣла, матерія—принадлежать земной поверхности; обликъ, внѣшняя форма, наружно отличающая одного человѣка отъ другаго—тѣнямъ бездны. При смерти человѣка душа, тѣло и тѣни (внѣшій обликъ) разлучаются: душа, завершивши земное бытіе, должна возвратиться на небо, потому что она часть божества, тѣло отдаться землѣ, изъ которой оно было образовано, тѣнь — ниспуститься въ бездну, въ царство тѣней. Врата ведущія въ это царство (въ царство тѣней) находятся на западѣ, на горѣ вечерняго захода солнца (Abendröthe), гдѣ солнце ежедневно опускается на покой, гдѣ оно умираетъ. Отсюда взаимное отношеніе между ежедневнымъ теченіемъ солнца и человѣческимъ бытіемъ, между происхожденіемъ и уничтоженіемъ, рожденіемъ и смертью. Бездна (подземный міръ), область ночнаго хожденія или теченія солнца, собственно и есть область мертвыхъ. Здѣсь владычествуетъ Озирисъ, царь и судья мертвыхъ, здѣсь предъ судебнымъ трибуналомъ изъ 42 приставниковъ верховнаго судьи Озириса, человѣческое сердце взвѣшивается на вѣсахъ правосудія, здѣсь врата въ адъ, здѣсь ожидаетъ каждый воздаянія за свои дѣла. Врата ада открываются предъ злодѣями, и страшныя, невыразимо ужасныя чудовища ада овладѣваютъ ими... Напротивъ, незапятнанные злодѣянїями, безтрепетно проходятъ среди адскихъ мукъ на поля блаженныхъ, гдѣ живутъ также какъ и на землѣ—пахутъ, сѣютъ и жнутъ на роскошныхъ поляхъ, орошаемыхъ Ниломъ и т. п., и до тѣхъ поръ пребываютъ здѣсь, пока ихъ души не соединятся съ первоисточникомъ свѣта, отъ котораго исходятъ—съ солнцемъ... ¹⁾).

И въ Одиссеѣ Гомера въ описаніи загробнаго міра встрѣчаются черты, живо напоминающія эту картину древнеегипетскихъ представленій, сохраненную іероглифической письменности: адскія чудовища и муки въ адѣ (XI пѣс.), Елисейскія поля по другую сторону его, тамъ, „за предѣлами земли —

¹⁾ Н. Brugsch, Die ägyptische Gräbenwelt, Lpz. 1868, стр. 6—9.

...гдѣ живетъ Радомантъ, вѣтовласый,
 Гдѣ пробѣгаютъ свѣтло безпечальные дни человѣка,
 Гдѣ ни метелей, ни ливной, ни хладовъ зимы не бываетъ,
 Гдѣ сладкошумно летающій вѣетъ Зефиръ, Океаномъ
 Съ легкой прохладой туда посылаемый людямъ блаженнымъ» (Одис.
 IV, 563—568)...

Разумѣется, допуская воздаяніе за гробомъ (муки въ аду и блаженство въ элизіумѣ), языческое религіозное міросозерцаніе (древнеегипетское, греческое какъ и всякве другое *языческое*) этимъ самымъ возвышало достоинство человѣка и значеніе его земной жизни, въ нравственномъ смыслѣ, но тѣмъ не менѣе при его чисто космически-натуралистической основѣ (каково по преимуществу и древнеегипетское, въ концѣ концовъ исходившее и развившееся изъ обоготворенія внѣшней, видимой природы), оно не въ состояніи было дать успокоенія душѣ человѣка, стонавшей подѣ тяжестью ясно-сознававшейся даже и въ языческомъ мірѣ какой-то древней, изначальной и страшной вины-преступленія, отъ роковыхъ послѣдствій котораго — смерти и гибели — и боги не могутъ освободить человѣка:

...«жребій таковъ нашъ!

Зевесъ на насъ, на родившихся тяжкое горе возвергнулъ»... (Ил. X,
 70—71)

Въ этомъ именно и заключалось то страшное „горе“, которое болѣзненно сжимало мыслящій духъ человѣка во времена язычества, приводя его въ оцѣпененіе въ сознаніи безсидія не только побѣдить, но и понять и объяснить то, что онъ называлъ „рокомъ-фатумомъ“ человѣческаго существованія, въ этомъ заключалась причина и того явленія, что какъ ни возвышались въ нѣкоторыхъ случаяхъ представленія о загробной жизни въ язычествѣ (въ нѣкоторыхъ до-христіанскихъ философскихъ школахъ и въ религіозныхъ системахъ, какъ напр. египетской или индійской позднѣйшихъ временъ), — всегда заключительнымъ пунктомъ ихъ было — или слитіе личнаго духовнаго существа человѣка съ мировымъ общимъ началомъ — съ мировой душой — духомъ, полное уничтоженіе въ мировомъ космосѣ, или — полупризрачное существованіе, съ которымъ мысль о воздаяніи за совершенное тѣломъ и въ тѣлѣ должна была являться несомнѣстимой...

Въ частности, напр., греческая, а въ связи съ нею и древнеримская народная вѣра въ загробную жизнь, пройдя черезъ всѣ стадіи своего развитія (и самостоятельно и подъ вліяніемъ постороннихъ религіозно-философскихъ воззрѣній), ясныя слѣды котораго, вслѣдъ за Гомеромъ, можно указать почти у каждаго изъ классическихъ писателей Греціи и Рима ¹⁾, особенно же у греческихъ трагиковъ Софокла и Есхила, а изъ римскихъ у Виргилія, представившаго (въ Энеидѣ) поэтической міръ Гомера въ новомъ, вполне законченномъ и яркомъ освѣщеніи—не пошла далѣе тѣхъ представленій относительно царства „безжизненно вѣющихъ тѣней подземнаго аида“, какія сохранила Илиада Гомера, и въ связи съ которыми конецъ челоуѣка на землѣ представлялся почти полнымъ уничтоженіемъ—„погибелью черной“ ²⁾. Яснѣйшимъ образомъ свидѣтельствуется это похоронными обрядами и особенно—надгробными надписями и символическими изображеніями надъ языческими надгробными памятниками; сравненіе послѣднихъ съ таковыми же христіанскими первыхъ вѣковъ показываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и ту не-

¹⁾ Обширная литература относительно этого предмета указана отчасти у Abbot'a: *Alger, A. critical history of the doctrine of a future life*, стр. 689 и сл., у Spiess'a, указ. соч. въ соотв. отдѣлахъ, а общій обзоръ см. кромѣ Аджера и Шписса, у Schneider'a: *Die Unsterblichkeitsidee* и пр. Ч. II.

²⁾ Въ Одиссеѣ Гомера, не смотря на то, что встрѣчается уже картина блаженнаго мѣстопробыванія въ элизіумѣ—всѣ люди представляются отходящими также въ аидъ, даже Ахиллесъ «богравный», который хотя и въ аидѣ сохраняетъ за собою царственную власть, но говоритъ Одиссею, «тяжко вздыхая»:

«О, Одиссей, утѣшенія въ смерти мнѣ дать не надѣйся;
Лучше-бъ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ работая въ полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,
Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми царствовать мертвый» (*ὄχι βέλτερον
κατὰφθύνεσθαι ἀνάσσειν*. Одис. XI, 488—490).

Нельзя не замѣтить, что изучая гомеровскія представленія о жизни и смерти, въ связи съ вопросомъ о загробномъ существованіи челоуѣка, особенно по Илиадѣ и нѣкоторымъ наиболее древнимъ пѣснямъ Одиссеи—поражаешься удивительнымъ сходствомъ ихъ съ древне-русскими народными представленіями, сохранившимися въ такъ называемыхъ заплатахъ (см. въ изд. Елп. Барсова: *Причитанія сѣверн. края*, т. I и II): въ нѣкоторыхъ мѣстахъ гомеровскія выраженія относительно смерти и загробной участи челоуѣка прямо и буквально можно передать соответственными мѣстами русскихъ похоронныхъ причитаній. Въ настоящемъ случаѣ мы не имѣемъ возможности ближе затронуть этотъ интереснѣйшій предметъ, хотя занимались имъ много...

проходимую пропасть, которая отдѣляетъ языческія вѣрованія въ загробную жизнь отъ христіанскаго ученія о безсмертіи...

Гомеровская *κῆρ μελαινα*, гибель черная—всѣцѣло окружала языческую гробницу, — кончена жизнь земная, и — никакой надежды, ничего успокоительнаго и лучшаго не видится чело-вѣку впереди: таковъ смыслъ языческихъ похоронныхъ надписей, лаконически передававшихъ общія, господствовавшія представленія. „Dis Manibus Sacra (D. M. S.)—посвященъ подземнымъ богамъ“, или—„Vivae Memoriae—сохранится въ доброй памяти, — вотъ и все утѣшительное для чело-вѣка послѣ смерти¹⁾; „hic est, hic situs, positus, compositus“ (здѣсь положенъ), и при этомъ—„ascia—топоръ“—символь смерти, — вотъ лаконическія, но необыкновенно краснорѣчивыя надписи и изображенія на языческихъ гробницахъ. Смерть, по надгробномъ языческимъ надписямъ—конецъ всего или послѣдній день существованія (*postremus dies*); усыпальница — домъ смерти (*domus leti*) или — „вѣчный домъ — *domus aeterna*“; надгробный памятникъ—напоминаніе объ исчезнувшемъ существованіи—*monumentum*, не говорящій ничего другаго. Правда, находятъ и въ этихъ надписяхъ, какъ и въ языческихъ похоронныхъ обрядахъ и въ разнаго рода приношеніяхъ за умершихъ—прямыя указанія на существовавшія вѣрованія въ загробную жизнь и даже на загробное воздаяніе, но эти указанія также не представляютъ ничего особеннаго: въ нихъ видны или буквально тѣ-же народно-религіозныя вѣрованія, образы и представленія полупризрачнаго прозябанія духовныхъ останковъ чело-вѣка въ царствѣ тѣней, какія находимъ еще у Гомера, Гезіода и другихъ древнѣйшихъ поэтовъ или—старые космическіе мѣовы, переработанные и обращенные въ символы и аллегоріи въ различныхъ тайноученіяхъ — мистеріяхъ²⁾.

¹⁾ И у Гомера уже единственное, что миритъ чело-вѣка съ жизнью, какими-бы ни отличался онъ возвышенными совершенствами, это — извѣстность, слава или добрая память въ потомствѣ (см. напр. *Ил.* XIII, 303, 327 и мн. др. мѣста).

²⁾ Относительно мѣовъ и превращеній ихъ въ символы и аллегоріи на греко-римскихъ похоронныхъ памятникахъ, сохранившихъ слѣды вліянія мистерій, см. въ указ. сочин. Бахофена и Менцеля,—о языческихъ надгробныхъ надписяхъ, сравнительно съ христіанскими—у Краус'а: *Roma Sotteranea*, 2-е изд., стр. 467 и сл., его-же — «Словарь христ. древностей», т. II, стр. 54,—

При этомъ, чѣмъ ближе къ первымъ вѣкамъ христіанства, тѣмъ открытѣе и смѣлѣе сказывается въ языческихъ надгробныхъ надписяхъ уже прямо беззащѣвно — искренній скепсисъ и неприковенное отрицаніе безсмертія. И прежде язычникъ съ полнымъ правомъ могъ начертать на своей гробницѣ: „я ничего не боюсь и ни на что не надѣюсь“ (послѣ смерти), какъ гласитъ одна древне-римская надгробная надпись;—но теперь (въ эпоху наивысшаго процвѣтанія римской Имперіи), подъ вліяніемъ распространившагося философскаго скепсиса и съ упадкомъ старинныхъ народныхъ вѣрованій, среди начавшагося общественнаго развращенія и разложенія, отрицаніе безсмертія достигаетъ въ языческомъ мірѣ, такъ сказать, своего предѣла. Чаше и чаще на языческихъ гробницахъ встрѣчаются теперь такія, напр., начертанія: „Хотя я нахожусь здѣсь, во гробѣ, но уже не существую болѣе“, — „я не существовалъ прежде своего рожденія, не существую и теперь“, — „человѣкъ, который еще недавно жилъ вмѣстѣ съ нами, теперь пересталъ быть человѣкомъ, такъ что никакихъ слѣдовъ не остается отъ него, стоитъ только камень съ его именемъ“, — „изъ ничего человѣкъ снова возвращается въ ничто (de nil in nil), мрачный день смерти вдругъ уничтожаетъ цвѣтущую жизнь и отъ человѣка остается лишь одно пустое имя“ и т. под. ¹⁾). Въ греко-римской литературѣ этого времени скепсисъ и издѣвательство надъ вѣрованіями въ загробную жизнь, какъ извѣстно, проявлялись еще рѣзче и неприкровеннѣе ²⁾).

относительно языческихъ собственно надписей подборъ данныхъ (по сборникамъ Момсена и Гаруччи) представленъ въ небольшой статьѣ г. Дроздова, въ „Тр. кiev. дух. акад.“ 1881 г., мартъ, стр. 287 и слѣд.

¹⁾ См. у Дроздова, стр. 303, 312 и 313.

²⁾ Такъ у Цицерона напр. встрѣчаются слѣдующія мѣста, по своей рѣзости неудобныя даже и для перевода (знакомыя впрочемъ питомцамъ нашихъ классическихъ школъ): «Quaevae anus tam excors inveniri potest quae illa quae quondam credebantur apud inferos portenta extimescat» (de nat. Deor. I, 2)? — Или: «Nisi forte ineptiis ac fabulis ducimus, ut existimemus illum pud inferos impiorum supplicia parferre. Quae si falsa sunt, id quod omnes intelligunt, quid ei tandem aliud mors eripuit praeter sensum doloris?» говоритъ онъ въ рѣчи pro Cluent., 61,—ср. также Catil. IV, 4 и др. мѣста.—*Wiegmann, Entwicklungsgeschichte d. Vorst. v. Zust. nach dem Tode*, стр. 341—42.

Совершенно иное представляют христіанскіе надгробныя памятники и похоронныя обряды тѣхъ же временъ. Тамъ, у язычниковъ—бессиліе отчаянія и безутѣшный плачь, сопровождающій человѣка въ могилу, здѣсь, вокругъ христіанскихъ гробницъ — въ молитвословіяхъ, въ обрядахъ, въ надписяхъ и изображеніяхъ—свѣтитъ яркій лучъ надежды на безконечное и полное бытіе человѣка ¹⁾; тамъ, день смерти человѣка—послѣдній въ существованіи его,—здѣсь смерть первый день жизни, день рожденія—natalis dies ²⁾; тамъ, лишь память одна, добрая или дурная, живетъ послѣ человѣка, а самъ онъ всецѣло и на вѣки отдается въ жертву землѣ и подземнымъ богамъ, а потому земля для него—вѣчный домъ, здѣсь земля или гробница—лишь мѣсто временнаго упокоенія его земнаго праха, до дня воскресенія и суда, когда въ томъ-же, но въ обновленномъ и просвѣтленномъ тѣлѣ человѣкъ вступитъ въ новую и безконечную жизнь, живя ею до этого дня только духовно... ³⁾. Словомъ, все здѣсь, вокругъ христіанскихъ гробницъ, громогласно возвѣщало о безсмертіи и безконечно-полной и совершенной жизни за гробомъ, все указывало на Христа, какъ побѣдителя смерти и ада, тогда какъ въ язычествѣ, напротивъ, все возвѣщало о господствѣ ада и смерти...

Послѣ этого, дѣйствительно, можно сказать словами св. Григорія Великаго, что „до Христа никому не былъ извѣстенъ путь жизни, всѣ направлялись къ смерти и даже праведники нисходили въ адъ...“ ⁴⁾. Христіанство открыло міру новое небо и новую зем-

¹⁾ Похоронныя плачи и вопли составляли постоянный и общій обычай, у всѣхъ языческихъ народовъ, самый существенный въ кругу похоронныхъ обрядовъ (см. въ Илиадѣ Гомера въ разныхъ мѣстахъ, особенно въ XXIV пѣснѣ),—у древнихъ христіанъ ихъ нѣтъ или они осуждаются, какъ недостойный языческій обычай, несогласный съ христіанскими взглядами на загробную жизнь (см. у Златоуста, Бес. на Ев. Мѣ. XXII).

²⁾ Почему въ христ. надписяхъ иногда вмѣсто словъ «умеръ тогда-то», говорилось «родился», какъ напр. въ слѣд. надписи: «Natus in pace id. Febr», почему и диптихи, въ которыхъ заносились имена умершихъ для поминовенія, назывались не «книгою мертвыхъ или усопшихъ», а «книгою живыхъ». Kraus, Real-Encyclopädie и пр. tom. II, 483; tom. I, 368.

³⁾ Погребеніе у христіанъ называлось: «depositio—κατάθεσις», слова, обозначающія положеніе чего нибудь только на сбереженіе (встрѣчаются впрочемъ и въ языческихъ надгробныхъ надписяхъ) — Kraus, ibid.; его-же Roma Sotterranea, стр. 471—472.

⁴⁾ In septem Psalm. Poenit. expos. col. 637, tom. 79 (Migne).

лю. Оно приподняло завѣсу, за которую ни религіозная и философская мысль, ни художественное творчество въ языческомъ мірѣ не могли проникать, разрѣшило неразрѣшимое до него, сняло съ человѣчества тяжкое иго, тяготѣвшее надъ нимъ. Христіанское ученіе о безсмертіи души, о загробной жизни, о всеобщемъ воскресеніи—не было и не есть *только* доктрина, въ религіозномъ или философскомъ смыслѣ, и не есть только вѣрованіе или пунктъ вѣроученія; это — сама жизнь, во всей ея полнотѣ и широтѣ, начало и исходный пунктъ жизни каждаго человѣка и всего человѣчества, яркимъ свѣточемъ освѣщающее его прошлое, его настоящее и будущее. „Единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ мірѣ вниде, и грѣхомъ смерть и тако смерть во вся человѣки вниде“, ибо „оброцы грѣха—смерть“ (Рим. V, 12; VI, 23). Но „если преступленіемъ одного смерть царствовала посредствомъ одного; то тѣмъ болѣе приемиющіе обиліе благодати и даръ праведности (во Христвѣ) будутъ царствовать въ жизни посредствомъ единаго Іисуса Христа“ (Рим. V, 17), который самъ „есть истинный Богъ и животь вѣчный“ (Іоан. V, 20) и „вѣрующимъ во имя Его даруетъ животь вѣчный“ (Іоан. 1, 4; 3, 15—16, 36; 5, 24; 5, 26; 11, 25 и др.). Таковы — основаніе и выраженіе христіанской вѣры въ безсмертіе и вѣчную жизнь человѣка...

/ И вотъ, въ то время какъ язычники — „нзвѣрившіеся“, утратившіе всякую религіозную опору для мысли, не находили никакого смысла въ человѣческомъ существованіи и называли христіанъ безумцами, вѣрившими въ *какое-то* безсмертіе, тѣмъ болѣе—въ *какое-то* воскресеніе умершихъ; — *христіане жили этой вѣрой* и покойно взирали на будущее, открытое и засвидѣтельствованное самимъ воскресшимъ Господомъ Іисусомъ: для нихъ все было ясно—и цѣль земнаго существованія, и загробная жизнь въ виду этой цѣли ¹⁾. Съ радостію шли христіанскіе мученики на смерть: никакія страшныя пытки и мученія не могли смутить, поколебать ихъ вѣру: „едва лишь судья произносилъ смертный приговоръ однимъ изъ нихъ, какъ другіе занимали ихъ мѣста, являлись предъ

¹⁾ Мф. V, 48; VI, 20, 33; VII, 21; XVIII, 3, 35; XIX, 14, 17, 29; XXII, 2—14, 32; XXV, 31—46. Мар. X, 14—15, 29—30; XII, 25—27; XIV, 25. Лук. VI, 20—49; IX, 23—27, 48; X, 20; XII, 31—33; XVIII, 16—30 и др.

судебнымъ трибуналомъ, возглашая: „и мы также христіане!“ Орудія казни ихъ неустрашала... напротивъ, казалось ничто не было такъ пріятно ихъ слуху, какъ слышать приговоръ на смерть за ихъ Спасителя: радость и веселіе сіяло на ихъ лицахъ, раздавалось пѣніе псалмовъ и гимновъ въ хвалу Создателя всѣхъ Бога, продолжавшееся до тѣхъ поръ, пока они не выпускали послѣднее дыханіе“ ¹⁾). Для христіанскихъ мучениковъ, по словамъ Климента Пруденція — пытки, мученія и самая смерть были весельемъ, торжествомъ, были для нихъ — ludus... ²⁾). Понятно—развѣ смерть могла страшить ихъ, если не раньше, какъ послѣ смерти, только за гробомъ христіанинъ получаетъ все, чего онъ ожидаетъ, чего нѣтъ въ земной жизни ³⁾), что для его вѣрующаго чувства является только „зерцаломъ въ гаданіи?“ Вѣстѣ съ тѣмъ, за гробомъ онъ будетъ отвѣчать за все—за всѣ свои дѣла и помышленія, тайныя и явныя ⁴⁾); тамъ—не въ туманной странѣ тѣней, какъ мыслить языческій міръ, а въ царствѣ духовъ, существъ высихъ, совершеннѣйшихъ — наступитъ для него настоящая жизнь, откроется то царство, гражданиномъ котораго онъ призванъ быть ⁵⁾), хотя условія наслѣдія этого царства находятся здѣсь же, на землѣ—въ его моральномъ складѣ и разумно-нравственной дѣятельности.

Такимъ образомъ, ученіе, вѣрованія и представленія о загробной жизни получили въ христіанствѣ непоколебимо - твердую и бесконечно-широкую религіозно-нравственную основу и

¹⁾ Евсевія, Церковн. ист., кн. VIII, гл. LX; Ruinart, Acta Mart. (ed. Galura 1802 г.) t. II, pag. 47; 52; 53; 230; 269; 274; 307; 314 и мн. др.

²⁾ Prudent. Peristeph. V, 61—64, pag. 225 (ed. Obrarius):

Торmenta, carcer, unguulae,
Stridensque flammis lammina
Atque ipsa paenarum ultima
Mors christianis ludus est...

³⁾ Мѡ. VI, 20, 33; XI, 12.

⁴⁾ Мѡ. XII, 36, 37.

⁵⁾ Самое слово «жизнь—ζωή» въ Св. Писаніи употребляется въ смыслѣ «будущей жизни». Мѡ. VII, 13—14.—Христіанскіе мученики на всѣ угрозы, увѣщанія и пытки отвѣчали своимъ мучителямъ словами апостола: «Вышній Іерусалимъ свободенъ; онъ матеръ всѣмъ намъ» (Гал IV, 26), — «наше жителство на небесахъ» (Филип. III, 20), «мы сограждане святыхъ и домохадцы (domestici) Божіи»... Ruinart, Ac. Mar. III, 185.

выдвигались на первый планъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и изображенія загробнаго міра въ искусствѣ и литературѣ, изъ которыхъ въ послѣдствіи образовалась цѣлая возвышенно-религіозная эпопея загробной судьбы человѣка—имѣли для своего развитія также особую и вполне независимую литературную основу. Разумѣется, въ эти изображенія легко могли попасть (и дѣйствительно попадали) элементы и внѣхристіанскіе, но послѣдніе, какъ и въ памятникахъ древне-христіанскаго искусства, являясь въ произведеніяхъ христіанской письменности, посвященныхъ изображенію загробнаго міра, теряли оной первоначальный смыслъ, становились символами или формою для выраженія новыхъ, чуждыхъ имъ по началу идей ¹⁾.

Памятники древне-христіанской письменности и искусства представляютъ множество разнообразныхъ чертъ, живописующихъ загробный міръ: въ надгробныхъ надписяхъ и въ живописи катакомбъ, въ цѣльныхъ богословскихъ трактатахъ и въ церковныхъ словахъ и бесѣдахъ, въ произведеніяхъ христіанскихъ поэтовъ, въ актахъ мученическихъ и въ житіяхъ святыхъ, въ легендахъ и апокрифахъ—всюду можно находить эти черты, — подобрать ихъ и представить въ одной цѣльной картинѣ, чтобы сопоставить съ нею то, что мы находимъ въ „Диалогахъ“ Григорія Вел. и въ позднѣйшихъ произведеніяхъ агіологической и эсхатологической письменности—дѣло не легкое. Мы попробуемъ указать самое важное, не задаваясь цѣлію собрать и привести все...

Въ Св. Писаніи Новаго Завѣта смерть человѣка или представляется какъ „отшествіе въ путь“ (II Петр. I, 15; Дѣян. XX, 10), или выражается словомъ: „успе, почилъ—*κοιμήσεται, ἐκοιμήθη*, dormit, obdormivit“ (Іоан. XI, 11; Дѣян. VII, 60; XIII, 3), а въ древне-христіанскихъ надписяхъ и въ мученическихъ актахъ обыкновенныя выраженія объ умершемъ: „*requievit in pace*“, „*migravit ad Dominum*“, „*in pace Domino spiritum tradit*“ и т. п. ²⁾. Равнымъ образомъ, какъ и

¹⁾ Piper, *Mythologie und Symbolik d. christl. Kunst*, Weim., 1847, Bd. I Abth. I, стр. 64 и сл.

²⁾ *Acta SS. Februar.*, t. II, pag. 49; t. III, pag. 128; *Martii XVI*, t. II,

въ извѣстныхъ словахъ Евангельской притчи: „умеръ нищій и отнесенъ былъ ангелами“ (Лук. XVI, 22), и въ другияхъ мѣстахъ Св. Писанія, переходъ души праведнаго и нечестиваго въ загробный міръ въ самыхъ раннихъ памятникахъ христіанской агиологической письменности и въ произведеніяхъ искусства (живописи) представляется среди цѣлаго ряда чудесныхъ явленій, которыя обыкновенно передаются въ яркихъ, картинныхъ чертахъ. Еще прежде наступленія великой и страшной минуты, еще въ то время когда христіанскіе мученики, находясь въ оковахъ и въ темницахъ, съ радостнымъ трепетомъ ожидали скорого пріятія „вѣнца славы“ (1 Петр. V, 4; Іак. I, 12; Тим. II, IV, 8), казалось, небо было уже „отверсто“ для нихъ: къ нимъ являлись въ человѣческомъ видѣ небожители — ангелы, святые, Богоматерь и Христосъ Спаситель, возвѣщали близкій и вождѣленный конецъ ихъ страданій, бесѣдовали, укрѣпляли ихъ мужество, показывали имъ небесныя чертоги¹⁾... Умирая съ молитвой на устахъ „объ упокоеніи въ мирѣ“²⁾, праведники и мученики „увѣнчанными—согопати“, въ виду всѣхъ, въ сопутствіи ангеловъ, восходили на небо³⁾,—въ минуту ихъ смерти слышался гласъ съ

р. 429 и др. Ruinart, Acta Mart., въ разныхъ мѣстахъ; относительно надгробныхъ надписей см. у Мартини и Крауза въ указ. соч., также—Фрикена, Катакомбы и пр., вып. II, стр. 12—16; 19, 41; Rönneke, Die Katakomben и пр. 1886, стр. 37. Подобныя лаконическія надписи-выраженія въ среднѣе вѣка сдѣлались общими мѣстами, когда рѣчь касалась умершихъ: см. напр. у L. Delisle, Rouleaux des Morts, 1866, pag. 2. 3. 138. 140. 165 и др.,—хотя формула: «Obdormivit in Domino», обычная въ средневѣковой агиологій, по словамъ Крауза—чужда христіанской эпиграфикѣ первыхъ вѣковъ и начинается встрѣчаться только съ VI в.—Kraus, Real-Encyclopädie и пр. II, 507.

¹⁾ См. въ Acta Martirum, въ разныхъ мѣстахъ.

²⁾ Ср. молитву св. Бонифація въ его мученическихъ актахъ: «Господи, Господи всемогущій, Отче Господа нашего Іисуса Христа, буди помощникомъ мнѣ, рабу Твоему, послѣ Ангела Твоего и пріими въ мирѣ душу мою, да не воспрепятствуетъ мнѣ своимъ коварствомъ оный убійца и губитель драконъ, не обольститъ своимъ лукавствомъ, но соупокой меня въ сонѣ твоихъ святыхъ мучениковъ». Ruinart, l. c. t. II, pag. 186—187; ср. ibid. t. II, pag. 311 (драконъ въ смыслѣ сатаны и его козней). Ср. въ такъ называемомъ галликанскомъ сагментаріи, въ молитвѣ за усопшаго: «non se ei opponet leo rugiens et draco devorans miserorum animas rapere consuetus». — Le Blan Les Bas-reliefs des sarcophages chrétiens (см. ниже), стр. 24—25.

³⁾ Ruinart, pag. 54; 103.—Acta Sanc. Januar. t. I, pag. 133; t. II, 240; 661 и мн. др. Prudent. Peristeph. II, ver. 270—276.—Въ Апокал., II, 10: «Будь

неба, возвыщавшій о *нобѣдѣ* ¹⁾), — происходили грозныя явленія въ природѣ: буря, громъ, землетрясеніе ²⁾). Въ поѣтическихъ повѣствованіяхъ первыхъ вѣковъ христіанства, каковы такъ называемые апокрифы, изъ числа тѣхъ, которые считались дозволенными и свободно обращались между христіанами, а также и въ первыхъ агіологическихъ произведеніяхъ христіан-

вѣренъ до смерти и *даждь тебѣ вѣнецъ жизни*», — св. Кипріанъ называетъ мучениковъ — *coronandos, coronae proximis, coronatos*, — вообще, въ христіанской древности слова: «мученикъ — *martyr*» и «корона — вѣнецъ, вѣнецъ неуязвимый» — синонимы, и христ. повѣсть Пруденцій свою поему «О мученикахъ» написалъ словами: «О вѣнцахъ — *Peri stefanon*». Но въ то же время древніе христ. ане рѣшительно осуждали старый языческій обычай возлагать вѣнки на умершихъ. Слѣдующее мѣсто изъ Минуція Феликса, между прочимъ, прекрасно характеризуетъ древнехристіанскій взглядъ относительно этого: «Кто можетъ подумать, говорить онъ, что мы пренебрегаемъ цвѣтами, которыми дарить насъ весна, когда мы срываемъ розы и лиліи и всѣ другіе цвѣты пріятнаго цвѣта и запаха? Ихъ мы раскидываемъ предъ собою для благоуханія, изъ нихъ сплетаемъ вѣнки себѣ на шею. А что мы не кладемъ этихъ вѣнковъ на свои головы, то извините насъ; мы имѣемъ обыкновеніе нюхать запахъ хорошихъ цвѣтовъ обоняніемъ, а не верхушкою головы и волосами. Мы не кладемъ вѣнковъ и на умершихъ; я даже весьма удивляюсь вамъ, зачѣмъ вы сожигаете умершаго, если онъ чувствуетъ; если же не чувствуетъ, зачѣмъ украшаете вѣнками. Цвѣты блаженному вовсе не нужны, а несчастному не доставятъ радости. Мы совершаемъ погребеніе съ тою простотою, какаа видна и въ нашей жизни. Мы не кладемъ на покойника вѣнковъ, которые скоро увядаютъ, но надѣемся получить отъ самого Бога вѣнки изъ цвѣтовъ неуязвимыхъ. Скромно, съ упованіемъ на милосердіе Божіе, мы живемъ надеждою будущаго блаженства, по вѣрѣ въ величіе Божіе, открываемое въ настоящей жизни. Такимъ образомъ, мы и воскреснемъ для блаженства и теперь живемъ счастливые созерданіемъ будущаго» («Октавіанъ», въ перев. свящ. Преображенскаго: «Сочин. церк. писателей II вѣка», Мос. 1867, стр. 368, — указаніе на Кипріана — см. у Martigny, Diction. des Antiqu. chret. 1877, стр. 210). — На памятникахъ древнехристіанскаго искусства умирающіе мученики и праведные обыкновенно изображаются приемлющими, иногда изъ рукъ самаго Бога, вѣнецъ (въ видѣ руки изъ облаковъ, держащей вѣнокъ надъ огиурою святаго), или въ видѣ воиновъ съ побѣдными вѣнками, или символически — въ видѣ агнцевъ съ вѣнками въ устахъ, — такъ напр. на одномъ саркофагѣ въ латеранскомъ музеѣ изображены агнцы (ближенные), держащіе въ устахъ вѣнки, справа и слѣва на встрѣчу къ нимъ спѣшать два мужа (ап. Петръ и Павелъ), которые приемлютъ ихъ, чтобы сопроводать въ рай. — См. у Martigny, указ. соч. стр. 211—213; Kraus, Real-Encyclopädie der christl. Aitherth. Bd. I, стр. 335—336; Фриквѣнъ, Римск. катал. Ч. III, стр. 189.

¹⁾ Ruinart, l. c. t. II, p. 206.

²⁾ Ibid. II, p. 186. — Ср. съ указаніями изъ Acta Mart. древнѣйшія, основанныя на несомнѣнномъ церковномъ преданіи, повѣствованія объ Успеніи Богоматери — Tischendorf, Арос. аросг., Лpz. 1866, стр. 117; 118; 128; 130.

ской письменности, встрѣчаемъ еще болѣе яркую картину перехода души въ загробный міръ. Такъ, напр., въ іудео-христіанскомъ апокрифѣ: „Исторія Іосифа Праведнаго“, о кончинѣ его разсказывается слѣдующее ¹⁾... Почувствовавъ приближеніе смерти онъ началъ скорбѣть и болѣть душою: „несчастенъ тотъ день, въ который я увидѣлъ свѣтъ, несчастно чрево, носившее меня и сосцы питавшіе матернимъ молокомъ“ и пр., — выражаетъ онъ свою скорбь, въ виду приближающейся смерти — въ монологѣ, напоминающемъ бесѣды Іова съ друзьями. Близкіе къ нему окружаютъ его смертный одръ, Богоматерь и Іисусъ Христосъ находятся подлѣ него, бесѣдуютъ съ нимъ, стараются успокоить, утѣшить его, но смерть приближается и налагаетъ уже свою печать на его челѣ, конецъ близокъ. И вотъ, съ запада показывается смерть и съ нею адъ со всѣмъ его воинствомъ и слугами ²⁾. Слезы орошаютъ лицо умирающаго и онъ начинаетъ трепетать. Но, по молитвѣ Іисуса Христа къ Богу Отцу, являются архангелы Михаилъ и Гавріилъ, принимаютъ душу Іосифа Праведнаго и, славя Бога, проводятъ ее среди демоновъ тьмы въ жилище праведныхъ ³⁾...

Въ древнѣйшихъ житіяхъ и сказаніяхъ о святыхъ, восточныхъ и западныхъ, находимъ такія-же картины исхода души. Въ житіи Антонія Великаго, составл. св. Аванасіемъ Вел., которое въ IV вѣкѣ было уже переведено и на латинскій языкъ (Евагріемъ, антиохійскимъ пресвитеромъ), приводится разсказъ о видѣніи Антоніемъ „души Аммонія Нитрійскаго, въ сопровожденіи ангеловъ восходившей на небо — *laetantibus in ejus occursu angelis ad coelum pergere*“ ⁴⁾. Бл. Іеронимъ сообщаетъ о подобномъ-же видѣніи Антонія Вел. — о видѣніи души Павла Фиваидскаго, восходившей на небо ⁵⁾. О смерти самого Антонія въ его житіи говорится, что „ясность его лица въ минуту смерти указывала уже на присутствіе Ангеловъ, сошедшихся

¹⁾ Thilo, Codex apocr. N. T. t. I, pag. 3 и сл.

²⁾ Адъ и смерть въ образѣ личныхъ существъ — ср. Пс. 18, 6; 49, 15; 86, 13; 116, 3; Иса. 14, 9; 28, 15; Прит. 27, 20; Апокал. 6, 8.

³⁾ Thilo, l. c. p. 41 и слѣд.; Migne, Dictin. des Apocriphes, t. I, col. 1029 и слѣд.

⁴⁾ Migne, Patrol. lat. t. 73 col. 153; 1098.

⁵⁾ Acta ss. januar. X, tom I, p. 606.

для огнесенія его души (на небо)¹⁾. Въ знаменитыхъ „Vitae Patrum“, въ томъ отдѣлѣ, который въ древнеславянской письменности былъ извѣстенъ подъ названіемъ „Старчества“, а на Западѣ— „Verba Seniorum“, и у насъ, какъ и на Западѣ, въ средніе вѣка, пользовался огромной популярностью, — помѣщенъ слѣдующій рассказъ, превосходно живописующій общія сообщенія объ исходѣ души въ древнѣйшихъ памятникахъ агіологии. Приводимъ этотъ рассказъ по славянскому переводу, буквально сходному и съ латинскимъ: „Во время успенія его (одного инока) зрять братъ два Ангела Михаила и Гавріила²⁾, пришедша пояти душу его, и сѣдя единъ одесную, а другіи ошую его, и сѣдоста утѣшающа душу и хотящи пояти я, того-же (душа) не хотяше тѣла оставити и изыти. И глагола Гавріиль Михаилу: пойдемъ сію и отыдемъ. И отвѣщавъ-же къ нему Михаилъ: повѣлено есть отъ владыки не нужею пояти сію, сего ради не можетъ нудитися... Возгласи-же Михаилъ гласомъ велимъ рече: Господи, что повѣлиши о души сей, понеже не хочеть изыти. Приде же имъ гласъ глаголя: се посылаю Давида съ гуслями и вся поющая, и изыдетъ съ радостію; вы же не нудите сію. И се внезапно придоша въ домъ

1) Migne, Patr. lat. t. 73, col. 167.

2) Въ древнѣйшихъ христіанскихъ похоронныхъ молитвословіяхъ, а также въ надгробныхъ надписяхъ, часто являющихся только повтореніемъ ихъ,—архангелъ Михаилъ воспѣвается уже какъ «свѣтоводець—φωταγωγός», приемающій и сопровождающій умершихъ (Посл. Іуд. I, 9). Такова слѣдующая погребальная молитва, сохранившаяся въ одной надгробной надписи, относящейся къ 409 году: «Ταῦτην καταξίωσον κατασκήνωσε διὰ τοῦ Ἁγίου καὶ φωταγωγοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ εἰς κολποῦς τῶν ἁγίων πατέρων Ἀβραῆμ Ἰσαάκ Ἰάκωβ ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κρατὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν». Въ Sacramentariisъ Галасія и Григорія Бел., въ молитвѣ при погребеніи: «Adsit illi angelus tui Testamenti Michael... in sinum transferatur Abrahæ»... «Dominus Iesus Christus apud te sit ut te defendat»... «Te supplices deprecamur ut suscipi jubeas animam famuli tui illius per manus sanctorum angelorum deducendam in sinum amici tui patriarchæ Abrahæ»... См. Le Blan, Les Bas-Reliefs des sarcophages chrétiens et les liturgies funéraires (Extrait de la Revue Archeolog. 1879), pag. 2—4. Ср. также латинскій гимнъ VIII в., въ которомъ архангелъ Михаилъ воспѣвается какъ «охраняющій человѣка въ часъ смерти и провожающій душу по смерти» (Mone, Laten. Himnen d. Mittelalt. t. I, pag. 450 и сл.; Daniel, Thesaur. himn. IV, 105),—въ такомъ видѣ обыкновенно онъ и былъ изображаемъ въ средневѣковой живописи—см. Maury, Legendes pieuses au Moyen Age, pag. 80; 124.

нѣціи красніи мужіе, и начаша пѣніе красное зело. И сія слышавши душа отъ радости изыдетъ истѣла, и приде на рупцѣ Михаилу. И поемъ же сію въздоша на небеса радующеса“ ¹⁾... Сульпицій Северъ (IV—V в.) въ разказахъ о жизни и кончинѣ бл. Мартина сообщаетъ, что ему было сонное видѣніе: „казалось мнѣ, пишетъ онъ, — что предо мною предстоитъ бл. Мартинъ, въ бѣломъ одѣяніи (toga candida), съ огненнымъ ликомъ (vultu ignea), съ звѣздными взорами (stellantibus oculis). Въ рукахъ у него я увидѣлъ книжечку его житія, составленную мною; я поклонился ему, принялъ благословеніе, и вслѣдъ затѣмъ онъ скрылся въ высотѣ (in sublime sublatus). Спустя немного, по тому же пути, на которомъ я видѣлъ бл. Мартина, отправился и его ученикъ св. Кларъ. Дѣйствительно, какъ оказалось, въ это именно время бл. Мартинъ оставилъ земную жизнь“ ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ Сульпицій Северъ прибавляетъ къ этому разказу, что еще задолго до кончины бл. Мартинъ предсказалъ часъ своей смерти, а въ минуту смерти, видя подлѣ себя діавола, воскликнулъ: „зачѣмъ ты здѣсь свирѣпое животное (cruenta bestia)? Ничего не найдешь ты во мнѣ,—лоно Авраамово приемлетъ мя“ ³⁾...

Въ такихъ же точно чертахъ изображается отшествіе душъ въ загробный міръ и въ разказахъ „Собесѣдованій“ Григорія Великаго.

„Многіе изъ нашихъ—изъ лицъ близкихъ намъ по времени

¹⁾ Текстъ въ славянской рукоп. (XVII в.) украшенъ изображеніями, соответствующими его содержанию—см. рук. Новг. библ. № 1430, л. 10 и 11.—Латин. текстъ—Migne, lib. cit. tom. 73 col. 1012,—ср. ibid. 218, 219 и др. Другія однородныя сказанія изъ восточной агиологіи см. въ книгѣ епископа Игнатія, Слово о смерти, Спб. 1863 г., стр. 45 и сл.—у него же слово св. Макарія егип. объ исходѣ души и Кирилла Іерусалимскаго,—см. также въ указ. кн. монаха Митрофана: «Какъ живутъ наши умершіе».

²⁾ Epist. II, Migne, t. XX, col. 169—70; ср. въ житіи св. Антонія—Migne, Patr. lat. t. 73 col. 153.

³⁾ Epist. III, Migne, t. XX, col. 182—183; ср. въ житіи св. Антонія описаніе сатаны, Migne, t. 73, col. 138: «Oculi ejus ac si species Luciferi, ex ore ejus procedunt lampades incensae. Crines quoque incendiis spranguntur, et ex naribus ejus fumus egreditur, quasi fornacis aestuantis ardore carbonum. Anima ejus ut pruna, flamma vero ex ore ejus glomeratur». Это описаніе нѣрѣдко встрѣчается и въ средневѣковыхъ житіяхъ—ср. напр. житіе св. Тулона—Acta ss. januar. die VII. tom. I, col. 379.

и по отношеніямъ, говорить св. Григорій Вел., вѣрою чистою и пламенной молитвой очистившіе око ума своего, неоднократно (*frequentiter*) видѣли души, исходившія изъ тѣла“ (Діал. IV, 7),—и вотъ, большею частію рассказы-сообщенія такихъ именно лицъ онъ и приводитъ, рассказы „самовидцевъ“ или переданное съ ихъ словъ другими...

По словамъ учениковъ св. Бенедикта, жизнь котораго съ такимъ глубокимъ воодушевленіемъ св. Григорій Вел. изложилъ во 2-й кн. „Собесѣдованій“,—этотъ великій подвижникъ—„отецъ и вождь“ западнаго иночества, ¹⁾ имѣлъ видѣніе исхода души Германа, епископа капуанскаго. Обстоятельства, при которыхъ происходило видѣніе, и самый рассказъ объ немъ св. Григорія запечатлѣны трогательною сердечностію и чарующей прелестью агіологическаго стиля. „Сервандъ, дьяконъ и настоятель монастыря, рассказываетъ онъ,—устроеннаго въ предѣлахъ Кампаніи нѣкоимъ патриціемъ Либеріемъ, имѣлъ обыкновеніе часто посѣщать монастырь св. Бенедикта. Тотъ и другой были очень близки, такъ какъ и сей мужъ, какъ и св. Бенедиктъ, исполненъ былъ ученія небесной благодати, и потому они взаимно насыщали другъ друга бесѣдами о вѣчной жизни и такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ, сердцемъ вкушали сладостную пищу небеснаго отечества, которою еще не могли совершенно наслаждаться (находясь здѣсь, на землѣ) ²⁾. Когда-же наступалъ часъ покоя, то въ верхнюю часть монастырской башни уходилъ достопочтенный Бенедиктъ, а въ нижнихъ частяхъ помѣщался дьяконъ Сервандъ; тутъ была и проходная лѣстница, которая вела снизу на верхъ. Предъ са-

¹⁾ Ср. въ житіи св. Бенедикта Аніана (VIII в.), написан. его ученикомъ—*Acta ss. Februar. XII, t. II, col. 615.*

²⁾ Ср. выше, стр. 2 и сл., взгляды св. Григорія на духовную, созерцательную жизнь. — Въ греч. переводѣ «Диалоговъ», а за нимъ и въ славянскомъ, только что приведенныя слова рассказа переданы съ нѣкоторыми *отступленіями* (въ буквальности) отъ подлинника, *усиливающими мысль*,—такъ, въ славянскомъ: «И сей бо мужъ ученія небеснаго (въ греч. *διδαχῆς οὐρανόυ*) исполненъ быше себе убо медоточными вѣчныя жизни глаголы напоивше. сладци свѣди насладившеся. небеснаго отечества несытною любовію желающе. всихъ прясно питающихся себе зряху. сытости таковаго духовнаго питанія не пріемлюще. егда же и чувственную пищу тѣлесная потреба прошаше вздыхающе ту пріемляху» (Рук. Кирил. биб. 86—216 л. 73).

мой башней, на нѣкоторомъ разстояніи находилось жилище, въ которомъ покоились ученики того и другаго. Однажды въ то время, какъ братья еще спали, Бенедиктъ всталъ на ночную молитву и молился у окна всемогущему Богу; вдругъ онъ увидѣлъ въ самую глубокую полночь осіявшій всю ночную мглу свѣтъ, который такъ блестѣлъ, что ночь сдѣлалась свѣтлѣе дня. Чрезвычайно изумительное событіе послѣдовало за этимъ освѣщеніемъ: весь міръ, какъ самъ онъ рассказывалъ послѣ, собранъ былъ предъ его глазами какъ-бы подъ однимъ лучемъ солнца. Достопочтенный отецъ устремилъ внимательный взглядъ на этотъ блескъ небснаго свѣта и увидѣлъ въ огненномъ сіяніи ¹⁾ несомую ангелами душу Германа, епископа капуанскаго. Тогда пожелалъ онъ имѣть для себя свидѣтеля такого чуда и громкимъ голосомъ призывалъ дьякона Серванда, два-три раза повторяя его имя. Сервандъ тотчасъ былъ пробужденъ необычайнымъ крикомъ сего мужа, взошелъ на верхъ, посмотрѣлъ и увидѣлъ только небольшую часть свѣта. Онъ изумился чуду, а святой мужъ по порядку рассказалъ ему, что происходило, и немедленно послалъ въ Капую узнать, что дѣлается съ епископомъ Германомъ,—оказалось, что онъ уже умеръ, и умеръ въ ту самую минуту, въ которую св. мужъ видѣлъ его возшествіе на небо“... ²⁾).

О кончинѣ самого св. Бенедикта было открыто также въ чудесномъ видѣніи двумъ изъ его учениковъ, находившихся въ разныхъ мѣстахъ и вдали одинъ отъ другаго: „Въ этотъ самый день (въ день его кончины), рассказываетъ св. Григорій, двумъ изъ его учениковъ, одному оставшемуся въ монастырѣ

¹⁾ Въ подл.: «in sphaera ignea»,—въ греч. пер. «εν πυρίνῃ σφαίρα», въ слав. «на огниѣ воѣтси ангелы на небо взносиму» (ук. рук. стр. 73 об.).

²⁾ Діал., кн. II, гл. 35; пер. каз. ак. стр. 144—146; ср. Acta ss. Martii die XXI. — Въ «Legenda aurea» Іакова Вораживѣ (1230—1298),—сборникѣ, представляющемъ сводъ важнѣйшихъ агіологическихъ данныхъ, наиболѣе извѣстныхъ и почитаемыхъ въ средніе вѣка на Западѣ, — рассказъ этотъ передается въ житіи св. Бенедикта, по Григорію Вел., хотя источникъ не указывается (Legende dorée, trad. Brunet, 1850, tom. II, pag. 60),—въ средневѣковой живописи это видѣніе передавалось такъ: св. Бенедиктъ изображался коленнопреклоненнымъ, на облакахъ, устремившимъ взоръ на огненный, сіяющій шаръ («sphaera ignea» у Григ. Вел.), въ которомъ онъ видѣлъ душу Германа Капуанскаго. Wesseley, Iconographie Gottes und d. Heiligen, Lpz. 1874, стр. 99.

и другому, находившемуся вдали, было совершенно одинаковое видѣніе. Видѣли они, какъ тянулась дорога, устланная одеждами и освѣщенная множествомъ сіяющихъ свѣтильниковъ, по направленію къ востоку отъ монастыря, до самаго неба. Мужъ въ свѣтлыхъ одеждахъ предсталъ предъ каждымъ изъ нихъ выше и спрашивалъ, чья это дорога, которую они видѣли. Они отвѣчали, что не знаютъ. Явившійся мужъ сказалъ: это путь, по которому восходитъ на небо возлюбленный Господу Бенедиктъ“... ¹⁾ (кн. II, гл. 37,—рус. пер. стр. 149; ср. кн. IV, гл. 9).

Иногда люди праведной жизни провидятъ близость кончины и заранѣе готовятся къ ней или бываютъ извѣщены особыми чудесными явленіями, знаменующими и ихъ загробную участь. Въ доказательство этого св. Григорій приводитъ рассказъ о своей теткѣ Фарсиллѣ, сообщенный имъ также и въ одной изъ бесѣдъ на Евангеліе... „Отецъ мой, рассказываетъ онъ, имѣлъ трехъ сестеръ, которыя всѣ три были священными дѣвами (въ монашествѣ): изъ нихъ одна называлась Фарсиллою, другая Гордіаною, третья Эмилианою. Всѣ воспламененныя одною ревностію, посвященныя въ одно и тоже время, живя подъ установленнымъ надзоромъ, онѣ провели жизнь внѣ монастыря, въ собственномъ домѣ. И когда онѣ долго были въ этомъ сожителствѣ, то Фарсилла и Эмилиана начали возрастать въ ежедневныхъ приращеніяхъ любви къ Создателю своему и, будучи единой плотію, переходить духомъ въ вѣчность. Напротивъ же того душа Гордіаны начала охлаждаться отъ жара внутренней любви ежедневными ея утратами и мало по малу возвращаться къ любви вѣка сего... Въ одну ночь теткѣ моей Фарсиллѣ, которая была почтеннѣе и выше сестеръ своихъ силою постоянной молитвы, тщательнымъ изможденіемъ плоти, необыкновеннымъ воздержаніемъ и важностію высокой жизни, явился, какъ она сама рассказывала, прапрадѣдъ мой Фе-

¹⁾ У Іакова Воражине l. cit., *ibid.*, pag. 60; ср. *ibid.* t. I pag. 213 (видѣніе кончины св. Доминика, основателя знаменитаго ордена доминиканцевъ—рассказъ поразительно сходный съ тѣмъ, что сообщается у св. Григорія В. о св. Бенедиктѣ), также pag. 242 (въ житіи св. Бернарда), t. II pag. 168 и 173 (въ житіи св. Франциска д'Ассизи).

ликсъ, настоятель сей римской Церкви и, показавъ ей жилище непрестаемаго свѣта, сказалъ: „Иди, я приму тебя въ это жилище свѣта“... Она заболѣла и чрезъ нѣсколько времени умерла, наканунѣ Рождества Господня, а черезъ день въ сонномъ видѣннн явилась сестрѣ своей Эмилианѣ и сказала: „Я пришла затѣмъ, чтобы проведши безъ тебя день Рождества Господня, провести уже съ тобою святой день Богоявленія. Та, заботясь о спасеніи сестры своей Гордіаны, тотчасъ отвѣчала ей: если я одна приду, то на кого оставлю сестру нашу Гордіану? Ей, какъ *сама передавала* (asserebat), со скорбію отвѣчала явившаяся: иди, Гордіана же сестра наша перечислена къ мірскимъ (inter laicas deputata est)... За этимъ видѣніемъ тотчасъ послѣдовала болѣзнь тѣлесная и за день до Богоявленія она скончалась“. (Діал. IV, 16; Бесѣды на Еванг. 39, рус. пер. стр. 286.—290) ¹⁾...

При одрѣ умирающихъ происходятъ различныя явленія, знаменующія исходъ души и наступленіе для нея новой жизни, явленія доступныя даже внѣшнему воспріятію окружающихъ смертный одрѣ и ими засвидѣтельствованныя въ многочисленныхъ разсказахъ... Такъ, со словъ одного достопочтеннаго мужа, св. Григорій разсказываетъ о кончинѣ Спел, пресвитера и настоятеля одного монастыря въ Нурсіи: „Находясь среди созванныхъ имъ братій, причастился онъ тѣла и крови Господнихъ, потомъ началъ съ ними таинственное пѣніе псалмовъ и во время самаго пѣнія братіи съ молитвою предаль духъ Богу. Всѣ присутствовавшіе братія видѣли, какъ вылетѣла изъ устъ его голубка, которая немедленно, сквозь отверстіе кровли храма, въ виду братіи, полетѣла на небо“... „Должно вѣрить, замѣчаетъ по этому поводу св. Григорій, — что въ образѣ голубки явилась душа его, — и самымъ этимъ видомъ Богъ показалъ, съ какою простотою служилъ ему отшедшій

¹⁾ Изъ средневѣковой агиологіи, какъ для этихъ видѣній, такъ и для предъидущихъ, можно бы привести множество однородныхъ сказаній, — укажемъ лишь нѣкоторыя, относящіяся преимущественно къ VII в. — Такъ см. въ житіи Іоанна Милостиваго (VII в., а на лат. пер. въ IX в.) видѣніе Сабина (гл. 52, — Migne, t. 73, col. 382), — въ житіяхъ Элигія (ibid. t. 87 col. 566), Батильды (ibid. col. 673), Бернульѳа (ib. col. 1067) и др.

мужъ“¹⁾... О смерти другаго пресвитера, который не названъ по имени, но который всѣмъ былъ извѣстенъ святою подвижническою жизнью, Григорій Великій передаетъ рассказъ (гл. XI), что „въ минуту смерти, окруженный своими близкими и родными, онъ началъ восклицать: „Добро пожаловать, Господіе мои, добро пожаловать!.. Но зачѣмъ вы удостоиваете меня, раба вашего, своимъ посѣщеніемъ“? А когда окружающіе спросили, къ кому онъ обращается съ вопросомъ, онъ отвѣтилъ: „развѣ вы не видите, что сюда пришли св. апостолы? Развѣ не видите первыхъ изъ апостоловъ—Петра и Павла?“ Затѣмъ, произнося слова: „я иду, иду!“ испустилъ духъ“. Приводя этотъ и другіе рассказы о явленіи умирающимъ праведникамъ самого Господа Иисуса, Богоматери и святыхъ²⁾, Григорій Великій говоритъ, что „часто случается праведнымъ, умирая, видѣть подлѣ себя святыхъ, дабы въ ихъ присутствіи безъ печали и боязни освободиться отъ оковъ плоти“... Далѣе, со словъ очевидцевъ, Григорій Великій сообщаетъ о Сервулѣ, который, находясь въ тяжелой болѣзни и чувствуя приближеніе смерти, позвалъ къ себѣ странниковъ (*peregrinos viros*), пользовавшихся гостепримствомъ въ его домѣ, и просилъ, чтобы они вмѣстѣ съ нимъ пѣли псалмы въ ожиданіи исхода его души, но когда

¹⁾ Представленіе души, исходящей или «отлетающей» отъ тѣла подѣ видомъ птицы—голубка, самое распространенное какъ у различныхъ народовъ древности, такъ и въ христіанской агиологіи и искусствѣ, съ древѣйшихъ временъ (см. въ нашей статьѣ въ «Хр. Чтен.» 1878 г., № 3—4, стр. 423, прим.). По словамъ Григорія В., голубка, по своей невинности и простотѣ—символь праведной души (*Super sanct. cap. Exrov. t. 79 col. 498; Moralia, cap. II, t. 75, col. 529*). Съ приведеннымъ рассказомъ Григор. Вел. ср., между прочимъ, у Григорія Турскаго, *De Gloria Confessorum*, cap. 34: ангелы и души святыхъ являются въ видѣ голубей и сопровождаютъ бранные останки св. Георгія во время несенія ихъ въ базилику, останавливаются надъ базиликой и затѣмъ улетаютъ *ad coelos* (*Migne, t. 71, col. 854—855*),—также въ житіи св. Бенедикта Аніана (VIII в.): одинъ набожный инокъ видѣлъ въ видѣннн «стадо голубей, изъ числа которыхъ одни сіяли чудеснымъ блескомъ и поразительнымъ разнообразіемъ цвѣтовъ, а другіе—чернаго, отвратительнаго вида: это были души людей, различныя по ихъ нравственнымъ качествамъ»—*Acta sv. Febr. t. II, pag. 613*.

²⁾ См. *Dial. l. I cap. VIII, l. IV cap. XII, XIII, XVI, XVII, XXXIV*. Въ средневѣковой агиологіи и въ поучительно-повѣствовательныхъ сказаніяхъ различнаго содержанія рассказы и сообщенія о явленіи небожителей умирающимъ праведникамъ встрѣчаются во множествѣ различныхъ варіантовъ.

началось пѣніе, онъ вдругъ остановилъ ихъ, воскликнувъ: „Молчите! развѣ не слышите, какія хвалы воспѣваются на небѣ?“—въ эту минуту его душа разлучилась съ тѣломъ. „Съ упоеніемъ слушая небесныя пѣснопѣнія исходяція души избранныхъ, говоритъ св. Григорій, — не чувствуютъ разлученія души съ тѣломъ“ ¹⁾. — Минута кончины праведнаго, кромѣ указанныхъ чудесныхъ явленій, сопровождается многими другими—какъ въ самомъ праведникѣ (напр. прозрѣніе въ будущее), какъ бы предвкушающемъ уже наступленіе высшей духовной жизни, такъ даже во внѣшней окружающей природѣ: необыкновенное блистаніе свѣта, благовоніе ²⁾, землетрясенія, бури. Въ подтвержденіе этого въ III кн. „Діалоговъ“ приводится, между прочимъ, рассказъ о кончинѣ Павлина Нолянскаго: „когда онъ былъ уже при послѣднихъ минутахъ, вдругъ

¹⁾ Migne, l. c. col. 344. Cp. cap. XV: de transitu Romulae ansillae Dei: при ея успеніи необыкновенный блескъ освѣтилъ келлію, послышалось пѣніе ангельскихъ хоровъ, распространилось необыкновенное благоуханіе и пр. (col. 344—345; Hom. in Euang. 15 и 40).—Въ «Люцидаріѣ», представляющемъ родъ средневѣковой народной богословско-философской энциклопедіи (приписывается Гонорію Отювскому XII в.) и подобно Четыр-Минеемъ (Legenda Aurea) Іак. Воражнѣ, также необыкновенно популярномъ средневѣковомъ сборникѣ (былъ извѣстенъ и въ славянскихъ переводахъ—см. первую часть «Люцидарія» въ изд. Тихонравова, Лѣт. Рус. Литер. Т. I, 1859 г.), о смерти праведнаго, въ прямомъ согласіи съ агиологическими данными и на основаніи ихъ, говорится: *cita cum justus in extremis agit, angelus sui custos cum multitudine angelorum venit, et animam ejus sponsum Christi de carcere corporis tollit, et cum maximo dulcissimae melodiae cantu, et immenso lumine, ac suavissimo odore ad coeleste perducit palacium, in spiritualem paradisum*. Elucid. sive Dial. de summa totius Christ. Theol., Migne, Patrol. lat., t. 172, col. 1157.

²⁾ Dial. l. IV, cap. 47—рассказъ о св. подвижникѣ Мерудѣ, которому предъ смертью было видѣніе: «спускался съ неба на его голову вѣнокъ изъ бѣлыхъ цвѣтовъ» (лилій). И когда, спустя четырнадцать лѣтъ послѣ его смерти, была открыта его гробница—«истекло такое благоуханіе, какъ будто тамъ собрано было благоуханіе всѣхъ цвѣтовъ». Въ другомъ мѣстѣ, св. Григорій Вел. на основаніи IV, 5 ст. кн. Пѣснь Пѣсней, какъ бы въ поясненіе символическаго значенія, усвоеннаго этому цвѣтку—лиліямъ (lilium прозв. отъ кельтическаго сл. li—бѣлый), говоритъ, что «св. Церковь, полная цвѣтами избранныхъ, время мира имѣетъ лиліи (праведные), а во время брани розы (мученики)». Hom. in Euang. 35; Moralia, t. 76, col. 295. Въ средневѣковой агиологии и искусствѣ лилія—символь чистоты, непорочности и блаженной жизни,—роза—символь любви и молитвеннаго настроенія (см. у Menzel'я: Christl. Symbolik, Lpz. 1854, Th. II, стр. 31 и 279; Friedreich, Symbolik und Mythol. d. Natur Würzb., 1859, стр. 220, 341 и сл.).

потряслась земля и ложе, на которомъ онъ возлежалъ, поколебалось, между тѣмъ самый домъ оставался непоколебимымъ¹⁾...

Духи тьмы въ образѣ личныхъ и страшныхъ существъ — чудовищъ также появляются предъ одромъ умирающихъ, стараясь овладѣть ихъ душою, — въ образѣ „черныхъ людей, мавровъ—еѳіоповъ“, или въ видѣ „дракона“, съ разинутой пастью, готовящагося поглотить умирающаго. „Нѣкто Хрисаоргій, по разказу челоуѣка близко знакомаго св. Григорію, настоятеля одного монастыря, — предъ тѣмъ самымъ временемъ, какъ душѣ выйти изъ тѣла, открытыми глазами увидѣлъ черныхъ и страшныхъ духовъ, которые стояли предъ нимъ и готовы были схватить душу его и отнести въ адскую темницу²⁾. Онъ затрепеталъ, поблѣднѣлъ, громко сталъ просить отсрочки и страннымъ и смущеннымъ голосомъ звалъ сына своего Максима... Собралось все семейство съ плачемъ и трепетомъ. Злыхъ духовъ, отъ которыхъ онъ такъ сильно страдалъ, домашніе не могли видѣть, но узнали о присутствіи ихъ изъ смущенія больного, блѣдности и трепета. Со страха отъ ихъ черныхъ лицъ Хрисаоргій обращался на постелѣ туда и сюда; лежалъ на лѣвомъ боку — и не могъ удалить ихъ отъ взора; поворачивался къ стѣнѣ и тамъ они были. Стѣсненный ими до чрезвычайности, онъ отчаявался уже въ своемъ освобожденіи отъ нихъ и сталъ громкимъ голосомъ кричать: „отсрочку хоть до утра! хоть до утра!“ Но во время самаго этого крика душа была взята изъ тѣла“... Передавая этотъ разказъ, св. Григорій говоритъ, что видѣніе это служило „предостереженіемъ для насъ, которыхъ еще ожидаетъ долготерпѣніе Божіе“, такъ какъ для самого

¹⁾ Dial. I. IV, cap. 22 и 27; Бесѣды на Еванг. 37. Изъ средневѣковыхъ агіологическихъ сказаній ср. въ житіи св. Иветы (XIII в.), авторъ котораго въ своемъ разказѣ не разъ ссылается на твореніе св. Григорія В. и дѣлаетъ изъ него заимствования: при ея кончинѣ, въ природѣ — снѣгъ, дождь, вѣтеръ, — словомъ, вся природа принимаетъ печальный видъ, какъ бы соболѣвая о ея кончинѣ, и — разсказываетъ авторъ — «*mira dicturus sum, ecce contra fenestram cellulae, in qua agonista Christi agonisabat, multitudo insedit innumera bilis avium volucrumque diversi generis, et quasi congaudentes decedentis gloriae, diversarum vocum concentuumque modulatione svavi aures intendentium demulcebat, ac si diebus factum cerneris aestatis*». Acta ss. Januar. t. I, pag. 876 (ср. *ibid.* 869).

²⁾ «*Vidit tetros et nigerrimos spiritus coram se assistere*»... въ греч. пер. «*φοβρά καί ζοφώδη πνεύματα*», — въ древне-слав.: «страшны и мрачны духъ»...

умиравшаго оно уже немогло имѣть пользы — его душа была взята изъ тѣла ¹⁾. По другому разсказу, одинъ умиравшій, за котораго окружавшіе его возсылали усердныя молитвы, чтобы Господь отпустилъ ему согрѣшенія, — „вдругъ громкимъ голосомъ закричалъ, прервавъ молитву: отойдите, отойдите, я отданъ на съѣдѣніе дракону, но онъ не можетъ пожрать меня по причинѣ вашего присутствія. Голову мою онъ проглотилъ уже; дайте ему мѣсто, чтобы не мучилъ меня болѣе, но сдѣлалъ со мной, что хочетъ. Если я отданъ ему для пожранія, то зачѣмъ изъ за васъ тсрплю замедленіе“? Тогда братія стали говорить ему: „что это ты говоришь, братъ? Положи на себѣ знаменіе святаго креста“. Съ великимъ крикомъ отвѣчалъ онъ: „хочу перекреститься, но чешуя дракона препятствуетъ мнѣ“. Услышавъ объ этомъ, братія простерлись на землю со слезами и стали еще усерднѣе молиться объ его избавленіи. Вдругъ больному сдѣлалось лучше и онъ воскликнулъ громкимъ голосомъ: „благодареніе Богу! драконъ, намѣрившійся пожрать меня, бѣжалъ; отгоняемый вашими молитвами, онъ не могъ стоять здѣсь. Молитесь только за мои грѣхи; потому что я готовъ раскаяться и всеѣмъ оставить мірскую жизнь“. Такимъ образомъ, человекъ, который, какъ сказано было, сталъ уже холодѣть въ оконечностяхъ своего тѣла, сохраненный для жизни, всеѣмъ сердцемъ обратился къ Богу; послѣ того, измѣнивши свои мысли, онъ долго подвизался съ сокрушеніемъ сердца, и тогда только ду-

¹⁾ Dial. IV, cap. 38, рус. пер. 335—336; Homil. in Euang. Hom. XII. Въ другомъ мѣствѣ (cap. XVIII), коснувшись вопроса — все ли умирающія дѣти наследуютъ царство небесное, и отвѣчая, что не все — Григорій В. подтверждаетъ это примѣромъ одного мальчика, который по небрежности родителей научился хулить Бога: когда мальчикъ заболѣлъ и лежалъ на рукахъ своего отца, внезапно появились злые духи (въ греч. пер. Діалоговъ: τὰ τῶν πονηρῶν πνεύματα, въ слав.: «дукавый духъ») остановились предъ нимъ и начали смотрѣть на него своими страшными, пожирающими взорами (ср. lib. I, cap. 12). Мальчикъ затрепеталъ и закричалъ стлу: «Заступись за меня, заступись! Черные люди пришли, хотятъ меня унести — Mauri homines venerunt, qui me tollere», — въ греч.: «Μαῦροι ἀνδρῶτες», въ слав.: «чръни чловѣци». Древне-славянское названіе злыхъ духовъ — «мурини страшни», особенно часто встрѣчающееся въ произведеніяхъ агиологическаго характера, очевидно, перев. греч. — «Μαῦροι»: см., между прочимъ, въ рукоп. Новгор. библ. № 1357, гдѣ помѣщенъ небольшой разсказъ, составленный подъ влияніемъ «Собесѣдованій» св. Григорія В.

ша его разрѣшилась отъ тѣла ¹⁾. Въ объясненіи 13 ст. 34 гл. прор. Исаи—стиха, который въ латинскомъ іеронимовскомъ переводѣ читался такъ: „erit cubicule *draconum* et *rasua struthionum*“ и пр. (въ рус. Библии: „и будетъ она (земля) жилищемъ шакаловъ, пристанищемъ страусовъ“...) Григорій Вел. слово „*draco*“ объясняетъ въ переносномъ смыслѣ какъ „все злое и порочное“, ²⁾ а въ одной изъ бесѣдъ на Евангеліе (Бес. XXV) смерть и адъ онъ уподобляетъ „разинутой пасти дракона“... Представленіе злыхъ духовъ, исчадій подземнаго „мрачнаго“ ада въ черномъ цвѣтѣ, въ образѣ „черныхъ людей“ или „эііоповъ“, вполнѣ отвѣчающее ихъ духовной природѣ—самое распространенное не только въ христіанскомъ мірѣ („духи тьмы“, мрака), но и у язычниковъ классическихъ временъ: въ памятникахъ искусства и въ поэтическихъ сказаніяхъ древнихъ ангелъ или царь смерти и вообще все, что относится къ области мрачнаго гадеса, всегда изображалось въ черномъ цвѣтѣ. ³⁾ Въ древнѣйшей христіанской агіологии, особенно въ житіяхъ восточнаго происхожденія, сатана и его ангелы обыкновенно называются „черными духами“ и если являются людямъ, то чаще всего—въ образѣ „эііоповъ“. Въ мученическихъ Актахъ Перпетуи и Фелицитаты разсказывается о борьбѣ ангеловъ съ страшнымъ „отвратительнымъ египтяниномъ“—съ сатаною, явившимся въ образѣ эііопа, какъ объясняетъ бл. Августинъ ⁴⁾. Въ житіи Антонія Вел., вошедшемъ въ сборникъ „*Vitae Patrum*“, сатана приходитъ однажды къ святому „въ образѣ чернаго и страшнаго отрока“ (*puer horridus atque niger*) ⁵⁾. Въ образѣ черныхъ людей—эііоповъ злые духи столь же часто являются и другимъ восточнымъ отшельникамъ, сказанія о которыхъ помѣщены въ томъ же сборникѣ,—кромѣ того, здѣсь же приводится разсказъ, по которому „злые духи въ видѣ черныхъ и страшныхъ всадниковъ, на черныхъ коняхъ, съ огненнымъ жезломъ въ рукахъ

¹⁾ Dial. l. IV, cap. 38 (рус. пер. стр. 337 и 337); Hom. in Euang. XIX, col. 1158 (t. 76).

²⁾ *Moralia*, l. VII, cap. 28, col. 786 (t. 75).

³⁾ Bachofen, Versuch über die Gräbersymb. d. Alten, стр. 5—8.

⁴⁾ Ruinart, Acta Mart. tom. I; Acta ss. Martii VI pag 336; 338.

⁵⁾ Migne, Patr. lat. tom. 73, col. 130.

приѣзжаютъ за душою умирающаго богача“... ¹⁾). Вообще, по словамъ Григорія Великаго, черный цвѣтъ служить символомъ грѣха, смерти, начала всякаго зла, почему и въ Священ. Писаніи названіемъ Эііопіи обозначается иногда „весь міръ, черный грѣхами“, иногда „язычество очерненное грѣховной нечистотой“, какъ находившееся во власти дьявола ²⁾), равно какъ по той же причинѣ послѣднее называется иногда „ворономъ“...³⁾).

Равнымъ образомъ, и появленіе злыхъ духовъ въ видѣ „дракона“ встрѣчается уже въ самыхъ раннихъ памятникахъ христіанской агіологіи. Такъ, въ мученическихъ актахъ св. Фелицитаты и Перпетуи сообщается слѣдующее видѣніе: „увидѣла я, говоритъ мученица, золотую лѣстницу, необыкновенно высокую, идущую прямо отъ земли къ небу, но въ такой степени узкую, что по ней можно взойти только одному. Обѣ стороны ея были окружены пилами, копьями, мечами... всевозможными орудіями мученій и пытокъ, а у подножія находился страшный драконъ, казалось, каждую минуту готовый броситься на тѣхъ, которые хотѣли бы взойти вверхъ по этой лѣстницѣ. Сатуръ все-таки попробовалъ взойти и возшолъ первый, — поднявшись онъ обернулся назадъ и сказалъ:

¹⁾ Migne, *ibid.* col. 1012. Ср. въ указанномъ уже новгородскомъ спискѣ — «Отъ Старчества» (№ 1430) л. 10: «Бывшу же смертному часу се зрять братъ нѣкоего страшна пришедша, и муше же въ руцѣ своей трезубецъ огненъ, — и слыша и гласъ сице глаголюще. яко же не упокой мене душа его ни единъ часъ, и той не пощадитъ его ни единого часа истерзая съ нужею душу его, ибо не почити иматъ въ вѣки. Страшный же онъ устреми трезубецъ огненный въ сердце его и на многъ часъ мучи исторгъ душу его съ нужею» (подъ этими словами находится изображеніе: «старецъ, лежащій на одрѣ, подлѣ него сатана, приемлющій душу, исходящую изъ устъ въ видѣ младенца», — изображенія этого рода и данныя древне-славянской церковной письменности см. у Буслаева, *Очерки рус. нар. литер. и искусства*, т. II). Смерть въ личномъ образѣ какъ ангелъ смерти ср. Притч. 17, 11; IV Цар. 19, 35; Иса. 37, 36, — въ классической древности, особенно въ памятникахъ искусства, смерть также изображалась въ личномъ видѣ (см. объ этомъ у Wilh. Furtwängler'a: *Die Idee d. Todes in den Mythen und Kunstdenkmälern d. Griechen*, Freib, 1860), — въ христіанскомъ искусствѣ изображенія такого рода, въ связи съ представленіемъ смерти въ личномъ образѣ, появляются только въ эпоху такъ называемаго возрожденія классич. древности (см. I. Wesseley, *Die Gestalten d. Todes u. d. Teufels in der darstel. Kunst*, Lpz, 1876).

²⁾ *Moralia*, I. XVIII, cap. 52, ccl. 88 (t. 76).

³⁾ *Ibid.*, I. 30, cap. IX, col. 539.

„Перпетуя, я ожидаю тебя, но остерегись дракона“. „Не боюсь, отвѣчала Перпетуя, и во имя Господа Иисуса Христа иду“. Тогда драконъ кротко опустилъ голову, я наступила на нее, говорить мученица, и голова дракона послужила для меня какъ бы первой ступенью лѣстницы“ ¹⁾. Въ приведенной выше молитвѣ изъ актовъ св. Бонифація, умирающій мученикъ проситъ Бога оградить его отъ козней губителя сатаны — „дракона“ ²⁾. Въ житіяхъ святыхъ можно указать цѣлый многочисленный рядъ сказаній, въ которыхъ появляется сатана въ видѣ „дракона“ ³⁾ и, вѣроятно, такому представленію, кромѣ извѣстнаго мѣста въ Апокалипсисѣ (XII, 3), не мало способствовало сближеніе этого ползучаго змѣевиднаго звѣря ⁴⁾ съ библейскимъ образомъ дьявола—съ змѣемъ... Въ памятникахъ древнехристіанскаго искусства дьяволъ былъ изображаемъ не въ личномъ видѣ, а символически—въ образѣ змѣи ⁵⁾, въ средніе же вѣка—въ образѣ змѣи-дракона ⁶⁾, равно какъ и самый

¹⁾ Ruinart, Acta Mart. tom. I, pag. 94 (edit. 1713). Бл. Августинъ въ рѣчи на день св. мученицъ Перпетуи и Фелицаты, по поводу этого мѣста изъ ихъ мученическихъ актовъ, говоритъ: «Calcatu8 est ergo draco pede casto et victore vestigio, cum erectae demonstrarentur scalae, per quas beata Perpetua iret ad Deum. Ita caput serpentis antiqui, quod fuit praecipitum foemini cadenti, gradus factum est adscendenti» (Opera S. Aug. ed. Bened. 1700, t. V, col. 791).

²⁾ См. выше, стр. 78, прим.

³⁾ Ср. у Кирпичникова, Св. Георгій и Егорій храбрый, Спб. 1879, стр. 111—113.

⁴⁾ Драконъ—громадное змѣевидное животное, водившееся въ Египтѣ. Между прочимъ, авторъ «Лавсаика», Палладій, долго путешествовавшій по Египту (въ 388—404 годахъ), рассказываетъ, что самъ онъ видѣлъ въ египетскихъ пустыняхъ этого страшнаго звѣря огромной величины, ползавшаго по песку, что это животное чрезвычайно велико—имѣеть больше пятнадцати локтей и что иногда опустошаетъ цѣлую страну, гдѣ поселяется, истребляя множество животныхъ («Лавсаикъ», гл. 47 и 48; рус. пер. (1850 г.), стр. 170 и 173).

⁵⁾ Piper, Mythol. d. christl. Kunst, Bd. I, Abth. I, стр. 120; Wesseley, указ. соч. стр. 85. Императоръ Константинъ Вел., по словамъ его біографа Евсевія (Vita Const. lib. III, cap. 3), приказалъ въ преддверіи своего дворца изобразить себя, съ побѣднымъ знакомъ креста надъ головою, поражающимъ дракона, попираемаго ногами. На монетахъ константиновскаго времени, въ знакъ побѣды христіанства надъ язычествомъ, было выбито изображеніе знамени съ монограммой Христа, поставленнаго древкомъ на змѣю, съ подписью подъ монограммой: «Spes Publica» (см. у Martigny, Dictionaire и пр., стр. 735).

⁶⁾ Al. Maury, Essai sur les legendes pieuses и пр., стр. 136 и сл.; Wesseley,

адъ въ живописи и въ церковныхъ мистеріяхъ былъ представляемъ въ видѣ разинутой пасти дракона ¹⁾. Между прочимъ, въ Западной Церкви существовалъ обычай во время торжественныхъ церковныхъ процессій носить „знамя съ изображеніемъ дракона“, что означало „побѣду Христіанства надъ язычествомъ, какъ надъ царствомъ сатаны или торжества Церкви надъ ересями“... ²⁾

Появляясь въ томъ или другомъ видѣ предъ одромъ умирающаго грѣшника, злые духи овладѣваютъ его душою ³⁾. Объ участи души послѣ смерти, о ея хожденіяхъ до заслуженнаго ею мѣстопробыванія и о мытарствахъ, въ разказахъ „Собесѣдованій“ Григорія Вел. нѣтъ опредѣленныхъ указаній, хотя къ его времени ученіе о мытарствахъ, особенно въ твореніяхъ отцовъ и учителей Восточной Церкви, высказалось уже съ положительною опредѣленностію ⁴⁾. Въ агиологіи, насколько извѣстно, ученіе о вѣдушныхъ мытарствахъ впервые встрѣчается въ знаменитомъ твореніи св. Аѳанасія Александрійскаго—въ его Житіи св. Антонія Велик., которое было написано около 365 г., тогда же переведено на латинскій языкъ (ок. 365—370 г.) и пользовалось всеобщимъ благоговѣйнымъ уваженіемъ во всемъ христіанскомъ мірѣ, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ ⁵⁾. „Однажды св. Антоній, — повѣствуетъ

conographie d. Gottes u. der Heiligen, Lpz. 1874 (см. описаніе изображеній святыхъ—Аммона, Анатоліи, Елизаветы и мн. др.,—стр. 67, 68, 155 и др.),

¹⁾ Maury, lib. cit., pag. 137; M. Sepet, Le drame chretien au Moyen Age Paris, 1878, pag. 127 и 256.

²⁾ «Effigies draconis quae cum vexillis, in ecclesiasticis processionibus deferri solet, qua vel diabolus ipse, vel haeresis designatur, de quibus triumphat ecclesia. Diabolus enim, ut ait S. Augustinus (Hom. 36) in scripturis, leo et draco est, leo propter impetum, draco propter insidias».—Du Cange, ad Script. med. et inf. lat., см. въ указ. соч. Maury, стр. 135, прим. 3.

³⁾ Въ «Люцидаріѣ» объ исходѣ души грѣшника: «Cum mali in extremis sunt daemones maximo strepitu conglobati veniunt aspectu terribiles, qui animam cum pervalido tormento de corpore excutunt, et crudeliter ad inferi claustra pertrahunt». Migne, t. 172, col. 1159.

⁴⁾ Мѣста изъ отцовъ Церкви въ доказательство этого см. въ Догматич. Богосл. Макарія, т. V, стр. 81 и сл.,—въ книгѣ преосв. Игнатія— Слово о смерти, стр. 113 и сл.

⁵⁾ Св. Златоустъ советуетъ читать его всемъ христіанамъ,—бл. Августинъ говоритъ, что чтеніе жизни св. Антонія много содѣйствовало его обращенію. См. Сергія, Прав. мѣсяц. Востока, т. II, ч. 2, стр. 21.

онъ,—при наступленіи девятаго часа, начавъ молиться предъ вкушеніемъ пищи, былъ внезапно восхищенъ Духомъ и вознесенъ ангелами на высоту. Воздушные демоны противились его шествію; ангелы, препираясь съ ними, требовали изложенія причинъ ихъ противодѣйствія, потому что Антоній не имѣлъ никакихъ грѣховъ. Демоны старались выставить грѣхи, содѣянные имъ отъ самаго рожденія; но ангелы заградили уста клеветниковъ, сказавъ имъ, что они не должны исчислять согрѣшеній его отъ рожденія, уже изглаженныхъ благодатію Христовою, но пусть представляютъ, если имѣютъ, грѣхи, содѣянные имъ послѣ того времени, какъ онъ поступленіемъ въ монашество посвятилъ себя Богу. При обвиненіи демоны произносили много наглыхъ лжей; но какъ клеветы ихъ лишены были доказательствъ, то для Антонія открылся свободный путь. Тотчасъ онъ пришелъ въ себя и увидѣлъ, что стоитъ на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ сталъ для молитвы. Забывъ о пищѣ, онъ провелъ всю ночь въ слезахъ и стenanіяхъ, размышляя о множествѣ враговъ чelовѣческихъ, о борьбѣ съ такимъ воинствомъ, о трудности пути къ небу чрезъ воздухъ и о словахъ Апостола, который сказалъ: „нѣсть наша брань къ плоти и крови, но къ началамъ власти сего воздуха (Еф. 6, 12,—въ такомъ сокращенномъ изложеніи передается этотъ текстъ въ подлинникѣ житія), который (Апостоль), зная, что воздушныя власти того только и доискиваются, о томъ заботятся со всѣмъ усиліемъ, къ тому напрягаются и стремятся, чтобы лишить насъ свободнаго прохода къ небу,—увѣщаетъ: примите вся орудія Божія, да возможете противитися въ день лють (Еф. 6, 13), да противный посрамится, ничто же имѣя глаголати о насъ укорно“ (Тим. 2, 2) ¹⁾... Еще опредѣленнѣе поучаль относительно этого предмета блаж. Іоаннъ Милостивый, современникъ св. Григорія Вел., постоянно хранившій въ памяти то, что также въ чудесномъ видѣніи открыто было преп. Симеону Столпнику и передано ему. „Много и часто бл. Іоаннъ, пишеть современный ему авторъ его житія,—бесѣдовалъ о памяти смертной и объ исходѣ души, и случалось, что приходив-

¹⁾ Жизнь св. Антон., гл. 37,—у Игнатія, Слово о смерти, стр. 114—115; затѣм. текстъ—см. Vitae Patrumъ Mign'я Patrol., t. 73, col. 155.

шіе къ нему съ видомъ гордымъ и лицомъ смѣющимся,—выходили съ его бесѣдъ со смиреніемъ, съ поникшей головою и съ слезами на глазахъ. „Какъ полагаю я смиренный,—такъ поучалъ онъ,—для спасенія нашего довлѣетъ прилежно и трепетно помышлять и попеченіе имѣть о смерти, о томъ, что въ тотъ часъ (въ часъ смерти) никто не поможетъ намъ и никто не пойдетъ съ нами изъ жизни сей, какъ только наши добрыя дѣла, и каково же будетъ тогда смятеніе души, когда предъ ангелами пришедшими за нею и призывающими ее къ отшествію—обряцется она неготовою? Какъ будетъ она просить тогда, чтобы дали ей еще хотя немного времени жизни,—и услышитъ: зачѣмъ! Развѣ хорошо воспользовалась ты даннымъ тебѣ временемъ жизни?“... И снова поучалъ какъ бы о себѣ самомъ: „како можешь, убогій Іоаннъ, пройти мимо звѣрей въ тростникѣ (въ слав. пер. Макарьевскихъ Четьи-Миней — „звѣри тростныя“, въ латин. пер.: „bestias arundineti“,—см. Псал. 67, 31), егда встрѣтятъ тебя мытари (въ слав. пер „мытоимства“, въ латин.—„exactores“)? Увы, какой ужасъ и трепеть овладѣетъ тогда душею, предъ такими столь жестокими и немилостивыми истязателями!“¹⁾... Ибо всегда святой сей (Іоаннъ милостивый) памятовалъ бывшее въ откровеніи св. Іоанну Столпнику, который говорилъ: когда душа разлучается съ тѣломъ и отъ земли восходитъ къ небу, встрѣчаютъ ее на пути полчища демоновъ, каждый въ своемъ чинѣ,—демоны гордости, которые обслѣдуютъ — обыскиваютъ ее—не имѣла ли она отъ дѣлъ ихъ, — полчища духовъ оклеветанія, которые ищутъ—не поносила ли кого и не загладила грѣхъ покаянiемъ, — встрѣчаютъ дальше и выше сихъ духи блудодѣянiя, ищущіе—не познаютъ ли въ ней начинанiй своихъ. Итакъ, когда несчастная душа, восходя отъ земли къ небу истязасма будетъ, ангелы Божіи станутъ въ сторонѣ отъ нея и ничто не поможетъ ей, какъ только дѣла благія“²⁾...

¹⁾ Въ слав. пер.: «охъ, како-страхъ ту и трепеть обьметъ душу тогда словеси истязасму отъ лика словоищець люто и безмилостивно»...

²⁾ Латин. пер. у Миня, Vitae Patrum, col. 573—575,—славянскій въ Макарьевскихъ Четьи-Минейхъ, Соф. библ. № 1319 (ноябрь) л. 236 об.,—латинскій текстъ житія полнѣе славянскаго,—славянское проложное сказаніе (у еп. Игнатія, Слово о смерти, стр. 121) о мытарствахъ говорить подробнѣе, чѣмъ

Трудно сказать, какъ относился къ этому ученію объ исходѣ души и о восхожденіи ея на небо св. Григорій Вел., — прямыхъ и ясныхъ свидѣтельствъ относительно этого мы не находимъ въ его твореніяхъ. Но что оно вполнѣ согласно и съ его высокимъ подвижническимъ взглядомъ на земную жизнь человѣка и на отношенія ея къ жизни за гробомъ, на непрестанную брань съ духами злобы, поджидающими лишь минуты, чтобы исхитить, овладѣть исходящею душою, — относительно этого не можетъ быть сомнѣнія. „Нечистые духи, говоритъ онъ, которые были низринуты съ эфирнаго неба, носятся, рѣются (vagantur) въ пространствѣ между небомъ и землею“ ¹⁾, — а потому ясно, возносимая на высоту, на небо, душа должна проходить какъ бы среди нихъ, среди полчищъ власти воздушныхъ, которыя уже по самой природѣ своей не могутъ не противостоятъ ей...

Изъ рассказовъ св. Григорія Велик., изображающихъ собственно загробную жизнь, одни касаются временныхъ и вѣчныхъ мученій, въ другихъ описываются мѣста мученій и райскихъ блаженствъ...

Монахини одного монастыря, рассказываетъ онъ, были отлучены отъ церкви за нѣкоторые не особенно важные грѣхи, въ отлученіи умерли и были погребены въ церкви. И вотъ, когда въ той церкви совершалась божественная евхаристія и дьяконъ по обычаю возглашалъ: „Лишенные общенія изыдите“, кормилица тѣхъ женъ (монахинь), которая имѣла обыкновеніе подавать приношеніе за нихъ Господу, впадѣла, какъ онѣ вставали изъ своихъ гробовъ и выходили изъ церкви... Монахини, рѣшила она, лишены общенія съ церковью, за то, что исправили своихъ нравовъ и языка. Св. Бенедиктъ далъ ей просфору и сказалъ: „иди, принеси за нихъ и они не будутъ болѣе въ

въ текстѣ Четьи-Минеи, — у Дмитрія Ростовскаго (Четьи-Минеи 12 ноября) это мѣсто опущено, — въ *Legenda Aurea* Іакова Воражиня — также (см. пер. Brunet, t. II).

¹⁾ *Moralia*, l. II, cap. 47, col. 590 (Migne, t. 75). Въ западной средневековой агиологіи, начиная съ VI в., также можно указать множество свидѣтельствъ относительно воздушныхъ истязаній души, при ея восхожденіи на небо, — очевидно, ученіе о чистилищѣ развивалось совершенно независимо отъ этой мысли.

отлученіа“, — она исполнила это и больше уже не видала, чтобы при возгласѣ оглашеннымъ умершія монахини выходили изъ церкви, какъ случалось прежде. Такимъ образомъ, при содѣйствіи св. Бенедикта и при помощи приношеній за нихъ, имъ были отпущены грѣхи и они снова удостоились вступить въ общеніе съ церковью. — На недоумѣнное замѣчаніе своего собесѣдника, что— „удивительно, какимъ образомъ уважаемый и св. мужъ (Бенедиктъ), жившій еще въ этой тлѣнной плоти, могъ разрѣшить души, подлежавшія уже иному, невидимому суду“,—св. Григорій отвѣчаетъ: „неужели не въ этой плоти былъ слышавшій обѣтованіе: еже аще свяжеша на земли, будетъ связано на небесѣхъ; и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ (Мѣ. 16, 19)? Относительно связыванія и разрѣшенія преемствуютъ ему тѣ, которые по вѣрѣ и нравственности получаютъ священную власть. Но чтобы перстный человекъ могъ совершать такіа дѣла, для этого Творецъ неба и земли сходилъ съ неба на землю, и чтобы плоть могла судить даже духовъ, такой благодати удостоилъ ее Богъ, сдѣлавшись ради людей плотію: потому что немощь наша стала выше себя, когда облеклось въ нее могущество Божіе“ (Діал. II, 23)...

О Теофанѣ, правителѣ области Центумелы, человекѣ добромъ, кроткомъ и милосердомъ, который „хотя и совершалъ дѣла земныя и временныя, но какъ открылось при смерти—болѣе по чувству долга, нежели по разсчетахъ временнымъ“,—св. Григорій передаетъ со словъ близко знавшихъ его лицъ, что приблизившись къ смерти онъ весь былъ покрытъ ранами, изъ которыхъ струился смраднѣйшій гной, но послѣ тяжелой кончины на немъ не нашли ни одной раны и когда чрезъ нѣсколько времени послѣ погребенія открыли его гробницу,—изъ нея истекало такое благоуханіе, какъ будто отъ гнющаго тѣла вмѣсто червей исходили ароматы (кн. IV, гл. 27).—Что же означали эти временныя страданія-мученія при концѣ жизни? Григорій Вел. не даетъ прямого отвѣта на этотъ вопросъ,— „кто знаетъ, говоритъ онъ, сокровенные суды Божіи? Чего не можемъ понять въ судѣ Божіемъ, должны болѣе трепетать, нежели изслѣдовать“ (кн. IV, гл. 26). Въ другомъ разсказѣ— „о дупѣ дьякона Пасказія“ сообщается такой случай. Германъ,

епископъ Капуанскій, по совѣту врачей, принималъ ванны въ ангулемскихъ купальняхъ и здѣсь встрѣтилъ въ качествѣ прислужника дьякона Пасхазія, незадолго предъ тѣмъ умершаго. На его удивленный вопросъ: какъ онъ явился сюда и что дѣлаетъ здѣсь? Пасхазій отвѣчалъ, что онъ осужденъ за грѣхи и несетъ наказаніе, но если епископъ помолится за него Господу, то онъ будетъ освобожденъ. Епископъ Германъ исполнилъ его просьбу и когда въ другой разъ пришелъ въ купальни, то уже не нашелъ здѣсь осужденнаго, и это служило знакомъ, что по молитвѣ набожнаго епископа Пасхазій получилъ отпущеніе грѣха—былъ прощенъ. (lib. IV cap. 40). Такой же случай былъ съ однимъ пресвитеромъ, по молитвамъ котораго и спасительному ходатайству Церкви одинъ осужденный несшій послѣ смерти временныя наказанія въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ онъ былъ полнымъ господиномъ при жизни—получилъ отпущеніе своей вины, какъ открыто было объ этомъ пресвитеру изъ особаго явленія (кн. IV, 55). О монахѣ своего монастыря Лустѣ самъ св. Григорій рассказываетъ, что въ наказаніе за его сребролюбіе и чтобы показать примѣръ строгости другимъ—онъ лишилъ его христіанскаго погребенія. Но поломъ, сжалившись надъ нимъ, велѣлъ ежедневно въ теченіи тридцати дней совершать за него спасительное жертвоприношеніе, и на тридцатый день умершій явился въ *видѣніи* ночью своему брату и сказалъ ему: „до этого дня мнѣ было худо, но теперь уже хорошо, потому что сегодня я принялъ приобщеніе“ (hodie communionem resepi)...

Сообщая рассказы о явленіи усопшихъ душъ, св. Григорій Вел. ставитъ ихъ въ связь съ вышеизложеннымъ взглядомъ на временныя очистительныя мученія (Dial. IV, 39) и съ ученіемъ Церкви о силѣ молитвъ, особенно же—спасительной евхаристической жертвы, приносимой за умершихъ: „отсюда — изъ этихъ рассказовъ—поучаетъ святой отецъ—видно, сколь полезно душамъ приношеніе безкровной жертвы, когда сами духи просятъ ее отъ живущихъ и указываютъ *признаки*, свидѣтельствующіе о разрѣшеніи чрезъ нее отъ грѣховъ“ (IV, 55). О возможности самыхъ явленій—видѣній и сообщеній изъ загробнаго міра онъ не разсуждаетъ: это вопросъ для него рѣшенный... Бл. Августинъ въ одномъ изъ названныхъ уже нами

сочиненій— „De cura gerenda pro mortuis“, разъясняя необходимость и важность христіанскихъ попеченій людей живыхъ объ ихъ усопшихъ братіяхъ,—подробно и внимательно разсматриваетъ съ церковной и даже съ психологической точки зрѣнія вопросъ о видѣніяхъ и явленіяхъ усопшихъ душъ, заявляя, что „не довѣрять возможности таковыхъ значило бы не довѣрять письменнымъ свидѣтельствамъ нѣкоторыхъ вѣрныхъ и здравому смыслу тѣхъ, которые утверждаютъ, что имѣли подобныя видѣнія“¹⁾, — затѣмъ, приводитъ и разъясняетъ нѣкоторыя изъ такихъ видѣній. Но характерно, ни по поводу приводимыхъ имъ видѣній, ни вообще въ цѣломъ сочиненіи, спеціально касающемся ученія Церкви о ходатайствѣ за умершихъ—бл. Августинъ ничего однако не говоритъ собственно о загробныхъ чистилищныхъ мученіяхъ, и наоборотъ—въ тѣхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ прямо касается этихъ вопросовъ—вовсе не пользуется для освѣщенія ихъ агіологическими данными, хотя приводитъ и пользуется таковыми также по вопросамъ о безсмертіи души и вѣчной жизни (въ 22 кн. „De civit. Dei“). Самый разительный примѣръ въ этомъ случаѣ представляетъ его отношеніе къ извѣстному сказанію въ мученическихъ актахъ Перпетуи и Фелицитаты—о видѣніи Динократа. „Однажды, рассказываетъ св. мученица Перпетуя, въ темницѣ, во время общей молитвы, я нечаянно произнесла имя моего умершаго брата Динократа. Вразумленная этою нечаянностію, начала я молиться и вздыхать о немъ предъ Богомъ. Въ слѣдующую ночь было мнѣ видѣніе. Вижу я, будто изъ темнаго мѣста, гдѣ было много другихъ лицъ, выходитъ Динократь, въ сильномъ жару и мучимый жаждою, нечистый видомъ и блѣдный; на лицѣ его была рана, съ которою онъ умеръ. Между имъ и мною была глубокая пропасть, и мы не могли приблизиться другъ къ другу. А подлѣ того мѣста, гдѣ Динократь стоялъ, былъ полный водоемъ, котораго край былъ гораздо выше, чѣмъ ростъ моего брата, и Динократь вытягивался, стараясь достать воды. Я жалѣла, что высота края препятствуетъ моему брату напиться. Тотчасъ послѣ сего я проснулась и познала, что мой братъ въ мукахъ (*cognovi fratrem meum laborare*). Но вѣруя, что

¹⁾ De Cura pro Mortuis, cap. X (ed. Bened. t. VI, col. 381). •

молитва моя можетъ помочь ему въ страданіяхъ (*labori ejus*), я всѣ дни и ночи въ темницѣ молилась съ воплемъ и рыданіями, чтобы онъ былъ мнѣ дарованъ. Въ тотъ день, въ который мы оставались связанными въ оковахъ, было мнѣ новое явленіе: мѣсто, которое я видѣла прежде темнымъ, сдѣлалось свѣтлымъ, и Динократъ, чистый лицомъ и въ прекрасной одеждѣ, наслаждается прохладю (*mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem*). Гдѣ у него была рана, тамъ вижу только слѣдъ ея, а край водоема теперь былъ вышиною не болѣе какъ по поясъ отроку и онъ могъ безъ труда доставать оттуда воду. На краю стояла чаша полная воды. Динократъ, подошедши, сталъ изъ нее пить, и вода въ ней не уменьшалась. Насытившись, онъ отошелъ и началъ веселиться. Тогда я уразумѣла, что онъ освобожденъ отъ мученій (*de roena*)¹⁾... Во всей древнѣйшей христіанской агиологіи (первыхъ трехъ вѣковъ) это видѣніе загробныхъ мученій положительно *единственное*, которое католическіе богословы въ состояніи указать какъ будто бы подтверждающее ученіе о чистилищѣ²⁾, и которое (видѣніе), потому, не колеблясь, они прямо и истолковываютъ въ смыслѣ этого ученія³⁾. Между тѣмъ, бл. Августинъ, благоговѣя предъ памятью св. мученицъ Перпетуи и Фелицитаты, произнесъ въ дни празднества ихъ нѣсколько прекрасныхъ рѣчей, изъ которыхъ видно, что онъ не только зналъ ихъ мученическіе акты (точнѣе, ихъ—„*Passiones*“, мученическое жизнеописаніе), но что акты эти и откровенія или видѣнія, находящіяся въ нихъ,— всенародно, въ дни ихъ памяти, читались въ церквахъ и что самыя проповѣди бл. Августина были сказаны вслѣдъ за этимъ

¹⁾ См. у іером. Мисаила: О необходимости и спасит. плодахъ поминовенія умершихъ, изд. 3-е; 1867, стр. 17—18.

²⁾ Такъ, аббатъ Луве, въ специальномъ сочиненіи «о Чистилищѣ по откровеніямъ святыхъ», изъ всей древнехристіанской агиологіи до Григорія Великаго могъ указать именно только вышеприведенное видѣніе изъ мученическихъ актовъ—Louvet, *Le Purgatoire, d'après les Revelations des Saints*, Paris, 1880, стр. 29 и сл.

³⁾ Въ недавно появившемся изслѣдованіи о жизни и мученической кончинѣ св. Перпетуи и Фелицитаты, принадлежащемъ аббату Пиллѣ, сдѣлано новое изданіе ихъ актовъ, съ подстрочнымъ французскимъ переводомъ, и при этомъ рассказъ о видѣніи Динократа онъ прямо и озаглавливаетъ—«объ освобожденіи отъ чистилищныхъ мукъ»—A. Pillet, *Histoire de Sainte Perpetue*, Paris, 1885, стр. 446.

чтеніемъ и какъ бы для его истолкованія ¹⁾. Кромѣ того, въ книгѣ „О душѣ“ онъ даже приводитъ указанное видѣніе Динократа, предлагаетъ истолкованіе его и пользуется какъ доказательствомъ по вопросу о явленіяхъ и видѣніяхъ душъ въ тѣлесномъ видѣ; но ни въ этомъ сочиненіи, ни въ проповѣдяхъ не дѣлаетъ изъ него того употребленія, какое могъ бы сдѣлать по вопросу о временныхъ очистительныхъ мученіяхъ ²⁾. Очевидно, онъ или не находилъ въ немъ такого значенія, или затруднялся переводить на почву агіологическихъ данныхъ вопросъ, въ которомъ самъ колебался и въ рѣшеніи котораго представлялось столько затрудненій.

Съ другой стороны, если Григорій Вел. въ этомъ случаѣ поступалъ рѣшительнѣе, то и онъ вышеизложенныя сказанія приводилъ не для того исключительно, чтобы на нихъ доказать и развить свою мысль объ очистительныхъ загробныхъ мученіяхъ, но именно прежде всего какъ свидѣтельство дѣйственности молитвъ Церкви за усопшихъ, причемъ въ данныхъ агіологіи, имѣвшей широкое развитіе въ его время, находилъ и признавалъ факты, подтверждавшіе, какъ ему казалось, мысль о временныхъ загробныхъ мученіяхъ, почему и представилъ ее въ своихъ „Собесѣдованіяхъ“. И мы уже видѣли какъ поставлена и проведена у него эта мысль...

/ Загробный міръ въ рассказахъ Григорія Вел. изображается также чертами доступными прямому чувственному воспріятію. „Одинъ воинокъ въ нашемъ городѣ (въ Римѣ), рассказываетъ онъ, былъ пораженъ язвой и померъ. Тѣло его, по выходѣ души, лежало бездыханнымъ; но скоро возвратилась душа и онъ рассказалъ, что съ нимъ дѣлалось. Многимъ тогда извѣстно было, какъ говорилъ онъ, что видѣлъ мостъ, подъ которымъ протекала рѣка, черная и туманная, испускающая несносный

¹⁾ Sermo 280, in natale Martirum S. Perp. et Felicitatis Ser. I: «Exhortationes earum in divinis revelationibus, triumphosque passionum, cum legentur, audivimus; eaque omnia verborum digesta et illustrata luminibus, aure percepimus, mente spectavimus, religione honoravimus, caritate laudavimus... Ср. ergo же—De Anima et ejus origine, l. I, cap. X, l. IV, cap. XVIII (t. X col. 229 и 265,—о видѣніи Динократа).

²⁾ У Григорія В. также есть проповѣдь на день мученичества св. Перпетуи и Фелицитаты, но о «видѣніяхъ» въ ней онъ не говоритъ ни слова, хотя и упоминаетъ объ ихъ жизнеописаніи (Бес. на Еванг. III).

запахъ и мглу. Позади же моста былъ широкій зеленѣющій лугъ, украшенный цвѣтами пахучихъ травъ, на которомъ видѣлись собранія людей, одѣтыхъ въ бѣлыя одежды. Такой былъ пріятный запахъ въ этомъ мѣстѣ, что самая пріятность запаха насыщала живущихъ и гуляющихъ тамъ. Были тамъ различныя жилища, наполненныя свѣтомъ; тамъ же воздвигался удивительной красоты домъ, который, повидимому, строился изъ однихъ золотыхъ кирпичей; но чей это былъ домъ, ояъ не могъ узнать. На берегу упомянутой рѣки были жилища; въ нѣкоторыя изъ нихъ проникалъ смрадъ и мракъ, исходящіе изъ рѣки, а въ другихъ этого не было. На мостѣ было такого рода испытаніе: кто изъ нечестивыхъ хотѣлъ перейти черезъ него, тотъ падалъ въ мрачную и смердящую рѣку, праведные же, на которыхъ не было вины, свободно и безопасно переходили черезъ него къ прекраснымъ мѣстамъ“ ¹⁾...

Этотъ небольшой рассказъ по отношенію къ эсхатологическимъ представленіямъ въ области агіологической письменности представляетъ чрезвычайно важное и характерное значеніе по содержанію и по формѣ. По формѣ ояъ относится къ числу тѣхъ разнообразныхъ, особенно многочисленныхъ въ средніе вѣка, сказаній о загробныхъ странствованіяхъ, о видѣніяхъ неба и ада, которыя нашли свое высшее художественное изображеніе въ знаменитой поэтической трилогіи великаго итальянскаго поэта-теолога—въ „Божественной Комедіи“ Данте; по содержанію—можетъ служить связующей нитью средневѣковыхъ представленій съ древне-христіанскими.

Въ христіанской древности (до V в.) видѣнія загробной жизни, въ видѣ описаній или, какъ у Григорія Вел., въ формѣ повѣствованій о слышанномъ и видѣнномъ въ загробномъ мірѣ, во время странствованій по смерти, появляются на самыхъ первыхъ порахъ, чему могли благопріятствовать отчасти, мо-

¹⁾ Dial., l. IV, cap. XXXVI; рус. пер. стр. 327 — 328. Ср. гл. XXXVII: «обители на небѣ (въ раю) создаются руками тѣхъ, кому на землѣ мы оказываемъ любовь»,—видѣніе того же война; о другомъ благочестивомъ мужѣ рассказывали, что о немъ было видѣніе: «строился для него домъ, но строители являлись работающими только въ субботній день»,—какъ оказалось, въ этотъ день ояъ имѣлъ обыкновение относить въ церковь и раздавать нищимъ все, что зарабатывалъ въ прочіе дни и что оставалось отъ пищи и одежды. Ibid., гл. XVI: обитель праведныхъ—жилище свѣта; Бес. на Еванг. XXXVI.

жетъ быть, слишкомъ буквальное пониманіе нѣкоторыхъ мѣстъ св. Писанія, но главное—духъ времени и условія жизни первыхъ вѣковъ, отчасти прямое вліяніе сильно распространенной въ это время греко-іудейской такъ называемой апокалипсической письменности. Знаменитая „Книга Эноха“ и цѣлая серія однородныхъ съ нею произведеній, извѣстность и авторитетность которыхъ въ первые вѣка христіанства внѣ всякаго сомнѣнія ¹⁾, въ одной цѣльной картинѣ во всѣхъ мельчайшихъ подробностяхъ изображали уже самыми яркими красками все таинственное и сокрытое для человѣка за предѣлами пространства и времени его земнаго существованія — его будущее и послѣ смерти и послѣ всеобщаго суда. Видѣнія мучениковъ, позднѣе—чудесные рассказы отшельниковъ и анахоретовъ объ исходѣ души, о мѣстахъ мученій и блаженства, посѣщаемыхъ или видѣнныхъ ими въ „восхищеніи ума“,—переходили изъ устъ въ уста, питали мысль и чувство, и облекаясь въ литературную форму, дѣлались достояніемъ древнѣйшей агіологии. Мало того—появляются цѣлыя отдѣльныя произведенія, въ которыхъ собираются и, такъ сказать, концентрируются общераспространенныя представленія о загробной жизни, и въ популярной формѣ „видѣній“ дѣлаются „любимымъ чтеніемъ“ и вмѣстѣ источникомъ и матеріаломъ для появленія однородныхъ съ ними устныхъ и письменныхъ сказаній. Таковы, между прочимъ, два произведенія, знаменитыхъ въ древности и особенно замѣчательныхъ по своей судьбѣ въ средніе вѣка— „Никодимово Евангеліе“ и „Откровеніе ап. Павла“. О первомъ изъ нихъ до сихъ поръ не рѣшенный вопросъ, къ какому времени относится его происхожденіе (собственно его второй части—о сошествіи І. Христа въ адъ): одни относятъ его ко второму вѣку (Тишендорфъ), другіе къ третьему (Липсіусъ и аб. Варіо), иные къ концу IV и даже къ началу V вѣка

¹⁾ См. обзоръ этихъ произведеній у Lücke, Versuch einer vollständig. Einleitung in die Offenbarung des Iohannes, 2 Aufl. (Bonn. 1852), стр. 89 и сл.,—см. также — Labitte, Etudes litteraires, 1846, t. I, pag. 193 и сл.,—Ozanam, Dante et la philosophie catholique, 1845, pag. 324 и сл.,—на рус. яз. въ статьяхъ А. Н. Веселовскаго по «Исторіи христ. легенды» (въ «Вѣст. Евр.» и въ «Журн. мин. нар. проsv.» за разные года) и въ соч. Сахарова: Эсхатологическія сочинен. и сказан. въ древне-рус. письменности, Тула, 1879.

(Мори и Никола) ¹⁾; но къ какому бы времени оно ни относилось, несомнѣнно, что въ своей основѣ это очень раннее произведеніе, а главное, что въ популярной формѣ разсказа о загробномъ странствованіи „оно—какъ справедливо говорить аб. Варіо—только комментируетъ древнѣйшія преданія, комментируетъ тѣми разсказами, какіе находились въ обращеніи у христіанъ первыхъ вѣковъ“... ²⁾ Равнымъ образомъ, и „Откровеніе или видѣніе апостола Павла“, еще болѣе важное для насъ по детальности изображеній загробной жизни, въ той формѣ, или вѣрнѣе, въ томъ текстѣ, какой мы имѣемъ (въ изданіи Тишендорфа)—произведеніе позднѣйшее, испытавшее на себѣ, можетъ быть, не мало измѣненій, интерполяцій и вставокъ ³⁾, но въ главномъ и существенномъ, какъ и „Никодимово Евангеліе“, оно—живой отголосокъ древняго времени, живое, картинное изображеніе тѣхъ вѣрованій и того пониманія загробной участи человѣка, какія вдутъ отъ первыхъ вѣковъ христіанства. Бл. Августинъ первый говоритъ о немъ и указываетъ источникъ, изъ котораго оно выходило: по его словамъ, оно появилось на основаніи извѣстнаго мѣста посланія къ Коринтянамъ ⁴⁾ (2. XII, 4), значить, основа и, слѣдовательно, авторитетность для него подыскивались въ Св.

¹⁾ Tischendorf, Euang. Apocripha, prolegom.; Lipsius, Die Pilatus—Acten, Kiel, 1871, стр. 42—45; Variot, Les Euang. apocriph., Paris, 1878, стр. 309; Maury, Croyances et Legendes de l'Antiquité, 2 edit. 1863, стр. 289 и сл.; M. Nicolas, Etudes sur les Euang. apocriphes. 1866, стр. 380.

²⁾ Variot, l. c. p. 513.

³⁾ Это видно уже изъ простаго сличенія главнѣйшихъ текстовъ—греческаго, очевидно, древнѣйшаго, сирскаго (въ англійскомъ переводѣ у Тишендорфа), недавно обнаруженнаго латинскаго и нашего славянскаго,—съ другою стороною, хотя греческій текстъ и древнѣе другихъ, но и онъ представляетъ явныя вставки и добавленія позднѣйшаго времени—Tischendorf, Apocal. apocriph. Lpz. 1866, стр. 34 и сл.; Brandes, Visio S. Pauli, Halle, 1885 (два латинскихъ текста и нѣмецкій); Тихоураховъ, Отреченныя книги, т. II.

⁴⁾ Въ толкованіи на Евангеліе Іоанна Августинъ говоритъ: «Quidam spiritualium, ad ea pervenerunt, quae non licet homini loqui, qua occasione vani quidam Apocalypsin Pauli quam sane non recipit Ecclesia nescio quibus fabulis plenam stultissima praesumptione finxerunt, dicentes hanc esse unde dixerat raptum se fuisse in tertium coelum illic audisse ineffabilia verba quae non licet homini loqui. Utcunque illorum tolerabilis esset audacia, si se audisse dixisset quae adhuc non licet homini loqui. Cum vero dixerit, quae non licet homini loqui, isti qui sunt qui haec audeant impudenter et infeliciter loqui?»—Fabricius, Codex Apocr. N. T., 1719, pag. 945.

Писаніи... 1) Правда, „Видѣніе ап. Павла“ было осуждено какъ апокрифъ 2), но понятно само собою, что здѣсь осужденіе касалось не столько сущности, сколько названія, подъ прикрытіемъ котораго апокрифъ, какъ это обыкновенно случалось, снискивалъ себѣ популярность: осуждалось ложное присвоеніе этого произведенія ап. Павлу, а вовсе не тѣ представленія или вѣрованія, которыя въ немъ излагались, такъ какъ послѣднія ничего апокрифическаго, недозволеннаго или противнаго общимъ вѣрованіямъ въ себѣ не заключали и свободно могли проходить и проходили въ той же самой формѣ, какъ и „Видѣніе ап. Павла“, только подъ другими именами 3).

Черты древне-христіанскихъ вѣрованій въ рассказѣ приведенномъ у Григорія Вел. еще очевиднѣе выступаютъ на видѣ при ближайшемъ разсмотрѣніи его относительно содержанія. Адъ—мѣсто мученій и рай—жилище праведныхъ представляются здѣсь въ пространственной связи: ихъ отдѣляетъ рѣка (или пропасть), черезъ которую души умершихъ переходятъ по мосту „испытаній“,—рай—зеленѣющій садъ или роскошная благоухоющая долина, среди которой находятся обители блаженныхъ душъ. Въ христіанской древности блаженное мѣстопробываніе праведныхъ обыкновенно изображалось почти въ такихъ же чертахъ. Какъ извѣстно, въ первые вѣка христіанства господствующія представленія о загробномъ мірѣ долгое время сохраняли въ себѣ живой отпечатокъ іудейски-эллинистическихъ вѣрованій, по которымъ мѣста мученій и блаженства, адъ и рай находятся въ одномъ и томъ же мѣстѣ, въ сосѣдствѣ между собою, въ прямой пространственной связи 4). Такого

1) Herm. Sozom. Hist. I. VII, cap. 19: «Τὴν δὲ νῦν ὡς Ἀποκάλυψιν Παύλου τοῦ Ἀποστόλου φερομένην ἦν οὐδαὶς ἀρχαίων εἶδε πλὴν οἱ μοναχῶν ἐπαινοῦσιν». Fabricii, I. c. pag. 945—946.

2) См. въ декретѣ Геласія, Migne, Patrol. latina, t. 59, col. 177. Предполагаютъ, что подъ этимъ названіемъ существовало два различныхъ произведенія, изъ которыхъ одно было еретическимъ и осуждалось какъ таковое—Brandes, указ. соч. стр. 1 и сл.

3) Можно указать, что напр. тоже «Никодимово Евангеліе» не перечисляется ни въ одномъ изъ древнихъ индексовъ отреченныхъ книгъ.

4) Vindet, de vita functorum statu, edit. quarta, 1716, стр. 43; Eisenmenger, Endectes Judenthum, t. II, стр. 275 и сл.; Flüggе, Geschichte des Glaubens

взгляда держались многіе изъ отцовъ и писателей древней церкви; хотя мнѣнія относительно положенія и пространственной связи этихъ мѣстъ былъ различны: одни, помѣщая адъ и рай въ „недрахъ земли“, полагали, что между ними лежитъ „пропасть великая“ и находили подтвержденіе этому въ евангельской притчѣ о богатомъ и Лазарѣ; другіе, какъ напр. Тертуліанъ, полагали, что адъ и рай раздѣлены огненной стѣной и т. д. ¹⁾. При этомъ, такъ какъ мѣсто мученій и въ Св. Писаніи иногда называется „озеромъ“ или точнѣе „огненнымъ озеромъ“ (Апокал. XIX, 20; XX, 10) ²⁾ и въ общихъ вѣрованіяхъ какъ евреевъ, такъ и христіанъ первыхъ вѣковъ допускалось существованіе „адскихъ рѣкъ“ и „адскаго озера“, тѣмъ болѣе, что это было почти общее представленіе и всѣхъ языческихъ народовъ ³⁾, то нѣтъ ничего удивительнаго, что въ разсказѣ у Григорія Великаго ⁴⁾, какъ вообще въ древне-христіанскихъ образныхъ представленіяхъ ада и рая, является „мостъ“, переводящій души блаженныхъ въ рай, а для нечестивыхъ служащій скользкой тропой, съ которой они низвергаются въ адскую бездну, хотя это и не могло входить въ область собственно христіанскихъ вѣрованій ⁵⁾. Обиліе жи-

an Unsterblichkeit и пр. Lpz. 1794, t. I, стр. 345 и сл.; Boetcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus, Dres. 1845,—также у Алджера и Шписса въ указ. сочиненіяхъ.

¹⁾ Tertul. Apolog. cap. 49 (ed. Paris, 1675) p. 31: «Et si paradisum nominemus, locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi occupaverunt».

²⁾ Ср. у Григорія Вел., Moralia, l. IX, cap. 63 (Migne, t. 75 col. 911): «Quae (claustra inferi) aliquando tamen lacu appellacione signantur, profeta attestante, qui ait: Portaverunt ignominiam suam cum his qui descendunt in lacum» (Ezech. XXXII, 24, 25).

³⁾ См. въ указ. соч. Алджера и Шписса.

⁴⁾ Ср. видѣніе Антонія Вел., у Палладія—Laus. cap. 27 (Migne, t. 73, col. 1126); Verba seniorum, cap. XIX (ib. col. 1044).

⁵⁾ Ср. ib. l. XV, cap. 60. Привода 33 ст. XXI гл. Іова въ такомъ чтеніи: «Dulcis fuit glareis Cocyti» (въ греч. это мѣсто: «χαλίκετ χαμάρρου», въ слав.: «дробное каменіе потока», въ рус. (по лонд. перев.): «стали сладки для него глыбы долины»...), Григорій В. дѣлаетъ мистически-аллегорическое толкованіе этого мѣста, соответственно тому значенію, какое имѣло у грековъ слово Коцитъ, какъ названіе адской рѣки: «Cocytum fluvium currere apud inferos putaverunt, videlicet designantes quod hi qui digna doloribus opera faciunt, in infernum ad luctum decurrunt» и т. д. Migne, ib. pag. 1119, t. 75.

вописныхъ образовъ и представлений изъ іудейской и языческой религіи—образовъ, съ которыми сжилась народная мысль и фантазія, склонность къ буквальному пониманію библейскихъ и евангельскихъ выраженій, неспособность „популярной“ мысли отрѣшиться отъ образовъ, слѣдовать одной идеѣ, отдѣлять духовное отъ чувственнаго — вотъ условія развитія древне-христіанскихъ представлений о загробной жизни въ той средѣ, въ которой главнымъ образомъ обращались агиологическія сказанія, къ числу которыхъ относится вышеприведенный рассказъ въ „Собесѣдованіяхъ“ Григорія Великаго. И весьма понятно, что въ языкѣ этихъ представлений слышатся иногда отзвуки до-христіанскихъ вѣрованій и образовъ. Но, что удивительно и достойно вниманія, это—дальнѣйшее, такъ сказать, переживаніе и судьба такихъ до-христіанскихъ вѣрованій и образовъ на Западѣ, въ средніе вѣка. Средневѣковая церковная мысль, при ея, повидимому, постоянномъ стремленіи держаться безупречно ортодоксальнаго направленія, не только какъ бы и не замѣчала ихъ присутствія, но и усвоила, ассимилировала ихъ и давала дальнѣйшее развитіе, въ результатѣ чего и получалась та пестрая, мозаически-причудливая символика загробныхъ вѣрованій, какая была выработана въ средніе вѣка. Мы отчасти еще будемъ имѣть случай яснѣе представить это и указать причину...

Описаніе рая въ рассказѣ Григорія Великаго также одно изъ самыхъ популярныхъ въ христіанской древности, какъ и въ средніе вѣка. Съ одной стороны, подъ вліяніемъ библейскаго сказанія о раѣ—Эдемѣ, насажденномъ самимъ Богомъ на востокѣ (Быт. гл. 2 и 3), на основаніи общаго преданія, что этотъ рай еще сохраняется, что онъ находится или въ какомъ нибудь отдаленномъ мѣстѣ на землѣ, или далеко за океаномъ, или, наконецъ, помѣщенъ въ воздушныхъ сферахъ и что въ немъ жилище блаженныхъ душъ ¹⁾, а съ другой стороны подъ

У Исидора Севильскаго названіе «Кочита» объясняется въ томъ же родѣ: «Cocytus, locus inferni. Cocytus autem nomen accepit, Graeca impretatione, a luctu et gemitu (ср. Serv. Aen. VI) — Etimolog. l. XIV, cap. IX, Migne, t. 82, col. 526.

¹⁾ Irin. adv. haerets. V, 5: рай, въ которомъ обиталъ Адамъ, находится внѣ и поверхъ земли,—въ него были перенесены Энохъ и Илія, которые и пребудутъ въ немъ до скончанія міра, въ него былъ восхищенъ ап. Павелъ

вліяніемъ нѣкоторыхъ мѣсть св. Писанія, въ которыхъ описывается блаженное мѣстопробываніе праведныхъ, — послѣднее даже у отцовъ церкви (хотя у нихъ не всегда въ буквальномъ смыслѣ) было изображаемо какъ „земной рай“, какъ „*Gan Eden*“ (Быт. II, 8, 9). Самое картинное описаніе такого рода встрѣчается у Ефрема Сирина, Златоуста и Василія Великаго изъ отцовъ восточной Церкви; у Лактанція и Амвросія Медиоланскаго изъ древнихъ отцовъ и учителей запада. Особенно замѣчательно по живости и яркости красокъ описаніе Ефрема Сирина: оно находится въ его знаменитыхъ „гимнахъ о раѣ“, провикнутыхъ глубокимъ восторженнымъ чувствомъ его святой души и отмѣченными величавой прелестью оригинальнаго высоко-поэтическаго дарованія ¹⁾. Рай онъ называетъ „Эдемомъ“, „садомъ“, „мѣстомъ свѣта и блеска“, „мѣстомъ радостей“, „пристанищемъ побѣдителей“ и т. п., и помѣщаетъ его „по ту сторону океана, омывающаго землю“. Въ раю четыре рѣчки, воды которыхъ подземными каналами проходятъ на землю и образуютъ здѣсь водные потоки. По формѣ онъ представляетъ высокую гору — „превыше всѣхъ горъ земныхъ“ и такъ обширенъ по величинѣ, что можетъ вмѣстить всѣхъ праведныхъ, — гора раздѣляется на три отдѣленія: нижнее — отъ подошвы до середины, средняя часть и вершина горы, надъ которой обитаетъ самъ Богъ, — праведные же, переходящіе въ рай по смерти, размѣщаются по степенямъ ихъ заслугъ по тремъ различнымъ отдѣленіямъ райской горы. Рай имѣетъ врата, которыя для вступающихъ въ него служатъ мѣстомъ испытанія,

(2 Кор. XII, 4), въ немъ жилище блаженныхъ.—Tertul. Apolog. cap. 49, — Lactant. Instit. div. l. II, cap. 12 и др. См. Thilo, Codex aescr. N. T. p. 748 и сл. прим.—Мысль о томъ, что земной рай находится на востоѣ, далеко за океаномъ, представителемъ которой является въ VI в. Козьма Индикопловъ, сдѣлавшій описаніе его въ своей «Христіанской Топографіи», вѣроятно, перешла отъ иудеевъ, у которыхъ была подобная мысль (ср. Ioseph. Flav. de bello judaico II, 8, 11) или, гораздо прямѣе — отъ грековъ, которые Элизіумъ и острова блаженныхъ помѣщали за океаномъ. — Одис. IV, 561; Гезіодъ, Theog. 731; Ор. et D. 167 и сл.

¹⁾ Burgess, Metrical Hymus of Ephrem., стр. 113 и сл.; Fr. Uhlemann, Ephrens des Syrens Ansichten von dem Paradiese, Zeitschrift für die historische Theolog., B. I, 1832, стр. 12 и сл.

такъ какъ только люди вполне достойные могутъ проходить черезъ нихъ, а недостойные остаются внѣ вратъ и въ этомъ смыслѣ, по словамъ Ефрема Сирина, каждый человекъ обладаетъ ключами рая. Въ раю среди множества райскихъ деревьевъ возвышаются— „древо познанія добра и зла“ и „древо жизни“, — послѣднее Ефремъ Сириинъ называетъ „солнцемъ рая“, — его листья всюду распространяютъ свѣтъ, „всѣ деревья райскаго сада преклоняются предъ нимъ, какъ предъ своимъ царемъ“, его красота и блескъ выше всякаго описанія. И древо жизни также отличается необыкновенными достоинствами и красотой, — подъ нимъ и вокругъ него цвѣты, „образующіе пѣльный цвѣточный коверъ“, на его вѣтвяхъ „роскошные плоды“, составляющіе какъ бы его прикрытіе, „его небо“... Кромѣ этихъ деревьевъ въ раю множество другихъ, множество растений и травъ, обладающихъ необыкновенными свойствами: „число ихъ и блескъ превосходитъ число и блескъ небесныхъ звѣздъ“, ихъ благоуханіе подобно цѣлительному бальзаму... Райскіе сады омываются кристальной водою изъ роскошныхъ ручейковъ и источниковъ, протекающихъ по разнымъ направленіямъ ¹⁾... Воздухъ рая Ефремъ Сириинъ называетъ „источникомъ сладости“, и говоритъ, что „все прекрасное въ раю соединено въ немъ—соединено все находящееся внѣ его“; „онъ оживляетъ и услаждаетъ, даетъ духовную пищу и питье блаженнымъ душамъ, въ немъ движутся духи, купаются въ немъ, для нихъ онъ—море радостей“ ²⁾... Подъ нѣжнымъ дуновеніемъ воздуха въ раю все цвѣтетъ и растетъ: здѣсь царствуетъ вѣчная весна ³⁾. Такова внѣшняя природа, среди которой пребываютъ обитатели рая— „сыны свѣта“. Ихъ жилища „сотканы изъ облаковъ“, „распространяютъ вокругъ себя необыкновенно пріятное благоуханіе“, „окружены цвѣтами и обвѣшаны драгоценными плодами“. По наружному виду эти жилища не всѣ одинаковы: одни выше, другія ниже, одни отличаются большимъ блескомъ, другія меньшимъ, смотря по степенямъ достоинствъ и заслугъ ихъ обитателей. Всѣ святые и

¹⁾ Uhleman, l. c. pag. 171.

²⁾ Uhleman, ib. 173.

³⁾ Ibid. 177.

праведные, по отшествіи изъ земной жизни, переходятъ въ рай и, такъ какъ, по словамъ Ефрема Сирина, „Иисусъ Христосъ и Его ученіе—ключъ и врата рая“, то въ числѣ ихъ первое мѣсто занимаютъ Апостолы, распространившіе на землѣ Слово Божіе: „съ того дня, когда Святой Духъ сошелъ на Апостоловъ, они уже вступили въ рай“¹⁾,— за ними слѣдуютъ пророки и мученики, потомъ дѣвственники и дѣвственницы и т. д. Въ описаніи блаженной жизни праведныхъ, какъ въ описаніи райской природы, Ефремъ Сиринъ употребляетъ также самыя яркія краски, хотя въ томъ и другомъ случаѣ онъ даетъ понять, что картинность, или, если можно такъ выразиться, *поэтичность его восточной живописи* не слѣдуетъ принимать въ прямомъ буквальномъ смыслѣ, отдѣльно отъ того высокаго духовнаго содержанія, для котораго она служитъ только средствомъ конкретно передать мысль и облечь въ живые образы вдохновенное чувство любви къ предмету почти недосягаемаго духовнаго созерцанія — къ отечеству всѣхъ радостей, надеждъ и стремленій святыхъ душъ. Пребывая въ раю, среди роскошной, неопикуемой природы, праведные наслаждаются обѣтованнымъ наслѣдіемъ—блаженствомъ райской жизни: „облеченные въ одѣяніе свѣта“ они свободны отъ всякихъ позововъ, страстей и потребностей неизбѣжныхъ въ земномъ и тѣлесномъ существованіи, имъ чужды прежнее горе и страданія земли, какъ и земныя радости: „ихъ блаженство, ихъ пища — хвала Бога, ихъ одѣяніе—свѣтъ, ихъ видъ—величіе и высота“, все въ нихъ духовно или одухотворено высшей духовной силой, поставляющей ихъ въ ближайшее общеніе съ Богомъ и съ ангелами. Вся ихъ жизнь—безпрестанная хвала и прославленіе Бога, безпрестанное пѣніе—„святъ, святъ, святъ Господь“, почему и самое мѣсто ихъ пребыванія Ефремъ Сиринъ называетъ „Мѣстомъ Госіанны или Аллилуія“; они „прославляютъ благость Божію и въ ихъ устахъ—рѣки Премудрости, въ ихъ сердцахъ—миръ, въ познаніи—истина, въ испытаніи—благоговѣніе, въ ихъ хвалебномъ пѣніи—любовь“²⁾...

Приведенное описаніе рая у Ефрема Сирина, несмотря на

¹⁾ Ibid. 215.

²⁾ Uhleman, ib. 303.

яркій восточный колоритъ, въ существенныхъ чертахъ безусловно гармонируетъ съ тѣмъ общимъ мнѣніемъ о мѣстопробываніи и о жизни отшедшихъ праведныхъ душъ, которое существуетъ съ первыхъ вѣковъ христіанства, на Западѣ и на Востокѣ, и которое у отцовъ Церкви, у христіанскихъ ораторовъ и поэтовъ, выражалось, какъ и у Ефрема Сирина, въ цѣломъ рядѣ живописныхъ образовъ и картинъ, восторгающихъ чувство и вводящихъ мысль христіанина въ горнія обители загробной жизни. На Западѣ, кромѣ Лактанція, Амвросія Медиоланскаго и другихъ, почти такое же какъ у Ефрема Сирина, и при томъ также высоко-поэтическое описаніе рая встрѣчается въ гимнахъ его знаменитаго современника Клим. Аврелія Пруденція. Вотъ, напр., какими чертами въ одномъ изъ своихъ гимновъ онъ описываетъ блаженное мѣстопробываніе праведныхъ: „Тамъ (въ раю), говоритъ онъ, земля усѣянная розами (*purpureis rosariis*) и разноцвѣтною травою, разливаетъ благоуханіе и, орошаемая журчащими ручейками, производитъ пахучія фіалки и нѣжныя кроки, — тамъ струится бальзамъ, истекающій изъ нѣжныхъ вѣтокъ, тамъ распространяютъ благоуханіе драгоценный киннамонъ (коричное дерево) и другія рѣдкія растенія... Тамъ блаженныя души, ступая непорочными (*candidis*) стопами по лиліямъ, оглашаютъ зеленѣющія поля согласнымъ пѣніемъ сладостныхъ гимновъ“¹⁾...

Впрочемъ, чтобы видѣть, насколько рассказъ о блаженномъ мѣстопробываніи праведныхъ, сообщаемый въ „Диалогахъ“ Григорія Вел., въ основѣ однороденъ съ древнехристіанскими вѣрованіями и образно-поэтическими представленіями первыхъ вѣковъ—достаточно сравнить этотъ рассказъ съ однимъ изъ видѣній въ тѣхъ же указанныхъ уже мученическихъ актахъ св.

¹⁾ Cathemer. him. V, ver. 113 — 124, стр. 21 (ed. Obrarii); him. X, ver. 153—160; Namart. ver. 850 — 865. Ср. Carmen Pasch. Седулія, lib. V, ver. 220—226; объясняя слова Господа разбойнику на крестѣ, поэтъ говоритъ:

Quem Dominus, ceu pastor deserta perarva
Colligit errantem, secumque adducere gaudet
In campos, paradise, tuos, ubi flore perenni
Gramineus blanditur ager, interque benigne
Conspicuos pomis non deficientibus hortos
Ingemit antiquum serpens habitare colonum. (Migne, t. 19, col. 729.

Фелицитаты и Перпетуи, древность которых засвидѣтельствована Тертуліаномъ ¹⁾. „Четыре ангела, рассказываетъ св. мученикъ (Сатуръ), вывели насъ изъ темницы и вмѣстѣ съ нами направились мы къ Востоку. Мы поднимались вверхъ, но не прямо-перпендикулярно, а какъ бы по склону прекраснаго и незамѣтно возвышавшагося холма. Лишь только мы удалились немного отъ земли, какъ насъ окружило блистаніе свѣта. Я сказалъ тогда Перпетуѣ, бывшей подлѣ меня: „сестра моя, обѣтованіе Господне исполняется: вотъ то, что Господь обѣщаль намъ!“ Пройдя еще немного, мы вступили въ садъ, въ которомъ было множество разнаго рода цвѣтовъ: тутъ были кусты розъ, высокіе какъ кипарисъ, бѣлые и красные цвѣты которыхъ, движимые дуновеніемъ нѣжнаго зефира, сыпались и представляли изъ себя какъ бы падавшій густымъ слоемъ пахучій разноцвѣтный снѣгъ... Четыре ангела, еще болѣе блестящіе, чѣмъ тѣ, которые были съ нами,—вышли навстрѣчу и привѣтствовали насъ... Мы пошли по этимъ обширнымъ и прекраснымъ садамъ и встрѣтили здѣсь Секунда, Сатурнина и Артакса, которые пострадали за вѣру—были сожжены живыми; и Квинта, который умеръ въ темницѣ также за вѣру. И когда мы спросили, гдѣ находятся другіе мученики, пострадавшіе за вѣру, — ангелы сказали намъ: войдите и привѣтствуйте домовладыку этого прекраснаго сада... Предъ нами былъ великолѣпный чертогъ, стѣны котораго, казалось, были сдѣланы изъ чистыхъ алмазовъ,—мы вошли въ него и въ одной изъ комнатъ, которая была несравненно прекраснѣе и богаче всѣхъ другихъ, чрезъ которыя мы проходили, ангелы каждому изъ насъ подали бѣлые одежды, — раздавались голоса, сливавшіеся въ единоголасномъ пѣніи и безпрестанно повторявшіе: „святый, святый, святый!“... Сатуръ рассказываетъ далѣе, что они были представлены предъ престоломъ Господа Иисуса, „около Котораго по правую и по лѣвую сторону, на золотыхъ сѣдалищахъ, возсѣдали двадцать четыре

¹⁾ Тертуліанъ говоритъ (разумѣя то самое видѣніе, о которомъ у насъ будетъ рѣчь): «*Quomodo Perpetua fortissima martir sub die passionis in revelatione paradisi, solos illic commartyres suos videt; nisi quia nullus romphaea, paradisi janitrix cedit, nisi qui in Christo descesserint; non in Adam?..*» и пр. *De Anima*, cap. 55, pag. 304 (ed. Par. 1675).

старца“, — Господь принялъ ихъ въ свои объятія и дозволилъ остаться „въ этихъ прекрасныхъ мѣстахъ“, пользуясь всѣмъ, что находилось въ нихъ. Мы остались, говоритъ мученикъ, и нашей пищей служило благоуханіе райскихъ цвѣтовъ и растений ¹⁾...

Подобныя описанія рая вообще нерѣдко встрѣчаются въ древнѣйшихъ мученическихъ актахъ, какъ и въ житіяхъ святыхъ ²⁾. Переходя, затѣмъ, въ область искусства, изображеніе рая, какъ блаженнаго мѣстопребыванія праведныхъ, въ видѣ обширнаго сада, наполненнаго множествомъ различныхъ деревьевъ и цвѣтовъ, среди которыхъ помѣщаются обитатели праведныхъ—сдѣлалось почти обязательнымъ для всѣхъ христіанскихъ художниковъ и появляется ужь въ живописи катакомбъ ³⁾...

¹⁾ Ruinart, Acta Martirum, t. I, pag. 202 и сл. Что пищей для праведныхъ въ раю служатъ благоуханіе райскихъ цвѣтовъ — см. Еврема Сирина, Гимны о раѣ. — Uhleman, указан. стат., стр. 293; Prudent. Namartig. ver. 863 и сл.

²⁾ Напр. въ Актахъ св. Севастьяна (относящихся къ IV в.—Сергій, М. В. т. II, стр. 391): «Если здѣсь (на землѣ), говоритъ мученикъ, обращаюсь къ своимъ родственникамъ—васъ услаждаютъ ваши прекрасные каменные дома, то тѣмъ болѣе васъ утѣшитъ красота горнихъ обителей (domorum), въ которыхъ трапезы (triclinia) блестятъ чистымъ золотомъ, въ которыхъ покои (zetae) сдѣланы изъ драгоценныхъ камней, маргаритами украшены, славомъ сіяютъ,—тамъ вертограды присноцвѣтущіи неуядаемыми цвѣтами» и т. д. Acta ss. januarii XX, t. II, p. 257; Четьи-Минеи Дим. Рост. подъ 18 декстр. 24.—Въ Актахъ св. Доротея (неизвѣстнаго времени, но очень древнихъ и хорошо извѣстныхъ въ средніе вѣка — ср. Іак. Воражине, Legende dorée, t. II, pag. 283 и сл.) описаніе рая: «Ibi (въ раю) nemora omni tempore pomis ornantur, omni tempore lilia ablescunt, rosae florescunt, campi virent, montes virent, colles ornantur, fontes dulcurantur, et Sanctorum animae in Christo jocundantur». Въ тѣхъ же Актахъ помѣщенъ разсказъ, краснорѣчиво свидѣтельствующій о томъ, какъ смотрѣли въ первые вѣка христіанства на загробное мѣстопребываніе праведныхъ: Когда св. Доротея была ведена на мѣсто казни, одявъ изъ судебныхъ чиновниковъ (advocatus), по имени Теофилъ, насмѣшливо сказалъ ей: «иди, невѣста Христова, и пришли мнѣ яблоко или розы изъ сада твоего жениха». Доротея отвѣчала: «Plane, quia ita faciam». Потомъ, на мѣстѣ мученія она проситъ своихъ мучителей позволить ей помолиться, и вотъ, послѣ молитвы, является предъ нею отрокъ—«ferens in oratio tria mala optima, et tres rosas». «Умоляю тебя, сказала святая отроку, поди и отнеси это Теофилу и скажи ему: вотъ то, что ты просилъ прислать изъ сада моего жениха». Acta ss. Februarii VI, t. I, pag. 774; ср. Акты св. Элижтета и Астіона монаха и мн. др. Acta ss. VIII jul. II, pag. 540—551; Migne, Patrol. t. 73, col. 408.

³⁾ Фрикенъ, Римск. катакомбы, ч. II, стр. 55, 58, 59, 68, 72; «Христіан-

Детальнаго изображенія ада и адскихъ мученій въ „Собесѣдованіяхъ“ св. Григорія Вел. нѣтъ, какъ не представляетъ такихъ изображеній и древнѣйшая христіанская агиологія. Но несомнѣнно, что въ его время существовали уже подробныя агиологическія сказанія этого рода и были усвоены и церковной живописью, чего также нѣтъ въ живописи катакомбъ и вообще въ памятникахъ древне-христіанскаго искусства. Такъ, въ житіи св. Досифея, принадлежащемъ одному изъ его учениковъ и относящемся къ концу VI в. ¹⁾, въ рассказѣ о путешествіи по Святой Землѣ, приведенъ слѣдующій характерный эпизодъ: „егда убо придоша во святой градъ, и поклонихася святымъ мѣстамъ, идоша въ Геосиманію. Бѣ же тамъ изображеніе страшнаго суда Божія (въ латинскомъ текстѣ: „ubi erant inferni depicta supplicii), и различіе мукъ лютыхъ во адѣ, еже видѣвъ юноша (св. Досифей) стояше, внимая и дивяся: таже узрѣ жену честну въ багряницу одѣяну, стоящую близь его, та сказоваше ему коегождо отъ осужденныхъ муку, и ина вѣкая отъ себе глаголаше наказующи его. Юноша же слыша отъ нея, молчаще и чудяшеся, никогда бо, якоже речеся, слышаше словесе Божія, ниже о страшномъ судѣ что вѣдаше: обращя убо къ ней, рече: госпоже, что сотворить кто, да избавится отъ мукъ сихъ; она же отвѣщавая, глагола ему: постися, и не яждь мяса, и молися часто, и избавишися мукъ“ ²⁾... Что раз-

скіе художники, желая представить жилище душъ мучениковъ и вѣрующихъ, изображали около ихъ гробницъ пышныя растенія, зеленые луга, вѣнки, гирлянды цвѣтовъ и т. д. Подобныя картины покрываютъ часто большія пространства, особенно въ семейныхъ ипогеяхъ (усыпальницахъ). Душа умершаго является среди этихъ роскошныхъ садовъ иногда подъ видомъ женщны, поднимающей руки въ положеніи молящейся, съ выраженіемъ созерцанія и восторга на лицѣ, или подъ фигурой голубя. Тамъ, гдѣ мѣсто или средства не позволяли изображать райскіе сады, они переданы, какъ бы въ сокращеніи, вѣткой цвѣтовъ, виноградной лозой, двумя деревьями. Всѣ эти фигуры мы встрѣчаемъ преимущественно на довышкахъ стеклянныхъ чашъ и возлѣ надписей. Изображенія рай подъ видомъ сада или звѣзднаго неба повторились впоследствии въ миниатюрахъ рукописей и въ средневѣковыхъ мозаикахъ, украшающихъ церкви и базилики. Особенно въ послѣднихъ, рай — среди котораго является Спаситель въ славѣ, въ блистающихъ одеждахъ, окруженный святыми или ангелами — представленъ цвѣтущими лугами, необыкновенными растеніями, фантастическими деревьями и цвѣтами или звѣзднымъ небомъ...

¹⁾ Сергія, Мѣсяцесловъ Востока, т. II, ч. 2, стр. 57.

²⁾ Четьи-Минеи Дим. Ростов., подъ 19 февр.; Acta ss. Febr. 23, t. III,

сказы о видѣніи загробныхъ мукъ, болѣе подробные, чѣмъ тѣ, которые приведены въ „Собесѣдованіяхъ“ св. Григорія, были извѣстны въ его время, это подтверждается имъ самимъ (ср. кн. IV, гл. 30, 31 и 36). Изъ сообщаемыхъ же имъ обращаетъ на себя вниманіе, между прочимъ, слѣдующій рассказъ относительно мѣстонахожденія ада и адскихъ мукъ. „Не умолчу и о томъ, рассказываетъ онъ, что случилось мнѣ узнать отъ нѣкоторыхъ моихъ сосѣдей, когда я, бывъ еще міряниномъ, жилъ въ собственномъ домѣ, доставшемся мнѣ въ Римѣ по наслѣдству отъ отца. Подлѣ меня жила одна вдова, по имени Галла. Она имѣла юнаго сына, именемъ Евморфія; а недалеко отъ нихъ жилъ нѣкто Стефанъ, исправлявшій должность оптиона (военачальника). Когда наступила смерть Евморфія, онъ позвалъ своего раба и далъ слѣдующее приказаніе: „иди скорѣе, скажи Стефану оптиону, чтобы немедленно шель; потому что готовъ уже корабль, на которомъ намъ нужно ѣхать въ Сицилію“. Рабъ подумалъ, что онъ бредитъ, и не хотѣлъ исполнить приказанія. Тогда Евморфіей съ сильной угрозой сказалъ: „иди и скажи ему, что я говорю; я не въ бреду“. Рабъ пошелъ, но на половинѣ дороги встрѣтился съ нимъ нѣкто и спросилъ: „куда идешь?“ Рабъ отвѣчалъ ему: „я посланъ своимъ господиномъ къ Стефану оптиону“. И тотъ немедленно сказалъ ему: „я иду отъ Стефана; онъ сейчасъ при мнѣ померъ“. Рабъ возвратился къ господину своему Евморфію, но нашелъ его уже умершимъ“ (IV, 35). По другому видѣнію, рассказанному однимъ отшельникомъ, „нечестивый готскій король Теодорихъ послѣ своей смерти былъ брошенъ въ жерло вулкана“ (IV, 30)—въ вѣчный огонь геенны, какъ по поводу того же видѣнія замѣчаетъ о его смерти Григорій Турскій (*Miraculorum lib. I cap. 40, у Миня, t. 71 col. 741*). Поясняя, какъ нужно понимать свидѣтельство умирающаго, что „его повезутъ въ Сицилію“, Григорій Вел. говоритъ, что „оно можетъ означать то, что на

col. 382. О связи церковной живописи съ агиологіей, въ эпоху Григорія Вел., прекрасное свидѣтельство находимъ у Григорія Турскаго: рассказывая о построеніи одного храма (базилики св. Стефана), онъ сообщаетъ, что строитель его, украшая храмъ живописью, держалъ въ рукахъ книгу, читалъ изъ нея «исторіи дѣяній древнихъ» (*historias actionum antiquorum*) и указывалъ живописцамъ, что они должны изобразить.—*Histor. Francorum, l. II, cap. XVII (Migne, t. 71, col. 215)*.

сихъ островахъ, по преимуществу предъ другими мѣстами, изъ горныхъ жерлъ извергаемый огонь приготовленъ для мученій. Эти жерла, какъ рассказываютъ видѣвшіе ихъ, ежедневно расширяются въ своемъ объемѣ, такъ что чѣмъ болѣе съ приближеніемъ конца міра собирается туда грѣшниковъ, назначенныхъ для мученій въ огнѣ, тѣмъ болѣе расширяются и самыя мѣста мученій“ (IV, 35). Изъ этого видно, что Григорій Вел. раздѣлялъ мнѣніе, идущее отъ классической древности и существовавшее въ его время, что адъ находится внутри земли и что огонь, вырывающійся оттуда при изверженіи огнедышащихъ горъ—адскій огонь. Исидоръ Севильскій въ своихъ этимологическихъ истолкованіяхъ даже самое слово геенна сближаетъ съ словомъ этна—названіемъ одной изъ извѣстнѣйшихъ огнедышащихъ горъ: „Mons Aetna ex igne; unde et Gehenna“, говоритъ онъ (Etimolog. l. XIV, cap. VIII, Migne, t. 82 col. 522)...

Передавая рассказы о видѣніяхъ и явленіяхъ, доказывающихъ бытіе загробнаго міра и „жизнь души послѣ смерти тѣла“, Григорій Вел. приводитъ сообщаемые въ нихъ видимые, осязательные „примѣры“, какъ свидѣтельства и факты, которые для людей „мятущихся духомъ“ (fluctuanti animo), бываютъ болѣе „убѣдительно“, нежели отвлеченныя разсужденія (ratio)—доказательства или доводы разума (Діал. IV, 7), хотя предварительно разсматриваетъ и нѣкоторые изъ этихъ послѣднихъ.

Такъ, между прочимъ, собесѣдникъ св. Григорія Вел. (въ „Діалогахъ“), дьяконъ Петръ, представляя въ своемъ лицѣ неутвержденныхъ въ вѣрѣ и выходя изъ той мысли, что обыкновеннымъ людямъ, какъ онъ самъ испыталъ это, не случается видѣть чувственными глазами исходъ души изъ тѣла, при смерти человѣка,—выражаетъ сомнѣніе—„какъ повѣрить бытію существа, котораго никто не можетъ видѣть (гл. 5)?“—Вопросъ, такимъ образомъ, ставился относительно бытія души и продолженія жизни за гробомъ, въ связи съ однимъ изъ самыхъ существенныхъ ея свойствъ—*невидимостію* или *нематериальностію*. Положимъ,—разсуждаетъ собесѣдникъ св. Григорія,—о бытіи души въ тѣлѣ мы можемъ заключать изъ движеній, совершаемыхъ имъ,—„потому что, еслибъ не было

въ тѣлѣ души, члены тѣла не могли бы двигаться“ (гл. VI),— но возможно-ли выводить отсюда безсмертіе души, какъ выводять путемъ философскихъ умозаключеній—, «возможно-ли отъ видимыхъ предметовъ (присутствіе души въ тѣлесныхъ движеніяхъ) заключать къ бытію того, чего я не могу видѣть“ (жизнь души по смерти тѣла)?

Отвѣчая на вопросъ, Григорій Вел. не входитъ въ подробное разсмотрѣніе его съ философской стороны, но тѣмъ не менѣе излагаетъ путемъ умозаключеній. А именно. Подобно своему знаменитому современнику Мар. А. Кассіодору, книга котораго— „О душѣ“, безъ сомнѣнія, была хорошо знакома ему и который въ вопросахъ относительно существа души и загробной жизни также руководился другими, но преимущественно бл. Августиномъ ¹⁾,—Григорій Вел. указываетъ на бытіе Божіе, какъ на фактъ, неподлежащій сомнѣнію, и отъ него дѣлаетъ заключеніе и къ бытію безсмертной души человѣка ²⁾.

¹⁾ Ebert, Geschichte d. christl.-latein. Literatur d. Mittelalt., Bd. I, стр. 489

²⁾ Ср. М. Ав. Кассіодора—«De Anima», cap. II: «Безсмертіе души представители свѣтской науки (autores saecularium litterarum) доказываютъ многоразличными доводами (у бл. Августина, въ его «De immort. animae» доводы эти приводятся и излагаются какъ «ratio»—доводы разума). Такъ: «все, что оживаетъ что нибудь другое, имѣетъ жизнь въ себѣ самомъ, живетъ, а потому безсмертно; душа оживаетъ тѣло, живетъ въ себѣ самой (in semetipsa vivit), следовательно—безсмертна (бл. Августинъ излагаетъ это доказательство въ гл. VIII и IX указ. соч. «О безсмертіи души»). Или: «Все безсмертное просто (по природѣ); душа не естъ согласіе (гармонія) отдѣльныхъ частей («non est harmonia»,—у бл. Август.: «non est harmonia corporis animus», ibid. гл. II) и не состоитъ изъ многихъ, но проста по природѣ,—следовательно—безсмертна». Также: «что не уничтожается отъ противнаго—а contrarietate originali—непрѣменно всегда сохранится неуничтоженнымъ (immortale); душа по природѣ проста и не допускаетъ уничтоженія отъ противнаго (simplex atque pura); следовательно—безсмертна» (у бл. Августина этотъ тезисъ выраженъ такъ: «душа не умираетъ чрезъ ложь, противную истинѣ, хотя бытіемъ своимъ душа обязана истинѣ» (гл. XI),— это вѣроятно и разумѣетъ Кассіодоръ, говоря: «quidquid a contrarietate originali non corrumpitur» и пр.). Дальше: «все, что обладаетъ разумомъ (omne rationale), не зависитъ отъ другаго въ движеніи (semetipsum movet)— безсмертно; душа обладаетъ разумомъ, сама собою движется (производитъ дѣйствія), значитъ—безсмертна» (у Августина, подробно во II—V гл. «О безсм. души»,—рус. перев. кievской академіи—Твореній бл. Август., ч. 2-я, стр. 279 и сл.). Такъ доказывалось безсмертіе души раціональными или логически-философскими доводами, которые впервые и были испробованы Платономъ (см. въ указ. соч. Schneider'a и у И. А. Чистовича: «Христ. и древне-греч. міръ» и пр.), а отъ него были

Какъ душа животворное начало въ тѣлѣ, такъ и сила или присутствіе Божіе въ мірѣ—сила, все создающая, животворящая и всѣми управляющая, — „и такъ какъ, говоритъ онъ, ты не сомнѣваешься, что есть Богъ, творящій и правящій, все наполняющій и объемяющій, все превышающій и поддерживающій, неописуемый и невидимый, то не долженъ также сомнѣваться и въ томъ, что Онъ имѣетъ невидимо служащихъ Ему ¹⁾). Служащимъ же подобаетъ уподобляться ²⁾ тому, кому служить, такъ что и сомнѣнія не можетъ быть, что существуютъ невидимо служащіе невидимому. Но кто эти невидимые слуги, въ бытіе которыхъ вѣруемъ, какъ не святые ангелы и души праведныхъ?.. И какъ, видя движеніе тѣла, ты допускаешь жизнь души пребывающей въ тѣлѣ, такъ отъ малаго и высокое мыслить долженъ о жизни души, исходящей изъ тѣла, что можетъ жить невидимо душа, долженствующая пребывать въ служеніи невидимаго Творца“ (гл. V).

Это первое изъ доказательствъ противъ возраженія относительно жизни души, невидимо исходящей изъ тѣла и невидимо продолжающей жить за гробомъ. Нѣкоторая своеобразность въ его построеніи невольно обращаетъ на себя вниманіе: *„если Богъ существуетъ и невидимо управляетъ всѣмъ въ мірѣ, то должны быть и служащіе Ему и быть, по подобію Его—также невидимыми“*. Казалось бы, аргументація, выставляе-

приняты христіанскими философами-богословами, въ томъ числѣ и бл. Августиномъ (главнымъ образомъ въ указ. трактатѣ «О безсмертіи души»)... «Мы же, говоритъ Кассіодоръ, легко уразумѣваемъ безсмертіе души изъ чтенія Слова Божія. Ибо, когда читаемъ, что душа создана по образу и подобію Божію, то кто осмѣлится, вопреки священному авторитету (Слова Божія), утверждать, что она смертна?.. И въ чемъ же былъ бы образъ и подобіе Божіе, еслибъ смертью полагался предѣлъ существованію души человѣка? Онъ, неизрѣченно вѣчно-живый, вѣчно пребывающій, самъ блюдущій вѣчность, все содержащій, всѣми управляющій,—Онъ, безсмертный, безъ сомнѣнія въ силѣ дать безсмертное и даровать соотвѣтственное Ему въ жизни человѣка» (Migne, tom. 70, col. 1285).

¹⁾ Въ подлинникѣ: ...*cita dubitare non debes hanc invisibilia obsequia habere*,—въ древне-славянскомъ (съ греческаго): «не долженъ еси смѣнитися того и невидимы служебныи имѣти» (указ. рук. Кар. библ., л. 136.).

²⁾ «*Debent... ad ejus similitudinem tendere cui ministrant*»,—въ древне-слав.: «подобаше бо еже тому служащимъ въ того подобіе прострѣтися, ему же и служить» (ibid.),—въ новомъ рук. пер. (казанск. акад.): «а служащимъ прилично стремиться къ уподобленію тому».. стр. 269.

мая Кассіодоромъ (а также и многими другими Отцами Церкви относительно безсмертія души) ближе и прямѣ отвѣчала мысли: „Богъ создалъ человѣка по образу и подобію своему, а Онъ духъ невидимый и вѣчно живый, слѣдовательно и душа человѣческая, какъ подобіе Его, также можетъ быть невидимой и жить вѣчно, — иначе въ чемъ бы состояло уподобленіе ея природы Творцу?“... Обращаясь къ бл. Августину и, при этомъ, не къ спеціальнымъ его изслѣдованіямъ о душѣ и безсмертіи, а снова къ его творенію „О Градѣ Божіемъ“, мы находимъ, какъ намъ думается, объясненіе указанной своеобразности, такъ какъ едвали можно сомнѣваться, чтобы Григорій Вел. не имѣлъ въ виду слѣдующаго мѣста изъ бл. Августина. Указывая на чудеса, совершаемыя тѣлами мучениковъ, какъ на свидѣтельство безсмертія и въ частности будущаго воскресенія тѣлъ, бл. Августинъ (въ XXII кн., гл. 9) пишетъ, что все промышленіе Божіе о мірѣ служитъ живымъ свидѣтельствомъ безсмертія и вѣчной жизни. „Самъ ли Богъ, чудеснымъ образомъ, будучи вѣчнымъ, временныя вещи творить, чрезъ своихъ ли слугъ дѣлаеть, и то самое, что творить чрезъ слугъ (ministros), дѣлаеть ли также что чрезъ души мучениковъ какъ и чрезъ людей живущихъ еще въ тѣлѣ, или все это творить чрезъ ангеловъ, которыми невидимо, неизмѣнно и невестественно повелѣваетъ, такъ что чудеса, о которыхъ говорятъ, что они совершаются мучениками, бывають только по ихъ посредничеству и молитвамъ, а не черезъ ихъ дѣйствіе, — или же наконецъ, въ иныхъ случаяхъ однимъ, въ другихъ другимъ непонятнымъ человѣку способомъ (modo) дѣйствуетъ и проявляется сила Божія въ мірѣ, но все, совершаемое ею, служитъ свидѣтельствомъ той вѣры, въ которой проповѣдуются воскресеніе плоти для вѣчной жизни“. У Григорія Вел., въ вышеприведенномъ доказательствѣ, проходятъ тѣ же мысли, только взятыя съ нѣкоторымъ ограниченіемъ, соотвѣтственно особой постановкѣ вопроса. Кромѣ того, въ подтвержденіе своего доказательства, и онъ ссылается, какъ бл. Августинъ въ указанной главѣ, — на свидѣтельство мучениковъ, запечатлѣвшихъ вѣру въ загробную жизнь мученичествомъ, и на чудеса бываемыя при ихъ мощахъ: „неужели св. Апостолы и мученики Христовы, говорить онъ, стали бы презирать настоящую жизнь и предавать

себя на смерть, еслибъ не были твердо увѣрены, что за ней послѣдуетъ жизнь души?.. Къ умершимъ тѣламъ ихъ приходятъ живые больные и получаютъ исцѣленіе; приходятъ клятвопреступники и овладѣваютъ ими демоны; приходятъ бѣсноватые и освобождаются“ (отъ демоновъ) и пр. А. бл. Августинъ, рассказавши (въ гл. 2) о цѣломъ рядѣ чудесныхъ исцѣленій при мощахъ мучениковъ, пишетъ (въ 9 гл. 22 кн.): „Сии чудеса какую вѣру свидѣтельствуютъ, если не ту, въ которой Христосъ проповѣдуется воскресшимъ во плоти и на небеса вознесшимся? Ибо и самые мученики этой вѣры *мучениками*, т. е. свидѣтелями были, этой вѣры свидѣтельство подавая, вражду и жестокость міра претерпѣли, и міръ побѣдили, не оружіе противъ него употребляя, но побѣдили умирая“... Изъ сопоставленія этихъ мѣстъ невольна является мысль о сближеніи между бл. Августиномъ и Григоріемъ Великимъ, тѣмъ болѣе, что и у бл. Августина только что приведенныя слова о безсмертіи непосредственно слѣдуютъ за сообщеніемъ такого же рода фактовъ или „свидѣтельствъ—примѣровъ“ (въ 8 гл. 22 кн.), какъ и у св. Григорія въ дальнѣйшемъ изложеніи его „Собесѣдованій“ о жизни души послѣ смерти...

И второе изъ доказательствъ, приводимыхъ Григоріемъ Великимъ противъ поставленнаго возраженія, также находимъ у бл. Августина, притомъ въ той же 22 кн. „О градѣ Божіемъ“ (гл. 29), хотя и въ особой нѣсколько постановкѣ.

Опредѣливши вѣру словами Апостола, какъ—„уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“, Григорій Вел. говоритъ, что „должно вѣрить тому, чего нельзя видѣть“. Мало того,—„чтобы уничтожить сомнѣніе, продолжаетъ онъ, — скажу, что ничего видимаго нельзя видѣть безъ невидимаго“, равно какъ „ничто въ этомъ видимомъ мірѣ не можетъ устроиться безъ посредства невидимаго“, т. е. безъ участія души—духа, невидимо проявляющагося во внѣшнихъ дѣйствіяхъ человѣка, — приводитъ примѣръ, подтверждающій эту мысль ¹⁾ и говоритъ въ заключеніи: „какъ всемогущій Богъ своимъ дыханіемъ и проникновеніемъ оживотворяетъ и движетъ невидимыя суще-

¹⁾ Dial. I. IV, сар. VI (рус. пер. стр. 270); бл. Августинъ, О безсмертіи души, рус. пер. кievск. ак., стр. 303.

ства, такъ и невидимыя существа проникновеніемъ движуть и животворятъ видимыя тѣла“. Определеннаго вывода на постановленный вопросъ о бытіи души, по природѣ невидимой и невидимо переселяющейся въ загробный міръ—онъ не дѣлаетъ, предоставляя это своему совопроснику, который обобщаетъ разсужденіе, но прямого отвѣта на вопросъ также не получается: „признаюсь, говорить онъ, побѣжденный сими доводами, я вынужденъ считать за ничто это видимое (матеріальное безъ нематеріальнаго или духовнаго), хотя прежде и выражалъ сомнѣніе въ невидимомъ (духовномъ), представляя въ своемъ лицѣ людей неутвержденныхъ въ вѣрѣ“. Очевидно, однако, что изъ этого обобщенія еще не слѣдуетъ, чтобы „невидимое или душа, обитающая въ тѣлѣ, необходимо существовала и по смерти тѣла“: по крайней мѣрѣ, для „несовершенныхъ“, „колеблющихся“ или „неутвержденныхъ“ въ вѣрѣ; точнѣе—для людей просто невѣрующихъ въ бытіе души за гробомъ, отъ лица которыхъ ставился вопросъ (см. конецъ гл. IV и VI),—для нихъ вопросъ оставался далеко неразрѣшеннымъ. Въ одной изъ бесѣдъ на Евангеліе (бес. II) Григорій Великій, повидимому, яснѣе излагаетъ возраженіе и отвѣтъ на него, хотя въ тѣхъ же почти словахъ, какъ и въ „Собесѣдованіяхъ“: „Какимъ образомъ, — спрашиваетъ онъ отъ лица невѣрующихъ („людей міра и плоти“),—могу я искать-желать или стремиться (querere) къ духовному свѣту (къ будущей блаженной жизни, къ которой прямой путь—вѣра), котораго мы не можемъ видѣть? Откуда мнѣ извѣстно, что есть такой свѣтъ, который не сіяетъ для очей тѣлесныхъ?—Такому помыслу каждый можетъ отвѣчать кратко: и все то, что онъ чувствуетъ тѣломъ, не тѣломъ чувствуетъ, а душою (per animam cogitat). Никто вѣдь не видитъ души своей, однако не сомнѣвается, что имѣетъ душу, которой не видитъ. Не видимо (ex invisibile) душа управляетъ видимымъ тѣломъ. Если же это невидимое (душа) отдѣляется (auferatur), тотчасъ же падаетъ въ прахъ и видимое (conruit—разрушается), которое видимо стояло“... Но значить ли отсюда, что „невидимое“ продолжаетъ существовать и послѣ такого акта: „оно заключено въ тѣлѣ, въ немъ и чрезъ него живетъ и дѣйствуетъ, хотя и невидимо для насъ, рушится тѣло—и оно прекращаетъ жизнь?“ Такъ могли сказать ставившіе воз-

раженіе матеріалисты-скептики. Однако, Григорій Вел. тѣмъ не менѣе находитъ возможнымъ взятую имъ аналогію (отъ настоящаго къ загробной жизни, отъ видимаго къ невидимому) считать достаточной для заключительнаго вывода: „Итакъ, заключаетъ онъ, если въ сей видимой жизни существо человѣка (substantia) оживляется (живетъ—vivitur) невидимымъ, то возможно-ли сомнѣваться въ бытіи жизни невидимой“?... Для людей, идущихъ въ жизни *путемъ вѣры*, конечно, тутъ не можетъ быть сомнѣнія, но отъ такихъ не можетъ послѣдовать и возраженія противъ бытія души въ невидимомъ, духовномъ мірѣ. Слѣдовательно, какъ въ этихъ словахъ, такъ и въ вышеприведенныхъ изъ „Собесѣдованій“, взятая аналогія для доказательства безсмертія души не достаточно ясно и убѣдительно поставлена и проведена до заключительнаго вывода.

Бл. Августинъ въ указанномъ мѣстѣ (De civit. Dei, lib. XXII cap. 29) пользуется для доказательства такой-же аналогіей, какъ и Григорій Вел., но у него вопросъ берется шире и аналогія прямѣе вытекаетъ изъ его постановки. Онъ спрашиваетъ: „что имѣютъ дѣлать святые въ тѣлахъ безсмертныхъ и духовныхъ, когда будутъ жить не только духовно, какъ еще теперь живутъ (послѣ смерти), но и тѣлесно“ (по воскресеніи)?—И отвѣчаетъ: „объ ихъ дѣйствіяхъ, или, лучше—каковъ будетъ ихъ миръ и покой (quies atque otium), по справедливости говоря, я незнаю, потому что никогда не видѣлъ этого чувственными очами, а умомъ или мысленно также не могу достаточно уразумѣть всего, потому что тотъ міръ—*міръ Божій*, по слову Апостола, *превосходитъ всякій разумъ* (Фил. IV, 7), не человѣческій только, но и ангельскій“... Поэтому, если и возможно говорить объ немъ, то—по вѣрѣ: *въ ровахъ тѣмъ-же возлагаюхъ* (Пс. 115, 10). И вотъ, съ одной стороны, руководясь ученіемъ Слова Божія и на основаніи нѣкоторыхъ чудесныхъ явленій, засвидѣтельствованныхъ также Словомъ Божиимъ, а съ другой стороны—изъ существенныхъ свойствъ настоящей, земной природы человѣка и взаимоотношеній въ ней между душою и тѣломъ,—Бл. Августинъ пробуетъ, по сравненію и аналогіи, насколько это возможно, показать и разъяснить не только бытіе души въ мірѣ Божіемъ, наслаждающейся блаженнымъ вгѣопрѣніемъ Бога, *бытіе* (по

воскресеніи) тѣломъ и духомъ, но и свойства этого бытія; аналогія съ земными свойствами человѣческой природы являлась при этомъ неизбѣжно, потому что иначе мысль не въ состояніи даже представить—чѣмъ можетъ быть существо человѣка въ томъ новомъ и просвѣтленномъ бытіи. Да и ученіе Слова Божія даетъ основаніе для такой аналогіи, когда научаетъ насъ, что *и теперь мы отчасти разумѣемъ, отчасти пророчествуемъ* (1 Кор. XIII, 9, 10),—что *видимъ и нынѣ яко зеркаломъ въ гаданіи, тогда-же лицомъ къ лицу* (1 Кор. XIII, 12),—и этимъ показываетъ, что между познаніемъ нашимъ, въ его основныхъ свойствахъ (а слѣдовательно и природой человѣка вообще), допускается связь между „нынѣ“ и „тогда“, въ будущей жизни, когда уже не „отчасти“, а „лицемъ къ лицу“ наступитъ жизнь во свѣтѣ познаваемого. Отсюда разъясненіе по аналогіи столько же естественно и неизбѣжно, сколько и оправдывается вѣрою, которой единственно доступно проникновеніе въ тайны того міра. Но существовало и особаго рода *философское умствованіе* (*ratiocinatio philosophorum*), *которымъ отвергалась самая возможность видѣть (познавать) чувственное, тѣлесное духовно или умомъ, и наоборотъ—духовное при посредствѣ чувственныхъ или внѣшнихъ органовъ*, умствованіе, противорѣчащее, по словамъ бл. Августина, и здравому смыслу, и слову пророческому. Поэтому, указывая на пророка Елисея, который, будучи въ этомъ тѣлѣнномъ и немощномъ тѣлѣ нашего земнаго бытія, могъ духовными очами, а не тѣломъ видѣть, какъ его слуга принималъ дары отъ исцѣленного имъ (пророкомъ) Немана Сиріянина, хотя и находился вдали отъ него—какъ на примѣръ, показывающій, какую силу духовнаго видѣнія могутъ имѣть святые даже и теперь, въ земной жизни, что не тѣломъ только, но и духомъ можно познавать и *видѣть* тѣлесное,—бл. Августинъ обращается къ нашему теперешнему познанію и проводитъ аналогію между нимъ и будущимъ обновленнымъ состояніемъ духа и тѣла: „Итакъ, если доказано, что тѣлесное бываетъ видимо (*videri*) духомъ, то отчего не допустить, что сила духовной жизни (по воскресеніи тѣла) будетъ такъ велика, что и тѣломъ можно будетъ увидѣть духъ? Ибо Богъ есть духъ. Да и собственную жизнь, которою каждый живетъ въ семъ тѣлѣ и которая животворитъ наши ду-

живые члены, мы познаемъ только внутреннимъ чувствомъ, а не тѣлесными очами, между тѣмъ какъ жизнь другихъ, хотя она и не видима, видимъ чрезъ тѣло. И можемъ-ли мы иначе отличать живыя тѣла отъ неживыхъ, если не будемъ вмѣстѣ съ тѣлами видѣть и ихъ жизнь, которую не иначе можно видѣть какъ только тѣломъ? Жизни-же безъ тѣлъ мы не видимъ тѣлесными очами“... Такъ, на основаніи этихъ данныхъ, мы можемъ до нѣкоторой степени судить и о состояніи или о свойствахъ человѣческаго тѣла и духа, когда наступить, послѣ всеобщаго воскресенія, царство славы, чтѣ бл. Августинъ и показываетъ затѣмъ въ дальнѣйшемъ разсужденіи, настоятельно предупреждая, что разсуждать объ этомъ теперь крайне трудно и можно умозаключать лишь гадательно, такъ какъ „никакими примѣрами и свидѣтельствами св. Писанія свои разсужденія онъ подтвердить не можетъ“, между тѣмъ и св. Апостолъ внушаетъ: „не судите никакъ прежде времени, пока не прійдетъ Господь, который и освѣтитъ сокрытое во мракѣ, и обнаружить сердечныя намѣренія, и тогда каждому будетъ похвала отъ Бога“ (1 Кор. 4, 5) ¹⁾...

Можно думать, что, пользуясь указаннымъ доказательствомъ по аналогіи, и Григорій Вел. отчасти имѣлъ въ виду тоже самое философское матеріалистически-сенсуалистическое умствование нѣкоторыхъ „неутвержденныхъ“ въ вѣрѣ, на которое указываетъ бл. Августинъ: языческія философскія доктрины, опроверженію которыхъ посвящено великое твореніе послѣдняго „О градѣ Божіемъ“, какъ и самое язычество, съ его грубыми суевѣріями (какъ, напр., волшебство—ср. „Собесѣдован.“ кн. I гл. 4 и 10) и дикимъ матеріализмомъ, продолжали еще жить и при Григоріѣ Вел., и самыя „Собесѣдованія“ его направлены, между прочимъ, противъ людей грубо матеріали-

¹⁾ Любопытно, между прочимъ, что въ старомъ рус. переводѣ «О градѣ Божіемъ» бл. Августина, указанномъ нами, конецъ 29 гл. и самый текстъ изъ Св. Писанія, только что приведенный—выпущены: интересно бы знать, что могло служить причиной этого пропуска—ужь не то ли, что бл. Августинъ свои разсужденія затрудняется подтвердить «примѣрами и свидѣтельствами Св. Писанія»? Но эти слова въ переводѣ удержаны, а опущенъ именно текстъ съ нѣсколькими словами, связующими его съ предъидущей мыслью (опущены слова: «Patebunt etiam cogitationes nostrae invicem nobis. Tunc enim impletur quod Apostolus cum dixisset, Nolite ante» и пр., текстъ изъ Апостола)?..

стическихъ возрѣній (ср. гл. 1-ю и 2-ю IV кн.)—людей, которымъ нужны не тексты Св. Писанія (въ послѣднемъ они ищутъ только такихъ мѣстъ, въ которыхъ, по неразумію, находятъ возможнымъ усматривать или противорѣчія или мнимыя доказательства въ свою пользу, какъ, напр., относительно безсмертія души — Екклес. III, 18—20, „Собесѣд.“ кн. IV, гл. III), и даже не доводы разума, а голые факты, доступные зрѣнію и осязанію. Но странно, рѣшая вопросъ о бытіи невидимаго, безтѣлеснаго духа — души и о продолженіи существованія ея въ потустороннемъ загробномъ мірѣ, онъ приводитъ факты изъ области чудесныхъ откровеній относительно этого міра, для вѣрующаго чувства, дѣйствительно, исполненные глубокой убѣдительности, но какъ бы забываетъ, что, напротивъ, для невѣрующихъ, которые собственно и ищутъ „осязательныхъ фактовъ“, самая возможность такихъ откровеній или видѣній, о которыхъ онъ рассказываетъ, прежде всего и требуетъ обстоятельныхъ разъясненій. Правда, можетъ быть, съ цѣлію именно дать такое разъясненіе, онъ и самыя разсужденія свои о загробной жизни начинаетъ положеніемъ—„необходимо вѣрить въ существованіе невидимаго міра“, и своего собесѣдника заставляетъ высказывать такую мысль отъ лица „неутвержденныхъ“, что—такъ какъ „никто изъ нихъ не видѣлъ своими глазами души исходившей изъ тѣла, то они сомнѣваются въ ея дальнѣйшемъ существованіи“. Въ такомъ случаѣ, чтобы опровергнуть нелѣпость ихъ возраженій и фактическими данными убѣдить въ противномъ, требовалось не только доказать существованіе духовнаго, невидимаго міра, но и возможность явленій изъ этого міра, приводимыхъ какъ свидѣтельство или примѣры. Григорій Вел., между тѣмъ, въ вышеприведенныхъ доказательствахъ только намекаетъ на рациональное объясненіе этой возможности (доводы разума) и больше доказываетъ, что загробный, невидимый міръ души *можетъ и долженъ* существовать, нежели то, что онъ доступенъ внутреннему или внѣшнему видѣнію или познанію, что такое познаніе возможно и съ точки зрѣнія рациональной. Относительно „доступности“ его познанію человѣка онъ указываетъ главнымъ образомъ на необходимость вѣры—условіе, при которомъ возраженія со стороны „невѣровавшихъ“ несомнѣнно уже падали сами собою.

Отсюда, и все сочиненіе Григорія Великаго, посвященное, какъ онъ самъ говоритъ, раскрытію одного тезиса—доказать, что „душа живеть и послѣ смерти“, доказать и противъ тѣхъ, которые не вѣрили ни въ это, ни въ бытіе вообще духовнаго міра,—не могло имѣть характера полемически — апологетическаго, какимъ отличается какъ все сочиненіе бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“, такъ особенно тѣ главы, въ которыхъ излагается ученіе о загробной жизни. Равнымъ образомъ, и главное дѣйствующее лицо въ „Диалогахъ“, собесѣдникъ св. Григорія, въ отношеніи литературномъ, не могъ уже выступить въ видѣ цѣльнаго, стройно выдержаннаго характера, какъ совопросника—полемиста, въ родѣ, напр., лицъ въ платоновскихъ философскихъ діалогахъ: онъ только отчасти и какъ бы мимоходомъ ставитъ возраженія „отъ лица неутвержденныхъ въ вѣрѣ“, и тотчасъ же высказываетъ пламенную вѣру и послушаніе сообщаемому; онъ скорѣе внимательный слушатель и ученикъ, нежели „совопросникъ“...

Итакъ, примѣрами, сообщеніемъ „фактовъ“ относительно загробнаго существованія души, Григорій Вел. имѣлъ въ виду, между прочимъ, представить осязательно-убѣдительныя доказательства для тѣхъ людей, колеблющейся или мятущейся духъ которыхъ не удовлетворяется доводами разума—доказательствами философскаго характера, а ищетъ осязательныхъ фактовъ.

Какъ показало и наше изложеніе разсказовъ св. Григорія Великаго, элементъ полемически-апологетическій, заявленный имъ въ самомъ началѣ IV кн. „Собесѣдованій“, дѣйствительно, въ нихъ какъ бы совсѣмъ отсутствуетъ, по крайней мѣрѣ, не выступаетъ на первый планъ — ни въ сообщеніи, ни въ освѣщеніи ихъ церковно-богословскимъ ученіемъ. Напротивъ, всюду видно совершенно покойное, объективное изложеніе ученія Церкви и извлекаемые изъ него—урокъ, назиданіе. Вся разность въ томъ, что если въ „Mogalia“ и въ другихъ богословскихъ трактатахъ, касаясь эсхатологическихъ вопросовъ, Григорій Великій разсматриваетъ ихъ съ точки зрѣнія теоретическаго, отвлеченнаго богословствованія и представляетъ въ высшемъ духовномъ смыслѣ, доступномъ для усвоенія развитой богословской мысли, то въ „Диалогахъ“ онъ слѣдуетъ иному

методу. По его собственному взгляду, не всё могут пользоваться одной и той же духовной пищей, и что понятно и разумительно одним — недоступно для других. Поэтому, онъ самъ дѣлалъ различіе между своими твореніями, раздѣлялъ ихъ, соответственно различному способу изложенія, на два класса — на богословскія въ строгомъ значеніи, назначенныя для богословски-образованныхъ и подготовленныхъ читателей или слушателей, и на популярныя, доступныя общенародному пониманію ¹⁾. Къ числу послѣднихъ относятся его „Собесѣдованія“, а также Бесѣды на Псалмы и на Евангелія. Приводя рядъ сказаній, рассказовъ о загробной жизни, Григорій Вел. имѣлъ въ виду не только фактами изобразить эту жизнь и на нихъ показать, что „душа живетъ и послѣ смерти тѣла“, но главнымъ образомъ сообщить излагаемому имъ ученію наибольшую убѣдительность и назидательность. „Для людей, говоритъ онъ, не столько убѣдительны слова, сколько живые примѣры, случаи изъ дѣйствительной жизни“ ²⁾, которые, кромѣ того, и сами по себѣ получаютъ свое полное значеніе (имѣютъ назначеніе) только въ отношеніяхъ къ людямъ, такъ сказать, въ прямомъ нравственно-назидательномъ примѣненіи къ нимъ, научая и побуждая людей внимательнѣе и осторожнѣе относиться къ своему поведенію, быть строже въ выполненіи требованій разумной христіанской жизни ³⁾. Съ той же цѣлю рассказы о разнаго рода чудесныхъ случаяхъ, отчасти тѣ же самыя, которые встрѣчаются въ его „Собесѣдованіяхъ“, приводитъ онъ въ бесѣдахъ къ народу, и въ бесѣдахъ, какъ и въ „Собесѣдованіяхъ“, дѣлаетъ изъ нихъ наглядный урокъ, назиданіе (Бесѣда на Еванг. XII, XV, XVII и др.).

Внимательно и съ величайшей заботливостію, почти во всѣхъ случаяхъ, указываетъ онъ и тѣ источники, изъ которыхъ получалъ свои рассказы, и этимъ устанавливаетъ и свое отношеніе къ степени ихъ достовѣрности и читателямъ даетъ средство

¹⁾ Epistol. I. XII, ep. 24, col. 1234 (Migne, t. 77).

²⁾ Dial. I. IV, cap. XVI; Бес. на Еванг. XII и 39.

³⁾ Рассказавъ объ одномъ видѣніи, онъ дѣлаетъ изъ него такой выводъ: «nimirum constat quia pro nobis ista, non pro se viderit, ut ejus visio nobis proficiat, quos adhuc divina patientia longanimiter exspectat». Hom. in Euang. 39.

самимъ опредѣлить достовѣрность сообщаемого. Между тѣмъ что касается чувственно-матеріальныхъ чертъ, которыми въ его разсказахъ изображаются духовныя явленія невидимаго загробнаго міра, то онъ вовсе не принималъ этихъ чертъ исключительно въ прямомъ, буквальномъ смыслѣ. Относительно ихъ онъ ясно говоритъ, что это „только образы вещей (imagines rerum)“ и что „для нашего дѣла ограниченнаго пониманія явленія загробнаго міра могутъ представляться въ такомъ видѣ“, т. е. въ видѣ чувственно-матеріальныхъ (Діал. IV, 31 и 37). Такое отношеніе, разумѣется, уже и само собою предполагается для такого возвышеннаго богослова, всюду въ буквѣ открывавшаго духовный смыслъ, какимъ былъ св. Григорій Вел., — но такое же отношеніе къ его разсказамъ онъ внушаетъ и другимъ. Въ то же время, не подлежитъ сомнѣнію, что съ полной искренностію вѣрующаго чувства и христіанской мысли принималъ онъ „чудесное“ въ сообщаемыхъ имъ явленіяхъ и видѣніяхъ. Да иначе и не могло быть: чудесавѣчно присущая христіанству сила, постоянное живое свидѣтельство благодатныхъ даровъ вѣры; ими полна жизнь святыхъ и подвижниковъ первыхъ вѣковъ христіанства, ими окружены гробницы святыхъ и мучениковъ... Сообщая разсказы о чудесныхъ явленіяхъ и принимая „чудесное“ въ нихъ какъ фактъ христіанской жизни, св. Григорій Вел. тѣмъ не менѣе ни мало не выступалъ чрезъ это изъ области того подвижническаго настроенія и возвышенно-созерцательнаго богословствованія, которой держался онъ какъ въ жизни, такъ и въ своихъ произведеніяхъ — въ толкованіяхъ на книгу Іова, прор. Іезекіиля и въ другихъ возвышенно-богословскихъ трактатахъ. Какъ увидимъ, характерныя черты его личности не менѣе ярко отражаются и въ его „Собесѣдованіяхъ“...

III.

Св. Григорій Великій жилъ въ такое время, когда съ выступленіемъ въ исторіи англо-саксонскаго и германскаго элементовъ начиналась новая эра въ церковной и народной жизни Запада, необыкновенно богатая и плодотворная по своимъ культурно-историческимъ послѣдствіямъ, когда одновременно и въ связи съ этимъ западный монастырь — ближайшій воспита-

тель и непосредственный руководитель средне-вѣковыхъ поколѣній—пріобрѣталъ твердое положеніе и начиналъ сосредоточивать въ себѣ всѣ направленія церковной, умственной и литературно-художественной жизни, становился въ истинномъ и лучшемъ смыслѣ разсадникомъ христіанскаго просвѣщенія. Агіологія, къ области которой относятся „Собесѣдованія“ св. Григорія Вел., получаетъ въ это время большое значеніе...

Агіологія появляется на Западѣ вслѣдъ за первыми христіанскими мучениками: краткія, но точныя записи о мученическихъ дѣяніяхъ, сдѣланныя очевидцами, иногда самими мучениками или же другими лицами, но прямо на основаніи судебныхъ протоколовъ—„Acta Martyrum“ и затѣмъ — „Страсти — Passiones“, рассказы и описанія ихъ мученій—ея первые памятники, сберегавшіеся у древнихъ христіанъ какъ величайшая и драгоценнѣйшая святыня. Въ гоненіе Діоклитіана (303—310), имѣвшаго планъ истребить всю священную письменность христіанъ, большая часть этихъ священнѣйшихъ памятниковъ, по свидѣтельству Евсевія (Ист. 8, 2), погибла. Въ IV в., съ торжествомъ христіанства, явившимся побѣднымъ торжествомъ и христіанскаго мученичества первыхъ трехъ вѣковъ, — пробуждается общее и пламенное стремленіе сохранить и утвердить въ Церкви почитаніе и неувыдаемую славу мужественныхъ ратоборцевъ вѣры Христовой: собираются и возобновляются мученическіе акты и описанія ихъ страстей (трудъ Евсевія— „О палестинскихъ мученикахъ“), которые и читаются торжественно, во время общественнаго богослуженія; устрояются богатые храмы, посвященные ихъ имени, и устанавливаются, посвященные молитвеннымъ воспоминаніямъ объ нихъ, ежегодныя празднества, на которыхъ, при многочисленномъ стеченіи вѣрующихъ, въ пламенныхъ рѣчахъ, разъясняющихъ величіе и спасительную силу священныхъ подвиговъ мученичества, и въ восторженныхъ гимнахъ въ честь ихъ—прославляется Господь, дивный во святыхъ своихъ, и повелѣвающій ходить по стопамъ ихъ¹⁾. Похвальные слова и рѣчи въ честь мучениковъ,

¹⁾ Относительно мучен. актовъ см. у Ruinart'a въ предисл. къ его изд. Acta Martyrum, — новѣйшія изслѣдованія археологовъ Россіи и Ле-Блана, —

въ дни памяти ихъ, и хвалебныя пѣснопѣнія мученикамъ (каковы гимны въ честь мучениковъ Кл. Авр. Пруденція) сохранили множество агіологическихъ свѣдѣній и послужили классическими образцами этого рода церковныхъ произведеній для послѣдующихъ вѣковъ.

Тогда же, въ IV в., въ сонмъ святыхъ Божіихъ, почитаемыхъ Церковію, приемятся „исповѣдники“, также какъ воины Христа, мученики-ратоборцы во время тишины и мира въ Церкви, по словамъ Кипріяна: „и миръ имѣеть свои вѣнцы (вѣнцы мученичества), говоритъ онъ,—предназначенные побѣдителямъ, которые въ различныхъ условіяхъ жизни умѣютъ поборать врага нашего спасенія“¹⁾. Въ числѣ исповѣдниковъ, мученическимъ вѣнцомъ славы увѣнчиваются великіе и достоуважаемые отцы и учителя Церкви, а съ появленіемъ монашества — подвижники и великіе отцы и учителя иночески—подвижнической жизни²⁾. вмѣстѣ съ этимъ естественно установлялся и болѣе и болѣе расширялся и объемъ агіологіи: появляются житія отцовъ Церкви и исповѣдниковъ—*Vitae Patrum*, описаніе празднествъ и чудесъ при открытіи мощей мучениковъ и святыхъ, слова и хвалебныя гимны въ честь ихъ (каковы отъ IV в. *Natalit'iu* Павлина Нолянскаго). Но собственно новый и блестящій періодъ христіанской агіологіи на Западѣ начинается, какъ и на Востокѣ, съ появленіемъ и развитіемъ монашества...

На Западѣ съ живѣйшимъ энтузіазмомъ были встрѣчены первыя извѣстія о восточныхъ отшельникахъ и анахоретахъ. Западные путешественники на Христіанскій Востокъ—въ Палестину и въ пустыни Ѡиваиды — съ нѣмымъ изумленіемъ и благоговѣніемъ всматриваются въ глубоко-таинственную и чудную жизнь восточныхъ анахоретовъ, среди дикой, поражающей природы, выслушиваютъ и собираютъ чудесныя рассказы объ ихъ подвигахъ,—и съ такими рассказами, очарованные всѣмъ

результаты ихъ въ «Археологич. Словаряхъ» Мартиньи, Шмидта (англ.) и Крауза.

¹⁾ Martigny, Dictionaire, pag. 200 (ed. 1877).

²⁾ Св. Григорій, въ своей похвальной рѣчи, увѣнчиваетъ «вѣнцомъ мученичества» — святости св. Василія Вел., Златоустъ Евстахія Антіохійскаго, Павлинъ Нолянскій—св. Феликса.—Martigny, ib. 200.

видѣннымъ и слышаннымъ въ восточныхъ монастыряхъ и скитахъ, возвращаются на родину. Здѣсь ихъ встрѣчаютъ возбужденно-нетерпѣливыми вопросами: какъ процвѣтаетъ вѣра Христова на Востокѣ, какъ живутъ тамъ святые, какими подвигами подвизается монашество, какія существуютъ монашескія учрежденія, и т. д. ¹⁾ Съ жадностію выслушивались чудесныя рассказы о всемъ этомъ и переходили изъ устъ въ уста. Вслѣдъ за устными рассказами дѣются письменныя— сначала переводныя, потомъ, когда монашество начало прочно устроиться на Западѣ, — и самостоятельныя произведенія собственно аскетически-подвижнической агиологии, разнаго рода житія святыхъ и сказанія агиологическаго характера. Въ 336—340 г. прибылъ въ Римъ св. Аванасій Вел. и привезъ на Западъ составленное имъ житіе св. Антонія — отца и основоположника восточнаго иночества: съ его прибытіемъ въ Римъ ставятъ въ связь появленіе монашества на Западѣ ²⁾, а его житіе св. Антонія сдѣлалось любимѣйшей и популярнѣйшей книгой въ западныхъ монастыряхъ и идеальнымъ прототипомъ иночески-подвижническихъ житій святыхъ... Какое впечатлѣніе производили на Западѣ рассказы о святомъ Антоніѣ Великомъ и книга его житія—можно судить по извѣстному разсказу бл. Августина въ его „Исповѣди“—автобіографіи (кн. 8, гл. 6 и сл.): его житіе было настольной книгой въ бѣдныхъ хижинахъ, въ немъ какъ бы откровеніе свыше находили люди высокаго образованія и общественнаго положенія и, подъ впечатлѣніемъ разсказовъ изъ него,—покидая все—почести, славу, богатство—отдавались на служеніе единому Богу,—рассказы изъ него рѣшили и собственное обращеніе бл. Августина въ христіанство ³⁾.

¹⁾ Ср. Сульпицій Северъ въ «Диалогахъ», I, гл. 1: встрѣтившись съ своимъ другомъ, возвратившимся изъ Египта, тотчасъ же, послѣ первыхъ привѣтствій, спрашиваетъ: «qualiter in Oriente fides Christi floreat; quae sit ibi sanctorum quies, quae instituta monachorum, quantis signis ac virtutibus in servis suis Christus operetur: nam certe, quia in his regionibus, inter ista quae vivimus, ipsa nobis vita fastidita est; libenter ex te audiemus, si vel in eremo vivere Christianis licet». Migne, Patrol. t. XX, col. 185—186.

²⁾ Montalambert, Les Moines d'Occident, t. I.

³⁾ Бл. Августинъ рассказываетъ, что двое изъ царскихъ приближенныхъ однажды, во время прогулки, вблизи городскихъ стѣнъ, зашли въ бѣдную хи-

Бл. Иеронимъ, побывавши на Востокѣ и возвратившись оттуда аскетомъ, писать, по образцу и подъ впечатлѣніемъ того же житія св. Антонія ¹⁾—житіе Павла Фиваидскаго: рассказываетъ по порядку то, что онъ слышалъ во время своихъ путешествій о его подвижничествѣ и, въ эпилогѣ, противопоставляя лишенія и спасительную суровость его подвиговъ всей тлѣнной роскоши и богатству тогдашней римской жизни „умоляетъ читателя, кто бы онъ ни былъ, послѣдовать ему и вспомнить объ немъ, грѣшномъ Иеронимѣ, который, еслибъ Господь предоставилъ ему выборъ, всегда охотнѣе предпочелъ бы бѣдное рубище блаж. Павла, съ его заслугами предъ Богомъ (*cum meritis*)—пурпуру царей, съ ихъ царствами и вѣчной погибелью“ (*cum roenis*). Это было первое самостоятельное и цѣльное произведеніе латинской агіологін, если не считать раннихъ мученическихъ жизнеописаній — „*Passiones Sanctorum*“ ²⁾. Кромѣ него, бл. Иеронимъ пишетъ еще два монашески-подвижническихъ житія—св. Иллариона и монаха Малха. Въ то же время, Руфинъ въ тиши палестинскихъ скитовъ составляетъ свои *Vitae Patrum*, „въ воспоминаніе, какъ самъ говоритъ въ прологѣ,—своего путешествія по Египту и тѣхъ многихъ чудесъ, какія тамъ Господь показалъ ему для спасенія души“... Въ теченіи пятого вѣка и въ шестомъ, съ развитіемъ монашества, переводная и оригинальная литература житій святыхъ достигаетъ на Западѣ обширныхъ размѣровъ...

Съ конца IV в. монашество на Западѣ быстро распространяется и, благодаря тому высокому и существенному назначенію, которое было указано ему уставомъ и строемъ жизни его первыхъ западныхъ устроителей и законоположниковъ, столь же быстро пріобрѣтаетъ широкое культурно-просвѣтительное

жину и нашли здѣсь книгу — Житіе св. Антонія, — начали читать и до такой степени были тронуты, поражены прочитаннымъ, что одинъ изъ нихъ тутъ же рѣшилъ, оставивъ все, пойти въ монашество; о себѣ бл. Августинъ говоритъ, что рассказы о св. Антоніѣ были для него какъ бы откровеніемъ свыше, озарившимъ его внутреннее состояніе и положившимъ конецъ его колебаніямъ относительно перехода въ христіанство.

¹⁾ ...*Quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo diligenter memoriae traditum est, pauca de Pauli principio et fine scribere disposui, quia res omissa fuit, quam fretus ingenio...* Vita s. Pauli, prol.

²⁾ Ebert, Geschichte d. christl.-latein. Literatur, стр. 192—193.

вліяніе. Какъ извѣстно, однимъ изъ главныхъ правилъ въ монашескомъ уставѣ св. Бенедикта, между прочимъ, внушалось монахамъ, что такъ какъ „*Otiositas inimica est animae*, — праздность врагъ души“ ¹⁾, то монахи часть времени должны трудиться въ потѣ лица, трудами рукъ своихъ добывать себѣ пропитаніе, все же остальное свободное время посвящать умственнымъ занятіямъ—чтенію, списыванію книгъ, самообразованію и образованію другихъ: „въ дни четыредесятницы, предписывалъ онъ въ своихъ правилахъ,—слѣдуетъ читать, читать съ ранняго утра и до вечера... Въ эти дни всѣ монахи получаютъ изъ бібліотеки книги, которыя должны быть прочитаны отъ начала до конца... И пусть одинъ или два изъ наиболѣе достопочтенныхъ старцевъ (*seniores*) берутъ на себя обязанность обходить весь монастырь и смотрѣть, нѣтъ ли какого нибудь лѣниваго брата, который предается покою или празднымъ разговорамъ (*fabulis*), вмѣсто того, чтобы заниматься чтеніемъ... Въ воскресный день, продолжаетъ уставъ, всѣ читаютъ“ ²⁾ и пр. Неустанный физическій трудъ и умственная работа—чтеніе книгъ, обученіе въ школахъ—главныя занятія въ монастырѣ, по уставу св. Бенедикта ³⁾, въ существенныхъ

¹⁾ Ср. у Іоанна Кассіана (*De consob. Inst. l. X, cap. 23*) приводимое имъ изреченіе восточныхъ подвижниковъ: «*operantem monachum otiositas uno pulsare, otiosum vero innumeris spiritibus devastari*», — «*augera sententia, nunquam oblivioni tradenda*», — замѣчаетъ по этому поводу одинъ изъ комментаторовъ Кассіана (*Migne, t. 49, col. 394*).

²⁾ *Regula s. Bened. 48: Otiositas inimica est animae. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manum; certis iterum horis in lectione divina... Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges colligendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc vere monachi sunt, si labore manum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli... In Quadragesimae vero diebus, a mane usque ad tertiam plenam, vacent lectionibus suis... In quibus diebus Quadragesimae, accipiant omnes singulo codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant» et caet. «*Domini die lectione vacent omnes: exceptis his qui variis officiis deputati sunt*»... *Migne, t. 66, col. 703*.*

³⁾ Одинъ изъ новѣйшихъ историковъ бенедиктинскихъ монастырей справедливо замѣчаетъ, что св. Бенедиктъ въ своихъ правилахъ монашеской жизни смягчилъ суровость аскетическихъ требованій, выработанныхъ въ восточныхъ монастыряхъ, обработавъ ихъ въ духѣнисходительности къ человеческой природѣ, зная, что его правила назначаются не для ангеловъ, а для людей, и поставилъ монашеству въ прямую обязанность, кромѣ попеченій о личномъ

чертахъ принятому всѣми позднѣйшими устроителями монашескаго общежитія на Западѣ, ставившими основнымъ требованіемъ— „все время проводить въ молитвѣ, въ трудѣ, въ чтеніи: *quotidie orandum est, quotidie laborandum, quotidie legendum est*“¹⁾).

И западное монашество необыкновенно ревностно, словомъ и дѣломъ, послужило выполненію этого высокаго требованія— призванія, въ вѣка наиболѣе темные и варварскіе на Западѣ. Устраиваясь по началамъ, указаннымъ св. Бенедиктомъ и его учениками, уже въ V и VI вв. монастыри Италіи, южной Галліи и отдаленной Ирландіи развиваютъ кипучую просвѣтительно-образовательную дѣятельность. Около 600 года, напр. въ одной Ирландіи, благодаря счастливому почину ея великаго просвѣтителя св. Патрика (400—470), который, какъ бы провидя будущее, съ восторгомъ говорилъ уже въ своемъ „Исповѣданіи“, что „*fili et filiae scottorum*—сыны и дщери скоттовъ (ирландцевъ) появились въ монашескомъ чинѣ и въ числѣ дѣвственницъ“²⁾,—въ Ирландіи, при ближайшихъ преемникахъ св. Патрика, насчитывалось около „тысячи монастырей“³⁾, которые въ теченіи VII в. оказываютъ вліяніе на весь европейскій континентъ, рассылаютъ во всѣ стороны учителей, проповѣдниковъ, миссіонеровъ, съ необыкновенной энергіей пролагающихъ пути для развитія христіанской культуры, дѣлаются „христіанскими Аѳинами“, куда любознательная молодежь стекалась со всего Запада для довершенія богословскаго образованія⁴⁾. Кипучая ученая и литературная работа открывается въ этихъ монастыряхъ, въ монастыряхъ основанныхъ ими и въ ихъ школахъ, по страстному увлеченію въ занятіяхъ со-

спасеніи души — «заботу объ оказаніи подобнымъ себѣ (людямъ, обществу) всякаго рода помощи дѣлами христіанской любви и свѣтомъ просвѣщенія». Dantier, *Les monast. Bened. d'Italie*, t. I, pag. XIV.

¹⁾ *Regula coenob. s. Columbani*, cap. III (Migne, t. 80, col. 211).

²⁾ *Confessio s. Patricii*, IV, 98,—см. у Ebrard'a, въ прилож. къ его сочин.: *Die Iroschott. Missionskirche des 6, 7 и 8 Jahrh. u. ihre Verbreitung u. Bed. auf d. Festland*, 1873, стр. 498.

³⁾ Montalambert, *Les moines d'Occident*, t. II, pag. 420—421; Ebrard, указ. сочин., стр. 185.

⁴⁾ Montalambert, указ. соч. стр. 421; Ozanam, *Etudes germaniques*, t. II, pag. 97, 101, 472 (полн. собр. его сочин. 1859 г., t. IV, pag. 476).

перничавшихъ съ монастырями южной Галліи (аббатство Lerins)¹⁾: переводы и комментаріи, гимны и проповѣди, отцы церкви и древніе классики—читались, изучались и разрабатывались, распространялись въ сотняхъ списковъ, и вотъ, во всей этой юношески-живой, увлекательно-страстной литературной дѣятельности наибольшая доля, если не литературнаго труда, то энергіи и увлеченія отдавалась произведеніямъ агіологіи, произведеніямъ назидательно—повѣствовательнымъ: житіямъ святыхъ, описаніямъ чудесъ и разнаго рода сказаніямъ и наставленіямъ относительно душеспасительной подвижнической жизни...

Въ жизни, въ ученіи, въ подвигахъ и чудесахъ святыхъ отцевъ, благоугодившихъ Богу, отрекавшіеся отъ міра, ради служенія Богу и ближнему, находили выраженіе и осуществленіе того высокаго христіанскаго идеала, къ которому были направлены всѣ ихъ мысли и стремленія, и вмѣстѣ—указаніе, примѣръ и ободреніе на скорбномъ пути несенія принятаго ими креста; въ агіологіи они имѣли все—исторію домостроительства царства Божія на землѣ, философію, краснорѣчіе, мораль и поэзію, словомъ—удовлетвореніе всѣхъ духовныхъ интересовъ, какого не могло дать ни одно изъ произведеній челоувѣческаго творчества, возникшихъ на почвѣ гуманнаго, мірскаго знанія, остававшагося отъ языческой старины классическихъ вѣковъ. Послѣдняя отвергалась, хотя и упорно продолжала еще сохранять свое вліяніе и обаяніе. „Къ чему вся эта тщета мірскихъ знаній,—говоритъ въ прологѣ авторъ одного житія, относящагося къ VII в., — какую пользу могутъ принести намъ разъясненія грамматиковъ (на обязанности послѣднихъ въ языческихъ школахъ лежало не только изученіе языка, но и общее литературное образованіе), которые способны скорѣе развратить насъ, нежели наставить на путь истины? Въ чемъ пособятъ намъ философствующіе Пифагоръ, Сократъ, Платонъ и Аристотель? Что дадутъ пѣсни (паеніае) нечестивыхъ поэтовъ (scelegatorum poetarum) — Гомера, Виргилія, Менандра—читающимъ ихъ? Какую пользу, спрашиваю, принесутъ христіанской семьѣ Саллюстій, Геродотъ и Ливій, историки язычниковъ? Могутъ ли Гракхъ, Лизій, Демосеенъ и

¹⁾ Ozanam, Ouvres compl., t. IV, pag. 487, 489—90.

Туллій (Цицеронъ) соперничать своимъ ораторскимъ искусствомъ съ чѣстымъ и яснымъ ученіемъ Христа? Въ чемъ полезны намъ витѣватя измышленія Флакка, Солина, Варрона, Плавта, Цицерона и иныхъ прочихъ, перечислять которыхъ нахожу излишнимъ?¹⁾ и т. д. ¹⁾. Между тѣмъ, произведенія агіологіи имѣли своимъ ближайшимъ назначеніемъ, по словамъ одного агіолога того же времени—„указать примѣръ для подражанія въ настоящемъ, дать назиданіе для будущихъ поколѣній, вызвать соревнованіе подвижничеству святыхъ въ послѣдующія времена“ ²⁾. При такомъ назначеніи, очевидно, не исключительно одни только обрекавшіе себя на служеніе Богу должны были находить и находили въ агіологіи обильную и желанную пищу духовную, но и люди всякаго возраста, пола, званія и состоянія, что каждому потребно по его положенію и душевному настроенію, какъ иногда прямо и указывается въ житіяхъ святыхъ, съ точнымъ разъясненіемъ погребнаго для каждаго ³⁾. Понятно, послѣ этого, какое высокое значеніе должны были имѣть такого рода произведенія не только въ монастырѣ, но и собственно въ дѣлѣ народнаго учительства, въ просвѣщеніи свѣтомъ христіанскаго ученія языческихъ народовъ, исходившимъ также изъ монастыря. „Примѣръ сильнѣе словъ, увѣщаній и убѣжденій“— постоянно говорятъ набожные авторы житій святыхъ ⁴⁾. Такою же мыслию руководились и представители христіанской проповѣди: съ самыхъ первыхъ вѣковъ они и сами, въ своихъ проповѣдяхъ, въ извѣстныхъ случаяхъ, широко пользовались данными агіологіи, иногда проповѣдь обращая лишь въ изложеніе жизни того или другаго угодника Божія, — и формальнымъ

¹⁾ Migne, Patr. lat., t. 87, col. 566 (Vita s. Eligii).

²⁾ Migne, ib. t. 80, col. 377 (V. s. Desiderii).

³⁾ Acta ss. Februar. IV, t. I, pag. 857.

⁴⁾ Ср. Vita s. Iulianae, Prol.: «Inter omnia visibilia, quibus humana natura de facili ad bonum flectitur, vel ad malum, exemplum videtur praecipuum esse. Nam sicut impressionem cera recepit ex sigillo, sic vitae formatur mortalitas ab exemplo... Miro quippe modo inducitur humana fragilitas ad imitandum eos, quorum frequentius intuetur opera, sive bona fuerit, sive mala. Ob hanc causam semper operae precium fuit Sanctorum et Sanctarum gesta describi, ei ita exempla eorum qui similiter de hoc mundo sunt assumpti, veluti in rem praesentem per scriptorum memoriam revocatur... Acta ss. Aprilis, t. I, col. 443—444. Въ этихъ словахъ точно выражена именно назидательная дѣль, съ какою главнымъ образомъ составлялись житія святыхъ.

образомъ, въ руководственныхъ гомилетическихъ правилахъ, внушали всѣмъ христіанскимъ пастырямъ — проповѣдникамъ, на ряду съ Священнымъ Писаніемъ, внимательно изучать дѣянія святыхъ, вдумываться, проникаться ихъ духомъ и свободно пользоваться ими, какъ прекраснѣйшимъ средствомъ для наученія и назиданія ¹⁾. Да и по существу, агіологія и проповѣдь стоятъ въ самой тѣсной внутренней связи. Показывая во очю чудныя дѣянія святыхъ, въ нихъ же прославляется Господь, и научая ходить во свѣтѣ ихъ,—она—таже проповѣдь, правда, въ особой формѣ и съ своимъ особымъ языкомъ, простымъ и невитіеватымъ, но для большинства гораздо болѣе вразумительнымъ, чѣмъ самое искусное произведеніе церковнаго краснорѣчія ²⁾. Потому церковь не только дозволяла на церковныхъ службахъ въ дни праздуемыхъ святыхъ чтеніе ихъ житій, но и допускала замѣнять такими чтеніями самую проповѣдь, какъ наоборотъ—нѣкоторыя проповѣдническія произведенія, даже изъ отеческаго періода, прямо относятся къ агіологіи и сохранились, для нѣкоторыхъ святыхъ, какъ единственные агіологическія памятники (каково напр. похвальное слово—житіе Григорія Чудотворца, составленное Григоріемъ Неокесарійскимъ). Такъ было въ Восточной Церкви, такъ было и на Западѣ. Для средневѣковой церковной литературы, тѣсная связь агіологіи и проповѣди была фактически представлена и формально, научнымъ образомъ, указана въ твореніяхъ бл. Августина и Григорія Вел., указана—въ ихъ проповѣдяхъ и въ гомилетическихъ правилахъ...

Въ эпоху Григорія Вел. широкому развитію агіологіи благоприятствовали особыя историческія обстоятельства. Новые народы Западной Европы—Германцы, Франки, Англо-саксы, въ это именно время (6—7 вв.) только что начинаютъ подходить

¹⁾ Ср. Lib. Pastor. Григорія Вел., кн. III, гл. 8.

²⁾ По словамъ автора одного житія (VІІ в.), «святые люди въ Церкви — свѣтильники, и кто ходитъ во свѣтѣ ихъ дѣяній, для того не страшны ужасы тьмы (мірскихъ соблазновъ), и потому-то должны мы проповѣдывать объ ихъ дѣяніяхъ и поучаться имъ», — «въ ихъ дѣяніяхъ непрестанная хвала Господа, — говорится въ другомъ житіи, — и назиданіе, воспламеняющее вѣрующихъ», — «если не во всемъ, то хотя отчасти мы должны стремиться подражать имъ» и т. д. См. Acta ss., еевр. 7, 9, 10, 13; мар. 4; апр. 7 и ин. др.

ближе и ближе къ христіанству, начинаютъ вслушиваться въ одушевленную рѣчь проповѣдниковъ вѣчной истины, понемногу сдаваться на ихъ убѣжденія и принимать христіанство. Что же удобіе, скорѣе и сильнѣе могло вліять на этихъ „новыхъ пришельцевъ“ въ Церкви Христовой, заставить ихъ измѣнить свои вѣрованія, измѣнить образъ жизни, принять новую вѣру, новыя понятія и начать жить по евангельски? Какимъ путемъ надежнѣе можно было сблизить, сроднить съ христіанствомъ эти народы, заставить отрѣшиться отъ старыхъ религіозно-поэтическихъ вѣрованій и преданій, забыть людей, боговъ и героевъ Эдды, Нибелунговъ и Беовульфа?.. Главнымъ образомъ двумя путями или двумя средствами, которыя дѣйствительно оказались въ высшей степени благотворными въ достиженіи этой цѣли: пышностію и разнообразіемъ церковныхъ службъ и популяризаціей такого рода церковно-литературныхъ произведеній, въ которыхъ предлагался живой урокъ, взятый прямо изъ жизни, и предлагался въ такомъ изложеніи и въ такой формѣ, которая была наиболѣе удобопріемлема, привлекательна и близка мысли и чувственному воспріятію людей, только что выходившихъ изъ періода эпически-героическаго міросозерцанія и склада духовной жизни. Агіологическія сказанія, въ видѣ церковныхъ чтеній (откуда и общее названіе ихъ: *legendum, legenda*—то что читалось или должно быть прочитано во время церковной службы, а также на общихъ монастырскихъ собраніяхъ—см. *Gregor. Turon. De Mirac. S. Martini*, l. II, cap. 29 et 49, — *Migne*, t. 71 col. 594 et 963) и устныхъ разсказовъ о святыхъ и чудесахъ, совершаемыхъ ими, оказались какъ нельзя болѣе отвѣчавшими такой цѣли. Въ нихъ такъ же воспѣваются, хвалебными пѣснями стройнаго эпическаго повѣствованія, герои—люди могучей силы, какъ и въ великихъ эпическихъ народныхъ созданіяхъ—въ поэмахъ Гомера, въ Эддѣ и др., но герои-ратоборцы вѣры и высокиихъ нравственныхъ совершенствъ, жизнью и подвигами своими стоявшіе неизмѣримо выше обыкновеннаго человѣческаго существованія, хотя жившіе среди людей и продолжающіе жить среди нихъ и по смерти своими дивными дѣяніями и совершенствами, для всѣхъ видимыми и неоспоримыми. Неудивительно, поэтому, что составители житій святыхъ иногда

прямо обнаруживаютъ, по примѣру бл. Иеронима ¹⁾, сходство эпического стиля въ ихъ повѣствованіяхъ и въ народныхъ поэтическихъ созданіяхъ старыхъ временъ, даже какъ-бы подражаніе, точнѣе—нѣкоторое соревнованіе съ извѣстнѣйшими народными поэтами этихъ временъ ²⁾, иногда-же свое изображеніе жизни и подвиговъ святыхъ Божіихъ, во всемъ ихъ величіи и нравственной красотѣ—намѣренно противопоставляютъ поэтически-героическимъ образамъ и картинамъ языческаго баснословія, показывая всю ничтожность послѣднихъ сравнительно съ первыми. Такимъ путемъ, чрезъ агіологію, а также чрезъ народную миссіонерскую проповѣдь и церковныя гимны, въ свою очередь, стоящіе въ тѣсной связи съ агіологіей,—значительно облегчалась и самая борьба съ язычествомъ, крѣпко державшимся въ народныхъ массахъ, при посредствѣ именно старыхъ народно-поэтическихъ сказаній и пѣсень, при чемъ, разумѣется, общее народно-религіозное міросозерцаніе,

¹⁾ Ср. прологъ къ житію св. Иларіона у бл. Иеронима: «*Sripturus vitam beati Hilariionis, habitatorem ejus invoco spiritum, ut qui illi virtutes largitus est, mihi ad narrandas eas sermonem tribuat, ut facta dictis exaequentur; eorum enim qui fecere virtus, ut ait Crispus, tanta habetur, quantum eam verbis potuere attollere praesclara ingenia (Sall. in Catilina). Alexander magnus, Macedo, quem vel arietem, vel pardum, vel hircum caprarum Daniel vocat (II, 78), quum ad Achillis tumulum pervenisset: «Felicem te, ait, juvenis, qui magno fruaris praescone meritorum!» Homerum videlicet significans. Porro mihi tanti ac talis viri conversatio, vitaeque dicenda est, ut Homerus quoque si adesset, vel invideret materiae, vel succumberet...*» Ср. вступительныя стихи, составляющіе прологъ, у Гомера — Одиссея I, 1—10, — у Виргилія, Энеид. I, 1—10.

²⁾ Христ. поэтъ Седулій (IV в.) въ прологѣ къ своему «Carmen Paschale» прежде всего выражаетъ мысль, что если языческіе поэты въ громогласныхъ стихахъ воспѣваютъ вымышленныя дѣянія своихъ героевъ, то почему бы и онъ, вскормленный сладозвучными Давидскими пѣснопѣніями (Davidicis cantibus) и сладостными гимнами—не могъ воспѣть дивныя чудеса Христа Спасителя (I. I, ver. 23—26, — у Мина, t. 19, col. 556)?—Но вслѣдъ затѣмъ въ его стихахъ на каждомъ шагѣ встрѣчаются слова и цѣлыя выраженія изъ Овидія, Виргилія, Горация и др. латин. поэтовъ. Средневѣковые авторы житій святыхъ часто отиравались отъ такой же именно мысли въ своихъ повѣствованіяхъ: «если у язычниковъ память ихъ героевъ, проливавшихъ потоки крови и производившихъ опустошенія и раззоренія, увѣковѣчивалась въ твореніяхъ историковъ и въ памятникѣхъ искусства, сдѣлавшихся въ потомствѣ предметомъ гордости и назиданія, то, тѣмъ болѣе—не должны ли христіане увѣковѣчивать и хранить память о своихъ святыхъ подвижникахъ, воинахъ Царя Небеснаго?» S. Brauolinis (VII в.) прол. къ сказан. о мученикахъ—у Мина, t. 80, col. 715—716.

равно какъ неразлучное съ нимъ по существу—и народное поэтическое творчество, находившееся еще въ тѣ вѣка въ полной свѣжести силъ и могучести (какъ показываютъ сохранившіеся памятники), мало по малу склонялись къ принятію и усвоенію новыхъ, христіанскихъ уже сюжетовъ, картинъ и образовъ, тѣмъ самымъ способствуя болѣе успѣшному и прочному утвержденію христіанскихъ началъ жизни въ народѣ. И мы видимъ, что лишь только была открыта народной поэзіи богатѣйшая область христіанской агіологии, какъ она быстро проникаетъ въ нее и овладѣваетъ ею. Первые сохранившіеся памятники на ново-европейскихъ языкахъ (съ 8 в.) почти всѣ агіологическаго характера: это—или буквальные переложенія въ народныхъ стихахъ латинскихъ агіологическихъ сказаній, или свободное воспроизведеніе ихъ, въ стилѣ старинныхъ народно-эпическихъ пѣсень, понемногу вытѣснявшее и даже со-всѣмъ устранявшее послѣднія. Даже болѣе. Существуетъ взглядъ, подтверждаемый очень вѣскими и авторитетными доводами, что возникновеніе и развитіе нѣкоторыхъ національных и большихъ эпопей средневѣковой Европы, какъ напри-мѣръ французской, происходило въ связи и подъ вліяніемъ такихъ именно поэтическихъ воспроизведеній—небольшихъ лиро-эпическихъ гимновъ агіологическаго характера, извѣстныхъ тогда подъ названіемъ—„cantilenaе“, каковы сохранившіеся въ небольшомъ отрывкѣ гимнь-кантилена о св. Фаронѣ, VII в., франко-германская Ludwigslied, пѣснь о св. Евлаліи (IX в.) и нѣкоторые другіе ¹⁾). Произведенія эти, въ сущности, буквально тоже, что наши русскіе калічи духовные стихи, передающіе складомъ и языкомъ народнаго зноса принятое и усвоенное народомъ изъ церковныхъ и главнымъ образомъ изъ агіологическихъ источниковъ. Въ нихъ, въ этихъ лиро-эпическихъ духовныхъ стихахъ и вмѣстѣ первыхъ памятникахъ ново-европейской христіанской поэзіи и литературы,—по справедливой характеристикѣ одного ученаго—„вѣетъ истиннымъ духомъ христіанства“ ²⁾); они—нѣчто въ родѣ народнаго „поэтическаго катихизиса“, или простой „назидательно-повѣствовательной

¹⁾ См. Leon Gautier, Les Epopées Françaises, т. I (2-е изд. 1878 г.), стр. 38 и сл.

²⁾ Gautier, ук. соч. т. I, стр. 61.

рѣчи, бичующей зло и превозносящей добродѣтель, рѣчи всѣми внятно слышимой и вразумительной, и потому — всѣмъ когда-то извѣстной и всѣми одинаково любимой“ 1)...

Изъ этого уже ясно, какое значеніе имѣла христіанская агиологія въ отношеніи религіозно-образовательномъ съ самаго начала ея доступности народнымъ массамъ, — а тѣ условія, въ которыхъ находился на Западѣ народъ — міряне въ отношеніяхъ къ Церкви, съ ея богословіемъ и богослуженіемъ на языкѣ непонятномъ и чужомъ для него, — еще болѣе возвышали ея значеніе и благопріятствовали развитію въ указанномъ направленіи, въ средніе вѣка...

Въ эпоху Григорія Вел. латинская агиологія достигла уже широкихъ размѣровъ: объ этомъ можно судить по твореніямъ Григорія Турскаго, его современника (540—594), который въ „Исторіи Франковъ“ и особенно въ „Книгахъ о Чудесахъ“ не только приводитъ множество агиологическихъ сказаній, но и прямо указываетъ какъ на свои источники — на существовавшія уже на латинскомъ языкѣ многочисленныя житія святыхъ 2). Но, безъ сомнѣнія, наилучшимъ и характернѣйшимъ агиологическимъ произведеніемъ, какъ для своего времени, такъ и для послѣдующихъ вѣковъ, являлись именно „Собесѣдованія“ св. Григорія Вел. Въ нихъ впервые, подъ перомъ знаменитѣйшаго отца Западной Церкви, разнородныя агиологическія сказанія, всецѣло занимавшія мысль и чувство набожныхъ людей, передавались въ такомъ простомъ и увлекательномъ изложеніи, освѣщенномъ глубокой вѣрою святой души, назидательностію и неподдѣльнымъ одушевленіемъ истиннаго подвижничества, что его книга въ тѣ вѣка — въ вѣка вѣры и чудесъ сразу-же стала въ буквальный смыслѣ классической, церковной и вмѣстѣ общенародной. На уясненіи этихъ собственно историко-литературныхъ сторонъ, характеризующихъ твореніе св. Григорія Вел., мы теперь и остановимся.

По содержанію, „Собесѣдованія“, состояція изъ четырехъ

1) Ibid., pag. 81—82.

2) При этомъ, на ряду съ Актами Мученическими и житіями святыхъ Григорій Турскій съ одинаковымъ довѣріемъ относится и къ такимъ напр. произведеніямъ, какъ Никодимово Евангеліе, изъ котораго онъ и приводитъ нѣкоторыя свѣдѣнія легендарнаго характера (см. Hist. Franc., lib. I, cap. XX).

небольшихъ книгъ ¹⁾ (всего 94 главы), могутъ быть раздѣлены на три отдѣльныя части: въ 1 и 3-й книгахъ сообщаются рассказы о святыхъ и чудесахъ, бывшихъ въ Италиі, во 2-й кн. излагается жизнь св. Бенедикта Нурсійскаго, наконецъ—вся 4-я книга посвящена рассказамъ о загробной жизни. Мы сначала разсмотримъ это произведеніе въ цѣломъ, какъ произведеніе агіологическое, проникнутое однимъ духомъ, объединенное одною мыслію, и затѣмъ особо остановимся на его четвертой книгѣ...

О подлинности „Собесѣдованій“ св. Григорія Вел. не можетъ быть и вопроса: она подтверждается одинаково и внѣшними свидѣтельствами, и внутренними доводами ²⁾. Время ихъ составленія также можно опредѣлить съ точностію—593—595 года ³⁾, слѣдовательно, были составлены имъ въ послѣдніе годы его жизни (ум. въ 604 г.). Во вступленіи онъ самъ указываетъ обстоятельства, при которыхъ появилось его произведеніе, равно какъ источники, задачу и цѣль, какую имѣлъ въ виду.

„Однажды, пишетъ онъ,—слишкомъ отягченный безпокойствомъ отъ нѣкоторыхъ мірскихъ бореній (*tumultibus*), которыя нерѣдко вынуждаютъ насъ оставлять наши собственныя (касающіяся спасенія души) дѣла (*negotium*), чего бы никакъ не должно быть, я удалился въ одно уединенное мѣсто, отрадное для скорбящей души ⁴⁾. Тамъ на свободѣ я удобнѣе могъ разобрать все, что тяготило меня въ моихъ занятіяхъ и наводило тоску. Когда, такимъ образомъ, я провелъ не мало

¹⁾ Раздѣленіе на главы въ латинскомъ текстѣ «Собесѣдованій» въ нѣкоторыхъ мѣстахъ не совпадаетъ съ ихъ греческимъ переводомъ (а за намъ и древнеславянскимъ), но несовпаденіе незначительной.

²⁾ Патерій, ученикъ Григорія В. и человекъ близко стоявшій къ нему, въ толкованіи на Ветхій и Новый Заветъ, спеціально по твореніямъ Григорія В., въ числѣ прочихъ твореній заимствуетъ и изъ Діалоговъ: Migne, t. 79, col. 709; 783; 945; 1000; 1044; 1084.—Другія свидѣтельства относительно подлинности см. у Mign'я, t. 77, col. 130; 140. Ср. Lau, Gregor der Grosse и пр., стр. 317.

³⁾ Migne, ib. col. 143--144; Lau, стр. 316.

⁴⁾ Въ подл.: «secretum locum petii amicis meoeris», — въ старослав.: «просихъ собѣ (ήττοράμην ἐμῶν) безмолствующихъ нѣкоихъ мѣсто любезно печали» (указ. рукоп. Кирил. библи., л. 6 об.).

времени въ уединеніи, въ глубокой грусти ¹⁾, пришелъ ко мнѣ возлюбленнѣйшій сынъ мой, дьяконъ Петръ ²⁾. Съ первыхъ цвѣтущихъ дѣтъ юности самая тѣсная дружба соединяла насъ; вмѣстѣ съ нимъ углублялись мы въ слово Божіе (въ слав. пер.: „священныхъ словесъ въображени общника (socius-κοινωνός) ми бысть“). Увидѣвъ, что я страдаю отъ тяжкаго сердечнаго изнеможенія, спросилъ: не случилось-ли съ тобою что нибудь новое, что ты печаленъ болѣе обыкновеннаго (въ слав.: „взвѣдѣмся ты отъ обычныхъ печали зря съдръжима“)? Я отвѣчалъ ему: нѣтъ, Петръ,—скорбь, которую я ежедневно терплю, всегда для меня стара, потому что обычна,—и всегда нова, потому что постоянно увеличивается (въ слав., буквально отвѣчающемъ подлиннику: „печаль... обычаемъ убо ветха есть. прилога ради (per augmentum) понавляется“). Подъ тягостію лежащихъ на мнѣ дѣлъ, скорбитъ душа моя, вспоминая о моей прежней жизни въ монастырѣ, о томъ, какъ тогда все неподлежащее (въ смыслѣ отрѣшенности отъ міра) было удалено отъ нея (quomodo ei labentia cuncta subter erant) и надъ всѣмъ скоропреходящимъ возвышалась она, потому что ничего иного не было въ мысли, кромѣ небснаго (coelestia),—о той жизни, когда духъ мой, заключенный въ тѣлѣ (corpore retentus), превозмогалъ даже оковы плоти, отдаваясь созерцанію, и когда самая смерть, которая почти всѣмъ въ мірѣ является какъ мученіе, казнь (roena), представлялась вступленіемъ въ жизнь и возжелѣннымъ увѣнчаніемъ (premium) труда. А теперь, по долгу пастырскаго служенія, духъ мой удручаемъ мірскими заботами и, послѣ той прекрасной и безмятежной жизни, оскверняется прахомъ земныхъ дѣлъ... И вотъ теперь я обуреваемъ волнами великаго моря и корабль ума моего потрясается отъ сильной бури,—припоминаю прежнюю свою жизнь и какъ

¹⁾ Въ славян. перев.: «тамъ убо сѣдѣшу ми вельми оскорблену и безмолствующу»...

²⁾ Въ нѣкоторыхъ спискахъ греч. перевода въ надписаніи дьяконъ Петръ называется *архидьякономъ*, какъ и въ слав. перев., но въ текстѣ постоянно называется дьякономъ,—въ подлинникѣ въ надписаніи его имя не называется, какъ и въ древнѣйшихъ переводахъ на новѣйшіе языки (напр. въ франц., XII в., изд. Foerster'омъ: Li Dialogue Gregoire lo Pape, Halle, 1876 г.).

будто обращая взоры назад вижу берегъ и воздыхаю ¹⁾. И что еще тягостиѣ, въ тревогахъ отъ безмѣрнаго волненія я едва уже могу и видѣть оставленную мною пристань... Иногда же къ большему еще усиленію моей скорби приходитъ мнѣ на память жизнь людей, всецѣло душою оставившихъ міръ. Одно возврѣніе на высоту ихъ жизни показываетъ мнѣ, какъ низко самъ я остаюсь... Впрочемъ, чтобы лучше передать все, что мы говорили между собою, я изложу это въ видѣ разговора, по вопросамъ и отвѣтамъ, съ обозначеніемъ нашихъ именъ“...

Эти немногія строки ярко освѣщаютъ внутреннюю исторію изучаемаго нами творенія св. Григорія Великаго...

Неохотно, почти противъ всякихъ желаній и намѣреній, занявши высокое и страшно отвѣтное положеніе римскаго первосвященника ²⁾, — поставленный среди множества крайне затруднительныхъ церковныхъ и политическихъ дѣлъ и отношеній, о чемъ столь краснорѣчиво свидѣлствуютъ *четыренадцать* книгъ его писемъ, — вынужденный вести постоянную борьбу съ нестроеніемъ и ересями въ Церкви (донатисты въ Африкѣ, несторіанство и евтихіанство въ Азіи, аріанство въ Испаніи, внутренніе церковные раздоры въ Италіи и пр.), съ язычествомъ и грубѣйшими суевѣріями среди обратившихся въ христіанство ³⁾, и съ варварами, еще ожидавшими проповѣди Христа (лонгобарды въ Италіи) или только что принимавшими ее (англосаксы), — постоянно, настоятельной необходимостію вызываемый — увѣщевать и утѣшать однихъ, умолять или устрашать

¹⁾ Въ подл.: «Et cum prioris vitae recolo, quasi post tergum ductis oculis viso littore suspiro»...

²⁾ По смерти Пелагія, умершаго въ 589 г. отъ моровой заразы, св. Григорій единогласно сенатомъ, духовенствомъ и народомъ былъ избранъ его преемникомъ, но рѣшительно отказался, ссылаясь на свои слабыя силы, — онъ написалъ даже письмо къ императору Маврикію, прося не утверждать его избраніе, но письмо было перехвачено и уничтожено; о томъ же писалъ онъ и патриарху константинопольскому, — выборъ былъ утвержденъ. — См. біограф. свѣдѣнія о св. Григоріи Вел. у Миня, tom. 75, — а также у Лау, въ указан. сочин. Ч. I.

³⁾ Язычество въ его время еще до такой степени было сильно въ Италіи, особенно въ Сардиніи, что даже между пресвитерами находились «почитатели и поклонники идоловъ» — см. Epist. l. X, ep. 5, Migne, t. 77, col. 1069, — ср. Epist. l. IV, ep. 25, col. 693; l. XIII, ep. I, col. 903; ep. 18, col. 921; l. IX, ep. XI, col. 954—955; ep. 55, col. 1002.

другихъ, письмомъ, словомъ и дѣломъ, — этотъ во истину великій Первосвященникъ римской Церкви, слабый тѣломъ, но мощный духомъ, съ поразительной ясностію мысли и энергіей воли, какъ истинный „рабъ рабовъ Божіихъ“ (такъ онъ называлъ себя), умѣлъ овладѣть своимъ положеніемъ и нести тяжкое бремя его съ величайшимъ достоинствомъ, въ духѣ и сознаніи того пониманія своихъ высокихъ обязанностей, какое съ пламеннымъ одушевленіемъ онъ выразилъ въ своемъ исповѣданіи, при вступленіи на святительскій престолъ Рима ¹⁾). Безъ ропота, съ глубокимъ смиреніемъ и послушаніемъ волѣ Божіей и съ твердымъ упованіемъ на помощь Божію, несъ свое тяжелое святительское служеніе св. Григорій Вел., и только по временамъ выражалъ сожалѣніе, тяготившую его печаль души, въ томъ именно отношеніи, что жизнь въ мірѣ и сложныя дѣла его служенія и положенія — и его лично отвлекали отъ той области, къ которой такъ тяготѣла его душа — отъ жизни въ Богѣ и въ мірѣ высшаго духовнаго созерцанія, а также — и въ несеніи самаго священнѣйшаго долга его пастырскаго служенія — въ наученіи пасомыхъ, въ проповѣданіи Слова Божія — лишали возможности самоуглубленія, сосредоточенія въ себѣ самомъ и нужнаго спокойствія духа. Въ письмахъ къ друзьямъ онъ неоднократно выражалъ эту скорбь своей души ²⁾, высказывалъ ее и своимъ пасомымъ, открыто, съ церковной каеедры. Такъ, въ одной изъ бесѣдъ на кн. пр. Іезекиіля онъ выражаетъ сожалѣніе, что живя въ монастырѣ, имѣлъ онъ полную возможность строго сосредоточиваться въ себѣ самомъ, не позволяя себѣ ни въ мысли, ни въ словѣ уклоняться отъ углубленія въ тайны высшаго духовнаго вѣдѣнія; а теперь, подъявши заботы пастырскаго служенія, самымъ положеніемъ своимъ, вынуждается онъ постоянно раскидываться по разнымъ предметамъ: „то приходится мнѣ, говорить онъ, разбирать дѣла, касающіяся церковныхъ приходо́въ (ecclesiarum), то дѣла монастырскія, или же обдумывать жизнь и поведеніе отдѣльныхъ лицъ; то

¹⁾ См. «Epistol. ad Ioannem episc. constant. et caeteros patriarchos» — Epist., l. 1, ep. 25, — Migne, col. 468.

²⁾ См. особенно письмо его къ еп. Леандру, служащее какъ бы посвященіемъ ему Толкованій на кн. Іова — *Moralia*, Praef., cap. 1, col. 711 (Migne, t. 75). Ср. также Epist. lib. 1, ep. 4, 5, 6 и др.

помогать людямъ свѣтскимъ въ ихъ дѣлахъ; то трепетать предъ нашествіемъ варваровъ или страшиться вторженія хищныхъ волковъ въ собранное вокругъ меня стадо; иногда прилагать заботы о соблюденіи правилъ дисциплины, иногда великодушно сносить ея нарушенія и съ милостивой снисходительностію относиться къ нарушителямъ. При такомъ разнообразіи дѣлъ и заботъ, возможно-ли постоянное сосредоточеніе въ себѣ самомъ, возможно ли постоянно неуклонное проникновеніе и углубленіе въ слова вѣчной истины и строгое наблюденіе за собою въ словѣхъ и мысли? 1). Разнообразіе занятій и необходимость прямого участія въ дѣлахъ чисто внѣшнихъ, мірскихъ, невольно и незамѣтно отвлекали его отъ внутренней сосредоточенности и строгаго самоотреченія отъ міра и плоти; подвижникъ, человекъ созерцательной настроенности, онъ поставленъ былъ въ необходимость жить самой кипучей дѣятельностію, среди оживленной борьбы, сношеній и столкновеній общественныхъ, государственныхъ и строгаго церковныхъ...

Двадцать лѣтъ св. Григорій Вел. прожилъ въ монастырѣ, прожилъ тою жизнью, о которой болѣла теперь его душа, отягченная заботами въ дѣлахъ мірскихъ. Но нѣтъ сомнѣнія, что не одна лишь неудовлетворенность личныхъ, хотя бы и сердечнѣйшихъ для него желаній и наклонностей къ уединенію и созерцательной жизни, и не одинъ лишь трудности высокаго и отвѣтнаго положенія сами по себѣ тяготили его духъ. Достаточно вспомнить страшныя событія, обуревавшія тогдашній міръ и особенно обрушившіяся на Италію,—событія, въ которыхъ римскому первосвященнику приходилось быть не только свидѣтелемъ и на себѣ перенести всю тяжесть горя и бѣдствій, но и главнѣйшимъ ходатаемъ и печальникомъ массы несчастныхъ, доведенныхъ до послѣдней степени нищеты и страданій: дикія опустошительныя вакханаліи варваровъ, нахлынувшихъ на Италію, морь, землетрясеніе, голодь... 2) Казалось, самыхъ гигантскихъ силъ одного человека недостаточно было управ-

1) Hom. in Ezech. hom. XI, cap. 6, col. 908 (Migne, t. 76); ср. Dial. I. 1, cap. IV (рус. пер. стр. 36); I. III, cap. 15 (рус. пер. стр. 193—194).

2) Въ самый годъ вступленія св. Григорія Вел. на патріаршій престолъ Рима (589—590) въ Италію, вслѣдъ за наводненіемъ, распространилось моровое по-
вѣтріе, похитившее множество жертвъ, потомъ—голодь, страшныя бури, на-
шествіе лонгобардовъ.

дать тогда дѣлами Церкви и гражданскаго общества, — а св. Григорію Вел. именно и приходилось руководить — управлять тѣми и другими, чтобы облегчить тяжесть общаго бѣдствія ¹⁾, — и потому не удивительно, что въ событіяхъ своего времени, при всей увѣренности на благодать и милосердіе Божіе, и онъ, какъ и его современники, находилъ предзнаменованія наступленія конца міра.

Въ 591—92 году лонгобарды, подъ предводительствомъ Аріульфа, страшно опустошили Италію и угрожали истребить самый Римъ. Отчаянныхъ усилій стоило св. Григорію Вел. склонить ихъ къ миру, но миръ продолжался недолго: въ 594 году, подъ предводительствомъ того же Аріульфа, лонгобарды снова опустошаютъ Италію и доходятъ до самыхъ стѣнъ Рима ²⁾. Св. Григорій, самъ больной и страшно озабоченный общимъ положеніемъ дѣлъ ³⁾, тѣмъ не менѣе читалъ въ это время въ храмѣ краснорѣчивѣйшія и глубокопрочувствованныя бесѣды на пророка Іезекіиля, и вотъ какими чертами изображаетъ онъ тогдашнее состояніе Италиі: „Скажите, что остается въ мірѣ, что могло бы привлекать насъ? Всюду, куда ни взглянемъ — горе, отовсюду слышимъ стонъ и вопль. Наши города, наши твердыни (*castra*) — въ развалинахъ, поля опустошены, земля обращена въ пустыню. Не видно земледѣльца въ полѣ, никого почти не осталось въ городахъ, а если кто и уцѣлѣлъ отъ истребленія, то и тѣ немногіе ежедневно и безпрестанно гибнуть и гибнуть отъ убійствъ. Конца нѣтъ наказанію, ниспосланному небеснымъ правосудіемъ... Одни отведены въ плѣнъ, другіе искалѣчены, иные безжалостно умерщвлены, — вотъ что мы видимъ вокругъ себя. И снова, спрашиваю васъ, мои возлюбленные, что же можетъ плѣнять насъ въ этой жизни?.. Римъ, этотъ нѣкогда властитель міра — что онъ такое теперь? Покинутый своими согражданами, разграбленный врагами, онъ

¹⁾ См. у Гиббона, О паденіи римской имперіи, гл. 32.

²⁾ Въ письмѣ къ Іоанну, епископу Равенны, св. Григорій писалъ: «*peccatis meis facientibus, eo tempore, quo Ariulfus ad Romam urbem veniens, alios occidit, alios detruncavit, tanta moestitia affectus sum, ut in coli molestiam caderem*»... *Epist. l. II, ep. 46, — Migne, t. 77, col. 583, — у Іоанна дьяк., Vita s. Greg. M., l. IV, cap. 66—67, — Migne, t. 75, col. 217.*

³⁾ См. его письмо къ импер. Маврикію — *Epist. l. V, ep. 40, — Migne, t. 77, col. 765; Лау, указ. соч. стр. 62.*

теперь — гряда развалинъ... Что случилось съ его сенатомъ? гдѣ народъ его?.. Сената нѣтъ, народъ погибъ и гибнетъ ежедневно, зданія въ развалинахъ... И то, что мы видимъ въ Римѣ, теперь повсюду: въ однихъ мѣстахъ опустошенія, причиненныя бурей, другія разорены мечемъ, въ иныхъ — голодъ, землетрясеніе“... ¹⁾ Тяжесть бѣдствій заставила прекратить бесѣды, и онъ закончилъ ихъ такимъ обращеніемъ къ своимъ пасомымъ: „Пусть никто не сѣтуетъ на меня, — говоритъ онъ, — если я прекращаю свои бесѣды; всѣ вы видите, что слишкомъ возросли наши бѣдствія: со всѣхъ сторонъ мы окружены вражескими мечами, отсюда намъ угрожаетъ опасность смерти... Вынужденъ я удержать языкъ свой отъ истолкованія; потому что тяжка для души моей жизнь моя. Никто пусть не требуетъ отъ меня разъясненія священныя рѣчей; потому что въ плачъ обратились гусли мои, и пѣснь моя въ голосъ рыдающей (Иов. 30, 31); око сердца моего не имѣетъ уже силы разсматривать тайны, потому что воздрема душа моя отъ унынія (Пс. 118, 28)“ ²⁾...

Вслѣдъ за однимъ изъ такихъ бѣдствій, можетъ быть, въ промежутокъ между первымъ и вторымъ изъ указанныхъ опустошеній Ариульфа (593—594 г.) или, вѣроятнѣе—послѣ втораго изъ нихъ (594 г.) и, слѣдовательно, подъ живымъ впечатлѣніемъ пережитаго ³⁾, были составлены и „Собесѣдованія“

¹⁾ Hom. in Ezech., l. II, hom. VI, Migne, t. 76, col. 1009—1011.

²⁾ Hom. in Ezech., l. II, hom. 10.

³⁾ Въ письмѣ къ Максиміану, епископу Сиракузъ, св. Григорій пишетъ, что близкіе къ нему побуждаютъ его описать то, что онъ слышалъ «о чудесахъ св. отецъ, прославившихся въ Италіи», и проситъ Максиміана сообщить ему, что онъ самъ зналъ объ этомъ предметъ (см. Epist. l. III, ep. 51, — Migne, t. 77, col. 610). Изъ III кн., гл. 36, видно, что Максиміанъ — «нынѣ епископъ» — былъ еще живъ, когда Григорій В. составлялъ «Диалоги», между тѣмъ извѣстно, что Максиміанъ былъ посвященъ св. Григоріемъ въ епископа города Сиракузъ въ 591 г. (Ioan. diac. Vita s. Greg. cap. 11 и 12), а въ 594 г. онъ умеръ (Письма св. Григорія Вел., lib. V, ep. 17 и 22), — въ 1 гл. II кн. «Диал.» о нашествіи лонгобардовъ говорится какъ о «настоящемъ» (рус. пер. стр. 79), — въ 19 гл. III кн., сообщая о чудѣ, бывшемъ во время разлитія Тибра, св. Григорій говоритъ, что это случилось «почти пять лѣтъ тому назадъ», а разлитіе Тибра было въ 589 г. (ср. также III, 29; IV, 26 IV, 36). Изъ этого видно, что дѣйствительно «Диалоги» составлены около 594 г. жетя очень можетъ быть, что первыя двѣ книги, въ которыхъ мало упоминаетъ о лонгобардахъ, были задуманы и составлены раньше этого времени и вѣроятнѣе всего еще во время пребыванія св. Григорія въ монастырѣ.

св. Григорія. Прямая указанія на это можно находить въ самыхъ же „Собесѣдованіяхъ“. Соединяя съ разсказами о подвигахъ и чудесахъ св. отецъ—подвижниковъ Италіи повѣствованіе о загробной жизни (de aeternitate animarum), непосредственно, при переходѣ къ послѣднимъ (въ концѣ III кн.), св. Григорій набрасываетъ яркую и совершенно сходную съ вышеприведенной картину лонгобардскихъ опустошеній, своимъ ужасомъ, въ связи съ другими бѣдствіями, подававшихъ мысль о наступленіи конца міра. Онъ пишетъ... „На небѣ появились страшныя знаменія (предвозвѣщавшія нашествіе лонгобардовъ); съ сѣвера были видны огненныя копья и стрѣлы. Затѣмъ страшный народъ лонгобардскій вышелъ изъ своихъ жилищъ и напалъ на насъ; родъ человѣческій, въ необыкновенномъ множествѣ, какъ колосья на жатвѣ, жившій на землѣ, побить и истребленъ. Города опустошены, крѣпости разрушены, церкви пожжены, монастыри мужскіе и женскіе разорены, селенія покинуты народомъ, поля остались невоздѣланными, земля превратилась въ пустыню, не осталось на ней ни одного жителя, дикіе звѣри стали обитать тамъ, гдѣ прежде жило множество народа. Не знаю, что дѣлается въ другихъ частяхъ свѣта; но на сей землю, гдѣ мы живемъ, кончина міра не только близка, но уже и наступила. Посему намъ необходимо тѣмъ съ большею твердостью искать вѣчнаго, чѣмъ быстрѣе исчезаетъ у насъ временное. Мы должны-бы презирать міръ сей, хотя-бы онъ даже ласкалъ насъ или прельщаль доволствомъ; но если онъ поражается такимъ бичемъ, подавляется такимъ бѣдствіемъ, ежедневно рождаетъ для насъ столько скорбей,—*этимъ что иное вѣщаетъ онъ, какъ не то, чтобы мы отрелись отъ него?*“ (Діал. III, 38,—рус. пер. 256—257). Такимъ образомъ, книга „Собесѣдованій“, явившаяся въ такое время, не только служила для самого священнаго автора ея нѣкотораго рода духовнымъ облегченіемъ и отраднымъ отдохновеніемъ среди дорогихъ воспоминаній о безмятежной и самоуглубленной жизни въ обители мира и душеспасительныхъ подвиговъ, но и другихъ—современниковъ св. отца, доведенныхъ до отчаянія массою горя и бѣдствій, должна была ввести въ ту область христіанскаго міросозерцанія и жизни, въ которой нестрашенъ міръ съ его волненіями и всяческими бѣдами, ввести

въ эту жизнь, поставитъ лицомъ къ лицу съ нею и въ ней указать начало и источникъ того бытія и высшаго успокоенія, къ которому человекъ призванъ готовиться всѣмъ своимъ земнымъ существованіемъ. Самъ отдыхая душою въ воспоминаніяхъ о подвигахъ и чудесахъ вѣры и благочестія, св. Григорій Вел. имѣлъ въ виду и своимъ современникамъ доставить успокоеніе и отдохновеніе, вселить мужество и, представивъ въ живой картинѣ явленія загробнаго міра и жизни души послѣ смерти тѣла—внушитъ бодрственность и необходимость внимательной заботливости о благѣ души, а не о мірѣ и о яже въ мірѣ, когда къ тому же все кругомъ вѣщало, что міръ близокъ къ концу.

Но такова лишь руководящая мысль, подъ вліяніемъ которой св. Григорій обработалъ свои воспоминанія въ формѣ „Собесѣдованій“, назначая ихъ прежде всего для своихъ современниковъ, и которая (данная руководящая мысль) ставитъ его твореніе въ связь съ исторіей того времени. На ряду съ этой мыслью въ его твореніи видѣнъ рядъ другихъ, поясняющихъ его задачи и цѣли, а также и отношеніе къ существовавшей въ его время латинской агіологіи.

Прежде всего не подлежитъ сомнѣнію, что желаніе дать описаніе жизни италійскихъ отцовъ-подвижниковъ и самый планъ такого описанія появились у него гораздо раньше того времени, къ которому относится выходъ его книги.

Великіе подвижники, ихъ святая жизнь и чудеса, совершаемыя ими, живѣйшимъ образомъ занимали его, составляли любимый предметъ его постоянныхъ религіозныхъ размышленій, какъ въ тиши монастырскаго уединенія, въ самую лучшую пору его жизни, такъ и по выходѣ изъ монастыря. Постоянно предъ его внутреннимъ взоромъ былъ рядъ восточныхъ отшельниковъ и анахоретовъ, дивныя дѣянія которыхъ, описанныя съ глубокой проникновенностію и увлекательной непосредственностію первыхъ памятниковъ христіанской подвижнической агіологіи, составляли предметъ подражанія и соревнованія для западнаго монашества; предъ нимъ былъ Антоній Вел. и Павелъ Оивандскій Запада—св. Бенедиктъ, по духу и руководственнымъ началамъ котораго онъ и самъ проводилъ жизнь монастырскую, и прилагалъ живѣйшія заботы объ устроеніи монастырской жизни; на его глазахъ проходила жизнь

ближайшихъ учениковъ и продолжателей св. Бенедикта въ дѣлѣ устроенія и развитія монашества и, понятно, почему съ такою любовію относился онъ ко всему, что было извѣстно объ нихъ, и ни одного случая не опускалъ, чтобы услышать или узнать что нибудь относящееся къ совершенному и совершаемому (чудотворенія) ими. „Пришелъ ко мнѣ какой-то бѣдный старецъ, рассказываетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, — и такъ какъ я особенно люблю разговаривать со старцами, то началъ его спрашивать: „откуда онъ?“ и узналъ, что онъ изъ города Тудерта. „Такъ скажи, не знаешь ли ты епископа Фортуната?“ спросилъ я. „Зналъ, и очень хорошо“, отвѣчалъ старецъ. „Скажи же, пожалуйста, продолжалъ я, не знаешь ли какихъ нибудь его чудесъ и опиши мнѣ этого мужа“ („Діал.“ кн. I, гл. 9 и 10; кн. III, гл. 6 и 31). Среди такихъ устныхъ бесѣдъ съ разными лицами, доставившихъ св. Григорію большую часть свѣдѣній, сообщаемыхъ въ „Діалогахъ“ (ср. кн. I, гл. 2, 3, 4, 5, 7, 9; кн. III, гл. 5, 6, 7, 9, 10 и др.), безъ сомнѣнія, уже сама собою являлась мысль увѣковѣчить память тѣхъ, о которыхъ рассказывалось столько чудеснаго и поразительно-трогательнаго для вѣрующаго чувства...

Съ другой стороны, находя въ подвигахъ святыхъ и въ достиженіи ими дара чудотворенія твердую опору, ободреніе, руководство и путеводную нить для себя лично, для своей подвижнической жизни, св. Григорій Вел. полагалъ, что такое же значеніе они должны имѣть и для всѣхъ вообще ищущихъ христіанской спасительной жизни. „Мы только тогда истинно сокрушаемся о себѣ, говоритъ онъ въ одной изъ бесѣдъ на Евангеліе,—когда внимательно разсматриваемъ дѣянія предшествовавшихъ отцовъ для того, чтобы отъ очевидной славы ихъ наша жизнь казалась намъ презрѣнною въ нашихъ собственныхъ глазахъ ¹⁾“—или: „тогда только твердо стоимъ мы на пути правды, когда руководимся ихъ примѣрами ²⁾“. Въ то же время—„есть люди, говоритъ онъ чрезъ своего собесѣдника въ „Діалогахъ“,—въ душахъ которыхъ возжечь любовь къ Небесному Отечеству можно не столько наставленіями,

¹⁾ Ном. XVII, col. 1143 (t. 76).

²⁾ Ном. XXII, col. 1180.

сколько примѣрами. Внимающій повѣствованіямъ изъ жизни св. отцовъ получаетъ двоякую пользу: во-первыхъ, примѣры ихъ жизни, какъ людей, предварившихъ насъ на пути къ спасенію, возбуждаютъ любовь къ будущей жизни; во-вторыхъ, если кто привыкъ видѣть въ себѣ какія нибудь добродѣтели—смирится, узнавъ, что подвиги святыхъ были выше ¹⁾“. Жизнь святыхъ и ихъ дѣянія должны служить для насъ примѣромъ; образцомъ, идеаломъ, къ которому нужно стремиться, которымъ нужно провѣрять свое нравственное состояніе, исправлять недостатки, устранять опасности, соблазны и заблужденія. Въ этомъ отношеніи ихъ жизнь—живой урокъ: „viva lectio est vita sanctorum ²⁾“... На этомъ началѣ проходила вся христіанская агиологія, имъ руководился въ отношеніи къ ней и св. Григорій Великій, впервые воспользовавшись агиологическими сказаніями, въ цѣляхъ церковно-просвѣтительныхъ, въ бесѣдахъ на Евангеліе, которыя были составлены за два — за три года до появленія „Собесѣдованій ³⁾“. И можно сказать, что въ книгѣ „Собесѣдованій“ онъ только сдѣлалъ изъ агиологическихъ сказаній болѣе широкое употребленіе, въ указанномъ направленіи, чѣмъ какое удобно и возможно было въ бесѣдахъ-проповѣдяхъ къ народу: задача религіозно-просвѣтительная и воспитательная въ ней таже, что и въ его проповѣдяхъ...

Литературно-руководственными образцами, можетъ быть, окончательно рѣшившими намѣреніе св. Григорія изложить въ формѣ собесѣдованій то, что было извѣстно ему о жизни и чудесахъ св. отецъ Италіи, — послужили, ближайшимъ образомъ, не разъ уже упомянутыя нами „Vitae Patrum“ — Житія восточныхъ подвижниковъ—св. Антонія, Иллариона, Павла Фиваидскаго ⁴⁾ и др., а затѣмъ и необычайно популярныя въ латинской агиологіи его времени подвижническія творенія Іоанна Кассіана и особенно—„Діалоги“ Сульпиція Севера. Съ послѣдними „Собесѣдованія“ св. Григорія не только родственны по духу и

¹⁾ Кн. I, предисл.

²⁾ *Moralia*, l. XXIV, cap. VIII, Migne, t. 76, col. 295; ср. *Dial.*, l. II, cap. 36 (рус. пер. стр. 148, въ концѣ).

³⁾ См. у проф. Пявницкаго, Григорій Двоесловъ и пр., стр. 147—148.

⁴⁾ Эту связь «Собесѣдованій» св. Григорія съ общей и, въ частности, съ восточной подвижнической агиологіей отмѣтилъ уже анонимный авторъ предисловія къ ихъ переводу на греч. языкъ—Migne, t. 77, col. 147.

сходны по формѣ, но и стоятъ въ прямой литературной связи, какъ произведеніе собственно западной латинской агіологіи. Нужно замѣтить, что въ западной агіологіи, по мѣрѣ того какъ устанавливалось ея самостоятельное развитіе, совершенно естественно высказывалось стремленіе, въ изображеніи дѣяній и чудесъ святыхъ, на живыхъ примѣрахъ показать, что и Западъ, въ мѣстахъ просвѣщенныхъ христіанствомъ, имѣетъ уже своихъ великихъ святыхъ, силою подвижничества и чудесами стоящихъ наравнѣ съ восточными,—стремленіе до нѣкоторой степени національно-патріотическое. Сульпицій Северъ первый изъ наиболѣе извѣстныхъ латинскихъ агіологовъ обнаружилъ въ своемъ трудѣ такое именно стремленіе. Въ восторженныхъ похвалахъ описывая бл. Мартина, первосвятителя Галліи, сравнивая его съ апостолами и пророками, какъ величайшаго святаго Запада, а въ частности—своей родной земли, ставя затѣмъ на-ряду съ восточными подвижниками,—Сульпицій Северъ прямо выражаетъ свое намѣреніе доказать, что прославляемый имъ святой—„не только равенъ восточнымъ подвижникамъ силою чудотвореній, но и превосходить ихъ, потому что никто изъ нихъ не повелѣвалъ мертвыми, какъ св. Мартинъ, воскресившій одного умершаго“¹⁾... Въ трудахъ Григорія Вел. видно такое же желаніе показать славу мѣстныхъ святыхъ—подвижниковъ своей родной страны и своего времени, показать и доказать, что и на его родинѣ, въ Италіи, вѣра Христова сіяетъ силою чудесъ и подвиговъ святыхъ отецъ, благоугодившихъ Богу. Таково было его собственное желаніе, объ этомъ просили и другіе, побуждавшіе его взяться за трудъ. „Друзья мои настоятельно побуждаютъ меня (*omni modo me compellunt*) кратко описать, что слышали мы о чудесахъ святыхъ отецъ, прославившихся въ Италіи“,—писалъ онъ еп. Максиміану²⁾. Дьяконъ Петръ, собесѣдникъ св. Григорія въ Діалогахъ, былъ однимъ изъ числа этихъ друзей: „Я не сомнѣваюсь, что дѣйствительно были въ Италіи мужи святые, говорилъ онъ, но ихъ добродѣтели и чудеса или вовсе мнѣ неизвѣстны, или по крайней

¹⁾ Dial. Sul. Sev., l. I, cap. 24; l. II, cap. 5; l. III, cap. 17—18,—Migne, t. XX, col. 192—202; 204—205; 221—222.

²⁾ Epist. I. III, ep. 51; cp. Ioan. diac. Vita S. Greg. M. l. IV, cap. 75.

мѣрѣ о нихъ такъ мало доселѣ говорили, что молчаніе объ нихъ можетъ навести на сомнѣніе“,—и вслѣдъ затѣмъ, выслушавъ рассказы св. Григорія о чудотвореніяхъ, выражаетъ изумленіе и радость: „отраднo слышать объ этихъ чудесахъ, потому что они удивительны, а еще болѣе потому, что недавни“,—„много назидательнаго для жизни—видѣть столь великихъ чудотворцевъ на землѣ и въ своихъ согражданахъ созерцать Иерусалимъ Небесный“,—„а еще говорятъ, что нынѣ уже нѣтъ такихъ великихъ святыхъ!.. Но теперь я вижу, что чудеса, совершавшіяся прежде, повторяются и нынѣ“¹⁾... И дѣйствительно, въ лицѣ св. Бенедикта, представленнаго среди цѣлаго сонма подвижниковъ и чудотворцевъ, св. Григорій изображалъ такого же великаго святаго своей страны, какимъ былъ св. Мартинъ для Галліи, по изображенію Сульпиція Севера, а въ чудотвореніяхъ, совершенныхъ ими, показавъ, что благодатные дары чудотвореній не изсякли и въ его время и что всѣ виды чудесъ, о которыхъ повѣствуетъ исторія Ветхаго и Новаго заветъа, равно какъ и христіанская агіологія первыхъ вѣковъ—возможны были и въ его время, и въ его странѣ²⁾... Съ этихъ сторонъ трудъ св. Григорія, какъ произведеніе мѣстной агіологіи, еще въ болѣе близкую связь можно ставить съ агіологическими произведеніями его современника—Григорія Турскаго, которыя выходили въ теченіи 575—594 г.,³⁾ и въ свою очередь, какъ и „Собесѣдованія“ св. Григорія Великаго, послужили руководственнымъ образцомъ для различныхъ произведеній мѣстной агіологіи, съ VII в. въ большомъ числѣ появляющихся въ разныхъ странахъ Западной Европы...

Въ своихъ рассказахъ св. Григорій Вел. сообщаетъ лишь отдѣльныя черты изъ жизни святыхъ, прославившихся даромъ

¹⁾ Dial. lib. I, praef.; l. III, cap. 36; l. I, cap. 12 (рус. пер. стр. 10; 243; 74; 45; ср. 165 и 200). По свидѣтельству Павла дьякона, по времени перваго біографа св. Григорія—«четыре книги Діалоговъ были составлены по просьбѣ дьякона Петра»—Migne, t. 75, col. 48.

²⁾ Діал., кн. I, гл. 7, 10; кн. II, гл. 7, 8, 13, 14, 16 и мн. др., въ которыхъ чудеса изображаемыхъ въ «Собесѣдованіяхъ» святыхъ сравниваются съ чудесами ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ праведниковъ.

³⁾ Ebert, Gesch. d. christl.-latein. Liter., Bd. I, стр. 545.

подвижничества и чудотвореній, — даже относительно св. Бенедикта онъ приводитъ лишь „немногое“ изъ воспоминаній и сообщеній лицъ, близко знавшихъ объ немъ—очевидцевъ и свидѣтелей совершеннаго имъ. Но въ цѣломъ, со всею рельефностію и полнотою выступаетъ въ его изображеніи идеаль христіанской святости и высшихъ нравственныхъ совершенствъ, возможныхъ въ человѣкѣ.

Мы изложили выше взглядъ св. Григорія на земную жизнь человѣка и на отношенія ея къ жизни за гробомъ: въ „Собесѣдованіяхъ“, какъ бы на живыхъ примѣрахъ, въ цѣльной картинѣ представляетъ онъ эту жизнь, въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ. Изображаемые имъ святые — *избранные* Божіи (*electi*), отъ вѣка въ судьбахъ Божіихъ *предназначенные* (*praedestinati*) къ спасенію, къ пріятію въ сонмъ небесныхъ гражданъ. *Предназначеніе* (*praedestinatio*)—тайна Божія, абсолютно сокрытая отъ людей и не только не исключающая личнаго участія человѣка въ дѣлѣ его спасенія, но и прямо ставящая личный подвигъ условіемъ для этого: отъ человѣка зависитъ, принявши благодатные дары св. Духа, путемъ самовоспитанія и самоусовершенствованія побѣждая міръ, при содѣйствіи вспомоществующей благодати, въ подвигахъ вѣры и благочестія явить дары св. Духа въ мірѣ... „Подвигъ зависитъ отъ дара благодати,—читаемъ въ самомъ началѣ „Диалоговъ“,—а не благодать отъ подвига... Всякому подвигу предшествуетъ даръ благодати, хотя послѣ и дары благодати возрастаютъ по мѣрѣ того, какъ увеличиваются подвиги“... „Что Богомъ не предопредѣлено, того они (угодники Божіи) получить никакъ не могутъ; но что получаютъ по своей молитвѣ, то такъ и предопредѣлено, т. е. такъ и должно совершиться по молитвѣ. Даже самое наслѣдіе царствія небеснаго такъ предопредѣлено всемогущимъ Богомъ, что избранные получаютъ оное за подвиги, смотря потому, какъ возмогутъ они молитвою стяжать себѣ дары, предопредѣленные имъ прежде вѣкъ всемогущимъ Богомъ“... (кн. I, гл. 4 и 8) ¹⁾.

¹⁾ Въ ученіи о первородномъ грѣхѣ, о благодати и ея отношеніи къ свободѣ человѣка, равно какъ о предопредѣленіи, Григорій Вел. во многихъ существенныхъ пунктахъ держался совершенно самостоятельнаго взгляда, отвер-

Высокія нравственныя качества избранныхъ Божиихъ, изображаемыхъ св. Григоріемъ, ихъ совершенства—совершенства, указанныя въ Евангельской проповѣди о блаженствахъ (Мѣ. V, 3—12): нищета духовная (Діал. II, 1 и др.), плачь — непрестанное сокрушеніе о грѣхахъ (III, 34), смиреніе — кротость (I, 1, 2, 4, 5 и мн. другія), непрестанная жажда правды (вся ихъ жизнь—путь къ правдѣ, стремленіе къ вѣчной истинѣ), простота

гавшаго лжеученіе пелагианства и въ тоже время устранившаго крайности богословско-философской теоріи бл. Августина по этимъ кардинальнымъ вопросамъ богословствованія западныхъ отцовъ Церкви. Мы не рѣшились коснуться этихъ пунктовъ, такъ какъ для того потребовалось бы особое и обширное специальное изслѣдованіе, превосходящее предѣлы нашей работы, имѣвшей свой специальный предметъ, но было бы въ высшей степени желательно, еслибъ кто нибудь изъ русскихъ православныхъ богослововъ попробовалъ свои силы на такомъ изслѣдованіи... Относительно предопредѣленія и другихъ указанныхъ вопросовъ данными изъ твореній Григорія Вел. въ нашемъ языкѣ были собраны еще Виггерсомъ въ его латинской диссертациі о Григоріѣ В. (1833 г.), дополнены и повторены затѣмъ Lau, въ указан. нами сочиненіи, и чрезъ нихъ вошли въ курсы церковной исторіи и патрологіи. Виггерсъ такъ формулируетъ существенныя пункты ученія о предопредѣленіи, по Григорію В.: «1) въ родѣ чело-вѣческомъ, подлежащемъ осужденію, вслѣдствіе первороднаго грѣха, Богъ отвѣчности избралъ извѣстное и опредѣленное число тѣхъ, которые сдѣлались бы участниками божественной благодати и вѣчнаго спасенія; кто по своей порочности не относится къ этому числу, тотъ и не можетъ быть участникомъ божественной благодати и вѣчнаго спасенія; 2) предопредѣленіе (Prædestinatio) основывается на предвѣдннн Божіемъ. Богъ отвѣчности избираетъ тѣхъ, относительно которыхъ Онъ знаетъ, что они примутъ Его благодать, но невозможно въ частности опредѣлить, кого именно предвѣизбралъ Богъ, хотя по нѣкоторымъ признакамъ и можно судить объ избраніи и отверженіи тѣхъ или другихъ; 3) избранные—члены Церкви Христовой, пребываютъ въ послушаніи проповѣди евангельской и божественной благодати и хотя не изъяты отъ всякаго грѣха, однако допускаемыя ими прегрѣшенія омываются слезами покаянія и добрыми дѣлами»...—Далѣе, Виггерсъ замѣчаетъ, что Григорій В. согласенъ съ бл. Августиномъ въ томъ, что относить предопредѣленіе не къ «отверженію» (reprobatio), а къ избранію (electio); причина отверженія (неправедныхъ) не въ волѣ Божіей, а въ порочности чело-вѣка. Но онъ существенно отличается отъ него въ томъ, что ученіе о предопредѣленіи ставить въ зависимость отъ предвѣдннн Божія. Богъ отвѣчности постановилъ, что тѣ должны быть участниками вѣчнаго спасенія, о которыхъ онъ предувѣдалъ, что они примутъ его благодать: этимъ приносится удовлетвореніе и милосердію, и правдѣ божественной. Всѣ люди получили бы вѣчное спасеніе, если бы приняли благодать туне дарованную имъ.—Gust. Wiggers, De Gregorio Magno ejusque placitis antropologicis, part. II, pag. 128—129; Lau, указан. сочин. стр. 412 и сл. Относительно бл. Августина въ историческомъ развитіи его ученія см. того же Виггерса: Versuch einer pragmat. Darstell. d. Augustinismus и пр. Hamburg, 1833 г. Ч: I—II.

и высшая степень незлобія, любовь къ ближнему до самопожертвованія (III, 37), любовь къ правдѣ до перенесенія мученичества правды ради (III, 26 и сл.). Высочайшее изъ всѣхъ душевныхъ качествъ, начало и вѣнецъ въ достиженіи святости— смиреніе, или точнѣе—смиренномудріе, возрастающее по мѣрѣ усовершенствованія въ духовной спасительной жизни и какъ бы покрывающее собою всѣ другія высшія нравственныя свойства облагодатствованной души: оно выше дара чудотвореній, и если въ комъ сила и высота духовнаго могущества (virtutes) являются въ сочетаніи съ смиренномудріемъ, то это—ясное свидѣтельство присутствія даровъ Св. Духа (кн. I гл. 1 и 2, — ср. затѣмъ и слѣдующія 5 гл.). Развитие и самовоспитаніе человѣка до той ступени, на которой обладаніе этими высшими духовными силами всецѣло проникаетъ внутреннее существо человѣка и его вѣшнее поведеніе—подвигъ жизни, дѣлающій для человѣка возможнымъ самоотверженное и восторженное служеніе высшимъ цѣлямъ его земнаго существованія. Какими путями совершается этотъ подвигъ, чрезъ какія перипетіи вѣшной и внутренней борьбы, испытаній и искушеній проходитъ человѣкъ, стяжавшій силу высшихъ дарованій — св. Григорій не описываетъ этого. Но уже самымъ призваніемъ человѣка на землѣ, какъ оно представлено у него, указывается на величіе и высоту этого подвига. Призваніе человѣка — *трудиться для Бога*—pro Deo laboribus fatigari (Dial II, 1); цѣль жизни въ отношеніяхъ человѣка къ себѣ самому—духовное единеніе съ Богомъ, достигаемое путемъ отреченія отъ міра и плоти, — въ отношеніяхъ къ людямъ — служеніе имъ, дѣла любви и, выше всего — попеченіе объ ихъ вѣчномъ спасеніи: обращеніе грѣшника на путь истинны жизнью или словомъ назиданія и утѣшенія, по его словамъ—самое высшее, что только могутъ сдѣлать люди святой, высокой подвижнической жизни (Dial. III, 17).

Этихъ замѣчаній достаточно для указанія основныхъ чертъ того подвижническаго идеала святости и спасительной жизни, которыми освѣщены рассказы Св. Григорія Вел. о подвигахъ и чудесахъ святыхъ Божиихъ. Что касается отношенія Св. Григорія къ этому идеалу и въ связи съ этимъ — отличительныхъ особенностей его повѣствованія, то выше не разъ уже

были отмѣчены нами и эти особенности. Здѣсь же позволимъ себѣ привести слѣдующую краткую, но весьма удачную характеристику, встрѣченную нами въ книгѣ проф. Пѣвницкаго.

„Много удивительнаго, говоритъ онъ, въ этомъ мірѣ людей (изображаемыхъ въ „Діалогахъ“), отрехшихся отъ міра и жившихъ одними помыслами о духовномъ. Ихъ добродѣтели не бросаются такъ въ глаза въ разказахъ Св. Григорія, какъ тѣ знаменія и чудеса, какими они явно возвышаются надъ естественнымъ теченіемъ явленій жизни, и по какимъ представляютъ изъ себя людей благодати, расточающихъ силу Божию не только въ великихъ, но и въ малыхъ отношеніяхъ своего особеннаго міра. Удивительнымъ, больше небеснымъ, чѣмъ земнымъ колоритомъ украшенъ этотъ міръ въ книгѣ св. Григорія. Блаженный и вѣрующій повѣствователь боится и считаетъ несообразнымъ съ его достоинствомъ трогать его простыми руками, смотрѣть на него съ естественной, будничной точки зрѣнія, чтобы тѣмъ не оскорбить его святости. Избытокъ духовныхъ, благодатныхъ силъ, въ немъ дѣйствующихъ, поражаетъ его набожную мысль, и на нихъ, на ихъ необыкновенныхъ дѣйствіяхъ онъ сосредоточивается всѣмъ своимъ вниманіемъ, и если вспоминаетъ при этомъ объ условіяхъ простой обыкновенной, грѣшной жизни, то для того только, чтобы противоположностію ея больше оттѣнить и выказать высоту и величіе новаго духовнаго міра, его такъ увлекающаго. Вѣра и молитва отцевъ торжествуетъ надъ стихіями, побѣждаетъ законы природы и не встрѣчаетъ сильнаго сопротивленія со стороны установленнаго порядка матеріальнаго бытія. Подобно Иліи и Елисею, отцы, прославляемые св. Григоріемъ, молитвою умножаютъ елей и вино въ сосудахъ, при недостаткѣ естественныхъ средствъ къ его добыванію (Ноннозъ, предстоятель монастыря и Воуифатій, епископъ города Ферентины), подобно Моисею, открываютъ обильный источникъ воды въ утесѣ горы (св. Бенедиктъ), подобно св. апостолу Петру, укрѣпляемому поддерживающею силою самаго Господа, ходятъ безопасно по водамъ (Мавръ) и пр. и пр. Но намъ не перечислить всѣхъ чудесъ, какими полна жизнь отцовъ и подвижниковъ, изображаемыхъ св. Григоріемъ, и каждая страница его достопамятной книги. Книга вводитъ насъ въ міръ, къ которому устремлены были

желанія не одного св. Григорія въ его мятежный и беспокойный вѣкъ, и къ которому всѣ относились съ полнымъ благоговѣніемъ. Въ немъ спасеніе отъ тѣхъ бѣдъ, которыя такъ тяготятъ человѣка въ обыденной дѣйствительности, особенно въ несчастныя для него времена. И не напряженнымъ физическимъ трудомъ, а силою облагодатствованнаго духа подвижникъ обезопасиваетъ себя отъ тягостныхъ условій нашего земнаго существованія. Чудеса, рассказанныя св. Григоріемъ, служатъ запечатлѣніемъ этой невидимой силы, являющейся и возрастающей въ кругѣ людей, устремившихся всею душою къ высшимъ подвигамъ добродѣтели и къ такъ желанному для человѣка единенію съ Богомъ. Въ изображеніи ихъ намъ представляется апофеоза этой силы, имѣющая своимъ источникомъ благоговѣйное чувство и вѣрующее сознаніе. Пораженный яркимъ сіяніемъ ея, глазъ почитателя ея не замѣчаетъ тѣхъ внутреннихъ страданій, какія она выдерживаетъ на пути къ своей цѣли, и оставляетъ въ тѣни тѣ трудные подвиги, какими достигается высшее укрѣпленіе духа небесною благодатію. Книга св. Григорія мало занимается внутреннею исторіею подвижнической жизни, съ ея борьбами и препятствіями къ самоусовершенію, съ ея трудомъ, самонаблюденіемъ и самоотверженіемъ, какъ это встрѣчается у греческихъ историковъ подвижничества. Она больше изображаетъ величіе и высоту его, насколько это дѣлаютъ виднымъ внѣшнія проявленія вышечеловѣческой силы подвижниковъ, замѣченныя ихъ ближайшими учениками и рассказанныя благоговѣйными почитателями ихъ памяти“... ¹⁾

Четвертая книга „Собесѣдованій“, по предмету, представляетъ какъ бы отдѣльный богословскій трактатъ, но по духу, по содержанію и характеру изложенія, тѣснѣйшимъ внутреннимъ образомъ соединяется съ первыми тремя. Если въ первыхъ трехъ книгахъ св. Григорій изображаетъ праведныхъ въ земной жизни, среди людей міра и плоти, если тамъ онъ представляетъ ихъ въ трудахъ и въ непрестанномъ подготовленіи къ той жизни, которая откроется за гробомъ; то въ IV книгѣ „Собесѣдованій“ онъ показываетъ эту загробную жизнь, до того момента, когда

¹⁾ Св. Григорій Двоесловъ, прое. В. Пѣвницкаго, стр. 116—119.

по воскресеніи мертвыхъ явятся небо новое и новая земля. Эта внутренняя связь первыхъ трехъ книгъ съ послѣдней сообщаетъ всему произведенію характеръ цѣльности и литературной законченности, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ ни мало не препятствуетъ разсматривать его послѣднюю книгу именно какъ отдѣльный трактатъ...

Св. Григорій, правда, указываетъ и внѣшній поводъ, вызвавшій его „Собесѣдованія“ о загробной жизни: въ его время были люди, сомнѣвавшіеся въ безсмертіи души и въ жизни за гробомъ ¹⁾, и для ихъ вразумленія и убѣжденія онъ составилъ свою книгу (Діал. IV, 1—7). Но, помимо этого, въ объясненіи историко-литературнаго генесиса его „Собесѣдованій“ о загробной жизни прежде всего невольно припоминается случай, бывшій во время пребыванія св. Григорія въ Константинополѣ, за нѣсколько лѣтъ до составленія „Диалоговъ“ (578—585 г.). Какъ онъ самъ передаетъ, ему пришлось вести здѣсь оживленный богословскій споръ съ константинопольскимъ патріархомъ Евтихіемъ (510—582 г.), неправильно учившимъ о воскресеніи мертвыхъ — утверждавшимъ, что тѣла, по воскресеніи, не будутъ имѣть свойствъ нынѣшняго тѣла — осязаемости, что они будутъ непроницаемы, тоньше воздуха и эфира. Св. Григорій обнаружилъ величайшую ревность въ опроверженіи такого ученія и достигъ своей цѣли: *книга Евтихія о воскресеніи мертвыхъ была сожжена*, и самъ онъ, на смертномъ одрѣ, отвергся отъ своего заблужденія ²⁾. На западѣ, даже среди ближайшихъ пасомыхъ св. Григорія, такъ же, какъ видно, не мало было заблуждавшихся относительно христіанскаго ученія о безсмертіи. Главное, въ чемъ сомнѣвались и что отрицалось — воскресеніе плоти: во всѣхъ своихъ главнѣйшихъ произведеніяхъ — въ *Moralia*, въ толкованіяхъ на прор. Іезекииля и въ бесѣдахъ на Евангелія св. Григорій считалъ нужнымъ разъяснять это именно ученіе и опровергать, возраженія противъ него ³⁾. И вотъ, трудно пред-

¹⁾ Ср. у Григорія Турскаго, *Historia Francorum*, l. X, cap. XIII (Migne, t. 71, col. 540—543).

²⁾ *Moralia*, l. XIV, cap. 56 (Migne, t. 75, col. 1077—1079); *Vita S. Greg. Ioanne diac.*, l. I, cap. 28 (ib. 73—75).

³⁾ *Moral.*, l. XIV, cap. 56; *Hom. in Ezech.*, l. II, hom. 8 (Migne, t. 78, col. 1030—1034); *Hom. in Euang.*, l. II, hom. 26 (ib. col. 1202—1204).

положить, чтобы занятой разъясненіем ученія о воскресеніи мертвыхъ и о свойствѣ тѣль по воскресеніи, св. Григорій Вел., столько обязанный бл. Августину въ своемъ богословскомъ образованіи, выросшій и воспитавшійся на его твореніяхъ,— чтобы въ указанныхъ случаяхъ не оживлялъ въ своей памяти съ особенной внимательностію и вдумчивостію тѣ чудныя строки изъ главнѣйшаго произведенія бл. Августина — „О градѣ Божіемъ“, которыя были прямо посвящены разъясненію того же предмета и которыя, безъ сомнѣнія, и лично для самаго Григорія Вел. имѣли свое особое значеніе, если „и онъ самъ, по его словамъ, принадлежалъ нѣкогда къ числу сомнѣвавшихся въ ученіи о воскресеніи плоти“ ¹⁾. И не здѣсь ли причина той близости „Собесѣдованій“ св. Григорія въ нѣкоторыхъ существенныхъ вопросахъ излагаемаго въ нихъ ученія къ соотвѣтственнымъ мѣстамъ книги „О градѣ Божіемъ“ бл. Августина, какъ отчасти уже было указано нами? Даже болѣе — не подъ вліяніемъ ли этого именно творенія явилась у него и самая мысль составить трактатъ о загробной жизни?..

Въ послѣднихъ двухъ книгахъ (21 и 22) „О градѣ Божіемъ“ бл. Августина излагается главнымъ образомъ ученіе о безсмертіи и о жизни за гробомъ: все существенное въ нихъ — постановка вопросовъ, характеръ ихъ изложенія, мысли, аргументація — почти цѣликомъ можно указать и въ „Собесѣдованіяхъ“ св. Григорія.

Въ началѣ XXI кн. бл. Августинъ, обозначивши порядокъ разсужденія и основанія, почему онъ сначала намѣренъ разсмотрѣть ученіе „о наказаніи дьявола и всѣхъ его приверженцевъ“ (объ адѣ и адскихъ мукахъ), а затѣмъ „о вѣчномъ блаженствѣ святыхъ“ (гл. 1-я), такъ характеризуетъ тѣхъ, противъ кого направлена его рѣчь: „что указать мнѣ, чтобы невѣрующіе убѣдились, что одушевленные и живыя человѣческія тѣла не только могутъ не разрушаться смертію, но и продолжать существованіе въ мукахъ вѣчнаго огня? Они вѣдь не хотятъ, чтобы мы въ этомъ случаѣ ссылались на могущество Всемогущаго, а требуютъ, чтобы убѣждали ихъ ка-

¹⁾ Hom. in Euang., l. cit.: «Multi etenim de resurrectione dubitant, sicut et nos aliquando fuimus».

кимъ нибудь примѣромъ (гл. 2-я)... Они допускаютъ лишь то, о чемъ люди узнаютъ на основаніи тѣлеснаго чувства и опыта... Кромѣ тѣлесной плоти, никакой другой они не знаютъ и *вся аргументація ихъ сводится къ тому, что чего они не испытали, того, по ихъ мнѣнію, и быть не можетъ* (гл. 3-я). Бл. Августинъ доказываетъ затѣмъ неосновательность руководящей мысли въ такой аргументаціи, и вмѣстѣ—необходимость вѣры въ чудесное — въ недоступное опытному познанію, приводитъ основаніе этой вѣры (всемогущество Творца-Бога) и раскрываетъ ученіе о загробныхъ мученіяхъ (кн. XXI, гл. 9 и сл.)... Св. Григорій Вел. „Собесѣдованія“ о загробной жизни открываетъ постановкой совершенно такого же возраженія со стороны „невѣрующихъ“ или „неутвержденныхъ въ вѣрѣ“, какъ и бл. Августинъ, равно и опровергаетъ возраженія, какъ мы видѣли, тѣми же самыми доводами, какія послѣдній приводитъ частію въ указанныхъ главахъ XXI кн. „О градѣ Божиємъ“, частію въ XXII кн. того же творенія ¹⁾, хотя отнюдь нельзя сказать, чтобы св. Григорій дѣлалъ буквальные заимствованія у бл. Августина,—напротивъ, онъ какъ бы воспроизводитъ и кратко въ своеобразной формѣ рѣчи передаетъ то, что ранѣе его и болѣе подробно было раскрыто послѣднимъ.

Такого же рода отношеніе между Григоріемъ Вел. и бл. Августиномъ и въ главнѣйшихъ пунктахъ ученія о *вѣчности души*, изложеннаго въ „Собесѣдованіяхъ“: объ адѣ и адскихъ мукахъ, о временныхъ (очистительныхъ) и вѣчныхъ наказаніяхъ, о молитвѣ за умершихъ и евхаристической жертвѣ, о блаженствѣ святыхъ ²⁾. Мы уже замѣтили выше, что даже

¹⁾ Первая гл. «Собес.» св. Григорія отвѣчаетъ 12 и 15 гл. XXI кн. «О градѣ Вож.»,—гл. 2 у Гр. Вел.—3 и 6 гл. XXI и 4 гл. (конецъ) XXII кн. у Августина, — для 3 и 4 гл. («О томъ, что сотворены троякаго рода души жизни» и разборъ 5, 18 Элез.) параллелей въ этомъ твореніи бл. Августина вѣтъ,—для 5 и 6 гл. у Григорія Вел. соответственныхъ мѣста изъ Августина указаны выше (стр. 120 и сл.), — въ XXI кн. «О градѣ Божиємъ» имъ соотвѣтствуютъ гл. 3—8.

²⁾ Ср. «Собес. св. Григорія гл. 29 (о мученіяхъ безтѣлесной души въ вѣщественномъ огнѣ) и у бл. Августина, кн. XXI, гл. 9—10; гл. 30—40 у Гр. Вел.,—у Августина, XXI, 26—27 (объ очистительныхъ мученіяхъ),—гл. 43—44 у Гр. Вел. (объ огнѣ геенны),—у Августина, XXI, 11, 18, 23, 24,—гл. 45 у Гр. Вел. (о двоякой смерти),—у Август. XXI, 3,—гл. 50—60 (о томъ, что можетъ принести пользу умершимъ) ближайшія параллели для себя имѣютъ въ другомъ произведеніи бл. Августина—De cura pro Mortuis.

самое характерное въ „Собесѣдованіяхъ“ св. Григорія — изложеніе ученія о загробной жизни на основаніи данныхъ агіологическихъ — отчасти находимъ уже и у бл. Августина, въ томъ же его твореніи. Въ началѣ 6 гл. XXII кн. приводитъ онъ возраженіе: „отчего, спрашивали матеріалисты — скептики въ его время, — отчего нынѣ не бываетъ такихъ чудесъ, о которыхъ вы, вѣрующіе, утверждаете, что они нѣкогда совершались?“... Бл. Августинъ объясняетъ, что тѣ — древнія чудеса — засвидѣтельствованы Священнымъ Писаніемъ, чрезъ него проповѣдуются всему міру и извѣстны всюду вѣрующимъ, — а о чудотвореніяхъ, бывшихъ въ послѣднее время, извѣстно лишь въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они происходятъ, если только они не бываютъ записаны; совѣтуетъ вести записи о чудесахъ и прочитывать народу (на ряду съ чтеніемъ мученическихъ актовъ), и въ доказательство, что чудотворенія святыхъ бываютъ и въ его время, рассказываетъ о чудесахъ, о которыхъ онъ зналъ частію самолично, какъ свидѣтель-очевидецъ, частію читалъ или слышалъ отъ другихъ, во время дружескихъ бесѣдъ. Затѣмъ, въ слѣдующихъ главахъ, въ связи съ этимъ рассказомъ, излагаетъ ученіе о вѣчномъ блаженствѣ святыхъ. — Собесѣдникъ св. Григорія Вел. ставитъ точно такой же вопросъ о чудесахъ въ его время и въ отвѣтъ получаетъ рассказы, составляющіе содержаніе первыхъ трехъ книгъ „Собесѣдованій“, рассказы, которые уже сами по себѣ прямо обращаютъ мысль къ ученію о вѣчности души и о блаженствѣ праведныхъ, что и предлагается въ особомъ разсужденіи, въ ихъ четвертой книгѣ.

Отсюда мы вправѣ сдѣлать заключеніе, что связь между великимъ твореніемъ бл. Августина „О градѣ Божіемъ“ и „Собесѣдованіями“ св. Григорія Вел. не подлежитъ сомнѣнію. Но въ то же время произведеніе Григорія Вел. и вполнѣ самостоятельный трудъ, въ которомъ впервые въ латинской церковной литературѣ, съ извѣстной полнотою и законченностію, ученіе о загробной жизни было изложено на основаніи агіологическихъ данныхъ, хотя послѣдними для той же цѣли, по мѣстамъ, пользовались уже на Западѣ, кромѣ бл. Августина, и др. отцы и учителя Церкви, начиная съ Тертуліана...

IV.

Составленные въ такое время, когда агіологія начинала получать, какъ мы сказали, большое церковно-просвѣтительное значеніе, „Собесѣдованія“ св. Григорія Вел. скоро приобрѣтають общую извѣстность и потомъ становятся популярнѣйшей церковной книгой среднихъ вѣковъ. Дѣйствительно, трудно указать въ свято-отеческой письменности произведеніе, которое пользовалось-бы такимъ авторитетомъ и общеизвѣстностію въ средніе вѣка, какъ именно это твореніе св. Григорія — и у церковныхъ писателей—богослововъ, и собственно въ области церковно-народной литературы. Многое благопріятствовало этому...

Современники окружали имя св. Григорія ореоломъ святости и величія,—отзывались объ немъ въ самыхъ восторженныхъ похвалахъ—какъ о человѣкѣ и какъ о писателѣ, сравнивали съ великими отцами и подвижниками Востока, съ философами и мудрецами классической древности. По словамъ Исидора Севильскаго, „Григорій Вел. по благодати св. Духа обладалъ такою силой знанія, что не только въ его время не было равнаго ему по учености, но и въ послѣдующія времена никогда не будетъ ¹⁾“. Другой современникъ, епископъ Тајо, говоритъ, что по обилію духовныхъ дарованій онъ былъ „не человѣкъ—ангелъ между людьми“ и не находитъ похвалъ достойныхъ его ²⁾. По словамъ Ильдефонса Толедскаго „Григорій Великій превзошелъ св. Антонія подвижничествомъ, Кипріана—краснорѣчіемъ, бл. Августина—ученостію ³⁾“. Такое обаяніе на современниковъ производила святая подвижническая жизнь Григорія Вел., какъ и его церковная и литературно-учительная дѣятельность, и средневѣковый Западъ вполне со-

¹⁾ De viris illustribus, cap. 40. Migne, t. 83, col. 1102.

²⁾ Migne, t. 80, col. 725: «Quis namque nostri temporis eloquentia facundus, prudentia praeditus, sapientia profundus, sanctum condignis efferat laudibus Gregorium? Nec ipsi, ut censeo, Graecae Romaeque facundiae philosophorum praecipui, Socrates scilicet, vel Plato, Cicero atque Varro, si nostris temporibus adfuissent, condigna verba prompsissent».

³⁾ Migne, t. 106, col. 198.

глашался съ отзывами современниковъ св. отца—видѣль въ немъ „высшее олицетвореніе папской власти“, величайшаго подвижника и учителя церкви ¹⁾. Еще при жизни св. Григорій Вел. считался человѣкомъ, которому не только доступны дары чудотвореній, но и вѣдѣніе высшихъ духовныхъ таинъ ²⁾. Средневѣковые агиографы приводятъ множество рассказовъ о чудесахъ, совершенныхъ имъ при жизни и послѣ смерти ³⁾; рассказы объ немъ, варьируясь и переплетаясь съ классическими еологическими традиціями и легендами, служили темой для религиозно-фантастическихъ поэмъ: такова знаменитая поэма нѣмецкаго миннезингера конца XII в. Гартмана фонъ-Ауе — „Григорій на камнѣ“ („Gregorius v. Stein“ или—der „Guote Sündaege“), источникомъ для которой полужило легендарное латино-французское житіе св. Григорія XII вѣка ⁴⁾...

Изъ многочисленныхъ средневѣковыхъ сказаній о св. Григоріѣ Вел., приводимыхъ его біографами, частію извращенныхъ и вымышленныхъ, наиболѣе извѣстное и характерное, отчасти стоящее и въ нѣкоторой связи съ рассказами его „Диалоговъ“ — сказаніе объ избавленіи отъ адскихъ мукъ, по его молитвамъ, язычника-императора Траяна: „однажды случилось быть св. Григорію на форумѣ (площади) Траяна,—такъ сообщается въ этомъ сказаніи,—и вспомнилось ему тогда одно истинно доброе дѣло этого императора для бѣдной несчастной вдовы. Силь-

¹⁾ Montalambert, *Les moines d'Occident*, t. II, pag. 182.

²⁾ Въ этомъ отношеніи особенно любопытно письмо Григорія В. въ отвѣтъ на вопросъ одной знатной женщины: «будутъ ли отпущены ей грѣхъ, и не имѣлъ ли онъ объ этомъ откровенія?» Отвѣчая на вопросъ, Григорій В. пишетъ: «*Quod vero dulcedo tua in suis epistolis subjunctis importunam se mihi existere, quoadusque scribam mihi esse revelatum qui peccata tua dimissa sunt, rem difficilem etiam et inutilem postulasti; difficilem quidam, quia ego indignus sum cui revelatio fieri debeat; inutilem vero, quia segura de peccatis tuis fieri non debes, nisi cum jam in die vitae tuae ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quae dies quousque veniat, semper suspecta, semper trepida metuere culpas debes, atque eas quotidianis fletibus levare.*». Ep. lib. VII, ep. 25 (ad Gregoriam), Migne, t. 77, col. 878.

³⁾ Павелъ дьяконъ, жившій въ VIII в. (или позднѣйшій интерполаторъ его житія—ср. Ebert, *Gesch. d. christl.-latein. Liter.* Bd. II (1880) стр. 42) и др.—см. Migne, t. 75; *Acta ss. Boll. Mart.* t. II. Ср. *Legende dorée* Іакова Воиражине, t. II (trad. Brunet), pag. 33 и сл.

⁴⁾ Изд. въ 1857 г. М. V. Luzarch'омъ,—подробный анализъ ея у Moland'а: *Origines litteraires de la France* (ed. 1862), стр. 121—128.

но опечаленный, пошелъ онъ въ храмъ святаго Петра, долго молился и плакалъ о горькой заgrabной участи добраго язычника-императора, и Богъ услышалъ его молитву: ему было открыто, что Траянъ освобожденъ отъ адскихъ мученій ¹⁾, но чтобы онъ не молился болѣе за тѣхъ, которые умерли язычниками или явными отступниками отъ вѣры, — молитвы за нихъ не могутъ быть услышаны“ ²⁾. Многіе изъ средневѣковыхъ богослововъ, въ томъ числѣ и Тома Аквинатъ, допуская возможность такого факта ³⁾, разными объясненіями старались примирить его съ общимъ ученіемъ св. отца, который ясно говоритъ, что „за невѣрныхъ и нечестивыхъ людей (*infidelis impiisque*) святые не молятся, зная, что молитвы ихъ будутъ тщетны предъ Богомъ“ (Диал. IV, 44); другіе, преимущественно изъ позднѣйшихъ богослововъ (Бароній, Белларминъ, Канусъ и др.), напротивъ, считали сообщенный фактъ вымышленной вставкой въ житіе св. Григорія. Какъ показали новѣйшія излѣдованія, приведенное сказаніе, дѣйствительно, вставка позднѣйшаго времени, попавшая въ житіе св. Григорія, составленное Павломъ дьякономъ, изъ утраченнаго англосаксонскаго житія, на что и указалъ одинъ изъ его древнихъ біографовъ (Іоаннъ дьяк.). Это признано теперь и католиче-

¹⁾ Или — освобожденъ изъ чистилища, какъ поясняютъ отъ себя бенедиктинцы — издатели твореній св. Григорія.

²⁾ Migne, t. 75, col. 56—57 (*Vita s. Gr. Paulo diac.*), — 104—105 (*Vita s. Gr. Ioan. diac.*); *Acta ss. Mart.* XII, t. II. Болландисты къ разсказу Іоанна дьяк. дѣлаютъ примѣчаніе: «можетъ быть св. Григорій видѣлъ картину, изображавшую Траяна и картиной былъ наведенъ на мысль объ немъ, можетъ быть слышать легенду объ немъ и увидѣлъ его во снѣ» и пр., но подобное поясненіе нисколько не разъясняетъ самаго факта, о которомъ идетъ рѣчь. — *Acta ss. l. cit.* pag. 137.—Самая исторія, по поводу которой св. Григорій вспомнилъ о Траянѣ, разсказана у Діона Кассія—*Hist. l. XIX, cap. 5.*

³⁾ Тома Аквинатъ, приводя это сказаніе, ссылается на Іоанна Дамаскина: «*Damascenus in sermone suo, de Defunctis, narrat quod Gregorius pro Traiano orationem fundens, avdivit vocem sibi divinitus dicentem: vocem tuam avdivi, et veniam Traiano do; cujus rei ut Damascenus dicit in dicto sermone, testis est Oriens et Occidens*»... Данте, слѣдуя Томъ Аквинату, считалъ «великой побѣдой св. Григорія—*sua gran vittoria*— спасеніе Траяна» и отводитъ послѣднему въ своей «Божественной комедіи» мѣсто въ раю, передавая и вышеприведенное сказаніе—*Purg. X, 73 и сл.*; *Parad. XX, 106 и сл.*, см. въ изд. *La Divina Com. Scartazzini, t. II, pag. 171 (прим.); t. III, pag. 552 (прим.)*. Въ церковной живописи это сказаніе также было весьма популярнымъ—*Wesselsey, Iconographie и пр., стр. 211.*

скими богословами ¹⁾. Между прочимъ, сказаніе объ избавленіи Траяна отъ адскихъ мукъ, вмѣстѣ съ другими однородными, сообщается въ извѣстной рѣчи „Объ усопшихъ“, приписываемой Іоанну Дамаскину ²⁾. Но и относительно этой рѣчи теперь не можетъ быть сомнѣній, что она не принадлежитъ Іоанну Дамаскину и есть произведеніе неизвѣстнаго автора, появившееся не раньше X вѣка ³⁾... Для характеристики личности св. Григорія и отношеній къ нему въ средніе вѣка приведенное сказаніе во вскомъ случаѣ имѣетъ свою цѣну...

Церковно-учительныя творенія св. Григорія приобрѣтають широкую извѣстность еще при его жизни ⁴⁾ и быстро распро-

¹⁾ См. Bautz, Die Hölle, Mainz, 1882, стр. 46—47.

²⁾ Opera s. Ioan. Dam. ed. Lequien, 1748, t. 1, pag. 58: «S. Ioan. Dam. presbyteri et monach. de iis qui in fide dormierunt» и пр.; рус. пер. въ «Христ. Чт.» 1827 г., ч. 26.

³⁾ Lange, der h. Iohan. Damascus. Gotha. 1879, стр. 179; Bautz, Die Hölle, стр. 47. Къ сожалѣнію, въ нашей литературѣ эта рѣчь до сихъ поръ, не смотря на явное несогласіе ея съ ученіемъ Церкви, пользуется значеніемъ подлиннаго творенія Іоанна Дамаскина, и такъ напр. авторъ книги: «Какъ живутъ наши умершіе», не колеблясь приводитъ изъ нея сказанія о Траянѣ, о Фалькониалѣ и др., на ряду съ свято-отеческими мѣстами (монаха Митрофана: «Какъ живутъ наши умершіе», изд. 1880 г., стр. 102; изд. 1885 г., стр. 137; франц. пер. 1885 г., 137). Вообще, нельзя не замѣтить, что автору этой книги, при дальнѣйшихъ изданіяхъ, не мѣшало бы внимательно просмотрѣть сообщаемые имъ свидѣтельства и факты, взятые изъ различныхъ источниковъ и передавать ихъ вѣрнѣе,—ошибокъ и неточностей у него... много. Такъ напр., приводя хотя бы и сказаніе о Траянѣ, онъ нашелъ почему-то нужнымъ, въ видахъ сохраненія за этимъ сказаніемъ характера древности, пояснить, что «св. Григорій сдѣлался папою въ 596 году и умеръ въ 604, слѣдовательно, жилъ въ VI и въ началѣ VII в. и былъ одинъ изъ великихъ мужей римской Церкви. Его молитвы за умершихъ (избавленіе Траяна) свидѣлствуютъ, что въ сіе время молитва заупокойная была общею на востокъ и западѣ» (стр. 135—138, изд. 1885 г.). Но, во первыхъ, и указаніе года, когда св. Григорій Вел. сдѣлался папою, не вѣрно (не въ 596, а въ 590—591), а затѣмъ, главное—неужели нѣтъ другихъ, болѣе положительныхъ и прямыхъ свидѣтельствъ, что не только въ VI—VII в. молитва за умершихъ была общимъ обычаемъ на востокъ и западѣ, но и гораздо раньше—въ III и IV вв.? Да хотя бы авторъ обратился къ сочиненію бл. Августина «О попеченіи за умершихъ».. Къ сожалѣнію, о Митрофанѣ съ святоотеческими твореніями по первоисточникамъ вообще почти не знакомъ.

⁴⁾ Epis. s. Liciniani episc. ad. s. Gregor., Migne, Ep. Greg. M. l. II, ep. 54 (t. 77, col. 599—602). Ср. у его біографовъ разсказъ, идущій отъ его современниковъ: «Когда св. Григорій изъяснялъ пророка Іезекіиля, то къ нему прилеталъ бѣлый голубокъ, садился ему на плечо и постоянно приглядывалъ

страняются по разнымъ странамъ: по Италиі, Испаніи, Галліи, Ирландіи, словомъ, по всему христіанскому Западу ¹⁾,— нѣкоторые изъ нихъ въ числѣ первыхъ памятниковъ появились и на ново-европейскихъ языкахъ ²⁾. При этомъ, какъ обыкновенно бываетъ въ такихъ случаяхъ, распространяются не только подлинныя его произведенія, но и подложныя, и онъ еще самъ вынужденъ былъ писать и привимать мѣры противъ этого ³⁾. Съ другой стороны, почти одновременно съ выходомъ въ свѣтъ, творенія Григорія Великаго дѣлаются предметомъ многочисленныхъ извлеченій, компиляцій и т. п. Патерій, ученикъ Григорія Вел., Исидоръ Севильскій въ книгахъ „Sententiarum“, Таю, епископъ саррогоссій, Юліанъ Толедскій (въ сочиненіи: „Prognosticon futuri seculi“), Беда достопочтенный и многіе другіе приводятъ рядъ мыслей, заимствованій и буквальныхъ выписокъ изъ его книгъ, передавая ихъ среднимъ вѣкамъ вмѣстѣ съ своими твореніями ⁴⁾. И это продолжалось почти въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ: въ XII в. монахъ Alulfus составляетъ, какъ прежде Патерій, книгу „Gregogiales“, собирая изъ твореній Григорія Вел. всѣ мѣста, относящіяся къ толкованію св. Писанія ⁵⁾. Нѣкоторые изъ книгъ св. Григорія для среднихъ вѣковъ имѣли буквально классическое значеніе, были настольными книгами какъ у пред-

свой носикъ къ его устамъ; по его внушенію св. Григорій диктовалъ, а нотарій записывалъ за нимъ» (Migne, t. 77, col. 57—58). Такъ символически передавалась мысль о святости учительныхъ твореній св. Григорія,—въ западной церковной живописи были иконописныя изображенія этого — Wessely, Iconographie Gottes und d. Heiligen, стр. 210.

¹⁾ Epist. Gr. M. l. IX, ep. 127, col. 1061—66 (письмо къ Григор. Вел. изъ Ирландіи); l. X, ep. 37, col. 1095.

²⁾ Таковъ напр. перев. на франц. яз. «Диалоговъ» и отрывковъ изъ «Moralia» относящихся къ XII в.,—см. въ указан. изд. Foerster'a: Li Dialogue Gregoire lo Pape, Halle, 1876,—здѣсь же помѣщены и отрывки перевода изъ «Moralia», XII в.

³⁾ Epist. l. XI, ep. 74, col. 1212—1213.

⁴⁾ Относительно Исидора Севильскаго болландисты уже справедливо замѣтили, что свою книгу «Sententiarum», какъ извѣстно, имѣвшую огромное значеніе въ средніе вѣка, онъ—«floribus parae Gregorii ex libris Moralibus decoravit». Acta ss. april., t. 1, pag. 351. Заимствованія изъ Григорія Вел. указаны въ примѣчаніяхъ Аревалы къ изд. твореній Исидора Севильскаго — Migne, t. 83.

⁵⁾ См. у Mign'я, Patrol., t. 79.

ставителей богословской учености, так и у простых приходских пастырей, переводились на разные языки ¹⁾ и настоятельно рекомендовались властями как необходимые для всѣхъ. Таковую судьбу, какъ извѣстно, имѣли — его знаменитое „Пастырское Правило“ и „Бесѣды на Евангелія“. Первое для средних вѣковъ представляло полный сводъ знаній, запросовъ и правилъ относительно пастырскаго служенія, проповѣди и миссіонерскаго дѣла — своего рода символическую книгу, которую нужно было знать каждому пастырю, каждому духовному лицу, чтобы умѣть какъ жить и вліять на паству словомъ и примѣромъ ²⁾, а „Бесѣды“ были руководящими образцами для средневѣковой проповѣди, въ числѣ первыхъ книгъ переводились на новые языки и читались въ церквахъ ³⁾. Когда по настоянію Карла Великаго, прилагавшаго неустанныя заботы объ улучшеніи церковныхъ порядковъ на Западѣ и въ частности относительно проповѣдничества, — Павелъ дьяконъ составилъ свой знаменитый *Nomiliar'ий*, то „въ гирлянду цвѣтовъ, собранныхъ съ самыхъ лучшихъ и прекраснѣйшихъ страницъ святоотеческихъ твореній“, — какъ писалъ Карлъ Вел., узаконявшій за этимъ *Гомиліаріемъ* общецерковное значеніе для всего

¹⁾ Относительно переводовъ на новые языки см. Raumer'a: *Einfluss d. Christh. auf die Altdeutsch. Sprache*, стр. 111; Wackernagel, *Altdeutsch. Predigt u. Gebet*, стр. 318.

²⁾ См. древнѣйшія свидѣтельства относительно этого — Бонифація, просвѣтителя Германіи (VIII в.), *Epistol.* 63, Migne, *Patrol.* t. 89, col. 768, — и Алкуина, *Epist.* 31, 70, 186, Migne, *ibid.* t. 100, col. 196; 242; 458. Карлъ Вел. въ *Capitulari'яхъ*, сар. 10—11, поставлялъ въ обязанность духовенству изученіе *Liber Pastoralis* Григорія Вел. — Pertz, *Monum. Germ.* III, 106 (см. у Wackernagel'я, въ указ. соч.).

³⁾ Папа Гонорій I въ письмѣ къ англ. королю Эдельгунду (перв. полов. VII в.) пишетъ: *«Predicatores igitur vestri domini mei apostolicae memoriae Gregorii lectione frequenter occupari, prae oculis affectum doctrinae ipsius, quem pro vestris animabus libenter exercuit, habetote, quatenus ejus oratio et regnum vestrum populumque augeat, et vos omnipotenti Deo irreprensibiles repraesentet... Honorii ep. VI, Migne, t. 80, col. 476; ср. Беды Достопочт. Histor. Eccles. I, II, сар. XVII. Самого св. Григорія считали въ средніе вѣка идеаломъ пастыря проповѣдника, указывали на него какъ на образецъ и съ нимъ сравнивали наиболѣ замѣчательныхъ изъ средневѣковыхъ проповѣдниковъ. См. житіе Ансгарія, конца IX в. и св. Рамберта, конца IX или начала X в.—Acta ss., Febr., t. I, pag. 425 et 563.*

Запада ¹⁾, — помѣстивъ всѣ „Бесѣды на Евангелія“ Григорія Вел., за исключеніемъ *четырехъ* (5-й, 11-й, 14-й и 23-й) ²⁾.

Этого достаточно, чтобы опредѣлить значеніе всѣхъ вообще твореній Григорія Вел. въ средніе вѣка. Словомъ, не говоря уже о латинскихъ церковныхъ писателяхъ, для которыхъ пользование его книгами въ нѣкоторомъ родѣ составляло обязанность, — къ нимъ нерѣдко обращались и дѣлали изъ нихъ заимствованія поэты и писатели народные, какъ къ книгамъ общеизвѣстнымъ и священнымъ: авторъ нѣмецкой поэмы „Heliand“ (нач. IX в.), англосаксонскіе поэты—Кэдмонъ (VII в.) ³⁾ и Киневульфъ (VIII в.) ⁴⁾ и др. пользуются его бесѣдами на ряду съ Священнымъ Писаніемъ...

Что касается „Собесѣдованій“, то древнѣйшее церковное и историко-литературное отношеніе къ нимъ прекрасно выразилъ анонимный авторъ предисловія къ ихъ переводу на греческій языкъ (сдѣланному въ VIII в.). Приводимъ его слова по древнеславянскому переводу...

Опредѣляя ихъ значеніе, онъ говоритъ: „великъ убо путь къ добродѣтели и подобающаго обрѣтенію поученіе божественныхъ писаній (въ подл.: „великій путь къ отысканію досто-должнаго—*τὸ καλὸν ἔργον*—наученіе въ священныхъ писаніяхъ“), въ тѣхъ бо и дѣяніемъ сокровища (завѣщаніе, какъ наставленіе, урокъ потомству) обрѣтаются, и житія блаженныхъ мужіи написана предаваема яко же образи (*εἰκόνες*) нѣщии одушевлен-

¹⁾ Знаменитое письмо Карла Вел., которое онъ предпослалъ Гомиліарію Павла дьякона — у Dantier, *Les Monastères Benedict. d'Italie*, tom: 1, pag. 360—361.

²⁾ Migne, *Patr. t. 95*. «Гомиліарій Павла дьяк., какъ замѣчаетъ одинъ изъ изслѣдователей, десять вѣковъ находился въ церковномъ употребленіи на Западѣ». — Dahn, *Paulus Diakonus*, Lpz., 1876, Abth. 1, стр. 52. Круэль, въ *Исторіи нѣмецк. проповѣди въ средніе вѣка*, утверждаетъ, что Гомиліарій этотъ назначался не въ видѣ руководственнаго пособія для проповѣдниковъ, а исключительно для церковнаго употребленія (R. Cruel, *Gesch. d. deutsch. Predigt im Mittelal.*, Detmol, 1879, стр. 47 и сл.).

³⁾ Grein, *Die Quellen d. Heliand*, стр. 113 и сл.; Windisch, *Der Heliand und seine Quellen*, стр. 85 и др.; Grein, *Bibliothek d. Angelsach. Poesie t. I* (оригинальный текстъ), переводъ его же: *Dichtung d. Angelsachsen*, т. I, стр. 1 и сл. См. Hammerich (нѣм. пер. съ датскаго Michelsen'а), *Alttest. christl. Erik*, стр. 40.

⁴⁾ См. Dietrich, *Comment. de Kunevulfi poetæ actate*. Marburg, 1860; Hammerich, въ указ. сочин.

ни, еже по Бозѣ жителства ихъ, соудищу (τῷ μίσηματι—подражанію, послѣдованію) благыхъ дѣлъ (ихъ благимъ дѣламъ) предлежать, яко же и нѣкии отъ святыхъ нашихъ отецъ любомудрствова (επιλοσόφησαν). мноземъ убо („послѣ того какъ многіе изъ...“) спѣшнѣйшимъ (σπουδαίων—рачительныхъ) мужемъ вветсѣмъ же и новѣмъ завѣте списанія житію оставльшимъ; повѣсти же бывшихъ и пророчества будущихъ имупца. не токмо же (οὐμὴν—песноп), но и житія святыхъ добродѣтельныхъ мужіи. иже по восточной странѣ и египту въ постничествѣ (ἐν ἀσκήσει) просіавшихъ. отъ духа же святаго подвигся. и иже всякія похвалы вышніи (ὁ πάντως ἐπαίνου ὑπέρτερος). иже во святыхъ отецъ нашъ григоріе преблаженный. иже великоименитаго града рима бывый папа. и съ инѣми множайшими книгами, добротами словесъ и глубиною разумѣніи сіяющими. и житія иже въ италіи свѣтлѣмъ явльшимся (διαπρεψάντων) святымъ мужемъ въ нихъ же лѣтѣхъ и мѣстѣхъ бывша въ четырехъ книгахъ римскою бесѣдою списа¹⁾...

Съ такимъ значеніемъ „Собесѣдованія“ св. Григорія сохраняются въ церковной литературѣ до настоящаго времени. Средневѣковые богословы нерѣдко пользовались ими и приводили изъ нихъ мѣста по вопросамъ догматическаго характера²⁾, такъ же относились и относятся къ этому произведенію и новѣйшіе католическіе, равно какъ и православные богословы³⁾.

Въ агіологіи, въ проповѣди и вообще въ произведеніяхъ церковно-учительнаго характера „Собесѣдованія“ св. Григорія, при самомъ появленіи своемъ, занимають одно изъ выдающихся мѣстъ, какъ произведеніе знаменитѣйшаго отца Церкви, которое и само по себѣ—содержаніемъ, тономъ и характеромъ изложенія наилучшимъ образомъ отвѣчало запросамъ общерелигіознымъ и церковно-просвѣтительнымъ въ средніе вѣка. Въ

¹⁾ См. указ. рук. Кир. библ. (№ 86—211) л. 5 и сл.; той же библ. № 87—212 л. 5 об. и сл.

²⁾ Рядъ средневѣковыхъ писателей, съ указаніемъ сочиненій, въ которыхъ приводятся мѣста изъ «Диалоговъ», касающіяся догматическихъ вопросовъ—см. у Migne, Patr. t. 75, col. 131—134.

³⁾ Изъ русскихъ новѣйшихъ богослововъ почти весь, излагавшіе ученіе Церкви о загробной жизни, приводятъ мѣста изъ «Диал.» св. Григорія, на ряду съ другими святогоческими твореніями—см. соч. Никольскаго, Кишемскаго, Игнатія, мон. Митрофана и др.

средневѣковой агіологіи и церковно-учительной литературѣ оно ставилось на ряду съ подвижническими житіями восточныхъ святыхъ— „Vitae Patrum“. „Имѣйте при себѣ,—научаетъ Алкуинъ въ одномъ изъ писемъ (Ad sororem et filiam), — житія отцовъ (Vitas Patrum) или чудеса святыхъ, о которыхъ многое, изложенное съ блестящимъ краснорѣчіемъ и всегда въ согласіи съ ученіемъ св. Писанія, сообщается въ діалогахъ блаженнаго Григорія, учителя нашего. Поучаясь сему въ частныхъ бесѣдахъ между собою и въ общихъ собраніяхъ, какъ вы уже и начали имѣть обычай, много отраднато доставите себѣ“¹⁾. Для западныхъ агіологовъ „Діалоги“ св. Григорія съ VII в. уже извѣстнѣйшее и въ полномъ смыслѣ классическое произведеніе христіанской агіологіи, поставляемое на ряду съ агіологическими твореніями Евсевія, Руфина, Аванасія Александрійскаго, Иеронима, Сульп. Севера, — на него они дѣлають ссылки, изъ него приводятъ мѣста, подражаютъ приемамъ его изложенія²⁾.

Разсматривая твореніе св. Григорія въ связи съ средне-вѣковою агіологіей и церковно-учительной литературой, начиная съ VII в., мы прежде всего встрѣчаемъ рядъ произведеній, на которыхъ сказалось вліяніе его „Собесѣдованій“, или авторы которыхъ имѣли ихъ образцами для себя. Такъ, житія святыхъ

¹⁾ Alc. Ep. 140,—Migne, t. 100, col. 380.

²⁾ Ср. Житіе св. Преекта (Praeecti): авторъ, гальскій монахъ VII в. (по указ. болландистовъ), — перечисляя писателей житій святыхъ (Евсевія, Руфина и пр.), особенно останавливается на Григоріи В. и говоритъ: «Sed et beatissimus quoque Gregorius Romanae Ecclesiae Pontifex, cui etiam secreta coeli patuerunt, in libris quibus titulum Dialogorum inseruit, sanctorum agones multimodaque gesta, mellifluam condidit facundiam». Acta ss., januar. 25, t. II, pag. 633; ср. въ житіи св. Мавра, написан. его ученикомъ Фавстомъ VII в.)—ib. t. 1, col. 1040; 1041; 1045 (заимствованія и ссылки на «Діал.» св. Григорія),—въ житіи св. Сабина, отн. къ VIII в.—ib. febr. IX, pag. 323—324,—въ житіи св. Бонифация, также VIII в. (въ числѣ главнѣйшихъ писателей, описавшихъ «vitas beatorum confessorum», называется Григорій В., которымъ авторъ и пользуется какъ своимъ образцомъ—см. Migne, Patr. latin., t. 89, col. 604),—въ житіи Людигера, написанномъ еп. Альфрикомъ (IX в.): указывая поучительную цѣль своего труда, авторъ ссылается на Григ. В. и приводитъ изъ предисловія къ «Діал.» слѣдующее мѣсто: «Sunt nonnulli, quos ad amorem patriae coelestis plus exempla» и пр.,—въ житіи св. Рамберта конца IX или начала X в. (ссылки на «Діал.» и на Бесѣды св. Григорія)—ib. febr. IV, t. I, pag. 561 и т. д.

и даже „Церковная исторія“ Беды Достопочтеннаго (672 — 735), въ существенныхъ чертахъ—по предмету (житія и достопамятныя сказанія о мѣстныхъ, англосаксонскихъ, святыхъ и чудесахъ, совершенныхъ ими), по основнымъ возрѣніямъ автора и характеру изложенія, представляютъ почти тоже, что и „Собесѣдованія“ св. Григорія, къ которому Беда относился съ великимъ благоговѣніемъ, и едва-ли появились не безъ вліянія послѣднихъ ¹⁾). Сказанія эсхатологическаго характера, почерпнутыя изъ книжныхъ источниковъ (*Libellus de Vita Fursei-Visio Fursei*—*Hist. l. III, cap. 19*) и устныхъ разсказовъ (*l. IV, cap. III—IV*), и у него сообщаются съ особеннымъ и предпочтительнымъ вниманіемъ ²⁾).

¹⁾ Вернеръ, напротивъ, допускаетъ болѣе прямое вліяніе на него Григорія Турскаго—*Werner, Beda der Erwürdige, Wien, 1875, стр. 215*. Прекрасную характеристику Беды Достоп., сравнительно съ Григоріемъ Турскимъ — см. у *Ebert'a, Gesch. d. christl.-latein. Liter. Bd. I, стр. 596 и сл.*

²⁾ См. напр. *Hist. Eccles. l. III, cap. VIII*—разсказъ о кончинѣ одной монахини: приблизившись къ смерти, она видитъ ватагу хищниковъ (*ablatorum catergam hominum*), и на вопросъ: чего они ищутъ,—получаетъ въ отвѣтъ, что они пришли унести сокровище, находящееся въ этомъ монастырѣ. Въ ту же ночь она преставилась,—въ часъ ея кончины инокини, находившіяся въ другихъ келліяхъ, въ томъ же монастырѣ—«слышали ангельское пѣніе и видѣли блистаніе небеснаго свѣта, среди котораго ея святая душа восходила въ свою вѣчную обитель» (*Migne, t. 95, col. 131*). Ср. *ib. l. III, cap. IX*: сіяніе небеснаго свѣта, гдѣ покоятся тѣлесныя останки усопшаго праведника (*col. 134*),—*l. IV, cap. VII*: свѣтъ, указывающій отшествіе души праведнаго (*col. 185*),—*l. III, cap. 19* (видѣніе Фурсея),—*l. V, cap. 12* (видѣніе Дриттельма) и др.—У Григорія Турскаго, историческія и агиологическія произведенія котораго выходили одновременно съ «Собесѣдованіями» св. Григорія Вел. и, какъ мы сказали выше, въ историко-литературномъ отношеніи могутъ быть поставлены въ примую связь съ этими послѣдними, а вмѣстѣ съ тѣмъ и съ твореніями Беды Достопочт.,—также, въ различныхъ мѣстахъ, сообщаются сказанія о загробной жизни. Такъ, ср. *Hist. Franc. l. II, cap. 22 и 23; l. III, cap. 36; l. VII и VIII* (видѣніе Гонтрама — о казни въ аду Хальперика, кор. Меровинговъ (ум. въ 584 г.), котораго Григорій Турскій называетъ «Иродомъ и Нерономъ своего времени»),—*Mirac. l. I, cap. 40* и др. Между прочимъ, вотъ одно изъ сообщаемыхъ имъ видѣній. Нѣкто—аббатъ одного монастыря—человѣкъ простой и добродѣтельный (*vir totius simplicitatis et charitatis*) самъ разсказывалъ, что однажды во снѣ имѣлъ такое видѣніе: былъ онъ приведенъ къ огненной рѣкѣ (*ductum se per visum ad quoddam flumen igneum*), на одномъ берегу которой изъ народа, собиравшагося массами, одни были погружены въ рѣку по поясъ, другіе по грудь, иные по шею; чрезъ рѣку былъ мостъ—длинный и узкій до такой степени, что едва можно было проходить одному, а на другой сторонѣ рѣки былъ видѣнъ домъ—*domus magna extrin-*

Въ самомъ началѣ VII в. появилось произведеніе Павла Мериды: „De vita patrum emeritensium“, въ которомъ авторъ, въ прологѣ, прямо заявляетъ, что „составилъ свою книгу въ подражаніе „Діалогамъ“ св. Григорія и что, подобно ему, имѣлъ въ виду рассказы о недавно случившемся, по свидѣтельству лицъ, достойныхъ вѣры, — доставить спасительное назиданіе слушающимъ или читающимъ его житія“, и затѣмъ приводитъ рассказы о видѣніяхъ и явленіяхъ изъ загробной жизни¹⁾. Въ томъ же вѣкѣ, ирландскій монахъ Адаманъ (ум. 705 г.), пишетъ житіе знаменитаго ирландскаго святаго Колумба (Columkill, ум. 593 г.) и третью часть житія, подъ особымъ заглавіемъ („De angelicis apparitionibus, et de transitu S. Columbanii“), посвящаетъ рассказамъ о видѣніяхъ исхода души...²⁾. Такого же рода сохранившіеся отрывки изъ житій святыхъ Валерія, испанскаго монаха и ирландца — монаха Іоны, относящіеся ко второй половинѣ VII в. Последній рассказываетъ о разныхъ достопамятныхъ событіяхъ и лицахъ изъ ирландскихъ монастырей³⁾, при чемъ приводитъ рядъ эсхатологическихъ

secus dealbata... Имѣвшій видѣніе спросилъ находившихся съ нимъ (кто былъ съ нимъ—не говорится): что все это означаетъ? И получилъ отвѣтъ: «De hoc enim ponte praecipitabitur, qui ad distringendum commisum gregem fuerit repertus ignavus; qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum quam conspicias ultra». Услышавъ это, онъ пробудился отъ сна и съ тѣхъ поръ казался монахомъ гораздо болѣе строгимъ (Migne, t. 71, col. 296). Ср. въ «Діал.» Григорія Вел. кн. IV, гл. 36 и указанное нами выше стр. 103 и сл.

¹⁾ Migne, t. 80, col. 118 и сл. Видѣнія слѣдующія: 1) явленіе апостоловъ въ цѣломъ соннѣ святыхъ при одрѣ умирающаго (col. 126) и злыхъ духовъ, въ образѣ страшныхъ зѣеюповъ, готовящихся исхитить душу одного умирающаго епископа (col. 135—137); 2) видѣніе отрокомъ, среди ночи, чудеснаго восхожденія души одного святаго (S. Fidelis) на небо, въ соупутствіи множества святыхъ (134—135); 3) видѣніе райскихъ обитателей въ видѣ сада—эдема, среди котораго поставлено множество сѣдалищъ для святыхъ и праведныхъ людей (col. 120 и сл.). По мѣстамъ, Павелъ Мер. дѣлаетъ даже прямыя заимствованія изъ Григорія Вел.,—ср. у него гл. XVI и «Діал.» III, гл. 31.

²⁾ Migne, t. 88, col. 759 и сл. Ср. гл. VI: видѣніе ангеловъ, борющихся съ силами «власти воздушныя» и провожающихъ ее на небо (col. 762),—гл. XIV—такое же видѣніе (764),—гл. XI, XIII, XV, XXVI: видѣніе ангеловъ и душъ умершихъ людей, восходящихъ на небо и описаніе смерти Колумба, совершенно сходное съ видѣніемъ св. Бенедикта и съ описаніемъ его кончины у Григорія Вел. (см. выше, стр. 83—85).

³⁾ «Liber de virtutibus ac rebus memorabilibus in Eboracensi Monasterio factis, tempore Burgundofarae Abatissae».—Migne, t. 87.

сказаній ¹⁾, первый же исключительно сообщает рассказы разных лиц о видѣніяхъ загробнаго міра: видѣніе рая и хожденіе по нему въ сопутствіи ангела, райскихъ обитателей, уготованныхъ праведнымъ, ада и адскихъ мученій ²⁾.

Въ VIII в., въ житіяхъ и письмахъ св. Бонифація, про-свѣтителя Германіи, въ IX в. въ житіяхъ Валафрида и Ан-сгара, первосвятителя Швеціи и Норвегіи, въ житіяхъ также мѣстнаго характера, на ряду съ описаніемъ выдающихся фак-товъ изъ ихъ жизни и чудесъ, также сообщаются сказанія и видѣнія эсхатологическаго характера ³⁾. Въ послѣдующіе вѣка,

¹⁾ Вотъ нѣкоторыя изъ нихъ: 1) умирающій видитъ необыкновенный свѣтъ; является ангелъ (coelicola) и объясняетъ ему, что онъ скоро будетъ жить въ этомъ свѣтѣ, въ сонмѣ праведныхъ,—и затѣмъ говоритъ: «Reversa igitur, vale dic fratrum collegio, atque ita porro redibis ad nos»... (Migne, l. cit. col. 1067); 2) ангельское пѣніе въ минуту кончины праведной (ibid.); 3) умирающая дѣвушка видитъ небо отверстымъ и Господа, который призываетъ ее къ себѣ: «veni ad nos, et corporis nexis absoluta aeternam suscipe claritatem» (col. 1075); 4) умирающей монахинѣ являются недавно умершіе сестры по монастырю и она бесѣдуетъ съ ними, а на вопросъ окружающихъ отвѣчаетъ: «non cernitis sorores vestras, quae de vestro collegio migraverunt ad coelos?» Она умираетъ, въ воздухѣ слышится пѣніе и ликованіе ангеловъ (col. 1077—1078); 5) умирающія въ тяжкомъ грѣхѣ (нарушеніе обѣтовъ монашества) съ страшными воплями начинаютъ кричать: «sustinete paululum, sustinete, nec prorsus exspectantes urgete». И когда спросили, о комъ они говорятъ,—отвѣчаютъ: «non aspicitis turbas Aethiopum adventantium, quae nos garere et abducere volunt?»... Вслѣдъ затѣмъ послышался трескъ и шумъ, двери келліи быстро открылись и присутствовавшія при умирающихъ ясно различили темныя тѣни, которыя по именамъ ужасающимъ голосомъ стали называть умирающихъ, дѣ-лавшихся ихъ жертвами (col. 1080).

²⁾ Migne, t. 87, col. 431—436.

³⁾ Epist. s. Bonif. ep. 20 et 97 (Migne, t. 89, col. 713—719; 795—96); Vita et Mart. s. Livini, Migne, ib. col. 877, 879, 885; Acta ss. febr., t. I pag. 408 и сл.; t. II, pag. 844—845. — По обилію эсхатологическихъ видѣній и сказаній особенно обращаетъ на себя вниманіе житіе Ангсарія, который, по словамъ его жизнеописателя — «постоянно пребывалъ (духомъ) на небѣ, постоянно имѣлъ видѣнія—во снѣ, въ восхищеніи ума, въ экстазѣ (per somnum, sive per intimam revelationem in mente, sive per excessum)». Видѣній онъ былъ удостоенъ еще въ дѣтствѣ. Такъ, однажды среди ночи онъ увидѣлъ свою умершую мать, среди женщинъ, одѣтыхъ въ бѣлыя одѣянія; между ними было и св. Дѣва Марія. Увидѣвъ свою мать, мальчикъ Ангсарій хотѣлъ было подойти къ ней; но никакъ не могъ, такъ какъ мѣсто, на которомъ онъ стоялъ, было болотистое и скользкое и нельзя было пройти туда, гдѣ находилась его мать. Тогда св. Дѣва Марія сказала ему: «сынъ мой, хочешь ли подойти къ своей матери?» Онъ отвѣчалъ, что сильно желаетъ этого. «Если ты желаешь быть съ нами, то,—сказала она—omnem debes vanitatem fugere, et

до XIII и XIV в. включительно, въ агіологіи таковыхъ, разумѣется, еще больше¹⁾, а вмѣстѣ съ тѣмъ и общая картина загробнаго міра, отдѣльныя черты которой сообщены въ „Собесѣдованіяхъ“ св. Григорія Великаго, представляется въ памятникахъ агіологіи уже несравненно полнѣе и разнообразнѣе, соответственно развитію ученія и церковныхъ установленій по вопросамъ, касающимся загробной участи человѣка. Къ сожалѣнію, обследованіе этой картины, по памятникамъ средневѣковой агіологіи и въ связи съ развитіемъ церковнаго ученія, въ настоящее время почти невозможно: не только еще не собраны всѣ агіологическія памятники среднихъ вѣковъ (изданіе болландистовъ, начатое въ XVII в., не закончено еще и въ настоящее время), но и въ громадной массѣ изданныхъ въ разное время и разными лицами, лишь весьма немногіе, только самые выдающіеся и какъ бы исключительные, до нѣкоторой степени были подвергнуты детальному историко-критическому обследованію и открываютъ возможность такого или иного опредѣленнаго отношенія къ нимъ, незатрудняемаго вопросами литературно-археологическаго, критико-историческаго изученія²⁾

jocos pueriles dimittere, ac temetipsum in gravitate vitae custodire. Valde enim nos detestamur omnia, quae vana et otiosa sunt; nec potest in nostro conventu esse, quicumque his fuerit delectatus (Acta ss. febr. t. I, pag. 409).— Другое видѣніе: онъ видитъ себя умершимъ,—его душа тотчасъ же *по разлученіи съ тѣломъ* облекается въ новое и прекрасное тѣло,—предъ нимъ являются апостолъ Петръ и Іоаннъ креститель, которыхъ онъ призывалъ въ минуту смерти: одинъ изъ нихъ былъ старецъ—*«cano capite, capillo plano et spisso, facie rubenti, vultu subtristi, veste candida et colorata, statura brevi»*—это былъ ап. Петръ; другой—юноша—*«statura procerior, barbam emittens, capite subfusco atque subcrispo, facie macilenta, vultu jocunda, in veste serica»*—это былъ Іоаннъ. Они отводятъ его въ мѣста мученій и оставляютъ тамъ, потомъ возвращаются и ведутъ его къ престолу славы Господней, доступъ къ которому охраняется 24 старцами (Апокал. XI, 16); воздающими немолчную хвалу Богу; здѣсь—лицъ святыхъ, среди неописуемаго свѣта (ib. 409—410).

¹⁾ Особенно въ житіяхъ XIII в., изъ которыхъ нѣкоторыя сообщаютъ исключительно одни видѣнія, въ непрерывной послѣдовательности одного за другимъ—ср. напр. житіе св. Адельгунды: Acta ss. jan. t. II, pag. 1039 и сл. (она такъ много имѣла видѣній, что, по словамъ одного изъ ея биографовъ—«многіе сомнѣвались въ ихъ дѣйствительности»—ib. pag. 1041),—житіе Амвросія Сіенскаго—ib. mart. XX, t. III, pag. 181 и сл.,—Фредерика—ib. t. I, pag. 289—294,—Стефана—ib. p. 800,—Юліанія и Германа Іосифа—ib. aprel. t. I, p. 459 и сл.; 686 и сл.

²⁾ Въ доказательство этого ссылаемся на Эберта, лучшаго знатока средне-

и т. под. Въ настоящемъ случаѣ мы можемъ лишь сказать, что до IX в., къ которому относится наибольшее число эсхатологическихъ сказаній въ латинской агіологіи (собственно въ житіяхъ святыхъ), по доступнымъ намъ памятникамъ, если и встрѣчаются указанія на существованіе чистилища и чистилищныхъ мученій, то лишь по мѣстамъ, и къ тому же указанія эти ближе отвѣчаютъ ученію о частномъ судѣ и о мытарствахъ, нежели ученію о чистилищѣ и чистилищныхъ мукахъ ¹⁾, какъ они описываются въ латинской эсхатологіи съ XI — XII в. ²⁾. Отмѣчаемъ этотъ фактъ, не дѣлая никакихъ выводовъ...

Одновременно и на ряду съ агіологіей сказанія эсхатологическаго характера встрѣчаются въ разнообразнѣйшихъ произведеніяхъ средневѣковой латинской литературы—въ проповѣдяхъ, въ письмахъ и посланіяхъ, въ сочиненіяхъ историческаго характера (въ хроникахъ), въ религиозныхъ гимнахъ и поэмахъ, наконецъ, и въ видѣ отдѣльныхъ и спеціально обработанныхъ повѣствованій о видѣніяхъ и хожденіяхъ въ загробномъ мірѣ. Эти послѣднія—любопытнѣйшій отдѣлъ въ исторіи средневѣковой литературы и вмѣстѣ важнѣйшій источникъ для опредѣленія и уясненія основныхъ чертъ средневѣковой западной эсхатологіи.

У Беды Достопочт. находимъ указаніе на существованіе книжки, въ которой на ряду съ житіемъ одного ирл. отшельника Фурзея, сообщалось и его видѣніе ³⁾. Въ настоящее время

вѣковой латинской литературы, который въ своей «Исторіи христ.-церковной литер.» не нашелъ возможнымъ воспользоваться богатѣйшимъ матеріаломъ житій святыхъ, именно—по неразработанности этого матеріала.

¹⁾ Болѣе опредѣленныя указанія представляетъ, повидимому, житіе Иды, ирландской святой, но едва ли это житіе принадлежитъ тому времени, къ которому относятся балландисты (VI в.)—см. Acta ss. Jan. t. I, col. 1063. Ни мѣсто чистилищныхъ мученій, отдѣльно отъ ада, ни роды мученій, ихъ продолжительность и средства къ освобожденію отъ нихъ—не приводятся опредѣленно въ агіологіи этого времени. Ср. напр. у Бонифація: мученія въ аду (въ адскихъ ямахъ—puteis), полчища демоновъ—одни на землѣ, другія въ адской безднѣ, гдѣ муки грѣшныхъ, третьи—въ воздухѣ, гдѣ они уловляютъ души, исходящія изъ тѣла (Migne, t. 89, col. 795—96).

²⁾ См. описаніе этого рода у Louvet, La Purgatoire и пр., стр. 72 и сл.

³⁾ «Sicut libellus de Vita ejus conscripta sufficiter edocet, raptus est e corpore»..., говоритъ Беда (Migne, t. 95, col. 145).

известны три житія Фурзея, содержащія его видѣнiе ¹⁾, изъ которыхъ одно — древнѣйшее, какъ полагаютъ, и есть та книжка, которую имѣлъ въ виду Беда ²⁾. Къ концу VII в. относится другое, болѣе обширное видѣнiе, въ формѣ отдѣльнаго повѣствованiя—„Видѣнiе Баронта—*Visio Baronti*“ ³⁾. Въ слѣдующiе вѣка рассказы о видѣнiяхъ появляются все чаще и чаще, но цѣльныя и болѣе подробныя изъ нихъ, въ видѣ отдѣльныхъ повѣствованiй, дошли до насъ все-таки только отъ XI—XII в. и представляютъ какъ-бы три отдѣльныхъ цикла, соотвѣтственно тремъ царствамъ загробнаго мiра: адъ, чистилице и рай. Всѣ сказанiя и повѣствованiя, относящiяся къ этимъ тремъ цикламъ, съ XII в. сосредоточиваются также около трехъ именъ, знаменитыхъ въ средневѣковой церковно-легендарной литературѣ и въ области народно-религiозной поэзiи—Тундала, св. Брандана и св. Патрика. Ихъ „Видѣнiя—*Visiones*“ и рассказы объ нихъ, въ различныхъ вариантахъ, прозой и стихами, какъ на латинскомъ, такъ и на всѣхъ почти новѣйшихъ языкахъ, отъ XII до XVI в., составляютъ какъ-бы основной литературный фондъ для изученiя средневѣковыхъ церковно-популярныхъ и народно-поэтическихъ представлений о загробной жизни. На нихъ мы теперь и остановимся ⁴⁾....

Прежде всего, эти въ высшей степени характерныя и сле-

¹⁾ *Romanische Forschungen*, heraus. Völlmöller, Bd. II, H. 2 (1885 г.), стр. 268.

²⁾ *Acta ss. januar. t. II die XVI.*

³⁾ *Acta ss. mart. XXIV*, t. 3, p. 570—574.

⁴⁾ См., кромѣ указ. соч. Ozanam'a и Labitt'a, главнымъ образомъ—Thom. Wright: *St. Patrik's Purgatory; an essay on the legends of Purgatory, Hell, and Paradise current during the Middle Ages*. Lond. 1844 (за сообщенiе мнѣ этой рѣдной книжки приношу глубокую благодарность проф. А. Н. Веселовскому); Jubinal, *La Legend latine de S. Brandaines avec une traduction inédite en prose et en poesie romane*, Paris, 1836; A. Keller, *Altfranzösis. Sagen*, 1840, Bd. II (нѣмецк. пер. по изд. Jubinal'a); S. Brandan, heraus. l. Schröder, Erl. 1871 (лат. и нѣм. тексты); *Les voyages merveilleux de S. Brandan, Legende en vers du XII siecle, avec introduction Fr. Michel*, Paris, 1878 (франц. текстъ XII в.); *Visio Tnugdali*, heraus. Alb. Wagner, Erl. 1882 (лат. и нѣм. тексты); *Die älteste Schilderung v. Fegfeuer d. heil. Patricius. Ein liter. Unters v. S. Eckleben*, Halle, 1885.—Для хронологiи средневѣковыхъ латинскихъ *Visiones* см. въ указ. кн. *Romanische Forschungen* (1885 г.), стат. Fritzsche: *Die latein. Visionen d. Mittelalt. bis zur Mitte d. 12 jarch.*, стр. 247. Отъ 8 до половины 12 в. Фрицше насчитываетъ 23 болѣе или менѣе полныхъ эсхатологическихъ рассказовъ-видѣнiй, при этомъ наибольшее число ихъ (13) относится къ IX в.

ціально-средневѣковыя эсхатологіческія „*Visiones*“, сосредоточенныя вокругъ названныхъ именъ, обращаютъ на себя вниманіе со стороны своихъ источниковъ, между которыми не трудно различить—частію церковнаго характера, частію классическіе, т. е. греко-римскіе, частію, и едва ли не главнымъ образомъ—туземнаго, народно-миѳологіческаго происхожденія.

Извѣстно, что въ средніе вѣка представители книжнаго дѣла и народнаго просвѣщенія, ставя для себя извѣстныя и опредѣленныя цѣли, не особенно стѣснялись въ обращеніи и пользованіи источниками разнаго рода: часто завѣдомо поддѣльное произведеніе анонимнаго автора, не только не возбуждало никакого сомнѣнія, но и для приданія большей авторитетности намѣренно выдавалось подъ именемъ какого-нибудь знаменитѣйшаго отца или учителя церкви, часто рассказъ изъ житія святого или фактъ историческій сообщались на ряду съ преданіями темнаго происхожденія, или же послѣднее, для ясности, передѣлывалось и превращалось въ нѣчто совсѣмъ не узнаваемое относительно своего происхожденія и источниковъ. Факты этого рода въ средневѣковой литературѣ безчисленны: однѣ такъ называемыя „странствующія повѣсти“ среднихъ вѣковъ могутъ представить массу примѣровъ болѣе чѣмъ свободнаго обращенія, какъ съ авторитетными именами отцовъ и писателей изъ христіанской древности, такъ и съ тѣмъ разнохарактернымъ церковно-религіознымъ и культурнымъ матеріаломъ, который былъ извѣстенъ въ средніе вѣка ¹⁾. И вообще особенно сказывалось это въ области церковно-учительной и популярной литературы, не исключая и проповѣди. Возьмите, напр., одного изъ извѣстнѣйшихъ проповѣдниковъ—гомилетовъ и популяризаторовъ XII в., не безъизвѣстнаго и въ русской старинной литературѣ (въ XVI и XVII в.) — Гонорія Отюнскаго или Гонорія Схоластика (ум. около 1152 г.). Въ его произведеніи: „*Elucidarius sive Dialogus de summa totius*

¹⁾ См. Benfey, *Pantschatantra*, Lpz. 1859; F. Liebrecht, *Zur Volkskunde. Alte und Neue Aufsätze*, Heilb. 1879,—А. Н. Веселовскаго, *Изъ исторіи лит. общ. Вост. и Запада: о Соломонѣ и Китоврасѣ*,—Varnhagen, *Ein indisches Märchen auf seine Wanderung durch d. asiat. und europ. Litter.*, Berl. 1882,—Braucholz, *Die erste nichtchristl. Parabel d. Barlaam u. Iosaphat*, Halle, 1884, и мн. др.

christ. Theologiae“, представляющѣмъ, въ формѣ діалога между учителемъ и ученикомъ, родъ средневѣковой народной энциклопедіи по разнымъ научнымъ предметамъ, съ богословіемъ во главѣ,—мысли и свѣдѣнія изъ отцовъ церкви и извѣстнѣйшихъ богослововъ передаются на ряду съ наивнѣйшими и до очевидности баснословными сказаніями и свѣдѣніями изъ разныхъ іудейски-христіанскихъ апокрифовъ, планетниковъ, бестиаріевъ и т. под., такъ что нашъ Максимъ Грекъ былъ правъ, называя это произведение, появившееся и у насъ въ XVI в.—„Tenebrarum—Потемнителемъ“ набожныхъ читателей, а не „Prolucidarium“ (Elucidarius) ¹⁾. Равнымъ образомъ, и въ сборникѣ проповѣдей того же автора-гомилета: „Speculum Ecclesiae“, имѣвшемъ назначеніе служить пособіемъ и руководствомъ для проповѣдниковъ, приводится масса разнороднѣйшихъ сказаній изъ всевозможныхъ баснословныхъ и не баснословныхъ источниковъ, древне-классическихъ и средневѣковыхъ ²⁾,—и въ тоже время основной матеріалъ въ содержаніи проповѣдей берется изъ отцовъ церкви—изъ Августина, Амвросія, Григорія Вел. и др. ³⁾. Положимъ, „исторіямъ“ и „примѣрамъ“ изъ классической міеологіи, народно-поэтическихъ сказаній, а то и просто изъ сборниковъ городскихъ анекдотовъ и, такъ называемыхъ, fableaux (басень), — этотъ писатель, какъ и другіе средневѣковые гомилеты и проповѣдники, даетъ въ проповѣдяхъ свое „духовное“, т. е. христіанское и церковно-назидательное истолкованіе и освѣщеніе; но сообщаемое все-таки приводится какъ фактъ, дѣйствительность или сказочность котораго, и для самаго проповѣдника и для его слушателей—вопросъ второстепенный, и приводится за одно съ исторіями и примѣрами изъ церковныхъ и несомнѣнно священныхъ источниковъ; церковно-назидательной цѣлю, какая исключительно при этомъ имѣлась въ виду, различіе между сказочнымъ и не

¹⁾ Ср. напр. «Люцидаріусъ» съ апокрифической «Бесѣдой трехъ святителей», существовавшей въ нашей церковно-слав. литературѣ: Тихонравовъ, Лѣт. литер., т. I, стр. 45; 46; 61; 63 и его же, Отречен. кн. II, стр. 433; 434; 444; 449; 450; 454 и др.

²⁾ См. Migne, t. 172, col. 837 (изъ апокрифовъ); 843—844 (изъ средневѣк. легендъ); 852 (также); 913; 1021 (изъ житій святыхъ); 892; 915; 936; 948 (изъ бестиаріевъ); 855—857 (изъ греч. міеологіи).

³⁾ Cruel, Gesch. d. deutschen Predigt im Mittelalt., стр. 135.

сказочнымъ, различіе между источниками, откуда брались свѣдѣнія—устранялось и какъ бы совѣмъ изглаживалось... Въ XIII в. у проповѣдниковъ и гомилетовъ становится уже формальнымъ правиломъ извѣстную часть проповѣди посвящать сообщенію различнаго рода „исторій“, какъ „примѣровъ“, поясняющихъ и какъ бы упрощающихъ преподаваемое въ ней ученіе и назиданіе ¹⁾), чтобы съ тѣмъ вмѣстѣ и занимательностью ихъ содержанія поддерживать вниманіе слушателей, которые при чтеніи отвлеченныхъ церковно-учительныхъ разсужденій—утомлялись и, какъ случалось не рѣдко—даже „засыпали“ за проповѣдью ²⁾). Многіе изъ проповѣдниковъ даже составляли себѣ громкую извѣстность умѣньемъ подобрать такіе примѣры и искусно пользоваться ими въ проповѣди ³⁾); другіе тратили массу времени и труда на составленіе обширнѣйшихъ компиляцій, сборниковъ примѣровъ—извлеченій изъ различныхъ писателей, церковныхъ и не церковныхъ, извѣстныхъ въ средніе вѣка, назначая свои сборники въ пособіе проповѣдникамъ: отъ XII до XV—XVI в. множество такихъ сборниковъ, подъ различными названіями: „Speculum exemplorum“! „Parabolae“, „Vrutarium“ и т. под. ⁴⁾), находилось въ церковномъ обращеніи. И вотъ въ нихъ то, въ такихъ пособіяхъ—сборникахъ, какъ и въ проповѣдяхъ, составленныхъ съ ихъ помощью, можно встрѣтить все, что угодно: святоотеческое и мірское—языческое, вымыселъ и правду, фактъ изъ житій святыхъ и отрывки изъ какого нибудь пресловутаго псевдо-Турпина или изъ поэтическихъ вымысловъ народныхъ рассказчиковъ—труверовъ. Конечно, и рассказы изъ „Діалоговъ“ Григорія Вел. вносились въ такіе сборники, какъ и вообще извлеченія изъ житій святыхъ служили для нихъ главнѣйшимъ матеріаломъ ⁵⁾).

¹⁾ Lecoy de la Marche, La Chaire française au Moyen Age, deux. ed., 1886, стр. 298.

²⁾ Ibid. 58.

³⁾ Ibid. 59.

⁴⁾ См. объ этихъ сборн. въ только что назв. сочин. по исторіи средневѣк. проповѣди—Lecoy de la Marche'a и Cruel'я; обширный библиогр. обз. ихъ—у Graesse, Alg. Lite. Geschichte, tom. II.

⁵⁾ Примѣры, которые приводились въ проповѣдяхъ, были четырехъ категорій: одни заимствовались изъ исторіи или легендъ, въ частности—изъ исторіи

Параллельно указаннымъ церковно-гомилетическимъ сборникамъ, и общая церковно-учительная литература для простаго читающаго люда представляла множество сборниковъ—компиляцій самаго разнохарактернаго содержанія. Достаточно на этотъ разъ указать на одинъ изъ нихъ—на популярнѣйшее въ средніе вѣка произведение, извѣстное подъ названіемъ: „Gesta Romanorum“, которое, по словамъ одного ученаго (Розенкранца), „представляетъ собою какъ-бы эпически-гномическій микрокосмъ среднихъ вѣковъ“. Чего только нѣтъ здѣсь, и какой разнохарактерной, по источникамъ, нелѣпости и вымысла не приводится въ немъ, при соблюденіи, однакожь, полнѣйшей серьезности и единства основнаго церковно-учительнаго и назидательнаго тона? Все, что угодно, можно найти въ этомъ пестромъ, беспорядочномъ смѣшеніи литературнаго матеріала, отражавшаго различныя стороны средневѣковой культурно-образовательной среды ¹⁾...

При такихъ явленіяхъ въ средневѣковой литературной жизни и тѣмъ болѣе въ такой изъ ея областей (церковно-учительной), къ которой агіологія находилась наиболѣе въ близкихъ отношеніяхъ—удивительно ли, что авторы средневѣковыхъ эсхатологическихъ „Visiones“ не стѣснялись въ обращеніи съ церковными источниками, когда имъ приходилось въ подробно-

древности, изъ средневѣковыхъ хроникъ, изъ житій святыхъ, изъ историческихъ книгъ Библии; другіе касались современныхъ событій, относились къ области ходячихъ разсказовъ или личныхъ воспоминаній и анекдотовъ; третьи—басни и апологи изъ Эзопа, Федра и другихъ источниковъ; четвертые—изъ бестиаріевъ.—Lecoq de la Marche, указ. соч., стр. 301—305.

¹⁾ Такъ, на ряду съ житіями святыхъ (гл. XV—о св. Алекс., гл. XVII—о св. Юліанѣ, гл. XLVII—о трехъ царяхъ и др.), мѣстами изъ отцовъ Церкви (гл. XXII—изъ Август., гл. XLIII—также), встрѣчаются легенды, апологи и сказки, какъ восточнаго происхожденія (напр. изъ Гитападесты), такъ и западнаго, и цѣлый рядъ преданій и заимствованій изъ классическихъ писателей (изъ Валерія Максима, Плутарха, Плинія, Цицерона, Виргилія и т. д.).—См. Gesta Rom., по нѣмецк. переводу Grässe, 1847 г. Происхожденіе этого сборника Грессе относить къ XIII в. и считаетъ авторомъ его монаха Гелинанда (см. въ его изд. стр. 298—299),—сборникъ былъ переведенъ и на всѣ почти ново-европейскіе языки, въ томъ числѣ и на церковно-славянскій (перев. цер.-слав. изд. Общ. древн. письменности).—Относительно содержанія и литературной исторіи такихъ сборниковъ—компиляцій, переходившихъ къ намъ въ XVI—XVII в. (черезъ Польшу)—см. на рус. яз. изсл. Владимірова: Великое Зерцало (изъ исторіи рус. перев. лит. XVII в.), Москва, 1884 г., и его же: Къ изсл. о Велик. Зерцалѣ, Казань, 1885.

стях передавать какое нибудь дѣйствительное или вымышленное видѣніе, и особенно когда готовый уже рассказ, устный или записанный, въ разнообразѣйшихъ вариацияхъ проходилъ по различнымъ редакціямъ, не только церковнаго, но и народно-поэтического характера? А подобныя „*Visiones*“ такую именно судьбу и имѣли: отъ церковно-латинскаго прозаическаго и краткаго рассказа переходили къ латинскимъ стихамъ, отъ текстовъ латинскихъ—къ народнымъ, въ прозѣ и стихахъ, на французскомъ, нѣмецкомъ, англо-саксонскомъ и т. д. ¹⁾). Для ихъ авторовъ и составителей несомнѣнные и свято-отеческія данныя агіологіи, по вопросамъ эсхатологическимъ, представляли такое же значеніе, какъ и данныя изъ легендарно-апокрифическихъ произведеній, въ родѣ извѣстѣйшихъ въ средніе вѣка— „*Никодимова Евангелія*“ и „*Видѣнія*“ ап. Павла, которое къ тому же имѣло сходство съ нимъ по формѣ ²⁾): воспроизводительная способность составителей такихъ „*Видѣній*“, особенно когда послѣднія проходили чрезъ различныя редакціи—стихотворныя и прозаическія, — легко и свободно доставляла имъ черты изъ этихъ, по началу, не совмѣстимыхъ источниковъ, и воспроизводимыя черты изъ тѣхъ и другихъ сами собою и незамѣтно умѣщались однѣ подлѣ другихъ въ общей канвѣ повѣствованія. Отсюда близость и связи средне-вѣковыхъ „*Видѣній*“ загробной жизни, въ рассказахъ, подобныхъ выше указаннымъ—близость столько-же къ древне-христіанскимъ агіологическимъ сказаніямъ, сколько и къ легендамъ апокрифическимъ...

Еще важнѣе и замѣтнѣе въ средне-вѣковыхъ „*Visiones*“

¹⁾ Эти различныя редакціи и самые тексты ихъ см. въ указанныхъ изд. «*Видѣній*» Туудала, Патрика и др.,—также у Kölbinger'a: *Englische Studien*, Bd. I, Hef. I (1877), стр. 57—121; Bd. IX, H. I (1885), стр. 1 и сл. (англ. тексты легенды о чистил. св. Патрика), въ изд. англ.-сакс. легенды Horstmann'a и др.

²⁾ Первое стало извѣстнымъ на Западѣ съ VIII в. и въ теченіи среднихъ вѣковъ обошло рѣшительно всѣ западныя литературы, въ прозаической и стихотворной формахъ (см. Wülker, *Das Evang. Nicodemi in der abendland. Literatur*, Paderb., 1872, стр. 12), — второе, въ лат. текстахъ, также весьма рано появляется на Западѣ (съ IV—V в.), въ переводахъ же и различныхъ стихотворныхъ обработкахъ на новыхъ языкахъ — съ XI—XII в. (*Ozanam, Dante et la Philosophie cathol.* pag. 424 — 437; Brandes, *Visio S. Pauli*, стр. 20 и сл.).

вліяніе греко-римскихъ классически-миѳологическихъ представленій и литературныхъ традицій. Фактъ на лицо. Никто, конечно, не станетъ теперь отрицать, что великое поэтическое твореніе Данте—„Divina Comœdia“, по источникамъ, стоитъ въ прямой связи съ латинскими эсхатологическими „Visiones“ и съ ихъ народно-поэтическими обработками (напр. тосканца Jacomino da Verone: „De Jerusalem Coelesti“ et „De Babilon Civitate“, — Ozanam, Docum. inédits de l'Italie, pag. 291 и сл.), между тѣмъ, въ этой поэмѣ, въ картинахъ загробнаго міра собственно язычески „греко-римскаго“ или точнѣе — „классически-виргиліанскаго“ несравненно больше, нежели „христіански-агіологическаго“, — а Данте, несомнѣнно, былъ величайшій средневѣковой богословъ, мыслитель, поэтъ и одинъ изъ послѣднихъ блестящихъ представителей и выразителей средневѣковаго міросозерцанія.

Старый греко-римскій міръ, съ его языческими вѣрованіями, литературой, искусствомъ—далеко не былъ въ средніе вѣка такимъ безвозвратно погибшимъ и отвергнутымъ прошлымъ, какъ можно было бы думать, судя потому, что дѣлалось и предпринималось для возвращенія къ нему въ эпоху такъ называемаго „возрожденія“. Христіанство должно было перенести продолжительную и упорную борьбу съ старымъ язычествомъ, и язычество пало предъ побѣдной силой креста, но далеко не исчезло безслѣдно: на Западѣ, какъ и на Востокѣ, долгое время, во многомъ до нашихъ дней, оно оставалось, продолжало жить въ народныхъ повѣрьяхъ, обрядахъ, обычаяхъ,—то неприкровенно, въ своемъ прежнемъ видѣ, то принявши христіанскія черты и ассимилировавшись съ послѣдними ¹⁾), такъ что по части такъ называемаго „двоевѣрія“ и языческихъ „переживаній—superstitiones“ ²⁾

¹⁾ По исторіи борьбы христіанства съ язычествомъ см. A. Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident,—Etienne Chastel, Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient,—относительно язычества въ средніе вѣка много фактовъ собрано въ сочин. Maury, Magie et Astrologie au Moyen Age, chap. VII,—также въ его же брошюрѣ: Les fées du Moyen Age. стр. 18; 19; 40; 46—59 и др.

²⁾ Лат. «superstitio—quod superstes est», т. е. то, что осталось отъ языческихъ вѣрованій и культа, — у грековъ тоже самое передавалось словомъ—«δαιμόνων», почитаніе демоновъ (язычество—служеніе демонамъ). См. стат.: «Über Aberglauben», въ Theolog. Quartalschr., 1878, вып. I, стр. 38 и сл.

средневѣковой романо-германскій Западъ ничуть не уступалъ, а въ народѣ и теперь не уступаетъ греко-славянскому Востоку среднихъ вѣковъ ¹⁾. Равнымъ образомъ, рѣшительнаго разрыва и полнаго отреченія христіанскихъ народовъ отъ классической литературной и художественной старины не могло быть, да и въ дѣйствительности никогда и не было. Византійское искусство, вліяніе котораго на средневѣковой Западъ не подлежитъ сомнѣнію, хотя и оспаривается нѣмецкими историками,—сохраняло, въ различные періоды своего развитія, живые связи съ искусствомъ классическихъ антиковъ, то приближаясь, то удаляясь отъ нихъ ²⁾,—тоже самое отчасти представляетъ и византійская литература, хотя, къ сожалѣнію, объ ней пока еще слишкомъ мало извѣстно, чтобы можно было утверждать что либо положительное. Для запада представительство античнаго міра въ средніе вѣка находилось въ Италіи, откуда свѣтъ христіанства распространился по всѣмъ странамъ Западной Европы и куда постоянно были обращены взоры христіанскихъ народовъ этихъ странъ. Въ жизни, въ общественномъ и гражданскомъ быту, въ различныхъ учрежденіяхъ и установленіяхъ, Италія, какъ прямая наслѣдница стараго, великаго государства римскаго, никогда не прерывала своихъ кровныхъ связей съ древне-классическимъ міромъ и, подъ главенствомъ и водительствомъ папъ, занимая особое преобладающее положеніе среди другихъ христіанскихъ народовъ Европы,—блестящимъ образомъ выполняла роль ближайшей культурно-просвѣтительной посредницы между ними и античной стариной. Въ Италіи каждый уголокъ, каждое мѣстечко, носившее римское названіе, были освѣщены преданіями и воспоминаніями классической старины,—множество старинныхъ классическихъ повѣрій, обрядовъ, празднествъ долгое время сохранялись здѣсь почти безъ всякаго измѣненія (напр. языческія празднества въ дни январскихъ календъ и весною, карнавалъ и др.). Понятно, тѣмъ болѣе уже классическія литературныя преданія никогда не умолкали въ Италіи: римскіе

¹⁾ Множество фактовъ этого рода сообщается въ прекраснѣйшемъ изданіи: *Les littératures populaires de toutes les nations*, первый томъ котораго вышелъ въ 1881 г., а теперь уже появилось до 20 том., — здѣсь же и указанія на обширнѣйшую литературу предмета.

²⁾ См. соч. Кондакова, *Исторія византійской миниатюры*, 1877 г.

ораторы и историки, поэты — Гораций, Овидий, и особенно Вергилий—были родными, национальными для итальянцев и постоянно окружаемы в итальянском народѣ ореоломъ неувядаемой славы и величія ¹⁾... Западная Церковь съ своей стороны способствовала сохраненію литературы и многочисленныхъ традицій стараго Рима. Она освятила своимъ употребленіемъ латинскій языкъ, сообщивъ ему чрезъ это обязательно-авторитетное значеніе для всего Запада, сохранила многое изъ древней науки, сохраняла и оберегала памятники искусства и всегда съ должнымъ уваженіемъ относилась къ римскимъ классическимъ писателямъ: почти всѣ лучшіе западные церковные писатели ²⁾, даже въ наиболѣе темные средніе вѣка гордились знаніемъ классической латыни и классиковъ ³⁾. Западные

¹⁾ Относительно классическихъ литературныхъ традицій въ средневѣковой Италиі см. прекрасную работу Em. Gerbhart'a; *Les Origines de la Renaissance en Italie*, Paris, 1879, гл. IV, стр. 119 и сл.

²⁾ Августинъ, Иеронимъ, Амвросій и т. д., до Исидора Севильскаго и средневѣковыхъ схоластиковъ,—см. Ad. Ebert, *Gesch. d. christl.-latein. Literatur*, T. I, стр. 113; 120; 156; 191; 204; 330; 412; 453—457; 559 и др.

³⁾ Относительно нѣкоторыхъ отцовъ и писателей Западной Церкви, въ томъ числѣ относительно Григорія Вел. преимущественно, существуетъ взглядъ (см. Преображенскаго, Восточн. и Западн. школы во времена Карла Вел., стр. 306), что они съ запрещеніемъ и осужденіемъ относились къ чтенію классиковъ и къ классическому образованію вообще, и при этомъ ссылаются на его письмо къ Дезидерію, епископу Галліи, въ которомъ онъ пишетъ, что до него дошелъ слухъ, будто этотъ епископъ занимается «изложеніемъ грамматики» («...pergebat ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere» — подъ *грамматикой*, конечно, разумѣется чтеніе и истолкованіе классическихъ писателей), выражаетъ глубокое сожалѣніе по этому поводу и говорить, что несообразно «одними устами прославлять Христа и восхвалять Юпитера» («in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt». *Epistol. lib. XI, ep. 54, — Migne, 77 col. 1171*). Но очевидно, въ этомъ случаѣ св. Григорій осуждалъ не изученіе или знакомство съ классическими писателями, а употребленіе, какое изъ нихъ сдѣлано было епископомъ—публичное истолкованіе ихъ, тѣмъ болѣе, что въ то время истолкователи языческихъ писателей—грамматики пользовались весьма нехорошей репутацией. Св. Григорій В. и самъ былъ человекъ, прошедшій классическую школу, и знаніемъ классическихъ литературъ придавалъ большое значеніе въ общемъ богословскомъ образованіи. Его биографъ (Павелъ дьяк.) пишетъ объ немъ: «disciplinis liberalibus, hoc est grammatica, rhetorica, dialectica, ita a puero est institutus, ut quamvis eo tempore florerent adhuc Romae studia litterarum, tamen nulli in urbe ipsa secundus esse putaretur» (*Migne, t. 75, col. 42*). Кроме того, св. Григорій очевидно не могъ быть противъ классическихъ или вообще мірскихъ знаній, если такъ опредѣлялъ ихъ значеніе: «quae

монастыри не чуждались ближайшаго знакомства съ классической стариной: они собирали рукописи древнихъ классиковъ въ своихъ библіотекахъ ¹⁾, дѣлали съ нихъ копии и украшали послѣднія драгоценнѣйшими миньятюрами, читали, объясняли ихъ въ школахъ и распространяли знакомство съ ними въ различныхъ слояхъ общества ²⁾, что при общительномъ характерѣ западнаго монашества происходило само собою. Изъ Италіи, какъ изъ своего центра, преданія античной древности расходи-

profecto secularium librorum eruditio, et si per semetipsam ad spiritualem sanctorum conflictum non prodest, si divinae scripturae scientia subtilius eruditur. *Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt, ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligantur* (In. pr. Reg. I. V, cap. III, Migne, t. 79, col. 355). Такое сужденіе до буквальности сходно съ тѣмъ взглядомъ, который высказывался въ эпоху Карла V. и въ известной мѣрѣ былъ господствующимъ въ средніе вѣка: «litterarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum misteria penetrare»... H. Reuter, *Geschichtē d. relig. Aufklärung im Mittelalt.* 1875, стр. 4 и 264 (прим. 21).— Преображенскій, въ указ. кн., напрасно придавъ значеніе тенденціозной реликвіи Шерра противъ якобы враждебности отцовъ и писателей запада. Церковь къ классическимъ знаніямъ и позволяла себѣ (сдѣлавши ссылку на Schrock'a, Christl. Kirchengesch.) утверждать, что «Григорій В. настаиваетъ на прекращеніи всякой научной связи съ языческимъ міромъ». Указанное письмо единственное, да и оно не имѣло и не могло имѣть такого значенія (какъ и было отмѣчено еще бенедиктинцами—издат. твор. Григ. В.,—небольшая справка съ подлинникомъ указ. письма, по изд. бенедиктинцевъ, избавила бы г. Преображенскаго отъ повторенія взглядовъ Шерра).

1) Ozanam, *Dante et la philosophie catholique*, стр. 395.— Въ каталогѣ библіотеки монастыря Баббіо въ Италіи, относящемся къ IX—X в., въ числѣ книгъ, во многихъ экземплярахъ, встрѣчаются—Аристотель, Демосфенъ, Цицеронъ, Горацій, Виргилій, Лукрецій, Овидій, Ювеналь. См. у Muratori, *Antiqu. ital.* t. III, p. 840 (Herbhart, указ. соч., стр. 135).

2) Что не одни монахи и ученые богословы отличались начитанностію въ древнихъ классикахъ и придавали послѣднимъ значеніе на ряду съ св. Писаніемъ,—характерный примѣръ представляетъ сочиненіе Альбертана Бресчанскаго: «*Liber consolationis et consilii*»—нѣчто въ родѣ «завѣщанія-домостроя», относящееся къ половинѣ XIII в., въ которомъ, въ аллегорической (обычной въ средніе вѣка) формѣ, отецъ преподаетъ сыну разныя наставленія и совѣты, заимствуя и подтверждая послѣдніе мѣстами изъ книгъ, — и вотъ, между прочимъ, въ какомъ порядкѣ слѣдуютъ эти мѣста: Pamphilus de Amore, — Seneca, Ep. 74, 29 и 63, 10; Ев. Іоанна, XI, 33 и 35; Посл. ап. Павла Римл., XII, 15; Cicero. De amicis. XIII, 47; Seneca, Ep. 63, 1 и 9; Прем. Сир., 30, 25; Притч. Солом. XVII, 22; XXV, 20 и XII, 21; Seneca, Ep. 99, 17 и 71, 24; Іов. I, 21; Псал. 112, 2 и т. д. См. G. Körting, *Die Anfänge d. Renaissance litteratur in Italien*, Erst. Th., Lpz. 1884, стр. 221—222.

лись по всему Западу. Принимая латинскій языкъ, а потомъ и христіанство, западные народы волей-неволей входили въ духовное общеніе съ древнимъ Римомъ, связывали съ нимъ свои судьбы, подчинялись ему, и такъ скоро и неизбежно, что, дѣйствительно, римскій историкъ Тацитъ съ полнымъ правомъ, какъ для своего времени, такъ и для позднѣйшихъ вѣковъ могъ заявить, что „даже самые упорные изъ европейскихъ варваровъ (бритты)“, болѣе другихъ противившіеся власти Рима, кончали тѣмъ, что начинали завидовать римскому краснорѣчію (Tacit. Agricola, XXI).

Въ виду указанныхъ историческихъ фактовъ становится понятнымъ постоянное и довольно замѣтное присутствіе античныхъ преданій и мифовъ въ средневѣковой западной литературѣ, которые, или разбросанные по частямъ, отрывочно, или въ цѣльномъ видѣ и переплетаясь между собою, оставили слѣды своего продолжительнаго вліянія почти въ одинаковой мѣрѣ и въ произведеніяхъ національной поэзіи различныхъ народовъ (что въ сильной степени замѣтно уже съ XI по XIII в. (см. средневѣковыя народно-поэтическія произведенія такъ называемаго „античнаго цикла“—поэмы, романы и т. д.), слѣдовательно, задолго до такъ называемой „эпохи возраженія“), и въ церковно-популярной латинской литературѣ—въ легендахъ съ тѣмъ значеніемъ, какое легенда получила не въ церковномъ употребленіи, а въ книжно-литературномъ, въ средніе вѣка—какъ простое религиозно-назидательное чтеніе для грамотныхъ людей ¹⁾). Чтобы видѣть какъ легко и удобно произведенія древне-классической фантазіи могли попадать въ литературу и въ обще-народное обращеніе, даже помимо ихъ спеціальныхъ источниковъ (сочиненій древнихъ классиковъ) и посредствовавшихъ между ними сборниковъ разнаго рода и энциклопедій, изъ которыхъ въ изобиліи можно было почерпнуть ихъ,—приводимъ одинъ примѣръ. Всѣмъ извѣстенъ классическій мифъ о схожденіи Орфея въ адъ, — мифъ этотъ изложенъ въ IV кн.

¹⁾ О судьбѣ античной литературы и классическихъ традицій въ средніе вѣка—Cholevius'a: *Gesch. d. deutsch. Poesie nach ihren antiken Elementen*, Лpz. 1854, Th. I,—въ указ. соч. Aubertain'a, *Histoire de la langue et de la littérature francaises au Moyen Age*, 1876, Tom. I—II, — Bern. ten Brink, *Gesch. d. Englischen Litter.* 1877, Bd. I.

„Георгикъ“ *Виргилия* (ст. 450—560) и въ 10 кн. „*Метаморфозъ*“ *Овидія* (ст. 1—85). У *Боэція* (VI в.) въ его „*De Consolatione philosophiae*“ вполне приведенъ мифъ объ *Орфеѣ*, но съ дидактической цѣлю: изъ него сдѣлана парабола, съ цѣлю доказать ту мысль, что всей душой нужно прилепляться къ высочайшему благу—къ Богу и отрицаться отъ скоропреходящихъ вещей міра сего. Теперь, такъ какъ трудъ *Боэція* былъ чрезвычайно любимъ на Западѣ въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ и былъ извѣстенъ на разныхъ европейскихъ языкахъ ¹⁾, то какъ этотъ мифъ (въ своей формѣ), такъ и многіе другіе, приводимые *Боэціемъ* съ указанной же цѣлю, входили въ обще-литературное и народное обращеніе и давали сюжеты для новыхъ легендарно-поэтическихъ версій, причемъ, классической мифъ нерѣдко передѣлывался соответственно такимъ или инымъ туземнымъ народно-мифологическимъ воззрѣніямъ и традиціямъ ²⁾. Такую же судьбу имѣлъ въ средневѣковой литературѣ извѣстный солярный мифъ о *Фениксѣ*, первоначально разработанный въ особой латинской поэмѣ, приписываемой *Лактанцію* или *Коммодіану* (III в.) и потомъ переработанный въ различныхъ литературныхъ версіяхъ, какъ одинъ изъ популярнѣйшихъ въ средніе вѣка ³⁾...

Такимъ образомъ, присутствіе классическихъ традицій, легендъ и мифовъ классической древности въ средневѣковомъ обществѣ и литературѣ—фактъ, который въ частности по отношенію къ средневѣковой эсхатологіи, по памятникамъ агіологіи и легенды, обнаружился тѣмъ, что въ ихъ языкѣ и представленіяхъ оказались многія изъ древне-классическихъ переживаній.

¹⁾ Moland, указ. соч. стр. 272. *Боэцій* въ средніе вѣка считался даже святымъ и его имя встрѣчается въ христіанскихъ гимнахъ—*Du Meril, Pees. ined., t. II, pag. 43 и сл.; Daniel, Thesaur. himnolog., t. IV, pag. 146.*

²⁾ Ср. англо-саксонскую балладу: «*Orfeo and Herodys*» у *Wright'a: St. Patriks Purgatory*, стр. 41—45; также—*Ber. ten Brink, Gesch. d. Engl. Liter., t. I, стр. 324—325.*

³⁾ «*De Phoenice*», поэма *Псевдо-Лактанція*, въ изд. *Martini*, — ср. *Ebert, Gesch. d. christ.-latein. Liter., t. I, стр. 95,—Hammerich, Altes. Christl. Epik, стр. 104—111; Grein, Biblioth. d. angelsach. Poesie, t. I, стр. 215—233* (англо-саксон. повѣст. версія мифа),—по исторіи этого мифа и о его судьбѣ въ средніе вѣка—*Piper, Mythol. u. Symbol., Bd. I, стр. 446; Menzel, Symbolik, t. II, стр. 227,—также въ указ. сочин. Алжера и Менцеля по «Исторіи ученія о безсмертіи».*

Въ этомъ случаѣ въ средневѣковыхъ „*Visiones*“ особенно замѣтно прямое, непосредственное вліяніе, какъ и у Данте или у знаменитаго нѣмецкаго миннезингера XII в. Вольфрама фонъ-Эшинбахъ (въ его поэмѣ „*Parcival*“) — вліяніе именно Virgilія, его „Энеиды“...

Ни одинъ изъ поэтовъ древности не пользовался такою почти невѣроятной извѣстностію въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ и не импонировалъ такъ сильно на художественное и литературное творчество, какъ Virgilій съ его „Энеидой“. Для итальянцевъ, въ политическомъ смыслѣ Virgilій въ средніе вѣка являлся носителемъ и блестящимъ выразителемъ стараго императорскаго Рима, съ его міровою славою и могуществомъ, — въ художественно-литературномъ — воплощеніемъ національнаго гевія, на высшей ступени его развитія; для всѣхъ другихъ народовъ Запада, чрезъ посредство тѣхъ же итальянцевъ — величайшимъ поэтомъ, мудрецомъ, магомъ и чародѣемъ ¹⁾. Литературная извѣстность Virgilія въ христіанскомъ мірѣ начинается съ самыхъ первыхъ вѣковъ — чрезъ школу, въ которой Virgilій изучался предпочтительно предъ всѣми другими языческими классиками, и благодаря громкой извѣстности его твореній въ римскомъ художественно-литературномъ мірѣ. Увлеченіе Virgiliемъ въ первые вѣка христіанства выразилось въ появленіи характерныхъ произведеній — такъ называемыхъ „*virgilianскихъ центоновъ*“, стихотвореній, въ которыхъ подборомъ стиховъ изъ Virgilія изображались событія изъ Ветхозавѣтной и Новозавѣтной исторіи ²⁾, и въ декретѣ Геласія занесенъ уже въ число апокрифовъ одинъ изъ такихъ центоновъ, можетъ быть, только наиболѣе выдѣлявшійся обиліемъ стиховъ язычески-миеологическаго характера: „*Centimetrum de Christo, Virgilianis compraginatum versibus, apocriphum*“ ³⁾... Латинскіе церковные писатели (Августинъ, Иеронимъ и др.) часто

¹⁾ О Virgilіи въ средніе вѣка богатѣйшее сочин. Dom. Comparetti, *Virgilio nel Medio evo*, Livorno, 1872, — нѣм. пер. H. Dütschke, Lpz., 1875 (я имѣлъ подъ руками этотъ переводъ).

²⁾ Ср. напр. Ветхій и Новый Зав. *virgilianскими центонами* (*Centones Virgiliani*) Val. Falc. Probae (около 400 г.) — Migne, *Patr. lat.*, tom. XIX, col. 803—813.

³⁾ Migne, *ibid.* t. 59, col. 162.

приводятъ стихи изъ Виргилія, вообще обнаруживаютъ близкое знакомство съ нимъ, но особенно христіанскіе поэты—Ювенцій, Седулій, Пруденцій, Павлинъ Нолянскій—въ языкѣ, въ строѣ стиха, въ подборѣ выраженій и образовъ — постоянно указываютъ на вліяніе классической поэзіи и, главнымъ образомъ, Виргилія, отъ котораго они не могли и не хотѣли освободиться ¹⁾. Въ концѣ V в. (480—484) Фульгенцій составляетъ христіански - аллегорическое истолкованіе Энеиды Виргилія („De Continentia Virgiliana“) и этимъ примиряетъ требовательное христіанское сознаніе среднихъ вѣковъ съ языческимъ баснословіемъ, поэтически обработаннымъ въ этой поэмѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, по словамъ Эберта, сохраняетъ и передаетъ этимъ вѣкамъ и всю античную мифологію ²⁾. Внесеніе Виргилія въ число „пророковъ отъ язычества“, силою человѣческой мудрости „провидѣвшихъ рожденіе Христа отъ св. Дѣвы и прорицавшихъ объ немъ“, — какъ бы закрѣпляло исключительное положеніе его въ языческомъ мірѣ и права на него въ христіанскомъ ³⁾. Въ средневѣковыхъ школахъ изученіе грамматики или, собственно, среднее и высшее гуманно-литературное образованіе начиналось и проходило по Виргилію—всецѣло посвящалось изученію и истолкованію его произведеній, и Данте съ полнымъ правомъ не только за себя но и за всѣ средніе вѣка, въ буквальномъ смыслѣ, могъ сказать объ немъ: „Ты мой учитель, ты мой поэтъ — Tu se'lo mio maestro elo mio autore“ (Div. Com. Inf., I, 85).

¹⁾ Comparetti, указ. соч. стр. 78 и сл.,—ibid: стр. 145 и сл.

²⁾ Ebert, Alg. Gesch. d. christl.-lat. Liter., т. I, стр. 458; Comparetti, указ. соч. стр. 100—108. Произведеніе Фульгенція: «De Continentia Virgiliana» (о томъ, что содержится въ Энеидѣ Виргилія илѣ, точнѣе—что сокрыто, подразумѣвается въ его поэмѣ) изд. van Staveren, въ сборн. Mythographi latini, 1742.

³⁾ На основаніи извѣстнаго мѣста изъ его Bucol. Eclog. IV, 4—9:

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo, redeunt saturnia regna:
Jam nova progenies coelo demittitur altro и пр.

Въ церквахъ Мантуи (родина Виргилія) въ средніе вѣка пѣли трогательный гимнъ, въ которомъ апостолъ Павелъ былъ представленъ посѣтившимъ гробницу Виргилія въ Нсаполѣ и горько плакавшимъ о томъ, что слишкомъ поздно для великаго поэта-язычника онъ пришелъ съ своею христіанскою проповѣдью

Въ числѣ твореній Ювенція, христіанскаго поэта IV в., приводятъ „Побѣдный гимнъ о Христѣ—Triumphus Christi heroicus“, нѣчто въ родѣ виргиліанскаго центона, въ которомъ подборомъ словъ изъ классически-виргиліанскаго стихотворно-миеологическаго словаря изображается сошествіе Иисуса Христа въ адъ, побѣда его надъ адомъ и смертію. Весьма вѣроятно, гимнъ этотъ не принадлежитъ Ювенцію и есть произведеніе очень поздняго времени (IX в., изъ эпохи Карла вел., или даже позднѣе—XIV в., эпохи классическаго возрожденія), но какого-бы времени онъ ни былъ—произведеніе образцовое для характеристики того именно отношенія къ классически-миеологическому языку, какое дозволяли себѣ христіанскіе поэты и писатели не только въ эпоху возрожденія, но и въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ, передавая на этомъ языкѣ представленія и понятія христіанскія, въ изображеніи загробнаго міра. Адъ, по описанію автора этого гимна—„царство Флегетона—Regna Phlegethonis“,—„Христосъ нисходилъ въ царство Флегетона—Christus Phlegethonis regna subivit“; сатана—„Плутонъ—Princeps Pluto“; души пребывающія въ аду—„umbrae et animae“, или—„manes“. Когда Господь вступилъ въ адъ, всѣ силы выступили противъ него, и авторъ такъ описываетъ это: „obstrupuit prior Charon, seque in ulva, et canis obstrupuit claudens tria Cerberus ora, Gorgones, Harpiaeque tremunt, pavet ipsa Megaera, Tisiphone, Alecto perculsae luce molesta, Ultrices Dirae, Furiae, Purcaequae sorores...“ Господь—„Владыка Стикса—Stygis Dominator“; онъ освободилъ отъ адскихъ темницъ души увѣровавшихъ въ Него и открылъ для нихъ Елизиумъ, путь на небо — „intulit Elysio raptos de carcere patres 1)“... Терминологія, такимъ образомъ, для пе-

(Ozanam, Dante et la philosophie catholique (изд. 1845 г.), стр. 397). Въ средне-вѣковыхъ мистеріяхъ на Рождество Христ., составлявшихъ собою одинъ изъ церковныхъ рождественскихъ обрядовъ,—вслѣдъ за ветхозавѣтными пророками, предвозвѣщавшими о Христѣ, появлялись Сивиллы—проричательницы языческаго міра и въ числѣ ихъ Виргилій, который и прочитывалъ только что приведенные стихи, какъ свое проричаніе о Христѣ. См. наши статьи о среднев. церковн. драм. въ «Христ. Чтен.» 1880 г., май—іюнь, стр. 521 и сл., и въ «Стран.» 1881 г., т. III, стр. 536. Объ отношеніи отцовъ и писателей Церкви къ приведеннымъ стихамъ изъ Виргилія—у Comparetti, стр. 92—97.

1) Migne, Patr. lat. t. XIX, col. 285—288,—о времени, къ которому относится это произведеніе см. *ibid.* Proleg., col. 19, № 19.

редачи понятій христіанскихъ, безъ всякихъ поясненій берется въ этомъ гимнѣ классически-миѳологическая и окрашиваетъ всю картину въ своеобразный цвѣтъ. Такое же своеобразное пользованіе старымъ классически-поэтическимъ языкомъ въ изображеніи высшаго духовнаго міра встрѣчаемъ у латинскихъ христіанскихъ поэтовъ первыхъ вѣковъ, особенно у Фортуната, писателя ставнительно поздняго (2 полов. VI в.); современника Григорія Вел. и Григорія Турскаго и, слѣдовательно, по времени наиболѣе близкаго къ среднимъ вѣкамъ. У Фортуната, который вообще отлично знакомъ съ языческой и христіанской литературой, прекрасно владѣетъ латинской метрикой и разнообразнѣйшими формами стиховъ времени упадка классической поэзіи,—на каждомъ шагу встрѣчаются слова и выраженія классически-миѳологическаго языка: Господь — „Tonans“, Его жилище — „Olympum“, Онь — „Possessor Olympi“, Владыка неба, рай — „Elysium“, адъ — „Avernus“, „Stix“¹⁾ и пр. Въ средневѣковомъ церковно-литературномъ употребленіи слова эти до нѣкоторой степени получаютъ уже право гражданства, лучшимъ доказательствомъ чего можетъ служить то, что не рѣдко можно встрѣтить ихъ даже въ такихъ памятникахъ, какъ церковные гимны и такъ называемые Rotuli (родъ диптиховъ или синодиковъ, а также посланія по поводу смерти извѣстныхъ лицъ и посвященные этимъ лицамъ панегирики)²⁾, въ которыхъ менѣе всего, повидимому, допустимо украшеніе языка словами, чуждыми христіанской мысли³⁾...

¹⁾ Migne, *ibid.* t. 88, col. 85; 109; 111; 146; 165; 174; 178—179; 279; 282 365 и мн. др.

²⁾ См. объ нихъ—Bibliothèque de l'École des chartes, 2-e série, tom. III pag. 371.

³⁾ Ср. одинъ изъ древнѣйшихъ гимновъ о Христѣ (V в., по рукоп. X в.) вошедшій въ римскій служебникъ:

«Nam fracta *Ditis ostia*
 Virtute stravit propria
 Mortisque rupit vincula
 Vicitque regna pallida
 Sol ille splendissimus
 Imis refulgens *Manibus*
 Quem nulla nox intercipit,

Nec densa nubes occulit»... Mone, *Latein. Himn.*, tom. I, pag. 32. У Давіэля, *Thesaur. himnol.*, t. II, p. 15: «*tatras Phlegetonis assi-*

Само собою понятно, что являясь въ церковно-литературномъ употребленіи, слова эти должны были совершенно утрачивать свой первоначальныйъ смыслъ и значеніе, но непрерывавшееся въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ класически-литературное преданіе, чрезъ посредство школы и такихъ авторитетныхъ въ этомъ случаѣ класиковъ какъ *Виргилій*, ¹⁾, у котораго для такихъ словъ давались готовые поэтическіе комментаріи ²⁾,—очевидно, дѣлали открытымъ и самый источникъ, къ которому они отросились по своему первоначальному значенію. А это уже фактъ въ историко-литературномъ отношеніи имѣющій свое особое значеніе...

Обращаясь къ средневѣковымъ эсхатологическимъ сказаніямъ и специально къ указаннымъ „*Visiones*“, находимъ не въ языкѣ

liit (*Christus*) *tenebras* (*him. Notceri*),—t. IV, p. 128—129: *Venus*,—*Cocytus*: «*Quis me de manu Cocyti flammivoni erui potest*,—въ гимнѣ на праздниѣ апостоловъ, *ibid.*, pag. 191: «*Ortu Phoebi jam proximo himnum dicamus Domino*»,—гимнъ арх. Гаврилу (изъ бенедиктинск. и францисканск. служебника,—*Acta ss. mart. t. III, p. 609*):

«*Mentibus laetis jubulemus omnes
Nuntium coeli veneremur alti
Inclutus quando Gabriel a celso
Fulget Olympo*» и пр.

Rotuli у *Leop. Delisle*, *Rouleaux des morts du IX-e au XV-siècle*, Paris, 1866, pag. 20; 45 и 47 (*Radamantum*); 21 (*Phebus qui clarescat in sideris oris*); 22; 272: жилище праведныхъ—*in astris*, ср. *ibid.* 87; 129; 240; 261; 263,—или—«*in ethere*» (p. 143), «*super aethera*» (223),—Всевышній—«*Tonans*» (p. 75),—«*summum regnator Olympi*» (p. 19),—смерть—«*nigri soror Ditis*» (p. 190), или—«*letha*» (p. 129).—У *Алкуина* и вообще писателей карловингской школы (IX в.), а также у агиологовъ и поэтовъ изъ англо-саксонскихъ и ирландскихъ монастырей замѣчается особенное обиліе словъ и выраженій антично-мифологическихъ—см. *Alcuini, Inscriptiones variae* (*Migne*, t. 101, col. 754 и сл.),—*Haimo, Vita s. Amandi* (*Acta ss. febr.*, t. I),—*S. Aldhelmi, De laudibus virginum* и его же: *De octo principalibus vicis* (*Migne*, t. 89).

¹⁾ Гомеръ въ подлинникъ въ средніе вѣка не былъ извѣстенъ, хотя имя его часто упоминается у средневѣковыхъ писателей и приводятся даже стихи подъ его именемъ, хотя ему и не принадлежащія,—все, что было извѣстно о немъ, излагалось въ одной латинской книгѣ, находившейся въ обращеніи подъ именемъ какого-то еванца Пиндара и подъ заглавіемъ: «*Epitome ac summa universalis Pindos, Pindaro thebano auctore*»,—такова *Иліада* среднихъ вѣковъ. См. *A. Joly, Benoist de Sainte-More et le Roman de Troie*. Franc. 1870—1871,—*Aubertin*, указ. соч., т. I, стр. 244—245.

²⁾ А для пониманія и разъясненія его, кромѣ специальныхъ грамматически-мифологическихъ школьныхъ истолкованій (см. объ нихъ у *Comparetti*), многое можно было найти и у церковныхъ писателей, напр. у *Исидора Испан.*, въ его кн. «*Etimolog.*» (по *Севрію*).

уже, но и въ отдѣльныхъ чертахъ изображенія, въ образахъ и картинахъ слѣды классически-виргиліанской символики. При этомъ, въ сказаніяхъ прозаическихъ (составленныхъ прозой, а не стихами) и стоящихъ въ связи съ агіологіей, слѣды эти едва замѣтны. Такъ напр. въ указанномъ произведеніи Валерія аббата въ такихъ чертахъ изображается загробный міръ. Рай онъ описываетъ какъ садъ-эдемъ на востокѣ, какъ *amoetissima losa*, равныхъ которымъ невозможно и представить на землѣ, райскія обитатели—палаты, со множествомъ прилегающихъ къ нимъ помѣщеній (*zellulae* или *cellulae*), сдѣланныя изъ золота и драгоценныхъ камней и убранныя со всею роскошью и великолѣпіемъ; адъ—бездонная пропасть, раздѣленная на нѣсколько уступовъ или круговъ: низвергаемые въ адъ, въ сопровожденіи злыхъ духовъ, на каждомъ изъ уступовъ останавливаются, подвергаются суду и, выслушивая грозное: „*vadat, vadat*“! низвергаются дальше и дальше, пока не предстаютъ предъ лицомъ сатаны, на днѣ адской пропасти; сатана связанъ цѣпями, на его головѣ—*жельзная птица, къ которой цѣпи, связывающія сатану, и прикованы*; предъ нимъ являются демоны, приносящіе нечистивыя души, которыя онъ повелѣваетъ имъ повергать въ адское пламя, представляющее цѣлое огненное море; демоны—гиганты, мечущіе стрѣлы въ предстающимъ предъ адскимъ судилищемъ; мѣста мученій въ аду прикрываетъ мѣдный раскаленный сводъ.—Въ этомъ описаніи развѣ только образъ сатаны съ жельзной птицей, къ которой прикованы связывающія его цѣпи, представляется чертой совершенно чуждой обыкновеннымъ описаніямъ загробнаго міра въ памятникахъ агіологіи,—въ остальномъ оно совершенно сходно съ ними. Въ указанныхъ „*Visiones*“, и въ ихъ прозаическихъ версіяхъ, и тѣмъ болѣе—въ стихотворныхъ, подобныхъ чертъ уже гораздо больше. Такъ въ прозаическихъ разказахъ о видѣніяхъ Тундала не только слова и выраженія указываютъ на присутствіе классически-миѳологическихъ традицій, но и цѣлыя картины въ изображеніи загробнаго міра (напр. ада и адскихъ мученій—Ахеронтъ, Кюцитъ, виды мученій и пр.), а въ стихотворномъ пересказѣ тѣхъ же видѣній, на ряду съ мѣстами изъ церковныхъ источниковъ, (въ томъ числѣ изъ „*Vitae Patrum*“, изъ „Диалоговъ“ Григорія Вел., изъ Беды)

приводятся цѣлыя тирады изъ *Виргиліи*—изъ VI и VIII пѣс. *Энеиды*, въ которыхъ изображается загробный міръ ¹⁾. Тутъ, такимъ образомъ, получался не просто рассказъ о видѣніи, какъ въ памятникахъ агиологии, а настоящее *сочиненіе*, въ которомъ авторъ, располагая различными источниками, припоминалъ и воспроизводилъ черты, въ какихъ представлялся загробный міръ, какъ въ этихъ источникахъ, такъ и въ его собственномъ творческомъ воображеніи, передавалъ стихами и въ результатѣ являлось уже не церковное произведеніе, а чисто литературное, которое въ новыхъ поэтическихъ переложеніяхъ на какомъ нибудь изъ новѣйшихъ языковъ вбирало въ себя еще и особыя черты изъ источниковъ, которыя мы назвали туземно-національными ²⁾. И снова замѣтимъ, что не будь такого обилія классически-виргиліанскихъ традицій въ средневѣковой латинской литературѣ и не имѣй онѣ такого властнаго значенія для мысли и воображенія средневѣковыхъ людей Запада,—Данте какъ искренне и строго вѣрующій католикъ, никогда бы вѣроятно и не подумалъ украсить христіанскій загробный міръ на половину цѣликомъ почти картинами изъ *Энеиды* *Виргилія*, сообщивъ имъ символическое значеніе, и никогда бы можетъ быть западная литература не имѣла такого пластически-цѣльнаго, чисто античнаго произведенія, какъ его великое художественное твореніе—„*Divina Comoedia*:“ оно столько же принадлежитъ античной-классической литературѣ, сколько и среднимъ вѣкамъ...

Кромѣ извѣстныхъ связей и отношеній къ классическимъ источникамъ, характерную историко-литературную сторону въ средневѣковыхъ эсхатологическихъ „*Visiones*“ представляетъ ихъ отношеніе къ даннымъ особаго рода—къ старымъ язычески-миеологическимъ представленіямъ различныхъ европейскихъ народовъ — скандинавовъ, кельтовъ и др. Западно-европейское язычество имѣло довольно развитую религіозную систему (какъ напр. друидизмъ) и вполне разработанную миеологию (какова скандинаво-германская), въ которыхъ разнаго рода представле-

¹⁾ Vis. Tnugdali, herausg. Al. Wagner, pag. 17, 19, 31, 41,—мѣста изъ *Виргилія* указ. въ предисл. къ этому изд., стр. XXXV.

²⁾ Ср. напр. у Schröder'a, въ прим. къ изд. нѣмец. стихотв. текста легенды о Бранданъ—S. Brandan, стр. 94 и сл.

нія и мнѣя относительно загробнаго существованія чловѣка занимають видное и весьма широкое мѣсто. Народная пѣсня (пѣсни германскихъ скальдовъ или ирландскихъ бардовъ) хранила эти представленія, питала ими народное чувство и фантазію и тѣмъ самымъ способствовала ихъ необыкновенной живучести. Христіанство, какъ и въ отношеніяхъ къ греко-римскому язычеству, не могло разомъ уничтожить ихъ, вырвать съ корнемъ изъ народнаго міросозерцанія, да оно и не стремилось къ этому или, вѣрнѣе, не всегда противилось имъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже пользовалось ими въ цѣляхъ миссіонерскихъ. Такъ въ житіи св. Вольфрама сообщается разсказъ, что сатана въ образѣ ангела свѣта предсталъ предъ герцогомъ Фризовъ Рутодомъ (Ruthod), который упорно противился принятію христіанства (въ началѣ VIII в.), и во всемъ блескѣ показавъ ему царство блаженныхъ, обѣщавъ отдать ему это царство, если только онъ не покинетъ вѣру отцовъ,—но это былъ адъ, представленный съ тѣми самыми чертами, въ какихъ изображается въ германской миеологіи Walhala, германо-скандинавскій рай, назначенный для принятія героевъ и великихъ полководцевъ, послѣ ихъ смерти ¹⁾). Такимъ образомъ, старый языческій рай, со всѣми его прелестями превращался въ адъ со всѣми его соблазнами на землѣ и ужасами за гробомъ... Немаловажное значеніе при этомъ имѣло и то обстоятельство, что народные пѣвцы, слагавшіе и хранившіе миео-эпическія сказанія и пѣсни о богахъ и герояхъ, люди во всякомъ случаѣ лучше изъ народа, по своему интеллигентные и наиболѣе ревниво оберегавшіе языческую старину,—принимая христіанство и не имѣя силъ заглушить въ себѣ даръ поэтическаго творчества, настраивали свою лиру для новыхъ звуковъ — для прославленія вѣры Христовой, но тогда естественно и неизбѣжно въ ихъ новыхъ звукахъ слышались еще и отзвуки народныхъ „старинъ“, переполненныхъ поэтическими образами и представленіями стараго народнаго міросозерцанія. Фактовъ этого рода западно-европейскія литературы представляютъ большое число, но мы укажемъ только нѣкоторые. Такъ, англо-саксонскій поэтъ Кэдмонъ (ум.

¹⁾ Acta ss. XX Mart., tom. III, pag. 146—147: «De obitu Radbodi Ducis Frisorum»,—ср. Ozanam, Etudes germaniques, въ собр. его сочин., tom. III, pag. 416.

680 г.), о которомъ Беда Достопочтенный сохранилъ любопытный и характерный разсказъ какъ о народномъ пѣвцѣ ¹⁾,—въ поэмѣ „О созданіи міра“ ²⁾ описываетъ адъ какъ огненную пропасть лишенную свѣта — „наполненную огнемъ и мракомъ, всеистребляющимъ жаромъ и вселеденяющимъ холодомъ“. Въ другой поэмѣ того же Кэдмона—„Христось и сатана“, *составленной подъ вліяніемъ „Никодимова Евангелія“* ³⁾, сатана воспоминаетъ о своемъ прежнемъ величіи „въ обители радостей, прекрасной и блестящей“, и сравниваетъ съ нею свое теперешнее положеніе, свое пребываніе „во дворѣ змѣй“ (Schlangenhofe), „среди эхиднъ и василисковъ“ (Ottern und Nattern), въ вѣчной тѣмѣ, среди вѣчнаго шума и смятенія. Драконы и другія чудовища страшнаго, исполинскаго вида охраняютъ доступъ въ его жилище ⁴⁾. Всѣ эти черты, какими здѣсь изображенъ адъ, весьма живо напоминаютъ германо-скандинавскій Niflheim — адъ, какъ онъ былъ изображаемъ въ мифологіи германо-скандинавскаго сѣвера ⁵⁾, и въ другомъ стихотвореніи того же Кэдмона „о Юдиѣ“ говорится, что когда Юдиѣ отрубила голову Олоферну, то онъ прамо нисшелъ въ Niflheim ⁶⁾, — слово Niflheim, кромѣ того, часто многими изъ нѣмецкихъ и англо-саксонскихъ писателей употреблялось для названія ада ⁷⁾. Проникновеніе или окраска христіанскихъ представленій въ языческій цвѣтъ сравнительно очень долго держалась на Западѣ ⁸⁾

¹⁾ Hist. Eccles. l. IV, cap. 24,—Migne, t. 95, col. 212 и сл.

²⁾ Текстъ-оригиналъ и нѣмецкій переводъ см. у Grein'a, въ его сборникахъ англо-саксонской поэзіи, указанныхъ выше.

³⁾ На англо-саксонскомъ языкѣ было еще особое стихотвореніе «О сошествіи Христа въ адъ»—также на основаніи «Никодимова Евангелія»,—см. Grein. Dichtungen d. Angelsachsen, т. I, стр. 191—195.

⁴⁾ Grein, Dichtung. d. Angels. Bd. I, стр. 129—148.

⁵⁾ Grimm, Deutsche Mythologie, Bd. II, стр. 760 (1-е изд.); Simrock, Handbuch d. deutschen Mythologie, стр. 141; Ср. соотвѣтственные отдѣлы у Алжера, Менцеля и Шписса, въ указ. сочиненіяхъ.

⁶⁾ Grein, Dichtungen d. Angelsachs. Bd. I, стр. 126—127.

⁷⁾ Thrope, Homilies of the Anglosaxon Church, I, стр. 8,—см. Hammerich, Alt. Christl. Epik. стр. 72.

⁸⁾ Эту черту можно прослѣдить по многимъ средневѣковымъ литературнымъ произведеніямъ, но особенно она замѣтна (по отношенію къ занимающему насъ вопросу) въ нѣмецкихъ такъ называемыхъ *muspilli*—небольшихъ повѣстическихъ произведеніяхъ, посвященныхъ изображенію послѣднихъ судебъ міра — см. Karl Goedeke, Deutsche Dichtung im Mittelalter, стр. 19, 22; Simrock, Handbuch d. deutsch. Mythologie, стр. 129—134 (3-е изд. 1869 г.).

и нисколько не смущала даже такихъ набожныхъ людей, какъ напр. знаменитая шведская монахиня Бригитта (род. въ 1303 г.): въ ея знаменитыхъ „Видѣніяхъ“ снова встрѣчаются такіе же точно „древне-скандинавскіе отголоски“, какъ и въ указанныхъ произведеніяхъ англо-саксонскаго поэта XII вѣка и у многихъ другихъ западныхъ писателей ¹⁾). Иногда происходило даже полное смѣшеніе языческихъ эсхатологическихъ представленій съ христіанскими вѣрованіями, тѣмъ болѣе въ такихъ памятникахъ, которые уже прямо относились къ области народной поэзіи, хотя и находившейся подъ вліяніемъ христіанскимъ. Такова, въ существенныхъ чертахъ, знаменитая „Пѣснь Солнцу — Solar-lioth“, составляющая прибавленіе къ „Старшей Эддѣ“ (Saomund'a Sigfusson'a, жив. въ XI—XII в.), древне-скандинавской поэмѣ, какъ извѣстно, обработанной подъ сильнымъ вліяніемъ христіанскихъ понятій ²⁾). Въ „Solar-lioth“ описывается явленіе умершаго отца сыну во снѣ, подробно говорится о воздаяніи грѣшнымъ и праведнымъ, описывается тартаръ, сатана и его жилище и наряду съ этимъ, съ самаго же начала упоминаются „врата Гелы“, ведущія въ загробный міръ, адскія рѣки (Gjallar Straumar) и мостъ, переброшенный чрезъ нихъ, говорится о Норнахъ и ихъ судѣ, о „дочеряхъ Njörd'ы“ и т. д. ³⁾). Но, затѣмъ, извѣстны и такіе случаи, когда старая языческая легенда или миѳъ давали сюжеты или просто передеѣлывались въ церковную легенду: тутъ уже отношеніе языческаго къ христіанскому прямое и очевидное. Таковы именно изъ названныхъ важнѣйшихъ средневѣковыхъ „Visiones“ — знаменитая легенда о св. Бранданѣ и его спутникахъ и не менѣе знаменитая о чистилищѣ св. Патрика. Первая изъ этихъ

¹⁾ Acta Sanct. Octob. IV; см. Hammerich, St. Brigitta (нѣмец. перев. соч. шведскаго ученаго), стр. 16, 21—28; 75—87.

²⁾ Th. Wright, S. Patriks Purgatory, Append., стр. 177—182 (оригинальный текстъ и англ. переводъ); Bergmann, Solar-lioth. Les chants de söl. Poëme tiré de l'Edda (франц. пер.), Stutg. 1858. Solar-lioth. и до сихъ поръ извѣстна въ числѣ народныхъ пѣсенъ въ Норвегіи и Даніи — см. Hammerich, въ указ. сочин.

³⁾ Ср. также у Wright'a, S. Patriks Purg., стр. 85—86, англійскую балладу изъ рукописей XIV—XV в. — о юношѣ, посѣтившемъ своего отца въ загробныхъ областяхъ, которая въ балладѣ описывается какъ старинная кельтская fairy-land (страна фей), — стр. 87—89 изъ той же рукописи баллада — «Thomas and the Elf-Queen» и пр.

легендъ, во всемъ разнообразіи ея фантастическихъ подробностей, есть очевидная передѣлка, съ привнесеніемъ нѣкоторыхъ христіанскихъ чертъ—передѣлка старой народной легенды ирландскихъ бардовъ, которые славились измышленіемъ разнаго рода фантастическихъ путешествій; вторая пользуется стариннымъ ирландскимъ повѣрьемъ (имѣвшимъ въ язычествѣ свой смыслъ) о заколдованныхъ (у язычниковъ—священныхъ) пещерахъ и островахъ и создаетъ на основаніи его цѣлую не менѣе фантастическую исторію, которую вплетаетъ въ жизнеописаніе наиболѣе чтимаго въ Ирландіи святаго и въ такомъ видѣ пускаетъ повѣрье по всему Западу, не только завлекая этимъ любителей душеспасительнаго чтенія (а таковымъ былъ весь среневѣковой Западъ), хроникеровъ и поэтовъ (Матеей Парижскій—въ хроникѣ, Marie de France—въ особой поэмѣ, Кальдеронъ—въ драмѣ и др.), но, что гораздо важнѣе, находитъ полное довѣріе къ себѣ и привлекаетъ цѣлыя толпы пилигримовъ въ далекую, суровую Ирландію, къ той таинственной пещерѣ, въ графствѣ Donegal, въ которую, по легендѣ, спускался св. Патрикъ, апостоль и просвѣтитель Ирландіи, и въ которой, какъ сообщала легенда, каждый благочестивый католикъ можетъ лично узрѣть мученія грѣшныхъ въ чистилищѣ, подвергшихся предварительному искусу и выполнивши извѣстные обряды.

Характерно, что и всѣ почти другія изъ важнѣйшихъ средневѣковыхъ „Visiones“ (Фурзея, Баронта, Тундала и др.), въ первоначальныхъ латинскихъ редакціяхъ появились въ Ирландскихъ монастыряхъ—были произведеніемъ ирландскихъ монаховъ или приурочивались такъ или иначе къ ирландскимъ святымъ. Это обстоятельство не было случайнымъ.

Христіанское просвѣщеніе, утвердившись въ ирландскихъ монастыряхъ, какъ мы уже замѣтили выше—быстро показало блестящіе результаты, имѣвшіе въ свое время огромное значеніе для всей континентальной Европы. Во всѣхъ родахъ богословской и церковно-литературной учености извѣстное время (VII—IX вв.) ирландскіе монахи были самыми плодовитыми и дѣятельными на всемъ Западѣ ¹⁾. Не говоря уже о богословскихъ

¹⁾ По вопросу объ ирландскихъ монастыряхъ и о процвѣтавшей въ нихъ литературно-книжной дѣятельности, кромѣ указанныхъ сочин. Озанама, Монталамбера и Эбрарда, мы пользовались работами — Willemarqué, La legende

трактатахъ, о работахъ по изученію св. Писанія и отцовъ Церкви,—у нихъ было много сочиненій по различнымъ свѣтскимъ наукамъ—по математикѣ, астрономіи, риторикѣ и грамматикѣ, было множество комментаріевъ на древнихъ поэтовъ и т. под. Что касается поэзіи, то и она процвѣтала въ ирландскихъ монастыряхъ, и поэзія разумѣется прежде всего латинская: гимны въ честь св. Троицы, во славу св. Дѣвы Маріи, въ прославленіе національныхъ святыхъ Ирландіи и представителей монашескаго подвижничества. Затѣмъ, особенно широкою популярностію въ ирландскихъ монастыряхъ пользовались дидактически-аллегорическіе рассказы, повѣствованія о монашескихъ подвигахъ, религиозныя поэмы съ сюжетами изъ библейской и церковной исторіи или изъ житій святыхъ. Агіология разрабатывалась въ ирландскихъ монастыряхъ въ широкихъ размѣрахъ, и собраніе жизнеописаній ирландскихъ святыхъ, сдѣланное въ XVI в. Кольганомъ, наполняетъ нѣсколько громадныхъ томовъ. Но что особенно отличало ирландскихъ монаховъ, это—привязанность къ родной старинѣ и необыкновенная терпимость ко всему, что имѣло связь съ нею. Народная поэзія, которая почти вездѣ въ Европѣ, по крайней мѣрѣ, съ строго-церковной монашеской точки зрѣнія, подвергалась осужденію и истребленію, какъ дѣло сатанинское, — пользовалась прямымъ покровительствомъ въ ирландскихъ монастыряхъ и даже ея носители—барды имѣли тамъ открытій пріютъ ¹⁾, не смотря на то, что эти пѣвцы-барды въ языческое время занимали положеніе почти равное съ жрецами и, слѣдовательно, были наиболѣе пропитаны язычествомъ, какъ и ихъ старыя пѣсни ²⁾. Вилемарке утверждаетъ даже, что „каждый ирланд-

celtique et la poésie des cloîtres en Irlande, 1864, — затѣмъ — Hen. Martin Etudes d'Archeologie celtique, 1872: Les antiquités Irlandaises.

— ¹⁾ Ср. рассказъ въ одномъ изъ житій св. Патрика (у Joscelyn'a): когда св. Патрикъ явился въ собраніе ирландскихъ князей-язычниковъ, находившихся на языческомъ празднествѣ въ Тара, то первый съ величайшимъ энтузіазмомъ привѣтствовавшій св. проповѣдника и принявшій христіанство былъ поэтъ Дубтакъ, который потомъ *посвятилъ свой поэтический талантъ исключительно составленію священныхъ гимновъ* (Th. Moore, Hist. de l'Irlande, франц. пер. Т. I, стр. 358—359; ср. *ibid.*, стр. 368).

²⁾ Prosp. Le Blanc, Etude sur le symbolisme druidique, Paris, 1849, стр. 18—19; Log. Diefenbach, Origines Europeae, F. a. M. 1861, sub voc. Bardu (стр. 245 и сл.) и Druides (стр. 312 и сл.).

скій монастырь имѣлъ своихъ бардовъ, какъ имѣла таковыхъ и каждая зажиточная семья, — барды услаждали слухъ монаховъ пѣніемъ и игрою на арфѣ и занимали фантазію длинными рассказами о разнообразныхъ приключеніяхъ и походахъ своихъ героев“, рассказами, которыя, кромѣ того, заносились и на бумагу (*Leg. celt.*, XIX). Дѣйствительно, въ произведеніяхъ ирландской литературно-книжной дѣятельности, насколько она знакома намъ по нѣкоторымъ памятникамъ, поражаетъ, съ одной стороны, въ ихъ агиологіи напр. обиліемъ сказочныхъ національно-поэтическихъ вставокъ и добавленій ¹⁾, и съ другой — широкой разработкой, — именно, въ монастырѣ и подъ прямымъ вліяніемъ мистически-аскетическаго направленія — разработкой такихъ глубоко-национальныхъ и старыхъ поэтическихъ мотивовъ, какъ основные мотивы длинной сѣти поэтическихъ повѣствованій, такъ называемаго, бретонскаго цикла — повѣствованій о св. Граль: послѣднія, съ латинской книгой во главѣ и съ несомнѣннымъ участіемъ народныхъ пѣвцовъ-бардовъ, вышли прямо изъ ирландскихъ монастырей ²⁾. Видимо, процвѣтанію старой народной поэзіи здѣсь не только не ставилось препятствій, но и прямо указывался ей путь для дальнѣйшаго развитія. Сохранился любопытный рассказъ, что мифическій Оссіанъ, слѣпой Гомеръ ирландскихъ бардовъ, будто бы всталъ изъ гроба и явился къ св. Патрику съ тѣмъ, чтобы принять отъ него крещеніе; Патрикъ крестилъ его и выслушалъ рассказы о знаменитыхъ герояхъ родной народной старины ³⁾. Здѣсь, такимъ образомъ, христіанство въ лицѣ св. Патрика, просвѣтителя Ирландіи, какъ бы освѣщало своимъ свѣтомъ созданія народной поэзіи, оставляя ихъ народу какъ дорогое наслѣдіе его предковъ ⁴⁾. Но при такой широкой тер-

¹⁾ Ср. напр. житія ирланд. святыхъ Айдана или Медока, Tigernac'a, Kieran'a и др., — *Acta ss. januar. t. II, die 31, — mart. V, t. I, p. 394 и сл., — april. t. I, pag. 402 и сл.*

²⁾ Moland, *Origines litteraires* и пр., стр. 14 и сл., — ср. Ad. Birch—Hirschfeld, *Die Sage v. Gral, ihre Entwicklung* и пр. Lpz. 1877, стр. 204 и сл.

³⁾ Ozanam, *Ouvres compl. IV*, p. 483; Villemarqué, *Legende celt.*, p. 98 и 301; Montalambert, *Les moines* и пр., t. II, p. 415.

⁴⁾ По словамъ одного стариннаго автора — «получивъ христіанское освященіе и преобразившись, пѣсни бардовъ сдѣлались столь прекрасными, что ангелы Божіи спускались на край неба, чтобы внимать этимъ пѣснямъ». Montalambert, l. c., pag. 416; Villemarqué, pag. 109.

пимости въ отношеніяхъ къ народной старинѣ и ея выразительницѣ—народной поэзіи, переполненной язычески-мифологическими традиціями, образами и картинами, конечно, есьма легко послѣднія могли вліять и на созданія уже христіанской агіологии и легенды, особенно когда въ качествѣ агіологовъ являлись лица—или сами бывшіе нѣкогда народными пѣвцами-бардами или владѣвшіе богатымъ запасомъ народно-поэтическихъ традицій и мотивовъ. Въ названныхъ „*Visiones*“ св. Патрика, Тундала и Брандана, несомнѣнно ирландскихъ по своему происхожденію, это вліяніе или, по крайней мѣрѣ, связи съ поэтическими данными народной языческой старины выступаютъ наиболее рельефно...

Относительно Ирландіи еще въ древнемъ классическомъ мірѣ существовалъ взглядъ, что это—страна на крайнемъ Западѣ, ¹⁾ тамъ гдѣ солнце заходитъ, гдѣ входъ въ царство усопшихъ, гдѣ острова блаженныхъ, мѣста блаженства и адскихъ мученій. Въ религіозно-мифологическихъ вѣрованіяхъ кельтовъ, развитыхъ и систематизированныхъ въ ученіи друидовъ-жреческой касты старой языческой Ирландіи, однимъ изъ существенныхъ и отличительныхъ пунктовъ было ученіе о душепереселеніи ²⁾. Какъ извѣстно, друидизмъ упорно и долго держался въ Ирландіи, а съ нимъ вмѣстѣ и вѣра въ душепереселеніе, съ старыми легендами бардовъ, поэтически воспроизводившими ее,—продолжала оставаться въ народѣ. Въ какихъ чертахъ ученіе о душепереселеніи рисовалось въ народномъ міропредставленіи—трудно сказать, но неподлежитъ сомнѣнію что ученіе о чистилищѣ, при нѣкоторыхъ пунктахъ сходства, являлось какъ бы на смѣну его и, такимъ образомъ, найдя для себя почву, отлилось въ формѣ мѣстныхъ сказаній, приуроченныхъ къ имени популярнѣйшаго святаго Ирландіи, что вѣроятно случилось гораздо раньше того какъ эти сказанія вошли въ его письменныя житія. И вотъ, одно изъ тѣхъ

¹⁾ Въ самомъ названіи Ирландіи находятъ указаніе на такое именно представление: «*Eirin, Erin - Everio, Iverio*» (санскр. *Avara*) означаетъ страну, лежащую на Западѣ—Н. Martin, *Etudes d'Archeologie celt.*, p. 75; ср. Мак. Мюллера, *Чтенія по наукѣ о языкѣ*, рус. перев. (1865 г.), стр. 185, прим. 5.

²⁾ Alger, *A critical History of the doctrine of a Future Life*, стр. 84—85; Spiess, *Entwickelungs-geschichte* и пр., стр. 361.

мѣсть, которое было освящено въ народѣ друидически-кельтическими вѣрованіями и легендами старой народной эсхатологии ¹⁾, обратилось въ пещеру-чистилище св. Патрика и съ помощію новыхъ легендарныхъ сказаній, которыхъ такъ много было въ ирландскихъ монастыряхъ, приобрѣло извѣстность не въ одной уже Ирландіи, но и по всей Европѣ. Когда именно появились въ Ирландіи первые рассказы о чистилищѣ св. Патрика—съ точностію указать невозможно ²⁾, а въ его житіе они входятъ въ половинѣ XII в. ³⁾, въ то именно время, когда ученіе о чистилищѣ и разнообразнѣйшія сказанія объ немъ были наиболѣе популярны на Западѣ. Въ XIII в. легенды о чистилищѣ св. Патрика и опредѣленный ритуаль для тѣхъ, которые хотѣли видѣть его и лично на себѣ испытать то, что въ нихъ сообщалось,—становятся уже извѣстными по всей Европѣ, и съ XIII—XIV в. толпы пилигримовъ, покровительствуемые особыми охранными грамотами англійскихъ королей, стекаются въ Ирландію къ таинственной пещерѣ ея прославленнаго святаго ⁴⁾. Церковныя власти нисколько не протились этому...

¹⁾ Th. Wright, St. Patrick's Purgatory, стр. 129—131.

²⁾ Du Ménil (Poesie populaire lat. anter. au XII siècle, pag. 147) указываетъ въ церковной службѣ на день св. Патрика латинскій гимнь 8 вѣка, въ которомъ Патрикъ воспѣвается какъ святой, которому милостію Божіею—*Dei gratia*—были показаны «*locus purgatorius*», но это указаніе не вѣрно (ср. Eckleben, указ. соч., стр. 15—16, прим.) и въ гимнѣ втомъ нѣтъ такого упоминанія (см. у Даниэля, *Thesaurus himnolog.*, t. IV, p. 91—93).

³⁾ Wright и Eckleben съ несомнѣнностію доказываютъ это (см. въ ихъ сочин. о Чистилищѣ св. Патрика).

⁴⁾ Wright приводитъ одну изъ такихъ грамотъ, и вотъ ея текстъ: «*Rex universis et singulis ad quos praesentes literae pervenerint salutem. Nobilis vir Malatesta Ungarus de Arminio miles, ad praesentiam nostram veniens mature nobis exposuit quod ipse nuper a terrae suae descendens laribus, Purgatorium Sancti Patricii infra terram nostram Hiberniae constitutum in multis corporis sui laboribus peregre visitaret, ac per integrae diei et noctis unius continuatum spatium, ut est moris, clausus manserat in eodem; nobis cum instantia supplicando ut in praemissorum veracius fulcimentum regales nostras literas inde sibi concedere dignaremur. Nos autem ipsius peregrinationis considerantes periculosa discrimina, licet tanti nobilis in hac parte nobis assertio sit accepta, quia tamen tam dilecti et fidelis nostri Almarici de Sancto Amando militis, justiciarii nostri Hiberniae, quam prioris et convsntus*

Изъ предложеннаго краткаго обзора литературныхъ источниковъ въ средневѣковыхъ эсхатологическихъ „*Visiones*“ видно и ихъ отношеніе къ собственно церковнымъ агиологическимъ сказаніямъ и видѣніямъ загробной жизни: первыя иногда прямо и намѣренно указываютъ на знакомство съ послѣдними, но въ своемъ историко-литературномъ развитіи и въ общемъ строѣ еще ближе стоятъ къ источникамъ внѣ-церковнымъ, древне-классическимъ, какъ и къ указаннымъ мѣстно-народнымъ поэтическимъ.

V.

Въ церковномъ употребленіи въ средніе вѣка сказанія эсхатологическаго характера служили различнымъ цѣлямъ: ими пользовались богословы въ раскрытіи ученія о загробной жизни, ихъ приводили въ проповѣдяхъ къ народу въ видахъ развитія или подтвержденія тѣхъ или другихъ доктринъ, распространеніе которыхъ было почему-либо желательно, иногда по поводу тѣхъ или другихъ событій и лицъ, иногда съ цѣлю повліять на умы, устрашая загробными казнями и осуждая пороки и т. п. Соотвѣтственно этому, въ средневѣковыхъ эсхатологическихъ „*Visiones*“ замѣтно выступаетъ на видѣ не одно лишь назидательно-поучительное направленіе, каковы по существу древнѣйшія агиологическія сказанія этого рода, но до извѣстной степени и — прямо тенденціозное, или точнѣе — церковно-публицистическое, приспособленное къ обстоятельствамъ времени и мѣстныхъ церковно-общественныхъ запросовъ. Чтобы видѣть, какую судьбу имѣли въ этомъ отношеніи рассказы „Собесѣдованій“ св. Григорія Вел. и вообще церковныя агиологическія сказанія о загробной жизни у писателей средневѣковыхъ, — беремъ два интересныхъ памятника — книгу монаха Отлона XI в.: „*Liber visionum tum suarum, tum aliarum*“ и „*Легенду*

loci dicti purgatorii, et etiam aliorum auctoritatis multae virorum literis, aliisque claris evedentiis, informamur quod dictus nobilis peregrinationem suam hujus-modi rite perfecerat et etiam animose, diguum duximus sibi super hiis auctoritatis nostrae testimonium favorabiliter adhibere, et ut sublati cujuscunque dubitationis involucro, praemissorum veritas singulis lucidius patefiat, has literas nostras sigillo regio consignatus sibi duximus concedendas. Dat in Palaçio nostro Westm. quarto die Octobris». — Wright, St. Patrik's Purgatory, стр. 135 прим.

на день поминовения усопших“ въ „*Legenda Aurea*“ Іакова Воражине (XIII в.),—первая составлена, какъ заявляетъ самъ авторъ, „въ подражаніе четвертой книгѣ „Діалоговъ“ св. Григорія“, вторая, между прочимъ, интересна въ томъ отноше- нии, что предлагаетъ довольно полное собраніе различныхъ эсхатологическихъ представленій среднихъ вѣковъ, съ указа- ніемъ главнѣйшихъ легендъ, причемъ имя св. Григорія при- водится нѣсколько разъ и дѣлаются прямыя указанія на его „Діалоги“. Мы позволимъ себѣ войти въ нѣкоторыя подробности и относительно „Книги Видѣній“, и относительно „Легенды, Воражинѣ.

Авторъ „Книги Видѣній“¹⁾, указавши кратко въ прологѣ поучительную цѣль своего труда (*ad aedificationem fidelium proferre visiones...*), говоритъ, что видѣнія бываютъ различ- ныхъ родовъ и что всѣ роды видѣній встрѣчаются въ священ- номъ писаніи, но что „особенно изобилуетъ видѣніями четвер- тая книга Діалоговъ св. Григорія, которому онъ и намѣренъ подражать въ своемъ трудѣ“. Всѣхъ видѣній въ книгѣ Отлона двадцать три; изъ нихъ первыя четыре касаются исключительно самого автора — его испытаній и искушеній, его досто- инствъ и заслугъ передъ Богомъ, одно видѣніе взято изъ пи- семъ св. Бонифація, три — изъ „Исторіи“ Беды Достопочтен- наго, — изъ числа остальныхъ видѣній только семь эсхатоло- гическаго характера. Разсматривая эти послѣднія, нельзя не замѣтить прежде всего ихъ большое сходство съ рассказами св. Григорія Вел.—сходство по формѣ: каждое видѣніе начи- нается указаніемъ лица, которое или само имѣло „видѣніе“ (*Visio XII*), или передавало со словъ другихъ, во время бе- сѣды о вещахъ духовныхъ (*de spiritualibus rebus*),—удостоив- шіеся видѣній—епископы или простые монахи, за исключеніемъ одного нищаго (*Visio XI*),—рассказъ о видѣніи обыкновенно начинается перечисленіемъ нравственныхъ достоинствъ рассказ- чика, какъ человѣка близко знакомаго автору, все содержаніе рассказа, изложеннаго просто, легко и понятно, авторъ ста- рается приспособить къ развитію моральныхъ наставленій и т. д. Въ числѣ видѣній встрѣчаются даже буквальные повто-

¹⁾ Migne, Patrolog. series latina, tom. 146 col. 341—388.

ренія и заимствованія у св. Григорія: таково видѣніе тринадцатое ¹⁾). Но при вышнемъ сходствѣ съ разсказами св. Григорія, „Видѣнія“ монаха XI вѣка слишкомъ явно, почти до наивности — обнаруживаютъ свое поучительно-тенденціозное направление: это составляетъ ихъ главное отличіе. Авторъ не скрываетъ, что его главная задача — сообщеніемъ устрашающихъ разсказовъ заставить вѣрить тому, что онъ старается внушить другимъ, убѣдить въ необходимости дѣлать одно и избѣгать другаго, — и тогда какъ св. Григорія въ его „Диалогахъ“ занималъ, главнымъ образомъ, вопросъ о безсмертіи человѣческой души, о жизни за гробомъ, авторъ „Книги Видѣній“, подражая св. Григорію, интересуется однако уже совсѣмъ иными вопросами. Такъ его интересуетъ вопросъ о монастырскихъ имуществѣхъ и онъ отвѣчаетъ на него легендой, для большей убѣдительности приписываетъ легенду самому папѣ Льву, ²⁾ и такимъ образомъ осуждаетъ на мученія въ чистилищѣ всѣхъ, незаконно присвоившихъ себѣ что либо изъ монастырскихъ владѣній, осуждаетъ страдать до тѣхъ поръ, пока наследники совершившихъ присвоеніе не возвратятъ назадъ похищенное (Visio VII, Migne. l. c. col. 360—361). Или, напр., авторъ, какъ видно, былъ нерасположенъ къ императору Генриху III и къ нѣкоторымъ изъ его ближайшихъ совѣтниковъ; и вотъ, послѣднихъ онъ видитъ въ „видѣніи“ запертыми въ мрачное непроницаемое жилище (*habitaculum*), неимѣющее ни малѣйшаго отверстія, первому же дѣлаетъ прямое внушеніе „за его скупость“, предсказывая, что онъ скоро умретъ „*nisi se ab aedem avaritia abstinuerit*“ (Visio XI, Migne, col. 365), а въ другой легендѣ, за медленность Генриха въ воздаяніи суда людямъ бѣднымъ, заставляетъ его на томъ свѣтѣ самому испытать, какъ трудно бѣдняку дождаться его справедливаго суда ³⁾). На ряду съ этимъ авторъ

¹⁾ Visio XIII: «*Obstinati judaei sempiterna damnatio*», ср. Greg. Mag. Dial. lib. IV, cap. XXVI, XXVII, XXXV.

²⁾ ...hanc se a sancto Leone papa nuperrime referente dixit (frater одного монастыря) agnovisse.

³⁾ Auferte (послышался голосъ съ неба) istum rectorem (Henricum) et facite eum inter poenarum moras discere quomodo pauperes valeant judicia sua exspectare; quae dedit accipiat; quae sit dilatio discat. Visio XV, Migne, col. 371.

сообщаетъ и слѣдующее аллегорическое видѣніе, смыслъ котораго, впрочемъ, довольно понятенъ: „потомъ, говорить визионеръ, я былъ приведенъ на широкое поле, среди котораго находился глубокой колодезь (*puteus altus*): видно было, что когда-то къ нему вело нѣсколько дорожекъ, но только одна маленькая тропинка сохранилась теперь въ пѣлости, остальные же едва были замѣтны, да и въ самомъ колодезѣ не было воды. Проводникъ объяснилъ, что многія едва замѣтныя дорожки и высохшій источникъ—значать, что въ старыя времена (*sub temporibus pristinis*) люди богатые и бѣдные, состоятельные и несостоятельные съ одинаковымъ усердіемъ служили дѣламъ милостыни и благотворительности, а теперь не то, теперь и между состоятельными едва ли найдется кто-либо творящій милостыню, а потому и самый источникъ (монастырь), прежде легко напоившій души людей, отсюда притекавшихъ къ нему, теперь почти не имѣетъ воды“ (*Visio XI*). Дальше, на ту же тему — о необходимости благотворительности и молитвъ за умершихъ, попадающихъ въ чистилище, авторъ приводитъ еще нѣсколько легендъ, показывая, какъ много люди умершіе страдаютъ въ чистилищномъ огнѣ, если живые не приложатъ заботъ къ облегченію ихъ страданій. Является напр. отецъ къ своему сыну въ „видѣніи“ и говоритъ: „отчего, сынъ мой, ты не исполнилъ моихъ просьбъ? почему ты не помогъ мнѣ? Смотри, изъ-за тебя я нахожусь еще подъ обвиненіемъ (*pro te reatu implicatus sum*), и вотъ, въ эту ночь многія души усопшихъ удостоились получить успокоеніе — *requiem*, а мнѣ, по ходатайству святыхъ, только дозволено было на самое короткое время посѣтить тебя, чтобы извѣстить о моихъ мученіяхъ, и потомъ снова назадъ,—близь меня стоитъ имѣющій власть отвести меня *ad loca poenalia*“ (*Visio XII Mign. col. 367*). Наконецъ, авторъ „Книги Видѣній“ касается даже такихъ вопросовъ, которые, повидимому, менѣе всего могли интересовать его, какъ человѣка монашеской жизни: онъ сообщаетъ легенду объ императрицѣ Теофаніи, супругѣ короля Оттона, которая будто бы явилась одному святому человѣку и просила, чтобы онъ молился за нее, такъ какъ она ужасно страдаетъ въ чистилищѣ за то, что, выйдя замужъ за французскаго короля Оттона, „привезла съ собою изъ Византіи и

распространила между французскими женщинами дотоле неизвѣстную во Франціи страсть къ роскоши, къ нарядамъ“ ¹⁾).

Такъ воспроизводитъ и передаетъ монахъ XI в. эстахологическія сказанія, задавшись цѣлію чисто поучительной, и мы можемъ видѣть изъ его труда, какъ въ самомъ дѣлѣ удобно было, просто по одному желанію сообщить этимъ сказаніямъ—легендамъ такое или иное направленіе, вводитъ въ нихъ самыя разнородныя вопросы, нимаю, повидимому, не отступая отъ древнѣйшаго церковнаго источника и не опасаясь погрѣшить противъ церковной вѣры въ загробное воздаяніе. Эта сторона занимающаго насъ вопроса представляется еще яснѣе въ указанной легендѣ Іакова Воражине. Вотъ эта легенда въ краткомъ пересказѣ по французскому переводу Бруне (латинскаго текста „*Legenda Aurea*“, изд. Grasse, у насъ не было) ²⁾. „Поминовеніе усопшихъ вѣрныхъ, говорится въ легендѣ, установлено церковью для того, чтобы общими молитвами всѣхъ вѣрующихъ послужить спасенію тѣхъ усопшихъ душъ, которыя лишены пособія частныхъ молитвъ (по неимѣнію родственниковъ и друзей), и установлено по слѣдующему поводу ³⁾. Какъ сообщаетъ Петръ Даміанъ,—св. Одилонъ, аббать Ключни, однажды узналъ что въ Сициліи, вблизи вулкановъ, часто раздаются крики и завыванія демоновъ, кричащихъ о томъ, что молитвами и раздаяніемъ милостыни изъ ихъ рукъ исхищаются души усопшихъ людей,—узнавши это, онъ установилъ, чтобы во всѣхъ подвѣдомственныхъ ему монастыряхъ совершалось, послѣ праздника всѣхъ святыхъ, поминовеніе усопшихъ, и вся церковь приняла его установленіе ⁴⁾. Души тѣхъ, которые не удовлетворили

¹⁾ *Mea peccata maxima, говоритъ она, multa superflua et luxuriosa mulierum ornamenta, quibus Graecia uti solet, sed eatenus in Germaniae Franciaeque provinciis erant incognita, huc primo detuli memque eisdem plus quam humanae naturae conveniret, circumdans et in hujusmodi nocivo incedens alias mulieres similia appetentes peccare feci* (Visio XVII, Migne col. 373).

²⁾ *La Légende dorée. traduite du latin par. M. G. B., Paris 1843, première serie, pag. 384—391.*

³⁾ День поминовенія всѣхъ усопшихъ (2-го ноября) установленъ въ католической церкви въ 998 г., т. е. какъ разъ наканунѣ того страшнаго года, когда съ окончаніемъ первой тысячи христіанскаго лѣтосчисленія весь западъ съ трепетомъ ожидалъ наступленія конца міра. См. Sigbertus Gemblacus, *Chron. ad ann. 998*, Migne, *Patrol. series latina*, t. 160, col. 197—198.

⁴⁾ См. Petrus Damianus in *Vita Sancti Odilonis*, у Langloy, *Traité sur*

правдѣ Божіей, говорится далѣе въ легендѣ, на время подвергаются мученіямъ въ особомъ мѣстѣ, которое называется „Чистилищемъ“ и которое, по мнѣнію однихъ ученыхъ людей, находится будто бы подлѣ ада, а по мнѣнію другихъ — въ воздухѣ или „въ жаркомъ поясѣ“ (zone torride), но гдѣ бы оно ни было, божественное правосудіе назначаетъ неодинаковыя мѣста наказанія различнымъ душамъ... Св. Григорій говоритъ, что души, отданныя на мученіе, заключены въ темныхъ, недоступныхъ мѣстахъ, но что умершіе могутъ извѣщать живыхъ о своихъ страданіяхъ и просить ихъ молитвъ, которыми можно ослабить и сикратить ихъ страданія“. Какъ бы въ подтвержденіе этихъ общихъ мыслей о чистилищѣ, Іаковъ Воражине приводитъ слѣдующую легенду, довольно любопытную въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и весьма странную: „Однажды осенью, говоритъ онъ, рыбаки вытащили въ сѣтяхъ кусокъ льда и отнесли его къ епископу Теобальду, который въ то время сильно болѣлъ ногами, но когда принесенный кусокъ льда приложили къ его ногамъ, онъ тотчасъ же ощутилъ

les Apparitions, t. II, pag. 411. Въ разсказѣ объ установленіи праздника поминовенія усопшихъ (у Петра Даміана) находится повѣсть о томъ, какъ «по молитвѣ Одилона Ключійскаго и монаховъ его ордена былъ освобожденъ изъ чистилища папа Бенедиктъ VIII» — легенда, очевидно, однородная съ указанной выше — о спасеніи души Трояна Григоріемъ Великимъ, а также и съ другой знаменитой въ средніе вѣка — о королѣ Дагобертѣ (ум. въ 638 г.): нѣкто Анзоальдъ, повѣстуетъ въ легендѣ о Дагобертѣ, епископъ Пуатьерскій (defensor pictaviensis Ecclesiae), «возвращаясь изъ Сициліи», высадился на одномъ небольшомъ островкѣ и встрѣтилъ здѣсь достопочтеннаго старца — «пустынника Іоанна», который разсказалъ ему, что утомленный однажды постомъ и бдѣніемъ онъ заснулъ и увидѣлъ во снѣ старца, который подошелъ къ нему, разбудилъ и заставилъ молиться за душу короля Дагоберта, говоря, что Дагобертъ въ этотъ день умеръ. Онъ началъ молиться, и вдругъ увидѣлъ невдалекѣ отъ себя демоновъ, которые «перевозили по морю на ладѣхъ» короля Дагоберта, бичевали его и направляли свой путь къ «Vulcania Iosa». Вслѣдъ за тѣмъ раздался голосъ, призывающій святыхъ на помощь, и вдругъ, при громѣ и молніи, явились три мужа изумительной красоты, — то были — св. Діонисій, Маврикій и Мартинъ; они отняли у демоновъ душу Дагоберта и съ пѣніемъ 65 псалма понесли ее на небо. Текстъ легенды, по рукописи парижской бібліотеки, у Langlet Dufresnoy, Recueil des dissertations anciennes et nouvelles sur les Apparitions, Avignon, 1751, t. I, part. I, pag. 178: Quomodo de manu daemonum liberata est Anima Dagoberti regis et caet. Въ западныхъ церквахъ были живописныя изображенія этой легенды — см. Piper, Symbolik und Mithologie d. Christl. Kunst. Abth. I, стр. 228—229.

значительное облегченія. Къ изумленію, изъ куска льда слышался голосъ, который на вопросъ епископа отвѣтилъ: „я душа, заключенная въ этой ледяной темницѣ за мои грѣхи, но я могу получить свободу, если ты отслужишь для меня тридцать мессъ, послѣдовательно одну за другою въ теченіе тридцати дней, безъ перерыву“. Епископъ исполнилъ просьбу несчастной души и когда уже прочиталъ половину назначеннаго числа мессъ, жители того города, въ которомъ онъ находился, произвели междуусобную брань (по внушенію дьявола), епископъ призванъ былъ умиротворить враждующихъ, сложилъ съ себя священныя одежды и въ этотъ день не успѣлъ уже отправити ни одной мессы. Нужно было начинать снова, но затѣмъ опять такой же перерывъ, и когда, наконецъ, въ третій разъ онъ началъ читать мессы, прочиталъ больше половины и готовился уже начать послѣднюю—его извѣщаютъ, что городъ горитъ и его собственный домъ въ пламени: на этотъ разъ епископъ не поддастся искушенію, окончилъ мессу, и тогда кусокъ льда растаялъ, пожара какъ не бывало и вообще случившееся оказалось злостнымъ ухищреніемъ дьявола“. Говоря дальше о возможности прямыхъ общеній между живымъ міромъ и людьми усопшими, авторъ тотчасъ же приводитъ новую легенду: „Извѣстный философъ Silo настоятельно просилъ одного изъ своихъ учениковъ, лежавшаго при смерти, возвратиться къ нему послѣ смерти и рассказать, въ какомъ положеніи онъ будетъ находиться“. Ученикъ исполнилъ просьбу, явился къ нему: „на его плечахъ была накинута мантия, снаружи вся исписанная различными надписями, а съ внутренней стороны какъ бы подбитая пламенемъ (etait comme doublé de flamme), и онъ сказалъ: „эта мантия такъ тяжело давить меня, какъ будто цѣлая башня опустилась на мое тѣло, — я осужденъ носить ее, потому что при жизни любилъ блистать тонкой игрой логической аргументаціи, а пламя, служащее подкладкой моей мантии, жжетъ меня за то, что я любилъ одѣваться въ самыя дорогія одежды“. Silo, такимъ образомъ, лично увѣрившись въ тяжести наказаній, ожидающихъ грѣшниковъ, покинулъ міръ и удалился въ монастырь... „Бл. Августинъ, говоритъ далѣе Іаковъ Воражинѣ, учить, что души подвергаются наказанію въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ онѣ согрѣшили, а

св. Григорій подтверждаетъ это „примѣромъ“; тотчасъ же и приводится примѣръ изъ „Діалоговъ“ Григорія, но въ подтвержденіе уже другой мысли—о необходимости заботиться объ умершихъ ихъ оставшимся родственникамъ и друзьямъ, — на ряду съ рассказами изъ „Діалоговъ“ приводится легенда Петра Ключни на тему о важности заупокойныхъ мессъ и молитвъ за усопшихъ, потомъ на ту же тему нѣсколько легендъ темнаго и, очевидно, позднѣйшаго происхожденія (по характеру—совершенно баснословныхъ), наконецъ, легенда изъ пресловутаго псевдо-Турпина, мнимаго біографа Карла Великаго, легенда на тему о томъ, что порученія умирающихъ непремѣнно должны быть исполняемы, „изъ опасенія, чтобы не случилось того, что случилось однажды“, говоритъ авторъ, и приводитъ легенду о похищеніи демонами души одного человѣка, не исполнившаго просьбы рыцаря, убитаго на войнѣ... Мы воздерживаемся отъ передачи всѣхъ легендъ, потому что и сдѣланныхъ указаній достаточно, чтобы показать, какое значеніе получаютъ рассказы „Діалоговъ“ Григорія В. среди многочисленныхъ средневѣковыхъ легендъ, когда этимъ послѣднимъ давалось извѣстнаго рода тенденціозное направленіе, не стѣснявшееся внесеніемъ въ нихъ самыхъ невѣроятныхъ, фантастическихъ подробностей, и когда отъ старой церковной легенды, или рассказовъ агіологическаго характера, собственно говоря, оставалась одна лишь форма, позволявшая усвоить ей такое или иное содержаніе. Но если и у церковныхъ писателей старая церковная легенда и житійные рассказы получали такое примѣненіе, извращались, становились уже дѣйствительно *легендарными*, въ позднѣйшемъ значеніи этого слова; то что же сказать о тѣхъ случаяхъ, когда ими пользовались въ обращеніяхъ съ толпой, съ народомъ, пользовались люди, которымъ книги, въ родѣ произведенія монаха Отлона и легендъ Воражинѣ, приходились особенно по вкусу, которые знали наизусть десятки такихъ книгъ и которые, съ другой стороны, вообще мало стѣснялись чѣмъ бы то ни было, лишь бы достигнуть своихъ цѣлей?!

Римско-католическое ученіе о чистилицѣ находило для себя подтвержденіе у Григорія Вел., на котораго обыкновенно и ссылались средневѣковые богословы; но и у него, какъ мы

видѣли, со стороны положительной аргументаціи ученіе это ставится въ связь съ агіологическими данными. Послѣ Григорія Вел., въ VIII вѣкѣ, Беда Достопочтенный также сказаніями агіологическаго характера даетъ большую опредѣленность и большую распространенность этому ученію. Вѣроятно, такъ же въ VIII вѣкѣ появляются и первыя устныя легенды о чистилищѣ св. Патрика, въ IX вѣкѣ (самомъ обильномъ легендами) чистилище уже становится популярнымъ, легенды объ немъ разносятся по всей Европѣ, и затѣмъ, позднѣе число ихъ и ихъ распространенность увеличиваются, такъ какъ въ это время „отъ девятаго до шестнадцатаго вѣка, дѣйствительно, можетъ быть, ни одна доктрина, какъ говоритъ Алджеръ, не была столько центральной, устойчивой и вліятельной въ церковномъ ученіи и въ практикѣ, не обсуждалась столь широко и не производила столь сильнаго впечатлѣнія на христіанъ — какъ доктрина о чистилищѣ и страхъ предъ чистилищнымъ огнемъ“ ¹⁾. Приходскіе клирики, монахи, аббаты разныхъ монастырей повсюду разносили чудесныя сказанія о видѣніяхъ загробныхъ мукъ, объ освобожденіяхъ изъ чистилища по молитвамъ такихъ то и такихъ то святыхъ, за столько то и за столько месецъ, отправленныхъ въ какой нибудь церкви или монастырѣ, при мощахъ какого нибудь святаго и т. д. Уже въ IX вѣкѣ императоръ Карлъ Великій жаловался, что „епископы и аббаты ибѣраютъ легковѣрный народъ, застрачивая его адскими муками и обольщая надеждой царства небеснаго“ (*suadendo de coelestis regni beatitudine, cominando de aeterno supplicio inferni*). Торговля индульгенціями была въ полномъ ходу, важнѣйшіе монашескіе ордена, какъ напр. францисканцевъ и доминиканцевъ, соперничая между собою въ привлеченіи толпы или, что тоже, въ обогащеніи своихъ монастырей, пускали въ обращеніе легенды, которыми, между прочимъ, „со всею очевидностію“ доказывалось, что члены ихъ именно ордена на томъ свѣтѣ удостоятся занимать мѣста выше всѣхъ прочихъ. Соборъ Базельскій призналъ справедливымъ притязаніе францисканскихъ монаховъ, что будто основатель и глава ихъ ордена (Францискъ д'Ассизи, знаменитый монахъ-мистикъ) ежегодно

¹⁾ Alger, Critical History и пр., стр. 411—412.

сходить въ чистилище и уводить оттуда на небо души всѣхъ, принадлежащихъ къ ихъ ордену ¹⁾). Тѣже францисканцы утверждали, что достаточно войти въ ихъ церковь Notre-Dame des Agnes, близъ Ассизи, „чтобы освободить душу изъ чистилища“ ²⁾). Кармелиты заявляли, что Дѣва Марія являлась генералу ихъ ордена Симеону Стокку и дала ему высокаторжественное обѣщаніе, что „всѣ умирающіе съ кармелитскимъ нарамникомъ на своихъ плечахъ — будутъ несомнѣнно освобождены отъ вѣчнаго осужденія“. Сами папы, допуская обширный торгъ индульгенціями, нерѣдко открыто выступали на защиту разнаго рода легендарныхъ выдумокъ относительно загробныхъ видѣній (напр. папа Бенедиктъ XIV) ³⁾).

Но, разумѣется, легенда никогда не получила бы того при- мѣненія, какое мы указали, ни въ книгѣ, ни въ церковно-общественной практикѣ, если бы положеніе Церкви въ средніе вѣка не были столько „всесильнымъ“ на Западѣ и если бы средневѣковое общество и государство не находились подъ давленіемъ того общаго невѣжества, которое легко вѣрить всему, и подъ обояніемъ того щемящаго страха, въ виду различныхъ общественныхъ бѣдствій и нестроеній, который легко создаетъ при- видѣнія и заставляетъ людей трепетать за ихъ настоящее и буду- щее. „Церковь логическими тонкостями своихъ схоластическихъ

¹⁾ Alger, Critical History и пр., стр. 418. Впрочемъ, нужно замѣтить, почи- таніе св. Франциска на западѣ вообще доходило почти до обожанія, и одинъ изъ его біографовъ цѣлой книгой старался доказать сходство во всѣхъ отдѣль- ныхъ моментахъ жизни св. Франциска съ жизнью Іисуса Христа. Вотъ заглавіе этой книги (ея авторъ—патеръ Бартоломей Пизанскій): Liber aureus inscrip- tus: Liber conformitatum vitae beati ac seraphici patris Francisci ad vitae Iesu Christi, Domini nostri — см. Maury, Essai sur les légendes pieuses du moyen âge, pag. 26, его же: Magie et Astrologie au Moyen âge, pag. 354—360.

²⁾ Victor Le Clere et Ern. Renan, Histoire littéraire de la France au XIV siècle, tom. I, pag. 386—387.

³⁾ Alger, Critical History of the Doctrine of a Future Life, pag 418. До какихъ предѣловъ на этотъ разъ доходила безцеремонность католическихъ монаховъ въ эксплуатированіи народнаго легковѣрія, можно судить напр. по слѣдующему факту, относящемуся къ началу XVI вѣка: нѣсколько монаховъ, подъ руководствомъ одного доминиканца, составили общество и развѣзали по городамъ съ единственной цѣлію—съ помощію залугиваній «различными ле- гендарными разсказами и чудесами» вымогать деньги. «Достаточно сказать, говорить объ нихъ Алджеръ, что монахи среди ночи врывались въ дома раз-

теологовъ, убѣдительнымъ краснорѣчіемъ народныхъ проповѣдниковъ, безотчетнымъ увлеченіемъ ея фанатическихъ поклонниковъ, торжественными заявленіями о ея безчисленныхъ чудесахъ, поразительными церемоніями ея драматическаго ритуала, — церковь вѣдряла идеи своей основной системы въ умы, въ сердца, въ фантазію народа и держала всѣхъ въ постоянномъ страхѣ“... Вмѣстѣ съ тѣмъ, „сильный толчокъ, оживлявшій и усиливавшій эсхатологическія представленія тѣхъ вѣковъ—толчокъ, вліяніе котораго долго не прекращалось — былъ данъ страшнымъ, эпидемическимъ ожиданіемъ близкаго конца міра, которое около 1000 года почти всюду преобладало въ христіанскихъ земляхъ“. Случалось даже, что официальные хартіи того времени начинались словами: „такъ какъ міръ теперь близится къ концу“... Ожиданіе конца міра еще болѣе усилилось подѣ вліяніемъ невыразимыхъ общественныхъ бѣдствій—голода, моровой язвы, войнъ, суевѣрія. „Идея о концѣ міра, печальная, какъ печальна была вся земная жизнь, говоритъ Мишле, служила надеждой и ужасомъ среднихъ вѣковъ. Посмотрите на эти старинныя статуи десятаго и одиннадцатаго вѣковъ—нѣмыя, исхудалыя, на ихъ искривленныя черты лица, съ выраженіемъ живыхъ страданій, соединенныхъ съ предсмертными конвульсіями, посмотрите, какъ онѣ умоляютъ о наступленіи той желанной, но вмѣстѣ и той страшной минуты, когда послѣдній день суда Господня освободитъ ихъ отъ всѣхъ печалей и возвратитъ отъ ничтожества къ бытію, изъ гроба къ Богу“. „Средніе вѣка—вѣка чудесъ, романтики, страха... Повѣствованія отшельниковъ, чудеса въ монашескихъ келіяхъ, видѣнія столпниковъ, трепетное возбужденіе, сопровождавшее крестовыя походы и другія подобныя вліянія дѣлали міръ непрерывнымъ миражемъ. Изверженія вулкановъ считались дѣломъ безпокойнаго ада, демоны были подлѣ каждого человѣка, ночныя привидѣнія появлялись въ каждомъ мѣстечкѣ. Гунны, при Аттилѣ опустошившіе Южную

личныхъ лицъ, то наряжаясь чертями, въ страшныхъ одѣяніяхъ и пуская дымъ и пламя, кричали, что души извѣстныхъ лицъ будутъ освобождены изъ чистилища по ходатайству святыхъ и Дѣвы Маріи, то съ помощію различныхъ механическихъ и химическихъ приспособленій производили чудеса, наводившія страхъ и ужасъ на легковѣрный народъ». Alger, l. cit. pag. 419.

Европу, считались въ буквальный смыслѣ дѣтьми ада, вырвавшимися наружу изъ адской пропасти. Каждый метафизикъ находился въ опасности прослыть за еретика, натурь-филосовъ—за мага. Вѣра въ магію и колдовство была всеобщей¹⁾...

Вотъ въ какихъ условіяхъ церковно-общественной жизни средневѣковыя эсхатологическія легенды получили то значеніе, какое мы указали, и если дѣйствительно были злоупотребленія ими, то злоупотребленія являлись неизбѣжно, какъ дозволенные общественнымъ настроеніемъ, какъ явленія, вызванныя общей средневѣковой культурой: легенды отвѣчали запросамъ времени, находили опору въ теологіи, были наконецъ слишкомъ выгодны для того, чтобы могли оставаться въ формѣ простаго церковнаго разсказа, душеспасительнаго и назидательнаго для людей набожныхъ. Легенда могла быть и душеспасительной и полезной для духовенства въ видахъ распространенія такихъ или иныхъ доктринъ, съ тенденціями иногда не совсѣмъ похвальнаго свойства. Такое направленіе, какъ мы видѣли, въ извѣстныхъ случаяхъ дѣйствительно и давалось средневѣковымъ эсхатологическимъ „*Visiones*“.

VI.

Въ теченіи своей работы намъ постоянно приходилось имѣть передъ собою не только латинскій подлинный текстъ „Собесѣдованій“ св. Григорія, но и его греко-славянскій переводъ и не разъ дѣлать ссылки на послѣдній. Въ виду этого считаемъ умѣстнымъ и нужнымъ представить здѣсь замѣченныя нами наиболѣе характерныя особенности какъ въ оригинальномъ текстѣ; такъ и въ переводахъ съ него.

Какъ видно изъ предисловія къ греческому тексту „Собесѣдованій“, переводъ ихъ на греческій былъ сдѣланъ папою Захаріемъ (ум. въ 887 г.), чрезъ сто шестьдесятъ пять лѣтъ по смерти св. Григорія, что вполне подтверждается свидѣтельствомъ Анастасія Библиотекаря, въ житіи этого папы, Іоанна дьякона и сообщеніемъ патр. Фотія²⁾. Когда и гдѣ впервые

¹⁾ Alger, l. c. pag. 416—417.

²⁾ Патр. Фотій, Biblioth., cod. 252. Сообщение Фотія о «Диалогахъ» св. Григорія въ существенномъ буквально сходно съ предисловіемъ къ ихъ греческому переводу и можно предполагать, что и было сдѣлано на основаніи

появился ихъ славянскій переводъ—опредѣленныхъ свѣдѣній не имѣется; но, вѣроятно, еще въ Болгаріи, можетъ быть даже въ цвѣтущей вѣкъ болгарской письменности (X—XI в.), когда было переведено съ греческаго много святоотеческихъ и агиологически-подвижническихъ сочиненій: слѣды болгаризма въ языкѣ перевода и извѣстность этого произведенія въ древнѣйшихъ славянскихъ прологахъ могутъ служить доказательствомъ этого. Изъ сохранившихся списковъ славянскаго перевода самый древній, насколько намъ извѣстно, относится къ XIV в. и находится въ Виленской публичной библіотекѣ; списки позднѣйшаго времени—отъ XVI—XVII вв. встрѣчаются въ большомъ числѣ почти во всѣхъ извѣстныхъ собраніяхъ старинныхъ славянскихъ рукописей. Въ нашей древней церковно-учительной литературѣ это произведение св. Григорія, какъ и его „Бесѣды на Евангелія“, пользовалось не меньшей извѣстностію, чѣмъ и на Западѣ: указанія, извлеченія и заимствованія отдѣльныхъ разказовъ изъ него часто встрѣчаются въ разнообразнѣйшихъ церковно-учительныхъ сборникахъ—въ прологахъ, четьи-минеехъ, сборникахъ и въ сборникахъ спеціально эсхатологическаго содержанія—въ такъ называемыхъ синодикахъ. Но, обращаемся къ текстамъ...

Для сличенія мы имѣли латинскій подлинникъ въ изданіи Бенедиктинцевъ (у Миня), съ разночтеніями, указанными у нихъ, и въ изданіи Ферстера, въ приложеніи къ французскому переводу XII в.,—въ послѣднемъ обозначены мѣста, для которыхъ бенедиктинскій текстъ и разночтенія, приводимыя въ немъ, оказываются недостаточными; греческій текстъ—также въ бенедиктинскомъ изданіи, а славянскій переводъ въ рукописи XIV в. Виленской библіотеки (№ на рук. не обозначенъ) и въ рукописяхъ XV—XVI в. Кирилло-бѣлозерской (№ 86—211 и № 87—212).

этого предисловія. Іоаннъ дьяконъ въ житіи св. Григорія (lib. IV, 75) пишетъ, что переводъ «Диалоговъ» на греч. языкъ былъ сдѣланъ папою Захаріемъ «спустя почти сто семдесятъ пять лѣтъ»: если подразумѣвать подъ этимъ годы отъ времени написанія «Диалоговъ», какъ мы опредѣлили—594—595 г., то хронологическая дата Іоанна дьякона вполне совпадаетъ съ указаніемъ другихъ, опредѣлявшихъ годъ перевода «Диалоговъ» на греческій языкъ со времени смерти св. Григорія—«спустя 165 лѣтъ», какъ значится въ предисловіи къ этому переводу, слѣдовательно, въ 769 году.

Какъ французскій переводъ XII в., изданный Ферстеромъ, и греческій, сравнительно съ подлинникомъ въ бенедиктинскомъ изданіи, представляетъ нѣкоторыя разности, въ видѣ отступленій, добавленій и пропусковъ, которыя, въ свою очередь, вошли и въ славянскій переводъ, сдѣланный съ греческаго. Самую существенную разность текстовъ греческаго и латинскаго указываютъ въ извѣстномъ мѣстѣ объ исхожденіи Св. Духа (Dial. II. cap. 38). Въ греческомъ оно читается такъ: „*Φακερὸν οὖν ὑπάρχει, ὅτι τὸ παράκλητον Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς προέρχεται, καὶ ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει*“,—въ латинскомъ: „*Cum enim constet quia Paracletus Spiritus a Patre semper procedat et Filio, cur se Filius recessurum dicit, ut ille veniat, quia Filio nunquam recedit?*“ Въ слав.: „явѣ убо есть яко утѣшительный духъ отъ отца исходитъ и на сынѣ пребываетъ“,—франц. XII в. слѣдуетъ латинскому: „*li espirs conforteres toz tens eist del pere et del filh*“... Иоаннъ дьяконъ, біографъ св. Григорія, писавшій въ IX в., въ эпоху раздѣленія церквей при патр. Фотіѣ, по поводу этой разности въ греч. и латинскомъ текстахъ, дѣлаетъ уже замѣчаніе, что греческій испорченъ и что виновна въ этомъ—*„astuta Graecorum perversitas“* (I. IV, 75); однако, параллельныхъ мѣстъ изъ твореній Григорія Вел., которыми бы въ этомъ случаѣ подтверждавалась правильность именно латинскаго текста, а вмѣстѣ и ученія, выраженнаго въ немъ—онъ не приводитъ, изданіе же бенедиктинцевъ само по себѣ уже таково, что до появленія новаго болѣе критическаго изданія обоихъ текстовъ, основаннаго на подробнѣйшемъ изученіи рукописей (чего относительно бенедиктинскихъ изданій отнюдь нельзя сказать), вопросъ о правильности или неправильности того или другаго изъ нихъ, долженъ оставаться открытымъ...

Всѣ другія отступленія отъ подлинника въ греческомъ текстѣ незначительны и объясняются частію небуквальностію перевода, частію разночтеніями и разностями въ спискахъ какъ самаго подлинника, такъ и греческаго перевода. Больше такихъ отступленій встрѣчается однако также во второй книгѣ, въ которой находится и только что приведенное мѣсто о Св. Духѣ, и можетъ быть потому ихъ больше здѣсь, что эта часть „Диалоговъ“, содержащая житіе св. Бенедикта, въ подлинникѣ и въ переводахъ существовала отдѣльно отъ остальныхъ ча-

стей, чаще переписывалась и, конечно, подвергалась при этомъ наибольшимъ измѣненіямъ при переписываніи. Такъ, въ этой книгѣ отступленія отъ подлинника встрѣчаются въ греческомъ переводѣ въ слѣдующихъ главахъ: въ 1 (начало), 2 (Migne, tom. LXVI, col. 137: „quamdān namque aliquando feminam viderat, quam malignus spiritus ante ejus mentis oculos reduxit“,—въ греч.: „γυναῖκα γὰρ τινα ἦν ποτε ἐωρακωσ ἦν ἐν τῷ καιρῷ τῆσ νεότητος αὐτοῦ οὔτος καὶ τίμιος ἀνὴρ“ и пр.) 3 (col. 137: приведенъ текстъ изъ Псал. 15, чего нѣтъ въ латинск. подлинникѣ), 4 („quidam monachus erat qui ad orationem stare poterat“,—въ греч. добавлено поясненіе: „τις μοναχὸσ ὑπὸ ῥᾶθυμίᾰσ ἀχλούμενοσ· οστισ“ и пр.), въ нач. 8 гл. (прибавл.: „Ὁ δὲ τοῦ φθονοῦ γεννήτορ“ и пр.), гл. 12 (col. 157), гл. 17 (начало), 20 (въ греч. описаніе подробнѣе, чѣмъ въ латин.), 23 гл. (начало, а затѣмъ въ срединѣ, — между прочимъ, въ греч. любопытно слѣдующее добавленіе: „οὐκ ἄν αἱ προφῆτεῖσαι ἱεραὶ θήλειαι τὴν ἐαυτῆσ γλῶσσαν δίκην ξηροῦ κατὰ τοῦ σπουδαιοτάτου ἀνδρὸσ... εἰσ ὕβρεισ ἠκόνησαν, καὶ εἰσ θυμὸν τοῦτον ἐκίνησαν“,—„δίκην ξηροῦ“, въ слав.: „свой языкъ равно бритвѣ“—добавленіе греч. перевода), гл. 25 (δαίμονοσ ἀκηδίασ — бѣсъ уныніа, въ подл. нѣтъ)... Встрѣчаются такіа же отступленія, по мѣстамъ, и въ другихъ книгахъ, но рѣже, — вообще же, за исключеніемъ небольшихъ отступленій и добавленій, греческій переводъ отличается замѣчательно точностію и близостію къ подлиннику, что уже доказывается тѣмъ, что старый славянскій переводъ, сдѣланный съ греческаго, въ многихъ мѣстахъ гораздо ближе и точнѣе передаетъ латинскій текстъ, чѣмъ новѣйшій русскій переводъ (Казан. акад.), который слѣдуетъ подлиннику, совершенно игнорируя греческій переводъ...

Древнѣйшій списокъ славянскаго перевода представляетъ указанная рукопись Виленской библіотеки. Это—прекраснѣйшая рукопись, на пергаменѣ, уставнаго письма XIV в., на 214 листахъ,—къ сожалѣнію, нѣсколько послѣднихъ листовъ изъ нея утрачены и текстъ прерывается на половинѣ 55 гл. IV кн. (по греко-слав. обозначенію главъ—на 57 гл.). Списки позднѣйшіе XV—XVII в., находившіеся у насъ подъ руками, во всемъ, относительно содержанія, безусловно согласны съ Виленскимъ, въ языкѣ же и письмѣ представляютъ вѣкоторыя

измѣненія, точнѣе—подновленія. Въ началѣ славянскаго перевода „Собесѣдованій“ приводятся агіологическія свѣдѣнія о св. Григоріи Вел.—о его жизни и чудесахъ, затѣмъ слѣдуетъ—предисловіе, которое есть въ греческомъ текстѣ, и самый текстъ перевода, подъ заглавіемъ: „Григорія святѣйшаго и апостольскаго папу (въ Вил. вм. у стоять юсь, въ позднѣйшихъ списк. у) старѣйшаго Рима бесѣдованія повѣстна къ Петроу архидьякону тояжде церкви о жительствѣ различныхъ отецъ иже во Италиі обрѣтшимся“ ¹⁾. Во всѣхъ спискахъ раздѣленіе на главы есть только въ III и IV кн., — въ первыхъ же двухъ книгахъ, вмѣсто обозначенія главъ, сдѣлано надписаніе отдѣльныхъ рассказовъ, указывающее на ихъ содержаніе. Въ отношеніяхъ къ греческому тексту славянскій переводъ отличается поразительной близостью, буквальной передачей, слово за словомъ, съ соблюденіемъ грамматическаго строенія греческой рѣчи, въ слѣдствіе чего пониманіе его помѣстамъ затруднительно. Для примѣра вотъ отрывокъ изъ того и другаго перевода:

„Оуслышани быти никако же могутъ. въ несущіхъ преднареченыхъ. а яже молящеса святіи мужіе творять. уже прочее пронаречена суть. яко да молитвою сихъ притяжутъ и то бо самое вѣчнаго царства наслѣдованіе. отъ всесильнаго бога избраннымъ пронаречено есть. трудомъ же мнозѣмъ и мленіемъ приемати тѣмъ благоволи. яже прежде вѣкъ даровати пронареклъ есть“ (Вилен. библ., лист. 27).

„Υπακουσθῆναι οὐδαμῶσ δύνανται ἐν τοῖσ μὴ ὑπάρχουσι προσωρισμένοισ, ἅπερ δὲ εὐχόμενοι οἱ ἅγιοι ἄνδρες ποιοῦσιν, ἤδη λοιπὸν προσωρισμένα εἰσίν, ὅπωσ διὰ προσευχῆσ τούτων ἐπιτεύξονται. Καὶ αὐτὴ γάρ ἡ τῆσ αἰωνίου βασιλείασ κληρονομία παρὰ τοῦ παντοδύναμου Θεοῦ τοῖσ ἐκλεκτοῖσ προσωρισθεῖσα ὑπάρχει, διὰ δὲ καμᾶτου πολλοῦ καὶ δεήσεωσ λαμβάνειν αὐτοῦσ εὐδόκησεν, ἅπερ πρὸ τῶν αἰώνων δωρήσασθαι πρῶρισεν“ (Migne, t. 77, col. 187) ²⁾.

¹⁾ Въ греч. заглавіи «Собесѣдованій»: «Γρηγόριου τοῦ ἀγιοτάτου καὶ ἀποστολικοῦ (въ нѣкоторыхъ спискахъ этого слова нѣтъ) πάπα τῆσ πρεσβύτερασ Ρώμησ διάλογοι ιστορικοι πρὸσ Πέτρον, διάκονον (въ др. списк. архидιάκονον), περὶ πολιτείας διαφόρων πατέρων τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ διαλαμπάντων».

²⁾ Приводимъ для сравненія латинскій текстъ этого мѣста и франц. переводъ XII в.:

«Obtinere nequaquam possunt quæ prædestinata non fuerint; sed ea quæ «Il ne puent pas prendre les choses, ki n'auront esteit deuant destineies.

Встрѣчая слова латинскія, вошедшія въ греческій текстъ, славянскій переводчикъ большею частію оставлялъ ихъ безъ перевода. Такъ, слово „гех—*ρύξ*“, въ славянскомъ перев.— „рита“: „Tempore Totilas regis Gothorum—*ἐν τοῖς χρόνοις Τοτίλα ρηγός*—въ лѣтѣхъ Тотилы *ρηι*“, но въ одномъ мѣстѣ слово это замѣнено словомъ „князь“¹⁾, а латино-греч. „*Αὐγουστοσ*“ переведено словомъ—„царь“: „*Ἐπι τῶν χρόνων Ἰουστινιάνου Αὐγουστοσ*—въ лѣтѣхъ Іустиніана царѣ“ (кн. III, гл. 32 нач., Вил. рук. л. 138 об.). Видимо, значеніе этихъ словъ нашъ переводчикъ, незнакомый съ латинскимъ языкомъ, опредѣлялъ по догадкѣ или оставлялъ вовсе безъ перевода. Такихъ словъ латинскихъ и греческихъ въ его переводѣ оказалось значительное число: комесь (*κόμησ*—*dux*, *comes*, въ греч. и лат. текстахъ), калигъ (*τὸ καλίγιον*—*caligula*, *callicula*), королій (*cujusdam curialis*—*χοριαλίον τινός*), иллюстриа (*illustri*), пиргъ (*turris*), регеонъ (*in regeone*—*ἐν τῇ ρεγεῶνι*), катарти (*τὸ κατάρτιν*), уипать (*πάτοσ*—*consul*) и др.²⁾ Любопытно слѣдующее мѣсто въ III кн., 8 гл.: „По Констанціи ставларѣ, по ставларѣ кнафеа“, — въ греч.: „*Μετὰ Κωνσταντίου σταυλάρη (mulio), μετὰ σταυλάρην κναφέα*“ (*fullo*). Переводчикъ понималъ значеніе удержанныхъ имъ греческихъ словъ, такъ какъ ниже одно изъ нихъ (ставларѣ) замѣняется словами — „погонщикъ коней“, но удержалъ ихъ намѣренно, какъ характерное изрѣченіе, въ каковомъ смыслѣ эти слова именно и приведены въ подлинникѣ, въ указанномъ мѣстѣ... Въ передачѣ собствен-

sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur. Nam ipsa quoque perennis regni praedestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hoc electi ex labore perveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens deus ante saecula disposuit donare» (I. I cap. VIII).

Mais les choses cui li saint homme font en orant, eles sont ensi deuant destineies, ke om les puet auoir par proieres. Car meismes la deuant destinations del parmanable regne, ele est ensi ordineie del tot poissant deu, par ke li eilit a ce paruentent par lur trauailh, ke il en proiant deserunt prendre, ce ke li tot poissaz deus deuant les secles lur disposat don'ir» (Förster, Li Dialoge Gregoire lo Pape, pag. 32).

¹⁾ Кн. I, гл. 2 (Migne l. c. col. 158), — также гл. 15; кн. II, гл. 31; III, 1 и XI.

²⁾ См. Кир. рук. № 86—211, л. 10, 11, 53 об., 66 об., Вил., 87, Кир. 113, 122, 142 и др.

ныхъ именъ, которыхъ такъ много въ „Собесѣдованіяхъ“ св. Григорія, славянскій переводчикъ не вездѣ буквально копируетъ съ греческаго, какъ это обычно встрѣчается въ старославянскихъ переводахъ. Такъ, напр., Φούνδησ, въ слав.—Вундись, Μετὰ Φράγκων—съ Фрагы, Εχύτιος—Евкитіе, Φερνητης—Фернить и др.

Изъ словъ и выраженій старославянскихъ отмѣтимъ слѣдующія, параллельно съ соотвѣтствующимъ имъ греческаго текста: „вздержательнаго ради *любленія* — διὰ τὸν τῆσ ευκρατείας πόθου“, — „ради же любви—διὰ δὲ τὸν πόθου“, — „ἐπεὶ—елма“, *σικωδομη* (aedificatio) — созданіе (въ смыслѣ назиданія), *σμοκ*—ѣрис, *σινωδη*—дружина, —бърдоква, брѣдовка—*μαρούλις* (lactuca), *сѣѣкъ*—(ἄρχα, arca)—сосудъ, *прѣноиѣ*—промыслъ (вспомоществованіе — remedium), *зело и зело* — *σφόδρα* и *λίαν*, *земедѣлецъ* (встрѣчается нѣсколько разъ), *αποληθῆναι*—претити (въ смыслѣ угрозы), *νινι*, *νῦν*—нипѣ, *ανεψιῶ*—негію (peroti), —притчта, притчта—*ὑπόδειγμα*, *exemplum*, *наюсь*—*ἔφηβος*, *паснѣйшее* (опаснѣйшее), *гавранъ* (corvus), *трѣва* (болг., вм. трава), *дѣмяся* (надмѣваясь), *кѣбѣль*—*μῦδιος* (мѣра), —*τις νεανικῶσ βιῶν*—нѣкій юноша наусъ“, —*делва* (бочка), *лааніа*—козни (*ενεδραῖ*), *прѣдѣдъ*—*προπαῖος* (atavus), — „въ кралупнѣ древѣ (*ἐναποκορύφῳ δένδρῳ*) крышася“... ¹⁾.

Новый русскій переводъ „Собесѣдованій“, по своимъ достоинствамъ, какъ мы уже сказали, значительно уступаетъ старославянскому, который при необыкновенно заботливой внимательности переводчика къ тщательной, по возможности, буквальной передачѣ переводимаго, дѣйствительно, могъ замѣнять оригинальный текстъ, тогда какъ о новомъ русскомъ переводѣ этого нельзя сказать, если даже при передачѣ самыхъ важныхъ мѣстъ (одно изъ такихъ мѣстъ — о чистилищномъ огнѣ было указано нами выше, стр. 45, примѣч.) въ немъ замѣтна не столько заботливость о точности перевода, сколько о стилистической отдѣлкѣ. Въ старину переводили лучше.



¹⁾ Кир. рук. № 86—211 л. 8 об., 11, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 22.

ОГЛАВЛЕНІЕ.



ПРЕДИСЛОВІЕ.

СТРАН.

І—III

ГЛАВА ПЕРВАЯ.—Характерныя черты личности св. Григорія Вел.,—его взглядъ на земную жизнь и на отношенія ея къ загробной жизни человѣка,—смерть и переходъ въ загробную жизнь.—грѣшныя и праведныя,—блаженное мѣстопребываніе праведныхъ,— всѣ ли праведные по смерти вступаютъ въ него,—праведность полная и неполная,—вопросъ о чистилищныхъ мученіяхъ.—Ученіе объ нихъ у бл. Августина и Григорія Вел.: мѣста изъ бл. Августина о молитвѣ за умершихъ и-неправильность истолкованія ихъ въ смыслѣ католическаго ученія о чистилищѣ,—«очистительныя мученія» въ настоящей жизни и за гробомъ: что понималъ подъ ними бл. Августинъ? Общія черты его ученія о состояніи усопшихъ душъ до всеобщаго суда и воскресенія мертвыхъ.— Ученіе о загробныхъ мученіяхъ у Григорія Вел. и отношеніе его къ бл. Августину.—Адъ и адскія мученія по Григорію Вел.—Выводы относительно его ученія о загробной жизни

1—59

ГЛАВА ВТОРАЯ.—Воззрѣнія на загробную жизнь въ языческомъ мірѣ: въ философіи, въ народно-религіозныхъ вѣрованіяхъ, въ мистеріяхъ,—загробная жизнь по языческимъ и христіанскимъ надгробнымъ памятникамъ и похороннымъ обрядамъ.—Основаніе христіанскаго ученія о безсмертіи души и загробной жизни,—данныя древнѣйшей христіанской агіологии, отношенія ихъ къ изображенію загробнаго міра въ «Собесѣдованіяхъ» св. Григорія Великаго и загробная жизнь по разсказамъ «Собесѣдованій», въ связи съ древнехристіанскими и средневѣковыми эсхатологическими представленіями: явленія при смерти человѣка и пере-

ходъ въ загробную жизнь, образныя представленія этихъ явленій, — видѣніе митарствъ въ житіяхъ св. Антонія и Іоанна Милостиваго и загробныя временныя мученія въ разсказахъ св. Григорія Великаго, — подтверждается-ли ими мысль о чистилищныхъ мученіяхъ? Картины рая и блаженнаго мѣстопребыванія праведныхъ въ древне-христіанской агіологіи и по разсказамъ «Собесѣдованій», — адъ и мѣста адскихъ мученій. — Постановка вопроса о безсмертіи души и загробной жизни въ «Собесѣдованіяхъ», характеръ изложенія церковнаго ученія въ разсказахъ, приводимыхъ св. Григоріемъ и какъ относился онъ къ сообщаемому въ нихъ? 59—129

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. — «Собесѣдованія» св. Григорія Вел. въ связи и въ отношеніяхъ къ общей древне-христіанской агіологіи, — время и обстоятельства, при которыхъ они появились, задача, какую имѣлъ въ виду св. Григорій, — церковно-литературные руководственные образцы для нихъ, обзоръ ихъ содержанія и подвижническій идеалъ, изображаемый въ нихъ, — характерныя историко-литературныя особенности ихъ, — отношеніе IV вѣ. «Собесѣдованій» къ первымъ тремъ, — подъ какими вліяніями составлена эта книга, — ученіе о загробной жизни въ твореніи бл. Августина «О градѣ Божіемъ» и въ «Собесѣдованіяхъ» св. Григорія, — связь между тѣмъ и другимъ 129—164

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. — Личность Григорія Вел. и судьба его твореній въ его время и въ средніе вѣва, — церковная точка зрѣнія на его «Собесѣдованія» и значеніе ихъ въ средневѣковой агіологіи, — отношеніе ихъ къ средневѣковымъ эсхатологическимъ «Visiones», — источники послѣднихъ и вліяніе на нихъ церковно-эсхатологическихъ сказаній, легендъ и традицій классическихъ греко-римскихъ и мѣстныхъ народно-миеологическихъ — важнѣйшія изъ средневѣковыхъ «Visiones» въ ихъ источникахъ и «Собесѣдованія» св. Григорія . 165—206

ГЛАВА ПЯТАЯ. — Эсхатологическія сказанія Григорія Вел. и воспроизведеніе и подражаніе имъ въ книгѣ монаха Отлона: «Liber Visionum» и въ одной изъ легендъ «Legenda aurea» Іакова Воражине, — употребле-

ніе, какое дозволялось въ церковной практикѣ среднихъ вѣковъ относительно эсхатологическихъ рассказовъ и злоупотребленія ими. 206—217

ГЛАВА ШЕСТАЯ.—Собесѣдованія св. Григорія въ греко-славянской литературѣ,—сличеніе греческаго и славянскаго текстовъ и нѣкоторыя характерныя особенности послѣдняго 217—223



О П Е Ч А Т К И:

а) въ текстѣ книги.

Стр.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ:	
17	6	сверху	проношеношеніе	приношеніе
18	15	снизу	во	за
22	17	сверху	вопун	вопун
22	3	снизу	некогда	нѣкогда
25	6	—	усопшихъ	усопшихъ,
35	8	—	или	имъ
37	14	--	ими	или
39	12	сверху	ученіе	ученіе
46	21	—	смысли	мысли
56	2	снизу	боль	боль,
70	8	сверху	всякое	всякое
70	7	снизу	индійской	индійской
77	10	сверху	овой	свой
87	5	--	пожаловать	пожаловать
94	6	—	торжества	торжество
123	1	снизу	перепутаны буквы	лицезрѣніе
146	5	—	положеніемъ	положеніемъ
169	12	—	сорогоссій	саррогоссій
178	5	сверху	и	и о
189	21	—	«эпохи возраженія»	«эпохи возрожденія»
190	5	—	Прилепляться	прилѣпляться
190	10	—	въ своей	въ своей новой
191	21	—	литератуroomъ	литературномъ
192	24	—	elo	e lo
193	5	снизу	Ругсаеque	Rugsaеque
194	7	сверху	ставнительно	сравнительно
196	23	—	предстающимъ	предстоящихъ
196	7	снизу	разказахъ	разсказахъ
197	17	сверху	Данте какъ	Данте, какъ
201	2	—	есть	есть
201	12	—	среневѣковой	средневѣковой
203	5	—	которыя	которое
203	8	—	поражаешя	поражаешься
205	4	снизу	охранными	рекомендательными
205	19	—	протились	противились

б) въ цитатахъ.

3	16	снизу	сар. 55	VII сар. 35
—	14	—	col. 128	col. 118
—	6	—	сар. 84	сар. 52
—	4	—	col. 1004	col. 1094
—	3	—	XXI, col	XI, col.
4	3	—	lib. 33	Mor lib. 33
6	5	—	(t. 75)	(t. 76)
7	1	—	exaggerage	exaggerage
13	6	—	Прекрасно	4) Прекрасно
26	1	—	intelligentior es	intelligentiores
45	2	—	Убл.	3) Убл.
55	26	—	563 (t. 75)	563 (t. 76)
88	7	—	избранныхъ,	избранныхъ во
91	6	—	стр. 337 и 337	334—335
94	19	—	conographie	Iconographie
119	9	—	дать	создать
128	4	—	выводъ	выводъ:
134	14	—	antem	autem
137	4	—	ei ita	et ita
143	11	—	незначительной	незначительно
161	2	—	t. 78	t. 76
168	13	—	(стр. 135—138	(стр. 137—138
175	7	—	проважающихъ ее	проважающихъ душу умершаго
192	8	—	Ultine	Ultima
195	10	—	принадлежація	принадлежаціе
205	1	—	convsnatus	conventus
206	5	—	sublati	sublato
206	6	—	sib	—